الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم : الفقه وأصوله



الرقم التسلسلي: .....

التخصص: دراسات معاصرة في الفقه والأصول

رقم التسجيل: .....

دليل الفطرة وعلاقته بالاستنباط الأصولي

- دراسة مقاصدية أصولية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ل م د

شعبة العلوم الإسلامية – شريعة – تخصص دراسات معاصرة في الفقه والأصول

إعداد الطالب:

عبد اللطيف ميموني

بإشراف:

أ.د / نادية رازي

أمام اللجنة المتكونة من السادة الأساتذة:

الاسم واللقب:	الرتبة:	مؤسسة العمل:	الصفة:
–أ.د/ نادية سخان	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –	رئيسا
–أ.د/ نادية رازي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –	مشرفا ومقررا
–أ.د/ بوبكر بعداش	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –	عضوا
–أ.د/ ربيع لعور	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –	عضوا
–أ.د/ عبد القادر بن حرز الله	أستاذ	جامعة الحاج لخضر – باتنة 1 –	عضوا

السنة الجامعية: 1446– 1447 هـ / 2025– 2026 م


بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ

عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ

ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾

[الروم: ٣٠]

إهـــــداء :

إلى من يعجز اللسان عن وصف عظيـــم فضلهما؛ والشمعتين اللتين احترقتا لتضيئا لي الطريق بنورهما، روح والدي رحمه الله؛ وأمي شفاها الله ورعاها.

إلى مؤنستي ومسندتي وقرة عيني زوجتي أدامها الله.

إلى مشايخي وأساتذتي وإخوتي وأصدقائي وكل من كان له فضل علي.

إلى قوافل الشهداء، وكتائب المجاهدين، وطلائع العلماء وطلبة العلم وأهل القرآن؛ في كل مكان من عصر النبوة إلى قيام الساعة.

أهدي هذا العمل.



شكـــر وتقديـــر:

أتوجه بخالص عبارات الشكر والعرفان؛ وأرقى كلمات التقدير والامتنان؛ إلى أستاذتي المشرفة الأستاذة الفاضلة الدكتورة **نَادِيَة رَازِي**، على حسن رعايتها لهذا العمل وجميل ما تفضلت به؛ فكانت نعم الناصح الموجه.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدَّم بجزيل الشكر؛ ووافر الثناء؛ ونفيس الذكر؛ لكل أستاذة وإداريي جامعة الأمير عبد القادر، وكلية الشريعة والاقتصاد؛ خاصة قسم الفقه وأصوله؛ على ما أحاطوني به من كريم خصالهم؛ ونبل أخلاقهم؛ وشريف علمهم؛ ورفيع خِلالهم.

والشكر موصول كذلك إلى أعضاء لجنة المناقشة على تكرمهم بقراء هذا البحث وتكميل نقائصه وتصويب أخطائه.

المُقَدِّمَة

مـــقـدمـة :

الحمد لله الذي حمد نفسه بنفسه في أزله لما علم عجز خلقه عن القيام بواجب حمده؛ فقال: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الفاتحة:02]، والشكر له إذ أَعظم نعمه على عباده بإشهاده إياهم على ربوبيته؛ فاعترفوا بها طائعين؛ فقال: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ ﴾ [الأعراف: 172-173]، وله الثناء حين أمرهم بالوفاء بمقتضى ما أخذ عليهم من عهد، بما ركَّز فيهم من أدلة معرفته وشواهد توحيده وألوهيته؛ فقال: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [الروم: 30- 32]؛ ثم إنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم؛ فمنهم من أوفى بما عاهد عليه الله ومنهم من نكث؛ فانقسموا بذلك فرقتين مسلمِين وكافِرين.

والصلاة والسلام على من أرسله ربه بالحنيفية السمحاء؛ والطريقة الواضحة الغراء؛ التي جاءت لتهذيب النفوس والأهواء؛ وتتميم مكارم الأخلاق وترسيخ العفة والحياء، وعلى آله وأصحابه الأمناء الأتقياء ذوي الصدق والوفاء، الذين كانوا بمقاصد الشريعة فطناء، فأشرقت قلوبهم من نورها الوضاء؛ فبلَّغوها صافية نقية بيضاء، ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۖ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [النور:35]، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم البعث والجزاء؛ أما بعد:

فإن من أهمِّ ما تتسم به الشريعة الإسلامية المرونة في التكيُّف مع الأحوال الطارئة، وسلاسة الاندماج مع الظروف المتغيِّرة، وسهولة المسايرة للزمان والمكان؛ هذا لأنها الرسالة الخاتمة، والشريعة

المهيْمنة على الشرائع كلِّها، ومما يكفل لها هذه الخصيصة؛ كونها مبنيةً على مراعاة المقاصد؛ المتمثلة في جلب المصالح ودفع المفاسد في جميع أحكامها؛ فالشريعة كلُّها إمَّا مصالح تستجلب أو مفاسد تستدفع.

والشريعة بما حوته من قواعد كلية وأصولٍ جامعة، جديرةٌ بأن تصبَغ جميع الحوادث بصبغة من الأحكام الشرعية المناسبة لها، ومنطلق هذا ما اتفق عليه الأصوليون في الجملة من عدم جواز خلو حادثة؛ أو فعل عن حكم الله فيه، كما لا يسوغ عندهم أن تعْرُوَ تلك الأحكام من حِكَم مقصودة للشارع؛ هي الغاية من تشريعها؛ علمها من علمها وجهلها من جهلها، وبهذا كانت شريعة الإسلام مستوعبة لشؤون الحياة كلِّها؛ ومنظِّمة لجميع مناحيها؛ بل هي أوسع شريعة تشمل بالبيان كافَّة الوقائع المرتبطة بالإنسان؛ وأرحب قانون يغطِّي بالأحكام كلَّ مستجدَّات الواقع؛ المتعلِّقة بعموم المكلَّفين على مرِّ الزمان.

ومعنى ما تقرَّر أن الدِّين في مجموعه راجع إلى خضوع القلب وطاعة الجوارح وانقياد الإنسان لله رب العالمين؛ فترتَّب عن هذا أن مدار الدِّين كلِّه إنَّما هو على قضية الإنسان ومدى إذعانه للشريـــعة، من أجل تحديد مصيره الأخروي، وتقرير عاقبته في دار الجزاء، التي يُختم بها حقيقة مطاف الوجود البشري، وتنتهي عندها حكمة قصة الكيان الإنساني، سواء ما تعلَّق بمصالحه الدنيوية أو الأخروية[1]؛ إذ إنَّ اعتبار المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة، إنما يكون من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، كما يقول الشاطبي[2].

وإذا كان الإنسان محور الإسلام كلِّه، من جهة انقياده لأحكامه وخضوعه في سائر سلوكاته لها، وانضباطه في أقواله وأفعاله بها، واتِّخاذها معيارا تتقوَّم بها أعماله، وميزانا توزن بها تصرفاته؛ فإن الإنسان –من حيث هو إنسان مخلوق لله رب العالمين– لا يصلح أمره وتستقيم أحواله؛ إلا بخضوعه

---

[1] فريد الأنصاري، الفطرية، ص 91.

[2] الشاطبي، الموافقات، 63/2.

لربِّه وامتثاله لشريعته؛ لأنَّه الأعلم بما يُصلحه و ما يُفسده، والمحيط بما ينفعه ويضرُّه، ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ** ﴾ [الملك: 14]؛ وعلى هذا فإنسانية الإنسان إنَّما تتحدَّد بمدى امتثال الإنسان نفسِه للتشريع، وتكون على قدر تحقيق عبودته لله جل وعلا، وبقدر انسلاخه من دينه وشريعته؛ يكون انسلاخه من إنسانيته.

ولما كانت الشريعة موجَّهة للإنسان، بما هو مخلوق ضعيف دائم التغيُّر والتَّقلُّب والتأثُّر بالعوارض والحوادث؛ كانت الشريعة في أصلها سمحة قائمة على السهولة والتيسير والبعد عن التَّكلُّف والتشديـد؛ حتى تحيط بكل ظروف الإنسان العادية والعارضة؛ ومن هنا جاءت مبنية على مراعاة الوصف الجامع لحقيقة الإنسان الخاضع لربِّ الأكوان؛ قائمة على اعتبار المفهوم الناظم لِكُنْهِ الكيان البشري المسترشد بالوحي الإلهي؛ ألا وهو وصف الفطرة؛ الذي سمَّاه ابن عاشور وصف الشَّريعة الأعظم[1].

من أجل هذا كان لزاما على العلماء ضبط المسالك التي من شأنها أن تسهِّل انصياع المكلَّفين للشريعة، وحشد الوسائل التي تذلِّل لهم امتثال التكاليف، باعتبارها الملاذ الأمين والحصن الحصين والملجأ العاصم، مهما كثرت النوازل وتعقَّدت الحوادث واعتاصت المستجدات؛ وليس يَسْتَيْسِر هذا دون لحظ الأوصاف الجامعة في الاستنباط، ومراعاتها في التَّنزيل؛ ولا يوجد وصف أجمع ولا مفهوم أوعب ولا أشمل من وصف الفطرة.

ونَعْتُ الفطرة بأنها وصف جامع ليس مجرَّد دعوى مرسلة عن الدليل، ولا محض شعار عريٍّ عن البرهان؛ وإنما هي كذلك ؛ لكونها تنظم في سلكها التكوين الإنسانيَّ والتكليف الرَّبَّاني؛ و تجمع الخَلْق والأمر؛ وتضمُّ القَدَر والشَّرع، ذلك أنه لما كان خلق المخلوقات وإيجاد الموجودات من اختصاص الله رب الأرض والسماوات؛ كان هو الذي يستحقُّ التصرف فيها، وينفرد بالأمر في تسخيرها للعمل الذي

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 176/3.

خلقها لأجله[1]، وفي الخلق والأمر تتجلى آثار أسماء الله الحسنى وصفاته العلى[2]، وقد قال تعالى- في البرهان على أصل الدين والشرع وأنه مع الخلق والقدر من مشكاة واحدة -: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: 54]؛ وهكذا نصير إلى أنه إن كان الإنسان محور المخلوقات، وهي مُسَخَّرة له كما في قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[الجاثية:13]؛ فإن الفطرة هي المفهوم الجامع بين الشق التكويني والجانب التكليفي التشريعي المتعلق بالإنسان، فلئن كان لا مردَّ لأمر الله التكويني ولا تخلُّف؛ فإنه يجب الإسلام والامتثال لأمره التكليفي بلا حرج ولا تكلُّف[3]؛ لأن الأمر فرع الخلق، وهما متلازمان أبدا لا ينفصلان بحال.

وحال كون الفطرة جامعة بين مقاصد التكوين ومقاصد التكليف؛ كانت الحكمة الشريفة والغاية المنيفة من إرسال الرسل وشرع الشرائع؛ إقامة الفطرة ودفع الصوارف عنها، وبيانه أن الله عز وجل لما خلق الخلق لعبادته، وجعلهم في الأرض لخلافته، وسخر لهم الكون لعمارته والنظر في آياته، وفطرهم على معرفته؛ بما أودعه فيهم من هيئات راسخة، وملكات مركوزة؛ ترشدهم إلى توحيده، وتجنح بهم إلى إرادة الصلاح والاستصلاح، وتعدل بهم عن ابتغاء الفساد والاستقباح؛ هذا لو تركت على ما هي عليه، غير أنه قد يعرض لهذه الفطرة من العوارض والطوارئ ما يصرفها عن أصل وظيفتها؛ بل ويميل بها إلى منعرجات الضلالة ومزالق الغواية، ويعدل بها عن مسالك الرشاد وسبل الهداية؛ حتى تبلغ في الانتكاس غايته، وفي الانحراف منتهاه؛ ولهذا أرسل الله رسله بالأديان القيِّمة المقيمة لِأَوَد الفطرة، وبعثهم بالشرائع المتمِّمة لما نقص من كمال الجبلة؛ فأقام الحجة وأوضح المحجَّة، فما أرحمه وما أكرمه سبحانه!

وقد سلك الناس قديما وحديثا في الفطرة كل مسلك، وتشعَّبوا في كل واد، وأخذوا في كل طريق، وركبوا كلَّ صعب وذَلول؛ قصدا للوصول إلى معرفتها، وتحريا للوقوف عند حقيقتها؛ فكانوا فيها فرقا مختلفة، وطوائف متباينة؛ فمنهم من استهدى بالشَّرع ولزم غَرْزَه، وجعل منهج الصحابة نهجه؛ فوافق

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 169/8.

[2] ابن القيم، شفاء العليل، ص 103.

[3] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 442/7؛ 395/8.

الشرع المعتضد بالفطرة والعقل؛ ومنهم من رضي ببضاعة العقل المزجاة، وأحسن الظن بنتاجه؛ إذ جعل العقل أصل النَّقل والوحي، وأوجب النظر مطلقا لتحصيل أعرف المعارف؛ لكل أحد على كل حـــال، وأنكر العلوم الفطرية الضرورية وما ترتَّب عليها من تكليف؛ فخالف الشرع، وافترق عنده الخلق والأمــر، حتى أنكر بعضهم مطلق التلازم بينهما[1]؛ فتعارض العقل والنقل، واختلفت الفطرة والشرعة[2]، ولم يبق في الشريعة أصل يعتصم به ولا يقين يطمأن إليه، ويا للتناقض والاضطراب!

فبدأت هذه الفتن بإنكار القدر، مرورا بإنكار حرية الاختيار والإرادة الفطرية؛ بل وإنكار القوى والطبائع والغرائز في الأشياء والأجسام، وانتهت بنسف الشرع وهدم بنيانه ورصِّ أركانه.

ولم يتوقَّف الأمر في ضرب الفطرة عند هذا الحدِّ، حتى دخلت الأمة مرحلة جديدة مختلفة من التدافع الحضاري مع خصومها؛ هي مرحلة الابتلاع العَوْلَمِيِّ الصُّهيونيِّ، أو العولمة الأمريكية كما سمَّاها فريد الأنصاري؛ "حيث صار الرِّهان الغربي اليوم قائما على تدمير الفطرة الإنسانية في الأمة؛ بما يجعلها قابلة للابتلاع العولمي الجديد في دينها، وأخلاقها، وقيمها الحضارية، وفي سياستها الحضارية واقتصادها، وعمرانها، وسائر نمط عيشها على الإجمال، بما نعتقد أنه لم يمر مثله في التاريخ بهذا العمق وبهذه الإحاطة والشمول"[3]؛ وبهذا فالخلل في الفطرة ارتدَّ على الخلل في الدِّين، وأصبح عقبة كؤودا تعيق مشروع تجديده، ولن تسترجع الأمة فطرتها المسلوبة أو المخرومة – حسب الأنصاري– إلا بمنهاج فطري، أو عولمة إيمانية مقابل العولمة الأمريكية[4]؛ إذ من المرتكزات التي يقوم عليها الدين الإسلامي – عند أبي يعرب المرزوقي – قانون المحافظة على الفطرة الإنسانية؛ إذ عولمته مثمرة للفطرة الإنسانية ومثرية

---

[1] كما قال الشاطبي في "الموافقات" 50/2: "فالقصد التشريعي شيء، والقصد الخلقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما". وهو صحيح من جهة أن إرادة التكوين والقدر لا تستلزم المحبة والرضى المتمثلة في إرادة التشريع؛ فإرادته للشر مثلا لا يستلزم أنه يحبه ويأمر به شرعا، لكن مقاصد التكليف متداخلة مع مقاصد التكوين ومرتبطة بها؛ فقد يتكاملان ويتداخلان وينسجمان، وقد يفترقان.

[2] ابن القيم، شفاء العليل، ص 3؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 10.

[3] فريد الأنصاري، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ص 11-12.

[4] فريد الأنصاري، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ص 13، 24.

لها، لا طامسة لها ومفسدة إياها[1]، ولنا أن نصطلح على العولمة الإسلامية البديلة اسم "العولمة الفطرية".

ومن بين القضايا التي هي خليقة بالاستهداف في مشروع التجديد الفطري الذي اقترحه فريد الأنصاري قضية تجديد الدين في مناهجه العلمية؛ ببعث الثقافة الفقهية والشرعية التراثيـــة فَهْمًا وتداولا، وتجديد أصول الفقه بعمقه المقاصدي، وتجديد أصول الفقه السياسي؛ وهذا جزء مما قبله ولا شك، وتجديد هذين الأخيرين يكون بالنظر في صياغتهما المنهجية، وتطوير قواعدهما الإجرائية المتعلِّقة بفقه الأولويات والموازنات والمآلات والتوقعات، وقواعد ترتيب الاستدلال والحجاج والنظر، وقواعد تحقيق المناط وفقه التنزيل؛ بشكل يُؤَمِّن استيعاب قضايا العصر ونوازله، بما يناسب مقاصد الشريعة وكلياتها[2].

وعليه؛ فمراعاة الفطرة باعتبارها مفهوما كليا شموليا، ورصدها في الاستنباط الأصولي، وتلمُّس آثارها في الاجتهاد الفقهي، وربط ذلك بفقه الواقع الإنساني، وتحقيق المناط الاجتماعي، ومعرفة سنن التحوُّلات والمآلات المتعلقة بتدبير شؤون المجتمعات وسياسة أحوالها؛ جدير بأن يُكسب العلوم الشرعية عموما، وأصول الفقه على وجه الخصوص؛ الحلَّة التجديدية المنشودة، التي من شأنها أن تصيِّره مواكبا لتطورات العصر، سابقا في حلبة الرهان؛ حتى يكون الإسلام هو دينَ الفطرة بحق؛ تشهد لأصوله الفطر السليمة، وتنساق مع أحكامه النحائز القويمة.

ومن هنا؛ كان موضوع: "**دليل الفطرة وعلاقته بالاستنباط الأصولي – دراسة مقاصدية أصولية –** "؛ ليكشف عن ماهيـة الفطرة وحقيقتها، ويُبَيِّن كيفيـة الاستدلال بها ومظـانَّه وضـــوابطـه، ويُفْصِح عن مضامين علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي، ويَعْرِض وجوه الارتباط بينه وبين المباحث الأصولية والمقاصدية، ويظهر مواطن اعتباره في أصول التشريع ومقاصده.

---

[1] المرزوقي، آفاق النهضة العربية، ص 128 فما بعدها؛ يحي رمضان، خطاب الفطرية: علة العالَم وعودة العالِم، ص 102.

[2] فريد الأنصاري، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ص 13، 24.

1. **الإشكالية:**

معلوم أن أقوال العلماء تضاربت في اعتبار الفطرة والأخذ بها في أصول الدين، وكانت آراؤهم فيها تبعا لمذاهبهم في الاعتقاد، وقد وُجِد من أرباب المذاهب من يوجب النظر لإثبات وجود الله؛ إيذانا منهم بتغييب دلالة الفطرة وإهمالها في أُسِّ الاعتقاد وأصل الأصول؛ وهذا مُنَافٍ لما تقرر قبل من أن الإسلام أصولا وفروعا ينسجم مع الفطرة ويلتئم معها، ولا يخفى أن هذين القولين على طرفي نقيض، ثمَّ إذا كان دليل الفطرة مغيَّبا في الاعتقاد الذي هو أصل الأصول؛ فكيف بما دون ذلك من الأصول؟

وأيضا فإن إقصاء الفطرة واستهدافها؛ بإدخال الخلل عليها وبثِّ الفساد فيها؛ رجع على الدِّين بالخرم والهدم؛ وهو ما يرتد على مبدأ خلود الشريعة ودوامها وتجدُّدها بالنقض؛ خاصة إذا علمنا أن أهم ما جاءت الشريعة به الأمر بإقامة الفطرة، وإصلاحها وإكمالها، والتحذير من تغييرها، بما هي خَلْقٌ لله عز وجل.

وحال كون الفطرة قائمة على إنسانية الإنسان الممتثل للدين؛ فإن خدش الفطرة الإنسانية خدش في إنسانية الإنسان ودينه وأخلاقه وقيمه وضروراته وحاجياته؛ بل وبكل ما له علاقة بالإنسان من قريب أو بعيد؛ فكيف تصل الإنسانية إلى الحضارة المرجوة والكمال المأمول مع تغييب الفطرة التي يرجع إليها ضروريات الإنسان وحاجياته وتحسينياته؟

كما أن عدم اعتبار الفطرة في الاستنباط يقدح في أساس كون الشريعة جاءت لمصلحة المكلَّفين ومناسبة لفطرهم؛ لأنها قامت على اليسر الموافق للفطرة، ولهذا كانت مراعاة فطر المكلَّفين مُعِينَة على حسن تنزيل الأحكام الشرعية، بما يحقق مقاصدها؛ ومن ثَمَّ فكيف تتحقق مقاصد الشريعة في الاستنباط والتنزيل؛ والفطرة ملغاة؟ وكيف يتسنَّى التجديد في الشريعة مع إقصاء الفطرة وغض الطرف عن اعتبارها في الاجتهاد؟

وإذا كان الإسلام دين الفطرة كما هو مشهور ومعلوم؛ وابتناء مقاصد الشريعة على وصف الفطرة كما ذكر ابن عاشور؛ فما هو أثر الفطرة في أصول التشريع وفروعه؟ وما هي صلة الفطرة بأصول الاستنباط ومقاصد الشريعة؟ وما هي حقيقة ابتناء الشريعة في أصولها ومقاصدها على هذه الفطرة؟ وما هي أوجه ذلك وتجلِّياته وتطبيقاته؟

هذه الأسئلة وغيرها تَعْرِض للباحث حول الموضوع في الوهلة الأولى، غير أن المحاور الكبرى التي ترتكز عليها إشكالية البحث، وتتوجه هذه الأطروحة للإجابة عنها؛ تتلخص في أسئلة رئيسة؛ هي:

- ما هي حقيقة دليل الفطرة؟
- ما هو مضمون الاستنباط الأصولي؟
- ما هي علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي؟
- ما هي علاقة دليل الفطرة بمقاصد الشريعة؟

وتستتبع هذه الإشكالاتُ أسولةً أخرى فرعية كثيرة؛ منها:

- ما هي مذاهب العلماء في الفطرة؟ وما هو الراجح منها؟ وما هي حقيقة مذهب السلف القائلين بأن الفطرة هي الإسلام؟ وما هي أهم الاعتراضات الواردة على هذا المذهب؟ وكيف السبيل إلى دفعها؟ ثم ما هي أهم قوى الفطرة؟ وما هي خصائصها وطرق الكشف عنها؟ هل الفطرة دليل شرعي؟ وإذا كانت كذلك فما هي أدلة اعتبارها دليلا شرعيا؟ وما موقع دليل الفطرة من منظومة الاستدلال الأصولية؟ ما الفرق بين الفطرة ودليل الفطرة؟ وما هي الفروق بين الفطرة والمصطلحات المشاكلة لها؟
- ما المقصود بالاستنباط الأصولي؟ وما هي أركانه؟ وما الفرق بينه وبين الاستنباط الفقهي؟
- ما هي علاقة دليل الفطرة بالحكم الشرعي؟ وما هي علاقته بالأدلة الشرعية ودلالات الألفاظ؟ وما هي صلته بالمجتهد وشروطه؟
- كيف تنبني مقاصد الشريعة على وصف الفطرة؟ وما هي مظاهر هذا الانبناء وتجلياته؟
- ماذا أضاف دليل الفطرة لعملية الاستنباط الأصولي ومنظومته التشريعية المتمثلة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة؟

2. **أهمية الموضوع** :

تتجلى أهمية الموضوع في أمور؛ من بينها:

- كونه يؤكد أن الدين جاء متمشيا مع الفطرة في أصوله وفروعه؛ فهي قطب رحاه وعليه مدارها.
- إبرازه لخاصية عموم الشريعة وتجددها وخلودها؛ لأن لحظ الفطرة في الاستنباط المنضبط بمقاصد التشريع، وإعادة الاعتبار لها في الاجتهاد والتنزيل؛ كفيل بإحياء ما اندرس من علم أصول الاستنباط، وترميم ما تهالك من مناهج الاجتهاد.
- كشفه عن دور الفطرة في الاستنباط، واستيضاحه أثرها في مقاصد الشريعة، وفَسْرُه عن علاقتها بأصول الفتوى ومناهج الاجتهاد، وبيانه مواطن اعتبارها في سياسة أحوال الأمة.
- تأكيده على خاصية التكامل بين العلوم الشرعية وباقي العلوم المتعلقة بالإنسان، وتوطيد التقارب بينها؛ كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والتاريخ، وغيرها من العلوم.

3. <u>أسباب اختيار الموضوع</u> :

تتلخص الأسباب الذي كانت الدافع وراء خوض لجج هذا البحث في أمور؛ هي:

- أن هذا الباب قد أُتِيَت الشريعة من قبله كثيـرا؛ بل لقد كاد يرجع على خصـائـصها بالإبطـال، ومن ذلك خاصية الفطرية، وخاصية الدوام والتجدد، وخاصية قصد صلاح المكلَّفين واستصلاحهم، وهلم جرا، ولا يخفى على المتأمِّل أن الشريعة من غير هذه الخصائص تصير عبثا؛ وهذا خطب جليل الخطر إذا تبيَّنت مهالكه؛ صار اقتحام مسالكه أمرا لابدَّ منه، بل أولى من غيره وأجدر، والقائم عليه كمرابط على ثغر من الثغور.
- قلة الدراسات التي اعتنت ببحث هذا الموضوع والتأصيل له وربطه بالفروع الفقهية، مع أهميته ومسيس الحاجة إليه.
- ومن الدواعي التي تستدعي هذا البحث موضوعـه ومتعلَّقه؛ إذ شرف العلم بشرف موضـوعـه، وموضوع البحث الذي بين أيدينا يتعلق بأصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها والبحث في علاقتها بالفطرة؛ مما ينفض عنها الغبار الذي علق بها، ويكسبها المتانة المرجوة ويضفي عليها صبغة التجديد المرتقبة.

4. **أهداف الموضوع** :

تنحصر أهداف البحث في الآتي:

- بيان حقيقة دليل الفطرة ومضمون الاستنباط الأصولي.
- إظهار علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي، وبيان وجوه توظيفه في الاجتهاد.
- إيضاح علاقة دليل الفطرة بمقاصد الشريعة، وشرح كيفية انبنائها عليه.

5. **الدراسات السابقة** :

تطرَّق أهل العلم السابقون إلى الحديث عن جوانب من مراعاة الفطرة في الاستنباط الأصولي، ولعل أبرز من تكلَّم عن ذلك العز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، فابن عاشور؛ وذلك في سياق حديثهم عن ما يطلب وما لا يطلب من الأفعال، وقد كانت مباحثهم فيها مقتضبة موجزة، إلا أن ابن عاشور وسَّع حديثه حول كيفية توظيف الفطرة في الاجتهاد وفق مقاصد الشريعة وبسط بعض مظاهر ذلك، كما لا يمكن إنكار ما كتبه ابن تيمية عن حقيقة الفطرة وأثرها في الاستدلال على الأصلين (أصول الفقه وأصول الدين)، ودورها في مناقشاته للمناطقة والمتكلمين والفلاسفة، وكل من كتب في الفطرة بعد ذلك عالة على هؤلاء الأعلام؛ غير أن هذه المجهودات بحاجة إلى جمع، وبسط وإظهار، وتقريب، وشرح، وتوظيف، وتجديد، واستثمار.

أما الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع بالبحث؛ فأهمُّها:

الدراسة الأولى: بعنوان: "موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه" لأستاذنا بلقاسم حديد، وأصل البحث رسالة دكتوراه نوقشت سنة 2002م بالمغرب؛ بجامعة محمد الخامس في الرباط، وقد تناول فيها صاحبها الاقتضاء ومفهومه ومراتبه وعلاقته بالسكوت، كما تعرَّض فيها لبحث ما يطلب وما لا يطلب من الأحكام الشرعية، والإخبار عن الحكم الشرعي والعادة وأثرها في الاقتضاء، وتطرَّق أيضا إلى ما يطلب فيه القطع وما لا يطلب فيه ذلك من الأصول والبيان.

وقد تناول الفطرة؛ ببيان مفهومها، وخواصها، والجهات التي تعرف بها، والفرق بينها وبين العقل، وقد حاول أستاذنا أن يجلِّي علاقة الفطرة بأهم الأبواب الأصولية، وسعى إلى إظهار أثرها في الاجتهاد الأصولي، ورَبْطِ ذلك ببعض الفروع الفقهية، ووصْلِها بما يرتبط بها من مسائل أصول الدين.

والرسالة من أحسن ما كتب في الموضوع، فقد وفِّق فيها الأستاذ إلى حدٍّ بعيد في الكشف عن علاقة دليل الفطرة بأصول الاستنباط ومناهج الاستدلال، غير أنَّها لم تخل من نقائص ككلِّ عمل بشري؛ ومن ذلك تقصيره في بيان حقيقة الفطرة كما يقتضيه المقام، كما أنه لم يتكلَّم عن علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة إلا إشارات عابرة، تلويحا من غير تصريح، كما يلاحظ عليه إقحام كثير من مسائل أصول الدين اقتداء بابن تيمية، وهو ربط في كثير من جوانبه يقتضيه مقام التفريع والبناء على الأصول.

والموضوع الذي سأبحثه يستوعب في مجمله أغلب ما ذكره الأستاذ حديد وأقربه صلة بالاستنباط الأصولي، وقد كانت رسالته مرشدا أمينا في المسائل المشتركة، غير أن هذه الأطروحة تزيد على ما كتبه ب:

- بحث حقيقة الفطرة بشكل موسَّع؛ بذكر الخلاف فيها ومناقشة الأدلة، واستثمار علوم النفس والاجتماع والفلسفة والطب والتاريخ للخلوص إلى حقيقة دليل الفطرة.
- بحث علاقة دليل الفطرة بمقاصد الشريعة، وبيان سبل الإفادة منه في تجديدها وتحيينها وتفعيلها.
- بيان مواقع الاستدلال بالفطرة وضوابطه، وسوق وجوه الإفادة منها في الاستنباط الأصولي.

الدراسة الثانية: وقد وسمت ب:"الفطرة وأثرها على مقاصد التشريع" لنور الدين حماني، وأصلها رسالة ماجيستر نوقشت بجامعة خروبة في الجزائر سنة 2004م، وقد اعتنى فيها صاحبها ببيان مفهوم الفطرة وإقامة الأدلة على وجودها من النقل والعقل، ثم شفع ذلك ببيان أنواع الفطرة، وأردفه ببيان أثر الفطرة على مقاصد التشريع؛ بإبراز أثرها في تصنيف المقاصد، وأهميتها في إدراك المقاصد، وهذا محل وفاق بين البحثين، غير أن الباحث في الشق الأول من البحث لم يخرج عما كتبه علي القرني في كتاب "الفطرة حقيقتها واختلاف الناس فيها".

أما عن محل الخلاف فاعتناء هذه الأطروحة ببحث حقيقة الفطرة وبيان أركانها ومشمولاتها، والإفادة في ذلك من العلوم ذات الصلة كعلم النفس، وكذلك بحث تأثير الفطرة في الاجتهاد وعلاقتها بالمباحث الأصولية، خصوصا ما تعلق منها بالاستنباط الأصولي ومقاصد الشريعة.

الدراسة الثالثة: وعنوانها: "الفطرة في ضوء مصادر التشريع ومقاصده" لهشام أسامة منوَّر، وأصلها رسالة ماجيستر نوقشت في سوريا في جامعة دمشق سنة 2005م، وقد عمد فيها صاحبها إلى بحث مفهوم الفطرة في القرآن والسنة والحقول المعرفية الأخرى كالفلسفة والأخلاق والقانون، مع إيضاح علاقتها بنظرية المعرفة، ثم انتقل إلى بيان علاقة الفطرة ببعض الأدلة التبعية على غرار الاستحسان والعادة والعرف والاستصحاب و المصلحة المرسلة، ثم تحوَّل إلى إبراز علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة؛ ببحث دور الفطرة في الكشف عنها وعلاقتها بأقسام المقاصد.

ويلاحظ على البحث إخلاله ببعض الجوانب؛ منها: أنه لم يزل الغموض عن مفهوم الفطـــرة؛ لأنه لم يستفد من الحقول المعرفية التي ساقها في الكشف عن مفهوم الفطرة، مع اقتصاره على بعض الجهات من علاقة الفطرة ببعض الأدلة التبعية، وإهماله لبقية الأدلة والأبواب الأصولية، كما يلاحظ عليه غياب الغوص في عمق العلاقة بين الفطرة والأدلة المذكورة، إضافة إلى أن المسائل التطبيقية التي استشهد بها كلُّها قديمة خالية من بصمة التجديد.

وهذه الأطروحة تفارق دراسة هشام منور بشمولها في بيان علاقة دليل الفطرة بكل الأبواب الأصولية، إضافة إلى بيان مواقع الاستدلال بالفطرة وكيفية ذلك، وقبل هذا تعرَّضت فيها لتوظيف العلوم الاجتماعية في بيان مفهوم الفطرة وحقيقتها على قدر الوسع.

الدراسة الرابعة: تحت عنوان: "الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي" لمها عبد العزيز فيصل المطوع، وهي رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية نوقشت سنة 2015م؛ وقد عالجت الرسالة الموضوع في ثلاثة فصول؛ حيث خصصت الفصل الأول لبحث مفهوم الفطرة وبيان شواهدها وخصائصها وعوامل التأثير فيه، وأما الفصل الثاني فعالجت فيه أثر الفطرة بالاجتهاد المقاصدي من خلال طَرْق علاقة الفطرة بالمقاصد وأقسامها والترجيح بينها، وقد اعتبرت حفظ الفطرة مقصدا شرعيا مستقلا؛ مُحِيْلَة

على ما كتبه عبد المجيد النجار، مع إيراد علاقة دليل الفطرة بملكة الاجتهاد واختلاف المجتهدين، وأما الفصل الثالث فكان لربط ما سبق بتطبيقات تشهد لاتساق الفطرة مع الأحكام الشرعية، وعليها وعلى الدراسة الآتية اعتمدت الباحثة نجيبة عابد في تطبيقاتها الفقهية.

وقد أجادت الباحثة في عرض ما تناولته، وإن كان مختصرا، غير أنها لم تستفد من العلوم الأخرى في صياغة مفهوم عام للفطرة، ولم تتعرَّض لطرق الكشف عن الفطرة، ولم تستوعب جميع خصائصها.

الدراسة الخامسة: مقالان يكمِّل أحدهما الآخر؛ عنوان الأول: "سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: قراءة معرفية "، منشور بمجلة الإسلام في آسيا، المجلد 15، العدد 1، سنة 2018 م؛ **وعنوان الثاني: "سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: دراسة في الإمكانات المنهجية"**، نشر بالمجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 15، العدد 4، سنة 2019م؛ كلاهما للمختار الأحمر، وقد تناول في الأول مدخلا مفاهيميا للفطرة والشريعة؛ وخلص فيه لتعريف ابن عاشور للفطرة، وبحث الفطرة بين الدين والتدين، وعلاقة الفطرة بالشريعة؛ التي حصرها في: فطرية الشريعة، وبيان دورها في تعقل تكاليف الشريعة؛ وتكلم في المقال الثاني عن مفهوم الفطرة والشريعة أيضا، ثم تحدث عن علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة، وارتكز فيه على ما ذكره ابن عاشور في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، وربط بعدها الفطرة بالاستنباط الفقهي من خلال سوق أمثلة؛ كفطرية الشورى، وقضية التماثل بين الرجل والمرأة، والجينوم البشري والخلايا الجذعية؛ لينتقل للكلام عن دور الفطرة في الكشف عن المصالح الدنيوية، ومجالات العقل في تقدير المصالح.

ومفهوم الفطرة وعلاقتها بمقاصد الشريعة محل اتفاق بين البحثين، ويفترقان في أن هذه الأطروحة بحثت مفهوم الفطرة بصورة أوسع، كما تناولت موضوع الاستدلال بالفطرة وعلاقته بالاستنباط الأصولي ومباحث أصول الفقه، وهو ما لا نجده في المقالين.

الدراسة السادسة: المسماة ب: **"مفهوم تغيير الخلق وأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية – دراسة فقهية –" لشهر الدين قالة**، وهي أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم، بجامعة الحاج لخضر

باتنة، نوقشت سنة 2018م، وقد بحث فيها صاحبها مفهوم تغيير الخلق وأنواعه وضوابطه وصلته بما يداخله من مصطلحات، وتناول فيها حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية، وفي ثناياه تناول مفهوم الفطرة وذكر خصائصها، ثم تطرق لأنواع التدخل في الخلقة الإنسانية وأحكامه الفقهية.

وأوجه الاتفاق بين الأطروحتين هو بحث مفهوم الفطرة وخصائصها وبعض المسائل الفقهية المتعلقة بالتدخل فيها، إلا أن أطروحة الباحث شهر الدين قالة تناولت الأحكام الفقهية للتدخل في الفطرة الإنسانية بشكل موسَّع، وهذه الأطروحة تناولت علاقة الفطرة في الاستنباط الأصولي وأثرها في مباحث الاجتهاد والمقاصد؛ فكانت أمس بالجانب التأصيلي.

غير أن الباحث شهر الدين قالة سار على نسق من سبقه لم يتوسَّع في بيان حقيقة الفطرة ولم يزل الإغماض عنها، كما أنه لم يذكر كل خصائص الفطرة؛ وإنما أتى على بعضها كالسواء والموافقة والعموم والثبات.

الدراسة السابعة: بعنوان "مفهوم الفطرة: دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين"، وتكملتها المسماة "جديد مفهوم الفطرة بينات قرآنية لم تستثمر بعد" لعثمان مصباح، الذي تعرض فيهما للخلاف حول مفهوم الفطرة وأسبابه، وبسط القول في مذهب السلف عن الفطرة؛ معززا إياه بشواهد من القرآن والسنة والعلم الحديث على غرار الدراسات الاجتماعية، وهو من أحسن ما كتب عن مفهوم الفطرة ونقد مذاهب العلماء فيها، وقد أفدت منه في ذلك.

ويختلف بحث الأطروحة عن هذه الدراسة في تعرضه للاستدلال بالفطرة، وعلاقة الفطرة بالاستنباط الأصولي ومقاصد الشريعة.

الدراسة الثامنة: المسماة "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي – دراسة تأصيلية تطبيقية – " لنجيبة عابد، وهي رسالة دكتوراه بجامعة الحاج لخضر باتنة بالجزائر، نوقشت سنة 2022م، وقد تناولت فيها الباحثة الحديث عن مفهوم الفطرة وعلاقتها بأبواب أصول الفقه، ودورها في الاستدلال على الأحكام الشرعية، وصِلَتِها بمقاصد الشريعة والاجتهاد، مع إيراد تطبيقات فقهية قديمة ومعاصرة لأثر الفطرة في التشريع الإسلامي، اعتمدت فيها على الدراسات السابقة المشار إليها.

والرسالة تتميز بحسن النظم والجمع، مع جودة النصوص المستشهد بها وثرائها، وجمال الصياغة والترتيب، لكن يلاحظ على البحث كثرة التعريفات والمقدمات التي أطالت البحث؛ كما أنها تابعت ابن عاشور في تعريفه للفطرة؛ ولم تخرج عما ذكره؛ ولم تستعن بالحقول المعرفية الأخرى في إزالة اللبس عن مفهومها على غرار سابقيها؛ بحيث لم يستبن وجه التفريق بين الفطري وغيره، إضافة إلى عدِّها السُّنَنِية من خصائص الفطرة، وليس الأمر كما ذكرت؛ لأن السنن الكونية تحكم كل الموجودات بما فيها الفطرة؛ ويمكن الاستعانة بالفطرة على إدراك بعض القوانين الكونية كالسببية؛ فالعلاقة الجُمَلِيَّة بينهما التباين.

كما أنها ذهبت في البداية إلى أن الفطرة دليل استئناسي، ثم تراجعت عنه بعد مراجعة رسالتها وطبعها في كتاب تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 2024م/1446هـ؛ لأن الدليل لا يكون للاستئناس وإنما للاستدلال، فإما أن يكون دليلا مع مراعاة موقعه ومرتبته من الاستدلال، وإما أن لا يكون دليلا أصلا، ولم يظهر في البحث كذلك توظيف دليل الفطرة في الأحكام التشريعية الممثل بها بشكل واضح.

وأيضا فإن البحث لم تستبن فيه علاقة الفطرة بأصول الفقه في مواضع؛ كعلاقتها بالحكم الوضعي وأقسامه، وعلاقتها بالأدلة الشرعية ودلالات الألفاظ، وهي في أغلب هذه العلائق اكتفت بعلاقة الملاءمة والمناسبة، وهو ما يظهر في التطبيقات المذكورة.

وقد حاولت الأطروحة تدارك النقائص المشار إليها؛ ببحث حقيقة الفطرة بصورة أظهر، وجمع خصائصها، وعدِّ طرق الكشف عنها، وبيان كيفية الاستدلال بها وشرائطه وضوابطه، وكشف العلاقة المفصَّلة لدليل الفطرة بالاستنباط الأصولي ومقاصد الشريعة، وحشد قواعد من شأنها أن تسهِّل توظيف دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي والاجتهاد الفقهي.

6. **خطة البحث** :

تنتظم خطة البحث مُقدمة وفصلين وخاتمة.

أما **المقدمة**: فللتعريف بالموضوع، وإبراز إشكاليته، وذكر أهميته وأهدافه وأسباب اختياره والمنهج المتبع.

وأما **الفصل الأول**: فلبيان حقيقة الفطرة ومضمون الاستنباط الأصولي؛ وفيه أربعة مباحث:

أما **الأول**: فللوقوف على حقيقة دليل الفطرة.

أما **الثاني**: فللوقوف عند خصائص دليل الفطرة، وطرق الكشف عنه.

أما **الثالث**: فلبحث العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له.

أما **الرابع**: فلبحث مضمون الاستنباط الأصولي.

وأما **الفصل الثاني**: فلبيان علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي؛ وقد تضمن ثلاثة مباحث:

أما **المبحث الأول**: فلاستيضاح علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له.

وأما **المبحث الثاني**: فللكشف عن علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به.

وأما **المبحث الثالث**: فيتناول علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط، وسبل تفعيله في الاستنباط الأصولي.

وقد ذُيِّلت الأطروحة بخاتمة حوت أهمَّ النتائج والتوصيات.

7. المنهج المتبع :

استعنت في هذه الأطروحة بثلاثة مناهج: الاستقرائي، والتحليلي، والمقارن:

فأما **الاستقرائي** فاعتمدته في: جمع مادة البحث، والوقوف على مختلف ما تعلَّق بالموضوع من مسائل وآراء.

وأما **التحليلي** فاستثمرته في: تفسير الآراء، ونقد الأقوال الواردة في الموضوع، واستنباط أوجه العلاقة بين دليل الفطرة ومباحث الاستنباط الأصولي على جهة التفصيل، والكشف عن جزئيات صلته بالمقاصد الشرعية.

وأما **المقارن**؛ فأفدت منه في: بيان أوجه الشبه وتوضيح مواطن الاختلاف بين الأقوال المتبناة والأفكار المعروضة أوَّلًا بأوَّل؛ لمعرفة مدى استفادة اللاحق من السابق.

8. المنهجية المتبعة :

وقد سلكت في هذه الأطروحة خطوات منهجية سرت على إثرها أثناء البحث؛ وهي:

- كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني.

- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في المتن؛ فما كان في الصحيحين أو الموطأ أو أحدها أكتفي بذكر مصدره ورقمه ونسبته للصحابي الذي رواه، وأما ما كان في غيرها فأعزوه إلى مصادره مع الحكم عليه إن وجد؛ لكن هو على قسمين: الأول وهي الأحاديث التي تعد عمدة الاستدلال على مذهب ما، وهذه بسطت القول في تخريجها وحكم العلماء على رجالها، وأما غيرها فاختصرت الكلام فيها.
- علامة الاقتباس المباشر في الأحاديث أو كلام العلماء هي "...".
- لم أترجم للأعلام المذكورين في الأطروحة؛ وإنما اكتفيت بالإشارة إلى تواريخ وفاتهم عند ذكرهم في فصول الأطروحة عدا المقدمة.
- لم ألتزم بذكر معلومات المصادر والمراجع خلال البحث عند استعمالها لأول مرة إلا في الفهرس المخصص لها.

هذا؛ ولم تنتهض همتي للبحث في البداية، ولا تجشمت نفسي لتبلغ منه الغاية، فلقد تعثَّر فرسي في الميدان، وضاع مني العنان، وكدت أخسر الرهان؛ لعوارض تشل الأركان وتهدم البنيان، ولولا منة من الله سابقة، ونعـمة منه لاحقة، ورحمـــــات منه دافقة؛ لكنت في خبر كان، فلما تداركني خفيُّ لطفه، وأحاط بي من عظيم وصفه، تيسَّر لي الابتداء، ووُفِّقْت للانتهاء، ﴿ **وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ** ﴾[النحل:53]؛ ﴿ **وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ** ﴾[الأعراف:43].

وقد طلبت الإيجاز والدقة – بقدر الوسع– فيما أقرر وأحرر، وابتغيت إقامة الحجة فيما أورد وأصدر، ولم أقصد التطويل والتكثير؛ وإنما رمت القصد من غير تكثير ولا تقصير، واكتفيت بما يحقق الغرض المرغوب ويوصل إلى المطلوب، بما تهيَّأ لي من فتح علَّام الغيوب، مع أنه ليس في هذه الأطروحة كمال ولا إحاطة، وحسب الباحث أن يكون استفرغ وسعه وبذل أقصى جهده.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما؛ والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول: حقيقة دليل الفطرة ومضمون الاستنباط الأصولي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة دليل الفطرة.

المبحث الثاني: خصائص دليل الفطرة وطرق الكشف عنه.

المبحث الثالث: العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له.

المبحث الرابع: مضمون الاستنباط الأصولي.

الفصل الأول: حقيقة دليل الفطرة ومضمون الاستنباط الأصولي.

لا يحسن الخوض في عرض موضوعٍ وبحثِه ما لم تنكشف حقائقه؛ وتتبيَّن مصطلحاته؛ وتُعرف مفاهيمه؛ لذلك كان هذا الفصل معرِّفاً بمصطلحات الدِّراسة، وكاشفا عن تصوُّراتها، ومبيِّنًا لحقائقها؛ وهو يشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة دليل الفطرة.

المبحث الثاني: خصائص دليل الفطرة وطرق الكشف عنه.

المبحث الثالث: العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له.

المبحث الرابع: مضمون الاستنباط الأصولي.

ويعدُّ تحديد حقيقة الفطرة خطوة تأسيسية لضبط دور الفطرة في الاستدلال، وبيان أثرها في الخطاب الشرعي والفكر الأصولي والمقاصدي، باعتبارها أحد مصادر المعرفة والأخلاق، ولكونها رابطا بين الإنسان التشريع، والحُكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقال، ويمكن بيان أهمية هذا الفصل في النقاط الآتية:

أولا: بيان محددات الفطرة وتحديد حقيقتها ومظاهرها وآثارها؛ يساعد على التفريق بين الفطري وغيره؛ وهو ما يسهل على التمييز بين ما هو فطري أصيل، وبين ما هو مكتسب أو عرفي، أو ناتج عن هوى، أو تقليد، أو بيئة منحرفة.

ثانيا: تمييز الثابت عن المتغير من الأحكام والعادات والمصالح المتغيرة، ورسم تصور عن الطبيعة الإنسانية قبل التأثيرات البيئية.

ثالثا: التمييز بين الفطرة وغيرها من المصطلحات المشابهة كالعقل مثلا، وتفصيل العلاقة بينها وبيان كيفية تكاملها؛ في الوصول إلى الحق والخير والمعرفة.

رابعا: الرد على التيارات المعاصرة المشككة في الفطرة أو ثبوتها، كالعلمانية أو القول بالنسبية الأخلاقية؛ وهذا ما يمَكِّن المسلِم من تأسيس رؤية كلية منسجمة بين الوحي والعقل والفطرة.

خامسا: الوقوف على خصائص الفطرة مُعِين على تمييز الفطرة عن غيرها من الملكات الإنسانية والقوى البشرية وما اتصل بها من الآثار واللوازم.

المبحث الأول: حقيقة دليل الفطرة:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة دليل الفطرة باعتباره مركَّبا إضافيا.

ويتضمن فرعين:

الفرع الأول: تعريف الدليل في اللغة والاصطلاح.

الفرع الثاني: تعريف الفطرة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: حقيقة دليل الفطرة باعتباره لقبا.

ويحتوي فرعين:

الفرع الأول: حقيقة دليل الفطرة.

الفرع الثاني: طبيعة الاقتضاء بين دليل الفطرة وآثاره.

المبحث الأول: حقيقة دليل الفطرة:

يتضمَّن هذا المبحث مطلبين تمَّ عَقدهما للتَّعريف بدليل الفطرة باعتبار التَّركيب الإضافيِّ؛ ثم باعتبار العَلَمِيَّة واللَّقبية.

المطلب الأول: حقيقة دليل الفطرة باعتباره مركَّبا إضافيا:

دليل الفطرة مركب إضافيٌّ مؤلَّف من مضاف هو (دليل)؛ ومضاف إليه هو (الفطرة)، ولابدَّ من تعريف كلِّ جزءٍ من طرفي التَّركيب أوَّلاً؛ ثمَّ تعريف المركَّب منهما ثانياً؛ ليتسنَّى الوقوف على حقيقة دليل الفطرة ومضامينه أخيرًا.

الفرع الأول: تعريف الدليل في اللغة والاصطلاح:

أولا: تعريف الدليل في اللغة:

أصل الدَّليل في اللغة مادة (دَلَّ)، و"الدَّال واللَّام أصلان: أحدهما إبانة الشَّيء بأَمارة تَتَعَلَّمُها... فالأوَّل قولهم: دَلَلْت فلانًا على الطَّريق، والدَّليل: الأمارة في الشَّيء؛ وهو بيِّنُ الدَّلالة والدِّلالة"[1].

والدَّليل فعيلٌ بمعنى فاعلٌ؛ أي فاعل الدَّلالة، وأما تسمية الدِّلالة دليلاً فهو من باب المجاز[2]؛يقال: دَلَّه على الشَّيء يَدُلُّه دَلًّا ودَلالةً -بتثليث الدَّال- ودُلولة، فانْدَلَّ: إذا سَدَّدَه إليه [3] وهدَاه[4].

وخلاصة الكلام أنَّ الدَّليل في اللُّغة يطلق ويراد به المرشد إلى المطلوب مطلقاً[5]، سواءٌ كان:

- حِسِّياً كالدُّخان على النَّار، أو معنوياً كالأدلَّة الشرعية.

---

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، 259/2.

[2] العسكري، الفروق اللغوية، 68/1.

[3] الزبيدي، تاج العروس، 497/28.

[4] الأزهري، تهذيب اللغة، 48/14.

[5] ابن فارس، مقاييس اللغة، 259/2؛ العسكري، الفروق اللغوية، 68/1؛ الراغب، المفردات، ص 317؛ ابن منظور، لسان العرب، 48/14.

- يفيد العلم أو يفيد الظَّنَّ.
- قُصِد الاستدلال به أم لم يُقْصَد؛ بقيد أن يتوفَّر فيه شرط إمكان الاستدلال به.
- دالا بنفسه كدلالة الفعل على الفاعل؛ أو بوضع واضع كالألفاظ على المعاني.
- وجودا أو عدما؛ ويستدل بهما على وجود أو عدم.
- التلازم من طرف واحد فيكون الاستدلال من جهة واحدة؛ أو من طرفين فيستدل بكل منهما على الآخر؛ أي بالملزوم على اللازم؛ وباللازم على الملزوم.
- الدَّالَّ وهو من حصل منه ذلك؛ بأن قامت به صفة الإرشاد، وكان متلبِّساً بها، أو النَّاصبَ للدَّليل الواضعَ له، وكذا من أحال عليه واستدلَّ به، وأيضاً المتَضَمِّنَ للدَّلالة من العلامات والأمارات المنصوبة لذلك؛ إذ الثلاثة تشترك في معنى الإرشاد؛ و الإطلاق في الأوَّل حقيقيٌّ، وأمَّا في الأخيرين فمن باب المجاز.

ثانيا: تعريف الدليل في الاصطلاح:

اتَّفق الأصوليون على أنَّ مُسَمَّى الدَّليل يقع على ما أمكن التَّوَصُّل بالنَّظر الصَّحيح فيه إلى العلم القَطْعِيِّ، واختلفوا فيما دون ذلك ممَّا أوصل إلى غالب الظَّنِّ على مذهبين:

المذهب الأول: وهو مذهب أكثر المتكلِّمين وبعض الفقهاء[1] القائلين باشتراط العلم والقطع في الدَّليل، أمَّا الموصِلُ إلى غالب الظَّنِّ فيسمَّى أمارة[2].

المذهب الثاني: وهو مذهب عامَّة الفقهاء القائلين بانتفاء الفرق بين ما أفضى إلى علمٍ أو ظنٍّ[1]؛ وهو الرَّاجح ؛ لأنَّ العرب لا تفرِّق في الدَّليل بين ما يفضي إلى العلم وما يفضي إلى الظَّنِّ؛

(1) وما حكاه الآمدي من أنَّه مذهب الأصوليِّين تعقَّبه الزركشي بقوله: "وليس كذلك؛ بل المصنِّفون في أصول الفقه يطلقون الدَّليل على الأعمِّ من ذلك، وصَرَّح به جماعة من أصحابنا، كالشَّيْخ أبي حامد، والقاضي أبي الطَّيب، والشَّيخ أبي إسحاق، وابن الصَّبَّاغ، وحكاه عن أصحابنا، وسليمٍ الرازي، وأبي الوليد الباجيِّ من المالكية، والقاضي أبي يَعْلَى، وابن عقيلٍ، والزَّاغوني من الحنابلة، وحكاه في " التلخيص " عن جمهور الفقهاء وحكاه القاضي أبو الطَّيِّب عن أهل اللُّغة، وحُكِيَ القول الأوَّل عن بعض المتكلِّمين". الزركشي، البحر المحيط، 50/1. وانظر: الجويني، التلخيص، 132/1؛ السَّمعاني، القواطع، 109/1؛ الآمدي، الإحكام، 9/1.

(2) البصري، المعتمد، 5/1؛ الرازي، المحصول، 88/1.

والمهمُّ أن يكون مرشدا إلى المطلوب[2]، وأيضا فإنَّ الله تعبَّدنا بالعلم كما في أصول العقائد؛ وتعبَّدنا بالظَّنِّ كما في أكثر الفروع الفقهية؛ بل إنَّ الفقه في الاصطلاح لا يراد به إلَّا الظَّنِّيات المختلف فيها بين أرباب الاجتهاد، التي يُتوصَّل إليها بالاستنباط[3]، وكذلك فإنَّ الواقع والحاصل أنَّ معظم الفروع الفقهية أدلَّتها ظنيَّةٌ محتمِلة، والظُّنون على مراتب؛ فمنها القريب من القطع ومنها البعيد؛ وبين هذا و ذاك مراتب لا يعلمها إلا الله، ولا خلاف في اعتقاد موجَبهما ووجوب العمل بها عند قيامها وسلامتها عن المعارض[4].

وعليه فالدَّليل في اصطلاح الأصوليين هو: **"ما يمكن التوصُّل بصحيح النَّظر فيه إلى حكم شرعيٍّ"**[5].

فقولهم: **"ما يمكن"**: المعتبر فيه صلاحية التوصُّل إلى المطلوب ولو لم يستعمل في ذلك أو يقصد إليه، فيعمُّ الدَّليل بالقوَّة والفعل؛ لذلك عبَّر أكثرهم بالإمكان، وليس المراد هنا جواز التوصل وعدمه وهو ما يكون بطريق العادة كما ذهب الأشعري؛ لأن التلازم بين الدليل والمدلول لزوم عقلي ضروري لا عادي[6].

---

(1) الفرَّاء، العدَّة، 131/1؛ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 44/1؛ الشيرازي، اللمع، ص 5؛ السمعاني، القواطع، 109/1؛ الإسنوي، نهاية السول، ص9؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 52/1.

(2) الجويني، التلخيص، 132/1؛ السمعاني، القواطع، 109/1.

(3) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 21/1؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 61/2، 98.

(4) الجويني، البرهان، 78/1؛ الفراء، العدة في أصول الفقه، 132/1؛ حلولو، الضياء اللامع، 259/1.

(5) المرداوي، التحبير شرح التحرير، 197/1؛ الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي مع حاشيتي السعد والجرجاني، 124/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 51/1؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، 50/1؛ عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص 20.

(6) الباجي، الحدود في الأصول، ص103؛ العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 167/1؛ ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، 52/1.

وقولهم: "**التَّوَصُّل**": تدلُّ على التَّكلُّف في البحث عن الدَّليل وطلبه؛ فالمجتهد يبحث عن الأدلَّة ويحشدها؛ ثمَّ ينظر في كيفية دلالتها وتحقُّق شروط الاستدلال بها وعوارضه[1].

وقولهم: "**بصحيح النَّظر فيه**": مخرج للنظر الفاسد الذي لا يستلزم المطلوب؛ وهو ما كان مختلَّ الصورة أو المادة؛ كاختلال شروط ترتيب المقدمات بحيث لا تفضي إلى المطلوب؛ أو كالنظر في مقدمات كاذبة، والتوصل إلى المطلوب بنظر فاسد يكون ممتنعا إن قدِّر أنَّ المطلوب صحيح؛ وإن قدَّرناه باطلا؛ فإنَّ ما توصَّلنا به إليه يستحيل أن يكون دليلا[2].

وقولهم: "**إلى حكم شرعيٍّ**": المقصود أنَّ الغرض من النظر في الدَّليل عند الأصوليين استنباط الأحكام الشرعية؛ لأنها ثمرة الاستدلال، والحكم الشرعي هو المطلوب الخبري التصديقي الذي يُخبَر به من جهة الشرع ويكون كلاما تاما يصح السكوت عنه؛ بحيث يتضمن نسبة أمر إلى آخر سلبا أو إيجابا؛ فخرج به المطلوب التصوُّري الخالي من النسبة كالحد والرسم، ولا فرق في الدليل بين أن يفيد القطع أو الظن بالحكم الشرعي[3].

الفرع الثاني: تعريف الفطرة في اللغة والاصطلاح:

أولا: تعريف الفطرة في اللغة:

الفِطْرَة على وزن (فِعْلَة) -بكسر الفاء وإسكان العين وفتح اللَّام-، وهذه الصيغة في العربية تدلُّ على هيئة الفعل ونوعه[4]؛ ف(فَعْلَة) بالفتح تدلُّ على وقوع الفعل مرَّةً واحدةً كالجَلْسَةِ والأَكْلَة، وأمَّا (فِعْلَة)

(1) العطار، حاشية العطار، 167/1.

(2) الطوفي، شرح مختصر الروضة، 673/2؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 34/1؛ شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، 2/2.

(3) المرداوي، التحبير شرح التحرير، 198/1؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 276/3؛ العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، 59/1.

(4) ابن الأثير، النهاية، 457/3.

بالكسر فتدلُّ على الهيئة[1]؛ كقولنا: "جلست جِلسة فلان"؛ أي على الهيئة التي يجلِس بها[2]؛ ومن ثَمَّ فالفِطْرَة تدلُّ على الهيئةِ من الفَطْر والحالةِ منه، وهي لم تَرِدْ في القرآن بهذا الوزن إلَّا مرَّةً في الآية الثلاثين من سورة الرُّوم.

والفِطرة من الفَطْر؛ وأصلها مادَّة (فطر)؛ وهي **تَرجِع إلى أصل واحد وهو: فَتْحُ شَيءٍ وإبرازُه**[3]، وكلُّ ما ذكر في معاجم العربية من معانٍ لمادَّة (فطر) يرجع إلى هذا المعنى الأصيل، ويمكن حصر ما أوردوه في معنيين؛ هما:

المعنى الأول: الشَّقُّ والفَتْحُ والإبْرَازُ[4]: وهو مصدر فَطَرَ الشَّيْءَ يَفْطُرُهُ فَطْراً وفَطَّره فانْفَطَرَ[5]، وفَطَرَ الشَّيْءُ وانفطر وتَفَطَّرَ إذا تشَقَّقَ؛ فهو مُنْفَطِرٌ، وجمعه فُطُور[6]، وتجمع الفِطرة على فِطَر – بفتح الطَّاء – وفِطرات – بسكون الطَّاء وفتحها وإسكانها–[7].

---

(1) يسمَّى مصدر النَّوع ومصدر الهيئة أيضاً، ومعناه أن يكون الفعل موصوفا بصفة مقالية، نحو فلانٌ حَسَنُ المِشْيَة ومات مِيتَةَ سُوءٍ، أو حالية كقول الشاعر: هَا إنَّ تَا عِذْرةٌ إن لم تكن نفعت *** فإنَّ صاحبها قد تاه في البلد. أي: إنَّ هذا عذر بليغ، وقد لا تكون الفِعلة نوعاً كالنِّشدة. انظر: الرضي، شرح كافية ابن الحاجب، 180/1؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، ص 172.

(2) قال ابن مالك: لمـــرَّةٍ من الثُّلاثي فَعْلَه *** كلَبْسَةٍ ونَوْمَةٍ وأَكْلَه

وصِيغَ للْهَيْئَةِ منه فِعْلَه *** كلِبْسَةٍ ونِيمَةٍ وإِكْلَهْ

انظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ص 2239.

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، 510/4.

(4) انظر: الفراهيدي، العين، 418/7؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، 755/2؛ الأزهري، تهذيب اللغة، 222/13؛ الجوهري، الصحاح، 781/2؛ ابن فارس، مجمل اللغة، 723/1؛ العسكري، الفروق اللغوية، ص 133؛ الزمخشري، أساس البلاغة، 28/2؛ الرازي، مختار الصحاح، 241/1؛ ابن مالك، إكمال الإعلام بتثليث الكلام، 484/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 55/5؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 456/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 325/13.

(5) انظر: الجوهري، الصحاح، 781/2؛ الزمخشري، أساس البلاغة، 28/2؛ الرازي، مختار الصحاح، 241/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 55/5؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 456/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 325/13.

(6) ابن منظور، لسان العرب، 55/5؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 456/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 325/13.

(7) ابن منظور، لسان العرب، 58/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 331/13.

وممَّا يؤكِّد رجوع هذا المعنى – الشَّقّ – إلى الأصل الجامع – فتح شيء وإبرازه – ما ذكره صاحب الفروق اللُّغَوية عند تعرُّضه لبيان الفَرْق بين الفِعل والفَطْر بقوله: "الفَطْرُ: إظهار الحادث بإخراجه من العَدَمِ إلى الوجود؛ كأنَّه شُقَّ عنه فظهرَ، وأصل الباب الشَقُّ ومع الشَّقِّ الظُّهُورُ؛ ومن ثَمَّ قيل تَفَطَّرَ الشَّجَر إذا تَشَقَّقَ بالوَرَق، وفَطَرْتُ الإناءَ شَقَقْتُه، وفَطَرَ اللهُ الخلقَ أظهرهم بإيجادهم إيَّاهم كما يَظهر الورَق إذا تَفَطَّر عنه الشَّجَر؛ ففي الفَطْر معنًى ليس في الفِعل؛ وهو الإظهار بالإخراج إلى الوجود قَبْلَ ما لا يُستعمل فيه الظُّهور ولا يستعمل فيه الوجود..."[1].

ويَتَبَيَّن من كلام العسكري أنَّ الفَطْرَ يتَّسِم بأربع خصائص؛ وهي:

1. أنَّ الفطر فيه إظهارٌ وإخراجٌ وتَوْرِيةٌ، وهو ما عبَّر عنه ابن فارس بالإبراز، ويَتَقَدَّمُ الإبرازَ فِعْلُ الشَّقِّ، وهو شَقٌّ حقيقيٌّ – حسيٌّ – كشَقِّ الشَّجر لِيَبْرُزَ الورَقُ، أو مجازيٌّ – معنويٌّ– كشَقِّ النفس لإظهار الأخلاق والسجايا والطبائع.
2. أنَّ المفطور عنه شيء حادث؛ أي مُبْتَدَأٌ مُنْشَأٌ، كان قبل الفَطْر في حكم العدم.
3. أنَّ الإظهار والإبراز يكون من العدم إلى الوجود؛ فكأنَّ العدم شُقَّ ليظهر عنه الحادث إلى الوجود.
4. أنَّ الفَطْر أَخَصُّ من الفعل؛ بمعنى أنَّه فعل مخصوص؛ إذ الفَطْر يتركَّب من فعلين متتاليين متلازمين: فعلِ الشقِّ، ثمَّ فعلِ الإيجاد.

المعنى الثاني: الخلق[2] والابتداع[3]والاختراع[4] والابتداء والإنشاء[5]: من قولهم هو أوَّلُ من فَطَرَ فَطَرَ هذا؛ إذا ابتدأه وأنشأه ونحو هذا[6]، و "كلُّ شيء في القرآن (فاطر) فهو بمعنى خالق"[7]، وهذا

(1) العسكري، الفروق اللغوية، ص 133.

(2) الأزهري، تهذيب اللغة، 222/13؛ ابن منظور، لسان العرب، 56/5؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 457/1.

(3) الزمخشري، أساس البلاغة، 28/2.

(4) ابن منظور، لسان العرب، 56/5.

(5) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 153/9؛ ابن منظور، لسان العرب، 56/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 326/13.

(6) الزبيدي، تاج العروس، 327/13.

(7) الكفوي، الكليات، ص 674.

المعنى من لوازم المعنى الأوَّل؛ ففَطْر البئرِ مثلاً هو لازم الشَقِّ والحَفْر والصَّدْع والتنقيب الذي يكون في التراب أو الحجر؛ لاستخراج معدوم قبل الشق، وهو الماء.

وما عدا المعنى الأوَّل والثَّاني مما في المعاجم العربية فمردود إليهما، ومتفرِّع عنهما؛ ومن ذلك قولهم:

- فَطَرَ ناب البعير: إذا شقَّ اللَّحم وطَلَعَ فهو بعيرٌ فَاطِر؛ وسيف فُطَارٌ: أي فيه شقوق وصدوع؛ فهو لا يقطع بسبب ذلك، ومنه الفُطاريُّ من الرِّجال: أي الذي لا خير فيه ولا شرَّ؛ تشبيهًا له بالسَّيف الفُطار الذي لا يقطع[1]؛ و "الفُطْر" – بضمَّة واحدة، وروي بضمَّتين –: نوع من الكَمْءِ؛ سُمِّي بذلك لأنَّ الأرض تتفطَّر عنه وتنشقُّ؛ واحدته فُطْرَةٌ؛ ويطلق أيضا على كلِّ ما يتفطَّر من النَّبات ويتصدَّع[2]؛ و تفطَّرت قدماه، إذا تشقَّقت؛ و الفِطْر – بالكسر والضمِّ – العنب إذا بدت رؤوسه؛ لأنَّ القضبان تتفطَّر عنه، و الفِطْر نقيض الصَّوم؛ لأنَّ الصَّائم يفتح فاه حال الإفطار؛ ومنه رجل فِطْرٌ ومفطِرٌ، وقوم فِطْرٌ ومفاطير[3].
- و فَطَر النَّاقة يفطِرها فَطراً: إذا حَلَبَها بأطراف أصابعه أو بالسَّبابة والإبهام؛ لأنَّه ينشأ عنه بروز اللَّبن من الضَّرع؛ ولا يكون اللَّبن حينئذ إلَّا قليلاً[4]؛ ومنه "الفُطْر والفَطِير": القليل من اللَّبن ساعةَ يحلَب، وهذا التفاتٌ إلى أحد لوازم الخلق والإنشاء؛ إذ الشَّيء المفطور يبقى على أصل خلقته لا يتبدَّل بحلول غيرِه مكانَه؛ ولكن لا ينفي أن تطرأ عليه بعض التَّغيرات فيما بعد؛ ومنه فَطَر العجينَ يفطُره – بالضمِّ والكسر– فَطْراً فهو فطير: إذا عجنه وخبزه من ساعته ولم يخَمِّره؛ ويقال: شرُّ الرَّأي الفطيرُ: أي المستعجَل الذي لم يتريَّث صاحبه فيه، ولم يقلِّب نظره فيه؛ ويسمَّى كلُّ ما أُعجِل عن إدراكه فَطِيرٌ[5]، ويقال للمَذْي الفَطر والفُطْر – بالفتح والضمِّ –؛ تشبيهاً بالبعير الفاطر الذي طلع طلع نابه وشقَّ اللَّحم، أو بالفطير من اللَّبن؛ ووجه الشَّبه في الأوَّل أنَّ المذي يطلع من الإحليل كطلوع النَّاب من اللَّحم، وفي الثاني أنَّ المذي قليل كاللَّبن الفطير[6].

---

(1) الأزهري، تهذيب اللغة، 225/13.

(2) الزبيدي، تاج العروس، 331/13.

(3) ابن سيده، المحكم، 153/9.

(4) ابن الأثير، النهاية، 453/3.

(5) ابن سيده، المحكم، 154/9، الزبيدي، تاج العروس، 327/13.

(6) أبو عبيد، غريب الحديث، 299/3؛ ابن سيده، المحكم، 153/9.

وها هنا يمكن أن نتساءل لماذا عَبَّر أصحاب المعاجم وشرح الغريب عن معنى الفطر بالشَّقِّ من غير إشارة إلى معنى الإظهار والإبراز؟

والجواب عن هذا أن يقال إنَّ الشَّقَّ يلزم عنه الإظهار والإبراز، وإطلاق اللَّازم وإرادة ملزومه أو عكسه كثيرٌ ومعروفٌ في لغة العرب، وما دام الأمر على هذه الحال فهم لم يُغفلوه؛ وعليه فمن عبَّر بالشَّقِ، وهو الملزوم؛ أراد معه لازمه وهو الإبراز وما في معناه.

وربَّما عبَّر بعضهم عن معنى الشَّقِّ بتقييده، نحو الشَّقِّ الأَوَّل[1]، وفيه التفات واعتبار لمعنى الابتداء والإنشاء، ونحو الشَّقِّ طولاً[2]، ولعلَّ أصله من الشِقّ الذي هو نصف الشَّيء[3]، مأخوذ من قولهم: "المال بينهما شِقٌّ – وشَقٌّ — الشَّعرة "؛ أي مناصفةً[4]، وربما هو باعتبار الغالب ليس غير؛ إذ لا لا يَلْزَم من وقوع انشقاقٍ في شيءٍ أن يكون على نصفين، وإنما مجرَّد التَّصدُّع فيه يسمَّى شَقًّا.

ويتَحَصَّل مما سبق أنَّ كلَّ ما ذكره أصحاب الصِّناعة المعجمية من معانٍ للفَطْر هي معانٍ صحيحة لا تباين بينها؛ لأنَّها ترجع إلى معنى واحد؛ وهي جاريةٌ على سَنَن العرب في كلامها وعادتها فيه، إلَّا أنَّ الأصْوَبَ والأدَقَّ هو مسلكُ مَنْ جَمَع بين المعنيين الأوَّل والثَّاني كابن فارس (365هـ) وأبي هلالٍ العَسْكَريِّ (395هـ) والرَّاغب (502هـ).

وخلاصة الكلام أنَّ الفَطْر في اللُّغة يَرِدُ بمعنى الفَتْحِ والإِبْرَازِ أو الشَّقِّ والإِظْهَارِ، والفِطْرَةُ الخِلْقَةُ الأولى أو ابْتِدَاءُ الخَلْق، وبعبارة أدقَّ إذا قلنا: "فطرة كذا"، معناه هيئة خَلْقِه؛ وصفة إنشائه؛ وحالة ابتدائه.

(1) الزبيدي، تاج العروس، 325/13.

(2) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 640.

(3) ابن منظور، لسان العرب، 183/10.

(4) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 640؛ الزبيدي، تاج العروس، 300/31.

ثانيا: تعريف الفطرة في الاصطلاح:

مما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أنَّ المعاجم اللُّغوية قد تناولت المعنى الاصطلاحيَّ للفطرة بالبحث، وقد أعرضتُ عن إيراد ما ذكروه في المطلب السَّابق؛ لأنَّه ليس من صميم البحث اللُّغوي لمعنى الفطرة[1]، وهذا واحد من أسباب اللَّبْس في معنى الفطرة اصطلاحا خاصة عند المعاصرين كما سيأتي.

وقد تطرَّق علماء الشريعة لمفهوم الفطرة بمختلف فرقهم وطوائفهم وتخصُّصاتهم، وكان الباعثَ عليه أمور؛ منها:

الأول: تفسيرهم للآية الثلاثين من سورة الروم وما في معناها من الآيات كآية أخذ الميثاق، وأيضا الأحاديث كحديث الولادة على الفطرة وأحاديث خصال الفطرة؛ وقد وُجد هذا عند عامة المفسِّرين وشُرَّاح الحديث.

الثاني: التَّعرُّض لحكم الأطفال في الآخرة؛ تفريعا على شرح حديث الولادة على الفطرة، كما جرى عليه ابن عبد البر (463هـ) في "التمهيد"[2] مثلا.

الثالث: بيان قوى النفس واستعداداتها وأفعلها، كما فعل الفلاسفة والحكماء وعلماء التزكية على غرار ابن سينا (427هـ) في "النجاة"[3] والغزالي (505هـ) في "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"[4].

الرابع: بيان العقائد والدفاع عنها، والردُّ على المخالفين من أهل الطَّوائف والفرق سواءٌ في الدَّائرة الإسلامية أو خارجها؛ كما درج عليه القاضي عبد الجبار (415هـ) في "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"[5]، وكذا ابن تيمية (728هـ) في أغلب كتبه[1].

---

(1) انظر على سبيل المثال: الفراهيدي، العين، 418/7؛ الزمخشري، أساس البلاغة، 28/2؛ الزبيدي، تاج العروس، 329/13؛ ابن منظور، لسان العرب، 56/5.

(2) ابن عبد البر، التمهيد، 57/18.

(3) ابن سينا، النجاة في الحكمة الإلهية، ص 62.

(4) الغزالي، معارج القدس، ص 94.

(5) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 151-154.

الخامس: الكلام على مقاصد الشريعة وجهة معرفتها والكشف عنها، كما فعل ابن عاشور (1393هـ) في مقاصده.

السادس: الجواب عن أسئلة المستفتين كما فعل ابن رشد (520هـ) في مسائله[2] والسبكي (756هـ) في رسالته[3].

أ. **ذكر اختلاف العلماء في معنى الفطرة:**

المتتبِّع لمعنى الفطرة في مدوَّنات الأئمة يجد أنَّه قد اعتراه كثيرٌ من الغموض والالتياث، والشاهد عليه كثرة الاختلاف في مفهومها واتِّساع الاضطراب فيه؛ حتَّى بلغت مذاهب العلماء فيه –على جهة التفصيل– أربعة عشر مذهبًا؛ وهي:

المذهب الأوَّل: الفطرة هي الإسلام أو الدِّين أو التَّوحيد أو نحو هذا؛ وهو مذهب عامَّة السَّلف[4].

المذهب الثاني: الإقرار بالله والمعرفة به التي أصلها الميثاق، وليس ذلك إيماناً؛ وهو قول الأوزاعيِّ (157هـ) حمَّاد بن سلمة (167هـ) واختاره ابن قتيبة (276هـ)[5].

المذهب الثالث: الفطرة هي السنَّة، ونسبه الخَطَّابيُّ (388هـ) لأكثر العلماء في تأويل معنى سنن الفطرة[6].

المذهب الرابع: الفطرة الفقر والفاقة؛ وهو قول أبي بكر الورَّاق (240هـ) [7].

---

(1) انظر مثلا: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 378/8.

(2) ابن رشد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، 573/1-589.

(3) رسالة في شكل مخطوط يتكون من 6 صفحات في شرح حديث كل مولود يولد على الفطرة لتقي الدين السبكي في جوابه عن سؤال ورد عليه.

(4) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 492/18؛ ابن عبد البر، التمهيد، 72/18.

(5) ابن قتيبة، غريب الحديث، 350/1؛ إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، ص 58؛ ابن عبد البر، التمهيد، 84/18.

(6) الخطابي، معالم السنن، 31/1؛ ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 68/9؛ ابن حجر، فتح الباري، 339/10.

(7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 40/14.

المذهب الخامس: نفي القول بعموم الفطرة، وكلُّ من قال بأنَّه يوجد من الأطفال من يولد على غير الإسلام قائل بهذا المذهب[1].

وهذه المذاهب كلُّها فرعٌ عن أنَّ الفطرة هي الإسلام؛ وهو إمَّا أن عامًّا في جميع النَّاس، وإمَّا أن يكون خاصًّا بالمؤمنين فقط على قول من نفى العموم، وسيأتي بيان بطلان هذا الأخير.

المذهب السَّادس: الفطرة هي ما يولد عليه كلُّ واحد ممَّا سبق به القدر الذي **كُتِبَ عليه في بطن أمِّه** من السَّعادة أو الشَّقاء، أو هي البداءة التي ابتدأ الله عليها عباده من الضَّلالة والهدى؛ وقد نُسِب هذا المذهب لابن المبارك (181هـ)[2] ومالكٍ (179) وأحمدَ (241هـ) في أحد قوليه[3].

المذهب السَّابع: الفطرة هي ما يولد عليه كلُّ أحَدٍ من الإيمان والكفر والمعرفة والإنكار ممَّا سبق به القدر؛ **وكان وقتَ أخذ الميثاق**، ثمَّ يُسْتَشْهَدون على الرُّبوبيـة فيُقِرُّون، وقيل: يُقِرُّ أهل السَّعـادة طوعاً، ويقرُّ أهل الشَّقاوة كرهاً؛ وهو مذهب إسحق بن راهويه (238هـ)[4].

المذهب الثَّامن: الفطرة هي ما يقلِّب إليه الله قلوبَ عباده من أوَّل أحوالهم إلى آخرها، سواء كانت حالاً واحدةً أو أحوالاً متقلِّبة[5].

وهذه الأقوال الثلاثة جنسٌ واحد؛ لأنَّها تؤول إلى القول بالبداءة وما يصير إليه الإنسان من سعادةٍ وشقاء؛ إلا أنَّ الأوَّل يختصُّ بما قُدِّرَ عليه في بطن أمِّه من شقاوةٍ وسعادة، والثَّاني يختصُّ بما كان من تمييز أهل الجنَّة وأهل النَّار حين أَخْذِ الميثاق في عالم الذَّر قبل الإقرار، وأمَّا الثالث فيشمل كلَّ ما سبق به القدر من أوَّل أطوار ميلاد الإنسان إلى آخرها.

---

(1) ابن قتيبة، إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، ص 57؛ ابن عبد البر، التمهيد، 59/18.

(2) أبو عبيد، غريب الحديث، 21/2.

(3) ابن عبد البر، التمهيد، 79/18.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، 84/18؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 437/8.

(5) ذكره ابن عبد البر في التمهيد ونسبه لآخرين ولم يُسَمِّهم. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 93/18.

المذهب التَّاسع: الفطرة هي ما يولد عليه كلُّ إنسان من القدرة على معرفة الله وتوحيده، وقبول ذلك والتَّهيُّؤ له، وما من هذا المعنى[1].

المذهب العاشر: الفطرة هي الهيئة التي لو تركتْ عليها النَّفْس لم تختر غير الإسلام[2].

المذهب الحادي عشر: الفطرة هي سلامة الخلقة والبنية والطَّبع، ليس معها كفرٌ ولا إيمانٌ ولا إنكارٌ ولا معرفةٌ، والمراد أنَّها خلقةٌ يعرف بها ربَّه إذا بلغ مبلغ المعرفة، وحصول الكفر والإيمان إنَّما يكون بعد التَّمييز؛ فهي حالة على الحياد إذًا[3].

---

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 336/4؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 453/8.

(2) الخطابي، معالم السنن، 326/4؛ الزمخشري، الكشاف، 379/3.

(3) من الجدير بالتَّنبيه هنا أنَّ ابن تيمية حينما نقل هذا القول عن ابن عبد البر جعله على مذهبين:

الأوَّل: "قالت فرقة: الفطرة في هذا الموضع أريد بها الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه؛ فكأنَّه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة".

الثاني: "وقال آخرون معنى قول النبي ﷺ: **"كل مولود يولد على الفطرة"** لم يرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة ها هنا كفراً ولا إيماناً، ولا معرفة ولا إنكاراً، وإنما أراد أن كلَّ مولودٍ يولد على السَّلامة خلقةً وطبعاً وبنيةً، ليس معها كفرٌ ولا إيمانٌ، ولا معرفةٌ ولا إنكارٌ، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا".

وأصل قول ابن عبد البر في التمهيد: "فقالت جماعةٌ من أهل الفقه والنَّظر أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي خلق عليها المولد في المعرفة بربِّه، فكأنَّه قال **كلُّ مولودٍ يولد على خلقةٍ يعرف بها ربَّه إذا بلغ مبلغ المعرفة**، يريد خلقةً مخالفةً لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك... وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفرٍ أو إيمانٍ أو معرفةٍ أو إنكارٍ، **قالوا وإنَّما يولد المولود على السَّلامة في الأغلب خلقةً وطبعاً وبنيةً ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثمَّ يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميَّزوا**".

وسبب ذلك فيما يظهر –والله أعلم– أنَّ ابن تيمية رأى أنَّ الجمع بين القولين في مذهب واحد مشكل؛ لأنَّ الشَّطر الأوَّل يستلزم أن الفطرة مقتضية للمعرفة والتَّوحيد، والشَّطر الثاني يقتضي أنَّ الفطرة قابلة للكفر والإيمان على السَّواء، وتبعه ابن القيِّم في ذلك.

لكن الجمع بينهما ممكن؛ فيحمل القول الثاني على أنَّه مفسِّرٌ للأوَّل، فيكون المراد بالفطرة ههنا أنَّها حالةٌ على الحياد تتَّسم بسلامة الخلقة والبنية والطَّبع؛ ليس معها إيمانٌ ولا كفرٌ ولا معرفةٌ ولا إنكارٌ؛ وذلك إنَّما يحصل لها بعد البلوغ مع رجحان قبول الإيمان والمعرفة على ضدِّهما، وقد يكون سبب الخطأ التصحيفَ في النسخ المعتمدة.

وهذه المذاهب قريبٌ بعضها من بعض؛ لأنَّ الفطرة على هذه المعاني ليست معنًى ظاهرًا مستقرًّا؛ فهي محلٌّ قابل للإسلام والكفر إمَّا على جهة الاستواء؛ وإمَّا مع رجحان قبول الإسلام.

المذهب الثاني عشر: الحديث منسوخ، وأنَّ هذا كان في أوَّل الإسلام قبل أن تنزل الفرائض وقبل الأمر بالجهاد، وهو قول محمد بن الحسن الشيباني (189هـ) [1].

المذهب الثالثة عشر: الوقف في معنى الفطرة[2].

وهذان المذهبان شيءٌ واحد؛ لأنَّ منتحل القول بالنَّسخ يرى أنَّ الفطرة في الحديث هي الإسلام، لكن لما رأى أنَّ أطفال المشركين تجري عليهم أحكام آبائهم في الدنيا من السَّبي والاسترقاق والميراث والدَّفن في مقابر المشركين؛ اشتبهت عليه أحكام الدنيا بأحكام الآخرة فقال بالنَّسخ بسبب عدم استتمام النَّظر في الأدلة ؛ فصار قول محمد بن الحسن أشبه بأنَّ الفطرة بمعنى الإسلام؛ وهو مذهب لا عمل به – في نظره–؛ وإنما يولد الطِّفل على دين أبويه كما هو معمول به في الواقع.

ومذهب النسخ مطَّرَحٌ ضعيف؛ ويدل عليه[3] أنَّ الحديث خبر، والنَّسخ لا يدخل الأخبار كما هو معلوم لما يلزم عنه من الكذب؛ وهو على الله تعالى محال، وقد جاء في روايات الحديث ما يدلُّ على تفنيد قوله وتأكيد أنه كان بعد الأمر بالجهاد؛ ومن ذلك ما جاء عن الأسود بن سريع رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **"ما بَالُ قَوْمٍ بَالَغُوا في القَتْلِ حتَّى قَتَلُوا الولدان؟ فقال رَجُلٌ: أو ليس إنَّما هُمْ أولادُ المشركين؟ فقال رسول الله ﷺ: أو ليس خِيَارُكُم أولادَ المشركين؟ إنَّه ليس مِنْ مَوْلودٍ إلَّا وهو يولَد على الفطرة فيُعَبِّر عنه لسانُه، ويهوِّده أبواه أو ينصِّرانه"**[4].

انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 68/18؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 384/8 و442؛ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1021/2 و 1060.

(1) أبو عبيد، غريب الحديث، 21/2؛ ابن قتيبة، إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، ص 55؛ ابن عبد البر، التمهيد، 66/18.

(2) ابن عبد البر، التمهيد، 67/18؛ ابن رشد، مسائل أبي الوليد، 574/1؛ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1069/2.

(3) ابن عبد البر، التمهيد، 67/18؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 380/8.

(4) رجاله ثقات، ولكن الحديث مختلف فيه بين الوصل والانقطاع:

فعلله ابن المديني وابن أبي حاتم والمزي والذهبي وابن حجر بانقطاع الإسناد بين الحسن البصري والأسود بن سريع؛ إذ لم يسمع منه؛ قال ابن المديني في العلل برقم (63): " إسناده منقطع رواية الحسن عن الأسود بن سريع والحسن عندنا لم يسمع من الأسود لأن الأسود خرج من البصرة أيام علي وكان الحسن بالمدينة"، وقال البزارفيما نقله عنه الزيلعي في نصب الراية (90/1): " سمع الحسن البصري من جماعة من الصحابة، وروى عن جماعة آخرين لم يدركهم، وكان صادقا متأولا في ذلك، فيقول: حدثنا وخطبنا؛ ويعني قومه الذين حدثوا وخطبوا بالبصرة... كذلك قال: حدثنا الأسود بن سريع، والأسود قدم يوم الجمل فلم يره، ولكن معناه حدث أهل البصرة "، وذكر الحديث ابن حاتم في المراسيل في جملة الصحابة الذين لم يسمع منهم الحسن برقم (127)، ووافقهما على ذلك المزي في "تهذيب الكمال" (500)؛ حيث قال:" قال أبو عبد اللَّهِ بن مَنْدَهْ: ولا يصح سماعهما منه-أي الحسن البصري وعبد الرحمن بن أبي بكرة عن الأسود بن سريع-"، وتبعهم على ذلك ابن حجر في تهذيب التهذيب (616) حيث أكد عدم لحاق الحسن بالأسود استنادا على ما ذكره علي بن المديني من أن الأسود قتل سنة ست وثلاثين يوم الجمل.

ورجح آخرون سماع الحسن من الأسود بن سريع بناء على أنه قتل سنة اثنتين وأربعين كما ذهب ابن معين وابن حنبل والبخاري والبيهقي وجماعة؛ لأنه لم يذكر بين القتلى يوم الجمل وهو صحابي معروف؛ فكونه قتل يوم الجمل غير ثابت، وينضاف إليه أن البخاري لم يخرج له إلا من هذا الطريق في التاريخ الكبير (1425)، والنسائي أيضا في "الكبرى" (8562)، وصحح الطحاوي سماع الحسن من الأسود في "شرح مشكل الآثار"، وخرجه من طريقين: من طريق السري بن يحيى عن الحسن، قال: حدث الأسود بن سريع وذلك برقم (1394) و (1395)؛ ومن طريق الأشعث بن عبد الملك، عن الحسن أن الأسود بن سريع حدثهم وذكر الحديث، وقال في آخر الحديث (1396):" فبان لنا بهذين الحديثين أن الحسن حدث بما فيهما وبما في الحديث الذي قبلهما من حديث الأسود عن الأسود سماعا".

وأخرجه الطبراني في "الكبير" (833) ، والحاكم (2566)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (18334) من طريق يونس بن محمد المؤدب، بهذا الإسناد.

وأخرجه ابن أبي عاصم في "الآحاد والمثاني" (1162) ، والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (1397) من طريق شيبان، عن قتادة، به.

وأخرجه مطولاً ومختصراً عبد الرزاق في "المصنف" (20090) ، وابن أبي شيبة 386/12، وأبو يعلى (942) ، والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (1396) ، والطبراني في "الكبير" (826) و (828) و (830) و (831) و (832) و (834) و (835) ، وفي "الأوسط" (2005) من طرق عن الحسن، به.

ورواه أحمد (15588) من طريق يونس عن أبان عن قتادة عن الحسن (15589) من طريق إسماعيل بن عُلَية عن يونس بن عبيد العبدي عن الحسن، وإسماعيل ثقة ثبت كما نقل ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" برقم (513) عن محمد بن مهدي ويحيى بن معين وعلي بن المديني وغيرهم، وكذا ذكر في "الجرح والتعديل" برقم (1020) عن يونس بن عبيد البصري؛ و من طريق إسماعيل بهذا الإسناد أخرجه الحازمي في "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" ص213، وأخرجه بهذا الإسناد

ابن أبي عاصم في "الآحاد والمثاني" (1160) ، والنسائي في "الكبرى" (8562) ، والدارمي (2506)، والطبراني في "الكبير" (829) و (832) ، والحاكم (2566) وقال :"هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ، والبيهقي في "السنن الكبرى" (12143، 18089) من طرق عن يونس بن عبيد، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

ورواه أحمد (16299) من طريق روح بن عبادة البصري وعبد الوهاب الخفاف عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن؛ فأما روح فصدوق ثقة كما ذكر ابن معين، وحديثه عن سعيد صالح كما قال أحمد فيما نقل ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" برقم (2255) والمزي في "تهذيب الكمال" برقم (1930)؛ وأما عبد الوهاب بن عطاء الخفاف فليس به بأس وليس بالقوي كما أورد في "الجرح والتعديل" برقم (372) وصاحب تهذيب الكمال برقم (3605)؛ وأما ابن أبي عروبة فثبت ثقة مأمون احتج به= =الستة وهو من أثبت الناس في قتادة "الجرح والتعديل" برقم (276) وابن الملقن في "البدر المنير"(242/9) وابن حجر في "تهذيب التهذيب" (63/4)، وأما قتادة فليس في الدنيا مثله في الحفظ والضبط، وهو من أعلى أصحاب الحسن فيه كما نقل في "الجرح والتعديل" برقم (756) عن سفيان بن عيينة وعلي بن المديني وأحمد وغيرهم.

ورواه أحمد أيضا (16303) من طريق محمد بن جعفر عن السَّرِيِّ بن يحيى عن الحسن؛ فأما محمد بن جعفر فهو غندر البصري من أوثق الناس في حديث شعبة، وقد وثقه جماعة منهم ابن معين ابن حبان والمستملي والعجلي، وضعفه جماعة منهم يحيى ين سعيد القطان؛ قال بن المديني:" كنت إذا ذكرت غندرا ليحيى بن سعيد عوج فمه كأنه يضعفه". تهذيب التهذيب لابن حجر (98/9)؛ وأما السري بن يحي فمن الثقات، قال عنه أحمد: "ثقة ثقة" نقلا عن ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" (1217)

وأورده الهيثمي في "مجمع الزوائد" (9610)، وقال: "رواه أحمد بأسانيد، والطبراني في "الكبير" و"الأوسط" كذلك... وبعض أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح".

والخلاصة أن الحديث يدور على طريقين:

الطريق الأول: الحسن عن الأسود بن سريع، وقد رواه عن الحسن خلق كثير؛ منهم: قتادة ويونس بن عبيد، والمعلى بن زياد، وعنبسة الغنوي، و مبارك بن فضالة، وأشعث بن عبد الملك البصري، وعمارة بن أبي حفصة، وهشام، والسَّرِيُّ بن يحيى، وأبو حمزة إسحق بن الربيع العطار، وحسام بن مِصَكّ، وإسماعيل بن مسلم، والأحنف، وبكر المزني.

الطريق الثاني: طريق الأحنف عن الأسود بن سريع.

والحديث رواه بهذا اللفظ ابن عبد البر في التمهيد من طريق إسماعيل بن مسلم عن الحسن؛ وقال" وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة منهم بكر المزني والعلاء بن زياد –(الظاهر أن هذا وهم؛ وإنما هو المعَلَّى بن زياد)– والسَّري بن يحيى وقد روي عن الأحنف عن الأسود بن سريع وهو حديث بصري صحيح" التمهيد: 60/18.

وأما الألفاظ التي ورد الحديث بها فهي:

الأول: فلفظ أشعث، وعبد الوهاب، وعمارة: **"كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه".**

الثاني: لفظ السَّري: **"ما من مولود يولد إلا على فطرة الإسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه، أو ينصرانه أو يمجسانه"**.

الثالث: لفظ قتادة، وهشام، ويونس: **"إن كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها"**.

الرابع: لفظ لقتادة أيضًا: **"ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها"**.

الخامس: لفظ ليونس أيضًا: **"كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانا فأبواه يهودانها وينصرانها"**.

السادس: لفظ المعلَّى: **"كل مولود يولد على الفطرة"**.

السابع: لفظ أبي حمزة مثل لفظ المعلى، وزاد فيه: **"حتى يُعْرِب عنه لسانه، فأبواه يهودانه وينصرانه"**.

والحديث بهذا المعنى رواه بالإضافة إلى الأسود بن سريع جماعة من الصحابة منهم: أبو هريرة، وجابر، وسمرة، وابن عباس.

أما حديث أبي هريرة فرواه عنه حميد بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب، وطاووس، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج، وعبد الرحمن بن يعقوب والد العلاء، ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهر، وهمام بن منبه وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأبو صالح.

ومن ألفاظ حديث أبي هريرة في الصحيحين: ما رواه البخاري في القدر من صحيحه برقم (6599): حدثنا إسحاق أخبرنا عبد الرازق أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **"ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، وينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها؟ " قالوا: يا رسول الله! أفرأيت من يموت وهو صَغِير؟ قال: "الله أعلم بما كانوا عاملين"**؛ ورواه مسلم في القدر من صحيحه (2658): حدثنا حاجب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدي عن الزهري أخبرني سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: **"ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، أبواه يهودانه، وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء" ثم يقول أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾** [الروم:30]**الآية**.

وأما حديث جابر، فقال أحمد في "المسند" (14805): حدثنا أبو هاشم حدثنا جعفر عن الربيع عن أنس عن الحسن عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: **"كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا عبر عنه لسانه إما شاكرًا وإما كفورًا"**.

وأما حديث سمرة فقال البزار في مسنده "البحر الزخار" (4515): حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري، حدثنا ريحان بن سعيد، حدثنا عباد بن منصور عن أبي رجاء عن سمرة بن جندب؛ أن رسول الله ﷺ قال: **"كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه"**.

وأما حديث ابن عباس، فقال البزار أيضًا (5148): حدثنا عمرو بن يحيى الأيلي، حدثنا الحارث بن غسان، قال: حدثنا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: **"كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه"**. وقال عقبه:" وهذا الحديث لا نعلم أحدا رواه، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس إلا الحارث بن غسان، وهو رجل من أهل البصرة

وأمَّا القول بالوقف فلا يخلو:

إمَّا أن يكون لتعارض الأدلَّة وانعدام المرجِّح؛ وعدم العلم ليس قولاً مستقلا؛ وإنما هو في حكم العدم.

وإمَّا أن يكون الوقف لفقدان الدَّليل رأساً لدى المستدِل؛ وهو كالذي سبقه في حكم العدم.

وإمَّا أن يكون مراد القائلين به أنَّه لا يحكم للمولودين بكفر ولا إيمان؛ بل يصيرون إلى ما سبق به القدر من السَّعادة والشَّقاء، وهو أمر غيبي لا يمكن الوقـوف عليه؛ فيرجع إلى أقوال الجنس الأوَّل، وهذا أشبـه؛ لما ورد من أنَّ هذا القول نُسِبَ أيضاً إلى ابن المبارك ومالك كما نسب إليهما المذهب الأوَّل[1].

وبهذا يتبيَّن أنَّ القول بالوقف كالقول بالنَّسخ إمَّا أن يكونا مدرجين فيما سبقهما من أقوال، أو يستقلَّان فيأخذان حكم العدم.

المذهب الرابعة عشر: وهو مذهب الفلاسفة ومن سار على نهجهم من المسلمين القائلين بأنَّ الفطرة كلُّ ما يقبله العقل من غير تشكيك[2].

والحاصل أنَّ المذاهب في الفطرة تؤول إلى أربعة:

الأوَّل: الفطرة هي الإسلام.

الثاني: الفطرة هي البَدَأَة التي ابتدأ الله عليها عباده من السَّعادة والشَّقاء.

ليس به بأس ". انظر: السخاوي: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، رقم (177)، (681/2-691).

إذًا فعلى ترجيح انقطاع السند بين الحسن والأسود؛ فقوله ﷺ: **"ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها"**، يشهد له حديث أبي هريرة في الصحيحين، وكذا أحاديث سمرة وجابر وابن عباس رضي الله عنهم في غير الصحيحين.

(1) وممَّا يدلُّ أيضاً على أنَّ القول بالوقف مستلزم للقول بالبدأة إيراد ابن رشد لهما في قول واحد دون فصل بينهما. انظر: ابن رشد، مسائل أبي الوليد، 574/1.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 62؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 179/3.

الثالث: الفطرة حالة النَّفس المهيَّأة لقبول الإسلام أو ضدِّه على جهة الاستواء أو رجحان قبول الإسلام.

الرابع: الفطرة ما يشهد به العقل المجرَّد من غير تردُّدٍ ولا تشكيك.

ب. إيراد أدلة المذاهب في الفطرة ومناقشتها وبيان الرَّاجح منها:

1. أدلَّة المذهب الأوَّل ومناقشتها:

تواردت الأدلة من الكتاب والسنة على أنَّ الفطرة هي الإسلام؛ ومن أظهرها:

الدليل الأوَّل: من القرآن قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30].

وهذه الآية متضمنة لأوجه استدلالٍ كثيرة؛ منها:

الوجه الأول: أنَّ الآية تضمَّنت الأمر بإقامة الوجه للدِّين المعرَّف ب(أل) التي تفيد العهد، وهو دين الإسلام المعروف كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: 19]، والمراد بإقامة الدِّين الاستقامة عليه؛ والثَّبات على امتثاله من قِبَلِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم وأمَّتِه؛ وتحصيلُ أسباب ذلك[1].

وتقويمُ الوجه للدِّين تسديده نحوه، والإقبال عليه كُلًّا من غير التفات عنه أو مَيْل[2]؛ وذَكَر الوجه لأنَّه جامع حواسِّ الإنسان وأشرفُها[3]، وهو من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، أو من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم؛ لأن الإقبال بالوجه يستلزم الإقبال بالذَّات كلها.

(1) الزمخشري، الكشاف، 479/3.

(2) الزمخشري، الكشاف، 479/3؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 89/21.

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، 336/4.

الوجه الثَّاني: قوله: "حنيفاً" إمَّا أن تكون حالاً من المأمور وهو النبيُّ ﷺ، وقد وُصِف بها إبراهيم عليه السَّلام قبله كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل: 120]؛ وإمَّا أن تكون حالاً من مفعول (أقم) وهو الوجه؛ وإمَّا أن تكون حالاً من الدِّين، كما في قوله ﷺ: **"بعثت بالحنيفية السَّمحة"**، وفي كل الأحوال فأصل الحَنَفِ مَيْلُ إحدَى إبهامَيْ الرِّجْلين نحو الأخرى، والحنيف المسلم المائل عن الشِّرك إلى الدِّين المستقيم[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران: 67]؛ وهذه الآية وما كان في معناها[2] نصٌّ في أنَّ الحنيفية هي الإسلام، وفي ذلك قول الشَّاعر[3]:

أَخَلِيفَةَ الرَّحمَانِ إِنَّا مَعْشَرٌ * حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وَأَصِيلَا**

عَرَبٌ نَرَى لِلَّهِ في أَمْوَالِنَا * حَـــقَّ الزَّكَاةِ مُنَزَّلاً تَنْزِيلَا**

فأنت ترى كيف وصف حال الحنفاء بكونهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة؛ وهذا بعض ما اشتمل عليه الإسلام، وبيَّن أنَّ كلَّ ذلك منزَّل في التنزيل وهو القرآن.

الوجه الثالث: قوله: "فطرةَ الله" إمَّا أن يكون:

- النَّصب فيها على الإغراء والمفعولية بفعل محذوف تقديره: اتَّبِعْ أو الْزَمْ؛ أو باسم الفعل "عَلَيْكَ"[4].
- النَّصب على المصدر؛ و التَّقدير: "فطرَ اللَّه النَّاس على ذلك فطرةً"[5].

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 389/8.

(2) من الآيات الدَّالة على المطلوب قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [النساء: 125]، وقوله تعالى: ﴿ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: 79]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ [البينة: 5].

(3) نسبه ابن عبد البر إلى الرَّاعي النُّمَيْري؛ انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 75/18.

(4) الزمخشري، الكشاف، 479/3؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 89/21.

(5) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 97/20.

- النَّصب على أنَّها بدل اشتمال من "حنيفاً"، وهو في معنى حالٍ ثانيةٍ من الفاعل المحذوف في (أقم) أو من المفعول (وجهك) أو (للدِّين)[1].
- النَّصب بنزع الخافض بلام الجرِّ المحذوفة التي تفيد التَّعليل؛ أي إنَّ علَّة الأمر بإقامة الوجه للدِّين لأجل كونه فطرة اللَّه التي فطر النَّاس عليها[2].

والقول بأنَّ الفطرة بمعنى الإسلام يتوافق مع هذه الأوجه الإعرابية كلِّها، وهي وإن كانت مقبولةً كلُّها، إلَّا أنَّ المقدَّم منها وجه النَّصب على البدلية؛ لأنَّ بقيَّة الأوجه لا تخلو من تقدير محذوف والأصل عدمه حتَّى يتعذَّر.

والمعنى المراد بهذا الدليل أنَّ الله فطر النَّاس جميعاً على التَّوحيد الذي أمر بالثَّبات عليه والاستقامة على نهجه، وقد ولدوا على ذلك كما في الحديث، ولا تبديل لهذه الحقيقة؛ فلا يوجد من البشر من ولد غير مفطور على التَّوحيد، وهو الذي جاءت الآية لبيانه وتأكيده؛ لأنَّ البدل هو المراد من سوق الكلام، وهو الذي عليه الاعتماد دون المبدل منه، وذِكْرُ المبدل منه إنما هو لنحوٍ من التَّوطئة؛ ليستفاد من مجموعهما فضل تأكيدٍ لا يوجد حالَ الإفراد[3].

الوجه الرابع: إضافة الفطرة إلى اللَّه، والأمر بإقامة الوجه عليها يدلُّ على أنَّها في محلِّ مدحٍ، والمدح لا يكون إلَّا لكمال الخلقة، ولا كمال بغير توحيد اللَّه ومعرفته والإقرار به، والإذعان بالعبودية له؛ فهذا الذي تقتضيه الفطرة التي يولد عليها كلُّ إنسان[4].

فإن قيل: مادام الإنسان يولد على الفطرة التي تقتضي التوحيد وشريعة الإسلام؛ فلماذا يخاطب بتكميلها باتِّباع ما جاءت به الرُّسل من الشَّرائع؛ إذ يمكن الاستغناء عن ذلك بالتزام ما تقتضيه الفطرة؟

والجواب عن ذلك من وجهين:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 89/21.

(2) هشام أسامة منور، الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده، ص 23.

(3) ابن يعيش، شرح المفصَّل للزمخشري، 262/2.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 372/8.

الأوَّل: أنَّ من مقتضيات الفطرة اتِّباعَ الرُّسل وتَلَمُّسَ آثار النُّبُوَّة؛ فإذا مالت الفطرة أو انحرفت جاءت الرِّسالة لتقوِّمها، والفطرة إنَّما تُقَوَّم بالرِّسالات أو ببقاياها وآثارها، وذلك من كمال عدل اللَّه لإقامة الحجَّة على خلقه؛ إذ سلامة الفطرة المكمَّلة بالشِّرعة المنزَّلة، يكون في مقابل اجتلاء الشَّياطين وفساد البيئة وغيرها من العوارض المفسدة للفطرة.

الثَّاني: الكمال في كلِّ شيءٍ على درجات، وبين الكامل والأكمل مراتب كثيرة، وكذلك الشَّأن في الفطرة فهي أوَّل مراتب الكمال، وهي تتدرج نحو الأكمل شيئا بعد شيء بحسَب تدرج قواها، والإنسان مأمورٌ بتحصيل الأكمل وملازمته وملابسة أسبابه والاستمرار على ذلك، وباتباع الوحي والعمل بالشريعة يبلغ المرء في الإيمان أعلى مراتبه وأرقى منازله، وتصل الفطرة إلى حدِّ كمالها المطلوب.

الوجه الخامس: قوله: ﴿ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: 30] دال على أنَّ الفطرة عامَّة في جميع البشر من غير استثناء، وهو موافق لقول النَّبيِّ ﷺ: **"كلُّ مولود يولد على الفطرة"**، ولا عبرة بمن قال إنَّ العموم في الآية والحديث مخصوص؛ لأنَّ الأصل في الكلام ظاهره، ولا يصار إلى التَّأويل حتَّى يتعذَّر الظَّاهر، وهو غير متعذِّر، ولا يشكِل عليه كون أهل الشَّقاء على غير الفطرة أنْ كانوا غير مؤمنين، فأهل الشَّقاء وغيرُهم ولدوا على فطرة الإسلام؛ وإنَّما تغيَّرت فطرهم بما عرض لها من العوارض، والله عزَّو جلَّ هو من أَقْدَرَ الخلق على أنْ يغيِّروا فطر بعضهم بعضاً بقدرته ومشيئته، وقد قال تعالى حكاية عن الشيطان: ﴿ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ ﴾ [النساء: 119]، وأمَّا تبديل الخلق بأن يُخلَقُوا على غير الفطرة فلا يقع البتَّة، ولا يقدر عليه إلا اللَّه تعالى؛ والله لا يفعله، فالفرق بين التَّبديل والتَّغيير أنَّ التَّبديل يكون بذهاب الشَّيء من أصله وحصول بدلِه، بخلاف التَّغيير فإنَّه لا يكون إلا بعد وجود الشَّيء وحصوله، وهو لا يكون بذهاب الشيء المغيَّر من أصله[1].

وبهذا يندفع ما ذهب إليه أبو العباس القرطبي (656هـ) صاحب "المفهِم" من التفريق بين معنى الفطرة في القرآن ومعناها في الحديث؛ حيث قال في سياق ذكر الاختلاف في الفطرة: "فقيل: هي سابقة السعادة والشقاوة، وهذا إنما يليق بالفطرة المذكورة في القرآن؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿لَا تَبۡدِيلَ

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 425/8.

﴿ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: 30]، وأما في الحديث فلا؛ لأنَّه قد أخبر في بقية الحديث: بأنها تُبَدَّل وتُغَيَّر" [1]، والصواب أن الفطرة واحدة في الكتاب والسنة؛ لأنهما من مشكاة واحدة، والتغيُّر في الفطرة كما أخبر عنه الحديث أخبر عنه القرآن كذلك؛ لأن آية الروم ورد في سِياقها ذكر أصناف المعرضين عن دلائل الحق من أهل الملل الفاسدة، وورد في لحاقها النهي عن اتباع سبيل المشركين؛ وهذا فيه تنبيه على أحوال الذين غيَّروا فطرة الله، ولو كان الأمر كما قال؛ لم يكن لاستشهاد أبي هريرة بالآية مع الحديث معنى، وإنما التبس الأمر على أبي العباس لخفاء الفرق عنده بين التبديل والتغيير، أو لما شاء الله.

الوجه السادس: سياق الآية جاء للأمر بلزوم دين الفطرة والثَّبات عليه، وأشار إليه بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم: 30]؛ أي المستقيم الذي لا اعوجاج فيه، ووَصَف المؤمنين بعد ذلك بالإنابة، وأَمَرَهم بالمداومة على التَّقوى وإقامة الصلاة التي هي عماد الإسلام، ونهاهم عن ضدِّ ذلك من الشِّرك ومفارقة دين الإسلام؛ فالآية تضمَّنت أمر النبيِّ ﷺ وأمَّتِه بملازمة الإسلام عقيدته وشريعته، ونهتهم عن مفارقته إلى غيره من الملل الفاسدة والشرائع المنحرفة[2].

الدَّليل الثاني: من السنَّة: وهو ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **"كلُّ مولودٍ يولَد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدَانِه أو يُنَصِّرانه كما تَنَاتَج الإبل من بهيمةٍ جَمْعَاءَ هل تُحِسُّ فِيهَا مِنْ جَدْعَاء؟ قالوا: يا رسول الله أرأيت الذي يموت وهو صغير؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين"**[3].

وقد تضمَّن الحديث أوجهاً للدَّلالة؛ أهمُّها:

(1) أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 6/675-676.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 21/95.

(3) أخرجه مالك (823) واللفظ له، والبخاري (1385)، ومسلم (2658)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الوجه الأوَّل: قوله: "**كل مولود يولد على الفطرة**" عامٌّ على ظاهره؛ ويتأيَّد هذا بألفاظ الحديث الأخرى التي تؤكِّد العموم كقوله: "**كُلُّ بَنِي آدَمَ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَة**"[1]، وقوله: "**ما من مولود إلا يولد على الفطرة**"[2]، وقوله: "**ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة**" [3]، وقوله: "**ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها**"[4]، فهذه الألفاظ – التي هي للعموم بلا خلاف – وغيرها؛ يعضِّد بعضها بعضاً في أنَّ جميع بني آدم ولدوا على الفطرة، ولا حجَّة لمن ذهب أنَّه عموم أريد به الخصوص، أو أنَّه منسوخ تمسُّكاً بما هو مشاهد من إلحاق الطِّفل بالأبوين في أحكام الدُّنيا؛ لأنَّ الحديث سيق للإخبار بما هو واقع في نفس الأمر ممَّا يترتَّب عليه الثَّواب والعقاب، وتتعلق به المؤاخذة في الآخرة؛ لا لإثبات أحكام الدُّنيا[5]، و(أل) في الفطرة للعهد إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: 30]؛ التي أمر بلزومها والثَّبات عليها؛ وليس ذلك إلَّا الإسلام[6].

---

(1) أخرجه الفريابي في القدر (160) عن قتيبة بن سعيد عن ابن لهيعة عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه، فأما قتيبة بن سعيد فثقة؛ أثنى عليه أحمد، ووثقه ابن معين، وقال عنه ابن أبي حاتم والنسائي: "ثقة مأمون"، وقال عنه ابن خراش: "صدوق". انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 140/7؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 481/14؛ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 528/23-529.

وأما عبد الله بن لهيعة فضعيف لا يحتج بحديثه؛ ضعفه أحمد، وكان يحي بن سعيد القطان لايراه شيئا، وقال يحي بن معين: "ليس حديثه بذلك القوي". انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 146/5-147، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 237/5.

وأما الأعرج فهو عبد الرحمن بن هرمز؛ قال عنه أبو زرعة الرازي: "مديني ثقة". انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 297/5.

والحديث ضعيف لضعف ابن لهيعة، وبقية رجاله ثقات؛ لكنه يتقوى بالأحاديث الصحيحة التي تشهد له، المروية في الصحيحين وغيرهما بألفاظ مختلفة وأسانيد كثيرة.

(2) أخرجه البخاري (1358، 1359، 4775، 6599)، ومسلم (2658)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) أخرجه مسلم (2658) من رواية أبي كريب عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) سبق تخريجه من حديث الأسود بن سريع السابق.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 435/8.

(6) الطيبي، شرح مشكاة المصابيح، 547/2.

وقد يُعترض على هذا الوجه بأنَّ ظاهِرَ التَّركيب في الحديث يفيد أنَّ الانحراف عن الفطرة يقع لكلِّ مولود يولد عليها؛ ذلك أنَّ المراد بالناس المؤمنون فقط[1]، والحديث حينئذ محمول على الإخبار عن الذين ولدوا على فطرة الإسلام، أنهم يحصل لهم التغيُّر عنها إلى اليهودية أو النصرانية أو المجوسية بفعل الأبوين.

والجواب عنه أنَّ الواقع يكذِّب ما ذهبوا إليه من تخصيص الناس بالمؤمنين؛ لأنَّ كثيرا منهم يستمرُّ على فطرة الإسلام ولا ينحرف عنها بفعل الأبوين ولا غيره، والمراد من الحديث بيان أنَّ مقتضى الطَّبع والجبلَّة هو الإيمان والإسلام، وأن الناس جميعا يولدون على ذلك؛ وما حصل لبعضهم من كفر فبأسباب خارجةٍ، كتلقين الأبوين مثلاً[2].

وكون الناس جميعا يولدون على الفطرة من غير استثناء، حتى أولاد المشركين؛ هو الذي دلَّت عليه الأدلَّة، ومنها حديث سَمُرَة بن جندبٍ عن النبي ﷺ، الحديث الطويل في الرؤيا، وفيه قوله ﷺ: **"وأما الرجل الطويل الذي في الروضة فإنه إبراهيم ﷺ، وأما الوِلْدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة؛ قال: فقال بعض المسلمين: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ فقال رسول الله ﷺ: وأولاد المشركين"**[3]؛ أي أن أولاد المشركين كذلك يولدون على الفطرة، وإن ماتوا صغارا فعليها يموتون؛ قال القرطبي معلِّقا على الحديث: "وهذا نص يرفع الخلاف، وهو أصحُّ شيء روي في هذا الباب"[4].

ولا يقال إنَّ (ال) في الفطرة للعهد، والمراد بالفطرة هنا فطرةُ أبويه، والمعنى كل مولود يولد على ملة أبويه وديانتهما، سواءٌ كانا يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين؛ لأنه لو كان كذلك لما ذكر في

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 26/14.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 435/8؛ الطيبي، شرح مشكاة المصابيح، 547/2.

(3) رواه البخاري (7047) من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 30/14.

الحديث أنَّ أبويه يغيِّران ما ولد عليه، ولما اكتفى بذكر الملل الفاسدة دون الإسلام؛ لأن الأبوين قد يكونان مسلمين كما قد يكونان على غير الإسلام[1].

الوجه الثَّاني: ما جاء في ألفاظ الحديث المختلفة: **"ليس مولودٌ يولد إلا على هذه الملة"**[2]، وقوله: **"إلا على الملة"**[3]، وقوله: **"كل مولود يولد على الملة"**[4]، ومعلوم أنَّ الدِّين في قوله تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا** ﴾ [الروم: 30] هو عين الملَّة؛ لقوله تعالى: ﴿ **دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ**

---

(1) ابن حجر، فتح الباري، 250/3.

(2) رواه أحمد في المسند (7443) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه:" حدثنا أبو معاوية، ووكيع، ومحمد بن عبيد، قالوا: حدثنا الأعمش، وابن نمير، حدثنا الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: " **ليس مولود يولد إلا على هذه الملة** " وقال وكيع، مرة: **"على الملة"**.

وأبو معاوية: هو محمد بن خازم الضرير، وهو من أحفظ أصحاب الأعمش فيما رواه عنه مع أنه يخطئ في أحاديث منها وفي غيرها مضطرب كما قال أحمد. انظر: العلل ومعرفة الرجال لأحمد (1281)؛ تهذيب الكمال للمزي (5173).

ووكيع: هو ابن الجراح الرُّؤاسي؛ أحد أوعية العلم وأحفظ أهل زمانه للحديث وأوثقهم فيه. انظر: العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (58)؛ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (168)؛ تهذيب التهذيب (211).

ومحمد بن عبيد: هو ابن أبي أمية الطنافسي، قال عنه أحمد: "كان رجلا صدوقا"، ووثقه ابن معين، وقال العجلي: "كوفي ثقة" انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (40)؛ تهذيب التهذيب لابن حجر (541).

وابن نمير: هو عبد الله؛ أثنى عليه سفيان بن عيينة، ووثقه ابن معين. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (869).

والأعمش: هو سليمان بن مهران؛ وهو ثقة يحتج بحديثه. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (630).

وأبو صالح: هو ذكوان السَّمَّان؛ مديني ثقة. الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (2039)، تهذيب التهذيب (417).

وبناء على ما تقدم فالحديث بهذا الإسناد صحيح؛ رجاله رجال الشيخين.

(3) رواه أحمد (10241)، والبغوي في "شرح السنة" (85)؛ من طريق وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: **"ما من مولود يولد إلا على الملة، – وقال مرة: "كل مولود يولد على الفطرة" – فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويشَرِّكانه ، قيل: يا رسول الله، أرأيت من مات قبل ذلك؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين"**.

والحديث بهذا الإسناد تقدم تخريجه في الهامش الذي قبله.

(4) رواه الترمذي (2138)، والبيهقي في "القضاء والقدر" (595) بهذا اللفظ؛ من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ :**"كل مولود يولد على الملة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يشركانه؛ قيل: يا رسول الله، فمن هلك قبل ذلك؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين به"**، ورواه عن الأعمش جماعة هم: شعبة، ووكيع، وأبو معاوية،

﴿ حَنِيفًا ﴾ [الأنعام: 161]؛ وقوله تعالى: ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الحج: 78]، وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: **"إني خلقت عبادي حنفاء كلَّهم، وإنهم أتتهم الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم"**[1] الحديث، وفي لفظ :**"حنفاء مسلمين"** [2]؛ فهذه الألفاظ المتظافرة نصٌّ في أنَّ الفطرة هي الإسلام[1].

وأبو بكر بن عَيَّاشٍ، وحفص بن غِيَاثٍ، وعبد العزيز بن ربيعة البُنَانِيُّ، وجرير، وسفيان الثوري، وعبد الله بن نمير، ومحمد بن عبيد.

قال الترمذي: " هذا حديث حسن صحيح"، وقال البيهقي بعد سوق الحديث: " قال أبو بكر بن إسحاق الفقيه في قوله: " **على هذه الملة**": لفظة فيها نظر؛ لأن أصحاب الأعمش اختلفوا فقال شعبة وجرير عن الأعمش: **"كل مولود يولد على الفطرة"**، وقال حفص بن غياث وأبو بكر بن عياش عن الأعمش: **"كل مولود يولد على الإسلام"**، وقال وكيع وأبو معاوية عن الأعمش: **"كل مولود يولد على الملة"**؛ فدل أن الأعمش كان يروي الحديث على المعنى عنده لا على اللفظ المروي ".

ورواه مسلم في صحيحه (2658) بهذا الإسناد بألفاظ مختلفة، وفيه: "حدثنا زهير بن حرب، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: **"ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه، فقال رجل: يا رسول الله أرأيت لو مات قبل ذلك؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين"**، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب، قالا: حدثنا أبو معاوية، ح وحدثنا ابن نمير، حدثنا أبي، كلاهما عن الأعمش، بهذا الإسناد، في حديث ابن نمير: **"ما من مولود يولد إلا وهو على الملة"** وفي رواية أبي بكر، عن أبي معاوية: **"إلا على هذه الملة، حتى يُبَيِّن عنه لسانه"** وفي رواية أبي كريب، عن أبي معاوية: **"ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة، حتى يُعَبِّر عنه لسانه"**.

ورواه أبو عوانة في صحيحه أو مستخرجه المسمى "المسند الصحيح المخَرَّج على صحيح مسلم" (11660، و11661، و11662، و11663، و11664) ورواه أبو نعيم في الحلية (26/9). وانظر: الأجوبة المرضية للسخاوي (686/2-687).

(1) رواه مسلم (2865) من حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه.

(2) رواه الطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (3878)، والطبراني في "الكبير" (997)، والبيهقي في "القضاء والقدر" (589)، وابن الشجري في الأمالي (618)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (7059)، وابن عبد البر في "التمهيد" (73/18) والاستذكار (102/3)، وابن رجب في "جامع العلوم والحكم" (99/2)، والعراقي في "طرح التثريب" (226/7)، وابن حجر في "الفتح" (248/3)، والزرقاني في "شرح الموطأ" (127/2)، والسيوطي في "الجامع الكبير" (8905/215)؛ من طريق ثور بن يزيد عن يحيى بن جابر عن عبد الرحمن بن عائذ عن عياض به، ورواه عن ثور بن يزيد محمد بن إسحق وبكر بن مهاجر.

الوجه الثالث: شبَّه الحديثُ المولودَ حال ولادته – على الفطرة السَّليمة – بالبهيمة إذا نتجت مجتمعةَ الخِلقة كاملة القوام؛ وليس ذلك إلَّا أنَّهم ولدوا على الإسلام؛ وشبَّه من غُيِّرت فطرته بعد ولادته بسبب الآباء بالبهيمة بعد نتاجها يجدعها أصحابها[2]، وهذا من تشبيه الغائب بالمحسوس زيادة في العلم واليقين؛ ليفيد أنَّ ظهوره وانكشافه وثبوته بمنزلة المشاهَد المعايَن[3].

الوجه الرَّابع: أنَّه اكتفى في الحديث بذكر الملل الفاسدة؛ فدلَّ أنه يولد على الإسلام وأنَّ فطرته تقتضيه دون غيره[4]، وذكره للشرائع الأخرى يفيد أن الإسلام المراد هو ما يشمل الدين والشريعة.

أما محمد بن إسحق بن يسار صاحب المغازي، فمختلف فيه؛ فقيل: صدوق يكتب حديثه كما قال شعبة وأبو زرعة، وضفه آخرون ورموه بالتدليس والكذب، كما نقل عن مالك وهشام بن عروة والدارقطني؛ واحتج آخرون بمروياته في السير دون الحلال والحرام، كما نقل عن أحمد ويحي بن معين أيضا. انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (1087)، وقال الذهبي في "الميزان" (7197): "وثقه غير واحد، ووهاه آخرون كالدارقطني، وهو صالح الحديث، ماله عندي ذنب إلا ما قد حشا في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة".

وأما بكر بن مهاجر فمسكوت عنه. انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم: (1531).

وأما ثور بن يزيد الكلاعي؛ فهو أحد الحفاظ، ذكر ابن معين وأحمد وغيرهما أنه ثبت صحيح الحديث اتهم بالقدر، قال يحي ابن سعيد: "ليس في نفسي منه شئ، أتابعه". انظر: "ميزان الاعتدال للذهبي": (1406)، تهذيب الكمال للمزي (862).

وأما يحي بن جابر الطائي؛ وقال عثمان الدارمي عن ابن معين: "ثقة"، وقال العجلي: " شامي تابعي ثقة"، وقال أبو حاتم: "صالح الحديث". انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم: (559)، "تهذيب التهذيب" لابن حجر (322).

وأما عبد الرحمن بن عائذ الثمالي الأزدي؛ قال النسائي: "ثقة"، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الأزدي ضعيف. انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم: (1278)، و"الثقات" لابن حبان (4077)، و"تهذيب التهذيب" لابن حجر (416).

والحديث بهذا السند حسن يحتج به من أجل محمد بن إسحق.

(1) ابن حجر، فتح الباري، 248/3.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 372/8.

(3) الطيبي، شرح مشكاة المصابيح، 547/2.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 372/8.

الوجه الخامس: لم يذكر النَّبيُّ ﷺ لحصول الفطرة شرطاً؛ فبان أنَّ وجودها ذاتيٌّ في المولود، بخلاف اليهودية والنَّصرانية إذْ رتَّب حصولها على أسباب خارجةٍ منفصلةٍ كفعل الأبوين؛ فظهر أنَّ الإسلام مركوزٌ في نفس المولود أصيل، بخلاف الكفر فهو طارئ دخيل[1].

الدَّليل الثَّالث: حديث الأسود بن سريع –رضي الله عنه– أنَّ رسول الله ﷺ بعث سَرِيَّةً يوم حُنَيْن فقاتلوا المشركين فأفضى بهم القتل إلى الذُّرِّيَّة، فلمَّا جاؤوا قال رسول الله ﷺ: **"ما حملكم على قتل الذُّرِّيَّة؟ قالوا: يا رسول الله إنما كانوا أولاد المشركين، قال: أَوَ هَلْ خِيَارُكُمْ إلَّا أولادُ المشركين؟ والذي نَفْسُ مُحمَّدٍ بيده ما من نَسَمَةٍ تولَد إلَّا على الفطرة حتَّى يُعْرِبَ عنها لسانُها"**[2]؛ وفيه وجهان للدّلالة:

الوجه الأوَّل: نهيُ النَّبيِّ ﷺ عن قتل أولاد المشركين، وتصريحه عقب ذلك أنَّ كلَّ مولودٍ يولد على الفطرة؛ دليل على أنَّهم ولدوا على الإسلام والكفر طارئ، ولا يصحُّ أن يقال إنَّهم ولدوا على ما سبق به القدر أو إنَّهم لو بقوا لآمنوا؛ وإلَّا لما كان لقوله معنى[3].

الوجه الثَّاني: بيَّن النَّبيُّ ﷺ أنَّ خيارَ الصَّحابة كان آباؤهم مشركين ولم يضرَّ ذلك أبناءهم؛ لأنَّهم ولدوا على فطرة الإسلام واستمرُّوا عليها، واللَّه عزَّ وجلَّ إنَّما يجزي كلَّ واحدٍ بعمله لا بعمل أبيه[4].

الدَّليل الرَّابع: التَّواتر المعنوي المستفاد من الآيات والأحاديث الدَّالة على أنَّ الفطرة هي الإسلام؛ ومنها:

أولا: من القرآن قوله تعالى: ﴿ **صِبْغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً** ﴾ [البقرة: 132]، وصبغة الله فطرته وهو اختيار جماعة من المفسرين كمجاهد(104هـ)[5] وأبي عبيد(157هـ)[1].

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 444/8.

(2) سبق تخريجه.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 364/8.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنَّقل، 364/8.

(5) الطبري، جامع البيان، 119/3.

ثانيا: آيات العهد والميثاق التي جاء فيها إقرار آدم وبنيه على ربوبية الله ووحدانيته، كقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** ﴾ [الأعراف: 172]؛ قال ابن كثير: "يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إلـــه إلا هو، كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه"(2).

ثالثا: ما أخبر الله عز وجل عنه في القرآن من أنَّ كتبه ورسله إنما جاءت لتذكر الناس بما هو مركوز في فطرهم مما غفلوا عنه، من معرفته ومحبته والافتقار إليه وإخلاص الدين له، كقوله تعالى: ﴿ **فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ** ﴾ [الغاشية:21]؛ وقوله تعالى: ﴿ **فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ** ﴾ [الأعلى:9]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ** ﴾[غافر:13]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ** ﴾[آل عمران:7]، وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ** ﴾ [ق:37]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ** ﴾ [القمر:32]؛ وقوله تعالى: ﴿ **فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ** ﴾ [الدخان: 58]؛ فالأسباب الخارجة من الوعظ والتذكير لا يتوقف عليها وجود ما الفطرة، ولكن جعلها الله عز وجل منبهة ومحركة ومزيلة للعواض المانعة من ظهور مقتضى الفطرة؛ وهذا لما في الفطرة من القبول لذلك، فالأسباب فاعل والفطرة محل قابل(3).

رابعا: حديث عياض بن حمار المجاشعي –رضي الله عنه– أن رسول الله ﷺ، قال ذات يوم في خطبته: " **ألَا إنَّ ربي أمرني أن أعلِّمكم ما جهلتم ممَّا علَّمني يومي هذا: كلُّ مالٍ نحلتُه عبداً حَلَالٌ، وإنِّي خلقت عبادي حنفاءَ كلَّهم، وإنِّهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرَّمتْ**

(1) أبو عبيدة، مجاز القرآن، 59/1، 122/2.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 500/3.

(3) ابن القيم، شفاء العليل، ص 300.

عليهم ما أحلَلْتُ لهم وأمَرتْهم أنْ يشركوا بي ما لم أُنْزِل به سُلْطاناً"[1] الحديث، وفي رواية: **"حنفاء مسلمين"** [2] والحديث نصٌّ في المسألة.

خامسا: أحاديث سُنَن الفطرة كقوله ﷺ: **"الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وقصُّ الشَّارب"** [3]، وقوله: **"عشر من الفطرة"** [4] الحديث، ونحوهما.

وقد فسَّر العلماء الفطرة هنا بالدِّين أو بالسُّنة بمعنى الطريقة التي هي اتباع دين الإسلام؛ لا السنة التي تقابل الواجب[5].

ومناسبة تسمية هذه الخصال فطرة من جهة أنَّ المحافظة عليها مجتمعة يكون بها تمام الصورة والهيئة وحسن النظافة والنزاهة، "وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الإنسان عليها، وبقاء هذه الأمور وترك إزالتها يشوه الإنسان ويقبحه، بحيث يُستقذر ويجتنب، فيخرج عما تقتضيه الفطرة الأولى"[6]، وكذلك فإنَّ الصورة الظاهرة امتداد للصورة الباطنة وفرع عنها وتجلٍّ من تجلِّياتها، وما ينبغي أن يكون في الصورة الخَلْقية من تحسين وصيانة وتهذيب، هو الذي يجب أن يكون في الجانب النَّفْسي والخُلُقي أوَّلًا[7].

سادسا: قوله ﷺ: **"يا فلان إذا أويت إلى فراشك فقل: اللَّهمَّ أسلمت نفسي إليك ووجَّهت وجهي إليك وفوَّضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك رغبةً ورهبةً إليك، لا ملجأ ولا منجا منك**

---

(1) سبق تخريجه

(2) سبق تخريجه.

(3) صحيح البخاري (5889)، صحيح مسلم (257) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) صحيح مسلم (261) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(5) ابن حجر، فتح الباري، 339/10. وقد ورد الحديث أيضاً بلفظ السنة بدل الفطرة من حديث عائشة بسند صحيح. انظر: سنن النسائي (5042)، مستخرج أبي عوانة (472).

(6) أبو العباس القرطبي، المفهم، 512/1.

(7) فريد الأنصاري، الفطرية، ص 98.

إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيِّك الذي أرسلت فإنَّك إن مُتَّ في ليلتك مُتَّ على الفطرة وإن أصبحت أصبت أجراً"[1]، والفطرة ههنا الإسلام كما أوضح شرَّاح الحديث[2].

سابعا: حديث الإسراء وفيه: "...**وأتيت بإناءين، أحدهما لبن والآخر فيه خمر، فقيل لي: خذ أيهما شئت، فأخذت اللبن فشربته، فقيل لي: هديت الفطرة، أو أصبت الفطرة، أما إنك لو أخذت الخمر غوت أمتك** " [3]، والسِّرُّ في تسمية اللَّبَن فطرة أن النفس تقتضيه وتطلبه جبلة وطبعا؛ لأجل كونه مألوفا لها ومعتادا عندها، وهو أول شيء يدخل جوف الإنسان ويَشُقُّ أمعاءه، ولا ينشأ عن جنسه مفسدة؛ ولأنه قوت بمجرده؛ فمنه نبت اللحم ونشز العظم، وتحصل منه التغذية الموجبة للحياة وكمال النشأة، وعدل عن الخمر لأنه ليس من مقتضى الجبلة؛ ولأنه ينشأ عنه مفاسد ظاهرة، وأعظمها ذهاب العقل الذي يهتدَى به إلى المصالح، وأما في عدوله عن العسل – كما في الرواية الأخرى[4] – وتفضيل اللبن عليه؛ فلأن اللَّبَن أيسر وأنفع، ولا شبهة فيه من جهة أنه لا ينافي الورع والزهد، ولا يدخل في السَّرف والتَّرف بخلاف العسل؛ فكان اللَّبَن بهذا علامة السَّلامة والاستقامة والإسلام و الصَّفاء والعدل الذي في الفطرة[5].

ثامنا: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "**كان رسول الله ﷺ يُغِيرُ إذا طلع الفجر، وكان يستمع الأذان، فإن سمع أذانا أمسك وإلا أغار، فسمع رجلاً يقول: الله أكبر الله أكبر، فقال رسول الله ﷺ: على الفطرة، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: "خرجْتَ من النار، فنظروا فإذا هو راعي مِعْزَى"** [6].

---

(1) صحيح البخاري (7488)، صحيح مسلم (2710) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، 33/17؛ ابن حجر، فتح الباري، 111/11.

