الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 – الحاج لخضر

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

# الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي

## – دراسة تأصيلية تطبيقية –

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية
تخصص: فقه وأصول


إعداد الطالبة الباحثة:
نجيبة عابد

إشراف الأستاذة الدكتورة:
أم نائل بركاني


| لجنة المناقشة | | | |
|---|---|---|---|
| الاسم واللقب | الرتبة العلمية | الجامعة الأصلية | الصفة |
| مسعود فلوسي | أستاذ | جامعة باتنة-1- | رئيسا |
| أم نائل بركاني | أستاذ | جامعة باتنة-1- | مقررا |
| سميرة خزار | أستاذ محاضر(أ) | جامعة باتنة-1- | عضوا مناقشا |
| جمعي بوقفة | أستاذ محاضر(أ) | جامعة باتنة-1- | عضوا مناقشا |
| كمال العرفي | أستاذ محاضر(أ) | جامعة الأمير-قسنطينة- | عضوا مناقشا |
| عبد القادر مهاوات | أستاذ محاضر(أ) | جامعة الوادي | عضوا مناقشا |

السنة الجامعية: 1439 – 1440 هـ / 2018 – 2019م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ
عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ
أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾

**[ سورة الروم – الآية 30 ]**

# إهداء

**إلى والدي ووالدتي حفظهما الله وأطال في عمرهما..**

**إلى إخوتي وأخواتي كل باسمه..**

**إلى من ساندني ووقف إلى جانبي وأمدني بجرعات من الأمل رفيق العمر: زوجي الغالي توفيق جبالي..**

**إلى فلذات كبدي وقطعة من روحي أبنائي: محمد، طارق، لجين والعصفور طه..**

**إلى صديقاتي ورفيقات دربي..**

**إلى كل من هو أهل للتقدير والاحترام والإهداء..**

**إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل..**

# شكر وتقدير

**الحمد للّه الذي بنعمته تتم الصالحات، والشكر للّه أولًا وأخيرًا أن منّ عليّ بفضله وكرمه فوفقني لإنجاز هذا البحث، وأسأله تعالى أن يكون خالصا لوجهه الكريم.**

**ومن لا يشكر الناس لا يشكر الله..**

**لذا لا يسعني وأنا في هذا المقام إلا أن أتقدم بشكري وتقديري..**

**إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة: أم نائل بركاني، لقبولها الإشراف على هذا العمل، وتوجيهها بإرشاداتها ونصائحها القيمة، وأرائها السديدة، وحرصها على إتقان العمل، فجزاها الله عني خير جزاء..**

**كما أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة لتكرمهم بتخصيص جزء من وقتهم لقراءة البحث وتقييمه وتقويمه..**

**كما أحرص على تقديم شكر خاص لأساتذة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 الذين أشرفوا على تكويني خلال مساري الدراسي والعلمي..**

**ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى كل العاملات بمكتبة كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1..**

**كما أودّ تقديم جزيل شكري لأخي الأستاذ إبراهيم بن جابو، والأستاذة ليلى سية، والأستاذ عبد اللطيف بعجي، وكل من ساعدني بتوجيهاته وآرائه من قريب أو بعيد في سبيل إنجاز هذه الرسالة.**

# مقدمة

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

الشريعة الإسلامية خطاب الله وأمره التشريعي، هي آخر الرسائل السماوية وختامها، وأكملها وتمامها، ولما كان المخاطَبُ بها هو الإنسان في كل زمان ومكان، وفي كل عصر ومصر، لزم أن تكون متضمنة لوصفٍ مُشترَكٍ بين كافة البشر، ويجمع بين كل الشعوب والأمم على اختلاف مشاربهم وتعدد ثقافاتهم وعوائدهم، هذا الوصف الجامع هو الفطرة؛ أمر الله وخلقه التكويني، قال عز من قائل: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: 54]، فربطت الآية بين ما خلق الله سبحانه من مخلوقات ومن بينها الإنسان وفطرته (الخلق)، وبين ما أنزل من شرائع (الأمر)، هذه العلاقة وهذا الارتباط اللذان لا نجد لهما حضورا معتبرا في البحوث والدراسات الأصولية والمقاصدية، فتناول موضوع الفطرة كثيرا ما يتم في إطار أنساق معرفية فلسفية أو تربوية، وأحيانا عقدية، في حين أن الحديث عن الإنسان اتخذ منحى جديدًا في الاهتمام العالمي؛ حيث استأثرت بحوث القيم والأخلاق والفطرة والطبيعة البشرية بنصيب وافر من الدراسة والتدارس؛ خاصة مع حملة الانسلاخ الحضاري والهجوم على إنسانية الإنسان وعلى الفطرة البشرية، فأصبح الإنسان محور الأبحاث والدراسات، لكننا نجد أن الدراسات التي تناولت مواضيع الإنسان والفطرة من جانب أصولي مقاصدي وبيان مكانتها في هذا النسق المعرفي قليلة جدا بل تكاد تكون نادرة، لهذا جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ:

**الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي–دراسة تأصيلية تطبيقية–**

كمحاولة لإضافة لبنة جديدة وجادة في مجال الدراسات الأصولية.

## 1– إشكالية البحث:

إذا كان الإسلام هو دين الفطرة، والدين اعتقاد وتشريع، وإذا علمنا مكانة الفطرة في الاعتقاد، فما موقع الفطرة من منظومة أصول التشريع الإسلامي؟ وما مدى حضور هذا المفهوم في مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة؟

وتنبثق عن هذا التساؤل الرئيس تساؤلات فرعية:

– ما المقصود بالفطرة؟

- ما علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه؟

- هل يمكن الاستدلال بالفطرة لإدراك الأحكام الشرعية؟

-كيف تجلّت علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية منها والتبعية؟

- ولما كانت المقاصد الشرعية منظومة متكاملة، فعلى هذا الأساس يكون البحث عن علاقة الفطرة بها يستدعي طرح جملة من الأسئلة:

- كيف تُكيّف الفطرة ضمن منظومة المقاصد؟ هل تُعتبر مقصدا شرعيا؟ أم هي مسلك كاشف عن المقاصد؟

- ما علاقة الفطرة بأقسام المقاصد الشرعية؟

- ما صحة ابتناء مقاصد الشريعة على الفطرة؟

- ما دور الفطرة في العملية الاجتهادية؟

- وإن وُجدت علاقة بين الفطرة وأصول التشريع الإسلامي؛ ما هو الأثر الفقهي لهذه العلاقة؟

هذه التساؤلات ستُشكل الاهتمامات المحورية لهذا البحث.

**2- أسباب اختيار الموضوع:**

هناك عدة أسباب دفعتني لاختيار موضوع البحث من بينها:

**أ- الأسباب الموضوعية:**

- تنبيه القرآن الكريم والسنة النبوية إلى مكانة الفطرة في جملة من الآيات القرآنية مما يُشير إلى ارتباطها بالتشريع.

- الحاجة إلى دراسة سؤال العلاقة بين الفطرة والتشريع أصولا وفروعا.

- مُعظم الدراسات التي تناولت الفطرة كان تناولها من منظور عقدي أو تربوي إنساني، أما الدراسات الأصولية لهذا المفهوم فهي غائبة كما ذكر العلامة الطاهر بن عاشور.

- تنبيه العلامة الطاهر بن عاشور للدور المنوط بالفطرة في المقاصد، ورغم هذا فهي لم تُول العناية اللازمة ممن كتب بعده في مقاصد الشريعة.

**ب- الأسباب الذاتية:**

- توجيه واختيار الأستاذة المشرفة جزاها الله خيراً.

– رغبتي الخاصة في دراسة موضوع يشتمل على معظم المادة الأصولية، مما يساعد في إثراء حصيلتي العلمية في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

## 3– أهمية الموضوع:

يكتسي موضوع الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع أهميته من عدة نواح:

– في كونه يبحث العلاقة بين الفطرة وأصول التشريع، بين خلق الله وأمره: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]، حيث يسعى البحث إلى الكشف عن موقع الفطرة باعتبارها النظام التكويني في الإنسان، من منظومة التشريع باعتباره خطاب الله وأمره التشريعي.

– الموضوع لم تسبق دراسته استقلالا بهذا الشكل، أي بربط مفهوم الفطرة بمعظم مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة وبيان انعكاس ذلك على الفروع الفقهية، فهو بيان لمكانة ومركزية الفطرة في المنظومة التشريعية.

–باعتبار أن إعمال الفطرة في الدرس الأصولي يُعد جانبا مهما من فقه الشريعة، وقد تمَّ إغفاله من كثير من الباحثين رغم تنبيه الإمام الطاهر بن عاشور إلى الأمر.

–كون البحث في الموضوع لا يزال بكرًا، وتتوخى هذه الدراسة أن تكون لبنةً تساهم في سد الفجوة ورأب الخلل، فهي عبارة عن دراسة تأسيسية.

– اعتبار خوض غمار بحث كهذا يُعتبر من التجديد في تناول الموضوعات الأصولية.

## 4– أهداف البحث:

من خلال إشكالية البحث والتساؤلات المنبثقة عنها؛ يُمكن إجمال الأهداف التي يسعى لتحقيقها فيما يأتي:

– تحديد مفهوم الفطرة وأهم خصائصها اعتمادا على الكتاب والسنة وآراء العلماء.

– بيان ما لهذا المفهوم من أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية، ليس على مستوى العقيدة فقط ولكن على مستوى التشريع أيضا.

– إبراز مدى مطابقة التشريع وموافقته للفطرة؛ دون تناقض أو اصطدام بينهما، وبيان كيف أن الفطرة تمثل خط السير الأساس الذي تجري عليه الأحكام الشرعية.

- الكشف عن إمكانية الاستدلال بالفطرة لإدراك الأحكام الشرعية وبيان ضوابط ذلك؛ خاصة في النوازل المعاصرة.

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

- إبراز علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية تأثرًا وتأثيراً في البناء المقاصدي.

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

- العمل على إضافة لبنة جديدة ولو كانت متواضعة في صرح الدراسات الأصولية.

**5- الدراسات السابقة:**

إن الدراسات التي تناولت موضوع الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع قليلة -حسب اطلاعي-، إذ لم أعثر سوى على أربع دراسات أكاديمية: ثلاث رسائل ماجستير (غير مطبوعة)، ومقال علمي، وهذا عرض مختصر لها مع بيان مجال التقاطع وكذا الافتراق بينها وبين هذه الدراسة:

أ-**الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده**؛ للباحث: هشام أسامة منور، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة دمشق، سوريا، سنة 2005م، تناولت الدراسة الموضوع ضمن ستة فصول، الأول لتحديد مفهوم الفطرة اللغوي والشرعي وفي بعض الحقول المعرفية الأخرى، أما الفصول الأربعة الموالية فكانت لدراسة صلة الفطرة بالأدلة التبعية: الاستحسان والعرف والاستصحاب والمصالح المرسلة، مع ذكر بعض التطبيقات لهذه العلاقة في كل فصل، فيما خُصص الفصل السادس لصلة الفطرة بمقاصد الشريعة؛ حيث تناول تعريف المقاصد باستفاضة، وأظهر دور الفطرة في الكشف عن المقاصد، ولكنه اعتمد كليا على ما ذكره جمال الدين عطية في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" مع التطرق إلى آراء العز بن عبد السلام في بعض الأحيان، كما تناول خصائص المقاصد ومن بينها مراعاة الفطرة، مستندا إلى رأي اليوبي ومحيلا عليه. كما تطرق إلى تقسيمات المقاصد محاولا ربطها بالفطرة.

وهذه الرسالة وإن تقاطعت مع موضوع رسالتي، إلا أن بينهما عموم وخصوص، فالباحث تناول بالدراسة علاقة الفطرة بالمصادر التبعية فقط، وبمقاصد الشريعة، والاختلاف يكمن في أن رسالتي حاولتُ فيها دراسة علاقة الفطرة بمعظم المباحث الأصولية، بمعنى أن الإضافة ستكون في إدراج فصول الحكم الشرعي والاجتهاد والقواعد الشرعية، والفصل التطبيقي الذي حاولت فيه استقراء أغلب الأبواب الفقهية لأبيّن أثر

الفطرة في التشريع، مع بيان وجه الارتباط بينهما واستثماره في دراسة أحكام بعض النوازل المعاصرة، كما أنني أبرزتُ علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية أيضا؛ القرآن والسنة والقياس و الإجماع، والتي لم يتطرق إليها، كما أن فصل علاقة الفطرة بالمقاصد تختلف دراستي عن دراسة الباحث؛ وإن كان هناك بعض التشابه، فقد أثبتُ أن الفطرة مقصد شرعي، ومسلك للكشف عن المقاصد، وبيّنت كيف انبنت المقاصد الشرعية على الفطرة، وهو ما لم يتناوله الباحث.

ب- **الفطرة وأثرها على مقاصد التشريع**؛ للباحث: نور الدين حماني، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، سنة 2014م. وتناولت هذه الدراسة الموضوع ضمن ثلاثة فصول: الفصل الأول لبيان أدلة وجود الفطرة ومعناها، الفصل الثاني لبيان أنواع الفطرة، الفصل الثالث لأثر الفطرة في مقاصد التشريع.

وقد تناول الباحث في فصل المقاصد؛ بعد التعريف بالمقاصد، التأصيل الفطري لها، وذكر أهمية الفطرة في إدراك المقاصد، كما تناول فطرية التحسين والتقبيح، وختمها بفصل ابتناء المقاصد على الفطرة ويظهر الاختلاف بين الرسالتين في جانبين:

- الجانب الأول: الدراسة خاصة بالمقاصد فقط، بينما رسالتي شاملة لأغلب المباحث الأصولية والمقاصد الشرعية بالإضافة إلى الجانب التطبيقي.

- الجانب الثاني: في كيفية الدراسة وتناول الموضوع المشترك (المقاصد)، وإن وجدت بعض التقاطعات، كانت إضافتي أنني أثبتُّ أن الفطرة مسلك للكشف عن المقاصد، وكذلك كونها مقصدا شرعيا معتبرا، كما بيّنتُ علاقتها بمختلف تقسيمات المقاصد.

ج- **الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي**؛ للباحثة مها عبد العزيز فيصل المطاوع، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، سنة 2015م. تناولت هذه الدراسة الموضوع في ثلاثة فصول: الأول للتعريف بالفطرة، في اللغة والاصطلاح، واستعراض أهم خصائصها والعوامل المؤثرة عليها، الفصل الثاني أثر الفطرة في الاجتهاد المقاصدي، حيث تناولت فيه علاقة الفطرة ببعض مباحث كل من الاجتهاد والمقاصد، فيما تناول الفصل الثالث عرض لأربعة تطبيقات كل واحد منها في باب فقهي معين.

وفي هذه الرسالة بيّنت الباحثة علاقة الفطرة بمراتب المقاصد، وذكرت تقسيما واحدا فقط، كما تطرقت إلى علاقة الفطرة بالترجيح بين المقاصد، لكنها أوردت أمثلة دون تأصيل، وفي حفظ الفطرة كمقصد من

مقاصد الشريعة أوردت ما ذهب إليه عبد المجيد النجار في حفظ الفطرة محيلة عليه، أما في الاجتهاد فقد تطرقت إلى الملكة الاجتهادية وتفاوت عقول المجتهدين.

وهذه الرسالة تتقاطع مع رسالتي في بعض المباحث والفصول كالمقاصد والاجتهاد، لكنها تختلف عنها في طريقة تناول الموضوع، فقد تناولتُ عدة مباحث في المقاصد لم تتطرق إليها كإثبات أن الفطرة مقصد شرعي وأنها مسلك كاشف عن المقاصد، وكذا علاقة الفطرة بأغلب تقسيمات المقاصد وابتناء المقاصد على الفطرة، كما تطرقتُ في الاجتهاد إلى شروط المجتهد وعلاقتها بالفطرة، وعلاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد، وكذا تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد وأثر الغفلة عنه.

كما أن رسالتي أوسع وأعم لتناولها فصول الحكم الشرعي وأركانه والمصادر التشريعية وأنواعها، والقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية، بالإضافة للتوسع في فصل التطبيقات.

**د-** مقال علمي عنوانه: **سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: قراءة معرفية**، للباحث المختار الأحمر، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد 15، العدد1، سنة 2018م، (34 صفحة). وتكّون البحث من ثلاثة مباحث رئيسية: الأول مدخل مفاهيمي لتحديد مفهوم الفطرة والشريعة، والثاني تناول الفطرة بين الدين والتدين، أما الثالث فخُصص لبيان علاقة الفطرة بالشريعة، وفي هذا البحث بيّن الباحث علاقة الفطرة بالأحكام والتكاليف الشرعية بصفة عامة، بعد بيانه لمعنى الفطرة.

وتعالج رسالتي موضوع الفطرة وعلاقتها بمنظومة أصول التشريع الإسلامي أصولا وفروعا ومقاصد ، فهو أعم بكثير مما تناوله الباحث، ويبقى المقال العلمي عبارة عن بحث مختصر مركز على أهم جوانب الموضوع، عكس الأطروحة العلمية التي تستوعب أكبر قدر من القضايا المعروضة للدرس.

### 6- منهج البحث:

لإنجاز هذا البحث تم اعتماد منهجي الوصف والاستقراء وآليات الاستنباط و التحليل والمقارنة.

- المنهج الوصفي في عرض المفاهيم والتعريفات وفي التقسيمات والتفريعات في مطالب ومباحث الرسالة.

- المنهج الاستقرائي في تتبع واستقصاء مادة الفطرة والطبيعة البشرية في مجمل مصادر ومراجع البحث، وكذا آراء العلماء في معنى الفطرة، وأيضا تتبع معظم مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة في محاولة لإبراز ارتباطها بالفطرة، وكذا مسح لأغلب الأبواب الفقهية لجمع المسائل التي تبين أثر الفطرة في التشريع.

- اعتماد آلية الاستنباط في استخراج واستكشاف العلاقة التي تربط الفطرة بأصول التشريع وفروعه لأجل مراعاتها في الاجتهاد.

- واحتياج البحث لآلية التحليل نتيجة حتمية لعملية الاستقراء، فإبراز العلاقة بين الفطرة وأصول التشريع يقتضي دراسة تحليلية لما يمكن التوصل إليه من نتائج بواسطة الاستقراء.

- أما آلية المقارنة فكان الاعتماد عليها في المقارنة بين أقوال العلماء في البحث عن إمكانية الاستدلال بالفطرة، وفي عرض أوجه التشابه والاختلاف بين الفطرة والألفاظ ذات الصلة، وقد ظهرت بشكل كبير في الجانب التطبيقي في المقارنة بين آراء العلماء في المسائل الفقهية.

**7- منهجية كتابة البحث**:

1- عزو آيات القرآن الكريم إلى سورها في المتن، وكتابتها بالرسم العثماني وفق مصحف ورش عن نافع.

2- كتابة الأحاديث النبوية الشريفة مشكولة، مع الإحالة على مصادرها الأصلية مخرجة برقم الحديث والكتاب والباب والجزء والصفحة.

3- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة غالبا ما يكون من الكتب التسعة: صحيحي البخاري ومسلم وموطأ الإمام مالك وكتب السنن: سنن أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي، ومسند الإمام أحمد مع الاستعانة أحيانا بسنن البيهقي وبعض المصنفات، وإذا ورد الحديث في الصحيحين أكتفي بذكر ذلك، وإذا لم يكن فيهما وكان في غيرهما؛ أُبيّن حكم العلماء على الحديث ودرجته.

4- التعرض إلى شرح بعض المصطلحات الغامضة في متن البحث مع اعتماد مصادرها توثيقا.

5- الحرص على توثيق كل النصوص التي تم الاستشهاد بها في البحث، مع وضعها بين شولتين إن كان الاقتباس حرفيا، ودونهما إن كان الاقتباس فكرة، مع الإشارة إلى مصدرها في الهامش.

6- في توثيق الاقتباس في الهامش، وعند ذكر المصدر أو المرجع أول مرة يتم ذكر اسم الـمُؤَلِف، ثم مُؤَلَفه والمحقق إن وجد، ثم معلومات النشر بين قوسين (البلد: دار النشر، الطبعة ، تاريخ النشر) إن وجدت، وإلا تمت الاستعانة بالرمز (د.ط) بمعنى دون طبعة، والرمز (د.ت) بمعنى دون تاريخ، ثم الجزء والصفحة.

- اعتمدت ذكر سنة النشر بتاريخ واحد إما ميلادي أو هجري بحسب ما توفر، تجنبا للحشو.

- في حالة استعمال المؤَلَّف مرة أخرى فلا يُعاد ذكر معلومات النشر، وإذا تكرر الاعتماد على نفس المصدر مرتين متتاليتين في نفس الصفحة يشار إلى أنه "المصدر السابق نفسه" أو "المرجع السابق نفسه" ، أما إذا تغير الجزء والصفحة فلا يكتب "نفسه".

-أما إذا فصل بين استعماله مرتين فاصل فيُكتب في الإحالة الثانية "اسم المؤلف والمصدر أو المرجع السابق نفسه" أو اسم المؤلف والمصدر أو المرجع السابق مع ذكر الجزء والصفحة إن تغيرت.

7-عند وجود عنوانين للكتاب الواحد أذكرهما معا في أول إحالة، ثم اعتمد الأكثر شهرة في باقي الإحالات، مثلا: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ثم اعتمد تفسير القرطبي لشهرته.

8- عند تهميش مواقع الانترنت يُشار إلى تاريخ التصفح مع ذكر الرابط.

9- لم تتم ترجمة الأعلام المذكورين في البحث تفاديا للحشو وتضخيم حجم الرسالة، ونظرا لسهولة الحصول على ترجمة أي علم بسبب التطور التكنولوجي.

10- ذُيلت مباحث الرسالة بخلاصة لكل مبحث وفصولها بذكر نتائج لكل فصل.

11- تم وضع فهارس للبحث تشمل: فهرسا للآيات القرآنية الكريمة، وفهرسا للأحاديث النبوية الشريفة، فهرسا للمصطلحات الفقهية الأصولية والمقاصدية، فهرسا للقواعد الشرعية، فهرسا للمصادر والمراجع المعتمدة في البحث، وأخيرا فهرسا لموضوعات البحث.

**8- صعوبات البحث:**

من الطبيعي أن تواجه أي باحث وهو يخوض غمار بحثه بعض الصعوبات، ومن أبرز الصعوبات التي واجهتني:

1- الالتزامات والانشغالات الأُسرية التي تفرض صرف الجهد والوقت والاهتمام، مما يشتت الذهن ويقطع الاسترسال في البحث.

2- جِدَّة الموضوع وندرة المصادر والمراجع التي تناولت العلاقة بين الفطرة والتشريع، وصعوبة الحصول عليها.

ورغم هذا كان إكمال البحث تحدياً والتزامًا علميًا وأخلاقيًا، وجب خوضه حتى يصل البحث إلى تحقيق أهدافه ويمثل إضافة علمية تسد فراغا بحثيا في المكتبة الأصولية.

### 9- خطة البحث:

انطلاقا من التساؤلات التي عُرضت في الإشكالية، وتحقيقا للأهداف المسطرة، واستنادا إلى المادة العلمية المجموعة، تبلورت خطة البحث وتم تقسيمه إلى: مقدمة وبابين وخاتمة.

المقدمة تم فيها إبراز إشكالية الموضوع، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث ومنهجيته. أما **الباب الأول** فتضمن ثلاثة فصول: **الفصل الأول** مدخل تأصيلي لتحديد مفهوم الفطرة وتأصيلها الشرعي وخصائصها، وذلك في ثلاثة مباحث، تناول الأول بيان مدلول الفطرة عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح، وتناول الثاني تأصيلها الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أما الثالث فرُصدت فيه الألفاظ ذات الصلة، وتم فيه تحديد خصائص الفطرة، في **الفصل الثاني** تم إبراز العلاقة بين الفطرة ومباحث الحكم الشرعي، وقد قُسِّم إلى ثلاثة مباحث: الأول لبيان علاقة الفطرة بالحكم الشرعي بقسميه التكليفي والوضعي، والثاني لبيان علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي من حاكم ومحكوم عليه ومحكوم فيه، أما الثالث فتم فيه التطرق إلى إمكانية الاستدلال بالفطرة لمعرفة وإدراك الأحكام الشرعية. أما **الفصل الثالث** فتناول العلاقة بين الفطرة ومصادر التشريع في مبحثين: الأول لإبراز علاقة الفطرة بالأدلة الأصلية من قرآن كريم وسنة نبوية شريفة وقياس وإجماع، أما الثاني فبيّن علاقة الفطرة بالاستصلاح والعرف والاستحسان والاستصحاب.

وتضمن **الباب الثاني** ثلاثة فصول أيضا، **الفصل الأول** تم فيه تحديد العلاقة بين الفطرة والمقاصد الشرعية، وهذا في ثلاثة مباحث: الأول في تحديد مصطلح المقاصد والمصالح، وفيه تحددت علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد، يليه المبحث الثاني وفيه بيان مقصدية الفطرة وطرق حفظها من جانبي الوجود والعدم، وبيان علاقتها بمختلف تقسيمات المقاصد، أما الثالث فتناول كيفية انبناء مقاصد الشريعة على الفطرة. في **الفصل الثاني** تم إبراز علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية ضمن أربعة مباحث، الأول لبيان العلاقة بين الفطرة والمجتهد وشروطه، أما الثاني فعالج العلاقة التي تربط الفطرة بأقسام الاجتهاد، فيما بيّن الثالث علاقتها بالترجيح وكيفية تفعيل مفهومها وأثر الغفلة عن استصحابها في الاجتهاد، وتناول المبحث الرابع علاقة الفطرة بالقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية. أما **الفصل الثالث** فهو الفصل التطبيقي، وفيه تم عرض مسائل فقهية لأثر الفطرة في التشريع وهذا ضمن أربعة مباحث: الأول لبيان أثرها في العبادات من طهارة وصلاة وزكاة وصوم وحج، أما الثاني فتناول أثر الفطرة في أحكام الأسرة أو الأحوال الشخصية، وفي فقه

المعاملات المالية، وخُصص المبحث الثالث لبيان أثر الفطرة في باب الجنايات والحدود، فيما تم في المبحث الرابع إبراز أثر الفطرة في بعض النوازل المعاصرة.

وفي الخاتمة تم عرض أهم نتائج البحث، إضافة إلى جملة من التوصيات والمقترحات حول ما يخدم موضوع الرسالة.

# الباب الأول

## التأصيل لمفهوم الفطرة وعلاقتها بالحكم الشرعي ومصادره

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مدخل تأصيلي لمفهوم الفطرة وأصول التشريع

الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه

الفصل الثالث:علاقة الفطرة بمصادر التشريع

# الفصل الأول:

## مدخل تأصيلي لمفهوم الفطرة وأصول التشريع

يهدف هذا الفصل إلى تحديد مفهوم الفطرة بالرجوع إلى أهل اللغة ومن ثم أهل الاصطلاح قديما وحديثا، ثم الوقوف على اختلاف العلماء في المفهوم، وكذا تحديد المقصود بأصول التشريع الإسلامي، يليه بعد ذلك تأصيل مفهوم الفطرة في القرآن الكريم، واستقراء آراء علماء التفسير في تحديد معناها في آية في سورة الروم، يعقبه البحث في مفهومها في السنة النبوية الشريفة، وشرح الأحاديث النبوية التي ذكرت هذا المصطلح، وتتبع أقوال المحدّثين وآرائهم في بيان معنى الفطرة.

وليتضح المصطلح ويتجلى معناه وجب التطرق إلى الألفاظ المقاربة للفظ الفطرة وبيان أوجه التشابه والاختلاف، وحتى يتم تحديد مصطلح الفطرة بطريقة دقيقة تتعرض الباحثة لذكر خصائصه التي تميزه عن غيره، فلا يبقى مجال للاضطراب في المعنى، وبذلك يزول أي إشكال معرفي.

ويعتبر هذا الفصل الأساس الذي يُعتمد عليه في فصول الدراسة اللاحقة.

يتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

- **المبحث الأول: المفهوم الدلالي للفطرة وأصول التشريع عند أَهْلَيْ اللغة الاصطلاح.**
- **المبحث الثاني: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم والسنة النبوية.**
- **المبحث الثالث: المفهوم الدلالي للفطرة من خلال الألفاظ ذات الصلة، وخصائص الفطرة.**

## المبحث الأول: المفهوم الدلالي للفطرة وأصول التشريع في اللغة وفي الاصطلاح

خصّصتُ هذا المبحث لدراسة المفهوم الدلالي لكل من الفطرة وأصول التشريع عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح، ليتبين المقصود بأصول التشريع في مفاصل البحث، ولقد توسعت في البحث عن المفهوم الاصطلاحي للفطرة بالبحث عن معانيها عند علماء الإسلام وغيرهم؛ المتقدمين منهم والمعاصرين، وكذا في كتب التعريفات والقواميس والمعاجم والموسوعات، وهذا ليتحدد المعنى الدقيق لمفهوم الفطرة.

### المطلب الأول: المفهوم الدلالي للفطرة عند أهل اللغة

قبل الخوض في دراسة مصطلح الفطرة وجب معرفة أصلها اللغوي، يقول ابن فارس: "(فطر) الفاء والطاء والراء وهو أصل صحيح[1]، ومن خلال تتبع مادة فطر في المعاجم اللغوية، لُوحظ أنه يتنازعها العديد من المعاني؛ التي يمكن تقسيمها إلى معان عامة ومعنى خاص.

#### الفرع الأول: المعاني العامة للجذر اللغوي لمصطلح الفطرة

ورد لمادة "فطر" في لغة العرب جملة من المعاني يُمكن إجمالها فيما يأتي[2]:

**1- الفطر بمعنى الشق**: أصل الفطر الشقُّ، ومنه قول الله عز وجل: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾ [الانفطار:1] أي انشقت، وانفطر الثوب: انشق، وتفطرت القدم: تشققت في ظاهرها. ومنه ناب البعير: طلع، فهو بعير فاطر، وتفطر الشيء: تشقق.

وفي لسان العرب: "فطر الشيء يفطره فطرا فانفطر وفطره شقه وتفطر الشيء تشقق والفطر الشق وجمعه فطور"، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾ [الملك: 3]، وفي الحديث: «**أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ حَتَّى تَتَفَطَّرَ قَدَمَاهُ**»[3]، (تتفطر): تتشقق.

---

1- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت-لبنان: دار الفكر، د.ط، 1399هـ)، 510/4، مادة "فطر".

2- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزوم وإبراهيم السامرائي، (بيروت – لبنان: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، 417/7-418؛ ابن عباد، إسماعيل، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، ط1، 1414هـ)، 318/2؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت – لبنان: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ)، 781/2-782؛ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ط5، 1420هـ)، ص241؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي، **لسان العرب**، (بيروت – لبنان: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 55/5-57؛ الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية، د.ط، د.ت)، 325/13-332.

3- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، حديث رقم: 4837، كتاب تفسير القرآن، باب ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، 135/6.

**2- الفَطْرُ: الابتداء والاختراع**. فطر الشيء أنشأه وفطر الشيء بدأه، قال ابن عباس ﷺ: "كُنْتُ لَا أَدْرِي مَا فَاطِرُ السَّمَوَاتِ حَتَّى أَتَانِي أَعْرَابِيَّانِ يَخْتَصِمَانِ فِي بِئْرٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: أَنَا فَطَرْتُهَا، أي ابْتَدَأْتُهَا"[1]. وفطر الله الخلق يفطرهم خلقهم وبدأهم.

**3- الفَطْرُ: الخلق**، وفطر الله الخلق، أي: خلقهم، وهو فاطر السماوات والأرض، وقد فطره يفطُره بالضم فطرا أي خلقه.

**4- الفَطْرُ حلب الناقة بالسبابة والإبهام**، والفطر القليل من اللبن حين يحلب يقال فطرت الناقة أفطرها فطرا وهو الحلب بأطراف الأصابع.

**5- الفِطْرُ أيضا جنس من الكَمَء**: أبيض عظام لأن الأرض تنفطر عنه، واحدته: فطرة، والفطر: العنب إذا بدت رؤوسه.

**6- فطرت العجين والطين**: هو أن تعجنه ثم تخبزه من ساعته. وإذا تركته ليختمر فقد خمرته، واسمه الفطير، والفطير: خلاف الخمير.

**7- الفطر: المذي** الذي يظهر على إحليل الذكر، وهو مشبه بالفطر الذي يظهر من اللبن على إحليل الضرع.

**8- الفطر: ترك الصوم**، أفطر الرجل، وفطرته وأفطرته، الفطر نقيض الصوم.

وأضاف الفيومي معنى آخر هو:

**9- الفطرة بمعنى زكاة الفطر**، وقولهم تجب (الفطرة) هو على حذف مضاف والأصل تجب زكاة الفطرة وهي البدن فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه واستغني به في الاستعمال لفهم المعنى[2].

في المعاني السابقة: نجد معنيي الخلق والابتداء أو الانشقاق والتفتح يتلازمان في غالب المواضع في لغة العرب، بداية من الخِلقة إلى الإفطار: أي ترك الصوم وهو أول ما يدخل جوف المرء، إلى العنب الذي بدت رؤوسه، إلى العجين الذي يخبز في ساعته في أول الوقت، إلى الحلب وفيه معنى تشقق الضرع ليخرج الحليب، فكل منها تحمل معان إما الابتداء أو الانشقاق...

---

1- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر، **شعب الإيمان**، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، بومباي، الهند: الدار السلفية، ط1، 1423هـ)، 212/3.

2- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، (بيروت - لبنان: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، 476/2.

**الفرع الثاني: المعنى اللغوي الخاص لمصطلح الفطرة**

يحمل الجذر اللغوي لمصطلح الفطرة معنيين هما: الانشقاق والخلق أو الابتداء، أما مصطلح الفطرة فقد حمل جملة من المعاني أهمها[1]:

**1- الفطرة: الخِلقة،** وفطر الله الخلق، أي: خلقهم، وهو فاطر السماوات والأرض.

**2- الفطرة: الدين** الذي طبعت عليه الخليقة. فطرهم الله على معرفته بربوبيته. وفي اللسان: فمعنى فطرة الله –أي دين الله– التي فطر الناس عليها.

**3- الفطرة: العهد** الذي أخذه الله على ذرية آدم، حين أخرجهم من صلب آدم[2]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

**4- الفطرة: الجبلة** التي فطر الله تعالى عليها، في اللسان: "الفطرة منه الحالة، كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها"[3].

وتعريف الفطرة بأنها الجبلة ورد ذكره في لسان العرب دون غيره في حدود ما اطلعت عليه، وهو المعنى الذي أشار إليه الزمخشري: "وكل مولود يولد على الفطرة أي على الجبلة القابلة لدين الحق"[4].

وأضاف ابن منظور معنى آخر للفطرة تابعه فيه الزبيدي هو:

**5- الفطرة: السنة،** عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِبِطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ**»[5]. عشر من الفطرة أي من السنة يعني سنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[6].

---

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة،** 510/4، الفراهيدي، **كتاب العين،** 417/7-418؛ ابن عباد، **المحيط في اللغة،** 318/2؛ الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،** 781/2-782؛ الرازي، **مختار الصحاح،** ص241؛ ابن منظور، **لسان العرب،** 55/5-57؛ الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس،** 325/13-332.

2 - ابن منظور، **لسان العرب،** 56/5.

3 - ابن منظور، المصدر السابق، 55/5.

4- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، **أساس البلاغة،** تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، 28/2.

5- مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ،** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، حديث رقم 261، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، 223/1.

6- ابن منظور، **لسان العرب،** 56/5، الزَّبيدي، **تاج العروس،** 331/13.

هذه جملة معاني مصطلح الفطرة عند أهل اللغة، فبعد أن كان الجذر اللغوي يحمل معاني الخلق، الابتداء والتشقق، أصبحت لديه معان أخرى اكتسبها من الشرع كالدين والسنة والعهد، والجبلة القابلة لمعرفة الحق.

وقد جمع الأصفهاني بين المعاني اللغوية والشرعية للفطرة فقال: "وفطر الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] هي إشارة منه تعالى إلى ما فطر، أي: أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان"[1]، ونلاحظ من خلال ما سبق تطوراً في مصطلح الفطرة من استعمال لغوي بحت إلى استعمال لغوي شرعي، ولعل هذه الوفرة في المعاني اللغوية يُعد أحد أسباب الاختلاف في المفهوم الاصطلاحي للفطرة.

**الفرع الثالث: ترتيب المعاني ترتيبا مستمدا من التطور الدلالي والاستعمالي**

حافظ جذر مصطلح الفطرة على معانيه وإن اختلفت الألفاظ المستعملة، فإمام اللغة الفراهيدي (ت170هـ) شرح معنى الفطر بأنه الخلق والابتداء وأن الانفطار هو التشقق، كما وضح أن الله سبحانه فطر الخلق على معرفته بربوبيته، أما الإمام الجوهري (ت 393هـ) فوضح أن الفطرة هي الخِلقة وأن الفطر له معنى الخلق والابتداء كما يحمل معنى الشق، وأضاف معنى آخر للفطر هو الاختراع.

أما ابن فارس (ت 395هـ) فعبر عن الشق بفتح الشيء وإبرازه، وذكر بأن الفطرة هي الخِلقة، في حين ذكر الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) أن الفطر هو الشق طولا، وبين أن الفطور وهو الاختلال يكون على سبيل الفساد أو الصلاح، وذكر أن معنى الفطر هو الإبداع والإيجاد مع إشارته لمعنى القابلية. أما الإمام الزمخشري (ت538هـ) فقد ذكر أن معنى الفطر هو الابتداء، وأضاف معنىً مهما للفطرة بأنها الجبلة القابلة لدين الحق، وهو المعنى الذي ذكره ابن منظور (ت 711هـ) في قوله: من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها. وهذا المعنى وضحه الزبيدي (ت 1205هـ) بقوله: والفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به.

مما سبق يتبين أن مصطلح الفطرة في لغة العرب يحمل معنى الخلق والإيجاد والإبداع، والفطرة هي الخِلقة فالفاطر هو الخالق، والتطور الدلالي والاستعمالي لمصطلح الفطرة أعطاها معنى القابلية والتهيؤ لمعرفة الحق، وهو المعنى الأول الذي ذكره الفراهيدي.

1- الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت – لبنان: دار القلم، دمشق: لدار الشامية، ط1، 1412 هـ)، 640/1.

## المطلب الثاني: المفهوم الدلالي للفطرة في الاصطلاح

بعد ضبط معاني مصطلح الفطرة من الناحية اللغوية، سيتم تناول المعنى الاصطلاحي للفطرة والاختلاف الحاصل فيه، وهذا بتتبع المصطلح وسبر معانيه من مظانها، لبلورة رؤية شاملة لهذا المفهوم.

### الفرع الأول: الاختلاف في معنى الفطرة وأسبابه

يُعتبر البحث في موضوع الفطرة وتحرير مفهومها من معضلات الفكر الإسلامي، فقد اختلف العلماء في تحديد معناها اختلافا بينا، وهو من أكثر المفاهيم غموضا، ولا أدل على ذلك من تصريح جهابذة العلماء في كل قرن بالاختلاف الحاصل في هذا المفهوم:

- ففي القرن الخامس الهجري قال الإمام ابن عبد البر (ت 463هـ): "الفطرة.. اختلف العلماء فيها واضطربوا في معناها وذهبوا في ذلك مذاهب متباينة ونزعت كل فرقة منهم في ذلك بظاهر آية ونص سنة"[1]. ولعل كل من جاء بعده من العلماء استند إليه.

- وفي القرن السادس صرح الإمام ابن رشد الجد (ت 520 هـ) بالاختلاف فقال: "هذه مسألةٌ -الفطرة- قد اختلف أهل العلم فيها اختلافا كثيرا"[2].

- وتبعه الإمام ابن عطية (ت 542هـ) فقال: "واختلف الناس في الفطرة"[3].

- وينطبق الأمر نفسه على القرن السابع؛ حيث قال الإمام شمس الدين القرطبي (ت 671هـ): "واختلف العلماء في معنى الفطرة المذكورة في الكتاب والسنة على أقوال متعددة"[4]، وذكر الآراء في المسألة وتعقبها بالردود.

- وهو ما وافق عليه الإمام ابن القيم (ت 751 هـ) في القرن الثامن فقال: "هذا موضع اضطربت فيه الأقدام، وطال فيه النزاع والخصام"[5].

---

1- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1387هـ)، 66/18.

2- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (الجد)، **مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، (بيروت – لبنان: دار الجيل، المغرب: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1414هـ)، 573/1.

3- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، 336/4.

4- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ)، 25/14.

5- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط3، 1435هـ)، 26/2.

– وأورد الإمام ابن حجر (ت 852هـ) في القرن التاسع الاختلاف الحاصل في مفهوم الفطرة فقال: "وقد اختلف السلف في المراد بالفطرة في هذا الحديث على أقوال كثيرة"[1]. وفصل في هذه الأقوال وأتبعها بالرد قولا قولا.

– وهو ما أكده الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ت **1393هـ**) حيث قال في معنى كون الإسلام هو الفطرة "هو معنى لم أر من أتقن الإفصاح عنه "[2].

ومما سبق نجد العلماء المسلمين قد اختلفوا في مفهوم الفطرة اختلافا كبيرا، وقد تناولت العديد من الدراسات[3] هذا الاختلاف بالدرس والبحث، وعند الاستقصاء وتتبع المسار التاريخي لمفهوم الفطرة يتبين أنه مر بمرحلتين[4]:

– **المرحلة الأولى**: كان بيّنا مسلّمًا لا اختلاف فيه وهو أن الفطرة هي الإسلام.

– **المرحلة الثانية**: تعارضت فيها الفهوم، وظهرت العديد من المعاني للفطرة.

وهذا يعني أن هذا المفهوم انتقل من الإجماع إلى الاختلاف، وأول من ألّف في الاختلاف في مفهوم الفطرة ومقالات الناس فيها هو الإمام عبد الله بن محمد بن نصر المروزي (ت 294هـ)، لكن كتابه فُقد[5]، إلا أن أن الإمام ابن عبد البر (ت 463هـ) قد نقل عنه الخلاف كاملا في كتاب التمهيد[6]، وكل الذين تكلموا عن الأمر الأمر فيما بعد استندوا على التمهيد، كما ذكر الإمام أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت 388هـ) في كتابه معالم السنن بعد أن أورد ثلاثة آراء في الفطرة؛ أن هناك أقوالا أخرى أفردها في رسالة فقال: "وفيه أقاويل أخر قد ذكرتها في مسألة أفردتها في تفسير الفطرة"[7]، ولكن الرسالة مفقودة أيضا.

---

1- ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، 1379هـ)، 248/3.

2- ابن عاشور، محمد الطاهر، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)**، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984م)، 90/21؛ **مقاصد الشريعة**، تحقيق:محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1425هـ)، 179/3.

3- ومن أهم الدراسات التي تناولت الموضوع كتاب: مصباح، عثمان، **مفهوم الفطرة دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين**، (القنيطرة، المغرب: منشورات معهد الغرب الإسلامي، ط1، 2012م)؛ البيشي، عبد الله زايد محمد، **مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي نظرة تربوية**، (رسالة ماجستير، في قسم التربية الإسلامية المقارنة، إشراف عبد اللطيف محمد بالطو، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1416هـ)؛ القرني، علي بن عبد الله بن علي، **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2003م)؛ بهنسي، محمد عبد الرؤوف، **الإسلام ونزعة الفطرة**، (مؤسسة الخليج العربي، ط2، 1407هـ).

4 – عثمان مصباح، **مفهوم الفطرة دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين**، ص 4.

5- المصدر السابق، ص 5.

6 – ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 63/18-94.

7- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، **معالم السنن**، (حلب- سوريا: المطبعة العلمية، ط1، 1351 هـ)، 327/4. 327/4.

ويمكن حصر أسباب الاختلاف والتباين الكبير في مفهوم الفطرة عند المسلمين في أربعة أسباب رئيسة[1]:

1- اعتماد البعض على التعريف اللغوي للفطرة دون الرجوع إلى المعنى الشرعي الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة[2].

2- القدرية كانوا يحتجون بحديث الفطرة على أن الكفر والمعاصي ليست قدر الله، بل من أفعال الناس، لأن كل مولود يولد وقد خلقه الله على الإسلام وكفره بعد ذلك من الناس، وهذا ما أدى ببعض العلماء إلى تفسير الفطرة بمعنى يؤدي غرض الرد على القدرية[3].

وفي هذا الصدد قال ابن حجر: "القدرية كانوا يحتجون به على أن الكفر والمعصية ليسا بقضاء الله بل مما ابتدأ الناس إحداثه فحاول جماعة من العلماء مخالفتهم بتأويل الفطرة على غير معنى الإسلام ولا حاجة لذلك لأن الآثار المنقولة عن السلف تدل على أنهم لم يفهموا من لفظ الفطرة إلا الإسلام"[4].

3- توهم البعض تعارض النصوص الواردة في الفطرة وظنهم أنه يلزم منها أن يولد الطفل عالما بالإسلام عاملا به جملة وتفصيلا، وهذا يخالف صريح الآية: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل:78]، ويخالف الواقع، فلدفع التعارض كان لا بد من تأويل حقيقة الفطرة[5].

4- عدم التفريق بين أحكام أطفال الكفار في الدنيا وما هم عليه في حقيقة الأمر، فأحكامهم في الدنيا تبع لأحكام والديهم، فيعامل أبناء الكفار في الإرث والصلاة عليهم ونحوه معاملة والديهم، وهذا لا ينفي حقيقة أنهم ولدوا مفطورين على ملة الإسلام كما شهدت بذلك الأحاديث[6].

هذه الأسباب وربما غيرها أوجدت مفاهيم مختلفة لمصطلح الفطرة كما سيظهر لاحقا، فاختلاف المعاني اللغوية ووفرتها كما تم بسط الأمر في المفهوم عند أهل اللغة، وانتصاب العلماء للرد على بعض الفرق كالقدرية،

---

1- جمعها كل من: البيشي، **مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي نظرة تربوية**، ص 16-17، 66؛ علي القرني، **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، ص 67-69.

2- يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **فتح القدير**، (دمشق: دار ابن كثير، بيروت - لبنان: دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ)، 258/4؛ صديق خان، أبو الطيب محمد بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، (صيدا، بيروت - لبنان: المكتبة العصريَّة للطباعة والنّشر، د.ط، 1412هـ)، 247/10.

3- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، 422/3. ابن حجر، **فتح الباري**، 250/3.

4- ابن حجر، **فتح الباري**، 250/3.

5- ابن حجر، المصدر السابق، 248/3؛ ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 60/18.

6- فمعنى أن أولاد المشركين ولدوا على الفطرة أي أن لديهم قابلية للإسلام، ولم يولدوا مسلمين، قال البغوي: "ولا عبرة بالإيمان الفطري في أحكام الدنيا، وإنما يعتبر الإيمان الشرعي المأمور به المكتسب بالإرادة والفعل". ينظر: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417 هـ)، 270/6؛ ابن حجر، **فتح الباري**، 249/3.

ولدفع التعارض بين النصوص المتوهم تعارضها، وحكم أطفال المشركين أُوِلدوا مسلمين فتعتريهم كل أحكام الإسلام أم هم تَبع لآبائهم؟ والاختلاف الناشئ عن تفاوت عقول العلماء له دور في اختلاف المفاهيم،كل هذا أدى إلى تنوع التأويلات لمصطلح الفطرة.

**الفرع الثاني: أهم التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الفطرة عند علماء الإسلام**

بعد البحث في أسباب الاختلاف في مفهوم الفطرة، سنتناول فيما يأتي أهم تعريفات الفطرة عند المتقدمين ثم عند المعاصرين من علماء الإسلام[1].

**أولا: مفهوم الفطرة عند علماء الإسلام المتقدمين:**

اختلف علماء الإسلام في معنى الفطرة ففسروها بعدة معان هي: الإسلام، البداءة، الخِلقة، القابلية والاستعداد، العهد، ما يؤول إليه من سعادة أو شقاوة. وقد ذكر كل من الأئمة: الخطابي(ت 388هـ)[2]، ابن عبد البر (ت 463هـ)[3]، والقرطبي (ت 671هـ)[4]، الاختلافات في معنى الفطرة وأوردوا حجج كل فريق والردود عليها، عليها، وهذا مختصر قولهم في هذه المسألة [5]:

**1- الفطرة هي الخِلقة:** التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، قال ابن عبد البر: "هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها. والله أعلم"[6].

**2- الفطرة هي البداءة:** التي ابتدأهم الله عليها؛ أي على ما فطر الله عليه خلقه، من أنهم ابتدأهم للحياة والموت والشقاء والسعادة وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ، من ميولهم عن آبائهم واعتقادهم، وذلك ما فطرهم الله عليه مما لا بد من مصيرهم إليه قالوا والفطرة في كلام العرب البداءة والفاطر المبدئ والمبتدئ.

**3- الفطرة هي الميثاق:** معنى الفطرة هو ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق[1]، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا يوم استخرج ذرية آدم من ظهره فخاطبهم ألست بربكم؟ قالوا بلى، فأقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار.

1- أقصد بالمعاصرين: علماء القرن التاسع عشر وما بعده، أما ما قبله من علماء فهم في دائرة المتقدمين.

2- الخطابي، **معالم السنن**، 4/325-327.

3- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 18/68-94.

4 -القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، 14/24-30.

5- وسيتم التطرق إلى هذه الآراء بالتفصيل في التأصيل للفطرة في القرآن والسنة النبوية، ص 35.

6- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 18/69.

**4- الفطرة هي الإسلام:** وهو اتجاه معظم السلف: "القول بأن المراد بالفطرة الإسلام هو الذي عليه أكثر الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف"[2].

**5- الفطرة هي الهيئة والقابلية والاستعداد:** وفي هذا المعنى نجد عدة تعريفات منها:

أ- يقول الإمام الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ): "(فطر الله الخلق) وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال"[3]، فوظف الإمام التعريف اللغوي للفطرة: الخلق والإيجاد والإبداع، لاستخلاص المعنى الاصطلاحي: إيجاد الشيء بطريقة تؤهله لفعل ما. ويشرح الإمام الفطرة في تفسيره: "الله -عز وجل- فطر الناس فطرة ركز فيها رؤية يعرف بها بعض الأشياء اضطرارا، ومكنه أن يعرف بها البعض اكتسابا، وحبب إليه ما لم يفسد الحق من الاعتقاد دون الباطل والجميل من الفعال دون القبيح والصدق من المقال دون الكذب"[4]. وهذا من أبدع وأشمل ما وُصفت به الفطرة.

ب- أما الإمام ابن عطية (ت 542هـ) فعرفها بقوله: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة -الفطرة- أنها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به"[5].

استعمل الإمام أحد المدلولات اللغوية للفظ الفطرة وهو الخِلقة، هذه الخِلقة أو الهيئة تكون سببا يؤهله لأن يميز به ما خلقه الله سبحانه ولإيمانه به، والأمر الأكثر أهمية أنه بهذه الهيئة والقابلية يمكنه معرفة شرائع الله.

---

1- وأصله قوله تعالى: ﴿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﴾ [الأعراف: 172].

2- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 72/18؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 25/14؛ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418 هـ)، 206/4؛ النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، (بيروت – لبنان: دار الكلم الطيب،، ط1، 1419هـ)، 700/2؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ)، 314/6؛ القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، **المفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم**، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، (دمشق، بيروت – لبنان: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1، 1417هـ)، 39/7؛ ابن حجر، **فتح الباري**، 248/3-251؛ القرني، **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، ص 150.

3- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 382.

4- الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، (مصر: كلية الآداب – جامعة طنطا، ط1، 1420هـ)، 440/1.

5- ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، 336/4.

جـ- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) في معنى الفطرة: "هي سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلما، وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها"[1].

ويقول في موضع آخر: "هي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة، فإن حقيقة الإسلام أن يستسلم لله لا لغيره"[2].

فالفطرة عند شيخ الإسلام هي السلامة من الباطل وقبولُ الحق، أو هي قوة علمية وعملية تقتضي الإسلام. ويصور الشيخ الفطرة فيقول: "ومثل الفطرة مع الحق مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكذلك أيضا كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرا"[3]. فقد شبه الفطرة بالعين والحق بالشمس؛ لو تركت الفطرة بلا اعتقاد باطل يحجبها لرأت الحق كما ترى العين نور الشمس.

د- وقد فسر الإمام ابن القيم (ت 751 هـ) كلام شيخه ابن تيمية بقوله: "إن في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه، وإن ذلك صالح مركوز فيها من غير تعلم الأبوين ولا غيرهما، بل لو فرض أن الإنسان تربى وحده، ثم عقل وميز لوجد نفسه مائلة إلى ذلك نافرة ضده"[4]، فالفطرة عند الإمام ابن القيم كما هي عند شيخه قوة تقتضي معرفة الحق وقبوله إذا ما تُركت من دون حُجُب.

هـ- ويقول عنها الإمام أبو حيان (ت 745هـ): "ورجح الحذاق أنها القابلية التي في الطفل للنظر في مصنوعات الله، والاستدلال بها على موجده، فيؤمن به ويتبع شرائعه، لكن قد تعرض له عوارض تصرفه عن ذلك"[5].

بعد أن عرض الإمام أقوال العلماء في الفطرة اختار هذا التعريف ونوّه أنه ترجيح الحذاق، وهذا التعريف يتقاطع مع تعريف الإمام ابن عطية الأندلسي، بل يكاد يكون التعريف نفسه.

---

1- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ)، 247/4.

2- المصدر السابق، 245/4.

3- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 247/4.

4- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة،،د.ط، 1398هـ)، ص 304.

5- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1420هـ)، 389/8

وخلاصة هذه التعريفات أن الفطرة هي الخِلقة أو الهيئة أو القوة التي تجعل الإنسان قابلا لأحكام الإسلام وشرائعه، مميزا بين الخير والشر، طالبا للحق مؤثِرًا له على ما سواه، سالما من عوارض الجهالة والعوائد الذميمة.

**ثانيا: مفهوم الفطرة عند علماء الإسلام المعاصرين:**

أول من نستهل به هو الإمام محمد الطاهر بن عاشور لما أولاه للفطرة من أهمية بالغة في كتبه، وقد عرفها الإمام بعدة تعريفات، وهذا التعدد من باب التنوع، والتكامل لا الاختلاف؛ فهو تنوع زوايا واتجاهات النظر ليكتمل المعنى ويتضح بشكل جلي، ومن تعريفاته للفطرة:

1- "الفطرة هي الدين بعقائده وشرائعه"[1]:

غالبا ما يتداول أن الفطرة هي الدين ويتم التركيز غالبا على العقيدة فقط من الدين، لكن الإمام لفت الانتباه أنها الدين، ولكن بأصليه: العقيدة والشريعة، وهو تنبيه مهم.

2- وفي تعريف آخر فسرها بقوله: "معنى فطر الناس على الدين الحنيف، أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لها"[2].

فالفطرة هنا هي ما خُلق عليه البشر من الاستعداد والتقبل لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم مخالفة أو مصادمة هذه الأحكام لهذه الخِلقة والطبيعة.

3- كما عرفها في موضع آخر: "الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية"[3].

وهذا هو التعريف الأشهر للإمام، وفيه وضح بأن معنى الفطرة هو مجموعة قوانين داخلية مترابطة ومنظمة تحكم الإنسان، وبيّن نوعي الفطرة الجسدية والعقلية مع التمثيل.

4- وعرفها أيضا بقوله هي: "السلامة من الجهل والضلال والعوائد السيئة"[4]، وبذكره لأسباب خرق الفطرة والاخلال بها، كأن الإمام ابن عاشور يُعرفها بما يحفظها من العدم.

---

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 179/3؛ ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي**، (تونس: دار سحنون، مصر: دار السلام، ط2، 1427هـ)، ص 15.

2- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 90/21.

3- المصادر السابقة نفسها.

4- المصادر السابقة لابن عاشور: **التحرير والتنوير**، 187/12؛ **أصول النظام الاجتماعي**، ص 16؛ **مقاصد الشريعة**، 182/3.

ويمكن جمع هذه التعريفات في بوتقة واحدة وصياغتها كما يلي: الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، قابلا لأحكام الدين ومعرفة شرائع الإسلام، سالما من عوارض الجهالة والضلال.

5-ويتساءل الإمام الشعراوي: ما الفطرة؟ ليجيب بعدها: "إنها الصفاء الأولي في النفس والطبيعة"[1]، ثم يبين أكثر ما يقصده "فالذي يحاول صنع أمر ما يخالف الفطرة إنما يتلصص ويستتر؛ لأنه يعرف أن هذا الأمر غير سليم"[2].

فالفطرة هي الطبيعة الخيرة، هي النقاء والصفاء الطبيعي في الإنسان، فإن ارتكب إثما أو معصية، إنما خالف فطرته وطبيعته.

6- يُعرف فريد الأنصاري الفطرة بقوله: "الفطرة هي ذلك السر الكامن في قلب الروح، إنها الجوهر المكنون للخلق الإنساني، والسر المصون للوجود البشري، فهي أم اللطائف، ومرجع الأسرار في المعنى الوجودي لحقيقة الإنسان، بكمالها يكمل مفهوم الإنسان، وبنقصها ينقص معناه، وبانخرامها الكلي يخرج عن طبعه وحده إلى درك المعنى البهيمي لجنس الحيوان"[3].

وهنا يصف فريد الأنصاري الفطرة بعبارات أنيقة، ويبين أهميتها أكثر من كونه يعرفها بتعريف جامع مانع.

7- وفي تعريف للفيلسوف طه عبد الرحمن يقول: "الفطرة عبارة عن الهيئة الخُلُقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي تُوصِّله إلى معرفة عبوديته للخالق. ولما كان المقصود الشرعي موافقاً لهذه الهيئة الداخلية الأصلية، فإنه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرّف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلّي السلوكي بآدابها"[4].

فيؤكد طه عبد الرحمن أيضا أن الفطرة هي نظام أو هيئة داخلية انطوت فيها حقيقة الإنسان توصله إلى معرفة الحق، وموافقة أحكام وقصد الشارع لهذه الهيئة يؤدي إلى تفعيلها في الخارج. كما يربط الفيلسوف بين الفطرة والعهد أو الميثاق فيقول: "الفطرة هي ذاكرة تحفظ آثار اتصال الروح السابق بعلم الغيب، لأنها شاهدت وحدانية الإله"[5].

في هذا التعريف يبين طه عبد الرحمن أن الفطرة ليست هي العهد إنما هي ما حفظ العهد، وإنما جاءت الرسل والرسالات للتذكير بهذا العهد المحفوظ في هذه الذاكرة، فالفطرة ذاكرة حفظت الميثاق الذي شهدت به على نفسها بأن الله واحد.

---

1- الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي (الخواطر)**، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، د.ط، 1997م)، 2650/5.

2- المرجع السابق نفسه.

3- الأنصاري، فريد، **الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام**، (القاهرة: دار السلام، ط2، 2013م)، ص95.

4- طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت-لبنان: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005م)، ص 100.

5- طه، عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، (بيروت-لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014م)، ص 101.

8-كما عرفها مقداد يالجن بأنها "استعداد أو قوة دافعة لمعرفة الخالق وتقديسه وللتمييز بين ما هو خير وما هو شر من السلوك، ثم إن ما جاء به الإسلام من المبادئ تتلاءم مع هذه الفطرة؛ ولذا فإذا كان الإسلام يدعو الناس إلى تطبيق مبادئه فإنه إنما يدعو بذلك إلى تطبيق ما فُطروا عليه أو ما خُلق في طبيعتهم من دافع إليها"[1].

يعود هنا الباحث إلى تعريف الفطرة بأنها استعداد أو قوة أو هي القابلية للتمييز بين الحق والباطل، وهو تعريف المتقدمين لها، ويبين أن أحكام الإسلام متوافقة معها لا تخالفها، وما كان من دعوة لتطبيق أحكام الإسلام فهي غير غريبة بل متجانسة مع ما فُطر عليه العباد.

9-ويعرف الطيب برغوث الفطرة بأنها: "الخِلقة الأصلية الجبلية الثابتة التي أنشئ عليها الإنسان ليكون إنسانا وليس شيئا آخر، كما أنشئ كل مخلوق على هيئة أو نظام جبلي منسجم مع طبيعة شخصيته ودوره في الحياة، أو هي نظام كامل من الهيئات والوظائف والخصائص والمقومات الجبلية المتكاملة، المركوزة في الكائن البشري وغيره من الكائنات الوجودية الأخرى ليكتسب بها شخصيته أو هويته الذاتية المستقلة"[2].

يبين هنا الطيب برغوث أن الفطرة هي هيئة أو نظام ثابت مغروس في جميع الكائنات، ولكن يضفي على كل كائن خصيصة تميزه ويكتسب بها ذاته المستقلة عن الباقي.

ويمكن إجمال ما عرف به المعاصرون الفطرة بأنها: خلقة أو نظام أو هيئة أو قوة داخلية للإنسان، تجعله قابلا لأحكام الإسلام قادرا على التمييز بين الحق والباطل، وكل مبادئ وأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية متوافقة مع هذه الفطرة ومنسجمة معها لا تخالفها ولا تصادمها، لأنها جاءت لتذكر بما قد فُطر عليه البشر يوم أُخذ منهم العهد، والملاحظ أن تعريفات المعاصرين مستندة لما قاله المتقدمين.

**الفرع الثاني: الفطرة في بعض الحقول المعرفية والمعاجم والموسوعات**

حتى يتحدد مفهوم الفطرة بشكل أدق، نحاول تحري معناها في بعض الحقول المعرفية الأخرى، ومن خلال المعاجم والموسوعات.

**أولا: الفطرة في بعض الحقول المعرفية**

**1- الفطرة عند الفلاسفة:** يتمحور تناول موضوع الفطرة عند الفلاسفة حول عدة قضايا منها: اختلافهم في وجود معرفة فطرية أولية في نفس الإنسان، وهو ما يُتناول ضمن نظرية المعرفة، وفي سياق نزاعهم وجدالهم حول الطبيعة البشرية ونزوع الفطرة إلى الخير أو الشر، أو كونها محايدة، وبعض الإشارات في كتاباتهم حول الغريزة والضمير.

---

1- يالجن، مقداد، **علم الأخلاق الإسلامية**، (الرياض-السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط1، 1413هـ)، 201/1.

2- برغوث، الطيب، **الفاعلية الحضارية والثقافة السننية**، (المحمدية - الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004م)، ص 175.

- وفي الخلاف الواقع بين الفلاسفة في "فطرية المبادئ العقلية وأوليتها في النفس البشرية على أي معرفة أخرى"[1]، انقسمت آراؤهم إلى ثلاثة مذاهب[2]: **المذهب العقلاني**: والذي يرى أن المعارف الأولية فطرية ثابتة في النفس الإنسانية، وهي الأساس لكل معرفة مكتسبة، **المذهب التجريبي**: ورأي هذا المذهب أن المعرفة ناتجة عن التجربة والحواس، أما بالنسبة **للمذهب التوفيقي**[3] الذي دمج الرأيين، فالمعرفة تنطلق من الاختبار الحسي، ولكن هذا لا يؤدي إلى المعرفة التامة والإدراك بل يجب أن تضاف إليها أفكار وتصورات فطرية قبلية. وهذه النظرية هي التي يتبناها علماء المسلمين، فالإنسان بالفطرة يعرف أشياء ولكنها قليلة وهي أصول التفكير الإنساني المشتركة عند جميع البشر كما يقول المطهري[4]، أما فروع التفكير وتفرعاته وجزئياته فهي مكتسبة.

- وبالنسبة لحديث الفلاسفة حول نزوع الفطرة إلى الخير أو الشر أو الحياد فقد انقسمت آراؤهم إلى أربعة[5]:

**بين من يقول بالفطرة الخيرة**: ورأيهم أن الطبيعة الإنسانية أساسها خيرة، وأن مركز الشر خارج الإنسان، فالخير فطري في الإنسان، ومن يقول **بالفطرة الشريرة**: ويرى هذا الفريق أن شرور الحياة العديدة ليست مصادفة أو أخطاء ولكنها تجد جذورها في طبيعة الإنسان، وأما عن الخير في بعض الأفراد فهو مكتسب، فالإنسان مطبوع على الشر تحكمه الغرائز، وبين **القائلين بالفطرة المحايدة**: وفي رأي هذا الفريق أنه لا يوجد خير أو شر بالفطرة، فالإنسان لديه استعداد فطري لأن يكون خيرا أو شريرا، أما الرأي الأخير وهم **المنكرون للفطرة**[6]: ويُعتبر هذا

1 - الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، (فرجينيا- و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض- السعودية: مكتبة المؤيد، ط1، 1992م)، ص340.

2 - القرني، علي، **الفطرة ومذاهب الناس فيها**، ص413، 434؛ البيشي، **مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي**، ص 105، 123. القرني، عبد الله، **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**، (جدة-السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 2013م)، ص297، 306؛ الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص465؛ المطهري، مرتضى، **الفطرة**، ترجمة جعفر صادق الخليلي، (بيروت-لبنان: مؤسسة البعثة، ط1992،2م)، **ص** 40.

3 - ديورانت، ويل، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، (بيروت-لبنان: مكتبة المعارف، ط6، 1988م)، ص 333-334؛ المطهري، **الفطرة**، ص 39، بالنسبة للفلاسفة العقلانيين: منهم أفلاطون وديكارت، أما التجريبيون من بينهم: فرانسيس بيكون، جون لوك، دفيد هيوم. أما المذهب التوفيقي فعلى رأسه الفيلسوف كانط.

4 - المطهري، **الفطرة**، ص 41.

5 - مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، (القاهرة-مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1)، ص42؛ بهنسي، **الإسلام ونزعة الفطرة**، ص 6، 15، 23؛ البيشي، **مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي**، ص، 91، 73، 102، 119؛ القرني، علي، **الفطرة ومذاهب الناس فيها**، ص،421، 424، 442.

6 -الفلاسفة القائلون بالفطرة الخيرة: الرواقيون، سقراط وأرسطو قديما، سبينوزا، ليبينتز، وجون جاك روسو حديثا، القائلون بالفطرة الشريرة: أفلاطون، هوبز، وسبينسر، وسيجموند فرويد. القائلون بالفطرة المحايدة: كديكارت وجون ديوي. المنكرون للفطرة: كجون لوك وكارل ماركس.

المذهب الأكثر تطرفا في نفي الفطرة، فالإنسان بالنسبة لهم يولد وهو صفحة مجردة من أي معنى أولي سابق، فلا توجد لا فطرة ولاضمير أخلاقي يميز بين الخير والشر.

وأما النظرة الإسلامية فتقوم على أن الإنسان مفطور على معرفة خالقه، مهيأ ومعد فطريا للتمييز بين الخير والشر، ومعرفة النافع والضار، ثم يختار بعد ذلك أي طريق شاء.

وفيما يأتي بعض تعريفات الفلاسفة للفطرة:

1- الفطرة عند ابن سينا من الفلاسفة المسلمين:" أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ العقل لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئا، ويتشكك فيه فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه الفطرة بصادق بل كثير منها كاذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا"[1]، ثم يضيف مفرقا بين الذائع والفطري: "اعرض قولك العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة ... وتكلف الشك فيهما تجد الشك متأتيا فيهما وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء وهو حق أولي"[2]، فالفطرة العقلية عند ابن سينا هي التي تدركُ وتوجب اليقين، فهي القابلية لمعرفة الحقائق اليقينية، وهي الحقائق البديهية الأولية كالكل أكبر من الجزء، أما ما يتخلله الشك فليس بفطري، حتى حسن العدل وقبح الكذب فاعتبرهما من العادات التي يتخللها الشك.

2- الفطرة عند ديكارت من الفلاسفة الغربيين:"استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل"[3].

وتعريف ديكارت يتقاطع مع تعريف الفطرة اللغوي في أنها استعداد وقابلية للتميز بين الحق والباطل.

3- أما جون جاك روسو فقد قال: "يوجد في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد -ولو صدم ميوله الشخصية- على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ أسميه أنا الضمير"[4]، فجون جاك روسو وهو القائل بالفطرة الخيرة يرى أن الفطرة هي الضمير الذي يحتكم إليه الإنسان فيرشده إلى الصواب.

واختلفت جوانب النظر إلى الفطرة حسب التعريفات الثلاثة؛ ابن سينا شرح ووصف الفطرة أكثر منه عرفها، واقتصر على الفطرة العقلية دون غيرها، أما روسو فتحدث عن الضمير ودوره في الحكم على الأفعال

1 - ابن سينا، علي بن الحسين بن عبد الله، **النجاة في المنطق والإلهيات**، (بدون معلومات نشر)، ص 36.