(3) رواه البخاري (3437)، ومسلم (272) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) رواه البخاري (5610)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(5) أبو العباس القرطبي، المفهم، 388/1؛ ابن حجر، فتح الباري، 215/7، الدماميني، مصابيح الجامع، 190/9.

(6) رواه مسلم (382) من حديث أنس رضي الله عنه.

والفطرة ههنا الإسلام؛ لأن الأذان شعارُه لاشتماله على أعظم كلمة، وخروجه من النار كان بكلمة التوحيد الدالة على صحة الإيمان وسلامة الفطرة[1].

تاسعا: عن أبي أيوب الأنصاريِّ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **"لا تزال أمتي بخير، أو على الفطرة ما لم يؤخِّروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"** [2].

عاشرا: عن النواس بن سمعان –رضي الله عنه– قال: قال رسول ﷺ: **" إن الله ضرب مثلا صراطا مستقيما، على كتفي الصراط سوران، فيهما أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور، وداع يدعو على رأس الصراط، وداع يدعو من فوقه، ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾** [يونس: 25]، **فالأبواب التي على كتفي الصراط: حدود الله، لا يقع أحد في حدود الله، حتى يكشف ستر الله، والذي يدعو من فوقه: واعظ الله في قلب كل مسلم"** [3].

---

(1) أبو العباس القرطبي، المفهم، 10/2؛ النووي، شرح صحيح مسلم، 84/4؛ ابن حجر، فتح الباري، 90/2.

(2) رواه أحمد (23534) من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، من طريق إسماعيل بن إبراهيم بن علية، عن محمد بن إسحاق بن يسار، عن يزيد بن أبي حبيب، عن مرثد بن عبد الله اليَزَنِيِّ، قال: قدم علينا أبو أيوب غازيا، وعقبة بن عامر يومئذ على مصر فأخر المغرب، فقام إليه أبو أيوب فقال: ما هذه الصلاة يا عقبة؟ فقال: شغلنا. قال: أما والله ما بي إلا أن يظن الناس أنك رأيت رسول الله ﷺ يصنع هذا، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: **" لا تزال أمتي بخير، أو على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"**.

أما إسماعيل بن علية: فهو ثقة كما قال ابن مهدي، وقال أحمد بن حنبل: "ابن علية إليه المنتهى في التثبت بالبصرة". انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (513).

وأما محمد بن إسحاق بن يسار؛ فسبق الكلام عنه، وهو مختلف فيه، واتهم بالتدليس، لكنه صرَّح بالتحديث عن يزيد كما عند أحمد في المسند (17329).

وأما يزيد بن أبي حبيب؛ فسئل عنه أبو زرعة، فقال: "مصرى ثقة". انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (1122)، "تهذيب الكمال" للمزي (614).

و أما مرثد بن عبد الله اليَزَنِيّ؛ فذكره ابن حبان في كتاب "الثقات" (5607).

وإسناد الحديث حسن من أجل محمد بن إسحاق، وبقية رجاله رجال الصحيحين.

(3) أخرجه الترمذي (2859) عن علي بن حجر، عن بقية بن الوليد، عن بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن جبير بن نفير، عنه به، وقال: "هذا حديث حسن غريب؛ سمعت عبد الله بن عبد الرحمن، يقول: سمعت زكريا بن عدي، يقول: قال

وفي لفظ آخر للحديث:" **ضرب الله مثلا صراطا مستقيما، على كتفي الصراط سوران فيهما أبواب مفتَّحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وعلى الصراط داع يدعو يقول: يا أيها الناس اسلكوا الصراط جميعا ولا تَعْوَجُّوا، وداع يدعو على الصراط، فإذا أراد أحدكم فتح شيء من تلك الأبواب، قال: ويلك لا تفتحه فإنك إن تفتحه تَلِجْه، فالصراط: الإسلام، والستور: حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي الذي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي من فوق واعظ الله يُذَكِّر في قلب كل مسلم**"[1].

أبو إسحاق الفزاري: خذوا عن بقية ما حدثكم عن الثقات ولا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدثكم عن الثقات ولا غير الثقات".

وبقية معروف أنه يدلس تدليس التسوية، وله مناكير، وقد رأى بعض المحدثين أنه إذا عنعن لا يقبل حديثه، إلا أن يصرح بالسماع في جميع طبقات السند؛ قال ابن معين: " ثقة إذا حدث عن المعروفين، ولكن له مشايخ لا يدرى من هم". انظر: "ميزان الاعتدال" للذهبي (1250).

وأخرجه النسائي في "السنن الكبرى" (11169) عن علي بن حجر وعمرو بن عثمان، كلاهما عن بقية به.

وأخرجه الطحاوي في "شرح المشكل" (2143) من طريق إبراهيم بن أبي داود، عن الخطاب بن عثمان، وحيوة بن شريح، ويزيد بن عبد ربه، بهذا الإسناد.

= ورواه أحمد في "المسند" (17636) عن حيوة بن شريح عن بقية به، ورواه ابن أبي عاصم في "السنة" (18) ، والطبراني في "الشاميين" (1147) ، وأبو الشيخ في "الأمثال" (280) من طرق عن بقية، به.

(1) خرجه الحاكم في "المستدرك" (245)، من طريقين عن معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن النواس بن سمعان، به: من طريق الحسن عبيد الله بن أحمد التاجر، عن أبي إسماعيل محمد بن إسماعيل السلمي، عن عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح؛ ومن طريق إبراهيم بن إسماعيل القارئ، عن الحسن بن سفيان، عن حرملة بن يحيى، عن ابن وهب، عن معاوية بن صالح؛ وقال: " هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولا أعرف له علة ولم يخرجاه "؛ وقال الذهبي في تلخيصه على المستدرك: (245): "على شرط مسلم ولا علة له".

ورواه أحمد في "المسند" (17634)، عن الحسن بن سوار أبي العلاء، عن الليث بن سعد، عن معاوية بن صالح؛ ورواه المروزي في "السنة" (16) عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن صالح أبي صالح، عن معاوية يعني بن صالح؛ ورواه الطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (2043) عن نصر بن مرزوق وفهد بن سليمان جميعا، عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح؛ ورواه الآجري في "الشريعة" (14) عن الفريابي عن ميمون بن الأصبغ، عن أبي مسعود أحمد بن الفرات عن عبد الله بن صالح؛ ورواه

ووجه دلالة الحديث أن الفطرة هي واعظ الله في قلب كل مسلم، وهي والقرآن يدعوان إلى سلوك طريق الإسلام، وينهيان عن الانحراف عن صراط الله المستقيم، وقد شبهها الحديث بالواعظ من الآدميين الذي ينهى عن الوقوع فيما نهى الله عنه؛ قال الطحاوي (321هـ) في "شرح مشكل الآثار": "وإنها هي واعظ الله في قلبه من **البصائر التي جعلها فيه، والعلوم التي أودعه إياها**، فيكون نهيها إياه عن ذلك، وزجرها إياه عنه؛ كنهي غيرها من الناس الذين في قلوبهم مثلها إياه عن ذلك"[1]؛ وقال ابن تيمية (728هـ): "فقد بيَّن أن في قلب كل مؤمن واعظ؛ والواعظ الأمر والنهي بترغيب وترهيب؛ فهذا الأمر والنهي الذي يقع في قلب المؤمن مطابق لأمر القرآن ونهيه؛ ولهذا يقوى أحدهما بالآخر"[2]، وليست هذه العلوم المودعة في القلب والبصائر الملقاة في النفس سوى فطرة الله التي فطر الناس عليها.

الحادي عشر: رأى حذيفة رجلاً لا يتِمُّ الركوع والسُّجود، قال: **"ما صلَّيْتَ ولو مُتَّ مُتَّ على غير الفطرة التي فطر الله محمَّداً ﷺ عليها"** [3]، أي الطريقة والشرعة التي جاء بها؛ وهي الإسلام، وهذا على جهة المبالغة في الزجر والرَّدع توبيخا، ويؤيده حديث سنن الفطرة، وقد يكون المراد نفي الإسلام عنه حقيقة كما رجَّحه ابن حجر[4].

الثاني عشر: عن علي رضي الله عنه قال: **"من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة"** [5]، وجاء بلفظ: **"ليس من الفطرة القراءة مع الإمام"** [1]، والفطرة السنة.

ابن بطة في "الإبانة" (131) عن أبي العباس أحمد بن محمد بن مسعدة الأصبهاني، عن إبراهيم بن الحسين الهمذاني، عن عبد الله بن صالح.

(1) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، 391/5.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 475/10.

(3) رواه البخاري (791).

(4) ابن حجر، فتح الباري، 275/2.

(5) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (2801)، وابن أبي شيبة (3781)، والبخاري في "القراءة خلف الإمام" ص 13؛ من طرق عن عبد الله بن أبي ليلى عن علي موقوفا، وقال البخاري: "لا يصح"، وذكر أنه لا يحتج بما رواه ابن أبي ليلى عن علي،

الثالث عشر: قال عمر: **"ما قوام هذا الأمر يا معاذ؟، قال: الإسلام وهي الفطرة، والإخلاص وهي الملة، والطاعة وهي العصمة"**[2]، والمقصود أن هذه الثلاثة هي التي تحفظ للأمة كيانها، وبزوالها أو

وراه الدارقطني في "سننه" (1255، و1256، و1257، و1258، و1259)؛ من طرق عن عبد الله وعبد الرحمن ابني أبي ليلى عن علي، وقال: "لا يصح".

ورواه البيهقي في الخلافيات ووهَّى جميع أسانيده، قال في "الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه" (455/2): " وأما الموقوف الذي روي عن علي فإنما روي بأسانيد واهية لا يحل ذكرها ".

(1) رواه عبد الرزاق في "المصنف" (2804) من طريق ابن عيينة، عن زبيد، عن عبد الله بن أبي ليلى، عن علي رضي الله عنه موقوفا، وهو لا يصح كالذي قبله.

(2) رواه معمر بن راشد في "الجامع" (20689)، والبيهقي في "شعب الإيمان" (6450)؛ من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن عمر موقوفا.

وعبد الرزاق هو أبو بكر بن همام الصنعاني صاحب المصنف؛ قال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به"، وقال ابن معين: " كان عبد الرزاق في حديث معمر أثبت من هشام بن يوسف"، ذكره ابن أبي حاتم "الجرح والتعديل" (204)، وقال الدارقطني: "ثقة، لكنه يخطئ على معمر في أحاديث"، وقال البخاري: "ما حدث عنه عبد الرزاق من كتابه فهو أصح"، وقال النسائي: "فيه نظر لمن كتب عنه بأخرة"، وقال ابن حجر: "أحد الأعلام الثقات". انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر (5044).

ومعمر هو أبو عروة ابن راشد المهلبي الأزدي؛ قال أبو حاتم: "انتهى الإسناد إلى ستة نفر أدركهم معمر وكتب عنهم لا أعلم أجمع لأحد غير معمر"، وقال يحيى بن معين: "ثقة"، وقال العجلي (1766) : "معمر بن راشد بصري سكن اليمن، ثقة، رجل صالح". انظر: "الجرح والتعديل" (1165)، "تهذيب الكمال" للمزي (6104)، الثقات للعجلي (290/2)، "تهذيب التهذيب" لابن حجر (439).

وأيوب هو ابن أبي تميمة السِّختياني؛ قال يحيى بن معين: "أيوب السختياني ثقة وهو أثبت من ابن عون، وإذا اختلف أيوب وابن عون في الحديث فأيوب أثبت منه"، وقال أبو حاتم: " أيوب السختياني أحب إلي في كل شيء من خالد، وهو ثقة لا يسأل عن مثله"، وكان ابن سيرين إذا سئل عن حديث أيوب يقول: " حدثني الثبت الثبت أيوب"، وقال ابن سعد: " وكان أيوب ثقة ثبتا في الحديث، جامعا عدلا ورعا، كثير العلم، حجة ". انظر: "الطبقات الكبرى" لابن سعد (246/7)، "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (915)، تهذيب التهذيب لابن حجر (733).

وأبو قلابة: هو عبد الله بن زيد الجرمي البصري؛ قال ابن سعد (183/7): " وكان ثقة، كثير الحديث "، وقال ابن سيرين: "قد علمنا أن أبا قلابة ثقة"، وقال أيوب السختياني: "كان والله أبو قلابة من الفقهاء ذوى الألباب". انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (268)، تهذيب التهذيب لابن حجر (387).

وبهذا فالحديث صحيح، رجاله رجال الشيخين.

اضطرابها تزول الأمة ويضطرب أمرها، ولابد من اجتماعها، وترتيبها على هذا النسق ترتيب تنازلي من الأهم إلى المهم.

وبهذا فالفطرة هي الإسلام كما دلَّت على ذلك الأدلة من الكتاب والسنة والتواتر المعنوي المستفاد من عمومهما.

2. أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

احتجَّ القائلون بأن الفطرة هي البدأة بجملة من الأدلَّة؛ هي:

الدَّليل الأوَّل من اللغة: الفطرة في كلام العرب البَدَأَة، والفاطر المبتدئ؛ وكل مولود يولد على ما ابتدأه الله عليه من السَّعادة والشَّقاء[1]، ويتأيَّد هذا بما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنَّه قال: "لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر قال أحدهما أنا فطرتها؛ أي ابتدأتها"[2].

الدَّليل الثاني: من القرآن؛ في قول الله عز وجل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: 29 – 30]؛ فمن ابتدأ خلقه على الهدى صيَّره إليه وإن عمل بعمل

(1) ابن عبد البر، التمهيد، 78/18.

(2) رواه الشافعي في "المسند" (216)، وأبو عبيد في "غريب الحديث" (373/4) و"فضائل القرآن" ص 345 ، عن يحي بن سعيد القطان، عن سفيان الثوري، عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد، عن ابن عباس؛ والطبري في "جامع البيان" (13111) عن ابن وكيع عن يحي القطان، والدولابي في "الكنى والأسماء" (447) عن الحسن بن علي بن عفان، عن قبيصة بن عقبة، عن سفيان الثوري، به؛ والبيهقي في "شعب الإيمان" (1559)عن أبي عبيد عن سعيد به، وفي "الأسماء والصفات" (40) عن أبي سليمان الخطابي، عن الحسن بن عبد الرحيم، عن عبد الله بن زيدان، عن أبي روق عن، ابن عباس؛ وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (197/73).

والحديث بهذا السند رجاله رجال الصحيح، إلا إبراهيم بن مهاجر مختلف فيه؛ قال يحي القطان: "لم يكن إبراهيم بن مهاجر بالقوي"؛ وقال سفيان الثوري وأحمد: "ليس به بأس"؛ وقال يحي بن معين: "ضعيف الحديث"؛ وقال ابن سعد: "ثقة"، وقد روى له مسلم في صحيحه (332)، انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (421)، تهذيب التهذيب لابن حجر (301).

أهل الضَّلالة، ومن ابتدأ خلقه على الضَّلالة صيَّره إليها وإن عمل بعمل أهل الهدى، وينسب هذا الرأي إلى محمد بن كعب القرظي (108هـ)، وعبد الله بن المبارك، ومالك في الموطأ [1].

الدَّليل الثَّالث: من السنة؛ استدلوا بأحاديث القدر المتضمنة لما يصير إليه العباد من سعادة وشقاء، وجنَّة ونار[2]؛ كحديث: **"إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافراً"** [3].

والمعنى المراد من حديث الغلام أنَّه كُتِبَ كافرًا، وقُدِّر له أن يُختَم عليه به، وقُضِيَ له بذلك، وأنَّه سيكون منه لا محالة، ولا يلزم أنه ولد على ذلك، أو أنَّ كفره كان موجودا قبل الولادة؛ فهو مولود على الفطرة والحنيفية، والكفر طارئ كما طرأ الجذع على البهيمة المجتمعة الخلق؛ فالطبع هنا بمعنى الختم والكتب كما يطبع الكتاب والحديد، لا بمعنى الطبيعة والجبلة[4].

الدَّليل الرَّابع: من الآثار؛ ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في بعض دعائه أنه قال: **"و يا جبار القلوب على فطرتها، شقيِّها وسعيدِها"**[5]؛ أي على جبلتها وخلقتها من الشقاء والسعادة، ففسَّر فطرة القلوب بما يقدَّر للإنسان من حسن الخاتمة أو سوئها.

---

(1) ابن عبد البر، التمهيد، 80/18.

(2) انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 81/18.

(3) صحيح البخاري (3401)، صحيح مسلم (2661) واللفظ له؛ من حديث أبي بن كعب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 389/8، 363، 427.

(5) رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (29520)؛ عن محمد بن فضيل، عن عبد الله الأسدي، عن رجل، عن علي رضي الله عنه موقوفا.

محمد بن فضيل بن غزوان الضبي من الثقات؛ عن يحيى بن معين: "ثقة"، أحمد بن حنبل: "كان يتشيع، وكان حسن الحديث"، أبو زرعة: "صدوق من أهل العلم"، النسائي: "ليس به بأس"، وذكره العجلي في "الثقات" (1635). انظر: "تهذيب الكمال" للمزي (5548)، "تهذيب التهذيب" لابن حجر (660).

و عبد الله هو بن صهبان الأسدي، أبو العنبس الكوفي؛ قال أبو حاتم: "في حديثه شيء"، كما نقل عنه ابنه في "الجرح والتعديل" (396)، وذكره ابن حبان في "الثقات" (8896). انظر: "تهذيب الكمال" للمزي (3344)، و"تهذيب التهذيب" لابن حجر (456).

وهذه الأدلة وغيرها لا دلالة فيها على المطلوب؛ وذلك من وجوه[1]:

الوجه الأول: القول بأن الفطرة هي ما سبق به القدر يوجب أن كل المخلوقات -بما في ذلك البهائم والجماد- ولدت على الفطرة؛ لأنها ولدت على ما سبق في علم الله.

الوجه الثاني: لا فرق - على هذا القول- بين الإسلام وبقية الديانات المحرَّفة لأنها جارية على ما سبق في علم الله.

الوجه الثالث: يقتضي أنه لا فرق بين حال ولادة الإنسان وبين سائر مراحل حياته؛ لأنها سائرة على وفق القدر السابق في علم الله، وتخصيص حال الولادة دونما سواه؛ تخصيصٌ من غير مخصِّص.

الوجه الرابع: مسايرة هذا القول تستلزم أنه لا معنى للتشبيه بالبهيمة المجتمعة الخلقة التي تجذع فيما بعد؛ لأن كل ذلك داخل فيما سبق في علم الله.

الوجه الخامس: مقتضى هذه الأدلة مخالف لصريح ما ورد في الأحاديث السابقة من أنهم خلقوا "**حنفاء مسلمين**"، وأنهم ولدوا "**على هذه الملة**" ونحوها، وأنَّ الشياطين اجتالتهم بعد ذلك؛ ولا عبرة بالاجتهاد في مورد النَّص.

وقد يُورِد المخالف إشكالًا مفاده أنَّه إذا كان الطفل يولد مسلما على الفطرة؛ فلِمَ قتل الخضر الغلام بداعي الكفر، وهو لم يحصل منه؟ فإن كان قتله بسبب كونه كافرا وهو دون البلوغ؛ فهذا يقتضي أنَّ الفطرة غير الإسلام، وإن كان قتله دون البلوغ مع كونه مؤمنا، بسبب أنَّه سيكون منه الكفر في

ورجل هو عطية بن سعد العَوْفِيُّ، أبو الحسن الكوفي فيما يظهر؛ لأنه الوحيد الذي روى عنه عبد الأسدي كما في ترجمته، وهو متكلم فيه لين الحديث، وقد روى عن جماعة من الصحابة منهم روى عن أبو سعيد الخدري وأبو هريرة وابن عمر وابن عباس وزيد بن أرقم وعكرمة وعدي بن ثابت وعبد الرحمن بن جندب، ولم يذكر علي في قائمة شيوخه، لكن روايته عنه راجحة؛ ضعفه أحمد والثوري وهشيم، قيل ليحيى بن معين كيف حديث عطية؟ قال: "صالح"، وعن عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: سألت أبي عن عطية العوفي، فقال: "ضعيف الحديث يكتب حديثه"، وسئل أبو زرعة عنه، فقال: "كوفي لين". انظر: "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (2125)؛ "تهذيب التهذيب" لابن حجر (414).

وبناءً على ما تقدَّم فالحديث حسن من أجل عطية العوفي، والله أعلم.

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 387/8.

المستقبل وأنَّه سيُخْتم عليه به؛ كان معتديًا؛ لأنَّه تفويت لنفس معصومة من غير سبب ظاهر يوجب القتل، وهذا منتف؛ لأنَّ الخضِرَ أقْدَمَ على ذلك بأمر من الله لقوله تعالى حكاية عنه: ﴿ **وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى** ﴾ [الكهف: 82]؛ والله لا يأمر بالمنكر والبغي؛ وهذا يستلزم أنةَّ قتله كافرا بعد البلوغ، وهو خلاف ما ورد في صحيح مسلم: **"وأما الغلام فطبع يوم طبع كافرا"**[1]؛ فتحصَّل أنَّ الفطرة التي يولد عليها المولود هي ما يكون عليه الإنسان من سعادة وشقاوة، وبهذا يندفع مذهب عامة السَّلف.

وفي دفع الإشكال الوارد في قصة الخضر مع الغلام يقال إنَّه كان بالغا؛ وقد ارتدَّ بعد البلوغ، وهو اختيار الكَلْبيِّ (146هـ)[2] من المتقدِّمين وابن عطية (542هـ) من المتأخِّرين[3]؛ والذي يرجِّح هذا الاحتمال وجوه:

أولها: أنَّ أصل الغلام عند العرب مشتق من غَلِمَ يَغْلَمُ غَلَماً وغِلْمةً؛ وهي غلبة الشَّهوة واهتياجها، والغلام هو الذي طرَّ شاربه؛ وهذا لا يكون إلا بعد البلوغ[4].

ثانيها: قوله:﴿ **بِغَيْرِ نَفْسٍ** ﴾ [الكهف:74] يدلُّ على كِبَر الغلام؛ لأنَّه لو كان صغيرا لم يحتلم بعد، لم يَجُزْ قتله بنفس ولو قَتَل عمدا، فضلا عن أن يُقْتَل بغير نفس[5]؛ إلا أن يكون صائلا محاربا لا يدفع صوله إلا بقتله، أو عدَا أو قاتل مع الحربيين حقيقة أو معنى[6].

ثالثها: ما رواه الطبري في تفسيره في حرف أبيٍّ رضي الله عنه كان يقرأ: **"وأما الغلام فكان كافرا"**[1]؛ والبخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه كان يقرأ: **"وأما الغلام فكان**

---

(1) رواه مسلم (2380) عن أبي بن كعب رضي الله عنه.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 21/11 .

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، 532/3.

(4) الفراهيدي، العين، 422/4؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 387/4.

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز، 532/3.

(6) ابن حزم، المحلى، 348/5؛ السرخسي، المبسوط، 134/10؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 101/7؛ ابن رشد، بداية المجتهد، 195/4؛ الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 176/2 و237/4؛ النووي، المجموع، 273/19؛ ابن قدامة، المغني، 313/9.

كافراً وكان أبواه مؤمنين"[2]، وظاهر هذه الألفاظ يفيد أنه كان حينئذ كافرا، والكفر منه واقع؛ لأنَّ الكفر والإيمان من صفات المكلَّفين، ولا يطلقان على غير المكلَّف إلا بحكم التبعية لأبويه، وهما كانا مؤمنين بالنص؛ وعلى هذا فخشيتهما خشية موجودة متحققة لا مقدَّرة متَوقَّعة[3].

رابعها: ليس في قصة موسى والخضر ما يدل على اطِّلاع الخضر على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس، أو مخالفة للشريعة، أو غيرها مما يُطعَن به في القرآن؛ وإنما فيها علم الخضر بأسباب لم يكن موسى يعلم بها؛ كعلمه بأنَّ السفينة كانت لمساكين وكان وراءهم ملك ظالم، وعلمه بأنَّ الجدار كان ليتيمين وكان أبوهما صالحا، وعلمه بكفر الغلام وإفساده وصياله وفتنته لأبويه عن دينهما؛ فهذه أمور قد يعلمها عموم الناس وخفيت على موسى[4]؛ ولهذا لما علم موسى أسباب هذه الأفعال وافقه عليها ولم يعترض، ولو كان فيها مخالفة لم يوافقه بحال، وعلى هذا يتخرَّج جواب ابن عباس لنجدة الحروري حين سأله عن قتل الصبيان في الحرب؛ فقال له: "**وإن رسول الله ﷺ لم يقتلهم، وأنت فلا تقتلهم؛ إلا أن تعلم منهم ما علم صاحب موسى من الغلام الذي قتله**"[5]؛ أي إذا علمت منهم ما علمه الخضر من الغلام من كونه كافرا صائلا فاقتلهم؛ وإلا فلا تقتلهم[6]، وقد قال ابن عباس أنَّه: "**كان شابا يقطع الطريق**"[7]، وإلى هذا المعنى تُرَدُّ الرواية الأخرى في صحيح مسلم في قوله ﷺ: "**وأما الغلام فطُبِع يوم طُبِعَ كافرا**"[8].

---

(1) الطبري، جامع البيان، 85/18؛ عن الحسن بن يحيى، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، عن أبيٍّ موقوفا؛ ورجاله ثقات غير أن قتادة مدلس عن الثقات لم يسمع من صحابي غير أنس)؛ وبهذا فالحديث مرسل، ويشهد له حديث ابن عباس عند البخاري. انظر: معرفة علوم الحديث للحاكم، ص 103؛ تهذيب التهذيب لابن حجر (637).

(2) رواه البخاري (4725) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(3)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 22/11؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 430/8.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 429/8.

(5) رواه مسلم (1812) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 234/2-235.

(7)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 22/11.

(8) رواه مسلم (2380) عن أبي رضي الله عنه.

وقد أجاز العلماء قتل الصبي إذا صال ولم يمكن دفع صياله إلا بقتله، كما قال العز بن عبد السلام (660هـ) في "القواعد" بصدد كلامه عن أمثلة الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رجحان مصالحها على مفاسدها، و أنه لا يشترط في درء المفاسد أن يكون مُلَابِسُها أو المتسبِّبُ إليها عاصيا: "المثال الخامس: قتل الصبيان والمجانين إذا صالوا على الدماء والأبضاع، ولم يمكن دفعهم إلا بقتلهم"[1].

ولا يقال إنَّ موسى قد اعترض على الخضر بقوله: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زاكية (زَكِيَّةًۢ) ﴾ [الكهف: 74]؛ أي مسلمة أو مطهَّرة أو نحو هذه المعاني؛ لأنها كذلك في نظر موسى وعلمه، لا في نظر الخضر ومن في حكمه ممن علم هذه الأسباب وأحاط بها.

وبهذا الاستدلال أيضا يندفع ما ذُكِر من أنَّ الله عز وجل أمر الخضر أن يعاقب الغلام بالقتل بما لم يفعله وبما سيكون منه، وله أن يفعل ما شاء في ملكه[2]، أو أنَّ قتل الصغير جائز إذا أذن الله به، أو أو أن ذلك جائز في تلك الشريعة ثم نسخ في شريعتنا[3]، أو غيرها من الأعذار الواهية التي تصادم العقل والنقل، وهي أقوال منكري العلل والأسباب والطبائع.

فيقال إنَّ كون الله تعالى الفعَّال لما يريد الذي لا يسئل عما يفعل أمر محتوم لا معترض عليه، ولكنه سبحانه وتعالى جعل لكلِّ مسَبَّب سببًا؛ ولكلِّ معلول علَّة، وجعل ذلك سنة كونية وقدرا مقدورا، سواءً في خلقه وأمره؛ ولذلك يستحيل أن يُقْدِم الخضر على قتل الغلام من غير سبب موجِب لذلك، وهذا السَّبَب ليس من شرطه أن يظهر لكلِّ أحد؛ فقد يظهر لعموم الناس ويخفى على بعضهم.

(1) رواه مسلم (2380) عن أبي رضي الله عنه.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 122/1.

(3) أبو العباس القرطبي، المفهم، 212/6؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 21/11.

خامسها: على تقدير أن الغلام لم يبلغ فإنَّ في قتله مصلحةَ دفعِ أعظم الضَّررين بتحمل أدناهما إذا تعارضا؛ فقتل الغلام الكافر أخفُّ ضررا من الفتنة التي تحصل لأبويه في دينهما ودنياهما لو بقي حيا، وأقل مفسدة من المفسدة التي سيُلحقها بالأنفس والأعراض إذا صال[1].

وعلى افتراض أنَّ الغلام صغير لم يبلغ الحلم بناء على أنَّها تطلق في لسان العرب على الصغير والكبير[2] – وعلى ذلك دلَّت الأدلة –؛ فإنَّ قَتْلَه لم يكن بسبب الكفر، ولكن لعلَّة الصَّول أو الحرابة؛ بحيث لا يُدْفع إلا بالقتل؛ لأنَّ رِدَّة الصَّبِيِّ وإن كانت معتبرةً عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور؛ خلافا لأبي يوسف الذي صحَّح إسلام الصَّبِيِّ دون رِدَّته[3]، وعند الشافعي وزفر وأحمد في رواية لا تصِحُّ ردَّة الصَّبي ولا إسلامه[4]، غير أنَّ الإجماع وقع على أنَّه لا يُقتل دون البلوغ[5]؛ وبهذا يزول الإشكال الوارد في قصة قتل الخضر للغلام.

---

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، 490/21.

(2) الزبيدي، تاج العروس، 176/33.

دلَّت الأدلة على أنَّ كلمة الغلام تطلق على الصَّغير والكبير؛ فمن إطلاقها على الصَّغير قوله ﷺ لابن عباس عند الترمذي (2516): **"يا غلام إني أعلمك كلمات"**، ومن إطلاقها على الكبير قول ليلى الأخيلية وهي تمدح الحجاج بن يوسف: " شفاها من الداء العضال الذي بها *** غلام إذا هزَّ القناة سقاها". انظر: ديوان ليلى الأخيلية، ص 121.

(3) السرخسي، المبسوط، 122/10.

(4) النووي، المجموع، 223/19.

(5) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، 1090/2؛ الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 308/4؛ ابن قدامة، المغني، 16/9.

الظاهر أنَّ ردَّة الصَّبِيِّ المميِّز صحيحةٌ كما أنَّ إسلامه صحيح؛ لقوله ﷺ: **"حتى يعرب عنه لسانه؛ فإذا أعرب عنه لسانه، إما شاكرا وإما كفورا"**، وفي رواية: **"حتى يبيِّن عنه لسانه"**، وفي رواية :**"حتى يعبِّر عنه لسانه"**؛ وقد أعرب عنه لسانه بالكفر أو بالإيمان فلا يصار إلى غيره، وعرضه على الغلام اليهودي الإسلام، ولولا صحته منه ما عرضه عليه، وفي قوله: **"الحمد لله الذي أنقذه من النار"** دلالة على صحة إسلامه، وقد أسلم علي رضي الله عنه وهو صغير دون البلوغ. انظر: السرخسي، المبسوط، 121/10؛ ابن حجر، فتح الباري، 221/3.

3. أدلة المذهب الثالث ومناقشتها:

أهمُّ الأدلة التي استدلَّ بها القائلون بأنَّ الفطرة هي تهيُّؤ النَّفس لقبول الإسلام؛ هي[1]:

الدليل الأول من اللغة: الفطرة في اللغة مطلق الخلقة، والفاطر الخالق، ومنه قوله تعالى: ﴿ **ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ** ﴾ [فاطر:01]، ولا مانع من جهة اللغة أن يقال إنَّ الله خلق عباده على التَّوحيد والإسلام وفطرهم على ذلك؛ لأنَّ الخلقة كما تكون في الحسِّيات تكون في المعنويات كقول الله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾** ﴾ [المعارج: 19-21][2].

الدليل الثاني من المعقول: أنَّ الفطرةَ السَّلامةُ والاستقامَةُ؛ لما ورد في حديث "**خلقت عبادي حنفاء**"[3] ؛ والحنيف السَّالم المستقيم، أي الذين سلموا من الآفات والزيادات والمعاصي والطاعات، والأطفال يولدون على السلامة؛ لأنهم لم يبلغوا وقت العمل، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يُرْتَهَن بشيء، ولم يثبت لهم كفر ولا إيمان بعدُ، فقلوبهم حين ولادتهم كاملة الخلق؛ كالبهائم السَّالمة التي لم تجذع بعدُ[4].

وإنكار منتسبي هذا المذهب أَنْ يولد الأطفال خالين من المعرفة والإيمان مخالفٌ لصريح الآية الواردة في الفطرة، وكذا لجملة الأدلة الصَّريحة على أنهم ولدوا حنفاء مسلمين على ملَّة التوحيد[5].

والملفت للنَّظر في هذا المذهب خروج أصحابه عن معهود العرب في كلامها وسَننها في التخاطب؛ حيث جعلوا السَّلامة والاستقامة والحنف ألفاظا محايدة لا تدلُّ على كفر ولا إيمان، ولا تحتمل مدحًا ولا ذمًّا، وهذا غريب مستبعد؛ لأنَّها وردت في الكتاب والسنَّة في سياق المدح، والإسلام

---

(1) ابن عبد البر، التمهيد، 69/18.

(2) أحمد حسن فرحات، فطرة الله التي فطر الناس عليها، ص 23.

(3) سبق تخريجه.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، 70/18.

(5) أحمد حسن فرحات، فطرة الله التي فطر الناس عليها، ص 23.

أيضا مشتقٌّ من مادة (سلم)، وجعل القرآن سلامة القلوب شرطًا للنَّجاة يوم القيامة حين قال: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾[الشعراء: 88-89] [1].

ولذلك يقال إن كان المراد بهذا المذهب أنَّ الطِّفل يولد خالياً من المعرفة والإيمان، وأنَّ ذلك ممكن بالنسبة إلى النَّفس كإمكان نقيضه من غير أن تقتضي الفطرة واحداً منهما؛ فحينئذٍ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين الإسلام واليهودية والنصرانية، وهذا وصف لا يقتضي مدحاً ولا ذمّاً، بخلاف الفطرة الواردة في القرآن والسنة فهي فطرة مأمورٌ بملازمتها ولا شكَّ أنها ممدوحة، فهل يعقل ألا تكون ممدوحة ولا مذمومة؟[2].

وأيضا إن كان المراد بهذا القول أنَّ الفطرة لا تقتضي المعرفة ولكنَّها إليها أميَلُ مع قبولها الإنكار؛ فهي حينئذٍ تتوقَّف على مؤثِّرٍ خارجيٍّ وأمرٍ منفصلٍ كتأثير الأبوين، ولا فرق بين الإسلام وملل الكفر على هذه الحال[3].

وأمَّا إن كان مراد أصحاب هذا المذهب أنَّ الفطرة تستلزم المعرفة والإيمان بنفسها، كما تستلزم النفس الأكل عند الجوع من غير احتياج إلى سبب منفصل؛ فهذه هي الفطرة الممدوحة التي أُمِر بلزومها، وهذا هو مذهب جمهور السَّلف؛ لأنَّ الاكتفاء بذكر الملل الفاسدة دون الإسلام ينبئ بأنَّ اقتضاءه مستَلزَمٌ استلزاماً ذاتيّاً بالنسبة إلى الفطرة دون توقُّف على سبب منفصل[4].

فهذه أربعة احتمالات قد شملها هذا المذهب، اثنان لا قائل بهما من المسلمين؛ وهما: اقتضاء الفطرة للكفر أو ميلها له دون الإسلام، واثنان هما ما انتحله أصحاب هذا المذهب؛ وهما: قبول الفطرة وتهيؤها للإسلام مع الكفر على سبيل الاستواء، أو مع رجحان قبول الإسلام، وهو مقتضى أصول المعتزلة ومن وافقهم.

---

(1) عثمان مصباح، مفهوم الفطرة نقد لمقالات الإسلاميين، ص 140.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 444/8.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 447/8.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 446/8.

فإن كان قبول الإسلام والكفر والمعرفة والإنكار مستويا بالنسبة إلى الفطرة؛ فلا مَزِيَّة للإسلام على التنصير والتهويد والتمجيس، ولو كان هذا مرادَ الشَّرع لذكره النبي ﷺ معها في الحديث.

وإن كان في الفطرة قوةٌ ترجِّح قبول الإسلام فلا يخلو:

إما أن تكون هذه القوة موجبة للمعرفة والإسلام من غير مؤثر خارجيٍّ؛ وهذا صحيح.

وإمَّا أن تكون المعرفة متوقِّفة على سبب منفصل، فالإسلام والكفر سواءٌ كالأوَّل؛ لأنَّ الفطرة مهيَّأة أيضًا لقبول الكفر والإنكار إذا وَجَدت من يعلِّمها أسباب ذلك.

وأمَّا قولهم إنَّ قلوب الأطفال تكون سالمة مستقيمة من غير أن تتصف بكفر أو إيمان؛ فيقال: وهل توجد استقامة وسلامة أقوم من المعرفة بالله والإسلام؟ وهل تشبيهها بالبهائم الكاملة الخلق عند الولادة، وتشبيه تغيُّرها عن حال الولادة بالبهائم المجذوعة؛ إلَّا تشبيهًا للكمال بالكمال والنَّقص بالنَّقص؟

ولا تلازم بين كونهم يولدون على المعرفة والإسلام، وبين نسبة الكفر والإيمان والطاعة والمعصية إليهم؛ لأن ذلك إنما يثبت لهم بعد البلوغ والاختيار، ألا ترى إلى تعبير النبي ﷺ: **"حتى يُبَيِّنَ عنه لسانه"**، وفي رواية: **"حتى يُعَبِّر عنه لسانه"**[1].

الدليل الثالث: لو كان الأطفال قد ولدوا على شيء من الكفر والإيمان ما انتقلوا عنه أبدا، ونحن نجدهم يؤمنون ثم يكفرون، وينتقلون من حال إلى حال[2].

وهذا الاستدلال مناف لما جاء به الحديث من إثبات التغيير لفطرة الأطفال، الحاصل بواسطة المؤثِّرات الخارجية كالأبوين؛ فالتغير موجود بنصوص الأحاديث، ولكنه ليس ذاتيا؛ بل أمر طارئ.

الدليل الرَّابع: يستحيل أن يكون الأطفال عند ولادتهم يعقلون كفرا أو إيمانا؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [النحل: 78]، ومن لا يعلم شيئا استحال

(1) صحيح مسلم (23) من حديث أبي معاوية رضي الله عنه.

(2) ابن عبد البر، التمهيد، 70/18؛ القرطبي، التفسير، 28/14.

منه الكفر والإيمان والمعرفة والإنكار[1]، والآية صريحة في أنَّ الأطفال عند الولادة يخرجون ولا علم لهم بشيءٍ -بما في ذلك المعلومات الفطرية-؛ لأنَّ النَّكرة في سياق النَّفي تعمُّ.

ومفاد هذا الدَّليل إثبات التَّعارض بين قول القائل إنَّ الفطرة تقتضي المعرفة والإيمان، وبين القرآن الذي نفَى العلم عن الإنسان حال خروجه من بطن أمِّه، حتى العلوم الضرورية الفطرية؛ وإذا كان الأمر كذلك فالفطرة —حسب ما جاء في القرآن- تقتضي الخلُوَّ عن المعرفة، والعجيب أنَّ المتكلمين والمتفلسفةَ عندما يتكلَّمون عن العلوم الضرورية، ودفع ظاهر تعارضها مع ما تضمنته آية النحل لا يأتون بطائل؛ إنكارا منهم لفطرية هذه المعارف في الغالب، والناس منقسمون في أصل الضَّروريِّ من العلوم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: وهم الجمهور الذين يَرَوْنَ أنَّ منشأ العلوم البديهية إنَّما يكون بواسطة التَّصوُّرات التي تحدث عن طريق الحواس، وأنَّ "الإنسان خُلِق في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء"[2].

الطائفة الثانية: يذهبون إلى أنَّ الأوليات ذاتيةٌ في العقل منذ وجوده؛ والإفضاء إليها إنَّما يكون من جهة القوة العقلية المحضة، دون استعانة بحسٍّ أو تخيُّل[3].

وكلا المذهبين فيه نظر؛ لأنَّ الحسَّ لا يُنشئ المعرفة استقلالا لولا ما في النفس من القبول لها، والعقل لا يستغني عن الحس في إظهار المعارف الأولية؛ ولكنَّ الحسَّ يحفِّز المعارف الفطرية الموجودة بالقوة في الإنسان ويكشف عنها، لتنتقل من القوة إلى الفعل، فالحسُّ يتعاضد مع العقل في إبراز الأوليات وإظهارها إلى الفعل والشُّعور.

والجواب عن الإشكال الوارد في الآية الثامنة والسبعين من سورة النحل أنْ يقال: إنَّ الآية مسوقة لنفي العلوم المكتسبة الاستدلالية لا الفطرية الضرورية؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: احتواء القرآن الكريم على كثير من الآيات التي تدلُّ على أنَّ الإنسان مفطورٌ على جملة من الأشياء في أصل خلقته؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ﴾ [الأنبياء: 37] ؛

(1) ابن عبد البر، التمهيد، 70/18؛ القرطبي، التفسير، 28/14.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، 250/20.

(3) الغزالي، المستصفى، ص 36؛ معيار العلم، ص 186.

وقوله: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴾ [الإسراء: 11] [1]، والمراد تمكُّن صفة العجلة من أصل جبلة الإنسان بسبب قلَّة صبره التي يقتضيها تفكيره في المحبَّة والكراهية؛ "فإذا فكَّر العقل في شيءٍ محبوب استعجل حصوله بداعي المحبَّة، وإذا فكَّر في شيءٍ مكروهٍ استعجل إزالته بداعي الكراهية، ولا تخلو أحوال الإنسان عن هذين، فلا جَرَم كانَ الإنسان عجولاً بالطَّبع؛ فكأنَّه مخلوقٌ من العجلة"[2]؛ فهي فطرة فيه إذًا.

الوجه الثاني: ما ثبت من أن الطفل يولد باكيا، ثم يبحث عن ثدي أمِّه ويلتقمه من غير ما تعليم، أو تلقين، أو تقليد.

الوجه الثالث: الآية ورد فيها نفي الفعل الذي يدلُّ على التجدُّد والاستمرار، لا نفي المصدر الدَّال على الثَّبات والاستقرار؛ وفي هذا إشارة إلى أنَّ المنفيَّ هي المعرفة التي تكون بالفعل؛ لا التي في النفس بالقوَّة.

الوجه الرابع: الآية اقتصرت على الحواسِّ والأفئدة التي هي وسائل المعرفة المكتسبة، ولو كانت شاملةً لكل معرفة بما في ذلك المعرفة الفطرية لناقض القرآن نفسه؛ لأنه ثبت في القرآن والسنة أن الناس يولدون على الفطرة، وأنَّ ثمة أموراً فطرية مركوزة في نفوسهم لا تتبدل، كما تبين من قبل؛ وهذا محال.

الوجه الخامس: التَّعبير بالأفئدة جمع فؤاد، إشارةٌ إلى العقل والقلب؛ لقوله تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ [النجم: 11]؛ وقوله تعالى: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا ﴾ [القصص:10][3]، والفؤاد مشتقٌّ من التَّفؤُّد وهو التَّوَقُّد والتَّحَرُّق؛ لتوقُّده بالمشاعر والأحاسيس، واحتراقه بالعواطف

---

(1) ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: 28]، وقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ [آل عمران: 14]؛ وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين:04]؛ وقوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ ﴾ [الشمس: 08] ونحوها.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/17.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 99/27.

والخواطر، وقيل: مشتق من الفَأْدِ، وهو الحركة؛ لأنَّه يتحرَّك وينبض كثيرا[1]، وكذلك في بقية الأسمـــاء؛ فسمِّي قلبا لتقلُّبه، وعقلا لضبطه، وهكذا في المسْكَة واللُّبِّ والحِجْر والنُّهْية والبصيرة والحِجَى وغيرها؛ فالاختلاف في الأسماء لا في المسمَّى، والتغاير بالاعتبار لا بالذَّات، وفي هذا تنبيه على التَّغيُّر والتَّحوُّل والتَّقلُّب الذي يحصل للقلب؛ ولذلك فالنَّفي في الآية منصرف إلى الفعل المكتسب المتغيِّر، وهو ضبط المعلوم وتعقُّله؛ لا إلى القوة الغريزية الفطرية المودعة؛ لذلك فالآية ناظرة -بتعبير المناطقة- إلى نفي العلوم الحصولية التي تشمل المعارف والعلوم المكتسبة بطريق الحس، لا إلى العلوم الحضورية والفطرية التي هي مركوزةٌ في النَّفس كعلم الإنسان بنفسه وأحاسيسه[2].

الوجه السادس: لا يلزم من فطرية هذه المعارف أن تكون ظاهرةً تمام الظُّهور عند الطِّفل، وإنَّما يكون ظهورها من القوَّة إلى الفعل بعد البلوغ والتَّفاعل مع المحيط الخارجي، ولا يلزم من عدم الشعور بها عدمها في نفسها؛ فوجود العلم في النفس شيء، والعلم بوجوده فيها شيء آخر[3].

الوجه السابع: يلزم من خروج الطِّفل جاهلاً من بطن أمِّه ألا توجد معرفة أصلاً؛ فضلًا عن وجود معرفة ضرورية؛ لأن المعلومات المكتسبة لابد لها من ضروري تتأسَّس عليه؛ فإذا عُدم وقعنا في محال عقليٍّ هو الدَّوْر والتَّسلسل.

وهذا المذهب لا يختلف عن صريح مذهب المعتزلة الذي تستلزمه أصولهم؛ لأن مذهبهم يقتضي أنه "لم يولد أحد على الإسلام أصلاً، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً، ولكن هذه أحدث لنفسه الكفر، وهذا أحدث لنفسه الإسلام، والله لم يفعل واحداً منهما عندهم، بلا نزاع بين القدرية"[4]، وهو ما صرَّح به المفيد العُكبَري (413هـ) الإمامي الذي صحَّح مذهب الشيعة الإمامية على أصول المعتزلة

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، 469/4؛ الزبيدي، تاج العروس، 476/8.

(2) العلم الحضوري عند المناطقة هو أن يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير مباين له كعلم الإنسان بنفسه وقواه وأحاسيسه، والعلم الحصولي عندهم هو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن. انظر: الجرجاني، شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، 15/6-16؛ جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، 72/1.

(3) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، 72/1.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 378/8.

حين قال: "فطر الله الخلق على التوحيد؛ أي خلقهم للتوحيد وعلى أن يوحدوه، وليس المراد به أنه خلق فيهم التوحيد؛ ولو كان الأمر كذلك ما كان مخلوق إلا موحدا، وفي وجودنا من المخلوقين من لا يوحد الله تعالى دليل على أنه لم يخلق التوحيد في الخلق؛ بل خلقهم ليكتسبوا التوحيد"[1].

وإذا قارنت أقوال المعتزلة مع ما قاله بعض أهل السنة لن تجد فرقًا يذكر؛ ومن ذلك قول المناوي (1031هـ): "**والقلب بأصل الفطرة صالح لقبول آثار الملائكة وآثار الشياطين صلاحا متساويا**، لكن يترجَّح أحدهما باتباع الهوى والإكباب على الشَّهوات، والإعراض عنها ومخالفتها"[2].

على أن بعض المعتزلة كأبي الحسين البصري (436هـ) قد يخالف عموم المعتزلة، ويقول إنه خصَّ المؤمنين بداعي الإيمان، ويقول عند وجود الداعي والقدرة يجب وجود الإيمان؛ وهذا في الحقيقة لا يختلف عن مذهب جمهور أهل السنة[3].

4. أدلة المذهب الرابع ومناقشتها:

حاصل مذهب الفلاسفة[4]ومن وافقهم كالغزالي (505هـ)[5] وابن عاشور (1393هـ)[6]؛ أنَّ الفطرة هي ما يوجبه العقل ولا يتشكَّك فيه، وكلُّ ما حصل الشكُّ في صدقه بالنسبة إلى العقل فليس منها لأنَّها لا تشهد به؛ وعليه فالفطرة عندهم ما تشهد به الأوَّليات العقلية، وما تقتضيه قوَّة العقل المجرَّد.

والذي يظهر من مذهب المتفلسفة أنَّهم أخرجوا الذائعات الفطرية كحسن العدل وقبح الظلم من مسمَّى الفطرة؛ ويدلُّ عليه[7]:

---

(1) المفيد العكبري، تصحيح اعتقاد الإمامية، ص 60-61.

(2) المناوي، فيض القدير، 499/2.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 378/8.

(4) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص 68.

(5) الغزالي، المستصفى، ص 38.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 180/3.

(7) ابن سينا، النجاة، ص 68.

الدليل الأول: أنَّ الذَّائعات دعت إليها العادات القديمة وحبُّ الاصطناع والتَّسالم والأخلاق الإنسانيـة؛ فهي ملتبسة بالفطرة بحكم إلف الناس لها، واعتيادهم عليها؛ وليست فطريـة في الحقيـقة، واعتياد الناس لها يضعها في محل التشكيك والنقد؛ لإمكان التباس غير الفطري بها.

الدليل الثاني: أنَّ تشكيك العقل فيها ممكن، بخلاف الأوَّليات؛ لأنها تخضع لاختلاف الأغراض والأهواء والعادات.

وقد اعتمدوا في هذا القول على مجرَّد الفرض والتخيُّل الذي لا يُسعفه الدَّليل ولا الواقع[1]، وهو منتقَض من وجوه؛ هي:

الوجه الأول: نسبة ما تستحسنه النُّفوس وما تستقبحه إلى مجرَّد العادة أو نحوها؛ يقتضي التَّسوية بين الحقِّ والباطل في نظر الفطرة، وهو باطل؛ لأسباب:

أولها: يلزم منه أن يكون حسن الحقِّ مساوياً لقبح الباطل بالنسبة إلى الفطر السليمة، ومثل هذا لا تقوم به حجة على أحد؛ لأنَّه يفضي إلى القول بوجود مقتضى الفطرة تارة وانعدامه أخرى؛ وهذا باطل[2].

ثانيها: يلزم من التسوية بين الحق والباطل لدى الفطرة أن يكون الباطل معلوماً لها كالحق، وذلك لا يجوز لعدم قيام الدليل على الباطل؛ لأنَّ الباطل إما معدوم لا وجود له، وإما موجود لا نفع فيه[3]؛ فليس له غاية موجودة، وإن وجدت فهي غير محمودة[4]، وقد قال الله تعالى عنه: ﴿ **وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا** ﴾ [الإسراء: 81]؛ أي زائلا هالكا ذاهبا، لا ثبات له بحال مع الحق، ولا

---

(1) قال ابن سينا: "ومعنى الفطرة أن يتوهَّم الإنسان نفسه حصل في الدُّنيا دفعة وهو بالغ عاقل، لكنَّه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يعاشر أمَّة ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكَّك فيه فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به وإن لم يمكنه الشكُّ فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق بل كثير منها كاذب؛ إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً...". النجاة، ص 62-64.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 444/8.

(3) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، 243/1.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 516/5.

بقاء له معه[1]، والباطل زاهق زهوقا لا ثبات له البتة؛ ولذلك يستحيل إقامة الدليل عليه؛ لأن الدليل إظهار لما خفي من المطالب وتقوية لما هو ثابت، لكنه غير واضح لسبب ما[2].

ثالثها: لا زال أهل الباطل منذ خلق الله السماوات والأرض لا يقيمون على باطلهم دليلاً إلا أنَّهم مقلِّدون لسلفهم، أو أنَّهم أكثر أموالاً وأولاداً، أو غير ذلك ممَّا لا دليل عليه[3].

الوجه الثاني: الفرق واضح بين الأمور الحسية وبين الكليات العقلية المعنوية؛ فالأولى تختلف بحسب العوائد والأمم والأشخاص؛ ومن ثَمَّ يمكن تشكيك العقل فيها، بخلاف الأمور الكلية فحكم العقل فيها واحد لا يختلف؛ فلا يكون بعضها حسناً عند بعض العقول، قبيحاً عند أخرى[4].

وقد سلك ابن عاشور مسلك الفلاسفة في تقرير مفهوم الفطرة وبيان معناها، ويلاحظ عليه ملاحظات؛ هي:

- تناول ابن عاشور تعريفين للفطرة؛ فعرفها **بالمعنى العام** حيث أدرج الغريزة المشتركة بين جنس الحيوان في تعريف الفطرة بقوله: "هي ما فُطِر، أي خُلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي: جسداً وعقلاً"[5]؛ **ثم أردفه بمعنى خاص** أبعد فيه الغريزة، وقصره على العقل؛ وبناءً عليه قسَّم الفطرة إلى قسمين: فطرة جسدية، وفطرة عقلية نفسية، وهذا التَّقسيم ليس تعدُّدا في الفطرة نفسها، وإنَّما هو تعدُّد بالاعتبار؛ وإلا فإنَّ الخِلقتين الظاهرة والباطنة جزء لا يتجزَّأ من مضمون الفطرة.
- حصر ابن عاشور الفطرة التي جاء بها الإسلام في الفطرة العقلية حين قال: "فوصف الإسلام بأنه الفطرة، معناه: أنه فطرة عقليَّة؛ لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات، وكلُّها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به"[6]؛ وأكَّد هذا المعنى ببيان "أنَّ الفطرة النَّفسية للإنسان هي الحالة

(1) الطبري، جامع البيان، 583/17؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 112/5.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، ص 117.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 117.

(4) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 1031/2.

(5) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 179/3.

(6) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 180/3.

التي خُلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة؛ فهي المراد من قوله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30]"[1]، والعقل المقصود هنا هو العقل المجرَّد، غير أن ابن سينا -كما سيأتي- يخالف ابن عاشور في أنه قصر الفطرة على الجانب العقلي النفسي، وألغى الجانب الجسدي.

وبهذا يندفع ما لاحظه طه عبد الرحمان على ابن عاشور أنه انصبَّ اهتمامه بالأساس على البُعد الخَلقي المادِّي، الذي أسَّس عليه مفهوم الفطرة[2]؛ لأنَّ ابن عاشور جعل الفطرة وصفَ الشريعة الأعظمَ الذي تنبني عليه مقاصدها؛ وهذا ملحظ خُلُقي معنوي لا مادي خَلْقيٌّ .

وهذه التَّرجمة لا ينصرف عليها اعتراض **طه عبد الرحمن** في نفي التلازم بين الأعظمية والأولية؛ حيث رأى بأن الأعظمية يفهم منها الإحاطة، والتَّأسيس يُفهم منه الأولية، وهو المقصـود، والأعظمية غير الأولية ولا تلازم بينهما[3]، واعتراضه مندفع بعبارة "ابتناء" التي تستلزم وجود أصل وفرع منبن عليه، ولاشك أنَّ الأصل يأتي أوَّلًا والفرع يأتي تبعًا؛ فأضحت ترجمة ابن عاشور جامعة بين التَّأسيس والشمول، خلاف ما ادَّعاه طه عبد الرحمن.

- أنَّ ابن عاشور دمج الجانب العقلي للفطرة مع الجانب النفسي؛ وجعلهما شيئا واحدًا، والحقيقة أن الجانب النفسي للفطرة غير الجانب العقلي؛ فهما متمايزان، وإن كان بينهما ارتباط وتكامل.
- جَعَل ابن عاشور المخاطبين بتمييز الفطرة العلماء والحكماء ذوي العقول الراجحة [4] دون غيرهم؛ وهذا يقتضي أنَّ هذه الفطرة التي يقصدها ابن عاشور فطرةٌ خاصَّة، بخلاف فطرة الإسلام التي صرَّحت بها النصوص؛ فهي فطرة عامَّة شاملة عامة كلية، فطر الله عليها الناس جميعا.
- افترض ابن عاشور إمكانية خفاء المعنى الفطريِّ ودقَّته أو اختلاطه بغيره، وزعم أنَّ ذلك يحصل حتى للعلماء والحكماء، وقرَّر أنَّ سبيل الكشف عن هذا الخفاء يكون بتعميق النَّظر، والاعتبار بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لهم بكثرة العصمة من الخطأ[1]؛ وهذا مردود من جهتين:

---

(1) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 183/3.

(2) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 33.

(3) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 33.

(4) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 182/3.

الجهة الأولى: كون المعنى فطريًّا يعني أنَّه أوَّلي مبتدَأ في النَّفس ضروريٌّ لا يحتاج إلى دليل، وهذا ينافي كونه خَفيًّا يحتاج إلى نظر؛ لأنَّ الفطري والنَّظري لا يجتمعان، إذ الفطرة تقتضي العلم من غير نظر أو افتقار إلى مؤثِّر خارجيٍّ، ومن زعم غير ذلك وقع في التناقض[2].

الجهة الثانية: على افتراض التباس الفطريِّ بغيره؛ فإنَّ ذلك لا يكون في حقِّ عموم الناس لشهرته وذيوعه، وإنما في حق من فسدت فطرته لتمكن العوارض من نفسه، ولا يكون أيضا في الأمور المعنوية كحسن العدل وقبح الظلم؛ لأن حكم العقول كلِّها بذلك واحد، سواء بحقِّ نفسه أو غيره، وإن وجد فقد يوجد في الأمور الحسية كالمآكل والمشارب والمناكح؛ لأنها قد تختلف بحسب الميول والعادات والدواعي[3].

فلم يبق إلا أن يقال أن إحالة تمييز المعاني الفطرية على العلماء ليس على إطلاقه؛ وإنَّما في أحوال خاصَّة وأشخاص معيَّنين، وأمَّا في الأحوال العادية فالمعاني الفطرية تنكشف بالاشتراك الإنساني فيها، واتِّفاق العقلاء عليها؛ وهذا الذي بقصده ابن عاشور.

- لأنَّ ابن عاشور وقع في التَّناقض حينما جعل الفضائل والأخلاق راجعةً إلى أصول الفطرة، ثم ذكر بأنَّ الفطرة لو تُرِكَت وشأنها لم تَشْهَد بها ولا بضدِّها، ولكن لما حصَلت استحسنتها الفطرة؛ وهذا تأثَّر فيه بمذهب الفلاسفة الذين أخرجوا الأخلاق من الفطرة؛ ويُتَعَقَّب بأنه ليس معنى استحسان الفطرة لها إلا كونها راسخةً في النُّفوس ابتداءً، بحيث لا يمكن أن تدفعها أو تنفصل عنها.
- وقوع التَّناقض بين كلام ابن عاشور وكلام ابن سينا في قبول الفضائل؛ فالأوَّل يرى أنَّ فطرة الإسلام تقبل الفضائل والعادات الصَّالحة وتختارها، وإنْ كانت لا تشهَد بها ولا بضدِّها؛ والثَّاني يرى أنَّ

---

(1) يقول ابن عاشور معلقا على كلام ابن سينا: "أنَّ المخاطبين بتمييز الفطرة عن غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الرَّاجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيق معنى الفطرة وتمييزها عما يلتبس بها من المدركات والوجدانيات؛ على أنّه إن عسر على أحدهم تحقيق معنى فطري دقيق، أو شديدِ التباسُ غيره به، وخاف هوى نفسه أن يخيّل له الأمر غير الفطري، فعليه حينئذ أن يعمِّق النظرَ طويلاً، وأن يعتبر بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لأفكارهم بكثرة العصمة من الخطأ " مقاصد الشريعة الإسلامية، 182/3؛ وقد مشى في هذا على طريقة الفلاسفة في تقسيم الفطر إلى فطر فائقة وفطر ناقصة.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل446/8.

(3) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 68/2.

الفطرة لا تصدِّق بالفضائل ولا تقبلها، وتفسير هذا التناقض أنَّ ابن عاشور اضطر إلى تعديل مفهوم الفطرة بالتَّوسيع؛ لِمَا رآه من تضاربٍ في كلام ابن سينا وتناقض مع ما جاء به الإسلام.

على أنَّ تبنِّيَ ابن عاشور لمذهب الفلاسفة في تعريف الفطرة العقلية واحتفالَه به؛ جَعَلَه يدور في حلقة مفرغة[1]، ويزيد الأمر تعقيدا وإشكالا، بعد أن كان بيَّنا في الوهلة الأولى قبل أن يسوق كلام ابن سينا ويتبنَّى رأيه، ولو أنه اكتفى بكلامه وما قرره أوَّلًا دون كلام ابن سينا؛ لكان يكون أفضل من عرَّف الفطرة، ومع هذا فهو من أفضل من تكلَّم عنها وأفصح عن كثير من مضامينها.

وعليه فلا مناص من سوق مذهب المتفلسفة في الفطرة، وبيان مذهبهم، وسأختار ما قاله ابن سينا مثالا على هذا المذهب؛ لأنَّه أساس كلام ابن عاشور، وأبني عليه الكلام.

وقد قدَّر ابن سينا في شرحه للفطرة وبيان كيفية حكم "العقل الفطري" على الأشياء أن الإنسان يولد دفعة كاملا، مزودا بكل القوى والعلوم والمبادئ، لم تتلوث فطرته بالتعليم أو التربية أو أية عوارض بيئية خارجية، ثم يعرض الأشياء على ذهنه؛ فما وقع تشكيك العقل فيه لا تشهد به الفطرة، وما قبله من غير تشكيك فهو ما تقضي به الفطرة وتوجبه، ثم افترض أنَّ الفطرة تشهد بالمبادئ العقلية، ولا تشهد بالذائعات الأخلاقية كحسن العدل وقبح الظلم.

وهذا التقدير والتخمين مستحيل الوقوع وضرب من الخيال؛ لأنه مناقض لسنن الله عز وجل في خلقه، وبعيد عن الواقع، لكن على فرض إمكان وقوعه فهو لا يكون صحيحا؛ إلا بشرط أن يكون صاحبه ذو فطرة سليمة لم تخالطها العوارض؛ وهذا عزيز نادر؛ بل يكاد يكون منعدما؛ لأنه يعزُّ في الغالب أن يوجد من لم تتكدر فطرته بفساد البيئة ولو شيئا يسيرا، ثم إن الفطرة قد تتشكك ببعض الفضائل إذا تعرضت للطمس والتغيير، وهذا لا ينفي أن تكون هذه الفضائل فطرية؛ فتلخص أن هذا الفرض محض تنظير بعيد عن الواقع والتطبيق؛ فلا يمكن أن تتجرد الفطرة عن ملابسة البيئة، ولا أن تكون كاملة دفعة، ولا أن لا تعرض لها العوارض، ولا أن لا تتأثر بهذه العوارض؛ فالتدرج في قواها سنة ربانية، وفي طريق هذا التدريج تعرض لها العوارض، وأما الفضائل الأخلاقية فلا تكون إلا فطرية؛ ولو أنكرتها الفطرة فإنما هو لخلل فيها.

(1) عثمان مصباح، نقد مقالات الإسلاميين في مفهوم الفطرة دراسة نقدية، ص 206.

ومحصِّل ما جاء في كلام ابن سينا عن الفطرة[1]؛ يقوم على تقسيمها إلى أربعة مراتب بحسب شهادتها للأشياء بالصِّدق والكذب على النحو الآتي:

المرتبة الأولى: الأوَّليَّات العقليَّة: وسمَّاها "فطرة القوَّة المسمَّاة عقلًا"[2]، وهي اليقينيات التي يوجبها العقل الصَّريح لذاته من غير واسطة، كالكل أعظم من الجزء، وهي فطرة حاكمةٌ وصادقةٌ دائمًا.

المرتبة الثانية: الأوَّليَّات الوهميَّة: وهي فطرة الوهم في المحسوسات التي توجبها قوَّة الذِّهن الجامعة بين بدائه العقليَّات وصوادق الوهميات[3]، لكنها دون الأوَّليَّات العقلية في درجة اليقين، وتعتبر جزءًا مما سمَّاه ابن سينا "فطرة الذِّهن بالجملة"، لكنَّها وهميَّات صادقة يوجبها العقل ويشهد بها، كاستحالة وجود جسم واحد في مكانين في وقت واحد.

وهذان أوَّليَّان باعتبار اقتضاء العقل لهما وحكمه بهما، وذائعان مشهوران من حيث عموم الاعتراف بهما.

المرتبة الثالثة: المقدمات المحمودة والآراء المشهورة: وهي قضايا نظرية في حكم العقل لا يقع بها التَّصديق في الفطرة، بل تحتمل الصِّدق والكذب، لكنَّها متقرِّرَة في الأنفس يعمُّ الاعتراف بها، ومحمودة عند العقل الأوَّليِّ؛ وإن كانت كاذبة في ميزانه، كالعدل جميل والكذب قبيح.

وتناقض الفلاسفة في هذا القسم واضح بيِّن؛ فكيف تكون قضايا الأخلاق والقيم المركوزة في أصل الخلقة مما يَحْتمل الصِّدق والكذب في شهادة الفطرة؟ وكيف تكون متقررة في عامة الأنفس؛ وهي غير فطرية؟ وكيف تكون محمودة عند العقل لكنها كاذبة في ميزانه؟ أليس الصدق من لوازم الحمد والاستحسان، والكذب من لوازم الذم و الاستقباح؟

المرتبة الرابعة: الوهميَّات الكاذبة: وتسمَّى فطرة الذِّهن الكاذبة، وهي فطرة الوهم في القضايا الكُلِّية المجرَّدة و الأمور غير المحسوسة، كاعتقاد الوهم أنَّ كلَّ موجود يجب أن يكون متحيِّزًا في جهة، وتُعَدُّ قِسْمًا مما سُمِّيَ "فطرة الذِّهن بالجملة"، لكنَّها كاذبة دومًا.

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة في الحكمة الإلهية، ص64؛ الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ت. سليمان دنيا، ص 351.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 64.

(3) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 37.

وهذه المراتب الأربعة كلُّها من القضايا المشهورة الذَّائعة؛ فالأُولى والثَّانية مشهورتان أوَّليتان، عقليتان فطريتان؛ والثَّالثة مشهورة محمودة تحتمل الصِّدق والكذب، والرَّابعة مشهورة كاذبة دوما.

وأما أقسام الفطرة عند الفلاسفة من حيث مصدرها فثلاثة:

القسم الأول: فطرة العقل في الأوَّليات؛ وهي صادقة دوما.

القسم الثاني: فطرة الذهن بالجملة أو فطرة الوهميات؛ وهذه على نوعين:

النوع الأول: فطرة الوهم في المحسوسات، وهي من قبيل الأوَّليات في حكم العقل.

النوع الثاني: فطرة الوهم في القضايا غير المحسوسة، وهي كاذبة في حكم العقل.

القسم الثالث: فطرة الذائعات؛ وهي على نوعين:

النوع الأول: ما كان على شاكلة الأوَّليات العقلية أو الوهمية؛ فهو فطري في حكم العقل.

النوع الثاني: ما كان غير أولي؛ فهو غير فطري.

ومن هنا يَتَبَيَّن أنَّ الفطرة من حيث صدقها وكذبها بالنسبة إلى العقل على قسمين:

القسم الأول: **الفطرة الصادقة**: وهي التي تشمل الأوَّليات العقليَّة والوهميَّة والذَّائعيَّة.

القسم الثاني: **الفطرة الكاذبة**؛ وهي تحوي القضايا الوهميَّة غير المحسوسة، والذَّائعات غير الأوَّليَّة.

وعلى هذا جاء تقسيم الفطر–عند الفلاسفة– إلى فطر فائقة كاملة وفطر خائبة ناقصة.

ويَرِدُ على مذهب ابن سينا والفلاسفة في الفطرة وأقسامها اعتراضاتٌ؛ منها:

أولا: أنهم جعلوا قضايا الأخلاق والفضائل –التي اصطلحوا عليها "القضايا المشهورة والآراء المحمودة"– مما تتشكَّك فيه الفطرة؛ بل ولا تشهد به، وهذا مردود من وجوه:

1. أنَّه لا فرق بين الأوليات والمشهورات؛ وبيان ذلك: أنهم عرَّفوا الأوَّلي بما ثبت فيه الموضوع للمحمول بنفسه في الوجودين الذِّهني والخارجي، وأمَّا إن افتقر المعلوم في ثبوته إلى وسط – أي دليل– فهو غير أوَّلي؛ و مبنَى هذا التعريف على أصل فاسد، وهو أن الصِّفات اللَّازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ومنها مالا يلزم إلا بدليل، والعلم بالقضايا من جهة الظهور أو الخفاء إنما يكون بالإضافة إلى العالِم (الإنسان) لا إلى المعلوم في نفسه؛ ذلك أن التلازم الذي يكون بين الصفة والموصوف على ضربين، ضرب يكون لزومه بيِّنا للإنسان لا يحتاج فيه إلى دليل، وضرب لا يكون

بيِّنا بالنسبة إليه فيفتقر فيه إلى دليل، وكونه كذلك هو صفة راجعة إلى علم الإنسان لا إلى صفة ذاتية في الشيء نفسه؛ إذًا فهو ليس إخبارا عن الوجود الخارجي الذي يرجع إلى حقيقة الأمر، وإنما إخبار عن الوجود الذهني الذي يعتري الإنسان، وهو يختلف بحسب أحوال الناس في تصوُّر صدق القضية من عدمه؛ فقد يخفى على زيد ما يتبين لعمرو كعكسه؛ لأن "أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة؛ فلا يلزم إذا تبيَّن لإنسان ثبوتُ بعض الصفات أو لزومها أو اتِّصاف الموصوف بها، أن يتبيَّن ذلك لكل أحد؛ ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس، أن يكون خفيًّا على كل أحد"[1].

2. لا دليل عند الفلاسفة أنَّ المشهورات ليست من اليقينيَّات؛ بل الدَّليل قائم على عكس ذلك، إذ هي من أعظم القضايا اليقينيَّة التي يُعلَم حُسْنها وقُبْحها بالعقل؛ لأنهم جعلوا المجَرَّبات من القضايا اليقينيَّة، مع أنَّ المشهورات أكثرُ شيوعًا، وأوفر انتشارا، وأعظم ثبوتا، وأربى رسوخا، في علم الناس لها بالفطرة والتَّجربة؛ إذ المجرِّبون لها أكثر من المجرِّبين لقضايا الطِّب ونحوها، والنَّاس إذا قالوا العدل حَسَن؛ فمعنى ذلك أنَّه نافع لصاحبه وغيره، محبوب لدى الفطرة، تلتذُّ به النفس وتفرح وتتنعَّم؛ وإذا قالوا الظُّلم قبيح؛ فمعناه بُغْض الفطرة له، وحصول الضَّرر به لصاحبه ولغيره، وتألُّم النَّفْس له واغتمامها به، والعلم بهذه القضايا أعظم من العلم بالمجرَّبات؛ لأنَّها مما اتَّفقت عليه الأمم وتواطأت عليه العقول والعادات والحسُّ والتَّجربة[2].

3. أنَّ الحكمة عند الفلاسفة وعند سائر الأمم من المسلمين وغيرهم علم وعمل، و الحكمة العمليَّة تشمل علم الأخلاق والسِّياسة، وأساس ذلك كلِّه المشهورات، فإن لم تكن هذه القضايا معلومةً؛ لم يكن شيء من الأخلاق الحميدة والذَّميمة، ولا الحكمة العمليَّة معلومًا؛ بل كلُّ عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل؛ فالعدل مأمور به في جميع الأعمال على كلِّ الأحوال، والظُّلم منهيٌّ عنه نهيا مطلقا، وقد جاءت أفضل الشَّرائع بتحقيق هذا وتحصيله؛ فأوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد في كل حال، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 400.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 424.

﴿ تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ﴾ [النساء: 135]؛ وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة:08]؛ وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد:25]؛ وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء:58]؛ وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل:90]، ونظائر هذا أكثر من أن تُحصر[1].

4. قول ابن سينا: " ولكنها متقررة عند الأنفس؛ لأن العادة تستمر عليها من الصبا..." [2] دليل على كونها يقينيَّة؛ لأنَّ حكم العادات بها معناه انضواؤُها تحت جملة العاديَّات كالمجرَّبات، وهو لا ينافي كونها يقينيَّات، لاسيما وقد تبيَّن أنَّها أبلغ من التَّجريبيَّات؛ وأمَّا اقتضاء النفوس لها فمعناه الملاءمة والمنافرة، وهو عين التحسين والتقبيح؛ وأما دعوة الأخلاق الإنسانية إليها ونحوها مما يرتبط به نظام العالم، فمعناه أنها من المشترك الإنساني الذي تجتمع عليه كل الأمم؛ لأنها من لوازم الإنسانية، وهو دليل اقتضاء الفطرة لها، وهذا هو المطلوب[3].

5. قول ابن سينا: "لا عمدة لها إلا الشهرة وهو أنه لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه"[4] مدفوع؛ لأن سلب مال الإنسان عام، فإذا كان بحق كان عدلا حسنا، وإذا كان بغير حق كان ظلما قبيحا، ولاشك أن العقل المجرد يقضي بهذا؛ إذ من أخصِّ صفاته أن يعلم النافع فيفعله، ويعلم الضار فيجتنبه، وقوة الوهم التي هي تصور معنى غير محسوس في الحسيات كالصداقة والعداوة؛ تميل إلى الحسَن النافع وتنفر من القبيح الضار، وهذا أمر مركوز في فطرة كل إنسان؛ "فالحُسْن الظاهر ما يحسُّه الحسُّ الظاهر، والحُسْن الباطن ما يحسُّه القلب الباطن، وإذا كانت النفوس مجبولةً على محبة هذا وبغض هذا؛ فهذا معنى

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 425.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 63.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 428 و430.

(4) ابن سينا، الإشارات، ص 351.

الحسن والقبح؛ فكيف يقال لو ترك الإنسان وحسه وعقله ووهمه لم يقض بها، ونفوس بنى آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا؟"[1].

6. زعم الفلاسفة أن المشهورات لا تدرك بقوى النفس، كقول ابن سينا: "لو توهم الإنسان بنفسه أنه خلق دفعة تام العقل، ولم يسمع أدبا، ولم يطع انفعالا نفسانيا ولا خلقا؛ لم يقض في أمثاله بشيء"[2] مردود؛ لأنه افتراضٌ غير ممكن عادة، وعلى فرض وجوده؛ فالعقل السليم يحكم بقبح القبيح وحسن الحسن على كل حال[3].

فإن قال قائل إن الإنسان قد يلتذ بما يأخذه ظلما ويراه حسنا؛ قيل إنه وإن التذ بدنه بذلك فقلبه لا يلتذ، ولو حصلت لذة عاجلة فسيعقبها ألم آجل، وإن لم يتألم؛ فسبب غيبة عقله، كالسكران الذي لا يشعر بما يؤلمه لاستتار عقله بالمسكر؛ وأشرف اللذات ما جمع بين لذة البدن ولذة القلب على الدَّوام، وإن حصل التعارض فلذة القلب الباطنة أشرف من اللذة الحسية الظاهرة؛ ليس عند العقلاء فحسب، بل وعند العُجْم من الحيوانات[4]، وهذا ما قرره ابن سينا نفسه في بعض كتبه[5].

ثانيا: نسبة ما تستحسنه النفوس وما تستقبحه إلى مجرَّد العادة أو نحوها يقتضي التَّسوية بين الحقِّ والباطل في نظر الفطرة؛ وهذا باطل كما تبين.

ثالثا: الفرق واضح بين الأمور الحسية وبين الكليات العقلية المعنوية؛ فالأولى تختلف بحسب العوائد والأمم والأشخاص، ومن ثمَّ يمكن تشكيك العقل فيها، بخلاف الأمور الكلية فحكم العقل فيها واحد لا يختلف، فلا يكون بعضها حسناً عند بعض العقول قبيحاً عند أخرى[6].

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 429.

(2) ابن سينا، الإشارات، ص 353.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 431.

(4) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 432.

(5) ابن سينا، النجاة، ص 296.

(6) ابن سينا، النجاة، ص 296.

رابعا: التفريق بين فطرة العقل التي تقضي بالأوليات وفطرة الذهن التي تقضي بالوهميات باطل؛ ومن وجوه بطلانه:

1. أنَّ كلًّا من الوهم والخيال من القوى الباطنة التي تدرك المعاني الجزئية، وهي طريق العقل في الإدراك الكلي؛ فالوهم تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة، كالصداقة والعداوة والحب والبغض في الأشخاص والأعيان، والخيال هو تصور الأعيان المحسوسة في الباطن، وهذه القوى هي الحس الباطن المقابل للحس الظاهر، والقدح فيها قدح في الحسيات والعقليات جميعا؛ لأنه لا تكون معقولات كلية إلا بتوسط حسيات جزئية، وطريق الحسيات إما حواس باطنة كالوهم والخيال، وإما ظاهرة كالحواس الخمس؛ فالحس وما يتبعه مما يسميه الفلاسفة توهما وتخيلا لا يدرِك إلا أمورا معيَّنة جزئية، ثم يقضي الذهن بها قضاءً كلِّيا مجرَّدا، فإذا جاز أن تكون تلك القضايا الكلِّية المدركة بالوهم والخيال باطلة بسبب كون مبدئها من الوهم الرَّاجع إلى الحس، كما هو في الأصل الصحيح عندهم؛ جاز أن تكون القضايا الكلية العقلية باطلة؛ لأن مبدأها من الحس كذلك[1].
2. أنَّ تقدير التعارض بين الوهميات والعقليات مبناه على إمكان وجود الكليات العقلية في الخارج؛ لأن المعقولات منتزعة من الشوائب المادية والمعيَّنات، وهو تقدير خاطئ؛ لأن المعقولات في الحقيقة لا وجود لها إلا في الأذهان، وكذلك تصور المعاني والصور المتخيلة لا وجود له إلا في النفس؛ فيؤول الأمر إلى التعارض بين الحس والعقل، وهو غير واقع؛ لأن الحس مبدأ التعقل، وأوَّل النزاع في هذه المسألة تقسيم الوجود إلى محسوس وغير محسوس أو معقول، وهو تقسيم باطل؛ لأن ما يُحَسُّ الآن يمكن الإحساس به في حينه إذا توفرت شروطه؛ فالغيب من أمور الآخرة مثلا لا نحسُّ به الآن، ولكن يمكن الإحساس به متى توفَّرت شروط ذلك؛ وقد أخبر القرآن والسنة عن حصول التلذُّذ بالجنة ونعيمها، والتألم بالنار وعقابها، وهكذا في كل أهوال القبر والآخرة؛ فكلامهم هذا متناقض مع ما جاء في الكتاب والسنة وما يدلُّ عليه صريح العقل[2].
3. أن قوتي الوهم والخيال من جنس قوى العقل؛ لأن الوهم عقلٌ معنًى معيَّنٍ، والخيال عقل صورة معينة؛ فلا يمكن التعارض بين الجزء والكل، وقولهم بمنزلة مناقضة حكم العقل لحكم العقل، ولا

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 6/23-24؛ 6/88-89.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 6/34-40؛ 6/90.

فرق بين أن يكون المدرك صورة معينة أو معنى جزئيا أو كليا، سواء سميناه تعقلا أو توهما أو تخيلا؛ إذ العبرة بوحدة المعنى لا باختلاف الاصطلاح[1].

فالوهم المطلق إما أن يكون تابعا للحس مطابقا له؛ إن تعلق بالجزئيات، وإما أن يكون تابعا للعقل؛ إن تعلق بإدراك المعاني الكلية، وفي كِلا الأمر لا يُناقِضُ حكم العقل في السَّلب والإيجاب؛ والقدح فيه قدح في الحس أو العقل.

خامسا: تقسيم الناس في الفطرة إلى طرفين وواسطة؛ ذوي فطر كاملة (فائقة) وفطر ناقصة، وبينهما درجات متفاوتة، منها الصادقة ومنها الكاذبة[2]؛ مناقض للرؤية الإسلامية في الفطرة من أنها واحدة لا تتعدد، تستمد وحدتها من وحدة الدين ووحدة الخالق ووحدة الغاية، وهي فطرة صادقة على الدوام؛ لتأسُّسها على اليقين والقطع[3]؛ لكونها أبلغ وأصدق من المجرَّبات والمتواترات، التي لا يُختلف في كونها من المقدِّمات اليقينية.

ولكي نفهم سياق قول الفلاسفة نسوق كلام أحد أساطينهم؛ وهو الفارابي (339هـ) حيث يقول: " الناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركـــة؛ أُعِدُّوا بها لقبول معقولات هي مشتركـة

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 35/6.

(2) من نماذج اعتماد هذه القسمة ما قاله ابن السيد البطليوسي في بيان خصائص النفس النبوية: "وهذه النفس أشرف النفوس التي في عالم الأركان وأعلاها، وهي السائسة المدبرة لسياسة النفوس، ولا يتفق أن توجد هذه النفس الشريفة إلا في ذوي الفطر الكاملة، وهذه النفس لا تحتاج إلى اكتساب المعارف والعلوم بالمقاييس والمقدمات، كما تحتاج النفس الفلسفية؛ لأن المقاييس العلمية إنما هي قوانين وضعها ذوو الفطر الكاملة؛ تسديدا وتقويما لذوي الفطر الناقصة، فإذا اتفق للإنسان في أصل مولده أن يعطى فطرة كاملة؛ استغنى عن تلك المقاييس، ووجد الأمور العقلية كأنها مصورة في نفسه، وكما أنا نجد في الفطر الإنسانية فطرا في نهاية النقص قريبة من فطر البهائم، كذلك لا محالة أن نجد فيها فطرا في نهاية الكمال قريبة من فطر الملائكة". الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة ص 55؛ ومفاد هذا الكلام التسوية بين الأنبياء وغيرهم من ذوي الفطر الكاملة كالفلاسفة، وعلوم الأنبياء قد تحصل لغيرهم من الأنبياء و السحرة ونحوهم، وهي تحصل بالفيض عن العقل الفعال لا بالوحي؛ ومآل مذهبهم أن النبوة مكتسبة، وهو معلوم البطلان. انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115؛ والرازي، أساس التقديس، ص 21؛ وابن تيمية، النبوات، 698/2.

(3) ابن تيمية؛ الرد على المنطقيين، ص 424؛ طه عبد الرحمن؛ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد؛ ص 38.

لجميعهم، يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم، ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون، فتصير لهم فطر تخصُّ كل واحد وكل طائفة"[1].

والذي يفهم من كلام الفارابي أن الناس في أصل الخلقة ذوو فطر سليمة مشتركة متساوية، تقتضي أمورا مشتركة، ثم يتفاوتون فيها بعد بفعل العلوم المكتسَبة، والتجارب المقتحَمة، والخطط المنتهجة في سياسة نفوسهم، ومقدار تأثرهم بالبيئة والتعليم وغيرها من العوارض؛ بمعنى أن الاستعدادات الفطرية واحدة؛ وإنما يقع التفاوت بالاكتساب، كما يقع التفاوت بين المجتهدين في أهلية الاجتهاد وملكة الاستنباط، والدربة الحاصلة من النظر؛ وهذا صحيح، وربما كان هو مقصودَ كثير من الفلاسفة عند كلامهم عن تفاوت الفطر.

ويؤخذ على الفارابي حصره لما تقتضيه الفطرة في قبول المعقولات، وهذا غير صحيح كما سنبيِّن؛ فليست المعقولات إلا جزءً من المطالب الفطرية.

وإن كان مرادهم بتفاوت الفطر تفاوتها في أصل الخلقة، وولادة الناس على هذا التفاوت، ونحو هذا من الأقوال التي مؤدَّاها إنكار الفطرة وعمومها؛ فهذا مخالف للنصوص.

سادسا: جعل ابن سينا وجود الله عز وجل ضمن فطرة الذهن الكاذبة[2]؛ وهذا خلاف صريح لما نصَّ عليه القرآن من أن معرفة الله عز وجل أعرف المعارف؛ ومن ذلك ما جاء في القرآن على لسان الرسل عليهم الصلاة والسلام في مقام محاجتهم أقوامهم في قول الله تعالى: ﴿ **أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ** ﴾[إبراهيم:10]؛ فالنزاع بين الأنبياء وأقوامهم نزاع في التوحيد لا في أصل الوجود، ولهذا ورد التكليف بتوحيد الله عز وجل، ولم يرد بمعرفة وجوده، والنفوس وإن غفلت في حال السراء عن هذه الفطرة؛ فإنها تنتبه في حال الضراء والشدائد[3].

(1) الفارابي، السياسة المدنية، ص 82.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 63.

(3) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 42.

سابعا: التفوق الفطري عند الفلاسفة يحصل بشرط [1]: العزل الكامل عن العالم الخارجي والسياق الكوني، والعزل التام عن المحيط الاجتماعي؛ والغرض من إثبات هذا الشرط الانفكاك عما لا يمكن الانفكاك عنه بحال، من التربية الاجتماعية والمحسوسات الخارجية؛ لما تقرر من أن الإنسان مدني بالطبع، وأن القضايا الكلية العقلية تفتقر في تجرُّدها إلى الأفراد المعيَّنة الجزئية المحسوسة.

ثامنا: بناء الفطرة في مذهب الفلاسفة على العقل الصريح الخالص الذي يختص بالعِلميات المجرَّدات دون القضايا العَمَلِية، أي الذي لا يعتد بالقيم الأخلاقية؛ لأن ابن سينا نفَى فطرية القضايا الذائعة التي هي أساس الأخلاق، وهذا البناء مدفوع من وجهين:

- أن مفهوم العقل الصريح عند ابن سينا هو الذي يوجب اليقينيات الرياضية من غير استعانة بأسباب خارجية، وهو مؤسس على أصل فلسفي يقضي بأن القضايا الأولية هي قضايا أزليـة، كانت مع النفس قبل نزولها من العالم العلوي وعلوقها بالمادة، ولكي تستعيد النفس علمها بهذه القضايا؛ تحتاج إلى الاتصال "بالعقل الفعال"[2]؛ و هذا الأصل مبناه على أصول وثنية تفسِّر تقسيم الوجود إلى محسوس وغير محسوس، وقد بينا بطلانه، والعقل بالمفهوم الذي ذُكِر غير موجود؛ لأن "العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة ابتداءً بدون العلم بأمور معيَّنة منها، لكن لكثرة العلم بالأمور المعيَّنة الجزئية يجرِّد العقل الكليات فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل، لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية؛ إلا أن يكون علم تلك القضية العقلية من تركيب قضايا أخر"[3].
- أن العقل المجرد قاصر لا يفي بالعَمَليات، وهو بعض الفطرة لا كلُّها وتمامها، ومع ذلك اعتمد ابن عاشور العمل به في مجال العقائد والشرائع، ملغيا القضايا الأخلاقية[4].

---

(1) عثمان مصباح؛ جديد مفهوم الفطرة، ص 169.

(2) العقل الفعال: هو ماهية مجردة من المادة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني(أي: محض الاستعداد لإدراك المعقولات) من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، وهو جبريل عند الفلاسفة. انظر: ابن السيد البطليوسي، الحدائق، ص 38-39؛ ابن تيمية، بغية المرتاد، ص 189.

(3) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص 96.

(4) طه عبد الرحمن؛ التأسيس الائتماني، ص 46.

وخلاصة مذهب الفلاسفة في الفطرة أنهم قصروا الفطريات على ما يقضي به العقل المجرد، وأعلوا من قيمته، وأعطوه من الصلاحية في الحكم ما لم يعطوه للفطرة، وأخرجوا الأخلاق عن مسمى الفطرة؛ أي أنهم أخذوا ببعض الفطرة لا بتمامها، ومن ثَمَّ فمذهب الفلاسفة لم يفِ بتعريف فطرة الإسلام ولم يستوعبها.

وقد ثبت من مجموع ما ذكرنا بأنَّ الفطرة هي الإسلام وأنَّ مذهب عامَّة السَّلف هو أرجح المذاهب، وأمَّا بقية المذاهب فقد تأثرت بما طرأ في الأمَّة من علم الكلام والفلسفة.

ج. بيان مراد السلف من أنَّ الفطرة هي الإسلام:

من الجدير بالذِّكر أنَّ القدرية من المعتزلة وغيرهم وافقوا جمهور السَّلف في أنَّ الفطرة هي الإسلام، وهذا في الحقيقة ليس مذهبهم الأصيل؛ إنما هو مذهب جدليٌّ اقتضاه مكايدَتُهم لأهل السنَّة، وأمَّا خالص مذهبهم الذي تحكُم به أصولهم فهو أنَّ المولود يولد على هيئةٍ صالحةٍ للضِّدَّين، والله لم يجعل أحداً مؤمناً ولا كافراً؛ وإنما دَعَى إلى الإسلام، وأزاح العلل، ومنح كلَّ واحد قدرة مماثلةً تصلُح للضِّدَّين، دون أن يخصَّ المؤمن بداعي الإيمان، و كلٌّ أحدث لنفسه ما هو حقيقٌ به من الكفر أو الإيمان، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فمعرفة الله عند المعتزلة وأكثرِ المتكلِّمين لا تحصُل إلا بالنَّظر، والفطرة والنَّظر متعاندان، ومن ثَمَّ فيستحيل أن تكون المعرفة ضروريةً فطريةً من فعل الله تعالى[1].

والمعروف عند أكثر السَّلف أنهم يفسِّرون الفطرة بالإسلام ولا يزيدون على ذلك تفصيلاً[2]، وبالتتبع لتاريخ الفكرة نجد أنَّ منشأ الاختلاف ظهر في القرن الثاني الهجري، وأوَّل من نُقِل عنه الخلاف في تفسير الفطرة إسحق بن راهويه (138هـ)، وتلاه بعد ذلك الأوزاعيُّ (157هـ)، ثم حمَّاد بن سلمة (167هـ)، ثم مالك بن أنس (179هـ)، ثم عبد الله بن المبارك (181هـ)، ثم محمد بن الحسن

(1) وقع ابن قتيبة في الوهم حينما نسب إلى المعتزلة القول بأن الفطرة الإسلام باعتبارها مذهبا صريحا لهم عند قوله: "وفرق ما بين أهل القدر وأهل الإثبات في هذا الحديث؛ أن الفطرة –عند أهل القدر– الإسلام"؛ بيد أنه مذهب جدلي لهم، كما صرح بذلك كبار نظارهم كالقاضي عبد الجبار وغيره، وقد خالف عامة المعتزلة في ذلك أبو الحسين البصري من متأخريهم ووافق أهل السنة. انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 201؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 152؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 378/8.

(2) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، 493/18؛ ابن عبد البر، التمهيد، 72/18.

الشيباني (189هـ)، وهؤلاء كلُّهم كانوا في النِّصف الثَّاني من المائة الثانية للهجرة[1]، ولكن لم يظهر الخلاف في هذه المرحلة ظهوره فيما بعد؛ لأن الأقوال الصَّادرة تؤول كلُّها إلى مذهب واحدٍ وهو مذهب عامَّة السَّلف، ولا تَنَافي بين هذه الأقوال عند النظر.

وقد ظهر الخلاف جليًّا في أواخر القرن الثَّالث الهجريِّ؛ حيث إنَّ محمَّد بن نصر المروزيَّ (294هـ) ذكر سبع مقالاتٍ في الفطرة، ثم اشتهر الخلاف بعد ذلك واتَّسع، وأول من نَقَل الخلاف هو أبو عبيد القاسم بن سلام في "غريب الحديث"[2] (224هـ)، وعنه ابن قتيبة في "إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث"[3] (276هـ)، وعنهما محمد بن نصر المروزي (294هـ)، ثم جاء ابن عبد البر (463هـ) وبسط ما ذكره المروزي في "التمهيد" و"الاستذكار"[4]، وقد صرَّح بالنقل عنه في "الاستذكار"[5]، وكل من جاء بعده عالة عليه في مذاهب الناس في الفطرة؛ ثم جاء ابن تيمية (728هـ) ونثر كنانة هذه المذاهب وبسط القول في مناقشتها؛ ويمكن ردُّ مجمل الأسباب التي أفضت إلى هذا التَّنازع:

السبب الأول: أنَّ تفسير جمهور السَّلف لمعنى الفطرة كان تفسيرا مجمَلا، يحتاج إلى بيان وتفصيل -في نظر المتأخِّرين-، ومعلوم أنَّ السَّلف لم يكونوا يتقصَّدون التَّفصيل والحدود الجامعة المانعة في تأويلاتهم وتفسيراتهم، فقد يكتفون بذكر فرد من أفراد المفسَّر دون بقيَّة الأفراد، أو بلازم من لوازمه، و اختلافهم في هذا الباب من قبيل اختلاف التَّنوُّع لا التَّضاد؛ كاختلافهم في العبارات التي تدلُّ على معانٍ مختلفة داخلة في مسمَّى واحدٍ؛ واختلافهم في الأفراد المندرجة تحت العامِّ ونحو هذا[6].

السبب الثاني: تأثُّر بعض أهل السنة لاسيما المتأخرين بمذاهب المعتزلة وغيرِهم من القدرية حال مناظرتهم والردِّ عليهم، و بما طرأ على هذه الأمَّة من علوم دخيلة لم تُصَفَّ على غرار الفلسفة والمنطق

---

(1) ابن عبد البر، التمهيد، 84/18.

(2) ابن سلَّام؛ غريب الحديث، 21/2-22.

(3) ابن قتيبة؛ إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، ص 55-59.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، 57/18-118؛ الاستذكار، 97/3-110.

(5) قال ابن عبد البر: "وكل ما ذكرنا قد ذكره أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي فيما وصفنا في معنى الحديث المذكور وبالله التوفيق". انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 108/3.

(6) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص11.

والجدل؛ ولذلك وُجِدَ منهم –أي من متأخِّري أهل السُّنة– من وافق المعتزلة تمام الموافقة ولم يَحِدْ عن عباراتهم قيد أنملة[1]؛ وممَّا زاد الخلاف شدَّةً واتِّساعا اعتماد بعض المفسِّرين الإسرائيليات حال انتحال مذهب ما[2].

السبب الثالث: اعتقاد أن الفطرة الإنسانية بناء متكامل منذ البداية لا يفتقر إلى مكمل ولا يحتاج إلى تدرج[1]؛ ولو كان الأمر كذلك فلم بعث الله الرسل وأنزل الشرائع وأقام الأدلة القواطع؟

---

(1) انظر مثلا ما ذكره الخطَّابي(388هـ) في "معالم السنن" واضطرابه في معنى الفطرة؛ فتارة يقول:" الفطرة ههنا فطرة الدين والإسلام، وقد تكون الفطرة أيضاً بمعنى السنة؛ وهي ما جاء في الحديث: **أن عشراً من الفطرة**، وأخرى يقول: "وهو أن يكون معناه أن كل مولود من البشر إنما يولد في مبدأ الخلقة وأصل الجبلة على الفطرة السليمة **والطبع المتهيىء لقبول الدين فلو ترك عليها وخلي وسومها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها؛ لأن هذا الدين موجود حسنه في العقل يسره في النفوس** وإنما يعدل عنه من يعدل إلى غيره ويؤثر عليه لآفة من آفات النشوء والتقليد، فلو سلم المولود من تلك الآفات لم يعتقد غيره ولم يختر عليه ما سواه"، وثمة تطابق بين ما ذهب إليه الخطابي وبين ما اختاره الزمخشري(538هـ) المعتزلي الصِّرف حيث يقول: " أنه خلقهم **قابلين للتوحيد** ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه **مجاوبا للعقل، مساوقا للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر**، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن". انظر: الخطابي، معالم السنن، 143،326/4؛ الزمخشري، الكشاف، 479/3.

ومما يلاحظ أن هذا القول هو الأكثر شيوعا عند المتأخرين، وإليه ذهب أبو عمر ابن عبد البر (463هـ)، والفقيه أبو الوليد ابن رشد الجد (520 هـ)، وعدد من مشاهير شراح الحديث كابن الأثير (606 هـ)، والنووي (676هـ)، والحسين بن محمد الطيبي (743هـ) صاحب شرح مشكاة المصابيح، والمناوي (1031هـ) في عدة مواضع من كتابه الشهير: "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، ومن المفسرين ابن عطية (546 هـ)، وأبو عبد الله القرطبي المفسر (671 هـ)، وشيخه أبو العباس القرطبي صاحب المفهم (656هـ)، وأبو البركات النسفي (710 هـ)، والألوسي (1270 هـ)، وغيرهم. انظر: عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة بينات لم تستثمر بعد، ص 15، 16.

وانظر نسبة المذاهب لأصحابها في: ابن عبد البر، التمهيد، 70/18؛ ابن رشد، مسائل أبي الوليد، 578/1؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 457/3؛ النووي، شرح صحيح مسلم، 181/13، 208/16؛ الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن، 547/2؛ المناوي، فيض القدير، 33/5؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 336/4؛ القرطبي، المفهم، 676/6؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 29/14؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 699/2؛ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 41/11.

(2) ممن اعتمد الإسرائيليات في تأييد ما ذهب إليه؛ إسحاق بن راهويه، وهو مذهب من قال بأنَّ الله فطر الخلق على الكفر. انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 422/8.

السبب الرابع: أنَّ من أسباب التشويش والاضطراب في مفهوم الفطرة عند المعاصرين استصحاب المعنى اللغوي للفطرة في المفهوم الاصطلاحي؛ مما أدى إلى تداخل المفهومين وعدم الفصل بينهما، وبيان ذلك أنه لما كانت الفطرة بالمعنى اللغوي هي الخلقة الحاصلة بالشق ابتداء؛ صارت أغلب التعاريف تشتمل على الجمع بين الجانبين المادي والروحي إما جمعا، وإما بجعل أحدهما أصلا والآخر فرعا عنه؛ فكانت الفطرة هيئة مادية وروحية (معنوية) في الإنسان يتميز بها عن غيره، وأغلب مذاهب المعاصرين تتردد بين هذين، بيد أن الفطرة أصالة -كما سنبيِّن- خلقة خاصة تكون في الجانب الرُّوحي والقوى الباطنية تتأسَّس عليها ماهية الإنسان، والجانب المادِّي إنَّما هو تابع لها وتجلٍّ من تجلِّياتها، وهذا لا يعني إلغاءه والاستغناء عنه؛ بل هو ركنٌ أصيل من أركان الفطرة[2].

وقد تمخَّض عن اضطراب مذاهب المتأخِّرين في تقرير مذهب السَّلف في تفسير معنى الفطرة جملة من الاعتراضات؛ يمكن إجمالها في ثلاثة:

الاعتراض الأول: تفسير الفطرة بالتهيُّؤ والقبول والصَّلاحية ونحوها ممّا لا مزيَّة فيه لمؤمن على كافر، وهو مذهب كلِّ من يوجبون النَّظر طريقاً لمعرفة الله تعالى[3].

الاعتراض الثاني: تفسير الفطرة بحالة الحياد التي لا كفر معها ولا إيمان، وهو قريبٌ في لوازمه من الذي سبقه -وإن كان أصحابه لا يوجبون النظر-، وهذا المذهب حكاه ابن عبد البر عن جماعة من أهل الفقه والنَّظر وصحَّحه؛ حيث فسَّر الفطرة بأنَّها:" السَّلامة في الأغلب خلقة وطبعا وبنية ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة؛ ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا"[4]، وهذا مما لا يتعلَّق به مدحٌ ولا ذمٌّ، بخلاف الفطرة في الكتاب والسنَّة فهي ممدوحةٌ مطلقاً[5].

---

(1) يدل على هذا السبب إيراد ابن عبد البر على قول السلف بأن الفطرة هي الإسلام: أنه يستحيل إذا فطر الأطفال على شيء من الكفر أو الإيمان أن ينتقلوا عنه بعد البلوغ، كما يستحيل أن يعقلوا عند ولادتهم شيئا. ابن عبد البر، التمهيد، 70/18؛ عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 221.

(2) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 31.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص118.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، 69/18.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 445/8.

الاعتراض الثالث: افتراض التَّرك والتَّخلية الذي صار جزءاً من تعريف الفطرة[1]، والذي يغلب على الظَّنِّ أنَّه من مظاهر تأثُّر علماء أهل السُّنَّة بمذاهب المتفلسفة؛ كما نقل عن ابن سينا[2].

وقد تمَّت مناقشة الاعتراض الأوَّل والثاني عند عرض اختلاف العلماء في الفطرة، وبقي التَّعليق على ما تضمَّنه الاعتراض الأخير، وسيكون ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: جهة القائلين بالترك والتخلية من أهل السنة:

وافق كثير من متأخِّري أهل السنة المعتزلة فيما ذهبوا إليه من معنى الفطرة –كما سبق التنبيه عليه–، ومنهم من قرَّر مذهب السلف مع شوبه بنظرية التخلية والترك الفلسفية، ومن أبرزهم ابن تيمية حيث يقول: "إذا خَلَتْ (أي الفطرة) عن الأسباب الخارجة (كالتعليم والتربية)؛ لم يكن بُدٌّ من وجود صلاحها أو فسادها، والثَّاني ممتنعٌ؛ فتعيَّن الأوَّل"[3]، وسلك مسلكه تلميذه ابن القيِّم في كتبه، ومن ذلك قوله: "في الفطرة قوَّة تقتضي طلب معرفة الحقِّ وإيثاره على ما سواه، وأنَّ ذلك حاصلٌ مركوز فيها من غير تعلُّم الأبوين ولا غيرهما؛ بل لو فُرِضَ أنَّ الإنسان تربَّى وحده، ثم عقل وميَّز لوجد نفسه مائلةً إلى ذلك نافرةً عن ضدِّه"[4]، وسار على نهجهما ابن حجر عند قوله: " والمعنى أنَّ كلَّ أحدٍ لو تُرِكَ من وقت ولادته وما يؤدِّيه إليه نظره؛ لأدَّاه إلى الدِّين الحقِّ وهو التَّوحيد"[5].

والحاصل أنَّ القائلين بالتَّرك والتَّخلية ثلاثة أصناف: الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا، والمعتزلة ومن ذهب مذهبهم من أهل السُّنَّة، ومن جرى على وفق ما ذكره ابن تيمية في تقرير مذهب السَّلف[6]، وهذا يحيلك على الخلل الظاهر الذي تسلَّل إلى السَّاحة الإسلامية؛ بسبب امتزاج الفلسفة الإغريقية بالعلوم الإسلامية.

---

(1) عثان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 17 .

(2) ابن سينا، النجاة، ص 63.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 464/8.

(4) ابن القيم، شفاء العليل، ص 304.

(5) ابن حجر، فتح الباري، 339/10.

(6) عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 17.

الجهة الثانية: جهة بطلان القول بالترك والتخلية:

تقرَّر أنَّ القول بالترك والتخلية دخيل لم يكن معروفا عن السَّلف؛ وإنَّما انتقل إلى المسلمين مع ترجمة فلسفة الإغريق ومنطق اليونان، وهو في أصله قائم على محض الافتراض والتَّوهُّم والتَّخمين؛ الذي لا يشهد له دليل الشَّرع، ولا دليل الواقع، ولا دليل العلم:

أمَّا دليل الشَّرع: فمفاده أنَّ الإنسان – مهما كان– لا يمكن أن يستغني عن النبوة وآثارها، وكل خير حاصل في البشرية فبسبب النبوة، وكل شرٍّ كائن فبسبب اندراس الوحي وأفول آثاره، والنُبُوَّة هي التي كفلت للإنسان الأوَّل التَّربية والتَّعليم، وعوَّضته عن المحيط الاجتماعيِّ الذي يكفل له ذلك، وفي الحديث **أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله أنبيّاً كان آدم؟ قال: "نعم؛ مُعَلَّمٌ مُكَلَّمٌ"** [1]، وهي التي أخرجت البشريَّة من مآزقها على مرِّ العصور[2]، وهي أصل الصِّناعات والعلوم والمكاسب[3]؛ "وذلك أنَّ نقص البشر، وحاجةَ بعضهم إلى بعضٍ أمرٌ ظاهرٌ، والنَّاقص محتاجٌ إلى الكامل، فلا يخلو: إمَّا أن يكون قد أخذ ذلك واحدٌ عن واحدٍ بلا نهاية، وذلك إيجاب ما لا نهاية له وهو محال؛ وإمَّا أن ينتهيَ إلى واحدٍ من البشر علَّمه الله الصِّناعات، إمَّا بسماع من الملأ الأعلى، أو بإلهام أو منام؛ وهذا هو الوحي، فمعلومٌ

---

(1) المستدرك للحاكم (3039) ، وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في "تعليقه"، وابن كثير في "البداية والنهاية" (101/1)، ورواه ابن حبان في "صحيحه" (6190)، وأخرجه ابن أبي حاتم في "التفسير" (6177 و 6969 و 15183) وابن البختري في "الأمالي" (768)، والبيهقي في "الأسماء والصفات" (440)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (446/7)، والطبراني في "الأوسط" (403)؛ من طرق عن أبي توبة الرَّبيع بن نافع الحلبي ثنا معاوية بن سلَّام ثني زيد بن سلَّام أنّه سمع أبا سلَّام يقول: **حدثني أبو أمامة أنّ رجلًا قال: يا رسول الله، أنبيّ كان آدم؟ قال "نعم معلَّم مكلَّم (وفي رواية مكلم)" قال: كم بينه وبين نوح؟ قال "عشر قرون" قال: كم كان بين نوح وإبراهيم؟ قال "عشر قرون" قالوا: يا رسول الله، كم كانت الرسل؟ قال "ثلاثة مائة وخمس عشرة جَمًّا غفيرا".**

(2) من ذلك مثلا وحي الله عز وجل لنوح عليه السلام بصناعة السفينة؛ ووحيه ليوسف عليه السلام في سياسة خزينة الدولة زمن الهيكسوس، وتدبير اقتصادها؛ ووحيه لدواود بصناعة الدروع.

(3) أشار إلى ذلك الغزالي في ردِّه على منكري النُّبوَّة بقوله:" ودليل وجودها وجود معارفَ في العالم لا يُتَصَوَّر أن تنال بالعقل، كعلم الطِّبِّ والنُّجوم؛ فإنَّ من بحث عنها عَلِمَ بالضَّرورة أنَّها لا تُدْرَكُ إلا بإلهامٍ إلهيٍّ، وتوفيقٍ من جهة الله تعالى، ولا سبيل إليها بالتَّجربة فمن الأحكام النُّجومية ما لا يقع إلَّا في كلِّ ألف سنة مرَّة، فكيف يُنَال ذلك بالتَّجربة؟ وكذلك خواصُّ الأدوية". انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 183.

لِذي اللُّب أن قوى العقاقير، وطبائع الحيوانات، مما لا يمكن إدراك خواصِّها بأفهام البشر وتجربتهم، ورؤساء كلِّ صناعةٍ يُقِرُّونَ بذلك"[1].

وأمَّا دليل الواقع: وهو فرع عن دليل الشَّرع وأثر من آثاره، وتفصيله أنَّ الإنسان لا يمكن أن يستغنيَ عن مجتمعه وبيئته في تدبير سائر أموره؛ ضروريِّها وحاجيِّها وتحسينيِّها، وهو ما يعبَّر عنه بقولهم: "الإنسان مدنيٌّ بالطَّبع"[2]، وبيانه أنَّ الإنسان قاصرٌ عن تلبية احتياجاته من غذاءٍ ولباسٍ ومأوًى وغيرها بنفسه، ولا يحصل له ذلك إلا بالتَّظاهر مع أبناء جنسه، فهو مفتقِرٌ في تنشئته ورعايته لأبويه، ومحتاجٌ في تحصيل قوت يومه إلى أعمال كثيرةٍ، من زراعةٍ وحصادٍ وطحنٍ وعجنٍ وطبخٍ؛ ولا يكون هذا من غير صناعات كثيرةٍ تهيِّئ له آلات ذلك كلِّه؛ وهو إنَّما يكون بتعاونه مع غيره في إعداد القوت له ولهم، ولو اشتغلوا جميعا بحرفة واحدة لبطلت الأقوات والمعاشات واختل نظام الحياة، والأمر على هذا في جميع أحوال المعاش؛ فبان أنَّ الإنسان لا يمكن أن يستغني البتَّة عن أبناء جنسه في جلب مصالح الدِّين والدُّنيا على السَّواء[3].

وأمَّا دليل العلم: فمحصِّله أنَّ باحثين في علم النفس الاجتماعي توصَّلوا إلى أنَّ الإنسان يفقد إنسانيته من الجانب النَّفسي إذا عُزِل عن مجتمعه؛ واستدلُّوا على ذلك بدراسات حول "الأطفال المتوحشِّين"، وهم أطفال فُقِدوا صغاراً -في أعمار مختلفة- في البريَّة، وتربَّوْا مع حيوانات مختلفة، ثمَّ عُثِر عليهم بعد مُضيِّ سنوات، وقد لوحظ عليهم تغيُّرات من نواح عدة[4]:

---

(1) الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 272.

(2) الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 265؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 62/28؛ ابن خلدون، التاريخ، 54/1.

(3) الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 365.

ونقل هذه الفكرة عنه ابن خلدون في المقدِّمة، وزاد عليها حاجة الإنسان إلى الاستعانة بأبناء جنسه في الدِّفاع عن النَّفس، ونزوعه إلى وازع يكفُّ عدوان بعضهم على بعض، ولا يكون ذلك إلَّا باختيار أحدهم تكون له عليهم غلبة الملك وقهر السلطان . انظر: ابن خلدون، التاريخ، 54/1.

(4) عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 35؛ علي أسعد وطفة، الأطفال المتوحشون ما بين الأسطورة والواقع: حقائق تاريخية ومعطيات تربوية، موقع التنويري: www.altanweeri.net، تاريخ التصفح: 2025/05/27؛ نقلا عن: لوسيان مالسون، الأطفال المتوحشون: الأسطورة والحقيقة، نص مذكرة وتقرير جان إيتار عن فيكتور الأفيروني.

من الناحية الجسدية: ظهر لدى هؤلاء الأطفال تغيُّرات خَلْقية عديدة؛ منها تبدُّل شكل الجُمجُمة، ومشيهم على أربع؛ مما أدَّى إلى نمو عضلاتهم بشكل مختلف كعضلات الظهر والأيدي والأطراف والأرجل، وعجزهم عن استعمال الأصابع، وفقدان مهارة إمساك الأشياء كما يفعل الإنسان العادي.

من الناحية الاجتماعية والنفسية: لوحظ أن هؤلاء الأطفال يتعلَّمون سلوك الحيوانات التي يتربَّوْنَ معها؛ فيقلِّدون أصواتها وحركاتها ونمطها في الغذاء، ويرفضون العيش في المجتمع الإنساني؛ حتى لقد حاول كثير منهم الهرب حين رُدَّ إلى المجتمع، ولا يُظهرون أية عواطف، وتظهر لديهم حالات من الغضب الشديد والهيجان والضراوة، وأكثرهم يعاني من مشكل صعوبة تعلُّم اللغة، وقد كانوا على قسمين من حيث اكتسابها:

القسم الأول: تعلَّموا اللغة بشكل عادي وهم قليلون جدا، وسبب ذلك أنه سبق لهم تعلم اللغة قبل التوحُّش.

القسم الثاني: يعانون من صعوبة شديدة في تعلُّم اللغة، ولم يصلوا إلى أقلِّ مراتب العامَّة والأُمِّيِّين.

ومن الحريِّ بالعناية أنَّ الباحثين سجَّلوا غياب القوى الجنسيَّة عند هؤلاء الأطفال، وهو ما سمَّوه باللامبالاة الجنسية؛ وقد فُسِّر هذا التخلُّف النَّفسي والاجتماعي بتوقُّف هرمونات النُّمو بسبب كبحها من قبل هرمونات الضَّغط والتَّوتُّر.

من الناحية الذهنية والعقلية: وجد الباحثون أن أولئك الأطفال يعانون من عجز جذري عن التَّفكير؛ فهم لا يميِّزون صورتهم في المرآة، ولا يفرِّقون بين الصُّور والأشكال المرسومة على الورق، وقد فُسِّر هذا العجز بأن كل عزل كامل للطفل عن مجتمعه يفضي إلى فقدانه لقابليات التكيُّف النَّوعيِّ، وتلاشي استعدادات النَّوع ودوافعه فيه.

ومن ثَمَّ يلوح لنا إشكال مفاده: ما وجه الجمع بين مذهب القائلين بأن القوى النفسية والعقلية والجسمية لدى الإنسان لا تستغني عن المجتمع؛ وبين من يقول إنها فطرية ذاتية لا تفتقر إلى مؤثِّر خارجي؟

في الجواب عن هذا الإشكال يقول المتخصِّص في علم الاجتماع الفرنسي إدغار موران (Morin Edgar): "هي فطرية بالنظر إلى كونها مبنية على ترتيب دماغي محدد وراثيا؛ فبعض تلك الكفايات تؤسِّس في الحال بِنْيَات أولية لتنظيم الإدراك ...بينما ينطلق بعضها الآخر من طور بَعْدِيٍّ أثناء تشكل الدماغ، حيث تظهر بنيات لتنظيم التفكير واللغة، **لكنها متوقفة في تحقُّقها على تجارب حسَّاسة؛** أي أنها تحتاج إلى التدخل الفعَّال للمحيط الاجتماعي والثقافي من أجل المشاركة في تنظيمها"[1]؛ ويقول أيضا: "لكي ينبثق العقل من الدِّماغ، لا يكفي أن يعمل الدِّماغ وحده، بل لا بد أن يُسْتثار عمله بالمحيط الأمومي، واللغة الملقَّنة، والثَّقافة؛ بتعبير آخر لا يكون العقل ممكنًا إلا بوجود ثقافة ودماغ؛ فالكائن الذي لم يعرف الثقافة، ليس إلا كائنا في أدنى مراتب الرَّئِيسَات[2]، يتسَرْبل بالعجز عن تنمية مواهبه العقلية، هكذا نستوعب إذن روعة الاعتماد المتبادل بين مكتسبات الإنسان الفكرية والنفسية، ومواهبه الدِّماغية والبيولوجية"[3].

وهذا يوقفك على أهمية التكامل بين العقل والتجربة، وعدم استغناء أحدهما عن الآخر؛ وأنه لا بد من المحيط الاجتماعي الذي يشمل الثَّقافة والعادات واللغة والتجارب المختلفة، لظهور العقل إلى الفعل، ونموِّه وتدرُّجه نحو كماله، وانبثاقه عن الدِّماغ؛ فالنفس تأخذ من التجربة والحس جزئيات المفاهيم الأولى والمبادئ الفطرية؛ لتجد العقل في الأخير ينظمها إلى قوانين كلية، ويسلِّم لها مذعنًا من غير نظر أو تأمُّل، وكأنَّها كانت منقوشة في النفس من قبل، إلا أنَّ التجارب كشفت عنها وأخرجتها، وهذا ما يقرره ليبنتز (1128هـ) بقوله: "لا شيء يصل إلى النفس إن لم يجر بطريق الحواس، شرط أن نستثني النفس ذاتها"[4]؛ والذي قرَّره ليبنتز سبق إليه ابن تيمية (728هـ) إذ يقول: "العلوم الكلِّية المطابقة للأمور

(1) عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 35؛ علي أسعد وطفة، الأطفال المتوحشون ما بين الأسطورة والواقع: حقائق تاريخية ومعطيات تربوية، موقع التنويري: www.altanweeri.net، تاريخ التصفح: 2025/05/27.

(2) الرئيسات: رتبة من الثديات التي تتميز بأقدام وأيدي قادرة على الإمساك، ودماغ كبير ومعقد، ورؤية الأشياء في ثلاثة أبعاد؛ وتشمل البشر والقردة. انظر: ميريام وبستر، تعريف ومعنى كلمة الرئيسات، موقع: www.merriam-webster.com، بتاريخ: 28/ 2025/05.

(3) عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، ص 35؛ علي أسعد وطفة، الأطفال المتوحشون ما بين الأسطورة والواقع: حقائق تاريخية ومعطيات تربوية، موقع التنويري: www.altanweeri.net، تاريخ التصفح: 2025/05/27.

(4) جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ص 132.

الخارجية؛ ليست مغروزة في الفطرة ابتداءً بدون العلم بأمور معيَّنة منها"[1]؛ ويقول: "فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة"[2].

فالقوى التي توجد في الإنسان توصف بكونها فطرية؛ لأنَّها تولد معه وهي موجودة فيه بالقوة، ولكنها لا تنتقل من القوة إلى الفعل إلا عن طريق التفاعل مع الوجود الاجتماعي والمحيط الخارجي؛ وهو الذي يكون سببا في ظهور آثارها الخارجية وكمالها وتطورها، وهو متوافق مع ما جاء في القرآن الكريم في قول الله عز وجل: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل:78].

هذا والإجمال في بيان معنى الفطرة ليس مَيْسَمًا جرى عليه كل العلماء؛ بل وُجد منهم من ذكر بعض مشمولات الفطرة، وبيَّن شيئا من مضامينها، سواء من القدامى أو من المعاصرين، وسأقف على أقوال من أورد أركان الفطرة أو بعضا منها؛ مستحضرًا الترتيب الزمني لتطور الفكرة، ومراعيًا التسلسل التاريخي لنضج النظرية.

فمن العلماء القدامى مثلا **الراغب الأصفهاني** (502 هـ) الذي بيَّن أن: الفطرة هيئة يُخلق عليها الإنسان؛ ركَّز الله فيها جُملة من الأمور، أساسُها معرفة الله والإيمان به بالقوة؛ ومعرفة العلوم الضرورية والبدائه العقلية؛ والقدرة على النظر والتفكر؛ وأصول الأخلاق المنْبَنية على التمييز بين الحق والباطل؛ ومحبة الجميل وكره القبيح؛ وإيثار الصدق وبُغض الكذب[3].

والملاحظ أن "الراغب" قصر الفطرة على الهيئة الباطنية النفسية، دون الظاهرة الجسمية؛ إلا أنه نبَّه إلى أهمِّ القوى التي تتركب منها الفطرة؛ وهي: قوى العلم والمعرفة؛ وقوى العمل والسلوك، كما أنه وسَّع في معنى الفطرة من جهة أنَّه جعل لكل مخلوق فطرة؛ إشارة إلى خصائص الأشياء وطبائع الموجودات بما فيها الإنسان؛ وذلك عند قوله: "وفطر الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة بفعل

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص 96.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص413.

(3) الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب، 1/ 440؛ المفردات، ص640.

من الأفعال"[1]، فيكون قد ضيَّق المفهوم من جهة قصره على الحالة النفسية؛ ووسَّعه من جهة أخرى حين جعل لكل شيء فطرة تختصُّ به.

وإطلاق الفطرة على خصائص الأشياء من قبيل التجوُّز؛ لأنَّ الفطرة لم تُستعمل في نصوص الشَّرع إلا خاصة بالإنسان، ومُشاكلة الشَّرع أولى وأهدى، ويتأكَّد الأمر في المصطلحات والحقائق المشحونة بمدلولات شرعيَّة لا توجد في غيره.

ومن أبرز من قدَّم نظرة متكاملة عن الفطرة وأبعادها من القُدامى **ابن تيمية** (728 هـ)؛ حيث جعل من مدلول الفطرة مُرتكَز تأصيلاته، وقوام استدلالاته ومناقشاته للخصوم، ولا يخلوا كتاب من كتبه من ذكر الفطرة أو بعض متعلَّقاتها.

وقد أرسى ابن تيمية نظرة متكاملة الأبعاد عن الفطرة؛ إذ وسَّع من مدلولها، وثبَّت أركانها، ورسم حدودها؛ وقد انحصرت إثراءاته لمدلول الفطرة فيما يلي:

- بيَّن مجمل السلف في كون الفطرة الإسلام.
- رسَّخ أركان الفطرة؛ وبيَّن مكوناتها ومختلف قواها.
- رسم حدود كل رُكن من أركان الفطرة؛ وأوضح مضمون كل منها.
- بيَّن كيفية التفاعل بين قوى الفطرة والتكامل بينها.

وتفصيل هذه الإضافات كالآتي:

1. بيان مجمل السلف في كون الفطرة هي الإسلام:

بيَّن ابن تيمية مراد السلف في كون الفطرة بمعنى الإسلام بيانا شافيا، وأزال إشكالات المخالفين لهذا المذهب وأزاح اعتراضاتهم؛ حين استلزموا من هذا المذهب أن الطفل يخرج حال ولادته يعلم دين الإسلام ويريده ويعقله كما يعقله الكبير البالغ العاقل المكلف ويريده، وليس الأمر كذلك؛ لأنه معلوم بالضرورة أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ولا قصدٌ له، ولكن مقصودهم بذلك أن فطرة المولود "مُقْتَضِيَةٌ موجِبة لدين الإسلام؛ لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبَّتِه وإخلاص الدين له"[2].

---

(1) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص640.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 383/8.

وحصول مُقْتَضَى الفطرة وموجَبها يحصل شيئا فشيئا، بحسب تدرج الطفل في قوتي العلم والإرادة وسلامتهما عن المعارض؛ "فكلَّما حصل فيه قوة العلم والإرادة؛ حصل من معرفته بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك، كما أنه ولد على جلب المنافع ودفع المضار بحسبه"[1] ؛ وهذا يستلزم أن تكون الفطرة ناقصة عند الولادة، ثم تتدرج نحو الكمال شيئا بعد شيء؛ لأن كمالها موقوف على بروز ما رُكِّز فيها من القوة إلى الفعل والسلامة عن المعارض، وإنما يكون ذلك باتباع الشريعة والعمل بها.

وليس معنى كون الفطرة الإسلام قبول النفس له أكثر من غيره؛ بل معناه كونها تحبه وتطلبه وتقتضيه وتبعث عليه إذا سلمت عن المعارض؛ كما يقتضي الجسم جلب المنافع ودفع المضار إذا سلم من المرض، فمثل الفطرة في اقتضائها معرفة الله وشريعة الإسلام وتدرجها في ذلك؛ كمثل الجسم في طلبه للأطعمة والأشربة؛ فيحب ما يلائمه منها ويبغض ما ينافره، وحصول محبة الجسم للأطعمة والأشربة النافعة وبغضه لها يكون بالتدريج، بحسب حاجته و ازدياد نموه، وقد يعرض للأجسام ما يفسدها؛ فتطلب ما يضرها، وتنفر مما ينفعها؛ وكذلك الشأن بالنسبة للفطرة[2].

ومفاد كلام ابن تيمية أن الولادة على الفطرة معناه الولادة على معرفة الإسلام وإرادته بالقوة القريبة من الفعل، ثم ينتقل من القوة إلى الفعل بالتدرج بحسب ترقي الطفل في العلم والإرادة، شرطَ السلامة عن المعارض وذلك في سِني التمييز وأطوار النَّشأة المختلفة، واقتضاؤُها الإسلام بذاتها هو جزء من اقتضاء النفس الإنسانية جلب المنافع ودفع المضار، الذي لا تحتاج فيه لسبب أو مؤَثِّر خارجي.

2. بيان أركان الفطرة ومكوناتها:

لم يكتف ابن تيمية بتفسير مجمل السلف في معنى الفطرة؛ بل ألحق ذلك بتفصيل أركان الفطرة وبيان مكوناتها؛ والكشف عن أجزائها ومركباتها؛ والفسر عن مضامينها وتفريعاتها.

أوضح ابن تيمية أن أساس الفطرة قوتا الشعور والإرادة، وهما صلاحية أو استعداد يقتضي "اعتقاد الحق وإرادة النفع"[3]، وربما عبَّر عنهما بلوازمهما من العلم والعمل؛ أو القوة العلمية والعملية؛ ومن ذلك قوله:" والنفس لها قوتان العلمية والعملية؛ قوة الشعور والعلم والإحسان، وقوة

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 461/8.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 383/8.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 458/8.

الحب والإرادة والطلب والعمل"[1]؛ ويقول:" وهذه القوة العلمية والعملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هي فطرة الله التي فطر الناس عليها"[2].

ومنطَلَق ابن تيمية في تقسيم الفطرة إلى علمية وعملية هو ما درج عليه الفلاسفة في تقسيم النفس الإنسانية إلى عالمة وعاملة، وهاتان القوتان منشؤهما ثلاث قوى عليها مدار الأفعال الإنسانية الظاهرة والباطنة؛ ذلك أن:" قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل؛ وقوة الغضب؛ وقوة الشهوة، فأعلاها القوى العقلية التي يختص بها الإنسان دون سائر الدواب"[3]؛ فهذه الثلاثة هي القوى المحركة والباعثة على العلم والعمل؛ فتارة يعبِّر بالمقتضَى، وهو العلم والعمل؛ وتارة يعبِّر بالمقتضِي، وهي القوى الثلاث المذكورة.

فأما القوى العالمة فتتضمن الحالات العاقلة التي مصدرها قوة العقل؛ وأساسها الشعور والإدراك والنظر، وأما القوة العاملة فهي المتضمنة للحالات الفاعلة والمنفعلة، وهي مبدأ الحركة الإرادية التي تقود الإنسان نحو الأفعال، فأما الحالات الفاعلة فأساسها قوة الشهوة أو القوة الشهوية المتضمنة للمحبَّة؛ وهي الجالبة للملائم والمنفعة، وأما الحالات المنفعلة فهي المشتملة على القوة الغضبية الدَّافعة للمنافي والمضرة[4].

وهذا التقسيم الذي جرى عليه ابن تيمية تَبَعًا للفلاسفة أوَّل من أشار إليه أفلاطون؛ حيث ذهب إلى أنَّ القوى الناطقة علمية وعملية؛ والقوة العلمية على قسمين: قوة الحب؛ وقوة البغض، والشهوة من قوة الحب؛ والغضب من البغض، والأولى جالبة والثانية دافعة، وصلاح الجميع بالعدل الذي يكون من العقل، وأما القوة العملية فأمهاتها أربعة أخلاق: العلم والعدل والعفة والشجاعة أو الحلم؛ فالعفة اعتدال الشهوة والشجاعة اعتدال الغضب[5].

---

(1) ابن تيمية، الصفدية، 233/2.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 247/4.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 428/15.

(4) ابن سينا، النجاة، ص163؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص49.

(5) أفلاطون، الجمهورية، 436/4-440؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص108؛ محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص61-65.

يقول أفلاطون: "إن السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسة؛ وهي: الرغبة والعاطفة والمعرفة، إن الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد، والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد، والمعرفة والفكر والذكاء والعقل أمر واحد... هذه الصفات والقوى موجودة كلها في كل الرجال، ولكن في درجات مختلفة"[1]، فكأن أفلاطون يقسِّم المحرِّكات التي ينبع عنها السلوك الإنساني إلى ثلاثة أقسام: محركات جسدية أساسها شهوة المواقعة وكسب المال، ومحركات عاطفية محلُّها القلب، ومحركات عقلية محلها الرأس؛ فالجسدية تتمثَّل في الشهوة، كشهوة الطعام والجماع، والروحية أو العاطفية هي التي تدفع الإنسان للعمل والتجربة والحرب والمنافسة، أما العقلية فجوهرها المعرفة والفهم والتأمل.

وهذه القوى الثلاثة وإن كانت موجودة في جنس الإنسان، لكنها تتفاوت بين إنسان وآخر قوة وضعفا؛ فمن الناس من تسيطر عليه الغريزة الجسدية، ومنهم من يميل نحو الباعث العاطفي، ومنهم من يسمو بإرادته نحو التعقل والحكمة.

وقد استفاد من هذا التقسيم لمنابع السلوك الإنساني الفلاسفة والنظار من بعده، لكن ابن تيمية تبنَّاه باعتباره من المشترك الإنساني والإرث الحضاري، أو من جنس أدب العقلاء، لكنه لم يتلقه كما هو؛ بل جرَّده من خلفياته الفلسفية المثالية الوثنية، فأنكر عليهم القول بتعدُّد الأنفس وتباينها تبعًا لتعدُّد القوى، وأكد أن النفس واحدة ذات ثلاث قوى متكاملة، وأزاح اللَّبس بين العاطفة والروح والشجاعة والطموح، وبيَّن الاختلاف بينها، واعتبر الإيمان بالله من أهمِّ الخصائص المميزة للإنسان المركوزة فيه، وقرَّر أنَّه أول القوى خلافا للفلاسفة الذين اعتبروا الشهوة أقدم القوى[2]؛ لأن الإيمان لازم من لوازم الإرادة النفسية التي أهملها المتفلسفة، كما اعترض على تقسيمهم بأنه مجمل يحتاج في تفصيله إلى الإيمان بالله وشرائعه اللَّذَيْن يناط بهما كمال هذه القوى؛ كمال قوة العلم بالإيمان، وكمال قوة الإرادة بعمل الصالحات، وهو ما لم يحصِّلوه[3].

(1) ديورانت، قصة الفلسفة، ص 31-32.

(2) الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 31.

(3) ابن تيمية، الصفدية، 251/2؛ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 56/1.

3. تفصيل حدود القوى الفطرية وبيان أبعادها:

غاص ابن تيمية في أعماق النفس الإنسانية فاستخرج مكوِّنات الفطرة، وبسط القول في حدود كل قوة من قواها، وقد تبيَّن قبل أن أساس القوة الفطرية قوتا الشعور والإرادة الملازمتين لحقيقة النفس البشرية؛ إذ خلوُّها منهما ممتنع، ولا يُتَصوَّر إلا أن تكونا ذات شعور وإرادة[1]، والشعور هو أصل الحركات الإرادية والأفعال الجسمية والنفسية؛ وهي تابعة له ومسبوقة به ومفتقرة إليه؛ ولهذا جاء في الحديث:" أصدق الأسماء الحارث والهمام"[2]؛ والحارث الكاسب، والهمام المريد من الهمِّ وهو مبدأ الإرادة[3]، وهما من أصدق الأسماء؛ لأن قوام الإنسانية على الحركة الإرادية؛ وذلك متوقف على الشعور والإدراك؛ فهو مقدِّمة الإرادة والمحبة والطلب[4].

ومبتدأ الفطرة العلمية والعملية عند ابن تيمية الشعور؛ ومنتهاها اللذة والألم؛ ذلك أن النفس إذا شعرت بالمراد وأحسَّت به حصل لها إدراكه والعلم به؛ ومن ثَمَّ محبَّته أو بغضه؛ ثم إرادته والقصد إليه، أو كراهته والنفور منه؛ فإما أن تطلبه إن كان نافعا أو تنفر منه إن كان ضارا، وبعد أن تنال مرادها تلتذ أو تتألم، فاللذة والألم أثران من أثر الشعور بالملائم والمنافي[5].

ويزيد ابن تيمية القوى الفطرية إيضاحا بالتفريق بين عناصرها المتلازمة المتداخلة، و الفصل بين أطوارها المتتالية المتتابعة؛ فيفصل بين الشهوة وبين حبِّ المشتهَى وبين إدراك المحبوب المشتهى وبين اللذة

---

(1)ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 464/8؛ ابن القيم، شفاء العليل، ص306.

(2) أبو داود (4950)، والنسائي في "السنن" (3567)، وأحمد في "المسند" (19032)، والبخاري في "الأدب المفرد" (814)؛ وفي "التاريخ الكبير" 78/9، والطبراني في "الكبير" (949) ، والبيهقي في "السنن" (19307)؛ من حديث أبي وهب الجُشَمي، كلهم من طريق عقيل بن شبيب عنه.

وهذا إسناد ضعيف لجهالة عقيل بن شبيب؛ قال عنه أبو حاتم في "العلل" (2451): "مجهول لا أعرفه"، وقال عنه الذهبي في "الميزان" (5703): "لا يُعرف هو ولا الصحابي إلا بهذا الحديث"، وكذا جهَّله الحافظ ابن حجر في تقريب "التهذيب" (4660)، ويشهد له ما رواه ابن وهب في "الجامع" (46 ،53)؛ ولأجل هذه الشواهد أورده الألباني في سلسلته الصحيحة (1040).

(3) الخطابي، معالم السنن، 126/4.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 64/3.

(5)ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 326/10.

الحاصلة بذلك؛ وقس عليه في المكروه وبغضه وإدراكه والألم الحاصل به؛ فيكون التفريق بين ثلاثة أحوال: "أحدها الحب كالشهوة للطعام، والثاني: إدراك المحبوب كأكل الطعام، والثالث: اللذة الحاصلة بذلك...وكذلك المكروه كالضرب مثلا؛ فإن كراهته شيء، وحصوله شيء آخر، والألم الحاصل به ثالث"[1]؛ فاللذة تعقُب إدراك المشتهى وهي الغاية؛ والمحبة تبعث على إدراكه وهي العلة الفاعلة[2].