2 -المصدر السابق، ص 37.

3 - جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت- لبنان: دار الكتاب البناني، د.ط، 1982م)، 150/2.

4 - روسو، جون جاك، **دين الفطرة**، نقله إلى العربية محمد العروي، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012م)، ص30.

والتصرفات، وليس الفطرة بالذات، بالنسبة لديكارت فتعريفه هو الأقرب لمعنى الفطرة المتداول وهو الاستعداد والتهيؤ لإصابة الحكم وتمييز الحق من الباطل. وهذا مجمل ما وقفت عليه من كلام الفلاسفة حول الفطرة.

### 2- الفطرة عند علماء النفس:

يختلف تناول علماء النفس لموضوع الفطرة باختلاف آرائهم ومدارسهم، وكثيرا ما يشار إليها في الحديث عن الغرائز والدوافع والسلوكات وكذا المبادئ الأولية، ومما وقفت عليه من تعريفات:

أ- "الفطري هو ما يوجد منذ الولادة، وبالمعنى الدقيق هو ما تحدده الجينات بمعزل عن أي تأثير للوسط أو لأية تجربة، ميزاته الثبات ومقاومة التغيير، وهو نقيض المكتسب"[1]، فالفطري هو المتأصل في الإنسان منذ ولادته، وهو راجع لأسباب وراثية، والفطري عكس المكتسب.

ب- الفطرة: "قدرة أو سلوك أو دافع، أو ما ينتقل عن طريق الوراثة فلا يحتاج الإنسان إلى تعلمه واكتسابه، بل ما يكون تلقائيا"[2]، فالفطرة مبادئ أولية موروثة، لا تحتاج للاكتساب.

جـ- الفطرة هي: "الجبلة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقه"[3]، وهذا أحد التعريفات اللغوية للفطرة.

والفطرة في علم النفس ترتبط بطاقة حيوية تدفع الإنسان للبحث والتنقيب عن كل ما يؤمن له الحاجات الأساسية في حياته، وكل ما يمكن أن يحقق له إشباع حاجاته العضوية وغرائزه، والحاجات العضوية متنوعة كالأكل والشرب والنوم والراحة... والغرائز ثلاث أنواع: غريزة حب البقاء، وغريزة حفظ النوع وغريزة التدين أو التقديس[4]، ويجب التفريق بين الحاجات والغرائز كما يجب التنبيه للفرق بين الغرائز ومظاهرها، فغريزة حب البقاء مظاهرها الخوف والتملك والاجتماع، وغريزة التنوع مظاهرها الشعور الجنسي، العطف الحنان، ومن مظاهر غريزة التدين العبادة، وهذا التمييز بين الغريزة ومظاهرها يُفيد في معرفة ما يمكن كبته مما لا يمكن، فالغرائز لا يمكن كبتها بينما مظاهرها يمكن التحكم فيها[5].

فالفطرة في علم النفس هي سلوك أو دافع أو قدرة تنتقل عن طريق الوراثة، لا تحتاج إلى التعلم والاكتساب، وهي مشتركة بين جميع الأفراد، وهي مرتبطة بغريزة الإنسان التي تدفعه لتلبية حاجاته الأساسية.

---

1 -دورون، رولان، بارو،فرنسوا، **موسوعة علم النفس**، تعريب فؤاد شاهين، (بيروت-لبنان:منشورات عويدات،ط1، 1997م)، 588/2.

2 -راجح، أحمد عزت، **أصول علم النفس**، (القاهرة-مصر: دار الكتاب العربي، ط7، 1986م)، ص70.

3 - راجح، أحمد عزت، المصدر السابق، ص73. الزين، سميح عاطف، **علم النفس**، (بيروت-لبنان: دار الكتاب اللبناني،د.ط، 1991م)، ص 153.

4 -الزين، المصدر السابق، ص154.

5 - المصدر السابق نفسه.

### 3- الفطرة في القانون:

تناول فقهاء القانون موضوع الفطرة في حديثهم حول القانون الطبيعي وأصل القانون، هل هو إرادة السلطة الحاكمة في وضع القانون وإلزام الناس به؟ أم أنه انبثق من فطرة العدالة والقانون الطبيعي؟ وظهرت الكثير من المذاهب والنظريات[1] ولعل ما يهمنا هو المذهب المثالي، الذي "يرى أن أصل القوانين هو ما أودعه الله في الطبيعة من قانون طبيعي، وهو ثابت سرمدي وخالد لا يتغير بتغير الزمان والمكان، ويكشف عنه العقل البشري، ويخضع جميع الناس لسلطانه لما فيه خيرهم وصلاحهم"[2].

فالمذهب المثالي مبني على ما أودعه المولى سبحانه في الفطرة البشرية من قوانين تهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة، وجلب النفع ودفع الضرر عن الناس، وهذه القوانين ثابتة وخالدة لا تخضع لسلطة الزمان ولا المكان.

وعَرف الفقيه القانوني غروسيوس القانون الطبيعي بأنه: "القاعدة التي يوحي بها العقل القويم، والتي بمقتضاها نحكم بالضرورة أن العمل ظالم أو عادل طبقا لاتفاقه مع المعقول"[3]، كما عُرف بأنه: " مجموعة القواعد العامة الأبدية الخالدة التي يكشف عنها العقل البشري، ويخضع الناس جميعا لسلطانها وتوجيهها، لما فيه خيرهم وصلاحهم"[4].

فالقانون الطبيعي هو مجموعة قوانين استنبطت استنادا إلى العقل والفطرة الإنسانية، والتي تروم حث الناس على التزام اختيار المعروف والصالح من الأفعال والممارسات، واجتناب ضدها من المنكرات.

ويُعتبر القانون الطبيعي ومبادئ العدالة، أحد مصادر التشريع، في كثير من المدونات القانونية[5] فمثلا في المادة الأولى من القانون المدني الجزائري: " يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في

---

1 -من المذاهب التي تُعنى بها فلسفة القانون: 1- **المذاهب الشكلية** 2-**مذهب التطور التاريخي** 3-**المذاهب المختلطة**: 4- **نظرية الغاية الاجتماعية**: ينظر: السنهوري عبد الرزاق أحمد، حشمت، أحمد أبو ستيت،**أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، 1950م)، ص30-79؛ الداودي، علي غالب، **المدخل إلى علم القانون**، (عمان: دار وائل، ط7، 2004م)، ص14-17

2-الفار، عبد القادر، **المدخل لدراسة العلوم القانونية**، (عمان: مكتبة دار الثقافة، د.ط، 1993م)، ص15-16.

3- السنهوري، المصدر السابق، ص49.

4- الداودي، علي غالب، المصدر السابق، ص178.

5- من بينها القانون المدني المصري، المادة الأولى، ص1.

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

يوم التصفح:2019/02/01 م

-القانون المدني السوري، المادة الأولى، ص1.

http://www.mediafire.com/file/tsjwa0tv31h34at/القانون+المدني+السوري.pdf - يوم التصفح: 2019/02/01 م

- وحتى القانون الدولي في بداية تأسيسه، ينظر: السنهوري، **أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون**، ص48.

فحواها. وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة"[1].

فيلجأ القاضي إلى القانون الطبيعي ومبادئ العدالة كمصدر احتياطي، بعد استنفاذ البحث عن الحكم القضائي في المصادر الاخرى. وبهذا يتبين الدور الرئيس للفطرة في القانون.

**ثانيا: الفطرة في كتب التعريفات وفي المعاجم والموسوعات:**

حتى يكتمل بناء المفهوم الدلالي للفطرة؛ وجب الإطلاع على ما عُرف به هذا المصطلح في كتب التعريفات والمعاجم والموسوعات.

**1- الفطرة في كتب التعريفات:**

أ- نلاحظ أن الجرجاني (ت 816هـ) والمناوي (ت 1031هـ) قد عرفا الفطرة بالتعريف نفسه وهو: "الجبلة المتهيئة لقبول الدين"[2].

ب- وأضاف المناوي: " هي ما ركب الله في الإنسان من قوته على معرفة الإيمان وقال الشريف: الخِلقة التي جبل عليها الإنسان"[3].

فالفطرة هنا بربطها بتعريفها اللغوي وهو الجبلة والخِلقة هي الاستعداد لقبول الدين أو الحق ومعرفته.

جـ- أما الكفوي (ت 1094هـ) فقال: "الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته"[4].

فقام الإمام الكفوي بإعطاء وصف عام للفطرة ولم يحدد كنهها، فلم يوضح هذه الصفة التي يتصف بها كل البشر في بداية خلقتهم.

د- "الفطرة الجليلة: هي المتهيئة لقبول الدين"[5].

هـ- "الفطرة: هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته، الجبلة المهيأة لقبول الدين"[1].

---

1 - الجريدة الرسمية، القانون المدني الجزائري، ص1.

يوم التصفح:2019/02/01. https://www.joradp.dz/trv/acivil.pdf

2- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، 215/1؛ المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، (بيروت-لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1410هـ)، 560/1.

3- المناوي، المصدر السابق، 560/1.

4- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1419هـ)، 164/1.

5- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ)، 27/3.

يمكن من خلال ما سبق الاستنتاج أن مفهوم الفطرة هو قوة أو هيئة أو هي القابلية لمعرفة الحق والدين.

**2- الفطرة في المعاجم والموسوعات**: بالتقصي في أنواع الموسوعات والمعاجم نجد عدة تعريفات منها:

أ- في **معجم لغة الفقهاء** عُرفت الفطرة بأنها: "مجموع الاستعدادات والميول والغرائز التي تولد مع الإنسان"[2]، وهذا تعريف لكل ما تشمله الفطرة من استعداد وميول وغرائز تولد مع الإنسان بداية خلقه.

ب- وفي **المعجم الوسيط**: "الفطرة السليمة (في اصطلاح الفلاسفة) استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل"[3]. وفي هذا التعريف عودة لما قاله المتقدمون من كون الفطرة هي استعداد وقابلية للحق والتمييز بينه وبين الباطل.

جـ- في **القاموس الفقهي**: "الفطرة هي الخِلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه أو الطبيعة السليمة لم تشب بعيب"[4].

د- أما في **موسوعة الفكر الفلسفي والإجتماعي**: الفطرة "هي الحالة الأصلية أو الطبيعة الأولى التي يكون عليها المولود في وقت ولادته"[5]. وهنا ربط للتعريف باللغة كون الفطرة هي الطبيعة الأولى للإنسان زمن ولادته.

هـ- في **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**: ماالفطرة؟ الجواب النور الذي تشق به ظلمة الممكنات، ويقع به الفصل بين الصور، فيقال هذا ليس هذا، إذ يقال هذا عين هذا من حيث ما يقع به الاشتراك"[6].

فالفطرة نور يمكن من خلاله التمييز بين حقائق الموجودات.

و- وفي **المعجم الصوفي**: "الفطرة التي يولد كل مولود عليها، هي الإقرار بالربوبية، وهي أول ميثاق أخذه الحق على البشر، حين أشهدهم على ربوبيته، فقالوا بلى... فالعبد طاهر الأصل، في عبوديته، لأنه مخلوق على الفطرة، وهي إقرار بالعبودية للرب سبحانه"[7].

---

1- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، **التعريفات الفقهية**، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ)، ص 166.

2- قلعجي، محمد رواس وقنيبي، حامد صادق، **معجم لغة الفقهاء** (بيروت - لبنان: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408هـ)، 348/1.

3- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، (القاهرة – مصر: دار الدعوة، د.ط، د.ت)، 694/2. وهذا التعريف هو تعريف الفيلسوف الغربي ديكارت للفطرة، يُنظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م)، 150/2.

4- سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1408هـ)، ص 288.

5- الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، (بيروت - لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م)، ص 404.

6-العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، (بيروت - لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999م)، ص717.

7- الحكم، سعاد، **المعجم الصوفي** الحكمة في حدود الكلمة، (بيروت - لبنان: دار ندرة، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1981م)، ص 883.

ففي هذا المعجم: الفطرة هي العهد والميثاق الذي أخذه الله من بني آدم في مرحلة الذر وإقرارهم بربوبيته.

ز- بالنسبة **للمعجم الفلسفي**: الفطرة عند ديكارت: "استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل"[1]. كما ذكر عدة تعريفات أخرى للفطرة وختمها بأنها "الجبلة الأصلية أو الطبيعة الأولى التي يكون فيها المولود في وقت ولادته"[2]. يبين هذا التعريف بأن الفطرة هي الطبيعة الأولى للإنسان وقت ولادته، وبالتأمل في تعريف ديكارت نجده يتقاطع مع تعريفات العلماء المسلمين في كون الفطرة هي الاستعداد والقابلية للتمييز بين الحق والباطل.

من خلال ما سبق؛ نجد أن أصح ما قيل في معنى الفطرة عند علماء المسلمين قديما وحديثا، وعند الفلاسفة وفي كتب التعريفات والموسوعات والمعاجم؛ أنها الهيئة الأولى وهي الاستعداد والقابلية للتمييز بين الحق والباطل.

**ثالثا: التعريف الإجرائي للفطرة:**

بناء على ما سبق إيراده من معان؛ يمكن صياغة تعريف للفطرة بأنها:

**"النظام التكويني في كل إنسان والذي يجعله قابلا لأحكام الإسلام، قادرا على التمييز بين الحق والباطل، سالما من عوارض الجهل والضلال".**

- **شرح التعريف:**

– **النظام التكويني**: ويُقصد به مجموعة قوانين داخلية مترابطة ومنظمة تحكم الإنسان، وهو الخِلقة أو الهيئة التي خُلق عليها كل إنسان، وتجمع ثلاثة جوانب: الجانب الروحي، والجانب العقلي، والجانب الجسدي.

– **قابلا لأحكام الإسلام**: يقصد به الاستعداد والتهيؤ الإيجابي لمعرفة شرائع الإسلام.

– **قادرا على التمييز بين الحق والباطل**: هذا النظام يُؤهل الإنسان للتمييز بين النفع والضر، بين الخير والشر، وبين الحق والباطل.

– **سالما من عوارض الجهل والضلال**: ويُقصد به الحفظ من كل ما قد يخُل أو يَخرق هذا النظام.

وفي هذا التعريف ربط بين معاني الفطرة اللغوية والاصطلاحية، فهو يجمع معاني الخِلقة والهيئة الأولى وهي معان لغوية، وفي الاستعداد والقابلية للإسلام تذكير بالعهد الأول الذي أخذه الله على العباد، وهذه معان شرعية اصطلاحية.

---

1- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، 150/2؛ كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص 404.

2- صليبا، المصدر السابق.

أعتقد أن الاختلاف في معنى الفطرة ناشئ عن كون هذا المصطلح يجمع كل المعاني المذكورة تقريبا، ولكن كلٌ نظر إليها من جانب وفاته جانب آخر، فلا يمكن حصر مفهوم الفطرة في معنى واحد من معانيها المذكورة، فهي الخِلقة الأولى والهيئة التي مكنت الإنسان من اكتساب إمكانية معرفة الحق من الباطل والخير من الشر، وهي القابلية لأحكام الإسلام -المغروسة فيها مسبقا-، هذا القبول ناشئ عن ما ركز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذر، فالفطرة ذاكرة روحية للبشر وإنما بُعث الرسل للتذكير بما في هذا العهد... للتذكير بالفطرة.

## المطلب الثالث: المفهوم الدلالي لأصول التشريع الإسلامي

بعد أن تحدد مفهوم الفطرة، سنتناول في هذا المطلب بيان المراد بأصول التشريع الإسلامي في ثنايا البحث، وذلك من خلال تعريف الأصول والتشريع في اللغة وفي الاصطلاح ثم تعريفه كمركب إضافي.

### الفرع الأول: تعريف الأصول والتشريع

**أولا: الأصول في اللغة**: الأصول جمع مفرده أصل، والأصل: أساس الشيء[1]، وأصل الشيء أسفله وأساس الحائط أصله، وأصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه[2].

**ثانيا: الأصول في الاصطلاح:**

عرفه الإمام الآمدي فقال: " أصل كل شيء هو ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه"[3].

وعرفه الكفوي بقوله: "الأصل: هو أسفل الشيء، ويُطلق على الراجح بالنسبة إلى المرجوح، وعلى القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل بالنسبة إلى المدلول، وعلى ما ينبني عليه غيره... والأصول من حيث إنها مبنى وأساس لفرعها؛ سُميت قواعد"[4].

فالأصول هي ما يُبنى عليها غيرها، وهي الأسس والقواعد.

**ثالثا: التشريع في اللغة**: مصدر شرّع مأخوذ من الشريعة، "والشَريعَةُ: مَشْرَعَةُ الماءِ، وهو موردُ الشاربةِ. والشَريعَةُ: ما شَرَعَ الله لعباده من الدين. وقد شَرَعَ لهم يَشْرَعُ شَرْعاً، أي سنّ"[5].

---

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 109/1.

2- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 16/1.

3- الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت-لبنان: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 7/1.

4- الكفوي، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ص 122.

5- الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، 1236/3؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 262/3.

وفي اللسان: "الشريعة هي الطرق والمسالك المؤدية إلى مصادر الماء، ثم استُعير اللفظ بعد ذلك لألفاظ مقاربة مثل الطريق والمنهج والسبيل"[1]. والشريعة والشرعة: ما سنّ الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر"[2]. وشرع الله لنا كذا يشرعه أظهره وأوضحه[3].

وفي المعجم الوسيط: "الشريعة: ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام والطريقة وفي التنزيل العزيز ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: 18]، ومورد الماء... (التشريع) سن القوانين"[4].

وللإمام محمد رشيد رضا لفتة لطيفة في تسمية الشريعة بمورد الماء: "سُميت الشريعة شريعة تشبيها لشريعة الماء من حيث أن من شرع فيها على الحقيقة روي، وتطهر، والمراد الري المعنوي، وطهارة النفس وتزكيتها، وقد جعل الله الماء سبب الحياة النباتية والحيوانية وجعل الشريعة سبب الحياة الروحية الإنسانية"[5].

فالشريعة في اللغة هي مورد الماء وهي الطريقة أو المنهج، وتطلق على ما سنّه الله لعباده.

**رابعا: الشريعة والتشريع في الاصطلاح:** سأتطرق إلى تعريف التشريع في القانون لأن المصطلح أكثر استعمالا فيه وهذا ليَتَبَيَّن المقصود ويَتضح المراد بشكل جلي، ثم عند علماء الإسلام وهو ما سأتناوله بتفصيل أكثر لأنه المراد في ثنايا البحث.

**1- التشريع في القانون:** "هو قيام السلطة المختصة في الدولة بوضع القواعد القانونية في صورة مكتوبة، حيث تقوم هذه السلطة بوضع قواعد ملزمة لتنظيم العلاقات في المجتمع، طبقا للإجراءات المقررة لذلك"[6].

- التشريع: "هو المصدر الأصلي الأول للقانون، وهو المرجع الأول الذي يلجأ إليه القضاة في فض المنازعات المعروضة أمامهم في المحاكم"[7].

فالتشريع في القانون الوضعي: هو سن القوانين ووضعها من طرف السلطة المتخصصة، والتشريع مصدر الأحكام في القانون الوضعي.

**2- التشريع في المنظور الإسلامي:** عرف عبد الوهاب خلاف التشريع في الاصطلاح الشرعي والقانوني بأنه: "سن القوانين التي تعرف منها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث لهم من الأقضية والحوادث"[8]، بعده بين الفرق

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 175/8.

2- المصدر السابق، 176/8.

3- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 310/1.

4- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، 479/1.

5- رشيد رضا، محمد، **تفسير المنار**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990 م)، 342/6.

6- منصور، محمد حسين، **نظرية القانون**، (الإسكندرية – مصر: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2002م)، ص 206.

7- سوزان، علي حسن، **الوجيز في مبادئ القانون**، (الإسكندرية – مصر: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2001م)، ص 53.

8 - خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**، (مصر: مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، د.ط، د.ت)، ص 219.

الفرق بين التشريع الإلهي الذي مصدره الله سبحانه بواسطة رسله وكتبه، والتشريع الوضعي والذي مصدره الناس سواء أكانوا أفرادًا أم جماعات[1]. هذا بالنسبة للتشريع أما الشريعة فقد عُرفت بعدة تعريفات منها:

– تعريف التهناوي: "الشريعة ما شرعه الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتُسمى فرعية عملية، ودُوِّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتُسمى أصلية واعتقادية، ودُوِّن لها علم الكلام"[2].

– أما مناع القطان فقال: "الشريعة في الاصطلاح ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة، لتحقيق سعادتها في الدنيا والآخرة"[3].

فالشريعة جامعة لكل ماشرعه الله سبحانه لعباده من أحكام سواء كانت اعتقادية أو أخلاقية أو عملية (العبادات والمعاملات).

– وعرفها الإمام محمود شلتوت بقوله: "إنّ الشريعة اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله أو شرع أصولها أو كلف المسلمين إياها، ليأخذوا بها في علاقتهم بالله وعلاقتهم بالناس"[4]، ثم فصّل التعريف فقال: "وإنها على كثرتها ترجع إلى ناحيتين[5]:

1- ناحية العمل الذي يتقرب به المسلمون إلى ربهم، وهذه الناحية المعروفة في الإسلام باسم العبادات.

2- ناحية العمل الذي يتخذه المسلمون سبيلًا لحفظ دمائهم ودفع مضارهم فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين الناس، على الوجه الذي يمنع المظالم وبه يسود الأمن والاطمئنان، وهذه الناحية هي المعروفة في الإسلام باسم المعاملات.

فالشريعة إذن هي ما سنّه الله من أحكام لعباده، قد يقصرها بعض العلماء على الأحكام العملية فقط، وهو التشريع، ويتعدى بها البعض الآخر إلى الأحكام الاعتقادية.

وسنعتمد تعريف الإمام محمود شلتوت القائل باختصاص الشريعة أو التشريع بالأحكام العملية دون العقدية، أي أن التشريع هو الفقه، والفقه: هو معرفة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[1].

---

1 – المرجع السابق نفسه.

2- التهناوي، محمد بن علي ابن القاضي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، (بيروت–لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ناشرون، ط1، 1996م)، 1018/1.

3- القطان، مناع، **تاريخ التشريع الإسلامي**، (بيروت–لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م)، ص 14.

4- شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، (القاهرة–مصر: دار الشروق، ط18، 2001م)، ص 73.

5- المصدر السابق نفسه.

**من خلال ما سبق: الشريعة أو التشريع في الإسلام**: هو ما سنّه الله سبحانه وتعالى من أحكام عن طريق الوحي (قرآن أو سنّة)، أو ما استنبطه مجتهدو المسلمين من نصوص الوحي وروحه ومقاصده.

**الفرع الثاني: تعريف أصول التشريع الإسلامي**

بناءً على ما سبق **فأصول التشريع الإسلامي** هي القواعد والأسس التي بُني عليها ما شرعه الله لعباده من أحكام، وهي المعروفة بأصول الفقه. فالمراد إذن بأصول التشريع في سياق هذا البحث: أصول الفقه الإسلامي.

وعند استقراء تعريفات الأصوليين لأصول الفقه نجد أنها تصب في اتجاهين[2]:

**1- الاتجاه الوظيفي**: وفيه بيان لوظيفة هذا العلم، أو الغاية من دراسته، وتعددت التعريفات في هذا الاتجاه، منها تعريف محب الدين عبد الشكور: "العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"[3]. ومن هنا تكون وظيفة أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى الفقه.

**2- الاتجاه الموضوعي**: أي تعريف علم أصول الفقه باعتبار الموضوعات التي يدرسها، ونقف على العديد من التعريفات المتقاربة في المعنى، ومن بينها تعريف الإمام البيضاوي: "أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد"[4].

وموضوعات علم أصول الفقه تدور على أربعة أقطاب كما ذكر الإمام الغزالي[5]:

1- القطب الأول: في الأحكام، وهي ثمرة هذا العلم.

2- القطب الثاني: في الأدلة، المثمر. وهي المصادر وتنقسم إلى أدلة متفق عليها: الكتاب، السنة الإجماع والقياس. وأخرى مختلف فيها الاستحسان، عمل أهل المدينة، المصلحة المرسلة، الاستصحاب...

3- القطب الثالث: دلالات الألفاظ، أو كيفية الاستثمار.

---

1- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين، **الإبهاج في شرح المنهاج**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416هـ)، 28/1؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ)، 17/1.

2- فلوسي، مسعود، **المدخل الوجيز إلى أصول الفقه**، (باتنة-الجزائر: مطبعة قرفي، د.ط، 2014م)، ص 9.

3- عبد الشكور، محب الله بن الهندي البهاري، **مسلم الثبوت**، (مصر: المطبعة الحسينية المصرية - مطبعة كردستان العلمية، 1326 هـ)، ص5؛ الطوفي، نجم الدين سليمان بن الكريم، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ)، 120/1؛ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، (القاهرة - مصر: مكتبة صبيح، د.ط، د.ت) 36/1.

4- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، (بيروت - لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2008م)؛ الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ)، ص 7.

5- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، 7/1.

4- القطب الرابع: المجتهد، المستثمر، ويتناول: موضوعات الاجتهاد والتقليد، التعارض والترجيح.

**الفرع الثالث: علاقة أصول التشريع بمصادر التشريع**

قد يُطلق مصطلح أصول التشريع ويُراد به مصادر التشريع وأدلته، ولكن العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، فالأصول أعم من المصادر والمصادر جزء من الأصول. ومصادر التشريع أو أدلته هي إحدى موضوعات أصول الفقه أو أصول التشريع، وقد أورد كثير من العلماء والباحثين لفظ أصول التشريع، وقصدوا به مثلما نقصد، أي أن أصول التشريع هي أصول الفقه وهذا في عناوين مؤلفاتهم في أصول الفقه والتي من بينها:

- الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي.
- كتاب الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو، وهو كتاب مختصر في أصول الفقه.
- كتاب أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله.
- كتاب معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي.. دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية لأحسن لحساسنة.
- كتاب المناظرة في أصول التشريع الإسلامي -دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي- لمصطفى الوظيفي.
- كتب تاريخ التشريع الإسلامي وهي كتب تدرس تاريخ وأدوار الفقه الإسلامي: ككتاب تاريخ التشريع الإسلامي للخضري بك، وتاريخ التشريع الإسلامي لعبد العظيم شرف الدين، وتاريخ التشريع للدكتور حامد شمروخ، وتاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان، والتشريع الإسلامي مصادره وأطواره للدكتور شعبان محمد إسماعيل... فهي وغيرها من الكتب تؤرخ للتطور التاريخي للفقه الإسلامي، فإذا كان التشريع هو الفقه فأصول التشريع هي أصول الفقه.

من خلال ما سبق يكون معنى عنوان البحث "الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي" هو علاقة الفطرة بأصول الفقه، أي علاقة الفطرة بالمباحث الأصولية، أو بموضوعات أصول الفقه.

فهذا البحث محاولة لاستنتاج وتبيان العلاقة التي تربط الفطرة بأهم مباحث أصول الفقه. وقد تم إدراج مقاصد الشريعة باعتبارها مبحثا من أصول الفقه، لكونها ركيزة أساسية في الاجتهاد بغض النظر عن الخلاف بين العلماء هل المقاصد جزء من أصول الفقه أم أنها علم مستقل.

**المبحث الثاني: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم والسنة النبوية**

بعد أن تم تحديد المفهوم الدلالي للفطرة في اللغة والاصطلاح، وبيان المقصود بأصول التشريع الإسلامي، يتناول هذا المبحث معنى الفطرة باستقراء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا من أجل بلورة المفهوم الدلالي للفطرة وتأصيلها الشرعي من خلال الوحي.

**المطلب الأول: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم**

في كثير من الأحيان لا يتَّضِحُ مفهوم معين ولا يُدرك معناه الدلالي أو الاستعمالي دون الرجوع للقرآن الكريم، فهو المرجع الأساسي لإعطاء التصور الشامل والصحيح للمصطلح محل البحث. وفي هذا الصدد سيتم تتبع واستقراء معاني الفطرة في القرآن الكريم للوصول للنتيجة المرجوة.

**الفرع الأول: دراسة إحصائية للفظ الفطرة في القرآن الكريم**

**أولا: اشتقاقات اللفظ المدروس مجملة:**

وردت مادة (ف ط ر) في القرآن الكريم في واحد وعشرين موضع وبعدة اشتقاقات هي: فطرة، فاطر، فطرني، فطركم، فطرهن، فطور، انفطرت، منفطر، يتفطرن، وقد حملت عدة معانٍ يمكن إجمالها فيما يلي[1]:

**1- الفطرة بمعنى الخلق والإبداع والإنشاء:** ونجد هذا المعنى في عدة آيات منها:

- قوله تعالى: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: 79] وقوله عز وجل: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: 14] [2]، فطر السموات والأرض في هاتين الآيتين بمعنى خلقهن وأنشأهن وأبدعهن من غير مثال سابق، فهو سبحانه الفاطر أي الخالق المبدع.

- وقوله تعالى: ﴿ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [هود: 51][3].

- وفي الآية: ﴿ قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا ۖ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ [طه: 72] قسم بالخالق سبحانه وتعالى (والذي فطرنا) بمعنى والذي خلقنا وأنشأنا.

- وقوله تعالى: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴾ [الإسراء: 51].

1- يُنظر: الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 640؛ بليل: عبد الكريم، **مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القران الكريم**، (فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م)، ص 90؛ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (تفسير الزمخشري)**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ)، 595/3.

2- وكذلك الآيات: [يوسف: 101]، [إبراهيم: 10]، [فاطر: 1]، [الزمر: 46]، [الشورى: 11].

3- وكذلك الآيات: [يس: 22]، [الزخرف: 27].

- وقوله عز وجل: ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: 56]

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

2- **الفطرة بمعنى الانشقاق والاختلال**: وورد هذا المعنى في الآيات[1]:

- قوله تعالى: ﴿يَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 90]، ومعنى هذه الآية أن السموات تكاد تتشقق وتتصدع وتختل من نسبتهم الولد للخالق سبحانه وتعالى، لأنه بهتان عظيم.

- وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك:3]، حيث أمر الله عز وجل في هذه الآية بتكرار النظر في السماوات والتقليب فيهن عله يجد شقوقا أو تصدعا أو اختلالا، وهذا مما يستحيل فيعود البصر خائبا منحسرا ذليلا.

- وفي الآيتين: ﴿السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ [المزمل: 18]، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾ [الانفطار:1] إشارة إلى علامة من علامات يوم القيامة وهي انفطار السماء بمعنى تشققها وتصدعها.

3- **الفطرة بمعنى الهيئة الأولى والقابلية والاستعداد لمعرفة الحق**[2]: ونجد هذا المعنى في آية واحدة وهي 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]، فمعنى الفطرة في هذه الآية أن الله سبحانه عز وجل خلق الناس على هيئة مستعدة وقابلة لمعرفة الحق، مع الاختلاف الحاصل في معنى الفطرة والذي سيتم تناوله فيما يأتي.

**ثانيا: عدد ونسب ورود اشتقاقات لفظ الفطرة في القرآن الكريم:**

بتتبع مادة (ف ط ر) ومواضع ورودها في القرآن الكريم لاحظنا أن مجال الورود هو المجال المكي، فكل سور القرآن التي وردت بها هي سور مكية.

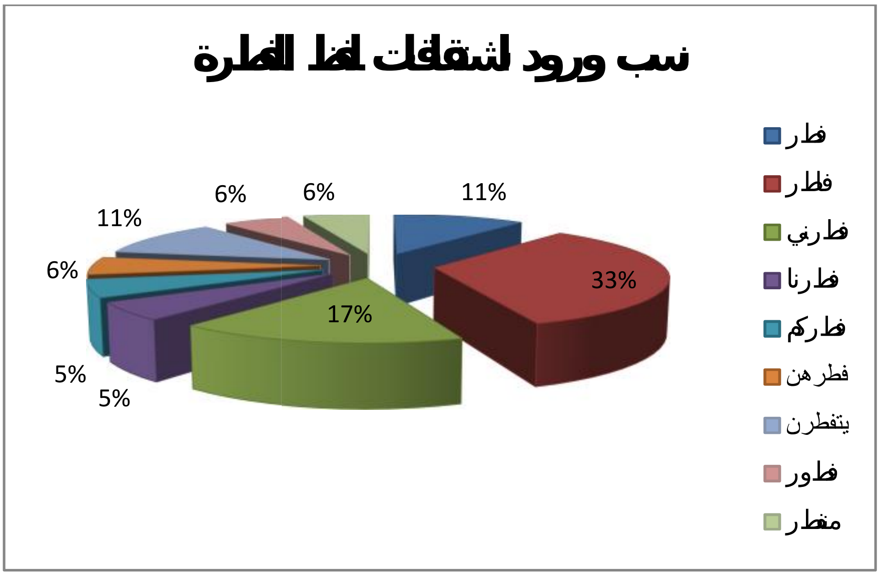
---

1 - الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 640؛ الزمخشري، **الكشاف**، 576/4.

2 - ابن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز**، 336/4؛ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8

| اشتقاقات بمعنى: الخلق الإبداع والإيجاد | عدد الورود | موضع الورود |
|---|---|---|
| فطر | 2 | [الأنعام: 79]، [الروم: 30] |
| فاطر | 6 | [الأنعـام: 14]، [يوسـف: 101] [إبـراهيم: 10]، [فـاطر: 1]، [الزمر: 46]، [الشورى: 11] |
| فطرني | 3 | [هود: 51]، [يس: 22]، [الزخرف: 27] |
| فطرنا | 1 | [طه: 72] |
| فطركم | 1 | [الإسراء: 51] |
| فطرهن | 1 | [الأنبياء: 56] |
| **اشتقاقات بمعنى الاختلال والانشقاق** | **عدد الورود** | **موضع الورود** |
| يتفطرن | 2 | [مريم: 90]، [الشورى: 5] |
| فطور | 1 | [الملك: 3] |
| منفطر | 1 | [المزمل: 18] |
| انفطرت | 1 | [الانفطار: 1] |

**ثالثا: نسب ورود اشتقاقات لفظ الفطرة:**

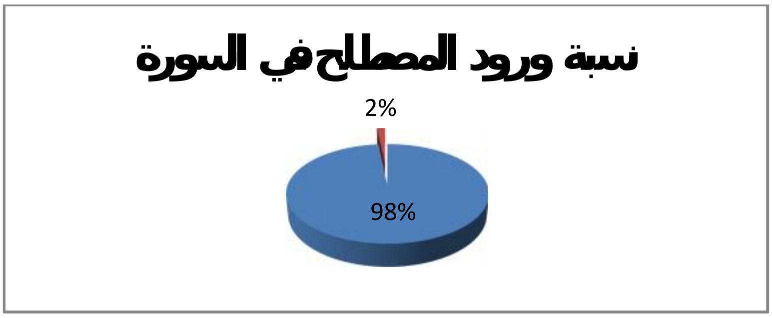



من خلال ما سبق نلاحظ أن النسبة الأكبر في الحضور هي للفظ "فاطر" يليه لفظ "فطرني"، ليكون نفس النصيب للفظي "فطر" و"يتفطرن"، بينما تقاسمت باقي الألفاظ الوجود مرة واحدة، وفي هذا تركيز على المعاني الإيجابية، معاني الخلق والإبداع، وتنبيه للتدبر والتفكر في خلق السموات والأرض وفي خلق الإنسان أي الآفاق والكون والأنفس، وهذا لاكتشاف عظمة الخالق سبحانه وتعالى.

**رابعا: حجم ونسب ورود اللفظ المدروس الفطرة:**

كما أشرنا سابقا، لم يُذكر لفظ الفطرة إلا مرة واحدة في القرآن الكريم وذلك في سورة الروم: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30].

| السورة | عدد الآيات | عدد ورود المصطلح فيها | نسبة الورود |
|---|---|---|---|
| الروم | 60 | 1 | %2 |
| القرآن الكريم | 6236 | 1 | %0.016 |



مصطلح الفطرة مصطلح قرآني، وبالتالي فهو أصيل في مادته الاشتقاقية، ولمصطلح الفطرة عمق استيعابي أو قوة استيعابية جمعت بين عدة معان. ومما يسترعي الانتباه أنه كلما ورد فعل فطر في القرآن الكريم مجردًا إلا عن الضمائر المتصلة فإن معناه الخلق والابتداء والابداع، أما إذا كان الفعل مزيدا فإنه يعني الانشقاق والاختلال، وكأن الفطرة المجردة تعني الصفاء، وإذا كانت مزيدة فإنها تعني الاختلال. والخالق الفاطر خلق هذه الفطرة عن قصد وغاية جليلة هي القابلية لمعرفة الحق.

**الفرع الثاني: آيات الفطرة**

إذا كان مصطلح الفطرة قد ورد في آية واحدة في سورة الروم، ففي هذا المطلب سيتم تناول الآيات التي وردت فيها مصطلحات دالة على معنى الفطرة.

**أولا: آية سورة الروم:**

**قال تعالى:** ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30][1].

وفيما سوى هذا الموضع لم ترد في القرآن إلا إشارات للفطرة في ثلاث آيات من الذكر الحكيم: آية الصبغة وآية العهد وفي سورة التين.

**ثانيا: آية الصبغة:** ذهب الكثير من العلماء والمفسرين إلى أن معنى الصبغة في قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾ [البقرة: 138] هو الفطرة.

ومنه قول الإمام الطبري (ت 310هـ): "عن مجاهد: {و من أحسن من الله صبغة} قال: الصبغة، الفطرة. ومن قال هذا القول فوجه "الصبغة" إلى الفطرة، فمعناه: بل نتبع فطرة الله وملته التي خلق عليها خلقه"[2].

وقال الإمام ابن عطية (ت 481هـ): "{صبغة الله} شريعته وسنته وفطرته"[3].

أما الإمام الرازي (ت 604هـ) فبعد أن ذكر الاختلاف في تفسير الصبغة أورد القول الثاني وهو: "أن صبغة الله فطرته"[1]، وأضاف الإمام البيضاوي (ت 691هـ): "صبغة الله: أي صبغنا الله صبغته وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها، فإنها حلية الإنسان كما أن الصبغة حلية المصبوغ"[2].

1- سيتم تفسير آية سورة الروم، وبيان معنى الفطرة الواردة فيها مستقلا في الفرع الثالث ص35.

2- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م)، 119/3.

3- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 216/1.

فاتفق أغلب علماء التفسير المتقدمين على أن المراد بالصبغة في هذه الآية هو الفطرة، وفي الآية تكريم وتشريف للصبغة أو الفطرة بإضافتها للمولى سبحانه صبغة الله أو فطرة الله.

ونهج المعاصرون نفس المنهج؛ ففُسرت الصبغة بالفطرة عندهم، حيث نجد الإمام محمد رشيد رضا (ت 1354هـ) قد فسرها بقوله: "صبغة الله: أي صبغنا بما ذكر من ملة إبراهيم، صبغة الله وفطرته فطرنا عليها، وهي ما صبغ الله به أنبياءه ورسله والمؤمنين من عباده على سنة الفطرة... الآية تشير إلى أنه لا حاجة في الإسلام إلى تمييز المسلم من غيره بأعمال صناعية كالمعمودية عند النصارى مثلا"[3]، فذكر الإمام أن في الآية مقارنة بين صبغة الله وصبغة البشر وتعالى الله عن التشبيه ولكن صبغة الله هي الفطرة وهي لجميع الناس، بينما الصبغة البشرية خاصة بفرقة دون أخرى أو بمذهب دون غيره،كما يصبغ النصارى أولادهم في عملية التعميد ليصيروا نصارى، ولكن المسلم مصبوغ بفطرة الله وهي التي تميزه فلا حاجة له لصبغة أخرى.

وعلى خطى محمد رشيد رضا ذكر الإمام الشعراوي (ت 1418هـ) أن الفطرة هي ما صبغ الله بها عباده حيث قال: "فكأن الإيمان صبغة موجودة بالفطرة.. إنها صبغة الله.. فإن كان أبواه مسلمين ظل على الفطرة، وإن كان أبواه من اليهود أو النصارى يهودانه أو ينصرانه أي يأخذانه ويضعانه في ماء ويقولون صبغناه بماء المعمودية.. هذا هو معنى صبغة الله"[4]. فالفطرة هي صبغة الله وهي مخالفة لما يصبغ به البشر أنفسهم أو أبناءهم من مذاهب ونحل.

أما الإمام أبو بكر جابر الجزائري (ت 1439م) فيؤكد أن الصبغة والفطرة مترادفتان وأنهما بمعنى الإسلام: "يقول تعالى لرسوله والمؤمنين رداً على اليهود والنصارى قولوا لهم: نتبع صبغة الله التي صبغنا بها وفطرته التي فطرنا عليها وهي الإِسلام، ونحن له تعالى عابدون"[5].

فالفطرة هي ما يصبغ به المولى عز وجل عباده، والاستفهام الإنكاري "ومن أحسن من الله صبغة؟" معناه لا أحسن من الله في شأن صبغته وهي الفطرة، فهي من بديع خلق الله تعالى.

**ثالثا: آية العهد:** أما آية العهد فهي 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﴾ [الأعراف: 172].

---

1- الرازي، فخر الدين محمد، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، (بيروت – لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ)، 75/4.

2- البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، 109/1.

3- رشيد رضا، **تفسير المنار**، 399/1.

4- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 613/1.

5- الجزائري، أبو بكر جابر، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، (المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط3، 1418هـ)، 121/1.

قال الإمام الطبري (ت 310هـ) في تفسيره لهذه لآية: "قال ابن عباس: خلق آدم، ثم أخرج ذريته من ظهره مثل الذر، فكلمهم، ثم أعادهم في صلبه، فليس أحدٌ إلا وقد تكلم فقال: "ربي الله". فقال: وكل خَلْق خَلَق فهو كائن إلى يوم القيامة، وهي الفِطْرة التي فَطَر الناس عليها"[1]. فالمولى سبحانه وتعالى استخرج ذرية آدم من صلبه وأشهدهم على التوحيد، فشهدوا بذلك، فما من بشر إلا وقد اعترف للخالق سبحانه بالربوبية، فكان هذا عهد الله سبحانه للبشر وهو الفطرة التي فطرهم عليها.

وفسر الإمام ابن كثير (ت 774هـ) الآية الكريمة بقوله: "يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إله إلا هو. كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه"[2]. وهو التفسير الذي ارتضاه الإمام النسفي (ت 710هـ) حيث يقول: "وذهب جمهور المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم من ظهر آدم مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق أنه ربهم بقوله {ألست بربكم} فأجابوه بـ{بلى}، قالوا: وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها"[3].

فيؤكد علماء التفسير من المتقدمين أن العهد الذي أخذه الله سبحانه وتعالى على الناس جميعا في مرحلة الذر هو الفطرة.

وعلى نفس الخطى فسر علماء التفسير المعاصرون العهد بالفطرة حيث قال الإمام محمد رشيد رضا (ت 1354هـ): "العهد الذي تقتضيه فطرة الله التي فطر الناس عليها، فهي عهد منه يطالب الناس به ويحاسبهم عليه... فقد فطر الله أنفس البشر على الشعور بسلطان غيبي فوق جميع قوى العالم، وعلى إيثار ما تراه حسنا واجتناب غيره، وعلى حب الكمال وكراهة النقص"[4]، فبين الإمام أن هذه الآية توضح العهد الذي أخذه الله سبحانه على البشر، وهذا العهد هو ما تقتضيه الفطرة، وبهذا العهد يتمكن الإنسان من التفريق بين الحق والباطل.

وأورد سيد قطب (ت 1965م) في تفسير هذه الآية قوله: "فالآن في هذا الدرس تعرض قضية التوحيد من زاوية جديدة، وزاوية عميقة... تعرض من زاوية الفطرة التي فطر الله عليها البشر؛ وأخذ بها عليهم الميثاق في ذات أنفسهم، وذات تكوينهم؛ وهم بَعد في عالم الذر... إن الاعتراف بربوبية الله وحده فطرة في الكيان البشري، فطرة

---

1- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 238/13.

2- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 500/3.

3- النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 617/6؛ وهو ما أورده: البغوي، **تفسير البغوي**، 270/6؛ ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 337/4؛ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8؛ الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، 41/11.

4- رشيد رضا، **تفسير المنار**، 31/9.

أودعها الخالق في هذه الكينونة وشهدت بها على نفسها، بحكم وجودها ذاته وحكم ما تستشعره في أعماقها من هذه الحقيقة"[1]. فالعهد الذي أخذه سبحانه وتعالى من بني آدم وهم ذر في صلب آدم هو إقرارهم بالتوحيد والربوبية لله الواحد الأحد، وهو مركون في الفطرة البشرية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو ما ذكره الإمام الطاهر بن عاشور (ت 1973م): "المقصود من قصة أخذ العهد تذكير المشركين بما أودع الله في الفطرة من التوحيد... وفي هذه الآية دليل على أن الإيمان بالإله الواحد مستقر في فطرة العقل، لو خُلي ونفسه، وتجرد من الشبهات"[2].

فالعهد الذي أخذه المولى عز وجل من بني البشر وهم في مرحلة الذر مركوز في فطرتهم، وإذا حدث وأن غاب عنهم، فوظيفة الرسل التذكير بما احتواه هذا العهد.

مما سبق نجد اتفاقا بين علماء التفسير المتقدمين منهم والمعاصرين على تفسير كل من الصبغة والعهد بالفطرة، فإذا كان لكل فريق من البشر صبغتهم، فصبغة الله هي فطرته التي صبغ بها جميع البشر ومن أحسن من الله صبغة فلا أفضل منه سبحانه، كما أن الصبغة تُجمل المصبوغ، فالفطرة حلية للإنسان، وكذلك المقصود بالعهد المأخوذ من بني آدم يوم استخرجهم الله سبحانه من صلب أبيهم آدم وأشهدهم على توحيده وعبادته، فشهدوا بذلك، هذا العهد مغروس في فطرتهم، ويمثل مقتضيات الفطرة، وبما أنه عهد فالواجب في العهود الوفاء بها، ويتخرج عليه الوفاء بما تقتضيه الفطرة.

**رابعا: آية التقويم:** يقول تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4].

ذكر أغلب علماء التفسير[3] أن معنى "أحسن تقويم" في الآية الكريمة يُقصد به حسن الصورة وأعدلها وأقومها، أي أن المقصود هو التركيبة الجسدية للإنسان، فإذا وصل إلى أرذل العمر رُدّ إلى أسفل سافلين، في حين يرى الإمامان ابن عاشور وسيد قطب أن الخلق في أحسن تقويم في الآية هو الخلق على الفطرة، مخالفين بقية المفسرين، مُبررين ذلك بأن حسن الصورة لا يُرَد إلى أسفل سافلين، فلا أثر له في الإصلاح الفردي ولا الجماعي. قال ابن عاشور: "احتوت هذه السورة على التنبيه بأن الله خلق الإنسان على الفطرة المستقيمة ليعلموا أن الإسلام هو الفطرة وأن ما يخالف أصوله بالأصالة أو بالتحريف فساد وضلال"[4]. وهو نفس المعنى الذي أشار إليه سيد قطب: "الحقيقة التي تعرضها هذه السورة هي حقيقة الفطرة القويمة التي فطر الله الإنسان عليها، واستقامة طبيعتها

---

1- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط34، 1425هـ)، 1391/3.

2- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 169/9-170.

3- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 507/24؛ البغوي، **تفسير البغوي**، 472/8؛ الجوزي، **زاد المسير**، 464/4؛ القرطبي، **تفسير القرطبي**، 114/20، الجزائري، **أيسر التفاسير**، 590/5؛ وغيرهم.

4- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 419/30.

مع طبيعة الإيمان، والوصول بها معه إلى كمالها المقدور لها، وهبوط الإنسان وسفوله حين ينحرف عن سواء الفطرة واستقامة الإيمان"[1].

واتجه الإمام ابن عثيمين (ت 1421هـ) إلى الجمع بين التفسيرين إذ قال: "وقد أقسم الله أنه خلق الإنسان {في أحسن تقويم} في أحسن هيئة وخِلقة و{في أحسن تقويم} فطرة وقصدا"[2].

وبما أن الإعمال أولى من الإهمال كما يقول جمهور الأصوليين، فيكون المقصود من قوله تعالى {خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} بمعنى على أفضل هيئة جسدية وأعدلها وأقومها، وعلى الفطرة التي فطر الناس عليها.

وبجمع معاني آيات الصبغة، العهد والتقويم، نَخْلُص إلى أن الله سبحانه وتعالى بعد أن أخذ العهد على بني البشر، وغرسه في فطرتهم، كانت هذه الفطرة بمثابة الحلية التي صبغها الله عز وجل في الناس ومن أفضل من الله صبغة، فنتج عن ذلك أنهم خُلقوا في أحسن تقويم على تلك الفطرة.

**الفرع الثالث: أقوال المفسرين في معنى الفطرة الواردة في سورة الروم**

اختلف علماء التفسير في معنى الفطرة الواردة في سورة الروم اختلافا كبيرا، وقد اتجهت التفاسير إلى عدة معانٍ أهمها: الدين، والتوحيد، والخِلقة، والبداءة، والقابلية، والطبيعة، والعهد. وسنتطرق بالتفصيل لهذه المعاني بسبر آراء المفسرين وهذا إضافة إلى معنى العهد الذي سبقت الإشارة إليه[3] في شرح آية العهد.

**أولا: الفطرة بمعنى الدين أو الإسلام:**

وهو المعنى المعروف عند السلف كما سنرى، فنجد الإمام الطبري (ت 310هـ) قد أورده في قوله: "فطرة الله التي فطر الناس عليها: الإسلام مذ خلقهم الله من آدم جميعا"[4]، وبين الإمام الماوردي (ت 450هـ) أن في معنى الفطرة تأويلين أحدهما الصنعة أو الخِلقة، أما الثاني فهو "دين الله الذي فطر خلقه عليه، قاله ابن عباس والضحاك والكلبي يريد به الإسلام"[5]. ويؤكد الإمام البغوي (ت 516هـ) أن هذا المعنى هو قول ابن عباس وجماعة من المفسرين[6]. ويفتتح الإمام شمس الدين القرطبي (ت 671هـ) الآراء المتعددة في الفطرة بالرأي الأول وهو الإسلام، وهو رأي سلف الأمة فيقول: "واختلف العلماء في معنى الفطرة المذكورة في الكتاب والسنة على

1- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 3932/6.

2- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **تفسير جزء عمّ**، إعداد وتخريج: فهد بن ناصر السليمان، (الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ)، ص 253.

3- يُنظر: الفرع الثاني: آيات الفطرة، ص 32.

4- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 97/20.

5- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **النكت والعيون (تفسير الماوردي)**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية،د.ط، د.ت)، 320/3.

6- يُنظر: البغوي، **تفسير البغوي**، 269/6.

أقوال متعددة؛ منها الإسلام، قاله أبو هريرة وابن شهاب وغيرهما؛ قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل التأويل"[1]، ولكن الإمام القرطبي لا يأخذ بهذا الرأي ويؤكد أنه: "يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة الإسلام،.. لأن الإسلام والإيمان: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، ولا يجهل ذلك ذو عقل"[2]، فالإمام القرطبي يرد هذا القول، لأنه يرى أن معناها القابلية لمعرفة الحق، مؤيدا المحققين من العلماء[3].

أما الإمام البيضاوي (ت 691هـ) فيذكر أن الفطرة إما أنها القابلية أو ملة الإسلام[4]، ورأيُ الإمامين النسفي (ت 710 هـ) [5] وابن كثير (ت 774هـ) أن فطرة الله هي دين الله[6]. أما الإمام أبو حيان الأندلسي (ت745هـ) فيدرج هذا الرأي كأحد الأقوال في الفطرة بقوله: "والفطرة، قيل: دين الإسلام، والناس مخصوصون بالمؤمنين"[7]. ويرى الإمام الشوكاني (ت 1250هـ) أن الفطرة هي الخِلقة ولكن المقصود بها في الآية ملة الإسلام، ثم يؤكد أن هذا مذهب جمهور السلف[8].

فمعظم المفسرين إذن يوردون هذا المعنى في سياق ذكرهم للآراء في معنى الفطرة، ويُبيِّنون أنه مذهب السلف في المسألة، ويَرُد البعض هذا الرأي، في حين يتخذ البعض منهم موقفا وسطا فيورد قولين أحدهما أن الفطرة معناها الإسلام.

**ثانيا: الفطرة بمعنى البداءة:** ويُقصد بالبداءة هنا الابتداء.

أورد الإمام القرطبي هذا القول في سياق ذكره لأقوال العلماء في الفطرة: "وقال آخرون: الفطرة هي البداءة التي ابتدأهم الله عليها... قالوا: والفطرة في كلام العرب البداءة. والفاطر: المبتدئ"[9]. وقد أورد الامام الشوكاني (ت 1250هـ) ما ذكره القرطبي في هذا الأمر[10] ولكنه عقب بأن هذا انسياق للمعنى اللغوي للفطرة وإهمال المعنى الشرعي، والمتمثل في أن الفطرة هي الإسلام"، والمعنى الشرعي مقدم على المعنى اللغوي باتفاق أهل الشرع، إذ لا نزاع في أن المعنى اللغوي هو هذا، ولكن النزاع في المعنى الشرعي للفطرة، وهو ما ذكره الأولون كما بيناه"[11]،

1- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 25/14.
2- المصدر السابق، 28/14.
3- المصدر السابق، 29/14.
4- يُنظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 206/4.
5- يُنظر: النسفي، **تفسير مدارك الترتيل وحقائق التأويل**، 700/2.
6- يُنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 314/6.
7- أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8.
8- يُنظر: الشوكاني، **فتح القدير**، 258/4.
9- القرطبي، المصدر السابق، 25/14.
10- يُنظر: الشوكاني، المصدر السابق، 258/4-259.
11- الشوكاني، **فتح القدير**، 258/4-259، وقد بين أن الفطرة بمعنى الإسلام هو مذهب جمهور السلف كما قال.

أما الإمام الألوسي (ت 1270هـ) فقد ذكر هذا المعنى حيث قال: "والفطرة... بمعنى الابتداء والاختراع"[1]. فالفطرة بمعنى البداءة هو حملها على أحد معانيها اللغوية، ولا نزاع كما قال الشوكاني في المعنى اللغوي أما معناها في الشرع فهو مربط الفرس.

**ثالثا: الفطرة بمعنى التوحيد:**

بعد أن ذكر معظم العلماء أن الفطرة هي الإسلام، خصص الإمام الرازي (ت 606هـ) ذلك وقال أن الفطرة هي التوحيد، استنادا للعهد المأخوذ على الذر، قال: "أي إلزم فطرة الله وهي التوحيد فإن الله فطر الناس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم وسألهم {ألست بربكم} فقالوا: بلى"[2]. وهو ما تابعه فيه الإمامان النسفي (ت 710 هـ)[3] وابن كثير(ت 774هـ)[4]. وهو قول نجده كذلك عند الإمام ابن عاشور: "التوحيد هو الفطرة والإشراك تبديل الفطرة"[5]. وعلى ذلك فالفطرة هي الإسلام بالوصف العام وهو ما ذهب إليه معظم المفسرين، في في حين قيدها بعض العلماء بالتوحيد فقط استنادا لآية العهد. والتوحيد هو ما ركزه الله سبحانه في فطرة البشر.

**رابعا: الفطرة بمعنى الجبلة:**

هذا المعنى وإن كان معروفا، إلا أن الإمام البغوي (ت 516هـ)، انفرد بذكره صراحة: "وقيل: معناه أن كل مولود يولد في مبدأ الخِلقة على الفطرة أي على الجبلة السليمة، والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو تُرك عليها لاستمر على لزومها. وقيل: لا تبديل لخلق الله أي: ما جُبل عليه الإنسان"[6]؛ فالفطرة هي الجبلة التي خلق الله سبحانه عليها الإنسان.

**خامسا: الفطرة بمعنى الخِلقة أو الصنعة:**

أشار الإمام الطبري (ت 310هـ) إلى هذا المعنى؛ ففطرة الله التي فطر الناس عليها هي: "صنعة الله التي خلق الناس عليها"[7]، وتابعه الإمام الماوردي (ت 450هـ) على هذا فقال: "فطرت الله... فيها تأويلان أحدهما: صنعة الله التي خلق الناس عليها"[8]، وهو المعنى الذي اعتمده الكثير من المفسرين في القرون التالية، حيث أورد

---

1- الألوسي، **روح المعاني**، 40/11.

2- الرازي، **مفاتيح الغيب**، 98/25.

3- يُنظر: النسفي، **تفسير مدارك الترتيل وحقائق التأويل**، 699/2-700.

4- يُنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 313/6.

5- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 89/21-90

6- البغوي، **تفسير البغوي**، 270/6-271.

7- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 97/20.

8-الماوردي، **النكت والعيون**، 320/3.

الإمام البغوي (ت516هـ) تفسير عبد الله بن المبارك الذي يوضح فيه أن الفطرة هي الخِلقة "التي جُبل عليها في علم الله تعالى من السعادة أو الشقاوة"[1].

أما الإمام الزمخشري (ت 538هـ) فقد جمع بين معنيي الخِلقة والقابلية، ففطرهم بمعنى خلقهم قابلين قال: "الفطرة: الخِلقة ألا ترى إلى قوله: {لا تبديل لخلق الله} والمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له"[2]، وفي سياق إيراده للأقوال في الفطرة وردّه عليها ذكر الإمام القرطبي (ت 671هـ) هذا هذا الرأي: "وقالت طائفة من أهل الفقه والنظر: الفطرة هي الخِلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه... واحتجوا على أن الفطرة الخِلقة، والفاطر الخالق"[3]، وهو رأي الإمامين البيضاوي (ت 691هـ) [4] والنسفي (ت 710هـ)[5]؛ وأضاف الإمام البقاعي (ت 885هـ) أنها الخِلقة الأولى[6]، ومن المتأخرين نجد الإمام الشعراوي يذكر يذكر هذا المعنى[7].

فالملاحظ أن هذا المعنى قد استقر عند معظم المفسرين، فالفطرة بمعنى الخِلقة هو أحد معاني الفطرة اللغوية، ولكن هل الفطرة هي الخِلقة فقط؟ هذا ما دعا بعض المفسرين إلى تقييد الخِلقة بـ"الأولى" التي خُلق عليها البشر، أو الخِلقة التي تجعل الإنسان قابلا لمعرفة الخالق أو معرفة الحق.

**سادسا: الفطرة بمعنى الطبيعة:**

وهو قول معاصر أورده الإمام الشعراوي، وإن أشار إليه الإمام البغوي (ت 516هـ) في قوله: "الفطرة هي الطبع المتهيئ لقبول الدين"[8]. يقول الشعراوي: "فطرة الله تعني الطبيعة التي أودعها الله في تكوينك منذ خلق الله آدم، وخلق منه ذريته، وأشهدهم على أنفسهم"[9].

فالفطرة بمعنى الطبيعة البشرية لم يتم ذكره عند العلماء إلا ما ندر، رغم أنه مرتبط بالمعنى اللغوي للفطرة.

---

1-البغوي، **تفسير البغوي**، 270/6.

2- الزمخشري، **الكشاف**، 479/3.

3- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 28/14.

4- يُنظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 206/4.

5- يُنظر: النسفي، **تفسير مدارك الترتيل وحقائق التأويل**، 700/2.

6- يُنظر: البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، الإسلامي، د.ط، د.ت)، 85/15.

7- يُنظر: الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص 3364.

8- البغوي، **تفسير البغوي**، 270/6-271.

9- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص 3364.

**سابعا: الفطرة بمعنى القابلية:**

أول من أورد هذا المعنى هو الإمام ابن عطية حيث قال: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به"[1]. وذكر الإمام الزمخشري (ت 538هـ) هذا المعنى أيضا: "والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام"[2]، وفي سياق ذكره للأقوال في معنى الفطرة ذكر الإمام القرطبي (ت 671هـ) أن هذا المعنى قد ذهب إليه غير واحد من المحققين منهم ابن عطية: "إن الله تعالى خلق قلوب بني آدم مؤهلة لقبول الحق"[3]، وهو ما ذهب إليه كذلك الإمام أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ)، مؤكدا بأن هذا المعنى هو ما يرجحه الحذاق من العلماء: "ورجح الحذاق أنها القابلية التي في الطفل للنظر في مصنوعات الله، والاستدلال بها على موجده، فيؤمن به ويتبع شرائعه، لكن قد تعرض له عوارض تصرفه عن ذلك، كتهويد أبويه له، وتنصيرهما، إغواء شياطين الإنس والجن"[4].

كما نجد الإمام البقاعي (ت 885هـ) يميل إلى هذا المعنى بقوله: "فالمراد بالفطرة قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه"[5]، كما ذكر الإمام الألوسي (ت 1270هـ) بأن هذا المعنى هو الأكثر تداولا: "فسرها الكثير هنا بقابلية الحق والتهيؤ لإدراكه"[6]. وهو المعنى الذي اختاره الإمام ابن عاشور (ت1973م)، فبعد أن ذكر تفسير ابن ابن عطية والزمخشري وأن هذا التفسير يُعول عليه، قال: "ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لها، غير نائين عنه ولا منكرين له مثل إثبات الوحدانية لله لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر الصحيح حتى لو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلقن اعتقادا ضالا لاهتدى إلى التوحيد بفطرته"[7].

فالفطرة بمعنى الاستعداد والقابلية والتهيؤ لمعرفة الخالق أو معرفة الحق وإدراكه، هذا المعنى هو قول المحققين والحذاق من العلماء بتصريح الغالبية منهم، أنه التفسير المعول عليه كما سبق بيانه، وهذا إنما يدل على أن هذا المعنى هو الأقرب إلى الصحة، فالفطرة هي القابلية والتهيؤ لدين الحق وهو الإسلام.

1- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 336/4.

2- الزمخشري، **الكشاف**، 479/3.

3- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 29/14.

4- أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8.

5- البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، 85/15.

6- الألوسي، **تفسير الألوسي**، 40/11.

7- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 90/21.

*وعليه واعتمادا على ما سبق وجمعا بين الآراء يمكن تفسير الآية الكريمة من سورة الروم ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30].

قال الإمام الطبري (ت 301هـ) في تفسيره للآية: "يقول تعالى ذكره: فسدّد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك يا محمد لطاعته، وهي الدين، حَنِيفًا: مستقيما لدينه وطاعته. (فِطرةَ اللهِ التي فَطَر النَّاسَ عَلَيْهَا) صنعة الله التي خلق الناس عليها"[1]، والفطرة هي الخِلقة والهيئة القابلة لأحكام الإسلام، وذكر العديد من العلماء[2] أن معنى الآية: اتبع فطرة الله أو إلزم فطرة الله، قال الإمام الزجاج (ت 311هـ): "(فِطْرَتَ اللَّهِ) منصوب بمعنى اتَبِعْ فطرة اللَّهِ، لأن معنى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ) اتبع الدينَ القَيِّمَ. اتبع فِطرةَ اللَّه، ومعنى فطرة الله خِلْقَةَ اللَّه التي خلق عليها البشرَ"[3]. فالآية تحث على ملازمة الفطرة التي خلق الله الناس عليها وهيأهم بها لقبول الحق.

"وقيل: هي منصوبة على الإغراء، أي إلزموا فطرة الله، أو عليكم فطرة الله، (لا تبديل لخلق الله) أي لما جبلكم وطبعكم عليه من قبول الحق، وهذا تعليل لما قبله من الأمر بلزوم الفطرة، أي هذه الفطرة التي فطر الله الناس"[4]، فاتفق أغلب المفسرين على أن المعنى المستخلص من الآية هو لزوم الفطرة، والملازمة في اللغة[5] هي الثبوت والدوام وعدم المفارقة، فيكون المعنى: أثبتوا على الفطرة دائما ولا تفارقوها.

"(لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ) يقول: لا تغيير لدين الله؛ أي لا يصلح ذلك، ولا ينبغي أن يفعل... وقال آخرون: بل معنى ذلك: لا تغيير لخلق الله من البهائم، بأن يخصي الفحول منها"[6]. فمعنى لا تبديل لخلق الله قد يقصد به دين الله أو الشكل الذي خُلقت عليه مخلوقات الله الحية، وكلاهما في معنى الفطرة، فأي تغيير يمس الديانة أو البنية الشكلية للمخلوقات هو مناف وضد الفطرة.

---

1- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 97/20.

2- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، ط1، 1408هـ)، 184/4. وتابعه الكثير من المفسرين وأوردوا قوله، يُنظر: البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، 269/6؛ الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 422/3؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 24/14؛ الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ)، 312/4؛ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8؛ صديق خان، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، 247/10.

3- الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، 184/4.

4- صديق خان، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، 247/10.

5- ابن منظور، **لسان العرب**، 542/12؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 552/2.

6- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 98/20.

"وقوله: (ذلكَ الدِّينُ القَيِّمُ) يقول تعالى ذكره: إن إقامتك وجهك للدين حنيفا، غير مغير ولا مبدّل، هو الدين القيم، يعني: المستقيم الذي لا عوج فيه"[1].

فالآية تبين أن الفطرة هي الخِلقة أو الهيئة التي خلق الله عليها البشر قابلين متهيئين لأحكام دين الإسلام، وأن على الناس إتباع هذه الفطرة وملازمتها وعدم الانحراف عنها؛ فأي تبديل هو مناف للفطرة.

**المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للفطرة في السنة النبوية**

ورد ذكر الفطرة في خمس وعشرين حديثا[2] مروية عن النبي ﷺ، وبالتحقيق هي ثمانية أحاديث مختلفة الرواية، ستة منها وردت في الصحيحين والباقي في كتب السنن، وهذه الأحاديث تختلف روايتها من محدث إلى آخر، وسنذكر فيما يلي هذه الأحاديث، ثم نركز على الحديث الركن في البحث.

**الفرع الاول: الأحاديث التي ورد فيها لفظ الفطرة**

**1- الحديث الأول**: أما الحديث الأشهر فهو حديث خصال الفطرة، وتعددت الروايات حول خصال الفطرة فمنهم من ذكر أنها خمسة وفي روايات أخرى ذُكر أنها عشرة:

- عن أبي هريرة ﷺ سمعت النبي ﷺ يقول: «**الفِطْرَةُ خَمْسٌ، أَوْ خَمْسٌ مِنَ الفِطْرَةِ: الخِتَانُ، وَالِاسْتِحْدَادُ، وَنَتْفُ الإِبْطِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ**»[3].

- وعن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ: «**عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِبِطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ» قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ**[4]. والحديث مروي في كل كتب السنن تقريبا[5].

يقول الإمام ابن حجر: "والمراد بالفطرة في حديث الباب أن هذه الأشياء إذا فُعل اتصف فاعلها بالفطرة التي فطر الله العباد عليها، وحثهم عليها، واستحبها لهم ليكونوا على أكمل الصفات وأشرفها صورة"[1]. ثم نقل

---

1 - الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 97/20.

2- ي. بروكمان، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، (إسطنبول: دار الدعوة، 1988م)، 179/5-180.

3- أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم5889، كتاب اللباس، باب قص الشارب، 160/7. وأخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم 257، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، 221/1.

4- أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم 261، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، 223/1.

5- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - مَحَمَّد كامِل قره بللي، (بيروت – لبنان: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ)، حديث رقم 53، كتاب الطهارة، باب السواك من الفطرة، 9/1؛ الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة – مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395 هـ)، حديث رقم 2756؛ أبواب الأدب، باب ما جاء في تقليم الأظفار، 91/5؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، **السنن الكبرى**، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، حديث رقم 9244، كتاب الزينة، باب الفطرة، 310/8؛ وغيرها.

الإمام اختلاف المحدثين في معنى الفطرة بين القول بأنها الإسلام، أو أنها السُنّة، أو أنها أصل الخِلقة[2]. ورأي الإمام الخطابي، أنها السُنّة، أو من سنن الأنبياء[3]، وبعد أن أورد الإمام النووي الرأي القائل بأن الفطرة هي الدين ذكر خلاف العلماء في وجوب خصال الفطرة من عدمه، حيث قال: "قيل إن الفطرة هي الدين ثم إن معظم هذه الخصال ليست بواجبة عند العلماء وفي بعضها خلاف في وجوبه كالختان والمضمضة والاستنشاق ولا يمتنع قرن الواجب بغيره"[4]. ولعل الرأي الأخير الذي أورده الإمام ابن حجر شامل ويستوعب كل ما ورد في معنى الفطرة: "مجموع ما ورد في معناها هو الاختراع والجبلة والدين والسُنّة... وهي السُنّة القديمة التي اختارها الأنبياء واتفقت عليها الشرائع وكأنها أمر جبلي فُطروا عليها"[5]. وإن اختلفت معاني الفطرة، فإن الراجح هو أن معناها في هذا الحديث هو الفطرة سُنّة الأنبياء عليهم السلام، وهذا ما اتفقت عليه كلمة علماء الحديث.