4. بيان كيفيات التكامل والتفاعل بين قوى الفطرة:

المقصود من هذه الترجمة بيان كيفية تظافر القوى الفطرية وتكاملها في إثمار مقتضياتها من العلم والعمل والتدرج فيهما، فإذا كان العلم أساس العمل كما تبين؛ فإن "العلم له طرق ومدارك وقوى ظاهرة وباطنة في الإنسان؛ فإنه يحسُّ الأشياء ويشهدها، ثم يَتخيَّلها ويَتوهَّمها ويَضْبطها بعقله؛ ويَقِيس ما غاب على ما شَهِد"[3].

والعلم الحاصل في الإنسان يكون عبر مرحلتين[4]:

المرحلة الأولى: مرحلة اكتساب المعرفة.

المرحلة الثانية: مرحلة تعقل المعرفة.

فأما مرحلة اكتساب المعرفة فيكون فيها انتقال المعرفة بواسطة الحواس إلى العقل، ليتفاعل معها بالتصور ثم التصديق؛ ولابد فيها للعقل من الحسِّيات التي هي الأصل ليقيس عليها ويعتبر بها ويميز بينها؛ ويدرك غلطها؛ ويحكم عليها[5]؛ فالسمع مثلا يحس الصوت، ثم معرفة الصوت أنه غير اللون تكون للعقل[6]، والحس الذي تنتقل بواسطته المحسوسات إلى العقل على قسمين:

حس ظاهر يتمثل في مدركات الحواس الخمس من المرئيات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات؛ **وحس باطن** يتمثل في الوهميات التي هي إدراك معان غير محسوسة في المحسوسات

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 326/10.

(2) ابن تيمية، قاعدة في المحبة، ص60.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ، 434/1.

(4) عبد الله الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص301.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 70/13؛ درء تعارض العقل والنقل؛ 324/7.

(6) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة، ص267.

كالصداقة والعدالة؛ أو المتخيَّلات التي هي إدراك أمثال صور المحسوسات في الباطن؛ أو الوجدانيات كالجوع والشبع والحب والبغض وأمثالها[1].

وافتقار العقل إلى الحس ليس في النظريات وحسب؛ بل حتى في العلوم الضرورية والبديهية؛ فلابد له من إدراك ذلك بالحس في بعض المعيَّنات في الخارج؛ حتى يعقل حكمها العام بعد ذلك، "وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار؛ حتَّى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كلِّه قد أدرك بحسِّه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعَقَل أنَّ من ما لم يَحُسَّه مثل ما أحسَّه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق؛ واحد وواحد، وجسم وجسم، ولون ولون، وضد وضد؛ يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً"[2].

وليست حاجة العقل إلى الحس والتجربة قاصرة على الأمور الموجودة؛ بل هي متعدية إلى المعدومات؛ فإنَّ تصور المعدوم في العقل لا يحصل إلا بالقوة المتخيِّلة التي تستحضر صورة مشابهة للمعدوم من الموجودات؛ وتعتبر بها إما تشبيها مباشرا، وإما تركيبا بين صور متقاربة[3].

وبعد أن تنتقل المحسوسات إلى العقل تنطَبع صورتها في الذهن؛ وهذا التصور قد يكون معيَّنا، وقد يكون مطلقا أو عاما[4]، وهكذا تُكتَسب المعرفة في بادئ الأمر، ثم يكون التَّرقي إلى مرحلة تعقُّل المعرفة والنَّظر والنَّظر فيها.

وأما مرحلة تعقُّل المعرفة والنظر فيها فتكون حسب المراحل الآتية:

- القياس والاعتبار.
- التجريد والتعميم.
- التأمل والاستدلال.

وبسط هذه المراحل على النحو الآتي:

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 24/6؛ الرد على المنطقيين، ص11.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ، 621/4.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، 127/20.

(4) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص11.

مرحلة القياس والاعتبار:

بعد أن تحصل صور المحسوسات في النفس ويتصوَّرها العقل؛ يُقارن بينها ليَعْرِف المؤتلِف من المختلِف؛ فيصل إلى القدر المشترك الجامع بين المتشابهات بقياس النظير على النظير واعتبار الشبيه بالشبيه، وهذا هو المعنى الكلي الذي يعدُّ من خصائص العقل، وفي هذه الخاصَّة يقول ابن تيمية: "الاعتبار بالنظر والقياس؛ وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أَفادَهُ الحسُّ معيَّنًا يُفِيدُه العقل والقياس كلِّيا مطلقا"(1)، أي:" إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات يدرك بينها قدرا مشتركا كليا؛ فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة"(2).

والقياس والاعتبار يكون سابقا للتَّجريد والتعميم كما يكون متأخرا عنهما؛ فيتقدمهما عند إدراك المعنى المشترك بين الجزئيات المتماثلة، ويتأخَّر عنهما عند إلحاق المعيَّنات المشابهة التي تتوفر على المعنى الكلِّيِّ بالمعنى الكليِّ الجامع لها.

مرحلة التجريد والتعميم:

والتَّجريد فصل المعاني وانتزاعها من المحسوسات، والتَّعميم نظم القدر المشترك في قانون كلي عام أو مطلق يصدق على أفراد كثيرة، ولا يمكن انفصال التجريد عن التعميم؛ لأن المعنى لا يكون عاما إلا إذا كان مجرَّدا مُنْتَزَعًا؛ وهما من أخص صفات العقل؛ فما أفاده الحسُّ معينا؛ يدركه العقل كليا مطلقا أو عاما؛ " فإن الإنسان يرى هذا الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ويرى أنَّ هذا حسَّاس متحرِّك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا؛ فيقضي قضاءً عاما أن كلَّ إنسان حسَّاس متحرِّك بالإرادة ناطق"(3).

مرحلة التَّأمل والاستدلال:

من وظائف العقل النظري التَّأمُّل والبحث والاستدلال والنَّظر وهو عملية فطرية في الإنسان؛ وما من أحد إلا وعنده شيء من ذلك بحسب ما هداه الله إليه(4)؛ فإن الله عز وجل خلق

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 327/7.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص413.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص363.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 7/ 439.

الإنسان؛ وألهمه البحث عن الحقائق؛ وجعل فيه الاستعداد والتهيؤ لإدراكها ومعرفتها؛ ولولا ما في القلوب من الاستعداد للمعرفة لم يكن نظر ولا استدلال[1]، وكل استدلال عقلي مبناه على ضرورات العقول ومبادئها الأولية الراسخة في النفوس؛ وإلا لزم الدور والتسلسل.

وعلى كل حال فالعلم الذي يحصل للإنسان يقتضي العمل ويوجبه؛ فإذا وقع له في نفسه تمييز بين الخير والشر وعلم بالنافع والضار؛ فإن إرادته تقتضي طلب الخير النافع وترك الشر الضار؛ "فالنفس لها كمال في العمل والإرادة كما أن لها كمالا في العلم؛ وأن العلم المجرَّد ليس كمالا ولا صلاحا"[2]، وكل الأمم باختلاف أجناسها ومعتقداتها لا تختلف على حسن الصدق والعدل والعلم؛ وذم الكذب والجور والجهل، وهي في العمل بمنزلة البدائه في العلم؛ وتنازعها فيها إنما هو من قبيل التنزيل وتحقيق المناط[3].

وفي معرض بيان محلِّ العقل ومسكنه يوضح ابن تيمية التعاضد بين مكوِّنات الفطرة الإنسانية؛ فيقول: "لكنَّ مبدأَ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأَ الإرادة في القلب، والعقل يراد به العلم ويراد به العمل؛ فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدا إلا بعد تصوُّر المراد؛ فلا بد أن يكون القلب متصوِّرًا فيكون منه هذا وهذا، ويبتدئ ذلك من الدماغ وآثاره صاعدة إلى الدماغ؛ فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء"[4].

وههنا يتأكد ما ذكرنا من الترابط بين أجزاء الفطرة من العلم والإرادة؛ فمحل الإرادة القلب؛ ومحل الفكر والنظر الدماغ، وأساس كل علم أو عمل يطلبه الإنسان باختياره الإرادة القلبية وما يلزم عنها من حب وبغض، والإرادة متوقفة على تصوُّر المراد من علم أو عمل؛ وحصول التصوُّر في القلب يكون عن طريق الدماغ بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة، وبعد حصول التصور والإرادة في القلب تُتَرجم هذه الإرادة إلى علم أو عمل في الدماغ؛ فالعلم والإرادة يكونان من الدماغ كما يكونان من القلب، لكن المبتدأ والمنتهى إلى الدماغ.

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 62/5.

(2) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، 36/6.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 70/20.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 304/9.

والحاصل من كلام ابن تيمية أنَّ الإنسان لا ينفكُّ عن الشعور والإرادة أو العلم والعمل؛ والشعور يبدأ من العقل بواسطة الحسِّ، ثم يكون الحب والبغض الذي يحرِّك الإرادة في القلب بطلب الملائم ودفع الضار والبعث عليه، ثم الأمر بفعل النافع وترك الضار وترجمة ذلك إلى سلوك يكون من العقل؛ فأنت ترى أن ثمة تكاملا وترابطا خفيًّا ومنتظَمًا بين قوى النفس، حتى لا يكاد يتميَّز مبتدؤها من منتهاها.

وقد سعى **طه عبد الرحمن** إلى نقد نظرية ابن تيمية في الفطرة باستبدالها بالنظرية "**الائتمانية**"[1]؛ وانتهي إلى نتائج منها: أن ابن تيمية يرى أن الإشهاد على الربوبية – الذي يعدُّ أصل الفطرة في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** ﴾ [لأعراف: 172] – حدث حسِّيٌّ فيزيائي طبيعي حصل بلسان الحال، وأن الفطرة عنده معارف ضرورية تتضمن الإقرار بالربوبية والعبودية والوحدانية، وتستلزم كل صفات الكمال، وهي مركوزة في أعماق النفس البشرية، وتحتاج إلى الشريعة في تفاصيلها، والغريزة جزء منها، وأن الفطرة والعقل يتداخلان ويتكاملان للوصول إلى المعرفة الحقة بشرط سلامة الفطرة، على أن العقل عنده قاصر على العقل المجرد[2].

بينما يرى طه عبد الرحمن في ثنايا النظرية الائتمانية أن الإشهاد حدث غيبي وقع بلسان المقال، يُلحَظ فيه التفريق بين عالم المواثقة وعالم المعاملة، والتمييز بين العقل المجرد والعقل المسدد؛ فالفطرة التي دلَّت عليها آية الإشهاد كانت في عالم المواثقة، وهي تقتصر على الجانب الروحي، ثم تلاها الفطر المادي في عالم المعاملة، وأن الفطرة متضمنة للصفات الإلهية جميعها، والشرائع

(1) النظرية الائتمانية عند طه عبد الرحمن: هي رؤية فلسفية إسلامية جامعة بين العقيدة والشريعة والتزكية والأخلاق؛ تنبني على العقل المؤيَّد المستمد من الفطرة السليمة المسددة بإقامة الفرائض الشرعية والمؤيدة بالمواظبة على النوافل، باعتباره وسيلة تربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ ربطَ فهم للنصوص وعمل بها واستحضار لقيمتها المعنوية في التعامل، وأساس هذا الربط الميثاق الذي أخذه الله على بني آدم في عالم المواثقة حين تعرف الإنسان على خالقه بكل صفاته تفصيلا، واستأمنه خالقه على أن يفي بمقتضى هذا العهد في عالم الشهادة أو المعاملة. انظر لطه عبد الرحمان: كتاب المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية؛ وروح الدين؛ ودين الحياء؛ والتأسيس الائتماني لعلم مقاصد الشريعة.

(2) طه عبد الرحمن، الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية، ص 15، ص 38.

إنما تأتي للتذكير بها، وأنها تتجاوز العقل المجرَّد الذي يستخدم في التأويل الحسي للنصوص إلى العقل المسدَّد باعتباره أداة فطرية وتوحيدية وأخلاقية يتوسل بها لفهم النصوص الغيبية، وتحقيق قيمها المعنوية في عالم المعاملة، بعد أن كان وسيلة التعرف على الله بصفاته كلها في عالم المواثقة[1].

وهذا الذي توصَّل إليه طه عبد الرحمن لا يوافق عليه من وجوه؛ أهمها:

- أن الذي اختاره طه عبد الرحمن في تفسير آية الإشهاد بأنه كان ذا طبيعة غيبية وأنه إشهاد بالمقال؛ هو أحد قولي السلف في المسألة، في مقابل القول الآخر الذي اختاره ابن تيمية، والمسألة لم تحسمها النصوص؛ ولذلك فهي محل اجتهاد، وكلا القولين يؤول إلى معنى واحد في الحقيقة.
- أن الفطرة عند ابن تيمية كلٌّ متكامل يجمع بين الغرائز والعقل والروح والوجدان، تتعاون فيما بينها للوصول إلى المعرفة والإرادة والعلم والعمل، وليست مقصورة على الجانب المادي الغريزي؛ واختلافه في التعبير أحيانا أو تعبيره بإحداها عن الفطرة ليس تقلبا ولا اضطرابا في مفهومها كما نسبه إليه طه عبد الرحمن[2].

وحصر الفطرة في الجانب الروحي الذي كان في عالم المواثقة يفضي إلى إنكارها وجحودها، والفطرة الروحية وإن كانت أصل الفطرة؛ إلا أن الإنسان يتفاعل فيه الجانب النفسي الروحي الوجداني مع الجانب العقلي والجانب المادي الفيزيائي، وهي مدار التكليف في عالم المعاملة الذي هو موطن الابتلاء، بخلاف عالم المواثقة الذي لا يتعلق به تكليف.

- أن الهداية التي نسبها ابن تيمية للحيوان هي الهداية العامة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ** ﴾ [الأعلى:03]؛ التي يقصد بها إرشاد الحيوان إلى ما يصلحه من جلب الملائم النافع ودفع المنافي الضار[3]؛ وهذه وإن كانت عامة عند جنس الحيوان، إلا أنها جزء من فطرة الإنسان إذ يهتدي به إلى درك المنافع والمضار.
- أن من لوازم الفطرة أن يقر الإنسان بأن له ربا ومعبودا يتصف بالوحدانية وبكل صفات الكمال؛ وهذا لا يعني أن الفطرة حصرت الصفات الإلهية في بعضها؛ لأن صفة الكمال صفة

(1) طه عبد الرحمن، الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية، ص 15، ص 38.

(2) طه عبد الرحمن، الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية، ص 26.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 384/8.

جامعة لكل ما لم يذكر من الصفات، ثم على تقدير أنها لا تشملها فهذه الصفات هي الصفات الأمهات الأصول التي تتفرع عنها بقية الصفات الأخرى، وليس إدراك الفطرة لهذه الصفات إدراكا تفصيليا كما ذكر طه عبد الرحمن؛ لأنها لو كانت مفصلة لما افتقر الإنسان إلى وحي لبيانها، ولما اضطربت العقول في تفسيرها، وعجزها عن إدراكها على التفصيل هو مظهر من مظاهر ضعف الإنسان وقصوره وافتقاره.

- قولنا الفطرة مجملة والشريعة مفصِّلة، أو الفطرة مفصِّلة والشريعة مذكِّرة، أو الشريعة جاءت لتكمِّل الفطرة، أو لتدفع عنها العوارض التي تعرض لكمالها، أو نحو هذا؛ المعنى واحد والمآل واحد وهو افتقار الفطرة للشريعة بكل حال.
- أن العقل المسدَّد الذي جعله طـه عبد الرحمـــن عوضا بديلا عن العقل المجرَّد في فهم النصوص؛ ليس إلا الفطرة المسترشدة بالعمل بالشرع، كالإلهام واستفتاء القلب ونحوهما، مما يقوم على سلامة الفطرة مع عمارة القلب بالتقوى؛ لأن العقل المسدَّد عنده هو: "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[1]، وهذا لا يختلف عما نسبه إلى ابن تيمية من الاقتصار على العقل المجرَّد في الوصول إلى المعرفة؛ لأن ابن تيمية يشترط سلامة الفطرة، التي تفتقر في سلامتها وكمالها إلى العمل بالشرع، وكلما كانت للشرع أطوع؛ كانت معرفتها أصح وإرادتها أنفع[2].

وبالمقارنة المبدئية بين النظريتين يستبِين أن "النظرية الائتمانية" هي نظرية تميل نحو التجريد والتفلسف والتكلُّف والتعقيد والمثالية والبعد عن الواقعية، والعناية بالمواضعات الاصطلاحية؛ في حين أن "النظرية التيمية" في الفطرة هي نظرية أكثر نجاعة وواقعية، وأسهل فهما وتطبيقا وعملا؛ لأن تجلياتها ومظاهرها وماصدقاتها تتعلق بعالم التكليف والابتلاء وتتناسب معه؛ وترتكز على استثمار الفطرة في فهم النصوص وتوظيفها وتنزيلها بما يتوافق مع مقاصد الشارع.

وأما المعاصرون الذين أعربوا عن مشمولات الفطرة؛ فمنهم:

---

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 58.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 284/7.

- **محمد رشيد رضا** (1354 هـ) الذي عرَّف الفطرة بأنها:" الجبلة الإنسانية الجامعة بين الحياتين: الجسمانية الحيوانية، والروحانية الملكية؛ والاستعداد لمعرفة عالم الشهادة وعالم الغيب فيهما، وما أودع فيها من غريزة الدين المطلق"[1]، وقد اعتبر الفطرة مجموعَ الإنسان المكوَّن من الجسم والروح من غير تفصيل؛ وفيه تلميح إلى العلاقة الوثيقة بين الفطرة والإنسانية، دون بيان لطبيعة هذه العلاقة؛ كما أشار إلى بعض مطالب الفطرة؛ مثل الاستعداد للمعرفة وغريزة التدين لله، ولكن الفطرة ليست جسم الإنسان ولا روحه؛ بل هي قوة مودعة في مجموعهما تصدر عن تكاملهما؛ وهذا الذي يقصده فيما يُرى، ويُعَدُّ محمد رشيد رضا أول من عبَّر بمصطلح" نظام الفطرة" – فيما يبدو– حيث استعملها في تفسير المنار اثنتي عشرة مرة، والذي يظهر أن تعريف ابن عاشور مستلٌّ منه.
- **محمد الطاهر بن عاشور**(1393 هـ): "الفطرة هي: النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تختص بالنوع الإنساني هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا"[2] أي: "ظاهرا وباطنا"[3]، وتعبيره بكلمة "النظام" حسن؛ لأنه يشير إلى مجموعة من الأجزاء المتكاملة المتناسقة التي تشكل عنصرا كليا متوازنا، وقد بيَّن بعض مظاهر هذا النظام المنسجم؛ فأما الظاهرة بسلامة أعضاء الجسد واستعمالها فيما وضعت له؛ كالمشي للرجلين والتناول لليدين؛ وأما الفطرة الباطنة فسلامتها بالنظر الصحيح والتفكير السليم؛ كاستنتاج النتائج من مقدماتها، إلا أن مظاهر الشيء غير الشيء؛ فالتعريف معوز لمزيد بيان عن طبيعة الفطرة بما يحقق تصورا كاملا عن حقيقتها.
- **علال الفاسي** (1394 هـ): يقول في كتابه "مقاصد الشريعة ومكارمها": "الفطرة هي قوام الإنسانية؛ بل هي الصفة الإنسانية نفسها بما فيها من مروءة وعقل" [4]، والمعنى أن الفطرة هي أساس الفطرة الإنسانية وقوامها؛ تختل باختلالها؛ وتكمل بكمالها؛ وهي ترتكز على مرتكزين:

الأول: المروءة؛ أي: الأخلاق الإنسانية المشتركة بين نوع الإنسان.

الثاني: العقل؛ وما يقتضيه من علم وعمل.

---

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 201/11.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 19/21.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 179/3.

(4) علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص26.

وتعريف الفاسي من أجمع التعاريف للفطرة وأوجزها؛ حيث نبَّه فيه إلى المطابقة بين الفطرة والإنسانية، وأبرز فيه أصول المطالب الفطرية وهي الأخلاق والتعقُّل، وقد فاته الإفصاح عن القوى الإنسانية التي ترجع إليها الفطرة.

- وقريب من تعريف الفاسي ما ذكره **سامي عامري** عند قوله:" الفطرة هي ما ينعدم أو يعتل مفهوم الإنسان بانعدامه واعتلاله؛ وهي تشمل الجوانب الأساسية في الإنسان بما ميَّزه عن الحيوان والمادة؛ كالعقل والإرادة والخُلُق"[1]، والملاحظ أن فيه تكميلا مهما فات الفاسي التصريح به؛ وهو ذكر الإرادة باعتبارها قوة فطرية ملازمة للإنسان.
- **فريد الأنصاري** (1430هـ): حيث يقول:" الفطرة هي: الصورة النفسانية الأولى التي خلق الله عليها الإنسان بما سواها عليه في توازن وكمال؛ أي: قبل تدخل اليد البشرية العابثة فيها بالخرم والخدش"[2]؛ وهنا يقصر الفطرة على الحالة النفسية الروحية دون الهيئة الجسمية، وكأن الإنسان روح بلا مادة ونفس بلا جسم، كما أنه يفترض أن الفطرة كاملة في أصل الخلقة؛ وأن تدخل اليد البشرية لا يكون إلا بالنقص؛ وهذا فيه شيء من المثالية والبعد عن الواقعية؛ وهو مناف لما تقرر عند ابن تيمية من أن الفطرة تتدرج نحو الكمال؛ وهي محتاجة في ذلك إلى التربية والتعليم واتباع الوحي.

ويمكن أن يقال إنَّ الأنصاري عرَّف الفطرة بأهمِّ مكوِّناتها؛ وهو أمر معهود ومتعارف عليه بين العلماء والباحثين، لكنه لا يعطي التصوُّر المطلوب لمفهوم الفطرة؛ ثم يستدرك الأنصاري ويجعل للفطرة معنيين؛ معنى أصليًّا ومعنى فرعيًّا تابعًا؛ "فالمعنى الأول الهيئة الإيمانية هو الأصل، وهو مرتبط بعالم الغيب؛ ولذلك فهو صندق السر، حيث يكمن المعنى الوجودي للإنسان. والمعنى الثاني: الهيئة الجسمانية؛ إنما هو الفروع المتجلِّية منه على عالم الشهادة"[3]، وقد زاد في هذا التعريف الإيمان باعتباره أهمَّ مقتضيات الفطرة، وربَطَ مصدره بعالم الغيب؛ وهو تفسير للفطرة بالميثاق الأول، كما جعل الهيئة الجسميَّة من مظاهر الفطرة الأولى؛ فالأصل في الفطرة عنده الهيئة الإيمانية التي خلق الله عليها الإنسان، المقتضية سلامةَ الهيئة الجسمانية؛ وهو قاصر كما ترى عن الإلمام بمضامين

(1) سامي عامري، براهين وجود الله، ص170.

(2) فريد الأنصاري، الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ص35.

(3) فريد الأنصاري، الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ص 97.

الفطرة؛ لأنه اقتصر على بعض مقتضيات الفطرة، من الإيمان وحسن الخِلقة، ولم يُشِر إلى حقيقة الفطرة نفسها؛ إذ المقتضَى غير المقتضِي.

- **طه عبد الرحمن**: عرَّف الفطرة بأنها:" عبارة عن الهيئة الخُلُقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق"[1] ، وقد جرى في تعريف الفطرة على منوال بلديِّه وسابقه بذكر أهم مقتضياتها ومطالبها؛ حيث حصرها في جانب الأخلاق والروح؛ وجعل أهم مطالبها معرفة الله.
- **عبد المجيد النجَّار**: الذي يرى أنَّ: "فطرة الإنسان هي البنية التي خُلِق عليها في شِقَّيْها المادِّيِّ والرُّوحي؛ فالإنسان خُلِق على تركيب معيَّن في جسمه، وعلى بناء في نفسه؛ يَتَقوَّم بمجموعٍ من العواطف والغرائز والأحاسيس؛ وعلى هيئة في عقله تحمِل استعدادات يدرك بها حقائق الأشياء، وعلى علاقة محددة بين ذينك العنصرين المادي والنفسي تتكون منها وحدة متفاعلة لا يتوفَّر عليها أي مخلوق آخر، ومجموع كل ذلك هو الفطرة التي خلق عليها الإنسان، والتي على أساسها تَمَّ تكليفه بالدين"[2]، وتعريف النجَّار –وإن كان طويلا–؛ إلا أنه جمع فأوعى، وفصَّل فوَفَّى؛ حيث ذكر أنَّ:
  - الفطرة هي مجموع ما خُلق عليه الإنسان مادة وروحا؛ أي: الجانب المادي وما يشتمل عليه من حواس وأعضاء؛ والنفسي وما يحتويه من أمور وجدانية وعناصر روحانية؛ والعقل وما ينطوي عليه من قوى إدراكية وأدوات معرفية.
  - التفاعل بين هذه العناصر والعلاقة بين هذه الوظائف والمكونات هو الفطرة التي يتأسَّس عليها مفهوم الإنسان من حيث كونه إنسانا.
  - التكليف منبنٍ على الفطرة المذكورة؛ فهي أساسه ومرتكزه.
- **هشام منوَّر**: الذي تكرر تعريفه للفطرة في أكثر من موضع؛ ومن أجمع تعريفاته قوله:" الفطرة هي تلك الهيئة الراسخة أو النظام التكويني الذي أبدعه الله تعالى في الإنسان؛ محمَّلا بجملة من المبادئ العقلية والقيم والفضائل، وحتى الطباع، والأمور المميِّزة له عن بقية الكائنات الحيَّة والتي استحق بها

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص100.

(2) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 87.

رتبة الشَّرف والخلافة وأمانة التكليف"[1]؛ وفيه ذكر لشيء من مقتضيات الفطرة كالأخلاق والأوليات العقلية؛ وبعض ما ينبني على الفطرة السليمة كالتكليف والخلافة، وقد مزج بينها من غير فصل، وهو متَّكِئ على تعريف ابن عاشور ومعتمد عليه، لكنه عرَّف الفطرة ببيان أهمِّ مقتضياتها.

- **الأستاذ بلقاسم حديد؛** حيث أورد أنَّ: " الفطرة في الشريعة هي القوة أو الهيئة التي خلق عليها الإنسان؛ الدَّاعية إلى التوحيد وشرائع الإسلام"[2]، وكون الفطرة قوة يستلزم أنها حالة نفسية لا جسمية، ثم ذكر أهم مقتضيات هذه الحالة وهي التوحيد والعمل بالشريعة، وقد سلك فيه مسلك المتقدمين في تعريفها بما تقتضيه من الإسلام أو التوحيد أو الدين، وهو لا يفي بالبيان عن مكنون الفطرة.
- **علي جمعة؛** إذ يقول: " فمعنى الفطرة أن الله صاغ الإنسان وكوَّنه وركَّبه بحيث لا يصلح له إلا الخير، وأن الله جعل معرفة ذلك مركوزة في الإنسان لا يحتاج إلى من يعلمه ذلك من خارج، وإن كان العلم الخارجي يزيده قوة، ومع ذلك فالإنسان له إرادة يستطيع أن يسير في طريق الخير أو الشر إن شاء؛ فيسعد أو يشقى"[3]؛ وهذا التعريف تقرير لما أشار إليه ابن تيمية من الأصل في الفطرة الخير والصلاح، ومعرفة ذلك ذاتية فيها، مع القابلية لأضدادها؛ بسبب ما ركز فيها من حرية الإرادة والاختيار.

وهذه التعاريف وإن كان أفضلها وأجمعها تعريف النجار، غير أنها تشترك في أمور من حيث الجملة؛ أهمُّها:

- أن الفطرة هيئة خلق عليها الإنسان.
- أن قوام الإنسانية على الفطرة.
- أن الفطرة مؤلفة من شقين: مادي ومعنوي.
- من أهم مطالب الفطرة توحيد الله عز وجل والعمل بشرائعه، والتخلق بمكارم الأخلاق.
- من أهم قوى الفطرة العقل والإرادة.
- أن الفطرة عليها مدار التكليف.

---

(1) هشام منور، الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده، ص 45.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، ص138.

(3) علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ص 13.

د. **التعريف الإجرائي للفطرة مع بيان محدِّداتها:**

وباستثمار ما اشتركت فيه هذه التعاريف والتعاريف التي سبقتها فإن التعريف الإجرائي الذي يمكن الخلوص إليه هو أن **الفطرة هي: الهيئة الخُلُقية والخَلْقِية الناظمة لحقيقة الإنسان بما ينطوي عليه من عناصر متكاملة؛ ينبثق عن تفاعلها قوتا الشعور والإرادة؛ اللذين عليهما مدار التكليف.**

وهذا التعريف يعتمد على خمس دعائم:

1. **الفطرة هيئة خُلُقية وخَلْقِية:** أي حالٌ وصفةٌ تتركَّب من مجموع الحالتين: النفسية والجسمية للإنسان؛ فالخُلُق إشارة إلى الكيفية أو الهيئة النفسانية والمعنوية والقوى المدركة بالبصيرة، والخَلْق إشارة إلى الصورة المادية والأشكال الجسمية المدركة بالبصر والحس[1]؛ فالإنسان يتكون من جانبين: بيولوجيٍّ تكوينيٍّ عضويٍّ، ونفسيٍّ عقليٍّ روحانيٍّ معنويٍّ[2].
2. **الفطرة قوام الإنسانية:** أي: أساسها وجوهرها ومرتكزها؛ بل الفطرة هي الصفة الإنسانية نفسها؛ ينعدم مفهوم الإنسان بانعدامها ويكمل بكمالها، فالعلاقة بينهما المطابقة؛ ولذلك فهي مختصة بالإنسان، ومن الخطأ أن يقال: فطرة الأشياء أو الكائنات أو نحو ذلك؛ إلا أن يكون على جهة التجوُّز.

وإنسانية الإنسان لا تتشكَّل إلا في بيئة اجتماعية؛ ولا يمكن للإنسان إلا أن يعيش داخل مجتمع يؤثِّر فيه ويتأثَّر به؛ لأنه اجتماعي بالطبع، والاجتماع الإنساني قديم قدم الإنسان؛ إذ لم يعش منفردا في وقت من الأوقات؛ ولم يوجد إنسان إلا مجتمعا، سواء في البيئة البدائية أو الحضارة المتمدِّنة، منذ بدء الخليقة إلى قيام الساعة، فالله عز وجل خلق آدم وحواء، وعنهما تفرعَّت الشعوب والقبائل والأمم والمجتمعات الإنسانية، ومسألة استقلال الإنسان عن البيئة الاجتماعية مسألة نظرية[3]؛ لا تعضدها أدلة الشرع ولا الواقع الذي تحكمه السنن الكونية والنواميس

(1) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص297.

(2) محمود منسي وآخرون، المدخل إلى علم النفس التربوي، ص145.

(3) جميل صليبا، علم النفس، ص99.

الإلهية، وإن وجد إنسان مستقل عن آثار المجتمع؛ ففي الأساطير والروايات العالمية[1]؛ وإلا فلن يكون إلا متوحِّشًا في أحطِّ دركات الحيوانية.

والهيئة الاجتماعية ليست موجودا ماديا فحسب يتألف من الأفراد والأجسام والأشياء؛ وإنما هي موجود معنوي أيضا يتألَّف من الأفكار والعواطف والأحاسيس والعادات والمعتقدات المشتركـــة؛ وهذه الظواهر النفسية المركبة هي الأصل في الحياة الاجتماعية؛ وهي في أهميتها للفرد كأهمية البيئة الطبيعية للجسد؛ ففي كل واحد منا موجودان: شخصي ذاتي، واجتماعي وخارجي، ومن أبرز آثار الهيئة الاجتماعية أنها تزوِّد الأفراد بوسائل حفظ البقـاء عن طريق التربيـــة، التي تُعَدُّ وسيلةً لنقل أنماط الحسِّ والفكر ومبادئ الأخلاق والقيم، وانتقال أفكار البيئة إلى الطفل يكون بتوسُّط اللغة التي هي مجموعة ألفاظ تستوعب معاني معيَّنة؛ ولذلك قيل:" إن نمط التفكير يختلف باختلاف اللغات؛ وما ذاك إلا لأن الألفاظ ظروف المعاني؛ ولأن المعاني تتبدل بتبدل الألفاظ؛ كما يتغيَّر شكل السائل بتغير شكل الوعاء"[2].

وإذا كانت الألفاظ أوعية المعاني فلا يُنْكَر ولا يستغرب اعتراض جِلَّة من العلماء على إخضاع لغة العرب لمنطق اليونان؛ بحجة أنه آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وميزان يوزن به فاسد المعنى من صالحه؛ لأن صحيح الكلام وسقيمة يعرف بالنحو والإعراب؛ ولكل لغة نحوها وميزانها وتصاريفها، وشائل المعنى من جانحه يكشف بالعقل؛ فكيف يجعل عقل أرسطو حَكَمًا على عقول من جاء بعده من أهل الأرض جميعا[3]؛ فمَثَل من يريد أن يُخضِع لغة العرب لمنطق اليونان كمثل من يريد أن يزن الجبال بميزان الذهب؛ بل كمن يروم وزن المكِيل وكَيْل الموزون، وذَرْع الممسوح ومسح المذروع، ونحو هذا.

وليس كل ما في المنطق الصوري مشتركا بين العقول؛ بل فيه شيء من ذانك وكثير من لغة اليونان، والمشترك العقلي الذي يشترك فيه البشر جميعا موجود في كل اللغات، بالإضافة إلى أنه إذا كان التعبير عن المعاني مختلفا في اللغة الواحدة فكيف بلغات متباينة؟

---

(1) انظر: كتاب "حي ابن يقظان" لابن طفيل وابن سينا وابن النفيس والسهروردي وكامل الكيلاني، ورواية "روبنسون كروزو" لدانيال ديفو وكامل الكيلاني.

(2)جميل صليبا، علم النفس، ص100-102.

(3) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص91.

نعم؛ هناك مشتركات بين اللغات بحكم اتحاد البيئة واتفاق المطالب الغريزية والفطرية في الجملة، وائتلاف أغلب الأحاسيس والمدركات[1]، وكما قال ابن جِنِّي (392هـ): "فإن طريق الحس موضع تتلاقى عليه طباع البشر، ويتحاكم إليه الأسود والأحمر"[2]، لكنها تختلف في المعاني المعبر عنها سعة وضيقا، ورفعة وخسة، وقوة ضعفا.

والحياة الاجتماعية تؤثر في العقل وأفعاله؛ كالذاكرة والانتباه والإدراك والحكم والتفكير والاستدلال؛ فلا يفرِّق الإنسان بين الخير والشر، والحسن والقبيح، والنافع والضار، والممكن والمحال؛ إلا في حيِّز الحياة الاجتماعية، وهي تؤثر أيضا في السلوك؛ فلكل مجتمع ضروب من الفعل، وأنماط من السلوك تتناسب مع شرط الحياة في قيمه ومعتقداته، وكذا تؤثر في العواطف والمشاعر والأحوال النفسية؛ فعواطف الحب والبغض والنخوة والشرف والصداقة والعداوة تتغير تفاصيلها وجزئياتها بتغيُّر المجتمع[3].

وانتقال الظواهر النفسية والأفعال والأخلاق بين أفراد المجتمع الواحد، أو بين مجتمع وآخر؛ يكون بالتقليد أو بالتربية والتلقين، والتقليد يكون من الأعلى إلى الأدنى؛ فالضعيف يقلِّد القوي، والصغير يقلد الكبير، والخَلَف يقلد السَّلف، والتلميذ يقلد المعلِّم، والأرياف تقلِّد المدن، والأمم المغلوبة تقلد الغالبة[4]، وهناك "من الأفكار والمشاعر ما لا يتولَّد أو يتحول؛ فيخرج من عالم القوة إلى عالم الفعل إلا عند الفرد في الجماعة"[5].

وقانونا التقليد والتربية يسريان أيضا على القيم؛ فأمهات الأخلاق وأصول الفضائل لا تنتقل إلى الطفل إلا عن طريق التربية والتلقين والتقليد؛ وهي أيضا تتغير في جزئياتها بتغير البيئات، وإن كانت متفقا عليها في جملتها؛ ويدل عليه الاختلاف في تفاصيلها وتحقيق المناط فيها بين الأمم والشعوب والمجتمعات، وهذا لا يعني أن يتجرد الإنسان من كل عناصر الإنسانية حينما ينفصل عن المجتمع؛ لأنه لولا ما فيه من القابلية وقوة الاستعداد؛ لما ولَّدت الهيئة الاجتماعية آثارها، لكن ظهور

---

(1) أحمد حماد، العلاقة بين اللغة والفكر: دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، ص38 – 44.

(2) ابن جنِّي، الخصائص، 91/1.

(3) صليبا، علم النفس، ص102- 103.

(4) ابن خلدون، التاريخ، 184/1؛ صليبا، علم النفس، 104.

(5) غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ص27.

إنسانيته وخروج فطرته من القوة إلى الفعل متوقف على المحيط الاجتماعي؛ فالإنسانية لا تنتقل بالوراثة والطبيعة؛ "وإنما هي نتيجة الانتماء الثقافي للفرد؛ فصلته ببني جنسه، والدروس التي يتلقاها قصدا أو عفوا عن محيطه الاجتماعي، والنماذج السائدة في مجاله الثقافي؛ هذه الأبعاد هي التي تشكِّل إنسانيته"[1].

والإنسانية لا تكون إلا مع الفطرة السوية السليمة التي لا تتأتَّى من غير عبودية؛ وقد أحال على هذا المعنى الراغب بقوله: "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خُلق، فمن قام بالعبادة حقَّ القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان، كما قال الله تعالى في وصف الكفار: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:44]؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال:22]" [2]؛ فالإنسانية عبارة عن مقادير كمِّية وكيفية تختل باختلالها حقيقة الإنسان[3]، ومن أعظم المقادير الكيفية الاتصاف بتمام العبودية.

إذًا فالإنسانية تحصل نتيجة لتفاعل العناصر البيولوجية مع العناصر الاجتماعية، وتكمل بتحقيق العبودية لله جل وعلا، وعنها تتفرَّع الأخلاق والقيم والمبادئ الأولية.

3. **الفطرة نظام متكامل متفاعل يتألف من:** الجسم ووظائف أعضائه الحسية، والنفس وقواها الوجدانية، والعقل واستعداداته الإدراكية؛ فالجسد يتكون من الناحية البيولوجية من ثلاث مكونات رئيسة تتمثل في الجهاز العصبي، والأعضاء الحسية المستقبلة، والأعضاء الجسمية من عضلات وغدد هي المسؤولة عن ردود الأفعال؛ فالجهاز العصبي يتلقَّى المعلومات الواردة من المحيط الخارجي بواسطة أعضاء الإحساس (الحس الظاهر)؛ ومن المحيط الداخلي بتوسط المستقبلات الحسية المنتشرة في العضلات والمفاصل والأحشاء (الحس الباطن)، ثم تصل هذه المعلومات إلى الدماغ ليعالجها بسرعة

(1) عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة، بينات قرآنية لم تستثمر بعد، ص29.

(2) الراغب، تفصيل النشأتين، ص 80.

(3) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 84.

فائقة، وبعدها يصار إلى تخزينها في الذاكرة كخبرة، أو يصدر المخ أوامره إلى أجهزة الجسم لتقوم بردود أفعال تتناسب وطبيعة المعلومات الواردة[1].

يبدأ التكامل في نظام الفطرة بوصول المنبِّه أو المثير[2] إلى الدماغ بواسطة الجهاز العصبي، الذي هو عبارة عن نظام من الخلايا التي تستقبل المثيرات الداخلية والخارجية، ثم يترجم الدماغ هذه المعلومات المتلقاة أول ما يترجمها إلى شعور و إحساس؛ وهو أول إدراك يتشكَّل في النفس بعد تأثير المثيرات الخارجية في الحواس؛ أي: بعد الانطباع الذي يخلِّفه المنبه في أعضاء الحس[3]، ثم تنتقل النفس بعدها إلى ما يسمَّى بالإدراك الخارجي، وهو مرحلة متقدِّمة من الإحساس تشتمل على حالة انفعالية وحالة عقلية يمتزج فيها الشعور بالشيء المحسوس مع الحكم عليه أنه ناشئ عن مؤثِّر خارجي، وأثناء هذه المرحلة يحصل التصور الكامل، وأثناءها تكون النفس أكثر انتباها والصورة المرتسمة أبين وأوضح؛ وهذه المراحل كلها تسمَّى إدراكا عند علماء النفس، وتمتدُّ إلى حين استجابة الجسد بما يتوافق مع المؤثر[4].

وها هنا يصل المرء إلى مرحلة الانفعال بالحب أو البغض للمدرك، ومن ثَمَّ تنشأ الإرادة فالقصد والهمُّ؛ والأولى نزوع النفس إلى الشيء المدرك مع الحكم فيه بالفعل أو الترك؛ والثاني نزوع النفس وميلها مع الحركة نحو الفعل[5]، وهذا على مستوى القلب، ثم يكون الأمر بالفعل أو الترك بالتنسيق بين القلب والدماغ، ابتداء بالقلب ومرورا بالدماغ نحو العضو المستجيب المسؤول عن الفعل[6]، ثم

(1) عادل المدني وإسماعيل صادق، علم النفس البيولوجي: علاقة النفس بالجسد والجسد بالنفس، ص119.

(2) يطلق على مجموعة الظواهر المادية والطبيعية التي تحدث تأثيرا في أعضاء الحس. انظر: لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص1338؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ص427.

(3) قد يطلق الشعور مرادفا للإحساس وقد يفرق بينهما في بعض الاستعمالات؛ فيطلق الإحساس على الأحوال العاطفية الصادرة عن الجسد؛ ويختص الشعور بالأحوال العاطفية الصادرة عن النفس؛ كتلك التي تنشأ عن النفس والحياة الأخلاقية. لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص1275-1275.

(4) صليبا، علم النفس، ص55.

(5) الكفوي، الكليات، 74/1؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ص57-58.

(6) عادل المدني وإسماعيل صادق، علم النفس البيولوجي، ص43.

يعقب الفعل انفعال النفس باللذة في الملائم أو الألم في المنافي؛ لأنهما ينشآن عن الفعل الموافق أو المضاد لفطرة الإنسان أو طبيعة الكائن الحي عموما[1].

لكن كيف يكون محلُّ الإرادة في القلب كما ذكر ابن تيمية؛ لاسيما وقد ثبت في علم الأعصاب وعلم النفس العصبي والمعرفي أن الدماغ هو المسؤول عن كل العمليات العقلية والنفسية وردود الأفعال الجسمية؟ أو بالأحرى ما العلاقة بين الدماغ والقلب؟ وكيف ندفع التعارض الظاهر بين الشرع الذي قرر أن القلب هو ملك الأعضاء؛ كما جاء في الحديث: **"ألا وإن في الجسد مضغـــة؛ إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله؛ ألا وهو القلـــب"**[2]؛ والعلم الذي قرر أن الدماغ هو مركز كل الأفعال الإرادية واللاإرادية عند الإنسان؟

الحقيقة أنه لا تعارض بين صحيح الشرع وصريح العلم الذي يتطابق مع ما هو موجود في نفس الأمر، وقد ثبت في علم الطب الحديث أن هناك ارتباطا وثيقا بين الدماغ والقلب بما يتوافق بما جاء مع نصوص الشرع؛ حيث اكتشف الكندي جون أندرو آرمور المتخصص في طب القلب العصبي سنة 1991م أن للقلب جهازا عصبيا خاصا به سماه:" الدماغ الصغير"؛ يتكون هذا الأخير من مجموعة من الخلايا العصبية المستقلة كتلك التي في الدماغ، ويقوم بعامة الوظائف التي يقوم بها الدماغ؛ وهي التي تجعل القلب لا يتوقف عن النبض لمدة أربع ساعات بعد فصله عن الدمـــاغ؛ وتتيح له القيام بكل وظائفه بعد عمليات الزرع[3].

وتوصَّل آرمور إلى أن الدماغ يتصل مع القلب بتوسط شبكة معقدة من الأعصاب؛ يتبادلان من خلالها رسائل على شكل إشارات كهربائية، وأن بينهما علاقة ديناميكية ثنائية الاتجاه، ولكن رسائل القلب إلى الدماغ أكثر من رسائل الدماغ إلى القلب، والترابط بينهما يكون بأربعة وسائط:

---

(1) صليبا، المعجم الفلسفي، ص124.

(2) رواه البخاري (52)، ومسلم (1599)؛ من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

(3) عبد الهادي مصباح، مخ القلب، ص28؛ سامي عامري، العلم وحقائقه بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، ص178.

عصبيا بواسطة النبضات العصبية؛ وكميائيا عن طريق الهرمونات؛ وفيزيائيا عبر موجات الضغط؛ ومغناطيسيا عبر المجال الكهرومغناطيسي[1].

كما أن الإشارات المرسلة من القلب إلى الدماغ لها تأثير جذري على العمليات الفيسيولوجية الجسدية، والسيكولوجية النفسية والعقلية، وتؤكِّد الأبحاث أن هذا النظام يتيح للقلب التعلم والتذكر واتخاذ قرارات وظيفية مستقلة عن الجهاز العصبي للدماغ؛ بل وتؤثر على عمليات الإدراك والتعلم ومعالجة المعلومات في الدماغ[2].

وأيضا فالقلب هو مصدر الإرادة النفسية؛ وقد أثبتت ذلك طبيبة القلب والجهاز العصبي آمنة محمد صالح الفكي في دراسة قدمتها ضمن مؤتمر" الوعي بين القلب والدماغ" المنعقد بالخرطوم في 29 سبتمبر 2012؛ حيث قالت:" إن العلوم والأبحاث الطبية كانت تجزم بأن الحركة الإرادية في حالة الوعي تصدر عن خلايا الدماغ فقط، لكن الأبحاث أثبتت أن المخ وقَاعَ المخ هما مصدرا الحركة اللاإرادية فقط...أما في حالة الحركة الإرادية؛ فالدماغ يستجيب لأوامر القلب، ويقوم بالاستجابة الفورية بواسطة إشارات عصبية يرسلها إلى العضو المراد تحريكه"[3]؛ وهذا ما يفسِّر ظاهرة انتقال الطباع الشخصية والميول الفكرية والنزعات النفسية من المتبرِّع إلى المتبرَّع له[4]؛ ولهذا جاء في القرآن الكريم إضافة الفقه- وهو دقيق الفهم-إلى القلب في قوله تعالى: ﴿ **لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا** ﴾ [الأعراف: 179]؛ وبهذا يتضح أن للقلب وظائف نفسية وبيولوجية غير الوظائف التي أثبتها له الطب الحديث، وهي تيك المتمثلة في ضخ الدم لأعضاء الجسم دون توقُّف؛ فالقلب يتدخَّل تدخُّلا مباشرا في عمليات الوعي والإدراك والتعقُّل والحركات الإرادية والتلقائية التي تنسب عادة للدماغ؛ وهذا وإن كان يحتاج إلى مزيد من الإثبات العلمي، إلا أنه يتوافق مع ما نسبه القرآن والسنة إلى القلب من الوظائف كالعقل والفقه والعمى والطبع، وأنه ملك الأعضاء[5].

(1) الحسن عبد الحي، أسرار القلب بين القرآن والعلم، ص41؛ عبد الهادي مصباح، مخ القلب وإعجاز رب الأكوان، ص24.

(2) الحسن عبد الحي، أسرار القلب بين القرآن والعلم، ص56.

(3) الحسن عبد الحي، أسرار القلب بين القرآن والعلم، ص71-72.

(4) سامي عامري، العلم وحقائقه بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء القرآن والإنجيل، ص178.

(5) عاصم محمد بلعاوي، القلب والدماغ: معطيات علمية جديدة، ص 21.

4. **الفطرة مؤسسة على قوتي الشعور والإرادة المستلزمتين للعلم والعمل**: والشعور هو أول ظاهرة للحياة العقلية، تتميز بها الظواهر النفسية عن الظواهر الطبيعية[1]، وهو أساس المعرفة، وأول مراتب وصول النفس إلى الإدراك والعلم[2]؛ لأنه إدراك بغير إثبات، أو إدراك متزلزل غير تام[3]، والشعور له علاقة بالمنفعة والمضرة؛ لأن الإنسان لا يشعر إلا بما له علاقة بمنفعته[4].

وللشعور دور رئيس في حفظ بقاء النوع الإنساني؛ لأنه يعمل على إعادة النظام إذا اختل التوازن واضطرب تكيف الإنسان مع محيطه، وهو آلة استكشاف العالم الخارجي، وجلب ما فيه من المنافع واتقاء ما فيه من المضار، كما أنه كاشف عن القواعد الاجتماعية والعادات التي يجب اتباعها، والنزعات المخالفة التي يجب كبتها؛ فالنفس تصطفي وتنتخب ما هو موافق لأحوالها، وتطرح ما هو مخالف لها؛ وهذا ما يسمَّى عند النفسانيين بضيق ساحة الشعور؛ وهو في الوقت نفسه وسيلة لإدراك الذات، واختيار الأصلح من الغرائز المتناقضة؛ فهو إذن عقلي وفاعلي وانفعالي[5].

والشعور عند علماء النفس إدراك المرء لذاته ووجدانه وأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا من غير واسطة؛ فليست أحواله مفارقة للنفس الشاعرة أو منفصلة عن الشخصية؛ وإنما هي جزء منها ملازم لها؛ فهو حدس مطلق لا واسطة بينه وبين ظواهر النفس، وهذا ما يميز الإدراك عن الشعور؛ فالإدراك معرفة غير مباشرة لأنه لا يتم إلا بواسطة التصور المنبعث عن الحس الواصل بين المدرِك والمدرَك، والرابط بين ما هو خارج الذهن وما هو فيه، كما أن الإدراك نسبي وإضافي تابع إلى حالة الشخص المدرك وحواسِّه المستقبِلة[6].

---

(1) صليبا، المعجم الفلسفي، ص704.

(2) صليبا، المعجم الفلسفي، ص703.

(3) الكفوي، الكليات، ص537.

(4) جورج دوماس، المطول في علم النفس، 847/6؛ نقلا عن: صليبا، علم النفس، ص147.

(5) صليبا، علم النفس، ص146-147.

(6) صليبا، علم النفس، ص 150-151؛ المعجم الفلسفي، ص703.

ولما كان الشعور غير منفك عن أحوال النفس صعب تعريفه، مع الاختلاف فيه؛ وكانت كل التعاريف تقريبية ليس غير، ولعل أحسن تصور له قولهم: إنه الشيء الذي تفقده النفس رويدا رويدا عندما تنتقل من الصحو إلى النوم؛ وتسترجعه رويدا رويدا عندما ننتقل من النوم إلى الصحو[1].

والشعور من حيث وضوحه في النفس وخفاؤه: تلقائي وتأملي؛ أما التِّلقائيُّ فهو الاطِّلاع المباشر على أحوال النفس، الخالي من التفكير والتأمل والوضوح، ويشترك فيه الطفل والكبير والبدائي والمتمدن، وأما التأملي فهو المصحوب بوعي وانتباه وقوة تركيز؛ بحيث يشتمل على التفكير في أحوال الحاضر والماضي والمستقبل، فالأول بسيط والثاني مركب مبني على الأول؛ لأنه انتباه إرادي إلى النفس وشعور بأنها تشعر[2].

وبما أن الشعور يقتضي أن تنتقيَ النفس ما يناسبها من النزعات وتهمل ما عداها؛ فهي لا تشعر إلا بما تهتم به، مما يوافق طبعها من المنبهات والأحاسيس والذكريات والإدراكات والأفكار؛ وذلك لا يكون إلا في الشعور التأملي المركَّب حيث تكون الإرادة حاضرة؛ وبناء عليه فإنه لا أثر للإرادة إلا في الشعور التأملي، وهي لا تنفك عنه وهو مفتقر إليها[3].

والإرادة نزوع النفس وميلها إلى الفعل؛ وحكمها فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل؛ وهذه تكون مجامعة للفعل فتسمى قصدا؛ وقد تنصرف للقوة التي هي مبدأ النزوع فتسمَّى نية[4]، أو هي ميل النفس إلى الفعل يعقبه اعتقاد النفع فيه[5].

والإرادة هي القوة أو الحالة النفسية الفاعلة التي يتوجه فيها الإنسان إلى القيام بعمل معيَّن فعلا أو تركا، إقداما أو إحجاما؛ فهي قوة دافعة أو قوة مانعة؛ وهي فاعلية مركبة من عوامل نفسية سيكولوجية وعوامل جسمية فيسيولوجية[6]؛ تشتمل على مجموعة من العمليات النفسية والعقلية

(1) صليبا، المعجم الفلسفي، ص703.

(2) صليبا، علم النفس، ص142-143.

(3) دوماس، المطول في علم النفس، 847/6؛ نقلا عن صليبا، علم النفس، ص146.

(4) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1/ 132؛ الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص371.

(5) الجرجاني، التعريفات، ص16.

(6) صليبا، علم النفس، ص741.

والجسدية؛ تبدأ بالشعور والإحساس وتنتهي بالفعل أو الترك، مرورا بالدوافع والإدراك، وقد رد الفلاسفة الإرادة إلى أربع مراحل سموها بالتحليل المدرسي؛ وهي[1]:

المرحلة الأولى: تصور المراد بحيث يسبقه شعور وإحساس وإدراك؛ ثم نزوع النفس وميلها؛ وحكم بإمكان الفعل أو عدمه، مع الحكم عليه بالفعل أو الترك، وبه يتميز الفعل الإرادي عن الغريزي أو الفعل المنعكس، وهذه مرحلة حديث النفس فما دونها من الخواطر والهواجس.

المرحلة الثانية: مناقشة البواعث والدوافع؛ وهنا تتعارض بواعث العقل مع دوافع الانفعال من العواطف والنزعات والرغائب، ويتصادم الواجب مع المنفعة، وتسمى هذه المرحة في علم النفس بالمناقشة أو التروّي، وهي مرحلة الهمِّ بالفعل.

المرحلة الثالثة: العزم والقصد؛ وتكون باختيار أحد المقدورين والترجيح بين المتعارضين وهنا يكمن محل الابتلاء، والإرادة ليست مجرد العزم على الفعل وحسب؛ ما لم يكن ثمة قصد إلى الفعل في الحال، مع القدرة عليه؛ لأنه قد يعزم على فعل الشيء ولا يقدر عليه، أو تحول بينه وبين الفعل موانع وصوارف[2]؛ فتكون الإرادة حينئذ ناقصة؛ لأنها إن كانت جازمة تامة استلزمت الفعل المقدور عليه، وهي المرحلة الموالية.

المرحلة الرابعة: التنفيد والعمل، وبه تكون الإرادة تامة كاملة؛ فالإرادة التامة الجازمة مع القدرة على الفعل، تستتبع التصميم على فعل المقدور، وتستلزمه كلَّه أو بعضه، وما لم يكن ثمة فعل مع القدرة؛ فليست الإرادة تامة ولا جازمة.

والشعور يقتضي العلم والإيمان والمعرفة؛ والإرادة تقتضي العمل والأخلاق والقيم؛ وبهذا تكتمل حقيقة الإنسان؛ "فالإنسان يقال على ضربين عام وخاص؛ فالعام أن يقال لكل منتصب القامة مختصٍّ بقوة الفكر واستفادة العلم، والخاص أن يقال من عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه، وهذا معنى يتفاضل فيه الناس ويتفاوتون فيه تفاوتا بعيدا، وبحسب تحصيله يستحق الإنسانية، وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان فيقال فلان أكثر إنسانية"[3].

---

(1) صليبا، علم النفس، ص726.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 734/10.

(3) الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 36.

5. **الفطرة مدار التكليف:** بالفطرة كان الإنسان مهيأ لاستصلاح الدارين؛ لأن الله عز وجل جعل الخلق أنواعا ثلاثة: نوع لدار الدنيا وهو الحيوان، ونوع لدار الآخرة وهو الملائكة، ونوع لهما وهو الإنسان؛ وزوَّد كل نوع بالقوى المناسبة لطلب صلاح الدار التي خلق لها؛ فركَّب قوة الشهوة في الحيوان، لأنها مناسبة لتحصيل أسباب البقاء في الحياة الدنيا، من طلب غذاء وتناسل وتنازع ونحوها؛ وركب في الملائكة قوة العقل المناسبة للعبادة المرْضِيَّة والمنازل العليَّة؛ وركَّب في الإنسان الفطرة الجامعة للقوتين معا، وهيأه بذلك لخلافته في أرضه، وكلَّفه بعبادته وامتثال أمره، وقام على أساس ذلك الابتلاء؛ فإن فاز ظفر بالجنان ومجاورة الرحمن، وإن خاب جوزي بالنيران والرجم كالشيطان؛ فلو جُرِّد عن العقل ما صلح للعبادة كالبهيمة، ولو عرِّي عن الشهوة البدنية ما صلح لعمارة الأرض والاستخلاف فيها كالملائكة[1].

والجامع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفطرة هو معنى الشَّقّ الذي ترجع إليه كل معاني الفطرة؛ فقولهم: "فطر الله الخلق، معناه أنَّهم كانوا مضغة فشقَّهم بالهيئة والأخلاق"[2]، والمبادئ والغرائز.

وبناءً على ما ذكر فحقيقة دليل الفطرة باعتباره مركبا إضافيا هو: **الهيئة الجامعة لحقيقة الإنسان المؤسسة على قوتي الشعور والإرادة التي يتوصَّل بها إلى المطالب العلمية والعملية.**

فالمطالب التي يهتدَى بدليل الفطرة إليها قد تكون ضرورية تهجم على النفس من غير نظر ولا تأمُّل، وقد تكون نظرية استدلالية، وهذا أمر إضافي يرجع إلى المستدلِّ؛ فمن المطالب ما يكون ضروريا عنده لكثرة استحضاره وتكرار النظر فيه وقوة تقرره، وإن كان نظريا بالنسبة لغيره، وهذا كالملكات العلمية الراسخة في النفس، التي تنتج عن الدُّربة والمران ومعاودة النظر في العلم مرَّة بعد أخرى.

والفطرة يمكن أن يتوصَّل بها إلى المطالب العلمية أو العملية: فالأولى كالمطالب الإلهية من التوحيد والعقائد وأركان الإيمان وأصول الدين، وكالكليات الشرعية مثل أصول الفقه وقواعده الكليـة؛ والثانية وهو ما ينبني على تيك الأصول من الفروع الفقهية وتفاصيل الشريعة.

(1) الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 38.

(2) ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 881.

المطلب الثاني: حقيقة دليل الفطرة باعتباره لقبًا :

الفرع الأول: حقيقة دليل الفطرة:

بعد أن بيَّنا مفهوم دليل الفطرة باعتباره مركبا إضافيا ننتقل إلى بيان حقيقته باعتباره عَلَمًا ولَقَبًا، وهنا تلوح لنا بعض الإشكالات؛ منها: هل الفطرة دليل؟ وإذا كانت دليلا؛ فأيُّ نوع من الأدلة هي؟ ثمَّ إذا كانت الفطرة دليلا؛ أليس في قولنا دليل الفطرة بعض التناقض؛ من جهة أن الدليل مفتقر إلى النظر والتأمُّل؛ ودلالة الفطرة دلالة اضطرارية لا يمكن دفعها عن النفس، بمعنى أن الفطرة ضرورية والدليل مكتسب؛ فكيف نجمع بينهما في دليل الفطرة؟

فيقال إن الاستدلال بالدليل على المدلول يقوم على التلازم بينهما، واللزوم بين الدليل والمدلول تدركه الفطرة بعد تصور النفس للأشياء ولوازمها وملزوماتها، فإذا حصل التصور التام للشيء وأحواله اللازمة والملزومة؛ حكمت الفطرة والعقل -بناء على هذا- بعلاقة اللزوم بين الشيء وغيره من اللوازم والملزومات والأدلة والمدلولات[1].

والعلم باللزوم بين الدليل والمدلول وعدمه أمر نسبي وإضافي، بحسب العوارض التي تعرض لكل إنسان؛ فقد يظهر لعمرو ما يخفى على زيد؛ فكون اللزوم بيِّنا بديهيا أو نظريا غير بيِّن يرجع إلى الوجود الذهني بالنسبة للمستدل، لا إلى الوجود الخارجي أو الدليل نفسه[2].

وأيضا فبداهة الدليل وخفاؤه تختلف باختلاف حاجة النفس إليه وعدمها، وبحسب ارتياض النفس النظر في الأمور الدَّقيقة واعتيادها على ذلك؛ فكلَّما كان الناس إلى معرفة المطلوب أحوج يسَّر الله عليهم طرق معرفته ودلائل الوصول إليه، كأدلة إثبات وجود الله ومعرفته وتوحيده؛ فهي على كثرتها بعضها أجلى من بعض، وكثير منها لا يحتاج إليه كل الناس لدقته وخفائه؛ وإنما يحتاج إليه من أَلِفت نفسه التطويل والتعمُّق، واعتادت الغموض والخفاء؛ حتى صار يطلب الاستدلال على البديهيات

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 206.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 206.

الظاهرة والضروريات الجلية؛ فإن العادة طبع ثان، وهو حال كثير من النظار من أهل الكلام والمتفلسفة[1].

إذًا فلا تناقض في قولنا دليل الفطرة؛ لأنها دليل في حق من انحرفت فطرته وغاب عنه برهانها في نفسه؛ بفعل العوارض المفسدة، فإذا كانت العلوم الفطرية حاصلة في النفس حاضرة فيها حال صحة الفطرة وسلامتها، فلا يعني أنها على هذا النحو في كل حال؛ إذ قد يعرض للفطرة ما يُسْقِمها؛ فترى الحق باطلا، والباطل حقا[2].

والجوانب الفطرية في الإنسان تنحصر في محدِّدات أو مستويات؛ هي[3]:

- معرفة الله وتوحيده والعبودية له والافتقار إليه، وما يلزم عنه من الامتثال لشرائعه والعمل بها.
- أصول المعرفة العقلية، كمبادئ الغائية والسببية واستحالة اجتماع النقيضين وغيرها.
- أصول القيم الأخلاقية، أو ما يسمى بالنزعة الأخلاقية التي ترجع إلى حب الخير النافع وبغض الشر الضار.
- الغرائز والحاجات.
- أصول القيم الجمالية.
- الإرادة والاختيار، وحب المعرفة والقدرة على العمل.

ويمكن حصر هذه المحددات في ثلاثة أبعاد رئيسة: هي البعد العقدي أو الفطرة الإيمانية، والبعد المعرفي أو الفطرة العقلية، والبعد السلوكي أو الفطرة الأخلاقية.

ولم أجد من عرَّف دليل الفطرة باعتباره لقبا، والتَّعريف المقترَح له هو: **الهيئة التي تصدق على الصفة الإنسانية المؤسسة على قوتي الشعور والإرادة المقتضيتين المطالب العلمية والعملية.**

ومن هذا التعريف يظهر أن الفطرة يستدل بها على المطالب العلمية والعملية؛ وأصل المطالب العلمية وجود الله ومعرفته وتوحيده والعمل بشرائعه، والأدلة الفطرية كثيرة؛ منها دليل الحدوث أو دليل

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 255.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 306/3.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، ص138.

الخلق والإيجاد، وهو أنه لابد لكل حادث من محدث؛ ومنها دليل العناية أو دليل النظم والإحكام، وهو الاستدلال بانتظام الكون وإتقانه على أن خالقه حكيم مدبر يرجع إليه التصرف في الكون بمن فيه؛ وكلها تقوم على الشعور الذي يسيطر على الإنسان بوجود الله عز وجل، والافتقار إليه، والرغبة في التعبد له، وتظهر هذه الفطرة عند الشدائد، وكل هذه الأدلة قد بيَّنها القرآن بالبيان القاطع الواضح الذي لا يحتاج إلى تأمُّل؛ وعليها يعتمد في الردِّ على الإلحاد القديم والمعاصر[1].

ويستدلُّ بالفطرة أيضا على المطالب العلمية والعملية المتعلقة بالشريعة، كأصول الفقه أدلة الشريعة وقواعدها الكلية، وما ينبني عليها من الفروع الفقهية؛ وهذا نرجئه إلى الفصل الثاني بعد سوق شواهده وبيان ما يصدق عليه من أصول التشريع وفروعه.

ولا فرق بين قولنا "دليل الفطرة" أو "الفطرة" في المعنى، وهو اصطلاح أَجْرِي عليه في ما يأتي من هذا الموضوع؛ فكن منه على ذكر.

الفرع الثاني: طبيعة الاقتضاء بين دليل الفطرة وآثاره:

أصل الاقتضاء من مادة اقتضى، على وزن افتعل؛ من قضى يقضي قضاءً، وهي ترجع في المعنى إلى إحكام الأمر وإتقانه وإنفاذه لجهته[2]، أو إلى انقطاع الشيء وتمامه والانفصال عنه[3]؛ وهما يؤولان في المعنى إلى شيء واحد؛ لأن تمام الأمر إنما يكون بإحكامه وإتقانه وإنفاذه لجهته، والذي يتقن الشيء ويحكمه يكون قد انقطع عنه وانفصل منه، كما يُقال قضى فلان دينه؛ إذا أدَّى ما لغريمه عليه، وقطع ما بينه وبينه[4]، وأما قولنا اقتضى الأمر الوجوب فمعناه دلَّ عليه[5]، أو طلبه وحثَّ عليه ودعا إليه ونحو هذا؛ لأن الدليل يُنْفَذ منه إلى المدلول؛ والملزوم يُتَوصَّل به إلى اللازم؛ والمُقْتَضي لشيء – إذا تم واكتمل – يُنْتقل منه إلى مُقْتضاه؛ وكل لازم راجع إلى ملزومه؛ وكل مدلول مُسْتكمِل بدليله.

---

(1) انظر هذه الأدلة وصيغها ومناقشة الاعتراضات عليها في: "شموع النهار: إطلالة على الجدل الديني الإلحادي المعاصر في مسألة الوجود الإلهي" للعجيري، و"براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم" لسامي عامري.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، 99/5.

(3) القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، 189/2.

(4) الزبيدي، تاج العروس، 310/39.

(5) الزبيدي، تاج العروس، 318/39.

وافتعل عند الصَّرَفيين تأتي لستة معان؛ المراد بها في هذا المقام الطلب أو الإظهار[1]، فقولنا اقتضى الأمر الشيء أي طلبه وحث عليه وهو الأولى، ويلزم عنه أن المقتضِي سبب ظهور المقْتَضَى وبيانه، وقولنا الفطرة تقتضي كذا، معناه تدل عليه وتطلبه وتدعو إليه؛ والاقتضاء هنا معنوي حاصل من النفس، بخلاف الأول فهو على الحقيقة؛ لأنه بَيْن ذوات متغايرة وأعيان منفصلة[2]، وقد أسلفنا أن الفطرة التامة تقتضي آثارها إذا سلمت عن المعارض، والناس مختلفون في حكم هذا الاقتضاء وكيفية إفضائه إلى مقتضاه؛ هل هو على طريق الوجوب واللزوم أم ليس بواجب ولا لازم؟ والأول قول الجمهور من أهل السنة والمعتزلة؛ والثاني مذهب الأشعري وأصحابه.

وتنازع العلماء في مسألة الاقتضاء؛ والاختلاف الواقع في كيفية حصوله على أربعة أقوال: الأول أنه يحصل بالاستلزام العادي الاقتراني على ما جرت به العادة بإيجاد الله تعالى، كحصول الشبع عَقِب الأكل؛ والريِّ عقب الشُّرب، والثاني أنه يستلزم العلم بالتولُّد توليد الأسباب بمسبَّباتها وتأثير العلة في معلولاتها؛ والثالث أنه يستلزم العلم بالإيجاب الذاتي العقلي وهو اختيار الرازي (606هـ)؛ والرابع أنه يستلزم العلم على جهة اللزوم العقلي أو التضمن الذي لا يمكن الانفكاك عنه، كتضمن العلم والإرادة للحياة، وهو مذهب الباقلاني (403هـ) وإمام الحرمين (478هـ) وهذا قريب من سابقه[3].

والحاصل أنها أربعة مذاهب: بالعادة كما قال الأشعري (324هـ)؛ أو التولد عند المعتزلة؛ أو الوجوب العادي أو العقلي عند طائفة من الأشعرية كالباقلاني والجويني والرازي؛ أو بالفيض عند الفلاسفة[4].

والخلاف في طبيعة الاقتضاء فرع عن مسألة خلق أفعال العباد ومسألة العلل والأسباب[1]؛ فاللذين يثبتون العلل والأسباب من جمهور العقلاء من المسلمين من أهل السنة من

(1) الحملاوي، شذى العرف في فن الصرف، ص33.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، ص31.

(3) الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، 211/1؛ الجويني، التلخيص في أصول الفقه، 124-127؛ الزركشي، البحر المحيط، 67/1؛ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص342.

(4) الجرجاني، شرح المواقف، 142/1 -146؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 34/4.

المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم؛ بل وغير المسلمين الذين يثبتون الطبائع والغرائز والعادات في الذوات والأشياء، يقولون إن ثبوت أحد الأمرين للآخر ليس لمجرد الاقتران ومحض المشيئة؛ بل لكون الأول فاعلا والثاني محلًّا قابلا؛ ففي النار قوة تقتضي الإحراق، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، ومثله ما في العين من الإبصار وما في اللسان من الذوق وهلم جرًّا؛ وهذا كله بجعل الله عز وجل على ما جرت به سنته القدرية الكونية التي لا تتخلَّف، فهؤلاء جميعا يقولون بلزوم الاقتضاء ووجوبه؛ وأما من لا يثبتون العلل والأسباب، ويجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض المشيئة، من غير أن يكون أحدهما سببا للآخر ولا موجبا له؛ فهؤلاء يجيزون تخلَّف المقتَضَى عن مقتضِيه والمسبَّب عن سببه؛ وهذا مذهب بعض أهل الكلام كالجهم (128هـ) وموافقيه، وأبي الحسن الأشعري وأتباعه[2].

والجميع متَّفقون على أن العلل العقلية مؤثِّرة في معلولاتها، موجبة لها من غير احتياج إلى واضع؛ ولا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشعرية والحنفية والظاهرية[3]، وخالف الأشاعرة في العلل الشرعية فجعلوها مجرد أمارات وعلامات يجوز تخلفها؛ لأنها لو كانت باعثة لأفضى ذلك إلى تأثير الحادث في القديم بإيجابه عليه؛ وهذا ممتنع ومستعظم؛ ولذلك اختلفوا في إطلاق لفظ المؤثر والباعث والموجب وما من هذا المعنى[4].

وبيان هذه المسألة أن العلة إذا أطلقت في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين تطلق بالاشتراك على أربعة معان[5]:

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، 68/1.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص94.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول، 9/4؛ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، 200/2؛ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام،99/8؛ الزركشي، البحر المحيط، 147/7.

(4) الرازي، المحصول، 5/ 127-134.

(5) الجرجاني، شرح المواقف، 1/ 422-423؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 83/2.

الأول: الصورة؛ وهي ما يكون به الشيء بالفعل؛ كالهيئة التي يتشكل بها السرير؛ فإن السرير لا يكون سريرا بالفعل إلا إذا كان على الهيئة والصفة المعروفة.

الثاني: المادة؛ وهي ما يكون به الشيء بالقوة، كالخشب للسرير الذي هو شرط فيه.

وهاتان العلتان لا تكونان إلا جزءًا من ماهية المعلول داخلتان في قوامها؛ وهما يقعان على أربعة معان هي: الصناعية والطبيعية والكلية والأولية[1].

الثالث: العلة الفاعلة؛ وهي الفاعل المؤثر والسبب الذي يستقل بالتأثير، كالنجار للسرير، وهذه لا تكون إلا خارجة عن المعلول.

الرابع: العلة الغائية؛ وهي الحكمة التي لأجلها وجد الشيء، كالجلوس على السرير، وتكون منفصلة عن المعلول أيضا، وتسمى علة العلل؛ لأنها العلة الفاعلة للعلة الفاعلية.

والكلام في علم الأصول على المعنيين الأخيرين أي الأسباب والحكم، وقد تنقسم العلة باعتبار المصدر إلى شرعية مجازية معرِّفة؛ وعقلية حقيقية مؤثِّرة؛ كالإسكار في الخمر والعلم للعالم والنار للإحراق والحركة للمتحرك؛ والعلماء مختلفون في التمثيل للعلة العقلية[2].

والظاهر أنه لا وجود للعلة العقلية في الواقع أصلا؛ وهو ما صرَّح به الجويني في برهانه قائلا: "العلل العقلية لا حقيقة لها؛ ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول"[3]؛ وتبعه عليه تلميذه الغزالي فقال: "وتفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية ...ولم نر فيه فائدة (يعني لا فائدة في بحث الفرق بينهما والحال أن العلة العقلية غير موجودة)؛ لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلا، فلا معنى لقولهم العلم علة كون العالم عالما لا كون الذات عالمة ولا أن العالمية

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،3/ 84.

(2)الزركشي، البحر المحيط، 145/7؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، 200/2.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 47/2.

وراء قيام العلم بالذات، فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات؛ بل لا معنى لكونه عالما إلا قيام العلم بذاته"[1].

وكذلك ابن تيمية أكد هذه الحقيقة حيث قال: "وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها كالعلم والعالمية، فجوابه أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول؛ بل العلم هو العالمية، وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنة والبدعة، وهو نفي الأحوال فلا علة ولا معلول"[2]، وقد أكَّد ابن تيمية أن العلة عند من يثبت هذه الأحوال بمعنى الاستلزام؛ كاستلزام الدليل للمدلول[3]، والذي انتحله هؤلاء العلماء صحيح؛ لأن العلة في المادة من باب الشروط؛ وفي الصورة من باب الصفات؛ أو هما من باب الماهيات المجردة؛ فإن كان الأول فلا تأثير للشرط في المشروط ولا الصفة في الموصوف ولا تقدم له عليه؛ وإن كان الثاني فإن الماهيات المجردة لا وجود لها إلا في الأذهان ولا حقيقة لها في الأعيان، وإذا ثبت هذا فإن الشرط مع المشروط والصفة مع الموصوف من قبيل الدليل مع المدلول[4]، وحق العلة الشرعية أن تقابل بالدليل العقلي كما ذكر الجويني[5].

وإذا ثبت أن العلل التي اصطُلح عليها أنها عقلية غير مؤثرة ولا فاعلة، وهو عند من يحاول إثباته غير معقول؛ لأن قولنا العلم علة للعالمية –على تقدير أنه مؤثر فيها مع كونهما متقارنان متساويان لم يسبق أحدهما الآخر سبقا زمنيا– لا يعقل ولا يتصور[6]، وغاية الأمر أن أحدهما مستلزم للآخر كالاستلزام الذي في الأدلة العقلية؛ وأن قولهم بأن ثمة عللا عقلية مجرد اصطلاح وتواضع.

وأما فيما مثلوا به من كون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد ونحوها؛ فهي شروط ومشروطات من جهة التلازم بين الذوات وطبائعها، وعلل من جهة تأثيرها في منفصل عنها[7]، ولفظ

(1) الغزالي، المستصفى، 332.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص379.

(3) ابن تيمية، منهاج السنة، 285/1.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، ص35.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 47/2.

(6) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 419/1.

(7) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص36.

التأثير لفظ مجمل فقد يراد به تقدم النار على الإحراق وأنها شرط فيه وسبب من أسبابه؛ فهذا صحيح وهي علة ناقصة موقوفة على وجود الشروط وانتفاء الموانع في القابل والفاعل؛ وقد يراد به أن العلم بهذه الأشياء يستلزمه العقل، وأن ذلك لا يتوقف على وجود الشرع فهذا لا جدال فيه؛ وإن أريد به أن معلولاتها تحدث عنها دون جعل جاعل فهذا باطل؛ لأن التأثير فيها إنما هو بجعل الله إياها مؤثرة[1]، "ويتحرر مما أسلفنا أن العلل العقلية الواردة في عبارات المصنفين لا يمكن حملها على بابها؛ إلا أن تكون من قبيل المؤثر إما حقيقة كما في حق الله عز وجل؛ وإما جعلا من قبله كما في أمثلة النار والثلج ونظائرها"[2].

وينبني على ما تقدم أن العلل الشرعية لا تختلف عن العلل التي أسموها عقلية من حيث إنها موجبة بجعل الله تعالى؛ ولذلك يقول ابن السمعاني: "العلل الشرعية موجبة أيضا مثل العلل العقلية، ولا فرق عندنا بين العلل الشرعية والعلل العقلية؛ فإن العلة قط لا تكون علة بنفسها، إنما تكون علة بالشرع"[3]، وهو ما ذهب إليه الغزالي حينما عرَّف العلة بأنها المؤثر أو الموجب لا بذاته بل بالشرع[4]، وكذا الآمدي (631هـ) وابن الحاجب (646هـ) حين عرَّفاها بأنها الباعث على الحكم[5]، وهو وهو ما ارتضاه الأصفهاني (749هـ) في شرح المحصول إذ قرر أنَّ: "الشرط مع المشروط يجب أن يكون حكمه حكم العلة العقلية؛ لأن الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر، فإذا وجد وجد المؤثِّر التام، والمؤثِّر التام يقارنه وجود الأثر من غير ترتيب، فإن المؤثر الشرعي حكمه حكم المؤثر العقلي، وذلك لمطابقة الشريعة الحقيقة"[6]، وهو يقصد بالمؤثر هنا المؤثر بجعل الله عز وجل، ولا فرق في ذلك بين الحكم الشرعي والحكم العقلي.

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 133/8.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص36-37.

(3) السمعاني، قواطع الأدلة، 190/2.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص20.

(5) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 202/3؛ الأصفهاني، بيان المختصر، 24/3؛ الزركشي؛ البحر المحيط، 147/7.

(6) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه،453/4.

ويتفرع عن هذا أن المعتزلة القائلين بالتولد في العلل سواء العقلية أو الشرعية؛ إن أرادوا أن العلل تؤثر في معلولاتها إيجادا وإحداثا من غير جعل الله عز وجل، وأن الأوصاف تؤثر في الأحكام بمجرد القدرة الحادثة فهذا باطل قطعا؛ لأن هذا يحصل بسببين: بالقدرة الحادثة، والقوة التي في الفاعل، كالسَّهم من الرَّامي والقبول الذي في المحل كالمرمَى، وكل ذلك يحصل بجعل الله عز وجل[1]؛ وإن أرادوا به أنه من قبيل الواجبات العقلية، لا من قبيل الجائزات تحقيقا لحكمة الله عز وجل في جلب المصالح للعباد ودفع المضار عنهم فهذا حق وصدق؛ وهذا الذي يقتضيه كلامهم ويحمل عليه مذهبهم[2]، لا كما فهمه خلق كثير ممن تحاملوا عليهم وألزموهم ما لا يلزمهم[3]؛ ويدل عليه ما ورد عند القاضي عبد الجبار وهو يحرِّر مذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد؛ إذ يقول: "وقولنا في هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا؛ فالمراد طريقة الاستمرار، لا ما نقوله في كون الجسم متحركا وأنه يجب عند وجود الحركة. وقولنا مع سلامة الأحوال؛ فالمراد به خلوص الدواعي وزوال الموانع"[4]، فقد رتب المعلولات على وجود الشروط وانتفاء الموانع الذي يكون به تمام العلل، وهو نفسه جريان سنة الله في ترتيب المسببات على الأسباب[5].

وأما الأشعري ومن ذهب مذهبه إلى القول بالاقتران العادي بين العلل والمعلولات والأسباب والمسببات؛ فهو موافق لجمهور أهل السنة في أن الله خالق كل شيء، وأنه خالق العباد وأفعالهم؛ ومخالف لهم في نفي الحكمة عن أفعال الله، وإنكار الطبائع والقوى والحِكَم والأسباب المؤثرة، ونسبة ذلك لمجرد مشيئة الله، وهذا باطل؛ فإن من تمام المعرفة إثبات الأسباب ومعرفتها، ونسبة المعلولات إلى عللها[6].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 35/4.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص90؛ الزركشي، البحر المحيط، 190/1؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص119.

(3) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح،365/1.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص337.

(5) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص37.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 17/ 531.

وتمام الفائدة في هذه المسألة أن نذكر سرَّها؛ وهو أنها تنبني على ثلاثة أصول[1]:

الأصل الأول: وهو هل أفعال الله تعالى وأوامره معللة بالحكم والغايات؟

والأصل الثاني: هل تلك الحكم المقصودة فعل يقوم بالله عز وجل مقام الصفة بالموصوف؛ أم أنها راجعة إلى المخلوق فقط، من غير أن يرجع إلى الله منها حكم أو يشتق له منها اسم؟

والأصل الثالث: هل إرادة الله عز وجل تتعلق بجميع الأفعال تعلقا واحدا؛ فيكون ما وجد منها مرادا له محبوبا مرضيا؛ وما لم يوجد غير مراد له مكروه مبغوض؛ طاعة كان أو معصية؟

وبناءً على هذه الأصول اختلف الناس ما بين مثبت وناف لجميعها أو بعضها، والقول الوسط ما اختاره جماهير أهل السنة حين أثبتوا لله عز وجل حكما مقصودة في فعله وأمره، وهو الحكيم سبحانه؛ وهي عائدة إليه حُكما وعلى العباد نفعا؛ وجعلوا الرضا أخص من المحبة وهما أخص من الإرادة؛ فالمعاصي كلها مبغوضة إليه وإن وقعت فبإرادته؛ والطاعات كلها محبوبة إليه وإن لم تقع فبمشيئة؛ وبهذا تنكشف المسألة وتزول كل شبهة [2].

وبناءً على هذا جعلوا المقتضي على قسمين: الأول: مقتضٍ تام لا يتخلَّف عنه مقتضاه؛ بل يستلزمه استلزام العلة التامة لمعلولها. الثاني: مقتضٍ غير تام، يتخلَّف عنه مقتضاه؛ لقصوره في نفسه عن التمام، أو لفوات شرط أو قيام مانع منع تأثيره[3].

وإذا استبان ما ذكرنا فإنه يتقرر أن العلل الشرعية كالأسباب العادية والعلل العقلية ولا فرق؛ وهي تقتضي معلولاتها بتمام الشروط وانتفاء الموانع، وتأثيرها إنما هو بجعل الله إياها مؤثرة من غير تجريد لها عن ذلك ولا استقلال لها به، والفطرة وما في معناها من هذا النمط تقتضي آثارها إذا

(1) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 2/965-966.

(2) ابن القيم، مفتاح درا السعادة، 2/965-967.

(3) ابن القيم، مفتاح درا السعادة، 1/264.

تمت، ولا يتخلف مقتضاها عنها بعد ذلك بحال؛ فاقتضاؤها لازم وواجب حال التمام؛ وهو المطلوب[1].

(1) للتوسع في الموضوع انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 264/1 فما بعدها؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 31 فما بعدها.

المبحث الثاني: خصائص دليل الفطرة وطرق الكشف عنه.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: خصائص دليل الفطرة: ويشتمل ثمانية فروع:

الفرع الأول: دليل الفطرة مختص بالإنسان.

الفرع الثاني: دليل الفطرة شعوري، ولاشعوري.

الفرع الثالث: دليل الفطرة اضطراري أولي.

الفرع الرابع: دليل الفطرة كلي شمولي.

الفرع الخامس: دليل الفطرة لا يتبدل ولا ينسخ.

الفرع السادس: دليل الفطرة قابل للتغيير.

الفرع السابع: اقتضاء الفطرة الحق غير اقتضائها الباطل.

الفرع الثامن: دليل الفطرة مستقل بنفسه في لزوم مقتضاه.

المطلب الثاني: طرق الكشف عن دليل الفطرة: ويشتمل أربعة فروع:

الفرع الأول: الحس.

الفرع الثاني: المشترك الإنساني.

الفرع الثالث: النصوص.

الفرع الرابع: العقل.

المبحث الثاني: خصائص دليل الفطرة وطرق الكشف عنه.

إذا اتضحت حقيقة دليل الفطرة، وظهرت معالمه، وارتسمت مشمولاته؛ ننتقل إلى الكشف عن خصائصه، وبيان طرق الكشف عنه؛ وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: خصائص دليل الفطرة.

المطلب الثاني: طرق الكشف عن دليل الفطرة.

المطلب الأول: خصائص دليل الفطرة.

يتَّسم دليل الفطرة بجملة من الخصائص من ضمنها: الإنسانية، والشعورية، والأولية، والكلية، والثبات وعدم التبدل، والقابلية للتغير، وعدم الاحتياج إلى منفصل في ظهوره، ولا يُسَوَّى بين اقتضائه الحق واقتضائه الباطل.

الفرع الأول: دليل الفطرة مختصٌّ بالإنسان.

وهذا سبقت الإشارة إليه حينما أوردنا كلام العلماء في بيان أن الفطرة هي قوام الإنسانية، أو هي نفس الصفة الإنسانية بما تحويه من مضامين ومعان، والانخرام في الفطرة انخرام في ماهية الإنسان وحقيقته، وكمالها كماله وتمامه؛ وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان بخلاف الغريزة من الأكل والشرب والسِّفَاد ونحوها، فهي مشتركة بين جنس الحيوان، وسيأتي تفصيله في مبحث المصطلحات المشاكلة للفطرة.

الفرع الثاني: دليل الفطرة شعوري، ولاشعوري:

سبق بيان أن الشعور النفسي من لوازم النفس الإنسانية، وهو جزء من حقيقتها، وعليه يرتكز دليل الفطرة، وإليه ترجع كل المعارف الفطرية؛ بل والإنسانية، وهو أول درجات العلم والعقل، وأصل الحركات الإرادية الروحانية والجسمانية[1].

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 132/19.

ولما كانت الفطرة مرتبطة ارتباطا لا تنفك عراه بظاهرة الشعور النفسي الاضطراري؛ استحال تعريف المعارف الفطرية بما هو أظهر من ذلك الشعور؛ لسطوة سلطانه على النفس[1]؛ لأن" كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبدا... وما هذا شأنه يتعذَّر تعريفه"[2]؛ ولهذا لا يحتاج أن يستدِلَّ الإنسان على كونه عالما بالشيء بدليل؛ ولو احتاج إلى ذلك لأفضى إلى الدور أو التسلسل؛ لأنه لا يُحتَجُّ على منكر العلم إلا بوجود النفس عالمة به جازمة به جزمها بما تحسُّه وتشعر به، كما في الاحتجاج على منكري الأخبار المتواترة؛ حيث جعلوا الضابط فيه حصول العلم به على الوجه المذكور دون أن يحدُّوه بعدد ولا صفة[3].

وينبني عليه حجية الخبر المتواتر وأنه لا يحتاج في إثبات اليقين به إلى عدد معيَّن أو صفة مخصوصة، وإنَّما إلى شعور النفس بيقينها بصحة ذلك الخبر يقينا لا طاقة لها على دفعه.

والشعور النفسي هو الذي يصبغ دليل الفطرة بالوضوح واليقين؛ لأنه لا واسطة بين هذه المعارف وبين النفس العارفة؛ فإحساس النفس بكونها عالمة بها كإحساسها بحصول الطعام والشراب في الجسم[4]، ولو أمكن التشكيك في الإحساس بالبديهيات، وجاز الاشتباه فيها؛ لأفضى إلى انهيار المعرفة الإنسانية كلها؛ "وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل؛ وهذا جامع كل سفسطة"[5].

والارتباط الشعوري بين النفس وبين الأمور الفطرية ليس على وتيرة واحدة؛ فقد يكون قويا واضحا بيِّنا، وقد يكون خافتا شديد الضعف والخفاء قريبا من حالة اللاشعور، وكون الإنسان غير شاعر بالشيء لا يلزم عنه أنه غير قائم بنفسه؛ فإن "الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من

(1) عبد الله الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص116.

(2) الرازي، المباحث المشرقية، 453/1.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 30/4.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 41/4.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،15/6.

الصفات، ما لا يعلم أنه قائم بنفسه؛ فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به؛ فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به"[1].

والفطرة كما ذكرنا تكون موجودة في الإنسان بالقوة؛ أي في اللاشعور، وتنتقل بالفعل إلى الشعور بسبب مؤثرات الواقع التي تبيِّنها وتُظْهرها؛ وبهذا يصح أن نقول إن الفطرة البشرية لاشعورية أيضا؛ لأنها إن غابت عن الشعور بسبب الذهول أو الغفلة أو غيرها من العوارض؛ فهي لاشعورية حتما، ويحصل للنفس الرجوع إلى ما فيها من الفطرة بالتَّذكير والتَّبصير، وهي وظيفة الرسل والأنبياء والدعاة؛ وعليه فالعلوم الفطرية غير منضبطة؛ فقد تحصل دَفعة كالعلم بما يحسه الإنسان، وقد تحصل رويدا رويدا كالعلم بالخبر المتواتر، وكذلك الإرادات؛ قد تكون جازمة كإرادة الضروريات من المنافع والمصالح، وقد تكون متدرِّجة كإرادة الأفضل والأكمل[2].

وإذا عُلِم المَيْز بين وجود الشيء في النفس والشعور به، أو بين الشعور بالعدم وعدم الشعور بالوجود؛ عُلِم أن تحصيل الحاصل ممتنع ومحال؛ ومن ثَمَّ بطل كلَّما بُنِي عليه من إيجاب النظر عند المتكلمين، وإيجاب استحضار النية عند الفقهاء، وما يعرف بالفناء عند النُسَّاك والمتعبِّدة؛ لأن " الفاني – الذي يشتغل بمحبوبه – له إرادة ومحبة، ولكن لا يشعر بها؛ فوجود المحبة شيء والإرادة شيء والشعور بها شيء آخر؛ فلما لم يشعروا بها ظنوا انتفاءها وهو غلط"[3].

الفرع الثالث: دليل الفطرة اضطراري أولي:

كون دليل الفطرة اضطراريا أوليا مبني على كونه شعوريا، ومعناه أن المعارف الفطرية تهجم على النفس وتحاصرها وتهيمن عليها من غير قدرة لها على دفعها أو الانتخاب منها، والنفس مضطرة إلى العلم بها كراهة لا اختيار فيها ولا انفكاك عنها؛ أي أن حصولها في النفس يكون على نحو غير إرادي بتنبيه المؤثرات الخارجية، وهذا الاضطرار هو فعل الله عزو جل في النفوس[4]؛ ويمتنع على الإنسان أن يوجد فطرته، أو يختار إنشاءها أو صناعتها؛ ولو أمكن من ذلك لانتفت كل المعاني الفطرية؛ بل كل

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/ 340-341.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 7/424-425.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 7/419 -422؛ مجموع الفتاوى،10/63.

(4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،5/73.

المعارف رأسا؛ ولهذا يستحيل إنكار كل المعارف الفطرية حسية كانت أو معنوية؛ لأن إنكارها إنكار للمعارف كلها، و غير مستطاع ولا مقدور ولا متصوَّر من بني آدم؛ بل ولا من البهائم جحد جميع الحقائق وإنكار الشعور بها؛ فإن الإنسان مدني بالطبع، فلابد أن يعرف الناس بعضهم بعضا، ويعرف الإنسان جوعه وشبعه، وعطشه وريَّه، ولذته وألمه، ويميز بين ما يأكل وما لا يأكل، وما يلبس وما لا يلبس، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية له في الحياة[1].

وللناس في هذا الباب اصطلاحات متعددة وألفاظ مختلفة؛ فقد يجعلون الاضطراري مطابقا للضروري والبديهي وهو الغالب؛ وقد يجعلونه جزءًا منه؛ فقد يعرفونه بأنه "العلم الذي يلزم النفس لزوما لا يمكنها الانفكاك عنه؛ وهو معنى قول بعضهم واردات ترد على النفوس تعجز عن ردها"[2]، وهذا تعريف جامع؛ وقد يريدون به ما اضطر إليه الإنسان من غير تصور أحد طرفيه أو بتصورهما؛ وقد يقصدون به ما كان عن ضرورة الحس؛ وقد يريدون به ما يشترك فيه عامة العقلاء؛ وقد يريدون به كل ما اضطر إليه الإنسان وبدهه وإن كان مختصا ببعض الناس كما يحصل لأهل الفراسة والإلهام، والمقصود أن النزاع في هذا من قبيل التنوع في الألفاظ والاصطلاحات لا من قبيل التضاد في المعاني[3].

وما دامت الفطرة مؤسسة على الشعور واللاشعور فهي أولية ولا شك، وما دامت اضطرارية فهي ضرورية بديهية؛ ومعنى أولية دليل الفطرة أن مبادئه حاصلة في النفس ابتداء من غير واسطة؛ بحيث يتوقف جزم العقل بها بمجرد تصور أطرافها وحدودها؛ وليست مأخوذة من شيء غير العقل، ولو كانت كذلك لم تكن أوائل؛ فهي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية الذاتية لا لسبب يوجب التصديق

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص329.

(2) عبارة منسوبة إلى أحمد الخيوقي االمعروف بنجم الدين الكبرى: انظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 431/7؛ بيان تلبيس الجهمية، 185/2؛ مجموع الفتاوى،19/2.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،429/7-430.

بها؛ وليس مصدرها الحس كما تقرر في المذهب الحسي الفلسفي، ولكنها موجودة في النفس بالقوة (اللاشعور)، وتبرز إلى الفعل(الشعور) بتفاعل الإنسان مع المحيط الخارجي[1].

والمبادئ الأولية هي معيار تقويم كل المعارف المكتسبة صحة وفسادًا؛ قبولا وردا؛ وهي أولية لابتناء كل المعارف عليها ورجوعها إليها؛ ولذلك فهي واضحة قطعية يقينية؛ لا يمكن التشكك بها ولا مناقضتها؛ وإلا أفضى ذلك إلى نسف كل المعرفة الإنسانية[2]، وهو ما يؤكد أن إنكار الفطرة ومحاولة التشكيك فيها هو نقض لأصل المعرفة واجتثاث لها من جذورها.

وكون دليل الفطرة ضروريا أوليا لا يعني أنه كذلك عند جميع الناس، فقد تعزُب البدائِه الفطرية عن كثير ممن اختلت فطرته بسبب العوارض؛ وغفلته عنها لا يلزم أنها غير ضرورية، وقد تسمى هذه الخاصية بالوضوح أو البداهة ونحوها من الألفاظ التي تفيد المعنى نفسه.

الفرع الرابع: دليل الفطرة كلي شمولي:

وكُلِّيَتُه من وجهين:

الوجه الأول: من جهة شمول أحكام الإسلام الشرعية والعقدية؛ وهو ما اشتهر التعبير عنه من أن الإسلام دين الفطرة، ومعنى ذلك أن الإسلام في شرائعه ليس فيه شيء يصادم الفطرة أو يضادها، وأنه إنما جاء ليكمل استعداد البشر الفطري للترقي في العلم والحكمة؛ "فهو حاجة من حاج الفطرة البشرية؛ لا يتم كمالها النوعيُّ بدونه فهو لنوع الإنسان كالعقل لأفراده"[3]، أو أن أصول الإسلام وفروعه هي من الفطرة؛ فإما أن تقوِّمها، وإما أن الفطرة تشهد بها ولا تعارضها؛ وهي الصالحة لانتظام العالم واتساقه، وكل ما جاء به الإنسان يدعو إلى تقويم الفطرة والمحافظة عليها، وإحياء ما انطمس منها

(1) ابن مسكويه، مقالة في النفس والعقل، ص21؛ ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 397/4؛ الكفوي، الكليات، ص980؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ص176.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 15/6؛ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 397/4.

(3) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 202/11.

وتخليص ما اختلط بها مما ليس منها، وذلك ظاهر في التوحيد والرضاع والتعاوض وآداب المعاشرة وحفظ الكليات والضروريات والتحسينيات[1].

ولا يكون الإسلام دينا خاتما مهيمنا إلا إذا كان عاما؛ ولا يكون عاما إلا إذا كان أصله الذي ينبني عليه وصفا مشتركا بين البشر جميعا؛ ولا يكون ذلك الوصف إلا فطرة الله التي فطر الناس عليها ؛ ومن حكمة الله جل جلاله أن بعث بهذا الدين رجلا من العرب كما قال الله تعالى: ﴿ **اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** ﴾ [الأنعام: 124]، وجعل العرب المتلقين عنه حملة الشريعة إلى كافة الأمم؛ واختيار العرب إنما كان لأربع صفات فطرية لم تجتمع في غيرهم قط؛ وهي: جودة القرائح، وقوة الحوافظ، وبساطة البيئة والحضارة، وانزواؤهم عن بقية الأمم وعدم مخالطتهم إياهم؛ فكانوا بالوصف الأول أهلا للفهم والفقه والتلقين، وبالوصف الثاني أحق بالضبط والحفظ والتلقي، وبالوصف الثالث أجدر بالتخلق والتطبع والانصياع لأحكام الشرع، وبالوصف الرابع أكفأ لمعاشرة بقية الأمم؛ إذ لا حزازات بينهم وبينها[2].

الوجه الثاني: وهو مرتبط بالأول ألا وهو كلية دليل الفطرة من جهة عمومه كل المكلفين، والمساواة بينهم في تناول الأفراد لها، وتماثلهم في تحققها فيهم وانطوائهم عليها؛ لكونها أصل حقيقتهم ولُبَاب كيانهم، وذلك بحكم الاستواء في أصل الخلقة الإنسانية والآدمية وفروعها؛ فلا أثر لما بينهم من اختلاف الأجناس والألوان والصور واللغات والمواطن ونحوها في أصل التشريع، وإن وجد ثمة اختلاف ففي تحقيق مناط هذه المساواة اعتبارًا وإلغاءً[3]، وعموم الفطرة كلَّ الناس هو الذي دلت عليه نصوص الشريعة من الكتاب والسنة كما سبق بيانه.

فالناس متساوون في نظر التشريع في الضروريات مثل حقِّ الحياة، وحقِّ البقاء وما يخدمه من المقاصد كحفظ النفس وما يؤدي إليه من الوسائل كحفظ المال و حق المواطنة؛ وما يخدمه من الأسباب

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 184 – 185.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 260-261.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 280/3.

كحفظ العقل والنسل، وقلما نجد بينهم فوارق في الحاجيات مثل سلب الأهلية عن ناقصيها من الصبيان والبله إلا بإجازة أوليائهم، وذلك عند وجود موانع وعوارض ما لو أجري حكم المساواة في تلك الجهة لفاتت مصلحة راجحة أو تحققت مفسدة رابية [1].

والعوارض المانعة من العموم في بعض الأحكام الشرعية على أربعة أنحاء: جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية؛ فالجبلية كمنع مساواة المرأة الرجل في الأحكام التي تقصر عنها بموجب أصل الخلقة كالولايات العامة والإمامة وبعض أحكام الشهادة، واختصاصها بما يناسب فطرتها من الحنو والرعاية في حضانة الأولاد وكفالتهم؛ أو اختصاصه بما يناسب فطرته من التكسب والنفقة؛ وأما العوارض الشرعية فكمنع مساواة المرأة الرجل في إباحة تعدد الأزواج لحفظ الأنساب؛ وأما الاجتماعية فكمنع الجاهل العالم في أهلية النظر في مصالح الأمة؛ وأما السياسية فكمنع غير القرشي من الإمامة [2].

فالشرع مثلا جعل أمر الطلاق إلى الرجل؛ لأن الرجل بفطرته أنفذ نظرا في تحصيل مصلحة العائلة، وأحرص على دوام العشرة واستقرار الرابطة، بخلاف المرأة التي هي بفطرتها أشد تقلبا وأكثر اضطرابا وأسرع إلى الطلاق، ولو أنا فرضنا فساد الفطرة عند بعض الرجل واختلالها؛ فإن الشرع قد جعل للمرأة مخلصا بالخلع أو التطليق بالإضرار بعد الرفع إلى القاضي، أو باشتراط الشروط التي تدفع عنها الضرر الواقع أو المتوقَّع[3].

ومن فوائد انبناء عموم الشريعة على عموم الفطرة تحقيق وحدة الأمة، ودوام الشريعة وانبساطها على الزمان والمكان؛ بترتيب أحكامها على العلل والمصالح المدركة بالعقول؛ قال ابن عاشور: "ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواءً لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة، ولهذه الحِكمة

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/280-282.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/286-291.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/446.

والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنيةً على اعتبار الحِكم والعلل التي هي من مُدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد"[1].

الفرع الخامس: دليل الفطرة لا يتبدل ولا ينسخ:

كون دليل الفطرة لا يتبدل بمعنى أنه لا يولد أحد على غير الفطرة، وخلق الله الناس جميعا على الفطرة سنته التي لا تتحول ولا تتخلف، سواء ذلك في القوى الظاهرة أو القوى الباطنة؛ ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30]؛ أي أنه تعالى" ساوى بين خلقه كلهم في الفطرة على الجبلة المستقيمة لا يولد أحد إلا على ذلك، ولا تفاوت بين الناس في ذلك"[2].

ولا يقال إن الآية مختلف في تفسيرها على معنيين أحدهما أن معناها النهي؛ أي لا تبدلوا خلق الله، والثاني أنها خبر على ظاهرها وأن خلق الناس على الفطرة لا يبدله أحد ولا يكون [3].

لأن مراد السلف أن الناس لا يولدون على غير الإسلام معناه أنه لا يحصل ولا يكون على ما جرت به سنة الله التي مضت في خلقه؛ وأما حمله على النهي فلا يصار إليه إلا إذا تعذر الأصل وهو الخبر؛ وهو غير متعذر؛ ثم إن حمله عليه يقتضي التكرار والتأكيد، وحمله على التأسيس أولى؛ ولا يكون إلا بحملها على بابها وهو الذي يترجح[4].

وأما من ذهب إلى أن لفظ الخلق إن حُمِل على الدين -كما هو عند بعض السلف- لا يُعرف لغة ولا شرعا، وأن الذي يجتمع مع لفظ الدين في معنى الطاعة والانقياد هو حمل لفظ الخلق على

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 262/3.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 314/6.

(3) الطبري، جامع البيان، 98/20-99؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 314/6؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 425/8.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 425/8.

المصدر، أي التقدير[1]؛ فهذا رد متكلَّف لأن تفسير السلف خلق الله بمعنى الدين أو الإسلام المراد به نفي رفع التقدير وتخلفه؛ أي لا يولدون على غير الإسلام ولا يتصور غير هذا؛ وكونهم ولدوا على ذلك أو خلقوا عليه هو من تقدير الله الذي لا يتبدل، وهذا الذي يحتمله تفسير السلف، خاصة إذا علم أنهم ما كانوا يتكلفون التدقيق في الألفاظ إذا كانت تحقق المعنى المراد من كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولا يقال إننا نرى أن الفطرة تتغير بعد الخلق؛ وأن الإنسان يكفر بعد الإيمان؛ لأن الله عز وجل بين أن ذلك قد يحصل فقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ﴾ [النساء:119]، والنبي صلى الله عليه وسلم بين أن البهيمة تولد مجتمعة ثم تجدع أو تخصى؛ "فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته.

وأما تبديل الخلق، بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليها إلا الله، والله لا يفعله كما قال: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾، ولم يقل: لا تغيير، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون خلق بدل هذا الخلق، ولكن إذا غير بعد وجوده، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله "[2]؛ والمعنى أن التبديل أخص من التغيير، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وأيضا فإنه مما يطرأ على الفطرة من الفساد والانطماس والغفلة راجع إلى تعاند قواها وتمانع أفعالها؛ إذ إن النفس لها فعلان فعل في البدن وفعل في العقل، وهما أبدا في تمانع؛ فإذا انشغلت بأفعال البدن انصرفت عن أفعال العقل والعكس بالعكس؛ بل إذا انشغلت بأحد الأفعال فيه بجهة منها انصرفت به عن بقية الأفعال لكثرتها في الجهة نفسها؛ فإذا انشغلت بالألم غفلت عن الشهوة؛ وإذا انصرفت إلى الغضب صدت عن الخوف وهكذا، والسبب في ذلك هو انصراف النفس بالكلية إلى فعل واحد من أفعالها وغفلتها عما سواه؛ فإذا زال الصارف رجعت النفس إلى هيأتها وقواها[3]؛ ويتأكد هذا

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص115-116.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 425/8.

(3) الغزالي، معارج القدس في مدارج النفس، ص34.

بقول النبي ﷺ: **"لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان"**[1]، والعلة في ذلك تجنب القضاء في حال تشوش الذهن وانشغال النفس بغيره.

ولو أمكن تبديل ما جبلت عليه النفوس من الفطرة السليمة لأفضى ذلك إلى فساد عظيم وشر مستطير؛ ولما انتظم أمر العالم بحال، ولكان ذلك عذرا لكل من كفر تقليدا أو غفلة أو اجتلاء[2]؛ ولكان يكون لا حجة في بعث الرسل وإنزال الكتب وإقامة الحجج والدلائل وبذلك يكون تكليف الناس بالإيمان تكليفا بما لا طاقة لهم به وهو محال.

والمعنى الجامع لهذه الخاصة والتي سبقتها هو الثبات والاطِّراد؛ فالثبات عموم في الزمان، والاطِّراد عموم في المكان والأحوال والأشخاص، وهي خاصة تتسم بها كل الكليات التشريعية، والفطرة إحدى هذه الكليات التي لا يلحقها نسخ ولا تبديل ولا رفع ولا تخصيص ولا تقييد[3].

الفرع السادس: دليل الفطرة قابل للتغيير:

قبول الفطرة للتغيير والتحول من الإيمان إلى الكفر ومن المعرفة إلى النكر هو ما ثبت بالنصوص الشرعية التي سبق سوقها في الفرع السابق، وهو أيضا ثابت بشهادة الحس والواقع؛ فإننا نجد أهل الكفر ومللهم أكثر من أهل الإسلام، وأنصار الباطل أربى من أنصار الحق؛ وما ذلك إلا لأن الفطرة قد طرأ عليها التغيير، وعرض لها الفساد، بسبب العوارض المختلفة من التقليد والتربية والغفلة واجتلاء الشياطين وغيرها.

والحكمة من الإقدار على تغيير الفطرة – والله أعلم – تمكين الإنسان من حرية الإرادة والاختيار، وهنا مكمن الابتلاء والامتحان؛ فلو ارتفع مبدأ حرية الإرادة المبني على القدرة على تغيير الفطرة؛ لم يكن للتكليف معنى؛ ولكان الحق مع أحد المذهبين المتناقضين مذهب الجبرية أو مذهب القدرية، أمَّا وأنَّ حرية الاختيار والإرادة مبدأ راسخ في أصل الخلقة فإن الحكمة من التكليف ظاهرة

(1) أخرجه البخاري (7158)، ومسلم (1717)؛ من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث رضي الله عنه.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص114.

(3) الشاطبي، الموافقات، 109/1.

والغاية منه واضحة، ومبدأ حرية الإرادة يتقوى إذا عُلم أن نفس الإنسان في تضارب دائم بين نوازعه الغريزية وطباعه الذاتية وموروثاته الاجتماعية البيئية المكتسبة من جهة؛ وبين قوته العاقلة التي تحاول رد شهواته وكبح انفعالاته وضبط أفعاله وسلوكه وتصرفاته.

والإنسان بفطرته مؤهل للتمييز بين الطريقين طريق الخير وطريق الشر؛ وممكَّن بإرادته وعقله من سلوك أحد السبيلين سبيل الغي أو سبيل الرشاد؛ وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ **إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ﴾ [الإنسان: 03]؛ وقال تعالى: ﴿ **وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ** ﴾ [البلد: 10]؛ وقال تعالى: ﴿ **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا** ﴾ [الإسراء:84]، ومع ذلك فالله عز وجل أقام الحجة على خلقه بطبع نفوسهم على الخير والمعرفة والفضيلة بحيث يصعب نقلها عنه فكما يقال:" وتأبى الطباع على الناقل"[1]، وبعث الرسل للتذكير، وجعل الوعظ والتبصير، ولولا ما في الفطرة من الاستعداد من قبول الحق ما رجعت إلى أصلها.

وتغيير الفطرة ليس ذاتيا نابعا من نفس الإنسان؛ وإنما هو متوقف على سبب خارجي ومؤثر منفصل كالتعليم ونحوه؛ لذلك جعل النبي ﷺ تغيير ما في الفطرة من الإسلام موقوفا على سبب من خارجها كتلقين الأبوين وغيره.

ومن لطيف ما جاء عن أهل التفسير أن الله عز وجل لما خلق الإنسان من صلصال كالفخار؛ وهو الطين الذي أُصْلِح بأثر من نار حتى صار كالخزف، فحصل فيه بهذه القوة أثر من الشيطنة، وإمكان صدور الأفعال الشيطانية منه، وما فيه من أثرها هو بقدر ما في الفخار من أثر النار[2]؛ فنبه بخلقه من طين أو تراب إلى أن أصل خلق الإنسان من مادة لينة؛ فكان بذلك قابلا

(1) عجز بيت من قصيدة لأبي الطيب المتنبي؛ وتمام البيت: يراد من القلب نسيانكم *** وتأبى الطباع على الناقل
انظر: الواحدي، شرح ديوان المتنبي، ص199.

(2) الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص25.

للتهذيب والكمال، ومتأهلا لعمارة الأرض التي خلق من طينتها[1]، والنفس إن استرشدت بالشِّرْعَة اتجهت نحو الأكمل؛ وإن استجابت للعوارض انحدرت إلى الأرذل.

ولسنا نعني بالتغيير ما يقع من اختلاف بين الناس في بعض الأمور الفطرية، ولكن نعني به انحراف الفطرة عن الجادة، واعوجاجها بعد استقامتها، واعتلالها بعد صحتها.

وأما الاختلاف الحاصل في بعض المطالب الجبلية فقد تقدَّم أن الفطرة ثابتة، لكن هل الفطرة كلها ثابتة أو فيها ما هو متغير؟

الذي يظهر أن أصول الفطرة وأجناسها ثابتة ومشتركة بين جميع الناس، وهي المتمثلة في الهيئة المعنوية من الإيمان والأخلاق ومقتضياتهما، وأصول المطالب الغريزية؛ والاختلاف إنما هو في جزئيات هذه المطالب والأصول الكلية؛ كأنواع المآكل والمشارب والمساكن والمراكب والمناكح والعلوم وألوانها وأوصافها، فهي تختلف باختلاف الأشخاص والبلدان والأزمان والأماكن، فما كان تحسينيا في أزمنة مضت أصبح حاجيا أو ضروريا في الزمان الراهن الحاضر، وما كان حاجيا أصبح ضروريا.

ويظهر هذا التغاير أيضا في تنوع الطباع واختلافها من حيث السهولة والشدة والحلم والجهل والإقدام والإحجام والجبن والشجاعة والبخل والكرم كما دلت على ذلك نصوص كثيرة.

ومما يزيد هذا الأمر تأكيدا اختلاف توجهات الناس إلى المهن والأعمال والوظائف في أصل الخلقة؛ فمنهم من يميل إلى العلم، ومنهم من يميل إلى الزراعة، والآخر للتجارة، والآخر للطب وهلم جرا، وهنا تتجلى الحكمة الإلهية في إيجاب الفروض الكفائية[2].

الفرع السابع: اقتضاء الفطرة الحق نفيه اقتضائها الباطل:

تبين أن الفطرة إذا تمت تستلزم مقتضياتها؛ ولذلك فهي تقتضي الحق وتعرفه وتعرف الباطل وتنكره ويدل على ذلك:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 245/17.

(2) الشاطبي، الموافقات، 285/1.

الدليل الأول: أن الحق ممكن بالنسبة إلى الفطرة من دون شك؛ فإما أن تكون مقتضية موجبة له، وإما أن يكون جائزا بالنسبة إليها ليس بواجب؛ فإن كان الأول لزم انعدام الفرق بين الحق والباطل إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها وهذا باطل قطعا؛ فلزم الثاني وهو أن الحق لازم واجب لها إلا أن يعرض لها عارض[1].

ولا يقال أن الفطرة لا تقتضي الحق ولكنها إليه أميل وهو أرجح عندها من الباطل؛ مع قبولها للباطل؛ وهذا منتف لأنه يفضي إلى وجود مقتضاها تارة وانعدامه أخرى وحينئذ فلا تكون ممدوحة[2].

الدليل الثاني: أما أنه وقد ثبت مدح الفطرة بإضافتها إلى الله فمعناه أنها تقتضي الحق والإيمان دون الباطل والكفران؛ وإلا فلا مدح كما هو مذهب من قال أن الطفل يولد صفحة بيضاء يكتب فيها الملقن ما شاء، وهو باطل كما تقرر لأن المحل القابل للمدوح والمذموم لم يستحق مدحا ولا ذما، وبما أن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها فذلك هو مدحها، ويتأكد هذا المدح في تشبيهها بالبهيمة المجتمعة الخلق؛ وهذا لا يكون إلا مع لزومها الحق، وشبه ما يطرأ عليها من الباطل بالجذع؛ وهو النقص والنقص يستلزم الذم فالفطرة تقتضي الحق الممدوح دون الباطل المذموم[3].

الدليل الثالث: إن كانت نسبة الحق والباطل إلى الفطرة واحدة؛ ولم تكن مرجحة بنفسها لأحدهما لزم أن ألا يوجد أحدهما إلا بمرجح من خارج، وهذا المرجح يحتاج إلى مرجح من خارج؛ والآخر هكذا؛ فيكون التسلسل في العلل الفاعلية وهو ممتنع[4]، ثم إن قدر مرجحان من خارج النفس أحدهما يرجح الحق والآخر يرجح الباطل؛ فإما أن يتكافآ وإما أن يترجح أحدهما؛ فإن تكافآ امتنع حصول واحد منهما وهو خلاف المعلوم بالضرورة؛ وإن ترجح أحدهما فإما أن يكون الترجيح من نفس المرجح، وهذا ما نفاه المخالف؛ وإما أن يفتقر إلى مرجح ثالث من خارج وهو ممتنع لتسلسل

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 447/8.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 447/8.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 445/8.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،459/8.

العلل[1]، وهذا الدليل مبني على نفي افتقارها إلى السبب الخارجي في اقتضائها لوازمها، وهو ما سنبينه في الفرع اللاحق.

وقد تسمَّى هذه الخاصية أيضا بالسَّواء، وهي كون الفطرة سليمة وسوية من كل الجوانب الجسدية والنفسية والأخلاقية والعقلية، وأساس هذه السلامة الجانب العقدي والإيماني[2].

الفرع الثامن: دليل الفطرة مستقل بنفسه في لزوم مقتضاه:

دليل الفطرة كاف ومستقل في استلزام مقتضاه من غير افتقار إلى سبب خارجي أو حاجة إلى مؤثر منفصل؛ والدليل عليه:

الدليل الأول: إذا كان دليل الفطرة يقتضي الحق دون الباطل؛ ويستلزم العلم والمعرفة دون الكفر والإنكار؛ وهذا الاقتضاء ذاتي لا بمرجح خارجي ولا يفتقر إلى أسباب منفصلة في حصوله ولزومه، وهذا الدليل منبن على أدلة الفرع السابق.

الدليل الثاني: لم يذكر النبي ﷺ في حديث الفطرة لحصول الإسلام في الفطرة سببا ولا شرطا؛ بخلاف بقية الأديان المنحرفة فقد أوقفها على أسباب منفصلة كالتربية؛ فعلم أن حكم الإسلام في اقتضاء الفطرة له بنفسها غير حكم بقية الأديان[3] بالنسبة لها؛ لأنها إن كانت وحدها لا توجبها ولا تحصل إلا بسبب منفصل كالأبوين؛ فيكون حكم الإسلام في ذلك كالتهويد والتنصير والتمجيس؛ وهذا الذي نفاه الحديث[4].

الدليل الثالث: إذا توقفت مقتضيات الفطرة في حصولها على أسباب خارجة؛ لزم عنه حصولها تارة وانعدامها أخرى؛ وهذا ينافي الاقتضاء كما تبين[5].

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 458/8.

(2) شهر الدين قالة، مفهوم تغيير الخلق وأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، ص 143.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 444/8.

(4)ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 447/8.

(5)ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 8/ 446.

الدليل الرابع: اقتضاء الفطرة المعرفة والإيمان والحق كاقتضائها الأكل عند الجوع مع القدرة عليه؛ وكاقتضاء فطرة الطفل شرب اللبن بنفسه إذا تمكن من الثدي؛ فإنها لا محالة تأكل إذا جاعت، والطفل لا محالة يرتضع إذا تمكن من غير احتياج إلى تعليم إذا انتفى المعارض، فكذلك الفطرة تعرف وتومن إذا لم تمنع من ذلك، وهذا معلوم بالضرورة، وهو استدلال بلوازم الفطرة من الأمور الحسية على الفطرة نفسها[1].

الدليل الخامس: إذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحق؛ فإما أن يكون وجود هذا المقتضَى من خارج أو النفس، فإن كان الأول لزم توقف موجبها دائما على مخاطب منفصل؛ وهذا تسلسل محال، وإن كان الثاني حصل المطلوب، ثم إذا أمكن حصول مقتضَى الفطرة في أحد المخاطبين من دون سبب خارجي؛ علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك؛ لأن ما جاز على أحد الإنسانين جاز على الآخر لتماثلهما في النوع[2].

الدليل السادس: على افتراض أنه لابد لحصول مقتضى الفطرة من التعليم؛ وأن غايته مجرد التذكير والتحفيز ليس إلا؛ " ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل، ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال"[3]، ولذلك يستحيل تلقين الحيوانات العجماء اللغات والعلوم المختلفة لأنها لا تقبل ذلك بخلاف الإنسان.

والمقصود بنفي افتقار الفطرة في اقتضاء آثارها إلى مؤثر خارجي تأثيره وإيجابه في حصول دليل الفطرة ابتداء وإنشاء وتسببا في الوجود، وكذلك نفيه في لزوم مقتضياتها عند تمامها، إلا أنه قد يحتاج إليه في خصوص بعض الناس عند قيام معارض؛ إذ المقتضى التام لا يجب وجوده لكل أحد لما يعرض لكثير من الناس من الغفلة وفساد البيئة.

---

(1)ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 445/8.

(2)ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 459/8.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 8/ 461.

وحاجة الإنسان ضرورية إلى التجربة والحس بصفة عامة، وملحة إلى البيئة الاجتماعية بشكل خاص، والاحتياج إليها من جهة ظهور الفطرة من القوة إلى الفعل وانتقالها من اللاشعور إلى الشعور وهذا ما لا ينكره أحد ابن تيمية ولا غيره؛ فالعلوم والتصورات وما تنبني عليه من الشعور والإحساس لا يحصل في النفوس إلا بإدراك الحس للمعينات في الخارج، ثم تنتقل النفس منها إلى القضايا العامة والكليات المجردة، وسواء ذلك في الموجودات والمعدومات؛ فلابد من توسط الحس في كل ذلك[1].

والطفل إذا وصل إلى سن التمييز حصل له من الأسباب ما يوجب العلم الضروري، وحصول العلم في النفس لا تنضبط أسبابه فمنه ما يحصل دفعة كالعلم بما في نفسه من الإحساس؛ ومنه ما يكون بالتدرج بحسب قوة الشعور وضعفه، وهكذا الشأن في الإرادة وهي مشروطة بالعلم والشعور ومرتبطة بهما قوة وضعفا، وما لا يشعر به المرء لا يحبه[2]؛ فمن الأشياء ما تقوى إرادته في النفس كإرادة الأمور الضرورية من دفع الضر وجلب النفع؛ وكرفع شدة الجوع بالأكل وشدة العطش بالشرب ومنها ما يكون شيئا بعد شيء بحسب تدرج النفس في الشعور والعلم[3].

ثم إن الفطرة إذا اكتملت قواها بلغت تمامها وكمالها وارتفعت عوارضها وموانعها؛ وأوجبت آثارها ومقتضياتها؛ إن حسية وإن معنوية؛ من غير عوز إلى سبب آخر؛ وهذا هو المقصود وبه تمام المطلوب.

والخلاصة أن دليل الفطرة يمتاز بجملة من الخصائص المرتبط بعضها ببعض ارتباطا على سبيل اللزوم؛ لا يتحقق بدونها للفطرة معنى ولا وجود وهي كونه: مختصا بالإنسان؛ وأنه شعوري ولاشعوري، وأنه اضطراري أولي، وأنه كلي شمولي، وأنه لا يتخلف ولا يتبدل، وأته قابل للتغير، وأنه يقتضي الحق دون الباطل، وأنه مستقل بنفسه في لزوم مقتضاه.

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص363.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 450/8.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 425/7.

المطلب الثاني: طرق الكشف عن دليل الفطرة:

وبما أن دليل الفطرة يمتاز عن غيره بما له من خصائص ومحدِّدات؛ فإن له طرقًا للكشف عنه ومسالك يعرف بها؛ وهي: الحس والاشتراك والوحي[1] والعقل، يقول ابن تيمية في حصر طرق العلم الفطري: "وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر"[2].

الفرع الأول: الحس:

الحس الذي تدرك به الفطرة على نوعين:

النوع الأول: حس ظاهر يدرك المعيَّنات في الخارج كالألوان والحركات والأعيان؛ أو ما تعلق بها من المعاني المحسوسة كالمآكل والمشارب والمناكح والمساكن؛ أو يدرك الملاءمة والمنافرة والحب والبغض في الصفات المعنوية الجزئية المدركة في الأعيان والذوات؛ كالأنوثة والذكورة والصداقة والعداوة والموافقة والمخالفة والضعف والقوة ونحو ذلك.

النوع الثاني: حس باطن كاللذة والألم، والمحبة والبغض، والأمور الوجدانية، والانفعالات النفسية كالشهوة والغضب والخوف والخشوع ونحوها، ومعرفة الله عز وجل تحصل بكلا النوعين.

الفرع الثاني: المشترك الإنساني:

كل ما كان مشتركا بين الأمم فهو من الفطرة؛ سواء كان من الأمور الحسية كالأغذية والمساكن، أو المعنوية ككليات العقل والفضائل، من حب العدل وبغض الجور، وإيثار الحق وكره الباطل، وغيرها مما اشتهر وداع من حب الأخلاق الرفيعة، وبغض الطباع الخسيسة، وما ألفه الناس من محاسن العادات؛ ولهذا فالمشترك بين الأمم لا يكون إلا من لوازم الإنسانية؛ وذلك هو الفطرة[3].

فإن قيل: إنَّ حسن الأشياء حسًّا أو معنًى وقبحها ليس ذاتيا؛ بل هو إضافي بالنسبة للعادات والأحوال والأزمنة والأمكنة والأشخاص.

فيقال إن معنى كون الشيء حسنا أو قبيحا لذاته أو صفته، أنه يترتب عليه في نفسه مصلحة أو مفسدة؛ كترتب الأسباب عن مسبباتها المقتضية لها إذا عدم المعارض، فإذا تخلفت فلمانع كتخلف

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص132.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 178/1.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص430.

الانتفاع بالأكل والشبع لمن به علة تمنعه من قبول الغداء، ثم إن سلمنا جدلا تأثر التحسين والتقبيح بالأحوال فهذا حاصل في الأمور الحسية التي هي بحسب العادات والميول، بخلاف الأمور المعنوية من استحسان العدل واستقباح الجور[1].

فإن قيل: إن الإنسان قد يلتذ بما يأخذه ظلما أو يراه قبيحا وهذا مبطل لما ادعي من إدراك الفطرة للحسن والقبح.

فيقال إن اللذة فيما ذكرتم تحصل للبدن دون القلب والعقل، ثم هي لذة عاجلة وألم آجل؛ وإن لم يتألم فلمانع من غيبة عقل بالسكر ونحوه، واللذة المطلوبة ما اجتمع فيها لذة القلب والعقل والبدن؛ وإن حصل التعارض فلذة القلب والبدن أولى، وهي لذة دائمة وإلا فتقدم لذة الآجل على اللذة العاجلة[2].

ولا يقال أن من المعاني الفطرية ما هو مختص بصنف دون صنف كما تبين في مقتضيات الذكورة والأنوثة والإسلام والكفر ونحوها فإنها "وإن كانت خاصة من هذه الجهة فهي عامة من جهة العلم بها وإرادتها، وليس بخاف أنها معلومة للعموم محبوبة للكل؛ فخصوصها من وجه لا يضر عمومها من وجه آخر"[3].

والمشترك الإنساني فرع عن الكلام في الحسِّ، ودليل عليه، ومظهر من مظاهره؛ لأن كل ما هو محسوس يكون مشتركًا بين الناس، كلِّهم أو بعضهم، وكذلك كل مشترك يكون محسوسا ولابد؛ فهما متلازمان أبدا، وهذا ثابت بالاستقراء؛ وهو ما يسميه الفلاسفة "الحس المشترك"[4].

وملاحظة السلوك الإنساني المشترك عبر الثقافات المختلفة والأزمنة المتباعدة يعتبر أحد الأدوات التي يستعين بها علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس لتحديد الأمور الفطرية الأصيلة الجامعة للبشر في العالم، وتمييزها عن الأمور الثقافية المكتسبة بالعادات والتعلم.

---

(1) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 249/2.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 431.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص135.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 22/6.

وعلى سبيل المثال جمع الباحث الأمريكي دونالد إي. براون (2023م) في كتابه "الثوابت الإنسانية" "Human Universales" قائمة شاملة لما يعرف بالثوابت الإنسانية من سلوك ونظم لغوية وعلاقات اجتماعية وعادات وغرائز، والتي توجد في كل الثقافات بلا استثناء[1].

ويظهر كذلك مفهوم علم "الكونيات الثقافية" الذي يمثل العناصر المشتركة بين الثقافات؛ كاللغة والرموز التعبيرية، والعائلة والأسرة والقبيلة، وعادات الفرح والحزن، وحب الجمال والفن، والتدين وغيرها، مما يعكس وجود بنىً فطرية إنسانية أصيلة، لا مجرَّد عادات مكتسبة[2].

ومن صور المشترك الإنساني العالمي اللغة باعتبارها مصدرا رئيسا في التشبع بالمبادئ الفطرية الأصيلة، فالناس يمدحون العدل والعفة والحياء ويذمون الظلم والجور والفجور والوقاحة؛ فبعد كون اللغة إحدى المشتركات الفطرية، كذلك ما تنطوي عليه اللغة من معان وقيم يندرج ضمن المشترك الفطري بين البشر.

الفرع الثالث: النصوص:

لما كانت الشريعة فطرية من جهة شمول أحكامها كل المخاطبين بها، ومن جهة أن المقصد العام منها إنما هو حفظ الفطرة والحذر من خرقها وانخرامها[3]؛ فإن نصوصها كاشفة عن مكامن الفطرة؛ مآخها ومظانها؛ وينبني عليه أنَّ كل ما هو شرعي فهو فطري، وكل ما هو فطري فهو شرعي، وهذا النوع مختص بكل ما يظن أن يكون موضعا للتنازع والاختلاف مما هو ليس من مقتضيات الفطرة في أحوال خاصة؛ بسبب ما يعرض من الأهواء الفاسدة والخواطر الرديئة؛ فتجيء النصوص لتنبه على المنهج القويم وترشد إلى ضرورة سلوكه حتى لو تطلب الأمر الزجر والتهديد حين اشتداد الخصام ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [النساء:32] الآية؛ وقوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

(1) انظر: كتاب "الثوابت الإنسانية" أو "المبادئ الإنسانية" لدونالد إي براون وخلاصته على موقع: www.amacad.org .

(2) انظر: موقع: www-ebsco-com.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 185/3.

﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء:34]، وقوله ﷺ: **"لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"** [1]، ونحو هذا[2].

والنصوص الشرعية والوحي من أعظم طرق الكشف عن الفطرة السليمة، وتمييز ما يلتبس بها من أهواء وعوارض، والكتاب والسنة لا يقرران الفطرة ويكملانها فقط؛ بل ويوقظانها حال الغفلة والانحراف.

الفرع الرابع: العقل:

والمقصود بالعقل كل ما اتَّفق عليه العقلاء من المبادئ والمعارف التي لا ينكرها إلا من لا عقل له، وكذلك ما ينبني عليها من الأدلة الصحيحة والأقيسة السليمة؛ فيشمل هذا النوع كل أنواع المعارف الضرورية البديهية، والمعارف الاستدلالية الصحيحة التي ترتكز على المعارف الضرورية؛ وهذا مما ينبغي ألا يجادل فيه أحد؛ إذا سلَّمنا أنَّ العقل جزء من الفطرة وقوة من قواها؛ فكل ما هو عقلي فطري.

وقد نبهنا أن كون الشيء ضروريا أو نظريا من الأمور الإضافية، التي ترجع إلى العوارض والموانع المكتسبة.

ومما يدل على كون العقل أحد الكواشف عن الفطرة الصحيحة الكامنة؛ أن التأمل العقلي والفلسفي أفضى بكثير من الفلاسفة والعقلاء والحكماء عبر التاريخ وفي أزمنة الفترات؛ للوصول إلى ما هو ثابت في الطبيعة البشرية من الأخلاق والفضائل، والنفور من أضدادها من المساوئ والرذائل؛ ولهذا تجد الناس منذ القدم يميلون إلى الخير والعدالة وينفرون من الشر والظلم، وينجذبون نحو فكرة الإله والتعبد له.

وقد يضاف إلى هذه المسالك طرق أخرى مؤكدة؛ منها:

- الرجوع إلى الضمير الأخلاقي، وهو الصوت الداخلي للفطرة؛ الذي يدفع الإنسان للشعور بالرضا عند تحصيل الخير والإحسان، والندم عند الإساءة، وهي طريقة أرشدت إليه الشريعة

(1) صحيح البخاري (5885) من حديث عبد الله بن عباس.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص135-136.

بإرشاد المكلَّفين عند الشك والتردد؛ بالرجوع إلى فتوى القلب واطمئنان النفس[1]، واعتمدها بعض الفلاسفة الغربيون مثل كانط (1780م) في كلامه عن الضمير والقانون الأخلاقي الداخلي، الذي يعتبره حُكما معرفيا مؤطَّرا بمشاعر من المسؤولية والخوف الأخلاقي، وجامعا بين العقل والعاطفة[2].

- كما قد يستعان بالتحليل النفسي في علم النفس التطوري، والعلوم العصبية الحديثة، من خلال تجارب مخبرية على الأطفال، وملاحظة سلوكاتهم قبل التأثيرات البيئية والتربوية، مثل حب الصدق، والإحساس بالذنب عند الخطأ، والتفاعل مع الحسن والجميل، وقد استخدمها جان بياجيه (1965م) في فهم المبادئ الفطرية والأخلاقية[3]، وهذه العلوم يستعان بها في تقديم تفسير علمي بيولوجي لبعض الجوانب الفطرية عند الإنسان.

ومن فوائد معرفة الجهات التي تكشف عن الفطرة: الفصل في المتنازع عليه هل هو من الفطرة أو لا، بالاحتكام إلى هذه الجهات المذكورة، بدءًا بالنصوص من الكتاب والسنة، ثم شهادة العقلاء ذوي الفطر السليمة، وهذا جمع بين الاشتراك والحس والعقل، وهلم جرا، والقدح في هذه الجهات لا يتأتَّى إلا من فساد الطبائع وسقم القرائح، وصاحبه يعالج بالبيان والموعظة أو بالعقاب والنفي أو بالحجر والحبس ونحوها[4].

ومن فوائد معرفة مظان الفطرة فقه الواقع، وتحقيق المناط، وفهم مقاصد الشارع وتنزيلها على الوقائع والأحوال؛ بدرك أحوال المكلفين في تصرفاتهم الحالية والمآلية، وضبط مداخل الشيطان والأهواء ومواطن الشبهة والنزاع فيها؛ وهو ما يسهل استصدار الأحكام وسن القوانين التي تسوسهم، وتدبر أمورهم، وتتقصَّد دوام صلاحهم في الدنيا والآخرة؛ فيسند كل أمر

(1) كما في حديث: "البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في القلب، وتردد في الصدر؛ وإن أفتاك الناس وأفتوك". صحيح الترغيب للألباني (1734)، أخرجه أحمد (18001) وغيره.

(2) انظر: كانط، العناصر الميثافيزيقية للأخلاق، ترجمة توماس كينجزميل أبوت، موقع: Marxists.org؛ وكانط، نقد العقل الخالص، من موقع: booknode.com، وموقع: revistas.ucm.es، بتاريخ: 22جوان2025م، الساعة11:00 صباحا.