**2- الحديث الثاني:** عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: «**ليلة أُسري بي... ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءَيْنِ: فِي أَحَدِهِمَا لَبَنٌ وَفِي الآخَرِ خَمْرٌ، فَقَالَ: اشْرَبْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، فَأَخَذْتُ اللَّبَنَ فَشَرِبْتُهُ، فَقِيلَ: أَخَذْتَ الفِطْرَةَ أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ الخَمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ**»[6].

قال الإمام ابن حجر: "هي الفطرة التي أنت عليها أي دين الإسلام"[7]، وقال الإمام أبو العباس القرطبي: "لما كان اللبن أوّلَ شيء يدخل جوف الصبيّ ويشقّ أمعاءه، فسُمّي بذلك فطرةً"[8]، وفي هذا عودة إلى المعنى اللغوي للفطرة، فاللبن أول ما يشق أمعاء الطفل، والشق من معاني الفطرة لغة، كما يشير اللبن إلى البقاء على الصفاء والنقاء دون تغيير، وتناوله مباح، عكس الخمر التي نشأت عن تفاعلات عديدة واختمار لتصير على ما هي عليه، مع حرمة شربها؛ للمفاسد التي تنجر عن ذلك، وهو ما أشار إليه الإمام أبو العباس القرطبي حيث قال: "وكأن معنى الحديث أنّه مال إلى ما يُتناوَل بالجبلّة والطبع وما لا ينشأ عنه مفسدةٌ وهو اللبن، وعدل عمّا ليس كذلك مما يَتَوَقَّعُ منه مفسدة أو من جنسه، وهي إذهاب العقل"[9]، وذكر الإمام النووي معنى آخر فقال: "فسّروا

---

1- العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، 339/10.

2- المصدر السابق، 168/1.

3- الخطابي، **معالم السنن**، 211/4.

4- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، 148/3.

5- ابن حجر، المصدر السابق، 339/10.

6- أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم 3394، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى {وهل أتاك حديث موسى}، 153/4، وأخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم 168، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله وفرض الصلوات، 154/1.

7- ابن حجر، المصدر السابق، 215/7.

8- القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 388/1.

9- القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 388/1.

الفطرة هنا بالإسلام والاستقامة، ومعناه والله أعلم: اخترت علامة الإسلام والاستقامة، وجعل اللبن علامة لكونه سهلا طيبا طاهرا سائغا للشاربين سليم العاقبة"[1]، ففي هذا الحديث بلاغة نبوية عظيمة، حيث تم اختيار اللبن للدلالة على الفطرة، وهو اختيار مُوجه غير عشوائي، ففي اللبن ارتباط للفطرة بمعانيها اللغوية والشرعية، فاللبن[2] يشق الأمعاء وهو أول ما يبتدئ الصغير بتناوله، والشق والبداءة من المعاني اللغوية للفطرة، واللبن باق على حالته الأصلية الأولى وهو ما يتقاطع مع الفطرة كونها الخلقة الأولى، واللبن سهل المطلب يسير المأخذ. ومن معاني الفطرة أنها الإسلام، وهو يسير سمح لا عسر ولا إعنات فيه، والخلقة والإسلام من المعاني الشرعية للفطرة، وهذه هي أوجه تشابه اللبن بالفطرة، فاجتمعت في اللبن معاني الفطرة اللغوية والشرعية، فكانت دلالته عليها دلالة مطابقة.

**3- الحديث الثالث**: عن البراء بن عازب ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ، فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ، فَأَنْتَ عَلَى الفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ**»[3].

يقول الإمام الخطابي: "الفطرة ههنا فطرة الدين والإسلام وقد تكون الفطرة أيضاً بمعنى السنة"[4]، أما القرطبي فقال: "على الفطرة أي: على دين الإسلام"[5]، يقول ابن حجر: "والمراد بالفطرة السُنّة"[6]. فمعنى الفطرة في هذا الحديث إما الإسلام وإما السنة، فمن اتبع آداب وسنن النبي ﷺ قبل النوم وقال الدعاء المذكور، فإن مات يكون قد مات على السُنّة، بالتزامه سُنّة النبي ﷺ، أو مات على الإسلام وهو أعم.

**4- الحديث الرابع**: عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أصبح قال: «**أَصْبَحْنَا عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ، وَكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ، وَدِينِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ، وَمِلَّةِ أَبِينَا إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا مُسْلِمًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**»[7].

---

1- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 212/2.

2- اللبن في اللغة هو الحليب باللهجة العامية، "اللبن خلاص الجسد ومستخلصه من بين الفرث والدم"، ابن منظور، **لسان العرب**، 372/13.

3- أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم: 247، كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، 58/1. وأخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم: 2710، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، 2081/4.

4- الخطابي، **معالم السنن**، 143/4.

5- القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**،39/7.

6- ابن حجر، **فتح الباري**، 358/1.

7- أخرجه النسائي في **السنن الكبرى**، حديث رقم: 9743، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ذكر ما كان النبي ﷺ يقول إذا أصبح، 5/9؛ الدارمي، الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد التميمي، **مسند الدارمي (سنن الدارمي)**، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، (بيروت - لبنان: دار البشائر، ط1، 1434هـ)، حديث رقم 2892، كتاب الاستئذان، باب ما يقول إذا أصبح، ص 645؛ قال عنه الألباني:

قال الإمام المباركفوري: "الفطرة الخِلقة من الفطر، كالخِلقة في أنها اسم للحالة كالجلسة، ثم إنها جُعلت اسمًا للخلقة القابلة لدين الحق على الخصوص"[1]، وهنا عودة لمعنى الفطرة اللغوي والشرعي: الفطرة بمعنى الخِلقة القابلة للدين. والملاحظ في هذا الحديث تأكيد على الانتماء لدين الإسلام، في قوله على فطرة الإسلام أي على الخِلقة القابلة لدين الإسلام وكلمة الإخلاص ومعناها كلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله، وهو ما غُرس في الفطرة مذ أخذ الله العهد على عباده وعلى دين نبينا محمد وهو الإسلام، وعلى ملة أبينا إبراهيم، وملة سيدنا إبراهيم هي الإسلام، فكأنه يجدد إيمانه، ويؤكد ويعيد انتمائه لدين الإسلام دين الفطرة، ومن أعظم النعم أن يصبح الإنسان على الحق وهو الإسلام وعلى هيئة قابلة للحق وهي الفطرة، غير منحرف عنها، نافيا عن نفسه أن يكون مشركا.

**5- الحديث الخامس:** عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُغِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَكَانَ يَسْتَمِعُ الْأَذَانَ، فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أَمْسَكَ وَإِلَّا أَغَارَ فَسَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**عَلَى الْفِطْرَةِ**» ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**خَرَجْتَ مِنَ النَّارِ**» فَنَظَرُوا فَإِذَا هُوَ رَاعِي مِعْزًى[2].

يقول الإمام النووي: "قوله ﷺ: على الفطرة أي على الإسلام. وقوله ﷺ: خرجت من النار أي بالتوحيد"[3]؛ فالفطرة في الحديث تعني الإسلام، ومن دلائل الإسلام الأذان فمن سُمع وهو يؤذن فهذا دليل على أنه مسلم أي على الفطرة.

**6- الحديث السادس:** عَنْ مَرْثَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ عَلَيْنَا أَبُو أَيُّوبَ غَازِيًا وَعُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ يَوْمَئِذٍ عَلَى مِصْرَ فَأَخَّرَ الْمَغْرِبَ فَقَامَ إِلَيْهِ أَبُو أَيُّوبَ، فَقَالَ: لَهُ مَا هَذِهِ الصَّلَاةُ يَا عُقْبَةُ، فَقَالَ: شُغِلْنَا، قَالَ: أَمَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ- أَوْ قَالَ: عَلَى الْفِطْرَةِ - مَا لَمْ يُؤَخِّرُوا الْمَغْرِبَ إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ**»[4].

---

**صحيح**، ينظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، (الرياض - السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1416هـ)، 1232/6.

1- المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (بنارس - الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، ط3، 1404هـ)، 158/8.

2- أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم: 382، كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قوم فى دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان، 288/1.

3- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 84/4.

4- أخرجه أبو داود في **السنن**، حديث رقم 418، كتاب الصلاة، باب وقت المغرب، 113/1؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجردي الخراساني، أبو بكر، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ)، حديث

قال الإمام العظيم آبادي: "على الفطرة أي السنة"[1]، ففي هذا الحديث إشارة إلى أن الفطرة تحمل معنى الخير، فالفطرة هي القابلية للخير والحق، فالأمة تبقى على الخير وعلى الفطرة وعلى السنة ما لم تؤخر الصلاة عن وقتها.

7- **الحديث السابع**: حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ وَهْبٍ، قَالَ: رَأَى حُذَيْفَةُ رَجُلًا لَا يُتِمُّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، قَالَ: «**مَا صَلَّيْتَ وَلَوْ مُتَّ مُتَّ عَلَى غَيْرِ الفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ عَلَيْهَا**» [2].

أورد الإمام ابن حجر في معرض شرحه لهذا الحديث معنيين للفطرة: الأول الدين والثاني السنة، قال: "نفى الإسلام عمّن أخلّ ببعض أركانها –الصلاة– فيكون نفيه عمّن أخلّ بها كلها أولى، وهذا بناءً على أن المراد بالفطرة الدين... ويحتمل أن يكون المراد بها هنا السنّة"[3]، ورجح المعنى الأول في آخر كلامه، فالصلاة على غير وجهها الصحيح هو مخالفة لما جاء به الشرع، إذ الصلاة أركان وشروط وواجبات فإن اختل منها شيء وجب جبره وإلا فهي باطلة، وفي الحديث ترهيب من الموت على غير الفطرة ونفي للإسلام عمن خالف ما جاء به النبي ﷺ في كيفية الصلاة، فمن لم يتم الركوع أو السجود وهما ركنان أساسيان لم تتحقق له الطمأنينة، وهي فرض[4] من فروض الصلاة.

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

8- **الحديث الثامن**: عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ سَرِيعٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ سَرِيَّةً يَوْمَ حُنَيْنٍ، فَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ، فَأَفْضَى بِهِمُ الْقَتْلُ إِلَى الذُّرِّيَّةِ، فَلَمَّا جَاءُوا قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَا حَمَلَكُمْ عَلَى قَتْلِ الذُّرِّيَّةِ؟**» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا

---

رقم 1728، كتاب الصلاة، باب وقت المغرب، 544/1؛ الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، حديث رقم 685، كتاب الصلاة، باب في مواقيت الصلاة، 303/1؛ قال الحاكم في المستدرك: **هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه وله شاهد صحيح الإسناد**؛ وقال الألباني: **إسناده حسن صحيح**، ينظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، **صحيح أبي داود**، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ)، 290/2.

1- العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ)، 63/2.

2- أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم 791، كتاب الأذان، باب إذا لم يتم الركوع، 158/1.

3- ابن حجر، **فتح الباري**، 275/2.

4- مع خلاف العلماء فيها حيث يرى الجمهور أنها فرض ويرى الحنفية أنها واجب. يُنظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ)، 105/1. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 244/1.

كَانُوا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ، قَالَ: « **أَوَ هَلْ خِيَارُكُمْ إِلَّا أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا مِنْ نَسَمَةٍ تُولَدُ، إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرِبَ عَنْهَا لِسَانُهَا**»[1].

في هذا الحديث نهى النبي ﷺ عن قتل الأطفال، فلما اعترض بعض الصحابة بأنهم أبناء مشركين وكفار، أجاب بأن كل مولود إنما يولد على الفطرة، أي على القابلية للإسلام، حتى يعقل فيُعبر بلسانه على خلاف ذلك. قال الإمام ابن تيمية: "فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟ يبين أنه أراد أنهم وُلدوا غير كفار، ثم الكفر طرأ بعد ذلك، ولو كان أراد أن المولود حين يولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق له القدر، لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده ﷺ من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين"[2].

وقد اختلف علماء الحديث في معنى الفطرة في هذا الحديث كما اختلفوا في معناها في حديث أبي هريرة ﷺ الآتي ذكره، وهو الحديث الركن في معناها، وسنتطرق إلى أغلب المعاني المذكورة للفطرة.

**9- الحديث التاسع: ما ورد بمعنى الفطرة**

عَنْ عِيَاضِ بْنِ حِمَارٍ الْمُجَاشِعِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي خُطْبَتِهِ: «**أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ، مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا**»[3].

قال الإمام النووي: "قوله تعالى (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم) أي مسلمين وقيل طاهرين من المعاصي، وقيل مستقيمين منيبين لقبول الهداية، وقيل المراد حين أخذ عليهم العهد في الذر وقال ألست بربكم

---

1- الإمام أحمد، أبو عبد الله بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، حديث رقم: 15588، مسند المكيين، 354/24؛ الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، حديث رقم: 2567، كتاب الجهاد، 133/2؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، حديث رقم: 12143، كتاب اللقطة، باب الولد يتبع أبويه، 334/6؛ **حكم الحديث**: قال الحاكم في المستدرك: **صحيح على شرط الشيخين**، ووافقه الذهبي؛ قال الألباني **صحيح**: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، 760/1.

2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن محمد الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ)، 364/8.

3- أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم 2865، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، 2197/4.

قالوا بلى. قوله تعالى (وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم) أي استخفوهم فذهبوا بهم وأزالوهم عما كانوا عليه وجالوا معهم في الباطل"[1].

فالله سبحانه خلق عباده على الفطرة وعلى الحنفية السمحة بناءً على العهد الذي أخذه منهم وهم في مرحلة الذر، ولكن تدخلت مؤثرات وعوامل كانت سببا في نكوصهم عن دينهم، وهذا يبين أن الأصل في الإنسان سلامة الفطرة، ما لم تؤثر فيه عوامل خارجية -كمثال الشياطين- فتؤدي به إلى الانحراف عن هذه الفطرة.

**الفرع الثاني: الحديث الركن في معنى الفطرة**

**أولا: روايات الحديث:** يُعتبر هذا الحديث هو أهم حديث ذُكرت فيه لفظة الفطرة واستُفيض في شرحها وقد ورد بعدة روايات منها:

– عن أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتِجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**»[2]، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الروم: 30]. وفي رواية أخرى تتمة: قالوا: يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير، قال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[3]، وفي رواية عن مسلم: «فقال رجل يا رسول الله أرأيت لو مات قبل ذلك قال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[4].

ويروي الإمام مسلم رواية أخرى لهذا الحديث ولكن باستبدال لفظ الفطرة بلفظ الملّة.

– في حديث ابن نمير: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا وَهُوَ عَلَى الْمِلَّةِ**» وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ: «**إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْمِلَّةِ، حَتَّى يُبَيِّنَ عَنْهُ لِسَانُهُ**» وَفِي رِوَايَةِ أَبِي كُرَيْبٍ، عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ: «**لَيْسَ مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ، حَتَّى يُعَبِّرَ عَنْهُ لِسَانُهُ**»[5].

---

1– النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 197/17.

2– أخرجه البخاري في عدة مواضع من **الصحيح**: حديث رقم: 1359،كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، 95/2؛ وحديث رقم: 1385،كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، 100/2؛ وحديث رقم: 4775، كتاب تفسير القرآن، باب {لا تبديل لخلق الله} لدين الله 114/6؛ وأخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم: 2658،كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، 2047/4.

3– أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم: 6599،كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، 123/8.

4– أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم: 2658، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، 2048/4.

5– المصدر السابق نفسه.

**ثانيا: معاني الفطرة في الحديث الركن:**

بالرجوع إلى شروح الحديث نجد أن العلماء قد ذكروا الاختلاف في معنى الفطرة، ولعل أبرز المعاني التي ذكروها هي: الإسلام، الخِلقة، العهد، ما يصير إليه من سعادة أو شقاوة، القابلية، وسيتم تناول كل منها.

**1- الفطرة بمعنى الإسلام:**

وهو المعنى الذي تعارفه عامة السلف كما يقول الإمام ابن عبد البر (ت 463هـ): "وقال آخرون الفطرة هاهنا الإسلام قالوا وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل، وقد أجمعوا في قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ على أن قالوا فطرة الله دين الله الإسلام"[1]. وأورد أبو العباس القرطبي (ت671هـ) هذا القول: "وقيل: الفطرة الإسلام؛ لأنّه الذي تقتضيه فطرة العقل ابتداءً"[2]. ولكن الإمام ابن عبد البر (ت 463هـ) ينفي بل ويؤكد استحالة أن تكون الفطرة هي الإسلام فيقول: "يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ كل مولود يولد على الفطرة الإسلام، لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح وهذا معدوم من الطفل لا يجهل بذلك ذو عقل، والفطرة لها معان ووجوه في كلام العرب"[3]. فالإمام ربط كون الفطرة هي الإسلام بوجوب أن ينطبق ذلك قولا وعملا، جملة وتفصيلا على أعمال العباد حتى الأطفال منهم وهذا متعذر؛ فكانت الفطرة غير الإسلام، كما أشار إلى وجوب اعتبار وإعمال المعاني اللغوية للفطرة.

لكن الإمام ابن حجر (ت 852هـ) خالفه وأثبت أن الفطرة هي الإسلام حسب قول السلف: "وقد اختلف السلف في المراد بالفطرة في هذا الحديث على أقوال كثيرة... وأشهر الأقوال أن المراد بالفطرة الإسلام"[4]. وقد حشد الإمام أدلة هذا الفريق والرد عليها[5]، ليبرهن أن الفطرة الإسلام، ولعل أهم أدلته: شرح الآية وحديث «وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ»[6]، وورود الرواية بلفظ الملة بدل بدل الفطرة والدين الملة. وعند التحقيق فالقول بأن الفطرة هي الإسلام هو قول أهل العلم من السلف كما قال.

**2- الفطرة بمعنى الخِلقة:**

وفي هذا المعنى عودة بالفطرة إلى معناها اللغوي: الفطرة الخِلقة والفاطر الخالق، وقد أورده عدد من العلماء، ولكن الإمام ابن حجر ردّ عليه؛ قال ابن عبد البر (ت 463هـ): "أما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا

---

1- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 72/18.

2- القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 39/7.

3- ابن عبد البر، المصدر السابق، 77/18.

4- ابن حجر، **فتح الباري**، 248/3.

5- المصدر السابق، 3/248-251.

6- حديث صحيح؛ سبق تخريجه ص46.

الحديث، فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخِلقة التي خُلق عليها المولود في المعرفة بربه"[1]. وقد رجح ابن عبد البر هذا المعنى للفطرة وأقام الأدلة على ذلك ومنها الدلالة اللغوية، وأن البهيمة تولد على الخِلقة السليمة حتى تجدع، فالفطرة السلامة ما لم تتدخل عوامل أخرى، وحديث عياض السابق ذكره بأن الطفل يولد على الخِلقة السليمة والاستقامة...، ولكن ابن حجر (ت 852هـ) رد عليه قائلا: "وتُعقب بأنه لو كان كذلك لم يقتصر في أحوال التبديل على ملل الكفر دون ملة الإسلام، ولم يكن لاستشهاد أبي هريرة بالآية معنى"[2]. فالإمام ابن حجر في كل مرة يورد معنى ويبين وجه الاعتراض عليه ليؤكد في الأخير أن معنى الفطرة هو الإسلام ولا معنى لها غيره؛ في حين يدافع ابن عبد البر عن هذا الرأي[3] ويبين أنه أصح ما قيل في معنى الفطرة.

**3- الفطرة بمعنى العهد:**

الفطرة بمعنى العهد أو الميثاق الذي أخذه الله سبحانه على عباده وهم في مرحلة الذر، حيث أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم، وقد أشار لهذا المعنى غير واحد من علماء الحديث كالإمام الخطابي (ت388هـ)[4]، والإمام ابن عبد البر (ت 463هـ) حيث قال: "وقال آخرون معنى الفطرة المذكورة... ما أخذ الله الله من ذرية آدم من الميثاق قبل أن يخرجوا إلى الدنيا، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره فخاطبهم ألست بربكم قالوا بلى، فأقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار"[5]، وهو نفس المعنى الذي أورده المازري (ت 536هـ) [6] وابن حجر(ت 852هـ)[7] وأبو العباس القرطبي (ت 671هـ) [8].

هذا المعنى المأخوذ من الآية الكريمة: ﴿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﴾ [الأعراف: 172] يجمع تقريبا كل معاني الفطرة ويؤكد عمق الفطرة وثباتها وأصالتها، لأنها متأصلة في خلقة البشر ابتداءً، يوم أُخذ منهم العهد، وهذا الميثاق يهيئ الإنسان لقبول الدين ومعرفة الشرائع فهو تذكير بما غُرس فيه،كما يمنح العبد إمكانية التمييز بين الخير والشر.

1- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 68/18.
2- ابن حجر، **فتح الباري**، 250/3.
3- ابن عبد البر، المصدر السابق، 70/18.
4- الخطابي، **معالم السنن**، 326/4.
5- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 90/18-91.
6- المازري، **المُعْلم بفوائد مسلم**، 318/3.
7- ابن حجر، **فتح الباري**، 249/3.
8- أبو العباس القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 676/6.

### 4- الفطرة بمعنى ما يصير إليه من سعادة وشقاوة:

أساس هذا القول[1] أن كل مولود قد فُطر على جبلة من السعادة أو الشقاوة، وعلى ما سبق له من قدر الله، فمن علامات الشقاوة أن يولد لأبوين يهوديين أو نصرانيين فيحملانه لشقائه على اعتقاد دينهما، ومن علامة السعادة أن يولد لأبوين مسلمين.

وقد أورده الإمام ابن حجر (ت 856هـ) ورد عليه قائلا: "وفي المسألة أقوال أُخر منها قول ابن المبارك أن المراد أنه يولد على ما يصير إليه من شقاوة أو سعادة، فمن علم الله أنه يصير مسلما وُلد على الإسلام، ومن علم الله أنه يصير كافرا وُلد على الكفر"[2]. ثم رد هذا القول وبين أنه لا يستقيم: "وتُعقب بأنه لو كان كذلك لم يكن لقوله فأبواه يهودانه... لأنهما فعلا به ما هو من الفطرة التي وُلد عليها فينافي في التمثيل بحال البهيمة"[3].

وهذا القول هو الأضعف في معاني الفطرة، فهو بعيد عن المعاني اللغوية للفطرة، ويتعارض مع حديث أبي هريرة ﵁، بل وينافي مثال البهيمة السليمة المذكور فيه، فالفطرة ليست هي ما يصير إليه الإنسان من سعادة أو شقاوة.

### 5- الفطرة بمعنى الجبلة والقابلية:

وهذا القول مبني على المعاني اللغوية للفطرة، يقول الإمام الخطابي (ت 388هـ): "وفيه وجه ثالث، وهو أن يكون معناه أن كل مولود من البشر إنما يولد في مبدأ الخِلقة وأصل الجبلة، على الفطرة السليمة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو ترك عليها وخلى وسومها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها، لأن هذا الدين موجود حسنه في العقل ويسره في النفوس"[4]، وهو القول الذي وافقه فيه الإمام المازري (ت 536هـ) حيث قال: "وقال آخرون: يحتمل أن يُراد بالفطرة ما هُيّئ لَه وكان مناسبا لما وضع في العقول، وفطرة الإسلام صَوَابها كالموضوع في العقل وإنما يدفع العقلَ عن إدراكِه آفة وتَغيير من قِبل الأَبَوَين وغيرِهما"[5]. فالفطرة هي الخِلقة الأولى المهيأة لمعرفة الدين وأحكامه، فلو لم تتدخل مؤثرات وعوامل خارجية لكان الإنسان على الإسلام.

---

1- الخطابي، **معالم السنن**، 326/4؛ المازري، **المُعْلم بفوائد مسلم**، 318/3؛ أبو العباس القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 675/6.

2- ابن حجر، المصدر السابق، 249/3.

3- المصدر السابق نفسه.

4- الخطابي، **معالم السنن**، 327/4.

5- المازري، **المُعْلم بفوائد مسلم**، 318/3.

وإلى هذا مال الإمام أبو العباس القرطبي (ت 571هـ) [1]، وهو قول أورده الإمام ابن حجر (ت 852هـ)[2]، واختاره الإمام النووي (ت 667هـ) بعد أن ذكر الأقوال الثلاثة للمازري في الفطرة: "الأصح أن معناه أن كل مولود يولد متهيئا للإسلام"[3]. فالقول بأن الفطرة هي الخِلقة أو الهيئة القابلة لأحكام الإسلام هو استعمال للمعاني اللغوية للفطرة والشرعية أيضا، فهو قول جامع لمعاني الفطرة والإعمال أولى من الإهمال كما يقول الأصوليون[4]، وقد قال به معظم علماء الحديث.

وما يُستخلص من هذا المطلب أن الفطرة قد ذكرت باللفظ في عدة أحديث، منها ما رُوي في الصحيح وهو الأغلب وبعضها في كتب السنن، وقد حملت الفطرة في معظم تلك الأحاديث معاني السنة أو الإسلام أو القابلية للحق، كما ورد حديث واحد يحمل معاني الفطرة دون لفظها وهو حديث عياض «حنفاء فاجتالتهم الشياطين»، وأما الحديث الركن وهو حديث أبي هريرة ﷺ فقد اختلف علماء الحديث في تفسير لفظ الفطرة الواردة فيه، وأوردوا عدة معان منها الإسلام والعهد والخِلقة والقابلية.

**خلاصة هذا المبحث** يمكن القول إن علماء التفسير والحديث قد اختلفوا في معاني الفطرة؛ وذكروا لها معان متعددة، البعض استند إلى المعاني اللغوية للفطرة والبعض الآخر أورد معان شرعية لها، مع تركيزهم على أن معنى الفطرة هو الإسلام هو مذهب السلف، ولكن عند التحقيق وجدنا أن تصريحاتهم تميل إلى المعاني الأخرى، كالقول بأن معنى الفطرة هو العهد الذي أخذه الله سبحانه على بني البشر وهو معنى صحيح، ولكن الفطرة ليست هي العهد ذاته، إنما هذا العهد قد غُرس في الفطرة، فيجعل الناس قابلين للتمييز بين الحق والباطل قابلين لمعرفة الحق وهو الإسلام؛ فالفطرة تُمثل مقتضيات العهد.

والرأي القائل بأن الفطرة هي الخِلقة أو الهيئة الأولى التي تجعل الإنسان قابلا لأحكام الإسلام، هو أصح ما ورد في معنى الفطرة وهو قول المحققين والحذاق من المفسرين وعلماء الحديث، وهذا بتصريح جهابذة العلماء كما سبق الإشارة إلى ذلك. ولعل ما شوّش[5] على العلماء القولَ به هو ما ارتكز في أذهانهم من أن معنى الفطرة هو الإسلام، ومخالفة ذلك هو مخالفة لمذهب السلف.

1- القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 676/6.

2- ابن حجر، **فتح الباري**، 249/3.

3- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 208/16.

4 – ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد، **التقرير والتحبير**، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ)، 4/3.

5- بمعنى أخلط، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، 311/6؛ وشوش أحدث اضطرابا.

## المبحث الثالث: المفهوم الدلالي للفطرة من خلال الألفاظ ذات الصلة، وخصائص الفطرة

تعددت معاني مفهوم الفطرة، وتعددت ارتباطاته بمصطلحات أخرى وامتدت تفريعاته، ولا يكتمل توضيح معناه إلا بسبر واستقصاء علاقات هذا المصطلح بالألفاظ ذات الصلة، وكذا بيان أهم الخصائص التي تميزه من غيره، لتتضح معالمه ويُفرق بينه وبين غيره بصورة واضحة جلية.

### المطلب الأول: المفهوم الدلالي للفطرة من خلال الألفاظ ذات الصلة

سيتم في هذا المطلب التطرق إلى الألفاظ ذات الصلة بمعنى الفطرة ومفهومها، وقد تم تقسيمها إلى ألفاظ تشترك معها في الناحية اللغوية وأخرى تشاركها في المعنى الشرعي أو المعنى الاصطلاحي.

#### الفرع الأول: ألفاظ مشتركة مع الفطرة في اللغة

**أولا: الجبلة:**

**1- الجبلة في اللغة:** هي الطبع والطبيعة والخليقة، وجبلة الشيء: طبيعته وأصله الذي خُلق عليه، وجُبِلَ الإنسان على هذا الأمرِ، أي طُبع عليه[1]، وجبله الله على كذا فطره عليه، وتطلق الجبلة على معنى الغريزة أيضا[2].

فالجبلة في اللغة هي ما خُلق عليه الإنسان وطبع عليه، فهي الطبيعة التي خُلق وفُطر عليها الإنسان.

**2- الجبلة في الاصطلاح:** في كتاب التعريفات عرف الشريف الجرجاني كل من الطبع والفطرة بأنهما جبلة. ففي تعريف الطبع قال: هو "الجِبِلَّة التي خلق الإنسان عليها"[3]، وفي تعريفه للفطرة ذكر أن "الفطرة: الجِبِلَّة المتهيئة لقبول الدين"[4]. فالجبلة هي ما طُبع عليه الإنسان، وما فُطر عليه. أما الفيومي فقد أضاف معنيي الخليقة والغريزة للجبلة، حيث قال: "الجبلة: بالكسر والتشديد كالخليقة والغريزة والطبيعة. وجبله الله على كذا، فطره عليه. وشيء جِبِلِيّ منسوب إلى الجِبِلَّة، كما يقال طبيعي أي ذاتي منفعل عن تدبير الجبلة في البدن بصنع بارئه. وجبله الله على كذا إشارة لما ركب فيه من الطبع الذي يأبى على الناقل"[5]. في حين اكتفى الكفوي بذكر أن الجبلة هي الخلق[6]، الخلق[6]، فالجبلة هي ما طُبع عليه الإنسان ولا سبيل إلى تغييره.

---

1- الفراهيدي، **كتاب العين**، 137/6؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 502/1؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 98/11.

2- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 90/1.

3- الجرجاني، **التعريفات**، ص 140.

4- المصدر السابق، ص 168.

5- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 90/1؛ وهو التعريف الذي أورده المناوي في **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص 120. 120.

6- الكفوي، **الكليات**، ص 358.

### 3- المقارنة بين الفطرة والجِبِلّة:

**أ- أوجه الاتفاق:** كلاهما بمعنى ما طُبع أو خُلق عليه الإنسان، فالفطرة والجبلة عُرفت كل منهما بأنها الطبع وأنها الخلِقة.

**ب- أوجه الاختلاف:** في تعريف الفطرة أنها الجبلة المتهيئة لقبول الدين، فهنا إضافة وتوضيح، إذ ليست الفطرة مجرد طبع أو خلقة؛ وإنما أضيف لها الاستعداد لقبول الدين.

وبناءً عليه يمكن أن نقول إن الفطرة أعم من الجِبِلّة، فالفطرة هي جبلة زائد استعداد لقبول الدين. الفطرة = الجِبِلّة + القابلية لأحكام الدين.

**ثانيا: الخِلقة:**

**1- الخِلقة لغة:** الخلق في اللغة هو: التقدير، والخالق: الصانع، والخليقة: الطبيعة، والخِلقة بالكسر: الفطرة[1]، والخالق في صفاته تعالى: المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق[2].

الخلق في اللغة بمعنى التقدير والصنع على غير مثال سابق. فالخِلقة إذن هي ما صُنع وما قُدر على غير شبيه له، والمولى سبحانه هو المنفرد بالخلق، كما أن من المعاني اللغوية للخلقة أنها الفطرة.

**2- الخِلقة في الاصطلاح:**

ذكر الراغب الأصفهاني أن الخلق: "أصله التقدير المستقيم ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأنعام:1] أي أبدعهما بدلالة قوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة:117]، ويُستعمل في إيجاد الشيء من الشيء نحو: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [النساء:1]، ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٖ﴾ [النحل:4] وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى"[3].

فالخلق والإبداع وهو تقدير وإيجاد الشيء على غير مثال سابق، استفرد به الله سبحانه وتعالى، وقد فرق الجرجاني بين الخلق والإبداع: "الخلق إيجاد شيء من شيء والإبداع أعم من الخلق ولذا قال: {بديع السموات والأرض} وقال {خلق الإنسان} ولم يقل بدع الإنسان"[4]، فالخلق إيجاد شيء اعتمادا على آخر موجود، أما الإبداع فهو إيجاد الشيء وإحداثه دون الاستناد على غيره.

---

1- الفراهيدي، **كتاب العين**، 151/4؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص 95-96؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 180/1؛ الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ - 2005م)، ص 880.

2- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 880.

3- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 157.

4- الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص 63.

أما الكفوي فقال: "الخلق كل فعل وجد من فاعله مقدرا لا على سهو وغفلة فهو خلق"[1]. وأضاف في موضع آخر بأن الخِلقة بالكسر الفطرة[2]، وفي المعجم الإسلامي: الخِلقة: الفطرة[3].

فالخِلقة في الاصطلاح هي إيجاد الشيء وتقديره على غير مثال سابق، وهي مختصة بالله سبحانه وتعالى، وقد وُجد في التعريفات أن الخِلقة ترادف الفطرة.

**3– المقارنة بين الفطرة والخِلقة:**

أ– **أوجه الاتفاق**: الفطرة هي الخِلقة الأولى، والفاطر هو الخالق فالخِلقة أحد معاني الفطرة اللغوية.

**ب– أوجه الاختلاف**: الفطرة هي الخِلقة الأولى التي تجعل الإنسان على استعداد لقبول الدين؛ وُجدت مع الإنسان في أول زمان خلقته.

وبهذا فالفطرة أعم من الخِلقة، والخِلقة جزء من الفطرة.

**ثالثا: الطبع والطبيعة:**

**1– الطبع لغة**: الطبع: الختم على الشيء. وطبع الله الخلق: خلقهم. وطبع على القلوب: ختم عليها. وطبعه الله على الأمر يطبعه طبعا: فطره. والطبع: ابتداء صنعة الشيء ومنه طبع السيف والدرهم، وذلك إذا ضربه حتى يكمله. وطبعت السيف ونحوه عملته وصنعته، والطبيعة الاسم بمنزلة السجية والخليقة التي جُبل عليها الإنسان[4]. والطبع: "أن تصور الشيء بصورة ما، كطبع السكة، وطبع الدراهم"[5].

فالطبع في اللغة يحمل عدة معان: الختم وصنع الشيء على شكل معين، والطبع ما يخلق عليه الإنسان، كما أن من معاني الطبع: الفطرة.

**2– اصطلاحا**: ذكر الراغب الأصفهاني أن الطبع من طبع السيف وهو اتخاذ الصورة المخصوصة من الحديد، وهو اسم للقوة التي لا سبيل إلى تغييرها[6]، فما كان طبعا فلا إمكانية لتغييره.

---

1- الكفوي، **الكليات**، ص 414.

2- المصدر السابق، ص 429.

3- أبو الذهب، أشرف طه، **المعجم الإسلامي**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط1، 1423هـ-2002م)، ص 251.

4- الفراهيدي، **كتاب العين**، 23/2؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 438/3؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 232/8؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 368/2، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 743.

5- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 515.

6- الأصفهاني، الراغب أبي القاسم الحسين بن محمد، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، ط1، 2007م)، ص 96.

وعرفه الجرجاني بقوله: "الطبع ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع بالسكون الجبلة التي خُلق الإنسان عليها، أو هو ما سبق به العلم في حق كل شخص"[1]، فالطبع هو الخِلقة أو الهيئة أو الجبلة التي خُلق عليها الإنسان.

وفي المعجم الإسلامي: "الطبع: السجية التي جُبل عليها الإنسان، وطبائع النفوس والأشياء خصائصها وصفاتها، والطباع الخليقة والسجية التي جُبل عليها الإنسان"[2]. أما في المعجم الفلسفي: "الطبع: هو الجبلة التي خُلق عليها الإنسان، أي مجموع ما يتصف به من استعدادات خلقية ونفسية، ويرادفه الخلق والطبيعة والسجية. ويُطلق الطبع في علم الحياة على مجموع ما يتميز به الكائن الحي من صفات ذاتية"[3].

فالطبع هو مجموع الصفات والسلوكات الموروثة والمكتسبة غير المتغيرة والتي تميز كل فرد عن الآخر، والملاحظ أن التعريف الاصطلاحي يتوافق والمعنى اللغوي؛ كون الطبع هو الصفات التي لا تزايل الإنسان وبالتالي قد خُتم عليه بها، وقد تبين من خلال التعريفات السابقة ترادف عدة مصطلحات هي الطبع والخِلقة والسجية والجبلة.

### 3- المقارنة بين الطبع والفطرة:

**أ- أوجه التشابه:** عُرف كل من الفطرة والطبع بأنهما الخِلقة الأولى التي خُلق أو جُبل عليها الإنسان.

**ب- أوجه الاختلاف:** الطبع أو الطبيعة هما خصائص وصفات تميز الأشياء بعضها من البعض، وكلما اختلفت خصائص هذه الأجسام والأشياء تباينت هذه الأخيرة، وبالتالي فإن الطبيعة البشرية هي الصفات والخصائص التي تميز الإنسان، وهي تختلف عن الفطرة التي هي الهيئة الأولى أو النظام الداخلي للإنسان الذي يجعله قابلا للحق، ولكن هناك تداخلا بينهما؛ إذ أن الفطرة البشرية هي خاصية من خصائص الإنسان والتي تميزه من غيره من الكائنات، فالفطرة جزء مهم من الطبيعة البشرية، وفي الاختلاف بينها يقول النابلسي: "الفطرة متوافقة ومتطابقة مع منهج الله لهذا حينما تستقيم على أمر الله تشعر بالراحة، والطبع قد يتناقض مع هذا المنهج، فخصائص الطبع قد تتناقض مع التكليف وثمن هذا التناقض هو الجنة، فالطبع متعلق بالجسم والفطرة متعلقة بالنفس"[4]. وبهذا يظهر الاختلاف بين المعنيين، فيطلق الطبع على متعلقات الأجساد وتطلق الفطرة على متعلقات متعلقات النفوس.

---

1- الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص 215.

2- أشرف أبو الدهب، **المعجم الإسلامي**، ص 378.

3- صليبا، **المعجم الفلسفي**، 11/2.

4- النابلسي، راتب، **مقومات التكليف**، (عمان – الأردن: الفرسان للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ)، ص 79.

**رابعا: الغريزة:**

**1- الغريزة في اللغة:** الغريزة: الطبيعة[1]، (غرز) الغين والراء والزاء أصل صحيح يدل على غرز الشيء في الشيء، من ذلك غرزت الشيء أغرزه غرزا، والطبيعة غريزة، كأنها شيء غُرز في الإنسان[2].

والغريزة الطبيعة والقريحة[3]. الغريزة كسفينة: الطبيعة. والقريحة والسجية من خير أو شر، وهي الأصل والطبيعة، وفي حديث عمر ﷺ: "الجرأة والجبن غرائز يضعها الله حيث يشاء"[4]، أي أخلاق وطبائع صالحة أو رديئة[5]. فالغريزة في اللغة هي كل ما يُغرز في الإنسان ويُطبع عليه.

**2- الغريزة في الاصطلاح:** عرفها الكفوي بقوله: "هي ملكة تصدر عنها صفات ذاتية ويقرب منها الخلق إلا أن للاعتياد مدخلا في الخلق دونها"[6]. وفي كشاف اصطلاحات الفنون: "الغريزة: بالراء المهملة الطبيعية؛ ومنه الحرارة الغريزية والرطوبة الغريزية وقد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية"[7]. أما في المعجم الإسلامي، الغريزة: الطبيعة والسجية[8].

فالغريزة ملكة غُرست في الإنسان، فتنتج عنها سلوكات قد تكون واعية وقد لا تكون، وفي هذا المنحى يعرفها مرتضى المطهري بأنها: "حالة من الوعي غير الكامل، مزيج من الوعي وغير الوعي... ففي الإنسان والحيوان خصائص باطنية تهديها في حياتها كغريزة المص للرضيع مثلا"[9]، ولكننا نجد تعريف الفلاسفة نجده أوضح وأشمل؛ حيث ورد في المعجم الفلسفي: "الغريزة: هي الدافع الحيوي الأصلي الموجه لنشاط الفرد، والعامل على حفظ بقائه والمؤدي إلى إقباله على الملائم وإحجامه على المنافي"[10]، فالغريزة هي الدوافع الباطنية التي توجه الإنسان لأجل البقاء، وهي تُمثل المطالب الجسدية دون الروحية أو النفسية. ويعرفها فرويد: "هي قوة يفرض وجودها وراء أنواع التوتر المتأصلة في حالات الكائن العضوي، وهي تقع على حدود الظواهر البيولوجية والظواهر

---

1- الفراهيدي، **كتاب العين**، 349/1، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، 667/1.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 416/4.

3- الرازي، **مختار الصحاح**، 488/1.

4- مالك، بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبو ظبي – الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط1، 1425هـ - 2004م)، حديث رقم: 1681، باب ما تكون فيه الشهادة، 659/3.

5- الزبيدي، **تاج العروس**، 3775/1- 3776.

6- الكفوي، **الكليات**، 671/1.

7- التهناوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، 384/3.

8- أبو الذهب، **المعجم الإسلامي**، ص431.

9- المطهري، **الفطرة**، ص 21-22.

10- صليبا، **المعجم الفلسفي**، 127/3.

النفسية وتمثل مطالب الجسم لدى النفس"[1]. وفي موسوعة علم النفس "الغرائز قوى طبيعية تتجلى آثارها في جميع جميع المواقف السلوكية"[2]، فالغريزة مجموع معقد من ردود الفعل الخارجية والوراثية المشتركة بين جميع أفراد النوع والمتعلقة بغرض معين لا يشعر به الفاعل، وقد تُطلق على الاندفاع التلقائي الخالي من الوعي أو الاندفاع الإرادي المصحوب بالاحتياج، وهي صورة من صور النشاط النفسي وطراز من السلوك يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية[3].

فالغريزة ملكة أو قوة في الإنسان تصدر عنها مجموعة دوافع وردود فعل وسلوكات، والتي قد تكون واعية أو غير واعية توجه الإنسان لحفظ بقائه.

**3- المقارنة بين الغريزة والفطرة:**

أ- **أوجه التشابه:** الفطرة والغريزة كلاهما أمر تكويني أو خلقة في الإنسان، تعملان على حفظ نوعه وبقائه. ومن معانيهما المشتركة الطبيعة والخِلقة.

**ب- أوجه الاختلاف:** الغريزة تمثل مطالب ودوافع الجسد أي الأشياء المادية، بينما الفطرة تشمل المطالب الجسدية كما تتعلق بالأمور الإنسانية فترتبط بالمعنويات كالأحاسيس والأفكار...

والغريزة دوافع فطرية تهدف إلى الإشباع من أجل البقاء وحفظ النوع الإنساني بأي طريقة ومهما كان الشكل، والفطرة تسمو بالغريزة فتهذبها، وتوجه الدوافع إلى الأطر الصحيحة والسليمة، فالفطرة أشمل من الغريزة، والغريزة جزء من الفطرة.

هذه أهم الألفاظ التي تشترك مع الفطرة في معناها اللغوي، بل ويُطلق على بعضها فطرة في اللغة، ولكنها ألفاظ ومصطلحات تتقارب مع الفطرة مع أنها لا ترادفها مرادفة كاملة، إذ هي تدل على جانب من جوانب الفطرة.

**الفرع الثاني: ألفاظ مشتركة مع الفطرة في المعنى الاصطلاحي**

**أولا: الصبغة:**

**1- التعريف اللغوي:** (صبغ) الصاد والباء والغين، أصل واحد، وهو تلوين الشيء بلون ما. تقول: صبغته أصبغه[4] والصبغة و(الصباغ) أيضا كله بمعنى وهو ما يُصبغ به[5].

---

1- صليبا، **المعجم الفلسفي**، 127/3.

2- مجموعة باحثين، **موسوعة علم النفس والتربية**، (Bierut: EDITO CREPS: INT, 2000)، 60/4.

3- صليبا، المرجع السابق بتصرف.

4- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 331/3.

5- الرازي، **مختار الصحاح**، ص 172؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، 332/1.

والصبغة بالكسر: الدين والملة[1]، وصبغة الله: فطرة الله[2]، وقال آخرون: كل ما تُقُرِّبَ به إلى الله تعالى صبغة[3]. أو التي أمر الله تعالى بها محمدا وهي الختانة[4]، وقيل أصله من صبغ النصارى أولادهم في ماء لهم[5]، وهو ما يُسمى بالمعمودية.

فمعاني الصبغة إذن هي الدين والختانة وكل ما يتقرب به العبد لربه والفطرة، وما اتفق عليه علماء اللغة أنها تحمل معنيي الدين والفطرة، فالصبغة فطرة؛ وصبغة الله فطرة الله.

**2- التعريف الاصطلاحي**: ذكر الأصفهاني: "قوله {صبغة الله} إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل المتميز به عن البهائم كالفطرة، وكانت النصارى إذا وُلد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء عمودية يزعمون أن ذلك صبغة فقال تعالى له ذلك وقال {ومن أحسن من الله صبغة}"[6]. فالصبغة هي قوة العقل التي غرسها الله الله في الإنسان فميزته من غيره من الكائنات، والولد المسيحي يُصبغ أو يُغمس في ماء معين في عملية يُطلق عليها التعميد ليصير نصرانيا، وتُطلق الصبعة على الفطرة وعلى الدين وتجلياته على الإنسان، قال صاحب التبيان: "صبغة الله دين الله وفطرته التي فطر الناس عليها، قيل سمى الدين صبغة لظهور أثره على الإنسان من الصلاة والصوم والطهور والسكينة والسّمت"[7]. وهو المنحى نفسه الذي عرف به الكفوي الصبغة فقال: "صبغة الله؛ فطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها فإنها حلية الإنسان"[8]. فصبغة الله هي دين الله وهي فطرته التي فطر الناس عليها لتميزهم وتحليهم كما تُحلي وتُجمل الصبغة ما يُصبغ بها، وتظهر تجلياتها على الإنسان في ممارسته للشعائر الإسلام.

**3- المقارنة بين الصبغة والفطرة:**

أ- **أوجه التشابه:** تشترك الفطرة والصبغة أن كليهما يُعرفان بأنهما الطابع والدين والملّة، وعُرفت الصبغة في اللغة بأنها الفطرة. والصبغة هي الطابع وهي الدين الذي فُطر عليه الناس.

**ب- أوجه الاختلاف**: فالصبغة تختلف عن الفطرة. يقول الدكتور راتب النابلسي: "هناك نقطة دقيقة جدا، ثمة فرق كبير بين أن تكون خيرا وأن تحب الخير، محبة الخير شيء، وأن تكون خيرا شيء آخر، محبة الخير

---

1- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 784؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص 172؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، 332/1.

2- المصادر السابقة نفسها.

3- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 331/3.

4- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 784.

5- الرازي، **مختار الصحاح**، ص 172.

6- الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، 475/1.

7- ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1423هـ)، ص 96.

8- الكفوي، **الكليات**، 893/1.

فطرة، أما أن تكون خيرا فهذه صبغة... الأصل في النفوس أنها جُبلت على الفطرة، وفُطرت على الكمال، أما أن تكون كاملة أو غير كاملة فهذا موضوع آخر"[1].

والفرق بين الصبغة والفطرة كما يبدو من سياقهما في القرآن، أن صبغة الله تحصل حينما يختار الإنسان لنفسه أن يكون على الفطرة، أو كما قال الشاطبي[2] أن يكون عبدًا لله اختيارا، كما هو عبدٌ لله اضطرارًا، فيصطبغ فيصطبغ بصبغة الفطرة.

**ثانيا: الضمير:**

**1- الضمير في اللغة:** "الضاد والميم والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على دقة في الشيء، والآخر يدل على غيبة وتستر"[3]، والضمير: "الشيء الذي تضمره في قلبك"[4]، وضمير الإنسان "قلبه وباطنه"[5].

فالضمير هو ما خفي من الإنسان، ويُطلق على قلب الإنسان وباطنه.

**2- التعريف الاصطلاحي:** عرفه المناوي بقوله: "الضمير ما ينطوي عليه القلب ويدق الوقوف عليه، وقد تُسمى القوة التي تحفظ بها ذلك ضميرا"[6]، فالضمير ما يخفى من الإنسان ويعسر إدراكه، ووظيفته إرشاد الإنسان إلى الخير والبعد عن الشر، وهو ما عُرف به الضمير في معجم لغة الفقهاء: "الضمير: ما تضمره في نفسك، حالة نفسية توجه الإنسان نحو الخير بعد إدراكه، أو الشر بعد إدراكه"[7]، وهو الاتجاه نفسه الذي عُرف به الضمير عند الفلاسفة: "الضمير استعداد نفسي لإدراك الحسن والقبيح من الأفعال مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية"[8].

فالضمير صوت داخلي أو ملكة إنسانية عملها الحكم على الأفعال ومآلاتها الإيجابية أو السلبية، فتدفع الإنسان إلى الخير وتحبسه عن الشر. وللفيلسوف جون جاك روسو كلام قويم عن الضمير نورده فيما يلي: "يوجد في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد -ولو صدم ميوله الشخصية- على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ أسميه أنا الضمير"[9].

1- النابلسي، **مقومات التكليف**، ص 78.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 289/2.

3- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 371/9.

4- الفراهيدي، **كتاب العين**، 41/7.

5- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، 364/2.

6- المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، 475/1.

7- قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، 285/1.

8- صليبا، **المعجم الفلسفي**، 763/1.

9 -روسو، **دين الفطرة**، ص 75.

فالضمير ملكة أو استعداد نفسي أو صوت داخلي، يمكنه الحكم على الأفعال والتصرفات وبيان صحيحها من سقيمها، وقويمها من فاسدها، فهو كالبوصلة بالنسبة للإنسان.

### 3- الفرق بين الضمير والفطرة:

**أ- أوجه التشابه:** الفطرة والضمير كلاهما استعداد داخلي في الإنسان، الضمير يوجه الإنسان للحكم على أفعاله صحيحها من سقيمها، وهو عمل الفطرة التي هي القابلية لمعرفة الحق وتمييز الخير من الشر.

**ب- أوجه الاختلاف:** الضمير حالة نفسية تُوَجِّه الإنسان إلى الخير وتمنعه من الشر، بل وتلومه وتعاتبه إن فعله؛ وهو ما يُسمى بتأنيب الضمير أو صحوته. أما الفطرة فهي الخِلقة الأولى في البشر وهي محل العهد الذي أخذه الله سبحانه على البشر والذي يمنح إمكانية معرفة الحق وتميزه من الباطل فهو مركوز فيها، والضمير يستند على الفطرة ويستمد منها ميزان وبوصلة الحكم على الأفعال والتصرفات والأقوال.

### ثالثا: الوازع:

**1- الوازع في اللغة:** زعته عن الأمر: كففته، ومنعته وحبسته. وله بناء آخر، يُقال: أوزع الله فلانا الشكر: ألهمه إياه. ويقال هو من أوزع بالشيء، إذا أولع به، كأن الله تعالى يولعه بشكره[1].

فالوازع في اللغة يحمل معنيين: الأول هو الكف والمنع، والثاني هو الإلهام والولع.

**2- الوازع في الاصطلاح:** رغم ورود لفظ الوازع في مصنفات العلماء المتقدمين، فإنه -على حسب اطلاعي- لم يتعرض أي منهم إلى تعريفه؛ أما من المعاصرين، فقد عرفه الإمام ابن عاشور بقوله: "اسم يغلب إطلاقه إلى ما يزع من عمل السوء"[2]. فالوازع خلقة أو ملكة نفسية في الإنسان تردعه عن شر الأعمال وتحثه على حَسنها وتَقف موقف الرقيب الحسيب من العبد، وفي هذا الإطار عرفه الإمام سيد سابق فقال: "هو الشعور النفسي الذي يقف من المرء موقف الرقيب، يحث على أداء الواجب وينهى عن التقصير، ويحاسب بعد أداء العمل، مستريحا للإحسان مستنكرا للإساءة"[3]. وبإضافة المقصد أو الغاية من هذه الرقابة عُرف الوازع بأنه "هيئة راسخة في نفس الإنسان تدفعه إلى عمل الخير رجاء ثواب الله، وتمنعه من عمل الشر خوفاً من عقاب الله"[4].

1- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 868؛ الفراهيدي، **كتاب العين**، 207/2؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 106/6، ابن منظور، **لسان العرب**، 390/8.

2- ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: دار سحنون، مصر: دار السلام، ط2، 1427هـ)، ص137.

3- سابق، سيد، **عناصر القوة في الإسلام**، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، 1389هـ)، ص 48.

4- سلغريوفا، برلنتما جوميدوفنا، **الوازع وأثره في مقاصد الشريعة**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، إشراف الدكتور هايل عبد الحفيظ داود، 2006م)، ص 14.

فالوازع في الاصطلاح هو ما يردع الإنسان ويزجره ويكفه ويمنعه عن سيء الأعمال، ونلاحظ أن المعنى الاصطلاحي متوافق مع المعنى اللغوي، فكلاهما يحمل معاني الكف والردع والزجر.

**3- مراتب الوازع**: للوازع ثلاث مراتب: وازع جبلي، ووازع ديني، ووازع سلطاني.

**أ- الوازع الجِبِليّ**: هو ما كانت الجِبِلّة أو الطبع أو الغريزة أو الفطرة هي الرادعة والمانعة فيه.

وعُرف بأنه "صفة خفية في الإنسان، تجعله يحرص على مصالح تدعو إليها الجِبِلّة أو الطبيعة أو الخِلقة أو الغريزة أو الفطرة"[1].

والوازع الجِبِلّي يُطلق عليه أيضا الوازع الطبعي، وهو أول المراتب لأنه يمهد لبقيتها، وما لم يزع عنه الشرع أوكله لمقتضى الجِبِلّة والطبع والفطرة، وفي القاعدة الفقهية: "الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي"[2].

**ب- الوازع الديني**: هو ما كان فيه الدين أو أحكام الشرع الحنيف هي الرادعة.

وعرفه بعض العلماء بقولهم: "هو التربية الدينية التي تسري في نفوس المؤمنين فينقادوا إلى فعل الطاعات، ويجتنبوا فعل المحرمات، "فهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف"[3].

**3- الوازع السلطاني**: هو ما كان للدولة أو لولي الأمر والسلطان أمر المنع والزجر فيه.

وفي تعريفه نجد أن: "المقصود بالوازع السلطاني الوازع الذي يكون منشؤه منفصلاً عن نفس المكّلف، ويتمثل في كلّ من وُكِّلت إليه إقامة نظام الشريعة، من خلفاء وأمراء وقضاة وأهل شورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونواب الأقاليم"[4].

فمراتب الوازع ثلاثة: ما كان للفطرة أو الجبلة دور في الردع فيه فهو الوازع الجبلي، وما كان للدين دور في الزجر منه فهو وازع ديني، وما كان للسلطان أو ولي الأمر دور في المنع منه، فهو وازع سلطاني.

**4- المقارنة بين الفطرة والوازع:**

**أ- أوجه التشابه**: الفطرة والوازع الجبلي يشتركان في كونهما ملكة داخلية تمنع الإنسان من الشر وتحثه على الخير.

---

1- سلغريوفا، **الوازع وأثره في مقاصد الشريعة**، ص 22؛ موفق، نبيل، **رعاية الوازع الديني في التشريع**، (رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف عبد القادر بن حرز الله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1- الحاج لخضر، 1436هـ)، ص 48.

2- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، **الأشباه والنظائر في قواعد الفقه**، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهري (الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، القاهرة: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ)، 190/2.

3- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 367/3.

4- الحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، (فرجينيا – و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ)، ص400؛ سلغريوفا، **الوازع وأثره في مقاصد الشريعة**، ص 27.

**ب- أوجه الاختلاف:** الوازع أعم من الفطرة لأنها مرتبة من مراتبه، إذن بينهما عموم وخصوص.

**رابعا: العقل:**

**1- العقل في اللغة:** هو الحبس والمنع والشد[1]، وعقلت البعير عقلا شددت يده بالعقال أي الرباط[2]، يُقال: اعتُقِل الرجل إذا حُبس، واعْتُقِل لسانه إذا امتنع عن الكلام، من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل[3]. وسُمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه[4].

والعقل: "هو العلم بصفات الأشياء، من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين، وشر الشرين، أو مطلق لأمور، أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن. يكون بمقدمات يستتب بها الأغراض والمصالح، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه. والحق أنه نور روحاني، به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية"[5]. وفي المصباح: "العقل الذي هو مصدر على الحجا واللب، ولهذا قال بعض الناس العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب"[6].

فالعقل في اللغة هو حبس ومنع عن المهالك وعن السيء من الأقوال والأفعال، كما يُطلق العقل على القوة الداخلية للإنسان والتي تمكنه من التمييز، فالعاقل هو المميز بين الخير والشر، والعقل نور يُدرك به العلم.

**2- العقل في الاصطلاح:** عُرف العقل بتعريفات متنوعة، جمعها الإمام الغزالي في المستصفى بقوله: "اسم العقل مشترك يُطلق على عدة معان، إذ يُطلق على بعض العلوم الضرورية ويُطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية ويُطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمى عاقلا، ويُطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدو، فيقال فلان عاقل أي فيه هدو، وقد يُطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يُمنع عن تسميته عاقلا "[7]. فمعاني العقل متعددة ولكن يمكن حصرها في أربع[8]:

---

1- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص577؛ ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 72/4؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 458/11.

2- الفراهيدي، **كتاب العين**، 159/1؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 72/4؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 458/11.

3- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 69/4.

4- ابن منظور، **لسان العرب**، 459/11.

5- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 1033.

6-الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 423/2.

7- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص 20.

8- المحاسبي، الحارث بن أسد، أبو عبد الله، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، تحقيق: حسين القوتلي، (بيروت - لبنان: دار الكندي، دار الفكر، ط2، 1398هـ)، ص 204؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت – لبنان: دار مكتبة الحياة، د.ط، 1986م)، ص 18؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 305/9؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص151؛ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا

أ- العقل هو الغريزة التي جعلها الله في العبد والتي ينال بها العلم، ويميز بين النافع والضار. والبعض سماها قوة أو جوهرًا أو نورًا ربانيًا.

ب- ويُطلق العقل على العلوم أو المدركات الضروريَّة، التي تُلازم الإنسان العاقل؛ فتقع في نفسه ابتداء، ولا تنفك عن ذاته؛ كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وكالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأنَّ الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأنّ من المحال اجتماع الضدّين. وهذه العلوم تشمل جميعَ العقلاء.

ج- ويُطلق العقل على العلوم المستفادة من التجارِب، والمكتسبة بواسطة العقل. وهذا العقل يُعدُّ نتيجةً للعقل الغريزيّ، وليس لهذا حدٌّ؛ لأنَّه ينمو إنْ استُعمل وينقُص إنْ أُهمل.

د- يُطلق العقل على الأعمال التي يستوجبها العلم، من إيمان بالله وموجباته، وكحبس النفس عن المنكرات والمعاصي.

هذه هي أهم معاني العقل وإن اختلفت عبارات العلماء في التعبير عنها وشرحها، و"بالعقل تُعرف حقائق الأمور ويُفصل بين الحسنات والسيئات"[1]. فللعقل دور كبير في معرفة كنه وحقائق الأمور والأشياء وفي التمييز بين الصحيح والخطأ، الحق والباطل.

### 3- العلاقة بين العقل والفطرة:

يقول الإمام الغزالي: "أما العقل فأعني به الفطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يدرك الإنسان حقائق الأشياء"[2]، وفي تقسيمه للفطرة يشير الإمام ابن عاشور إلى أن الفطرة قسمان[3]: فطرة جسدية ويمثل لها بمشي الإنسان على رجليه، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع.

وفي ذكره لمعنى كون الإسلام فطرة بيّن الإمام ابن عاشور أنه إما فطرة عقلية أو ما تدركه فطرة العقل "فوصف الإسلام بأنه الفطرة، معناه: أنه فطرة عقليّة لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات، وكلّها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به"[4].

الأنصاري،= =زين الدين أبو يحيى السنيكي، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ)، ص67؛ الكفوي، **الكليات**، ص 618.

1- الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص 18؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص151؛ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 1033؛ الكفوي، **الكليات**، ص 617.

2- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي **إحياء علوم الدين**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 410/3.

3- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 90/21؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 179/3.

4- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 180/3.

ويقول في موضع آخر: "وصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضا، أي جارية على وفق ما يُدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته"[1].

فالعقل قسم من أقسام الفطرة، فعند إطلاق معنى العلوم الضرورية على العقل فيُقصد به العلوم الفطرية التي فُطر عليها الإنسان، وعند إطلاق معنى الغريزة على العقل، فالغريزة جزء من الفطرة المركوزة في البشر. وحتى معنى العلم المكتسب إذا أُطلق على العقل فهذا الاكتساب مبني على العلوم الفطرية البديهية الأولى وعلى العقل الغريزي الفطري.

وهناك ألفاظا أخرى سبق الحديث عنها كالبداءة، القابلية، الإسلام، والعهد:

– **البداءة أو الابتداء** هي من المعاني اللغوية للفطرة، فمن معاني فطر ابتدأ، وليست الفطرة مجرد الابتداء، وإن كانت هي الهيئة الأولى التي خُلق عليها الإنسان، ومن أشار لهذا المعنى فقد انساق للمعنى اللغوي دون المعنى الشرعي.

– يُعتبر لفظ **القابلية** أقرب لفظ للفطرة، وقد أورده العديد من العلماء كمعنى لها، وتعريف الفطرة بأنها الاستعداد والقابلية لأحكام الدين، هو قول العلماء المحققين[2] كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

– إن القول بأن الفطرة هي **الإسلام** هو قول جمهور السلف قبل الاختلاف، ولكن الفطرة ليست هي الإسلام وإنما هي القابلية والاستعداد للإسلام لأنه دين الحق. يقول الإمام ابن عاشور: "ومعنى وصف الإسلام في الآية[3] بالفطرة أنه جار على ما فُطر عليه البشر عقلا، فهو المقصود بالفطرة، فلأجل تلبسه بدلائل الفطرة أطلق عليه لفظ الفطرة كأنه هو الفطرة نفسها، كما يُقال فلان عدل"[4].

– أما عن **العهد**، فميثاق الله سبحانه وتعالى يوم أشهد بني آدم في مرحلة الذر على التوحيد مركوز في الفطرة، وليس هو الفطرة، وما إرسال الرسل والرسالات إلا تذكير بما غُرس في الفطرة من هذا العهد.

---

1- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 91/21.

2- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 336/4؛ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8؛ البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، 85/15؛ الألوسي، **تفسير الألوسي**، 40/11؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 29/14؛ الزمخشري، **الكشاف**، 479/3؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 90/21؛ الخطابي، **معالم السنن**، 327/4؛ المازري، **المُعْلم بفوائد مسلم**، 318/3؛ أبو العباس القرطبي، **المفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم**، 676/6؛ ابن حجر، **فتح الباري**، 249/3.

3- ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30].

4- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 19.

والجدير بالذكر أن معظم الألفاظ ذات الصلة بينها وبين الفطرة اشتراك، إذ أنها مصطلحات متقاربة غير أنها ليست مرادفة للفطرة، وبعضها أقرب للفطرة من الآخر؛ فالجبلة والطبيعة الإنسانية أقرب للفطرة من الوازع والضمير والغريزة، والملاحَظ أن كل مصطلح يرتكز على جانب من جوانب الفطرة.

**المطلب الثاني: خصائص الفطرة**

للفطرة الإنسانية جملة خصائص تميزها عن غيرها يمكننا أن نجتهد في استخلاصها، وتتمثل في الربانية والشمولية والعموم والثبات والاطراد والسُننية.

**الفرع الأول: الربانية والشمولية والعموم**

**أولا: الربانية:**

من خصائص الفطرة أنها منسوبة إلى الله سبحانه وتعالى، وليست لغيره، فقد أضافها سبحانه وتعالى إلى نفسه، يقول عز من قائل: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]. وهي إضافة تشريف ورفعة، ومعرفة أن الفطرة ربانية المصدر، يعني أنها مرتبطة بالله سبحانه وتعالى وهذا يضفي عليها صفة السمو ويرفع مكانتها، ويفرغ عليها قدسية لا نظير لها، لأن الفطرة من صاحب الخلق وصاحب الأمر ولا يتعارض أمره التكويني مع أمره التشريعي، فهي لم تصدر من البشر الذين يحكمهم العجز والقصور، بل هي من رب البشر الخالق الفاطر، وربط الفطرة بالله سبحانه هو تأكيد على مقصديتها وعلى وجوب التنبه لها، وهذه الخاصية هي الأساس والأصل الذي تنبثق منه باقي الخصائص.

**ثانيا: الشمولية والعموم**

ونعني بالشمولية أن الفطرة شاملة عامة لكل البشر فهي للناس كافة، فقوله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]، يدل على أن الله سبحانه قد فطر كل البشر على هذه الفطرة، فمعنى فطر الناس الألف واللام للاستغراق بمعنى كل الناس.

فالفطرة إذن شاملة لجميع الناس ولا تقتصر على صنف دون آخر، المؤمنين دون المشركين أو الموحدين دون الملحدين "والأولى: حمل أناس على العموم من غير فرق بين مسلمهم وكافرهم، وأنهم جميعا مفطورون على ذلك لولا عوارض تعرض لهم، فيبقون بسببها على الكفر"[1].

1- الشوكاني، **فتح القدير**، 258/4.

وهذه الفطرة مرتبطة بالعهد المغروس فيها والذي أخذه الله سبحانه على كل بني آدم يوم أشهدهم ألست بربكم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، فهي إذن موجودة في كل البشر، يقول الإمام الشعراوي: "وقد أودع الله سبحانه في كل إنسان فطرة، وبهذه الفطرة شهدنا في عالم الذَّرِّ"[1]. ويضيف في مكان آخر ما يؤكد ذلك: "هذا هو العَهْد الإلهي الذي أخذه الله على خَلْقه وهم في مرحلة الذَّرِّ، حيث كانوا جميعاً في آدم عليه السلام فالأنْسَال كلها تعود إليه، وفي كل إنسان إلى يوم القيامة ذرة من آدم، هذه الذرة هي التي شهدتْ هذا العهد، وأقرَّتْ أنه لا إله إلا الله، ثم ذابتْ هذه الشهادة في فطرة كل إنسان"[2]. فالفطرة موجودة في كل إنسان، عامة لكل الناس مهما اختلفت بيئاتهم أو أعراقهم، شاملة لكل البشر في جميع الملل وكافة القبائل والشعوب، مهما اختلفت أماكنهم وافترقت أزمنتهم.

**الفرع الثاني: الثبات والاطراد**

**أولا: الثبات:**

الخاصية الثالثة للفطرة أنها ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، والدليل على ذلك عدة أمور نوردها في النقاط الآتية:

1- **العهد المغروس في الفطرة:** فالعهد والميثاق الذي أخذه الله على بني آدم ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ [الأعراف: 172]، منذ الأزل مركوز في الفطرة، والعهد ثابت لا يتغير منذ أخذه سبحانه وتعالى على بني آدم في عالم الذر، ويستحيل أن يكون مغروسا في شيء متغير.

2- **تقدير فعل إلزم أو إلزموا** في الآية الكريمة ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ [الروم: 30]، وهذا التقدير للفعل قد قال به معظم المفسرين[3]، ونورد فيما يلي قول الإمام الزمخشري وهو الإمام في اللغة: "فِطْرَتَ اللَّهِ أي إلزموا فطرة الله، أو عليكم فطرة الله. وإنما أضمرته على خطاب الجماعة لقوله مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ومنيبين: حال من الضمير في: إلزموا "[4]، فلو كانت الفطرة متغيرة لم يكن الأمر بالتزامها أو اتباعها، فلا يُعقل أن يُتبع غير ثابت أو المتغير المتحول، فوجب أن تكون الفطرة ثابتة.

1- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 6390/10.

2- المصدر السابق، 8421/14.

3- البغوي، **تفسير البغوي**، 269/6؛ الرازي، **مفاتيح الغيب**، 98/25؛ النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 699/2؛ الشوكاني، **فتح القدير**، 259/4؛ أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8؛ صديق خان، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، 247/10.

4- الزمخشري، **الكشاف**، 479/3.

3- **قوله تعالى:** ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ [الروم: 30]، ومن معاني الفطرة أنها الخِلقة، وهذه الخِلقة أو هذه الفطرة؛ قد صرح الله سبحانه وتعالى بأنها لا تتبدل، وقد قال بذلك جمع من المفسرين: "لا تبديل لخلق الله أي ما جُبل عليه الإنسان"[1]، "لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ أي ما ينبغي أن تُبدّل تلك الفطرة أو تُغير"[2].