(3) انظر نظرية بياجيه في التطور الأخلاقي موقع: www-simplyspsychology، بتاريخ: 22جوان2025م، الساعة11:00 صباحا.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 136.

لأهله، ويُكلَّف كل واحد بما يليق به، وغير هذا مدعاة للتخبط والاضطراب وانفراط العقد ومجانبة الصواب[1].

ومن فوائد معرفة الفطرة كذلك ضبط الاستنباط الأصولي والفقهي؛ بربط الأحكام الشرعية بالطبائع النفسية والجبلات الإنسانية، وتأسيس قوانين اجتماعية تشريعية تقوم على الأخلاق العالمية المشتركة ورعاية الكيان الإنساني الأصيل، وتقوية الخطاب الدعوي بالاعتماد على تحفيز الفطرة وإيقاظها، وتأسيس علم نفس إنساني منسجم مع الدين؛ ينبني على تصور متوازن عن الإنسان، ويتجاوز الفلسفات المادية التي تختزل الإنسان في الشق المادي البحت؛ فالكشف عن الفطرة هو مفتاح ومدخل لفهم الإنسان، ومعرفة ما يطرأ عليه من الأمراض والعوارض؛ مما سهل سياسته وإصلاحه، ورعاية فطرته وعقله وجسده ودينه وأخلاقه وسائر ما يتعلق به.

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 136-137.

المبحث الثالث: العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له.

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: مصطلحات تستعمل مرادفة لدليل الفطرة غالبا.

المطلب الثاني: مصطلحات تلتبس مع دليل الفطرة التباسا يشق رفعه.

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: العلاقة بين دليل الفطرة والعقل.

الفرع الثاني: العلاقة بين دليل الفطرة والنفس والروح.

الفرع الثالث: الفرق بين دليل الفطرة والوراثة.

الفرع الرابع: الفرق بين دليل الفطرة والضمير.

المبحث الثالث: العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له.

ثمة مصطلحات تتداخل مع دليل الفطرة في المعنى، وهذا ما يستدعي الوقوف عندها وإيضاح العلاقة بينها وبينه؛ وهي على قسمين:

القسم الأول: مصطلحات تستعمل مرادفة للفطرة غالبا.

القسم الثاني: مصطلحات تلتبس مع الفطرة التباسا يشق رفعه.

ومعالجة هذين القسمين في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مصطلحات تستعمل مرادفة لدليل الفطرة غالبا:

ما يستعمل غالبا مرادفا لدليل الفطرة ومطابقا له في المعنى من المصطلحات؛ مثل الطبع والطبيعة والضريبة والغريزة والنحيزة والخليقة والصبغة والسجية والخلق، وهي تأتي بمعنى ما ركز في الإنسان من القوى والطبائع التي لا سبيل إلى تغييرها.

واختلاف الألفاظ راجع إلى تعدد الاعتبارات لا إلى تغاير الذات؛ فالطبع اعتبارا بطبع السيف واتخاذ الصورة المخصوصة له من الحديد، والطبيعة والضريبة اعتبارا بطبع الدرهم وضربه، والغريزة اعتبارا بما غرز في الإنسان من الأخلاق والصفات، والشيم اعتبارا بالشامة في الوجه؛ وهي اسم للحالة التي تكون عليها الغريزة، والسجية اعتبارا بما يُسْجَى عليه الإنسان في أصل الخلقة؛ من قولهم ليل ساج أي ساكن أو عين ساجية أي فاترة خلقة، والخُلُق اعتبارا بأصل الخَلْق، والقريحة اسم للقوة التي يستنبط بها العلم بجودة الطبع؛ اعتبارا بالقريحة وهي أول ماء يستخرج من البئر، وهذه الألفاظ تستعمل فيما لا يمكن تغييره من الهيئات والقوى[1].

بيد أن من هذه الألفاظ ما قد ينصرف إلى معان أخرى خاصة أو عامة كالطبيعة يطلق على مجموع ما تتميز به الأشياء من خصائص ذاتية كطبيعة الماء والهواء، وأكثر ما تستعمل في

(1) الحكيم الترمذي، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص96؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 416/4، 331/3؛ الزبيدي، تاج العروس، 51/7 ، 255/15، 516/22، 437/21.

الجمادات، وقد تستعمل في الحيوان كطبيعة النفس وطبيعة المجتمع، ويطلق لفظ الطبيعة على القوانين التي تحكم الكون والنواميس المحيطة بظواهر العالم المادي وهذا مرادف للسنن الكونية، ويطلق لفظ الطبيعة أيضا على اطراد العادة في مقابل خوارق العادات، ويطلق كذلك على الجانب المادي في الإنسان كالغرائز وهيئات الأعضاء والحركات، ويطلق أيضا على المبادئ الأساسية للأحكام المعيارية؛ فنقول الحق الطبيعي للمبادئ المثالية المشتركة بين الأمم التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان[1].

وكذلك الطبع يكون من جهة العادة ويكون من جهة الخِلقة؛ ولهذا قيل العادة طبع ثان، وهو أعم من الفطرة من هذا الوجه، وقد يكون عن إرادة وغير إرادة[2]، والطبع قدر زائد على أصل الخلقة؛ ولذلك يتفاوت الناس فيه، فمنهم الغليظ الجافي، ومنهم السهل اللين، ومنهم الطلق السمح، ومنهم الغضوب اللجوج[3].

وكذلك الغريزة[4] قد تستعمل فيما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان من المطالب المتعلقة بحفظ بقاء النوع؛ وهي دوافع باطنية ذاتية غير مكتسبة ذات مظهر خارجي[1]، وهي المقصودة في قوله تعالى:

---

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1124/2؛ صليبا، المعجم الفلسفي، 13/2-14.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 140.

(3) في الحديث عن أبي موسى الأشعري؛ قال: قال رسول الله ﷺ: "**إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب**". قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح". رواه الترمذي (2955)، وأبو داود (4693)، وأحمد (19582).

(4) يرى سميح عاطف الزين بأن الفطرة مرتبطة بطاقة حيوية تدفع الإنسان للبحث والتنقيب عن كل ما يؤمن له الحاجات الأساسية في حياته، وكل ما يمكن أن يحقق له إشباع الحاجات العضوية وإشباع غرائزه؛ والغرائز عنده ثلاثة: حب البقاء، وحفظ النوع، والتدين أو التقديس، ويرى ضرورة التفريق بين الغرائز ومظاهر الغرائز؛ فالغريزة هي الطاقة الأصيلة الداخلية في الإنسان، وهي جزء من طبيعته، ولا يمكن كبتها، وأما مظاهر هذه الغريزة فليست جزءا من التكوين البشري، ولا مكونا من ماهيته، كما يمكن كبتها، فمن مظاهر غريزة البقاء: الخوف، والتملك، والاجتماع، ومن مظاهر غريزة النوع: الشعور الجنسي، و العطف والحنان، ومن مظاهر غريزة التدين: العبادة، وهذا التفريق غير سديد؛ لأنه تفريق بين اللوازم التي لا يمكن انفكاكها. انظر: سميح عاطف الزين، علم النفس معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، 153/1.

﴿ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [الأعلى:03]، كغريزة الأمومة والأكل والشرب وغيرها من أنواع الدوافع الموجهة لسلوك الكائنات الحية؛ فالغريزة هي مجموع مركب من ردود أفعال خارجية ودوافع مشتركة بين أفراد النوع هدفها حفظ البقاء؛ لكونها باعثة لإقباله على الملائم وإحجامه عن المنافي، وهي فعل منعكس وراثي يتكون بالتعايش مع أفراد النوع الواحد، والغريزة لفظ يطلق في الأصل على القوى الداخلية الدافعة لسلوك جنس الحيوان، سواء كانت جسدية أو نفسية أو عقلية، كما هو الحال عند المحاسبي (243هـ) في ماهية العقل حين سماه غريزة[2]، ولكنها تستعمل في الاصطلاح المعاصر غالبا في الدوافع الجسدية العضوية المادية للحيوان؛ فالغريزة أعم من الفطرة من جهة كونها مشتركة بين جنس الحيوان، وأخصُّ منها من جهة أنها تمثِّل جزءًا من الدوافع النفسية، وأنها مع العقل والعاطفة تكوِّن الفطرة؛ وهي مرادفة للفطرة ومطابقة لها من جهة كونها اندماجًا بين صورة نفسية ونمط من السلوك الخارجي الذي يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية، وأن فطرة الاجتماع والميل نحو الانتماء، والحب والبغض والتقليد وغيرها، هي غرائز اجتماعية[3].

وهناك من يجعل من خصائص الفعل الغريزي التلقائية والعفوية وانعدام الوعي، بينما يعتبر آخرون خصائص الغريزة: وحدة الظاهرة؛ أي: نمط واحد من الأفعال وردود الأفعال، والانتظام والتكرر، ولا عبرة بالوعي وعدمه؛ فالغرائز عند إبراهيم فريد الدر هي: "الدوافع التي تطلق سلسلة من الحركات ذاتيًّا وتلقائيًّا، تُظهر أول حركة عفويًّا بلا تحريض، فتتبعها سلسلة من الحركات التي تكفل= =للمخلوق الوصول إلى حاجته بلا وعي وتدبير"، أما الغريزة عند مؤسس علم النفس التحليلي "يونغ" هي: "وحدة الظاهرة، وانتظامية تكرارها؛ أخص صفات الفعل الغريزي"؛ ولذلك يقول عن الغرائز بأنها: "أنماط من الفعل، وحيثما وجدنا أنماطا موحدة من الفعل ورد الفعل تتكرر بانتظام، فإننا نتعامل مع الغريزة، بصرف النظر عما إذا كانت مصحوبة بدافع واعٍ أم لا". انظر: إبراهيم فريد الدر، الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، ص 71؛ يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة: نهاد خياطة، 65-70.

(1) مرتضى مطهري، الفطرة، ص21-22.

(2) المحاسبي، ماهية العقل، ص 201.

(3) صليبا، المعجم الفلسفي، 127/2؛ لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص681؛ إدوارد. ج، موراي، الدافعية والانفعال، ص 166-167؛ فريدمان وشستك، الشخصية: النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ص 406-408.

ومن ذلك الخلق فهو يطلق تارة على القوة الفطرية الغريزية، وهو أخص من الفطرة في هذه الجهة، وتارة على الهيئة المكتسبة فيكون أعم من الفطرة، إلا أن الفطرة تقتضيه إن كان حسنا، ويعم من جهة انقسامه إلى فضيلة ورذيلة[1]؛ إذ كل ما في الفطرة لا يكون إلا فضيلة.

المطلب الثاني: مصطلحات تلتبس مع دليل الفطرة التباسا يشق رفعه:

المصطلحات التي تلتبس مع دليل الفطرة التباسا يشق رفعه؛ فتتداخل معه في بعض الجهات، وتخالفه من بعض جهات أخرى وتفترق معه في المعنى؛ هي: العقل والنفس والروح والوراثة والضمير.

الفرع الأول: العلاقة بين دليل الفطرة والعقل:

العقل في اللغة: من مادة عقل التي تدل على الحبس والإمساك والمنع، وسمي العقل عقلا لأنه يحبس عن ذميم القول والفعل[2].

وأما في الاصطلاح فالعقل يأتي على أربعة معان:

المعنى الأول: العقل بمعنى الغريزة: وهو القوة المهيأة لإدراك العلوم[3]، وهو للقلب بمنزلة الإبصار للعين والذوق للسان ونحوها، ووجوده لكل آدمي بالقوة حتى في الطفل كوجود النخل في النواة.

المعنى الثاني: المبادئ الأولية والبديهيات التي يتأهل بها المرء للبصيرة والتمييز بين النافع والضار[4].

المعنى الثالث: العلوم النظرية المكتسبة بالتجارب[5].

المعنى الرابع: العمل بالعلم[1].

---

(1) صليبا، المعجم الفلسفي، 540/2.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/ 69.

(3)الحارث المحاسبي، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، ص204؛ الغزالي، إحياء علوم الدين،85/1؛ ابن السمعاني؛ القواطع في أصول الفقه؛ 28/1.

(4)الحارث المحاسبي، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، ص204؛ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص19.

(5) الغزالي، إحياء علوم الدين،86/1.

والمعنيان الأخيران هما المرادان بقولهم العقل المستفاد أو المكتسب، والإطلاق الأول هو الأصل في معنى العقل والبقية أثر من آثاره؛ لأن العقل ليس جوهرا قائما بنفسه وإنما هو عرض أو صفة لا يعرف إلا بأفعاله في النفس والقلب والجوارح[2]، وهذا الذي دل عليه القرآن حيث لم يرد العقل فيه إلا بصيغة الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الحديد:17]؛ وقوله تعالى:﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ [الحج:46]؛ وهو الذي دل عليه كلام العرب حيث تطلق العقل على فهم المعنى وإصابته لأن ما فهم قد قُيِّد بالعقل وضُبِط به[3]؛ فالذي يعلم شيئا لا يفقهه لا يسمى عاقلا، فالعقل قدر زائد على مجرَّد العلم[4]، وهذا الحد من العقل هو الذي يتعلق به التكليف وبه يمتاز الإنسان عن الحيوان [5]؛ فلابد حينئذ أن يكون علوما يميز بها بين النافع والضار، وهذا هو المعنى الثاني من معاني العقل.

والحكمة الأسمى من العقل الفطري هي تكميل الفطرة بمعرفة الحق واعتقاده وإدراك الخير والعمل به، فلا يسمى عاقلا إلا من عرف الخير فلزمه وطلبه والشر فانتهى عنه وتركه، وهو الذي ورد نفيه عن الكفار والمنافقين في قوله تعالى: ﴿ أَوْ نَعْقِلُ ﴾ [الملك:10]؛ وقوله تعالى: ﴿ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحشر:14]؛ فمن فعل ما يضره فليس بعاقل[6].

لكن استعماله بمعنى العلم ضروريا كان أو نظريا[7]؛ إن كان المراد به الصفة القائمة في النفس فهو بمعنى المعقول والمعلوم، وهو جائز في لغة العرب؛ لأن العرب تقول:" اعقل ما تقول واعلم ما تقول" ولا يخص ما فيه من تجوز[1].

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 86/1؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 287/9.

(2) الحارث المحاسبي، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، ص204؛ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص18.

(3) الحارث المحاسبي، ماهية العقل، ص209.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص139.

(5) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص18.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 24/7.

(7) ابن العربي، المحصول، ص24.

وإن كان المراد به شيء قائم بنفسه منفك عن نفس العالم به فهذا غير معروف ولا موجود، وهو مذهب من ينكرون الطبائع والقوى في الأشياء من متكلمي الأشعرية ومن على نهجه وقد أبطلناه[2].

ومنهم من قال إن العقل ليس كل العلوم بل هو مختص بالعلوم الضرورية دون الكسبية وهو مذهب جمهور المتكلمين، وقيل هو بعض العلوم الضرورية؛ واختاره الباقلاني[3].

والحق ليس كما قالوا؛ لأنه قد يوصف الإنسان بالعقل مع ذهوله عن العلوم الضرورية وانصرافه عنها[4]؛ " فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلا له؛ بل غافلا عنه، ملغيا له، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنيا، فيطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره"[5].

والجامع بين الفطرة والعقل أن كلا منهما قوة وغريزة تعتريها الزيادة والنقص والقوة والضعف ولم يشذ في ذلك إلا الأشعرية خلافا للجمهور؛ لقوله ﷺ للنساء: **"ناقصات عقل ودين"** [6] [7]، والدليل على ذلك اختلاف الأحكام بالنسخ والتدريج بين الملل؛ بل في الملة الواحدة، مراعاة لأحوال المكلفين واختلافها[8]؛ ويختلف العقل عن الفطرة في كونه يتعلق بالأحكام الكلية العامة من جهة ضبطها، ولذلك كان من خواصه التعميم والتجريد والاعتبار والقياس؛ وأما الفطرة فتختص بالجزئيات العينية والمعنوية قبولا وردا، وهي ذريعة العقل في ضبط الكليات بواسطة الحس الظاهر والباطن[9]، غير أن جزم الفطرة بالشخصيات المعيَّنة أعظم من جزم العقل بالكليات وأقطع منه[1].

---

(1) ابن السمعاني، القواطع في أصول الفقه، 27/1.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 50/6.

(3) الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، 195/1.

(4) الزركشي، البحر المحيط، 117/1-119.

(5) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 49/5.

(6) رواه مسلم (79) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(7) الزركشي، البحر المحيط، 121/1-122.

(8) حديد، موارد التكليف، ص 140.

(9) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،23/6.

فكل من الفطرة والعقل خاص من وجه وعام من وجه، وبالجملة فالفطرة أعم لأن العقل أحد قواها إضافة إلى الحس والانفعالات النفسية.

الفرع الثاني: العلاقة بين دليل الفطرة والنفس والروح:

النفس تأتي بمعنى الروح، وتأتي بمعنى جملة الشيء وحقيقته؛ فيقال نفس الشيء أي: ذاته وحقيقته، ولهذا علاقة بالمعنى الأول؛ لأنه تعبير عن أشرف ما في الشيء؛ كشرف الروح بالنسبة للنفس الإنسانية، فيقال: جاءني بنفسه، وقتل نفسه، وتستعار لغير الحي؛ كقولهم نزلت بنفس الجبل[2].

ومن المجاز النفس بمعنى: الدم لأن النفس تخرج بإهداره، والنفس الماء؛ لأن به حياة النفس[3]، والنفس العين؛ لأنها طاقة شريرة أو قوة سُمِّيَة تخرج من نفس العائن؛ إذا تكيفت بالكيفية الرديئة لتؤثر في نفس المعين؛ بالمرض أو بالضرر في أمر دينه ودنياه[4].

والنفس عند الفلاسفة تقع على ثلاثة أنواع: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية[5]، وعند الصوفية تطلق النفس على القوى الحيوانية الجامعة للصفات المذمومة المضادة للقوى الناطقة والعاقلة، ويحملون جهاد النفس على هذا المعنى[6].

والنفس مبدأ الحياة والفكر، وهي حقيقة تتصل بالبدن الذي يعد كالقالب لها، لكنها متميزة عنه، وتطلق في الاصطلاح الغالب مرادفة للروح ومقابلة للمادة[7]؛ ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿ **ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ**

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 115.

(2) الزبيدي، تاج العروس، 559/16-561.

(3) الفراهيدي، العين، 270/7؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 460/5-461.

(4) ابن القيم، زاد المعاد، 152/4.

(5) ابن سينا، النجاة، ص158؛ الغزالي، معارج القدس، ص21.

(6) الغزالي، معارج القدس، ص15.

(7) صليبا، المعجم الفلسفي، 481/2.

﴿ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر:42]، وقوله ﷺ لما نام عن صلاة الفجر: **"إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء"** [1]، وقول بلال رضي الله عنه: **"يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك"**[2]، وتقول العرب خرجت نفسه وفاضت نفسه وكذلك في الروح[3].

وقال آخرون النفس غير الروح؛ واستدلوا بأن النفس في القرآن مخاطبة مأمورة منهية بخلاف الروح ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ [الفجر:27]؛ وقوله تعالى: ﴿ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ﴾ [الأنعام:93]؛ وقوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ ﴾ [الزمر:56][4].

والصواب فيما يبدو أن النفس والروح سواء من حيث الحقيقة والذات والماهية؛ وإنما الاختلاف باعتبار ما يعتريها من أحوال ويطرأ عليها من أوصاف؛ فتسمى روحا باعتبار أَوَّلِيَّتِها ولُطفها، لأنها النفخة من الريح التي هي سبب الحياة، وإضافتها إلى الله إضافة مِلك كناقة الله وفطرة الله، لا إضافة صفة كعلم الله وقدرة الله؛ وتسميتها نفسا باعتبار تدبيرها للبدن وإقبالها على مصالحه ولذَّاته ودفع مضاره؛ فاكتسبت الروح أوصافا لم تكن فيها، كما يكتسب الماء الصاعد في الشجر أوصافا لم تكن فيه؛ وبهذا النظر صارت النفوس ثلاثة[5]:

النفس الأمارة بالسوء: التي تأمر باتباع الهوى، وتتدسَّى بالذنوب والمعاصي.

والنفس اللوامة: التي تُذْنب وتتوب؛ من التلوُّم، وهو التردُّد بين الخير والشر، أو لأنها تَلُوم صاحبها على الذنوب والمعاصي.

---

(1) رواه البخاري (595)، ومسلم (681)؛ من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

(2) الموطأ (35).

(3) ابن عبد البر، التمهيد، 242/5.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، 242/5.

(5) السهيلي، الروض الأنف، 96/3 -98؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 289/9.

والنفس المطمئنة: المزكَّاة بفعل الطاعات وترك السيئات، التي تحب الخير وتريده وتبغض الشر وتكرهه، وهي مطمئنة ساكنة خاضعة إلى ربها بالعبودية والمحبة له، مستقرَّة على ذلك حتى صار لها خلقا وطبعا وسجية.

وأحوال النفس المذكورة على ارتباط وثيق بالقوى الفطرية في الإنسان؛ فإذا تحقق العدل بين القوى الشهوانية الفاعلة التي تجذب النفع، والقوى الغضبية المنفعلة التي تدفع الضر عن البدن؛ كانت النفس حينئذ مطمئنة، والعدل يحصل عن طريق القوى العاقلة النطقية؛ لأن العاقل من يعرف الخير فيتبعه والشر فيجتنبه؛ وإذا غلبت القوى الشهوانية؛ كانت النفس أمارة بالسوء مدساة بالمعصية؛ وإذا رجحت كفة القوى الغضبية السبعية كانت النفس لوَّامة متلوِّنة بين الطاعة والمعصية [1]؛ فالنفس المطمئنة هي الفطرة المكمَّلة بالشرعة المنزلة؛ والنفس الأمارة هي الفطرة المنحرفة المتغيرة؛ والنفس اللوامة هي الفطرة المتقلِّبة بين الشرع والهوى.

وإذا علم ما ذكرنا؛ فالفطرة باعتبارها قوى نفسانية تكون موافقة للنفس متطابقة معها، وهو الأصل فيها؛ لأن الشعور والإرادة وما يتعلق بها من الحب والبغض والعلم والعمل أحوال نفسية في مبتدئها، والفطرة بهذا المعنى جزء من النفس والنفس أعم منها، وبالنظر إلى أن الفطرة لها مقتضيات خارجية ظاهرة؛ فهي أعم من النفس من هذه الجهة.

الفرع الثالث: الفرق بين دليل الفطرة والوراثة:

الوراثة في اللغة تدل على بقية الشيء من أصله[2]؛ ومنه الإرث والميراث والتراث، للمال الذي يخلفه الميت لورثته.

والوراثة في الشرع انتقال مال الميت لورثته، والوراثة في علم الأحياء انتقال الصفات من الأصول إلى الفروع بواسطة الصبغيات التي تحمل المورثات(الجينات)، وانتقال الصفات الوراثية إما أن يكون في الأجناس أو الأنواع أو الأفراد، فإن كان من الآباء إلى الأبناء مباشرة كانت الوراثة قريبة؛ وإن كان من

(1) التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، 762/1.

(2) الفراهيدي، العين، 234/8؛ ابن منظور، لسان العرب، 112/2.

الأجداد إلى الأحفاد كانت بعيدة[1]، ويمكن للصفات الوراثية أن تكون عضوية وظيفية أو نفسية، كما قد تكون حالات طبيعية أو حالات مرضية[2].

وأما الوراثة في علم النفس وعلم الاجتماع فهي: "انتقال الاستعدادات النفسية، أو التقاليد الاجتماعية، أو قواعد السلوك من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق؛ بواسطة التربية والتكيف والتفاعل مع شروط البيئة"[3].

ومن هنا نعلم أن الصفات الوراثية هي صفات خاصة بأفراد من البشر، وتختلف من شخص لآخر بحسب الخصائص الوراثية للعائلة؛ أما الفطرة فهي عامة يشترك فيها سائر البشر؛ وأيضا فالصفات الوراثية قد تكون حالات مَرَضية معينة، أما الفطرة فهي حالة صحية؛ فالعلاقة بينهما من هذه الجهة التباين، كما قد تكون بعض الأمراض الوراثية من عوارض الفطرة؛ كبعض التشوهات والإعاقات الخلقية أو الأمراض العقلية أو النفسية الوراثية.

ومع وجود التباين بين الفطرة والوراثة، إلا أن الفطرة يمكن أن تتأثر بالصفات الوراثية المنتقلة من الآباء إلى الأبناء؛ فقد بينت الدراسة التي أجراها فرانسيس غالتون (1329هـ) لتوأم من بويضة واحدة، انفصلا في مرحلة الطفولة، ثم اجتمعا وعاشا معا بعد البلوغ، ولوحظ أنهما يشتركان في صفات وعادات معينة؛ كشرود الذهن، وتقلب المزاج والغضب والاستبداد، وقد بيَّنت الدراسة أن الوراثة تخلِّف أثرًا في الشخصية، وتوصَّل الباحثون إلى إمكانية وجود أنماط جينات تؤثر على استعدادات الفرد الفطرية، وحيثما تلقت هذه الميول الفطرية تنشئة بيئية مماثلة لبيئة الآباء؛ يمكن أن تؤدِّي غالبا إلى أنماط سلوكية متماثلة لسلوك الآباء؛ وبهذا يظهر أنَّ الوراثة من العوامل المؤثِّرة في الفطرة[4].

(1) فريدمان وشستك، الشخصية: النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ص 258-262 .

(2) لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص555.

(3) صليبا، المعجم الفلسفي، 571/2.

(4) صليبا، المعجم الفلسفي، 571/2.

الفرع الرابع: العلاقة بين دليل الفطرة والضمير:

الضمير في لسان العرب؛ من ضَمَر يُضْمِر الشيء إذا أخفاه وستره وغيَّبه، والضمير الشيء الذي تضمره؛ أي تخفيه في قلبك وتغيِّبه في صدرك[1]، ويمكن أن يطلق على المحلِّ نفسه؛ فيقال: الضمير على القلب والباطن[2].

والضمير في اصطلاح الفلاسفة استعداد نفسي وتهيؤ داخلي للتمييز بين الحسن والقبيح، ويكون مقرونا بإصدار أحكام أخلاقية مباشرة تحدد قيمة لسلوك معين، فإن كان حكمه على أفعال المستقبل؛ كان نداء داخليا آمرا وناهيا، وإن كان حكمه على أفعال الماضي؛ جاء مصحوبا بلذة وارتياح أو ألم وتأنيب[3].

وأكثر من استعمل مصطلح الضمير واشتهر به هو جون جاك روسو (1192هـ)؛ ومما جاء عنه فيه قوله:" كلُّ ما أُحِسُّه شرًّا فهو شرٌّ؛ الضمير خير الفقهاء"[4]؛ ويقول:" يوجد إذًا في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد؛ -ولو صادم ذلك ميوله الشخصية-، على تصرفاته وتصرفات غيره؛ فينعتها بالصالحة أو الفاسدة، وهذا المبدأ هو الذي أسميه أنا الضمير" [5]؛ ويقول:" الضمير الضمير؛ غريزة ربانية، وصوت لا يخفت، هَادٍ أمين لكل جاهل محتاج، كما أنه نَبِيهٌ حر، بالضمير يميز الإنسان الخير من الشر ولا يخطئ... لولا الضمير لما أحسَّ بأي تفوق على الحيوان" [6].

(1) الفراهيدي، العين، 7/ 41؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 371/3.

(2) الفيومي، المصباح المنير، 2/ 364.

(3) صليبا، المعجم الفلسفي، 763/1-764.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص206.

(5)روسو، دين الفطرة، ص74.

(6) روسو، دين الفطرة، ص78.

فروسو جعل الضمير حاكما على تصرفات الإنسان بالصلاح والفساد؛ حيث أناط به مهمة تقييم الذات، والحكم على تصرفاتها بالصواب والخطأ؛ فهو كالقاضي على الإنسان والحاكم عليه، والهادي له إلى الرشاد، والفيصل بين الإنسان والحيوان[1].

وإذا كان الضمير نداء إلهيا وغريزة ربانية يتحقق بها الميز بين الخير والشر، والفصل بين الحق والباطل؛ ومريدا إرادة حرة، لا إكراه فيها ولا قسر؛ فالضمير هو الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، فهو صوت الفطرة، ونداء النفس اللوامة، وهو قوة من القوى الباطنية الفطرية، التي هي الأصل في الفطرة؛ وبهذا يتقوى مذهب القائلين بأن الأصل في الفطرة الباطن، وأما الظاهر فتبع له؛ وفرع عنه؛ وأثر من آثاره.

(1) المطوع، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص22.

المبحث الرابع: مضمون الاستنباط الأصولي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره مركبا وصفيا.

ويضم فرعين:

الفرع الأول: مضمون الاستنباط لغة واصطلاحا.

الفرع الثاني: مضمون الأصولي؛ لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره علما.

المبحث الرابع: مضمون الاستنباط الأصولي:

يعتبر مصطلح الاستنباط الأصولي من ركائز هذه الدراسة؛ وبذلك وجب إيضاح معناه، والوقوف عند مضمونه؛ وسيكون تعريفه مُجَزَّءًا على مطلبين:

المطلب الأول: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره مركبا وصفيا.

المطلب الثاني: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره علما.

المطلب الأول: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره مركبا وصفيا.

الاستنباط الأصولي مركَّب وصفي يتألف من موصوف هو الاستنباط، وصفة هي الأصولي؛ وبيان مضمونه موقوف على بيان مضمون جزأيه:

الفرع الأول: مضمون الاستنباط لغة واصطلاحا:

أولا: مضمون الاستنباط لغة:

الاستنباط في كلام العرب: الاستخراج[1]وهو استخراج النبط؛ أي: الماء الذي ينبط من قاع البئر أول ما تحفر، والاستنباط استخراجه والانتهاء إليه[2]، قال ابن فارس(395هـ):" النون والباء والطاء كلمة تدل على استخراج شيء واستنبطت الماء استخرجته"[3]، قال الطبري (310): "وكل مستخرج شيئا كان مستترا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب؛ فهو له مستنبِط"[4].

(1)الجوهري، الصحاح، 1162/3.

(2) الأزهري، تهذيب اللغة، 249/13.

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، 381/5.

(4) الطبري، جامع البيان، 255/7.

ثانيا: مضمون الاستنباط اصطلاحا:

الاستنباط اصطلاحا:" استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة"[1]، ومنه استنبط الفقيه، أي استخرج الفقه الباطن بفهمه واجتهاده، قال الله تعالى: ﴿**يَسْتَنْبِطُونَهُ**﴾ [النساء:83].

فقوله "استخراج": أي عملية ذات جهد فيها استفراغ وسع وبذل طاقة، ولا يكون ذلك إلا بمؤهلات وشروط وآلات يمتلكها المستنبط.

وقوله "المعاني": يفيد أن الاستنباط قدر زائد على مجرد فهم الألفاظ ومعرفة موضوعها عامة كانت أو خاصة؛ لأن هذا القدر يفهمه كل من كان يفهم لغة العرب، وإذا كان الأمر كذلك فإن موضوع الاستنباط هو العلل والمعاني؛ "إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط؛ وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم"[2].

وقوله "من النصوص": يبيِّن أن محل الاستنباط العقلي هو النصوص من الكتاب والسنة، فهو وإن كان عملية عقلية تجريدية؛ لكنها عمل في ميدان النقل والوحي، وهذا التجريد ليس عنصرا مستقلا أو عملية منفصلة؛ وإنما هو جزء متصل بعملية شمولية هي الاجتهاد في استخراج الحكم الشرعي؛ فبان أنه تجريد تستدعيه الضرورة المنهجية والعملية الاجتهادية[3].

وقوله "بفرط الذهن وقوة القريحة": إشارة إلى أن فهم المستنبط أصله القوة الغريزية، والموهبة الربانية، وجودة الطبع؛ التي تشتد وتتكمل باكتساب الآلات والعلوم التي ذكرها العلماء في شروط الاجتهاد، وقد سئل علي رضي الله عنه: **"هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه؛ إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن"**[4]؛ فتبيَّن أن ملكة الاستنباط أصلها وهبي، وتتكمل بالاكتساب والاجتهاد.

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ص22.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، 390/2.

(3) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص320.

(4) صحيح البخاري، 3047، من حديث أبي جحيفة رضي الله عنه.

وقد ظهر أن المعنى الاصطلاحي للاستنباط لا يفترق عن المعنى اللغوي؛ لأن الاستخراج فيه بحث عن باطن في ظاهر، وتنقيب عن مجهول في معلوم، وكشف عن خفي في جلي؛ كالبحث عن المعاني في النصوص والتنقيب عن الماء في الصخر والتراب؛ وهو عملية ذات جهد فيها غوص وتعمق، تفتقر إلى آلات الحفر ووسائل التنقيب؛ حسية كانت أو معنوية، كما أنه فعل مبتدأ لم يسبِق إليه فعل من جنسه في المحل المستنبط منه[1].

وإذا كان استخراج الماء من البئر عملية منظَّمة تمرُّ عبر مراحل متَّصلة فيما بينها، يشترط فيه آلات معينة، وأن يكون المتصدِّر لها من ذوي الخبرة؛ فكذلك الاستنباط عملية منظمة تكون بمراحل متناسقة متكاملة، ويشترط فيه أن يكون صادرا عن أهله، ومنضبطا بقواعد الاستدلال ومناهج الاستخراج المتحاكم إليها؛ ومنها يستمد الاستنباط قيمته، والدليل المستنبَط منه اعتباره[2].

والاستنباط في الاصطلاح الأصولي يختلف معناه توسعة وضيقا عند كل واحد بحسبه؛ ومن أهم معانيه الواردة عند الأصوليين:

المعنى الأول: الاستنباط بمعنى مطلق الاجتهاد في تحصيل الأحكام الشرعية على جهة القطع أو الظن، باعتباره ثمرة أصول الفقه[3]، والاستنباط بهذا المعنى: "استنتاج الأحكام من الأدلة"[4]؛ أي: استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة الكلية أو الجزئية؛ وعليه يكون علم أصول الفقه هو"جميع قواعد الاستنباط"[5]، والاستنباط بهذا المعنى يشمل: فهم النصوص وتأويلها والاستدلال بها، واستخراج الأحكام من العلل والمعاني، والاجتهاد فيما لا نص فيه، وتحقيق المناط؛ بتطبيق الأحكام وتنزيل القواعد الكلية على الوقائع، وقد قال الشاطبي (790هـ) في سياق كلامه عن الرباني والحكيم والراسخ في

(1) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، 314-315.

(2) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص320.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول، 282/4؛ الآمدي، الإحكام، 185/4؛ الأصفهاني، بيان المختصر، 13/1؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 9/1؛ القرافي، الفروق، 109/2؛ الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، 17/1.

(4) محمد بن علي المالكي، تهذيب الفروق بهامش فروق القرافي، 128/2.

(5) الجصاص، الفصول في الأصول، 18/1.

العلم:"وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها... فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرُّض للاستنباط"[1]؛ فعطف الاستنباط على الاجتهاد لاشتراكهما في المعنى ذاته.

المعنى الثاني: الاستنباط بمعنى الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، وهذا يشمل كل الأدلة عدا النصية منها كالكتاب والسنة والإجماع؛ فيدخل فيه القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف ومراعاة الخلاف والاستصحاب[2]، وهذا المعنى هو الأصل في الاستنباط، وهو المرحلة الثانية من مراحل الاجتهاد؛ بل أهم مراحله؛ وجوهرة العقد فيه، وتسمية الاجتهاد به من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء لأهميته، وكلاهما يطلق في مكان الآخر، وهو واسطة بين مرحلتين: مرحلة فهم الدليل وكشف مقصد الشارع ومراده؛ ومرحلة تحقيق المناط[3].

والمراد بمرحلة الاستنباط النظر العقلي في الدليل لإثمار الحكم الشرعي؛ وقد عرِّف بأنه:"استفادة نظرية لحكم شرعي من دليل معتبر لما لم يُنَصَّ عليه من الوقائع"[4]، وفي هذا يقول الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[5].

والاستنباط بهذا المعنى متعلق باستخراج الأحكام الشرعية واستنتاجها؛ بإلحاق جزئيات الوقائع والحوادث بكليات التشريع، بناء على المعاني والعلل و المصالح المستنبطة؛ فمرده إذا إلى النظر العقلي المحض[6].

---

(1) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 232/4.

(2) الجويني، البرهان، 41/3؛ الجصاص، الفصول في الأصول، 215/1؛ السرخسي، أصول السرخسي، 241/1، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 21/6-22.

(3) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص315.

(4) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص315.

(5) الشاطبي، الموافقات، 105/4-106.

(6) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص316.

المعنى الثالث: الاستنباط بمعنى القياس؛ قال الإمام الجويني –وهو يَعُدُّ ما تحال عليه أحكام الشرع وترجع إليه من الأدلة–:"نطق الشارع؛ والإجماع الحاصل من حملة الشريعة، وهم علماؤها؛ ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع، وهو القياس" [1]، ومثل هذا المعنى ذكره البزدوي (482هـ)[2]، والقياس المراد هنا: إما أن يراد به الدليل الخاص؛ وإما أن يكون عاما بمعنى مطلق الاجتهاد فيما لا نص فيه.

المعنى الرابع: تخريج المناط باعتباره مسلكا من مسالك الكشف عن العلل والمناطات، وتسمَّى العلة المستنبطة في مقابل العلة المنصوص عليها أو المومأ إليها[3]، وقد أشار ابن القيم (756هـ) إلى هذا المعنى بقوله: "ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل" [4].

المعنى الخامس: الاستنباط بمعنى مطلق الاستدلال بألفاظ النصوص دون معانيها، في مقابل الاستدلال بالمعاني دون الألفاظ، وفيه يقول الشوكاني(1250هـ): "الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول، بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص، أو الإطلاق أو التقييد، أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا إلى استخراج الدليل منه" [5]؛ ومقصوده من الاستنباط هنا الفصل بين الدليل والمدلول، وبيان كيفية دلالة الدليل على المدلول، وإيضاح وجه الاستدلال به عليه، ومعرفة إذا كانت من جهة العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الإجمال أو التبيين، أو نحو ذلك من وجوه دلالات الألفاظ على المعاني.

---

(1) الجويني، البرهان، 214/1.

(2) البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، 19/1–20. وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول،98/2؛ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص93؛ الحجوي، الفكر السامي،79/1.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول، 261/4؛ أبو الحسين البصري، المعتمد،301/2، الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 520/1؛ ابن السمعاني، القواطع، 118/2؛ الغزالي، المستصفى، 311/1؛ الشيرازي، اللمع، ص106.

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين، 297/2.

(5) الشوكاني، إرشاد الفحول، 98/2.

المعنى السادس: الاستنباط بمعنى الملكة نفسها[1]؛ وهي: "كيفية راسخة في النفس حاصلة باستجماع المآخذ والأسباب والشروط التي يكفي المجتهدَ الرجوعُ إليها في معرفة الأحكام الشرعية؛ يقتدر بها على استخراج كل مسألة ترِد عليه بعد التأمُّل"[2].

المعنى السابع: الاستنباط بمعنى خصوص المصالح المرسلة، جاء في التحبير شرح التحرير:" المصالح المرسلة: سبقت في المسلك الرابع، وذكر أبو الخطاب (510هـ) أن الاستنباط قياس واستدلال بأمارة، أو علة بشهادة الأصل؛ قال الشيخ (تقي الدين ابن تيمية): هذا هو المصالح" [3]؛ وأصله في المسودة لآل تيمية ونصه:" المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها؛ قاله ابن الباقلاني (403هـ) وجماعة المتكلمين، وهو قول متأخري أصحابنا أهل الأصول والجدل، وقال مالك يجوز ذلك، وقد ذكر أبو الخطاب في تقسيم الأدلة الشرعية أن الاستنباط قياس واستدلال؛ والاستدلال يكون بأمارة أو علة ويكون بشهادة الأصول؛ والاستدلال بالعلة أو الأمارة هو المصالح"[4]؛ وهذا جزء من الاجتهاد فيما لا نص فيه، وقد يكون تعبيرا بالجزء عن الكل لأهميته.

والمختار من المعاني في هذه الدراسة هو المعنى الأول؛ لأن سائر المعاني مندرجة فيه، وهو ثمرة دراسة علم أصول الفقه والتمكُّن فيه.

الفرع الثاني: مضمون الأصولي؛ لغة واصطلاحا:

أولا: مضمون الأصولي لغة:

الأصولي لغة: نسبة إلى الأصول، من مادة أصل التي ترجع في اللغة إلى ثلاث معان: أحدها أساس الشيء وهو المقصود؛ والثاني: الحية؛ والثالث ما كان من النهار بعد العشي[5].

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، 36/1؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 22/1.

(2) أمير باد شاه، تيسير التحرير، 11/1.

(3) المرداوي، التحبير شرح التحرير، 3834/8.

(4) آل تيمية، المسودة، 450/1-451.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، 109/1.

وفي إيضاح المعنى الأول جاء في الفروق اللغوية ما نصه:" وحقيقة أصل الشيء ما كان عليه معتمده...ومن ثَمَّ يقال إن أصل الإنسان التراب وأصل هذا الحائط حجر واحد؛ لأنه بدئ في بنيانه بالحجر والآجر" [1]، وقولهم: الأصل أسفل الشيء، أو ما منه الشيء، أو ما يستند وجود الشيء إليه، أو ما ينبني عليه غيره، أو ما تفرَّع عنه الشيء، أو نحو هذا؛ يرجع إلى هذا المعنى[2].

ويأتي الأصل بمعنى قاعدة الشيء:" التي لو توهّمت مرتفعة لارتفع بارتفاعه سائره؛ لذلك قال الله تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم:24] " [3].

ويرد الأصل كذلك بمعنى جميع الشيء؛ تقول:"جاؤوا بأصيلتهم؛ أي: بأجمعهم" [4]، "وأخذ الشيء بأَصَلَتِه وأَصِيلَته؛ أي: بجميعه؛ لم يدع منه شيئا، ... وأصيلة الرجل: جميع ماله."[5]، ومنه استأصلت الشيء إذا قلعته من أصوله وجذوره[6].

إذًا فمعنى الأصل في اللغة يدور حول معان متقاربة ترجع إلى معنى واحد؛ وهو: الأساس الثابت المعتمد الذي يكون منه الشيء؛ والقاعدة المبني عليها التي يكون عليها الاستناد؛ والمعنى الجامع للحقيقة كلها الشامل لها.

ثانيا: مضمون الأصولي اصطلاحا:

الأصوليُّ نسبة إلى الأصول؛ والأصول إذا أطلق يراد به أصول الفقه؛ أي أدلته أو العلم بها؛ ومنه فالأصولي: المشتغل بالأصول، والعالم المتمكِّن من علم أصول الفقه حتى صار ذا ملكة راسخة فيه، والأصول جمع أصل ومردُّه في الاصطلاح إلى معان؛ منها:

---

(1)العسكري، الفروق اللغوية، ص162.

(2)الفيومي، المصباح المنير، 16/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 447/27.

(3) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص79.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، 29/1.

(5) ابن منظور، لسان العرب، 11/ 18.

(6) الفيومي، المصباح المنير، 16/1.

المعنى الأول: الدليل؛ وهو الغالب من استعمالات الأصوليين والفقهاء؛ فأصول الفقه أدلته، وأصل المسألة الكتاب والسنة؛ أي دليلها التي يتأسَّس حكمها عليه[1].

المعنى الثاني: الراجح؛ كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة[2]، أي: راجحة في حكم العقل على المجاز؛ لأنها المبتدأة بحكم الوضع، وهي التي تتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، ولا تنتقل منه النفس إلى غيره إلا بدليل مرجِّح.

المعنى الثالث: القاعدة الكلية المطردة؛ وهي حكم أغلبي يسري في كل أبواب الشريعة أو أغلبها أو باب معين منها، ولا يضر تخلف جزئيات منها في بعض الأحيان، ولا يمكن إثباتها إلا باستقراء موارد الشرع؛ ومنها قولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل[3]، وهذه الكليات تعد بمثابة الأدلة لجزئياتها وأفرادها المنتظمة تحتها؛ فترجع إلى معنى الدليل.

المعنى الرابع: المستصحب؛ كقولهم: الأصل براءة الذمة؛ والأصل بقاء ما كان على ما كان[4]، وهذا أيضا من قبيل الراجح كما ذكره القرافي؛ أي الراجح بقاء ما كان في الماضي وعدم تغيره عن حاله في الحاضر أو المستقبل، عند فقدان موجب التغيير[5]، والاستصحاب في هذه الحالة راجع إلى التَّمسُّك بدليل عقلي أو شرعي، مع الجزم بانتفاء المغيِّر أو ظنه؛ وليس راجعا إلى عدم وجود الدليل[6].

المعنى الخامس: الصورة المقيس عليها؛ وهو ما قابل الفرع في باب القياس؛ كقياس الأرز على الحنطة في حرمة الربا[7]، وهذا المعنى آيل إلى الدليل حقيقة أو مجازا؛ لأنه إن كان المراد بالأصل دليلَ

---

(1) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص22؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، 156/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 26/1.

(2)القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص22؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، 156/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 26/1

(3) الزركشي، البحر المحيط، 26/1؛ ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير،39/1.

(4) ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير،39/1.

(5)القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص15؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، 157/1.

(6)الغزالي، المستصفى، ص160.

(7)القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص16؛ نفائس الأصول في شرح المحصول، 157/1، ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، 40/1.

الحكم؛ فهو دليل على الحقيقة، وإن كان المراد به الحكم أو محله؛ فهو دليل الفرع مجازا لاستناده في الحكم عليه[1].

المعنى السادس: التعليل أو التعبُّد؛ وقد ذكر الشاطبي في الموافقات أن:" الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[2]؛ وهذا راجع إلى معنى الراجح في الباب بمرجِّح الاستقراء، أو إلى معنى القاعدة الكلية أو الأغلبية التي تنتظم تحتها فروع كثيرة، ولا يخرج عن هذين المعنيين في الغالب.

ومحصِّلة الكلام أن الأصل في اصطلاح الأصوليين يرجع إلى معنى الدليل في الغالب أو إلى معنى الراجح، وما عداهما من المعاني مردود إليهما حقيقة أو مجازا.

ومنه فالاستنباط الأصولي باعتبار التركيب هو الاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة، سواء الكلية الإجمالية أو الجزئية التفصيلية، ويدخل فيه بهذا النظر الاستنباط الفقهي كذلك.

المطلب الثاني: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره علما.

لم أُلْفِ من عرَّف الاستنباط الأصولي بالمفهوم اللقبي فيما وقفت عليه من المصادر والدراسات؛ وبالاستناد إلى ما تقدم يمكن تعريفه على أنه: **منهج اجتهادي يقوم على استخراج الأحكام الشرعية بالنظر في الأدلة الإجمالية عن طريق استثمار القواعد الأصولية والأدوات المقاصدية**.

فكونه **منهجا** معناه: أنه مسلك من المسالك الاجتهادية المشتملة على خطوات منظمة وإجراءات واضحة وقواعد متبعة منضبطة.

وكونه **اجتهاديا**: أي أنه مرحلة من مراحل العملية الاجتهادية التي يكون فيها بذل الوسع في تحصيل مطلوب يخفى على غير مستنبطه.

---

(1)الزركشي، البحر المحيط، 26/1.

(2) الشاطبي، الموافقات، 300/2.

وقولنا **استخراج الأحكام الشرعية بالنظر**: أي استنتاجها واستخلاصها بالاستدلال والتعقل والتأمل، فهو عملية عقلية نظرية.

وقولنا **من الأدلة الإجمالية**: أي أجناس الأدلة وكلياتها المحكمة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بخلاف الأدلة الجزئية التفصيلية فهذه مجالها الاستنباط الفقهي الذي هو ثمرة الاستنباط الأصولي وغايته؛ وعليه فإن الأصل في هذه الدراسة هو النظر الأصولي، وأما الاستنباط الفقهي والفروع الجزئية إن ذكرت فبالتبع على جهة التمثيل والبيان والتطبيق.

وقولنا **باعتماد القواعد الأصولية والأدوات المقاصدية**: أي أن الاستنباط لا يكون بالهوى والتشهي والعقل المجرد؛ وإنما يكون استرشادا بالقواعد الأصولية واهتداء بالقواعد المقاصدية.

ومنه فأركان الاستنباط التي ينبني عليها خمسة؛ هي: المستنبِطُ أو المجتهِد، والمستنبَطُ وهو الحكم الشرعي، والمستنبَطُ منه وهو الأدلة الإجمالية، والمستنبَطُ به وهو القواعد الأصولية والمقاصدية، والمستنبَطُ لَهُ وهو المكلَّف.

الفصل الثاني: علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي.

يندرج تحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له.

المبحث الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به.

المبحث الثالث: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط وسبل تفعيله في الاستنباط الأصولي.

الفصل الثاني: علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي:

بعد أن تطرقنا في فصل التصورات لحقيقة دليل الفطرة وخصائصه وطرق الكشف عنه ومضمون الاستنباط الأصولي، وبدا تصوُّر كلِّ ذلك جليا واضحا؛ ننتقل في هذا الفصل إلى إماطة اللثام عن العلاقة بينهما كشفا وفسرا وتفصيلا وتفريعا.

وتكمن أهمية هذا الفصل في كونه يبرز دور الفطرة الإنسانية باعتبارها أحد المرتكزات الأساسية المعتمدة في الشريعة الإسلامية في توجيه أحكامها وفهم مقاصدها؛ فهي تمثل ذلك الأصل الكامن في طبيعة كل إنسان، الذي يمكِّنه من إدراك الخير والشر، والتمييز بين الصواب والخطأ، من غير حاجة إلى غرس هذه الأصول في النفس البشرية.

ولقد أولى العلماء المسلمون عناية بالغة بهذا المفهوم، لا سيما في علم أصول الفقه ومناهج الاستنباط ومقاصد الشريعة، تحت مسمَّيات العقل والعلوم الضرورية والطبيعة الإنسانية والجبلة وغيرها؛ حيث تُطرح الفطرة كأحد الأوصاف الكلية التي تدور عليها أحكام الشريعة، وأهم المفاهيم التي تضبط الاستنباط، وأبرز المعايير التي يحتكم إليها في فهم النصوص وتنزيلها؛ من أجل تحقيق العدالة التشريعية.

وقد أكد ابن عاشور من المتأخرين على أهمية الفطرة في الاستنباط؛ فجعل ابتناء الشريعة عليها[1]، ودعا إلى مراعاتها في الاجتهاد والإفتاء، وقرَّر بأن: "هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام...ففي وصف الإسلام به...تنبيه للعلماء في فهم الشريعة والتفقُّه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها، بأن عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام؛ بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة"[2].

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 176/3.

[2] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 21.

وإذا كان العلماء متفقون على كون الإسلام دين الفطرة، وأن الإسلام يتلاءم مع الفطرة في أصوله وفروعه؛ بما يؤكد أن الشريعة جاءت لتحقيق مصلحة الإنسان بشكل يتوافق مع طبيعته السليمة؛ فما هي أوجه مراعاة الفطرة في الاستنباط الأصولي ومباحث علم أصول الفقه عموما؟ وما هو دور الفطرة في فهم مقاصد الشريعة وتحقيقها في تنزيل أحكام الفتاوى والنوازل؟

وإذا علم أن الاستنباط الأصولي يقوم على خمسة أركان؛ – هي: المستنبَط وهو الحكم الشرعي، والمستنبَط له وهو المكلف، والمستَنبَط منه وهو الأصول الشرعية والأدلة الاجتهادية، والمستَنبَط به وهي طرق الاستنباط الأصولية وقواعده المقاصدية، والمستنبِط وهو المجتهد–؛ فإن علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي وما يلتحق به من مقاصد الشريعة؛ تكون ببيان أوجه الصلة وجوانب الرابطة بين دليل الفطرة وأركان الاستنباط الخمسة؛ لأصِل في الأخير إلى سبك قواعد ناظمة؛ وصياغة أصول حاكمة لشتات هذا الموضوع يستمسك بها المجتهد؛ ويسترشد بها في الاستنباط الأصولي و العملية الاجتهادية؛ ومن ثَمَّ تكون المباحث المتناولة على النحو الآتي:

المبحث الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له.

المبحث الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به.

المبحث الثالث: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط وطرق تفعيله في الاستنباط الأصولي.

المبحث الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له.

ينطوي على مطلبين:

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستَنبَط: وفيه فرعان:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالحكم التكليفي.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالحكم الوضعي.

المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط له: وفيه فرعان:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بشروط التكليف.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأهلية وعوارضها.

المبحث الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له:

جريا على ما دأب عليه كثير من الأصوليين في مؤلفاتهم بتقديم مباحث الحكم الشرعي على غيرها من المباحث؛ أفتتح هذا الفصل ببحث علاقة دليل الفطرة بالحكم الشرعي والمكلَّف حسب الترتيب المذكور؛ وهو:

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستَنبَط.

المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط له.

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستَنبَط:

لما كان الحكم الشرعي المستنبَطُ هو ثمرةَ الاستنباط ونتاجَ العملية الاجتهادية، وهو ينشطر إلى قسمين: تكليفي ووضعي؛ فإن علاقة دليل الفطرة به تكون بتجلية علاقة دليل الفطرة بشطريه التكليفي والوضعي؛ وذلك في فرعين:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالحكم التكليفي:

وقد أحببت أن يشتمل الكلام في هذا الفرع على مسائل – أحسب أنها لم تعط نصيبها من البحث– تعد من لباب علم الأصول؛ وهي أثر دليل الفطرة في تقسيم الأحكام التكليفية باعتبار الطلب وعدمه إلى مطلوب ومباح، وأثره في تفاوت درجات المطلوب في الجزم والتأكيد، وأثره في التفريق بين صيغ ورود الحكم الشرعي الطلبي وغيره.

أولا: علاقة دليل الفطرة بتعريف كل قسم من أقسام الحكم التكليفي:

الحكم التكليفي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[1]، ومعنى الاقتضاء الطلب؛ طلب الفعل أو الترك، وكلاهما إما أن يكون جازما أو غير جازم، بالنظر إلى تأكد الطلب وعدمه، وما يترتب عليه من الثواب والعقاب؛ فالأول الواجب والمندوب، والثاني الحرام والمكروه؛ فتكون الأحكام التكليفية خمسة إضافة إلى المباح الذي خير فيه المكلف بين الفعل والترك، هذا هو المشهور عند الأصوليين.

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص 45؛ الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى، 109/2.

وعلى خلاف نظرائه نحى العز بن عبد السلام (660هـ) منحى آخر؛ إذ ربط تفاوت الأحكام التكليفية فيما بينها بتفاوت المصالح والمفاسد المترتبة عنها، حين قال: "فما كان من الاكتساب محصِّلا لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصِّلا لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال... ويتفاوت ثواب الآخرة بتفاوت المصالح في الأغلب، ويتفاوت عقابها بتفاوت المفاسد في الأغلب"[1]، فبيَّن أن التفاوت في المصالح والمفاسد الناشئة عن الأفعال كان سببا في تفاوتها في الثواب والعقاب، وأن الأفعال المكتسبة تتفاضل وتتراذل بحسب ما تفضي إليه من المصالح والمفاسد[2]، مما يلزم عنه التفاوت في درجات تأكيد الطلب فعلا وتركا، وبنى عليه أن: المصالح ثلاثة أنواع: مصالح المباحات؛ ومصالح المندوبات؛ ومصالح الواجبات، والمفاسد نوعان: مفاسد المكروهات؛ ومفاسد المحرمات[3].

وقال أيضا: "ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو تناقضت لانتهينا إلى رتب المصالح المندوبات"[4]؛ فقرَّر من خلال هذا النص أن المصالح المأذون فيها والمطلوبة من أقسام الحكم التكليفي تتفاوت في القسم الواحد بين الأعلى والأدنى والمتوسط، فضلا عن الأقسام المغايرة التي هي دونه، وهكذا في رتب المفاسد؛ فرتب الكبائر مثلا تتناقص إلى أن تصل إلى مرتبة لو نزلت منها لبلغت أعلى رتب الصغائر، وكذا رتب الصغائر تتضاءل إلى أن تصل إلى حدود أعلى رتب مفاسد المكروهات، ولا تزال هذه تتراجع حتى تنتهي إلى حد مصالح المباح.

ولا يخفى أن هذا التقسيم المبتكر لصيق الصلة بالفطرة؛ فالمصلحة ما اقتضته الفطرة ولاءم الجبلة، والمفسدة ما نفرت منه الفطرة وخالف الجبلة، والفطرة نفسها تقضي بهذا التفاوت وتستلزمه، وقد يستعان بها في التفريق بين كثير من المصالح والمفاسد المختلفة والمتقاربة؛ فهي مثلا تفرق بين مفاسد الكبائر والصغائر وبين كل واحدة في نفسها، وبين مصالح الإيمان ومفاسد الكفر، غير أنه قد يلتبس عليها الأمر في كثير من المصالح والمفاسد لاسيما تلك المتعلقة بالآخرة؛ لذلك جاءت النصوص مجلية

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 8/1.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 8/1.

[3] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 9/1.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 8/1.

لرتب الأعمال، إن في الحلال أو الحرام، وسيأتي لهذه المسألة مزيد بيان في ذكر خلاف العلماء في الكشف عن المقاصد بالفطرة.

وقريب من منحى العز بن عبد السلام وأضبط منه؛ مسلك ابن عاشور (1393هـ) في ربطه بين الفطرة والأحكام التكليفية بقوله:" ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع...نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسُّها مباح"[1]، فهو يقرر أن تمايز الأحكام التكليفية في طلب الفعل والترك بالحتم أو عدمه، يكون بحسب ما يترتب عليها من مصلحة حفظ الفطرة ومفسدة خرقها.

وهذا الملمح من ابن عاشور يضفي صبغة تجديدية، ورؤية بديلة متفردة، وبُعْدا دلاليا معاصرا لتحديد معنى كل حكم من الأحكام التكليفية الخمسة[2]؛ فيقال في تعريف الواجب – عند ابن عاشور– : "هو ما أفضى إلى حفظ كيان الفطرة ولا تقوم إلا به"، والحرام: "ما أفضى إلى خرق عظيم في الفطرة بحيث تنعدم أو تنخرم بوجوده"، والمندوب: "ما أدى إلى حفظ الفطرة ولا يتوقف عليه كيانها ووجودها"، وهو بمنزلة الحاجي من الضروري، والمكروه: "ما تعتل الفطرة بوجوده ولا تنعدم"، والمباح: "ما لا يمس الفطرة"، أي لا يتعرض لها بنقص ولا خرم ولا مصادمة، فهو ملائم لها وموافق.

غير أن كلام ابن عاشور فيه مخالفة ظاهرة لما تقرر عند الأصوليين من أن المباح هو أصل قيام الفطرة، وأســاس حفظ كيانها لكونه من مقتضياتها، بخلاف الواجب والمندوب التي جـاء الشرع بطلبها، وذلك حيث غفلت عنه الفطرة عند قيام العوارض، وهو بعد ذلك يلائمها؛ فبان أن ما ذكره ابن عاشور يؤدي إلى التباس المطلوبات الشرعية بغيرها من المباحات.

ولا يقال إن الاعتراض على ابن عاشور غير متجه إذا نظرنا إلى ما رسمه الشاطبي من أن المباح وإن كان مخيرا فيه بالجزء لكنه مطلوب بالكل؛ لأن الإشكال في كلامه يبقى قائما، وهو انتفاء الفرق

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 185/3.

(2) نجيبة عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي ، ص 96.

بين أنواع المأذون فيه من المباح والواجب والمندوب، بل والمكروه، وهو جمع بين المختلفات شرعا وفطرة وحسا.

ولا ينجبر كلام ابن عاشور إلا إذا أضفينا عليه تعديلا؛ بالقلب بين المطلوب فعله والمبـــاح؛ فنقول: الواجب: "ما لاءم الفطرة وأفضى انعدامه إلى اخرامها"، والمندوب: "ما لاءم الفطرة وأفضى انعدامه إلى نقص الفطرة واختلالها"، والمباح: "ما تقتضيه الفطرة ولا تقوم إلا به وبانعدامه تنعدم الفطرة وتزول"، على أن هذا التجديد المصطلحي يقوم على المقاربة لا على المطابقة كما هو الشأن في علوم الشريعة، حسب نظرية التقريب والتغليب الشرعية[1].

وبهذا نكون قد أفدنا من ابن عاشور باستثمار وصف الفطرة في تجديد علم الأصول من الناحية المصطلحية، بتوظيـــف مفهوم الفطرة في الإحالة على بعد آخر غير معهود لتعريف الأحكام التكليفية، وجعله مدار هذه الأحكام وقطب رحاها، وهو ما تشعر به ترجمة ابن عاشور في كتاب المقاصد الموسومة ب: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة"[2]، فإذا كانت المقاصد الشرعية التي تعتبر حِكَم الأحكام وعللها الغائية مبتناة على الفطرة؛ فكذلك الأحكام الشرعية بطريق اللزوم.

وإذا تقرر أن من خصائص دليل الفطرة العموم والشمول والاطراد، وهو عموم باعتبـارين؛ باعتبار المكلفين، وباعتبار الإسلام عقائده وشرائعه؛ فإنه ينبني عليه أن الأحكام الشرعية هي أحكام فطرية تنسجم مع الفطرة وتتسق معها، ولا يمكن أن تخالفها بحال.

وهذا ما أكده طه عبد الرحمن حال بيانه أن الحكم الشرعي تتجاذبه بنيتان متكاملتان متشاكلتان: فقهية مادية تعتمد الوازع الشرعي المستنبط من النصوص، وأخرى أخلاقية تعتمد الوازع النفسي المتمثل في الفطرة؛ فالحكم من حيث كونه مدلولَ الخطاب الشرعي موصوف بصفتين: **الأولى**: التوجه المعنوي الذي يتمثل في استخراجه- أي الحكم الشرعي- من مضامين الصيغ والألفاظ، و**الثانية**: الانبناء على الفطرة على سبيل الاقتضاء والطلب حيث يكون وازع الطبع باعثا عليه مقتضيا له دون

---

[1] انظر: الريسوني، كتاب نظرية التقريب والتغليب.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 176/3.

طلب من الشرع، أو على سبيل الموافقة لها والملاءمة لما تقتضيه، وهذا في كل حكم يطلبه الشرع بالأمر والنهي وما في معناهما؛ ومن هنا يعلم أن الفطرة تعتبر معيارا يعتمد عليه في تقويم تصرفات المكلف ومنعها – أي هذه التصرفات– من تسلل الآفات التي انخرم فيها أصل الابتناء على الفطرة؛ فتكون حينئذ أصلا يستثمر في المحافظة على الحكم الشرعي من الانحراف عن جادة الفطرة؛ لأنه لا تصادم بينها وبين الشرع، مع المحافظة على صور التكاليف ورسوم الطاعات والعبادات[1].

ثانيا: علاقة دليل الفطرة بما يطلب وما لا يطلب شرعا:

لا خلاف معتبر في أن من شروط صحة التكليف وتوجه الطلب الشرعي أن يكون الفعل المكلف به ممكنا[2]، والأفعال المعدومة من حيث إمكان الحدوث وعدمه قسمان: المستحيل الذي لا يمكن وجوده ولا يقع، والممكن الوقوع. والمستحيل على ضربين: المستحيل لذاته وهو المحال عقلا كاجتماع النقيضين وارتفاعهما معا، والمستحيل لغيره وهو المحال عادة كالمشقات الفادحة غير المعتادة.

والممكن على ضربين: فعل الغير، وفعل النفس؛ وفعل الغير إما أن يكون مختصا بالله عز وجل، أو فعلا لأحد من المكلفين؛ وأفعال النفس إما أن تكون جبلية أو مكتسبة، وكلاهما قد يكون باطنا أو ظاهرا.

فأما المحال فلا يتعلق به تكليف، وأيضا ما كان من أفعال الغير، والتكليف لا يتعلق إلا بأفعال النفس، وهو إما أن يكون طلبا أو إباحة، ولا يتوجه الطلب إلا إلى الأفعال المكتسبة، وما يتبعها من سوابق الأفعال الجبلية ولواحقها؛ هذا في الجملة، والتفصيل هو ما سنعطف به في المسائل الآتية.

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 100-107.

(2) تنازع الناس في التكليف بالمحال، ونزاعهم في أمرين: في الجواز العقلي والوقوع السمعي؛ فأما الجواز العقلي: فمذهب الجمهور جوازه مطلقا، وذهب أكثر المعتزلة إلى منعه مطلقا، وهو اختيار أبي حامد الإسفراييني وأبي بكر الصيرفي وابن القشيري والجويني والغزالي، وأجازه معتزلة بغداد في الممتنع لغيره، وارتضاه الآمدي وابن دقيق العيد.

وأما الوقوع السمعي في الشريعة: فمنعه الجمهور، وأجازه بعض المتكلمين كأبي الحسن الأشعري وبعض أتباعه كالرازي، ورأى الجويني جوازه في الممتنع لغيره.

انظر: الغزالي، المستصفى، ص 69؛ الرازي، المحصول، 219/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 111/2؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 143؛ ابن تيمية؛ مجموع الفتاوى، 297/8؛ الإيجي، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، 233/2؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير، ص 1134.

إذا امتهد هذا فاعلم أن التقسيم المشار إليه موجود أصله عند العلماء السابقين متفرقا؛ ومنه قول الغزالي (505هـ): "إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية، وللداخل تحت التكليف شروط؛ الأول: صحة حدوثه؛ لاستحالة تعلق الأمر بالقديم والباقي، وقلب الأجناس، والجمع بين الضدين، وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه...الثاني: جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره، إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته، وإن كان حدوثه ممكنا، فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب"[1].

وذكر ابن قاضي الجبل (771هـ) في المحال الذي يستحيل التكليف به أقساما: أحدها الممتنع لذاته: كجمع الضدين، وإيجاد القديم وإعدامه، ونحوهما. الثاني: ما كان مقدورا لله تعالى فقط؛ كالخلق. الثالث: ما كان علا خلاف ما جرت به العادة؛ كالمشي على الماء، والطيران في الهواء. الرابع: ما لا قدرة للعبد عليه عند توجه الأمر، وله قدرة عليه عند الامتثال؛ كبعض الأفعال. الخامس: ما في امتثاله مشقة عظيمة؛ كالتوبة بقتل النفس[2]؛ وقريب منه ما ذكره الزركشي (794هـ) في البحر المحيط[3].

فهذه النصوص تفيد بمجموعها أن الطلب لا يتوجه إلى ما كان غير ممكن ولا مقدور للمكلف، ويدخل في ذلك: المستحيل بقسميه الذاتي والعادي ويندرج في العادي المشقات الفادحة وكل ما لا قدرة للمكلف عليه؛ وأفعال الغير سواء كانت أفعالا خاصة بالله عز وجل كالخلق والإحياء أو أفعال المخلوقين؛ والأفعال التي لا تدخل تحت الاختيار كالأمور الفطرية وحالات الاضطرار.

وقد أفاد أستاذنا بلقاسم حديد من هذه النصوص وغيرها من النصوص التي سنورد بعضها،-مما هو موجود عند العز بن عبد السلام (660هـ) والشاطبي (790هـ) وابن عاشور (1393هـ)-؛ فحصر ما لا يطلب في قسمين[4]:

(1) الغزالي، المستصفى، ص 69.

(2) المرداوي، التحبير شرح التحرير، 1130/2-1131.

(3) الزركشي، البحر المحيط، 110/2.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص 74 فما بعدها.

القسم الأول: ما كان غير واقع، ولعله يقصد بالوقوع الوجود والحصول، وغير الواقع المعدوم الذي لا يمكن وجوده، وجعله على ضربين:

الأول: ما لا يوجد أبدا كالمحال العقلي، أو في حال دون حال كالمشقات الفادحة.

الثاني: ما كان في حكم ما لا يوجد، وهو أفعال الغير من أفعال الله عز وجل أو أفعال المكلفين.

القسم الثاني: ما كان واقعا وموجودا بالفعل أو بمنزلة الموجود، وهو المبتدأ في النفوس مما هو حاصل فيها وباطن فيها من الأمور الفطرية والنوازع الغريزية، وقد يكون مباينا لها ، لكنه من مقتضيات الأمور الفطرية ومكملاتها.

ويرد عليه أن أفعال الغير موجودة وواقعة، وهي من قسم الممكن وليست مستحيلة، لكنها ليست في مقدور المكلف ولا في حدود استطاعته؛ لذلك لا ينصرف إليها تكليف، إلا أن يكون المراد هو العدم الإضافي بالنسبة إلى المكلف المحكوم عليه، وهو الذي يريده الأستاذ حديد- فيما يظهر-؛ بقرينة أنه ألحقه بقسم المحال حكما، وإن كان غيرَه حقيقة، وبهذا لا يقدح في تقسيمه، ويكون مستوعبا حاصرا، وقد حاولت أن أجمع بين هذه التقاسيم - قدر الإمكان - ؛ فكان التقسيم المصدَّر به أولا.

أ. **علاقة دليل الفطرة بما لا يطلب شرعا:**

إذا ثبتت صحة القسمة المذكورة، وحصرها واستيعابها لكل ما يطلب وما لا يطلب؛ فما لا يتعلق به طلب الشارع من الأفعال على أقسام:

القسم الأول: المحال:

أما المحال فمنه ما يرجع إلى المأمور، وهو فاقد شرط العلم والقصد كالصبي والمجنون والقدرة كالعاجز والمريض، وسيأتي الكلام عليه في علاقة دليل الفطرة بالمكلف، ومنه ما يرجع إلى المأمور به وهي مسألة تكليف ما لا يطاق، وهذا منه يرجع إلى المحال عقلا الذي لا يكون بحال البتة، ومنه ما يرجع إلى العادة كالمشاق غير المعتادة، وقد دل على انتفاء التكليف بما لا يطاق في الشريعة أدلة؛ منها:

الدليل الأول: النصوص الكثيرة المتواترة الدالة على رفع الحرج وانتفاء العنت التي بلغت مبلغ القطع[1]، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، وسائر ما يدل على هذا المعنى؛ كقوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: 28]، ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ﴾ [الأحزاب: 38]، وقوله ﷺ: "**إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ**"[2]، وغيرها من النصوص الدالة على انتفاء قصد الشارع إلى الإعنات بالتكليف.

الدليل الثاني: ما قطع به من ثبوت مشروعية الرخص التي تواتر الأخذ بها عن النبي ﷺ والصحابة والسلف، والنهي عن التكلف والتعمق المتسبب في انقطاع المداومة على الأعمال[3].

ومقصود الشارع من تشريع الرخص إنما هو حمل المكلف بالرفق على التزام مداومة التكليف، وتيسير مسارعته في الخيرات، وإبعاده عن الملل والسآمة والتعمق المفضي به إلى التنفير والانقطاع في بداية الطريق[4].

الدليل الثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة وجودا[5]، ومن شذ في هذه المسألة فلا عبرة بخلافه؛ لأن خلافه طارئ على الأمة بعد الإجماع وانقضاء خير القرون وظهور البدع والأهواء.

الدليل الرابع: لو وقع التكليف بما لا يطاق لحصل في الشريعة التناقض[1]، ولانتفت الحكمة عن أفعال أفعال الله عز وجل؛ لما ثبت شرعا وعقلا أن المصالح مرعية، والتكليف بالإعنات جور وسفه تنزه الله العدل الحكيم عنه[2].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 520/1.

(2) رواه البخاري (39) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) الشاطبي، الموافقات، 212/2.

(4) الشاطبي، الموافقات، 521/2.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 301/8؛ الشاطبي، الموافقات، 212/2.

وإذا قام الدليل من جهة الشرع والعقل على امتناع المحال لغيره وهو أقرب؛ قام على امتناعه في الأبعد وهو المحال لغيره بطريق الأولى[3].

والنزاع في التكليف بالمحال منشؤه الخلاف في مسائل القضاء والقدر وخلق أفعال العباد من أصول الدين، وقد استدل الأشعرية القائلون بجوازه أو وقوعه بأدلة[4]؛ منها:

الدليل الأول: القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد الفعل المقدور، وكل أفعال المخلوقين حادثة فيهم بقدرة الله عز وجل؛ فيلزم عنه أن كل واحد مكلف بفعل الغير، وهذا تكليف بما لا يطاق.

الدليل الثاني: الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لا قبله، والأمر إنما يتوجه قبل الفعل في الأزل؛ فهو تكليف بما لا يطاق.

الدليل الثالث: المحال ممكن طلبه لإمكان تصوره؛ ولو امتنع طلبه لما أمكن تصوره والحكم عدم بالامتناع، كما أنه واقع في الشريعة بدليل سؤال المؤمنين ربهم أن يرفعه عنهم كما في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ**﴾ [البقرة: 286]، ولو لم يكن واقعا ما سألوا دفعه لأنه مندفع بذاته؛ ومثله طلب الله عز وجل السجود من الكافرين يوم القيامة، وتكليف أبي لهب بالإيمان مع أنه نزل القرآن بأنه من أهل النار، فكأنه تكليف له بأن يؤمن بأنه لن يؤمن، وهذا من قبيل التكليف بالجمع بين الضدين.

ويقال في الرد على هذه الأدلة:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 212/2.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 17.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 76.

(4) انظر هذه الأدلة عند: الجويني، البرهان، 15/1؛ الغزالي، المستصفى، ص 69-71؛ الرازي، المحصول، 215/2-236؛ الآمدي، الإحكام، 135/1-144.

أما عن الأول: فهو متفرع عن نظرية الكسب التي تفرد بها الأشاعرة، بعد اتفاقهم مع غيرهم من فرق السنة أن الله خالق كل شيء، ومفادها أن قدرة العبد لا تؤثر في حدوث الفعل المقدور ولا في صفة من صفاته، وأن الله عز وجل أجرى العادة بخلق المقدور مقارنا لهذه القدرة المودعة في العبد؛ فيكون الفعل المحدث من الله خلقا وإيجادا، ومن العبد كسبا، ولو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد؛ لصلحت لإيجاد كل موجود – على حسب زعمهم– [1]، وقد نقل عن إمام الحرمين خلافه في بعض كتبه بتأثير القدرة الحادثة في الإيجاد[2].

والحقيقة أن هذا ضرب من الجبر وليس جبرا محضا؛ لأنه يلزم منه نسبة القبيح من أفعال العبد لله، تنزه الله عن ذلك، وهذا خلاف ما صرح به القرآن الذي جاء فيه أن العبد فاعل على الحقيقة، وله مشيئة ثابتة وإرادة جازمة وقدرة قائمة صالحة لأن يترتب الثواب والعقاب والمدح والذم عليها وعلى ما تقتضيه من الأفعال المكتسبة، ولا فرق من ناحية اللغة ولا الشرع بين الفعل والكسب، وقد قال الله تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴾ [التكوير: 28]، ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير: 29]، ﴿ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴾ [الإنسان: 29]، ﴿ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴾ [المدثر: 55]، وقال في نسبة أفعال الإنسان إليه: ﴿يَعۡمَلُونَ ﴾ ، ﴿يَفۡعَلُونَ ﴾، ﴿يُؤۡمِنُونَ ﴾، ﴿ يَكۡفُرُونَ ﴾، ﴿يَتَفَكَّرُونَ ﴾، ﴿يُحَافِظُونَ ﴾، ﴿يَتَّقُونَ ﴾[3].

ونكتة الخلاف في هذا الباب أن يعلم أن لفظ القدرة والاستطاعة يتناول معنيين: الأول: الاستطاعة الشرعية المصححة للفعل، التي هي مناط التكليف والأمر والنهي، وهذه تكون قبل الفعل ولا يجب أن تقارنه، كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران:98]. والثاني: الاستطاعة القدرية الموجبة للفعل، وهي المقترنة بالمقدور لا يتأخر عنها، كقوله

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 24.

(2) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 207.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 393/8؛ 118.

تعالى: ﴿ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ﴾ [هود:20]، وهي بمعنى استطاعة الإرادة لا استطاعة الفعل؛ لأنهم يقدرون عليه لو أرادوه، ولمن لم يفعلوه لأنهم لم يريدوه لا لأنهم ما استطاعوه، وهذه من قبيل الأمر التكويني الذي لا يشترط فيه قدرة المكلف[1]، ومثله يقال في عدم إيمان أبي لهب؛ لأنه لم يرده مكابرة وعنادا وحسدا، لأن الأدلة قائمة والعقل حاضر، وأيضا تركه لاستحالته ولا لعجزه لكن لانصرافه عنه واشتغاله بغيره من أعمال الكفر كالمشتغل بالمعيشة عن العلم، وإيمان أبي لهب ممكن لإمكانه في مثله؛ فما جاز على أحد أفراد النوع جاز على الباقين، وعلم الله غير مؤثر في المعلوم بل تابع له[2]، ثم بعد أن أخبر الله بأنه من أصحاب النار كان بمثابة من حقت عليه كلمة العذاب كقوم نوح ومن في حكمهم، وبمنزلة من لا تقبل توبته عند الغرغرة وعند طلوع الشمس من مغربها[3].

أما عن الثاني: فهو مبني على أصل غير صحيح، وهو أن علم الله عز وجل حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد، وأنه يعلم جميع الأشياء بهذا العلم القديم الأزلي الذي لا يتجدد منه إلا تعلقه بالمعلومات، وهكذا القول في سائر الصفات؛ إذ يلزم من تعلق هذه الصفات كالعلم والكلام ونحوها بعلمه ومشيئته أن تكون مخلوقة قائمة بذاته؛ فيلزم قيام الحوادث به، وذلك أيضا مفض إلى تسلسل الحوادث وهو ممتنع؛ ومعلوم أن الحوادث يمتنع وجودها أزلا، ولا يمكن أن توجد إلا حادثة[4]، وإذا كانت بهذه المثابة فالكمال لا يكون إلا في إحداثها لا في فعلها في الأزل[5]، ثم التسلسل الممتنع هو تسلسل العلل لا تسلسل الآثار المتعاقبة والشروط المتوالية، ولا معنى لوجود الكلام والخطاب والخلق في الأزل، مع امتناع وجود المأمور والمخاطب والمخلوق في الأزل؛ إلا أنه يفعل ذلك شاء[6].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 319/8.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 393/8؛ 118.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 8/ 290-302.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 421/9.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 422/9.

(6) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 180/2-185.

وهذه المسألة تعد من غوامض الفكر الأشعري، حتى قال الغزالي: "وعلى الجملة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض"[1]، وعليه "فجعلهم الأمر في الأزل حقيقة تناقض؛ لأن الأمر فرع الخلق، ولا يعقل شيء في الفرع على خلافه في الأصل...والمقصود أن ما لا وجود له لا يتعلق به للشرع طلب، وهو المطلوب"[2].

أما عن الدليل الثالث: فإن إمكان تصور المحال ليس راجعا إلى المحال نفسه، وإنما بواسطة موجود غير محال بالتشبيه والتمثيل والاعتبار؛ وإذا لم يمكن تصوره وعلمه لم يمكن طلبه وقصده ، وإرادته؛ لأن العلم أعم والإرادة أخص، والأخص يستلزم الأعم والأعم لا يستلزم الأخص[3].

وما قيل من وجود التكليف بالمحال في الشرع غير صحيح؛ لأن الطاقة في العربية الوسع[4]، وما لا طاقة لنا به، أي: ما يثقل علينا، وإن كنا نستطيعه على تكلف وتجشم، والقرآن خاطب العرب بما تعقل وتعي، فالعربي يقول للآخر: ما أطيق النظر إليك وهو في طوقه ووسعه، وقد سئل سفيان بن عيينة (198هـ) عن تفسير هذه الآية، فقال: "فقال: إلَّا يسرها لا عسرها، ولم يكلِّفها طاقتها ولو كلَّفها طاقتها لبلغ المجهود منها"؛ قال الثعلبي (427هـ): وهذا قول حسن لأنّ الوسع ما دون الطاقة"[5]، وأما تكليف الكفار السجود فهو من قبيل خطاب التعجيز عقوبة لهم على تركه في الدنيا وهم سالمون، وهو من جنس خطاب التكوين الذي لا يشترط فيه القدرة[6].

---

(1) الغزالي، المستصفى، ص 71.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 81.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 78.

(4) الجوهري، الصحاح، 1519/4؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 905؛ الزبيدي، تاج العروس، 104/26.

(5) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 306/2.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 8/ 290-302.

وقد ثبت في الصحيح أن الله عز وجل قال عقب الدعوات المذكورة في آخر سور البقرة: "**قد فعلت**"[1]؛ فدلَّ هذا أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في الشريعة[2]، وهو المطلوب.

وعلى هذا فالمحال لا يطلب؛ لأن طلبه يضاد الفطرة، ويصادم الجبلة؛ لكونه غير مقدور.

القسم الثاني: أفعال الغير:

أفعال الغير إن كانت من أفعال الله عز وجل فهي لا تطلب لأنها من نمط المحال بالنسبة للمكلف؛ وإلا للزم تشبه الخالق بالمخلوق فيما لا يليق إلا بالخالق جل وعلا من الأفعال، وذلك من نحو ترتيب المسببات على أسبابها خلقا ورزقا وإحياء وإماتة، والقرآن طافح بمثل هذا، كقوله تعالى: ﴿ **لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ** ﴾ [طه:132]، وقوله: ﴿ **ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ** ﴾ [الروم: 40]، وهكذا الشأن في كل الأوامر التكونية التي لا تدخل تحت حصر الاختيار، كالمصائب النازلة مثل موت الأحبة وهلاك الأموال وزوال الصحة ونحوها؛ فهذه لا يمكن رفعها بحال إذا وقعت[3].

وإن كانت مما يرجع إلى أفعال الله عز وجل التكوينية كحالات الاضطرار التي تُقَدَّر على الإنسان، فهي مما يمكن رفعه بعد نزولها؛ قال الشاطبي: " وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه؛ فههنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس...وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعا للمشقة اللاحقة، وحفظا على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع"[4]؛ ولذلك كان حكم الرخصة الإباحة مطلقا

(1) أخرجه مسلم (126) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، 32/1.

(3) الشاطبي، الموافقات، 302/1؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص 84 فما بعدها.

(4) الشاطبي، الموافقات، 260/2-261.

كما سنبينه في الكلام عن علاقة دليل الفطرة بالرخصة[1]؛ إذ كانت النفس مجبولة على حب البقاء وهي غريزة من الغرائز، والمطلوب لا يطلب، إلا إذا عرض لداعي النفس ما يفسده؛ لأنه تحصيل حاصل، فيستغنى بطلب الطبع عن طلب الشرع.

وإن كانت مما يرجع إلى أفعال الغير من المكلفين فهي لا تطلب؛ لأنها من شاكلة المحال الذي لا يمكن تحصيله ولا يسع اكتسابه وفعله كما ذكر الغزالي[2]، ولو جاز طلب تحصيل أفعال الغير على كل حال لانتفت الحكمة من التكليف المتمثلة في تحقيق العبودية لله والخضوع له والتذلل بين يديه؛ ولذلك امتنعت النيابة في التعبدات اللازمة للمكلف من جهة كونه عبدا مفتقرا لربه كالعبادات البدنية والقلبية، وكذا في العاديات المختصة بالمكلف التي لا تتعدى حكمتها لغيره من المباحات التي يحصِّل بها ضرورياته كالأكل والشرب والسكنى والنكاح وتوابعه؛ لأن الضروريات لا يغني فيها أحد عن أحد[3]، وسر المسألة نرجئه حتى الكلام على الواجب العيني.

فإن قيل قد قامت الأدلة على خلاف ما ذكرت؛ وهي من وجوه:

الوجه الأول: ضرب الدية على العاقلة وتحمُّلُها لها؛ فإن حاصلها أن يؤخَذ عمرو بجريرة زيد[4].

الوجه الثاني: ما ثبت من جواز اكتساب الأجر والوزر من الغير، كما في الحديث أن: **"الميت يعذب ببكاء الحي عليه"**[5]، وأن: **"من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء"**[6]، وغير ذلك كثير.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 302/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 110/2.

(2) الغزالي، المستصفى، ص 67.

(3) الشاطبي، الموافقات، 380/1-383.

(4) الشاطبي، الموافقات، 388/2.

(5) أخرجه البخاري (1290)، ومسلم (927)؛ من حديث عمر رضي الله عنه.

(6) أخرجه مسلم (1017)، من حديث جرير رضي الله عنه.

الوجه الثالث: ما ثبت أن المرء يجازى على ما لم يعمل، كالمصائب النازلة على الإنسان بغير اكتساب، تكفر من سيئاته وترفع من درجاته[1]، ومثله في تواجه المسلمين بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار[2]، وما من هذا المعنى.

ويقال في الجواب عن هذه الاعتراضات:

أما عن الأول: فإن إيجاب الدية على العاقلة من باب المواساة والتخفيف على الجاني من باب النفقة على الأقارب؛ ولذلك وجبت في القتل الخطأ دون العمد باتفاق وشبه العمد على الصحيح، والخطأ مما يعذر فيه الإنسان لأنه لم يتعمَّد ذلك ولم يقصد إليه، وتفارق دية الخطأ ضمان المتلفات في أنها مال كثير لا يستطيع الجاني تحمله، بخلاف ضمان المال فهو لا يكثر عادة فلم يحتج إلى تخفيف؛ ولهذا لم تحمل العاقلة ما دون الثلث عن مالك وأحمد، وما دون أقل المقدَّر كأرش السنِّ والموضحة عند أبي حنيفة[3]، "فتبين أن إيجاب الدية على العاقلة من جنس ما أوجبه الشارع من الإحسان إلى المحتاجين...وهذا من تمام الحكمة التي بها قيام مصلحة العالم؛ فإن اللَّه سبحانه قسم خلقه إلى غني وفقير، ولا تتم مصالحهم إلا بسدِّ خَلّة الفقير، فأوجب سبحانه في فضول أموال الأغنياء ما يسد به خلّة الفقراء"[4].

ومن معاني فرض الدية على العاقلة التفات إلى معنى التناصر والتظاهر بين الناس، و لأن القاتل إنما يتجرَّأ على القتل بظهر عشيرته فكانوا كالمشاركين له في القتل[5]، ولهذا التناصر أسباب معروفة؛ فمنها ما يكون بين أفراد العشيرة والقبيلة، ومنها ما يكون بين أهل الديوان والمحلة والصنعة، ويقاس عليها أهل الوظيفة اليوم، فوجبت عليهم زجرا لهم عن غلبة سفائهم؛ حتى يكفوهم ويحملوا على أيديهم ويمتنعوا عن

---

(1) أخرجه البخاري (5641)؛ من حديث أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة رضي الله عنهما؛ ونصه: "مَا يُصِيبُ المسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلاَ وَصَبٍ، وَلاَ هَمٍّ وَلاَ حُزْنٍ وَلاَ أَذًى وَلاَ غَمٍّ، حَتَّى الشَّوْكَة يُشَاكُهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ".

(2) أخرجه البخاري (31)، ومسلم (2888)؛ من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(3) السرخسي، المبسوط، 66/26؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، 832/2-835؛ النووي، المجموع شرح المهذب، 40/19 فما بعدها؛ ابن قدامة، المغني، 382/8؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 553/20-554.

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين، 219/3.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع،255/7.

اتباع سبيلهم؛ لئلا يتكرر منهم ذلك ويقعوا فيما لا يمكن تلافيه ولا تحمد عاقبته[1]، وفيه نظر إلى أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ على يدي الظالم، وفيه أيضا مراعاة لحظوظ النفس والتوسل بها لقبول الحق والاستعانة بهذه الحظوظ في الانكفاف عن المغالاة في اتباع نوازع الطبع[2]، وهذا الذي نبه عليه ابن تيمية بقوله: "فإن النفوس لا تقبل الحق إلا بما تستعين به من حظوظها التي هي محتاجة إليها"[3].

أما عن الثاني: فكل الأحاديث جارية وفق قاعدة ترتب الأجر والوزر على التسبب والعمل؛ فحديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه محمول على ما عرف من عادة العرب في تحريض المشرف على الهلاك أهله على البكاء عليه؛ ولذلك اعترضت عائشة على فهم عمر للحديث، ومثله حديث من سن سنة وما في معناه، فهو راجع إلى عمل المتسبب الأول وناشئ عن عمله، فبان أنها في مجملها لا تخرج عن قاعدة أن الجزاء تابع للسعي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: 39][4].

أما عن الثالث: فالأجر على المصائب إنما هو في مقابلة الصبر عليها واحتساب ذلك عند الله، لا في مقابلة المصائب ذاتها[5]، وأما عن كون المقتول في النار فلنيته الجازمة وعزمه المؤكد على قتل صاحبه، وفوات ذلك عليه لأمر خارج عن إرادته، والنية الجازمة بمنزلة العمل في الأجر والوزر؛ لأنها تستلزم مقتضاها استلزاما مؤكدا[6].

وإذا ارتسم هذا تحقق أن أفعال الغير لا يطالها تكليف، ولا ينالها طلب؛ لمنافاة ذلك الفطرة.

---

(1) السرخسي، المبسوط، 66/26.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 89.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 366/28.

(4) الشاطبي، الموافقات، 397/2.

(5) الشاطبي، الموافقات، 396/2.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 740/10.

القسم الثالث: الأفعال الجبلية والصفات الفطرية:

لا يختلف العقلاء أن الأمور الفطرية والقوى الجبلية لا يصح التكليف بها شرعا، سواء كانت تتعلق بالباطن كالأمور الوجدانية النفسية من الحب والبغض وما ارتبط بها من الملاءمة والمنافرة واستحسان الجميل واستقباح القبيح، أو ما هو أثر من آثارها مما تتعلق بالظاهر من المطالب الجسمية كالشهوات المختلفة من الأكل والشرب والنكاح، أو تتعلق بالقوة العقلية والروحية كالعبودية لله عز وجل ومحبة العلم والمعرفة، وهذه كلها يتصل بعضها ببعض ويكمل بعضها بعضا.

وانتفاء الطلب الشرعي عن الأحوال الجبلية مشروط باستقامة الفطرة وسلامتها عن المعارض، فإن عرض لها ما يفسدها ويجنح بها إلى الميل والاعوجاج، ورد عليها الطلب الشرعي بتكميل النقص، وحملها على الاعتدال والتوسط، وهذا ما نبه عليه جماعة من الفضلاء؛ منهم الإمام الغزالي (505هـ) في مواضع من كتاب "إحياء علوم الدين"؛ منها قوله في الميل وما يتبعه من الاشتهاء والحب وخروجها عن الكسب:" وإنما عليه العدل في العطاء والمبيت وأما في الحب والوقاع فذلك لا يدخل تحت الاختيار، قال الله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ [النساء: 129]؛ أي: أن تعدلوا في شهوة القلب وميل النفس ويتبع ذلك التفاوت في الوقاع"[1]، وإنما يتأتَّى الاختيار في الأفعال الناتجة عنها، وهي العطاء والمبيت ولواحقها؛ فهذه يطالب بالعدل فيها، وقال أيضا في سياق بيان أن أحاديث النفوس وخواطرها وانفعالاتها لا مؤاخذة عليها لخروجها عن الكسب، ونص كلامه: "أما الخاطر فلا يؤاخذ به لأنه لا يدخل تحت الاختيار وكذلك الميل وهيجان الشهوة لأنهما لا يدخلان أيضاً تحت الاختيار"[2].

ثم جاء العز بن عبد السلام (660هـ) وتبنَّى ما ذكره الغزالي، وبيَّن أنَّ الطَّلب الذي ورد في النصوص على الصفات الجبلية متعلق بآثارها وأسبابها لا بذواتها؛ حيث قال: "قد تتعلق خصائص الأمر والنهي بأوصاف جبلية لا يصح اكتسابها؛ فتكون تلك الخصائص متعلقة بآثارها الداخلة تحت الكسب

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 48/2.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، 41/3-42.

تعبيرا باسم السبب عن المسبب وبالمثمر عن ثمرته وذلك كالرأفة والرحمة والحلم والأناة والجود والسخاء واللين والحياء والجبن والبخل"[1].

وبسط الكلام في المسألة الشاطبي (790هـ) ، وقرَّر أن: "الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه"[2]، ثم ارتضى ما قرره الغزالي وابن عبد السلام من أن الأوصاف الباطنة لا تكليف بها إلا من جهة ما يتسبب فيها أو يتبعها أو يقارنها من الأفعال المكتسبة؛ فقال: "ومن هذا الملمح – مما يتعلق الطلب بسوابقه أو لواحقه أو قرائنه– فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها من الكبر والحسد وحب الدنيا والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان...وكذلك فقه الأوصاف الحميدة، كالعلم، والتفكر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل، فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها"[3].

ولك أن تقارن كلام الشاطبي مع ما جاء عند ابن خلدون (808هـ) في قوله: "الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار، وتحت طوع القدرة البشرية، وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصية على الحكم البشري، إذ لا سلطان له على الباطن"[4]؛ فقوله: "في الأكثر" يقتضي أن من أعمال الباطن ما يدخل تحت الطوع والكسب كالإيمان ودفع أمراض القلب، غير أنه يعسر ضبطها والتحكم فيها ولذلك كانت متعاصية على الحكم البشري، وقال بصدد عدِّ أعمال الباطن قبل ذلك: "وهي الإيمان وما يتصرف في القلب، ويتلون به من الصفات؛ إما المحمودة: كالعفة والعدل والشجاعة والكرم والحياء والصبر؛ وإما المذمومة: كالعجب والكبر والرياء والحسد والحقد"[5].

---

(1) العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص 177.

(2) الشاطبي، الموافقات، 175/2.

(3) الشاطبي، الموافقات، 182/2.

(4) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 42.

(5) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 37.

والأدلة على أن الغرائز الجبلية والقوى الفطرية، وما تقتضيه من الأفعال وتدعو إليه من الأحوال، لا تطلب من المكلف؛ هي:

الدليل الأول: ما ذكرناه في الاستدلال على كون الفطرة الإسلام من أن الله عز وجل جبل الإنسان على الميل الشديد إلى الشهوات، من النساء والبنين والأموال وغيرها، وهو مما كثرت الآيات في تعداده، كقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [آل عمران: 14]، وقوله: ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الكهف: 46].

الدليل الثاني: ما جاء في معرض الامتنان والتذكير بتفضل الله على عباده بنعم لا يملكون إحصاءها ولا يحيطون بِعَدِّها؛ لأن ما جاء في معرض الامتنان لا يقع في معرض التكليف؛ إذ الكلفة والمشقة لا يمتن بها، بخلاف ما تميل إليه النفوس من اللذات النفسانية التي تقضى بها الأوطار وتنال بها الرغائب وتسد بها خلات المأكل والمشرب والملبس والمنكح؛ ولأن الامتنان لا يظهر إلا فيما كان من فعل الله عز وجل لا شأن للعبد في تحصيله، وهو مشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع؛ قال تعالى:﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾[الروم: 21]، وقال:﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾ [يونس: 67]، وقال: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: 22]، إلى غير ذلك مما لا يحصى[1]، والامتنان أيضا واقع بالصفات الفطرية كقوله تعالى:﴿ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ [غافر: 64، التغابن:03] وقوله:﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين:04][2]، وهذا تمنن بها وإخبار عنها، والإخبار لا يكون إلا لتقرير واقع حاصل، بخلاف صيغة الطلب التي ترد لتحصيل ما ليس بحاصل.

(1) الشاطبي، الموافقات مع تعليق دراز، 1/ 183 و 317؛ 374/2.

(2) العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص 78.

الدليل الثالث: أنك لا تجد في نصوص الشرع طلبا لما جبل عليه الإنسان من التكسب والنكاح وتحصيل المأكل والمشرب وغيرها؛ حوالة من الشرع على ما في الجبلة من الداعي الباعث عليها[1].

الدليل الرابع: أن طلب الأمور الفطرية من تحصيل الحاصل، وهو ممتنع؛ لأن الطالب إذا توجه نحو مطلوب، فهو إما ضروري أو غير ضروري؛ فإن كان ضروريا فهو حاصل لا يمكن الانفكاك عنه والانصراف إلى غيره، فطلبه عبث وتحكم؛ وإن كان نظريا لم يمكن تحصيله إلا بالضروري، وقد فرضناه مطلوبا؛ فعلى هذا يستحيل تحصيل مطلوب البتة للتسلسل الواقع؛ وإذا تبيَّن هذا فالمطلوب لا يطلب، وفي طلب الطبع غنية عن طلب الشرع[2].

الدليل الخامس: أنه لو افتقر ما في الفطرة لطلب الشارع؛ لتوقَّف وجود مقتضاها على مؤثر مباين من خارج، وقد ذكرنا أن من خصائص دليل الفطرة أنه لا يتوقف حصول مقتضاه على سبب خارجي، وإن كان السبب مذكرا ومنبها، لما تبيَّن من أن المقتضي التام يستلزم مقتضاه، فانظر تقرير هذا الدليل في موضعه.

وقد يعترض على ما تقدم بوجوه من الاعتراض؛ أهمها:

الأول: ما ورد من طلب بعض الأمور الحاصلة للمكلف من نحو قوله تعالى:﴿ **فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾ [محمد: 19]، وقوله:﴿ **فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ** ﴾ [هود: 112] [3].

الثاني: ما ورد من طلب الأمور التي امتُن بها كالإسلام والهداية من نحو قوله تعالى: ﴿ **يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْ** ﴾ [الحجرات:17]؛ وقوله: ﴿ **وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ** ﴾[آل عمران:131]؛ مع قوله: ﴿ **وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ** ﴾ [آل عمران: 103] [4]، وكذلك الامتنان بما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿ **وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ**

(1) الشاطبي، الموافقات، 306/2، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 220/3.

(2) الشاطبي، الموافقات، 182/2.

(3) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 189؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 106/10.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 98.

﴿وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: 67]، وهذا عند غير الحنفية القائلين بحِلِّية ما دون القدر المسكر من الأنبذة.

والجواب عن الأول: أن الفعل إن كان حاصلا؛ فالأمر به أمر باستدامته والثبات عليه والاستزادة من الخصال الموصلة إليه، ذلك أن الإنسان مثلا إن كان مؤمنا في الجملة، فهو محتاج إلى العلم بكثير من تفاصيل الأمر والنهي وجزئيات التكاليف، وما علمه منها فكثير منه لم يعمل به؛ إذ مجرد العلم لا يحصل به اهتداء، وكما هو محتاج إلى ذلك في الحاضر فهو محتاج إليه في المستقبل[1].

والجواب عن الثاني: أن امتنان الله عز وجل بالهداية للإيمان على بني أسد ومن في حكمهم؛ وارد في مقابل امتنانهم على النبي ﷺ به، وكانت العرب تقول: "إذا كُفِرَت النعمة حَسُنت المنة"، فهو امتنان في مقابل نكران[2]؛ ولذلك لم يمتن الله عز وجل عليهم في بداية الأمر؛ لما علم من عدم تمكن الإيمان من قلوبهم، وإن كان حصوله مترقبا ومنتظرا، فإنهم ممن أسلم رغبة في الدنيا أو رهبة من القتل والسبي؛ حتى إذا دخلوا في غمرة الحق، وتشربوا حقيقة الإيمان، وخالطت بشاشته قلوبهم، وصار لهم عادة وطبعا وسجية، وقع الامتنان عليهم وحسن، والله عز وجل يمن على عباده بما شاء من نعمه، ومن أعظمها الهداية للإيمان والعمل الصالح، فالخير كله منه والشر ليس إليه[3].

أما ما ذكروه من الامتنان بالمنهي عنه؛ فإن الامتنان به كان قبل تحريم الخمر؛ لأن سورة النحل مكية إلا الآيتين الأخيرتين، ولا يعترض عليه بأن هذا الحكم – أي حلية النبيذ– ورد في صيغة الخبر، وهي لا يدخلها النسخ؛ لأن " الخبر إذا كان عن الوجود الحقيقي فذلك الذي لا يدخله نسخ، أو كان عن الفضل المعطى ثوابا فهو أيضا لا يدخله نسخ؛ فأما إن كان خبرا عن حكم الشرع فالأحكام تتبدل وتنسخ جاءت بخبر أو بأمر، ولا يرجع ذلك إلى تكذيب في الخبر أو الشرع الذي كان مخبرا عنه قد زال بغيره"[4].

---

(1) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 189؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 106/10.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز، 154/5.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 244/7-252؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 104.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، 135/3.

وإذا تمحَّص هذا؛ فالصفات الجبلية والأمور الفطرية لا يرد عليها في أنفسها طلب شرعي في مطرد العادات؛ ما استقامت أحوالها وسلمت عن المعارض.

القسم الرابع: المباح.

المفترض في هذا القسم أن يدرج في القسم الذي سبقه؛ لأنه تابع له، ولكن المقام اقتضى فصله تحريا للبسط والتفصيل؛ ولأن الكلام في الأول عن الصفات الفطرية أنفسها، والكلام هنا عن المباح باعتباره أحد مقتضياتها.

والأصل في عدم طلب المباح تقسيم الأصوليين الأحكام الشرعية إلى ضربين: **أحدهما:** ما كان من الأحكام طلبا لاكتساب فعل أو تركه؛ **والثاني:** ما لا طلب فيه كالإباحة وسائر الأحكام الوضعية الخبرية من نصب الأسباب والشرائط والموانع والصحة والفساد وضرب الآجال وتقدير الأوقات والحكم بالقضاء والأداء والتوسعة والتضييق والتعيين والتخيير[1].

1. في معنى المباح وأدلة كونه غير مطلوب شرعا:

يطلق بإطلاقين: **الأول:** المباح الأصلي الذي صرح فيه الشارع بالتسوية وتخيير المكلف بين الفعل والترك، **الثاني:** المباح بسبب، وهو المسكوت عنه الذي لا حرج فيه ولا مؤاخذة عليه، وقد يطلق المباح على جملة المأذون فيه الجائز توسُّعا؛ فيشمل المطلوب من الواجب والمندوب، كأن يكون الفعل دائرا بين الوجوب والحرمة فيقال يجوز له كذا، غير أن الأولين غالبان[2].

والفرق بين الإطلاقين الأول والثاني: أن الأول ناظر إلى حكم المباح في نفسه مجردا عن الملابسات والتأثيرات الخارجة عنه، لا من حيث كونه وسيلة إلى أمر آخر، وهو الذي سماه الشاطبي المباح بالجزء

(1) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 74-77.

(2) الزركشي، البحر المحيط، 366/1؛ الشاطبي، الموافقات، 223/1، بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 436.

المطلوب بالكل؛ فهذا استوى فيه طرفا الفعل والترك، ولم يقصد الشارع إلى فعله ولا إلى تركه، وإنما وكل الخيرة إلى المكلف في تحصيل مصلحته إن شاء فعل وإن شاء ترك[1].

وأما المباح الذي انتفى فيه الإثم والحرج فهو مطلوب الترك ابتداء، لكن إن وقع من المكلف، فالإثم مرفوع عنه ولا حرج عليه فيه؛ فحصول الإذن في الفعل والترك بطريق اللزوم لا على إطلاقه؛ وإلا لانتفى الفرق بينه وبين المباح الأصلي، كيف وقد قصد الشارع إلى التفريق بينهما؟ بخلاف الأول حصل التخيير فيه ابتداء بالقصد الأول، وانتفاء الحرج بطريق اللزوم[2].

والدليل على أنَّ المباح لا يتعلق به طلب شرعي في معتاد الأحوال؛ لأن الفطرة تقتضيه اقتضاء ظاهرا، فهو تابع لها ومظهر من مظاهرها، ومادامت الأحوال الفطرية غير مطلوبة فالمباح غير مطلوب كذلك؛ إذ حكمه حكمها، وكل ما ذكر من الأدلة هناك يستدل به هنا.

وعليه فكل ما تمنن الله به سبحانه وتعالى من المنافع التي خلقها في الأعيان يدل على الإباحة؛ إذ لا يصح التمنن بممنوع، ومثاله ما جاء في قوله تعالى:﴿ وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ ﴾ [النحل: 07]، ﴿ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ ﴾ [النحل:70]، ﴿ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِ ﴾ [النحل: 69]، ﴿ وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴾ [النحل: 16]"[3].

وكذلك الأصل في الإباحة الإخبار؛ إلا أن يعرض للفطرة ما يفسدها أو يطرأ عليها طارئ ما، فيأتي الحكم في صيغة الطلب ليردَّ الفطرة إلى الاعتدال والتوسط، ومن مجيئه بالإخبار قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ [المائدة: 97]، ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ [المائدة:04]، ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾ [النساء: 24]،﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾ [الأعراف:157]، ومن مجيئه في الطلب قوله

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/171-175.

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/230.

(3) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 86.

تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [المائدة: 87]، ﴿ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا ﴾ [المائدة:77] الآية، والمشهور أنها نزلت في عثمان بن مظعون وأناس من الصحابة -رضي الله عنهم- حرَّموا على أنفسهم النساء والطعام والطيب وعزموا على الترهب[1]، وفي الصحيحين عن سعد بن أبي وقَّاص قال: "**رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لاخْتَصَيْنَا**"[2]، ولا شك أن هذا مخالف للشرع والعقل؛ لأنه اعتداء على الفطرة؛ ولهذا نهي عن الاعتداء في الآية[3]، وكذلك الشأن في قوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ [النساء: 03]، قصد بها بيان العدد الذي يجوز نكاحه من النساء ويحرم تعديه[4]، وهكذا الشأن فيما لم يذكر؛ ذلك أنَّ "المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها، ومن هذه الجهة جعلت نعما، وعدت مننا، وسميت خيرا وفضلا، فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد إلى أن تكون ضرارا عليه في الدنيا أو في الدين؛ كانت من هذه الجهة مذمومة لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها؛ فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا وفي الدين، وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله"[5]، وهذا حيث أخذ على وجه المغالاة والإسراف وترك القصد والاعتدال، فناسب المقام طلب الفعل تأكيدا له وتحديدا وتقييدا.

2. بيان كون المباح أحد مقتضيات الفطرة:

المباح بنوعيه لا يوصف بحكم الإباحة إلا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، بحيث يأخذه المكلف من جهة حظه الدنيوي باختياره وإرادته من غير طلب شرعي، بخلاف الحظوظ التي يأخذها المكلف تبعا للأوامر والنواهي، فيكون الحظ فيها تابعا للطلب، وهذا في الأحكام الأربعة الباقية؛ إذ سائر

(1) الطبري، جامع البيان، 514/10.

(2) رواه البخاري (5073)، ومسلم (1402)؛ من حديث سعد رضي الله عنه.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 206/2.

(4) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 208/1.

(5) الشاطبي، الموافقات، 504/3.

الأحكام الشرعية ترجع إلى مصلحة المكلف، سواء كانت أمرا أو نهيا أو تخييرا؛ لأن الشريعة إنما جيء بها لمصالح العباد[1].

وقد عرَّف الشاطبي الحظ بأنه: "ما كان مقصود الشارع بوضعه السبب الباعث عليه"[2]، أي ما قصد الشارع إلى جعله سببا باعثا على الفعل الذي يقدم عليه المكلف أو يحجم عنه، بحيث يحصِّل لنفسه مصلحة أو يدفع عنها مفسدة؛ فمن جهة الحظ المقصود يحصل للمكلف مقتضى ما جبل عليه من الاستمتاع بالمباحات، ونيل الشهوات، وسد الخلات؛ فليست الحظوظ إذًا إلا الدوافع الفطرية المحركة للإنسان، التي تبعثه على جلب الملائم ودفع المنافي.

ولما كان الداعي هو المحرك للإنسان لنيل المباحات، لم يتعرض له الشارع بطلب شرعي اكتفاء بطلب داعي الجبلة له، ولم يطلب إلا إزالة الموانع العارضة المفسدة للداعي الجبلي؛ قال ابن عاشور: "فالقسم الأول: – أي الذي فيه حظ جبلي ظاهر للمكلف– ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب، لأن داعي الجِبلة يكفي الشريعة مؤونة توجيه اهتمامها لتحصيله. وإنما شأنها أن تزيل عنه موانع حصوله، كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل، ولذلك نجد البيع والنكاح في قسم الإباحة، وإن كانا مصلحتين مهمتين يقتضيان لهما حكم الوجوب"[3].

ومن الخليق بالنظر أن الشاطبي جعل الحظ مدار تقسيم المقاصد والمصالح التي ترمي إليها الأحكام الشرعية؛ فقسم المقاصد إلى أصلية وتابعة بهذا الاعتبار، وجعل الفارق بينهما مراعاة حظ المكلف في التابعة دون الأصلية؛ إذ من جهتها يحصل له مقتضى ما فطر عليه من المباحات والشهوات على سبيل التخيير، بحسب ما تميل إليه نفسه وتقوى عليه منته، من غير أن يلزم بأخذ شيء خاص منها، وكون المقاصد الأصلية لا حظ للمكلف فيه؛ إنما هو من جهة القصد الأول الأصيل، بحيث لو

(1) الشاطبي، الموافقات، 234/1.

(2) الشاطبي، الموافقات، 309/2.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 220/3.

فرض ترك الخيرة للمكلف فيها بأن يختار غير ما شرع له فيها من المصالح لحجر عليه في ذلك، وإلا فهي لا تخلو من حظ تابع في الجملة.

ثم بين الشاطبي أن المقاصد التابعة هي أساس المقاصد الأصلية؛ لكونها خادمة ومكملة لها، ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية، بدليل عدها من الضروريات بعد ذلك كالمقاصد الأصلية؛ ليخلص في الأخير إلى أن "ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ"[1].

والمقصود من كلام الشاطبي أن كل تكليف لا حظ فيه للمكلف بالقصد الأول؛ يكون فيه حظه بالقصد الثاني، وهذا الأخير يكون لتحصيل ما فيه حظ له بالقصد الأول، كفروض الكفايات هي سبب لتحصيل سائر ما تقوم به الحياة من المطالب العينية وغيرها، وكذلك ما لا حظ فيه للمكلف كالعبادات العينية متوقف على ما فيه حظه بالقصد الأول أو الثاني؛ لأن ما تقوم به الدنيا للآخرة لا يكون إلا بتحصيل ما فيه حظ للمكلف بالقصد الأول، وأيضا تحصيل ما فيه حظ للمكلف بالقصد الثاني متوقف على ما فيه حظه بالقصد الأول؛ فرجع الكل إلى ما فيه حظ المكلف بالقصد الأول، وتوقف الجميع عليه، و في هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: "واعلم أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمعظم مصالح الدنيا، كالمآكل والمشارب والمناكح وكثير من المنافع، فلذلك انقسمت الشريعة إلى العبادات المحضة في طلب المصالح الأخروية، وإلى العبادات المتعلقة بمصالح الدنيا والآخرة، وإلى ما يغلب عليه مصالح الدنيا كالزكاة، وإلى ما يغلب عليه مصالح الأخرى كالصلاة، وكذلك انقسمت المعاملات إلى ما يغلب عليه مصالح الدنيا، كالبياعات والإجارات، وإلى ما يغلب عليه مصالح الآخرة كالإجارة بالطاعات على الطاعات، وإلى ما يجتمع فيه المصلحتان"[2]؛ وقال الشاطبي في المعنى نفسه: "وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره"[3]؛ وقال أيضا: "فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن

(1) الشاطبي، الموافقات، 310/2-311.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 77/2.

(3) الشاطبي، الموافقات، 303/2.

قصده إلى المباحات التي يتنعم بها ظاهر، فإن أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات، ونكاح الجميلات قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة، وقد مر أن إقامة الحياة من حيث هو ضروري لا حظ فيه"[1].

فاستبان لك أن قيام الدنيا والدين واستمرارهما، متوقف على الحظوظ الجبلية التي يقصد إليها المكلف من تحصيل المباحات؛ وبهذا يتضح لك أن المباح الذي هو من مقتضيات الفطرة الإنسانية السليمة، يتبوأ مكانة مركزية في الأحكام التكليفية بل في الشريعة كلها، وظهر أن قيام الدين والدنيا ودوامهما إنما يكون بحفظ الفطرة وسلامتها؛ من حيث تطلب مقتضياتها بتوسط واعتدال، من غير إسراف ولا إقتار؛ وذلك إنما يكون بتناول المباح، والاتزان فيه؛ ومن هنا يظهر رجوع كلُّ الأحكام الشرعية إلى المباح؛ ويلوح تأسُّس المطلوب الشَّرعي على ما لا يطلب.

ولعل إدراج المباح في الأحكام التكليفية منظور فيه إلى كونه مقصودا بالابتلاء كبقية الأحكام؛ لما يشتمل عليه من ترك مساحة من الحرية للمكلف بالسعي وراء حظوظه في الفعل والترك، وكأن الشارع يحيل بهذا المكلفين إلى تقييد المباح بحسب ما تقتضيه أحوالهم، إذا لم يكن فيه مخالفة لأمر الشارع ونهيه؛ ولأن طلبه جبلي، وطلب الفطرة والطبع بمنزلة طلب الشرع؛ إذ لا تمانع بينهما ولا تضاد؛ ولتوقف ما بقي من الأحكام الشرعية عليه؛ ولأن المباح لا يخلو من تعبد وحق لله تعالى؛ إذ لا يجوز للمكلف تحريم ما أحل الله له، فهو بهذا النظر حكم شرعي، والله أعلم.

ولما كان التحليل والتحريم من شأن الله عز وجل كما تظاهرت على ذلك الأدلة؛ كان المباح الفطري حكما شرعيا رابطا بين عالم الشهادة وعالم الغيب، من جهة أن النوازع والقوى الفطرية المركوزة في الإنسان، قد أقرت لله عز وجل بالربوبية في عالم الغيب يوم أخذ الميثاق على بني آدم، وهذا يقتضي أن ما خلقه الله عز وجل من الأعيان مسخرة لينتفع بها الإنسان في الدنيا من جهة ما هي مطية للآخرة، ما يستوجب شكر نعمة الله عليه، وفي هذا إباحة ضمنية من الخالق للمخلوق ليستمتع بما أحله الله له من غير تعد؛ فلزم عن هذا الإقرار بالله عز وجل حاكما ومشرعا، آمرا وناهيا ، محلا ومحرما.

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/311-312.

3. أقسام المباح والحكمة من عدم طلبه شرعا:

كون المباح مخيرا فيه بين الفعل والترك لا يقتضي تركه بالكلية؛ إذ لو تركه الجميع لأثموا؛ لتوقف الحياة عليه من حيث هي ضروري، وإنما هو مباح بالنظر الجزئي، وأما من حيث الجملة فمطلوب، وبهذا ذهب الشاطبي إلى أن المباح إذا نظر إليه باعتبار الجزئية والكلية يكون على أربعة أنواع، بحسب الأحكام الأربعة التي يؤول إليها؛ وهي:

الأول: المباح بالجزء الواجب بالكل، كالأكل والشرب، والنكاح، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتساب من التجارات والمهن والحرف الجائزة، فهي في حق الإنسان في نفسه جائزة، فله أن يتركها وله أن يفعلها متى شاء، ولبعض الناس تركها في بعض الأحوال والأزمان، وأما لو تركها الجميع جملة، لكان تركا لما هو ضروري؛ فكانت واجبة بالكلية[1].

الثاني: المباح بالجزء المندوب بالكل، كالتمتع بالأكل والشرب واللبس والنكح وسائر الطيبات فيما زاد على الضروري، فأخذها في حق أفراد الناس أو تركها لهم مباح، ولكن لو تركها الكافة في كل الأوقات لكان تركا لمندوب، والدخول في ذلك مكروه في الجملة[2].

الثالث: المباح بالجزء المكروه بالكل، كالتنزه والسماع والغناء المباح واللعب المباح، فلو تناوله الشخص الواحد في بعض أحواله؛ فلا عتب عليه، ولكن لو داوم عليه الشخص الواحد، وكذا جملة الناس من باب أولى؛ لكان مكروها[3].

الرابع: المباح بالجزء المحرم بالكل، كالمداومة على المباحات التي تقدح في العدالة في مجاري العادات، واللهو الباطل الذي تقطع فيه الأزمان فيما لا عائدة ترجى من ورائه في معاش ولا معاد[4]، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "قد يقع في سياق التوبيخ والذم مباح لا يتعلق به ذم ولا

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/208-209.

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/207-208.

(3) الشاطبي، الموافقات، 1/209.

(4) الشاطبي، الموافقات، 1/205، 209.

توبيخ من جهة كونه مباحا لكن من جهة كونه شاغلا عن الواجب كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف:20]، ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ﴾ [الإنسان: 27]، ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر:20]"[1].

والحكمة من عدم طلب الشارع للمباح الأصلي مع ما له من بالغ الأهمية؛ أن طلبه والحث عليه مدعاة إلى التنافس فيه المفضي إلى التقاتل والتصارم والتعدي على حقوق الغير؛ ولذلك جاء القرآن بالمنهج الوسط العدل، فمدح الدنيا تارة وذمها أخرى، رغب فيها مرة وحذر منها أخرى؛ مدَحها في حق الزاهد فيها، الآخذ ما يكفيه منها من حيث تبلِّغه للآخرة؛ الذي تنعَّم بما أوتي منها وشكر المنعم بها، وذمَّها في حق الراغب فيها المشتغل بها عن الآخرة؛ الذي عطَّل التكاليف فيها، وأعرض عن شكر المتفضل بها، وقد كان شأن السلف الصالح من هذه الأمة من الصحابة ومن تبعهم بإحسان سلوك أقصد المناهج، وارتياد أوضح السبل؛ فلم يعرضوا عن الدنيا بالكلية، ولا أخذوها بالكلية، ولكن كانوا بين ذلك قواما[2].

وأما المباح الذي لا حرج فيه فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك، " بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعبا ولهوا في معرض الذم لمن ركن إليها، فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه... فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: "وما سكت عنه؛ فهو عفو"؛ أي: مما عفا عنه، وهذا إنما يعبر به في العادة، إشعارا بأن فيه ما يعفى عنه، أو ما هو مظنة عنه، أو هو مظنة لذلك فيما تجري به العادات"[3]؛ فهو مطلوب الترك بالكل، وسكوت الشارع عنه حسَنٌ؛ اعتبارا بما جرت به العادات؛ تيسيرا على المكلفين ورحمة

(1) العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص 172.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، 230/3؛ الشاطبي، الموافقات، 366/5.

(3) الشاطبي، الموافقات، 228/1-230.

بهم، واستدراجا لهم إلى تحصيل تمام صلاحهم وكمال فطرهم؛ ولذلك رفع الإثم عن الناسي والمخطئ والمكره ومن في حكمهم[1].

ب. علاقة دليل الفطرة بما يطلب من الأحكام التكليفية:

المقصود بالطلب الشرعي توجه الخطاب بالأمر أو النهي، الذي يقتضي من المكلف الفعل أو الترك؛ وعليه فالأفعال التي يتعلق بها الطلب هي ما كان واجبا أو مندوبا، أو حراما أو مكروها؛ "فكل فعل طلبه الشارع أو أخبر عن طلبه، أو مدحه أو مدح فاعله لأجله، أو نصبه سببا لخير عاجل أو آجل؛ فهو مأمور به، وكل فعل طلب الشارع تركه، أو أخبر أنه طلب تركه، أو ذمه أو ذم فاعله لأجله، أو نصبه سببا لشر عاجل أو آجل؛ فهو منهي عنه"[2]، والقاعدة في هذا الباب أن "لا أجر ولا جزاء إلا على عمل مكتسب في نفسه أو مكتسب السبب"[3]، وذلك يشمل أفعال الإنسان الداخلة تحت الاكتساب، سواء الظاهرة أو الباطنة، وما يتبعها من سوابق الأفعال الفطرية والاضطرارية ولواحقها وقرائنها؛ ذلك أن الطلب الشرعي باعتبار ما يتعلق به على قسمين:

القسم الأول: أن يتعلق بما يدخل تحت الكسب والاختيار، وهذا على ضربين[4]:

الضرب الأول: ما يطلب ابتداءً لغير سبب ظاهر؛ وهذا يشمل العبادات والعادات والجنايات.

الضرب الثاني: ما يطلب لسبب عارض، والسبب إما أن يكون من جهة المكلف كطلب رد الفطرة إلى الاعتدال وطلب العقوبة والابتلاء، وإما أن يكون من جهة المطلوب كالنهي عن الشيئين الجائزين إذا اجتمعا بحيث تتنافى أحكامهما.

القسم الثاني: أن يتعلق بما لا يدخل تحت الكسب والاختيار من الصفات الفطرية والأمور الاضطرارية.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 230/1؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 279-280.

(2) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 82.

(3) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 176.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 145 فما بعدها.

ومردُّ هذا التقسيم ما ذكره الشاطبي في عدة مواضع؛ منها قوله: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال...فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين؛ كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر؛ ليحصل الاعتدال فيه"[1].

وقال: "المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها.

والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود"[2].

وقال: "المطلوب الشرعي ضربان:... والثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات، والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك... وأما الضرب الثاني؛ فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات لأنها مجرد تكليف"[3]؛ وبيان هذه الأقسام كالآتي:

(1) الشاطبي، الموافقات، 279/2.

(2) الشاطبي، الموافقات، 380/2.

(3) الشاطبي، الموافقات، 386/3-388.

القسم الأول: أن يتعلق بما يدخل تحت الكسب والاختيار؛ وهو على ضربين:

الضرب الأول: ما يطلب ابتداءً:

ويندرج فيه كل ما شرع من الأحكام الكلية، التي قصد بها إنشاء تكليف على العباد أول الأمر، من غير مراعاة لحظوظهم بالقصد الأول، وهذا الذي عناه ابن عاشور بقوله: "والقسم الثاني يتعرّض له التشريع بالتأكيد، ويرتّب العقوبة على تركه والاعتداءِ عليه. وقد أوجب بعضَه على الأعيان، وبعضَه على الكفايات بحسب محل المصلحة، فالذي مصلحته لا تتحقّق إلا بأن يقوم به الجميع، مثل حفظ النفس يكون واجباً على الأعيان. والذي مصلحته تتحقَق بأن يقوم به فرد أو طائفة يجب على الكفاية على الفرد أو على الجماعة، كإنقاذ الغريق وإطفاء النيران الملتهمة الديار، ومن هذا القسم الإنفاقُ على الزوجات والأبناء، ومواساةُ ذي الحاجة، وإضافةُ الغريب، وإجراءُ الوظائف لمن يقوم بأمور الأمة"[1]، وهو على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: العبادات:

فإن كانت من العبادات العينية، كالعبادات من الإيمان الجامع وشعبه، من العبادات البدنية كالطهارة الصلاة والصوم والذكر وقراءة القرآن، أو المالية كالزكاة والصدقات، أو ما جمع بينهما كالحج والعمرة، وما أشبه ذلك؛ فتوجه الطلب إليها ظاهر؛ لأن المقصود بها تعظيمُ الله عز وجل، والخضوع له، والانقياد لحكمه، والتذلل بين يديه، والسعي في مرضاته[2]؛ فالعبادات هي "الميزان الذي يعرف به صلاح المكلف، ولو ترك ذلك لخيرة المكلف؛ لتعذر معرفة الفاضل من المفضول، والعامل من الخامل، والمنضبط من المتسبب، وهو خلاف العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض"[3].

وإن كانت من العبادات الكفائية، كالولايات العامة، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم ونحو ذلك؛ فالأمر ظاهر كذلك؛ لأنها من الأمور التي يقوم عليها النظام، وتقتضيه فطرة الاجتماع الإنساني

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 220/3.

(2) الشاطبي، الموافقات، 383/2.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 145.

والتمدن الطبعي، ولا تتحقق المصالح الخاصة والعامة إلا بها؛ "إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق...فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلة، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض"[1].

النوع الثاني: العقوبات:

ويدخل فيها كل ما شرع من العقوبات والحدود والزواجر والكفارات والتعزيرات البدنية والمالية والمركب منهما من قتل وقطع وجلد ونفي، وتغريم مال، وصيام، وإطعام، وعتق، و حبس وتعزير، ووجه اللطف في طلبها جلي؛ لأنها على وزان العبادات وفي معناها؛ ولأن الله عز وجل خلق الإنسان وابتلاه، فأودع في فطرته الشهوات والقوى، ونوازع الطبع من الحب والبغض والميل والنفور والإرادات والعزائم، وكلها مقتضيات توجب مقتضياتها اقتضاء السبب مسبَّبه، فما تحبه تجلبه، وما تكرهه تدفعه، وتتنافس في ذلك أشد التنافس، وجعل له دوافع الأهواء ووكل به قرناء الخير والشر، فكان قلبه مترددا بين هذين، وأقام الحجة عليه بما فطره عليه من الإيمان والخير والقدرة على التمييز بين الضار والنفع وإرادة أحدهما، وبإرسال الرسل وإقامة الحجج؛ كل ذلك ليتم الامتحان في الدنيا، وتظهر حكمة الثواب والعقاب في دار الجزاء؛ فكانت هذه الدواعي المتضادة توجب مقتضياتها اقتضاء السبب مسبَّبه؛ وكان من جراء ذلك أن آثر الناس التنافس والتحاسد، فأسرفوا في الشهوات، وأوغلوا في الغضب، واعتدوا على الحرمات؛ فتعدوا وظلموا، وانتهكوا حقوق بعضهم وأجرموا؛ فاقتضت حكمة الحكيم الخبير سبحانه أن يشرع عقوبات زاجرة، وحدود رادعة على الجنايات في الأنفس والأبدان والأعراض والأموال، وأحكمها غاية الإحكام؛ إصلاحا لحال الناس بما يلزمهم من ذلك، على الجنس والوصف القدر والنوع الذي يحقق المصلحة المتوخاة من قطع الأطماع عن التظالم والازدجار عن العدوان، دون ما دونه ودون ما فوقه، فلم تكن نكاية ولا تشفيا، ولكن ردعا وتطهيرا ورحمة وعدلا وحكمة ولطفا خفيا، وعلى قدر تفاوت الجنايات تفاوتت العقوبات، فلا يصلح إلحاق النظرة المحرمة بعقوبة مرتكب الزنا، ولا من سرق فلسا بمن سرق دينارا، ولا من شتم بمن قذف، ولا من خدش بمن

(1) الشاطبي، الموافقات، 301/2.

قتل، ولو أن الناس وكلوا إلى عقولهم في تقدير ذلك لذهبوا فيه كل مذهب، ولكن الله عز وجل بحكمته ورحمته وواسع علمه كفاهم مؤنة ذلك؛ فرتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة والنكال[1].

ومجمل القول أن العقوبات الشرعية سواء المقدرة وغير المقدرة والكفارات هي الحصن هي الترس الذي يصان بها الأمر والنهي؛ إذ لا يتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بالعقوبات الشرعية؛ فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن[2]؛ من أجل ذلك شرعت هذه العقوبات لتكون مانعة واقية من الإقدام على الجريمة أو الجناية قبل الوقوع، وزاجرة رادعة بعد الوقوع، ومصلحة مطهرة لحال الجاني ومقومة له، فضلا عن حماية النظام العام، وصيانة أمن الدولة، وتحقيق استقراره[3].

النوع الثالث: العادات:

الطلب في العادات وما يلحق بها من المعاملات[4] يكون من جهة ثبوت حق الله فيها في التحليل والتحريم، أو ما يتبعه من حقوق الغير من العباد، بحيث لا يمكن إسقاطها، ولا ترجع فيها الخيرة للمكلف، وذلك ثابت فيها من جهتين: وجه الكسب، وجهة وجه الانتفاع[5].

أما جهة وجه الكسب: فحق العبد أن يطلب حظوظه في العادات، لكن ليس على إطلاقه، بل بحسب ما رسم الشارع له، حتى لا يدفعه التنافس في جلب مصالح نفسه إلى التعدي على حقوق الغير؛ لأن حقوق الغير مصانة شرعا، ولا يجوز الاعتداء عليها، وهي على صنفين: صنف يسقط إذا

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، 336/3-339؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 393/3.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 107/28.

(3) فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، 99/2.

(4) قال دراز: " فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها: اقتضاه الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم؛ لأنهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم"، وأما العادات من جهة ثبوت التحليل والتحريم فيها لله، وليس من شأن المكلف أن يحل م حرمه الله، ولا يحرم ما أحله، ومن جهة حدودها وضوابطها الشرعية. انظر: حاشية الموافقات، 386/3.

(5) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 545/2.

أسقطه العبد، وصنف لا يسقط ولو أسقطه، كحقه في الهلاك ببيع عضوه مثلا، إضافة إلى ما يفضي إليه إطلاق اليد في حق الغير من التصارم والتخاصم، فضلا عن التهارج والتمارج، وهذا ما يقتضيه العدل والحكمة[1].

وأما جهة وجه الانتفاع: فحق العبد الانتفاع بما أحل الله له بحسب ما تهيأ له، من غير أن يؤدي ذلك إلى الاعتداء على حقوق النفس الضرورية، كالاعتداء على حقه في الحياة بالقتل أو الإتلاف، فهذه لا تسقط ولو أسقطها المكلف[2].

وكل من وجه الكسب ووجه الانتفاع راجع في الجملة إلى رسم الحدود الشرعية في طريق الحظوظ الفطرية؛ لئلا يتوسل الإنسان إلى الإخلال بمصالح نفسه، عن طريق الإخلال بمصالح الغير من جهة ما يحصل له من العقوبات والتعزيرات والمصائب النازلة بسبب ذلك؛ ومردُّ ذلك أن التحليل والتحريم وتفاصيل الأمر والنهي في طرق الكسب والانتفاع لا يكون إلا من جهة الله عزوجل، إذ ليس في وسع المكلف الإحاطة بتفاصيلها، وإن كان قد يقف عليها في الجملة[3].

الضرب الثاني: ما يطلب لسبب عارض، وهو على نوعين:

النوع الأول: أن يكون السبب من جهة المكلف، ويتفرع عنه:

1. **رد الفطرة إلى الاعتدال عند الميل:**

وهذا يكون إذا عرض للفطرة عارض من هوى أو جهل أو تقليد أو نحوها؛ قال ابن عاشور: "وقد يلتحق بهذا القسم – قسم ما يطلب– أنواع من القسم الأول يعرض لها ما يغشى الجبلة من العوائد والتعاليم الفاسدة التي تحجب الجبلة عن التأثير، مثل من يصاب برعونة ترك الطعام"[4].

---

(1) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 546/2-547.

(2) الشاطبي، الموافقات، 544/2-546.

(3) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 320/2، 544؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 146-147.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 220/3.

وذلك كما ذكر الشاطبي أن الشريعة جارية في التكليف على الطريق الوسط الأعدل الذي لا جنف فيه، اعتدالا وتوازنا يعم سائر المكلفين، حتى إذا طرأ على المكلف انحراف؛ " كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر؛ ليحصل الاعتدال فيه، فِعْلَ الطبيب الرفيق أن يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله"[1].

وبيانه أنه لما كان الداعي الجبلي هو الذي يسيطر وحده على الإنسان ويتسلط عليه ويبعثه على جلب مصالح نفسه ودرء المفاسد عنها، وكان ما يناقضه وهو ما يقتضي عدم دخوله في ذلك ليس له من جهة الطبع مساعد ولا خادم ولا معين؛ إذ الاسترسال في أخذ الحظوظ خروج عن ربقة العبودية، وفي المقابل لما كان الإيغال في ترك الحظوظ يؤدي إلى الانقطاع والملل، إذ القصد من التشريع دوام المكلف عليه؛ من أجل ذلك جاءت الشريعة بطلب الاعتدال في أخذ الحظوظ؛ فيأخذها ما لم يخل بواجب، ويتركها ما لم يؤدي الترك إلى محرم، ويؤمر بالتوازن في المندوب والمكروه؛ ولذلك صار من المناسب تخفيف وطأة الداعي الفطري بالزجر الشديد، والتأديب في الدنيا، والوعيد في الآخرة؛ حتى لا يحمله النزوع الطبعي في جلب مصالحه، والسير الحثيث في درء مفاسده على المساس بحقوق الغير والتعدي عليها، على غرار ما جاء في النهي عن قتل النفس، والزنا، و أكل مال اليتامى، وأكل أموال الناس بالباطل، وأكل الربا وما أشبه ذلك[2]، وفي المقابل التوجه بالذم والنهي على من أوغل في ترك الحظوظ المقصر في حق النفس أو الغير، كقول سلمان لأبي الدرداء رضي الله عنهما: "**إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: صدق سلمان**"[3]، وقوله ﷺ لمن ظهر منهم ما يقتضي

(1) الشاطبي، الموافقات، 279/2.