وحتى من فسر الفطرة بأنها القابلية قال: "لا تبديل لخلق الله: أي لا تبديل لهذه القابلية من جهة الخالق"[3].

وقد ربط الإمام الشوكاني بين بداية الآية ونهايتها: "وجملة لا تبديل لخلق الله تعليل لما قبلها من الأمر بلزوم الفطرة، أي: هذه الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لها من جهة الخالق سبحانه"[4]. يقول الزحيلي: "لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ أي لا ينبغي لأحد أن يبدّل أو يغير فطرة الله"[5].

لكن قد يرد تساؤل أن الله سبحانه وتعالى قد قال في آية أخرى على لسان إبليس: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 119]، والجواب أن التبديل ليس هو التغيير؛ فمحاولة تغيير الخلق لا ينفي ثبات الفطرة. يقول الإمام ابن تيمية: "وأما تبديل الخلق، بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليها إلا الله، والله لا يفعله، كما قال: {لا تبديل لخلق الله}، 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"[6].

فالتغيير قد يمس الخلقة الجسدية ولكنه لا يبدل الفطرة لأنها ثابتة، فمن يغير جنسه أو يستنسخ بشرا غير في الخلقة ولكن الفطرة لا تتبدل.

**4- تفسير لفظ الصبغة:** بأنها الفطرة في الآية الكريمة: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةً وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة:138]. والصبغة هي ما يصبغ به الشيء، يقول الإمام الطبري: "صبغة الله: فطرَة الله"، ثم يضيف "من قال هذا القول، فوجَّه "الصبغة" إلى الفطرة، فمعناه: بل نتبع فطرة الله وملّته التي خلق عليها خلقه"[7]. وفي نفس السياق يفسر الإمام البغوي الصبغة بأنها: "فطرة الله"[8].

---

1- البغوي، **تفسير البغوي**، 271/6.

2- الزمخشري، **الكشاف**، 479/3؛ النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 700/2.

3- أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8.

4- الشوكاني، **فتح القدير** 259/4.

5- الزحيلي، **التفسير المنير**، 83/21.

6- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 375/9.

7- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 119/3-120.

8- البغوي، **تفسير البغوي**، 157/1.

ويقول الإمام البيضاوي: "صِبْغَةَ اللَّهِ أي صبغنا الله صبغته، وهي فطرة الله تعالى التى فَطَرَ الناس عَلَيْهَا، فإنها حلية الإنسان كما أن الصبغة حلية المصبوغ"[1] .

فالفطرة إذن هي صبغة الله، والصبغة ثابتة فلزم أن تكون الفطرة ثابتة ولا يمكن أن تتغير أو تتحول.

يقول الإمام ابن تيمية: "الفطرة لا تقبل نقيضها، وهذا يقتضي صحتها وثبوتها، لا ضعفها وفسادها"[2]. قد قد يعترض البعض فيقول إن الفطرة قد تنحرف، وكثيرا ما يُطلق مصطلح انحراف الفطرة، ولكن المصطلح الصحيح هو الانحراف عن الفطرة[3]، وليس انحراف الفطرة، فالفطرة ثابتة كما سبق وأن بيّنا، والإنسان قد يزيغ عن الطريق السوي، فيكون بذلك قد انحرف عن فطرته السوية، وليست فطرته هي التي انحرفت؛ فالفطرة هي فطرة واحدة، وهي الفطرة السليمة وما عداها هو انحراف أو خروج عنها.

**ثانيا: الاطراد**

الفطرة ثابتة ومستمرة في كل وقت وليست خاصة بزمن دون آخر، أو عصر دون سواه، أو منتسبة لتاريخ معين، فهي مستقلة عن الزمان والمكان. يقول الغمراوي في شرحه لأصل اطراد الفطرة: "فما ثبت أنه حق في وقت ما سيكون دائما حقا"[4]، فلا يزعم جمع من الناس أن متطلبات الفطرة اليوم غير ما هي عليه بالأمس، فالشذوذ الجنسي مخالف للفطرة بالأمس واليوم وغدا، ولا يمكن أن تقبله الفطرة بدعوة الحرية الشخصية، وما اعتبار الحركة الأنثوية للزواج عبودية وللأمومة عبئًا ولتعدد أنماط الأسر، إلا انحرافًا عن الفطرة، فلا يمكن تَقَبُله وإن تم تَقنينُه في المؤتمرات الدولية، فالفطرة ثابتة مطردة.

**الفرع الثالث: السُننية**

والمقصود من هذه الخصيصة أن الفطرة سُنّة من السنن الإلهية، وعُرفت السنن بأنها النواميس والقوانين التي يسير عليها الكون، ومن تعريفاتها: "السنن آيات الله في كونه وخلقه وعاداته في سالف زمنه ومنهجه التشريعي القائم في عباده، على مقتضى مشيئته وحكمته وعدله"[5]، وفي تعريف آخر "السنن هي القوانين التي تحكم نظام الدنيا ونراها منتشرة في الكون، وفي الحياة وفي سلوك الإنسان"[6]. فالسنن هي النظام وهي القوانين التي وضعها الله الله في الكون فيسير وفقها.

1- البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 109/1.

2- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 87/6.

3- وهو المصطلح الذي استعمله ابن عاشور عند بيانه لأسباب الانحراف عن الفطرة، يُنظر: **التحرير والتنوير**، 303/2.

4- الغمراوي، محمد أحمد، **في سنن الله الكونية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ)، ص 9.

5- شهوان، راشد سعيد، **السنن الربانية في التصور الإسلامي**، (عمان – الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت)،48/1.

6- عاشور، مجدي محمد، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد**، (القاهرة: دار السلام، ط2، 2007م)، ص 37.

ويعرفها الطيب برغوث بأنها: "الأنساق الخلِقية الهيكلية أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية، لتضمن أداء كل مفردة لوظيفتها الوجودية الداخلية والخارجية في النسيج الكوني العام باطراد"[1]، فالسنن أنساق عامة أو نظام هيكلي يضمن سير الكون بانتظام واطراد وهذا بقيام كل نوع من السنن بوظيفته. والسنن تنقسم إلى سنن الآفاق والأنفس والتشريع والتأييد... وقد أشار بعض العلماء[2] إلى أن الفطرة تُعتبر مصدرا من مصادر معرفة السنن الإلهية، ولكن يمكن الاستنتاج أن الفطرة أيضا سنة من سنن الله في الكون والدليل على ذلك ما يأتي:

1- عُرفت السنن الإلهية بأنها النُظم أو النظام، يقول الغمراوي في تعريفه للسنن الكونية أنها "النُظم التي فطر الله عليها الخلق، فكل ما اشتملت عليه هذه النُظم وكل ما اتصل بطبائع الأشياء وخصائصها وعلاقات بعضها ببعض داخل في علم سنن الله الكونية، فهذا العلم هو علم الفطرة"[3]. والفطرة هي نظام تكويني داخلي في الإنسان، فهي سنة الله في النفس البشرية.

2- وفي تعريف آخر للسنن، هي "أقدار الله وعهوده الثابتة وعهوده الحقة، وكلماته التامة التي لا تبديل لها ولا تحويل يعتريها، ولا تغيير يشملها ولا تُحابي أحدًا؛ مؤمنًا كان أو كافرًا" [4]، أو هي "جملة المواثيق والعهود التي عهد الله بها لكل شيء في هذا الوجود "[5]، وفسّر كثير من العلماء[6] الفطرة بأنها عهد الله وميثاقه الذي أخذه على على بني البشر في مرحلة الذر، وبالتحقيق أن العهد مغروس في الفطرة.

3- أن من معاني الفطرة اللغوية والشرعية السُنّة،كما سبقت الإشارة إليه، ففطرة الله سُنّة الله في خلقه التي لا تبديل ولا تحويل لها.

4- أن خصائص السنن الإلهية هي الربانية والثبات والعموم والاطراد[7]، وهي خصائص الفطرة كما تم ذكره ذكره فيما سبق.

---

1- برغوث، الطيب، **الفاعلية الحضارية والثقافة السُننية**، (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004م)، ص 32.

2- رشيد رضا، **تفسير المنار**،203/1؛ عاشور، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد**، ص 111؛ برغوث، **الفاعلية الحضارية والثقافة السُننية**، ص 176.

3- الغمراوي، **في سنن الله الكونية**، ص 1.

4- كهوس، رشيد، **السنن الإلهية في السيرة النبوية**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2010م)، ص 52.

5- محمد جابري، **التجديد في علم أصول الفقه بين السنن الإلهية وجهود الصادقين وانتحال المبطلين**، ص 66؛ نقلا عن كهوس، **السنن الإلهية الإلهية في السيرة النبوية**، ص 52.

6- يُنظر مبحث التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن والسنة، ص 32.

7- شهوان، **السنن الربانية في التصور الإسلامي**، ص107-129؛ عاشور، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد**، ص 97-108.

5- أن أمر الله في الكون أمران: تكويني وتشريعي: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: 54]، "أمر تكوين وهو السنن الكونية، أو أمر تشريع وهو الديانة السماوية"[1]، ويُطلق أمر التكوين أيضا على الفطرة التي فطر الله الناس عليها. فالفطرة سُنّة من سنن الله في الأنفس.

بناءً على ما سبق نستنتج أن الفطرة تتميز بكونها ربانية؛ مصدرها المولى عز وجل، شاملة لجميع البشر، ذكورا وإناثا، شعوبا وقبائل، ثابتة لا تقبل التبديل ولا التغيير، مستمرة مطردة في كل الأزمان والأمكنة، وهذا ما يخولها أن تكون الأصل الجامع والوصف المشترك بين جميع البشر والذي انبنى عليه الإسلام، يقول الإمام ابن عاشور: "وقد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه، وصفا مشتركا بين سائر البشر، ومستقرا في نفوسهم، ومرتاضة عليهم العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس"[2]، فهذه الخصائص هي ما يميز الفطرة؛ هذا النظام التكويني الذي جعله الخالق في بني البشر.

1- رشيد رضا، **تفسير المنار**، 205/1.

2 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 260. ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 17.

**أهم نتائج هذا الفصل:**

- إن بلورة مفهوم الفطرة ينطلق ابتداءً من المفهوم اللغوي، وقد وُجد أن التطور الدلالي والاستعمالي لمصطلح الفطرة في اللغة قد نقل المصطلح من معنيي الشق والخلق، إلى معان شرعية كالعهد والقابلية والإسلام والسنة.

- بتتبع مختلف تعريفات العلماء المتقدمين والمعاصرين، والبناء عليها يمكن صياغة تعريف إجرائي للفطرة بأنها: "**النظام التكويني في كل إنسان والذي يجعله قابلا لأحكام الإسلام، قادرا على التمييز بين الحق والباطل، سالما من عوارض الجهل والضلال**".

- إن اختلاف العلماء في معنى الفطرة ناشئٌ عن كونها تجمع عدة معان، فكلٌ نظر إليها من جانب وَفَاتَهُ الجانب الآخر، فهي الخِلقة الأولى وهي الهيئة والاستعداد الذي مَكّن الإنسان من معرفة الحق من الباطل، وهي القابلية لأحكام الإسلام،هذا القبول ناشئ مما رُكِّز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذر، فالفطرة ذاكرة روحية للبشر، وإنما بُعث الرسل للتذكير بما في هذا العهد وهذه الذاكرة.

- المقصود بأصول التشريع في البحث هو أصول الفقه.

- التأصيل الشرعي لمفهوم الفطرة في القرآن الكريم بين وجوب اتباع الفطرة والحذر من خرقها أو الإخلال بها، وأثبت أن الفطرة كلفظ لم يذكر سوى مرة واحدة في القرآن، وقد اختلف المفسرون في معناها اختلافا بيّنا، ومن معانيها المذكورة: الإسلام، العهد، القابلية أو الخِلقة، الجبلة... ولكن التحقيق أظهر أن معنى الفطرة هو الاستعداد والقابلية لمعرفة الحق، وهو قول الحذاق والمحققين من علماء التفسير بتصريحهم.

- التأصيل الشرعي للفطرة في السُنّة بين أنها ذكرت في عدة أحاديث، وحملت عدة معان أهمها: السنة الطريقة والإسلام، وحدث اختلاف كبير بين المحدثين في معناها في الحديث الركن في الموضوع، وهو حديث أبي هريرة ﷺ، وأصح ما قيل في معناها بتصريح المحققين من علماء الحديث، أنها الخِلقة أو الهيئة القابلة لمعرفة أحكام الإسلام.

- بتتبع الألفاظ ذات الصلة بالفطرة وُجد أنه يمكن تقسيمها إلى ألفاظ تشترك معها في المعنى اللغوي وأقربها للفطرة: الخِلقة والجبلة، وألفاظ تشترك مع الفطرة في المعنى الاصطلاحي، وهي تُعبِّرُ عن جانب من جوانب الفطرة، وليست مرادفة للفطرة مرادفة تامة.

- خصائص الفطرة هي: الربانية، العموم، الاطراد، الثبات، السُننية.

# الفصل الثاني:
# علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي

بعد أن تم التَعرض في الفصل الأول لمفهوم الفطرة من خلال بيان مدلولها في اللغة وفي الاصطلاح، وتأصيلها الشرعي في القرآن والسنة، وتحددت علاقتها بالألفاظ ذات الصلة، وتوضّحت خصائصها، ومن ثم اعتماد تعريف لها، يأتي هذا الفصل للتطرق إلى الحكم الشرعي -ثمرة علم أصول الفقه-، إذ يُعتبر أول مبحث في أصول الفقه أو أصول التشريع، حيث سيتم بيان العلاقة التي تربط الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه وهذا عبر المرور بمسائله الواحدة تلو الأخرى، وسنتناول التعريف به وبأنواعه، ثم أقسام كل نوع، يليها التعريف بأركان الحكم الشرعي الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه، وفي خضم هذا الطرح يتم بيان العلاقة التي تربط كل مسألة وجزئية بالفطرة، ليُختم في الأخير بمحاولة الإجابة عن السؤال الجوهري: هل يمكن الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية؟ وهذا عبر طرح المسألة في منهجية مقارنة بين المجيزين لاعتمادها كدليل والمعارضين لذلك، مع بيان أدلة كل فريق والرد عليها ومن ثم بيان الرأي الراجح.

ويتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

- **المبحث الأول: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي.**
- **المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي.**
- **المبحث الثالث: دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية.**

## المبحث الأول: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي

الأحكام الشرعية هي ثمرة علم أصول الفقه؛ فالهدف من الاجتهاد والاستنباط والتنزيل؛ ومعرفة الأدلة وكيفية الاستدلال مع استثمار مقاصد الشريعة؛ هو الوصول إلى الأحكام الشرعية، وفي هذا المبحث سيتم بيان وإيضاح علاقة الفطرة بمختلف مسائل ومباحث الحكم الشرعي، في محاولة لمعرفة كيفية ارتباطه بالفطرة وهذا من خلال المرور من تعريفه إلى أهم مطالبه.

### المطلب الأول: الحكم الشرعي وأنواعه

في هذا المطلب سيتم التطرق إلى التعريف بالحكم الشرعي بنوعيه، ثم أقسام كل نوع، للمرور إلى تبيان العلاقة التي تربط كل قسم منها بالفطرة.

#### الفرع الأول: الحكم الشرعي

**أولا: الحكم في اللغة**: (حكم) الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، والحُكم: مصدر قولك حَكم بينهم يحكم أي قضى، وحَكمتُ الرجل تحكيما، إذا منعته مما أراد، والعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت[1]. فالحكم في اللغة هو المنع أو القضاء.

**ثانيا: الحكم في الاصطلاح**: الحكم الشرعي عند جمهور الأصوليين هو: "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"[2].

أما عند الفقهاء فالحكم هو: "مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير"[3]. أو هو "أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين"[4].

1- الفراهيدي، **كتاب العين**، 66/3؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 91/2؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 141/12.

2- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 95/1؛ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (مكة المكرمة-السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ)، 216/1؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت - لبنان: عالم الكتب، ط1، 1419هـ)، 482/1؛ الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ، أبو محمد جمال الدين، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ)، 48/1؛ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، (مصر: مكتبة صبيح د.ط، د.ت)، 20/1.

3- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت-لبنان:مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ)، 250/1.

4- خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، (القاهرة - مصر: دار الحديث، د.ط، 1423هـ)، ص 116؛ البيانوني، محمد أبو الفتح، **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، (دمشق-سوريا: دار القلم، ط1، 1409هـ)، ص 28.

فالحكم الشرعي عند الأصوليين هو خطاب الله تعالى، وعند الفقهاء هو أثر هذا الخطاب، فالأصوليون نظروا إليه من ناحية المصدر والفقهاء نظروا إليه من ناحية المتعلق، ولا خلاف عمليًا بين التعريفين[1].

**الفرع الثاني: أنواع الحكم الشرعي**

يُقسم الأصوليون الحكم الشرعي إلى نوعين: تكليفي ووضعي.

**أولا: الحكم التكليفي وأقسامه:**

**1- تعريف الحكم التكليفي:** هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو الترك أو التخيير[2].

**2- أقسام الحكم التكليفي:** قسم جمهور العلماء الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور[3].

أما الحنفية فالأحكام عندهم سبعة أقسام: الفرض، والواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه كراهة تحريمية، والمكروه كراهة تنزيهية، والمباح[4]، فزادوا على الجمهور الفرض، والمكروه كراهة تحريمية.

**ثانيا: الحكم الوضعي وأقسامه:**

**1- تعريف الحكم الوضعي:** هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد عن طريق الوضع، وهو ينحصر في الأسباب، والشروط، والموانع، والعزائم والرخص والصحة والبطلان[5].

2- **أقسام الحكم الوضعي:** هي: السبب، والمانع، والشرط، والعزيمة، والرخصة، والصحيح، والباطل (الفاسد عند الحنفية).

---

1- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 24/1؛ البيانوني، **الحكم التكليفي**، ص 28.

2- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 250/1؛ الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، جمال الدين، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ)، ص 21؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (القاهرة – مصر: دار الكتبي، ط1، 1414هـ)، 156/1.

3- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي، **المحصول في علم اصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ)، 93/1؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ)، ص 25-26. خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 122.

4- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 249/2-253.

5- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 96/1؛ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة – مصر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ)، 297/1.

## المطلب الثاني: الفطرة مدار الأحكام الشرعية

يُقدم الإمام ابن عاشور بُعدًا آخر للأحكام الشرعية يُغاير ويُخالف ما وضعه علماء أصول الفقه، حيث جعل الفطرة هي مدار الأحكام الشرعية، وعرف كل حكم بمدى ارتباطه بالفطرة، وهذا من أجل أن يُبين مكانة ومركزية الفطرة في منظومة التشريع الإسلامي، وهذا ما سيتضح من خلال هذه التقسيمات.

### الفرع الأول: علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم التكليفي:

يقول الإمام ابن عاشور: "ونحن إذا أجَدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يَعدو أن يُساير حِفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعلّ ما أفضى إلى خَرق عظيم فيها يُعد في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حِفظ كيانها يُعد واجبا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يَمسها مباح"[1]، وهو بذلك يُقدم بُعدًا جديدًا للأحكام الشرعية ودلالة اصطلاحية[2] مختلفة عمّا وضعه الأصوليون لها، فأصبحت الفطرة عاملا مهما في تحديد معنى الواجب والمحرم المندوب المكروه والمباح. كما يأتي:

1- **الواجب**: عند الأصوليين "ما يُمدح فاعله ويُذم تاركه"[3]، و عند الإمام ابن عاشور: "ما أفضى إلى حفظ كيانها- الفطرة-"[4] فالواجب ما أدى إلى حفظ الفطرة.

2- **الحرام**: أو المحظور أصوليا هو: "ما يُذم فاعله ويُمدح تاركه"[5]، وعند الإمام ابن عاشور "ما أفضى إلى خرق كبير فيها- الفطرة-"[6]؛ فالحرام هو كل ما يؤدي إلى الانحراف عن الفطرة.

3- **المندوب**: عند الأصوليين: "هو ما يمُدح على فعله ولا يُذم على تركه"[7]، وعند الإمام ابن عاشور: هو ما أدى إلى حفظ الفطرة ولكن بدرجة أقل من الواجب.

---

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 185/3.

2- نبه لهذه المسألة الباحث سمير ساسي، في مقال موسوم ب: "مفهوم الفطرة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، منشور في الوسط التونسية يوم: 2009/10/09م، يوم التصفح: 2016/12/03م، https://www.turess.com/alwasat/9952.

3- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 97/1؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، 26/1.

4- ابن عاشور، المصدر السابق نفسه.

5- الآمدي، المصدر السابق، 113/1؛ الشوكاني، المصدر السابق نفسه.

6- ابن عاشور، المصدر السابق نفسه.

7- الآمدي، المصدر السابق، 119/1؛ الشوكاني، المصدر السابق نفسه.

4- **المكروه**: يعرفه الأصوليون بأنه: "ما يُمدح تاركه، ولا يُذم فاعله"[1]، وعند الإمام ابن عاشور هو ما يؤدى إلى الانحراف عن الفطرة ولكن بدرجة أقل من المحظور المنهي عنه "وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة"[2].

5- **المباح**: عند الأصوليين هو: " مالا يُمدح على فعله ولا على تركه"[3]. أما عند الإمام ابن عاشور فالمباح هو "ما لا يمسها -الفطرة- "[4]. فالمباح هو مالا يمس الفطرة بالطريقتين أي بالحفظ أو بالخرق، فلا هو يحفظ الفطرة ولا هو يؤدي إلى الانحراف عنها، وهنا يمكن أن نضيف أن المباح أشمل من ذلك فكل ما ترتضيه الفطرة وتميل إليه؛ ما لم يخالف الشرع فيُعتبر مباحا.

ربط الإمام ابن عاشور الأحكام بمدى حِفظها أو خرقها للفطرة، فجعلها مدار الأحكام الشرعية، وهو أمر مهم يجب ألا يُغَضَّ الطرف عنه، حيث إن "الفطرة تمثل خط السير الأساسَ الذي تجري عليه الأحكام الشرعية، كما أن القصد من تلك الأحكام أن تكون موسومة بسيماه وعلى وفقه"[5].

وإذا وقفنا على ما قاله الإمام ابن عاشور سنعطي تصورا آخر للأحكام الشرعية، فهي بالإضافة لما قاله الأصوليون عنها، في الإيجاب والتحريم والندب والكراهة، وجب ربطها بالفطرة من ناحية خرق أو حفظ هذه الأخيرة، فلا يُكتفى بطلب الفعل طلبا جازما أو غير جازم كما في الواجب والمندوب، وإنما يجب تأكيد النظر على هذا الفعل، هل يؤدي إلى حفظ الفطرة أم لا، والأمر نفسه ينطبق على الجهة المقابلة، فلا يُكتفى بالنهي عن الفعل نهيا جازما أو غير جازم كما في المحرم والمكروه، بل يجب تصويب النظر إلى الفطرة هل يخالفها أو يصادمها أم أنه لا يمسها. فعمل الفطرة هو بوصلة المجتهد عند بذل الوسع في إدراك الحكم الشرعي، وهي ضابط أساسي، ومعلم مهم في التعرف على الأحكام الشرعية، واستصحاب أن "كل أوامر الله عز وجل، وكل النواهي التي نُهينا عنها متطابقة تطابقا تاما مع فطرة الإنسان"[6]، وبهذا يمكن الارتقاء بالأحكام لتحقق المطلوب منها، ولتفعيل أثرها في الواقع عند التنزيل.

1- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 122/1.

2- المصدر السابق نفسه.

3- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 26/1.

4- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 185/3.

5- الحبيب بن خوجة في تعليقه عند تحقيق كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، 125/2.

6- النابلسي، **مقومات التكليف**، ص 77.

فمقصد الشارع هو حفظ الفطرة والتحذير من الإخلال بها، وهو ما بينه الأخضري بقوله: "ونحن إذا أمعنا النظر في مراد الشرع؛ وجدناه يدعو إلى التزام الفطرة بفعل ما به قيامها، ودفع ما من شأنه أن يرتب خللا فيها وقوعا أو توقعا"[1]. فحقيقة الأحكام وبُنيتها قائمة على مقتضيات الفطرة، فالأحكام لا ينبغي أن تكون مجردة تجريدا يجعل تطبيقها تطبيقا آليا بعيدا عن العلل والغايات، ولعل أسمى العلل والمقاصد هو الحفاظ على الفطرة والتحذير من الانحراف عنها، وهذا ما يؤكده طه عبد الرحمن إذ يقول: "للحكم الشرعي بنيتان متشاكلتان: بنية فقهية تهتم بالمراقبة المادية عن طريق الوازع الشرعي، وبنية أخلاقية تهتم أو تعتمد الوازع النفسي... وفي بيان العلاقة بين الوجه الفقهي والأخلاقي في الحكم الشرعي من جانب المقصود يكون الحكم الشرعي موصوفا بالتوجه المعنوي والانبناء على الفطرة "[2].

فالمقصد العام من التشريع هو مسايرة الفطرة، ومراد الشارع حفظ الفطرة والحذر من الانحراف عنها، وبهذا يتبين ما للفطرة من مكانة رائدة في منظومة التشريع، فهي مدار الأحكام الشرعية وخط السير الأساس لها.

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم الوضعي**

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

**أولا: علاقة الفطرة بالسبب والشرط والمانع:**

شرع الله سبحانه وتعالى أحكاما، وشرع لها أوصافا تُعرف بها هذه الأحكام وتتوقف عليها، وهي الأسباب والشروط وانتفاء الموانع، فالأحكام الشرعية توجد بالأسباب والشروط وتنعدم بوجود الموانع.

**1- السبب**: ويُعرف عند الأصوليين بأنه: "الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته"[3]، فيلزم من وجود السبب وجود الحكم الشرعي، وبانعدام السبب عدم وجود الحكم، كالقتل سبب لوجوب القصاص.

ويُقسم السبب بعدة اعتبارات مختلفة، منها تقسيم السبب باعتبار قدرة المكلف، حيث ينقسم إلى قسمين: سبب مقدور عليه وسبب غير مقدور عليه[4]:

---

1- الأخضري، الأخضر، **مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد**، (الجزائر: دار الكفاية، ط1، 1437هـ)، ص 299.

2- عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط5، 2016م)، ص 106-107.

3- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416هـ)، 158/2؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 81.

4- يُنظر: النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **المُهذّب في علم أصول الفقه المقارن**، (الرياض - السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ)، 393/1.

**أ- القسم الأول**: **سبب مقدور عليه**، وهو: ما كان داخلاً تحت كسب المكلف وطاقته، بحيث يمكن للمكلف فعله أو تركه، كالبيع الذي هو سبب لانتقال الملك.

**ب- القسم الثاني**: **سبب غير مقدور عليه**، وهو: ما لم يكن من كسب المكلف، فلا دخل للمكلف في تحصيله أو عدمه، كدلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، والموت سبب لانتقال الملك، فهذه الأمور لا قدرة ولا طاقة للمُكَلَّف على جلبها أو منعها.

* وتظهر علاقة الفطرة بالقسم الأول من تقسيمات السبب فهي علاقة طردية، فبعض الأسباب مما يتوافق ويراعي الفطرة، ومن أمثلة ذلك:

- القرابة بالنسب والنكاح سبب للإرث[1]؛ وهذا مما تميل إليه الفطرة وتبتغيه.

- الإتلاف سبب للضمان[2]؛ فترتب الضمان على من يُتلِف مال غيره لهو عين ما ترتضيه الفطرة.

- القتل العمد سبب في القصاص[3]؛ وهذا مبتغى الفطرة خاصة بالنسبة لأهل القتيل لاشفاء الغليل.

- الاضطرار سبب لأكل الميتة؛ رغم أن الطبع يأبى أكلها ولكن المحافظة على النفس من مقتضيات الفطرة.

- المرض والسفر سببان للأخذ بالرخصة؛ والفطرة تميل إلى التيسير ورفع الحرج.

- الضرر سبب لطلب التطليق[4]؛ فالإضرار بالزوجة سبب لطلبها التطليق وهو من موجبات الفطرة.

فنلاحظ أن هذه الأسباب وغيرها مما يراعي فطرة الإنسان ويوافقها.

*أما علاقة الفطرة بالقسم الثاني من الأسباب (غير المقدور عليها)، فالعلاقة عكسية، فإن الشريعة لم تأمر المكلف بتحصيل الأسباب غير المقدور عليها، فكان ذلك متوافقا مع فطرته التي تأنف من التكليف بما لا يطاق، ولو أمرته بذلك فإن فطرة المكلف لا ترتضيه، ولا تنصاع لأحكام هذه التكاليف، التي لا تتواءم وفطرته وقدرته.

---

1- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، (بيروت-لبنان: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، 216/4.

2- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 214/4.

3- القرافي، **الفروق**، 198/1.

4- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، **أصول السرخسي**، (بيروت-لبنان: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 348/2.

**2- الشرط**: وعرفه الأصوليون بأنه: "الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"[1]، فالشرط يلزم من عدم وجوده عدم وجود الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدم وجوده، كالطهارة شرط للصلاة، فبدون الطهارة لا تصح الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة ولا عدمها.

ويقسم الشرط باعتبارات مختلفة، منها التقسيم باعتبار مصدره، وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين[2]: شرط شرعي، وشرط جعلي.

**أ- القسم الأول**: **الشرط الشرعي**: هو ما كان مصدر اشتراطه الشارع كاشتراط الطهارة لصحة الصلاة.

**ب- القسم الثاني**: **الشرط الجعلي**: وهو ما كان مصدر اشتراطه إرادة المكلف، فهو يعتبره ويعلق عليه معاملاته وتصرفاته ما لم يكن مناقضا لمقتضى العقد أو مقصود الشارع، كالشروط في النكاح أو البيع.

ويظهر ارتباط الفطرة بالشرط في بعض التطبيقات والأمثلة الفقهية للشرط مثل:

- اشتراط الفهم في التكليف[3]، فإن العقل يحكم بأن التكليف لا يوجد بدون فهم الخطاب، فإذا انتفى الفهم انتفى التكليف، فلا تكليف لمن لا عقل له كالمجنون والنائم، وهذا من تمام مراعاة الفطرة.

- اشتراط العلم والقدرة في خطاب التكليف[4]، فيُشترط في التكليف علم المكلف وقدرته وكونه من كسبه، والتكليف بغير علم تكليف بما لا يُطاق؛ وهو مما يخالف الفطرة.

- اشتراط الرضا في العقود: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡ ﴾ [النساء: 29]، فرضا طرفي العقد سواءً في عقود المعاملات أو في النكاح يُعتبر من دواعي ملاءمة الفطرة.

- الإكراه والجهل شرطان لانتفاء العقوبة[5] في بعض التصرفات؛ ففي كثير من الأحيان لا تقع العقوبة على الجاهل ولا على المكره، وهو ما يراعي الفطرة.

---

1- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، (بيروت: مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ)، 179/1؛ السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 158/2؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 82.

2- النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، 434/1-435.

3- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 150/1.

4- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 79؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 150/1.

5- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 417/1.

**3- المانع**: عُرف عند الأصوليين بعدة تعريفات نختار منها: المانع هو "الذي يلزم من وجوده عدم الحكم"[1]، فيلزم من وجود المانع عدم وجود الحكم، أي أن الحكم ينعدم بوجود المانع، كالقتل مانع من الإرث[2]، فإذا قتل الوارث مُورثه، مُنع من الميراث.

وفي تطبيقات المانع تظهر علاقته بالفطرة، فالمانع من ترتُّب الحكم كثيرا ما يوافق الفطرة، وفي المثال السابق نجد أن المعاقبة بنقيض القصد، بمنع الوارث القاتل من الحصول على إرث مورثه، مما يلائم الفطرة.

ومن أمثلته أيضا:

- النوم، الصغر والجنون مانع من ترتب الأحكام، وهذا من تمام مراعاة الفطرة.
- الأبوة مانعة من القصاص[3]، فإذا كان القاتل الأب أو الأم، فلا يُقتص منهما، والفطرة السليمة تمنع أن يكون الوالدان يقصدان القتل لابنهما وهما سبب وجوده.
- الإكراه مانع من انعقاد العقود[4]، فلا ينعقد بيع المكره ولا نكاحه.
- الدَين مانع في بعض أصناف الزكاة[5] وهذا من تمام التيسير ورفع الحرج وهما من مقتضيات الفطرة.

هذه الأمثلة والتطبيقات وغيرها من الأمثلة المشار إليها في كتب أصول الفقه والمبسوطة في كتب الفقه، تُظهر علاقة الفطرة بكل من السبب والشرط والمانع.

**ثانيا: علاقة الفطرة بالعزيمة والرخصة:**

للأصوليين مسلكان في اعتبار العزيمة والرخصة، فمنهم من يعتبرهما من الحكم التكليفي على اعتبار أن العزيمة اقتضاء والرخصة تخيير، والبعض الآخر يدرجهما ضمن الحكم الوضعي[6]، على اعتبارهما وصفين للأحكام الشرعية. فالرخصة عبارة عن وصف من الأوصاف، يكون سببا في التخفيف، والعزيمة سببٌ للجري على الأحكام الأصلية، و مهما كان التقسيم فالأهم بالنسبة للموضوع حقيقة كل منهما وعلاقتها بالفطرة.

---

1- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، 181/1؛ السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 158/2،

2- القرافي، **الفروق**، 216/4.

3- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 435/1.

4- القرافي، **الفروق**، 179/1.

5- الطوفي، المصدر السابق، 434/1.

6- يُنظر: الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، 77/1؛ المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، (الرياض - السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1421هـ)، 1124/3-1127.

**1- علاقة الفطرة بتعريف العزيمة والرخصة:**

**أ- العزيمة في الاصطلاح:** تعددت تعريفات الأصوليين للعزيمة[1]، ولكنها تدور في فلك واحد، وهو أن العزيمة هي الحكم الأصلي الابتدائي، قال الإمام الشاطبي: "العزيمة ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداء"[2]، ومعنى كونها "كلية" أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلا؛ فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال[3]. فالعزيمة هي الحكم الأصلي الابتدائي الذي شرعه الله لعباده كالعبادات الخمس ونحوها.

والعزيمة تتنوع إلى الأحكام الخمسة: الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح، لكنها لا تُطلق إلا إذا كانت هناك رخصة مقابلة لها.