(2) الشاطبي، الموافقات، 308/2.

(3) رواه البخاري (1968)، ومسلم (182)؛ من حديث أبي جحيفة رضي الله عنه.

الرغبة في الدنيا من المؤمنين: **"إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل: وما بركات الأرض؟ قال: زهرة الدنيا"**[1][2].

ويتأكد ما ذكر من أن المبالغة في بعض الأعمال، سواء من جهة أخذ الحظ أو مضادته؛ يفضي إلى التقصير في أعمال أخرى، لاسيما والمكلف مطالب بوظائف شرعية يقوم فيها بحق ربه تعالى لا محيص له عنها، ولا يغني بعضها عن بعض فيما يحصل للمكلف من آثارها وفضائلها، فيؤدي به الإيغال في بعض التكاليف إلى العجز عن أخرى[3]؛ لما علم قبل من تمانع قوى النفس وتضادها، بحيث إذا اشتغلت بعمل انصرفت عن غيره؛ إلا أن يكون الترك لعذر فلا حرج حينئذ، كما يحمل عليه ما ورد عن بعض السلف من الاكتفاء ببعض الأعمال عن بعض مما يمكن أن يعترض به في هذا الباب، على غرار ما أثر عن ابن مسعود رضي الله عنه تركه للصيام لأنه يشغله عن القرآن وهو أحب إليه[4].

وقد قرر الغزالي أن: "من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى، وكان فيه فساد؛ جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه، على وجه يومىء عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الإمكان، والعالم يدرك أن المقصود الوسط؛ لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغي أن يمدح غاية الجوع؛ حتى يكون الطبع باعثًا والشرع مانعًا؛ فيتقاومان ويحصل الاعتدال"[5]، واعلم أنه لا يمكن كبت الطبع وإخماد جذوة مطالبه بالكلية؛ لأن المسرف في مضادة الطبع مذموم في الشرع، كما في مبالغة الشرع في الثناء على قيام الليل وصيام النهار، ثم لما علم النبي صلى الله عليه وسلم من حال بعض الصحابة أنه يقوم الليل كله ويصوم الدهر كله نهى عنه[6][7].

---

(1) رواه البخاري (6427)، من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(2) الشاطبي، الموافقات، 281/2.

(3) الشاطبي، الموافقات؛ 247/2.

(4) الشاطبي، الموافقات، 249/2؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 151.

(5) الغزالي، إحياء علوم الدين؛ 96/3.

(6) رواه البخاري (1975)، ومسلم (1159)؛ من حديث أبي جحيفة رضي الله عنه.

(7) الغزالي، إحياء علوم الدين؛ 96/3.

وهذه هي عادة الشرع ودأبه؛ التخفيف من وطأة داعي الفطرة حيث كانت مظنة الإسراف في اتباعه، والتشديد حيث كانت مظنة التفريط فيه.

والناظر في القرآن يجد بالاستقراء إيراد المزاوجة بين المتضادين والقرآن بين المتلازمين أصلا لا يتخلف؛ فإذا ذكر الترغيب أردفه بالترهيب، وإذا ذكر الترجية أتبعها بالتخويف، وإذا ذكر الجنة وأحوال أهلها شفعه بذكر النار وأحوال أهلها، وعكس ذلك، وهكذا الشأن في الإيمان والكفر، والخير والشر، والثواب والعقاب وهلم جرا [1].

وعلى هذا يتخرج إرشاد النبي ﷺ أصحابه إلى أفضل الأعمال حين سئل عنها، فأرشد كل سائل لما يليق به، وأشار عليه بما يصلح له في خاصة نفسه؛ لتقصيره فيه أو حاجته إليه أو غنائه فيه؛ ولهذا كان جوابه مختلفا، والاختلاف بالنسبة لحال السائل؛ وما يصلح له[2].

وعلى هذا المهيع جرى رسم الشرع في الفروض الكفاية والعينية؛ فلم يحث القائمين بالفروض الكفائية على طلب الشرف والنخوة والتعظيم؛ لأنها مقتضى الجبلة؛ ولما فيها من الحظوظ العاجلة بالقصد الثاني، وإنما جاء الطلب الشرعي على مخالفة الإغراق في مقتضيات الدواعي، وتأكد النهي عما تنزع إليه النفس من الحظوظ فيها، كقوله تعالى: ﴿ **يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ** ﴾ [ص: 26]، وفي الحديث: "**لا تطلب الإمارة؛ فإنك إن طلبتها باستشراف نفس وكلت إليها**"، أو كما قال، وجاء النهي عدم النصح في الإمارة في قوله ﷺ: "**ما من عبد يسترعيه الله رعية، فلم يحطها بنصحه، لم يجد رائحة الجنة**"[3]، وأما الفروض العينية فلما عرت عن الحظوظ العاجلة المقصودة، ولم يكن لها من جهة الطبع خادم، بل كانت مضادة لدواعي النفوس؛ تأكَّد الفعل فيها بالإيجاب والتحريم، وترتيب العقوبات الدنيوية والأخروية[4].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 167/4.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 65/1.

(3) رواه البخاري (7150)، ومسلم (227)؛ عن معقل بن يسار رضي الله عنه.

(4) الشاطبي، الموافقات، 308/2-309.

وإذا علم هذا فإن من مقاصد الشرع الجري في التكليف على التوسط والاعتدال؛ مراعاة لاستقامة الفطرة وكمالها، والعدول بها عن الميل والانحراف.

2. طلب العقوبة والابتلاء:

الطلب الشرعي قد يكون نعمة وسعة كإيجاب الإيمان والمعروف وتحريم الكفر والمنكر، ويندرج فيه كل ما سبقت الإشارة إليه من العبادات والعقوبات والعادات، وقد يكون عقوبة شرعية وكونية؛ كما وقع لبني إسرائيل في تحريم كثير من الطيبات، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا** ﴾؛ ﴿ **وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ** ﴾ [النساء: 161] وقوله: ﴿ **وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ** ﴾ إلى قوله: ﴿ **ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ** ﴾ [الأنعام:146]؛ وقوله : ﴿ **وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ** ﴾ [الأعراف: 158]، وَقَوْلِهِ: ﴿ **وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا** ﴾ [البقرة:286] ، وكتحريم الصيد على أصحاب السبت يوم السبت في قوله تعالى: ﴿ **وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ** ﴾ [الأعراف:163]، وفي الأمر كأمرهم بقتل النفس توبة، وقرض الثوب تصيبه نجاسة وغير ذلك ، ومنه ما وقع في حق هذه الأمة كقوله تعالى: ﴿ **لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ** ﴾ [المائدة: 101]، وقول النبي ﷺ: **"إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ"، وَلَمَّا "سَأَلُوهُ عَنْ الْحَجِّ: أَفِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: لَا. وَلَوْ قُلْت: نَعَمْ لَوَجَبَ؛ وَلَوْ وَجَبَ لَمْ تُطِيقُوهُ؛ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ؛ فَإِذَا نُهِيتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ"**، وكتحريم المطلقة ثلاثا على زوجها حتى تنكح زوجا غيره، ومن هنا قال طائفة من العلماء: إن الطلاق الثلاث حرمت به المرأة عقوبة للرجل حتى لا يطلق، استهزاء بآيات الله وتلاعبا بميثاقه؛ فإنه أبغض الحلال عند الله، ولولا أن الحاجة داعية إليه لحرم؛ وإنما يأمر به

الشياطين والسحرة كما قال تعالى في السحر: ﴿ **فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ** ﴾ [البقرة:102]، ومنه ما ورد في الزجر عما اعتادوه في الجاهلية من المخابرة والكراء الفاسد في قوله ﷺ: "**من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه وإلا فليمسكها**"[1]، وفي لفظ: "**من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤاجرها إياه**" [2]، وهذا كما أنه ﷺ لما نهاهم عن لحوم الحمر الأهلية، قال في الآنية التي كانوا يطبخونها فيها: " **أهريقوا ما فيها، واكسروا قدورها، فقام رجل من القوم، فقال: نهريق ما فيها ونغسلها، فقال النبي** ﷺ: **أو ذاك**" [3] حين رأى مبادرتهم لامتثال أمره، وقال ﷺ في آنية أهل الكتاب حين سأله عنها أبو ثعلبة الخشني: "**فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها**" [4]، وقد تكون العقوبة كونية، على غرار كثير مما ينزل من ألوان المصائب والعذاب، كالزلازل، والأعاصير، والجذب، والغلاء، والأمراض، وتسلط الأعداء، وحرمان الأرزاق والأقوات، وكثرة الهرج والمرج والفتن، وقد يكون التحليل والتحريم ابتلاء ومحنة وفتنة، كابتلاء طالوت وجنوده بعدم الشرب من النهر إلا بقدر غرفة اليد؛ تمييزا لأهل الصبر والانقياد والإيمان من غيرهم، وابتلاء إبراهيم بذبح ابنه؛ تخليصا لمرتبة الخلة والمحبة، وابتلاء الأبرص والأقرع والأعمى من بني إسرائيل[5]؛ ونحو ذلك، والامتحان واقع بالخير والشر، في الأمر والنهي، في التحليل نعمة وفتنة، وفي التحريم صيانة وعقوبة، كما دل عليه القرآن[6].

لا يقال إن طلب الامتحان والابتلاء خلا عن المصلحة في المأمور به فلا حكمة في الأمر به؛ لأن الحكمة قد تكون في المأمور به من غير أمر، كالعدل والإحسان إلى الخلق، وقد تكون في الأمر والأمور

(1) رواه البخاري (2340)، ومسلم (1536)؛ من حديث جابر رضي الله عنه.

(2) رواه مسلم (1536)؛ من حديث جابر رضي الله عنه.

(3) رواه البخاري (5497)؛ من حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه.

(4) رواه البخاري (5478)؛ ومسلم (1930).

(5) رواه البخاري (3464)، ومسلم (2964)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/152-154؛ 32/88-89.

به، نحو الأمر بما فيه مصلحة ظاهرة كالأمر بالإحسان، وقد تكون في الأمر من غير مأمور به كأمر الابتلاء، متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود، كابتلاء إبراهيم بأمر ذبح ابنه؛ الحكمة منه طاعته لأمر ربه وانقياده له وبذله للمطلوب، من تقديم حب الله على حبه لابنه تخليصا لمقام الخلة، فلما بادر إلى الامتثال وأقدم عليه؛ تحقق أنه لم يبق في قلبه محبوب يزاحم محبة الله[1].

ولا يقال إن تحريم العقوبة انقطع بانقطاع الوحي، وأولى منه أن يقال هو خاص ببني إسرائيل؛ لما ثبت من وقوعه في هذه الأمة، واستمراره إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ لأن العقوبات الكونية منوطة بالسيئات وفعل المحرمات، وهي باقية إلى قيام الساعة بدلالة النصوص والواقع، وكذلك الشأن في العقوبات الشرعية؛ لأنها قد تكون بإنزال الوحي، وهذا مقتصر على زمن الأنبياء وانقطع بموتهم، وقد تكون بتبليغ الوحي لمن لم يسمعه كتحريم المبتوتة، وقد تكون باعتقاد تحريم ذلك وإن لم ينزل الوحي والخطاب بتحريمه؛ لأن الحكم الظاهر تابع لاعتقاد المكلف؛ إذ الحكم الشرعي إما أن يكون باطنا وظاهرا كمطابقة الامتثال الظاهر لمراد الله عز وجل من الخطاب الذي تيقن أنه من عند الله، وقد يكون ظاهرا فقط، مثل من يعتقد الإيجاب والتحريم تقليدا أو جهلا أو اجتهادا، وهو في باطن الأمر على خلاف مراد الله عز وجل، ولكن المجتهد مصيب في الظاهر إذا امتثل ما أمر به ولم يقصر[2]؛ قال ابن تيمية: "وهذا لأن الناس كما قد يبتلون بمطاع يظلمهم ويقصد ظلمهم، يبتلون أيضا بمطاع يجهل مصلحتهم الشرعية والكونية؛ فيكون جهل هذا من أسباب عقوبتهم...فهؤلاء لم ترفع عنهم الآصار والأغلال لذنوبهم ومعاصيهم...فلهذا تسلط عليهم حكام الجور والظلم، وتساق إليهم الأعداء، وتقاد بسلاسل القهر والقدر، وذلك من الآصار والأغلال التي لم ترفع عنهم مع عقوبات لا تحصى؛ وذلك لضعف الطاعة في قلوبهم، وتمكن المعاصي وحب الشهوات"[3]؛ وهذا الضرب باق إلى يوم القيامة متى وجدت أسبابه وموجباته.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 145/14.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 200/20.

(3) رواه مسلم (125).

ومن الأمثلة التي تساق في هذا الباب ما رواه أبو هريرة قال: "لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿ لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: 284]، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله، كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد انزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله ﷺ: " أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير "، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم، ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ ﴾ [البقرة: 285] الآية"[1]، وروى الطبري (310هـ) أنها لما نزلت: "اشتد ذلك على القوم، فقالوا: يا رسول الله، إنا لمؤاخذون بما نحدث به أنفسنا؟ هلكنا، فأنزل الله عز وجل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ [البقرة: 286] الآية، إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ ﴾ [البقرة: 286] [2]"، وهذه الآثار تدل على أن الصحابة فهموا الآية على ظاهرها الذي هو على خلاف المراد منها؛ من أن الله يحاسبهم على الخواطر وأحاديث النفوس، وبادروا بالاعتراض وتقديم ما يشعر بالنزوع إلى المخالفة وعصيان الأمر، كما يدل عليه اعتراضهم وتعنيف النبي ﷺ لهم، ولكن المراد المحاسبة على ما تضمره النفوس من العزم الجازم والإرادة المؤكدة، التي يوجد معها الفعل أو مقدمات الفعل ولوازمه، وإن لم يوجد الفعل نفسه؛ ولذلك ذهب من ذهب من السلف إلى أن المراد بها كتمان الشهادة، ولا تعارض بين القولين؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولهذا هي محكمة وليست منسوخة، إلا أن يكون النسخ الذي يراد به كل أنواع البيان على إطلاق السلف[3].

---

(1) رواه مسلم (125).

(2) الطبري، جامع البيان، 101/6-102.

(3)الطبري، جامع البيان، 101/6 فما بعدها؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 389/1-390؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 763/10.

ويترجح كون الآية يراد بها العزم المصمم الذي يستلزم العمل، سواء عمل القلب أو الجوارح، وعمل القلب يظهر موجبه على الجوارح ولابد؛ أنه لا يستقيم إخفاء عمل القلب وهو خفي في نفسه، وإنما يستقيم إخفاء ما يظهر على الجوارح من عمل[1].

والحكمة من الطلب الذي يكون عقوبة تحقيق الإقلاع عن الذنب بالرجوع إلى الله عز وجل، وقطع دابر المعصية، واستئصال شأفة التشوف إلى الحرام، وحمل المكلف على الرجوع إلى حياض الشرع، والامتثال في الأمر والنهي؛ "وذلك لأن النفوس إذا اعتادت المعصية، فقد لا تنفطم عنها انفطاما جيدا إلا بترك ما يقاربها من المباح...كما أنها أحيانا لا تترك المعصية إلا بتدريج؛ لا تتركها جملة، فهذا يقع تارة وهذا يقع تارة، ولهذا يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة، الرخصة له في أشياء يستغني بها عن المحرم، ولمن وثق بإيمانه وصبره، النهي عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل"[2]؛ فاستحب لأبي بكر من العبادات البدنية والمالية[3] ما لم يستحب لغيره ممن لم يبلغ درجته في الإيمان والصبر والتصديق[4].

النوع الثاني: أن يكون السبب من جهة المطلوب: وذلك كالنهي في الجملة عن الشيئين إذا اجتمعا بحيث تتنافى أحكامهما، مع أنهما غير متلازمين في الوجود والعادة، إلا أن المكلف قصد جمعهما معا في عمل واحد، وهذا على نحوين:

1. **أن يكون أحدهما مأذونا فيه والآخر منهيا عنه:** كجمع بين حلال وحرام في صفقة واحدة، أو جمع بين طاهر ونجس، ومثاله ما جاء في النهي عن صوم يوم الفطر[5]، والنهي عن تقدم رمضان

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 14/ 110 فما بعدها؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 153-154.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/113-114.

(3) كخروجه من جميع ماله؛ رواه (1678)(3675)(1710)؛ عن عمر رضي الله عنه.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/113-114.

(5) أخرجه البخاري (1197)، ومسلم (827)؛ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه

بصوم يوم أو يومين[1]، والنهي عن جمع الخليطين[2] في الأشربة لما للاجتماع من تأثير في تعجيل الشدة والإسكار[3].

2. **أن يكون كلاهما مأذونا فيه:** لكن أحكامهما متنافية؛ فإذا اجتمعا ورد النهي على الجملة، كالنهي عن بيع وسلف [4]؛ لأن البيع يقتضي المكايسة والمشاحة، والسلف يقتضي المسامحة والمكارمة؛ فإذا اجتمعا داخل السلف المكايسة التي في البيع؛ فخرج السلف عن أصله وصار ربا؛ ولأجل ذات المعنى منع مالك اجتماع بعض العقود مع البيع، فمنع اجتماع البيع مع كل من الصرف، والنكاح، والقراض، والمساقاة، والشركة، والجعل، والإجارة، ومنع اجتماع الجزاف والمكيل، ومن هذا المعنى ورد النهي عن الجمع في النكاح بين الأختين، والمرأة وعمتها، والمرأة وخالتها؛ لما يفضي إليه من قطع الرحم[5].

والنهي عن الجمع بين البيع والعقود المذكورة؛ لما فيه من اجتماع الأحكام المتنافية التي وضعت لمصالح معينة؛ فيلزم عنه تنافي المصالح وتدافعها؛ وإذا كان الأمر كذلك تغيرت على ما كانت عليه حال الانفراد؛ لما في الاجتماع من معان ليست في الانفراد؛ فالصرف يقتضي التضييق، ولذلك شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس والتقابض الذي لا تأخير فيه، والنكاح يقتضي المكارمة؛ ولذلك سمي نحلة، والشركة مبناها على المعروف والتعاون بين الشريكين، والجعل مبناه على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار، والإجارة عقد على منافع مجهولة، وموجب جوازها التعاون

---

(1) أخرجه البخاري (1914)، ومسلم (1082)؛ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(2) أخرجه البخاري (5601)، ومسلم (1574)؛ من حديث جابر رضي الله عنه.

(3) الشاطبي، الموافقات، 3/467-470.

(4) أخرجه أحمد في "المسند"(6628) والطيالسي في "المسند" "2257"، وأبو داود في "السنن" (3504)، والترمذي في "الجامع" (1234)، والنسائي في "المجتبى" (4611)، وابن ماجه في "السنن" (2188)، والدارمي في "السنن" (2602)، وابن الجارود في "المنتقى" (601)، والدارقطني في "السنن" (3073)، والحاكم في "المستدرك" (2185)، والبيهقي في "الكبرى" (10419) بإسناد صحيح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا بلفظ: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك"، وصححه الحاكم، وقال الترمذي: "حسن صحيح"، ولفظ الطيالسي: "نهى عن سلف وبيع ... ".

(5) أخرجه البخاري (5109)، ومسلم (1409)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والتكافل، والبيع يضاد هذه المعاني، والمكيل مبناه على العلم؛ ولذلك اعتبر الكيل، والجزاف مبني على المسامحة في العلم لمشقة الكيل[1].

ويلتحق بالجمع بين العاديين الجمع بين عباديين، كجمع فرضين ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداء وقضاء في محل واحد، والجمع بين فرض ونفل، وكذلك الجمع بين عبادي وعادي، كالأكل والشرب في الصلاة، والتجارة مع الجهاد، والتبرد مع الغسل أو الوضوء، والحمية مع الصوم[2].

وخلاصة الكلام أن المطلوب يوافق الفطرة، إلا ما كان طارئا لأجل ردِّ الفطرة إلى الاعتدال فهو من من مقتضياتها في الأصل.

القسم الثاني: أن يتعلق الطلب الشرعي بما لا يدخل تحت الكسب والاختيار من الصفات الفطرية والأمور الاضطرارية:

إذا ثبت أن الأوصاف الفطرية التي طبع عليها الإنسان من الشهوات والغرائز والقوى الباطنة والصور الجسمية لا يتعلق بها طلب، فإذا ورد عليها ما يفهم منه الطلب؛ فيكون متوجها إلى الأسباب والمسبَّبات والآثار واللوازم التي تدخل تحت الاكتساب والاختيار؛ لأن ما في الفطرة يتبعه أفعال مكتسبة ولابد، فالطلب وارد على هذه الأفعال التابعة لا على ما نشأت منه[3].

ومثال ورود الأمر والنهي على الصفات الفطرية ، ما ثبت من مدح الحياء والرحمة والحلم والأناة واللين والسخاء، وذم البخل والجبن والشح والغلظة وغيرها، "ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلا ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف، مما هو داخل تحت الاكتساب"[4]، أي إلى الكف عن الدخول في المنهي عنه، والاعتدال في أخذ المأذون فيه، سواء أكان الفعل المطلوب مما يسبق

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/477-481.

(2) الشاطبي، الموافقات، 3/481-482.

(3) الشاطبي، الموافقات، 2/178.

(4) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 2/175.

هذه الأوصاف، أو مما يلحقها وينشأ عنها، و سواء كانت هذه الصفات ظاهرة محسوسة أو خفية باطنة؛ فالطلب في هذه الأمور متوجه إلى السوابق والأسباب، أو اللواحق والمسببات والآثار، أو اللوازم والقرائن؛ قال العز بن عبد السلام: "قد تتعلق خصائص الأمر والنهي بأوصاف الجبلية لا يصح اكتسابها، فتكون تلك الخصائص متعلقة بآثارها الداخلة تحت الكسب، تعبيرا باسم السبب عن المسبَّب وبالمثمَر عن ثمرته"(1)، وقال الشاطبي: "إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه"(2).

من أمثلة ورود الطلب على الصفات الفطرية أمر الشارع بالرحمة هو أمر بآثارها من الإحسان للخلق في قول النبي ﷺ: **"الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء"**(3)، ومدحه للراحمين في قوله تعالى: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29]، وذمه لضدها كما في الحديث: **"من لا يرحم لا يرحم"** (4)، وكذلك مدحه للحلم والأناة كما جاء في حق إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ﴾ [هود: 75]، وقوله ﷺ لأشج عبد القيس: **"إن فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والأناة"** (5)، هو مدح لآثارها ولواحقها مما تقتضيه من التريث والعفو وعدم المؤاخذة، وكذلك مدح الحياء في قوله ﷺ: **"الحياء من الإيمان"** (6)، وقوله: **"الحياء لا يأتي إلا بخير"** (7)، وعلى هذه الشاكلة في النهي والذم كما في النهي عن الشح والحرص في قوله ﷺ: **"واتقوا الشح"** (8)، هو نهي عن مسبَّباته من التنافس المفضي إلى التقاتل والتقاطع والانكفاف

(1) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 177.

(2) الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 171/2.

(3) رواه الترمذي (1924)، وأبو داود (4941)، وأحمد (6494)؛ من حديث عبد الله بن عمرو؛ وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح".

(4) رواه البخاري (237)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(5) رواه مسلم (18)؛ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(6) رواه البخاري (24)، ومسلم (36)؛ من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(7) رواه البخاري (6117)، ومسلم (37)؛ من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه.

(8) رواه مسلم (2578)؛ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

والانكفاف عن البذل فيما يجب بذله، وكذلك النهي عن الهوى في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [ص: 26] وقوله: ﴿ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [النازعات: 40]؛ نهي عن متابعته ومسايرته؛ لأن الهوى ميل طبعي إلى المشتهيات، وكذلك النهي عن الرأفة في قوله: ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ ﴾ [النور:02]، نهي عن آثارها من ترك الجلد أو تنقيصه أو تخفيفه، وكذلك النهي عن الظن والحسد في الحديث: **"إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث...ولا تحاسدوا"** [1]، نهي عن آثارهما المذموم من الحقد والطعن والتجسس والغيبة والنميمة والإضرار بالغير، وكذاك ذم العجلة والجزع في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴾ [الإسراء: 11]؛ وقوله : ﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴾ [المعارج: 20] نهي عن آثارهما[2]، وكذلك نهيه عن الغضب في قوله: **"لا تغضب"** [3]، هو نهي عن الاندفاع وراء شهوة الغضب الدافعة إلى الانتقام وهذا من آثاره ومسبَّباته، ونهي عن الأسباب المهيجة له والدوافع المثيرة له[4].

ومثال ورود الطلب على الأمور الاضطرارية تعلق المدح والذم بأفعال الغير من الإخراج من الديار والتأذي والتجويع الذي يتعرض له المؤمنون في جنب الله، كقوله تعالى: ﴿ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ ﴾ [الحشر: 08]؛ وقوله: ﴿ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ ﴾ [آل عمران: 195]؛ ﴿ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ ﴾ [التوبة: 120]؛ فكونهم أثيبوا على هذه الأفعال التي ليست من كسبهم؛ لأنهم تسببوا أن أوذوا وأخرجوا من ديارهم وقتلوا بما أظهروه من الإيمان، وكذلك مدحهم على النصب والظمأ والمخمصة بسبب أنهم لم يتخلفوا عن الجهاد الذي هو

(1) رواه البخاري (6064)، ومسلم (2563)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 177-182.

(3) رواه البخاري (6116)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) الشاطبي، الموافقات، 181/2.

مظنة حصول هذه الأشياء، وكذلك ما ثبت من مدح الشهيد وثوابه[1]؛ فالأجر والثواب واقع على السبب دون المسبَّب؛ لأن القاعدة في هذا الباب" قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: 39]، وقوله: ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التحريم:07] ؛ فلا أجر ولا جزاء إلا على عمل مكتسب في نفسه أو مكتسب السبب"[2].

وكذلك ما ورد في النهي مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: 132] هو أمر بما يدخل تحت الكسب والتسبب من الثبات على الإسلام والدوام عليه [3]، وقوله ﷺ : **"وليكن عبد الله المقتول ولا يكن عبد الله القاتل"** [4]، هو أمر بالكف عن القتل والتسبب فيه بالوجود في مواطن الفتن، والتسليم لأمر الله عز وجل وقدره، وعليه يقاس كل ما كان من هذا القبيل[5].

ويلتحق بهذا القسم ما يختص بالقلب من الأوصاف الباطنة، محمودة كانت أو مذمومة؛ إذ الطلب فيه متوجه إلى ما يقترن بها مما يؤدي إليها أو ينتج عنها، وفي هذا يقول الشاطبي: "ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلِّها أو أكثرها، من الكبر والحسد وحب الدنيا والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان...وكذلك فقه الأوصاف الحميدة، كالعلم، والتفكر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل، فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها"[6].

نفيها"[6].

ج. ما ينبني على أصل ما يطلب وما لا يطلب:

(1) رواه البخاري (5997)، ومسلم (2318)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومن حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه عند مسلم أيضا.

(2) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 174-176.

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، 213/1.

(4) أخرجه الطبراني في "الكبير" (1724)، عن جندب بن سفيان؛ قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (12285): "وفيه عبد الحميد بن بهرام وشهر بن حوشب وقد وثقا وفيهما ضعف ".

(5) الشاطبي، الموافقات، 173/2.

(6) الشاطبي، الموافقات، 182/2.

وإذا اتضح تمييز ما يطلب عما لا يطلب شرعا؛ فإن مما ينبني على هذا الأصل أن ما فيه حظ عاجل مقصود على قسمين:

الأول: ما يكون فيه القيام على المصالح وتحصيل الحظوظ من غير واسطة، كالقيام على مصالح النفس مباشرة بالأكل والشرب والنكاح والملبس والمسكن؛ وهذا لا يتعلَّق به طلب في الأصل.

الثاني: ما يكون فيه القيام بالمصالح الجالبة لحظ النفس بواسطة المصالح الجالبة لحظ الغير، كالنفقة على الزوجة والأولاد والأقارب، والاكتساب بما فيه مصلحة الغير من التجارة والكراء والحرف وغيرها؛ فهي طلب لحظ النفس من جهة القيام على مصالح وحظوظ الغير، تحصيلا لمصلحة الجميع، وهذا القسم يتأكد طلبه لضعف الداعي فيه خلافا للأول؛ لئلا يشتغل بالأول عنه[1].

ومما ينبني على معرفة الفرق بين ما يطلب وما لا يطلب أن حق الله لا خيرة فيه للمكلف، سواء كان عبادة أو عادة أو جناية أو عقوبة أو حقا للغير من العباد؛ فلا يجوز إسقاط عبادة ترتبت في الذمة من صلاة أو صيام أو زكاة، ولا تحليل ما حرم الله وتحريم ما حلل، ولا إسقاط حد شرعي قام موجبه، ولا إسقاط حق مالي ترتب في الذمة للغير، ونحو هذا، وكما لا يجوز إسقاط حق الله عز وجل لا يجوز إسقاط حق العبد المتردد بين كونه حقا لله وحقا للعبد؛ إذا أدى إلى إسقاط حق الله كحقه في قتل نفسه وإتلاف عضو من أعضائه، بخلاف حق العبد الذي يرجع إلى حظ نفسه خالصا؛ يجوز له إسقاطه، كترك الأكل والشرب في بعض الأوقات والأحوال؛ إذا لم يكن فيه ميل وتعد على الفطرة كإضراره بنفسه[2].

ولهذا الفرع تعلق بالسياسة الشرعية؛ وهو أنه يجب على ولي الأمر والقائم على الشريعة أن يتولى ردع العوارض التي تعرض للفطرة، بالإرشاد والموعظة والعقوبة؛ "فما كان من هذه العوارض خاصاً بنفس صاحبه فعلاجُه الموعظة الشرعية والتربية، وما كان متعدّياً إلى إضرار الناس بالفعل أو بالقول، مثل من يدعو الناس إلى اتباعه في هذه الرعونات؛ فعلاجهُ العقوبات"[3]، فيُجبر تارك الاكتساب بأن يكتسب

(1) الشاطبي، الموافقات، 307/2.

(2) الشاطبي، الموافقات، 101/3.

(3) الشاطبي، الموافقات، 101/3.

لعياله، وينفى من يدعو الناس إلى بدعته ويفسد على العامة بشبهاته، كما نفى عمر صَبِيغاً عن البصرة[1]، وكما ألزمَ المحتكرين أن يبيعوا ما يحتاج الناس إلى شرائه من الطعام والحبوب[2][3].

وأما الحقوق الذاتية الثابتة للإنسان على غيره التي فيها حظ ظاهر للمكلف، فله أن يسقطها متى شاء؛ "لأن كونها حقوقاً له، وكونها مطلوباً بها غيرُه له مَظِنَّةُ حرصه على تقاضيها، فالشريعة تكله إلى الداعي الجبلي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب، فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحدَّ فاختل الداعي الجبلّي سُمِّي سفهاً يُمنعُ صاحبُه من التصرف"[4].

والظاهر أن حق الله لا يجوز إسقاطه لتعلق الفطرة به؛ بحيث لا تقوم إلا به، وذلك ظاهر في العبادات والعادات والجنايات؛ إذ لو أسقطت لما تحقق للإنسانية معنى، وأما حق العبد الخالص فيكتفى فيه بطلب النفس وحث الطبع.

وهنا يرد إشكال تعارض الحريات الشخصية الفطرية مع المطلوبات الشرعية، ومفاد هذا الإشكال أنه ما دامت حقوق العبد ثابتة له في حياته؛ فيجوز له إسقاطه بنفسه أو بتسليط الغير عليه، كإسقاط حقه في الحياة أو كمال العقل والجسم أو ماله، فإن قلت بجواز إسقاطها خالفت الشرع؛ لأنه لا يجوز له ذلك ؛ فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، وتحريم الخمر مقطوع به في الشرع، وقال في النهي عن التعدي على أموال الغير: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: 188]، ونهى عن إضاعة المال[5] في حق النفس إلى غير ذلك؛ وإن قلت

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 124/4؛ ابن حجر، تبصير المشتبه، 281/6.

(2) إشارة إلى ما أخرجه مالك في باب الحكرة والتربص بلاغا (2398)، ولفظه: عن مالك؛ أنه بلغه أن عمر بن الخطاب، قال: "لا حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا، لاَ يَعْمِدُ رِجَالٌ، بِأَيْدِيهِمْ فُضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ، إِلَى رِزْقٍ مِنْ رِزْقِ اللهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا؛ فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ أَيُّمَا جَالِبٍ جَلَبَ عَلَى عَمُودِ كَبِدِهِ فِي الشِّتَاءِ، وَالصَّيْفِ، فَذلِكَ ضَيْفُ عُمَرَ، فَلْيَبِعْ كَيْفَ شَاءَ اللهُ، وَلْيُمْسِكْ كَيْفَ شَاءَ اللهُ".

(3) الشاطبي، الموافقات، 101/3.

(4) الشاطبي، الموافقات، 101/3.

(5) رواه البخاري (7292)؛ من حديث المغيرة بين شعبة رضي الله عنه.

بحرمة ذلك خالفت أصلك الذي دل على أنه حقه[1]؛ فآل الأمر إلى التعارض بين المطالب الشرعية، والمقتضيات الفطرية.

والجواب عن ذلك أن حق النفس وحرمتها وكمال الجسم والعقل وحرمة المال من حقوق الله في العباد؛ فهي من الحقوق المترددة بين حق الله وحق العبد، التي لو أسقطها العبد لعاد على حق الله بالإسقاط، والأصل في الحقوق كلها حق الله عز وجل، والفرع إذا عاد على الأصل بالإسقاط والنقض بطل، ومعلوم أن هذه الحقوق يتوقف عليها التكليف والابتلاء؛ فلا يجوز إسقاطها بحال، إلا أن يكون فوات هذه الحقوق بغير كسب من المكلف ولا تسبب منه، فتثبت الخيرة حينئذ للمكلف بين أخذ الدية وإنفاذ القصاص وإسقاط ذلك، باعتبار أنه صار حقا مستوفى في الغير كالديون المترتبة في الذمة؛ ولفوات حق الله وعدم إمكان تلافيه، وكذلك المال جار على هذه الشاكلة إذا كان دينا على الغير، وأما إن كان بيده وأراد إنفاقه في وجه غير مشروع فلا يجوز له ذلك[2].

وما قيل في حق الحياة وكمال الأعضاء، يقال في تغيير الجنس وتشويه الخلقة والعبث بالجسم؛ فهي من حقوق الله في العباد، لا يجوز إسقاطها ولا العبث بها، وقد قال تعالى في الذم: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدۡ خَسِرَ خُسۡرَانٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: 119]، وقال ﷺ ناهيا: **"لعن الله الواشمات والموتشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن؛ المغيرات خلق الله"** [3]؛ قال ابن عطية (542هـ): " وملاك تفسير هذه الآية: أنَّ كل تغيير ضار فهو في الآية، وكل تغيير نافع فهو مباح، ولما ذكر الله تعالى عتو الشيطان وما توعد به من بث مكره، حذره تبارك وتعالى عباده، بأنْ شرط لمن يتخذه وليا جزاء الخسران، وتصور الخسران إنما هو بأنْ أخَذ هذا المتخِذ حظ الشيطان، فكأنه أعطى حظ الله تبارك وتعالى فيه وتركه من أجله"[4]؛ وعلى هذا فالعمليات التجميلية يجوز منها ما كان علاجا لمرض طارئ على الخلقة، والأطباء يعرفون

(1) الشاطبي، الموافقات، 102/3.

(2) الشاطبي، الموافقات، 103/3.

(3) رواه البخاري (4886)، ومسلم (2125)؛ من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(4) ابن عطية، المحرر الوجيز، 115/2.

ذلك؛ لحديث: " **تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء**" [1]، وما كان تغييرا للخلقة فهو محظور، وهذا حيث كان الإنسان سويا كامل الخلقة لا مرض به، ولكنه قبيح المنظر أو به قبح ما؛ فتغيير هذا من تغيير خلق الله الذي هو علة المنع في الوشر والوشم والنمص من باب أولى[2].

وأما إن كان المقام في الحوار مع غير المسلم فالمتفق عليه أنه لم يخلق نفسه، بل هو مخلوق لغيره، بغض النظر عن ماهية هذا الغير؛ وما دام كذلك فالأمر أمر خالقه؛ لأن الأمر فرع الخلق وتبع له؛ لأنه أدرى بمصالح خلقه وما يضرهم وما ينفعهم، كالصانع يصنع الآلة، هو أخبر بها من غيره، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:54]، هذا ما تقر به الفطرة ويشهد به الشرع.

ومما ينبني على التمييز بين ما يطلب وما لا يطلب الفرق بين ما تجوز فيه النيابة وما لا تجوز؛ فتجوز النيابة في كل ما لم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف شرعا أو عادة، وذلك في العاديات كالتصاريف المالية والعقود على اختلافها، دون ما اختصت حكمته بالمكلف كالعبادات وما في معناها من العقوبات والعاديات من الأكل والشرب ونحوها[3].

والذي يظهر أن ما لا تجوز فيه النيابة هو ما لا تستغني فطرة صاحبه عنه ويكون به قوامها، كالعبادات البدنية العينية، والأعمال القلبية التي ترجع إلى إصلاح الفطرة وتقويمها، والمطالب الفطرية الغريزية والنفسية والعقلية من الأكل والشرب واللبس والسكنى والنكاح وتوابعه والتفكير والتعقل، والعقوبات غير المالية الدنيوية والأخروية، وتعلم الضروري من علوم الدين؛ فهذا كله لا غنى للفطرة عنه، ولا ينفع قيام الغير به، وهو معنى كون حكمته لا تتعدى المكلف.

---

(1) أخرجه أبو داود في "السنن" (3855)، والترمذي في "الجامع" (2038)، والنسائي في "الكبرى" (7511)، وابن ماجه في "السنن" (3436)، وأحمد في "المسند" (18454)، والبخاري في "الأدب المفرد" (291)، والحميدي في "المسند" (824)، والطيالسي في "المسند" (1747)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" (7158)، والطبراني في "الصغير" (559)، و"الكبير" (559)، والحاكم في "المستدرك" (416)؛ بإسناد صحيح عن أسامة بن شَرِيك رضي الله عنه.

(2) الددو، محمد الحسن بن الددو، حكم عمليات التجميل، مفاهيم 5، قناة فور شباب: http://t.4shabab.tv، اطلع عليه في: 2025/30/13 م، على الساعة الرابعة وربع صباحا؛ شوقي إبراهيم علام، دار الإفتاء المصرية، حكم عمليات تجميل رفع الحواجب، تاريخ الفتوى 27 سبتمبر 2020 م، اطلع عليه في: 13 /2025/30 م، على الساعة الرابعة وعشرين دقيقة صباحا.

(3) الشاطبي، الموافقات، 380/2.

وكل ما تجوز فيه النيابة هو ما لا تفتقر الفطرة في قيامها عليه، ويشمل ما يتعلق بحظوظ الغير- غير من هي في ذمته- التي هي طريق تحصيل حظ النفس، كالعقود المالية، والاكتسابات العادية.

ومما ينبني على أصل ما يطلب وما لا يطلب أن الأمور الفطرية التي يُكْتَفَى فيها بطلب الطبع عن طلب الشرع هي مباحات أو سنن أو مندوبات في الجملة، لكن إذا خولف داعي الطبع مخالفة ظاهرة، ومال المكلف عن سواء الصراط فيها؛ جاء الطلب الشرعي ووقع التأكيد ورتبت العقوبات الشديدة على المخالفة، ومثاله ما جاء في قاتل نفسه أنه يعذب في النار بما قتل به نفسه، كما ورد في الحديث: **"من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بسمٍّ فسُمُّه في يده يتحسَّاه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا"** [1]، وفي الحديث الآخر: **"ومن قتل نفسه بشيء عذبه الله به يوم القيامة"** [2]؛ وتغليظ الوعيد لأجل إباء الطباع له، ومثله كذلك ما جاء في عقوبة الملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر، في قوله ﷺ: **"ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر"** [3]، فالمبالغة في الزجر من جهة أنه أشبه المعاند المجاهر بالمعصية؛ لأجل أنه لا توجد شهوة تدعو إليها، ولا حظ نفس يحث عليها[4].

ومثاله في فروع المالكية الخلاف في إزالة النجاسة هل هو واجب مع الذكر والقدرة أوسنة، ويتفرع عنه أن من صلى بها ناسيا أو عاجزا أعاد ندبا في الوقت، ومن صلى بها ذاكرا عامدا أعاد أبدا[5]؛ وهذا لأنه خالف مقتضى الباعث الفطري الداعي إلى إزالتها[6].

ومما ينبني عليه كذلك أن المفتي المتصدر للفتوى هو من يحمل الناس في فتواه على المعهود الوسط؛ فلا يميل إلى جهة الشدة ولا إلى جهة الانحلال؛ لما فيه من الخروج عن قصد الشرع، والمخالفة

---

(1) رواه البخاري (5778)، ومسلم (109)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) رواه البخاري (6652)، ومسلم (110)؛ من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه.

(3) رواه مسلم (107)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) الموافقات، الشاطبي، 387/3.

(5) المازري، شرح التلقين، 126/1؛ الدردير، الشرح الكبير ، 69/1.

(6) الموافقات، الشاطبي، 388/3-389.

الظاهرة للسنة، التي جاء فيها الأمر بالاعتدال والنهي عن التشدد[1]، وقد ذكرنا نتفا منها قبل، فكن من هذا الأصل على ذكر.

وينبني على معرفة المطلوب من غيره كذلك الحث على عقود التبرعات لصالح الأمة كالأوقاف والأحباس والهبات والعطايا، وهذا لما كان شح النفوس حائلا دون المبادرة إليها جاء الحث من النبي ﷺ عليها؛ ولذلك كان من مقاصد الشريعة: "التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وإذ قد كان شحّ النفوس حائلاً دون تحصيل كثير منها، دلّت أدلة الشريعة على الترغيب فيها، فجعلت من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت. ففي الحديث الصحيح: **"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية"** [2]، والصدقات الجارية والأوقاف التي في زمان رسول الله ﷺ منه ومن أصحابه كثيرة، منها: صدقة عمر، وقد أشار عليه بها رسول الله عليه الصلاة والسلام[3]، وكذلك صدقة أبي طلحة الأنصاري، فإنها كانت بإشارة رسول الله ﷺ[4]، وصدقة عثمان ببئر رومة رسول الله: **"من يشتري بئر رومة فيكون دلوُه فيها كدلاء المسلمين"**، فاشتراها عثمان وتصدّق بها للمسلمين[5]" [6].

وينبني على قاعدة الفرق بين ما يطلب وما ليس كذلك؛ أن المسكوت عنه مما لم ينص الشارع فيه بشي أصل كل ما هو منفعة الحل، وكل ما هو مضرة التحريم[7]، وهذا معنى قولهم: "الأصل في المنافع

(1) الموافقات، الشاطبي، 276/5.

(2) رواه مسلم (1631)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) رواه البخاري (2737)، ومسلم (1632)؛ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(4) رواه البخاري (1461)؛ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(5) رواه البخاري (2778)؛ من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 508/3-509.

(7) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 390/3.

الإذن، وفي المضار المنع"[1]، وأن كل ما لا منفعة شرعية فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه[2].

ومن المسائل المنبنية على أصل الفرق بين ما يطلب وما لا يطلب الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه، وذلك أن المباح الذي تنال به الحظوظ التي هي من قبيل الضروريات أو الحاجيات، قد تعترضه عوارض الفساد التي تضاد الإباحة؛ بحيث يضطر المكلف في طريق تحصيله للمباح إلى الوقوع في المحرمات، كمن يشتغل بوظيفة يحصل منها قوت يومه ومعاشه، لكنه يلاقي فيها بعض المنكرات من سماع ما لا يحل من الفحش والغيبة والنظر إلى ما لا يحل من التبرج، وملابسة ما لا يحل من الغش والخديعة ونحو هذا، فهل يبقى المباح على أصله، أو يأخذ حكم المحرم العارض؟[3]

والجواب أن المباح المطلوب الفعل بالكل إن كان من قبيل الضروريات، فلا تأثير للعوارض؛ لأن "محال الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفرة في جنب المصلحة المجتلبة"[4].

وإن كان من قبيل الحاجيات، بأن كان يلحقه بالترك حرج؛ "فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعا للحرج كالقرض والعرية وغيرها"[5].

وإن كان المباح لا يرتقي إلى رتبة الضروريات والحاجيات، فإن كان يقع في الممنوع قطعا أو غالبا؛ فلا خلاف في اعتبار جانب الحرمة، وإن كان الإفضاء قليلا ونادرا فلا التفات للطارئ، وإن كان كثيرا رجع إلى مسألة الذرائع في بيوع الآجال؛ فمنع اعتبر الأصل أجاز، ومن اعتبر العارض منع، وترجع

(1) الزركشي، البحر المحيط، 8/8.

(2) الشاطبي، الموافقات، 3/456-457.

(3) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 189.

(4) الشاطبي، الموافقات، 1/288.

(5) الشاطبي، الموافقات، 1/288.

كذلك إلى النظر في تعارض الأصل مع الغالب؛ "فإن لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون"[1]، وهي محل اجتهاد.

د. بيان ملاءمة المطلوب شرعا للفطرة:

إذا عرف أن ما لا يطلب شرعا لا يكون إلا فطريا، عدا التكليف بالمحال وما يلحقه من أفعال الغير؛ فإن ما يطلب شرعا يلائم الفطرة ويناسبها، ويدل على ذلك أدلة؛ منها:

الدليل الأول: ما سبقت الإشارة إليه أن من خصائص دليل الفطرة العموم المتَّسم بالثبات عبر الزمان والمكان، والاطِّراد الذي لا يتخلَّف ولا يتغيَّر بتغيُّر الأشخاص والأحوال، والشمول الذي يحيط بكل الأحكام، سواء العقدية والعملية الفقهية، وهو الذي جاء صريحا في آية الروم، في قوله تعالى : ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الروم:30].

وكذلك ما ورد في السنة مما سبق بيانه من أن بعض شرائع الإسلام من الفطرة، وهي لا تنحصر في المذكورة كما ذكر العلماء؛ إذ الذكر لا يفيد التخصيص؛ ولذلك كانت "من" في قوله: "من الفطرة" للتبعيض لا للحصر، ويدل على هذا المعنى أيضا أن الفطرة فسرت بالسنة وبالدين[2]، فالسنة تشمل الأعمال المشروعة في الدين في مقابل البدعة، وهي تطابق الدين في هذا المعنى، أو ما كان غير واجب أو مندوب، والدين يشمل العقائد والشرائع كلها؛ ولهذا كان "المقصود من التخصيص فيما ذكر ما من شأنه أن يهجر، إما بإهماله والاشتغال عنه، أو بمخالفته بما ينشأ من البدع والضلال خاصة؛ لا أن ما عداه ليس من الفطرة"[3].

(1) الشاطبي، الموافقات، 528/3.

(2) ابن حجر، فتح الباري، 337/10-340.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 161.

فإن قيل: إن معنى الفطرة في آية الروم مقتصر على الجانب الاعتقاد ليس غير؛ بدلالة السياق الوارد في ذم الشرك وأحوال المعرضين عن التوحيد[1]، والسياق مخصص لعموم اللفظ ومبين لمعناه.

فيقال: إن السياق تكلم عن الفروع أيضا؛ وإنما بدأ بالتوحيد الذي هو أصل الأصول، ثم أمر بالإنابة التي هي التوبة والرجوع عن الكبائر والصغائر من الشرك وما دونه، وأمر بالتقوى الذي هو فعل المأمورات وترك المنهيات، وأمر بإقامة الصلاة التي هي عماد الدين، ثم ختم بالقضية المركزية وهي النهي عن الشرك.

ولا ينتهض ما ذكره الأستاذ بلقاسم حديد من تخصيص الإنابة بالذنب فيما لا ينافي التوحيد؛ إذ ما ينافيه لا تدخله المسامحة[2]، وهذا تخصيص من غير مخصص؛ لأن السياق كما ذكر تكلم عن الفروع والأصول، والإنابة التوبة والرجوع عن المعصية إلى الطاعة وملازمة ذلك، وهذا كما يكون في الصغائر، يكون كذلك فيما ينافي التوحيد من الشرك وما دون الشرك، وقد ورد في القرآن دعوة المنافقين والمشركين إلى التوبة، وكون الشرك لا تدخله المسامحة فيمن مات عليه، وأما من تاب منه، فالتوبة تجب ما قبلها؛ قال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾ [الأنفال:38].

وعلى فرض أن السياق جاء في الكلام على التوحيد؛ فإن التوحيد قول وعمل على الصحيح من مذهب السلف وأهل السنة، فيشمل عمل القلب والجوارح والقول باللسان، وهو الذي صرح به القرآن من قرن الإيمان بالعمل الصالح كما هو معروف.

وأيضا فإن الكلام على التوحيد يتضمن الفروع والشرائع بطريق اللزوم؛ لأنه لابد من ظهور موجب أعمال القلب على الجوارح من الإيمان والكفر والنفاق والتصديق والتكذيب والمحبة والبغض وغيرها، وأعمال القلوب هي أصل أعمال الجوارح[3].

---

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، 25/98-99؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 4/206؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 21/89-90.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 160.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 14/120.

وكذلك فقد ورد عن عامة الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك أن اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص أو واقعة معينة؛ فإن اللفظ باق على عمومه في جميع أفراده، ولا يختص بالسبب المعين الذي ورد فيه إلا بدليل مخصص[1].

فإن قيل إن التخصيص بالسياق والقرائن غير التخصيص بالسبب، وهو واقع في الأول دون الثاني على مذهب أبي بكر الصيرفي (330هـ) [2]، وصرح ابن دقيق (702هـ) بالفرق بين السياق والسبب في شرح الإلمام واختار التخصيص بالسياق دون السبب[3]، وإذا هذا هكذا فإن لفظ الدين في آية الروم خاص بالتوحيد فقط.

فيقال السياق أعم من السبب كما ذكر الأصوليون؛ لأن السبب هو علـة الحكم وموجبه، والسياق يتضمن السبب، والسؤال الذي لأجله ورد الحكم، ويشتمل على القرائن المبينة للمراد[4]، وهم لم يذكروا فرقا ظاهرا بينهما غير هذا، وعلى هذا فلا فرق كما هو المفهوم من كلام عامة الأصوليين.

فإن ورد اللفظ على سبب خاص وسؤال معين، فلا يخلو: إما أن يستقل اللفظ عن السبب في الكلام أو لا، فإن استقل عنه فالخصوص غير مراد، وإن لم يستقل، فهو مقصور عليه، والمقصود أنه لا فرق بين التخصيص بالسياق أو التخصيص بالسبب للتلازم بينهما، ولا يكون التخصيص إلا بدليل عند من قال به، وما نقل عن الشافعي وغيره من أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ في مواضع؛ إنما كان لأدلة قائمة وقرائن مرجحة[5].

ومن هنا فكون الفطرة بمعنى الدين عام في الفروع والأصول، في الشرائع والتوحيد، ولا تخصيص إلا بدليل، وهو غير موجود؛ بل وجد ما يدل على خلافه، والعموم.

---

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 162.

(2) الزركشي، البحر المحيط، 503/4.

(3) ابن دقيق العيد، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، 13/5.

(4) الفراء، العدة، 613/2.

(5) الجويني، التلخيص، 150/2-154؛ السمعاني، القواطع، 195/1.

الدليل الثاني: أن الطلب والأمر والنهي من ضرورات الحياة، ومن لوازم الاجتماع الإنساني، بل من ضرورات وجود الإنسان نفسه بغض النظر عن كونه في مجتمع؛ لما علم من كل أن حي شاعر ومريد ولابد، والإرادة في الإنسان هي الباعث على الحركة، والأمر هو طلب الفعل وإرادته، والنهي طلب الترك وإرادته، والنفس تأمر وتنهي بالمعروف والمنكر والخير والشر، كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ** ﴾ [يوسف: 53]؛ فالإنسان لابد له من أمر ونهي ولو كان وحده، وهو لا يعيش إلا في مجتمع، وإذا اجتمع اثنان فأكثر فلا يتصور ألا يكون بينهما تآمر وتناه؛ ولهذا كان أقل الجمع في الصلاة اثنان كما في قول النبي ﷺ لمالك بن الحويرث وصاحبه: "**إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما؛ وليؤمكما أكبركما**"[1]، وورد مثله في العاديات كالتأمير في السفر بين ثلاثة فصاعدا[2]؛ لئلا يتفرق بهم الرأي[3]، والشواهد التاريخية تدل على أنه لم تخل أمة على مر العصور من قانون أو تشريع، سواء في القرون الغابرة أو الحاضرة؛ وإذا تبين هذا علم أن الأمر والنهي من لوازم الفطرة الإنسانية، ومن ضرورات استمرارها.

الدليل الثالث: أن فعل المأمور به وترك المنهي عنه صادر عن القوى الفطرية الشهوية والغضبية؛ قال ابن تيمية: "فعل المأمور به صادر عن القوة الإرادية الحبية الشهوية، وترك المنهي عنه صادر عن القوة الكراهية البغضية الغضبية النفرية، والأمر بالمعروف صادر عن المحبة والإرادة، والنهي عن المنكر صادر عن البغض والكراهة، كذلك الترغيب في المعروف والترهيب عن المنكر، والحض على هذا والزجر عن هذا؛ ولهذا لا تكف النفوس عن الظلم إلا بالقوة الغضبية الدفعية، وبذلك يقوم العدل والقسط في

(1) رواه البخاري (658)؛ من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(2) رواه الحاكم في "المستدرك" (1623)؛ موقوفا عن عمر؛ قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي. وخرجه أبو داود (2608) و(2609)؛ مرفوعا من حديثي أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما، والبيهقي في "السنن الكبرى" (10445)؛ عن أبي هريرة مرفوعا.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28/168-169.

الحكم والقَسْم وغير ذلك، كما أن الإحسان يقوم بالقوة الجذبية الشهوية"[1]؛ فاتضح أن الفطرة هي مصدر الامتثال في الطلب، في فعل الأمر وترك النهي، وهي الباعث عليهما، والسبب المقتضي لهما.

وبيان ذلك أن الطلب الشرعي قد خلق الله سببه وموجبه في فطرة الإنسان، وهو بمنزلة الطعام للجسد والنكاح للنوع؛ فإن كان أمرا، فالله عز وجل لم يأمر إلا بما في النفس مقتضيه وباعثه، مما يحتاج إليه الإنسان ويكون به كماله وصلاحه واستقامته؛ ولهذا سميت الطاعات معروفا؛ لأن القلوب تعرفها والنفوس تحبها والفطر تحث عليها وتوجبها، وإن كان الطلب نهيا فلا تقتضيه النفس في الأصل إلا لعدم فعل المأمور به الذي يمنع منه؛ ولهذا سمي المنهي عنه منكرا؛ لأن النفوس والقلوب تنكره وتبغضه، وإن أحبته واشتهته فلعارض، فوجود المنهي عنه إنما يقع لعدم فعل المأمور به؛ ولهذا كان النهي فرعا عن الأمر وتابعا له؛ لأن فعل المأمور به يستلزم ترك المنهي عنه لا عكسه، كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ** ﴾ [هود:114]، ولا يوجد مقتضي النهي في النفس إلا لترك الأمر، "فما كان من المنهي عنه سببه الجهل؛ فلعدم فعل المأمور به من العلم، وما كان سببه الحاجة من شهوة أو نفرة؛ فلعدم المأمور به الذي يقتضي حاجته، مثل أن يزني لعدم استعفافه بالنكاح المباح، أو يأكل الطعام الحرام لعدم استعفافه بما أمر به من المباح، وإلا فإذا فعل المأمور به الذي يغنيه عن الحرام لم يقع فيه"[2]، فكان فعل المأمور به من أعظم أسباب ترك المنهي عنه؛ لأن الحسنة تقتضي ترك السيئة من جهة امتناع اجتماع المتضادين في آن واحد، وتدعو إلى الحسنة مثلها، سواء في أعمال القلوب أو أعمال الجوارح، وإن كانت أعمال القلوب هي الأصل والأساس لأعمال الجوارح؛ ولهذا أنيط بها صلاح الأجساد وسلامتها، وكذلك وجود السيئات سببه عدم الحسنات الصادة عنها أو ضعفها وقلتها[3].

الدليل الرابع: مكمل للذي قبله، وهو أن كل مأمور به فيه صلاح فطرة الإنسان وكمالها، وكل منهي عنه به فسادها ونقصها؛ وتفصيله أن المأمور به أمر وجودي، فيه خير ونفع وهو مطلوب لنفسه، يكون به أصل ما خلق له الإنسان من العبادة أو كمالها، وذلك ظاهر في الإيمان والعبادات البدنية والأخلاق

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 435/15-436.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 121/20.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 121/20.

الظاهرة والباطنة التي يصلح بها حال العبد ويكمل؛ وأما المنهي عنه فهو أمر عدمي، يكون مانعا من وجود أصل ما خلق له الإنسان أو كماله، كالنهي عن الكفر الذي هو عدم الإيمان مانع من أصل العبودية، والنهي عن الاعتداء على النفس والأموال والأعراض مانع من كمال العبودية، والعدم لا خير فيه إلا من جهة حفظه للموجود؛ ولذلك احتيج إليه بالعرض من جهة الاحتياج إلى عدم ما ينافي الموجود، الذي به صلاح الإنسان وكماله، كما نهي عن الشرك لصلاح الإيمان، والقتل لبقاء النفس، والزنا لحفظ العرض وغير ذلك[1].

وإذا ظهرت وجوه المصالح في الفروض في العينية التي يرد فيها الطلب بغير واسطة؛ فهي في الفروض الكفائية أظهر؛ لأن العيني لا يقوم إلا بالكفائي كما ذكر الشاطبي، وسمي كفائيا من حيث كان منوطا بالغير أن يقوم به على العموم في جميع المكلفين، لأن المصالح العامة لا تستقيم إلا برعاية الخاصة لها؛ فقوام الوجود وصلاح الدين والدنيا متوقف على فروض الكفايات، من جهة قيام الإنسان بوظيفة الاستخلاف في الأرض التي خلق لها، بحسب القدرة والاستطاعة؛ "فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلة، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض"[2].

ثم إن فرض الكفاية يتماشى مع تفاوت الفطر وتمايزها في بعض ما تهيأت له من المواهب، فهذا قد تهيأ للعلم، والآخر للرياسة، والآخر للحرف والصنائع، وهلم جرا؛ فيربَّى كل واحد على ما فطر عليه، وينشَّأ على ما برز فيه ومال إليه؛ حتى يصير له ملكة راسخة، وهيئة مستحكمة، وسجية ظاهرة؛ وبهذا يقوم بكل صناعة قوم متأهلون، ويكمل السائر حيث توقَّف العاجز؛ فيحصل التكامل والتعاون[3]؛ وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: إن الله عز وجل "خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [النحل: 78]، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية؛ تارة بالإلهام كما يلهم الطفل

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/123-125.

(2) الشاطبي، الموافقات، 2/301.

(3) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 86.

التقام الثدي ومصه، وتارة بالتعليم؛ فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفاسد؛ إنهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح"[1]، سواء مصالح الدنيا أو الآخرة؛ فإذا التفت القائمون على الأطفال إلى مواضع نبوغهم وتفوقهم، التي هدوا إليها بالفطرة، واعتنوا بمراعاتها وترسيخها؛ ظهرت جلية بعد البلوغ، وتحققت كفاية المجتمع بها؛ حين يشتغل هذا بالعلم، وذاك بالسياسة، والآخر بالحرب، إلى غير ذلك من الصناعات والمهن المحتاج إليها، "وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم؛ لأنه سير أولا في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة؛ فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة"[2].

فالفرض الكفائي مطلب لا محيد عنه لكل جماعة، فلا يتصور استمرار المجتمع ودوامه إلا بالعناية بفروض الكفايات، بل ولا الأفراد كذلك؛ لأن من مقاصده حفظ الفطرة الإنسانية الخاصة والعامة، لأن بقاء الإنسان متوقف على الضروريات التي يحصل بعضها بطريق مباشر للقادر على تحصيلها بنفسه، وبواسطة لغير القادر، وهذا لا يتأتى إلا بفروض الكفاية، وأيضا كمال الإنسان بالواجبات العينية، وهي لا تصان إلا بالكفائية، وكذلك المجتمع الإنساني لا يستمر ويصلح وينتظم أمره إلا بكفالة فروض الكفاية.

لأجل هذا ينبغي أن تتحدد توجهات طلاب الجامعات والمعاهد، واحتياجات المجتمع، بناء على التوجهات الفطرية والمواهب الجبلية، وخليق بالدول تخصيص ميزانيات كافية بالتعاون مع القطاع الخاص والإفادة من نظام الأوقاف ومؤسسة الزكاة؛ لتحقيق الغناء في كافة الجوانب التي يفتقر المجتمع إليها[3].

وإذا علمت عظم المصلحة في فرض الكفاية؛ كان واجبا على الجميع على الحقيقة لا على جهة التجوز أو ما من هذا المعنى، كما ذكر القرافي[1] والشاطبي[2]؛ لأن الإثم والحرج يقع على الجميع بعدم

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/284-286.

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/284-286.

(3) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 87.

الفعل، وإن فعلوه جميعا نالوا ثواب الواجب كلهم، كما جاء في المؤاخذة على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في قوله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ [المائدة: 78-79]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [الأنفال: 25]، وشمول العقاب على جميع أصحاب السبت العادين والساكتين على المنكر، وكحديث السفينة[3]، ولو كان موجها للبعض لأثم المتأهلون فقط، ويدل عليه أيضا أن الأمر في الفروض الكفاية ورد بصيغة الجمع، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ ﴾ [آل عمران:104]، وقوله تعالى: ﴿ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ﴾ [النور: 58] [4]، وكل من كان أهلا لفرض الكفاية مطلوب بالفرض، وغيره مطلوب بما يقدر عليه منه، وبإقامة القادر المتأهل؛ ولهذا كان إنكار المنكر على مراتب، وتقسطت الدعوة إلى الله على الأمة، كل بحسب ما يقدر عليه[5]، ويترتب عليه أن الناس إن امتنعوا عن القيام بالوجبات الكفائية، أجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل[6].

والملاحظ أن المطالب الكفائية غالبا ما ترد في صيغة الفعل المضارع المستقبل المتصل بلام الأمر أو "لا" في النهي، ويتوجه الأمر بهما للغائب أصالة، أو للمخاطب تبعا؛ إذا كان واسطة في الأمر بين الآمر والمأمور الغائب، بحيث يقوم بالأمر بالأمر، كقوله تعالى: ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ [الطلاق: 07] ؛ وقوله تعالى: ﴿ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ﴾

---

(1) القرافي، الفروق، 17/2.

(2) الشاطبي، الموافقات، 283/1.

(3) رواه البخاري (2493)؛ من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 171.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 166/15؛ الشاطبي، الموافقات، 284/1.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 82/28.

[النور: 58]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ [النساء:05]؛ وقوله: ﴿ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُم مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴾ [النساء: 102]، ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ [البقرة: 188] ، ولام الأمر أو ما يقوم مقامها عوض عن فعل محذوف، تقديره قل، ولذلك يطرد حذفها بعد أمر بقول كقوله تعالى: ﴿ قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [إبراهيم: 31]، أي: ليقيموا، فحذف اللام؛ لأنه بعد "قُلْ"[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ [النور: 31]، وقوله: ﴿ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحج: 27- 29] ، فحذفت اللام من الفعل المتصل بفعل الأمر الأول، واتصلت بالأفعال الأخرى للفصل بينها وبينه، وينضاف إليه أن لام الأمر إنما تثبت إذا كانت للغائب، فإن كان المأمور حاضرا لم يحتج إليها[2]؛ وبهذا يترجح أن فعل المضارع المتصل باللام من باب الطلب بالطلب، تنوب عن فعل الأمر بمعنى أو قل أو نحوه، عندما يكون الطلب بواسطة حيث يطلب تعيين الأصلح لامتثال المطلوب كما في الطلبات الكفائية، وليس كما قالوا أنها مجرد حرف جزم للأمر فقط كلا في النهي[3].

والمقصود أن باعث الشرع وهو الطلب الشرعي مكمل لباعث الطبع وهو الفطرة؛ لأن الفطرة كثيرا ما تعرض لها عوارض الأهواء والجهالة والعناد، فتحتاج في تقويمها إلى الأمر والنهي والوعد والوعيد

(1) ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 1569/3.

(2) ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، 264/4.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 157.

والثواب والعقاب والزجر، وإذا قصُر داعي الشرع عن تقويم الفطرة، كان لزاما حينئذ من الردع والزجر والتخويف عن طريق وازع السلطان، الذي تقتضيه فطرة الاجتماع كما ذكرنا؛ ولولي الأمر أو من يقوم مقامه أن يقيد الأحكام ويرسم لها الحدود بحسب ما يعرض من مساوئ الأخلاق وفساد الفطر، بعد أن كانت المطالب الشرعية عامة مطلقة؛ فمتى ضعف الوازع الجبلي ورد الوازع الديني، "ومتى ضعف الوازع الديني، في زمن أو قوم أو في أحوال يُظَنُّ أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني، فيناطُ التنفيذُ بالوازع السلطاني...فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختيارياً كان أم جبرياً"[1]، وجماع هذه الأمور يشملها أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

واعلم أن قول ابن عاشور: "فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختيارياً كان أم جبرياً"[3] ليس على إطلاقه -فيما يظهر-؛ لأن الوازع الدِّيني إنما جاء من أجل حفظ الوازع الجبلي، فيما يكون فيه أمر الجبلة بيِّنا كما أسلفنا، وكذلك الوازع السلطاني قد يكون لحفظ الوازع الديني، كما قد يكون لحفظ الوازع الطبعي؛ وبهذا يصير الوازع الفطري أهمَّ في نظر الشرع؛ لأن أنواع الوازع الأخرى مكمِّلة له ومقيمة لاعوجاجه.

ثالثا: علاقة دليل الفطرة بصيغ ورود الحكم التكليفي:

الصيغ التي يرد بها الكلام نوعان: الخبر والإنشاء؛ فالخبر يتضمن العلم والاعتقاد، والإنشاء يتضمن الإرادة والطلب، وهذا متوافق مع القوى الفطرية في الإنسان، فإننا ذكرنا أن قوام الفطرة يكون بقوتي الشعور والإرادة اللتين تقتضيان العلم والعمل؛ وعليه فإن الكلام الخبري مناسب لقوة الشعور المستلزمة للعلم، والكلام الإنشائي الطلبي موافق لقوة الإرادة التي تقتضي العمل، وغير الطلبي منه هو من قبيل الإخبار في الأصل؛ ثم إن الحق نوعان[4]:

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/367-370.

(2) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 181-182؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28/65.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/367-370.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 18/308-309.

الأول: حق مقصود من شأنه أن يطلب؛ لأنه الأنفع للإنسان والأصلح له، وبه يتعلق أمر الله عز وجل ونهيه و ما يطلب من العمل الصالح، وقد خلق الله في الفطرة سببه ومقتضيه ومحبته.

الثاني: حق موجود، وهذا حقه الإخبار عنه؛ لأنه مقتضى الفطرة والعقل، وبه يشهد الحس والعوائد، وبه يتعلق الخبر الصادق الوراد في الكتاب والسنة.

وبالجمع بين كل أنواع العلم والإرادة كانت الشريعة كلية عامة، ويشهد لهذا قول النبي ﷺ: "**أعطيت جوامع الكلم**" [1]؛ لأن الصيغ الخبرية والإنشائية إن كانت جامعة دخل فيها كل موجود مما ينبغي علمه ومقصود مما يطلب وجوده، فلم يفت شيء من العلم الموجود والحق المراد؛ وبهذا يظهر توافق صيغ الكلام مع قوى الفطرة ومقتضياتها، ولهذا مزيد تفصيل وبيان في أثناء ما يأتي من الكلام.

أ. **علاقة دليل الفطرة بصيغ ورود الطلب الشرعي:**

سبق بيان أن الطلب الشرعي يتعلق بداعية النفس واستقامة الفطرة؛ فإن كانت الفطرة سوية والداعي قويا، لم يصح الطلب؛ لأن المطلوب لا يطلب؛ لظهور وجه الصلاح والفساد في الفعل بالفطرة والعقل، وإن كان الداعي ضعيفا ومالت الفطرة عن الاعتدال، وعزبت المصالح والمفاسد عن العقول؛ توجه الطلب الشرعي بالأمر والنهي؛ إذًا فالعلاقة عكسية بين ورود الطلب والداعي الفطري النفسي.

والطلب الشرعي من حيث الصيغة ضربان: صريح وغير صريح، فأما الصريح فللناس فيه ثلاثة مذاهب[2]:

المذهب الأول: مذهب من يجري مع الصيغة المجردة، من غير اعتبار العلل والمصالح في فهم الغرض من الطلب، وهذا مسلك من لا يفرق بين طلب وطلب في الأمر والنهي، من نفاة التعليل كالظاهرية[3]، أو من نفاة الحكمة الذين لا يوجبون رعاية الأصلح كالأشعري وأتباعه[4].

---

(1) رواه البخاري (7013)، ومسلم (523)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) الشاطبي، الموافقات، 404/3.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 76/8.

(4) الرازي، المحصول، 179/5.

وقد استدل أصحاب هذا المنحى بأدلة لا تخلو من معارضات، لعل أقواها من جهة النظر أن يقال: لا يخلو في الطلب الشرعي أن نعتبر المصالح أو لا، فإن اعتبرناها؛ فلم يتحقق لنا فيما نعقله منها معنى ذو بال، دون الرجوع إلى صيغ الأمر والنهي؛ فإن المصلحة وإن علمت على الجملة؛ استحالت الإحاطة بتفصيلها، أما في العادات فظاهر؛ لأننا وإن علمنا أن الحكمة من حد الزنا في الجملة مثلا الزجر، لكن لا نعلم لماذا تعين هذا النوع من العقوبة طريقا له، ولا هذا المقدار، ولا هذه الصفة، وكثيرا ما يكون المعنى المعقول متوهَّما، ويكون في نفس الأمر على خلاف ذلك، وإن كان الأمر في العبادات فهو أظهر، فلم يبق إلا أن نعتبر الصيغ مجردة عن المصالح(1).

وقالوا أيضا: بأن المعنى المعقول لا يخلو إما أن يعارض صيغ الطلب الشرعي أو لا؛ فإن كان يعارضها ويكِرُّ عليها بالإبطال، فلا سبيل إلى اعتباره؛ لأنه لا يخلو أمر ونهي من تعبد وحق لله عز وجل، وإن كان المعنى لا يعارض صيغ الأمر والنهي؛ فصارت المصالح فرعا تابعا، والصيغ أصلا متبوعا؛ فآل الأمر إلى العمل بمقتضى الصيغ المجردة، وهو المطلوب(2).

المذهب الثاني: مذهب من يعتبر صيغ الطلب الشرعي على مقتضى المعاني المفهومة بالاستقراء، مع ما انضاف إليها مما يقترن بها من القرائن الحالية والمقالية المرشدة لأعيان المصالح والمفاسد؛ عند هؤلاء ليس على وزان واحد، وهو مذهب جمهور المسلمين من السلف والخلف، ومن وافقهم من المعتزلة(3).

ومما يستدل به لهذا المذهب: أن تنوع الصيغ في التراكيب المختلفة، مع الالتفات إلى القرائن المنضمة؛ مرشد إلى أعيان المصالح المقصودة للشارع، وذلك متيسر باستقراء موارد الطلب مع القرائن المصاحبة لها، ولا يلزم من فهم أعيان المصالح التي حدها الشارع الوقوف على الحكمة الخاصة في كل أمر ونهي؛ لأنه إن دلَّ الاستقراء على تحديد قصد الشارع بعينه؛ كان المعوَّل وإن ترتَّب عليه تأويل صيغة الطلب وحملها على معنى مجازي، وإن لم نتحقق تعيين المصالح بالاستقراء والقرائن؛ وجب الوقوف على مجرد الصيغة؛ لأن الشارع أناط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة تشتمل في أغلب الأحوال على

(1) الشاطبي، الموافقات، 409/3-410.

(2) الشاطبي، الموافقات، 411/3.

(3) أبو الحسين البصري، المعتمد، 201/2؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 377/8.

الحكم والأسرار المقصودة التي قد تخفى في بعض الأحيان وتختلف باختلاف المحال؛ تحقيقا للضبط ودرءًا للتحكم والعبث بنصوص الشريعة، فإذا كان الأمر كذلك لم تكن المعاني المفهومة متوهَّمة بل متحققة، وهي معتبرة في النظر والحمل[1].

ويقال في الاستدلال لهذا المذهب أيضا: إن الأحكام الشرعية إما أن تكون مما يطلب أو لا؛ فإن كانت مما لا يطلب فقد مرَّ بك أنه ملتفت فيه إلى المعاني المدركة بالفطرة، على أن كثيرا من الأحكام التي هي من هذا القسم وارد بصيغة الطلب، ولم يعرف كونها غير مطلوبة إلا الالتفات إلى المعاني الفطرية[2]، كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الجمعة: 10]، وقوله تعالى: ﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ [الجمعة:09]، فإن ظاهر الصيغة بفيد وجوب الانتشار في الأرض وحرمة البيع، ولكن علم من اعتبار المعاني أن مقصود الشارع بيانُ أن علة المنع من هذه الأشياء قد زالت؛ فرجع الحكم إلى الأصل وهو الإباحة[3].

وإن كانت الأحكام الشرعية مما يطلب؛ فإن من الطلب ما يأتي ابتداءً – كما مرَّ بك –؛ تكميلا للفطرة، ومنه قد يأتي لسبب عارض كما تبيَّن؛ إصلاحا للفطرة وردًّا لها إلى الاعتدال، ولذلك كان الأصل في هذا النوع الأوامر والنواهي الإطلاق؛ ليحملها المكلَّف في نفسه وغيره على التوسط، بحسب حاله وطاقته، لا على مقتضى الإطلاق الذي يفهم من ظاهر الطلب، ولا يرد التحديد الشرعي فيها إلا حيث تجاوز المكلَّف الحدَّ، وهذا الأمر لا يتأتَّى فهمه من مجرَّد الحمل على ظاهر الصيغ، دون الالتفات إلى المعاني[4].

وأيضا فإن اعتبار الصيغ بإطلاق يفضي إلى القول بتناقض الشريعة، وسوء الظن بها في كثير من المواضع، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: "**نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال**

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 412/3.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 180.

(3) الشاطبي، الموافقات، 414/3-415.

(4) الشاطبي، الموافقات، 416/3؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 180.

له رجال من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل، فقال رسول الله ﷺ: أيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوما، ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر لزدتكم، كالمنكل بهم حين أبوا أن ينتهوا"[1]، وقال ﷺ: **"لو مد بي الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم"**[2].

فلو كان النهي في الحديث على ظاهره؛ لكان الصحابة خالفوا أمره حين لم يمتثلوا؛ ولكان تناقضا حين واصل بهم، بعد إذا نهاهم عن الوصال، ولكن هذا الفهم مستبعد؛ لما كان معنى النهي الترفق والتلطف والجري على حال يناسب الضعاف، وعلى هذا السنن القويم جرى فهم الصحابة للأوامر والنواهي؛ يأخذون أنفسهم بالعزائم في مواطن الجد، ويترفقون بها في حال الضعف وقيام العذر[3].

فهذا المذهب كما ترى قائم على اعتبار المعاني والصيغ معًا، على وجه لا يخل أحدهما فيه بما يقتضيه الآخر؛ لتجري الشريعة على نسق واحد، ونظام متآلف، لا تضاد فيه ولا تناقض، وهو مذهب الراسخين في العلم[4].

المذهب الثالث: مذهب الغالين في اتباع المعاني، التاركين للظواهر رأسا، الذين يدعون أن الصيغ لا يلتفت إليها؛ لأنها غير مقصودة، وإنما المقصود ما وراءها من المعاني التي لا يوصل إليها بعقل ولا نظر، ولكن تتلقى عن الأئمة المعصومين المكذوب عليهم، وهو مذهب الرافضة الباطنية الذين أبطلوا النصوص؛ قصدا لإبطال الشريعة، وهذا مذهب ظاهر الفساد، ومن وقف على تفسيراتهم لآي القرآن؛ علم شناعة مذهبهم وما يفضي إليه من الكفر والزندقة[5].

---

(1) رواه البخاري (1965)، ومسلم (1103).

(2) رواه البخاري (7241)، ومسلم (1104)؛ عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(3) الشاطبي، الموافقات، 421/3.

(4) الشاطبي، الموافقات، 134/3.

(5) الشاطبي، الموافقات، 133/3؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 551/5. وانظر في مناقشة مذاهبهم: فضائح الباطنية للغزالي، وقانون التأويل لابن العربي، وقد نقل عنهما ابن تيمية كثيرا في فتاويه.

وللطلب الصريح صيغ معروفة؛ منها: ما كان فعل أمر على وزن "افعل"، و"لا تفعل"، والتصريح بلفظ الأمر والنهي، والمضارع المقترن بلام الأمر "ليفعل"، واسم فعل الأمر، والمصدر النائب عن فعل الأمر[1].

وترد صيغة الطلب الصريح ويقصد بها الامتثال حال كون المكلف قادرا على إيقاع المطلوب، أو الابتلاء حال كونه غير مطيق، و يقع الامتثال بالعزم والمبادرة إلى الفعل، وقالت المعتزلة: إن التمكن من إيقاع الفعل شرط في توجه الطلب، وقَصَرت المقصود من الأمر على الامتثال المحض، والصواب مذهب الجمهور، كما قال صاحب المراقي[2]:

للامتثـــال كلَّف الرقيـــب * فمـــوجِبٌ تمكُّنًا مصيـــب**

أو بينه والابتـــــــلا تردَّدا * شرطُ تمكُّنٍ عليـــــه انفقدا**

ولا يرد عليه القول بتكليف من تعلَّق علم الله بعدم امتثالهم، كما سبق في تكليف أبي جهل بالإيمان؛ لأن الإيمان ممكن في مثله في الدنيا، بخلاف التكليف في الآخرة فالمكنة غير متأتية، ولهذا قد يكون المقصود من الطلب الصريح إقامة الحجة، وإظهار ما تقتضيه الطاعة والمعصية، كالتكليف الحاصل في دار الجزاء؛ لإظهار إيمان المؤمن وكفر الكافر، وهذا سبق بيانه في الكلام على ما لا يطلب.

وأما الطلب الشرعي الصريح فهو على أنواع:

الأول: ما جاء مجيء الإخبار عن الحكم الشرعي، ومنه ما يكون ابتداءً كقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ**﴾ [البقرة: 183]، وقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ**﴾ [المائدة: 03] [3]، ومنه ما يرد لسبب عارض، وهذا في مرتبة دون الذي مرَّ والذي يأتي.

(1) الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص 210؛ النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، 1/155-156.

(2) العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، 1/75-77.

(3) الشاطبي، الموافقات، 3/422.

الثاني: ما مدحه الشارع أو مدح فاعله، أو وعد عليه بخير عاجل أو آجل، أو أخبر أن يحبه، أو يحب فاعله، أو لوازم هذه الأمور، فهو مأمور به، وكل فعل ذمه الشارع أو ذم فاعله، أو نصبه سببا لشر عاجل أو آجل، أو أخبر أنه يكرهه أو يكره فاعله، وما من هذا المعنى، فهو منهي عنه[1]، وهذا والذي قبله يلتحقان بالصريح في الدلالة بدلالة الصيغة في الأول، واللزوم في الثاني المستفاد من القرائن المصاحبة[2].

الثالث: ما يرد من الخبر في معنى الأمر لسبب عارض، والأصل فيه عدم الطلب؛ لأنه مقتضى الفطرة والعادة، كقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ** ﴾[البقرة: 233]، وقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ** ﴾ [البقرة: 228] [3].

الرابع: ما يتوقف عليه المطلوب الشرعي، إنْ في الأمر كمسألة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ومسألة "الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟"، وإنْ في النهي كمسألة "ما لا يتم ترك الحرام إلا به فتركه واجب"، ومسألة "النهي عن شيء أمر بأحد أضداده"، وغير ذلك من الطلبات التبعية المستفادة عن طريق اللزوم المعنوي التي هي محل نزاع بين الأصوليين[4].

فبان أن الطلب غير الصريح هو ما استفيد الأمر والنهي فيه بطريق اللزوم، سواء كان اللزوم لفظيا كالجملة الخبرية؛ أو معنويا كمسألة "ما لا يتم الواجب إلا به" وما يلتحق بها. والمقصود أن الحكم الشرعي يرد حيث يضعف الداعي الفطري؛ فيأتي صريحا ابتداءً لتكميل الفطرة وتهذيبها، إذا خفيت المصالح، كما في العبادات والعقوبات، أو لتفصيل ما لا تدركه الفطرة إلا جملة كأحكام الحلال والحرام في

---

(1) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 82؛ الشاطبي، الموافقات، 422/3.

(2) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 81-82؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 182.

(3) الشاطبي، الموافقات، 422/3؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 182.

(4) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 82؛ الشاطبي، الموافقات، 423/3-424.

المعاملات والعادات، أو ليجنح بالفطرة نحو الاعتدال فيما يكون مركوزا فيها جبلة، وهذا في الطلب الذي يأتي لدفع العوارض.

والذي يشكل في هذا المقام، هو استعمال صيغة الخبر في معنى الطلب؛ لأن الكلام في لغة العرب طلب وخبر، وكلاهما لا يحسن ولا يستقيم في موضع صاحبه، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، وكل ما فيه من الصيغ إنما يكون لفائدة وحكمة[1]؛ فما هي الحكم والأغراض الأصولية والبلاغية في طلب الحكم الشرعي بصيغة الخبر؟ هذا ما سنتبينه في الترجمة الموالية.

ب. الإخبار عن الحكم الشرعي:

الفرق بين الخبر والطلب مدرك بالعقل والفطرة والحس، لا يختلف فيه بين الصغار والكبار، والعامة والخاصة؛ ولهذا اختار جماعة من العلماء استغناءهما عن التعريف؛ لأنهما يفترقان في الحقيقة المدركة بالإحساس الباطن التي يجدها الإنسان في نفسه، كما يفترقان في اللازم المشهور، وهو احتمال الصدق والكذب في الخبر دون الطلب، فليس أحدهما الآخر ولا هو هو[2].

1. فوائد الإخبار عن الحكم الشرعي:

التمايز بين الخبر والطلب لا ينفي استلزام الخبر للطلب والإرادة؛ لأنا ذكرنا أن الخبر يستلزم العلم، والعلم يقتضي حبا أ وبغضا، وهذان يستوجبان إرادة وطلبا وعملا في الفعل والترك، وعلى هذا يكثر مجيء الخبر للطلب، وأما استعمال الطلب للخبر فقليل، وربما انعدم؛ لأن الطلب يستلزم العلم الذي بمعنى الشعور والتصور، لا بمعنى وقوع المطلوب وعدم وقوعه؛ فاستعمال صيغة الخبر في الطلب؛ إنما هو استعمال في لازمه، وتنزيل للمطلوب المراد منزلة الموجود المحقق الذي يخبر عنه؛ ولهذا يكثر في الدعاء الذي يجتهد فيه الداعي الإخبار عن المراد المطلوب، "ولهذا قال من قال من أهل

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 182.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 164-165؛ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 503/6.

التحقيق أن استعمال صيغة الأمر في الخبر لم يقع؛ لأنه ليس على ذلك شاهد، والقياس يأباه؛ لأنه استعمال للفظ في شيء ليس من لوازم معناه، ولا من ملزوماته فهو أجنبي عنه"[1].

وهذا الذي نسب لأهل التحقيق غير مشكل؛ لأنه تقرر عند الشاطبي[2] وابن عاشور[3] أن الأحكام الشرعية مشتملة على مصالح منها ما فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة، ومنها ما كان الحظ فيه خفيا مغفولا عنه؛ فالظاهر تريده النفس وتطلبه، وسبيله الإخبار عنه فقط، وأما الخفي فلا تشعر به النفس ولا تحسه، وما لا تشعر به لا تريده ولا تطلبه، فلا يناسبه الإخبار؛ لكونه مجهولا وغير واقع أصلا، وإنما سبيله الطلب والتأكيد؛ حتى يحصل تصوره في النفس والعلم به؛ فعلى هذا يصح القول بأن الخبر يستلزم الطلب لا عكسه[4].

ويتأكد ما ذكر من كون الخبر يستلزم الطلب؛ أن إخبار العقلاء إذا ما روعيت فيه الحكمة لا يخلو من طلب لازم، يوجب الفعل أو الترك، أو فائدة لازمة توجب الطلب أو الهرب؛ وإلا كان لغوا؛ فكيف إذا كان هذا الكلام كلام العليم الحكيم، أحكم الحاكمين، ورب العالمين؟[5].

وبهذا يندفع ما ذهب إليه الرازي (606هـ) وغيره من أن الطلب، بل الكلام كله يرجع إلى الخبر[6]، وبنى على ذلك شبها في علم الكلام، وقال في المحصول: "والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر يدل على وجود الفعل، كما أن الخبر يدل عليه أيضا، فبينهما مشابهة من هذا الوجه"[7]، وما ذكروه غير صحيح؛ فإن المخبَر به يحتمل الوجود وعدمه، بخلاف الأمر فلا يحتمل ذلك، وهو الذي دفعه

(1) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 504/6.

(2) الشاطبي، الموافقات، 385/3.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 219/3.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 185.

(5) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 186.

(6) الرازي، الأربعين في أصول الدين، 252/1.

(7) الرازي، المحصول، 35/2.

بنفسه قبل هذا الموضع، عندما قال: "أما لو قالوا: حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرا، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبا؛ لكان ذلك محالا"[1].

ومما ينبني على مسألة استلزام الخبر الطلب ما جاء في الكتاب والسنة من استعمال الخبر لإرادة الفعل أو الترك؛ ففي الفعل كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴾[البقرة: 233]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ [البقرة: 228]؛ أي ليرضعن وليتربصن على معنى حذف لام الأمر، واختاره صاحب الكشاف[2]، وفي النهي كقوله ﷺ: **"لا تُنكِحُ المرأةُ المرأةَ، ولا المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها"** [3]، أي لا يجوز لها ذلك؛ لوروده مضموم الحاء، ولو كان نهيا لورد مجزوما مكسورا على أصل التقاء الساكنين[4].

وهذا الذي انتحاه جماهير الأصوليين لا ينتهض؛ لأن قواعد اللغة لا تسعفه؛ ولما علمت من أن الطلب لا يحتمل التصديق والتكذيب، ومن أجاز من العلماء بناء الفعل على المبتدأ في الأمر والنهي، نحو قولك: عبدُ الله اضْرِبْهُ، إنما أجاز الابتداء بالاسم لتنبيه المخاطب عليه، لا للإخبار عنه كما يتوهم؛ إلا أن يكون البناء في الطلب على مبتدإ مظهر أو مضمر، نحو: هذا عبد الله فاضربه، أو هذا

---

(1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، 245/1.

(2) الزمخشري، الكشاف، 278/1.

(3) رواه ابن ماجه في "السنن": (1882)، والدارقطني في "السنن" (3540) من طريق ابن سيرين، عن أبي هريرة.
ورواه الدارقطني (3538) أيضًا من طريق أخرى إلى ابن سيرين، فَبَيّن أن زيادة "كنا نعد التي تنكح نفسها، هي الزانية" من قول أبي هريرة.
ورواه البيهقي (13635) من طريق عبد السّلام بن حرب، عن هشام، عنه بها موقوفا.
ومن طريق محمَّد بن مروان عن هشام به مرفوعا (13632-13634) قال: "ويشبه أن يكون عبد السّلام حفظه، فإنه مَيّز المرفوع من الموقوف".
وطريق الدارقطني الذي من طريق عبيد بن يعيش، ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، عن عبد السلام بن حرب، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة مرفوعا؛ صحيح على شرط مسلم، وبقية الطرق مختلف فيها، ولها متابعات. انظر: "البدر المنير" لابن الملقن: 562/7-567؛ "التمييز" لابن حجر (4843).

(4) الإسنوي، نهاية السول، ص 163؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 288/1.

الهلال فانظر إليه، فتحذف اسم الإشارة وتبقي ما بعده؛ فتقول: عبدُ الله اضربه، والهلالُ فانظر إليه[1].

ولو حمل الخبر في "يرضعن" وما أشبهها على الأمر؛ لم يكن في ذلك فائدة؛ لأن كل والدة ترضع ولدها بحكم الفطرة وعطف الأم وحنوها، حتى فيما لا يعقل من البهائم؛ ولذلك لم يأت الشرع بطلب عطف الآباء وإيجاب رعايتهم لأبنائهم، ولكن جاء بأمر الأبناء بالإحسان إلى الآباء؛ لخفاء ذلك عن الفطرة.

ولذلك خالف في المسألة أئمة كبار أمثال ابن العربي (543هـ) والسهيلي (581هـ)؛ قال ابن العربي: "قال جماعة: قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ [البقرة: 228]: خبر معناه الأمر، وهذا باطل؛ بل هو خبر عن حكم الشرع؛ فإن وجدت مطلقة لا تتربص فليس من الشرع"[2]، وقال السهيلي: "وليس هو في الحقيقة خبراً بمعنى أمر، كما لا يكون أمر بمعنى خبر، ولكنها أخبار عما استقر في الشريعة وثبت في الديانة التي نحن مأمورون بها على الجملة، فمن ههنا صرنا مأمورين بتلك الأفعال، وإن لم تكن على صيغ الأمر والنهي في المقال"[3].

وليست الأحكام الخبرية الواردة في الكتاب والسنة إخبارا عن حكم الشرع فحسب -كما قالوا-؛ بل هي إخبار عما استقرَّ في الفطرة وثبت بالحس، والشرع إنما هو مصدِّق ومقرِّر؛ ولذلك قال ابن تيمية (728هـ): "الحق نوعان: حق موجود وبه يتعلق الخبر الصادق، وحق مقصود: وبه يتعلق الأمر الحكيم والعمل الصالح"[4].

ولا يقدح فيما ذكرنا تخلُّف الخبر ووقوعه بخلاف مخبَره؛ لأن التخلف مرجعه لفقد شرط أو وجود مانع[5]؛ وأكثر ما يكون ذلك حيث مالت الفطرة؛ ولذلك قال من قال إنه إخبار عن حكم

---

(1) سيبويه، الكتاب، 138/1.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، 253/1.

(3) السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 113.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 102/2.

(5) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 189.

الشرع[1]؛ لأنه إخبار عما تقتضيه الفطرة السليمة، ويشهد به الحس والعادة، وأيضا فإن ظاهر اللفظ الخبر، والصرف عن الظاهر لا يكون إلا لموجب ودليل، ولا حاجة إليه في ما ذكر.

ومثال تخلف الخبر عن مُخبَره ما يورده كثير من الناس على قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: 141]، بأنه خبر يراد به النهي: أي لا ينبغي للمؤمن أن يجعل للكافر عليه سبيلا، وربما أجاب بعضهم بأن ذلك في الآخرة، أو يخص السبيل بالحجة، أي لن يجعل لهم عليهم سبيلا في الحجة، أو نحو هذا مما لا معنى له، والجواب أن سبيل الكفار منتف عن أهل الإيمان الكامل؛ فمن ضعف إيمانه ونقص نصيبه من النصر، وحصل للكافرين عليه من السبيل بقدر ما نقص من الإيمان، فأنت ترى أن تخلف النصر؛ إنما كان لفقد شرط في الخبر[2].

وإذا علم هذا؛ فإن إخبار الشارع لا يكون إلا لفوائد وأغراض؛ ذلك أن الخبر لا يخلو أن يكون مما يعلم بالفطرة والعقل والعادة أم لا؛ فإن كان من الأول فهو يأتي لفوائد منها[3]:

أن يكون تكذيبا لفرية أو دحضا لباطل، كقوله تعالى: ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾ [الأحزاب: 04]؛ ردا على من ادعى من اليهود أو المنافقين أن النبي ﷺ له قلبان، أو ردا على من كان يلقب بذي القلبين الذي ادعى أن له قلبين يفهم بأحدهما أكثر مما يفهم محمد[4]، وقوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾ [الطور: 29]، ردا على ما نسبوه من الجنون والكهانة والسحر للنبي ﷺ.

ومن فوائد الخبر أن يكون وعظا وتذكيرا، كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ﴾ [البقرة: 134] ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران:185]، ويندرج فيه كل ما ذكر من قصص المكذبين

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/156-157.

(2) ابن القيم، إغاثة اللهفان، 2/927.

(3) العز بن عبد السلام، الإمام، ص 162-168.

(4) الزمخشري، الكشاف، 3/520.

وإهلاكهم، أو يكون دليلا على صدق الرسول ﷺ حيث أخبر بأخبار غيب غابرة وأمور آتية، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴾ [آل عمران: 44]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ﴾ [العنكبوت: 48] ، ويدخل فيه كل القصص الموافقة لما في الكتب المنزلة، أو يكون عتابا كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ﴾ [الأحزاب: 37]، أو يكون لوما وتوبيخا، كقوله تعالى: ﴿ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ﴾ [آل عمران: 152]، أو يكون تمننا كقوله تعالى: ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ ﴾ [الأنفال:11]، أو يكون استدلالا على البعث والنشور، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾ [المرسلات: 20]؛ ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴾ [المرسلات:25] ، أو يذكر تمدحا كتمدح الرب جل وعلا بصفاته العلى وأسمائه الحسنى، أو يرد مدحا أو ذما كقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين: 04]، أو يذكر لبيان الفارق، كالتفريق بين الفيء والغنيمة في قوله: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾ [الحشر: 06]، أو غير ذلك.

والمهم أن الخبر لا يأتي إلا لفائدة شريفة، وغرض صحيح، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وهو المطلوب.

وإن كان الحكم المخبر عنه على خلاف العقل والفطرة، فهذا تقتضي الحكمة أن يسار فيه على التدريج تأنيسا للعقول، وتيسيرا على الفطر، واستصلاحا لحمل النفوس عليه طواعية وانقيادا لا معارضة فيه؛ لكون النفوس قد اعتادته اعتيادا شديدا يمنعها الانفكاك عنه دفعة، مثل تحريم الخمر والربا وغيرها، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ

﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219] [1]؛ "فتحريم الخمر مقصود للإسلام من أول البعثة. وأما السكوت عليه مدة حتى بقي مباحاً ثم تحريمُه في وقت الصلاة فذلك تمهيد لتحريمه البات"[2]، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: "إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما: ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي، وهو: الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهودا عندهم على الجملة"[3].

فالسكوت عما يخالف الفطرة إنما كان لحكمة، ومصلحة أرجح من مصلحة تحريم ذلك لو حرم في بداءة الأمر، وهو ما يشهد به حديث عائشة في الصحيح؛ قالت رضي الله عنها: **"إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبدا"**[4].

ومن الفوائد الأصولية في العدول عن صيغة الطلب إلى صيغة الخبر: أن الحكم المخبر عنه متحقق أو بمنزلة المتحقق؛ فيكون أدعى إلى الامتثال[5]، وأبعد عن المخالفة والمعاندة، ومنها أنه لما كان الأصل في الأمر الوجوب؛ فإن صيغة الخبر لا تكون للوجوب، إلا حيث دل الدليل عليه من قرينة لفظية أو معنوية، وأما فيما وراء ذلك فإما أن يكون إحالة على الفطر، أو تمهيدا للنفوس وتهيئة لحال منتظر[6]؛ لأن صيغة الطلب غير صيغة الخبر، وأما الأصل فيها فهو الإباحة أو الاستحباب كما

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 202/17؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 191.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 292/3.

(3) الشاطبي، الموافقات، 124/2.

(4) رواه البخاري (4993).

(5) الزركشي، البحر المحيط، 295/3.

(6) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 196.

ذكرنا؛ لأنها أحكام فطرية؛ ومن هنا أجاز مالك تخلي الأم عن الرضاع، إذا كان الولد يقبل غيرها، وقضت العادة بذلك في مثيلاتها.

وبهذا يظهر لك خطأ من لم يفرق بين صيغة الطلب وصيغة الخبر، من كونهما يستويان في الوجوب والتحريم، ومن قال بأن ورود الأمر بصيغة الخبر ينفي احتمال غير الوجوب[1].

2. صيغ العقود إخبار عما في النفس:

اختلف الناس في صيغ العقود كبعت واشتريت وأنكحت وطلقت؛ هل هي إخبارات أم إنشاءات؟

وتحرير محل النزاع في المسألة: أن الناس متفقون على أن الإقرار إخبار، وكذلك صيغ العقود وضعت للإخبار في أصل اللغة، وقد تستعمل للإخبار في الشرع، ولكن محل النزاع في أنها حيث تستعمل لاستحداث أحكام تترتب عليها آثارها الشرعية؛ هل هي إخبارات باقية على أصل وضعها اللغوي، أم إنشاءات، نقلها الشرع من الإخبار إلى إنشاءات مخصوصة؟[2]

وقد وقع الخلاف في المسألة على ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب الجمهور على أنها إنشاءات منقولة عن الخبر بالشرع[3].

والثاني: نسب لأكثر الحنفية والمعتزلة، أنها متمحضة للخبرية على الأصل[4]، وفي نسبته لأكثر الحنفية نظر؛ لأنه نقل عن جلة من علمائهم موافقة الجمهور[5]، بل وأنكره شمس الدين السروجي الحنفي (710هـ)، وقال: "المعروف عند أصحابنا أنها إنشاءات"[1].

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، 294/3.

(2) الرازي، المحصول، 117/1، تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 742/3.

(3) الرازي، المحصول، 117/1، تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 742/3؛ القرافي، الفروق، 27/1؛ ابن الساعاتي، بديع النظام، 306/1.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد، 113/1؛ ابن مفلح، الفروع، 28/9؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير، 1714/4.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، 102/3؛ المرغيناني، الهداية، 296/2؛ ابن الساعاتي، بديع النظام، 306/1؛ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 1028/2؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 228/2.

الثالث: أنها إخبار وإنشاء باعتبارين، إخبار عما في نفس المتكلم وإرادته، وإنشاء بالنسبة إلى متعلقاتها الخارجية المترتبة عليها، واختاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والزركشي (794هـ) [2]. والمذهب الثالث موافق للمذهب الثاني، ولا يختلف معه إلا في اللفظ، ولا خلاف بين المذاهب الثلاث في الحقيقة؛ "ولهذا أجمعوا على ثبوت أحكامها عند التلفظ بها"[3].

واستدل القائلون بأن صيغ العقود إخبارت: أن مدلولاتها تحتمل الصدق والكذب بحسب القرائن؛ فمن قال بعت أو تزوجت كان إخبارا عما في القلب من الميل والمحبة وما يلزم عنها من التراضي والركون، على تقدير وجودها قبل اللفظ للضرورة، ومن قالها وهو لا يريد معانيها؛ إما أن يكون مكرها فلا ينعقد بيعه؛ أو يكون بمنزلة قول الكافر أسلمت والمؤمن كفرت، وقد قال تعالى: ﴿ **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ** ﴾ [النحل: 106]، والمنافق أشهد أن محمد رسول الله، وقد قال تعالى مكذبا لهم: ﴿ **وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ** ﴾ [المنافقون:01]؛ فالباطن هو الأصل والألفاظ، والصيغ ضبط لما في الباطن ودلالة عليه؛ حفظا للحقوق وصونا لها[4].

وأجاب الجمهور: بأن احتمال الصدق والكذب في الصيغ ممتنع؛ لأنهما إنما يعرفان بالمطابقة بين الكلام النفسي وبين مدلوله في الخارج، ولا تكون المطابقة إلا بالتغاير والتعدد، فإذا انتفى التعدد انتفت المطابقة؛ وامتنع احتمال الصدق والكذب فيها[5].

والجواب أن: احتمال الصدق والكذب في الصيغة لا مطعن فيه، سواء عند المتكلم أو السامع؛ أما عند المتكلم: فلأنه يشعر بصدق ما في نفسه أو كذبه، يقينا من غير تردد غالبا، لكن قد يخفى عليه ذلك أحيانا؛ بفعل الوهم والهواجس والعوارض؛ فيتوهم النفرة من زوجته فيطلقها، أو الحاجة

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، 39/3.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 277/6؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 533/4؛ الزركشي، البحر المحيط، 91/6.

(3) الزركشي، البحر المحيط، 39/3.

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين، 533/4؛ الزركشي، البحر المحيط، 39/3؛

(5) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 228/2.

إلى شيء فيشتريه؛ ولذلك جعل له الشارع سبيلا إلى التلافي والتدارك فيما يمكن تداركه؛ فجعل الطلاق ثلاثا، وشرع أنواع الخيار، وحث على التؤدة، وحذر من العجلة وعواقبها[1].

وأما عند السامع: فقد ثبت تكذيب الله للمنافقين، وبطلان عمل المرائي والمشرك، وعدم نفاذ عقود المكره والمخطئ وغير القاصد ظاهر اللفظ كالصبي والمجنون، وقد أفتى الفقهاء بجواز رجوع المرأة فيما تهب زوجها، متى وجدت قرينة تدل على عدم رضاها[2]؛ لخوف مغبة غضب، من إضرار، أو زواج عليها، وقد قضى به عمر رضي الله عنه، وشريح والشعبي وغيرهم[3].

فإن قيل: الهازل في حكم المكره لا يريد الطلاق ولا يقصده، وطلاقه لازم وماض في الشرع، وكذلك جعل الشرع الطلاق ثلاثا، ليس لأجل احتمال الصيغة، ولكنه تقدير شرعي بحت؛ فمن طلق امرأته جازما غير متردد، جاز له مراجعتها[4].

قيل: إن الهازل قاصد للفظ ومريد لمعناه وموجبه، ويدل عليه أن الظاهر دليل الباطن، وكاشف عن خفاياه وحقائقه ولابد كما تقدم؛ فإذا ظهر من الإنسان في تصرفاته أو كلامه ما يدل على تحقير لمعظم أو استهانة بمحبوب لغير عذر؛ دل ذلك على خلو قلبه من المحبة والتعظيم، وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة أفضى إلى الإضرار والتعدي؛ فحسم الشرع مادة ذلك؛ فأمضى طلاق الهازل وكفره قطعا

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 199.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 198.

(3) أخرج عبد الرزاق في المصنف (16562)، وابن أبي شيبة في مصنفه (20731)؛ بسند منقطع أن: عمر بن الخطاب كتب: "أن النساء يعطين أزواجهن رغبة ورهبة، فأيما امرأة أعطت زوجها شيئا فأرادت أن تعتصره فهي أحق به"؛ قال ابن حزم: "وصح القضاء بها عن شريح، والشعبي، ومنصور بن المعتمر، حتى أن شريحا قضى لها بالرجوع فيما وهبت له بعد موته". انظر: ابن حزم، المحلى، 80/8؛ ابن قدامة، المغني، 66/6.

(4) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 200.

للشر من منابعه[1]، فإن لم يقصد ذلك فإن الشارع ألزمه بآثارها سدا لذريعة اتخاذ آيات الله هزؤا، كالهازئ المتكلم بكلمة الكفر[2].

وأما أن تحديد الشرع الطلاق بثلاث فليس لأجل احتمال الصيغة فغير صحيح؛ لأن من طلق امرأته جازما، لا يكون له أرب في مراجعتها إلا لأجل الإضرار بها، وهذا محرم بالنص؛ فدل على أن الفسحة لتدارك ما عجل فيه، مما يحتمل الصدق والكذب[3].

فإن قيل: فمن قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقال له صدقت ولا كذبت[4].

يقال: لا يحسن ذلك لا لأنه ليس إخبارا؛ وإنما لأنه إخبار عن حال، خبرها مقارن لمخبَرها، حصل به حصول المسبب بالسبب؛ فلا يتصور فيه معرفة المطابقة من عدمها، كما في الخبر الذي لم يقترن بمخبَره؛ ولذلك قيل هي إخبار عما في النفس، إنشاء لمتعلقاتها في الخارج[5].

فإن قيل: إنها لو كانت إخبارات؛ فإما عن الماضي أو الحاضر؛ وحينئذ يمتنع تعليقها على شرط في المستقبل[6].

فيجاب: إن الماضي قسمان: محقق تقدم مدلوله قبل النطق؛ فهذا يتعذر التعليق عليه، والثاني الماضي المقدر؛ فهذا يصح تعليقه، فإذا قال الرجل لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار، قُدِّر الارتباط في الذهن بين الطلاق ودخول الدار قبل النطق؛ فصار الإخبار عن الارتباط ماضيا؛ لحصول المخبَر المقدَّر في الذهن قبل الخبر في النطق؛ وعلى هذا اجتمع الإخبار مع التعليق، ولا إشكال[7].

---

(1) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 200.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/64-73؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/534.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 200-201.

(4) القرافي، الفروق، 1/28.

(5) ابن القيم، بدائع الفوائد، 1/20.

(6) القرافي، الفروق، 1/28.

(7) القرافي، الفروق، 1/30؛ ابن القيم، بدائع الفوائد، 1/19.

وعلى كل فإن صيغ العقود، كبعت واشتريت والفسخ والحلول، كفسخت وطلقت وأعتقت؛ من قبيل الإخبار عما في النفس، كقول القائل أحببت وأبغضت، وهو لا يختلف عن الإخبار عما في الظاهر، وهو المقصود.

ومما ينبني على الخلاف في صيغ العقود الخلاف في بعض مسائل الطلاق؛ ومنها: أن من قال لمطلقته الرجعية: طَلَّقْتُك أو أنت طالق أو مطَلَّقة، وكذا من سئل: طَلَّقْتَ امرأتك؟ فقال: نعم، أو قد كان بعض ذلك؛ هل تحسب طلقة ثانية بناء على أنها إنشاء، أو لا تطلق بناء على أنها إخبار؟

فعند الحنفية والشافعية طَلُقَتْ عليه قضاء ويُدَيَّن بينه وبين الله؛ لأنها ألفاظ صريحة لإنشاء الطلاق، ولا يقبل قوله إنه أراد الإخبار؛ إلا أن تكون قرينة استخبار، كمن قال لامرأته: أنت طالق، فقال له رجل: ما قلت؟ فقال: طلقتها، أو قال قلت: هي طالق؛ فهي واحدة في القضاء؛ لقرينة الاستخبار[1]، وعند المالكية قولان للمتأخرين بلزوم واحدة أو اثنتين، وعلى القول الأول اختلفوا هل تلزمه اليمين مطلقا، أو إن أراد رجعتها فقط[2]، وأما الحنابلة: فينظر إن وجد أن قوله يحتمل؛ فإن لم يوجد لم يقبل، وإن وجد فعلى وجهين[3].

ومنها: إن قال: أنت طالق طالق، أو قد طلقتك قد طلقتك، أو أنت طالق قد طلقتك؛ يقع في الأولى ويلغو فيما بعدها عند أبي حنيفة والشافعي، وكذا عند أحمد في غير المدخول بها[4]، وقال مالك والليث بن سعد والأوزاعي يلزمه اثنتان، إلا أن يقول إنما نويت واحدة، وأردت إسماعها وإفهامها، وهو قول أحمد في المدخول بها، وحكي عن الشافعي في القديم [5].

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، 101/3-102؛ النووي، المجموع، 96/17، 123؛ ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، 303/2.

(2) الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 385/2.

(3) ابن قدامة، المغني، 401/7.

(4) السرخسي، المبسوط، 89/6؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 137/3؛ النووي، المجموع، 130/17.

(5) مالك، المدونة، 289/2؛ ابن رشد، المقدمات الممهدات، 597/1؛ الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 446/2؛ النووي، المجموع، 130/17؛ ابن قدامة، المغني، 477/7.

ومنها: إن نوى الطلاق ولم يتلفظ به لم يقع في قول الجمهور؛ لأن اللفظ ركن فيه؛ بناء على أن النطق به منشيء لأثره، وقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: **"إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل أو تتكلم"** [1]، وقال: قال قتادة: "إذا طلق في نفسه فليس بشيء" [2]، وذهب الزهري إلى أنه: إذا عزم على الطلاق طلقت؛ وقال ابن سيرين، في من طلق في نفسه: "أليس قد علمه الله؟"[3]، وهو قول مالك في العتبية، وصححه ابن رشد (520هـ)، وشهره ابن راشد (736هـ) [4]؛ وهذا التخريج بناء على أن اللفظ بالطلاق إخبار عما في النفس منه، كما في الكتابة[5].

3. أنواع الإخبار عن الحكم الشرعي:

تمهَّد قبل أن العلاقة عكسية بين الطلب الشرعي والفطرة، والداعي الفطري إما أن يكون قويا، أو ضعيفا أو بين بين؛ وعلى هذا فالإخبار عن الحكم الشرعي على ثلاثة أنواع[6]:

النوع الأول: إذا كان الداعي الفطري قويا؛ فإن الحكم الشرعي يرد بصيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ** ﴾[البقرة: 233]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ** ﴾ [البقرة: 228]؛ وقوله تعالى: ﴿ **ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ** ﴾ [البقرة:229]، وقد ذكر أهل التفسير في سبب نزول هذه الآية أن: " أهل الجاهلية لم يكن عندهم للطلاق عدد، وكانت عندهم العدة معلومة مقدرة، وكان هذا في أول الإسلام برهة، يطلق الرجل امرأته ما شاء من الطلاق، فإذا كادت تحل من طلاقه راجعها ما شاء، فقال رجل لامرأته على عهد النبي ﷺ: **لا آويك ولا أدعك تحلين، قالت: وكيف؟ قال:**

---

(1) رواه البخاري (6664)، ومسلم (127)؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) رواه البخاري (5269)؛ ابن حجر، فتح الباري، 393/9.

(3) ابن قدامة، المغني، 385/7.

(4) ابن رشد، البيان والتحصيل، 244/5؛ خليل، التوضيح، 380/4.

(5) ابن رشد، المقدمات الممهدات، 498/1.

(6) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 206-218.

أطلقك فإذا دنا مضي عدتك راجعتك. فشكت المرأة ذلك إلى عائشة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيانا لعدد الطلاق الذي للمرء فيه أن يرتجع دون تجديد مهر وولي، ونسخ ما كانوا عليه"[1]، وكذلك الشأن في قوامة الرجال وطاعة الناس في قوله تعالى: ﴿ **ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ** ﴾ [النساء: 34]، ومثله في الحج في قوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا** ﴾ [آل عمران: 97]، فلم يأت الطلب بإيجاب أصل الحج؛ لأنه كان مما ورثه أهل الجاهلية من شريعة إبراهيم عليه السلام، ولكن جاء الأمر بإتمامه وتغيير ما دخله التحريف من شعائره في قوله تعالى: ﴿ **وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ** ﴾ [البقرة:197][2].

النوع الثاني: إذا كان الداعي الفطري ضعيفا؛ فإن الحكم الشرعي يرد بصيغة الطلب في الأصل، أمرا ونهيا؛ وذلك حيث خفيت وجوه المصالح والمفاسد عن الفطرة والعقل، غير أن من هذا النوع ما يصادم الهوى كأنواع العبادات والجهاد، ومنه ما يساعد عليه الهوى كالزنى وحب الظهور والكبر والظلم وغيرها، ولا يرد الحكم الشرعي بصيغة الخبر في هذا القسم، إلا إذا كان الحكم معتادا؛ لأن العادة طبع ثان، وحيث قضت العادة بالفعل؛ يجيء الشرع إما بالإخبار عن الحكم كما في الحج الذي علِق به كثير من براثن الشرك الجاهلية، وإما أن يسكت الشرع عن إبداء الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿ **يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ** ... ﴾ [البقرة: 219]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا** ... ﴾ [النحل: 67]؛ ولذلك قيل في قوله تعالى: ﴿ **وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ** ﴾

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 126/3؛ وانظر معناه عند ابن العربي، أحكام القرآن، 257/1.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 206.

[النور:02]؛ إنه "لا يشهد التعذيب إلا من يستحق التأديب"[1]، وهو مقصور على من كان لا ينفك عن الزنى بمقارفته، أو القرب منه بملابسة أسبابه التي تفضي إليه، دون غيره[2].

النوع الثالث: إذا كان الداعي الفطري بين بين؛ وذلك حيث اجتمعت داعيتا الشرع والفطرة، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183]؛ وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: 216]؛ وقوله : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: 178]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: 23]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ﴾ [المائدة: 03]؛ فأما داعية الشرع فبدلالة صيغة الكَتْب والحرمة في الإيجاب والتحريم، وأما داعية الطبع والفطرة؛ فلظهور المصالح في المأمورات من الصيام والجهاد والقصاص، وجلاء المفاسد والمعاطب في المنهيات، سواء في المحرَّمات من النساء، أو الميتة وما التحق بها؛ إذ النفوس لا تشتهي ذلك ولا تقبل عليه[3]؛ ولذلك كانت هذه الأمور معروفة عند أهل الجاهلية، مشهورة بينهم، لا يلتبس عليهم منها الحلال من الحرام.

ولذلك لما كانت حرمة ما نكح الآباء من النساء متجاوزة منتهكة غاية الانتهاك في الجاهلية، وشاع في بعض قبائل العرب أن يخلف الابن على امرأة أبيه، وصار هذا عادة عندهم؛ جاء الشرع فيها بصيغة الطلب؛ على جهة التأكيد والجزم، وكانوا يسمونه نكاح المقت؛ لكونه غاية في الاستقباح والبغض والذم عندهم[4].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 166/12.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 206-207.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، 208.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 103/5-105؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 207-208.

ولا يرد على ما سبق وجوب الجهاد؛ لأنه وإن كان كرها للنفوس، إلا أن مصلحته رجحت على مفسدته، بمنزلة المريض الذي يشرب الدواء المر ليحصل العافية[1]؛ ومن هنا يعلم أنما فطرت عليه النفس قد يكون موافقا للهوى؛ بأن يتعلق به حظ عاجل كالأكل والشرب والنكاح والاكتساب، وقد يكون مضادا للهوى؛ بأن يكون عاريا عن الحظوظ العاجلة، كالعبادات البدنية والجهاد[2].

ومما ينبني على ما تقرر من الفوائد إظهار عظم انتهاك حرمة ما اجتمعت فيه الداعيتان؛ لأن الشارع طلبها مع كونها من مقتضيات الفطرة؛ لسد منافذ التعدي عليها وانتهاكها، أو إهمالها والتفريط فيها؛ لأجل ما يفضي إليه ذلك من شر مستطير وفساد عريض، وهذا أحد وجوه الإعجاز في كتاب الله عز وجل[3].

ومنها أن إضافة الحل والحرمة على حقيقته لا مجاز فيه ولا إضمار ولا إجمال، وهو قول البزدوي (482) والسرخسي (483هـ) من الحنفية؛ قال البزدوي: "ومن الناس من ظنَّ أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجاز؛ لما هو من صفات الفعل؛ فيصير وصف العين به مجازا، وهذا غلط عظيم؛ لأن التحريم إذا أضيف إلى العين، كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا؟ لكن التحريم نوعان: تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا، كأكل مال الغير؛ والنوع الثاني: أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل؛ فينعدم الفعل من قبل عدم محله؛ فيكون نسخا، ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه؛ فيقام المحل مقام الفعل، فينسب التحريم إليه؛ ليعلم أن المحل لم يجعل صالحا له، وهذا في غاية التحقيق"[4].

ومعنى هذا الكلام نفسه ذكره السرخسي وشرحه في سياق الرد على مذهب المخالفين، ولا يبعد أن يكون نقله عنه؛ فقال: "وهذا غلط فاحش فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 279/24.

(2) الشاطبي، الموافقات، 385/3.

(3) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 209.

(4) البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، 106/2-108.

حقيقة؛ لأن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل؛ لم تكن العين حراما، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام؛ ولم يكن ذلك دليلا على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال، وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها، فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه؛ فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق"[1].

ومما يستفاد من كلام البزدوي والسرخسي أن الأوصاف من حيث ملازمتها للمحال على قسمين:

قسم تلازم فيه الأوصاف محالها؛ لأنها من طبائعها الثابتة التي لا تزول ولا تحول، كالحل والحرمة المضافة إلى الأعيان، كحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير والمحرمات من النساء، والحل فيما سواها، فالمحل هنا قابل لوصف واحد، دون ما يضاده.

والقسم الثاني ما تكون فيه الأوصاف غير ملازمة محالها؛ وذلك حيث ارتبطت بمعان وأفعال غير ملازمة، توجد تارة وتنعدم أخرى؛ فتدور معها وجودا وعدما[2].

ولا يرد على ما ذكرنا أن إباحة الميتة للمضطر يزيل وصف الخبث عنها؛ لأن وصف الخبث ملازم لها، إلا أن تضرر المضطر لأكلها يضعف ولا يزول؛ لإقبال النفس عليها وعدم تحرجها، فالمفسدة قائمة ولكنها مرجوحة، والضرورة إنما منعت تأثِير الوصف ولم ترفعه[3]، ثم إن المفسدة قد تخفى لقلتها؛ فإذا كثرت ظهرت، وهذا ظاهر في المداومة على الطاعة أو المعصية؛ لأن للاجتماع تأثيرا ليس للانفراد[4].

---

(1) السرخسي، أصول السرخسي، 195/1.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص 212.

(3) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 210/2.

(4) الشاطبي، الموافقات، 470/3؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص 215.

وبهذا يظهر خطأ مذهب من ذهب إلى أن الحل والحرمة يرجعان إلى مجرد قول الشارع، الذين قالوا إن: " من قال: بإضافة الحل والحرمة إلى الأعيان نفى الإجمال ويلزمه الوقوع فيه؛ لأن الذات إذا كانت محرمة فينبغي أن يصادف التحريم ما لاقاها من الأفعال، حتى يحرم النظر إلى الأم، وغير ذلك مما لم يقل به أحد؛ ومن لم يقل بذلك أثبت الإجمال، غير أنه يدعي في اللفظ عرفا عامًا يقضي بأن المراد الفعل المقصود من الذات لا نفسها"[1]، وهو مذهب كثير من الأصوليين[2]، ويلتحق به مذهب من قال بالوقف[3].

وهذه مذاهب مطروحة؛ إذا علمت أن من فوائد إضافة الحل والحرمة إلى الأعيان تعدد الورد والصدر، كأن تكون راجعة إلى الفطرة والشرع، وقد ظهر أن من معهود الشارع الالتفات إلى المعاني كما تقدم، ولو كان الحل والحرمة متعلقين بالفعل كما قالوا؛ لكان تحريم الأم كتحريم الأجنبية، وهذا بعيد؛ لأنه جمع بين مفترقين؛ إذ الشرع فرق بينهما في الاحتجاب وإخفاء الزينة؛ لما اقتضته الفطرة من الافتتان بالأجنبية دون الأم ومن في معناها من المحرمات حرمة مؤبدة، ولو قدر أن الفطرة انتكست في زمن ما أو بيئة ما؛ فإن الشرع يسد الذرائع، ويضيق ما اتسع؛ فيحرِّم تسديد النظر إلى المحرم ولمسها، وما أشبهه مما هو منقول عن السلف[4].

(1) تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، 19/2.

(2) الجصاص، الفصول في الأصول، 257/1؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، 307/1؛ الشيرازي، التبصرة، 201؛ الجويني، التلخيص، 206/1.

(3) أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، 145/1.

(4) ابن عبد البر، الاستذكار، 388/8؛ بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره، ص 211.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالحكم الوضعي:

الحكم الوضعي: هو خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا باتفاق، أو عزيمة أو رخصة أو صحيحا أو فاسدا أو أداء أو قضاء على خلاف[1]، وعلاقة دليل الفطرة بالحكم الوضعي تتضح ببيان علاقته بكل قسم من أقسامه المذكورة.

أولا: علاقة دليل الفطرة بالسبب والشرط والمانع:

أ. **السبب**: هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء، ومن عدمه عدمه[2]، أو هو الموجب لا لذاته[3]؛ فالسبب – بعد تحقق الشروط وانتفاء الموانع– إذا وجد وجد الحكم الشرعي، وإذا عدم انتفى الحكم الشرعي، ولم أضف كلمة "لذاته" التي جرى جمهور الأصوليين على إضافتها احترازا من فقدان الشرط أو وجود المانع، عند من يجيز التعليل بعلتين؛ لأن السبب لا يتم إلا بوجود الشروط وارتفاع الموانع، وعلى هذا فالخلاف لا يعدو أن يكون لفظيا؛ وتظهر علاقة دليل الفطرة بالسبب في:

1. أن الفطرة في حصول مقتضياتها سبب من الأسباب؛ أي سبب ومسبَّب، فهي إذا تمَّت وسلمت عن المعارض؛ لم تتخلَّف عنها آثارها ومقتضياتها ومسبَّباتها، فكل المطالب الجسمية والنفسية والعقلية من الأكل والشرب والنكاح والحب والبغض والفرح والغضب والاحتياج والافتقار وغيرها إذا حصل الشعور بها؛ كانت مقتضياتها مرادة ومقصودة ومطلوبة، والإرادة تقتضي العزم والهمَّ والكسب والعمل.
2. أن الصفات الفطرية سواء كانت محمودة كالحلم والكرم والعفة ونحوها، أو مذمومة كالحسد والبخل والعجلة والغضب ونحوها، لا يتعلق الطلب بذاتها، ولكن بأسبابها ومسبباتها جلبا واسترسالا إن كانت محمودة، أو دفعا ومخالفة إن كانت مذمومة، وقد فصلت القول في هذا.

---

[1] الآمدي، الإحكام، 96/1؛ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 162/1-163؛ ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، 342/1 .

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 81.

[3] الغزالي، المستصفى، ص 75؛ الزركشي، البحر المحيط، 6/2.

3. أن الأسباب نوعان: ما هو خارج عن قدرة المكلف ككون الاضطرار سببا في إباحة الميتة، والعنت سببا في وجوب النكاح، والسلس سببا في إسقاط وجوب إعادة الوضوء، وهذا لا يتعلق به طلب شرعي؛ لأنه من تكليف ما لا يطاق، والثاني: ما يكون داخلا تحت مقدور المكلف، وهو الذي يتعلق به الطلب الشرعي[1].

4. أنه لا يلزم من طلب الدخول في الأسباب والتكليف القصد إلى طلب المسببات والالتفات إليها؛ لأن القصد إلى المسببات يكون تكليفا بما لا يطاق إذا كانت غير مقدورة، وإن كانت مقدورة فقد يفضي طلبها إلى مفاسد؛ ولذلك كان النبي ﷺ لا يولي على الأعمال من يطلبها؛ لأنه مظنة ابتغاء حظوظ نفسه بها، فقال لمن سأله الإمارة: **"إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله، ولا أحدا حرص عليه"** [2]، وقال: **"إذا جاءك من هذا المال شيء وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه، وما لا فلا تتبعه نفسك"** [3][4]، وإن كان الالتفات إليها لا يفضي إلى مفاسد؛ فللمكلف حينئذ طلبها والقصد إليها كالاكتساب[5]، والضابط في هذا الباب أنه إذا "كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله؛ فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به؛ فهو الذي يجلب المفسدة"[6].

5. أن وضع الأسباب يستلزم قصد الشارع إلى المسببات؛ ولذلك كان إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قصد المكلف ذلك أم لا[7]؛ لأنَّ السبب التام لا يتخلف عنه مقتضاه؛ فالنكاح يقتضي الاستمتاع، والبيع يقتضي الانتفاع، وبهذا كانت الأحكام الشرعية أسبابا شرعت لجلب

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 298/1.

[2] رواه البخاري (7149)، ومسلم (1733)؛ من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

[3] رواه البخاري (1473)، ومسلم (1045)؛ من حديث عمر رضي الله عنه.

[4] الشاطبي، الموافقات، 308/1-311.

[5] الشاطبي، الموافقات، 313/1.

[6] الشاطبي، الموافقات، 371/1-372.

[7] الشاطبي، الموافقات، 335/1.

المصالح ودرء المفاسد[1]، و من تعاطى السبب التام وهو لا يقصد إلى إيقاع المسبب؛ فقد قصد محالا[2]، كما "أن الأسباب المشروعة لا تكون أسبابا للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسبابا للمصالح"[3].

ولا يرد عليه أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل، كالمصلي قصد بصلاته ما لا تجزئه به؛ لأن الفرق بين المسألتين، أنه في الأولى أخذ السبب كاملا على أنه لا ينتج، وهذا أخذ السبب، مع أنه ليس بسبب شرعا[4].

6. أن المسببات بالنسبة إلى أسبابها على ثلاثة أضرب:

الأول: ما شرعت الأسباب لها على جهة العلم أو الظن؛ فيكون تسبب المكلف فيها صحيح؛ لأنه توسل بما أَذِن فيه الشرع إلى ما أُذِن التوسل إليه، وهي لا تخلو إما أن تشرع لها بالقصد الأول، وهي متعلق المقاصد الأصلية التي لم يراع فيها حظ المكلف بالقصد الأول، كالعبادات العينية والكفائية، وإما أن تشرع لها بالقصد الثاني، وهي متعلق المقاصد التابعة التي روعي فيها حظوظ المكلف الفطرية؛ بحيث لم يطلبها الشارع، وإنما أحال المكلفين على ما تقتضيه فطرهم[5].

الثاني: ما عُلِم أو ظُنَّ أن السبب لم يشرع لأجله، كالتوسل بالنكاح إلى الطلاق، أو التوصل بالنكاح إلى التحليل؛ فالتسبب غير صحيح في العبادات والعادات[6].

الثالث: أن لا يعلم ولا يظن أن السبب شرع لأجله؛ وهذا محل اشتباه وموضع نظر واجتهاد[7].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 311/1.

[2] الشاطبي، الموافقات، 339/1.

[3] الشاطبي، الموافقات، 379/1.

[4] الشاطبي، الموافقات، 341/1-342.

[5] الشاطبي، الموافقات، 382/1-383.

[6] الشاطبي، الموافقات، 385/1-386.

[7] الشاطبي، الموافقات، 400/1.

ب. **علاقة دليل الفطرة بالشرط:**

الشرط عند الأصوليين: هو ما يلزم من عدمه عدم الشيء[1]، وعلاقة الشرط بدليل الفطرة تظهر في:

1. أن الشرط مع المشروط، والصفة مع الموصوف، من باب الدليل مع المدلول، لا تأثير لها في ملزومها، ولا تقدم لها عليه، وليست من باب العلة مع المعلول؛ لأنها توجبه وتؤثر فيه، إما حقيقة، أو بجعل الله، ولابد من تقدمها عليه كذلك، وهذا مدرك بالعقل والفطرة[2].
2. أن الشروط إن كانت من خطاب التكليف فهي مطلوبة إن كان يتوقف عليها أمر أو نهي، كالطهارة للصلاة، والجمع بين المتفرق، والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، وإن كانت متعلقة بخطاب الوضع؛ فلا يتعلق بها طلب شرعي، كإمساك النصاب حولا حتى تجب الزكاة[3].

الزكاة[3].

3. أن الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام من حيث الملاءمة والمنافرة في الفطرة:

الأول: أن يكون ملائما لحكمة المشروط ومكملا لمقصوده، كالصيام في الاعتكاف، والكفاءة في النكاح، فلا إشكال في اعتبارها شرعا[4].

الثاني: أن يكون منافيا لحكمة المشروط، غير مكمل لمقصوده، كاشتراط عدم النفقة في النكاح، فلا إشكال في إبطاله[5].

الثالث: أن لا يظهر وجه الملاءمة والمنافرة بين الشرط والمشروط، والقاعدة في هذا الباب، أنه لابد من ظهور الملاءمة في العبادات؛ لأن مبناها على التوقيف والتعبد، وأما في العادات فيكتفى بعدم المنافاة[6].

ج. **علاقة دليل الفطرة بالمانع:**

---

(1) ابن قدامة، روضة الناظر، 179/1؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 82.

(2) بلقاسم حديد، موارد التكليف، ص 35.

(3) الشاطبي، الموافقات، 421/1.

(4) الشاطبي، الموافقات، 438/1-439.

(5) الشاطبي، الموافقات، 439/1.

(6) الشاطبي، الموافقات، 440/1.

عرف الأصوليون المانع بأنه: ما يلزم من وجوده عدم الحكم[1]، وتتمثل العلاقة بين دليل الفطرة في:

1. أن الموانع الفطرية التي تمنع الطلب الشرعي على أربعة أقسام[2]:

الأول: ما لا يمكن اجتماعه مع الطلب رأسا، كفاقد العقل الذي هو جزء من الفطرة.

الثاني: ما يمكن اجتماعه مع الطلب، لكنه يرفع أصل الطلب، كالحيض والنفاس.

الثالث: ما يجتمع مع الطلب، لكنه يرفع انحتام الطلب، ويصير الحكم مخيرا فيه، كالأنوثة بالنسبة للجمعة والجهاد.

الرابع: ما يجتمع مع الطلب، ويرفع انحتامه، ولكن ينتفي الإثم والحرج على مخالف الطلب، كأسباب الرخص بالنسبة إلى من ترك العزائم ميلا إلى الرخص.

2. أن موانع المساواة باعتبارها وصفا فطريا أربعة: **جبلية** كمنع مساواة الرجل للمرأة في بعض الأحكام مثل الإمارة والخلافة والقوامة؛ **وشرعية** كمنع المرأة من الشهادة في غير الأموال وتوابعها، ومنع تعدد الرجال للمرأة الواحدة، وهذه أصلها جبلية عند التحقيق؛ وموانع **اجتماعية** كمنع مساواة الأكفاء لغيرهم في تقلد المناصب المناسبة، وموانع **سياسية** مثل اختصاص الإمامة بقريش[3].

ثانيا: علاقة الفطرة بالصحة والفساد والأداء والقضاء والإعادة:

أ. **علاقة الفطرة بالصحة والفساد:**

يختلف تعريف الصحة في الاصطلاح بين الفقهاء والمتكلمين، فالفقهاء يفرقون في الصحة بين العبادات والمعاملات، أما في **العبادات**: فالصحة الإجزاء وسقوط القضاء، وأما في **المعاملات**: فالصحيح ما ترتب أثره المقصود من العقد، كالانتفاع وإباحة التصرف في المبيع، وعند المتكلمين: الصحة موافقة الأمر ذي الوجهين – الذي يحتمل موافقة الشرع ومخافته– الشرعي منهما، سواء في

---

[1] ابن قدامة، روضة الناظر، 181/1؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 81.

[2] الشاطبي، الموافقات، 441/1-444.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 286/3-291.

العبادات والمعاملات، وهل يشترط موافقته لنفس الأمر، أو في ظن المكلف؟ خلاف[1]، والفساد ضد ذلك كله؛ فالفقهاء نظروا إلى الآثار و النتائج، والمتكلمون نظروا إلى الابتداء و المقدمات.

ومذهب الفقهاء أنسب للوضع اللغوي؛ لأن الصحة في اللغة السلامة، فمن وافق الأمر في ظنه، وترتب عليه قضاء؛ لا يكون فعله صحيحا تبرأ به الذمة؛ لوقوع الاختلال فيه الذي يطلب تداركه بالقضاء[2].

إلا أن الباطل والفاسد عند الجمهور بمعنى واحد، وخالف الحنفية؛ فجعلوا الباطل ما منع بأصله ووصفه كبيع الخنزير بالدم، والفاسد ما منع بوصفه وإن كان مشروعا بأصله، كبيع الدرهم بالدرهمين[3].

ويمكن أن نجمل علاقة الصحة والفساد بدليل الفطرة في أمور؛ هي:

1. أن وقوع العبادات والمعاملات صحيحة، بحيث تترتب عليها آثارها ومصالحها المقصودة شرعا؛ هو الذي يحصل به قوام الفطرة وكمالها، ويكون في العبادات بتحقيق العبودية والتذلل والخضوع والتعظيم ونحوها، وفي العادات والمعاملات بتحصيل الحظوظ جلبا للمصالح ودرءًا للمفاسد؛ ولذلك يطلب التدارك بالقضاء والتصحيح إن وقعت فاسدة.
2. أن الناس اختلفوا في العاديات؛ فمنهم من مال بها إلى التعبد، وجعل مخالفة الأمر مخالفة لقصد الشارع، وحكم ببطلانها قياسا على العبادات الخارجة عن أمر الشرع؛ ومنهم غلَّب المصلحة الدنيوية للعباد فيها، ففرق بين ما يمكن تلافيه وما لا يمكن؛ فيحكم ببطلان العمل إن كان المعنى الذي بطل العمل لأجله حاصلا أو في حكم الحاصل؛ بحيث لا يمكن تداركه، ويصحِّح العقد إن أمكن التلافي، ولم يحكم ببطلان العمل، وعليه جرى الحنفية والمالكية في تصحيح العقود الفاسدة، وهو الذي يلائم فطرية الشريعة، بناء على أن الباطل ما لم تترتب عليه فوائده الشرعية ومصالح العباد الدنيوية المقصودة من تشريعه[4].

---

(1) ابن قدامة، روضة الناظر، 183/1؛ محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص 53-54.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 76.

(3) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 76؛ محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص 55.

(4) الشاطبي، الموافقات، 454/1.

3. إذا كان البطلان بمعنى عدم ترتب الثواب؛ فالفعل العادي الخالي من قصد التعبد على قسمين[1]:

الأول: أن يكون الفعل خاليا من القصد أصلا، أو يكون لنيل الحظ الفطري المجرد، أو يقصد من الفعل حظه مع استشعار الامتثال اضطرارا؛ فهذا لا ثواب عليه.

الثاني: أن يقصد من الفعل حظه مع استشعار الامتثال اختيارا، وهذا يثاب عليه ولو كان مباحا؛ لأنه تحرى ما أذن له فيه الشرع دون ما لم يأذن له فيه.

4. أن العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية؛ بحيث لحظها المكلف وقصد إليها في عمله؛ فالعمل صحيح بمعنى ترتب الآثار الدنيوية والثواب الأخروي، ولا إشكال فيه؛ لأنه مطابق للمقصد الأصلي الذي يرمي إلى مخالفة الهوى والتحقق بمقام العبودية الصرفة، سواء ما فيه حظ نفسه الخاص ،كالصوم لتوفير المال، والحج لرؤية البلاد، أو ما عرا عن ذلك؛ إلا أن يكون الحظ منافيا، كقصد المراءاة، وطلب ثناء الناس وما في معناه؛ فيبطل العمل، إن كان متبوعا مبتدأ لا طارئا[2]، وكذلك إذا وقع العمل على مقتضى المصالح التابعة التي هي سعي في الحظوظ الفطرية، مع مصاحبة الالتفات إلى المقاصد الأصلية[3]، وأما إذا وقع العمل على مقتضى المقاصد التابعة دون اعتبار المقاصد الأصلية؛ فهو صحيح بمعنى ترتب الآثار؛ لأن الشارع قصد في هذا النوع من المقاصد تحصيل الحظوظ، وأثبت ذلك في الأوامر والنواهي، مع كون الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل؛ فطلبها من هذا الوجه موافق لقصد الشارع، ولكن لا ثواب إلا بنية التعبد[4].

5. أن المكلف قد يقصد بالعمل إما الموافقة أو المخالفة؛ فإنْ قصد الموافقة فإما أن يوافق بإطلاق، وذلك لأنه أصاب عن علم وقصد، أو يوافق اتفاقا إذا أصاب من غير علم، أو لا يوافق، إذا لم يصب المقصود ولم يوافقه: أما الأول فيمضي عمله بلا شك، وأما الثاني والثالث فهو

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 459/1.

[2] الشاطبي، الموافقات، 328/2.

[3] الشاطبي، الموافقات، 344/2.

[4] الشاطبي، الموافقات، 373/2.

كالعامل بالجهل؛ فيمضي عمله إن كان موافقا، وإن وقع غير موافق فلا مؤاخذة عليه إلا حال التقصير.

وأما إذا قصد المخالفة؛ فالأصل في العبادات عدم الاعتبار لفقد شرط موافقة القصد، وفي المعاملات يعتبر ما وافق دون ما خالف؛ لعدم اشتراط النية، ويثبت عليه الإثم في قصد المخالفة.

وأما إذا لم يقصد شيئا من الموافقة أو المخالفة فهو عامل لمجرد الحظ، وحكمه في العبادات البطلان لفقد نية الامتثال، وفي العادات الصحة فيما وافق قصد الشارع؛ وإلا فالبطلان[1].

6. أن التجرد من الميول والفطرية والنزعات الجبلية التي جعلها الشارع ثمرات للأعمال المشروعة مستحيل، والقصد إلى هذه الحظوظ لا يبطل الأعمال، ولا يقدح في صحتها، ولا يزاحم قصد التعبد والتوجه إلى الله عز وجل، ولا ينافي الإخلاص، كما ظن ذلك من ظنه من بعض الصوفية والزهاد؛ فتكلفوا جاهدين انتزاع هذه النزوات من نفوسهم، ولم يظفروا بطائل؛ ولو كان ذلك كذلك لما جمع الله بينهما في العمل الواحد، كما دلت على ذلك نصوص كثيرة؛ ولما جعلها مقصودة من التكاليف والشرائع، وقد قال تعالى: ﴿ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا ﴿١٢﴾ ﴾ [نوح: 10- 12]. وقال في موعوده لهذه الأمة: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾ [النور: 55]، وقال: ﴿ ... وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ... ﴾ [الطلاق: 02- 03]، ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا ﴾ [الطلاق:04]، وقال: ﴿ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ﴾ [الصف: 13]. وفي الحديث: "**إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في فم امرأتك**" [2]، وفيه أيضا: " **وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا**

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 379/3.

[2] رواه البخاري (56)، ومسلم (1628)؛ من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[1]؛ فهذه النصوص وغيرها تحرك جذوة النفس الإنسانية للتطلع إلى تلبية غرائزها وتحصيل حظوظها[2].

والتجرد من النوازع الفطرية خارج عن قدرة الإنسان كما قررنا قبل؛ وقد قال الشاطبي: "الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلا ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل"[3]، وقال: "فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل -إن وجد-، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جدا لا يصل إليه إلا خواص الخواص، وذلك قليل، فيكون هذا المطلوب قريبا من تكليف ما لا يطاق، وهذا شديد"[4]، وهب أن التجرد من الحظوظ مقدور في العبادات؛ فهل يستطاع ذلك في العادات؟ هيهات، والمنهج القويم الأعدل هو منهج النبي ﷺ والصحب الكرام ومن تبعهم بإحسان، وقد فصلت فيه عند الكلام على المباح بما يغني عن تكراره.

ب. علاقة دليل الفطرة بالأداء والقضاء والإعادة:

الأداء: فعل المأمور به في وقته لمصلحة اشتمل عليها الوقت، و**الإعادة:** فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعًا؛ لخلل في الأول، أو لغير خلل، وهو أوفق للغة، وعند مالك لا يشترط الوقت في الواجبات، بل يمكن تداركها خارج الوقت، وهل هي جزء من الأداء أو قسم مقابل له؟ خلاف. و**القضاء:** فعله بعد خروج وقته المعين له شرعا؛ لفواته فيه، لعذر – على خلاف– أو غيره، ولم يعتبر

---

[1] رواه مسلم (1006)؛ من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

[2] الأشقر، مقاصد المكلفين، ص 389 فما بعدها.

[3] الشاطبي، الموافقات، 175/2.

[4] الشاطبي، الموافقات، 359/2.

الحنفية بالوقت؛ فأطلقوا جواز القضاء في المأمور المؤقَّت وغيره؛ ليدخل أداء الزكوات والكفارات والأمانات والمنذورات، وقصروه على الواجبات دون المندوبات[1].

والذي يظهر أن العلاقة بين دليل الفطرة والأداء والقضاء والإعادة تتمثل في: أن المصالح الشرعية إنما تحصل بأداء المطلوبات وفق مراد الشارع، في الوقت في المؤقت، أو مطلقا في الموسَّع، فإن فاتت يطلب التدارك بالإعادة، وإلا بالقضاء فيما يمكن تلافيه؛ هذا لأن قوام الفطرة وكمالها موقوف على إيقاع هذه المطلوبات، وهو ظاهر في كل التكاليف الشرعية، سواء في العبادات التي يقصد بها التعبد وتخفى فيها وجوه المصالح، أو العادات التي قصد بها تحصيل الحظوظ الظاهرة، والقصد من كل ذلك تحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل.

ثالثا: علاقة دليل الفطرة بالعزيمة والرخصة:

العزيمة: ما طلبه الشرع من الأحكام الكلية ابتداء من غير معارض شرعي، و**الرخصة:** ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع قيام المانع، كإباحة الميتة للمضطر مع وجود الخبث فيها، وربما أطلقت على كل ما فيه توسعة استثناء من أصل كلي يستلزم المنع؛ فتشمل كل ما عدل به عن سنن القياس، كالقرض والقراض والمساقاة وغيرها، وهذه تسمى رخصة عامة[2]؛ وتظهر علاقة دليل الفطرة بالرخصة والعزيمة في أمور؛ هي:

1. أن العزيمة ما طلبه الشرع ابتداءً من الأحكام إقامة للفطرة وتكميلا لها؛ لذلك فهي كلية لا تختص بحال دون حال، ولا بشخص دون شخص، ولا بزمان دون زمان، ويدخل فيها ما شرع شيئا بعد شيء؛ تسيرا على النفوس، وتلطفا بها، وتدرجا بها نحو حالها الأكمل، والرخصة ما شرع من الأحكام لعذر استثناء من أصل كلي مانع؛ رفعا للحرج الواقع والعذر الطارئ على الفطرة في بعض الأحوال.

---

[1] ابن قدامة، روضة الناظر، 184/1-185؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 72-76؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 447/1-456؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 309/1-310.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 85؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 457/1؛ الشاطبي، الموافقات، 464/1 فما بعدها، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 357/3.

2. أن من أوكد أوصاف الفطرة السماحة واليسر ورفع الحرج؛ ولذلك فالرخصة كما اعتبرتها الشريعة في حق الأفراد والأمة، كذلك ينبغي أن يلحظها الفقهاء في حق عموم الأمة في أحوالها الطارئة المؤقتة، كأحوال نزول الأمراض والأوبئة وشيوع التعامل بالربا وتسلط الأعداء على الأمة واستضعافها، وشؤون الأقليات، وما أشله هذا، ولا شك أن اعتبار هذا النوع من الضرورات أولى وأجدر من اعتباره في الأحوال الخاصة، وقد جرى عليه العلماء القدامى في كثير من فتاويهم، كما أفتى علماء الأندلس بجواز الكراء المؤبد، وبيع الوفاء عند الحنفية، وهنا تمس الحاجة إلى الأصول المصلحية من المصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، وما جرى عليه العمل[1][2].

وقد أفتى العلماء بجواز ما تدعو إليه الحاجة من الحرام، إذا استتب الحرام ولم يوجد الحلال البتة؛ قال العز بن عبد السلام: "لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام، ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة "[3].

3. أن حكم الرخصة الإباحة مطلقا، حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب؛ ويدل عليه النصوص الواردة فيها التي لم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام، وإنما ورد فيها انتفاء الإثم والحرج مجردا، نحو قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: 173]؛ وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [النساء:101]؛ وقوله: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: 106]، ولو كانت

---

[1] بيع الوفاء: قريب من بيع الثنيا، وهو أن يشترط البائع على المشتري أنه متى رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه، وقد اختلف في جوازه ومنعه، ومنهم من جعله رهنا. انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 8/6؛ ابن عابدين، رد المحتار، 276/5؛ لجنة علماء، الفتاوى الهندية، 209/3.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 357/3.

[3] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 188/2.

الرخصة مطلوبة لانقلبت عزائم؛ لأنها شرعت تيسيرا على المكلف فيما لحقه من عنت وشدة، فإن ورد عليه تنصيص العلماء على رخص مطلوبة؛ فإن الوجوب مستفاد من أدلة أخرى صارت بها عزائم، لا من نفس الرخصة؛ ذلك "أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة، وهذا فرد من أفراده، ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج، وهذا فرد من أفرادها؛ فلم تتحد الجهتان، وإذا تعددت الجهات؛ زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع"[1].

وأيضا فإن النفس تطلب التيسير والتوسعة ورفع الحرج بفطرتها وغرائزها، والحاصل لا يطلب؛ فيكون طلب الرخصة من تحصيل الحاصل، وهو باطل.

4. أن الرخصة إضافية لا حقيقية؛ فكل واحد فيها فقيه نفسه، ما لم يرد فيها تحديد من الشرع فيوقف عنده، ومن أسباب ذلك أن المشاق تختلف باختلاف الدواعي النفسية والفطرية الحاملة على العمل، قوة وضعفا وانتهاضا ودعة، وتختلف أيضا باختلاف الأحوال الطارئة والعادية، والأزمان والبيئات؛ فليس الحامل على العمل عند المحب قوي الإيمان كالحامل عند غيره، وهلم جرا[2].

المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط له:

المقصود من هذا المطلب الإفصاح عن علاقة دليل الفطرة بالمستنبط له، وهو المكلف المحكوم عليه، والمقصود هنا الكلام عن علاقة دليل الفطرة: بشروط التكليف، وعوارض الأهلية.

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بشروط التكليف:

من شروط التكليف العلم بالفعل المكلَّف به والقدرة عليه، فلا تكليف على من لا يمكنه العلم كالمجنون، ولا على فاقد القدرة، سواء رجع عدم القدرة إلى المكلف كالعاجز، أو إلى نفس الفعل المكلف به المحكوم به كالمشاق غير المعتادة؛ ولأجل هذا أسقطت الشريعة التكليف عمن لم تكمل في أداة العلم والقدرة؛ تخفيفا عنه ورحمة وضبطا لمناط التكليف، كما رفع التكليف عن الصبي الذي له فهم وتمييز، وإن كان تكليفه ممكنا؛ ذاك لأن فهمه لم يتم؛ لتعلقه بالعقل الذي يكمل شيئا فشيئا، على

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 1/482-483.

[2] الشاطبي، الموافقات، 1/484 فما بعدها.

اختلاف في ذلك بين الناس، ولا ينضبط إلا بالبلوغ؛ فجُعل البلوغ علامة عليه؛ إذن فالتكليف مشروط بالعلم المستلزم للعقل والفهم، والإمكان المستلزم للقدرة[1].

وإذا كان من شرط المكلَّف أن يكون عاقلا يفهم الخطاب؛ فإن "العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحلِّ التكليف، وهو الإنسان؛ لا في نفس التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل"[2]، وقولهم إن العقل مناط التكليف أو شرطه لا يخلو من تساهل وتجوز، إذ قوام الإنسانية الفطرةُ؛ لأنها الجامعة لحقيقة الإنسان وجوهره؛ فالفطرة هي مناط التكليف وشرطه في الحقيقة، كما ألمح الشاطبي.

وأيضا فإن العلم يستلزم الإرادة والقصد إلى الامتثال؛ "لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف"[3]، وكل عمل خلا عن الإرادة والقصد لم يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير؛ ومن هنا سقط التكليف عن الساهي والغافل والنائم والصبي والمجنون؛ لعدم تمام القصد الإرادة؛ قال الشاطبي: " فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون"[4].

ومما ينبني على اشتراط الإرادة والقصد في التكليف: أن من أطلق لفظا من طلاق أو نحوه غير عارف بمعناه لا يؤاخذ بمقتضاه، ولا يقضى عليه بموجبه؛ لأنه لا يفهم معناه، وإذا كان لا يفهمه فهو لا يريده، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "إذا نطق الأعجمي بكلمة كفر أو أيمان أو طلاق أو إعتاق أو بيع أو شراء أو صلح أو إبراء، لم يؤخذ بشيء من ذلك؛ لأنه لم يلتزم مقتضاه، ولم يقصد إليه، وكذلك إذا نطق العربي بما يدل على هذه المعاني بلفظ أعجمي لا يعرف معناه؛ فإنه لا يؤاخذ بشيء من ذلك؛ لأنه لم يرده؛ فإن الإرادة لا تتوجه إلا إلى معلوم أو مظنون، وإن قصد العربي بنطق

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص 67؛ الآمدي، الإحكام، 150/1؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 344/10-345.

[2] الشاطبي، الموافقات، 415/1.

[3] الغزالي، المستصفى، ص 67.

[4] الشاطبي، الموافقات، 9/3.

شيء من هذه الكلم مع معرفته بمعانيها؛ نفذ ذلك منه" [1]، وهذا هو مضمون قاعدة العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وإنما اللفظ دليل على المعنى وضابط له؛ فيحكم بالمعنى واللفظ عند تعاضدهما، ولكن إذا اشتبه اللفظ يصار إلى الأصل، وهو المعنى[2].

ومما ينبني أيضا على اشتراط الإرادة بطلان العقود الخالية من الرضا؛ لقوله تعالى: ﴿ **إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡ** ﴾ [النساء:29]، وكذلك عدم مؤاخذة المكره الملجأ الذي لا طاقة له على الفعل، كمن ألقي على مسلم فقتله؛ لأن الإكراه ينافي الإرادة.

ومما ينبني على اشتراط العلم والفهم في التكليف: أن القصد من وضع الشريعة الإفهام؛ ولذلك كانت الشريعة أمية لا تحتاج في فهمها وتعقلها إلى الإلمام بعلوم معينة على غرار علوم الكون والحكمة وغيرها، ويدل عليه أن من تلقاها عن النبي ﷺ هم العرب الذين كانوا على الفطرة والسجية، ولو لم تكن كذلك لما وسعت عامة الخلق من عرب وعجم، وحينئذ يصعب فهمها ثم تطبيقها، والواقع عكس ذلك[3]، وقد جاء في الحديث: **"إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"**[4]، فمن أراد فهم الشريعة فهو مرهون باتباع معهود جمهور العرب في اللسان، والاعتناء بالمعاني والبيان[5].

وعلى هذا فالتكاليف كلها مما يسع جميع المكلفين فهمها وتعقلها والدخول تحت حكمها، سواء الاعتقادية أو العملية؛ أما الاعتقادية فكانت أقرب للعقول وأيسر على الفهوم، يشترك في فهمها الأذكياء والأغبياء، ولو كانت على خلاف ذلك؛ لكان تكليفا بما لا يطاق، ولانتفى عموم الشريعة؛ "ولذلك تجد الشريعة لم تعرف من الأمور الإلهية إلا بما يسع فهمه، وأرجت غير ذلك، فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 120/2-121.

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين، 534/4

[3] الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز،109/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 191/14.

[4] رواه البخاري (1913)، ومسلم (1080)؛ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

[5] الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز،138/2.

الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: 11] ، وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول"[1]، وعلى هذا المهيع سار الصحابة ومن بعدهم؛ فلم يخوضوا فيما لا تهتدي إليه العقول؛ بل قد ثبت النهي عن التكلف وكثرة السؤال، وهو محمول على ما لا تحيط العقول بفهمه، ومن جراء التعمق وتطلُّب ما لا يطلب نشأت أغلب الفرق المخالفة لطريقة السلف في الاعتقاد والعمل[2].

وأما الأمور العملية فقد جرى التكليف فيها بالعلامات الظاهرة والأمارات التقريبية في العبادات والعادات، فأحالهم في وقوت العبادات كالصلاة والصيام على طلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، ورؤية الهلال، وضبط العادات بالأركان والشروط والعلل، إلى غير ذلك من الأمور الجلية التي يشترك الجمهور في دركها[3].

ومن شرائط المكلف أيضا أن يكون قادرا على الفعل المكلف به؛ ولذلك لا يقع التكليف بالمشاق الفادحة التي هي من تكليف ما لا يطاق، على أن المشقة المعتادة ملازمة للتكليف، وهي مع ذلك إضافية بحسب المكلفين ودواعيهم قوة وضعفا؛ فمتى قويت البواعث من الإيمان والعلم خفت الأعمال وإن بلغت ما بلغت، والعكس بالعكس؛ ولذلك كانت الصلاة قرة عين النبي ﷺ، وهي بالنسبة لغيره من أثقل الأعمال؛ فالتفاوت في المشاق يقتضيه التفاوت في دواعي العلم والإيمان[4].

فإن اعترض بما ثبت أن الأجر في العبادة أو وسائلها على قدر المشقة؛ فجعل أبعد الناس ممشى عن الصلاة أكثرهم أجرا[5]، وجعل الأجر في الحج على قدر النصب أو النفقة[6]، وجعل لما يلقاه المجاهد في الطريق من النصب والتعب وغيرها أجر عمل صالح، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 141/2.

[2] الشاطبي، الموافقات، 142/2-143.

[3] الشاطبي، الموافقات، 144/2.

[4] الشاطبي، الموافقات، 232/2؛ حديد، موارد التكليف، ص 19.

[5] رواه البخاري (651)، ومسلم (662)؛ عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

[6] رواه مسلم (1211)؛ عن عائشة رضي الله عنها.

صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: 121] [1].

والجواب: أن الأجر على قدر النصب ليس على ظاهره ولا على إطلاقه؛ لأنه يتنافى مع الفطرة التي تميل إلى السماحة واليسر وتنفر عن المشقة المعنتة والعسر، ويتعارض مع أصل أن الشريعة لا تقصد إلى المشقة بعينها، وإن وقعت؛ فتبعا وضمنا، ويكون الأجر في الأعمال على قسمين[2]:

الأول: وهو الغالب والأصل في الأعمال؛ ما يكون أجره وثوابه تابعا لشرفه في نفسه، وخطره في ذاته؛ وعظم المصالح المتوخاة والمفاسد المتوقاة؛ يعظم بعظمها وينقص بنقصانها، ولا ينظر فيه إلى كثرة العمل وقلته ومشقته وخفته، كالتوحيد أفضل من الجهاد مع خفة الأول ومشقة الثاني.

الثاني: وهو النزر اليسير الذي يخال أن الأجر فيه تابع للمشقة، وهذا حيث استوت الأعمال من كل الجهات، فلا تفاضل بينها إلا بالمشاق المتحمَّلة، والأجر على تحمُّلها لا على عينها؛ لأن المشاق لا يتعبَّد بها، وليست مصالح مقصودة في أنفسها، ومثالها التفاوت في النفل بعدد الركعات، وكثرة الأجر بعدد أيام الصيام، ومثله في مقدار الإنفاق، وتفاوت المجاهدين في قلة لقاء العدو وكثرته والسبق والتخلف، وكالأجر على تحمل المصيبة لا على المصيبة في نفسها.

فما يظن أنه خارج عن المعتاد من المشاق، كالجهاد ونحوه؛ ملتحق بالمعتاد، وكذلك ما يظن أن الأجر فيه تابع للمشقة؛ إنما هو لمعنى يقتضيه، كالابتلاء والتمحيص وما يشتمل عليه من مصلحة تمييز السابق من اللاحق؛ إذ لولاه لم تكن مسارعة إلى المغفرة والخيرات، ومسابقة إلى الرضوان والجنات، ومداومة على الأعمال الصالحات، ولما تمايزت معادن العباد، ولما زال ما يكون فيهم من الشر والعناد[3].

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأنام ، 37/1.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأنام ، 29/1 فما بعدها.

[3] حديد، موارد التكليف ، ص 18.

وأيضا من معاني ارتباط كثرة الأجر بالعمل الشاق تحقيق الإخلاص، وهو راجع إلى الابتلاء؛ قال المقَّري (758هـ) معلقا على كلام القرافي (684هـ) [1]: "فالوجه أن يقال إن الأجر على قدر تفاوت جلب المصالح ودرء المفاسد؛ لأن الله عز وجل لم يطلب من العباد مشتقتهم، لكن الجلبَ والدفعَ...لأن ما كثرت مشقته قل حظ النفس منها؛ فكثر الإخلاص فيه، وبالعكس؛ فالثواب في الحقيقة مرتب على الإخلاص لا المشقة"[2].

إذًا فالأجر يتبع المصالح، والأعمال تتفاوت بتفاوت مصالحها المستجلبة ومفاسدها المستدفعة، والمشاق ليست مقصودة للشارع قصدا أصيلا، ولكن بالتبع.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأهلية وعوارضها:

إذا فقدت أحد شروط التكليف المذكورة آنفا لم يكن من فقدت فيه أهلا للتكليف، وهو ما يعرف بناقص الأهلية أو معدومها، وتكون حال عروض العوارض، وحلول الموانع.

والأهلية في اللغة: الصلاحية والاستحقاق[3]، وفي **الاصطلاح:** الأهلية ضربان: "أهلية الوجوب، أي: صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له، وعليه، والثانية أهلية الأداء، أي: صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا"[4]؛ "**فأهلية الوجوب** هي صلاحية الإنسان، لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات... وأما **أهلية الأداء:** فهي صلاحية المكلف، لأن تعتبر شرعا أقواله وأفعاله. بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرف كان معتبرا شرعا وترتبت عليه أحكامه، وإذا صلى أو صام أو حج أو فعل أي واجب كان معتبرا شرعا ومسقطا عنه الواجب، وإذا جنى على غيره، في نفس أو مال أو عرض أخذ بجنايته وعوقب عليها بدنيا وماليا"[5].

---

[1] القرافي، الفروق، 31/2.

[2] المقري، القواعد ، 44/2.

[3] الفيومي، المصباح المنير، 28/1.

[4] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 321/2.

[5] خلاف، علم أصول الفقه، ص 127-128.

وعلاقة دليل الفطرة بالأهلية وعوارضها تظهر في:

1. أن أهلية الوجوب تثبت بالذمة التي هي وصف شرعي أو معنى مقدر يصير به الإنسان قابلا للإلزام والالتزام[1]، فالذمة في الحقيقة هي الإنسانية أو الفطرة، وهي "ثابتة لكل إنسان بوصف أنه إنسان سواء أكان ذكرا أم أنثى، وسواء أكان جنينا أم طفلا أم مميزا أم بالغا، أم رشيدا أم سفيهًا، عاقلا أو مجنونا، صحيحا أو مريضا؛ لأنها مبنية على خاصة فطرية في الإنسان، فكل إنسان أيا كان له أهلية الوجوب ولا يوجد إنسان عديم أهلية الوجوب؛ لأن أهليته للوجوب هي إنسانيته"[2]، ولا شك أن الطفل دون سن البلوغ ذو فطرة ناقصة، فأهلية الوجوب تثبت بفطرة ناقصة، وهي ألصق بالجانب الجسدي من الفطرة؛ لأنها تثبت منذ كون الإنسان جنينا.

   وأما أهلية الأداء فهي "المسؤولية وأساسها في الإنسان التمييز بالعقل"[3]، والمميز ناقص الفطرة؛ فهي كذلك تثبت بفطرة ناقصة كأهلية الوجوب، ولكنها تتعلق بالجانب العقلي من الفطرة[4].
2. أن أهلية الأداء تتدرج بتدرج الفطرة، وتكمل بكمالها حال البلوغ؛ فتكون منعدمة عند الطفل والمجنون فاقد العقل، وناقصة عند المميز، وتكتمل عند البالغ العاقل كامل الفطرة[5]، وهذا من توافق توافق التشريع مع الفطرة، ورعيه لمقتضياتها؛ فهي تتبع الفطرة طردا وعكسا.
3. أن العوارض والآفات التي تطرأ على الأهلية فتمنع الأحكام المتعلقة بها من الثبوت على قسمين: سماوية ليس للعبد اختيار في طروئها، وهي: الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق

---

[1] القرافي، الفروق، 230/3-231؛ البخاري، كشف الأسرار، 238/4، السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، 20/1.

[2] خلاف، علم أصول الفقه، ص 127-128.

[3] خلاف، علم أصول الفقه، ص 128.

[4] عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 127.

[5] خلاف، علم أصول الفقه، ص 129.

والمرض والحيض والنفاس والموت، وعوارض مكتسبة، يكون العبد سببا في نزولها أو عدم رفعها وإزالتها، وهي الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وواحد من غيره وهو الإكراه[1].

وهذه العوارض على اختلافها تؤثر في الفطرة؛ فتعدمها كالموت، أو تنقصها كالصغر والمرض.

4. أن الإكراه وهو من عوارض الأهلية يجوز إذا كان على الأعمال التي هي مقتضى الفطرة، كالإكراه على الواجبات العينية من قبل الولي أو الحاكم، وكذلك الإكراه على من ترك الأكل والشرب رأسا، وإكراه الرجل على نفقة عياله وأهله، وإكراه المرأة على إرضاع صغيرها إذا كان لا يقبل غيرها، والإكراه على الاكتساب للقادر عليه، وما في هذا المعنى.

[1] ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 172/2؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 258/2.

المبحث الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به.

وينتظم ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط منه: ويضم أربعة فروع:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالأدلة الأصلية.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأدلة المختلف فيها.

الفرع الثالث: علاقة دليل الفطرة بالقواعد الفقهية الكبرى.

الفرع الرابع: علاقة دليل الفطرة باشتراط القطع والظن في الأصول والفروع.

المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط به: ويضم فرعين:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بقواعد الاستنباط الأصولية.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بأدوات الاستنباط المقاصدية.

المطلب الثالث: الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية.

المبحث الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به:

الكلام في هذا المبحث عن علاقة دليل الفطرة بالركنين الثالث والرابع من أركان الاستنباط الأصولي؛ وهما: المستنبَط منه؛ وهي: الأدلة الشرعية، والمستنبَط به؛ وهي: قواعد الاستنباط؛ باعتبارهما من أعظم أركانه ؛ وأهم ركائزه، لأختم المبحث بتناول مسألة الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية؛ لكونها ثمرة الموضوع وعائدته.

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه:

المستنبَط منه هو الأدلة الشرعية؛ وهي إما أن تكون أصلية: كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإما أن تكون تبعية كباقي الأدلة التي يشملها ما يسمى بالاستدلال، وإما أن تكون قواعد فقهية، وسأتناول في الفروع الآتية علاقة دليل الفطرة بكل دليل منها، ثم أختم بعلاقة دليل الفطرة باشتراط القطع والظن في الأصول والفروع.

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالأدلة الأصلية:

أولا: علاقة دليل الفطرة بالكتاب والسنة:

ترتسم علاقة دليل الفطرة بالكتاب والسنة في وجوه؛ هي:

1. **أن الأدلة الشرعية لا تتعارض مع الفطرة:** من القواعد التي تتأسَّس عليها علاقة دليل الفطرة بالأدلة على وجه عام وبالكتاب خصوصا؛ أن الأدلة الشرعة لا تنافي قضايا العقل والفطرة؛ لأن الشريعة إنما نُصِبَت للعمل بمقتضاها، ولو نافت قضايا العقول؛ لم تتلقها فضلا عن أن تعمل بمقتضاها، ولكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، ولكان العاقل المكلف أولى من المجنون والبهيمة في عدم التكليف والبعد عنه؛ لأن المجنون غير مستعد للتكليف من جهة أنه لا يمكن أن يعقل التكليف ولا خلافه، بخلاف العاقل فإنه يصادم التكليف؛ لأن فيه الاستعداد لضده، وأيضا لو كانت تصادم قضايا العقول؛ لكان ذلك متمسَّك الكفار في معارضة القرآن لشدة حرصهم

على ذلك؛ لأنه أولى من الافتراءات التي ادَّعوها؛ فدلَّ على جريانه وفق مقتضى العقول[1].

وكذلك الصحابة تلقوه وفهموا ما فيه وعملوا بمقتضاه، ولو أشكل عليهم شيء من القرآن بحجة مخالفته لقضايا العقول؛ لسألوا عنه النبي ﷺ، ولأجابهم وبيَّن لهم من ساعته؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن مقتضى الحاجة، فلما لم يكن شيء من ذلك؛ تبيَّن أنهم فهموه غاية الفهم، وتعقَّلوه أيَّما تعقُّل.

فإن قيل: ما ادَّعيتموه غير صحيح، وعلى خلاف الواقع؛ لأنَّا وجدنا في القرآن ما لا يعقل معناه كفواتح السور، والمتشابهات الأصولية والفروعية، التي هي محل تنازع الفرق والطوائف والمذاهب[2].

يقال: إن فواتح السور والمتشابهات وما قيل إنه لا يفهم، إن كان مما لا يعلمه أحد إلا الله، فليس مما يتعلق به تكليف البتة، والعقول عنه محجوبة، وهذا نادر لا حكم له، وإن كانت مما يعلمه الناس، وتُوُهِّم فيها المخالفة؛ فبناءً على اتباع الأهواء، لا أنه بناء على علم صحيح ونظر سديد، كما قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ ﴾ [آل عمران: 7]؛ فالاختلاف راجع إلى عدم التأهل من فقد العلم بالعربية ومقاصد الشريعة[3].

2. **أن الكتاب والسنة جاءا بتفصيل وتفريع ما أدركته الفطرة مجملا:** تقرر فيما مضى أن الشريعة جاءت بتفصيل ما أدركته الفطرة مجملا من وجوه المصالح والمفاسد، ويشهد له أن العقلاء لم يهتدوا في أزمنة الفترات إلى وجوه التعبدات اهتداءهم إلى بعض وجوه معاني العادات؛ إذ غلب عليهم الضلال فيها والابتداع والتغيير فيما ورثوه من بقايا الشرائع الحنيفية المتقدمة[4]، مع أن ما خفي عليهم من وجوه معاني العادات كثير؛ "ولهذا كانت الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 133/1؛ الشاطبي، الموافقات، 208/3-210.

[2] الشاطبي، الموافقات، 518/2.

[3] الشاطبي، الموافقات، 213/3.

[4] الشاطبي، الموافقات، 213/3.

معلوم لها، وتقويته وإمداده ونفي المغيِّر للفطرة، فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها؛ والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشِّرعة المنزَّلة"[1].

3. أن الكتاب والسنة قد رعيا مقتضى الفطرة في صور كثيرة؛ منها:

الأولى: التدريج في التشريع: بنزول القرآن نجوما عشرين سنة، بحسب الأسباب والوقائع، حُكْمًا حُكْمًا وجزئية جزئية؛ تأنيسا للنفوس وتأليفا للقلوب، فلا ينزل حكم إلا والذي قبله صار عادة وسجية، حتى إذا ارتاضت نفوسهم عليه نزل الذي بعده، وهلم جرا في بقية الأحكام، ولو نزلت الأحكام دَفعة لنفرت عنها الفطر، ولملَّت منها النفوس، ولتركتها دفعة؛ استكثارا لها، وتحشُّما لأعبائها، ومنهج التدريج وحكمته ظاهرة في التحريم، كتحريم الربا والخمر، والإيجاب كفرض أركان الإسلام، بدءًا بالشهادتين وانتهاء بالحج، وما التحق بها من الفرائض والمندوبات، وكان هذا من أهم أسباب الانقياد للشريعة وتقبُّل العمل بها[2]، والتدريج في الصلاح والكمال من سنن الله في الأفراد والمجتمعات كما هو معلوم.

وما قيل في الكتاب يقال في السنة؛ لأنها المبيِّنة له، والمبيِّن لا ينفك عن المبيَّن.

الثانية: أنهما جاءا مراعيين لعوائد العرب وأعرافهم: وعلى معهودهم في التوقيت والضبط والتحديد، بيد أنهما أقرَّا ما وافق الفطرة من العوائد وغيَّرا ما لم يوافقها، وسيأتي تفصيل هذه الجزئية في الكلام على العادات.

الثالثة: أن أحكامهما جاءت كلية عامة مطلقة: لا تختص بحال دون حال، ولا زمان دون زمان، ولا شخص دون آخر، مطلقة عن التقييد المستوعِب المفصَّل الدقيق للأركان والشروط في الطلب الشرعي[3]؛ حتى تحمل في كل زمان ومكان ومكلف على ما يليق به؛ وبهذا كانت الشريعة عامة لعموم أدلتها؛ لأنه من مقتضيات عموم الفطرة.

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 348/16.

[2] الشاطبي، الموافقات، 148/2-149.

[3] الشاطبي، الموافقات، 180/4.

الرابعة: مجيء الحكم في الكتاب والسنة بصيغة الإخبار إن كان فطريا: وبصيغة الطلب إن كان خفيا عن الفطرة، وبينهما إن كانت له جهتان، كما هو مفصل في الإخبار عن الحكم الشرعي، وهذا من أظهر صور مراعاة الفطرة في التشريع.

الخامسة: أن أحكامهما جاءت وفق معهود العرب من عنايتهم بالمعاني التي تساق في قوالب متعددة: من الألفاظ والأساليب، وبسبب ذلك تنوعت دلالة الألفاظ على المعاني؛ فكان منها العام والخاص والعام المخصوص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، ودلالة النص وعبارته وإشارته واقتضاؤه، والقصد من وراء ذلك فهم الخطاب الشرعي وتعقله، بما يلائم حاجات المكلفين وأحوالهم[1].

ويختص الكتاب في علاقته بدليل الفطرة بخصائص؛ منها:

1. **أنه أنزل على سبعة أحرف**[2]: وأيا كان المراد بالأحرف السبعة اللغات، أو اللهجات، أو أوجه التغاير في اللغة، أو غير ذلك من الأقوال التي بلغت زهاء الأربعين قولا[3]؛ فقد وقع الاتفاق على أن من حكمة هذا الاختلاف التيسير والتسهيل والتوسعة على العباد في القراءة والحفظ؛ لحديث أبي بن كعب قال: **"لقي رسول الله ﷺ جبريل، فقال: يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط، قال: يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"**[4]، وهذا مراعاة لفطرة العرب الذين كانوا أميين على السجية.

ومن حكمة نزول القرآن على سبعة أحرف أيضا: "إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب، فتعدد مناحي التأليف الصوتي للقرآن، تَعدُّدًا يكافئ الفروع اللسانية التي عليها فطرة اللغة

---

(1) حديد، موارد التكليف، ص 344؛ عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 177.

(2) عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 174.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 212/1؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 164/1.

(4) رواه الترمذي (2944)، وقال: "وفي الباب عن عمر، وحذيفة بن اليمان، وأم أيوب وهي امرأة أبي أيوب، وسمرة، وابن عباس، وأبي هريرة، وأبي جهيم بن الحارث بن الصمة، وعمرو بن العاص، وأبي بكرة. هذا حديث حسن صحيح قد روي من غير وجه عن أبي بن كعب".

في العرب؛ حتى يستطيع كل عربي أن يوقع بأحرفه وكلماته على لحنه الفطري ولهجة قومه، مع بقاء الإعجاز الذي تحدى به الرسول العرب، ومع اليأس من معارضته، لا يكون إعجازًا للسان دون آخر، وإنما يكون إعجازًا للفطرة اللغوية نفسها عند العرب"[1]، وبهذا التنوع وسع الجميعَ قراءتُه وحفظه، عربهم وعجمهم، أميهم وعالمهم، صغيرهم وكبيرهم، وكان معجزا لهم، لا يَحُدُّ إعجازه زمان ولا مكان.

2. **أنه جاء بتقرير الأدلة الفطرية والأقيسة العقلية الصحيحة:** كافتقار كل محدَث إلى محدِث وكل معلول إلى علة، كما قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾[الطور: 35]؛ فانتقل في الاستدلال من الممتنع إلى الأشد امتناعا بالإضافة إلى الفطرة.

قال ابن تيمية في تقرير الدليل الفطري الموجود الذي تقرر في الآية: "فإن هذا تقسيم حاصر يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؛ فهذا ممتنع في بداية العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؛ فهذا أشد امتناعا؛ فعلم أن لهم خالقا خلقهم وهو سبحانه وتعالى، ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية، مستقرة في النفوس لا يمكن أحدا إنكارها؛ فلا يمكن صحيحَ الفطرة أن يدَّعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه"[2].

وتختص السنة في علاقتها مع دليل الفطرة بأمور؛ منها:

1. **أن السنة ليست على وتيرة واحدة في العلم بها والقطع بمضمونها واطمئنان النفس لها:** هذا الاطمئنان الذي هو إحساس فطري يشعر به كل واحد في نفسه؛ فالمتواتر لفظا أو معنى مقطوع به، وهذا يكون فيما لابد منه من أمور الديانة مما هو من الأصول العلمية والعملية، وأما خبر الواحد فحجيته ثابتة بالتواتر المعنوي الذي يقضي أن المعنى الذي في المجموع غير المعنى الذي في الأفراد، وأما دلالته فلا يشترط فيها القطع، إذا كان معضدا لما جاء في القرآن أو متواتر السنة أو أجمعت عليه الأمة، أو كان تأكيدا لمقتضى الفطرة والعقل، كالعلم بوجود الله وعلوه وكماله، و

[1] مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 169-170.

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 253.

طلب الأمور الفطرية نحو الأكل والشرب والنكاح وما إلى ذلك من المسائل، وكذلك إذا ورد في الأمور الفرعية العملية التي لا يشترط فيها القطع[1].

وأما فيما وراء ذلك فاشترطت شروط وضوابط عديدة عند الفقهاء والمحدثين توجب قبول الخبر أو رده، ومنها ألا يخالف المقطوع به من النصوص والإجماع و موجبات العقول ومقتضيات الفطرة[2].

2. **أن أفعال النبي ﷺ الجبلية التي فعلها بمقتضى طبيعته البشرية الأصل فيها الإباحة، إلا ما دل عليه دليل:** لقوله تعالى: ﴿ **قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا** ﴾ [الإسراء: 93]، فكونه موحى إليه لا يستتبع انخلاعه من بشريته، بل هو باق على وصف البشرية، يصدر عنه ما يصدر عن البشر من الأفعال الفطرية، التي تكون تلبية لحاجاته النفسية والعقلية والبدنية[3]، غير أن العلماء اختلفوا فيها على أقوال[4]:

فمن العلماء من جعلها خارج السنة التشريعة، وألحق بذلك ما سبيله سبيل الحاجة البشرية كالأكل والشرب والمشي والنوم والتزاور والمساومة في البيع والشراء، وما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية كما ورد في شؤون الزراعة والطب وهيئة اللباس، وما سبيله التدبير الإنساني أخذا من الظروف الخاصة كتوزيع الجيوش وتنظيم الصفوف واختيار أماكن النزول وإنشاء الخطط الحربية؛ فهذا كله مما لا يتعلق به طلب فعل أو ترك، وإنما هو على أصل الإباحة، وعلى هذا مضى جمهور العلماء، ومنهم حُكي عليه الاتفاق[5]، ولا اتفاق عليه في الحقيقة.

ومن العلماء من أدرجها في السنة التشريعية، وهي تحمل إما على الوجوب مطلقا، كما حكي عن ابن خويز منداد من المالكية (390هـ)، وابن سريج من أصحاب الشافعي (306هـ)، أو على الندب كما هو اختيار ابن حزم، ومنهم من اختار الوقف فيها، على ما هو معلوم من مذهب

---

(1) حديد، موارد التكليف، ص 356.

(2) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 354/1.

(3) الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، 219/1.

(4) ابن شيرزمين، تصرفات الرسول ﷺ وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص 79 فما بعدها.

(5) السمعاني، قواطع الأدلة، 303/1؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 28/2؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 302/2؛ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 499.

الواقفية، كالباقلاني (403هـ)، وأبي بكر الدقاق (392هـ)، واختاره الشيرازي (476هـ) ونسبه لأكثر المتكلمين[1].

ومنهم من قال بالندب في الفعل الجبلي المحتمل للتشريع كما نُسِب للمحدِّثين، وفيه قولان للشافعي الإباحة على الأصل، أو الندب على الظاهر[2].

وذكر السمعاني (489هـ) قسما خاصا من الأفعال الجبلية، وهو أفعاله وحركاته التي تدور عليها هواجس النفوس وحركات الجسد، وتصرف الأعضاء؛ فهذا مما لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة[3]، وحمل الزركشي (794هـ) قوله على الإباحة[4]، ولكن الذي يظهر من قول السمعاني أنها لا يتعلق بها تكليف أصلا؛ لأنها خارجة عن الاختيار والإرادة كهواجس النفس، وهو الذي يوافق اختيار المازري (536هـ) فيها؛ إذ أطلق القول في الأفعال الجبلية أنه لا يسوغ اتباعها؛ لأنها كالواقعة من غير قصد، أو كالموجودة فيه من غير اختيار[5].

ولعل الأظهر أن يقال: إن أفعال النبي ﷺ الجبلية على ضربين من حيث الجملة[6]:

الضرب الأول: ما يقع منه اضطرارا، كمحبته وبغضه للأشياء، ورضاه وغضبه، وكان إذا سُرَّ استنار وجهه كأنه قطعة قمر[7]، وإذا كره شيئا عرف في وجهه[8]، وتألمه وحزنه، وحبه بعض نسائه وأصحابه على بعض، وحبه الحلواء والعسل والدباء والشراب الحلو البارد، وكراهته أكل الضب وقاتل حمزة، وغفلته وسهوه، ونحوها مما هو مشتهر عنه.

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 44/4؛ الشيرازي، التبصرة، ص 242؛ الغزالي، المنخول، ص 312؛ المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 360؛ الزركشي، البحر المحيط، 23/6.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، 103/1.

(3) السمعاني، قواطع الأدلة، 303/1.

(4) الزركشي، البحر المحيط، 23/6.

(5) المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 360.

(6) الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، 220/1.

(7) رواه البخاري (3562)، ومسلم (2320)؛ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(8) رواه البخاري (3556)، ومسلم (2769)؛ من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه.

والقاعدة التي ذكرناها في هذا الضرب أنه لا يتعلق به تكليف في ذاته أصلا، لا أمرا ولا نهيا ولا إباحة؛ لأنه ليس من فعل الإنسان، خارج عن الإرادة والاختيار، ولكن يتعلق التكليف بسوابقه ولواحقه ولوازمه كما ذكرنا؛ فهو وإن كان لا يملك نفسه في حب بعض نسائه وأصحابه على بعض، إلا أنه مأمور بالعدل بينهم، وكذلك كراهته لقاتل عمه، تحرم عليه ظلمه وإقصاءه والجور عليه، وكذلك محبته ما يوافق الشرع وبغضه ما يخالفه، ومحبته المؤمنين وكراهته المنافقين.

الضرب الثاني: ما يقع اختيارا عن قصد وإرادة، بحيث تدعو إليه فطرته وحاجته البشرية، كتناول الطعام والشراب، والنوم، والمشي، والجلوس، واتخاذ الملبس والمسكن والزوجة، والتداوي، وقضاء الحاجة، ونحو ذلك؛ وهذا الأصل فيه الإباحة؛ لأنه من مقتضيات الفطرة ولوازم الطبيعة البشرية، إلا أنه على نوعين:

النوع الأول: ما كان فعلا جبليا صرفا، لا صلة له بالعبادة، كالأكل والشرب واللباس والنكاح وأمثالها، وكون ذلك من أصناف معينة ومواد معينة؛ فهو على سبيل الإباحة على الصحيح المشهور من أقوال العلماء.

ولا يشترك في جواز ترك هذا النوع من الأفعال ألا يكون رغبة عما فعله النبي ﷺ كما قال ابن حزم، حتى بالغ في تكفير من فعله [1]؛ لأن الأفعال الجبلية يستوي فيها الفعل والترك من غير ترجيح، وما قيل في ما اشترطه ابن حزم يقال أيضا في الذي يترك المباح، ويقصد بذلك التقرب إلى الله عز وجل.

والفعل الجبلي إن وقع لا على سبيل المواظبة والتكرار، كالسير من طريق معين، والجلوس تحت شجرة معينة، والنزول بمكان معينا ونحوه؛ فدلالته على الإباحة واضحة لا لبس فيها؛ لأنه فعل ذلك الفعل بحكم الاتفاق والمصادفة، من غير قصد التعبد بذات الفعل وعينه، أو فعله لسبب تقتضيه الفطرة وانتفى في حقنا ذلك السبب، كالنزول في مكان للاستراحة، وقد نقل فيه الاستحباب عند آخرين، وهو مرجوح[2].

---

[1] ابن حزم، الإحكام، 49/4.

[2] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، 275/2؛ مجموع الفتاوى، 280/1.

وإن اقترنت بالفعل الجبلي النبوي قرينة، كالمواظبة عليه أو الإرشاد إلى هيئة مخصوصة فيه؛ دخلته شائبة التعبد حينئذ، وصار من النوع الثاني.

النوع الثاني: الفعل الجبلي الذي دخلته شائبة التعبد: سواء اقترن بالعبادة، أو كان قبلها، أو وسيلة إليها، وذلك حيث دلت القرائن عليه، سواء كانت مقالية أو حالية تجري مجرى ما قاله، كتحريه هيئة معينة في الأكل[1] والشرب[2] والنوم[3] واللبس[4]، أو بقعة معينة كصلاته عند الأسطوانة[5]، ومواظبته عليها، أو أمره بها وإرشاده إليها، كأمره بالتيامن في الأكل، وغير ذلك؛ فهذا محل نظر واجتهاد، فمنهم من حمله على الاستحباب اعتصاما بالظاهر من أفعاله وأنها للتشريع كالاتكاء على عصا أو قوس في الخطبتين والنزول بالمحصب بعد النفر، ومنهم من حمله على الإباحة استمساكا بأصل الإباحة في الفعل الجبلي، ومنهم من قال بالوجوب فيما كان جزءًا من العبادة ومقصودا لإتمامها، كالجلوس بين الخطبتين والقيام فيهما عند الشافعي، وقول لأحمد[6].

فما وضح من الأفعال الجبلية أنه جزء من العبادة أو وسيلة إليها ومقصود للتشريع فحكمه حكمها، وما أرشد إلى هيئة معينة منه بقوله مع المواظبة عليه فالهيئة منه مستحبة لا ذاته كالتيامن

---

(1) كان يتيامن في أمره كله، وكان يأكل بيمينه وأمر بذلك الذي وجده يأكل بشماله؛ أخرجه البخاري (5380) عن عائشة، ومسلم (2021) عن سلمة بن الأكوع، وكان يأكل بثلاثة أصابع ولا يمسح يده حتى يلعقها؛ أخرجه مسلم (2033) من حديث جابر رضي الله عنه.

(2) أخرج مسلم في صحيحه (2028)؛ عن أنس قال: "كان رسول الله ﷺ يتنفس في الشراب ثلاثا، ويقول: إنه أروى وأبرأ وأمرأ".

(3) البخاري (502)، ومسلم (509)؛ عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه.

(4) كان أحب الثياب إلى النبي ﷺ الحِبَرة؛ راواه البخاري (5813)، ومسلم (2079)؛ عن أنس رضي الله عنه.

قال النووي في شرح مسلم: "الحبرة) هي بكسر الحاء وفتح الباء، وهي ثياب من كتان أو قطن محبرة؛ أي: مزينة، والتحبير التزيين والتحسين، ويقال ثوبٌ حِبَرَةٌ على الوصف، وثوبُ حبرةٍ على الإضافة، وهو أكثر استعمالا، والحبرة مفرد، والجمع حِبَر وحِبَرات، كعِنَبة وعنب وعنبات، ويقال ثوب حبير على الوصف، فيه دليل لاستحباب لباس الحبرة وجواز لباس المخطط وهو مجمع عليه والله أعلم." 56/14.

(5) رواه البخاري (3556)، ومسلم (2769)؛ من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه.

(6) الشافعي، الأم، 176/7؛ ابن قدامة، المغني، 224/2.

وصفة قضاء الحاجة، وأما ما واظب عليه مما لا يقصد به التشريع والتعبد، كأنواع معينة من المآكل والمشارب والالتفات في الصلاة وقت الخطر وقيامه وقعوده، فهو على أصل الإباحة؛ لأن الاعتياد والمواظبة شأن غالب وميسم لائح في هذا النوع من الأفعال، وقد كان ابن عمر يقصد متابعة النبي ﷺ في الأفعال الفطرية كلها، سواء المتمحضة للجبلة، أوالمشوبة بالتعبد[1]، وخالفه جمهور الصحابة في الأفعال التي وقعت بحكم الاتفاق خلوا من قصد التعبد[2]، وهو "محمول على أنه كره زيارتهم لمثل ذلك بغير صلاة، أو خشي أن يشكل ذلك على من لا يعرف حقيقة الأمر فيظنه واجبا، وكلا الأمرين مأمون من ابن عمر"[3]، ويعضد هذا الحملَ أن عمر وغيره من الصحابة لم ينهوا ابن عمر عن الاقتداء في هذه الأفعال، مع اشتهار ذلك عنه؛ لأنهم لا يسكتون عن منكر مع علمهم به، لو كان منكرا.

وقصر ابن تيمية محل النزاع في هذه المسألة على الفعل المشوب بالتعبد وهيئته إذا كان يحتمل أكثر من هيئة من غير أن يعلم قصده فيه، لا على الأمكنة التي وقت فيها هذه الأفعال[4]، والظاهر والظاهر أن هذا التقييد غير صحيح؛ لأن المنقول المخالفة في الفعل ومكانه أيضا، كما نقل ابن تيمية نفسه في موضع آخر[5].

ويلتحق بالأفعال الجبلية الاختيارية الأفعال العادية التي فعلها النبي ﷺ جريا على عادة قومه وموافقة لهم، كأحوالهم في اللباس والتطيب والاكتحال والتزين، وكذا أفعاله في الأمور الدنيوية من

---

(1) ابن سعد، الطبقات، 108/4، وذكر البخاري طرفا من متابعات ابن عمر في باب المساجد التي على طرق المدينة، والمواضع التي صلى فيها النبي ﷺ.

(2) فلم ينقل عن كبار الصحابة تحريهم لذلك، بل ورد النهي عن عمر من غير مخالف، في مصنف عبد الرزاق (2734)؛ عن معمر، عن الأعمش، عن المعرور بن سويد قال: كنت مع عمر بين مكة والمدينة، فصلى بنا الفجر، فقرأ: ألم تر كيف فعل ربك، ولئيلاف قريش، ثم رأى أقواما ينزلون فيصلون في مسجد، فسأل عنهم فقالوا: مسجد صلى فيه النبي ﷺ، فقال: "إنما هلك من كان قبلكم أنهم اتخذوا آثار أنبيائهم بيعا، من مر بشيء من المساجد فحضرت الصلاة فليصل وإلا فليمض".

(3) ابن حجر، فتح الباري، 569/1.

(4) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 230/2-231؛ الأشقر، أفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، 230/1.

(5) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 271/2.

الزراعة والتجارة والطب ورعي الغنم والاكتساب، والتدابير المتخذة في الحروب والإدارة المدنية من اتخاذ الأختام والحجاب والكتاب والسفراء، ونحو هذا؛ فأفعاله في هذه الأمور واجتهاده فيها الأصل فيها الإباحة بالنسبة لأمته؛ لأنها من مقتضيات الفطر والجبلات، إلا أن يقترن بها قول أو حال يدل على الندب إليها، والترغيب فيها، كقوله في اللحية والشارب: "**خالفوا المشركين: وفِّروا اللِّحَى، وأَحفوا الشوارب** "[1]، وفي رواية: "**خالفوا المجوس**"[2]، فالأمر بمخالفة المشركين والمجوس مقصد شرعي معتبر راعاه التشريع في أحكام كثيرة كاستقبال القبلة، وهو يهدف إلى أن تكون هذه الأمة لها خصوصية وسمات تتميز بها عن غيرها من الأمم، وفيه مخالفة أيضا لأحوال أهل الفسق من المردان والمخنثين؛ وبهذا يرتقي الفعل من أصل الإباحة إلى الندب؛ لأنه صار حكما تتجاذبه الفطرة والعادة والشرع.

والدليل على ما ذكرنا في الأمور العادية والدنيوية حديث رافع بن خديج في الصحيح قال: "**قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يؤبِّرون النخل، يقولون يلقِّحون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه، فنفَضَتْ أو فَنَقَصَتْ، قال: فذكروا ذلك له، فقال: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر**" [3].

قال القرضاوي (1444هـ) تعليقا على حادثة نهيه عن التأبير، – بعد أن ذكر أن العلمانية استغلت هذا الحديث لفصل الدين عن الدولة والعقيدة عن الشريعة، واستند إليه آخرون في حذف النظام الاقتصادي من الإسلام– :"...وإنما معناه واضح لا لبس فيه، وهو أن الدين لا يتدخل في أمور البشر التي تدفع إليها غرائزهم وحاجاتهم الدنيوية؛ إلا حيث يكون هناك إفراط أو تفريط أو انحراف"[4].

---

[1] رواه البخاري (5892)، ومسلم (259)؛ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

[2] رواه ومسلم (260)؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[3] رواه ومسلم (2362).

[4] القرضاوي، الجانب التشريعي في السنة النبوية، ص 17-23.

ومما وقع الخلاف فيه من الأفعال النبوية الدنيوية الطب النبوي، فقد قال ابن خلدون (808هـ): "فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطّبّ الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنّه مشروع؛ فليس هناك ما يدلّ عليه، اللَّهمَّ إلا إذا استعمل على جهة التَّبرُّك وصدق العقد الإيمانيِّ، فيكون له أثر عظيم في النَّفع، وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانيَّة، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه"[1]، وهذا الذي ذكره ليس على إطلاقه، فمن الطب النبوي ما كان معروفا عند العرب، كبعض ما ورد عنه في الطب المزاجي، ومنه ما كان عن وحي وتشريع تكميلا لشريعته؛ لأن الطب النبوي يحتوي ثلاثة أنواع من العلاج: الطبيعي المزاجي؛ والإلهي؛ والمركب منهما، ومنه ما هو عام بحسب الأشخاص والأزمان والأماكن والأحوال، ومنه ما هو خاص بحسب هذه الأمور أو بعضها، كبعض العلاج المعروف عند العرب؛ وهذا الذي أفاده ابن القيم (751هـ) بقوله: "وأما طب الأبدان: فجاء من تكميل شريعته ومقصودا لغيره، بحيث إنما يستعمل عند الحاجة إليه، فإذا قدر على الاستغناء عنه؛ كان صرف الهمم والقوى إلى علاج القلوب والأرواح، وحفظ صحتها، ودفع أسقامها، وحِمْيَتُها مما يفسدها هو المقصود بالقصد الأول"[2].

ومما يدل على شرعية الطب النبوي قول تعالى في شأن العسل: ﴿ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾[النحل: 69]، وقوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الإسراء: 82]، فهو شفاء من أمراض القلوب والأبدان، وقوله ﷺ في الفاتحة: **"وما يدريك أنها رقية"**، وما جاء به من تعوذات نافعة لمن جربها مما ورد في القرآن أو السنة[3][4].

إذًا فالأفعال النبوية الجبلية الاختيارية وما في معناها من الأفعال العادية والدنيوية؛ الحكم الأصلي فيها الإباحة؛ اعتبارا بكونها من مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإن صحبتها قرائن حالية أو

---

[1] ابن خلدون، التاريخ، 651/1.

[2] ابن القيم، زاد المعاد، 22/4.

[3] رواه البخاري (2276)، ومسلم (2201)؛ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

[4] ابن القيم، زاد المعاد، 155/4؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 316/10 فما بعدها.

مقالية، فإما أن تبقى على أصلها، أو ترتقي إلى الندب أو الوجوب؛ بحسب قوة القرائن وضعفها عند المجتهدين.

ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالإجماع والقياس:

أما علاقة دليل الفطرة بالإجماع فتنكشف في الآتي:

1. **إنكار الإجماع بدليل فطري:** ومفاده أنه يجوز أن يكون مستند الإجماع مظنونا، إما لأنه لا يكون؛ إذ يستحيل في مستقر العادة توافق الأمة في أعصار مختلفة، وأصقاع متباعدة، مع اختلاف الطباع والفطر والدواعي والأغراض، وتفاوت الهمم والمذاهب في القبول والرد، وإما لأن الإجماع على ظني لا يكون قطعيا؛ إذ لو كان كذلك، لناقض إجماع العلماء على جواز الاجتهاد في الأمور الظنية[1].

وما قيل في نقض الإجماع عموما يقال في دفع حجية الإجماع السكوتي أو دفع قطعيته؛ لاحتمال سكوت المخالف لأمور فطرية قامت به، كخوف أو هيبة أو تقية أو الحرص على مصالح معينة أو غفلة أو ظن إنكار غيره، أو غيرها من الاحتمالات التي تقدح في الاستدلال بهذا النوع من الإجماع، وهو قول الشافعي (204هـ) وداود الظاهري (270هـ) وإمام الحرمين (478هـ) وبعض الحنفية كأبي الحسن الكرخي (340هـ)، وقال أبو هاشم الجُبَّائي (275هـ) أنه حجة لا إجماع، واختاره الآمدي (631هـ)، وقيل حجة في فتيا مفت لا في حكم حاكم، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة من الشافعية (345هـ) [2].

والجواب عن الأول أن الإجماع على ظني ممتنع؛ إذا كانت مهلة النظر وتقليب الرأي في زمان واحد واسعة واحدة، وأما في أزمنة متمادية وساعات مترامية، بعد تمام النظر وتقليب الرأي من أهله، وبلوغهم الغاية فيه؛ فالإجماع ممكن، وليس لمن توقف في الحكم إلا أن يذعن لمن أبداه[3].

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص 139 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 354 فما بعدها.

[2] الجويني، البرهان، 270/1؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 4/2؛ الآمدي، الإحكام، 254/1؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 79/3.

[3] الغزالي، المستصفى، ص 153.

هذا إذا كان الإجماع في الأحكام العملية، وأما إذا تعلق بالأصول المتقررة بالفطرة؛ فإن الإذعان إليه أولى وأوكد؛ لعموم الحاجة إليه، واطمئنان النفس إليه، واحتفاف القرائن به، ولا مجال للتردد فيه[1].

وأما الإجماع السكوتي فالقول بحجيته وقطعيته إنما يكون إذا دلت قرائن الأحوال على أن الساكتين أضمروا الرضا، مع اشتهار القول وتوفر الدواعي وانتفاء الموانع، ولو لم يدل سكوت الساكت على الرضا مع قيام الأدلة؛ لتعذَّر وجود الإجماع بالأصالة؛ لأن الإجماع السكوتي أكثر الإجماع، والإجماع النطقي عزيز؛ لتعذر نقل قول كل مجتهد في كل مسألة، مع تباعد الأمصار وترادف الأعصار؛ قياسا على إقرار النبي ﷺ وإقرار الصحابة، واصطلاح الناس عليه في كل عصر من غير نكير[2]، "والسر فيه، أن العبارات ليست مقصودة لذاتها، بل لدلالتها على ما في النفوس من الإرادات والمعاني، فإذا حصلت الدلالة على ذلك بدون الألفاظ، صارت فضلة لا حاجة إليها"[3]؛ فالمعاني النفسية والإرادات الفطرية تظهر ولا شك بالقرائن الحالية.

2. **أن الفطرة قد تكون مستند الإجماع على بعض الأصول والفروع:** كالإجماع على حجية القياس المدرك بالفطرة؛ فالتفريق بين المختلفات والجمع بين المتماثلات مدرك بضرورة الفطرة والعقل، ويلحق به الإجماع على كثير من المصالح المرسلة التي هي أكثر الإجماعات[4].

وأما الإجماع على الأمور الفرعية المستندة للفطرة؛ فكالإجماع على استحباب خصال الفطرة، وفضل النظافة والسواك والطيب لغير المحرم[5]، وأما الإجماع على المعلوم من الدين ضرورة، ووجوب اتخاذ الحكام والأمراء والولاة والنقباء، وحسن مكارم الأخلاق وذم مساويها؛ فهو ملتحق بالإجماع على الأصول.

وأما علاقة دليل الفطرة بالقياس فتبرز في أوجه؛ منها:

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 355.

[2] الغزالي، المستصفى، ص 151؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة؛ 3/83-86.

[3] الطوفي، شرح مختصر الروضة؛ 3/87.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/249.

[5] ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، 2/298.

1. **الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات ثابت بالفطرة والعقل:** كسائر الوجدانيات، من الحب والبغض واللذة والألم، وكذا الحسيات، وهو الميزان والعدل المنزل مع الكتاب التي تتضمن اعتبار الشيء بمثله ونقيضه؛ قال الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: 17]؛ وقال: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد:25]، والكتاب والسنة قد بينا وأرشدا إلى ما يعرف به العدل والقياس العقلي الصحيح الذي يستدل به في المطالب الدينية[1].
2. **أن الفطرة تقضي بأن منطق القياس واحد في جميع أنواعه:** فلا فرق في الحقيقة الفطرية والمادة العقلية المدركة بين قياس التمثيل وقياس الشمول، وهو يرجع إلى تمثيل الشيء بنظيره، وإدراج الجزئي تحت الكلي، و"القدر المشترك بين الأفراد في قياس الشمول الذي يسميه المنطقيون الحد الأوسط؛ هو القدر المشترك في قياس التمثيل، الذي يسميه الأصوليون الجامع؛ والمناط؛ والعلة؛ والأمارة؛ والداعي؛ والباعث؛ والمقتضي؛ والموجب؛ والمشترك؛ وغير ذلك من العبارات"[2]؛ فالوصف المشترك المؤثر المناسب للحكم موجود في كليهما، وحقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر، ومسمى القياس حقيقة فيهما معا، لا في أحدهما كما قال جمع من أهل العلم، والقياس بهذا المفهوم حجة في العقليات كما هو حجة في الشرعيات، ومتى ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم، وانتفى الفارق المؤثر بين الفرع والأصل؛ صح القياس مطلقا[3].

والفارق الوحيد الموجود بين قياس التمثيل وقياس الشمول إنما هو من حيث صورة الاستدلال لا المادة المستدل بها؛ فالشبيه إن كان مُعَيَّنا جزئيا كان القياس قياس تمثيل، وإن كان قضية عامة كلية كان قياس شمول، ولكن الجامع في كليهما عام كلي، والقطع كما يحصل بهذا يحصل بالآخر؛ بل "إن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة؛ فجزم الفطرة بها

---

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 382.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 17/19.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 117/9-119.

أقوى"[1]، ولا فرق حينئذ إلا في الأسماء والصور، والقطع واليقين بمضمون القياس مرده إلى القطع واليقين بمواده؛ فكلاهما كما يكون قطعيا يكون ظنيا، وهو الموافق لما في اللغة والقرآن وما درج عليه السلف[2].

3. **أن المناسبة مسلك فطري**[3]: ثبت من مسالك التعليل المناسبة؛ وهي: أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة من جلب مصلحة شرعية أو دفع مفسدة[4]، والوصف المناسب هو "ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول"[5]، وهو يرجع إلى تحقيق مصلحة شرعية دينية أو دنيوية[6]، والملاءمة والمنافرة وما يتبعهما من اللذة والألم أساسهما القوى الفطرية النفسية والعقلية والجسدية، التي تجتمع في الشعور والإرادة.

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأدلة المختلف فيها:

الأدلة المختلف فيها – سواء قيل هي أدوات اجتهادية أو مسالك استنباطية أو أدلة أو قواعد أو غير ذلك من الاصطلاحات التي لا مشاحة فيه–، إما أن يكون مبناها النص والنقل أو الرأي والمصلحة؛ فإن كانت نصية نقلية، فهي: قول الصحابي، وشرع من قبلنا، والأخذ بأقل ما قيل في مقدر بالاجتهاد عند انعدام الدليل، وهو نوع من الإجماع، وكذا عمل أهل المدينة وإجماعهم والاستقراء؛ وهذه تابعة للكتاب والسنة في علاقتها بدليل الفطرة، ولم أجد لها خصوصية تحتاج إلى إفراد بالذكر والبحث.

وإن كانت الأدلة اجتهادا فيما لا نص فيه؛ فهي: المصلحة المرسلة، والاستحسان، ويدخل فيه مراعاة الخلاف؛ لأنه نوع من الاستحسان، وسد الذرائع، والاستصحاب، والعرف والعادة.

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 115/9.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 54/14-55؛ الرد على المنطقيين، ص 116 فما بعدها.

[3] عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 207.

[4] الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص 78.

[5] الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى، 318/3؛ الزركشي، البحر المحيط، 263/7.

[6] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 127/2.

وسأتكلم في هذه الجزئية عن علاقة دليل الفطرة بالأدلة الأربعة الأولى، وسأرجئ الكلام عن علاقته مع العادة والعرف إلى الجزئية الموالية؛ لما يقتضيه المقام من التطويل لقوة الارتباط بين الفطرة والعادة.

وتشترك الأدلة الاجتهادية في علاقتها مع دليل الفطرة في أن الرابط بينها والجامع هو الفطرة والعقل؛ إذ مرجع اعتبار الاستصحاب إليهما، وأما المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع والعرف فإنه وإن كان منشأ اعتبار المصلحة فيها هو الشرع؛ إلا أن هذه المصلحة مدركة للعقل والفطرة، ظاهرة لهما، ولو كان غير ذلك لما ساغ اجتهاد أصلا[1].

أولا: علاقة دليل الفطرة بالمصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع والاستصحاب:

أ. **علاقة دليل الفطرة بالمصلحة المرسلة:**

أما علاقة دليل الفطرة بالمصلحة المرسلة فيظهر فيما يلي:

1. **أن المصلحة المرسلة أولى في الاعتبار من القياس وأجدر منه بالمقايسة إلى الفطرة:** لأن القياس إلحاق جزئي بجزئي ثابت بالشرع للمماثلة في العلة الجامعة التي غالبا ما تكون ظنية؛ لغلبة المستنبطة على المنصوصة في القياس، والمصلحة المرسلة إلحاق جزئي بمصلحة كلية ثابتة بالاستقراء، يغلب فيها القطع أو القرب من القطع[2].

وعلى هذا فيتناقض من اشترط في المصلحة المرسلة عدم مخالفة القياس[3]؛ لأن المصلحة المرسلة أصل بنفسها، ومقصودة لذاتها، وقطعية في ثبوتها؛ فلا يحسن إخضاعها للمصالح الجزئية الظنية[4].
الظنية[4].

---

[1] ذكر أستاذنا حاتم باي في كتابه "الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي" ص 550 أن دليل البراءة الأصلية لا صلة له بالأدلة الاجتهادية الأخرى؛ لاختلاف منشأ الاعتبار، وهو العقل في الاستصحاب، والشرع في الأدلة المصلحية، والذي يظهر أن الصواب ما أثبته في المتن، والله أعلم.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 245/3.

[3] البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 216.

[4] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 377.

2. **أن المنفعة المتوخاة من المصلحة غاية فطرية لا خلاف فيها:** فهي تجل من تجليات النزعة الفطرية لدى الإنسان؛ لأنه يسعى من وراء جميع تصرفاته وأعماله إلى تحقيق المنفعة لنفسه؛ فهي الأساس والمحور الذي تدور عليه جميع ما رسمه الله لعباده من الأعمال؛ وهذا من أجلى مظاهر كون الإسلام دين الفطرة[1].

3. **أن المصلحة الشرعية في الإسلام لا تقتصر على الجانب المادي البحت؛ بل تلبي الحاجات الفطرية المادية والروحية:** مخالفة لما درجت عليه الفلسفات المادية من العناية بالشق المادي وإهمال الشق الروحي، وخلافا لما انتهجته فلسفات أخرى من إفناء المطالب المادية وإقصائها والتركيز على المطالب الروحية؛ بل هي تابعة للمطالب الفطرية جسمية كانت أو عقلية أو نفسية، على اتِّزان وتوسط وعدل في تلبية هذه الرغائب، والجانب الروحي النفسي والعقلي في الفطرة الصافية السليمة مهيمن على الجانب المادي وحاكم عليه وموجِّه له وآخذ بزمامه، وليس مبعدا له ولا مهملا لمطالبه مزيحا لها؛ لأنه أصل له كما عرفنا، وكما يظهر انجذاب الإنسان نحو مطالبه الجثمانية، كذلك يظهر ميله إلى المطالب الروحانية؛ فتلبيتها مطلب ضروري لا يمكن أن يدفعه أحد، فكل إنسان مهما كانت ديانته يجد في نفسه الحاجة والميل إلى التعبد والخضوع لقوة كبرى، يدرك أنها المتصرفة في الكون والمتحكمة فيه[2].

ب. علاقة دليل الفطرة بالاستحسان:

ولما كان الاستحسان في أغلب صوره يقوم على رعاية المصلحة المرسلة؛ جريا على عادة الشرع، خاصة عند المالكية؛ وهذا سبب تداخل أمثلتهما كثيرا، غير أن الاستثناء في الاستحسان يقوم على مبدأ الترجيح أو الاستثناء من أصل كلي؛ يكون موجب تركه تقديم الاستدلال المرسل ومراعاته[3]؛ وعليه فإن ما قيل في علاقة دليل الفطرة مع المصالح المرسلة يشمل الاستحسان أيضا، وأما ما يختص به الاستحسان من هذه العلاقة، فهو أننا إن نظرنا إلى أن الاستحسان ترجيح بين دليلين رعيا

---

[1] البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 23-24.

[2] البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 54-55.

[3] الريسوني، ضوابط المصلحة، ص 87؛ حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 225-226.

للمصلحة الشرعية؛ فهذا مركوز في الفطرة؛ إذ لا يستوي بالنسبة إلى الفطرة الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد؛ قال العز بن عبد السلام: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد؛ مركوز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب"[1].

ج. **علاقة دليل الفطرة بالذرائع:**

وأما علاقة دليل الفطرة بالذرائع وما يتعلق بها من الحيل واعتبار المآلات؛ فتظهر في الآتي:

1. **أن هذه الإجراءات التشريعية تقوم على الموازنة بين مصالح ومفاسد الحال والمآل:** والترجيح بين منافع ومضار العاجل والآجل، والمعادلة بين خير وشر المقتضى الأصلي والتبعي، وهذا المبدأ راسخ في الطباع والفطر.
2. **أنه بإمكان المجتهدين والعلماء وأهل الحل والعقد اللجأ إلى أصل سد الذرائع لحفظ الفطرة من الانحراف:** بمنع كل مباح يفضي إلى إفساد الفطرة بشكل مؤقت، ومن ذلك مثلا مقاطعة مشاهدة مباريات الدوريات الأوروبية لأنها تروج للواط والمثلية، ومنع بث القنوات التي تروج للصهيونية وتطمس الحق وتروج للباطل، ومقاطعة شراء بضائع ومنتجات الشركات الداعمة للكيان الصهيوني، ومنع النكاح العرفي؛ لأن فيه انتهاكا لحقوق الزوجة والأطفال، وحجب بعض التطبيقات والمواقع؛ إذا كان تفسد فطرة شباب الأمة، إلى غير ذلك من الأمور.
3. **أن التحيل الباطل الممنوع المنهي عنه هو الذي يصادم الفطرة:** لأنه يهدم أصول الشريعة، ويناقض المصلحة الشرعية المقصودة للشارع من الفعل؛ فيؤول الأمر إلى خرم قواعد الشرع[2]، وهي المصلحة التي يفترض أن تكون مطلوبة للفطرة أو ملائمة لها، فإذا خلا عنها الفعل أو ناقضها المكلف بأن قصد ضدها؛ كان مخالفا للشرع والفطرة؛ ذلك "أن الأعمال كلَّها منوطةٌ بأسباب، وأن الأسباب ما جعلت أسباباً إلا لاشتمالها على الحِكم والمصالح التي ضبطها الشرعُ بها، وجعلها علامة عليها، ومعرِّفاً بها، فإذا كان العمل مسلوباً من الحكمة التي رُوعيت في

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 7/1.

[2] الشاطبي، الموافقات، 124/3؛ 187/5.

سببه؛ كان فعلُه خليًّا عن الحكمة التي لأجلها جعل مُسبَّباً على سببه"[1]، فإذا كان الفعل في الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة؛ كان غير صحيح وغير مشروع[2].

4. **أن من مسالك استشراف مآلات الأفعال مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية الفطرية[3]:**

من القواعد والمسالك التي تقدَّر بها المآلات؛ فيُعلم عن طريقها بوجه مسبق أن هذا الفعل يؤدي إلى مقصد موافق أو مخالف، على جهة الظن الغالب أو اليقين مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية؛ ذلك أن الكون كلَّه بني على الترابط بين ظواهره ومكوناته، ترابط المسبَّبات بأسبابها، والنتائج بمقدِّماتها، وهذا ما يعرف عند العلماء بمبدأ السببية.

والإنسان باعتباره جزءًا لا يتجزَّأ من هذا الكون محكوم هو أيضا بمبدأ السببية والعلِّية، حيث تخضع تصرفاته وأفعاله وسلوكاته لهذا المبدأ، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وقد كشف علم النفس الحديث بشتى فروعه عن كثير من القوانين الطبيعية الفطرية التي تحكم حياة الإنسان الفردية والجماعية، ما أفسح المجال للعلماء لمعرفة المآلات المستقبلية للأفعال الإنسانية؛ مما يتيح للمجتهدين وضعَ الأحكام الشرعية وسنَّ القوانين المنظمة وفق ذلك، خاصة وأنَّ بين يدي المهتمِّين مادَّة ثريَّة من تلكم القوانين الفطرية، ولازالت مختبرات علم النفس في كلِّ يوم تكشف عن الجديد فيها.

وهذا المسلك لم يغفله المجتهدون الأوائل، فقد عطَّل عمر رضي الله عنه حدَّ السَّرقة عام المجاعة، لما تيقَّن أن قصد الارتداع الذي يفضي إلى استتباب الأمن لا يحصل بذلك؛ لأن الجوع نازع فطري قاهر، وباعث جبلي غلَّاب يطغى على النوازع الأخرى الدينية والسلطانية.

ويلتحق بمسلك العادة الطبيعية مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، وهذا يقتضي الإلمام بعادات وأعراف المجتمعات، والقوانين الوضعية التي يحتكمون إليها؛ ليستبين بها المجتهد مآلات بعض الأفعال، التي تفضي بمقتضى العادة إلى مقصد معيَّن؛ فيصدر الحكم الشرعي بناء عليه.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 321/3.

[2] الشاطبي، الموافقات، 120/3.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 278-281.

د. **علاقة دليل الفطرة بالاستصحاب:**

وأما علاقة دليل الفطرة بالاستصحاب؛ فيمكن تجليتها في الأمور الآتية:

1. **أن نزوع النفس إلى أصل الاستصحاب فطري:** فالاستصحاب وهو إثبات حكم في الزمان الحاضر أو المستقبل لثبوته في الماضي أو الحال، إذا لم يعلم المغيِّر؛ يحكم به العقلاء جميعا، فالشيء إذا كان على هيئة معينة في الماضي؛ غلب على الظن أنه عليها في الحاضر والمستقبل؛ لأن ظن البقاء أغلب من ظن التغيُّر، والإنسان يقدم على أفعال بناءً على هذا الظن؛ ما كان أن يقدم عليها لو شك في تغيُّر ما كان[1].

والحياة اليومية قائمة على استصحاب الحال، وثبوت الأحكام لأصحابها مدار التعايش الإنساني؛ فالإنسان إذا كان على حال من الحياة أو الموت أو المرض المزمن أو العجز أو الانتساب لجهة أو جماعة أو وظيفة، أو علاقة معينة من أبوة أو بنوة أو مصاهرة، أو ملك شيء بسبب مبيح، أو استحقاق شيء، أو ثبوت أمر في الذمة، أو ثبوت صفة معينة من علم أو غنى أو فقر أو زواج، أو غير ذلك؛ فيُحكم عليه بما ثبت له؛ حتى يظهر المغيِّر، وتقام الأحكام والتصرفات بناءً على هذه الأحوال المستصحبة.

2. **أن الاستصحاب في كثير من أنواعه من مقتضى الفطرة:** وهذا تابع للأول وفرع عنه؛ وهذا ظاهر في استصحاب البراءة الأصلية المتمثل في خلو الذمة وعدم تعلق التكاليف الشرعية بها الشاغلة لها، واستصحاب ما دلَّ الشرع على ثبوت عند وجود سببه؛ لأن السبب التام لا يتخلف عنه سببه بموجب الفطرة والعادة الجارية.
3. **أن الأحكام الفطرية والعوائد الثابتة يستصحب حكمها في الماضي:** الأحكام العامة والعوائد المطردة التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛ يستصحب حكمها على من

---

[1] الآمدي، الإحكام، 128/4؛ محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، 36/4؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص 92.

تقدَّم، مثل الأمور الفطرية كالأكل والشرب والنكاح والاكتساب واتخاذ المساكن؛ لأنها مبنية على سنة الله التي لا تتبدل، وعليها قامت مصالح الدنيا والدين[1].

ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالعادة والعرف:

العرف في اللغة: المعروف ضد النُّكر والمنكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه؛ وكل مستحسن من الأفعال عُرْفٌ كالجود والسَّخاء، وأصل مادة (عرف) يرجع إلى معنيين: **الأول:** يدل على تتابع الشيء متَّصلا بعضه ببعض، **والآخر:** على السكون والطمأنينة[2].

والثاني منهما راجع إلى الأول؛ لأن السكون والطمأنينة أثر من آثار الأول، والذي يشهد لهذا أن العُرف مثلا لما تتابع الناس عليه واتصل العمل به جيلا بعد جيل؛ استحسنته النفوس واطمأنت إليه، غير أن منه ما هو فاسد؛ وهذا الأصل فيه أن لا تركن إليه نفوس العقلاء، إلا أن طول الملابسة عامل من عوامل التطبُّع به، كما هو الحال في كل الأمور المخالفة للفطرة .

والعرف في الاصطلاح: "ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[3]، وهذا المعنى لا يختلف عن معناه اللغوي.

والعادة في اللغة: الديدن والدربة في الشيء والمواظبة والإلف والمرون عليه، وجمعها عادٌ وعادات وعِيدٌ، من العَوْد، وهو الرجوع للشيء مرة بعد أخرى، والتمادي في الأمر حتى يصير سجية[4].

والعادة في الاصطلاح: اسم لما تكرر من الفعل أو الانفعال، وهي في الأصل تطلق على ما يمكن تركه والتحول عنه، بيسر أو بعسر، إن كانت مكتسبة، كعادات الأكل واللباس والأعراف القولية، وقد تطلق على ما لا يمكن فيه ذلك إن كانت أصلية، بمعنى الطبيعة والسجية؛ ولهذا قيل: العادة طبع ثان[1].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 509/2-510.

[2] الأزهري، تهذيب اللغة، 208/2؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 281/4؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 836؛ ابن منظور، لسان العرب، 239/9.

[3] الكفوي، الكليات، ص 617.

[4] الفراهيدي، العين، 218/2؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، 1059/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 316/3.

والعادة تثبت بمرة فأكثر، وليس من شرطها التكرار، كالأمر في الحيض والنفاس، وهو الذي تدل عليه لغة العرب[2].

وفي الفرق بين العادة والعرف ثلاثة أقوال: أنهما بمعنى واحد، وقيل: العرف أعم من العادة؛ لأن العادة مخصوصة بالعرف العملي، وقيل: العادة أعم؛ لأنها تطلق على العرف الجماعي، والعادة الفردية[3]، وسأجري على الاصطلاح الذي فيه استعمال العادة بمعنى العرف، سواء كانت العلاقة بينهما المطابقة، أو تضمُّن العادة للعرف؛ جمعا بين الاستعمال القديم، والمعاصر الذي درج عليه العلماء في علم النفس.

ومن أدلة اعتبار العادات في الشريعة: استقراء أحوال التشريع، في أنه جار على وزان واحد وعلى ترتيب واحد بالنسبة إلى المكلفين، ولو لم تستقر العادات في الموجودات؛ لاختلفت أفعال المكلفين تبعا لها، واختلف الخطاب الشرعي بناءً على ذلك[4].

وأيضا فقد ثبت ترتيب الأسباب على مسبباتها وفق ما جرت به عادة الله في خلقه، والوجود كله يقوم على هذا، ومن غير اعتبار العادات لا يستقيم تكليف ولا يثبت دِين؛ لأن الدِين لا يعرف إلا بالنبوة، وهي لا تعرف إلا بالمعجزة والعقل والوحي؛ وكلها لا سبيل إلى معرفتها إلا باعتبار العادات، وأيضا فأحكام الشرع إما أن تكون مطلوبة إذا كانت ملائمة للفطرة، أو تكون مخبرا عليها أو مسكوتا عنها، إذا كانت من مقتضى الفطرة، أو يتدرَّج به ليلائم الفطرة، ونحو هذه الوجوه التي تدل على اعتبار العادات في التشريع[5].

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/11-12؛ الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 97.

(2) ابن تيمية، النبوات، 173/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 316/3.

(3) أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص 11-13.

(4) الشاطبي، الموافقات، 483/2.

(5) الشاطبي، الموافقات، 483/2 فما بعدها.

أ. **تأثير العادات على السلوك الإنساني والفطرة في علم النفس:**

لا يختلف معنى العادة في الفلسفة وعلم النفس عن معناها في اللغة، وقد عرِّفت على أنها: أنماط سلوكية وكيفيات نفسانية تحصل بالممارسة والتكرار، وتكون مصحوبة بالوعي والشعور في البداية، ثم يتلاشى الوعي بالتدرج؛ بحيث تحدث استجابة غير واعية بين الفعل والتصرف، بمجرد التحريض والتعرض لإشارة معينة، وفق التكيُّف المخزَّن في الدماغ الذي يربط بين المنبِّه والاستجابة[1].

ومهما كان تعريف العادة عند القوم إلا أنهم لا يختلفون أن للعادة تأثيرا في تسهيل صدور الفعل عن النفس؛ بفعل الارتياض والمرون على الشيء أيا كان ثقله ومشقته، سواء في العادات الحسنة أو القبيحة[2]، وهذا مما خلاف فيه بين أرباب العلوم.

والاعتياد يقوم على قانون منتظم يسمى "قانون العادة"، مفاده، أن كل فعل سواء كان سلوكا ماديا أو حالة نفسية؛ يترك وراءه الميل والرغبة لفعله ثانيا[3]؛ هذا إذا كان الفعل من مقتضيات الفطرة، أو ملائما لها إذا كان يوافق الهوى، وأما فيما يخالف الهوى ويضاده؛ فإن النفس لا تعتاده إلا بداع من الدين أو التقليد الذي يفرضه الاجتماع الإنساني، بفعل التعليم والتنشئة.

والعادات عموما تتبع نمطا واحدا يمكن التنبؤ به يسمى نظرية "حلقة العادة"، يبدأ بالإشارة المحفزة التي قد تكون مكانا معينا أو وقتا معينا أو شخصا معينا أو حالة نفسية معينة، ثم السلوك المعتاد الذي يمكن أن يكون بدنيا أو نفسيا عاطفيا أو عقليا، ثم المكافأة التي يحدث من جرائها اللذة أو الألم، ومع التكرر يصبح الأمر تلقائيا شيئا فشيئا، بعد أن كان متعمدا مقصودا[4].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 483/2.

[2] الشاطبي، الموافقات، 483/2.

[3] ي. دني، أصول الأخلاق، ص 61.

[4] تشارلز دويج، قوة العادات، ص 29؛ السلوك والعادات: فهم علم النفس وراء السلوك والعادات، تطبيق الرؤى النفسية لتحسين السلوك والعادات، موقع: fastercapital.com، التاريخ: 19 أبريل 2025، الساعة: 20 و16 دقيقة.

والملاحظ أن العادة تتداخل مع الفطرة في أنها تتدرج من الشعور والإحساس، مرورا بالحب والبغض والإرادة والكره، وانتهاءً بالعمل والسلوك الذي يعقبه لذة أو ألم؛ وهذا سبب التباس الأمور الفطرية بالعادية، غير أن العادة أعم من الفطرة؛ لأنها تشمل ما يلائم الفطرة أو هو من مقتضياتها وما يضادها، وكلاهما يتأثر بالمحيط البيئي والاجتماعي، والوازع الديني والسلطاني، وما يلحقهما من الثواب والعقاب.

ولذلك العادات السيئة إن لم تحارب من بداية الأمر، ويستعاض عنها بعادات حسنة أكثر مكافأة ولذة؛ فإن أنماطها سوف تظهر بطريقة تلقائية؛ بسبب الإدمان عليها، نتيجة المرونة العصبية التي تدعم تكوين العادة، عن طريق تشكيل مسارات عصبية للأفعال المتكررة؛ مما يجعل العادات تلقائية بشكل متزايد[1].

والتخلص من أية عادة قبيحة يكون بعادة حسنة مضادة، يبدأ بفهم محفزات العادات السلبية وتحديدها، ثم استبدالها بمحفزات إيجابية ثانيا، مع استصحاب التدريج في الاعتياد، والانتقال من حال حسنة إلى حال أحسن؛ مما يقلل المقاومة ويسمح بالتكيف والانسياق معها[2].

وتحويل أي سلوك إلى عادة يكون في جذر المخ؛ بحيث تتحول سلسة الأفعال اليومية والتجارب الجديدة إلى أمور روتينية تلقائية، وتعرف هذه العملية باسم "التجميع"، سواء كانت الأفعال سهلة أو معقدة؛ لأن المخ دائما يبحث عن وسائل ادخار الجهد والتفكير والنشاط العقلي، وحين تستقر العادات في الدماغ فإنها تؤثر على السلوك دون إدراك ووعي، وهذا ما يفسر الخبرات المتراكمة التي يتصرف الإنسان وفقها، وليست هي في الحقيقة إلا عادات محفوظة في اللاشعور؛ ولذلك تتميز العادات بالقوة في التأثير على السلوك والدقة والخفاء، وكثيرا ما نغفل عن هذا ولا نشعر به[3].

---

[1] تشارلز دويج، قوة العادات، ص 30.

[2] السلوك والعادات: فهم علم النفس وراء السلوك والعادات، تطبيق الرؤى النفسية لتحسين السلوك والعادات، موقع: fastercapital.com، التاريخ: 19 أبريل 2025، الساعة: 20 و16 دقيقة.

[3] تشارلز دويج، قوة العادات، ص 27-24 .

وإذا كان لا يخفى تأثر العادات بالبيئة الاجتماعية، مثلما يظهر في عادات الأكل والشرب واللباس والدين والحرف والثقافة المنتشرة؛ فلا يهمل تأثير الوراثة في العادات كذلك؛ فقد أكَّدت الأبحاث أن كثيرا من العادات تتشكل عن السِّمات الموروثة من الآباء؛ إذ أظهرت الدراسات أن الاختلافات الجينية يمكن أن تؤثر على بعض العادات الشخصية كالانبساط والانطواء، والجد والكسل، والتهور والتريث ونحوها، وأيضا للتفاعل بين الجينات والبيئة تأثير في العادات، وعلى سبيل المثال من لديه استعداد وراثي للسمنة؛ يكون أكثر عرضة لالتزام عادات الأكل غير الصحي، لاسيما إذا كان محاطا ببيئة تشجع هذا النمط من الغذاء[1].

إذًا فالعادات لها تأثير قوي وخفي في النفس الإنسانية؛ لأن قوام السلوك الإنساني عليها، سواء علينا كان خلقا أصيلا أو طبعا دخيلا، وهي تتشكل في المخ عن طريق تجميع مجملِ ما يحصل من التفاعل بين الجينات الوراثية مع البيئة والتجارب اليومية، وما ينتج عن ذلك من العواطف النفسية؛ مما يسهل صدورها عن النفس بصفة عفوية تلقائية، من غير تكلف؛ بحيث يتلاشى الوعي الذاتي والشعور، مع كثرة المداومة على النمط المعتاد؛ ولذلك لا تكاد تتميز عن الأمور الفطرية الأصيلة في الإنسان، واستبدال أي عادة يكون بعادة مثلها.

ب. علاقة دليل الفطرة بالعادة:

تفصيل علاقة دليل الفطرة بالعادة نجمله في الآتي:

1. **دليل الفطرة يستدل به على اعتبار العادات شرعا:** سواء كانت فطرية غريزية في المكلفين، أم تابعة للموجودات التي لها علاقة بهم؛ لأن التكليف مبناه على ترتب المسببات عن أسبابها؛ وهذا مبدأ فطري كما هو معلوم، وعليه تتأسس العادات[2].

---

[1] السلوك والعادات: فهم علم النفس وراء السلوك والعادات، تطبيق الرؤى النفسية لتحسين السلوك والعادات، موقع: fastercapital.com، التاريخ: 19 أبريل 2025، الساعة: 20 و16 دقيقة.

[2] الشاطبي، الموافقات، 483/2.

2. **علاقة دليل الفطرة بأقسام العادات:** العادات تنقسم باعتبارات عدة: باعتبار الثبوت والتغير، والعلم والظن، والطلب وعدمه، والداعي والمقتضي والمصدر، والصلاح والفساد، وغيرها من الأقسام؛ وعلاقة ذلك بدليل الفطرة:

أما من حيث الثبوت والتغير؛ فالعادات قسمان[1]:

الأول: الثابت من العادات؛ وهو كل ما جبل عليه الإنسان مما يرجع إلى كليات الأفعال الفطرية وما بني عليها، وهذا لا يخلو:

إما أن يكون من الأمور التي تقتضيها الفطرة، كوجود شهوة الطعام والشراب والنكاح وانفعالات الحب والبغض والرضى والغضب، وتناول الطيبات واجتناب الخبائث، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر ونحوها؛ فهذه مما سكت عنها الشارع أو أخبر عنها، فلم يقرها ولم ينفها.

وإما أن يكون من الأمور الشرعية الملائمة للفطرة التي أقرها الشارع أو نفاها؛ إما بطلب الفعل أو الترك، إيجابا أو ندبا أو كراهة أو تحريما، مثل الأمر بإزالة النجاسات، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري، ونحوها.

وهذه العادات ضرورية الاعتبار شرعا، ولا تختلف ؛ لأنها إن ثبتت بطلب الشرع فأمرها ظاهر، وإن كانت غير ذلك؛ فهي مما لا يستقيم تكليف إلا بها؛ إذ قصد الشارع بها ترتيب المسببات عن أسبابها، وبها تعلقت مصالح العباد في العاجل والآجل؛ فالعادت جرت بأن العقوبات سبب الزجر، والحرث سبب نبات الزرع، والنكاح سبب النسل، والتجارة سبب النماء، والأبوة سبب العطف، والقرابة سبب النصرة، وتنصيب الحكام والولاة والقضاة سبب العدل، وغيرها مما يرجع إلى غرائز في الإنسان مما تقوم عليه مصالح الدنيا والآخرة.

وهذا القسم من العادات ثابت مطرد كلي، لا يختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال.

الثاني: المتغير من العادات؛ وهو العادات التي ترجع إلى جزئيات الأمور الفطرية وتفاصيلها، التي أطلقها الشارع وأناط التقييد بالأعراف والأحوال الجارية، كأنواع الطعام وأصنافه، وهيئات اللباس والمساكن، وما جرى عليه الناس في اصطلاحاتهم في صيغ العقود والمعاملات والأيمان

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 2/488-495.

والنذور، وصريح الألفاظ في الطلاق وكناياتها، وما تواضعوا عليه من الشروط في المعاملات، كاختلافهم في تقديم الصداق وتأخيره، واعتبار الكفاءة في النكاح، واختلافهم في مناطها، ولزوم العقد بالعقد أو القبض، وما أشبه ذلك مما يختلف باختلاف الأعراف والبيئات؛ فهذا النوع من الأعراف هو الذي يقيد المطلقات ويخصص العمومات.

والأعراف والعوائد المتغيرة إما أن تكون بيانية تفسر بها تصرفات المكلفين وأقوالهم، على جهة التبيين والتقييد والتخصيص؛ تحقيقا لمناطات النصوص الشرعية، كتحديد القيم في المقدرات في النفقات والصَّدُقات والكفارات، وتحقيق شرط العدالة في الأشخاص، واصطلاحات الناس في الأيمان والنذور، وقد تكون تشريعية؛ ترجع إلى أصل التوسعة ورفع الحرج فيما لم يرد به نص، وهو العرف المنشئ للأحكام، وعَدُّ هذا النوع من العوائد دليلا عند من عدَّه كذلك[1]؛ إنما هو من باب التوسُّع؛ لأنه يؤول في الحقيقة إلى رعي المصالح المرسلة[2].

ومجمل القول أن العادات الثابتة هي ما يرجع إلى الكليات الفطرية اقتضاءً أو ملاءمةً، والعادات المتغيرة هي ما يرجع إلى جزئيات الغرائز الفطرية.

وأما العادات من حيث العلم والظن؛ فقسمان[3]:

الأول: عادات كلية قطعية معلومة؛ وهي العادات الكلية الفطرية والملائمة لها، التي لا يستقيم تشريع إلا بها، والتي لابد لابد للإنسان منها.

الثاني: عادات جزئية مظنونة؛ وهي العادات التي ترجع إلى جزئيات الأمور الفطرية، من الأنواع والهيئات الكثيرة، الصالحة لوقوع العادات الكلية في ضمنها.

وأما العادات من حيث الطلب وعدمه؛ فقسمان[4]:

---

[1] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 445.

[2] أبو سنة، العرف والعادة عند الفقهاء، ص 27 فما بعدها؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص 91؛ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص 582 فما بعدها.

[3] الشاطبي، الموافقات، 2/509-510.

[4] الشاطبي، الموافقات، 2/488؛ حديد، موارد التكليف، ص 255.

الأول: ما لا يطلب من العادات؛ وهي العادات التي ليس في نفيها ولا إثباتها دليل شرعي، من العادات الفطرية الكلية الثابتة الضرورية، كالشهوات والغرائز والمطالب الجبلية، أو الراجعة إلى جزئيات الأمور الفطرية وتفاصيلها في الهيئات والأنواع والأحوال؛ لأن طلب هذه الأمور من تحصيل الحاصل، وهو غير جائز ولا واقع.

الثاني: ما يطلب من العادات؛ وهي التي أمر الشرع بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، وقد يتوجه إليها الطلب ابتداءً كعوائد العبادات والعقوبات، وقد يكون عارضا، وذلك في الأمور الفطرية التي هي مظنة التفريط والمجاوزة، كستر العورات، والعدل بين الزوجات والأولاد والخدم، وتحديد العدد في النكاح، وإيجاب النفقة على الأهل والقرابة، وغير ذلك.

وأما أقسام العادات باعتبار الداعي والمقتضي والمصدر؛ فهي على ثلاثة أقسام[1]:

الأول: العادات النفسية الفطرية أو المكتسبة، مثل مختلف الأوصاف التي طبع عليها الإنسان، كالكرم والبخل، والحياء والوقاحة، والشجاعة والجبن، والتريث والعجلة.

الثاني: العادات الاجتماعية، التي تكتسب بالتقليد لعادات المجتمع والانسياق لأعرافه وثقافته، مثل عادات الأكل واللباس، والمناسبات الاجتماعية؛ لأن الإنسان ابن بيئته، واجتماعي بطبعه كما قيل، وهذا مبين في موضعه.

الثالث: العادات الدينية، التي مصدرها التزام الإنسان بالشرع وتدينه، وتشمل كل الأحوال التي تكون نتاج الطاعة لله عز وجل والامتثال لأمره ونهيه.

وأقوى هذه العادات وأشدها تأثيرا وسطوة على النفس والسلوك العادات النفسية والاجتماعية كما أسلفنا، وأضعفها العادات الدينية؛ لانتفاء الموانع الشرعية في الأولين، وكثرتها في الأخيرة غالبا.

وقد تجتمع هذه الدواعي أو بعضها في العادة الواحدة؛ فيكون أعلى مراتب العادات في نظر الشرع: "ما اجتمع فيه هذه الجهات الثلاث على تمامها، ثم ما اجتمع فيه داعيتا الطبع والدين، ثم

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 263.

ما اجتمع عليه داعيتا الدين والاجتماع، على أن يكون داعي الدين متبوعا، وغيره من الدواعي تابعا، وفي خلال ذلك مراتب لا تحصى"[1].

وقد بيَّن الشاطبي أن العادات الدينية التي تجتمع مع غيرها لا تقدح في صحة العمل شرعا؛ إذا كان الدين متبوعا، وذلك في وجوه التعبدات التي يقصد منها حظوظ دنيوية؛ لانفكاك الجهتين، كمن يعتكف فرارا من الكراء، فإن كان الباعث رياءً أو سمعة أو نحو ذلك من الأمور القدحة في الإخلاص، وكان متبوعا؛ بطل العمل شرعا[2].

فظهر بهذا أن العادات تتفاوت بحسب الدواعي الباعثة عليها، وأن أعلاها في اعتبار الشرع العادات التي تكون فيها كل الدواعي تابعة لداعي الشرع.

وأما العادات باعتبار الصلاح والفساد؛ فهي على قسمين[3]:

الأول: العادات الصالحة الموافقة لمقتضى الفطرة ووضع الشريعة، ومن هذا الضرب عادات العرب التي أقرها الشرع زمن التنزيل وكمل ناقصها، مما يرجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، إلى غير ذلك من العادات التي لا يستقيم فهم الشريعة من غير العلم بها.

الثاني: العادات الفاسدة التي تخالف مقتضى الفطرة ووضع الشريعة، وهذه منها ما تدرَّج الشارع في تحريمها، حسب ما تقتضيه الحكمة ورعاية صلاح المكلفين، ومنها تغيَّر دفعة مما لا يحتمل التدريج والتأجيل، مثلما يرجع إلى كليات الدين من أصول التوحيد وقواعد الديانة وأسس التشريع.

وفي هذين القسمين يقول ابن عاشور: "مقصد الشريعة من التشريع تغييرٌ وتقريرٌ... المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها؛ وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ** ﴾ [البقرة: 257]...والمقام الثاني: تقريرُ أحوال

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 263.

[2] الشاطبي، الموافقات، 360/2 فما بعدها.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 297/3 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 277 فما بعدها.

صالحة قد اتبعها الناس؛ وهي الأحوال المعبَّر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿ **يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ** ﴾ [الأعراف: 157] "[1].

والعادات سواء كانت صالحة أو فاسدة تؤثر في النفس بتسهيل صدور الأفعال عنها وتيسيرها، والأمر فيما وافق الفطرة وخالفها سواء، ولا يمكن للعادة المخالفة أن تزيل العادات الفطرية؛ لأنها لا تحول ولا تزول، غير أنها قد تطمسها وتغطي عليها، لاسيما إذا انضاف إليها موانع مثل الجهل والعناد والكبر والتقليد، وكلما طالت العادات السيئة زاد استحكامها في النفس ورسوخها، وعسر إزالتها وتغييرها، وليس كل عادة فطرية يمكن الغفلة عنها؛ لأن منها ما لا يمكن الغفلة عنه أبدًا، كالشهوات؛ للزوم دوافعها والمحفزات عليها للنفس وعدم انفكاكها بحال؛ ولذلك كانت أعتى قوى الفطرة وأطغاها؛ وهذا أمر متفق عليه بين علماء النفس والشريعة؛ بل وبين الحكماء والعقلاء[2].

وليس ملال الشيء المعتاد من آثار العادة؛ لأن النفس محتاجة إليه أبدا؛ وإنما هو راجع إلى إعراض النفس عنه؛ بسبب استيفاء حظها منه، أو تشوفها إلى غيره مما يكون خيرا منه أو دونه، أو لموانع معينة في القابل والفاعل[3].

وقد ذكرنا أن العادات السيئة مهما كان تمكنها في النفس؛ يمكن إزالتها واستبدالها بعادات حسنة مضاهية تدفعها؛ قال تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ** ﴾ [هود: 114].

والبسط في القول عن صالح العادات وفاسدها يستدرجنا إلى الكلام عن التدريج في تغيير العادات، وهو ما نعطف به بعد هذا.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/297-298.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 271 فما بعدها.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 271 فما بعدها.

4. علاقة دليل الفطرة بالتدريج في تغيير العادات:

التدريج في اللغة: من دَرَج دَرَجَة؛ إذا ترقَّى في المنازل وصعد في الرتب و ترقَّى في الأحوال، واحدة بعد أخرى[1]، جاء في اللسان: "دَرَجُ البناء ودُرَّجُه، بالتَّثقيل: مراتبُ بعضها فوق بعضٍ، واحدتُه دَرَجَة ودُرَجَةٌ مِثَالُ هُمَزَةٍ... والدَّرَجَةُ: الرِّفعَةُ في المنزلة، والدَّرَجَةُ: المِرْقاةُ"[2].

والتدريج في الاصطلاح -كما عرَّفه أستاذنا بلقاسم حديد- هو: "نقل المكلف...من حال إلى حال؛ بحيث يكون عندها أقرب إلى تحقيق المقصود من شرع ما لا يسع في العادة الابتداء به دَفعة"[3].

والتدريج منهج تربوي يستعمل في الأحكام الشرعية التي تخفى مصالحها على المكلَّف؛ استدراجا للفطرة إلى صلاحها وكمالها، بحيث يفضي الابتداء بها دَفعة إلى مفسدة؛ لمانع من شبهة أو عناد أو مشقة، ولا يكون التدريج في العادات التي يمكن استبدالها في تحقيق المصالح بعادات مأذون فيها، ولا فيما لا قيام للإنسان إلا به من أصول الدين، كتوحيد الله عز وجل ومعرفته[4].

والتدريج "قد يكون إلى شدَّة على الناس رعيًا لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوِّهِم"[5]، ومن التدريج إلى شدة وثقل الأمر بأركان الإسلام على ترتيبها بعد تحقيق الإيمان؛ بدءً بأيسرها على النفوس وهو الصلاة، وانتهاءً بأثقلها وهو الحج، وكذلك الجهاد، وفي النهي تحريم الخمر والربا على ما هو معروف، وأما التدريج إلى الأخف مثل ما كان في اعتداد المرأة المتوفى زوجها من تربُّص سنة إلى تربص أربعةِ أشهرٍ وعشرٍ، وقيام الليل تطوعا بعد الافتراض، وغيرها[6].

---

[1] الفراهيدي، العين، 77/6.

[2] ابن منظور، لسان العرب، 266/2.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 280.

[4] حديد، موارد التكليف، ص 280-281.

[5] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 297/3.

[6] حديد، موارد التكليف، ص 281-284.

ولا يقدح في إعمال قاعدة التدريج القول بالنسخ؛ لأن النسخ أخص من التدريج، فإن كان التدريج في العادات المستقبحة المخالفة للفطرة كتحريم الربا والخمر؛ فليس تغييرها نسخا؛ لأنها لم تثبت بحكم شرعي؛ إذ الشرع لا يأمر بباطل ولا يقر منكرا، وإنما ثبتت بحكم البراءة الأصلية، وإن كان التدريج فيما يستحسن مما يوافق الفطرة؛ فهذا لا يكون نسخا إلا حيث ثبت التنافي التام الكلي بين النصين المتعارضين، وهو غير ثابت في كثير مما ادعي فيه النسخ، وإن ثبت ففي الجزئيات لا في الكليات[1].

والتدريج من المسالك والقواعد التي يستثمرها المجتهدون عند تنزيل الأحكام وتحقيق المناطات غالبا، وهو باق ببقاء الدنيا، وهو كما أسلفنا يكون فيما وافق وضع الشريعة وما خالفه، فإن كان فيما وافقه من العادات؛ فالعمل بالتدريج عمل بالنصوص الشرعية والأدلة أو بمعانيها وعللها، كما هو الحال في نشوز النساء، واقتتال الطائفتين المؤمنتين، ومثله الأمر في جهاد الكفار الذي ينظر فيه لحال المسلمين من الضعف والقوة؛ وهذا في حكم المنصوص[2].

وإن كان التدريج فيما خالف وضع الشريعة من الوقائع؛ فعمل المجتهد مقصور على تنزيل النصوص؛ ولا يكون هذا إلا فيما يُتدرج فيه إلى أثقل؛ لأن حكمته دفع الضرر اللاحق بالمكلف، أو تخفيفه حال الخروج عن معتاده؛ إذ ما اعتادت النفس نوعه أو جنسه يخف عليها أن تبلغ الغاية فيه، وأما ما كان إلى أخف فالقضاء به جائز؛ إن كان في العادات لا في التعبدات؛ لأن العبادات الواجبة مبناها على التوقيف[3].

ومما ينبني على قاعدة التدريج من الفوائد: أن مخالفة الكفار لم تشرع في بداية الإسلام؛ لأجل ما كان عليه المسلمون من الضعف، فلما قويت شوكة المسلمين وأعزهم الله، وأكمل دينه أتم شرائعه؛ شرعت المخالفة؛ وارتكازًا عليه أفتى العلماء بأنه لا يجب على المسلم الذي ليس له بد من الإقامة في دار الكفر أن يخالفهم في هديهم الظاهر؛ بل ويستحب له أن يشاركهم فيه، إذا كان

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 287 فما بعدها.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 299-300.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 300-302.

فيه مصلحة دينية، من التعريف بالإسلام ودعوتهم إليه، أو إخبار المسلمين بما يرجى الاطلاع عليه من باطن أمرهم، أو دفع ضررهم ومكائدهم على المسلمين، أو نحوها من المقاصد الحسنة[1].

ومن فوائده: أنه لما كان للعادات السيئة تأثير ولابد نهى الشارع عن التشبه بالكفار؛ "وذلك أن الله تعالى جبل بني آدم بل سائر المخلوقات، على التفاعل بين الشيئين المتشابهين، وكلما كانت المشابهة أكثر؛ كان التفاعل في الأخلاق والصفات أتم، حتى يؤول الأمر إلى أن لا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بالعين فقط... ولأجل هذا الأصل وقع التأثر والتأثير في بني آدم، واكتساب بعضهم أخلاق بعض بالمعاشرة والمشاكلة... فالمشابهة والمشاكلة في الأمور الظاهرة، توجب مشابهة ومشاكلة في الأمور الباطنة على وجه المسارقة والتدريج الخفي"[2].

ولأجل هذا جاء الأمر بلزوم الصراط المستقيم الذي هو أمور باطنة من شعور واعتقادات وإرادات، وأمور ظاهرة من أقوال وأفعال، قد تكون عبادات أو عادات، وكل من الأحوال الباطنة والأمور الظاهرة بينها ترابط وتناسب؛ فما يقوم بالقلب من الأحوال يظهر على اللسان والجوارح، وما يظهر من الأقوال والأفعال في الجوارح، يؤثر على الأحوال الباطنة من الشعور والاعتقادات والإرادات[3]، وليست هذه الأمور الظاهرة والباطنة إلا الفطرة.

وينبني على قاعدة التدريج وما يدخل ضمنها من النسخ: صحة قول من ذهب إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهو قول الأكثر، وخالف المعتزلة وبعض الشافعية والحنفية؛ وجرى الحنفية على أصلهم في اشتراط المقارن المتصل في المخصص الذي هو عندهم من بيان التغيير[4].

إذًا فقد تبيَّن أن العادات حسنها وقبيحها يؤثر على الفطرة، وأن هذه العادات لا تألفها النفس دفعة، وإنما تترقى فيها شيئا فشيئا؛ فتبدأ أولا بالخواطر والهواجس، ثم تنتقل إلى الشعور والإحساس والعلم والتصور ثانيا، ثم في الاعتقاد والإرادة ثالثا، ثم في القصد والعزم والقول والعمل رابعا، ثم في

---

[1] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 471/1.

[2] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 547/1-548.

[3] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 92/1.

[4] الشيرازي، التبصرة، ص 208 فما بعدها؛ الجويني، البرهان، 147/1؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 295/1.

المشاكلة والمشابهة والمماثلة أخيرا؛ والتدريج هو المنهج الأحكم لتغيير ما فسد من العادات وتبديله، وتقرير ما صلح منها وترسيخه، وهو الأصلح للفطرة والأوفق لها.

الفرع الثالث: علاقة دليل الفطرة بالقواعد الفقهية الكبرى:

أ. **علاقة دليل الفطرة بقاعدة الأمور بمقاصدها:**

الأمور بمقاصدها معناه: أن أحكام تصرفات المكلَّف وشؤونه التي يقبل عليها؛ يكون على مقتضى ماهية مقصود المكلَّف ونيته من فعل ذلك الأمر[1]؛ ومن جوانب علاقة دليل الفطرة بهذه القاعدة:

1. أن البواعث على تحمل المكلف على أي تصرف كان؛ صادرة عن قوة الإرادة الفطرية.
2. أن المطالب الفطرية والأحوال العادية التي يقبل عليها المكلف بداعي الجبلة لا تفتقر إلى نية التعبد في صحتها وترتب آثارها؛ لأن مقصود الشارع منها أن ينال المكلف حظه منها بمقتضى الفطرة.
3. أن كل ما خالف أو ناقض قصد الشارع غير معتبر شرعا، وإليه يرجع التحيل الممنوع في الشرع، سواء فيما فيه حظ ظاهر للمكلف أو فيما خلا عن الحظوظ.
4. أنَّ صيغ العقود إخبارات عما في النفس من المعاني والإرادات التي هي أصل العقود، وإنشاءات لحصول العقود في الخارج؛ ولذلك لا تعتبر ألفاظها إلا إذا كانت دالة على معانيها المقصودة المجعولة لها، لا إن قصد بها ما يناقضها، وكان الأصل في العقود أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني[2].

---

[1] علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 19/1.

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين، 533/4.

ب. **علاقة دليل الفطرة بقاعدة المشقة تجلب التيسير:**

المشقة التي تنفك عنها التكليفات الشرعية تكون سببا موجبا لترخيص الشرع وتيسيره على المكلَّف وتخفيفه عنه[1]، وقد رفع الله عز وجل عن هذه الأمة تكليف ما لا يطاق من الآصار والأغلال والمشقات الفادحة.

وصفة السماحة واليسر التي اتسمت بها الشريعة من دواعي دوامها وسهولة انتشارها؛ لأنها تناسب ما خلق عليه الإنسان من الضعف والفاقة، والتيسير يلائم الفطرة، كما أن الإعنات والتشديد ينافيها، " وقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة؛ فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا؛ ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات؛ فكانت بسماحتها أشد ملاءمة للنفوس، لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها، وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق"[2].

والحكمة من تيسير التكليف أن تعتاد النفوس عليه، ويسهل صدوره عنها؛ حتى يصير لها عادة وطبعا؛ فيحصل للفطر التقرير والتكميل.

ج. **علاقة دليل الفطرة بقاعدة الضرر يزال:**

الضرر اللاحق بالنفس أو بالغير تجب إزالته شرعا[3]، وكل إنسان بفطرته ينفر من الضرر الضار ويميل نحو الخير النافع[4]، وكل ما أفضى إلى الإخلال بالفطرة والإضرار بها ممنوع شرعا، سواء فطرة النفس أو الغير، وإليه ترجع مشروعية الرخص والضمان، والعقوبات والحدود، والأخذ على يد المتعدي على حقوق الغير، والحجر على تصرفات من اختلت فطرتهم إذا أفضى إلى ضرر بهم، وأولى إن كان الضرر متعديا إلى غيرهم.

---

[1] أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 157.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 193/3.

[3] أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 179.

[4] عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 364.

وكل فطرة ترجح ارتكاب أخف الضررين، ودفع الأعلى بالأدنى؛ وتقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة، وارتكاب الفاسد على الأفسد، ونحوها من القواعد المتعلقة بالموازنة بين المصالح والمفاسد؛ لأن "تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد؛ مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب"[1].

د. **علاقة دليل الفطرة بقاعدة اليقين لا يزول بالشك:**

من البَدَائِهِ الفطرية أن اليقين المقطوع به لا يزول بالشك المتردَّد فيه؛ لأن اليقين تطمئن إليه النفس ويسكن إليه القلب، بخلاف الشك فإن النفس لا تنشرح له ولا يثلُج له الصدر؛ وهذا في الأحكام العقلية والشرعية والحسية على السواء.

هـ. **علاقة دليل الفطرة بقاعدة العادة محكمة:**

سبق الكلام على العادات واعتبارها في الشريعة والاحتكام إليها عند النزاع؛ وعلاقتها بالفطرة في علاقة دليل الفطرة بدليل العادة والعرف؛ فلا حاجة لإعادته الآن.

الفرع الرابع: علاقة دليل الفطرة باشتراط القطع والظن في الأصول والفروع:

القطع والظن إما أن يكون في طريق الثبوت أو في جهة الدلالة أو فيهما معا، ويتعلق كل منهما بالأصول العلمية والفروع العملية، والمقصود هنا بالقطع ما كان قطعي الثبوت والدلالة معا، والظن إما أن يكون في جهتين أو جهة واحدة.

وتظهر أهمية المسألة التي سنتطرق إليها في هذا الفرع أنه تنبني عليه أصول الديانة وقواعدها، وأمهات المسائل العملية ولبابها، وفيه جمع بين الشريعة والفطرة، وإجابة عن كثير من الشبه المتعلقة بالمسائل العلمية والعملية، وسأكتفي فيها بما له علاقة بالموضوع من غير استطراد[2].

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد، 7/1.

[2] من أراد شفاء الغليل في هذا الموضع فليطالع كتاب "درء تعارض العقل والنقل" لابن تيمية، وغيرها من المصادر التي أحال عليها ابن تيمية في كتابه.

وعلاقة دليل الفطرة بما يشترط فيه القطع والظن من المسائل تظهر في أن القطع أو اليقين لا يشترط في كل الشريعة؛ بل منها ما يشترط فيه القطع، ومنها ما يكتفى فيه بالظن؛ فمما يشترط فيه القطع ما تمس الحاجة إليه، ويعظم الافتقار إليه من أمور الشريعة، أصولها وفروعها، سواء كانت دينية أو دنيوية؛ فكل ما لا يستغني عنه الناس بحال، من معرفة الله عز وجل، ومعرفة صفاته وأسمائه، وتوحيده والتصديق به، ومسائل القدر والنبوة والمعاد، ودلائل هذه المسائل؛ بينه الله عز وجل وبينه رسوله ﷺ بيانا شافيا لا لبس فيه، وأجمعت عليه الصحابة، ومثلها الكليات الشرعية كأصول الأدلة، والقواعد التي تنبني عليها الشريعة، والأصول المكِّيَّة، وكذلك أمهات مسائل الفقه التي هي من ضمن الضروري من علوم الدين، كأصول العبادات والكفارات والمقدرات التي هي مظنة النزاع والخصام؛ بسبب قصور العقول وطروء الأهواء؛ فكل هذا مما أحكم الله عز وجل ورسوله بيانه، وأتم بنيانه، بحيث تنقطع معه الأعذار، ولا تتسلل إليه الشكوك والأطماع[1].

والقطع في هذه المواضع قد يكون بنص من القرآن، أو نص متواتر لفظا من السنة، أو متواتر معنى، إضافة إلى إجماع الأمة عليه[2].

وأما ما لا يشترط فيه القطع فقسمان:

القسم الأول: ما ورد مؤكدا لغيره، وهو على نوعين:

النوع الأول: المؤكد للمقطوع به في القرآن، من الضروري علوم الدين، وكليات الشريعة، وكل ما تمس الحاجة إليه في دين أو دنيا، ويلتحق به ما وقع عليه إجماع الأمة، من أخبار الآحاد والمصالح والأقيسة المجمع عليها[3].

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 25/1 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 307.

[2] انظر أمثلة لهذه المسائل من القرآن والسنة: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 115/2 فما بعدها و26/7 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 308 فما بعدها.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 329 فما بعدها.

النوع الثاني: ما ورد من السنة مؤكدا لمقتضى الفطرة، من الأمور المدركة بالحس الظاهر والباطن، ولا يفتقر في هذا إلى بيان؛ لأنه في غاية البيان عندهم، بما يجدونه في نفوسهم من الطمأنينة واليقين، وطلب مثل هذا والتأكيد عليه مع ظهوره؛ تحصيل حاصل، وهو غير جائز، وإنما جاء الشريعة بتكميله ودفع العوارض عنه، والقدح في العلوم الضرورية الفطرية من السفسطة والعناد[1].

وتنبني على أصل الفطرة أصول كثيرة كمسائل الأسماء والصفات المتنازع عليها[2]، وإثبات القياس والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان وغيرها من الأصول[3]، وطريق نقل اللغة[4] الذي يدعو إليه الطبع والعادة والحاجة الملحة؛ قال الشافعي: "وعِلم أكثر اللسان في أكثر العرب أعمُّ من علم أكثر السنن في العلماء"[5].

وربما تتظافر طرق عديدة كلها تفيد القطع على إثبات بعض الأصول، كالقياس ثبت بالنصوص والتواتر المعنوي والإجماع والفطرة، وهذا من منعة الشريعة وسعتها.

القسم الثاني: المسائل الظنية الاجتهادية التي هي من قبيل تحقيق مناطات النصوص وتنزيلها على الوقائع؛ فهذه تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص، ومثلها المسائل والأحكام المبنية على جزئيات الأمور الفطرية، وكذلك المسائل التي تدور مع علتها وجودا وعدما، يجتهد في بيان ثبوت العلة وارتفاعها؛ وجواز الاجتهاد في هذه مسائل الظنية المتغيرة مما أجمعت عليه الصحابة[6].

والاجتهاد من محاسن الشريعة، ومنقبة من مناقبها، وسبب من أسباب مرونتها ودوامها واستمرارها وهيمنتها، ومظهر من مظاهر حفظ الدين؛ لأنه لا يكون إلا وفق كليات ثابتة.

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 356 فما بعدها.

[2] انظر: درء تعارض والنقل لابن تيمية.

[3] الشاطبي، الموافقات، 523/2.

[4] شكك الرازي في طريق نقل اللغة، وقال إنه ظني؛ لأن رواتها آحاد، أو مما لا تقوم به حجة؛ إن كانت مرسلة غير مسندة؛ انظر: المحصول، 391/1.

[5] الشافعي، الرسالة، ف 145.

[6] حديد، موارد التكليف، ص 380.

والخلاف في هذه المسائل منبثق عن قول المتكلمين أن العقل أصل النقل، وتفرع عنه اتفاقهم في الجملة على عدم التمسك بالأدلة السمعية والخبرية الشرعية أو ظواهر الكتاب والسنة في المطالب العلمية الكلامية، كمسائل الصفات؛ لأن الأدلة السمعية لا تفيد القطع؛ لكونها موقوفة على مقدمات ظنية، وإنما يتمسك بالدليل العقلي في ذلك، على غرار دليل الحدوث القائم على تنزيه الخالق عن الجسمية والتشبه بالمخلوق، وإذا تعارض العقل والنقل تقدم العقل؛ احتكاما إلى قانون كلي مضمونه: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية؛ أو السمع والعقل؛ أو النقل والعقل؛ أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية؛ أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما؛ وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين؛ وإما أن يردا جميعاً؛ وإما أن يقدم السمع؛ وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل؛ فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتَأوَّل وإما أن يُفَوَّض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما"[1].

وبَنَوْا على كون العقل أصل النقل أن القطع لا يكون في العلم بأدلة الفقه؛ وإنما في العمل بها[2]، واليقين في العلم بها لا يكون إلا باحتفاف القرائن بها، وقبول القرائن مقتصر على أصول الفقه دون أصول التوحيد، كما يدل عليه ظاهر كلامهم[3].

وبَنَوْا على أصلهم أيضا أمورا كثيرة مخالفة للفطرة منها: نظرية معرفة الله عز وجل، وهو لا يدرك إلا بالنظر، وإيجاب النظر على كل أحد على خلاف، والتشكيك في إيمان العوام، وعطلوا علم الأصول وجردوه من غايته حين توقفوا في جل مسائله؛ حتى سُمُّوا بالوقفية، وغير ذلك من العظائم والطامات، التي نسفوا بها أصول الشريعة وقواعدها.

والجواب عن أصل شبهة أن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين على وجوه؛ منها:

الأول: أن الدليلين المتعارضين، لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو ظنيين، أو أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، سواء كان شرعيين أو عقليين، أو أحدهما شرعيا والآخر عقليا.

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 4/1؛ الرازي، أساس التقديس، ص 130؛ المحصول، 406/1.

[2] الجويني، البرهان، 8/1.

[3] الرازي، المحصول، 408/1.

فإن كانا قطعيين لم يجز تعارضهما، سواء كان شرعيين أو عقليين، أو أحدهما شرعيا والآخر عقليا؛ لأنه جمع بين النقيضين؛ ولأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه، وكل ما ادعي من تعارض بين قطعيين غير صحيح، والخلل راجع إما إلى أنهما غير قطعيين، أو أن أحدهما غير قطعي، أو أنهما غير متعارضين حقيقة.

وإن كان أحد الدليلين قطعيا والآخر ظنيا، قدم القطعي، وإن كانا ظنيين؛ فأيهما ترجح كان المقدم، والتقديم حينئذ باعتبار القطع، لا باعتبار العقل، وهذا معلوم باتفاق العقلاء[1].

الثاني: قولهم إن العقل أصل النقل إما أن يراد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، وهذا لا يقول به عاقل؛ لأن ما أخبر به الله أو رسوله ثابت في نفس الأمر، لا يقدح في ثبوته جهلنا به، فالعقل هنا تابع للمعلوم غير مؤثر فيه، وإما أن يراد به أن العقل دليل لنا على صحته، وأصل في معرفتنا به، وهذا إما أن يراد به العقل الغريزي أو المكتسب، أما العقل الغريزي فغير مراد؛ لأنه شرط في كل علم، والشرط لا يناقض المشروط، وإن أراد به العقل المستفاد؛ فهذا كثير منه لا يتوقف عليه علمنا بالسمع؛ فتبين أن قولهم العقل أصل النقل ليس على إطلاقه كما يوهمه ظاهر كلامهم[2].

الثالث: الاتفاق واقع على أن من العلوم ما لا يمكن دركه إلا بالسمع والخبر، وهو ما يخفى على العقل جملة وتفصيلا كالغيبيات وأمور الآخرة، أو تفصيلا كوجوه المصالح في التعبدات؛ لأن الجميع متفق على أن العلوم ثلاثة في الجملة: ما يدرك بالعقل، أو بالسمع، أو بهما[3]؛ وعلى هذا فيمتنع معارضة العقل للسمع فيما لا يدرك إلا من طريق السمع، وذلك في كل الأمور الغائبة عن الحس.

وأما فيما يدرك من جهتهما فالعقل مصدق للشرع ومعضد له، ولا يمكن أن يكون قسيما له ولا ندا، ولو كان ندا له؛ لما اضطربت مذاهب المتكلمين وتناقضت في معظم المسائل التي ذهبوا فيها كل مذهب، وإذا تقرر أن ما يفترض فيه معارضة الشرع من المعقولات مختلف فيه، والاختلاف فيه ينافي أن يكون معقولا؛ فتبين أن العقل قاصر بدون هداية الشرع؛ وأن الشرع هو الأصل، والعقل فرع عنه، والدليل العقلي الحق لا يمكن أن يعارض الشرع الصحيح.

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 80/1؛ 185/1.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 88/1-89.

[3] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 178/1.

والشرع جاء بالأدلة العقلية الصحيحة وقرر البراهين القاطعة في ثنايا الأمثلة المضروبة في القرآن والأقيسة المجلوبة، على أحسن وجه، وأكمل حال، بما لا يختلف فيه العقلاء[1].

الرابع: إن كانت دلالة العقل على صحة السمع – عند من أقر بصحته– على إطلاقها؛ كانت المعارضة بينهما ممتنعة، ودلالة العقل متناقضة؛ لأنه شهد مرة بصحته، ومرة بفساده؛ فلم يكن ليصلح لمعارضته ولا لإثبات صحته[2].

وإن كانت دلالة العقل على صحة السمع مقيدة بمواضع؛ فلا سبيل إلى إبدائها إن كانت ظاهرة، وأولى إن كانت مجهولة؛ لأن مستخرجات العقول لا حد لها، سواء كانت بحق أو بباطل، والاسترسال معها يفضي إلى نبذ الشرع والاستغناء عنه جملة، وهذا باطل[3].

الخامس: أن كل المواضع التي ادعي فيها المعارضة بين العقل والنقل؛ لم تثبت فيها المعارضة؛ لأن الخلل راجع إما إلى قصور العقل، وإما إلى عدم صحة السمع، أو ضعف دلالته، وكل ما قيل فيه ذلك، كأمور المعاد والصفات ووجود الله عز وجل وتوحيده؛ معلوم بضرورات الفطر وبدائه العقول[4].

والمقصود من هذا بيان أن صريح المعقول لا يمكن أن يخالف صحيح المنقول، وهو المطلوب؛ بل هما متلازمان أبدا؛ فوظيفة الشرع البيان، ووظيفة العقل تفهمه وإدراك معانيه، واستخراج مراميه وتحقيق مقاصده وعلله ومناطاته، وتنزيله على الوقائع والجزئيات أحسن تنزيل.

والقطع المطلوب فيما يشترط فيه القطع ليس على نسق واحد؛ بل على مراتب؛ فما يجب منه على الأعيان يتنوع بتنوع قدر المكلفين وحاجاتهم ومعرفتهم وتفاوت عقولهم، فلا يجب من علم التفصيل على من عجز عن سماع بعض النصوص وفهمها ما يجب على من سمع جلها وقدر على فهمها، ولا يجب على العامة ما يجب على المفتين والمجتهدين والمناظرين، و يجب عند من قامت به الحاجة من دفع شبهة أو عمل أو غيرها إلى معرفة بعض التفصيل ما لا يجب على من لم تقم به حاجة، وأما ما يجب

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 28/1 فما بعدها؛ 153/10 فما بعدها.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 177/1.

[3] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 177/1؛ حديد، موارد التكليف، ص 317.

[4] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 147/1؛ 195.

على الكفاية فالقطع به على التفصيل واجب عند من أوجبه الله عليهم، وأما من وراءهم فيكفيهم الإيمان العام المجمل[1].

ثم إن العلم المطلوب من العوام هو ما يقوم بالقلب من الاطمئنان، وليس نظم الدليل والعبارة عنه[2].

ولا يقال: القطع غير متأت في مواضع؛ مثل الصفات الخبرية وما في معناها؛ لأن العلم علمان؛ علم بحقيقة الشيء وكنهه، وعلم بمعانيه ومراده، أما الأول فغير متأت في غير المشاهد المحسوس، وهو ما يخص الخالق جل جلاله وأمور المعاد؛ لأن مبنى العلم على الاعتبار والقياس والتقدير والمشابهة، وهو ممتنع فيما يغيب عنا، وما لا نظير له ولا مثيل كصفات الله؛ قال الله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وأما العلم بمعاني ما أخبر به الشرع؛ فهو مقدور ميسور؛ لأنه متوقف على العلم بدلالات الألفاظ، وضعا واستعمالا[3].

ومحصلة الكلام في علاقة دليل الفطرة بما يشترط فيه القطع أو الظن من المسائل: أن القطع وغيره من مراتب الإدراك أحوال فطرية وأمور وجدانية شعورية، وأن القطع مطلوب فيما لا غنى للنفوس عنه من أمور الدين والدنيا، والأدلة الشرعية الخبرية على أتم البيان فيه، والقطع على مراتب بحسب تفاوت العقول والحاجات والدواعي، وأن ما ورد مؤكدا لما في الفطرة لا يشترط فيه القطع، وأن قولهم العقل أصل النقل يتقدَّمه عند التعارض لا يستقيم؛ لأن العقل جزء الفطرة، والنقل مكمِّل للفطرة ومؤكِّد لها، ولا يمكن أن يتناقض المكمِّل والمؤكِّد مع المكمَّل والمؤكَّد.

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/51-52.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 7/452.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 4/39-40؛ حديد، موارد التكليف، ص 323 فما بعدها.

المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط به:

المستنبط به إما قواعد أصولية أو أدوات مقاصدية، والكلام في علاقتهما بدليل الفطرة يكون على فرعين:

الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بقواعد الاستنباط الأصولية:

القواعد الأصولية هي: المسالك التي تستنبط بها الأحكام الشرعية، والمناهج التي يتأتَّى بها تفسير نصوص الكتاب والسنة، والطرائق التي تعرف بها معاني ألفاظهما، ويفهم بها مراد الشارع فيهما.

وإذا كانت وظيفة قواعد الاستنباط فهم مراد الشارع من نصوص الكتاب والسنة، وبيان الأحكام الشرعية المبثوثة فيهما؛ فإن الجامع لهذا الباب عند الأصوليين، هو باب البيان.

والبيان في اللغة: من بان الشيء؛ إذا اتَّضح وانكشف وظهر[1].

والبيان في الاصطلاح على ثلاثة معاني: الأول: فعل المبيِّن الذي هو التبيين والإيضاح والإظهار والإبانة[2]؛ والثاني: الدليل الذي يحصل به البيان؛ أي المبيِّن[3]، والثالث: المدلول أو الدلالة التي تحصل عقب النظر في الدليل من علم أو ظن؛ أي الظهور[4].

وأيًّا كان المراد بالبيان، فهذه الأقوال متقاربة؛ لأنها متلازمة، والقول الأوَّل أحسن؛ لأنه يوافق لغة العرب وما جاء في القرآن[5]، كما يتوافق ما نرمي إليه في استجلاب هذه المسائل.

---

[1] ابن فارس، المقاييس، 328/1.

[2] واختاره الشافعي والصيرفي من أصحابه وأكثر الحنفية. انظر: الشافعي، الأم، ف 53-54؛ البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، 104/3؛ السرخسي، أصول السرخسي، 26/2؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 258/1.

[3] واختاره أكثر المعتزلة و الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والآمدي وأكثر الأصوليين. انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، 292/1-293؛ الجويني، البرهان، 42/1؛ الغزالي، المستصفى، ص 191؛ الآمدي، الإحكام، 25/3.

[4] وهو قول أبي عبد الله البصري ونسب لأصحاب الشافعي. انظر: السرخسي، أصول السرخسي، 26/2؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 672/2؛ الأصفهاني، بيان المختصر، 385/2.

[5] السرخسي، أصول السرخسي، 26/2؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 259/1.

والبيان الذي يقصد به إظهار مراد الشارع إن كان بيان إجمال؛ فهو بيان تفسير، وإن كان نسخا؛ فهو بيان تبديل، وهذان يختص بهما الشرع، وإن كان تخصيص عموم، أو تقييد مطلق أو دفع تعارض أو ترجيحا بين أدلة؛ فهو بيان تغيير، وإن كان تقريرا لحكم فعل واقع؛ فهو بيان تقرير؛ وهذان للعقل فيهما مدخل أكثر من النوعين الأوَّلَين[1]؛ وهذه الأنواع متفق عليها في الجملة بين الأصوليين، وأكثر من تداولها الحنفية، ولكن اختلفوا في تفاصيلها وما يندرج ضمن كل نوع منها[2].

ومهما كان الاختلاف في أنواع البيان؛ فالمقصود هنا التطرق إلى علاقة دليل الفطرة بكل من: بيان المجمل، والنسخ، والتقرير، تخصيص العام وتقييد المطلق، والتعارض والترجيح.

أولا: علاقة دليل الفطرة ببيان المجمل:

المجمل هو: ما خفي معناه لتردُّده بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح[3]، وعلاقة دليل الفطرة به تظهر في أمور؛ هي:

1. أن من أسباب الإجمال ما يرجع إلى الاشتباه على المجتهد أو الناظر؛ لجهله بالقرائن والدلالات التي تعينه على رفع الإجمال، كالاشتباه في أسماء الله عز وجل وصفاته؛ وهذا منه ما يرجع إلى إنكار النقل من اللغة إلى الشرع في معاني بعض الألفاظ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء والنكاح، وهو مذهب الباقلاني وغيره من أصحاب الأشعري، وهو ظاهر البطلان[4]، ومنه ما يرجع إلى إنكار ورود التكاليف الشرعية بحسب الدواعي الفطرية، ومثاله التزام قوم الإجمال في

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 389.

[2] الدبوسي، تقويم الأدلة، ص 221؛ السرخسي، أصول السرخسي، 26/2؛ البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، 105/3؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 35/2؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 35/3؛ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، 29/1 فما بعدها.

[3] الغزالي، المستصفى، ص 187.

[4] الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، 391/1؛ الغزالي، المستصفى، ص 182.

الألفاظ التي علِّق التحليل والتحريم فيها على الأعيان، كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: 03]، ونحوها مما هو غاية في البيان، وهذا سبقت الإشارة إليه[1][2].

2. ذكرنا أن بيان المجمل والقطع فيه يتنوع بحسب الحاجات والدواعي؛ فيجب منه عند قيام الموجب له ما لا يجب عند عدمه، ومن ذلك ما جاء من تكنية الشرع عن بعض الألفاظ التي يستقبح الإفصاح عنها فطرة وعادة، وسلوك الإغماض فيها قدر الإمكان؛ إلا عند الحاجة التي تستوجب البيان، كما كنَّى عن الجماع وإتيان النساء باللباس والمباشرة والملامسة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط[3].

ومن الحاجة الداعية للبيان تقرير الزاني، كما في سؤاله ماعزًا [4]، ومنها بيان أمور الدين كالطهارة، مثل إخبار النبي ﷺ بما فعله مع عائشة في حديث التقاء الختانين[5]؛ ولذلك أعرض عن المرأة التي جاءت تسأله عن كيفية التطهر من الحيض، واستحيا حتى غطَّى وجهه، أو أعرض بوجهه[6]؛ إما لوجود عائشة التي تتولى البيان عنه لأن الأمر من شؤون النساء، أو لأنه من الأمور الظاهرة بحكم العادة والجبلة فلا يحتاج إلى بيان[7].

ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالنسخ:

النسخ: "رفع حكم شرعي بخطاب جديد" [8]؛ وتتبيَّن علاقة دليل الفطرة بالنسخ في أنه لا يجوز نسخ الأمور الفطرية، سواء وردت على الأصل بصيغة الخبر، أو وردت بصيغة الطلب لعارض[1]؛ لأن من

---

[1] أبو الحسين البصري، المعتمد، 307/1؛ الشيرازي، شرح اللمع، 457/1.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 389.

[3] الشاطبي، الموافقات، 165/2؛ حديد، موارد التكليف، ص 329.

[4] بقوله: **"أنكتها ؟"**: رواه البخاري (6824)؛ عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[5] رواه مسلم (350)؛ عن عائشة رضي الله عنها.

[6] رواه البخاري (314)، ومسلم (332)؛ عن عائشة رضي الله عنها.

[7] الشاطبي، الموافقات، 117/4.

[8] الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص 78.

خصائص الفطرة الثبات وعدم التبديل، والأمر على هذا المنوال فيما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد من الأمور التي لا تحتمل النسخ في نفسها، كالأمور العقلية، وتوحيد الله وأسمائه وصفاته، والأخلاق المشتركة بين النوع الإنساني، كحب الحياء والشجاعة والعدل وبغض أضدادها، وهذا معنى قول بعضهم: النسخ لا يقع في موجبات العقول، وإنما يقع فى مجوَّزات العقول[2]، وهو معنى قول الحنفية والمعتزلة أنه لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط، وهو ما لازم حالة واحدة في الشرع وحكم العقل من الحسن أو القبح، لا يتحوَّل عنها، ويمثِّلون له بوجوب الإيمان وحرمة الكفر، ومعنى ذلك أنه النسخ لا يرد على ما لا يحتمل إلا حالا واحدة أبدًا من الحسن أو القبح، وهو ظاهر[3].

ويلتحق بالأمور الفطرية التي لا يجوز نسخها شرعا ما يشترك فيه الشرع والفطرة من المطالب العادية والعبادية، وحقوق الغير من العباد، التي يحث عليها القيام بالعدل، وتحقيق مصالح العباد، وأيضا ما ورد بصيغة الخبر من الأمور التعبدية التي أقرها الشرع، نحو الحج والعمرة[4].

ولما كانت الفطرة أوثق صلة بالماديات والمعيَّنات وأضبط لها وأجزم بها من غيرها؛ كان الغالب على شعائر الحجِّ والعمرة الأحوال المادية المعيَّنة مقارنة بالمغيَّبات؛ تلبية لنداء الفطرة في ميلها إلى المحسوسات وانجذابها إلى المعيَّنات أكثر من الغيبيات؛ ولذلك طرأ على الحج والعمرة النسخ بعد ما حلَّ بهما من تغيير ومسخ جراء الفترة عن الوحي.

واختُلف في نسخ ما ورد بصيغة الخبر من غير ما ذكر، واختار جمهور العلماء عدم ورود النسخ على الخبر من أي نمط كان، ماضيا أو حالا أو مستقبلا، عن حكم شرعي أو غيره؛ لأنه يفضي إلى

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 417.

[2] الشيرازي، شرح اللمع، 489/1؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 423/1.

[3] السرخسي، أصول السرخسي، 57/2-59؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 67/2؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 53/2؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 193/3.

[4] حديد، موارد التكليف، ص 416.

الكذب في المخبَر به[1]، ونسبة البَداء إلى المخبِر، وقد أشرنا في الكلام على الخبر أن كلَّ ما ادُّعي فيه التخلُّف من الأخبار؛ فلعدم توفُّر شروط الخبر كما ذكر ابن القيم.

ولا يرد النسخ إلا على ما ورد عليه الطلب من جهة الشرع وحده كأحكام العبادات، وما في معناها من وجوه التعبدات، مما يحتمل التوقيت؛ لا ما ورد مقيَّدا بصيغة تفيد التأبيد[2].

فإن قيل: وجدنا النسخ واردًا في الشريعة على ما ورد بصيغة الخبر من الأحكام؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾ [النور: 03] نسخها قوله تعالى : ﴿ وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ ﴾ [النور: 32] في قول سعيد بن المسيب (94هـ) وطائفة[3]، وقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: 256]، نسختها آية السيف، إلى غير ذلك.

يقال: هذه أقوال في غاية الضعف؛ فإن نكاح الزانية معلوم الفساد بالفطرة والعادة والشرع، وقد وجدنا الشرع أمر بمفارقة أهل الفسق والمعاصي وعدم مجالستهم؛ فضلا عن مناكحتهم التي تستلزم عشرة دائمة، والآية التي ادعي فيها أنها ناسخة لا تتناول المقيمين على الزنى؛ لأنه خطاب للصحابة أهل العفاف، وهو مقيد بالصلاح بقوله تعالى: ﴿ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ ﴾ [النور:32] [4].

وأما آية السيف فهي عامة مخصوصة بالنهي عن قتل المعاهدين، ومن لا يقدر على الحرب ولا رأي له فيها، من الصبيان والعجزة والنساء والرهبان، مع أن الحكمة من الجهاد ردع العدوان لا مطلقا[5]، وأيضا فإن الإكراه منهي في العقود وغيرها؛ فكيف بأصل الإيمان؟، إضافة إلى أن نفي الإكراه

---

[1] نسبه الشيرازي إلى أبي بكر الدقاق من الشافعية، وعزاه السرخسي إلى الجمهور. انظر: الشيرازي، شرح اللمع، 489/1؛ السرخسي، أصول الفقه، 59/2.

[2] أبو الحسين البصري، المعتمد، 372/1؛ السرخسي، أصول الفقه، 59/1؛ .

[3] ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 179/3.

[4] ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 179/3 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 419 فما بعدها.

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 380/3.

على الإيمان أمر فطري لا يقبل النسخ، والمعلوم من سيرة النبي ﷺ أنه لم يكره أحدا على الدين[1].

وكثير من الآيات التي ادعي فيها النسخ الأمر فيها ليس من قبيل النسخ؛ وإنما من قبيل التدريج، والتدريج أعم من النسخ؛ فليس من النسخ إزالة ما يعرض للنفوس من الهواجس في طريق النظر، وليس من النسخ رفع حكم البراءة الأصلية، وليس منه تغيير ما ورد الأمر به مجملا كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، وليس منه ما كان واردا على سبب، كتخفيف ثبات الواحد أمام العشرة بالاثنين، وليس منه ما جاء الخطاب فيه مؤقتا، وينضاف إليه أن النسخ عند السلف يشمل التخصيص والتقييد والتدريج والنسخ[2].

على أن النسخ الوارد في الشريعة هو نسخ جزئي لا كلي، كما هو في التدريج في أمور العبادات بالأخف أو الأثقل، ولم يأت في الشرع رفع شيء من العبادات رأسا؛ وهو معنى قول الشاطبي: "فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات، وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية" [3]، والفطرة من الأصول الكلية المكية التي لا يطالها نسخ البتة؛ لأن سورة الروم مكية كما هو معلوم.

ثالثا: علاقة دليل الفطرة ببيان التقرير:

التقرير في اللغة: من قرَّ إذا ثبت، **وفي الاصلاح:** إمساك الشارع وسكوته وكفه عن الإنكار على ما علم به من قول أو فعل، لغير معارض أو مانع[4].

وتكمن علاقة دليل الفطرة ببيان التقرير في اشتراط عدم المانع عند تقرير الشارع، فإن كان السكوت لمعارض من فساد يدخل على المكلف أو غيره، مما يستدعي التدريج والتلطف رعيا لصلاح

---

[1] ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، 237/1؛ حديد، موارد التكليف، ص 425 فما بعدها.

[2] انظر أمثلة هذه المسائل عند: حديد، موارد التكليف، ص 291 فما بعدها.

[3] الشاطبي، الموافقات، 238/5.

[4] الشيرازي، شرح اللمع، 560/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 54/6؛ ابن النجار، مختصر التحرير، 194/2.

المكلف؛ فليس بتقرير، كسكوته عن حرمة الخمر والربا زمنا؛ استدراجا بالفطرة إلى الحال الأكمل؛ رحمة بالمكلفين، وهذا لا يكون إلا فيما خالف الشرع؛ إذا كان فيه مصلحة ظاهرة للمكلف، ولم يمكن استبدال الحكم المخالف بمأذون فيه، وأما إن خلا عن المصلحة، وأمكن استبداله بمأذون، فلا يسكت عنه الشارع؛ لأنه لا يجوز إقرار الشارع عباده على منكر في معتاد الأحوال؛ فالسكوت لمعارض إنما يكون مراعاة للفطرة[1].

ومما ينبني على ما ذكر من الفوائد: مراعاة أحوال الفطرة في شؤون السياسة والتدبير، وسنِّ القوانين؛ فلا يطلب ولي الأمر من الرعية ما هو مطلوب لهم بالفطرة؛ إلا حال التفريط والتعدي والجنف؛ لئلا يتنافسوا فيه؛ فيكون أعظم أسباب الفساد والهلكة، ولا يقطع عنهم دَفعة ما اعتادته نفوسهم من المنكر، وخالط سويداء قلوبهم؛ وإنما يفعل ذلك بالتدريج[2].

رابعا: علاقة دليل الفطرة بالتخصيص والتقييد:

مما يتعلَّق بدليل الفطرة في مسائل تخصيص العام وتقييد المطلق أمران؛ هما:

1. أنَّ من المخصِّصات المنفصلة للعام العقل والعادة والحس، والجامع لهذه الأمور الثلاثة هو مراعاة الفطرة؛ بمعنى أنَّ التخصيص لها تخصيص بالفطرة، والله أعلم.
2. أن التخصيص والتقييد يجريان فيما يطلب وما لا يطلب من الأحكام الشرعية؛ لأن هذه الأحكام قائمة على رعي الفطرة ومسايرتها، والفطرة قد تتأثر بالأهواء والأدواء، ولا تنجبر وتتكمل وتستقيم إلا بالشريعة؛ فهي مفتقرة إليها أبدا[3].

وقد رأى قوم أن التخصيص والتقييد لا يجوزان في الأخبار قياسا على النسخ؛ فالنسخ تخصيص في الأزمان والخبر تخصيص في الأعيان، وكلاهما غير جائز في الخبر، وجواب أن النسخ في الخبر يؤدي إلى أن يكون أحد الخبرين مكذِّبا للآخر، بخلاف الخبر فلا يؤدي إلى ذلك[1].

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 335.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 436.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 448.

خامسا: علاقة دليل الفطرة بالتعارض والترجيح:

تظهر علاقة دليل الفطرة بالتعارض والترجيح في وجوه؛ هي:

1. لا يمكن التعارض الكلي بين الأدلة الشرعية في نفس الأمر؛ بحيث لا يمكن إعمالها البتة؛ لأن الشرع جار على سنن الفطرة والعقل؛ يعضد بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض؛ فكانت أدلته كالمتلازمة، والتعارض بين المتلازمين محال؛ لأنه يفضي إلى دفع كليهما؛ وهذا يفضي إلى نسف الشريعة أصولا وفروعا[2].
2. أن من مرجِّحات دفع التعارض الفطرة، كلبن الآدمية يتجاذبه أصلان الإلحاق بلبن مأكول اللحم من الأنعام؛ فيجوز بيعه، أو الإلحاق بمحرَّم اللحم؛ فلا يجوز بيعه[3]، والأوَّل مرجوح؛ لأنه امتهان لكرامة الإنسان، مع ما يفضي إليه من تداوله وبيعه من انتشار المحرمية بالرضاع؛ فتلتبس المحرم بغيرها في النكاح؛ فيؤدي إلى مخالفة الشرع.
3. من موجبات الترجيح بين نقليين: ضبط الراوي، ومن أسباب تفاوت ضبط الرواة ملاءمة المروي الراوي بأصل الفطرة، والميل للفطري لمضمون الحديث مقوٍّ لضبطه[4]، كترجيح الحنفية ومن وافقهم حديث طلق بن علي على حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر؛ لأنه مما تعم به البلوى؛ فيبعد أن يخصَّ به النبي ﷺ امرأة مع شدة حيائه، ولا يعلِّمه لكبار الصحابة الذين هم أحوج إلى العلم به[5]، ومنها ما يكون من السهو والنسيان والغفلة الفطرية.

---

(1) الشيرازي، شرح اللمع، 391/1.

(2) ابن تيمية، تعارض العقل والنقل، 271/5؛ حديد، موارد التكليف، ص 449.

(3) ابن رشد، بداية المجتهد، 147/3.

(4) ابن تيمية، تعارض العقل والنقل، 271/5؛ حديد، موارد التكليف، ص 449.

(5) السرخسي، المبسوط، 66/1.

ومن هذا المعنى قبول شهادة النساء فيما يختص بهم وتحث عليه فطرهم ودواعيهم، مثل الرضاع وعيوب النساء والولادة وغيرها، ورفضها فيما ينافي فطرتهم، مما هو مظنة ضياع الشهادة؛ المفضي إلى ضياع الحقوق، مثل الدماء ونحوها[1].

4. من وجوه الترجيح بين نقليين ملاءمة الفطرة؛ فيرجَّح الخطاب المقترن بعلته وحكمته على ما فقد فيه ذلك، وكذلك الترجيح بكثرة الأدلة التي يكون في مجموعها معنى ليس في الأفراد[2].

الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بأدوات الاستنباط المقاصدية:

تكلم العلماء قديما وحديثا عن مقاصد الشريعة باعتبارات متعددة: باعتبار الدين والدنيا؛ وباعتبار الفرد والجماعة والعموم والخصوص؛ وباعتبار الأبواب الفقهية إلى كلية وجزئية وخاصة؛ وباعتبار التخصصات إلى سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ونحوها؛ وباعتبار المجالات إلى مقاصد الفرد والأسرة والأمة والإنسان؛ وباعتبار ما يتعلق بالإنسان من الضروريات إلى حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ وباعتبار الأولويات الإنسانية إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وغير ذلك من التقسيمات، والملاحظ أنَّ كلَّ هذه التصنيفات تدور حول الإنسان، وتجعل منه قطب رحاها؛ وهذا ما يدل على صحَّة كلام ابن عاشور، وبعد رؤيته، وثقوب نظره؛ حين جعل الفطرة أساس بناء المقاصد، وعبَّر عن ذلكم التأسيس بترجمة بديعة جامعة: " ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة"[3].

من هنا نعلم أنَّ ربط مقاصد الشريعة بالفطرة يضفي على المقاصد صبغة تجديدية، ونجاعة تواكب بها مستجدات العصر، وتنتقل بها من ضيق التنظير إلى رحابة التطبيق، وهو ما سأفصله في ثنايا المسائل الآتية.

---

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين، 174/2؛ حديد، موارد التكليف، ص 457.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 458 فما بعدها.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 176/3.

أولا: علاقة دليل الفطرة بأهم مصطلحات المقاصد وأقسامها:

أ. **علاقة دليل الفطرة بأهم مصطلحات المقاصد:**

من أهم مصطلحات علم المقاصد التي ينبغي الوقوف على علاقتها مع دليل الفطرة: مصطلح المقصد، والمصلحة والمفسدة.

1. **علاقة دليل الفطرة بمصطلح المقصد:**

المقصد في اللغة: من مادة قصد التي تأتي بمعنى التوجه والأمِّ نحو الشيء، على استقامة واعتدال وتوسط في الغالب[1].

والمقصَد في الاصطلاح: على وزن مفعَل؛ وهو يدور في استعمالات الأصوليين على ثلاثة معان[2]:

الأول: المضمون الدلالي للكلام؛ وهو مقصوده ومعناه المراد، وقصد بمعنى أراد أن يوصل معنًى معيَّنا لفائدة معينة؛ فيقال قصد بالكلام كذا، أي: أراد دلالة معينة ومعنى معينا، وضده لغا يلغو، وهو الفعل أو الكلام الخالي عن الفائدة[3]، وهذا المعنى استعمله الشاطبي في النوع الثاني من كتاب المقاصد، تحت ترجمته الموسومة ب: "النوع الثاني: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"[4]، وأدرج فيه ضوابط وقواعد هي بمثابة وسائل وأدواته لفهم مراد الشارع ومقاصده.

الثاني: المضمون الشعوري والإرادي للتصرف؛ فيقال قصد بقوله أو فعله شيئا، أي توجه إليه وهو شاعر مريد له عالم به، ضد سها يسهو[5]؛ ولهذا لا يعتبر الفقهاء تصرفات الصبي والمجنون والنائم؛ لأنها خالية عن القصد والشعور والإرادة[6]، وقد استعمله الشاطبي في "النوع الثالث: في بيان قصد الشارع في

---

(1) الجوهري، الصحاح، 524/2؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 95/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 36/9.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 98؛ سؤال المنهج في أفق التأسيس لمنهج فكري جديد، ص 74.

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 98.

(4) الشاطبي، الموافقات، 101/2.

(5) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 98.

(6) الشاطبي، الموافقات، 9/3.

وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"[1]، وفي القسم الثاني من كتاب المقاصد؛ أي "مقاصد المكلف"[2]، ويكثر استعمال هذا المعنى عند الفقهاء والقواعديين فيما يتعلَّق بنوايا المكلَّفين وإراداتهم المؤثرة في العبادات والمعاملات، ومنه القاعدة المشهورة: "الأمور بمقاصدها"[3].

الثالث: المضمون القِيَمي الباعث على التصرف؛ من قصد شيئا، إذا رام به حكمة وغاية، وضده لها يلهو؛ إذا كان الفعل عبثا خاليا عن الحكمة [4]، وهو المعنى الشائع المتداول عند المقاصديين المتضمن لحكم الشرع وأسراره وغاياته[5]، واستعمله الشاطبي في مقدمة كتاب المقاصد في كلامه على "قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء"[6].

وهذه المعاني الثلاثة للمقاصد متلازمة؛ لأن أفعال العقلاء وتصرفاتهم لا تصدر إلا عن شعور وإرادة، ولا تكون إلا لحكمة وغاية ملائمة، وكذلك أقوالهم إذا صدرت تكون معبِّرة ومخبرة عمَّا في نفوسهم من المعاني؛ فالشعور والإرادة الفطريان يجمعان هذه المضامين كلَّها، والمقصد بأيِّ معنى كان لا ينفك عن أن يكون فطريا.

2. علاقة دليل الفطرة بمصطلح المصلحة والمفسدة:

المصلحة في اللغة: ضد المفسدة؛ على وزن مَفعَلة لمكان الفعل أو زمانه، وتطلق على الشيء الذي فيه صلاح قوي[7].

وعرَّفها العلماء في الاصطلاح على تعريفات؛ منها:

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 171/2.

[2] الشاطبي، الموافقات،7/3.

[3] ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص 21.

[4] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 98.

[5] ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص 15.

[6] الشاطبي، الموافقات، 8/2.

[7] الجوهري، الصحاح، 383/1؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 200/3.

- قول الغزالي عن المصلحة بأنها: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[1].
- وعبَّر الرازي عن المصلحة والمفسدة بالمنفعة والمضرة؛ وقال في تعريفهما: "والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليه، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه، واللذة قيل في حدها إنها إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي، والصواب عندي إنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه"[2].

فعرَّف الرازي المصلحة والمفسدة بآثارهما، ورأى أن اللذة والألم أظهر من أن يعرَّفا؛ لأنهما إحساس وشعور يجده كل حيٍّ في نفسه.

على أن المصلحة والمفسدة ليست مطلق المنفعة والمضرة؛ لأن النفع قد يوجد فيما يحرمه الشرع ويعتبره مفسدة، والضر قد يوجد فيما يطلبه الشرع ويعتبره مصلحة، ويشهد له قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ ﴾ [البقرة: 219] الآية.

- وقال العز بن عبد السلام في تعريف المصلحة والمفسدة جريا على طريقة الرازي: "والمصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها؛ والمفسدة ألم أو سببه، أو غم أو سببه"[3]؛ وقال في ذكر مرادفاتهما في القرآن: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص 174.

[2] الرازي، المحصول، 158/5.

[3] العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، ص 32.

والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد"[1].

- وذكر ابن تيمية أن المصلحة والمفسدة بمعنى المعروف والمنكر، والخير والشر، والمنفعة والمضرة؛ فقال في تعريفها: "معرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة"[2]؛ ثم ذكر أن اللذة والألم ليسا عين المصلحة والمفسدة؛ بل أثر من آثار إدراك الملائم والمنافي، وإحساس يحصل عقب إدراكهما؛ وذلك عند قوله: " وقد قال كثير من الناس من الفلاسفة والأطباء ومن اتبعهم إن اللذة إدراك الملائم، وهذا تقصير منهم؛ بل اللذة حال يعقب إدراك الملائم"[3].
- وعرَّفها عضد الدين الإيجي (756هـ) بقوله: "المصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته"[4]، وهذا مما تابع فيه الرازي؛ وذكر أيضا أن: المصلحة ملاءمة الطبع، والمفسدة منافرته[5].
- وعرَّف الشاطبي المصلحة بقوله: " وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق"[6]، وهو من أوثق التعريفات بالفطرة فيما يبدو؛ لأنه أشار إلى أن المصالح متعلقة بمقتضيات الإنسان الفطرية، ومرتبطة بمطالبه الجبلية التي بها قيام حياته وتمام عيشه.

وكما يظهر من هذه التعريفات للمصلحة والمفسدة أنها تجعل من الفطرة محورًا لها، والاختلاف الواقع بينها هو اختلاف في الاعتبار وزاوية الرؤية؛ فمن عرَّفها بالملاءمة والمنافرة للطبع والحب والبغض في الفطرة؛ نظر إلى الباعث الفطري والداعي الجبلي الحامل على جلب

---

(1) العز بن عبد السلام، القواعد، 5/1.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 32/4.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 537/7.

(4) الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى، 414/3.

(5) الجرجاني، شرح المواقف، 182/8.

(6) الشاطبي، الموافقات، 44/2.

المصلحة ودفع المضرة، ومن عرَّفها باللذة والألم ووسيلتهما؛ نظر إلى نتائج التحصيل والدفع وآثارهما، من الإحساس الناجم عنهما، ومن نظر إلى ضرورة موافقة الطبع لمراد الشرع؛ عرَّفها بملاءمة مقصود الشرع، كما فعل الغزالي؛ بناءً على أنَّ الشرع هاد وموجه للفطرة؛ بسبب محدودية العقل الفطري، وعجزه عن إدراك جزئيات المصالح وتفاصيلها، والموازنة بينها في شتى مستوياتها، إضافة إلى تأثره بالأهواء والنزوات.

يقول القرضاوي في بيان المصلحة المعتبرة شرعا: "...إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة"[1]؛ فالمصلحة الفطرية الشرعية، هي المصلحة الكلية الشاملة، التي توازن بين مطالب الروح والجسد، والفرد والمجتمع، والحاضر والمستقبل.

ولهذا فليست كل المصالح تقاس بالفطرة وتضبط بها؛ إنما المصالح الدنيوية فقط؛ لأنها هي التي تبعث عليها الحظوظ وتحث عليها الطباع.

ولنا أن نقترح تعريفا للمصلحة والمفسدة نخاله جامعا لما سبق؛ فنقول: المصلحة ما رجع إلى الفطرة اقتضاءً أو ملاءمةً، من غير مخالفة لمقصود الشرع، والمفسدة ضد ذلك.

ب. علاقة دليل الفطرة بأقسام المصالح:

تنقسم المصالح باعتبارات عديدة ومتنوعة. وسأقتصر على ما له علاقة بالفطرة وهو كثير.

تنقسم المصالح باعتبار الأولية بالإضافة إلى الفطرة الفردية والجماعية إلى: ضرورية؛ وحاجية؛ وتحسينية، والضرورية ما لا تستقيم الحياة بدونها، ويختل النظام باختلالها، والحاجية ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الحرج، والتحسينية ما يفتقر إليها في كمال حال الأمة في نظامها[2].

---

[1] القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 58.

[2] الشاطبي، الموافقات، 17/2 فما بعدها؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 232/3.

وذكر ابن عاشور أن المقاصد الضرورية تعرُّض الشرع لها قليل؛ لأنها مركوزة في أصل الفطرة، وبيَّن أن المباحات ترجع إلى حفظ الحاجي؛ حيث يقول: "وهذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة؛ لأن البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركوزاً في الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له؛ وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله...ويظهر أن معظم قسم المباح في المعاملات راجع إلى الحاجي"[1].

وما ذكره عن الضروريات صحيح، غير أن كون المباحات ترجع إلى حفظ الحاجي ليس على إطلاقه؛ وإنما المباح بالجزء هو الذي يرجع إلى حفظ الحاجيات، وأما المباح من حيث الجملة الذي يسميه العلماء المباح بالكل فيرجع إلى حفظ الضروريات.

وفي الإمكان أن نخلص إلى تعريفات جديدة لكل من الضروري والحاجي والتحسيني؛ فنقول: الضروري ما تنخرم به الفطرة أو تنعدم، والحاجي ما تختل به الفطرة أو تفسد، والتحسيني ما تتكمل به الفطرة وتتقوم.

وتنقسم المصالح أيضا باعتبار ظهور الحظ الفطري وخفائه إلى: ما كان حظ النفوس فيه ظاهرا فيه، بحيث يبعث عليه الطبع؛ وما خفي وجه الحظ فيه، ولم يكن الطبع عليه معينا[2].

وقد ذكرنا أن القسم الأول ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب؛ اكتفاء بداعي الجبلة والطبع الباعث على تحصيله؛ لأن داعي الشرع أقوى من داعي الطبع؛ وإنما يجيء الشرع بإزالة موانع حصوله، ودفع عوارض تحصيله؛ ولا يطلبه إلا عند حجب الجبلة، واختلال الفطرة، وخرق العقل؛ بغشيان العوارض وطروء الموانع، ومن شأن القائم على الشريعة أن يردع من كان هذا حاله بالموعظة إن كان ضرره لا يتعدَّى؛ وإلا فبالعقوبة والزجر.

وقد أجازت الشريعة لكل إنسان أن يُسقط حقوقه التي له على غيره إن كانت من القسم الأول اكتفاء بداعي الجبلة، وكذا ما ثبت له من الحقوق مما لا يتعلق بالغير؛ إلا أن تكون ثمة مفسدة رابية.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 241/3.

[2] الشاطبي، الموافقات، 385/3؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 219/3.

وأما القسم الثاني فإن الشرع يتعرض بالطلب والتأكيد، ويرتب العقوبة عليه حال الترك والتفريط.

وتنقسم المصالح كذلك باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد إلى: قطعيَّة، وظنيَّة، وهميّة[1]؛ فالقطعية والظنية ما يقطع أو يظن بالاحتياج إليها في الآحاد والجماعات؛ فهي مما تقتضيه الفطرة، أو مما يلائم الفطرة، وأمَّا الوهمية فهي مما يصادم الشرع والفطرة؛ فليست مصلحة شرعية.

وتنقسم المصالح كذلك باعتبار الحكم الشرعي إلى: مصالح واجبة ومندوبة ومباحة[2]، وقد ذكرنا أن المصالح المطلوبة الواجبة والمندوبة؛ إنما تطلب لخفاء وجه المصلحة على العقل والفطرة، أو بسبب الإخلال بالعدل والتوسط في المصالح الفطرية، وأما المصالح المباحة فالشرع لم يطلبها؛ إحالة على داعي الطبع.

وتنقسم المصالح أيضا من حيث شهادة العقل المجرد لها إلى: معانٍ حقيقية، ومعان عرفية عامة، "فأما المعاني الحقيقيَّة فهي التي لها تحقُّقٌ في نفسها؛ بحيث تدرك العقولُ السليمةُ ملاءَمَتَها للمصلحة أو منافرَتَها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضُرا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقُّف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا.... وأما المعاني العرفية فهي المجَرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به"[3].

وهذا التقسيم فيه نظر؛ لأنَّ ابن عاشور تأثَّر فيه بتفريق الفلاسفة بين العقليات المجرَّدة والوهميات التي منها ما يرجع إلى استحسان الجماهير، وقد ذكرنا في مناقشة مذهبهم في الفطرة أنَّ المجرَّبات والمشهورات من أعظم اليقينيات؛ لإجماع البشر عليها، ولأنها معلومة بالحس والتجربة والعقل والفطرة فضلا عن الشرع.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 165/3.

[2] العز بن عبد السلام، القواعد، 54/1.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 232/3.

ثانيا: دليل الفطرة مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد:

مسالك الكشف عن المقاصد هي الطرق التي يتوصَّل بها إلى فهم مقاصد الشارع، وإذا كان مدار المصلحة والمفسدة وكثيرٍ من أقسام المقاصد والمصالح على الفطرة؛ فإن هذا يستدعي طرح تساؤل حول ما إذا كانت الفطرة مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد أم لا.

والجواب عن هذا السؤال قد تكفَّل به السابقون أمثال الجويني والعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن عاشور؛ حيث بيَّنوا أن الفطرة والعقل من وسائل معرفة مقاصد الشريعة، وطرائق استخراج حكم النصوص وعللها.

- قال الجويني في التعليل بالحكمة والمصالح: "اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه"[1]؛ ثم ذكر مذاهب العلماء فيه، ونصر مذهب الشافعي المتضمن "التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة"[2]؛ أي التعليل بالمعاني والعلل، وإن لم يشهد لها أصل جزئي معين بالاعتبار، بشرط مشاكلة أصول الشريعة الكلية وعللها العامة القطعية، وليس هذا في حقيقة الأمر إلا التعليل بالحكمة والمصلحة المرسلة والمقاصد العالية.

  والذي يعنينا من كلام الجويني هو أن العلل المستنبطة يقتضيها الفكر العقلي، وثبت التناسب فيها بين الحكم والمعنى المستخلص.
- وبيَّن العز بن عبد السلام أنَّ المصالح مدركة بالعقل والفطر عند ذوي الطباع السليمة، لكن ليس مطلق المصالح؛ بل مصالح الدنيا فقط، وأما مصالح الآخرة، والمصالح المشتركة بين الدنيا والآخرة؛ فلا يحصل العلم بها إلا من جهة الشرع.

  قال العز:" ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع"[3].

---

[1] الجويني، البرهان، 161/2.

[2] الجويني، البرهان، 162/2.

[3] العز بن عبد السلام، القواعد، 5/1.

وقال: "وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل"[1].

وقال: "أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع؛ وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها؛ فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما؛ فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها"[2]؛ ويقصد بالضرورات الفطرة والعقل والحس الباطن، وأما التجارب والعادات فهي الحس الظاهر المشترك.

- وقال ابن تيمية: "وأيضا فإن الله فطر عباده على الحق؛ فإذا لم تستحل الفطرة: شاهدت الأشياء على ما هي عليه؛ فأنكرت منكرها وعرفت معروفها"[3]؛ وقال: "واعلم أنه لا يمكن العاقلَ أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة"[4]؛ وقال: "ومن المعلوم أن الله خلق في النفوس محبة العلم دون الجهل، ومحبة الصدق دون الكذب، ومحبة النافع دون الضار، وحيث دخل ضد ذلك؛ فلمعارض من هوى وكبر وحسد ونحو ذلك"[5].
- وقال ابن القيم: "فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد، 8/1.

[2] العز بن عبد السلام، القواعد، 10/1.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 44/20.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 346/11-347.

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 241/15.

الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره"[1].

- وقال الشاطبي: "أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه؛ بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح"[2]؛ وقال بصدد ردِّه على العز بن عبد السلام: "أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع؛ فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية؛ فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض؛ ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام"[3].

والمتأمِّل لكلام العز في المصالح يتبيَّن أنه كان يقصد أن غالب مصالح الدنيا، وهي التي تتمحَّض للعباد خاصة؛ مدركة بالفطرة، بشرط سلامتها واستقامتها، وهذا يكون في الغالب في منطقة العفو أو ما سكت عنه الشرع ولم يورد بخصوصه حكما[4]، وأما مصالح الآخرة، أو المصالح المشتركة بين الدنيا والآخر؛ فمختصة بالشرع، وما اعترض به الشاطبي من غياب كثير من المصالح على أهل الفترة؛ إنما ينصرف إلى المصالح المشتركة أو المتمحضة للآخرة، على أن أهل الفترات قد عرضت لهم كثير من العوارض التي حجبت فطرهم وأسقمتها.

والذي حمل الشاطبي على أن يقول ما قال هو تعصُّبه للنَّزعة الأشعرية في إنكار الحسن والقبح العقليين، وإنكار القوى والطبائع في الأشياء، وقد ناقشنا مذهبهم في الفصل الأول بما لا يحتاج إلى إعادته الآن.

بيد أن الشاطبي لا يلغي دور العقل في إدراك المصالح جملة وتفصيلا؛ وإنما يشترط أن يكون تابعا للشرع فيما يدركه، مع ملاحظة كونه منكفا عن اتِّباع الهوى؛ حيث يقول: "حتى إن من تقدم ممن

---

[1] ابن القيم، مدارج السالكين، 245/1.

[2] الشاطبي، الموافقات، 535/2.

[3] الشاطبي، الموافقات، 77/2.

[4] عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 23.

لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي"[1]؛ لأجل أنَّ هذا الكفَّ يترتَّب عليه تحصيل ما راموا من المصالح[2].

وكأني بالشاطبي وهو ينظِّر للمصالح المعتبرة شرعا يشترط لها مقياسين؛ حتى تكون معصومة من الزلل الذي يعرض للناظر؛ بسبب ما يعِنُّ له من الأهواء: الأول: شرعيّ؛ وهو الأصل والمتبوع، والثاني: عقلي فطري؛ وهو الفرع والتابع[3]؛ وهذا منه على سبيل الاحتياط والضبط.

- ويقول ابن عاشور عن وصف الفطرة: "هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام؛ لكونه وصفا مفردا تندرج تحته الأوصاف المتآخية في الاندراج تحته، ففي وصف الإسلام به...؛ تنبيه للعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها؛ بأن عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة، وأحسب أن أئمة الإسلام أهل الأنظار الشاسعة؛ لم يتركوا ملاحظة هذا الوصف عند الحاجة إلى اعتباره في تعرف الأحكام، أو سياسة الأمة"[4]؛ فابن عاشور يرى بضرورة اعتبار وصف الفطرة في فهم الواقع، وفهم الشريعة والتفقه فيها، والكشف عن مقاصد الشارع، وتنزيل النصوص، واستنباط أحكام الوقائع، وسياسة الأمة بالشريعة؛ لأن أصل الفطرة أصل جامع لكليات كثيرة، وقد اعتبره العلماء الربانيون في الاستنباط، وإن لم يسمُّوه باسمه.

ونجد ابن عاشور مترددا في المعاني المتوصل إليها بالفطرة والعقل؛ فتارة يشترط لها الثبات والظهور والانضباط والاطراد[5]، وفي موضع آخر مستقل لم يشترط ذلك؛ بل يصرح بعدم التزام منهج

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 292/2.

[2] الشاطبي، الموافقات بتعليق دراز، 292/2.

[3] العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص 265.

[4] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 21.

[5] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 165/3.

الفقهاء في ضبط العلل، ويرى أن وصف الفطرة أجدى وأوسع من قواعدة كثيرة اشترط فيها الفقهاء الضبط[1].

- يقول علال الفاسي (1394هـ) – وهو يقرر المقاييس التي وضعها الإسلام لتمييز المصالح الحقيقية من المصالح المتوهمة –: "مقياس كل مصلحة هي الخلق المستمد من الفطرة، والقائم على أساس العمل لمرضاة مثل أعلى؛ هو غاية الإنسان من الحياة ومن العمل... وبمقتضى ذلك قيَّد كل نظرة أو اعتبار للنواميس أو مراعاة للمصالح بالمعروف من أخلاق الفطرة؛ أي تلك الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات والمذاهب السابقة، على اختلاف نزعاتها وطبيعتها"[2].

وبعد عرض هذه الأقوال نرى أنَّ الجميع متفق على اعتبار العقل والفطرة في النظر الشرعي، والكشف عن المصالح، وليست مطلق المصالح؛ بل الدنيوية فقط، غير أنَّ منهم من نصَّ على أن تكون الفطرة تابعة للشرع، ولا أعتقد أنَّ الخلاف وارد في هذه المسألة؛ لأنَّها من المسلمات عند الجميع، والذين يعتبرون الفطرة والعقل في الكشف عن المصالح، يرون أنَّ الفطرة السليمة يستحيل أن تعارض الشرع؛ لأنَّ الشرع هو من خوَّل لها النظر فيما يرجع إليها من المصالح الدنيوية، التي يندر أن تعزب عنها في الغالب؛ فلم يصدر فيها نصًّا ولم يقرِّر فيها حكما؛ وإنما ترك فيها للعقل والفطرة مساحة النظر والتعقل؛ ولذلك لم يقحم العلماء العقل والفطرة في المصالح الأخروية التي هي مظنة الخفاء والتحكم.

والذين لم يصرحوا باستقلال العقل والفطرة في درك المصالح والمفاسد؛ حملهم على ذلك خوض غمار معارك التحسين والتقبيح الوهمية القديمة[3].

ولا ينكر تفاوت الناس في إدراك المصالح والمفاسد؛ بحسب سلامة عقولهم، واستقامة فطرهم، وصلاح أعمالهم، ومخالفة أهوائهم؛ من أجل ذلك قد يتمايز الناس في إدراك بعض المصالح التي

---

[1] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 21.

[2] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 194.

[3] عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 25.

يمكن أن تخفى على الجمهور[1]، لكن هذا قليل نادر؛ إذ جمهور المصالح الفطرية يشترك العامة في العلم بها؛ لأنها معلومة بالحس والعادات والتجارب والضرورات.

وعلى هذا فكل ما كان مشتركا إنسانيا، أطبق عليه العقلاء أو جمهورهم؛ من أخلاق فاضلة، وعادات سامية، وأعراف نبيلة، وتجارب صالحة، وطرق استدلال صحيحة؛ فهي من الفطرة، وحيث وجدت الفطرة؛ فثمة المصلحة الشرعية، كما أنه حيث وجدت المصلحة الشرعية؛ فثمة الفطرة.

ولهذه المسألة ارتباط بالتعليل والتعبد في الأحكام؛ وللناس فيها مسلكان:

المسلك الأول: مسلك من يرى أن الأصل في العبادات التعبد والتوقيف وملازمة أعيانها، دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات العفو والتعليل والالتفات إلى المعاني، وهو مسلك الجمهور، ودليهم فيها الاستقراء[2].

المسلك الثاني: مسلك من يرى أن الأصل في الأحكام كلها التعليل والالتفات إلى المعاني ما أمكن، وهو منقول عن الحنفية وغيرهم[3]؛ يقول المقري في القاعدة الثالثة والسبعين: "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج"[4].

وابن عاشور يرى أن الأصل التعليل في كل الأحكام الشرعية، وخفاء العلل وظهورها نسبي بالإضافة إلى الفقهاء والمجتهدين؛ فهم متفاوتون في الفهم والاستنباط، وعلى فرض وجود التعبدي من الأحكام؛ ففي العبادات دون المعاملات، وإذا ثبت أن الحكم تعبدي وجب المحافظة على صورته

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد، 28/1.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، ص 203؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص 41؛ العز بن عبد السلام، القواعد، 22/1 ؛ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 17/29؛الشاطبي، الموافقات، 513/2.

[3] الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص 41؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 128/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 404/7؛ المقري، القواعد، 296/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 447/1.

[4] المقري، القواعد، 296/1.

وهيئته، من غير تعمُّق في التعبد ولا إبطال له، وقد يكون تعبديا من جهة معللا من جهة أخرى كما في العول[1].

والفطرة تقتضي كلا المذهبين، وإن كانت إلى الثاني أميل؛ لأن التسليم واقع في الوقوف عند ما خفي معناه، ولزوم عينه وصورته؛ والتعبد والإذعان من مقتضيات الفطرة حال العجز، كما أنه إذا لاحت وجوه المعاني لها انساقت وراء تعليل الأحكام؛ لأن التعليل يخدم الامتثال ويعين عليه.

وبناءً على أن الأصل في الأحكام والنصوص التعليل، جرى تغليب مصالح العباد على أصل التعبد في العقود الفاسدة؛ حيث أمكن تلافي الفساد الواقع فيها بالتصحيح، وإسقاط الأوصاف المبطلة المخالفة لمقصود الشارع؛ قال الشاطبي: " ومثله البيع والسلف منهي عنه، فإذا أسقط مشترط السلف شرطه؛ جاز ما عَقَدَاه، ومضى على بعض الأقوال، وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعا، كما في حديث بريرة، وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما، إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه؛ فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة، فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر، فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي؛ فصار العقد موافقا لقصد الشارع...وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلَّبة على حكم التعبد" [2].

وعليه فالاستدلال بالمصالح المرسلة، أو التعليل بالمقاصد العالية أو القريبة أو النوعية، والاستدلال بها؛ من نمط واحد، تندرج كلها في باب التعليل بالحكمة؛ وهو أقرب بالنسبة إلى الفطرة من التعليل بالمعاني الجزئية.

ثالثا: حفظ الفطرة مقصد شرعي عام:

المقاصد العالية أو العامة للشريعة هي: " تلك المقاصد التي تلتقي عندها كل أحكام الشريعة؛ بحيث لا يكون حكم منها إلا وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها"[3].

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 150/3.

[2] الشاطبي، الموافقات، 455/1.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 40.

من الأسباب والدواعي للزيادة في المقاصد والتجديد فيها النقص البيِّن الذي يعتري التصنيف القديم؛ ومن صور هذا النَّقص في الجملة:

- عدم مسايرة التقسيم القديم لمتطلبات الحياة الكثيرة والمستجدة والمتشابكة والمعقدة، خاصة في قسمي الضروريات والحاجيات، وارتقاء بعض المقاصد من رتبة لأخرى، بحسب الحاجة إليها وما يترتب عن الإخلال بها من اضطراب وفوضى؛ وهذا ما أفضى بالمقاصد الشرعية إلى النأي عن الفاعلية والنجاعة في الاجتهاد الفقهي المعاصر[1].
- ظهور بعض المقاصد الضرورية التي أصبح الإنسان المعاصر في أمس الحاجة إلى تأصيلها؛ بسبب ما تشهده من انتهاكات وأزمات في غاية الخطورة، من جراء فشوِّ الفلسفات المادية الإلحادية التي تؤلِّب على الاعتداء عليها؛ ومن هذه المقاصد حفظ الفطرة والإنسانية والبيئة والعدل وغيرها[2].
- كثرة التقسيمات لمقاصد الشريعة من غير ربط لها بالواقع ومتطلباته ومستجداته.
- تغليب التصنيف القديم لمصلحة الفرد على مصلحة الجماعة، مما أحدث نقصا ظاهرا، وخللا كبيرا في المقاصد التي تتعلق بالمجتمع والأمة[3].

والعلماء القدامى لم يهملوا الكلام عن الفطرة في بعض مناحيها، وهو ما نجده جليا في كلامهم عن حفظ النفس والعقل والنسل والمال؛ إذ كل مقصد منها يعالج بعدا فطريا في الإنسان[4]، لكن كلامهم عن الفطرة باعتبارها نظاما كليا متناسقا متكاملا غير موجود، إضافة إلى أن كلامهم عن بعض مكونات الفطرة لا يفي بالغرض المنشود.

ولا يسدُّ حفظ النفس مثلا مسدَّ حفظ الفطرة؛ لأن حفظ النفس يشمل الجانب المادي البدني دون الجانب الروحي النفسي، كما أنه مقصور في الغالب على المنحى الفردي دون الجماعي، أما

---

[1] عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 98.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 51.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 391/3.

[4] المختار الأحمر، سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: دراسة في الإمكانات المنهجية، ص 8.

حفظ الفطرة فيشمل كل الجوانب ويحيط بكل المناحي؛ فهو أوسع وأعم وأشمل، وتصييره مقصدا مستقلا متفردا لا يمنع إمكان التداخل مع غيره من المقاصد[1].

وأوَّل من لفت الأنظار من العلماء إلى مقصدية الفطرة ابن عاشور؛ حيث قال: "ويتفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها...ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع – الذي سيأتي بحثه – نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسُّها مباح"[2].

وذكر ابن عاشور شواهد حفظ الفطرة من الشريعة وعدَّد منها: الزواج والإرضاع، والتعاوض وآداب المعاشرة، وحفظ الأنفس والأنساب؛ لأنها من مقتضيات التعاون على البقاء، وأيضا الحضارة الحقة وأنواع المعارف الصالحة؛ لأنها من آثار حركة العقول وتلاقحها؛ وكذلك المخترعات والابتكارات العلمية؛ لأنها متولدة عن التفكير الفطري، ومثلها القضاء بالعوائد الصالحة؛ إذ اعتبارها راجع إلى الفطرة[3].

وعلال الفاسي وإن لم يبح بمقصدية الفطرة، إلا أنه اعتبرها المقياس الأساس في اعتبار المصالح الحقيقية، وعدَّها من ركائز البناء المقاصدي، وفرَّع عليها كثيرا من المقاصد، كالعدل والمساواة والحرية وأضرابها التي أساسها الأخلاق الإنسانية الفطرية المشتركة التي سماها القرآن العرف أو المعروف[4].

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 85.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 185/3.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 185/3.

[4] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 194 فما بعدها.

وقد خصَّص عبد المجيد النجار فصلا كاملا من كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة" في الكلام على حفظ الفطرة وسمَّاه: "حفظ إنسانية الإنسان"[1]، تكلم فيه عن حفظ الفطرة الإنسانية، وحفظ الكرامة الإنسانية، وحفظ غائية الحياة، وحفظ الحرية الإنسانية.

وفي مقصد حفظ الفطرة يقول النجار: "وحفظ الفطرة الذي هو كما نبينه في هذا المقام مقصد شرعي كلي يعني المحافظة على الخلقة الإنسانية كما قدرها الله تعالى، وذلك من حيث طبيعة تركيبها، أو من حيث التوازن بين مكوناتها، أو من حيث تلبية مطالبها، سواء تعلق ذلك بالبعد المادي في الفطرة أو بالبعد الروحي فيها" [2]، وذكر له ثلاثة مسالك لحفظ الفطرة الإنسانية؛ هي:

المسلك الأول: حفظ الفطرة من التبديل، واستدل بأدلة منها أن التغيير للخلقة في القرآن جاء في معرض الذم، وثبوت النهي عن خصاء البهائم، يفيد أنه في الإنسان أولى مع الإجماع عليه، وثبوت النهي عن الوشم والنمص والتفلج للحسن لعلة تغيير خلق الله، والنهي عن التشبه الجسمي أو العاطفي لأحد الجنسين بالآخر، وذم كل ما يحجب الفطرة من اتباع الهوى والتقليد والتكبر والعناد، والنهي عن المثلة [3].

المسلك الثاني: حفظ الفطرة بالتوازن؛ وهو معنى حسن التقويم المذكور في سورة التين، وكفالة حرية الاختيار بين التقوى والفجور، والحث على التوازن في كل المطالب الفطرية، وعدم جواز الإخلال بها[4].

المسلك الثالث: حفظ الفطرة بالإشباع؛ بإقرار المطالب الفطرية المتمثلة في شهوة الجنس والولد والمال، والاستمتاع بالطيبات بشرط عدم الإسراف، وبيان أن تلبية الشهوة الجنسية في إطارها الصحيح تستوجب الأجر، والنهي عن كبت هذه المطالب بتحريم الحلال الذي يعده الإسلام من الكبائر[5].

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 88.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 88.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 84-108.

[4] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 91.

[5] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 94.

وتكلم في حفظ الكرامة الإنسانية عن نهي الإسلام عن تحقير الإنسان وإذلاله؛ مما من شأنه أن يكسر إرادته، ويؤثر في إنتاجيته وعطائه، وفي حفظ غائية الحياة التي تطرق فيه لكون نصوص الشريعة متظافرة على أن حياة الإنسان جاءت لغاية ومعنى، يجد كل إنسان في نفسه الشعور به، وتناول في حفظ الحرية الإنسانية تقرير الإسلام للحريات بكل أنواعها، وإلغاء كل ألوان التسلط على الحريات والاستبداد[1].

وتناول النجار بشكل مستقل عن حفظ قيمة الحياة الإنسانية التي تطرق فيها لحفظ الدين[2]، وحفظ الذات الإنسانية التي بسط فيها القول عن حفظ النفس والعقل[3].

ومن الانتقادات التي تتوجه على النجار في كلامه عن حفظ إنسانية الإنسان وتصنيفه للمقاصد بشكل عام :

- التعبير بحفظ الفطرة أولى لأنها المصطلح المستعمل في القرآن والسنة وكلام السلف؛ ولأنه لا يكون الإنسان ذا إنسانية حقة إلا بسلامة فطرته، وسلامتها باتباع الشرع، ومصطلح الإنسانية اليوم مشعر بالانسلاخ من الإسلام؛ لأنه يستعمل في المشترك الإنساني المتجرد من كل ما هو ديني، باعتبار أن الدين – حسب ما يروَّج له – من الأمور غير المشتركة؛ بل والتي تفرق بين البشر.
- التداخل بين أجناس المقاصد المذكورة: مقصد حفظ قيمة الحياة الإنسانية وحفظ إنسانية الإنسان؛ لأن إنسانيته هي قيمته وخصيصته المميزة له عن غيره؛ فقيمة الإنسان في إنسانيته التي تشمل الجانب المادي والروحي ومقتضياتهما بما في ذلك التدين.
- التداخل بين مقصد حفظ قيمة الحياة وحفظ الفطرة؛ لأن مبدأ الغائية مبدأ فطري.
- التداخل بين حفظ إنسانية الإنسان وحفظ الذات الإنسانية.
- التداخل بين حفظ الفطرة بالإشباع والتوازن؛ لأن التوازن شرط في الإشباع.

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 59 فما بعدها.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 111 فما بعدها.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 98.

- دعوى أن العلماء لم يعطوا حفظ الجانب الروحي للنفس حظه من البيان غير سديدة[1]؛ لأن القدامى أدرجوه ضمن حفظ الدين كالتزكية والعبادات، والأمن النفسي المتمثل في الطمأنينة بالذكر والقرب.
- دعوى عدم اهتمام علماء الأصول والمقاصد بالجانب المعنوي للعقل[2] فيها نظر؛ لأنهم تكلموا عن حرية التعلم والتعليم والفكر، والنهي عن التقليد المذموم للأفكار والعوائد الفاسدة والطواغيت، والنهي عن اتباع الخرافات والشعوذة والسحر والأهواء.

ولكن النجار في الجملة ابتكر تصنيفا جديدا؛ حاول من خلاله تجاوز نقائص التصنيفات القديمة، وكان فيه موفقا إلى حد بعيد؛ لأن التداخل بين الأجناس والأنواع والأفراد لا يسلم منه تصنيف مهما كان، وهو مع وجوده لا يمنع الفصل المنهجي بين أصناف المقاصد.

وباستثمار ما كتبه النجار وإضفاء تعديلات يسيرة عليه؛ نقول إن حفظ الفطرة يكون من جانبين: جانب الوجود؛ بالتقرير والتكميل، ويظهر في إشباع مطالبها الروحية والجسمية والعقلية بتوازن واعتدال من غير سرف ولا تفريط؛ ومن جانب العدم؛ بدرء أسباب التبديل والتغيير فيها.

أ. **حفظ الفطرة من جانب الوجود:** يكون بفعل ما يقيم أركانها، وتحصيل ما يثبت قواعدها؛ وذلك بتقرير الفطرة وتكميلها، ويكون بأمور؛ منها:

1. كل ما يحفظ الدين من جانب الوجود يحفظ الفطرة من جانب الوجود، كنشره وتبليغه، وتيسيره، وتعليمه، والاجتهاد فيه[3]، والموعظة الحسنة به، وحسن عرضه والتعريف به، وتخلق أصحابه بالأخلاق الحسنة وهجر الأخلاق السيئة؛ حتى يرغب الناس فيه، وأخذ أصحابه بزمام الحضارة والقوة والقيادة في العالم.

وتكميل الفطرة بالدين أمر معلوم؛ وفيه يقول ابن القيم: "أن الله سبحانه منح عباده فطرة فطرهم عليها لا تقبل سوى الحق، ولا تؤثر عليه غيره لو تركت، وأيدها بعقول تفرق بين الحق والباطل، وكملها بشرعة تفصل لها ما هو مستقر في الفطرة وأدركه العقل مجملا؛ فالفطرة

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 122.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 129.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 67.

قابلة، والعقل مزك، والشرع مبصر مفصل لما هو مركوز في الفطرة، مشهود أصله دون تفاصيله بالعقل؛ فاتفقت فطرة الله المستقيمة، والعقل الصريح والوحي المبصر المكمل"[1].

2. حفظ الفطرة بإشباع مطالبها وغرائزها[2]، سواء الجسدية من أكل وشرب ونوم ونكاح وتملك ونحوها، أو النفسية والروحية بملأ الفراغ العاطفي من المحبة المشروعة والحنان والاطمئنان النفسي والسكينة وغيرها التي تحصل بحب الزوجة والولد والعائلة والأصدقاء، كما تحصل بحب الله والخضوع له وذكره والقيام بحق العبودية له، أو العقلية بالتفكر والتدبر والتذكر والتأمل والاستدلال، في كتاب الله عز وجل، وما خلق الله في السماوات والأرض من الآيات والدلائل، على أن يكون هذا الإشباع بتوازن وعدل وتوسط من غير إفراط أو إسراف ولا تفريط أو تقصير[3].

3. تثبيت العادات الحسنة والأعراف الجميلة، وإشاعة الأخلاق الفاضلة، عبر التعليم والإشهار، والإعلام.

ب. **حفظ الفطرة من جانب العدم**: يكون بدرء كل خلل واقع أو متوقع فيها؛ بدفع أسباب التغيير فيها ومنع وسائله؛ ومن صوره:

1. حفظ الدين من جانب العدم[4]؛ بالجهاد، ومحاربة الشبهات المختلفة للإلحاد، والإرجاف، والإسلاموفوبيا، والاستبداد الفكري والديني والأخلاقي للصيهونية والماسونية وغيرها؛ بالمدافعة الإعلامية والفكرية الموازية والمناهضة لهذه الأفكار الهدامة والإيديولوجيات المهيمنة.
2. محاربة كل أشكال الانحراف الجنسي؛ من زنا وشذوذ وترهب وغيرها.
3. محاربة كل أشكال تغيير الفطرة وتبديلها؛ بالموعظة والإرشاد، وسن القوانين، وقوة السلطان والدولة التي تردع عن اتباع الأهواء.

---

[1] ابن القيم، الصواعق المرسلة، 4/1277-1278.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 91.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 94.

[4] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 73.

ولا يكفي لتحقيق حفظ الفطرة عمل الأفراد فقط؛ بل ينبغي أن يجعل لذلك برامج ومخططات مدروسة ومحكمة ومتدرجة ومتكاملة، تمس كل مناحي الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والترفيهية، وتربط بين كافة المجالات، سواء التعليم بكل أطواره، أو البيت والأسرة، أو المجتمع، أو المسجد، ويكون فيها التنسيق المحكم بين الدولة وكافة مؤسساتها والمجتمع بشتى أطيافه، ويحسن وضع هيئات رقابية تقوم على تنفيذ هذه البرامج، وتلاحظ الخلل الذي قد يعتريها عند التطبيق.

ولا عجب أن يكون حفظ الفطرة على التفصيل الذي ذكرت؛ بل أكثر من ذلك، كما هو الشأن في التعبئة العامة للحروب؛ لأن هناك حربا عالمية على الفطرة، توجد مظاهرها في السياسة والرياضة والترفيه والتعليم والثقافة والإعلام، فإن لم تكن مواجهة هذا الطوفان بمثله أو أشد قوة منه؛ فستتلاشى الفطر السليمة إلى أن تطمس وتضمحل مع تتابع الأجيال وتقادم الزمان.

ويبقى أن ابن عاشور قد أشار إلى: "أن المقصد العام من التشريع فيها – أي الشريعة الإسلامية – هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحَه، وصلاحَ عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"[1]، ولا يبعد عنه ما ذكره الفاسي من أن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع"[2].

وصلاح الإنسان وصلاح عقله وعمله والموجودات المسخرة له، وقيامه بما كلف به؛ لا يتحقق إلا بصلاح فطرته؛ فآل كلامه بطريق اللزوم إلى أن المقصد العام من التشريع هو حفظ الفطرة، وهو ما صرَّح به ابن عاشور أوَّلًا[3].

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 194/3.

[2] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 45-46.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 185/3.

والمنعم للنظر يلفي أن الضروريات الخمس التي أجمعت الشرائع على مراعاتها ما هي إلا وسائل لحفظ الفطرة في أبعادها المختلفة؛ تؤدي إلى ترسيخها تكميلها، وتحول دون خرقها وتغييرها.

وختاما ذكرنا أن من مسالك الكشف عن الفطرة: النصوص الشرعية ومعللها ومقاصدها، والمشترك الإنساني من الحس المشترك والعادات الحسنة والتجارب الراقية التي يتواطأ العقلاء على الاعتداد بها، والعقل الذي يشمل طرائق التفكير وأصول الاستدلال الصحيحة.

رابعا: المقاصد التي تنبني على الفطرة:

من شواهد التجديد التي أضفاها اعتبار دليل الفطرة في الشريعة أنه أثرى الحقل المقاصدي بجملة من الأنواع المقاصدية الجديدة، ربما لم تحظ بالاهتمام المناسب عند الأقدمين، ولكن قامت الدواعي لاعتبارها والتأكيد عليها؛ ومن هذه المقاصد: مقصد العدل، ومقصد المساواة، ومقصد الحرية، ومقصد حفظ البيئة، ومقصد حفظ الكيان الاجتماعي.

يجدر التنبيه إلى أن المقاصد المذكورة وغيرها لا تقوم إلا على أساس متين من الأخلاق الفطرية الأصيلة، ومعلوم أن من مقاصد البعثة تتميم مكارم الأخلاق[1]، وعلى أساس مراعاة الأخلاق شرعت كثير من العقوبات والحدود عن ارتكاب الكبائر المخلة بالأخلاق، كحد القذف والزنى، وحرمت الشريعة إشاعة الفاحشة، وأرست أحكام المعاملات على أصل الأخلاق، من أمانة وعفة وصدق وحسن معاشرة وعدل وحياء وغيرها.

ومن هذا المنطلق يرى كثير من المقاصديين أن إدراج الأخلاق جملة في قسم التحسينيات لا يستقيم؛ لأن ثمة أخلاقا تعد من صميم الحاجيات؛ وفي هذا يقول جمال الدين عطية (1438هـ): "وقد جرت كتابات علماء المقاصد على اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية، ولا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه؛ فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك"[2].

---

[1] ورد فيها الحديث المعروف: "إنما بعثت لأتمم مكارم (وفي رواية: صالح) الأخلاق"؛ رواه أحمد (8952) وغيره بسند صحيح.

[2] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 160.

أ. **مقصد العدل:**

المقصود بالعدل: وحدة الميزان في التقييم والمفاضلة، والمساواة فيما شهدت الفطرة والشرع بالتساوي فيه من الحقوق والواجبات[1]، وهو أن يكون كل شيء على الاستقامة والمنهج المرسوم له من قبل الخالق[2].

وحسن العدل وحبه خلق راسخ في الفطرة؛ لأن البشر لا يختلفون على حسنه وقبح الظلم والجور، وإن كان ربما يختلفون في تطبيقه وسبل تحقيقه، وهو من مقاصد إرسال الرسل وإنزال الكتب والميزان والقسط والحق الذي قامت عليه السماوات والأرض؛ قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا** ﴾ [الحديد: 25]، وقال تعالى: ﴿ **مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ** ﴾ [الدخان: 39]، وقال: ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ** ﴾ [النحل: 90]، وقد أمر به عند وجود مظنة الإخلال به: ﴿ **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ** ﴾ [المائدة: 02]، ويكون في الأقوال والأفعال والشهادة والحكم والتصرفات كلها، مع المسلم وغير المسلم[3]، وكما قال ابن تيمية: "وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل؛ فالعدل مأمور به في جميع الأعمال، والظلم منهي عنه نهيا مطلقا؛ ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكميله؛ فأوجب الله العدل لكل أحد، على كل أحد، في كل حال"[4].

والعدل يكون في الجانب القانوني والقضائي في التسوية بين الشريف والوضيع، وفي الجانب الاجتماعي المتعلق بتوزيع الثروات بالقسط على الشعوب باختلاف الفئات والطبقات، والعدل الدولي المتعلق بتنظيم العلاقات بين الدول الإسلامية وغيرها في السلم والحرب[5].

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 174.

[2] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 268.

[3] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 186؛ القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 71.

[4] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 425.

[5] القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 71-72.

ب. مقصد المساواة:

المساواة هي: التماثل بين البشر فيما شهدت الفطرة بالتساوي بينهم فيه؛ وهي قائمة على التساوي في الخلقة الإنسانية ولوازمها، من حق الحياة والوجود، ووسائل البقاء وأسبابه، والانتفاع بما سخر الله لهم من المخلوقات والثروات، وحق الانتساب إلى الجامعة الإسلامية، وتتحق المساواة بين البشر في الضروري، وأغلب الحاجي، وتلغى المساواة حيث وجدت موانع إجرائها وتطبيقها[1].

وموانع المساواة في الشريعة أربعة: جبلية؛ وشرعية؛ واجتماعية؛ وسياسية[2]، وهذه الموانع كلها راجعة عند التحقيق إلى الفطرة؛ فالشرعية مثل عدم مساواة المرأة الرجل في إباحة التعدد، وكمنع التحاق الشريعة لغيرها في وجوب الرضاع، وكمنع شهادة المرأة في الدماء؛ وهذه ظاهرة الرجوع إلى الفطرة والخلقة، والاجتماعية ما يرجع إلى العادات المستحسنة، والمعاني المعقولة، واعتبار العوائد الصالحة من الفطرة، وكذلك السياسية كاشتراط القرشية؛ راجعة إلى خصوصية فطرية فيهم، أو إلى معنى العصبية والتناصر والحمية، وكلها معان فطرية؛ فآلت كل الموانع إلى الموانع الفطرية الجبلية.

وإذا كانت للمساواة موانع؛ كان مقصد المساواة مقصد خاصا لا عاما؛ ولذلك اعتبره كثير من علماء المقاصد تابعا للعدل ومندرجا تحته؛ وهو الصحيح؛ لأن "المساواة التي يقبلها الإسلام هي التساوي في العدل المطلق"[3]؛ فليست مطلق المساواة عدلا، بيد أن مطلق العدل مساواة؛ فكون "بعض المساواة عدلا لا شك فيه، وبعضها كذلك ظلم لا شك فيه؛ لأن مساواة من يستحق بمن لا يستحق هي الظلم بعينه، والمساواة بين جميع الأشياء هي العدم المطلق؛ إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شيء وذلك شيء"[4].

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 279/3 فما بعدها.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 286/3 فما بعدها.

[3] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 268.

[4] الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 268.

ولذلك كانت المساواة غير متحققة في الجزاء والثواب؛ فلا يستوي البر والفاجر، والمؤمن والكافر، والمحسن والمسيء، والمخلص والخائن، ولا في الأمور المكتسبة؛ فلا يستوي العالم والجاهل ولا العامل والخامل[1].

وقد عقد العز بن عبد السلام فصلا فيما يتساوى فيه المكلفون وما يختلفون فيه؛ فذكر أنهم يتساوون في أسباب المعرفة والعلم والاعتقاد، ويتفاوتون في الصفات التي يلزم عنها تفاوت العمل بالتكليف؛ "كالعجز والقدرة، والذكورة والأنوثة، والحضور والغيبة، والرق والحرية، والقوة والضعف، والبعد والقرب، والغنى والفقر، والضرورة والرفاهية؛ فإن الله تعالى شرع لكل من هؤلاء أحكاما تناسب أوصافه وتليق بأحواله"[2].

وإذا كان الأمر على ما تقرَّر كانت المساواة تابعة للعدل، ومشروطة به، وإنما فصلنا بينهما لما يقتضيه المقام من البيان والفصل المنهجي.

ج. **مقصد الحرية:**

الحرية في الشرع على معنيين: ضد العبودية، وضد الحجر ومنع التصرف في المال، وهي أمر فطري وجد في الناس في مبتدأ الخلقة وأصل الجبلة[3]، والجامع بين معنيي الحرية هو أن كلا من الاستعباد والحجر على التصرف كسر لإرادة الإنسان الاختيارية، التي هي أسٌّ من أسس القوى الفطرية البشرية.

وحرية الإنسان بمعنى مختصر جامع: أن يتصرف الإنسان في نفسه وما يتعلق به بمحض اختياره، من غير إكراه عليه في تفكيره وأقواله وأفعاله[4].

وفي سبيل تحقيق مقصد الحرية جاءت الشريعة بجملة من التشريعات والتدابير الوقائية والعلاجية؛ منها تشوفها للحرية بإبطال أسباب الاسترقاق الكثيرة من أصلها، وقصره على الأسر خاصة؛ وإبطال العبودية بإبطال أسباب تجددها؛ وتقليل العبودية بتكثير أسباب رفعها بجعل التحرير والعتق مصرفا من مصارف الزكاة، ووجها من وجوه الكفارات في القتل والظهار والصيام والأيمان، والحث

---

[1] عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 104.

[2] العز بن عبد السلام، الفوائد، ص 114-115.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 371/3 فما بعدها.

[4] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 105.

على المكاتبة، والحض على تحرير العبيد، وتعديل تصرفات المالكين والتقليل من غلوائهم واستبدادهم في معاملة العبيد؛ بالنهي عن التشديد عليهم في الخدمة وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم، وأن يعانوا إذا لزم الأمر، وأن لا يضربوا ولا يمثل بهم، ومن مثل بعبده عتق عليه[1].

وأما من جهة تمكن الشخص من التصرف في شؤونه وأحواله التي أذن فيها الشرع دون حجر أو تضييق في قول أو فعل أو اعتقاد؛ فقد جرمت الشريعة تحريم الحلال وتحليل الحرام والقول على الله بغير علم؛ وقررت حرية الاعتقاد بمحاربة المعتقدات الضالة التي يكره عليها الرؤساء الأتباع تقليدا من غير فهم ولا هدى؛ وذمت التقليد الذي لا يتأسس على اليقين والعلم في العقائد؛ وألغت الإكراه في الدين ، والدعوة إلى ملازمة الفطرة والأمر بالنظر والتفكر والتدبر التي توصل إلى العلم عند قيام الشك والريب، والإرشاد إلى حسن المجادلة والمحاورة مع المخالف[2].

وأما في حرية الأقوال: فبتوسيع مساحة التعبير عن الآراء والمعتقدات والمذاهب في حدود الإذن الشرعي، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرية التعلم والتعليم والتأليف، وترتيب آثار الأقوال عليها الذي يتجلى في الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا، وسلب التأثير عنها متى تبين أنها صدرت في حال الإكراه وعدم الرضا[3].

وأما حرية الأعمال: فتظهر في جانبين؛ جانب عمل المرء في خاصة نفسه، وعمله المرتبط بعمل غيره، أما ظهورها في الجانب الأول، فتكون في حرية تناول ما أذن الشرع فيه من المباحات، والاختيار بينها من غير حجر؛ وأما في جانب ما يشترك فيه مع غيره؛ فهو مشروط بعدم الإضرار بالغير، كتعطيل حقوقهم وإتلافها، وحثه على الالتزام بما ألزم به نفسه تجاه الغير بمحض إرادته[4].

ثم إن الشريعة رعيا لصلاح عموم المكلفين في الحال والمآل شرعت أحكاما تقيد بها حريتهم في بعض الأحوال، على حسب المصالح المتوخاة ؛ كإلزامهم بفروض الكفايات، وإقامة مصالح أشخاص

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 373/3 فما بعدها.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 379/3.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 380/3.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 381/3.

معينين وكلت الشريعة النظر في مصالحهم لغيرهم؛ حفاظا على عموم الفطرة، ورتبت على الإخلال بالحريات والاعتداء عليها عقوبات مادية بالضمان والحد والتعزير وغيرها[1].

وضمن مقصد الحرية تندرج كثير من الحقوق والحريات التي دعى بعض الباحثين إلى جعلها مقاصد مستقلة، ولا حاجة لذلك إذا مقصد الحرية يشملها.

د. مقصد حفظ البيئة:

البيئة هي المكان الذي يعيش فيه الإنسان، والمحيط الذي يحتضنه ويقيم عليه مهمة الاستخلاف والتعمير والعبادة، فيصدق على الأرض وما عليها من نبات وحيوان وجماد؛ والغلاف الجوي وما ينطوي عليه من هواء وسماء وكواكب وأجرام، وهي التي يشملها قوله تعالى: ﴿ **وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُ** ﴾ [الجاثية: 13] [2].

وإذا كانت البيئة هي المكان الصالح الذي هيأه الله للإنسان لينجز عليه مهمة التكليف والاستخلاف؛ فإن أي خلل في البيئة أو فساد في أحد عناصرها أو اضطراب في بعض مكوناتها؛ يرتدُّ على الإنسان بالخلل والفساد والاضطراب، ولا يتصوَّر أن يعيش بمعزل عنه؛ فهو يؤثِّر فيها ويتأثَّر بما يطرأ عليها ولابد.

والناظر لما يظهر من اعتداء عظيم، وتطاول عريض على البيئة من الإنسان نفسه؛ الأمر الذي أسفر عن فساد كبير وخطر مهول يوشك أن يعود عليه بالزوال، ويهدد حياته بالانقراض؛ يقرر أن مقصد حفظ البيئة من المقاصد الضرورية[3].

ومن جماع عناية الشريعة بالحفاظ على البيئة النهي عن الفساد وذم المفسدين في غير ما آية، ولعل أبرزها قوله تعالى: ﴿ **وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ** ﴾ [البقرة: 205]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا** ﴾ [الأعراف:56]؛ وقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ**

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 3/383-384.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 207.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 209.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: 77]، والفساد لفظ عام يشمل كل أنواعه بما فيها إفساد البيئة[1].

وحفظ البيئة من جانب الوجود يكون بتنميتها وتثبيت مكوناتها، ومن أجل ذلك شرعت أحكام كثيرة كالمغارسة والمزارعة والمساقاة، وحث الشرع على غرس الأشجار والنباتات، ونهى عن إخصاء البهائم؛ حتى لا يحول ذلك دون تكاثرها وتناسلها، وأمر بالإحسان إلى الدواب وإطعامها، وحث على التوازن في الاستهلاك والتوسط فيه[2].

أما حفظ البيئة من جانب العدم؛ فبالنهي عن إتلافها والعبث بمكوناتها والسرف في استهلاك ثرواتها، والدعوة إلى ترشيد الاستهلاك والاقتصاد فيه، وصيانتها من التلويث بمختلف أشكاله، والأمر بالطهارة والنظافة وتجنب الأوساخ والقذارة[3].

هـ. مقصد حفظ المجتمع:

لا يمكن أن يعيش الإنسان بمعزل عن الكيان الاجتماعي؛ لأنه مدني بالفطرة، والمجتمع هو عبارة عن شبكة معقدة من الروابط والعلاقات، بين الأفراد والأسر والدولة والهيئات الاجتماعية والعشائر[4].

وحفظ المجتمع في الشريعة يكون بحفظ نظام المأسسة الاجتماعية، والمقصود بالمأسسة الاجتماعية وجود كيانات اجتماعية ذات نظام موحد يحكمها؛ ومن شواهد حفظها في الشريعة نسبة الفروض الكفائية إلى عموم الأمة، ومن تطبيقاتها هيئات الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإشاعة نظام الجماعة في العبادات كالصلاة والصوم والحج والمناسبات[5].

---

(1) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 209.

(2) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 230 فما بعدها.

(3) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 212 فما بعدها.

(4) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 157.

(5) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 158 فما بعدها.

ومن مظاهر ترسيخ المؤسسية الاجتماعية نظام الأسرة، وما شرع في سبيل تنظيمه من التشريعات والأحكام؛ التي ترمي إلى إقامة بناء أسري قائم على حفظ الدين وإقامة مكارم الأخلاق وترسيخ الروابط الاجتماعية النبيلة والسامية، على غرار الوحدة والمؤاخاة والتكامل والتكافل[1].

والحفظ بمؤسسة الدولة كذلك؛ هو أحد سبل حفظ المجتمع، وتتجلى مظاهرها في وجوب إقامة ولي الأمر المؤهل الصالح القادر على تحمل المسؤولية المنوطة به على أساس القوة والأمانة والعدل، ووجوب تعيين البطانة الصالحة المعينة له، ووجوب التفات الأمة حوله، وما يتبع هذا من الأحكام السلطانية، وأحكام السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية؛ كل هذا حفاظا على وحدة الأمة وتماسكها وتوثيق صلتها بدينها وربها[2].

وقد جاءت الشريعة أيضا بأحكام من شأنها أن ترسخ علاقات الوحدة والتآخي والتكافل والتعاون في المجتمع بمختلف مكوناته، والنهي عن أضدادها[3].

المطلب الثالث: الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية:

بعد أن تبيَّنت علاقة دليل الفطرة بأهمِّ أركان الاستنباط الأصولي؛ نصل الآن إلى مسألة الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية، وقد قرَّرنا قبل أنَّ الاستدلال بالفطرة في مجال العقائد، فيما يتعلق بإثبات وجود الله عز وجل وتوحيده؛ أمر مفروغ منه، ولا عبرة بمن أنكره أو جحده؛ كما لا عبرة بالسفسطائية وأضرابهم في إنكار البدائه العقلية والعلوم الضرورية.

وقبل الخوض في مسألتنا نشير إلى أنَّه قد يعترض على الاستدلال بالفطرة إلى أن الفطرة لا يمكن أن ترتقي إلى مسمَّى الدليل؛ لأن من شرط الدليل أن يكون واضحا في نفسه؛ حتى يتوصَّل به إلى

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 166 فما بعدها.

[2] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 230 فما بعدها.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 171 فما بعدها.

غيره، ويكون مبيِّنًا موضِّحًا له، والفطرة ليست واضحة في نفسها؛ فلا تصلح لأن تكون دليلا يتوصَّل به إلى غيره من المطالب[1].

والجواب عن هذا أن لفظ الاستدلال بالفطرة فيه إجمال: فإنه يراد به ما يقوم بالقلب من الاطمئنان ونفس العلم الحاصل بالدليل؛ وهذا أمر مركوز في الفطرة، وما من أحد إلا وعنده نوع من الاستدلال والنظر فيما تشتد الحاجة إليه من أمور الدنيا والدين، قال تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [الكهف:54]؛ وقد يراد به نظم الدليل والعبارة عنه والمجادلة به، والجواب عن المعارضات والممانعات الواردة عليه؛ وهذا مختص بأهل العلم[2]؛ فالمعتبر هو الظهور للناظر لا الإظهار للمناظر.

ثم إن ظهور الدليل وخفاءه أمر إضافي بحسب الناظر وما يعرض له من العوارض؛ وهو يرجع إلى الوجود الذهني لا إلى الوجود الخارجي في نفس الأمر، زيادة على أنَّ ما مثَّلنا به من أمثلة في المباحث السابقة لا يدع مجالا للَّبس عند من له أدنى مسكة من الإنصاف في أنَّ الفطرة معتبرة في الاستنباط والتشريع.

وليست الفطرة ملتبسة بغيرها ولا خفية ولا مشككة كما ذكروا؛ لأنا بيَّنَّا ضوابطها وطرق الكشف عنها ومظانها، وأوضحنا كفية الترجيح بين الأشياء إذا تعارضت بالنسبة للفطرة، إلى غير ذلك من المسائل؛ لكي يتميَّز الفطري بغير الفطري، بما لا يترك فسحة للجحود والمكابرة.

والاستدلال بالفطرة على ضربين: ضرب متفق عليه، وهو الأكثر؛ وضرب مختلف فيه.

---

[1] محمد هندو، حلقة مصورة لجلسة مدارسة كتاب: "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي" لنجيبة عابد، موقع مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية على اليوتيوب: http://youtu.be/s5r- ،بتاريخ: 2025/01/31، على الساعة التاسعة مساء.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 452/7.

أما الضرب الأول: المتفق عليه في الجملة؛ وهو على أربعة أنواع:

النوع الأول: اللزوم بين الدليل والمدلول مدرك بالفطرة والعقل؛ ذلك أن الضابط في الدليل من أي نمط كان أن يكون مستلزما لمدلوله، ولا يخلو دليل من ذلك، وقد يكون التلازم من الجانبين؛ فيستدل بكل منهما على الآخر، وقد يكون من جهة واحدة؛ فإن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا كدلالة المخلوقات على الخالق، ودلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به ربه عز وجل، وإن كان ظنيا ظاهرا كان الدليل ظاهرا[1].

وقد يكون الدليل وجودا أو عدما؛ فيستدل به على وجود أو عدم، سواء كانا وجوديين معا، أو عدميين معا، أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا[2]؛ فالدليل ملزوم للمدلول على كل حال، والمدلول لازم للدليل أبدا.

واللزوم بين الدليل والمدلول تدركه الفطرة بعد تصور النفس للأشياء ولوازمها وملزوماتها؛ فإذا حصل التصور التام للشيء وأحواله اللازمة والملزومة؛ حكمت الفطرة والعقل بناء على هذا بعلاقة اللزوم بين الشيء وغيره من اللوازم والملزومات والأدلة والمدلولات؛ وفيه يقول ابن تيمية: "وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولوازمها، وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته في أنواع من صور الأدلة، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها"[3].

فمهما اختلفت صور الأدلة وكثرت عباراتها وصياغاتها؛ فهي راجعة إلى علاقة اللزوم بين الدليل والمدلول، وينضم إلى هذا الأصل كل أنواع الأدلة العقلية والشرعية، القطعية والظنية، سواء سميت برهانا أو دليلا أو قياسا.

---

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 165.

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 166.

[3] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 206.

النوع الثاني[1]: الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية التي لم تطلبها الشريعة؛ وإنما أحالت فيها المكلفين على الدواعي الجبلية والبواعث الفطرية، وهو المعبَّر عنه بقاعدة "داعي الطبع أقوى من داعي الشرع"[2]، و"الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي"[3]؛ سواء كان جهة طلب الفعل أو طلب الترك، ويشمل المباحات التي تلبي المطالب الضرورية الغريزية والنفسية للإنسان، وما يلائم النفوس من المستعذبات والطيبات، وما تنفر منه من المستقذرات الخبيثات، وما تعرفه وتحبه من الفضائل، وما تنكره وتبغضه من الرذائل.

وفي تقرير هذه القاعدة يقول الشاطبي: " المطلوب الشرعي ضربان: أحدهما: ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ على النساء والحرم، وما أشبه ذلك"[4]، ثم بيَّن أنَّ الضرب الأول يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يؤكد الطلب عليه تأكيده على غيره، محيلا على الوازع الفطري الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكدا بما يترتَّب على الإخلال به من عقاب أخروي[5]، من غير أن يضع للعقوبة على مخالفتها حدودًا معلومة، كما في الأمور الأخرى[6].

ولذلك قد تسمَّى الأمور الفطرية في الشريعة سننا أو آدابا أو مندوبات في الجملة؛ مع أن المخالفة الظاهرة فيها توجب العذاب الأخروي المضاعف، كما ورد في قاتل نفسه أنه يعذَّب بما قتل به نفسه في نار جهنم خالدًا مخلَّدا[7]، ومن فروع القاعدة عند المالكية أنَّ من صلى بنجاسة ناسيا يعيد في في الوقت استحسانا؛ إيذانا بصحة صلاته مع العذر، فإذا صلَّى بها عامدًا أعاد أبدًا؛ فجعل إزالة

---

[1] عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 130.

[2] العز بن عبد السلام، القواعد، 37/2.

[3] السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص 175.

[4] الشاطبي، الموافقات، 385/3-386.

[5] الشاطبي، الموافقات، 385/3-386.

[6] الشاطبي، الموافقات، 386/3.

[7] أخرجه البخاري (5778)، ومسلم (109)؛ من حديث أبي هريرة.

النجاسة سنة اعتمادا على وازع الطبع، فلما وقعت مخالفته عمدا رجع إلى الأصل وهو الطلب الجازم المؤَكَّد، وعلى هذا السنن جرى رسم الشرع؛ حيث أحال ابتداءً على داعي الفطرة؛ فإذا نزع المكلَّف إلى المخالفة والمعاندة ورد الأمر والنهي الشرعيان[1].

وفروع هذه القاعدة أكثر من أن تحصر، وكما تكون في جهة الأمر تكون في جهة النهي، ومن فروعها في جهة الأمر عدم ورود الشرع ابتداءً بطلب الأكل، والشرب، واللباس، والنكاح، وتناول الطيبات، وستر العورات، والتزين والتجمل والتنظف، واتباع محاسن العادات، والتخلق بمكارم الأخلاق، والأمر بصيانة الأموال والأولاد والزوجات والحريم، وطلب الاكتساب والاحتراف، ويقابلها في جهة النهي عدم ورود النص بترك الجوع والمخمصة، وتحريم الخبائث، وكشف العورات، واقتحام المهالك والمخاطر، وفعل المحرمات التي لا تبعث عليها حظوظ النفس وشهواتها، ولا يميل إليها طبع سوي، ولا يستحسنها عقل سليم؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر[2] ومن على شاكلتهم؛ ولذلك ضُعِّفت لهم العقاب الأخروي؛ فهذه الأمور المذكورة وما في معناها لم تطلب ابتداءً حوالة على باعث الفطرة، وقد يكون الطلب لعارض المخالفة والتعدي.

وقد أوضحت أن الأمور الفطرية تكون مخبرا عنها في الأصل، ولا تطلب إلا لعارض؛ حال كون الأمر الفطري مظنة التعدي والمجاوزة والاختصام؛ وهذا أصل بنيت عليه كثير من الأحكام الشرعية كما تبين في مواضعه.

النوع الثالث: الترجيح بالفطرة فيما يكون من مقتضياتها بعد النظر في الأدلة وتعارضها؛ كترجيح اشتراط الولي لصحة النكاح، وقتل المسلم بالذمي، ولبن الآدمية يتردد بين الحل والحرمة، ومسألة شهادة المرأة، وغيرها من المسائل التي هي من متعلقات الفطرة وتوابعها.

النوع الرابع: الفطرة دليل على المقاصد الشرعية الدنيوية، وهو ما تبين في دور الفطرة في الكشف عن مقاصد الشريعة.

الضرب الثاني: وهو الاستدلال بالفطرة على الأحكام التي يخفى فيها وازع الجبلة، ومحل النزاع في هذه المسألة حيث لا يظهر وجه الحظ الفطري والمصلحة الجبلية للنفس، مع خفاء دلالة النصوص الشرعية أو تكافؤ الأدلة أو انعدامها في خصوص النازلة المستدل عليها، وأما حيث وردت النصوص الشرعية، وظهرت دلالتها ولم تتعارض فيما بينها تعارضا يسقط الاستدلال بها؛ والعمل يكون بمقتضى النص الشرعي الوارد؛ وحيث ورد النص الشرعي فثمة الفطرة، وأما إذا أحالت الشريعة على

---

[1] مالك، المدونة، 138/1؛ ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 18/1.

[2] رواه مسلم (107) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الفطرة؛ فيكون الاستدلال وفق ما تقتضيه الفطرة، وأما فيما عدا ذلك حيث تخفى دلالة النصوص، أو تلتبس على المكلف، ولا يكون الحكم من مقتضى الفطرة؛ فهل يستدل بالفطرة عليه؟ وكيف يكون ذلك؟ [1].

والعلماء غالبا عندما يناقشون هذه المسألة يتكلمون عند دلالة الإلهام أو استفتاء القلب من غير تفريق بينهما؛ لأنهما يؤولان في الحقيقة إلى شيء واحد؛ وهو الفطرة السليمة التي هي أثر من آثار القلب المعمور بالتقوى.

والإلهام في اللغة من اللَّهْمِ وهو الابتلاع والالتقام، وفي الاصطلاح إيقاع شيء في القلب يَثْلُج له الصدر من غير استدلال ولا نظر في حجة[2]، ولا يختلف معناه في الاصطلاح عن معناه في اللغة؛ وكأنَّ العلم الذي أُلهِمه الإنسان شيء أُلقي في رُوعه فالتهمه[3]، وهو طريق من طرق العلم والعمل، ويختص بما وقع في القلب من عمل الخير أو العلم به والإرشاد إليه، والتحذير من الشر والوقوع فيه، أما ما كان من خواطر عمل الشر فهو وسواس شيطاني أو تسويل نفساني تبعث عليه الأهواء[4].

واستفتاء القلب هو الرجوع إلى القلب فيما أشكل من الأحكام؛ فما سكنت إليه النفس واطمأنَّ له القلب كان هو المختار الراجح[5].

فأنت ترى أن كلًّا من الإلهام واستفتاء القلب أثر من آثار الفطرة السليمة المستنيرة بالتقوى والإيمان، الذي يؤول إلى سكون النفس للشيء واطمئنانها به، ويرجع إلى علم اضطراري يجده الإنسان في نفسه، ولا قدرة له على دفعه، وكلاهما يصدران عن الفطرة التي ألهمت التفريق بين الفجور والتقوى، وما ينضاف إلى ذلك من نور يقذف في القلب المعمور بالتقوى؛ يكتسب به العبد الفرقان بين الحق والباطل.

ولا عبرة بقول من فرق بين الإلهام واستفتاء القلب بأن استفتاء القلب يكون عند الطلب مع وجود سبب، ويقع مع شيء من النظر والتأمل؛ وأما الإلهام فيكون ابتداء من غير سبب ولا

---

[1] يبدو أن الباحثة نجيبة عابد لم تحرر محل النزاع بالشكل الكافي، حيث حصرته في الأحكام الشرعية التي لا يكون فيها داعي الجبلة حاضرا؛ والصواب هو ما قررته في المتن؛ أي غياب الداعي الفطري مع غياب النص أو خفائه. انظر: عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، ص 134.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 34؛ الزركشي، تشنيف المسامع، 455/3.

(3) الفراهيدي، العين، 57/4؛ الجوهري، الصحاح، 2032/5؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 217/5.

(4) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 114/8.

(5) مجدي حسن، استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية، ص 11.

تأمل[1]؛ لأن الجميع يرجع إلى سكون القلب وثلج الصدر، وهذا قد يكون بطلب أو عدمه، مع تأمل أو بدونه؛ فالمعتبر فيهما معًا سلامة الفطرة والاستقامة على الشريعة، وإن وجدت بعض الفوارق فهي غير مؤثرة؛ لأن الإلهام وإن كان منه ما يختص بالأولياء، إلا أن منه ما يصدر عن الغريزة والفطرة، وهو عام للمؤمنين بحسب إيمانهم[2]، ويسمى الإلهام الغريزي أو الفطري، وكذلك الفطرة وإن كانت عامة فهي تختلف بحسب الإيمان.

ودلالة الفطرة في هذا الموضع إذًا تنبني على الخلاف في دلالة الإلهام، وقد اختلف العلماء في دلالة الإلهام بين من يجعله دليلا مطلقا؛ وهو قول بعض الصوفية والجعفرية من الروافض، وبين من يرفضه مطلقا وهم جمهور الأصوليين[3]، وبين من يجعله حجة بشروط وضوابط، وهو قول السمعاني[4] وابن تيمية[5] وابن القيم[6] والشاطبي[7].

والواقف على أدلة المختلفين في المسألة يلفي أن الذي منعوا من الأخذ بمطلق الإلهام سدوا الذريعة على الذين أجازوه بإطلاق؛ لكون ذلك يفضي إلى نسف نصوص الشريعة والاحتكام إلى الأهواء وأحاديث النفوس؛ زيادة على ما يمكن أن يعتورها من الوساوس التي يلقيها الشيطان إلى أوليائه؛ فيلتبس الحق بالباطل ويختلط الصواب بالخطأ[8].

ومن أجل تفادي الدخول في تلك المحترزات، وتحري الضبط في التشريع؛ جعل الفريق الثالث ضوابط تمنع الأحكام من التفلت والمكلَّف من التملص من ربقة التشريع، وسأكتفي ببيان هذا المذهب؛ لكونه جامعا لكل المذاهب.

---

(1) مجدي حسن، استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية، ص 13.

(2) ابن القيم، مدارج السالكين، 68/1.

(3) النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، 586/2.

(4) السمعاني، قواطع الأدلة، 352/2.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 42/20.

(6) ابن القيم، مدارج السالكين، 68/1.

(7) الشاطبي، الاعتصام، 666/2.

(8) انظر أدلة الفريقين: الدبوسي، تقويم الأدلة، ص 392؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 348/2؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الفتاوى، 472/10؛ 42/20؛ الشاطبي، الاعتصام، 656/2؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 98/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 113/8؛ النسفي، كشف الأسرار، 586/2؛ العلوي، نشر البنود، 267/2.

وقد استدلوا بجملة الأحاديث التي فيها الرجوع إلى سكون القلب واطمئنان النفس؛ كقوله ﷺ: "**البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس**" [1]، وما في هذا المعنى من الأحاديث؛ واستدلوا أيضا بجملة الآيات والأحاديث التي فيها اختصاص المؤمنين بالنور والفرقان؛ كقوله تعالى: ﴿**إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا**﴾ [الأنفال: 29]؛ وقوله ﷺ في الحديث القدسي: "**ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي**"[2]، وقوله ﷺ: "**الصلاة نور؛ والصدقة برهان؛ والصبر ضياء**" [3]، وحديث : "**والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن**" [4]، والمقصود بالواعظ الأمر والنهي بالترغيب والترهيب الذي يجده كل مؤمن في قلبه، ويكون مطابقا لأمر القرآن ونهيه"[5]، وكلما كان القلب معمورا بالتقوى والمؤمن مواظبا على الأعمال الصالحة محبا لله ورسوله؛ انجلت له الأمور وانكشفت عنه الحجب، وتساعدت في حقه أنوار العبادات والقربات؛ فعرف مراد المحبوب، ووافق أمره ونهيه[6]؛ و"إذا كانت الأمور الكونية قد تنكشف للعبد المؤمن يقينا أو ظنا؛ فالأمور الدينية كذلك بطريق الأولى؛ فإنه إلى كشفها أحوج"[7].

فبهذه الأدلة ونحوها يتبين للناظر أن الإلهام حجة إذا توفرت فيه شروط القبول؛ ومن شروط قبوله:

- ألا يخالف الوحي والعقل والحس[8].

---

(1) رواه مسلم (2553) عن نواس بن سمعان رضي الله عنه.

(2) البخاري (6502).

(3) مسلم (223).

(4) سبق تخريجه.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 475/10.

(6) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 514؛ مجموع الفتاوى، 43/20.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 476/10.

(8) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 46/8.

- وأن يكون صادرا عن ذوي الفطر السليمة؛ لأن القلوب إذا لم تستحل فطرتها فإنها ترجح الحق والمعروف الذي فطرت عليه، وكلما كانت القلوب عامرة بالتقوى كان أفضل وأقوم؛ قال ابن تيمية: " وكلما قوي الإيمان في القلب قوي انكشاف الأمور له؛ وعرف حقائقها من بواطلها وكلما ضعف الإيمان ضعف الكشف وذلك مثل السراج القوي والسراج الضعيف في البيت المظلم؛ ولهذا قال بعض السلف في قوله: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ [النور: 35]؛ قال: هو المؤمن ينطق بالحكمة المطابقة للحق وإن لم يسمع فيها بالأثر فإذا سمع فيها بالأثر كان نورا على نور"[1].
- وأن ينعدم الدليل الشرعي في المسألة[2].
- ألا يجد المكلَّف مفتيا موثوقا يفتيه بحكم المسألة؛ فإن وجد مفتيا لا يوثق بعلمه ودينه، وكان معروفا باتباع الهوى؛ جاز له الرجوع إلى ما حكَّ في صدره، وإن أفتاه المفتون[3].
- أن ينشرح له صدر الملهَم، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر[4].
- والإلهام لا يعتبر دليلا في كل الأحوال؛ وإنما يقتصر فيه على موضعين:

الموضع الأول: يعتبر دليلا شرعيا للملهَم في حق نفسه وحجة مرجِّحة غير ملزمة بالنسبة لغيره عند تكافؤ الأدلة[5]؛ "وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة، التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه" [6].

الموضع الثاني: تحقيق المناط، وتنزيل العلل في المعينات: مثل كون الشخص المعين عدلا أو فاسقا، أو مؤمنا أو منافقا، وكون هذا الطعام أو المال حلالا أو حراما؛ "فهذه الأمور لا يجب أن تعلم بالأدلة الشرعية العامة الكلية بل تعلم بأدلة خاصة تدل عليها، ومن طرق ذلك الإلهام؛ فقد يلهم الله بعض عباده حال هذا المال المعين وحال هذا الشخص المعين، وإن لم يكن هناك دليل ظاهر يشركه فيه غيره، وقصة موسى مع الخضر هي من هذا الباب ليس فيها مخالفة لشرع الله تعالى"[7]؛ فكل حكم له نظران: نظر في دليله، وهو لا يكون إلا من النصوص وما يرجع إليها من

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 45/20-46

(2) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص 398؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 102/2.

(3) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 103/2.

(4) ابن الصلاح، الفتاوى، 196/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 114/8.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 477/10.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 42/20.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 479/10.

الأدلة المعتبرة؛ نظر في مناطه، وهذا لا يشترط فيه أن يثبت بدليل شرعي؛ بل يثبت بدليل شرعي أو بغيره، وقد قصر الشاطبي استفتاء القلب على تحقيق المناط[1].

فمن خالف دليل الشرع أو العقل أو الحس، أو ترك الدليل الشرعي وفتيا العلم الموثوق بعلمه ودينه لفتيا قلبه، أو استدل بالإلهام في غير المواضع المشار إليها، أو لم ينشرح صدره للحكم؛ كان إلهامه منبوذا مردودا، ولا يكون مثل هذا صادرا إلا عن ذوي الأهواء المنحرفة والفطر المعتلة.

إذًا فالفطرة إنما يرجع إليها فيما ليس من لوازمها عند تحقيق المناط وتكافؤ الأدلة في حق المكلَّف نفسه، لا في حقِّ غيره، وأما فيما هو من لوازمها فالشرع نفسه قد أحال عليها؛ إما ابتداءً على جهة الاستدلال، أو انتهاءً على جهة الترجيح بعد النظر في الأدلة الشرعية، وفيما عدا هذه الأحوال فالاستدلال إنما يكون بالأدلة الشرعية أولا وآخرا؛ وحيث وجد حكم الشرع فثَمَّ الفطرة السليمة.

هذا مجمل ما يمكن بيانه في دليل الفطرة المقصود، وإن كنت عَيِيتُ عن بيانه أو فَهِهْتُ عن الإفصاح عنه؛ فقد بيَّنت مضامينه في ثنايا الموضوع، وأوردت ما صدقه في تضاعيف المباحث والفصول؛ فبالمثال يتَّضح المقال، ويندفع الإغماض والإشكال.

(1) الشاطبي، الاعتصام، 666/2.

المبحث الثالث: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط وسبل تفعيله في الاستنباط الأصولي:

ويشتمل مطلبين:

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط.

المطلب الثاني: سبل تفعيل دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي.

المبحث الثالث: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط وسبل تفعيله في الاستنباط الأصولي:

بعد تمام بحث علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له؛ والمستنبَط منه والمستنبَط به؛ بقي الكلام عن علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط المشرف على مهمَّة الاستنباط؛ وبيان مسالك استثمار دليل الفطرة في عملية الاستنباط الأصولي، وطرق تفعيله في الاجتهاد الأصولي والمقاصدي؛ وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط.

المطلب الثاني: سبل تفعيل دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي.

المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط:

المستنبِط هو المجتهد القائم على عملية الاستنباط؛ بحيث تتوفَّر فيها شروطها وأدواتها المعروفة عند الأصوليين؛ وعلاقة دليل الفطرة بالمستنبِط تتمثل في الآتي:

1. من شروط المستنبِط أن يكون ذا ملكة اجتهادية؛ وهذه الملكة جزء منها طبعي جبلي وهبي، وجزء منها كسبي يحصل بتسبُّب الإنسان ودربته وكثرة نظره في المسائل، وطول ملازمة أهله، والملكة الطبعية هيئة فطرية راسخة في النفس، مستحكمة في الطبع، تنمو وتزداد بالاكتساب، وقد نقل عن مالك قوله: "ليس الفقه بكثرة المسائل؛ ولكن الفقه يؤتيه الله من يشاء من خلقه"[1].
2. من أسباب اختلاف المستنبطين تفاوت الفطر، وهذا متصور من جهتين، جهة المستنبِط نفسه وجهة المكلف؛ فأما جهة المستنبِطين فيكون في تفاوتهم في الملكات والتأهُّل، وهو ما أراده الشاطبي بقوله: "ولم يكن لهم بد (أي الصحابة) من النظر في متعلقات الأعمال؛ لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلوُّ الوقائع عن أحكام الشريعة؛ فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفطر والأنظار تختلف؛ فوقع الاختلاف من هنا، لا من جهة أنه (أي الاختلاف) من مقصود الشارع"[2].

---

[1] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 257/1.

[2] الشاطبي، الموافقات، 76/5.

وأما جهة المكلفين: فإن تفاوت الفطر والطبائع ومجاري العادات ومقتضياتها بالنسبة إلى كل مكلف في المصر الواحد، وكذا بين الأمصار المختلفة هو أحد أسباب الاختلاف بين المجتهدين؛ بل عند المجتهد الواحد، كما اشتهر الشافعي بالمذهبين القديم والجديد، وإليه ترجع قاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير العوائد والأحوال والأزمان والأشخاص" التي تتفرع عن قاعدة: "العادة محكمة".

3. علاقة دليل الفطرة بتحقيق المناط العام: أن تنزيل الكليات العقلية والعمومات والمطلقات الشرعية على الوقائع والأعيان يكون بواسطة الفطرة؛ لأن ما يحكم به العقل كليا ويضبطه عاما؛ تضبطه الفطرة معينا مشخَّصا، إضافة إلى أن العقل جزء منها وقوة من قواها؛ وفي هذا يقول الشاطبي: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعيَّن يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد"[1].

4. علاقة دليل الفطرة بتحقيق المناط الخاص: وتحقيق المناط الخاص أن ينظر المستنبط في تحقق الكلي في كل مكلف بعينه؛ مراعيا تفاوت النفوس في الالتزام بالتكليف، وتفاوت الفطر في الاستقامة والانحراف، ومداخل الأهواء، والميل إلى الحظوظ، وغيرها مما يتفاوت فيه المكلفون؛ "فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها"[2]؛ وهذا ما يعبَّر عنه بفقه الواقع، ومنه أن يفتي كلَّ مستفت بما يناسب فطرته، كما هو معروف عن النبي ﷺ في التعامل مع المستفتين[3].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 17/5.

[2] الشاطبي، الموافقات، 25/5.

[3] من شواهده أنه تعددت إجابته حول من سأله عن أفضل الأعمال بحسب ما يوافق حال المستفتي كما هو مروي في الصحاح والسنن، وكذلك فتياه للشيخ بجواز تقبيل زوجته في رمضان ومنعها للشاب؛ رواه أبو داود (2387) بإسناد صحيح عن أبي هريرة.

5. من أسباب الخطأ في الاستنباط الغفلة العارضة لفطر المستنبطين والجهل المانع من سلامتها، وهو ما يطرأ على العالم من غفلة عن مقاصد الشارع أو جهل بها؛ بحيث تكون سببا في زلته[1].
6. من مجالات الاستنباط الأمور الفطرية الخاصة والجزئية، التي هي مظنة التشاحِّ والاشتباه والتنازع والأخذ بالحظوظ، والنظر في هذا النوع مما يختص به العلماء، وأما الأمور الفطرية الكلية كمكارم الأخلاق ومحاسن العادات؛ فليست محلا للاجتهاد، والأمر فيها موكول لنظر المكلف واجتهاده في الغالب؛ قال الشاطبي: " وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان لتنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة... وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا، فلم يفصلوا القول فيه لأنه غير محتاج إلى التفصيل... فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء"[2].
7. من شأن المجتهد المستنبط أن يأخذ الناس على المذهب الوسط، الذي يناسب عموم الفطرة يليق بجمهور المكلفين؛ قال الشاطبي مقررا لهذا المبدأ: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال"[3].
8. أن الحق في أقوال المستنبطين المختلفة واحد لا يتعدد، والمصيب عند الله واحد؛ لأن الأحكام الشرعية لا تكون إلا متفاوتة بالنسبة للفطرة، وإذا تفاوتت لزم الأخذ بالأرجح[4].
9. فرع عن سابقتها وبسط لها؛ وهي إذا كانت النازلة لا نص فيها، أو وجد لكن دلالته خفيت على المجتهد أو نحو هذا ؛ففيها مذهبان[5]:

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 135/5.

[2] الشاطبي، الموافقات، 238/5-240.

[3] الشاطبي، الموافقات، 276/5.

[4] حديد، موارد التكليف، ص 167.

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 143/19 فما بعدها.

المذهب الأول: ليس لها حكم عند الله في نفس الأمر؛ وإنما حكمها يتبع اعتقاد المكلف واجتهاده؛ فإن اعتقد الوجوب كانت واجبة، وإن اعتقد الحرمة كانت حراما.

المذهب الثاني: أن لها حكما عند الله في نفس الأمر، وافقه المجتهد أو خالفه، وهو قول جمهور السلف والخلف؛ والقول الأول خلاف المعلوم من العقل والفطرة؛ وذلك أن كل اعتقاد أو علم أو حكم لابد أن يكون موافقا للمعتقد والمعلوم والمحكوم به في نفس الأمر مطابقا له؛ وإلا كان فاسدا، فمن اعتقد أن هذا الشيء ينفعه أو يضره فلابد له من اعتقاد يبعثه على الفعل أو الترك، فيكون الاعتقاد تابعا لا متبوعا؛ لأن حصول النفع أو الضر مشروط بالموافقة لنفس الأمر، فحكم المجتهد بالوجوب أو الحرمة كاشف لما هو عليه الفعل في نفس الأمر؛ للتطابق بين ما يقتضيه الحكم من أمر ونهي وما في الفعل من حسن وقبح؛ فاعتقاده بالوجوب أو الحرمة تابع وكاشف لما هو ثابت لا مؤثر، أما الترجيح بين حكم وآخر من غير سبب مرجِّح فمخالف للفطرة والعقل والشرع.

المطلب الثاني: سبل تفعيل دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي:

والمقصود من هذا المطلب صياغة قواعد حاكمة، وحشد كليات ناظمة لشتات هذا الموضوع؛ تكون ملاذ المستنبطِين في عملية الاستنباط، ومعتصَم المتفقهين حال الاجتهاد، وهي للبحث كالخلاصة، وهو لها في أمسِّ الفاقة والخَصاصة، جمعتُ متفرِّقها من كلام العلماء، وأحصيت جوامعها من عبارات الأصوليين والباحثين والفقهاء، وقد قصدت جمعها شاردة شاردة؛ ورُمْتُ ترتيبها قاعدة قاعدة، مع تذييل كل منها بما فتح الله به من الفروع والفوائد الطرائد؛ لتكون عليها شاهدة.

القاعدة الأولى: الفطرة مقصد شرعي:

المقاصد باعتبار الشمول والكلية ثلاثة أقسام: فإن كانت المعاني المقيس عليها أوصافا جزئية فرعية سميت عللا كالإسكار في الخمر، وهي أكثر ضبطا وأقل تجريدا؛ كالأفراد بالنسبة للمقاصد القريبة، وإن كانت أوصافا قريبة بين بين، كحفظ العقل في الخمر؛ سميت مقاصد قريبة أو كلية، وهي بمثابة الأنواع للجنس بالنسبة إلى المقاصد العالية، وإن كانت أوصافا عالية بعيدة؛ سميت مقاصد عالية

أو عامة، كجلب المصالح ودرء المفاسد، وحفظ نظام العالم، وهي أعلى أنواع المقاصد؛ لأنها أقل ضبطا وأكثر تجريدا في التنظير الفلسفي[1].

والفطرة قد تكون مقصدا جزئيا، أو كليا قريبا، أو عاليا؛ أمَّا كونها مقصدًا جزئيا كما في مقاصد المباح، من الأكل والشرب والنكاح والمسكن، وتحصيل الغرائز المختلفة والعواطف المتنوعة التي لا غنى للإنسان عنها.

وأما كون الفطرة مقصدا كليا قريبا؛ فيظهر في رجوع الأحكام الشرعية جميعا إليها؛ لأنَّ قيام مصالح الدين والدنيا منوط بسعي الإنسان في مطالبه الفطرية؛ وفي هذا السياق يقول العز بن عبد السلام: "واعلم أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمعظم مصالح الدنيا، كالمآكل والمشارب والمناكح وكثير من المنافع"[2]؛ ويقول الشاطبي: "وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا؛ إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره"[3].

ويكون حفظ الفطرة من جهة الوجود بتكميلها وتقريرها وترسيخها، ومن جهة العدم بالنهي عن خرقها، والتحذير من تغييرها.

وأما كون حفظ الفطرة مقصدا شرعيا عامًّا فمما لا مرية فيه، وهو ما نبَّه عليه ابن عاشور بقوله: "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع – الذي سيأتي بحثه – نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعلَّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسُّها مباح"[4]، وجعل بناء مقاصد الشريعة على الفطرة في ترجمته: "ابتناء

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 313/3؛ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 111.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 77/2.

(3) الشاطبي، الموافقات، 303/2.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 185/3.

مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة"[1]، وإذا كانت مقاصد الشرع تنبني على الفطرة؛ فما دون ذلك من القواعد والفروع من باب أولى.

ويتأكَّد جعل حفظ الفطرة مقصدًا عامًّا في رجوع كل المقاصد الكلية والعامة إليها، وهو ما أشرنا إليه في مقصدية الفطرة، ولا نكون مبالغين في قولنا إن الشريعة كلَّها أصولها وفروعها ترجع إلى الفطرة؛ ففهم الشريعة وقبول أحكامها وتلقيها وامتثالها موقوف على الفطرة؛ قال ابن تيمية: " فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق؛ لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام"[2].

وعموم الشريعة وثباتها واطِّرادها موقوف على عموم الفطرة؛ فهي أول الأوصاف التي ينشأ عنها هذا العموم، باعتبار أنَّ الشريعة جاءت لرعي صلاح عموم المكلفين الذين يستوون في أصل الخلقة، ووصف الإنسانية، وما يقتضيه هذا الوصف من لوازم ومطالب؛ "إذ لا يسهل أن يضمَّ الإسلام تحت جناحيه أمما مختلفة الحضارات والآراء والأخلاق والعادات في عصور مختلفة؛ ما لم يكن مبنى أصوله على أساس واحد يجمعها؛ وهو أساس الفطرة"[3].

ومن مقاصد إرسال الرسل وإنزال الشرائع تكميل الفطر وتقريرها وصيانتها من التغيير والتحويل؛ كما قال ابن القيم: "لا ريب أن التدين بالشرائع يقتضي الاستحسان والاستقباح، ولكن الشرائع إنما جاءت بتكميل الفطر وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه، فكسته حسْنا إلى حسنه؛ فصار حسَنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبَحا جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحا إلى قبحه؛ فصار قبيحا من الجهتين"[4].

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 176/3.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 62/5.

[3] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 22.

[4] ابن القيم، مدارج السالكين، 1027/2-1028.

وقد بيَّنا أن الكليات الشرعية المكية لا يتعرَّض لها الشرع بالنسخ، والفطرة هي إحدى هذه الكليات التي لا تتبدَّل؛ ولذلك جاء الكلام عنها في السور المكية.

وبهذا يتقرَّر أن أصول الشريعة وفروعها ترجع إلى الفطرة؛ وأنَّ حفظ الفطرة هو مقصد المقاصد.

القاعدة الثانية: الفطرة كاشف عن مقاصد الشريعة الدنيوية:

لما تقرَّر أن الشريعة جاءت لمصالح العباد في العاجل والآجل؛ كانت الفطرة من طرق استكشاف مقاصد الشريعة ومصالح العباد الدنيوية الآجلة؛ لأجل هذا يقول العز بن عبد السلام: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات"[1]، ومراده بالضرورات العلوم الضرورية الفطرية التي لا يمكن دفعها.

فما يجده الإنسان في نفسه من الشعور بالملائم والمنافي، وما يحس به من الحب لبعض الأشياء والبغض لبعضها، وما يشعر به من اللذة والألم بعد تحصيل الأمور التي تلائم فطرته أو تنافيها؛ كل هذا من الأمور الفطرية الوجدانية التي لا يمكن الإنسان دفعها عن نفسه.

يقول ابن تيمية مبينا دور الفطرة في درك المصالح الدنيوية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة؛ فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة فأحبته واطمأنت إليه؛ وذلك هو المعروف، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة فأبغضته الفطرة فأنكرته"[2].

فلا يخفى على الفطرة التفريق بين النافع والضار من المآكل والمشارب والمناكح، ولا تمييز الملائم والمنافي من المراكب والمساكن والحرف والمكاسب، ولا الفصل بين الصالح والفاسد والحسن والقبيح من

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد، 10/1.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 32/4.

الأخلاق والعادات والمشاهدات والمسموعات والمحسوسات، ولا التنويع بين الخبيث والطيب والصديق والعدو، وغير ذلك من أمور الدنيا التي يدركها الإنسان بما أودع الله فيه من القوى الحواس والغرائز.

القاعدة الثالثة: الحكم الشرعي والفطرة متلازمان:

معنى كون الحكم الشرعي والفطرة متلازمان: أن الحكم الشرعي دليل على الفطرة؛ والفطرة دليل على الحكم الشرعي؛ ذلك أن الحكم الشرعي لا يخلو أن يكون مما يطلب أو لا:

فإن كان مما لا يطلب فهو المباح الذي تقتضيه الفطرة، ويكون به قوامها وكيانها.

وإن كان مما يطلب، وهو الواجب والمندوب والمحرم والمكروه، فإن كان مطلوب الفعل كالواجب والمندوب؛ فهو يلائم الفطرة ويوافقها، ويكون به كمالها وتمامها، وإن كان مطلوب الترك كالمحرم والمكروه؛ فهو ينافي الفطرة ويضادها؛ إن لم يكن من مقتضياتها.

وإن كان المطلوب الشرعي من مقتضيات الفطرة؛ فإنما يجيء طلبه للتأكيد عليه، إن كان مظنة التفريط والتقصير، أو للسير فيه على الطريق الوسط، إن كان مظنة الغلو والتشدد، والمقصود من طلبه حينئذ حمل المكلف فيه على المنهج القويم الأعدل.

وأما كون الفطرة دليلاً على الحكم الشرعي؛ فإن كان الفعل من المطالب الفطرية والغرائز الجبلية؛ فهو من ضمن المباح.

وإن كان الفعل من غير المطالب الفطرية، فإما أن يكون من الأمور الظاهرة أو الخفية، سواء كان موافقا للفطرة أو منافيا لها؛ فإن كان من الأمور الظاهرة التي اتفق العقلاء على حسنها أو قبحها؛ فهو فطري شرعي؛ لأن "كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس، وأن يتعاملوا به؛ فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره؛ فهو انحراف عن الفطرة"[1]؛ فما كان في

[1] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 22.

الفطرة حسنا زادته الشريعة حسنا إلى حسنه، وما كان في الفطرة قبيحا زادته الشريعة قبحا إلى قبحه؛ فتواطأ دليل الشرع مع دليل الطبع[1].

وإن كان الفعل الذي لا تقتضيه الفطرة من الأمور الخفية؛ فيشترط فيه عدم مخالفة مقصود الشرع؛ حتى لا تلتبس الفطرة بالهوى المضاد للشريعة ويتفلَّت الأمر، ويخرج المكلَّف عن ربقة الشرع.

القاعدة الرابعة: دليل الفطرة مرجِّح:

دليل الفطرة مرجِّح عند التعارض بين مقتضياته، ويشهد للترجيح بالفطرة قول العز بن عبد السلام: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد؛ نظرا لهم من رب الأرباب، كما ذكرنا في هذا الكتاب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خيِّر بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خيِّر بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خيِّر بين درهم ودينار لاختار الدينار"[2]؛ ويقول: "والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته"[3]؛ وكلامه محمول على الترجيح في أمور الدنيا، وقد يكون ترجيح الفطرة صادقا في أمور الآخرة التي هي من مقتضياتها؛ ولا يمكن الاستغناء عنها، كتوحيد الله عز وجل والتأله له، وكالإيمان باليوم الآخر، وما يلزم عنه من جزاء، وأنَّ لوجود الإنسان غاية؛ لكن هذه الأمور مما جاءت الشريعة بتفصيلها على الوجه القاطع الذي يدحض النزاع والريب فيها.

وقال ابن عاشور في الترجيح بالفطرة: "إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يُمكن الجمع بينها في العمل يصار إلى ترجيح أَوْلاها وأَبقاها على استقامة الفطرة"[4]؛ وقال: "فإن تعارض فعلان أو خاطران

---

[1] ابن القيم، مدرج السالكين، 1028/2.

[2] العز بن عبد السلام، القواعد، 7/1.

[3] العز بن عبد السلام، القواعد، 14/1.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 185/3-186.

مما تقتضيه الفطرة؛ وجب اختيار أَعْرَقِهِمَا في المعنى الفطري، أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر"[1].

فقد تضمَّن كلام ابن عاشور إلى أنه إذا تعارض الفعلان الفطريان أو أكثر؛ يقدَّم الأبقى على استقامة الفطرة، ثم الأعرق والأقدم رسوخا في الفطرة، ثم الأدوم؛ لأن الدوام مظنة كون الفعل فطريا لا يتغيَّر، ثم الأشيع في الناس والأسع انتشارا وشهوة؛ لأنَّ الشائع في الجماهير من غير نكير مظنة الفطرة، ثم الأليق بالشيوع والأوفق بالذيوع، على اعتبار أنَّ الأمور الفطرية قد يغفل عنها إما جهلا، أو اتباعا للأهواء، أو تقليدا للكبراء والسادة، كما فعل أهل الجاهلية في عبادة الأوثان.

وتقديم الأبقى على استقامة الفطرة على الأرسخ فيها؛ لأنه قد يتعارض الفعل والترك في الفعل الواحد، ويكون الترك مفوِّتا للفطرة؛ بل خارما لها، ويكون الفعل أرسخ وأقدم في الفطرة، ومثاله تعارض الأكل من الميتة مع خبثها وقذارتها عند الاضطرار؛ فدفع ألم الجوع وضرره المفضي إلى الهلاك بالتزود والأكل منها أرجح من تركها لنجاستها الذاتية وخبثها الدائم، وهذا ترجيح عارض مؤقت لا دائم مستمر، وقد تفطَّن إليه ابن عاشور حينما قال: "على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم، ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة؛ وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه؛ رجع إلى غيره، وهذا أدق مقام يقوم به الناظر في تشريع الإسلام"[2].

ومن صور الترجيح بالفطرة ترجيح مذهب الجمهور على مذهب أبي حنيفة في مطلق اشتراط الولي في النكاح، بينما لم يشترطه أبو حنيفة ومن وافقه في الحرة البالغة العاقلة، واشترطه داود في البكر دون الثيب[3]؛ لأنه يوافق فطرة المرأة في أن تكون مصونة محروسة حيية متسترة، مطلوبة مرغوبة لا طالبة راغبة، وهو الأليق بمحاسن العادات، والأغلب على أعراف ذوي المروءة والشرف، والرجال أعرف بشؤون الرجال من النساء وأخبر؛ ولأنه يحمل الولي والعشيرة على حفظ حصانة المرأة وحراسة حالها

---

[1] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 22.

[2] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 22.

[3] ابن رشد، بداية المجتهد، 36/3؛ ابن قدامة، المغني، 7/7.

والذب عن عرضها، وتولي عقد المرأة بنفسها يجعل العقد أشبه بالمخادنة والبغاء، أقرب إلى أخلاق أهل الفسق والفجور[1].

ولعل القرآن عندما أضاف النكاح إلى المرأة إنما قصد بذلك ألا يبالغ الأولياء في عضل المرأة؛ حتى يؤول بهم الحال إلى ردِّ الأكفاء؛ إيثارًا لمصالحهم الخاصة على مصالح من مولِّياتهم.

ومن فروع الترجيح بأصل الفطرة مسألة قتل المسلم بالكافر الذمي المعاهد؛ حيث ذهب الجمهور إلى عدم قتل المسلم بالكافر، عملا بحديث: **"لا يقتل مسلم بكافر"** [2]؛ وتأوَّل الحنفية – ومن وافقهم من أهل الرأي – الحديث بحمل الكافر على الحربي دون المستأمَن؛ لعموم آية القصاص[3].

وأصل الفطرة يوجب ترجيح قول الحنفية؛ لأنَّ المعاهد يساوي المسلم في حرمة الدم التي تكفي في القصاص، مع الاشتراك في أصل الإنسانية وعدم ظهور موجب هدر الدم من المحاربة أو غيرها.

والآية خطاب لجماعة المؤمنين التي تمثلها الدولة وما يقوم مقامها، والذمي كغيره من المسلمين في التمتع بحقوق المواطنة والقيام بواجباتها، وهذا ملمح آخر للأخوة ينضاف إلى أصل الإنسانية، ولغير المسلم أن يحظى بالعدل تحت حكم الدولة المسلمة، كما أن للمسلم أن يظفر به تحت حكم الدولة الكافرة.

وإذا أجرينا الصيغة الواردة في الآية على ما ذكرناه قبل في الكلام على صيغ الحكم الشرعي؛ نجد أن الصيغة طلبية خبرية (كُتِب)، بمعنى أن الحكم فطري شرعي؛ لأن القصاص من الشرائع السابقة للإسلام، التي تواردت عليها الشرائع السماوية والوضعية، وإنما جاءت الشريعة بتنظيمه والإرشاد إلى وجوه العدل فيه؛ فحكمه يعمُّ كلَّ الإنسانية، ويخصُّ باللزوم من كان في كنف الدولة المسلمة، من

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 427/3.

[2] رواه البخاري (111)؛ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

[3] السرخسي، المبسوط، 25/10؛ ابن رشد، البيان والتحصيل، 164/4؛ ابن العربي، أحكام القرآن، 90/1؛ النووي، المجموع، 357/18؛ ابن قدامة، المغني، 273/8.

المسلمين وغيرهم؛ وبهذا يظهر لك ضعف محمل الجمهور الذي حملوا الحكم في الآية على جماعة المؤمنين دون غيرهم.

ولقائل أن يقول: إن الكافر ناقص الفطرة عن المؤمن بالكفر؛ فافترقا من هذه الجهة[1].

فيقال: إن موجب القصاص تكافؤ الدم والإنسانية لا الكفر والإيمان، ولو كان الأمر كذلك لجاز قتل كل كافر، ولم يختص بالكافر المحارب لمعنى المحاربة، ثم للمجيز للقصاص بين المسلم والذمي أن يسأل المانع؛ ما المعنى الذي لأجله أجزتم قتل المسلم بالمسلم، ومنعتم به قتل المسلم بالذمي؟ وأيضا فالشارع متشوف لحقن الدماء؛ لأن جهاد الكفار يشمل من يمثلون خطرا على أمن المسلمين، ومن يستضعفون الناس ويجبرونهم على اتباعهم؛ حتى قبلوا الجزية وظهر خضوعهم وصغارهم امتنع قتالهم.

وترجيح مذهب الجمهور يفتح الباب للطعن في عدالة الإسلام التي اشتهر بها، ويحمل من لا يزعهم وازع الدين عن احترام النفس على الاستخفاف بها، والاعتداء عليها بغير حق؛ ولهذا كان وازع السلطان بتنفيذ القصاص هو العاصم للنفوس والحامي لها، والزَّاجر لمن لا يكفُّهم وازع الطَّبع والدِّين.

وكذلك فإن خلق العدل ومحبة إقامة والنفور من الظلم والجور من الأخلاق العتيدة الدائمة في الفطرة، ومثله احترام النفوس المحترمة وحرمة التعدِّي عليها بغير حق؛ كل هذا مما يخالف الثابت في الفطرة والشرع، والله أعلم.

ومما ينبني على الترجيح بأصل الفطرة الاختلاف في شهادة المرأة؛ وهي على ثلاثة أقسام:

قسم لا تقبل فيه شهادتها البتة؛ وهو الحدود، خلافا لأهل الظاهر؛ وقسم تقبل فيه شهادة المرأة الواحدة؛ وهو حقوق الأبدان التي لا يطلع عليها الرجال غالبا، مثل الولادة، والاستهلال، وعيوب النساء، على خلاف في العدد المشترط منهن، وخالف أبو حنيفة في الرضاع فإنه قال: لا تقبل فيه شهادتهن إلا مع الرجال؛ لأن الرضاع عنده من حقوق الأبدان التي يمكن أن يطلع عليها الرجال

[1] ابن قدامة، المغني، 274/8.

والنساء، وهناك قسم ثالث مجمع عليه تقبل فيه شهادة المرأتين مع الرجل؛ وهو الأموال وتوابعها، واختلفوا في أحكام الأبدان كالطلاق والرجعة والنكاح[1].

والذي يظهر من ذكر الخلاف في قبول شهادة المرأة أن شهادة المرأة لا تقبل فيما لا تحث عليها جبلتها وفطرتها؛ لأن المقصود من الشهادة حفظ الحقوق وصيانتها، وردُّ شهادة المرأة في الحدود وغيرها؛ لأنه ينافي فطرتها لما جبلت عليه من سرعة الانفعال وكثرة التقلب عند وجود أسبابها، وهذا فيه مظنة ضياع الحقوق بالخطأ في الشهادة، وأيضا مزاولة المرأة الشهادة يفضي إلى مفاسد كثيرة تصادم ما جبلت عليه، وقد جاء الشرع بسدِّها وغلق منافذها؛ صيانة للمرأة وحماية لحماها، ومنها مخالطة الرجال، والبروز لهن، وارتفاع الحياء والحشمة عنهن، إلى غير ذلك من المفاسد الذي لا تخفى، وليس مردُّ دفع شهادة المرأة في مواضع إلى قلة الضبط والغفلة والنسيان كما زعمه بعض الناس؛ لأن قلة الضبط لا تختص بها[2].

القاعدة الخامسة: الأمور الفطرية لا يطلبها الشرع أصالة:

الأمور الفطرية لا يطلبها الشرع؛ إلا حيث فسدت الفطرة، ومعنى القاعدة أن المطالب التي تقتضيها الفطرة لا يأتي الشرع بطلبها في الأصل؛ لأن تكرار طلب الشرع لها من تحصيل الحاصل؛ إذ هي مطلوبة بداعي الفطرة والجبلة، وهو غير جائز شرعا ولا عقلا، سواء كانت مطلوبة الفعل والتحصيل كالأمور الملائمة والنافعة؛ أو مطلوبة الترك والدفع، كالأمور الضارة التي تنفر منها الفطرة؛ فالأمور الطيبة النافعة التي تطلبها الفطرة لم يوجبها الشرع، والأمور الخبيثة التي تستقبحها الفطرة وتنفر منها لم يحرمها الشرع.

ولا يرد الشرع بطلب الأمور الفطرية إلا عند فساد الفطرة؛ فيردُّها إلى المنهج العدل الوسط، وهذا المعنى نبهنا عليه مرارا.

---

[1] ابن رشد، بداية المجتهد، 248/4؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 173/2.

[2] حديد، موارد التكليف، ص 457-458.

وللقاعدة صيغ كثيرة عند الفقهاء؛ منها: "داعي الطبع أقوى من داعي الشرع"[1]، أو "داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع"، أو "الوازع الطبيعي مغن عن الإيجاب الشرعي"، أو "الإنسان يحال على طبعه ما لم يقم مانع"[2]؛ هذا في جهة طلب الفعل، و "الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي"[3]، أو الوازع الطبعي أقوى من الوازع الشرعي؛ في جهة طلب الترك، ويجمعها قولهم: "الوازع الشرعي دون الوازع الطبعي"[4]، لا على إطلاقه؛ بل فيما هو من مقتضياته ولوازمه.

ومن فروع هذه القاعدة أن الشرع لم يطلب الأكل والشرب والنكاح ودفع الضرورات وإحسان الوالدين إلى أبنائهم، ولم ينه عن شرب البول والدم والخبائث والأكل من النجاسات والعذرات، ولم يوجب الحد في وطء المرأة الميتة؛ إحالة على دواعي النفوس والطباع السليمة[5].

ومما ينبني على هذا الأصل: الفرق بين ما تشترط فيه العدالة وما لا تشترط فيه؛ فالعدالة تشترط حيث يضعف وازع الطبع الذي يدعو إلى الرعاية والأمانة ويمنع من التقصير والخيانة، ولا تشترط حيث يكون داعي الطبع قويا؛ فلم تشترط العدالة في بعض الولايات لقوة داعي الطبع وسطوته، ومن ذلك عدم اشتراطها في ولاية القريب على الميت في تجهيزه وتكفينه ودفنه، ولم تشترط في ولاية النكاح على قول أكثر الفقهاء[6]، ولا في إقرار الإنسان على نفسه ولو كان كافرا فاجرا، وكذا في إقرار العبد على سيده بما يوجب الحدود والقصاص؛ لأن طبع هؤلاء وازع عن الإخلال بحقوق أنفسهم أو من هم تحت ولايتهم بما يوجب الإضرار والتقصير[7].

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد، 37/2.

[2] تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، 368/1؛ ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 190/2.

[3] السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص 175.

[4] العز بن عبد السلام، القواعد، 155/2.

[5] تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، 368/1؛ ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 190/2؛ العطار، حاشية العطار، 248/2.

[6] ابن الهمام، فتح القدير، 285/3؛ القرافي، الذخيرة، 245/4؛ النووي، روضة الطالبين، 14/12؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 100/32.

[7] العز بن عبد السلام، القواعد،77/1-78.

واشترطت العدالة في الشاهد؛ لاحتمال الفسق؛ لأن طبع الفاسق لا يزعه عن الكذب، وكذلك في ولاية الأموال والأوصياء لوجود تهمة الخيانة والتقصير، واختلف في اشتراط العدالة في ولاية الآباء على الأطفال، وكذا في الإمامة الكبرى والقضاء؛ لأن اشتراطها قد يؤدي إلى مفاسد أربى من مصالح اشتراطها[1].

فاشتراط العدالة يكون حال ضعف الوازع كما أن تركها يكون عند قوته، وهذا حكم قابل للاجتهاد، ومن ذلك مثلا أن لولي الأمر أن يعزل من تحت ولايته من الحكام ويستبدله بمن هو أعدل منهم، وإذا تعذرت العدالة في الولايات العامة والخاصة يولى الأقل فسوقا؛ فيقدَّم الفاسق على الأفسق تحصيلا للمصالح على حسب الإمكان[2].

وبهذا يتبيَّن أن اشتراط العدالة يكون مع قوة التهمة، وقوة التهمة وضعفها ترتبط بالوازع الطبعي طردا؛ فحيث قوي الوازع الجبلي تقوى التهمة في معارضة الشرع، وحيث ضعف لا تقوى التهمة على معارضة وازع الشرع.

وأما فيما ليس من مقتضيات الفطرة فيمكن أن تكون فيه الفطرة حجة مرجِّحة بشروط منها: تكافؤ الأدلة الشرعية المنظور فيها، وعدم وجدان عالم يوثق بدينه وعلمه، وعدم مخالفة الشرع والعقل والحس، وسكون النفس، وأن يكون ذلك في حق النفس لا في حق الغير.

ويمكن أن يُعتمد على الفطرة كذلك في تحقيق المناط، وتنزيل النصوص الشرعية على الوقائع.

القاعدة السادسة: كل ما لا يطلب شرعا فطري خلا التكليف بالمحال:

كل ما لم يطلبه الشرع فطري، كالمباح والصفات الفطرية الظاهرة والباطنة، من حسن الخلقة أو قبحها، والشهوة والحب والبغض وتوابعها؛ إلا التكليف بالمحال كالمشاق غير المعتادة وأفعال الغير، وهذه من فروع القاعدة السابقة.

وحيثما جاء في الشرع تكليف بالصفات الفطرية؛ فهو تكليف بلوازمها، أسبابا كانت أم مسبَّبات، لا تكليف بالصفات أنفسها؛ لأن طلب رفعها أو تحصيلها تكليف بما لا يطاق، وفي بيان

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد،78/1.

[2] العز بن عبد السلام، القواعد،85/1.

هذا الملمح يقول العز بن عبد السلام: "قد تتعلق خصائص الأمر والنهي بأوصاف جبلية لا يصح اكتسابها؛ فتكون تلك الخصائص متعلقة بآثارها الداخلة تحت الكسب، تعبيرا باسم السبب عن المسبب، وبالمثمر عن ثمرته؛ وذلك كالرأفة والرحمة والحلم والأناة والجود والسخاء واللين والحياء والجبن والبخل"[1].

ويقول الشاطبي: "الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلا ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب"[2].

القاعدة السابعة: المطلوب الشرعي يلائم الفطرة:

من المقرَّر أنَّ كل ما يرد الشرع بطلبه والتكليف به يوافق الفطرة ويلائمها، ولا يضادها ويعاندها، أمرا كان أم نهيا؛ ويدل على هذه القاعدة أدلة؛ منها:

أولا: تلازم عموم الشريعة مع عموم الفطرة؛ فالشريعة شاملة لكل المكلفين؛ لعموم الفطرة التي تعد مناط التكليف؛ ومن هنا كانت الشريعة مناسبة للكافة في جميع أحكامها العلمية والعملية، والجميع مستوون في فهمها وقبولها والعمل بها؛ بسبب التساوي في أصل الخلقة، الجسدية والنفسية والعقلية.

ثانيا: أن الطلب والأمر والنهي من ضرورات الحياة، ومن لوازم الاجتماع الإنساني، ولم تخل أمة عبر التاريخ من تشريع أو قانون[3].

(1) العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص 177.

(2) الشاطبي، الموافقات، 175/2.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 168/28-169.

ثالثا: أن فعل المأمور به وترك المنهي عنه صادر عن القوى الفطرية الشهوية والغضبية؛ قال ابن تيمية: "فعل المأمور به صادر عن القوة الإرادية الحبية الشهوية، وترك المنهي عنه صادر عن القوة الكراهية البغضية الغضبية النفرية"[1]؛ لأنَّ كل مأمور به فيه صلاح فطرة الإنسان وكمالها، وكل منهي عنه به فسادها ونقصها.

القاعدة الثامنة: مقتضيات الفطرة جَبْرِيَّة حال الامتناع:

إذا غشي الجبلة ما يحجبها عن التأثير من العوارض التي تطرأ عليها من البيئة الفاسدة أو غيرها؛ بحيث تمتنع عن طلب ما هو من مقتضى الفطرة، وأبَت إلا الانصراف عنه والتسبب في تحصيله، وهذا لا يخلو من حالتين[2]:

الأولى: أن يختص الضرر بصاحبه ولا يتعدَّى؛ فيعالج بالموعظة الشرعية والإرشاد والتربية، كمن يمتنع عن الطعام والشراب والنكاح.

الثانية: أن يكون الضرر متعدِّيا إلى غيره؛ فيُبدأ معه بالموعظة الحسنة إن نفعت؛ وإلا انتُقِل به إلى العقاب والزَّجر والإجبار، كالممتنع عن التكسب للعيال؛ يجبره الحاكم على الاكتساب، ويُلزَم المحتكر على بيع ما يحتاج الناس إليه من الطعام، كما ألزم عمر رضي الله عنه المحتكرين على ذلك[3].

وكذلك الأم تجبر على رضاع ولدها؛ إن لم يقبل غيرها، وكانت تحت عصمة أبيه، ولا تستحق أجرة المثل زيادة على نفقتها وكسوتها؛ وإن لم تكن تحت عصمته تجبر على الإرضاع بأجرة المثل في قول عامة الفقهاء[4].

ومن هنا أباحت الشريعة إسقاط الحقوق التي فيها حظ النفس؛ إن ترتَّبت على الغير، ولم تفض إلى لحوق مفسدة راجحة؛ إحالة على الداعي الجبلي؛ لأن "الإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 15/435-436.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 3/222.

(3) رواه مالك (2398)؛ عن عمر رضي الله عنه.

(4) ابن تيمية، المستدرك على مجموع الفتاوى، 5/63؛ الدسوقي، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي، 1/527.

تجاوز ذلك الحد فاختل الداعي الجبلي سمي سفها يمنع صاحبه من التصرف، وأما الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه، ولا تعلق لها بغيره فتصرفه فيها بالإسقاط صحيح؛ ولذلك صحت الهبات والعفو عن الجنايات دون القتل، وعن الديون في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة، فإن اختل الداعي الجبلي سمي التصرف سفها، إلا إذا ترتب على إسقاطه مفسدة؛ فإن ترجيح تلك المفسدة دل على اختلال الداعي الجبلي"[1].

فالامتناع عن الأمور التي هي مقتضى الفطرة يجوز إسقاطها في حق النفس، إن لم يؤد الإسقاط إلى مفسدة رابية، سواء ترتبت على النفس أو الغير؛ حتى إذا رجحت مفسدتها أُجبِر عليها من ترتَّبت عليه، وحُجِر على تصرُّفه.

القاعدة التاسعة: الحل والحرمة المضافان إلى الأعيان؛ من صفاتها الذاتية الثابتة:

فقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء:23]؛ وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة:03] في النهي، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ﴾ [البقرة: 178]، وقوله تعالى:﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ [البقرة:216] ونحوها في الأمر؛ من الأحكام التي تجتمع فيها داعيتا الفطرة والشرع كما هو ظاهر.

أما داعية الشرع فبدلالة صيغة الكتب والتحريم، وأما داعية الطبع فلأن هذه المكتوبات مما تقبل عليها النفوس بفطرتها، فالصيام يقصد لما فيه الاستشفاء والحمية وحفظ البدن، والقتال لدفع الأعداء وجلب الأمن، والقصاص لحفظ النفوس، كما أن تلك المحرمات مما تنفر منه النفوس وتستبشع الإقبال عليها من جهة قضاء الأوطار ونيل الطَّلِبات[2].

قال أستاذنا حديد مبينا أن من فوائد هذا الأصل: "إظهار خطر تلك الأعيان أو الأفعال، وأن انتهاك حرمتها، أو التفريط فيها؛ يفضي إلى شر عظيم وفساد كبير، وقد أشرنا قبل إلى أن الشارع قد

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 3/223-224.

(2) حديد، موارد التكليف، ص 207.

يعمد إلى أحكام ظاهرة في الشرع أو الفطرة فيؤكدها بما يليق بها، بتكرار طلبها أو الإخبار عنها، ومن هذا ما نحن فيه، وهو مظهر من مظاهر الإعجاز؛ إذ لو تركت تلك الأمور إلى محض الفطرة لكانت مظنة الإهمال والانتهاك، ولو لم ترد إلا بصيغة الطلب لفتح باب الاعتراض؛ لأنها مقتضاة بالفطرة، فلما وردت بصيغة خبرية تحتمل الوجهين؛ سدت تلك المنافذ كلها"[1].

القاعدة العاشرة: الأمور الفطرية والأخبار لا تنسخ:

كل ما كان فطريا لا يرد عليه النسخ الشرعي، سواء ورد بصيغة الخبر أو الطلب العارض؛ لأن من صفات الفطرة الثبات وعدم التبدل، وهذا من السنن الكونية لا تتبدل ولا تتحول.

وهذا معنى قول الأصوليين: النسخ لا يقع في موجبات العقول، وإنما يقع في مجوَّزات العقول[2]؛ "ولذلك قال النبي ﷺ: **"إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت"** [3]؛ وذلك أن الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في العقول، وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجز أن يتناسخه الأديان والشرائع؛ فكان ذلك مستمرا في الشرائع على وجه واحد، باقيا ما بقي التكليف"[4]؛ والحياء من الأخلاق الفطرية العتيدة القديمة قدم الإنسان لأنه "مشتق من الحياة؛ فإن القلب الحي يكون صاحبه حيا فيه حياء يمنعه عن القبائح؛ فإن حياة القلب هي المانعة من القبائح التي تفسد القلب...فإن الحي يدفع ما يؤذيه؛ بخلاف الميت الذي لا حياة فيه فإنه يسمى وقحا، والوقاحة الصلابة وهو اليبس المخالف لرطوبة الحياة؛ فإذا كان وقحا يابسا صليب الوجه لم يكن في قلبه حياة توجب حياءه"[5].

وهو معنى قول الحنفية والمعتزلة أنه لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط، وهو ما لازم حالة واحدة في الشرع وحكم العقل من الحسن أو القبح، لا يتحوَّل عنها، ويمثِّلون له بوجوب

(1) حديد، موارد التكليف، ص 209.

(2) الشيرازي، شرح اللمع، 489/1؛ السمعاني، قواطع الأدلة، 423/1.

(3) رواه البخاري (6120)؛ من حديث أبي مسعود عقبة بن عمرو رضي الله عنه.

(4) السمعاني، قواطع الأدلة، 423/1.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 110/10.

الإيمان وحرمة الكفر، ومعنى ذلك أنه النسخ لا يرد على ما لا يحتمل إلا حالا واحدة أبدًا من الحسن أو القبح، وهو ظاهر[1].

واختُلف في نسخ ما ورد بصيغة الخبر من غير الأمور الفطرية، واختار جمهور العلماء عدم ورود النسخ على الخبر من أي نمط كان، ماضيا أو حالا أو مستقبلا، عن حكم شرعي أو غيره؛ لأنه يفضي إلى الكذب في المخبَر به[2]، زيادة على أنه غير واقع في الشرع.

كما أن الحكم الشرعي إذا ورد بصيغة الخبر أفاد أن المخبَر به من صفات المخبر عنه الذاتية الملازمة، التي لا يمكن رفعها وإزالتها؛ أي من طبيعتها وفطرتها[3].

القاعدة الحادية عشرة: لا تعارض بين القطعيات الشرعية والعقلية:

تقرر أنَّ الأدلة الشرعية لا يمكن أن تنافي قضايا العقول؛ ولو نافت قضايا العقول؛ لم تتلقها فضلا عن أن تعمل بمقتضاها، ولكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق[4].

القاعدة الثانية عشرة: المشاق غير مقصودة من التكليف:

المشاق غير مقصودة من التكاليف وإنما المقصود ما يترتب على الأعمال المكلَّف من المصالح والمفاسد، ولا يضر ما يترتب عنه من المشقة المعتادة الملازمة، وشرف الأعمال لا بعظم مشقتها، ولكن بعظم المصالح والمفاسد المترتبة، كالتوحيد مقدم على الجهاد وغيره من التكاليف.

---

[1] السرخسي، أصول السرخسي، 57/2-59؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 67/2؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 53/2؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 193/3.

[2] نسبه الشيرازي إلى أبي بكر الدقاق من الشافعية، وعزاه السرخسي إلى الجمهور. انظر: الشيرازي، شرح اللمع، 489/1؛ السرخسي، أصول الفقه، 59/2.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 272.

[4] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 133/1؛ ابن القيم، الصواعق المرسلة، 796/3؛ الشاطبي، الموافقات، 208/3-210.

وليس للمكلَّف أن يقصد العمل الذي تعظم مشقته لأجل المشقة، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره ومصلحته ولو عظمت مشقته؛ لأن الأول مخالف قصد الشارع، وهذا قد وافق قصد الشارع من حيث قصد المصلحة والأجر، لا المشقة الملازمة[1].

وكون العمل شاقا أو خفيفا أمر إضافي بحسب الأغراض؛ لأنه من آثار دواعي النفوس الفطرية وبواعثها الجبلية[2]، غير أن المتفق عليه هو أن التكليف بما لا يطاق من المشاق غير واقع في الشرع؛ لأنه ينافي الفطرة، ويضاد استمرار الشريعة ودوام المكلف عليها.

القاعدة الثالثة عشر: صيغة الخطاب الشرعي مرتبطة بداعية النفس قوة وضعفا:

الخطاب الشرعي يتعلق بداعية النفس وفطرتها؛ فإن كانت الفطرة مستقيمة والباعث النفسي قويا؛ ورد الخطاب الشرعي بصيغة الحكم الخبر، وإن قام بالفطرة مانع وعرض لها عارض؛ بحيث كان الباعث الجبلي ضعيفا؛ ورد الخطاب الشرعي بصيغة الطلب، وإن كان داعية وسطا بينهما؛ ورد الخطاب بصيغة تدل على أنه فطري شرعي، كما في الأحكام التي يضاف فيها الحكم إلى الأعيان؛ وحينئذ يكون الحكم صفة لازمة للعين لا ينفك عنها[3].

القاعدة الرابعة عشر: اعتبار العادات الصالحة من الفطرة:

قال ابن عاشور: "القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة؛ لأن شرط العادة التي يقضَى بها أن لا تنافي الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة، وقد علمت أنها من الفطرة: إما لأنها لا تنافيها؛ وحينئذ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر"[4].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 222/2.

[2] الشاطبي، الموافقات، 510/1.

[3] حديد، موارد التكليف، ص 472.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 187/3.

تؤثر العادات في تسهيل صدور الأفعال عن النفس، سواء كانت صالحة أو فاسدة، فطرية أو مكتسبة، إلا أنَّ العادات الفطرية لا يمكن إزالتها وتبديلها، ولكن يمكن طمسها وتغييرها، بخلاف العادات المكتسبة والطارئة.

والعادات إن كانت توافق وضع الشريعة؛ تكون مبينة للنصوص الشرعية ومفسرة لها، وإن كانت على خلاف وضع الشريعة؛ فإنها تكون من جملة الأسباب والمناسبات التي يشرع الحكم على إثرها بما يوافق فطرة المكلفين وأحوالهم ويحقق مصالحهم، وعليها يتأسس التدريج في التشريع[1].

وكل ما اعتبره الشرع من العادات، سواء كانت تفسيرية تشريعية بيانية أو استصلاحية عرفية، قولية كانت أو فعلية، خاصة كانت أو عامة؛ يندرج تحت أصل مراعاة الفطرة الإنسانية.

وينبني على هذه القاعدة قاعدة وجوب "الرجوع للعوائد فيما كان خلقة؛ كالحيض والبلوغ، فإن اختلفت فإلى الغالب"[2]، وكلها ترجع إلى تحكيم العوائد، والاحتكام إليها عند الاشتباه والتنازع فيما هو من لوازمها.

القاعدة الخامسة عشر: الجزاء متعلق بالكسب الناشئ عن الإرادة الجازمة:

الإرادة إرادتان: إرادة ناقصة غير جازمة لا تستلزم عمل الجوارح، وإرادة تامة جازمة تستلزم المراد مع القدرة التامة، كله أو بعضه، ولا يتعلَّق الثواب والعقاب إلا بالإرادة الجازمة.

ومبنى هذه القاعدة على أن صفات الحي وأفعاله التي تقوم بالقلب من العلم والعقل والإيمان تقبل الزيادة والنقصان على مذهب جمهور أهل السنة وهو الصحيح؛ لأن ما يقوم بالقلب والنفس من الشعور والإرادة ليس على مرتبة واحدة؛ فمراتب الشعور: الشعور ثم الإحساس ثم الإدراك، والإدراك على مراتب تبدأ بالوهم ثم الشك ثم العلم ثم اليقين ومراتبه، ومراتب الإرادة تبدأ بالهاجس ثم الخاطر ثم حديث النفس ثم الهم وهو النية ثم العزم الذي يقترن به الفعل، ومن الناس من يفرق بين العزم

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 473.

[2] المقري، القواعد، 345/1.

والقصد؛ فيجعل ما قارن الفعل قصدًا، وما كان قبله فهو عزم، ومنهم من يجعل الجميع سواء، وعلى كل فالفرق واضح بين ما صحبه فعل، وما لم يصحبه فعل، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد ذلك[1].

وإذا كانت قوى الفطرة من الشعور والإرادة على مراتب متباينة؛ فإن الفطرة في اقتضائها على مراتب مختلفة من حيث القوة والضعف؛ وهذا واضح.

والذي يعنينا أن الإرادة على مراتب: منها الهاجس، وهو ما يلقى في النفس من الخواطر، بحيث يقع فيها دفعة؛ ويليه الخاطر، وهو جريان الهاجس في النفس وتقلبه في قلبه بسرعة لا لبث فيها ولا بطء، ويعقبه حديث النفس، وهو تردد النفس في الفعل هل تقدم أم تحجم؟، ويتبعه الهم، وهو ترجيح قصد الفعل واستجماع الوسائل لذلك والتفكير في العواقب وقطع التردد، ويردفه العزم، وهو قوة ذلك القصد والتصميم على الفعل والجزم به، ومباشرة الفعل[2].

والأصل في الثواب والعقاب أن يتبع الفعل الذي يكون عقيب الإرادة الجازمة التامة، ولا توجد إرادة جازمة لا يقترن بها الفعل؛ وهذا منشأ النزاع في المسألة؛ "فإنه متى وجدت الإرادة الجازمة، مع القدرة التامة؛ وجب وجود الفعل لكمال وجود المقتضي السالم عن المعارض المقاوم؛ ومتى وجدت الإرادة والقدرة التامة ولم يقع الفعل؛ لم تكن الإرادة جازمة... والإرادة الجازمة إذا فعل معها الإنسان ما يقدر عليه؛ كان في الشرع بمنزلة الفاعل التام؛ له ثواب الفاعل التام، وعقاب الفاعل التام"[3].

ومما يشهد لوقوع الثواب والعقاب على الإرادة الجازمة أن الشرع جعل الذي يدعو إلى سنة أو بدعة؛ يكون له أجرها وأجر من عمل، وعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير نقصان[4]، وما أخبر به عن أئمة الضلال أنهم يحملون أوزار أتباعهم، وحمل ابن آدم وزر ما يكون من القتل إلى يوم القيامة[5]؛ لأن أفعال الأتباع تولدت عن أفعالهم الحادثة بإرادتهم الجازمة الكاملة، ومثله الثواب على ما

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 722/10 فما بعدها.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر، 33/1-34.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 722/10.

(4) رواه مسلم (2674)؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(5) رواه مسلم (3335)، ومسلم (1677)؛ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

تولد عن الخروج إلى الجهاد من المشقات والتعب وغيظ الكفار وغيرها مما يحصل بغير قدرتهم المنفردة، في قوله تعالى:﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [التوبة: 120]؛ ﴿ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: 121]؛ لإرادتهم الجازمة في إعلاء كلمة الله مع فعل ما قدروا عليه، وجعل المريد إرادة جازمة مع فعل المقدور بمنزلة العامل الكامل ؛ كما في نفي المساواة بين المجاهد والقاعد الذي ليس بعاجز؛ وعدم نفيها بين المجاهد وبين القاعد العاجز، في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾ ﴾ [النساء:95 - 96]، وشواهد هذا كثيرة[1].

وبهذا يتبين أن الأحاديث التي فيها التفريق بين الهامِّ والعامل؛ إنما هي في غير الإرادة الجازمة التي لا بد أن يقترن بها الفعل، كحديث: "**إن الله كتب الحسنات والسيئات؛ ثم بين ذلك: فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة. فإن هم بها وعملها كتبها الله عنده عشر حسنات ومن هم بسيئة ولم يعملها كتبها له الله له حسنة كاملة. فإن هم بها وعملها كتبها الله له عنده سيئة واحدة**"[2]؛ "فهذا التقسيم هو في رجل يمكنه الفعل؛ ولهذا قال: " فعملها " " فلم يعملها "، ومن أمكنه الفعل فلم يفعل لم تكن إرادته جازمة؛ فإن الإرادة الجازمة مع القدرة مستلزمة للفعل... فهذا القسم الثاني يفرق فيه بين المريد والفاعل؛ بل يفرق بين إرادة وإرادة"[3]؛ لأن الهام بالسيئة أو الحسنة، ولم يفعلها مع قدرته عليها؛ لم تكن إراته جازمة؛ ولهذا جاء التفريق بين هم الخطرات الذي لا

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 723/10 فما بعدها.

[2] رواه البخاري (6491)، ومسلم (131)؛ عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 736/10.

يصحبه فعل مع القدرة، وبين هم الإصرار الذي يعزم صاحبه على الفعل إذا قدر عليه، ويتعلق به الثواب والعقاب حينئذ؛ كما في الحديث الصحيح: **"إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه"** [1]؛ فهذه إرادة جازمة وجد معها المقدور وهو القتال، لكن عجز عن القتل بمدافعة صاحبه ومصاولته، وليس هذا من الهم لا يكتب[2].

إذًا فالإرادة الجازمة التامة والعزم الذي يصحبه التَّصميم، مع القدرة التامة؛ يقترن بها الفعل ولابد، وهي التي يكون عليها الثواب والعقاب، وكذلك الإرادة التامة مع العجز عن الفعل مما يثاب عليها، وأما ما وراء ذلك مما لا يقترن به فعل مع القدرة؛ فليس إرادة جازمة، ولا جزاء عليها.

ومما ينبني على هذا الأصل صحة توبة العاجز عن الفعل عن جماهير العلماء؛ كتوبة الأقطع عن السرقة، والمجبوب عن الزنا؛ فهذا ومن في معناه إذا أتى بما يقدر عليه من ترك المعصية؛ ومباعدة أسبابها، وهجرانها بقلبه؛ كان كالتائب القادر عليها سواء بسواء[3].

وينبني عليه كذلك عدم وقوع طلاق من عزم على الطلاق في نفسه وجزم به ولم يتكلم به؛ وهو قول الجمهور؛ لحديث: **"إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست، أو حدثت به أنفسها، ما لم تعمل به أو تكلم"** [4]؛ لأنه جعل غاية التجاوز عن حديث النفس التكلم به والعمل[5]، وذهب الزهري وابن سيرين أنه إذا عزم على الطلاق طلقت، وهو رواية عن مالك في العتبية، وصححه ابن رشد، وشهره ابن راشد؛ وهذا التخريج بناء على أن اللفظ بالطلاق إخبار عما في النفس منه، كما في الكتابة[6].

---

[1] رواه البخاري (31)، ومسلم (2888)؛ عن أبي بكرة رضي الله عنه.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 740/10.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 746/10.

[4] رواه البخاري (6664)، ومسلم (127)؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 746/10.

[6] ابن رشد، المقدمات الممهدات، 498/1؛ البيان والتحصيل، 244/5؛ خليل، التوضيح، 380/4؛ ابن قدامة، المغني، 385/7.

القاعدة السادسة عشر: القطع مطلوب فيما لا تستغني النفس عنه:

القطع مطلوب في كل ما لا تقوم النفس إلا به من أمور الدنيا والدين؛ فكل ما لا يستغني عنه الناس بحال، من معرفة الله عز وجل، ومعرفة صفاته وأسمائه، وتوحيده والتصديق به، ومسائل القدر والنبوة والمعاد، ودلائل هذه المسائل؛ بينه الله عز وجل وبينه رسوله ﷺ بيانا شافيا لا لبس فيه، وأجمعت عليه الصحابة، ومثلها الكليات الشرعية كأصول الأدلة، والقواعد التي تنبني عليها الشريعة، والأصول المكية، وكذلك أمهات مسائل الفقه التي هي من ضمن الضروري من علوم الدين، كأصول العبادات والكفارات والمقدرات التي هي مظنة النزاع والخصام؛ بسبب قصور العقول وطروء الأهواء؛ فكل هذا مما أحكم الله عز وجل ورسوله بيانه، وأتم بنيانه، بحيث تنقطع معه الأعذار، ولا تتسلل إليه الشكوك والأطماع[1]، وأما ما وراء ذلك فلا يشترط فيه القطع.

والقطع في هذه المواضع قد يكون بنص من القرآن، أو نص متواتر لفظا من السنة، أو متواتر معنى، إضافة إلى إجماع الأمة عليه[2].

وينبني عليه عدم جواز التقليد في أصول العقائد؛ لأنها مما جبلت عليه النفوس، وفطرت عليه القلوب، وقامت عليه الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة التي تتناسب مع مراتب العقول مهما تفاوتت في الفهم والإدراك.

القاعدة السابعة عشر: لا يشترط القطع فيما ورد مؤكدا للفطرة:

كل ما ورد تأكيدا لما هو مستقر في الفطرة والعقل لا يشترط فيه القطع؛ فما ورد من السنة مؤكدا لمقتضى الفطرة، من الأمور المدركة بالحس الظاهر والباطن، ولا يفتقر في هذا إلى بيان؛ لأنه في غاية البيان عندهم، بما يجدونه في نفوسهم من الطمأنينة واليقين، وطلب مثل هذا والتأكيد عليه مع

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 25/1 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 307.

[2] انظر أمثلة لهذه المسائل من القرآن والسنة: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 115/2 فما بعدها و26/7 فما بعدها؛ حديد، موارد التكليف، ص 308 فما بعدها.

ظهوره؛ تحصيل حاصل، وهو غير جائز، وإنما جاء الشريعة بتكميله ودفع العوارض عنه، والقدح في العلوم الضرورية الفطرية من السفسطة والعناد[1].

وتنبني على أصل الفطرة أصول كثيرة كمسائل الأسماء والصفات المتنازع عليها[2]، وإثبات القياس والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان وغيرها من الأصول[3]، وطريق نقل اللغة[4] الذي يدعو إليه الطبع والعادة والحاجة الملحة[5].

القاعدة الثامنة عشر: أفعال الرسول ﷺ الجبلية والعادية تدل على الإباحة:

الأفعال النبوية الجبلية الاختيارية وما في معناها من الأفعال العادية والدنيوية؛ الحكم الأصلي فيها الإباحة؛ اعتبارا بكونها من مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإن صحبتها قرائن حالية أو مقالية تدل على التعبُّد والتشريع، فإما أن تبقى على أصلها، أو ترتقي إلى الندب أو الوجوب؛ اعتصاما بالظاهر؛ بحسب قوة القرائن وضعفها عند المجتهدين.

فإن اقترن بالفعل نية التعبد؛ وذلك إذا نوى بها صاحبها مطلق التأسي والاقتداء حمِلت على الندب والاستحباب.

القاعدة التاسعة عشر: لا ثواب على الأمور الفطرية؛ إلا بنية الامتثال:

الأفعال العادية التي تحصل من مقتضى الحظوظ الفطرية إما أن تكون مع قصد التعبد أولا؛ فإن كانت مع قصد التعبد أثيب عليها، سواء كان الحظ غالبا أو مغلوبا؛ وأحرى إن كان منعدما أو مغفولا عنه؛ لأن تحرَّى نيل حظه مما أذن له فيه الشرع، مع استشعار الموافقة والامتثال، وعليه نبَّه الحديث في الأجر في وطء الزوجة عند قوله: **"قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال:**

---

[1] حديد، موارد التكليف، ص 356 فما بعدها.

[2] انظر: درء تعارض والنقل لابن تيمية.

[3] الشاطبي، الموافقات، 523/2.

[4] شكك الرازي في طريق نقل اللغة، وقال إنه ظني؛ لأن رواتها آحاد، أو مما لا تقوم به حجة؛ إن كانت مرسلة غير مسندة؛ انظر: المحصول، 391/1.

[5] الشافعي، الرسالة، ف 145.

أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[1][2].

وأما إن عرت الأفعال العادية عن قصد التعبد فلا ثواب عليها، وأولى إن خلت عن القصد، سواء تعلق بها تكليف واجب أو غيره؛ كرد الأمانات والديون والنفقة على الأولاد، أو استشعر الموافقة اضطرارا، كمن ترك المعصية خوفا من العقاب الدنيوي أو حياء من الناس، وكمن تزوج امرأة لأجل أن ذلك الطريق الوحيد للوصول إليها، ونيل بغيته منها[3].

القاعدة العشرون: المُمْتَنُّ به تقتضيه الفطرة:

ما جاء من النصوص في معرض الامتنان فهو من المباح الذي تطلبه الفطرة؛ لأنه "لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا، لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة... وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف، لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفة وخلاف للعادات وقطع للأهواء، كالصلاة، والصيام، والحج، والجهاد...بخلاف ما تميل إليه النفوس وتقضى به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسد به الخلات الواقعة من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذلك، فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب"[4].

القاعدة الواحدة والعشرون: الأصل في الأشياء الحل وفي المنافع الإذن:

وهذه القاعدة تنبني على سابقتها وترجع إليها وتتفرع عنها؛ إذ الأصل في كل ممتن به أنه حلال يجوز الانتفاع به[5].

---

[1] رواه مسلم (1006)؛ عن أبي ذر رضي الله عنه.

[2] الشاطبي، الموافقات، 462/1.

[3] الشاطبي، الموافقات، 459/1.

[4] الشاطبي، الموافقات، 374/1-375.

[5] الجويني، البرهان، 99/1؛ الرازي، المحصول، 158/1.

القاعدة الثانية والعشرون: الأفعال الفطرية صحيحة حال موافقة قصد الشارع:

كل ما لا يفتقر إلى نية التعبد في صحته وترتب آثاره، كالمباحات الفطرية والعاديات؛ يكون صحيحا بموافقة قصد الشارع، سواء قصد المكلف الموافقة أو المخالفة أو نيل الحظ، وأما في العبادات فلا بد من قصد الامتثال مع الموافقة.

وتفصيل القاعدة أن المكلف إما أن يقصد الموافقة، أو المخالفة، أو لا يقصد شيئا البتة[1]:

فإنْ قصد الموافقة فإما أن يوافق بإطلاق؛ وذلك إذا أصاب عن علم وقصد، أو يوافق اتفاقا كمن أصاب من غير قصد و علم، أو لا يوافق ؛ وذلك في حال إذا لم يصب: أما الأول فيمضي عمله بلا شك، وأما الثاني والثالث فهو كالعامل بالجهل؛ فيمضي عمله إن كان موافقا، وإن وقع غير موافق فلا مؤاخذة عليه إلا حال التقصير.

وأما إذا قصد المخالفة فالأصل في العبادات عدم الاعتبار لفقد شرط موافقة القصد، وفي العادات يعتبر ما وافق دون ما خالف لعدم اشتراط النية، ويثبت عليه الإثم في قصد المخالفة.

وأما إذا لم يقصد شيئا من الموافقة أو المخالفة فهو عمل لمجرد الحظ، وحكمه في العبادات البطلان لفقد نية الامتثال، وفي العادات الصحة فيما وافق قصد الشارع وإلا فالبطلان.

القاعدة الثالثة والعشرون: الفطرة مدركة للتلازم بين الدليل والمدلول:

الضابط في الدليل من أي نمط كان أن يكون مستلزما لمدلوله، ولا يخلو دليل من ذلك، وقد يكون التلازم من الجانبين؛ فيستدل بكل منهما على الآخر، وقد يكون من جهة واحدة؛ فإن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا كدلالة المخلوقات على الخالق، ودلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به ربه عز وجل، وإن كان ظنيا ظاهرا كان الدليل ظاهرا[2].

وقد يكون الدليل وجودا أو عدما؛ فيستدل به على وجود وعدم، سواء كانا وجوديين معا، أو عدميين معا، أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا؛ "فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 373/1 فما بعدها.

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 165.

وضده، ويستدل بانتقاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتقاء اللازم على انتقاء الملزوم"[1]؛ فالدليل ملزوم للمدلول، والمدلول لازم للدليل.

واللزوم بين الدليل والمدلول تدركه الفطرة بعد تصور النفس للأشياء ولوازمها وملزوماتها؛ فإذا حصل التصور التام للشيء وأحواله اللازمة والملزومة؛ حكمت الفطرة والعقل بناء على هذا بعلاقة اللزوم بين الشيء وغيره من اللوازم والملزومات والأدلة والمدلولات.

يقول ابن تيمية: "وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولوازمها، وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته في أنواع من صور الأدلة، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها"[2].

ويدخل في هذا الأصل كل أنواع الأدلة العقلية والشرعية، القطعية والظنية، سواء سميت برهانا أو دليلا أو قياسا، والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ والصور.

القاعدة الرابعة والعشرون: صيغ العقود إخبار عما في النفس:

اختلف الناس في صيغ العقود كبعت واشتريت وطلقت هل هي إخبارات أم إنشاءات؟ والصواب أنها إخبار عما في النفس من القصود والإرادات والمعاني، وإنشاء لمدلولاتها ولوازمها في الخارج؛ فلفظها موجب لمدلوله في الخارج، فإن كان مخالفا لما في النفس من المعاني كان خبرا كاذبا بمنزلة خبر المنافق، وهذه الألفاظ لا تكون معتبرة إلا إذا قرنت بمعانيها[3].

قال ابن القيم – منبها إلى ضرورة دلالة اللفظ على المعنى المراد الذي أراده صاحبه وقصد إليه الشارع–: "وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قَصَد المتكلم بها– حقيقة أو حكمًا –ما جُعلت له، وإذا لم يقصد به ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين اللَّه تعالى؛ فأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة، وإلا لَمَا تم عقد ولا تَصَرُّفٌ، فإذا قال: بِعتُ أو تزوجتُ كان هذا اللفظ دليلًا على أنه قصد

---

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 166.

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 206.

[3] ابن القيم، إعلام الموقعين، 533/4.

معناه المقصودَ به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد وإن كان هازلًا، وباللفظ والمعنى جميعًا يتمُّ الحكم؛ فكلٌّ منهما جزء السبب، وهما مجموعه، وإن كانت العبرة في الحقيقة بالمعنى واللفظُ دليلٌ"[1].

فإن خالف المتكلم بها قصد الشارع أبطل الشارع عليه قصده، وألزمه معانيها ولم يردها؛ فأجرى عليه أحكامها وألزمه آثارها؛ كالهازل بالكفر والنكاح والطلاق والرجعة، وأبطل عليه تحيله إن كان مظهرا خلاف ما أبطن؛ كالمحلل والمتحايل بالعينة على الربا[2].

وينبني على الخلاف في صيغ العقود الخلاف في الطلاق المؤكد؛ كأنت طالق طالق، أو طلقتك طلقتك، أو أنت طالق مطلقة؛ فبناء على أنها إخبارات يحال على نيته ويديَّن، وبناء على أنها إنشاء لطلاق جديد يُمضَى عليه الطلاق.

وينبني على هذه القاعدة أنه "متى تعذَّر الوقوف على المعاني الباطنة تقام الأسباب الظَّاهرة مقامها"[3]؛ فتبنى الأحكام الشرعية على العلامات الظاهرة من الألفاظ وغيرها التي تدل على ما في الباطن من الحب والبغض والإرادة والكراهة؛ كضبط الترخص بالسفر مسافة القصر لتعذر الوقوف على المشقة، وضبط البلوغ بعلامات تدل على الفهم والقدرة، وضبط الرضا في البيع بالمعاطاة، وجعل سكوت البكر علامة لرضاها، وإقامة ارتياد المساجد علامة الإيمان[4].

القاعدة الخامسة والعشرون: قضايا الأعيان وحكايات الأحوال لا تقدح في الكليات:

المقصود بقضية العين وحكاية الحال الحادثة المتعلقة بشخص معين أو حال معين التي يحكم فيها بحكم مخصوص على خلاف ما دل عليه الدليل العام أو القاعدة الكلية[5].

---

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين، 534/4.

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين، 534/4.

[3] السرخسي، المبسوط، 159/24؛ ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 571/2.

[4] السرخسي، المبسوط، 159/24؛ ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 571/2؛ آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 448/9.

[5] مصطفى عايد، قضايا الأعيان دراسة أصولية تطبيقية، ص 17.

وقضايا الأعيان لا عموم لها إلا بدليل؛ لأنها مخالفة لما عليه العمل المستمر، وهو ما يقوي الاحتمال فيها، ولا تكون حجة إلا بدليل آخر[1]، ولو كانت حجة لتكررت واستمرت، وهي بهذا تنافي عموم الفطرة؛ لأنها أحكام لأحوال خاصة، لذلك هي لا تقوى على معارضة القضايا الكلية والقواعد المطردة التي تناسب عموم الفطرة وتستوعب أحوال المكلفين[2].

القاعدة السادسة والعشرون: الفطرة مناط التكليف:

التكليف مشروط بالعلم المستلزم للعقل والفهم، والإمكان المستلزم للقدرة[3]، ولا يتعلق خطاب الشرع بالمكلَّف إلا أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، وأن يكون قادرا على ما خوطب به إما بقصد الامتثال مع الفعل أو بدونه في بعض الأحوال.

وقولهم إن العقل مناط التكليف لا يخلو من تجوز؛ لأن "العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحلٍّ التكليف، وهو الإنسان؛ لا في نفس التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمِّل"[4]، وهو جزء من الفطرة وأحد مركِّباتها.

وأيضا فإن العلم يستلزم الإرادة والقصد إلى الامتثال؛ "لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف"[5]، وكل عمل خلا عن الإرادة والقصد لم يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير؛ ومن هنا سقط التكليف عن الساهي والغافل والنائم والصبي والمجنون؛ لعدم تمام القصد الإرادة؛ " فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون"[6].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 254/3.

[2] الشاطبي، الموافقات، 8/4

[3] الغزالي، المستصفى، ص 67؛ الآمدي، الإحكام، 150/1؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 344/10-345.

[4] الشاطبي، الموافقات، 415/1.

[5] الغزالي، المستصفى، ص 67.

[6] الشاطبي، الموافقات، 9/3.

إذًا فالتكاليف لا تصدر إلا عن قوتي العلم والإرادة الفطريتين؛ فبالعلم يحصل الفهم، وبالإرادة يكون القصد والامتثال؛ وبهذا كانت الفطرة مناط التكليف على الحقيقة.

القاعدة السابعة والعشرون: بيان المجمل والقطع فيه مرتبط بالدواعي:

بيان المجمل والقطع فيه يتنوع بحسب الحاجات والدواعي؛ فيجب منه عند قيام الموجِب ما لا يجب عند غيابه، ومن ذلك ما جاء من تكنية الشرع عن بعض الألفاظ التي يستقبح الإفصاح عنها فطرة وعادة، وسلوك الإغماض فيها قدر الإمكان؛ إلا عند الحاجة التي تستوجب البيان، كما كنَّى عن الجماع وإتيان النساء باللباس والمباشرة والملامسة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط[1].

ومن الحاجة الداعية للبيان تقرير الزاني، كما في سؤاله ماعزًا [2]، ومنها بيان أمور الدين كالطهارة، مثل إخبار النبي ﷺ بما فعله مع عائشة في حديث التقاء الختانين[3]؛ ولذلك أعرض عن المرأة التي جاءت تسأله عن كيفية التطهر من الحيض، واستحيا حتى غطَّى وجهه، أو أعرض بوجهه[4]؛ إما لوجود عائشة التي تتولى البيان عنه لأن الأمر من شؤون النساء، أو لأنه من الأمور الظاهرة بحكم العادة والجبلة فلا يحتاج إلى بيان.

ويقاس عليها ما يتعلق بالشهادة على عيوب النكاح، وتفاصيل العلاقة الزوجية ونحوها عند القاضي.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 165/2؛ حديد، موارد التكليف، ص 329.

[2] بقوله: "**أنكتها ؟**": رواه البخاري (6824)؛ عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[3] رواه مسلم (350)؛ عن عائشة رضي الله عنها.

[4] رواه البخاري (314)، ومسلم (332)؛ عن عائشة رضي الله عنها.

القاعدة الثامنة والعشرون: الوازعان الديني والسلطاني مكملان للجبلي:

قال ابن عاشور: "واعلم أن الوازع الديني ملحوظٌ في جميع أحوال الاعتماد على نوعي الوازع؛ فإن الوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني، والوازع الجبلي تمهيد للوازع الديني؛ فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختيارياً كان أم جبرياً"[1].

وكلام ابن عاشور هذا فيه نظر؛ لما تقرَّر أنَّ باعث الشرع وهو الطلب الشرعي مكمِّل لباعث الطبع وهو الفطرة؛ لأن الفطرة كثيرا ما تعرض لها عوارض الأهواء والجهالة والعناد، فتحتاج في تقويمها إلى الأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب والزجر، وإذا قصُر داعي الشرع عن تقويم الفطرة، كان لزاما حينئذ ورود الردع والزجر والتخويف عن طريق وازع السلطان، الذي تقتضيه فطرة الاجتماع كما ذكرنا؛ ولولي الأمر أو من يقوم مقامه أن يقيِّد الأحكام ويرسم لها الحدود؛ بحسب ما يعرض من مساوئ الأخلاق وفساد الفطر، بعد أن كانت المطالب الشرعية عامة مطلقة؛ فمتى ضعف الوازع الجبلي ورد الوازع الديني؛ "ولذلك كانت الشريعة تعمد إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغنِيَ فيها الوازع الديني الغَناء المرغوبَ فتصبغها بصبغة الأمور الجبلية، كما فعلت في تحريم الصهر لتُلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجبلي؛ فألحقت أبوي الزوجين بالأبوين... وليس من العسير قلبُ الوازع الديني إلى وازع جبلّي بتحذير العقاب وبث التشنيع في العادة"[2]؛ ومن هنا قال مالك بنجاسة الخمر، والشارع إنما نهى عن شربها لا عن غيره، ولكنه ذهب إلى ذهب إلى ذلك لشدة ميل النفوس إليها؛ مبالغة في تقبيحها والتنفير منها.

فإذا ضعف الوازع الجبلي صير إلى الوازع الديني، فإذا ضعف الوازع الديني في مواضع تقوى فيها منازعة الشرع يصار إلى الوازع السلطاني؛ فتتكامل أنواع الوازع فيما بينها، ويكون مبتدأها ومرتكزها الوازع الفطري.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 370/3.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 370/3.

القاعدة التاسعة والعشرون: المطالب الخارمة للفطرة لا تسقط:

المطالب الفطرية التي يؤدي التفريط بها أو إسقاطها إلى الإخلال بالفطرة لا يجوز إسقاطها؛ لأنها من حقوق الله على العباد، وحقوق الله الخالصة أو المرتبطة بحقوق العباد لا يجوز إسقاطها؛ وذلك كترك الأكل والشرب والنوم وغيرها بالكلية؛ بحيث تهلك النفس، أو التصرف في الجسد والأعضاء بما يؤدي إلى تغيير خلق الله أو تفويت عضو أو إهلاك نفس؛ وهذا ظاهر.

القاعدة الثلاثون: التصرفات المخلة بالفطرة ممنوعة شرعا:

كل تصرف في الفطرة الإنسانية يمس إحدى خصائصها بالنقص أو الخرم يعدُّ ممنوعا شرعا، ومضمون هذه القاعدة أن التدخل في الفطرة الإنسانية ليس على إطلاقه؛ وإنما ينضبط بضوابط منها: أن لا يمس إحدى خصائصها بالنقص أو الخدش أو الخرم؛ بحيث ينتج عن ذلك إفساد أو تغيير للخلقة السوية الظاهرة أو الباطنة؛ وهذا في الغالب لا يكون إلا بغرض العبث والاعتداء أو التحدِّي والمواجهة، وكل ما أفضى إلى عكس ذلك من الأفعال والتصرفات فهو ممنوع شرعا، ويدخل فيه كل ما يؤدي إلى تغيير الخلقة الإنسانية الظاهرة والباطنة مسخا ونسخا؛ من طقوس العبادات الشيطانية، والزواج المثلي، واللواط، والسحاق، والرهبنة، وعمليات تغيير الجنس، والعمليات التجميلية التي لا تعالج عيوبا طارئة على أصل الخلقة، وأنواع الاستنساخ البشري المحتملة، والتلقيح الصناعي بماء غير زوج صاحبة البويضة، ونحوها من المسائل[1].

ومن هنا فكل ما يطال الفطرة الإنسانية بالتثبيت والموافقة والتأكيد، أو التزكية والتنظيم والتكميل فهو جائز شرعا، ويشمل ذلك أنواع العلوم والرياضات والعبادات البدنية والروحية والعلاجات الطبية؛ التي جاءت الشريعة بها وحظت عليها.

[1] قالة، مفهوم تغيير الخلق وأنواع التدخل في الفطرة الإنسانية، ص 102، ص 366.

القاعدة الواحدة والثلاثون: الأصول الفطرية حاكم عند اندراس الشريعة وأهلها:

إذا درست الشريعة، وعدم المجتهدون والمقلدون الناقلون، وخفيت معالمها، وانطمست آثارها؛ يحتكم إلى الأصول الفطرية المشتركة بين جمهور العقلاء، الذين يُشهد لهم بمخالفة الأهواء وعدم تقليد الآباء، وعند التعارض يقدَّم الأرسخ في الفطرة، والأبقى لها، والأوفق بها على غيره؛ لأن الأصول الفطرية دليل على الشريعة، وإنما جاءت الشريعة لمقصد حفظ الفطرة وتكمليها.

وأصل الأصول التي يستمسك بها عند من كان هذا حاله توحيد الله عز وجل والإقرار بالنبوة على الجملة، والتمسك بأمهات الأخلاق وأصول الفضائل من الحياء والعدل والعفة والمروءة ومباعدة أضدادها، ثم الجري في الأمور العادية على مقتضى الفطرة من غير ظلم ولا جور؛ فإذا حصل التنازع يحتكم إلى جمهور العقلاء، ويقدم رأي الأعقل فالأعقل.

وإلى ما ذكرنا أشار الجويني في" الغياثي" مقدِّرًا خلو الزمان عن أصول الشريعة واندراس فروعها وزوال حملتها؛ فقال: " لا يلزمهم إلا اعتقاد بالتوحيد، ونبوة النبي المبتعث، وتوطين النفس على التوصل إليه في مستقبل الزمان مهما صادفوا أسباب الإمكان، ولسنا ننكر أن عقولهم تستحثهم في قضيات الجبلات على الانكفاف عن مقتضيات الردَّى، والانصراف عن موجبات التَّوَى؛ ولكنا لا نقضي بأن حكم الله عليهم موجب عقولهم"[1].

وأما ما بقي من أصول الشريعة وتفاصيلها وجزئياتها؛ فيرتفع عنهم التكليف بها، ويلتحق حالهم بحال من لم تبلغهم دعوة، ولم تُنَطْ بهم شريعة[2].

وهذه القواعد والضوابط وإن كان فيها شيء من التداخل؛ إلا أن الناظر فيها لا يعدم فائدة، بحيث يتخذها بوصلة حال الاجتهاد؛ ومعلما يسترشد به أثناء الاستنباط.

---

[1] قالة، مفهوم تغيير الخلق وأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، ص 102

[2] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 526.

الخَاتِمَة

الخاتمة

وبعد نجاز الغرض المقصود خلص البحث إلى نتائج وتوصيات لا مناص من سوقها وإيرادها، ولا تحسن المغادرة قبل سردها وتعدادها؛ ولنبدأ أولا بالنتائج التفصيلية للمباحث، ثم نردفها بالنتائج العامة للبحث، ونختم بعدها بتوصيات الباحث.

أولا: النتائج التفصيلية:

النتائج التي توصَّلت إليها الأطروحة؛ هي:

1. الفطرة في اللغة اسم هيئة ترجع إلى معنى الشق والفتح والإبراز والخلق.
2. اختلف العلماء في معنى الفطرة على أربعة عشر مذهبا على جهة التفصيل، لكنها تؤول في الجملة إلى أربعة مذاهب؛ هي: الإسلام؛ والبداءة؛ والحياد؛ والعقل والمجرد.
3. الراجح من مذاهب العلماء في معنى الفطرة أنها الإسلام، وقد اضطرب المتأخرون في تفسير هذا المذهب، ونتج عن اضطرابهم القول بالترك والتخلية الذي تابعوا عليه الفلاسفة.
4. نظرية إمكان ترك الفطرة من غير تغيير أو تأثير لا تساعدها أدلة الشرع والواقع والعلم؛ أما دليل الشرع فمفاده أن الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن النبوة والرسالات وآثارها، وأما دليل الواقع فمضمونه أن الإنسان عاجز عن تدبير شؤونه من غير الاستعانة ببني جنسه، وأما دليل العلم فما توصَّلت إليه البحوث الاجتماعية والنفسية من أنَّ الإنسان يفقد إنسانيته، وبخاصة الجانب النفسي؛ إذا عزل عن مجتمعه الإنساني، وأنه لا بد أن يعيش ضمن مجتمع حتى تبرز فطرته إلى الفعل؛ بما يتلقَّاه من لغة وثقافة وعادات وتجارب من البيئة الاجتماعية.
5. معنى كون الفطرة هي الإسلام؛ أنها تقتضيه وتستلزمه، كما تقتضي معرفة الخير وإرادته ومعرفة الشر والنفور منه، ويحصل فيها هذا الاقتضاء؛ بالتدريج شيئا بعد شيء بحسب كمال قواها.

6. تتأسَّس الفطرة على قوتي الشعور والإرادة اللتين تستلزمان العلم والعمل؛ فتبدأ بالشعور وتنتهي باللذة أو الألم؛ الذي يعقب إدراك النفس مطالبها الجسدية والعقلية والنفسية.

7. العلم الحاصل في الإنسان يمر بمرحلتين: مرحلة اكتساب المعرفة بواسطة الحس الظاهر والباطن، ومرحلة تعقل المعرفة وإنضاجها التي تبدأ بالقياس والاعتبار، ثم التجريد والتعميم، ثم النظر والاستدلال.

8. حقيقة الفطرة هي: الهيئة الخُلُقية والخَلْقِية؛ الناظمة لحقيقة الإنسان؛ بما ينطوي عليه من عناصر متكاملة؛ ينبثق عن تفاعلها قوتا الشعور والإرادة؛ اللذين عليهما مدار التكليف.

9. حقيقة دليل الفطرة: هو الهيئة التي تصدق على الصفة الإنسانية القائمة على أساس قوتي الشعور والإرادة المقتضيتين المطالب العلمية والعملية، ولا فرق بين قولنا الفطرة ودليل الفطرة.

10. يستدل بالفطرة على المطالب العلمية والعملية؛ وأصل المطالب العلمية وجود الله ومعرفته وتوحيده والعمل بشرائعه، والأدلة الفطرية كثيرة؛ منها دليل الحدوث أو دليل الخلق والإيجاد، ودليل العناية أو دليل النظم والإحكام؛ وهي تقوم على الشعور الفطري الذي يسيطر على الإنسان بوجود الله عز وجل، والافتقار إليه، والرغبة في التعبد له، وتظهر هذه الفطرة عند الشدائد والمحن.

11. الفطرة التامة تقتضي آثارها الظاهرة والباطنة من غير تخلُّف، وتمامها بانتفاء الموانع وتوفُّر الشروط، وتأثيرها بجعل الله إياها كذلك، كغيرها من العلل والأسباب.

12. يتَّسم دليل الفطرة بجملة من الخصائص من ضمنها: الإنسانية، والشعورية، والأولية، والكلية، والثبات والاطراد، والقابلية للتغير، وعدم الاحتياج إلى منفصل في ظهوره، وعدم التسوية بين اقتضائه الحق واقتضائه الباطل.

13. لا اختلاف في أصول الفطرة وأجناسها؛ إذ هي ثابتة ومشتركة بين جميع الناس، وتتمثل في الهيئة المعنوية من الإيمان والأخلاق ومقتضياتهما، وأصول المطالب الغريزية؛ والاختلاف إنما هو

في جزئيات المطالب الكلية من الأمور الحسِّية المعيَّنة، كأنواع المآكل والمشارب والمساكن والمراكب والمناكح والعلوم وألوانها وأوصافها وأصنافها.

14. يعرف دليل الفطرة بالنصوص الشرعية والحس والاشتراك الإنساني والعقل؛ فإن تعارضت قُدِّمت النصوص، ثم الحس المشترك المجمع عليه بين العقلاء.

15. من فوائد معرفة طرق الكشف عن دليل الفطرة: التمييز بين الفطري وغير الفطري، وفقه الواقع، وتحقيق المناط، وفهم مقاصد الشارع وتنزيلها على الوقائع والأحوال، وتأسيس علم نفس إنساني مشترك.

16. تنقسم الألفاظ التي لها صلة بالفطرة إلى قسمين: قسم يستعمل غالبا مرادفا للفطرة ومطابقا لها في المعنى؛ كالطبع والطبيعة والضريبة والغريزة والنحيزة والخليقة والصبغة والسجية والخُلُق؛ وهي تأتي بمعنى ما رُكِز في الإنسان من القوى والطبائع التي لا سبيل إلى تغييرها، والتغاير بينها تغاير بالاعتبار لا بالذات؛ والقسم الثاني: ما كان بينه وبين الفطرة عموم أو خصوص أو تباين؛ كالعقل والنفس والوراثة والضمير.

17. الاستنباط في اللغة يدل على استخراج خفي والانتهاء إلى مغيَّب، وفي الاصطلاح يدل على معان؛ منها: الملكة نفسها، ومطلق الاجتهاد، والاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه والقياس، وتخريج المناط، والمصلحة المرسلة، والاستدلال بألفاظ النصوص.

18. الاستنباط الأصولي هو منهج اجتهادي يقوم على استخراج الأحكام الشرعية بالنظر في الأدلة الإجمالية باستثمار القواعد الأصولية والأدوات المقاصدية.

19. من فوائد اعتبار الفطرة في الاستنباط تحديد علم أصول الفقه من الناحية المصطلحية؛ ومن ذلك مثلا أن نقول الواجب ما لاءم الفطرة وأفضى انعدامه إلى انخرامها، والمندوب ما لاءم الفطرة وأفضى انعدامه إلى نقص الفطرة واختلالها، والمباح ما تقتضيه الفطرة ولا تقوم إلا به وبانعدامه تنعدم الفطرة وتزول، والحرام ما أفضى إلى خرق عظيم في الفطرة؛ بحيث تنعدم أو

تنخرم بوجوده، والمكروه ما تعتل الفطرة بوجوده ولا تنعدم، على أن هذا التجديد يقوم على التقريب لا على المطابقة والتدقيق.

20. الصفات الجبلية والأمور الفطرية لا يرد عليها في أنفسها طلب شرعي في مطرد العادات؛ ما استقامت أحوالها وسلمت عن المعارض، وإن وجد ذلك فهو متعلِّقٌ بلوازمها من الأسباب السوابق أو المسبَّبات اللَّواحق.

21. المباح لا يتعلق به طلب شرعي في معتاد الأحوال؛ لأن الفطرة تقتضيه اقتضاء ظاهرا، فهو تابع لها ومظهر من مظاهرها، ومادامت الأحوال الفطرية غير مطلوبة؛ فالمباح كذلك.

22. الأصل في الأحكام الفطرية والمباحات الإخبار عنها شرعا؛ إلا أن تكون موضع نزاع أو اعتداء أو ميل، أو مظنة لفساد الفطرة فيها بسبب عروض العوارض؛ فيتوجَّه إليها الطلب.

23. تتبوَّأ المباحات والأحوال الفطرية مكانة مركزية في الشريعة؛ لتوقُّف كافة مصالح الدِّين والدُّنيا عليها، ووجود المباح ضمن الأحكام الشرعية منظور فيه إلى كونه رابطا بين عالم الشهادة وعالم الغيب، من جهة أن النوازع الجبلية والقوى الفطرية المركوزة في الإنسان، قد أقرت لله عز وجل بالربوبية في عالم الغيب يوم أخذ الميثاق على بني آدم؛ وهذا يقتضي أن ما خلقه الله عز وجل من الأعيان مسخرة لينتفع بها الإنسان في الدنيا من جهة ما هي مطية للآخرة، ما يستوجب شكر نعمة الله عليه، وفي هذا إباحة ضمنية من الخالق للمخلوق ليستمتع بما أحله الله له من غير تعد؛ فلزم عن الإقرار بالله ربا وخالقا؛ الإقرار به عز وجل حاكما ومشرعا، آمرا وناهيا ، محلا ومحرما، والحكمة من عدم طلبه أيضا أن طلبه مدعاة للتنافس والتقاتل؛ إحالة على المنهج الوسط فيه كما هو دأب الشريعة في كل شيء.

24. ما يطلب شرعا على قسمين: الأول ما يطلب ابتداءً كالعبادات والعقوبات ورسم الحدود الشرعية في العادات؛ وهذا القسم موافق للفطرة وملائم لها؛ والثاني ما يطلب لسبب عارض من جهة المكلَّف أو المطلوب؛ وهو موافق للفطرة أيضا، إلا ما كان منه لردِّ الفطرة إلى الاعتدال فالأصل أن الفطرة تقتضيه؛ وبهذا يحصل التكامل بين داعي الطبع وداعي الشرع.

25. مما ينبني على أصل التفريق بين ما يطلب وما لا يطلب تأكُّد الطلب فيما كان فيه القيام بالمصالح الجالبة لحظ النفس بواسطة المصالح الجالبة لحظ الغير، كالنفقة على الزوجة والأولاد، بخلاف ما اقتصرت مصالحه وحظوظه على النفس كالأكل والشرب.

26. لا يجوز إسقاط حق الله لتعلق الفطرة به؛ بحيث لا تستغني النفس عنه بحال، وذلك ظاهر في العبادات والعادات والجنايات؛ إذ لو أسقطت لما تحقق للإنسانية معنى، ومن هذا النوع ما يسمى بالحريات الشخصية المتعلقة بحق الإنسان في نفسه وماله وجسده؛ كتغيير الجنس وتشويه الجسد وبيع العضو ونحوها، وأما حق العبد الخالص فيكتفى فيه بطلب النفس وحث الطبع.

27. لا تجوز النيابة فيما لا تستغني فطرة صاحبه عنه ويكون به قوامها، كالعبادات البدنية العينية، والأعمال القلبية التي ترجع إلى إصلاح الفطرة وتقويمها، والمطالب الفطرية الغريزية والنفسية والعقلية؛ من الأكل والشرب واللبس والسكنى، والنكاح وتوابعه، والتفكير والتعقل، والعقوبات غير المالية الدنيوية والأخروية، وتعلم الضروري من علوم الدين؛ ومن هنا كانت المشقات الملازمة لهذه العبادات المقصود منها تهذيب النفس وتكميل الفطرة، بينما تجوز النيابة فيما لا تفتقر الفطرة في قيامها إليه؛ ويشمل هذا ما يتعلق بحظوظِ غيرِ من هي في ذمته التي هي طريق تحصيل حظ النفس، كالعقود المالية، والاكتسابات العادية.

28. من مقاصد الفروض الكفائية حفظ الفطرة الخاصة والعامة؛ لأن بقاء الإنسان متوقف على الضروريات التي يحصل بعضها بطريق مباشر للقادر على تحصيلها بنفسه، وبواسطة لغير القادر؛ وهذا لا يتأتى إلا بفروض الكفاية، وأيضا كمال الإنسان بالواجبات العينية؛ وهي لا تصان إلا بالكفائية، وكذلك المجتمع لا يصلح أمره وينتظم حاله إلى برعاية فروض الكفاية.

29. من أغراض الإخبار عما يوافق الفطرة الوعظ والتذكير واللوم والتمنن وغيرها من الأغراض الصحيحة، وإن كان على خلاف الفطرة؛ فالحكمة تقتضي التدريج فيه رعيا لصلاح الفطر.

30. من الفوائد الأصولية في العدول عن صيغة الطلب إلى صيغة الخبر أن الحكم المخبر عنه متحقق أو بمنزلة المتحقق؛ فيكون أدعى إلى الامتثال؛ وهذا في الأحكام الفطرية.

31. صيغ العقود إخبار عما في النفس من القصود والإرادات، وإنشاء لمدلولاتها في الخارج.

32. الصيغة التي يرد بها الحكم الشرعي مرتبطة بالداعي الفطري قوة وضعفا؛ فإن كان قويا ورد الحكم بصيغة الخبر، وإن كان ضعيفا ورد الحكم بصيغة الطلب، وإن كاد داعي الجبلة بين بين ورد الحكم بصيغة خبرية طلبية؛ فالعلاقة عكسية بين الطلب الشرعي والفطرة.

33. الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام من حيث الملاءمة والمنافرة في الفطرة:

الأول: أن يكون ملائما لحكمة المشروط ومكملا لمقصوده، كالصيام في الاعتكاف، والكفاءة في النكاح، فلا إشكال في اعتبارها شرعا.

الثاني: أن يكون منافيا لحكمة المشروط، غير مكمل لمقصوده، كاشتراط عدم النفقة في النكاح، فلا إشكال في إبطاله.

الثالث: أن لا يظهر وجه الملاءمة والمنافرة بين الشرط والمشروط، والقاعدة في هذا الباب، أنه لابد من ظهور الملاءمة في العبادات؛ لأن مبناها على التوقيف والتعبد، وأما في العادات فيكتفى بعدم المنافاة.

34. حكم الرخصة الإباحة مطلقا حتى فيما يتوهم فيه الوجوب؛ لأن الفطرة داعية إليها، والنفس تحث عليها؛ وطلب الطبع مغن فيها.

35. الفطرة هي مناط التكليف وشرطه، والعقل شرط مكمِّل للإنسان محلِّ التكليف.

36. الأجر والوزر يتبعان المصالح والمفاسد؛ والأعمال تتفاوت بتفاوت مصالحها المستجلبة ومفاسدها المستدفعة، والمشاق ليست مقصودة للشارع قصدا أصيلا، ولكن بالتبع؛ ومن فوائدها تهذيب الفطر وتكميلها.

37. أهلية الوجوب تثبت بالذمة التي هي عبارة عن الإنسانية أو الفطرة، وأما أهلية الأداء فتثبت بالتمييز، وتتدرج بتدرج الفطرة، وتكمل بكمالها حال البلوغ؛ فتكون منعدمة عند الطفل والمجنون فاقد العقل، وناقصة عند المميز، وتكتمل عند البالغ العاقل كامل الفطرة.

38. من علاقة دليل الفطرة بالكتاب والسنة: أن ما جاء فيهما من البراهين والأدلة والمعارف لا يتناقض مع قضايا العقول ومسلمات الفطر، وأنهما جاءا بتفصيل ما أدركته الفطرة مجملا وبيانه، وأنهما جاءا وفق معهود العرب في عنايتهم بالمعاني المسوقة في قوالب متعددة من الألفاظ، وأنهما رعيا الفطرة من خلال تشريع الأحكام على التدريج، وتقرير ما كان صالحا من العوائد والأعراف، ومجيء أحكامهما عامة كلية مطلقة؛ لتحمل حسب كل مكلَّف على ما يليق به.

39. الأفعال النبوية الجبلية الاختيارية وما في معناها من الأفعال العادية والدنيوية؛ الحكم الأصلي فيها الإباحة؛ اعتبارا بكونها من مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإن صحبتها قرائن حالية أو مقالية، فإما أن تبقى على أصلها، أو ترتقي إلى الندب أو الوجوب؛ بحسب قوة القرائن وضعفها عند المجتهدين.

40. القياس المشتمل على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات ثابت بالفطرة، وعلى هذا فمنطق القياس واحد في جميع أنواعه؛ وإنما الخلاف في الصور والأشكال.

41. المصلحة المرسلة أولى بالاعتبار في نظر الفطرة، وهي في الشريعة لا تقتصر على الجانب المادي البحت؛ بل تلبي الاحتياجات الفطرية الجسدية والروحية.

42. سد الذرائع هو أحد الوسائل التي يستعان بها على حفظ الفطرة من الإنحراف؛ حيث يمكن اللجاء إليه في منع كل مباح يفضي إلى إفساد الفطرة.

43. التحيل الباطل الممنوع الذي ورد النهي عنه هو الذي يصادم الفطرة؛ لأنه يهدم أصول الشريعة، ويناقض المصلحة الشرعية المقصودة للشارع من الفعل، وهي المصلحة التي يفترض أن تكون مطلوبة للفطرة أو ملائمة لها.

44. العادة الطبيعية الفطرية تعدُّ إحدى المسالك المرشدة إلى التنبُّؤ بمآلات الأفعال واستشراف نتائج تصرفات المكلَّفين، ومثلها العادة العرفية.

45. نزوع النفس إلى أصل الاستصحاب فطري؛ لأن الشيء إذا كان على هيئة معينة في الماضي، غلب على الظن أنه عليها في الحاضر والمستقبل، والإنسان يقدم على أفعاله بناءً على هذا الظن، والحياة اليومية قائمة على استصحاب الحال، وثبوت الأحكام لأصحابها مدار التعايش الإنساني.

46. العادة تتداخل مع الفطرة في أنها تتدرج من الشعور والإحساس، مرورا بالحب والبغض والإرادة والكره، وانتهاءً بالعمل والسلوك الذي يعقبه لذة أو ألم؛ وهذا سبب التباس الأمور الفطرية بالعادية، غير أن العادة أعم من الفطرة؛ لأنها تشمل ما يلائم الفطرة أو هو من مقتضياتها وما يضادها، وكلاهما يتأثر بالمحيط البيئي والاجتماعي، والوازع الديني والسلطاني، وما يلحقهما من الثواب والعقاب.

47. العادات الثابتة ترجع إلى الكليات الفطرية اقتضاءً أو ملاءمةً، والعادات المتغيرة هي ما يرجع إلى جزئيات الغرائز الفطرية.

48. العادات سواء كانت صالحة أو فاسدة تؤثر في النفس بتسهيل صدور الأفعال عنها وتيسيرها، والأمر فيما وافق الفطرة وخالفها سواء، ولا يمكن للعادة المخالفة أن تزيل العادات الفطرية؛ لأنها لا تحول ولا تزول، غير أنها قد تطمسها وتغطي عليها، لاسيما إذا انضاف إليها موانع مثل الجهل والعناد والكبر والتقليد، وكلما طالت العادات السيئة زاد استحكامها في النفس ورسوخها، وعسر إزالتها وتغييرها، وليس كل عادة فطرية يمكن الغفلة عنها؛ لأن منها ما لا يمكن الغفلة عنه أبدًا، كالشهوات؛ للزوم دوافعها والمحفزات عليها للنفس وعدم انفكاكها بحال.

49. من أسباب الإجمال في النصوص ما يرجع إلى إنكار ورود التكاليف الشرعية بحسب الدواعي الفطرية، ومثاله التزام قوم الإجمال في الألفاظ التي علّق التحليل والتحريم فيها على الأعيان.

50. الأحكام الفطرية لا يجوز نسخها شرعا؛ لأنها ثابتة ومطردة، وكذا ما ورد بصيغة الخبر؛ لأنه يؤدي إلى الكذب في المخبَر به، ولا يرد النسخ إلا على ما ورد من المطالب من جهة الشرع.

51. تعريفات العلماء للمصلحة والمفسدة جعلت من الفطرة محورها ومرتكزها؛ والاختلاف الواقع بينها هو اختلاف في النظر؛ فمن عرَّفها بالملاءمة والمنافرة للطبع والحب والبغض في الفطرة؛ نظر إلى الباعث الفطري والداعي الجبلي الحامل على جلب المصلحة ودفع المضرة، ومن عرَّفها باللذة والألم ووسيلتهما؛ نظر إلى نتائج التحصيل والدفع وآثارهما، من الإحساس الناجم عنهما، ومن نظر إلى ضرورة موافقة الطبع لمراد الشرع؛ عرَّفها بملاءمة مقصود الشرع.

52. يمكن تعريف المصلحة على أنها: ما رجع إلى الفطرة اقتضاءً أو ملاءمةً، من غير مخالفة لمقصود الشرع، والمفسدة ضد ذلك.

53. المصالح التي تقاس بالفطرة وتضبط بها هي المصالح الدنيوية فقط؛ لأنها هي التي تبعث عليها الحظوظ وتحث عليها الطباع، كما قد تستعمل مسالك معرفة الفطرة في الكشف عن المصالح الشرعية.

54. الاستدلال بالمصالح المرسلة، والتعليل بالمقاصد العالية أو القريبة أو النوعية، والاستدلال بها؛ من نمط واحد، تندرج كلها في باب التعليل بالحكمة والمعاني الكلية؛ وهو أقرب بالنسبة إلى الفطرة من التعليل بالمعاني الجزئية.

55. حفظ الفطرة مقصد شرعي، وأول من أشار إلى مقصدية الفطرة ابن عاشور، ثم ألمح إليه الفاسي، ثم نصَّ عليه عبد المجيد النجار وذكر مظاهره ومسالكه.

56. حفظ الفطرة من جانب الوجود يكون بفعل ما يقيم أركانها، وتحصيل ما يثبت قواعدها؛ وذلك بتقرير الفطرة وتكميلها، ويكون بأمور؛ منها: وسائل حفظ الدين ما جانب الوجود، وحفظها بإشباع مطالبها وغرائزها، وإشاعة مكارم الأخلاق والعادات الحسنة؛ وحفظها من جانب العدم يكون بدرء كل خلل واقع أو متوقع فيها؛ بدفع أسباب التغيير فيها ومنع وسائله، ومن صوره حفظ الدين من جانب العدم، ومحاربة كل أنواع الشذوذ الجنسي

57. المقاصد التي تنبني على حفظ الفطرة هي: مقصد العدل، مقصد المساواة، ومقصد الحرية، ومقصد حفظ البيئة، ومقصد حفظ المجتمع.

58. الاستدلال بالفطرة كما يكون في مجال العقائد يكون في الأحكام الشرعية، والأخير على ضربين:

الضرب الأول متفق عليه: وهذا على أربعة أنواع هي اللزوم بين الدليل والمدلول، وما أحال فيه الشرع على الجبلات والفطر، والترجيح بالفطرة فيما يكون من مقتضياتها بعد استتمام النظر في الأدلة، والاسترشاد بالفطرة على المقاصد الشرعية الدنيوية.

الضرب الثاني مختلف فيه: وهو الاستدلال بالفطرة على الأحكام التي يخفى فيها وازع الجبلة، ومحل النزاع في هذه المسألة حيث لا يظهر وجه الحظ الفطري والمصلحة الجبلية للنفس؛ مع خفاء دلالة النصوص الشرعية أو تكافؤ الأدلة أو انعدامها في خصوص النازلة المستدل عليها، ودلالة الفطرة في هذا الموضع تبني على دلالة الإلهام واستفتاء القلب؛ وهو دليل بشروط؛ منها: ألا يخالف الوحي والعقل والحس، وأن يكون صادرا عن ذوي الفطر السليمة، وأن ينعدم الدليل الشرعي في المسألة، وألا يجد المكلَّف مفتيا يوثق بعلمه ودينه، أن ينشرح له صدر الملهَم، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر، وأن يكون في حق نفسه، أو في تحقيق المناطات وتنزيل العلل والكليات على الوقائع والمعينات.

59. تنزيل الكليات العقلية والعمومات والمطلقات الشرعية على الوقائع والأعيان يكون بواسطة الفطرة؛ لأن ما يحكم به العقل كليا ويضبطه عاما؛ تضبطه الفطرة معينا مشخَّصا.

60. القواعد التي تتعلق بتفعيل دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي كثيرة؛ منها: أن الفطرة مقصد شرعي؛ والفطرة كاشف عن مقاصد الشريعة الدنيوية؛ والحكم الشرعي والفطرة متلازمان؛ ودليل الفطرة مرجِّح؛ والأمور الفطرية لا يطلبها الشرع أصالة؛ وكل ما لا يطلب شرعا فطري خلا التكليف بالمحال؛ والمطلوب الشرعي يلائم الفطرة؛ ومقتضيات الفطرة جَبْرِيَّة حال الامتناع؛ والحل والحرمة المضافان إلى الأعيان من صفاتها الذاتية الثابتة؛ والأمور الفطرية والأخبار لا تنسخ؛ ولا تعارض بين القطعيات الشرعية والعقلية؛ والمشاق غير مقصودة من التكليف؛ وصيغة الخطاب الشرعي مرتبطة بداعية النفس قوة وضعفا؛ واعتبار العادات الصالحة من الفطرة؛ والجزاء متعلق بالكسب الناشئ عن الإرادة الجازمة؛ والقطع مطلوب فيما لا تستغني النفس عنه؛ ولا يشترط القطع فيما ورد مؤكدا للفطرة؛ وأفعال الرسول ﷺ الجبلية والعادية تدل على الإباحة؛ ولا ثواب على الأمور الفطرية إلا بنية الامتثال؛ والمِمْتَنُّ به تقتضيه الفطرة؛ والأصل في الأشياء الحل وفي المنافع الإذن؛ والأفعال

الفطرية صحيحة حال موافقة قصد الشارع؛ والفطرة مدركة للتلازم بين الدليل والمدلول؛ وصيغ العقود إخبار عما في النفس؛ وقضايا الأعيان وحكايات الأحوال لا تقدح في الكليات؛ والفطرة مناط التكليف؛ وبيان المجمل والقطع فيه مرتبط بالدواعي؛ الوازعان الديني والسلطاني مكملان للجبلي؛ والمطالب الخارمة للفطرة لا تسقط؛ التصرفات المخلة بالفطرة ممنوعة شرعا؛ الأصول الفطرية حاكم عند اندراس الشريعة وأهلها.

ثانيا: النتائج العامة للبحث:

أما النتائج العامة للبحث فهي:

1. خلاصة علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي تتمثل في:

علاقة المناسبة والملاءمة: وهي أشمل العلاقات وأعمُّها؛ وهذا معنى قولهم الإسلام دين الفطرة، أي أنه جار في أصوله وفروعه على مقتضى الفطرة، كما قد تشهد الفطرة بصحة بعض مسالك الاستنباط كالقياس والمصالح المرسلة والعرف والمسالك العقلية، وأيضا فإن كل مطلوب شرعا موافق للفطرة.

علاقة السببية والاستدلال: ويمكن أن نصطلح عليها علاقة الاستلزام؛ حيث تكون الفطرة سببا في ورود النص الشرعي على صيغة معينة؛ طلبية أو إخبارية أو خبرية طلبية، ومثلها الاستدلال بالفطرة على المطالب الجبلية التي أحالت الشريعة فيها المكلفين على اقتضاء الفطرة، ويدخل فيها الاستدلال بالفطرة على مقاصد الشريعة الدنيوية والتوسل بها في الكشف عنها.

علاقة الشرطية: وتظهر في جعل الفطرة مناط التكليف الشرعي، وهي جزء من العلاقة السببية.

علاقة الترجيح: حيث تتعارض مسألتان أو أكثر في موضوع يكون مرتكزه فطريا إنسانيا بعد النظر في الأدلة الشرعية؛ فتكون الفطرة أحد المرجِّحات، أو ترجيح النصوص المعللة على ما خفيت علتها، أو الترجيح بين حديثين بضبط الرواي الذي يلائمه مرويُّه بأصل الفطرة.

علاقة الغائية والمقصدية: ذلك أن القصد من التشريع حفظ الفطرة وتكميلها، والقصد من ورود الشرع على مقتضى الفطرة حفظه بتسهيل الالتزام به والتدين بموجبه.

علاقة التكامل: لأن الطلب الشرعي مكمِّل للطلب الفطري؛ وذلك حين يضعف الداعي الجبلي.

2. من فوائد البحث في علاقة الفطرة بمباحث الاستنباط أنها أثمرت التقريب بين المذاهب الفقهية؛ لأنها شاركت في صياغة قواعد أصولية استنباطية يحتكم إليها؛ وأعانت في حل كثير من الإشكالات الأصولية؛ كبيان وجه التفريق بين الصيغ التي ورد بها الخطاب كالطلب والخبر، وما يرد عليه النسخ

وما ليس كذلك، والتدريج وأثره في التشريع، والفطرة وأثرها في البيان، كما أفادت الفطرة في تفعيل مقاصد الشريعة وتجديدها.

3. اعتبار الفطرة في عملية الاستنباط والاجتهاد المقاصدي يعطي المستنبِط قدرة أعمق على الربط بين النصوص الشرعية ومقاصدها، مما يؤدي إلى استخلاص الفتاوى الملائمة التي تنتظم فيها ثوابت الدين وكلياته مع مراعاة طبيعة الإنسان وظروفه المتجددة؛ وهنا تبرز أهمية دمج الفطرة ضمن الأدوات الاجتهادية الأصولية والمقاصدية، باعتبارها معيارا مقوما وضابطا موجها للفهم والاستنباط وتحقيق العدالة التشريعية، مما من شأنه أن يعصم المجتهد من الوقوع في تأويلات شاذة تخالف الحس الإنساني المشترك والعقل.

4. للفطرة دور حيوي في الاستنباط الأصولي كونها إحدى المنطلقات في فهم النصوص وتنزيلها، والترجيح بينها، وعليها يتكئ المجتهد في إدراك العلل والمقاصد، وتقدير المصالح، وتزوده بالمعايير الأخلاقية الكلية السابقة على النصوص؛ مثل حب العدل وكراهية الظلم، وتحقيق الكرامة الإنسانية، والتوجه نحو التيسير والرحمة والحرية والفضائل والقيم العليا.

5. يظهر أثر دليل الفطرة في الاستنباط في: الاستدلال به على ما هو من مقتضياته، وفهم مقاصد الأحكام الشرعية، والاعتماد عليه في الكشف عن الأدلة المقاصدية المصلحية وضبطها وتوجيهها؛ على غرار المصلحة المرسلة والاستحسان وفتح الذرائع وسدها ومراعاة العرف والاستصحاب، واللجأ إليه عند تحقيق مناطات النصوص وتنزيلها، وفي ما عدا ذلك فالفطرة معيار موجِّه ومقياس ضابط للاجتهاد برمته؛ إذًا فالفطرة السليمة أداة معرفية وأخلاقية داخلية يُستند إليها في الاستنباط، وبناء الأحكام الموافقة للطبيعة الإنسانية؛ مما يجعلها إحدى الدعامات للاجتهاد الشرعي الرشيد.

التوصيات:

ومن التوصيات الجديرة بالتضمين التي قد تترشح لأن تكون مشاريع بحث مستقبلية:

- صياغة نظرية شرعية شاملة للفطرة في الشريعة الإسلامية؛ تكون جامعة للرؤى المختلفة حول الفطرة، وربطها بالمجالات المتنوعة خاصة الاجتماعية والإنسانية والقانونية، مع عرض دقيق ونقد عميق للآراء المعروضة والأفكار المطروحة.
- دراسة مفهوم الفطرة دراسة مصطلحية مفصَّلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وفروع التخصصات الإسلامية، وميادين العلوم الإنسانية.
- العناية بتجلية نظرية الفطرة عند ابن تيمية باعتباره أهم من نظَّر للفطرة واستثمرها في العقائد والشرائع والأخلاق والتزكية؛ فكانت عنده نظرية شاملة لكل مناحي الشريعة.
- بحث أصول المنطق الفطري عند ابن تيمية الذي استعمله في نقد المنطق الصوري والعلوم الكلامية.
- ربط الفطرة بالاجتهاد المعاصر، والاستفادة منها في تجديد مقاصد الشريعة وأصول الفقه؛ بإبراز فكر ابن عاشور في استثمار الفطرة في مجال التجديد المقاصدي.
- العناية بدراسة أستاذنا بلقاسم حديد المسماة: "موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه" تدريسا وشرحا وتحليلا ونقدا وتهذيبا.

وبعد هذا التَّطواف؛ لم يبق إلا الاعتراف لله جل وعلا بالفضل الوفير، والإقرار بالزلل والتقصير، بعد التطاول على أهل الجدِّ والتشمير، ولا أزعم أنِّي استنفدت الموضوع بحثا، ولا أنهيته تقليبا وتنقيبا؛ بل بالإمكان الإتيان بأفضل مما كان، والمجيء بأجود مما سُرِد، وحسبي أني حاولت واستدركت ما استطعت، وعذري أني تجشَّمت، ولا حول ولا قوة إلا بالله، هو حسبي وكفى.

وللمطَّلع عليه من أهل العلم والفضل، والناظر فيه من ذوي التَّحقيق والإنصاف؛ أن يجبر خلله، ويتدارك زَلَله، ويصلح عطله، على أني لم أقصد الغلط، ولم أوثر الهوى، وما كان من فضل فمن الله وحده، وما كان من عيب فمن نفسي الأمارة بالسوء والشيطان الغرور.

هذا وأسأل الله جل في علاه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يتقبله مني برحمته، وإن كنت لست أهلا للقبول والتكريم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس:

1. فهرس الآيات القرآنية.
2. فهرس الأحاديث النبوية.
3. فهرس الأعلام.
4. فهرس المصادر والمراجع.
5. فهرس المحتويات.

فهرس الآيـــات القرآنيـــة:

الآية:	رقمها:	الصفحة:
الفاتحة (01)		
﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾	02	01
البقرة (02)		
﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡ ﴾	22	202
﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنۡهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦ ﴾	102	223
﴿ صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ ﴾	132	49
﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾	132	231
﴿ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡ ﴾	134	260
﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ ﴾	173	283
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾	178	269-401
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾	183	269-253
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾	185	191
﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾	188	247-233
﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ ﴾	197	268
﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴾	205	372
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ ﴾	216	269-401
﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾	219	261-268-348
﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ ﴾	228	254-257-258-267

﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ﴾	229	267
﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ ﴾	233	254-257-267
﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾	256	340
﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾	257	323
﴿ لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾	284	225
﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾	286	192
﴿ وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا ﴾	286	222
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ ﴾	286	225
آل عمران (03)		
﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ ﴾ ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾	7	50-294
﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ﴾	14	202
﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾	19	39
﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ ﴾	44	260
﴿ مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾	67	40
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا ﴾	97	268

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾	98	193
﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ ﴾	103	203
﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ ﴾	104	246
﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ﴾	131	203
﴿ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ﴾	152	260
﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾	185	260
﴿ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ ﴾	195	230
النساء (04)		
﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾	03	207
﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾	5	247
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾	23	401-269
﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾	24	233
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾	28	191
﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾	29	233
﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾	29	286
﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾	32	152
﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴾	34	268-153
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾	58	79

﴿ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ ﴾	83	171
﴿ لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾	96-95	407
﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾	101	283
﴿ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴾	102	247
﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴾	119	-142 –42 234
﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾	129	200
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ ﴾	135	79
﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾	141	259
﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾؛ ﴿ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾	161	222
المائدة (05)		
﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ ﴾	02	367
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ﴾	03	-269-253 401-338

﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾	04	206
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾	8	79
﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾	77	207
﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾	79-78	246
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾	87	207
﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾	97	206
﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾	101	222
الأنعام (06)		
﴿أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾	93	164
﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾	124	139
﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾؛ إلى قَوْلِهِ: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾	146	222
﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾	161	47
الأعراف (07)		
﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾	29 - 30	57
﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾	43	17
﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾	54	235-04

﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾	56	372
﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ ﴾	157	206
﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ ﴾	157	323
﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾	158	222
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾	172	50-1
﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾	173	1
﴿ وَسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ﴾	163	222
﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾	179	117
الأنفال (08)		
﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ ﴾	11	260
﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾	22	114
﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾	25	246
﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾	29	380
﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾	38	240
التوبة (09)		
﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾	120	407-230

﴿ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾	121	407-288
يونس (10)		
﴿ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	25	53
﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾	67	202
هود (11)		
﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾	20	194
﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ ﴾	75	229
﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾	112	203
﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾	114	323-243
يوسف (12)		
﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ ﴾	53	242
إبراهيم (14)		
﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	10	83
﴿ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾	24	176
﴿ قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾	31	247
النحل (16)		
﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ ﴾	07	206
﴿ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾	16	206
﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾	53	17
﴿ وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾	67	268-204
﴿ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ ﴿ يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ﴾	69	304-206
﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴾	70	206

﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾	78	66-94-244
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾	90	79-367
﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ ﴿ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ ﴾	106	263-283
﴿ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾	120	40
الإسراء (17)		
﴿ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ﴾	11	68-230
﴿ وَقُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا ﴾	81	71
﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾	82	304
﴿ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ﴾	84	144
﴿ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾	93	298
الكهف (18)		
﴿ ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾	46	202
﴿ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا ﴾	54	374
﴿ أَقَتَلۡتَ نَفۡسَۢا زاكية (زَكِيَّةَۢ) ﴾	74	62
﴿ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ ﴾	74	60
﴿ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِي ﴾	82	60
طه (20)		
﴿ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكَۗ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾	132	196
الأنبياء (21)		

﴿ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖ ﴾	37	67
الحج (22)		
﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ٢٧ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ ٢٨ ثُمَّ لۡيَقۡضُواْ تَفَثَهُمۡ وَلۡيُوفُواْ نُذُورَهُمۡ وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ٢٩ ﴾	29-27	247
﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ ﴾	46	161
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾	78	191
﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴾	78	47
النور (24)		
﴿ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ ﴾	02	230
﴿ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾	02	268
﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾	03	340
﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾	31	247
﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ ﴾ ﴿ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ ﴾	32	340
﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖ ﴾	35	381-01
﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ ﴾	55	280
﴿ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ﴾	58	246
الفرقان (25)		
﴿ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾	44	114
الشعراء (26)		

﴿ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ ﴾	89-88	65
القصص (28)		
﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا ﴾	10	68
﴿ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾	77	372
العنكبوت (29)		
﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ﴾	48	260
الروم (30)		
﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾	21	202
﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	30.	-42-39-1 -46-44-43 -141-72 239
﴿ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾	32-30	01
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ﴾	40	196
الأحزاب (33)		
﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾	04	259
﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ﴾	37	260
﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ﴾	38	191
فاطر (35)		
﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾	1	64
ص (38)		

﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾	26	230-221
الزمر (39)		
﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾	42	164
﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَـٰحَسْرَتَىٰ ﴾	56	164
غافر (40)		
﴿ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ ﴾	13	50
﴿ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾	64	202
الشورى (42)		
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾	11	335-287
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾	17	307
الدخان (44)		
﴿ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾	39	367
﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾	58	51
الجاثية (45)		
﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾	13	04
الأحقاف (46)		
﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَـٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا ﴾	20	212
محمد (47)		
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	19	203
الفتح (48)		
﴿ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾	29	229
الحجرات (49)		
﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ﴾	17	203

ق (50)		
﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ ﴾	37	50
الطور (52)		
﴿ فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ ﴾	29	259
﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴾	35	297
النجم (53)		
﴿ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾	11	68
﴿ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾	39	231-199
القمر (54)		
﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ﴾	32	50
الحديد (57)		
﴿ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾	17	161
﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ ﴾	25	367-79-307
الحشر (59)		
﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ ﴾	06	260
﴿ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾	08	230
﴿ قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ ﴾	14	161
الصف (61)		
﴿ وَأُخۡرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞ ﴾	13	280
الجمعة (62)		
﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾	09	251
﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾	10	251
المنافقون (63)		

﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾	01	263
الطلاق (65)		
﴿ ... وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ... ﴾	3-2	280
﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴾	04	280
﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ﴾	07	246
التحريم (66)		
﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾	07	231
الملك (67)		
﴿ أَوْ نَعْقِلُ ﴾	10	161
﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾	14	03
المعارج (70)		
﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١ ﴾	21-19	64
﴿ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴾	20	230
نوح (71)		
﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا ۝١٢ ﴾	12-10	280
المدثر (74)		
﴿ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ ﴾	55	193
الإنسان (76)		
﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾	3	144
﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴾	27	212
﴿ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾	29	193
المرسلات (77)		

﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾	20	260
﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴾	20	260
النازعات (79)		
﴿ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾	40	230
التكوير(81)		
﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴾	28	193
﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	29	193
الأعلى(87)		
﴿ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾	03	159-105
﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ﴾	9	50
الغاشية(88)		
﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾	21	50
الفجر(89)		
﴿ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾	20	212
﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾	27	164
البلد(90)		
﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾	10	144
التين(95)		
﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾	04	202-260

فهرس الأحاديث والآثار:

طرف الحديث أو الأثر:	الصفحة:
"إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار "	408
"إذا جاءك من هذا المال شيء"	275-274
"إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما"	242
"إذا طلق في نفسه فليس بشيء"	267
"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث"	237
"أعطيت جوامع الكلم"	249
"أَلَا إِنَّ ربي أمرني أن أعلِّمكم ما جهلتم"	51-50
"ألا وإن في الجسد مضغة"	16
"البر حسن الخلق"	380
"الحياء لا يأتي إلا بخير"	229
"الحياء من الإيمان"	229
"الراحمون يرحمهم الرحمن"	229
"الصلاة نور؛ والصدقة برهان؛ والصبر ضياء"	380
"الفطرة خمس أو خمس من الفطرة"	51
"الميت يعذب ببكاء الحي عليه"	197
"إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا"	222
"إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض"	220
"إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ"	191

"إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرا"	58
"إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها"	267
"إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست"	408
"إن الله ضرب مثلا صراطا مستقيما"	53
"إن الله قبض أرواحكم حين شاء"	164
"إن الله كتب الحسنات والسيئات"	407
"أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله أنبيّاً كان آدم؟"	90
"إن فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والأناة"	229
"إن لربك عليك حقا"	219
"إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى"	402
"إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"	286
"إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله"	274
"إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها"	280
"إنما أنا بشر"	ص303
"إنما نزل أول ما نزل"	261
"إني خلقت عبادي حنفاء كلَّهم"	47
"أهريقوا ما فيها"	223
"إياكم والظن"	230
"بعثت بالحنيفية السَّمحة"	40
"تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء"	235
"ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة"	236
"حتى يُبَيِّنَ عنه لسانه"	66

"حتى يُعَبِّر عنه لسانه"	66
"خالفوا المجوس"	303
"خالفوا المشركين: وفِّروا اللحى"	303
"رَدَّ رسول اللَّه ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل"	207
"ضرب الله مثلا صراطا مستقيما"	54
"عشر من الفطرة"	51
"فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها"	223
"قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟"	411-410
"قد فَعَلتُ"	196
"كان رسول الله ﷺ يُغِيرُ إذا طلع الفجر"	52
"كُلُّ بَنِي آدَمَ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَة"	44
"كل مولود يولد على الفطرة"	44-42
"كلُّ مولودٍ يولَد على الفطرة"	46-43
"لا آويك ولا أدعك تحلين"	268-267
"لا تزال أمتي بخير"	53
"لا تطلب الإمارة"	221
"لا تغضب"	230
"لا تُنكِحُ المرأةُ المرأةَ"	257
"لا يقتل مسلم بكافر"	394
"لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان"	143
"لعن الله الواشمات والموتشمات"	234

"لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء"	153
"لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾"	225
"لو مد بي الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم"	252
"ليس من الفطرة القراءة مع الإمام"	55
"ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة"	44
"ليس مولودٌ يولد إلا على هذه الملة"	46
"ما بَالُ قَوْمٍ بَالَغُوا في القَتْلِ حتَّى قَتَلُوا الولدان؟"	34
"ما حملكم على قتل الذُّرِّيَّة؟"	49
"ما صلَّيْتَ ولو مُتَّ مُتَّ على غير الفطرة التي فطر الله محمَّداً ﷺ عليها"	55
"ما قوام هذا الأمر يا معاذ؟"	56
"ما من عبد يسترعيه الله رعية"	221
"ما من مولود إلا يولد على الفطرة"	44
"ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها"	44
"من سن في الإسلام سنة حسنة"	197
"من قتل نفسه بحديدة"	236
"من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة"	55
"من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه وإلا فليمسكها"	223
"من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع"	223
"من لا يرحم لا يرحم"	229
"من يشتري بئر رومة فيكون دلوُه فيها كدلاء المسلمين"	237

"ناقصات عقل ودين"	162
"نهى رسول الله ﷺ عن الوصال"	252-251
"هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟"	171
"و يا جبار القلوب على فطرتها، شقيِّها وسعيدِها"	58
"واتقوا الشح"	229
"وأُتيت بإناءين"	52
"والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن"	380
"وأما الرجل الطويل الذي في الروضة فإنه إبراهيم ﷺ "	45
"وأما الغلام فطبع يوم طبع كافرا"	61-60
"وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين"	61-60
"وإن رسول الله ﷺ لم يقتلهم، وأنت فلا تقتلهم"	61
"وفي بضع أحدكم صدقة"	281-280
"ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه"	380
"وليكن عبد الله المقتول ولا يكن عبد الله القاتل"	231
"وما يدريك أنها رقية"	304
"ومن قتل نفسه بشيء عذبه الله به يوم القيامة"	236
"يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك"	164
"يا فلان إذا أويت إلى فراشك"	52-51
"يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"	296

فهرس الأعلام

العلم:	الصفحة:
ابن الحاجب	130
ابن القيم	413،352،304،263،174،89
ابن المبارك	38،32
ابن تيمية	105،104،103،102،99،98،97،96،95،93،89،86،55،30،10، 352،263،259،199،175،150،149،128،116،110،108،106، 433،390
ابن جني	113
ابن حزم	300،298
ابن خلدون	304،201
ابن خويز منداد	298
ابن راشد	268
ابن رشد	267
ابن سريج	298
ابن سينا	99،89،84،83،80،76،75،74،73،30

ابن عبد البر	30،86،88
ابن عطية	60،234
ابن فارس	27،29
ابن قاضي الجبل	189
ابن قتيبة	31،86
أبو الحسن الأشعري	24،125،126،130،250
أبو الحسن الكرخي	305
أبو الخطاب الكلوذاني	175
أبو بكر الدقاق	63،299
أبو بكر الوراق	31
أبو حنيفة	63،267،393،395
أبو عبيد القاسم بن سلام	86
أبو علي بن أبي هريرة	305
أبو هاشم الجبائي	305
أبو هلال العسكري	29
أبو يعرب المرزوقي	5
أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم	63

أحمد بن حنبل	32،63،267
إدغار موران	93
إسحاق بن راهويه	32،85
الآمدي	129،305
آمنة محمد الفكي	117
الأوزاعي	31،85،267
الباقلاني	125،299،337
البزدوي	174،271
بلقاسم حديد	110،189،240،433
جان بياجيه	154
جمال الدين عطية	366
جون آندرو آرمور	116
جون جاك روسو	167،168
الجويني، إمام الحرمين	125،127،174،193،305،352،419
حماد بن سلمة	31،85
الخطابي أبو سليمان حَمَد	31
داود الظاهري	305

دونالد إي. براون	152
الرازي، فخر الدين	125،256،347
الراغب الأصفهاني	29،94،114
الزركشي	189،263،299
زفر بن الهذيل	63
الزهري	267
سامي عامري	108
السرخسي	270،271
السمعاني	129،299
الشاطبي	2،10،178،186،189،201،205،208،209،211،214،219،322، 341،345،346،348،352،354،344،358،367،379،382،384، 386
الشافعي	63،241،266،352،385
شمس الدين الأصفهاني	129
الشوكاني	175
الشيرازي	299
الطبري، محمد بن جرير	60،225
طه عبد الرحمن	73،104،105،106،109،187

عبد المجيد النجار	109، 361، 362، 363
العز بن عبد السلام	10، 62، 189، 200، 209، 211، 229، 283، 285، 369، 388، 390، 392، 399،
علال الفاسي	107، 108، 356، 360، 365
الغزالي	70، 127، 129، 220، 347
الفارابي	82، 83
فرانسيس قالتون	166
فريد الأنصاري	5، 108
القاضي عبد الجبار المعتزلي	130
قتادة	267
القرافي	177، 289
القرضاوي	303، 349
كانط	154
الكلبي، محمد بن السائب	60
الليث بن سعد	267
المازري	299
مالك بن أنس	32، 38، 52، 58، 63، 85، 175، 227، 262، 266، 267، 281، 408، 417

محمد الطاهر بن عاشور	3،7،10،13،15،31،70،72،73،74،75،84،107،110،181،186، 187،189،215،350،351،355،357،360،365،388،392،393، 417،433
محمد بن الحسن الشيباني	34،85،86
محمد بن نصر المروزي	86
محمد رشيد رضا	107
هشام منور	9،109

فهرس المصادر والمراجع:

- إبراهيم فريد الدر، الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1952م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، المراسيل، ت: شكر الله نعمة الله كوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1973هـ.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، ت: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ .
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
- ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، الآحاد والمثاني، ت: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ط1، 1411 هـ.
- ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، السنة، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1400هـ.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوى و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.
- ابن البختري، محمد بن عمرو، الأمالي ضمن مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري، ت: نبيل سعد الدين جرار، دار البشائر الإسلامية، ط 1، 1422هـ.
- ابن الجارود، عبد الله بن علي، المنتقى من السنن المسندة، ت: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1408 هـ.

- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، مختصر ، ت: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1427 هـ.
- ابن الساعاتي، أحمد بن علي، بديع النظام أو نهاية الوصول إلى علم الأصول، ت: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى،1405هـ.
- ابن السيد البطليوسي، عبد الله بن محمد، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، ت:محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ.
- ابن الشجري، هبة الله، الأمالي، ت: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413 هـ.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ابن الصلاح، ت: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، د ط، د ت ط.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1420هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، قانون التأويل، ت: محمّد السُّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جَدّة، مؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، ط1، 1406 هـ.
- ابن القطان، علي بن محمد، الإقناع في مسائل الإجماع، ت: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1424 هـ.
- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1415هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، ت: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر، الدمام، ط1، 1418 هـ.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423 هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ت: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، د ط.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ت: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1408هـ
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، ت: علي بن محمّد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1416 هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1432 هـ
- ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ت: محمد أحمد الحاج، دار القلم- دار الشامية، جدة – السعودية، ط1، 1416هـ.
- ابن الملقن، عمر بن علي، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه أو قواعد ابن الملقن، ت: مصطفى محمود الأزهري، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1431 هـ.
- ابن الملقن، عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرين، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، 1425هـ.
- ابن النجار، محمد بن أحمد، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير،ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ.

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، دار الفكر، د م ط.
- ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ.
- ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط3، 1423هـ.
- ابن بطة، عبيد الله بن محمد، الإبانة الكبرى، ت: رضا معطي وآخرين، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، د ط.
- ابن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1419هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، السعودية، ط3، 1419هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، د ت، دار المعرفة، بيروت، د م ط.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفدية، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط2، 1406هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المستدرك على مجموع الفتاوى، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط1، 1418 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوات، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1420هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ت: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط3، 1415هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط3، 1426هـ.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، شرح العقيدة الأصفهانية، ت: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة في المحبة، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د ت ط.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت،، ط1، 1390هـ.
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406 هـ.
- ابن جنّي، عثمان الموصلي، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، د ت ط.
- ابن حبان، الثقات.
- ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، ت: محمد عبد المعيد خان مدير، وزارة المعارف للحكومة العالية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، ط1، 1393 هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ت: محمد علي النجار وعلي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت ط.
- ابن حجر، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ت: حسن بن عباس ، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي، التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بـ التلخيص الحبير، ت: محمد الثاني بن عمر، دار أضواء السلف، ط1، 1428 هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط1، 1326هـ

- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، د ت ط.
- ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت ط.
- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت ط.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، التاريخ المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ت: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1417هـ.
- ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، ت: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط2، 1430 هـ.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1422هـ.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ت: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408 هـ.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408 هـ.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د ط، 1425هـ.

- ابن رشد، محمد بن أحمد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، ت: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط2، 1414 هـ.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 م.
- ابن سلَّام، القاسم بن سلام، غريب الحديث، ت: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1384 هـ.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ت. سليمان دنيا.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ت. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، د ت ط.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة في الحكمة الإلهية، المكتبة المرتضوية، د م ط.
- ابن شاس، عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1423 هـ.
- ابن شيرزمين، أسد الله، تصرفات الرسول ﷺ وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الرياحين للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 1441هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير المسمى تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ.

- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414 هـ.
- ابن عدي، أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ دمشق، عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415 هـ.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، مجمل اللغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406 هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، ت: عبد الله الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403 هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، ت: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1397هـ.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، د م ط.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1424 هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، بيروت، د ط، د ت ط.
- ابن مالك، إكمال الأعلام بتثليث الكلام، ت: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1404هـ.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، ت: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط1، 1402 هـ.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد، مقالة في النفس والعقل، مخطوطة، رقم1463-13.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح، الفروع، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3، 1414 هـ
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د ت ط.
- ابن وهب، عبد الله بن وهب، الجامع في الحديث لابن وهب، ت: مصطفى حسن حسين محمد أبو الخير، دار ابن الجوزي – الرياض، ط1، 1416 هـ.

- ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل للزمخشري، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403 هـ.
- أبو الشيخ، عبد الله بن محمد، كتاب الأمثال في الحديث النبوي، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط2، 1408 هـ.
- أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب ميستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، ط1، 1417 هـ.
- أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1424 هـ.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، 1420 هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د ط، د ت ط.
- أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي، مطبعة الأزهر، ط1، 1947م.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ت: محمد فواد سزگين، ت: مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، 1381 هـ.
- أبو عوانة في صحيحه أو مستخرجه المسمى: المسند الصحيح المخَرَّج على صحيح مسلم.
- أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، الصحيح أو المستخرج المسمى: "المسند الصحيح المخَرَّج على صحيح مسلم"، ت: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1419هـ.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة ، مصر، 1394هـ.

- أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999م.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، ت: أحمد بن علي بن سير المباركي، د ن، ط2، 1410 هـ.
- الآجري، محمد بن الحسين، الشريعة، ت: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420 هـ.
- أحمد الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، ت: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ.
- أحمد حسن فرحات، فطرة الله التي فطر الناس عليها، دار عمار، عمان، ط1، 2004م.
- أحمد حماد، أحمد بن عبد الرحمن، العلاقة بين اللغة والفكر: دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1985م. .
- أحمد حماد، العلاقة بين اللغة والفكر: دراسة للعلاقة اللزوجية بين الفكر واللغة.
- أحمد، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ.
- إدوارد.ج، موراي، الدافعية والانفعال، ترجمة: أحمد عبد العزيز سلامة، مراجعة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، مصر، ط1، د ت ط.
- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الأشقر، عمر بن سليمان، مقاصد المكلفين فيمَا يُتعَبَّدُ به لِرَبِّ العَالمين، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1401 هـ.
- الأشقر، محمد بن سليمان، أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيرت، ط6، 1424 هـ.

- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: شوقي رواد تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1994م.
- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424 هـ.
- آل تيمية، الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: 652هـ) ، وأضاف إليها الابن: عبد الحليم بن تيمية (ت: 682هـ) ، ثم أكملها الحفيد: أحمد بن تيمية (728هـ)، المسودة في أصول الفقه، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د ط، د ت ط.
- الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1415 هـ-1422 هـ.
- الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415 هـ.
- الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، د ط، د ت ط.
- الآمدي، علي بن أبي علي، غاية المرام في علم الكلام، حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د ط، د ت ط.
- أمير باد شاه، محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير، مصطفى البابي الحلَبِي، مصر، د ط، 1351 هـ.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي مع حاشيتي السعد والجرجاني، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الباجي، سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ.

- الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط2، 1418 هـ.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت ط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، د ط، دت ط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، نسخة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ.
- البزار، أحمد بن عمرو، البحر الزخار أو مسند البزار، ت: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988م- 2009م.
- البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت ط.
- البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، ت: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ.
- بلقاسم حديد، موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1430هـ.
- بن سلام، القاسم بن سلام، فضائل القرآن، ت: مروان العطية وآخرين، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1، 1415 هـ.
- البوطي، محمد سعيد بن رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت ط.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ت: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، 1413هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى أو السنن الكبير، ت: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، 1432 هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، القضاء والقدر، ت: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1421هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ.
- البيهقي، الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، ت: فريق البحث العلمي بشركة الروضة بإشراف محمود بن عبد الفتاح النحال، الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1436 هـ.
- تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرين، ط2، 1395 هـ.
- تشارلز دويج، قوة العادات، السلوك والعادات: فهم علم النفس وراء السلوك والعادات، تطبيق الرؤى النفسية لتحسين السلوك والعادات، موقع: fastercapital.com.
- تشارلز دويج، قوة العادات، مكتبة جرير، السعودية، ط1، 2013م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح. شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، د ط، د ت ط.
- تقي الدين السبكي في جوابه عن سؤال ورد عليه، رسالة في شكل مخطوط يتكون من 6 صفحات في شرح حديث كل مولود يولد على الفطرة.

- التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ت: علي دحروج، ترجمة: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن. ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422 هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997م.
- الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ.
- جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1431هـ.
- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، د ط، 1424هـ.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، د ط، 1982م.
- جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1404هـ.
- جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د ط، د ت ط.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.

- حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435هـ.
- الحازمي، محمد بن موسى، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الهند، ط2 ، 1359 هـ.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1397هـ.
- الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1416هـ.
- الحسن عبد الحي، أسرار القلب بين القرآن والعلم، د م ط.
- الحكيم الترمذي، الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ت: أبي اليزيد أبي زيد العجمي، دار السلام، القاهرة، 1428 هـ.
- حلولو، أحمد بن عبد الرحمن، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، ت: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.
- حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1412هـ.
- الحملاوي، أحمد بن محمد، شذى العرف في فن الصرف، ت: محمد بن عبد المعطي، دار الكيان، الرياض، د ط، د ت ط.
- الحميدي، عبد الله بن الزبير، المسند، حسن سليم أسد الدَّارَانيّ، دار السقا، دمشق، ط1، 1996م.
- الخطَّابي، حمد بن محمد، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351 هـ.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، ت: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1421هـ.

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ.
- خليل، خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح مختصر بن الحاجب، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424 هـ.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، ت حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ.
- الدبوسي، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ت: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ.
- الددو، حكم عمليات التجميل، مفاهيم 5، اطلع عليه في: 2025/30/13 م على الساعة الرابعة وربع صباحا؛ شوقي إبراهيم علام، دار الإفتاء المصرية، حكم عمليات تجميل رفع الحواجب، تاريخ الفتوى 27 سبتمبر 2020 م، اطلع عليه في: /2025/30 م على الساعة الرابعة وعشرون دقيقة صباحا.
- الددو، محمد الحسن بن الددو، حكم عمليات التجميل، مفاهيم 5، قناة فور شباب: http://t.4shabab.tv.
- الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، د م ط.
- الدسوقي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي أو بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، مصر، د ط، د ت ط.
- الدماميني، محمد بن أبي بكر، مصابيح الجامع. نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1430 هـ.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دارالنفائس، بيروت، ط2، 1404 هـ.

- الدولابي، محمد بن أحمد، الكنى والأسماء، ت: أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421 هـ .
- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405 هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1382 هـ.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط5، 1420هـ.
- الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- الرازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987م.
- الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1410هـ.
- الرازي، محمد بن عمر، المحصول، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ.
- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ت: أبي اليزيد أبي زيد العجمي، دار السلام، القاهرة، د ط، 1428هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412 هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب، ت: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1420 هـ.

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983م.
- الرضي، محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، ت: حسن بن محمد ويحيى بشير مصطفى، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، د ط، 1966م.
- روسو، جان جاك، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1415هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة محققين، دار الهداية، د م ط.
- الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط20، 1437هـ.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، ت: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1424هـ.
- الزركشي، بدر الدين بن محمد، البرهان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه ، ط1، 1376 هـ.
- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: سيد عبد العزيز وآخرين، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418 هـ.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

- الزنجاني، محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، ت: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418هـ.
- سامي عامري، العلم وحقائقه بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، رواسخ، الكويت، ط4، 1442هـ.
- سامي عامري، براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط1، 1440هـ.
- السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، ت: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1424هـ.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ت: محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ
- السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت ط.
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1414هـ.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ت: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1407 هـ.
- السلوك والعادات: فهم علم النفس وراء السلوك والعادات، تطبيق الرؤى النفسية لتحسين السلوك والعادات، موقع: fastercapital.com.
- السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول. : محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- سميح عاطف الزين، علم النفس: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، مصر، 1411هـ.

- السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التراث العربي، بيروت، ط1، د ت ط.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف شرح السيرة النبوية لابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1412 هـ.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، نتائج الفكر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ.
- سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، إتمام الدراية لقراء النقاية، الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1394هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الجامع الكبير، ت: مختار إبراهيم الهائج، الأزهر الشريف، القاهرة، ط2، 1426هـ.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة – بيروت، د ط، 1410هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1400هـ.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، القاهرة، ط1، 1947م.

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 2001 م
- شهر الدين قالة، مفهوم تغيير الخلق وأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2018م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، د م ط.
- شوقي إبراهيم علام، دار الإفتاء المصرية، حكم عمليات تجميل رفع الحواجب، http://www.islamweb.net.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط4، 1419هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط4، 1403 هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط2، 1424 هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، شرح اللمع، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ.
- الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د ت ط.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د ط، د ت ط.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، ت: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ط1، 1405هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1405هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ.

- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415 هـ.
- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، ت: محمد زهري النجار وآخرين، عالم الكتب،ط1 ، 1414 هـ.
- طه عبد الرحمان، كتاب المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2021م.
- طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2022م.
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، د ت ط.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال المنهج في أفق التأسيس لمنهج فكري جديد.
- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماري، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م.
- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م.
- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015م.
- طه عبد الرحمن، كتاب المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، 2021م.
- طه عبد الرحمن، مقال: الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية، مجلة الحكمة الإسلامية، العدد 1، مركز الإمام الأشعري، الأزهر الشريف، القاهرة، 1446هـ.

- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1 ، 1407 هـ.
- الطيالسي، سليمان بن داود، مسند أبي داود الطيالسي، ت: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1419 هـ.
- الطيبي، الحسين بن عبد الله، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح الكاشف عن حقائق السنن، ت: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، 1417هـ.
- عادل محمد المدني وإسماعيل صادق، علم النفس البيولوجي: علاقة النفس بالجسد والجسد بالنفس، كلية الطب، جامعة الأزهر، القاهرة، د ط، 2020م.
- عاصم محمد بلعاوي، القلب والدماغ: معطيات علمية جديدة، د م ط.
- عبد الرزاق الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403 هـ.
- عبد الله الدعجاني، عبد الله بن نافع، منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط1، 1435هـ.
- عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م.
- عبد الهادي مصباح، مخ القلب وإعجاز رب الأكوان، د م ط.
- عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، مكتبة الدعوة عن الطبعة الثامنة لدار القلم، ط8، د ت ط.
- العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط1، 1412هـ.
- عثمان مصباح، جديد مفهوم الفطرة: بينات قرآنية لم تستثمر بعد، د م ط.
- عثمان مصباح، مفهوم الفطرة: نقد مقالات الإسلاميين في مفهوم الفطرة دراسة نقدية، د م ط.

- العجلي، أحمد بن عبد الله، الثقات المسمى معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، ت: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1405 هـ.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين وابنه أحمد، طرح التثريب في شرح التقريب، الطبعة المصرية القديمة، القاهرة، د ط، د ت ط.
- العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د ط، 1414 هـ.
- العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ت: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1407هـ.
- العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، ت: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 1416هـ.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، ت: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط.
- العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د م ط.
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، 1993م.
- العلوي، عبد الله بن الحاج إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة، المغرب، د ط، د ت ط.
- علي أسعد وطفة، الأطفال المتوحشون ما بين الأسطورة والواقع: حقائق تاريخية ومعطيات تربوية، موقع التنويري: www.altanweeri.net.
- علي أسعد وطفة، الأطفال المتوحشون ما بين الأسطورة والواقع: حقائق تاريخية ومعطيات تربوية، موقع التنويري: www.altanweeri.net.
- علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ.

- علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ترجمة: فهمي الحسيني، دار الجيل، ط1، 1411هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت ط.
- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، المنخول. الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط3، 1419 هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، د ط، د ت ط.
- الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390 هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، ت: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د ط، د ت ط.
- الغزالي، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1975م.
- الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د ط، 1961 م.
- الغلاييني، مصطفى بن محمد، جامع الدروس العربيةجامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط28، 1414هـ.
- غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د ط، 2013م.
- الفارابي، السياسة المدنية، د م ط.
- الفارابي، محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1987م.

- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1434هـ.
- فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1429هـ.
- الفرَّاء، محمد بن الحسين، العدَّة في أصول الفقه، ت: أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2،
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ط، د ت ط.
- الفريابي، جعفر بن محمد، القدر. كتاب القدر، ت:عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، السعودية، ط1، 1418هـ.
- فريد الأنصاري، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط2، 1434هـ.
- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المغرب، ط1، 2004م.
- فريدمان وشستك، الشخصية: النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ترجمة: أحمد رمو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د ط، د ت ط.
- الفناري، محمد بن حمزة، فصول البدائع في أصول الشرائع، ت: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت ط.
- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن محمد، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1322 هـ.

- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1439هـ.
- القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ.
- القاضي عياض، عياض بن موسى، مشارق الأنوار على صحاح الآثار. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، د ط، د ت ط.
- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994 م.
- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د ط، د ت ط.
- القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ.
- القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ.
- القرضاوي، يوسف، الجانب التشريعي في السنة النبوية، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد 3، 1408هـ.
- القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ.
- كارل كوستاف يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة: نهاد خياطة، حلب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، د ط، د ت ط.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية،ط2، 1406هـ.
- كانط، العناصر الميثافيزيقية للأخلاق، ترجمة توماس كينجزميل أبوت، موقع: Marxists.org.

- كانط، نقد العقل الخالص، من موقع: booknode.com، وموقع:revistas.ucm.es .
- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ت ط.
- لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، دار الفكر، ط2، 1310هـ.
- لوسيان مالسون، الأطفال المتوحشون: الأسطورة والحقيقة، ملحق نص مذكرة وتقرير جان إيتار عن فيكتور الأفيروني، ترجمة: لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1418هـ.
- المازري، محمد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ت: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، د ط، د ت ط.
- المازري، محمد بن علي، شرح التلقين، ت: سماحة الشيخ محمَّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008 م.
- مالك بن أنس، المدونة. المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
- مالك بن أنس، الموطأ، ت: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط1، 1425هـ.
- الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، د ط، 1986م.
- مجدي حسن، استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، العدد 32، ج 1، د ط، د ت ط.
- المحاسبي، الحارث بن أسد، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، ت: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398 هـ.
- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413 هـ.
- محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة: جمع: المحامي علي الرضا الحسيني، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431 هـ.

- محمد بن علي المالكي، تهذيب الفروق بهامش فروق القرافي المسمى ب: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ، عالم الكتب، د ط، د ت ط.
- محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير المنار : تفسير القرآن الحكيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1990 م.
- محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط8، 1421هـ.
- محمد هندو، حلقة مصورة لجلسة مدارسة كتاب: "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي" لنجيبة عابد، موقع مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية على اليوتيوب، .http://youtu.be/s5r
- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط4، 1969م.
- محمود منسي وآخرون، المدخل إلى علم النفس التربوي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2002م.
- مرتضى مطهري، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2، 1442هـ.
- المرداوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ت: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت:طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت ط.
- المروزي، محمد بن نصر، السنة، ت: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1408هـ.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400 هـ.

- مسلم، مسلم بن الحجاج، الصحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت ط.
- مصطفى عايد، قضايا الأعيان دراسة أصولية تطبيقية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2003م.
- معمر بن راشد، الجامع، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي، ببيروت، ط2، 1403 هـ.
- المفيد العكبري، محمد بن محمد، تصحيح اعتقاد الإمامية، ت: حسين دركاهى، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مطبعة مهر، ط1، 1371هـ.
- المقري، محمد بن محمد، القواعد، ت: محمد بن عبد الله، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، د ط، د ت ط.
- مناع القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ.
- المناوي، محمد بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر،ط1، 1356هـ.
- مها المطوع، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2015م.
- ميريام وبستر، تعريف ومعنى كلمة الرئيسات، موقع: www.merriam-webster.com.
- نجيبة عابد، الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الأردن، عمان، ط1، 1446هـ.
- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ.

- النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن المشهور بالسنن الصغرى للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ.
- النسفي، عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت ط.
- النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل المشهور بتفسير النسفي، ت: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419 هـ.
- نظرية بياجيه في التطور الأخلاقي موقع: www-simplyspsychology.
- النملة، عبد الكريم بن علي، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحريرٌ لمسائِلِه ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيَّةً)، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ.
- النووي، محيي الدين يحي بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د ط، د ت ط.
- النووي، محيي الدين يحي بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ.
- النووي، محيي الدين يحي بن شرف، شرح صحيح مسلم المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- هشام أسامة منور، الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1435هـ.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ.
- الواحدي، علي بن أحمد، شرح ديوان المتنبي. شرح ديوان المتنبي، دط، د ت ط.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1408هـ.
- ي. دني، أصول الأخلاق، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د ت ط.
- ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.

- يحي رمضان، خطاب الفطرية: علة العالَم وعودة العالِم، ضمن كتاب فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري: قراءة في مشروع الفطرية من التأصيل القرآني إلى التمكين العمراني، تنسيق: محمد البركة، دار السلام، القاهرة، ط1، 1433هـ.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د ط، 2012م.

فهرس المـحتـــويـــات:

المحتوى:	الصفحة:
مقدمة	01
الفصل الأول: حقيقة دليل الفطرة ومضمون الاستنباط الأصولي	18
المبحث الأول: حقيقة دليل الفطرة	21
المطلب الأول: حقيقة دليل الفطرة باعتباره مركَّبا إضافيا	22
الفرع الأول: تعريف الدليل في اللغة والاصطلاح	22
أولا: تعريف الدليل في اللغة	22
ثانيا: تعريف الدليل في الاصطلاح	23
الفرع الثاني: تعريف الفطرة في اللغة والاصطلاح	25
أولا: تعريف الفطرة في اللغة	25
ثانيا: تعريف الفطرة في الاصطلاح	30
أ. ذكر اختلاف العلماء في معنى الفطرة	31
ب. إيراد أدلة المذاهب في الفطرة ومناقشتها وبيان الرَّاجح منها	39
1. أدلَّة المذهب الأوَّل ومناقشتها	39
2. أدلة المذهب الثاني ومناقشتها	57
3. أدلة المذهب الثالث ومناقشتها	64
4. أدلة المذهب الرابع ومناقشتها	70
ج. بيان مراد السلف من أنَّ الفطرة هي الإسلام	85
1. بيان مجمل السلف في كون الفطرة هي الإسلام	95
2. بيان أركان الفطرة ومكوناتها	96
3. تفصيل حدود القوى الفطرية وبيان أبعادها	99
4. بيان كيفيات التكامل والتفاعل بين قوى الفطرة	100
د. التعريف الإجرائي للفطرة مع بيان محدِّداتها	111
1. الفطرة هيئة خُلُقية وخَلْقِية	111

2. الفطرة قوام الإنسانية	111
3. الفطرة نظام متكامل متفاعل	114
4. الفطرة مؤسسة على قوتي الشعور والإرادة المستلزمتين للعلم والعمل	1118
5. الفطرة مدار التكليف	121
المطلب الثاني: حقيقة دليل الفطرة باعتباره لقبا	122
الفرع الأول: حقيقة دليل الفطرة	122
الفرع الثاني: طبيعة الاقتضاء بين دليل الفطرة وآثاره	124
المبحث الثاني: خصائص دليل الفطرة وطرق الكشف عنه	133
المطلب الأول: خصائص دليل الفطرة	134
الفرع الأول: دليل الفطرة مختص بالإنسان.	134
الفرع الثاني: دليل الفطرة شعوري، ولاشعوري	134
الفرع الثالث: دليل الفطرة اضطراري أولي	136
الفرع الرابع: دليل الفطرة كلي شمولي	138
الفرع الخامس: دليل الفطرة لا يتبدل ولا ينسخ	141
الفرع السادس: دليل الفطرة قابل للتغيير	143
الفرع السابع: اقتضاء الفطرة الحق غير اقتضائها الباطل	145
الفرع الثامن: دليل الفطرة مستقل بنفسه في لزوم مقتضاه	147
المطلب الثاني: طرق الكشف عن دليل الفطرة	150
الفرع الأول: الحس	150
الفرع الثاني: المشترك الإنساني	150
الفرع الثالث: النصوص	152
الفرع الرابع: العقل	153
المبحث الثالث: العلاقة بين دليل الفطرة والمصطلحات المشاكلة له	156
المطلب الأول: مصطلحات تستعمل مرادفة لدليل الفطرة غالبا	157
المطلب الثاني: مصطلحات تلتبس مع دليل الفطرة التباسا يشق رفعه	160
الفرع الأول: العلاقة بين دليل الفطرة والعقل	160

الفرع الثاني: العلاقة بين دليل الفطرة والنفس والروح	163
الفرع الثالث: الفرق بين دليل الفطرة والوراثة	165
الفرع الرابع: الفرق بين دليل الفطرة والضمير	167
المبحث الرابع: مضمون الاستنباط الأصولي	169
المطلب الأول: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره مركبا وصفيا	170
الفرع الأول: مضمون الاستنباط لغة واصطلاحا	170
أولا: مضمون الاستنباط لغة	170
ثانيا: مضمون الاستنباط اصطلاحا	171
الفرع الثاني: مضمون الأصولي؛ لغة واصطلاحا	175
أولا: مضمون الأصولي لغة	175
ثانيا: مضمون الأصولي اصطلاحا	176
المطلب الثاني: مضمون الاستنباط الأصولي باعتباره علما	178
الفصل الثاني: علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي	180
المبحث الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط والمستنبَط له	183
المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستَنبَط	184
الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالحكم التكليفي	184
أولا: علاقة دليل الفطرة بتعريف كل قسم من أقسام الحكم التكليفي	184
ثانيا: علاقة دليل الفطرة بما يطلب وما لا يطلب شرعا	188
أ. علاقة دليل الفطرة بما لا يطلب شرعا	190
ب. علاقة دليل الفطرة بما يطلب من الأحكام التكليفية	213
ج. ما ينبني على أصل ما يطلب وما لا يطلب	231
د. بيان ملاءمة المطلوب شرعا للفطرة	239
ثالثا: علاقة دليل الفطرة بصيغ ورود الحكم التكليفي	248
أ. علاقة دليل الفطرة بصيغ ورود الطلب الشرعي	249
ب. الإخبار عن الحكم الشرعي	255
الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالحكم الوضعي	273

أولا: علاقة دليل الفطرة بالسبب والشرط والمانع	273
أ. السبب	273
ب. علاقة دليل الفطرة بالشرط	276
ج. علاقة دليل الفطرة بالمانع	277
ثانيا: علاقة الفطرة بالصحة والفساد والأداء والقضاء والإعادة	277
أ. علاقة الفطرة بالصحة والفساد	277
ب. علاقة دليل الفطرة بالأداء والقضاء والإعادة	281
ثالثا: علاقة دليل الفطرة بالعزيمة والرخصة	282
المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط له	284
الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بشروط التكليف	284
الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأهلية وعوارضها	289
المبحث الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبَط منه والمستنبَط به	292
المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط منه	293
الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بالأدلة الأصلية	293
أولا: علاقة دليل الفطرة بالكتاب والسنة	293
ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالإجماع والقياس	305
الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بالأدلة المختلف فيها	308
أولا: علاقة دليل الفطرة بالمصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع والاستصحاب	309
أ. علاقة دليل الفطرة بالمصلحة المرسلة	309
ب. علاقة دليل الفطرة بالاستحسان	310
ج. علاقة دليل الفطرة بالذرائع	311
د. علاقة دليل الفطرة بالاستصحاب	313
ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالعادة والعرف	314
أ. تأثير العادات على السلوك الإنساني والفطرة في علم النفس	316
ب. علاقة دليل الفطرة بالعادة	318
الفرع الثالث: علاقة دليل الفطرة بالقواعد الفقهية الكبرى	327

أ. علاقة دليل الفطرة بقاعدة الأمور بمقاصدها	327
ب. علاقة دليل الفطرة بقاعدة المشقة تجلب التيسير	328
ج. علاقة دليل الفطرة بقاعدة الضرر يزال	328
د. علاقة دليل الفطرة بقاعدة اليقين لا يزول بالشك	329
هـ. علاقة دليل الفطرة بقاعدة العادة محكمة	329
الفرع الرابع: علاقة دليل الفطرة باشتراط القطع والظن في الأصول والفروع	329
المطلب الثاني: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط به	336
الفرع الأول: علاقة دليل الفطرة بقواعد الاستنباط الأصولية	336
أولا: علاقة دليل الفطرة ببيان المجمل	337
ثانيا: علاقة دليل الفطرة بالنسخ	338
ثالثا: علاقة دليل الفطرة ببيان التقرير	341
رابعا: علاقة دليل الفطرة بالتخصيص والتقييد	342
خامسا: علاقة دليل الفطرة بالتعارض والترجيح	343
الفرع الثاني: علاقة دليل الفطرة بأدوات الاستنباط المقاصدية	344
أولا: علاقة دليل الفطرة بأهم مصطلحات المقاصد وأقسامها	345
أ. علاقة دليل الفطرة بأهم مصطلحات المقاصد	345
ب. علاقة دليل الفطرة بأقسام المصالح	349
ثانيا: دليل الفطرة مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد	352
ثالثا: حفظ الفطرة مقصد شرعي عام	358
رابعا: المقاصد التي تنبني على الفطرة	366
المطلب الثالث: الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية	373
المبحث الثالث: علاقة دليل الفطرة بالمستنبط وسبل تفعيله في الاستنباط الأصولي	383
المطلب الأول: علاقة دليل الفطرة بالمستنبِط	384
المطلب الثاني: سبل تفعيل دليل الفطرة في الاستنباط الأصولي	387

الخاتمة	420
فهرس الآيات القرآنية	435
فهرس الأحاديث والآثار	449
فهرس الأعلام	454
فهرس المصادر والمراجع	460
فهرس المحتويات	493
ملخص	499

ملخص:

تعالج هذه الأطروحة موضوع انبناء الشريعة على الفطرة، وتبيِّن أوجه مراعاة الفطرة في الاستنباط والاستدلال ومقاصد الشريعة؛ بما يمهِّد لنظرية شاملة للفطرة باعتبارها وصفا كليا ومفهوما جامعا في الشريعة الإسلامية؛ وذلك في فصلين:

أما الفصل الأول: فتضمَّن الكلام على حقيقة دليل الفطرة، وماهية الاستدلال بها في العقائد، وبحث خصائصها، وبيان طرق الكشف عنها، مع توضيح لمضمون الاستنباط الأصولي.

وأما الفصل الثاني: فاستهدفت فيه علاقة دليل الفطرة بأركان الاستنباط الأصولي الخمسة ومقاصد الشريعة، وماهية الاستدلال بالفطرة في المطالب الشرعية، وقد رصدت في ثناياه أوجه اعتبار الفطرة ومراعاتها في الفكر الأصولي والمقاصدي والفقهي.

وقد خلصت الأطروحة في الأخير إلى أن علاقة دليل الفطرة بالاستنباط الأصولي تنحصر في: علاقة الملاءمة؛ وعلاقة الاستلزام والاستدلال والسببية؛ وعلاقة الشرطية؛ وعلاقة الترجيح؛ وعلاقة الغائية؛ وعلاقة التكامل التي جمعت كل العلائق؛ كما توصَّلت الدراسة إلى أن اعتبار دليل الفطرة في الاستنباط يعمل على تجديد الاجتهاد وتفعيله وفق مقاصد الشريعة؛ مما من شأنه أن يستوعب كافة النوازل، ويسهِّل سنَّ خطط تشريعية تساعد على سياسة أحوال الأمَّة الراهنة والمستقبلية.

Summary:

This thesis deals with the issue of the basis of Sharia on instinct, and shows the aspects of taking into account instinct in deduction and inference and the purposes of Sharia; paving the way for a comprehensive theory of instinct as a complete description and a comprehensive concept in Islamic law; in two chapters: As for the first chapter, it included talking about the truth of the evidence of instinct, what is inferred from it in dogmas, discussing its characteristics, and indicating ways of revealing it, with an explanation of the content of the fundamentalist deduction.

As for the second chapter, I targeted the relationship of the guide of instinct with the five pillars of fundamentalist deduction and the purposes of Sharia, and what is inferred by instinct in the legitimate demands, and I have monitored in its course aspects of considering and taking into account instinct in fundamentalist, maqasidi and fiqhi thought. Finally, the thesis concluded that the relationship between the evidence of instinct and fundamentalist deduction is limited to: the relationship of convenience; the relationship of obligation, inference and causation; the relationship of conditionality; the relationship of weighting; the relationship of teleology; and the relationship of integration, which brought together all the relationships.

The study also concluded that considering the evidence of instinct in deduction works to renew Ijtihad and activate it according to the purposes of Sharia, which would accommodate all the anomalies, and facilitate the enactment of legislative plans that help to policy the current and future conditions of the nation.

Résumé:

Cette thèse traite de la question de la base de la Charia sur l'instinct, et montre les aspects de la prise en compte de l'instinct dans la déduction et l'inférence et les objectifs de la Charia; ouvrant la voie à une théorie complète de l'instinct en tant que description complète et concept global en droit islamique; en deux chapitres: Quant au premier chapitre, il comprenait de parler de la vérité de l'évidence de l'instinct, de ce qui en est déduit dans les dogmes, de discuter de ses caractéristiques et d'indiquer les moyens de le révéler, avec une explication du contenu de la déduction fondamentaliste.

Quant au deuxième chapitre, j'ai ciblé la relation du guide de l'instinct avec les cinq piliers de la déduction fondamentaliste et les buts de la Charia, et ce qui est déduit par l'instinct dans les revendications légitimes, et j'ai suivi dans son cours les aspects de prise en compte et de prise en compte de l'instinct dans la pensée fondamentaliste, maqasidi et fiqhi.

Enfin, la thèse a conclu que la relation entre la preuve de l'instinct et la déduction fondamentaliste se limite à: la relation de convenance; la relation d'obligation, d'inférence et de causalité; la relation de conditionnalité; la relation de pondération; la relation de téléologie; et la relation d'intégration, qui a réuni toutes les relations.L'étude a également conclu que la prise en compte de la preuve de l'instinct dans la déduction permet de renouveler l'Ijtihad et de l'activer conformément aux objectifs de la Charia, ce qui permettrait de s'adapter à toutes les anomalies et de faciliter la promulgation de plans législatifs qui aident à la politique les conditions actuelles et futures de la nation.

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of higher education and scientific research

Prince Abdul Qadir University of Islamic sciences

Studies in Fiqh and Usul al-Fiqh

Serial number:……

Registratio number:……

Faculty of Sharia and economics

Department of jurisprudence and its origins

The evidence of Fitrah and its relationship to Usuli Desposition:

-A Maqasidic and Usuli study-

Dissertation for the PhD degree of lMD

Division of Islamic sciences-Sharia-specializes in

Contemporary Studies in jurisprudence and its origins

Under the supervision of:

Prof.Dr. Nadia Razi

Student preparation:

Abdellatif Mimouni

Full Name	Academic Rank	University	Role
Prof. Dr. Nadia Sakhan	Professor	Emir Abdelkader University for Islamic Sciences-Constantine -	Chair
Prof. Dr. Nadia Razi	Professor	Emir Abdelkader University for - Islamic Sciences – Constantine-	Supervisor and Rapporteur
Prof. Dr. Boubekeur Baadache	Professor	Emir Abdelkader University for - Islamic Sciences - Constantine	Member
Prof. Dr. Rabie Laouar	Professor	Emir Abdelkader University for - Islamic Sciences - Constantine	Member
Prof. Dr. Abdelkader Benharzallah	Professor	University of Hadj Lakhdar – Batna 1-	Member

Academic year: **1446–1447 H / 2025–2026 ad**