**ب- الرخصة في الاصطلاح:** كما كان الحال بالنسبة للعزيمة فإن الرخصة قد تعددت تعريفاتها عند الأصوليين[4]، وحاصل هذه التعريفات أن الرخصة ما شُرع من الأحكام لعذر، أو هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح.

وعرفها الإمام الشاطبي بقوله: "الرخصة: هي ما شُرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"[5]. فالرخصة هي الأحكام المشروعة على خلاف الأصل، لوجود عذر يقتضي هذا الاستثناء.

* وللإمام القرافي تعريفان للعزيمة والرخصة يظهر ارتباطهما بالفطرة حيث قال في تعريف العزيمة أنها "طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي"[6]، ويقول في الرخصة: "جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه

1- يُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 131/1؛ البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، (القاهرة – مصر: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 298/2؛ الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، 77/1.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 464/1.

3- المصدر السابق نفسه.

4- يُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 132/1؛ البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 298/2؛ الإسنوي، **نهاية السول** 73/1؛ الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 120/1.

5- الشاطبي، **الموافقات**، 466/1.

6- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة – مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ)، ص 87؛ وهو تعريف يشابه تعريف الإمام الرازي "ما جاز فعله إما أن يجوز مع قيام المقتضى للمنع أو لا يكون كذلك، فالأول الرخصة والثاني العزيمة"؛ يُنظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 120/1.

شرعاً"[1]، ويقصد القرافي بالمانع مصادمة الفطرة، حيث صرح بذلك عندما قال: "قلت أنا في حدي: مع اشتهار المانع الشرعي، وأريد باشتهار المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة، أو أفطر في رمضان، أو شرب الخمر للغصة، ونحو ذلك"[2]. فالإمام القرافي يبين أن المانع هو نفور الطبع السليم، ومخالفة الفطرة، فالرخصة هي الأحكام المشروعة استثناء لوجود عذر، هذا العذر يؤدي إلى الإقدام على ما كان يُعد منفرا بالطبع أو بالفطرة، فأكل الميتة مخالف للفطرة، ولكن ضرورة المشارفة على الموت تبيح استثناءً دفع رمق الجوع، وهو ما يبينه الإمام الشاطبي بقوله: "حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبيح له المحرم"[3]، فالرخصة فعل ما قد يكون مخالفا للفطرة استثناءً لعذر شاق، وللحفاظ على مقصد كلي، كحفظ النفس.

## 2- علاقة الفطرة بأنواع الرخص:

تتنوع الرخص بحسب الاستقراء إلى ما يلي[4]:

**أ- إباحة الفعل المحظور عند الضرورة أو الحاجة:** كإباحة أكل الميتة لدفع الهلاك، فالدافع الفطري من أجل البقاء واضح بين، ومراعاة حاجات الناس هو ما تبتغيه الفطرة لما فيه من التيسير والتسهيل.

**ب- إباحة ترك الواجب وتأخير أدائه عن وقته:** كإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر، وهذا من دواعي الاستجابة والمراعاة للفطرة الإنسانية، حيث يجد المكلف الإعنات والشدة في السفر أو المرض فكانت هذه الرخص نافذة لرفع الحرج وتطبيق الشرع بما يتوافق والقدرات الطبيعية للإنسان.

**ج- تصحيح بعض العقود والتصرفات بطريق الاستثناء** من أصل كلي يقتضي المنع كما في بيع السلم مثلا، فالأصل في البيع ألّا يكون فيه المالان مؤجّلان؛ حيث يُعتبر ذلك من بيع الكالئ بالكالئ المحرَّم شرعًا، بل يجب أن يكون رأس المال مدفوعاً حالاً حين التعاقد، ولكن لرفع الحرج والتيسير وهما من مقتضيات الفطرة، أُجيز السلم وفيه جواز تعجيل الثمن وتأخير المثمون.

فالعزائم إنما هي الأحكام المشرعة ابتداءً، وهي متوافقة مع الفطرة، أما الرخص فهي الاستثناء، وإنما شُرعت الرخصة تيسيرا ورفعا للحرج على المكلّف وهذا من مراعاة الفطرة الإنسانية، فلو أن الأحكام شُرعت كلها عزائم،

---

1- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص85.

2- المصدر السابق، ص 86.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 387/3.

4- البخاري، **كشف الأسرار**، 315/2-322؛ الشاطبي، **الموافقات**، 465/1-489؛ كامل، عمر عبد الله، **الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية**، (المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ)، ص 111-128؛ الحصري، أحمد، **نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي**، (القاهرة – مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت)، ص 105-118.

للوحظ ثمة نفور واضطراب في تطبيقها لمن لم يكن أهلا لذلك، فمن رحمة المشرع سبحانه أن راعى أحوال المخاطبين وفطرتهم، "ومن فطرية الشريعة كونها جمعت في تكاليفها بين العزائم والرخص. فالتطلع إلى المعالي وعزائم الأمور وكمالاتها نزعة فطرية، وتطَلُّبُ التخفيف والتيسير عند الضعف والمشقة، هو أيضًا رغبة فطرية. والشريعة جاءت بهذا وذاك، ليوضع كلٌّ في محله، بحسب الأشخاص والهمم والقدرات والأحوال"[1].

فالإسلام هو دين الفطرة، جمع بين العزائم والرخص، والعزيمة هي الحكم الأصلي الابتدائي بدون عوارض وأعذار وبدون حالات ملجئة، والرخصة هي الحكم إذا لحقه الاستثناء أو الضرورة أو الحاجة أو العذر، فقد جمع إذن بين الأصل والاستثناء، تيسيرا للبشر بحسب اختلاف قدراتهم وأحوالهم، فجمع بين من همته عالية وبين من اعترضته ظروف طارئة، بين السليم والمريض، بين المقيم والمسافر، بين المستطيع والمعذور، وهذا تمام مراعاة الفطرة الإنسانية ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: 14].

**ثالثا: علاقة الفطرة بالصحة والبطلان:**

من تقسيمات الحكم الوضعي: الصحة والبطلان.

1- **تعريف الصحة:** عُرفت الصحة عند العلماء بعدة تعريفات، وحاصلها أن: الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مُسقطا للقضاء، وعند المتكلمين عبارة عن موافقة أمر الشرع، وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالملك في البيع[2].

قال الإمام الشاطبي: "يُراد بالصحيح ترتب آثار العمل عليه، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومُسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وكما نقول في العادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها محصلة شرعا للأملاك، واستباحة الأبضاع، وجواز الانتفاع"[3]، فالفعل الصحيح ما استوفى شروطه وأركانه وانتفت موانعه، والصحيح في العبادة ما وافق أمر الشارع عند المتكلمين وما أسقط القضاء وأبرأ الذمة عند الفقهاء، وفي المعاملات ما ترتبت آثار الفعل عليه.

1- الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، (أبو ظبي – الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط1، 1434هـ)، 211/3.

2- يُنظر: البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 258/1؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 76؛ الغزالي، **المستصفى**، ص 75؛ الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 444/1.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 451/1؛ ويُنظر: الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 28.

**2- تعريف البُطلان:** البُطلان قسيم الصحة فكان تعريفه مقابلا لتعريف الصحة، فمعنى البطلان في العبادات: هو عند الفقهاء عدم سقوط القضاء بالفعل وعدم إبراء الذمة، وعند المتكلمين مخالفة أمر الشرع، وفي عقود المعاملات عدم ترتب آثار العمل عليه[1].

يقول الإمام الشاطبي: الباطل في العبادات "يُراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء؛ فكذلك نقول: إنها باطلة بذلك المعنى، غير أن هنا نظرا؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها"[2]. هذا بالنسبة للعبادات وأما الباطل في المعاملات: "بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا؛ من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب"[3].

فالباطل: مخالفة أمر الشرع وعدم سقوط القضاء في العبادات، وعدم ترتب ثمار الفعل عليه في المعاملات، والباطل والفاسد لهما نفس المعنى عند المتكلمين[4]، ولكن يختلف الباطل عن الفاسد عند الحنفية، وفي بعض المسائل عند غيرهم كالمالكية في الأنكحة...

وفي تعريف الفاسد يقول عبد العزيز البخاري: "وأما الفساد فيُرادِف البطلان عند أصحاب الشافعي، وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه"[5]. فالفرق بين الباطل والفاسد عند الحنفية أن الباطل لا ينعقد بأصله أساسا، ولكن الفاسد أصله صحيح ولكن وصفه غير مشروع، كالربا فأصله بيع وهو صحيح، ولكن العقد ربا فوصفه غير مشروع.

**3- بيان علاقة الفطرة بالصحة والبُطلان:**

الصحيح هو المعتبر شرعا والموافق لأمر الشارع، وهذا لا محالة سيكون موافقا للفطرة مراعيا لها، فلقد ثبت بالاستقراء أن الأحكام الشرعية موافقة ومراعية للفطرة لا تخالفها ولاتنافيها ولا تتصادم معها، و"كون الإسلام هو

---

1- يُنظر: البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 259/1؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 77؛ الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 28؛ الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 444/1.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 452/1.

3- المصدر السابق نفسه.

4- "الفاسد والباطل عندنا مترادفان، فكل فاسد باطل وعكسه. وعند الحنفية يفترقان إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطل. فقالوا: الباطل ما لا ينعقد بأصله كبيع الحر، والفاسد ما لا ينعقد دون أصله كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربا. والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقبض فجعلوا الفاسد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل"؛ الغزالي، **المستصفى**، 76/1؛ و يُنظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 25/2.

5- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 259/1.

هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختُصَّ بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية"[1].

وبناءً على تلازم الأحكام والفطرة، فلا محالة أن الباطل سيخالف الفطرة بوجه من الوجوه "الباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة، إما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية للتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل"[2]. فانعدام معنى التصرف تمجه الفطرة وتنفر منه، فلا تقبل ببيع الدم والميتة،كما أن بطلان الفعل لانعدام أهلية التصرف مما يتوافق ومقتضيات الفطرة، فمن مراعاة الفطرة إناطة التصرف بكامل الأهلية.

بناءً عليه، فإنّ ما كان من حُكْمٍ موافقًا للفطرة فهو حكم صحيح بعد استيفاء أركانه، وما كان مُصادمًا للفطرة أو مناقضا لها فهو حكم باطل ولو كانت أركانه تامة، وكل ما من شأنه مخالفة الفطرة من أحكام وجب إعادة النظر فيها ومراجعتها، ومثال ذلك الفتاوى المستنكرة التي تظهر من حين إلى آخر، فسبب نفور الناس منها هو مخالفتها للفطرة، وبالتمحيص الجيد في نصوص الشرع نجد أنها فتاوى شاذة، فالقول بإرضاع الكبير مع أن الحكم فيه خاص[3]، حكم وجب إعادة النظر فيه لأنه مخالف للفطرة، وكذلك القول بجواز مضاجعة الزوجة الميتة فهو قول مخالف للفطرة أيضا.

فالفطرة هي بوصلة الأحكام، وما أدى إلى اعتبارها فهو الصحيح منها، وما خالف الفطرة فهو الفاسد أو الباطل، ووجب إعادة النظر في استنباطه وتنزيله، فهذا التشريع إنما هو موافق للفطرة ومقتضياتها.

بناءا على ما سبق نلاحظ أن تقسيمات الحكم الوضعي لها متين العلاقة بالفطرة وإن اختلفت صور ذلك، مابين العزيمة والرخصة إلى الصحة والبطلان فالسبب والشرط والمانع.

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 178/3؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 21/91-92.

2- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 259/1.

3- سيتم الرجوع إلى هذه المسألة في الفصل الثاني من الباب الثاني، علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية، ص 316.

## المطلب الثالث: الأحكام والتكاليف الشرعية والفطرة

في هذا المطلب سيتم التطرق إلى بيان توافق الأحكام الشرعية مع الفطرة وملائمتها لها، ولكن ماذا عن الجانب التكليفي في الأحكام؟ أليس التكليف عسر ومشقة والفطرة تنفر من ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما يأتي.

### الفرع الأول: موافقة الأحكام الشرعية وملازمتها للفطرة

الإسلام دين الفطرة وبالتالي فإن الأحكام الشرعية تتوافق وتتآلف وتتلاءم مع الفطرة، لا تخالفها ولا تنافيها، "إن أحكام الإسلام عامة تتفق مع الفطرة، التي فُطر الناس عليها، وإن منهجه في التشريع خاصة يلتقي مع الفطرة"[1]، فتوافق الفطرة والأحكام صفة ملاحظة في التشريع من أوله إلى منتهاه، ويذكر الإمام ابن عاشور تلازم الأحكام مع الفطرة في عدة مواضع من كتبه، منها قوله: "كون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختُصَّ بها الإسلام "[2]، فتناسب الأحكام والفطرة البشرية خاصية من خصائص الإسلام، هذا لا يماري فيه إنسان، فقد ثبت بالاستقراء توافق التشريع والفطرة: "بيّن أئمة الإسلام وأعلام الهدى أن كل ما ثبت بالأدلة الشرعية من أمور الدين أصولا وفروعا، خبرا وطلبا ليس في شيء منه ما يعارضه العقل، بل بالاستقراء التام المفضي للقطع واليقين جار على مقتضيات الفطرة السليمة"[3].

هذا الارتباط الحاصل بين الأحكام بالفطرة، جعلها مرتضاة مقبولة عند المكلفين يسعون إلى الالتزام بها عن قناعة وطيب خاطر، "الأحكام الشرعية أو التكليف ابتداءً متوافق مع كينونة الإنسان واستطاعته"[4]. فكلّما كان التشريع متوافقا مع فطرة الإنسان كان أيسر للتقبل والتطبيق، فالنفس مائلة إلى ما تعرفه وترتضيه، نافرة مما تنكره وتبغضه. فـ "لو نافت الأحكام مقتضى الفطرة لم يتلقها المكلفون بالقبول فضلا أن يعملوا بها"[5]، فكان التوافق بين التشريع والفطرة سببا في تقبل الناس له، فالأحكام متوافقة مع قدرة الإنسان وإمكاناته، وهذا من تمام مراعاة الدين الإسلامي للفطرة الإنسانية.

---

1- الزيباري، إياد كامل إبراهيم، **سياسة التدرج في تطبيق الأحكام**، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 2017م)، ص 114.

2- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 178/3؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 21/91-92.

3- دكوري، محمد دمبي، **القطعية من الأدلة الأربعة**، (المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، 1420هـ)، 79/1.

4- من تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب **فقه الواقع أصول وضوابط** لأحمد بوعود، (القاهرة - مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2006م)، ص 6.

5- الأخضري، الأخضر، **مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد**، (الجزائر: دار الكفاية، ط1، 2016م)، ص 299.

وما يُعضد هذا المعنى، أن الناس يقبلون على هذا الدين طوعا لا كرها، "وهكذا فالتشريع القرآني موافق للفطرة التي فطر الله الناس عليها مما يجعلهم منقادين إليه، طائعين -غير مَجبورين- عن قناعة وثقة"[1]؛ فهذا التوافق بين الأحكام والفطرة يجعل التعبد والتشريع اختياراً وليس إجباراً، فيكون المكلَّف عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله إجبارا[2] كما يقول الإمام الشاطبي.

لأجل ذلك -ومما سبق- يتبين أن الأحكام الشرعية موافقة للفطرة، إذ لا جدال ولا مراء عند كل ذي عقل حصيف في أنه "من المسلمات المعتبرة عند العقلاء تتبعا، إناطة الأحكام بالفطرة، لاقتضاء تعميم التعلق بالتشريع حيث الملائمة وعدم المنافرة... رغبة في تيسير سُبُل فهم الخطاب، وهي وإن كان الاعتبار بمعهود اللسان والطبع محكما فنظيره في التحكيم ارتباط المعهودين بالفطرة "[3].

ومن ثمرة التلازم بين الأحكام الشرعية والفطرة جعل الإسلام دينا خالدا صالحا لكل زمان ومكان، فـ "الإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور ولا يستتب ذلك إلا إذا بُنيت أحكامه على أصول الفطرة، ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة"[4].

إن الفطرة مشترك إنساني، مقبولة من حكماء البشر وعقلائهم، وارتباط الأحكام الشرعية بها سر فضل الإسلام، وكونه مهيمنا على سائر الأديان السابقة، "وقد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعيّن أن يكون أصله الذي ينبني عليه، وصفا مشتركا بين سائر البشر، ومستقرا في نفوسهم، ومرتاضة عليه العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس"[5].

وخلاصة القول: إن أحكام الشرع متوافقة مع الفطرة، مما جعلها مقبولة من العلماء والحكماء بل وسائر البشر في كل العصور؛ إلا من عاند وخالف، وهذا التوافق والارتباط هو سبب دوام الإسلام وصلاحيته التشريعية، في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولسائر البشرية.

---

1- أبو السعود، عبد الله بدر، محمد أحمد محمود، **الإعجاز في القرآن الكريم**، (الأردن: عالم الكتب الحديث، د.ط، 2014م)، ص 132.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 289/2.

3- الأخضري، **مآخذ القاصد إلى إمامة مقاصد**، ص 299.

4- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 178/3.

5- ابن عاشور، المصدر السابق، 260/3؛ ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص17.

**الفرع الثاني: التكليف والفطرة**

من أثر مراعاة التشريع للفطرة أن كل ما شرعه الله سبحانه وتعالى، مرعي فيه استطاعة الإنسان وقدرته، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الملك: 14]، لذا فمن المحال أن نجد في التشريع ما يخالف الطبيعة البشرية أو يضادها، ورغم أن التكاليف الشرعية ومعناها في اللغة مشتق من كلفته تكليفا: أي أمرته بما يشق عليه[1]، و"التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق"[2]، وحتى وإن ظهرت التكاليف ثقيلة على النفس إلا أنها تقع في وسع الإنسان وإمكاناته وقدرته.

"إن التكليف الشرعي ابتداءً، بعمومه ومراحله ومراتبه، إنما يقع ضمن الوسع والإمكان البشري، إذ لا يمكن عقلاً ولا واقعاً تكليف الإنسان بما لا يطيق... فالتكليف لا يمكن أن يتجاوز حدود الطاقة البشرية بظروفها المتعددة، من أدنى مراتب الحكم الشرعي في الندب والاستحباب إلى أعلى مراتبه في الفرضية والوجوب"[3]، فالتشريع الإسلامي مراعٍ للفطرة البشرية والطبيعة التكوينية للإنسان، لذا فكل أحكامه وتكاليفه إنما هي ضمن الوسع البشري.

إن من المتعارف عليه أن التكاليف هي ما يخالف طبع الإنسان من ميل إلى اليسر والسهولة، لأن من أمر هذا الدين مخالفة الشهوات والأهواء وتنظيمها ضمن أطرها الصحيحة، فالشارع عندما ينهى عن أمر تشتهيه النفس ويميل إليه الطبع يكون قد قدّم البديل الشرعي لما نهى عنه، فحين نهى عن الربا عوضه بالبيع، وحين نهى عن الزنا عوضه بالزواج الصحيح، وبالرغم من ذلك تبقى بعض التكاليف تلحقها مشقة، والمشقة الملازمة للتكليف هي المشقة المعتادة التي يسهل تحملها كما يلحق بالحرفة لطلب المعاش مشقة، ولكن إن لحق المكلف بعض العسر والحرج، فله الأخذ بالرخص الشرعية، تخفيفا وتيسيرا من الشارع الحكيم، أما المشقة غير المعتادة[4] والتي يصعب على المكلف تحملها، فهي غير مأمور بها شرعا، لما تتضمنه من عسر وحرج، وهما مرفوعان عن المكلف.

---

1- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 850.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 209/2.

3- بوعود، **فقه الواقع أصول ضوابط**، ص 6.

4- وللتوسع أكثر في الموضوع يُنظر مطلب المحكوم فيه حيث ذكرت فيه شروط الأحكام وأنواع المشاق وغيرها، ص102.

يقول الكبيسي: "من خصائص التشريع القرآني قلة التكاليف، هذا واضح جلي من منهج الإلزام والتكليف، إذ هو في حدود الطاقة والمقدور، وفي إطار من البساطة والوضوح والانسجام مع الفطرة"[1]، فالأحكام التكليفية متناسبة مع فطرة الإنسان موافقة لها، وبالتالي فهي ضمن إمكانات الإنسان وطاقاته ووسعه، "وهذا الدين كله بتكاليفه وعباداته وشرائعه ملحوظ فيه فطرة الإنسان وطاقته، ملحوظ فيه تلبيته تلك الفطرة، وإطلاق هذه الطاقة، والاتجاه بها إلى البناء والاستعلاء"[2].

وفي هذا السياق يقرر الشاطبي مسألة مهمة في الموضوع ومردها أن: "وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض، أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل، فصحيح ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجا عن حدود الشرع"[3].

فبين فطرة الإنسان والأحكام التشريعية نقاط التقاء وهو ما يجعلها يسيرة الفهم معقولة المعنى، قابلة للتنفيذ والتطبيق، تحمل المكلفين عليها اختيارا، لا إجبارا وكرها. والتكاليف حتى وإن خالفت الطبع، فهي تعود بالمصالح على المكلف في العاجل والآجل، وهو مبتغى الفطرة، فما لم تدرك نتائجه العاجلة فالعبرة بمآلاته وعواقبه الآجلة، وخير ما نختم به هذه الفكرة كلام لطيف للنابلسي، يبين فيه ارتباط التكليف بالفطرة حيث يقول: "الطبع أقرب إلى جسمه-الإنسان-، والفطرة أقرب إلى نفسه، والتكليف موضوعي، ولحكمة أرادها الله جعل التكليف مناقضاً للطبع... فعلاقة التكليف بالطبع علاقة تناقض، لكن علاقة التكليف بالفطرة علاقة توافق"[4]، ثم يورد أمثلة توضح مقصوده: "الطبع يثقل عليه الاستيقاظ للصلاة حبا للنوم، والطبع يصعب عليه إنفاق المال في سبيل الله، لكن الإنسان العابد والمحسن يشعر براحة نفسية لا توصف وهو يؤدي هذه العبادات"[5]. فالتكليف أو العبادة بصفة

1- الكبيسي، حمد عبيد، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي**، (بيروت – لبنان: مكتبة الفلاح، ط2، 1422هـ)، ص 48.

2 - قطب، **في ظلال القرآن**، 219/5.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 294/2.

4- النابلسي، محمد راتب، **مكانة الأخلاق في الدين**، http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=1413، يوم التصفح:2016/12/07م.

5- المصدر السابق نفسه.

عامة تناقض طبع الإنسان، لكن في نفس الوقت هذه العبادة ولأنها قربة إلى المولى عز وجل تجدها محببة إلى فطرته، فسعادة الإنسان وفرحه بإتمام صوم رمضان أو بأداء مناسك الحج لا يدركها إلا من عايشها، ومن ذاق عرف.

استنادا لما سبق تبينت علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأقسامه، ففي الحكم التكليفي كل ما أدى إلى حفظ الفطرة فهو واجب، وكل ما أدى إلى الانحراف عنها فهو محظور شرعا، وما بينهما قد يكون مندوبا أو مكروها، وأما ما لا يمس الفطرة ويوافقها فهو المباح. وفي تقسيمات الحكم الوضعي ظهرت علاقة الفطرة بالعزائم باعتبارها أحكام ابتدائية فهي موافقة للفطرة، وعلاقتها بالرخص لكون التيسير ورفع الحرج من مبتغيات الفطرة،كما تبينت علاقة الفطرة بالأحكام الصحيحة، والأحكام الباطلة التي قد تكون منافية للفطرة، وبالنسبة للسبب والشرط والمانع فعلاقتهم بالفطرة تتجلى في الأمثلة والتطبيقات.

وتبين من خلال التتبع والاستقراء أن كل أحكام الشرع موافقة للفطرة ملائمة لها، وإذا كانت الأحكام يُطلق عليها تكليفية فإن هذا التكليف مما يدخل في وسع الإنسان وإمكاناته وطاقته، وما ظهر أنه غير ذلك فلِما يترتب عليه من مصالح في العاجل والأجل.

**المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي:**

بعد أن تبَينت علاقة الفطرة بالحكم الشرعي بنوعيه وأقسامهما، سنحاول في هذا المبحث تبيان العلاقة التي تربط أركان الحكم الشرعي بالفطرة. وأركان الحكم الشرعي هي الحاكم والمحكوم فيه أو به (فعل المكلّف)، والمحكوم عليه (وهو المكلّف ذاته).

**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالحاكم**

ورد في تعريف الحكم الشرعي أنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخيراً أو وضعًا، وهذا يشير إلى أن مصدر الأحكام هو الله سبحانه وتعالى وحده.

فالحاكم أي الذي يصدر عنه الحكم هو الله وحده، فلا حكم إلا لله ولا شرع إلا ما شرّعه الله[1]، وهذا ما دلت عليه النصوص والإجماع.

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: 57] ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]، ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: 62]، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف:67]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص70].

فالله سبحانه مُنشئ الأحكام ومصدرها ووظيفة الرسل تبليغها، وقد وقع خلاف بين علماء الكلام والأصول في أمر العقل، وهل يمكن للعقل وحده الكشف عن الأحكام مستقلا عن الشرع، وأساسه ما يعرف بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويقتضي الأمر عرضها بإيجاز.

---

1- الغزالي، **المستصفى**، ص 66؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 79،

**الفرع الأول: معنى التحسين والتقبيح**

يَرد الحسن والقبح بمعانٍ ثلاث، اتفق الأشاعرة والمعتزلة على معنيين، واختلفا في المعنى الثالث. أما ما اتفقا عليه فهو أن العقل يُدرك الحسن والقبح في شيئين أو معنيين هما[1]:

1- ملائمة الغرض للطبع ومنافرته له، فالموافق حسن عند العقل كالحلاوة وعذوبة الصوت وإنقاذ الغرقى، والمنافر قبيح عنده، كالمرارة وخشونة الصوت وأخذ الأموال ظلما.

2- صفة الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنة عند العقل كالعلم والصدق، وصفات النقص قبيحة عنده كالجهل والكذب.

فبالعقل يمكن إدراك ملائمة الأشياء والمعاني للطبع من عدم ذلك، فالعقل يدرك أن الصوت العذب جميل وأن دفع الهلاك عن الشخص حسن، كما يدرك أن التعدي على الناس قبيح وأن خشونة الصوت نشاز، ويمكن بالعقل إدراك أن الصدق والأمانة وهي من صفات الكمال حسنة، وبالعقل يمكن إدراك قبح صفات النقص كالجهل والكذب والخداع، فهذه الصفات قبيحة كما أن الأولى حسنة، وهذا ما يتفق عليه الأشاعرة والمعتزلة، وحول هذين المعنيين يقول الإمام القرافي: "والأولان عقليان إجماعاً"[2]، أما المعنى الثالث فهو محل النزاع، وفي هذا المعنى يُقصد بالحسن والقبح ما يلي[3]:

- الحسن ما يترتب على فعله المدح في الدنيا والعقاب في الآخرة.
- القبيح ما يترتب على فعله الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة.

وهنا يكمن الخلاف، فهل يستقل العقل بإدراك هذا المعنى، وإذا أدركه فهل يُكلّف الشخص به فعلا أو تركا؟ وبالتالي هل يترتب الثواب أو العقاب في مخالفة ما أدركه العقل؟ وفي هذا قال الإمام الرازي: "الحسن والقبح

---

1- البَصْري أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، 1/336-340؛ الغزالي، **المستصفى**، ص 45؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 88؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/79-80؛ الزنجاني، محمود بن أحمد شهاب الدين، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1398هـ)، 245؛ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **كتاب المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل،، ط1، 1997م)، 3/262-282؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، 1/28؛ الضويحي، علي بن سعد بن صالح، **آراء المعتزلة الأصولية**، (الرياض- السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1995م)، ص 165-167.

2- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 88.

3- البَصْري ، **المعتمد في أصول الفقه**، 1/336-340؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/79-80؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 88؛ الإيجي، **كتاب المواقف**، 3/262-282؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، 1/28؛ الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية، ص** 115، 165، 167.

قد يُعنى بهما كون الشيء ملائما للطبع أو منافرًا، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، وقد يُراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أيضا في كونهما عقليين بهذا التفسير، وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا وعقابه آجلا "[1]، ولضبط هذه المسألة لخص الإمام القرافي محل النزاع، ووضح الفرق بالتمثيل حيث قال: "أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب، فهذا لا يُعلم إلا بالشرع عندنا وبالعقل عندهم، فمن أنقذ غريقاً ففي فعله أمران:

– أحدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلي، وثانيهما أن الله تعالى يثيبه على ذلك، وهذا محل النزاع.

– كذلك من غرَّق إنساناً ظلماً فيه أمران، أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم وهذا عقلي، وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع، فهذا تلخيص محل النزاع"[2].

فمحل النزاع بين الفِرق الإسلامية ليس في كون الفعل حسنا أو قبيحا فتدركه العقول، وإنما في ترتب المدح والثواب على الفعل الحسن، وترتب الذم والعقاب على الفعل القبيح، من يقوم بذلك أهو العقل مستقلا أو الشرع منفردا أم هما معا؟

**الفرع الثاني: عرض الآراء في مسألة التحسين والتقبيح**

اختلفت آراء المذاهب الإسلامية وتشعبت أقوالهم، في مسألة التحسين والتقبيح، وبالتحقيق نجد هناك ثلاثة مذاهب، وعرض آرائهم سيكون باختصار بما يخدم الموضوع.

**1– المذهب الأول: الأشاعرة ومن وافقهم**[3]: يقولون بأن الحسن والقبح شرعيان، وعلى هذا فالأفعال قبل خطاب الشرع بها خالية من الحسن والقبح، فما أمر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح، ومعيار الحسن والقبح عندهم هو الشرع في الفعل أو النهي عنه، وبناءً على ذلك لا يُطالب المرء عندهم بشيء فعلًا أو تركًا؛ إذا أدرك بعقله حسنه أو قبحه إلا بعد بلوغ الدعوة، فلا تكليف إلا بما اقتضاه الشرع ولا ثواب ولا عقاب إلا بناءً على أوامر الشرع، فالعقل لا يصلح طريقًا لإدراك حكم الله في أفعال المكلفين.

---

1– الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 123/1.

2– القرافي، **المصدر السابق**، ص 89.

3– الغزالي، **المستصفى**، ص 46؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 89؛ الإيجي، **كتاب المواقف**، 262/3–270؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، 28/1؛ إمام، محمد كمال الدين، **أصول الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي**، (الإسكندرية – مصر: دار الجامعة الجديدة، د.ط، 2005م)، ص 68–69؛ الزحيلي، وهبة، خليفة بابكر الحسن، **مباحث الحكم الشرعي**، (القاهرة – مصر: مكتبة الفلاح، ط1، 1409هـ)، ص 49؛ الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط**، ص 231.

**2- المذهب الثاني: مذهب المعتزلة**[1] ومن وافقهم كالخوارج والشيعة الجعفرية: وهو مذهب مقابل للرأي السابق، فالحسن والقبح عقليان، ولا يتوقف إدراكهما على الشرع، بل يمكن للعقل إدراك الأحكام والاهتداء إليها قبل ورود الشرع، والحسن والقبح عندهم من ناحية الإدراك ثلاثة أقسام:

أ- ما يُدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى، وقبح إيلام البريء.

ب- ما يُدرك بنظر العقل كحسن الصدق وقبح الكذب.

جـ- ما يُدرك بالسمع -أي بخطاب الشرع- كحسن الصوم والصلوات وسائر العبادات.

ولا يمكن أن يُقال إن الوحي يجعل الكمال نقصا أو النقص كمالا، أو يجعل النافع ضارا والضار نافعا، ولو كان الأمر كذلك لتساوى الظلم والتقرب إلى الله، فهو سبحانه وتعالى لا يكلف الناس إلا بما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، ويثبت ذلك بالاستقراء.

فما أدرك العقل حسنه أو قبحه يكون مطالبا به وإن لم يرد به وحي، ويلحقه بسببه المدح أو الذم في الدنيا والعقاب أو الثواب في الآخرة.

**3- المذهب الثالث: مذهب الماتريدية:** ورأيهم هو مذهب السلف[2]، بالنسبة لهم فإن الحسن والقبح عقليان، أي أنهما لا يتوقفان على الشرع بل يدركهما العقل، ومع هذا فلا ثواب ولا عقاب بحكم العقل المجرد، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى الشرع نصا أو حملا على النص، فالماتريدية يوافقون المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ويوافقون الأشاعرة في قولهم بعدم ترتب الثواب والعقاب أو المديح والذم على ما حكم به العقل دون الشرع، فالعقل لا يدرك حكم الله في الأفعال دون توجيه الشرع ومساعدته.

ولعل مُلخص المسألة ما ذهب إليه الشوكاني -باعتباره محققا- حيث قال: "فالكلام في هذا البحث -التحسين والتقبيح- يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهتة، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب، وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم، وغاية ما تدركه

---

1- عبد الجبار القاضي، أبو القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، 1393هـ)، ص 139؛ البَصْري، **المعتمد في أصول الفقه**، 336/1-340، الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية**، ص 168-170؛ الغزالي، **المستصفى**، ص 45؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 88؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 80/1؛ الإيجي، **كتاب المواقف**، 262/3-282؛ إمام، **أصول الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي**، ص 72-74؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 49-51، الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط**، ص 230-231.

2- إمام، **أصول الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي**، ص 75-76؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 51-53؛ الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط**، ص 231-232.

العقول أن هذا الفعل الحسن يُمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يُذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب"[1]. فالعقل يمكنه إدراك حسن الأفعال وقبحها؛ وهذا لا نزاع فيه، ولكن الشرع هو من يُثبت الأحكام الشرعية ويُرتب الثواب والعقاب على الأفعال، ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع.

**الفرع الثالث: علاقة الفطرة بالتحسين والتقبيح**

علمنا مما سبق أن الأصل في معنى الحسن هو ملائمته للطبع أو للفطرة، وضده القبح وهو منافرة الطبع والفطرة، و"ما زال الناس في كل ملة كافرهم ومؤمنهم وأهل الأقطار قاطبة؛ يمدحون المحسن ويذمون المسيء بعقولهم، من دون معرفة الشرائع، بل من ميز من الصبيان مدح من أحسن وذم من أساء، وهل مدْح أهل الجاهلية لحاتم إلا لإحسانه وكرمه الذي أدركت عقولهم حسنه، وهل ذموا مادرا في جاهليتهم إلا لبخله الذي أدركت عقولهم قبحه، وهل مدحوا محمدا ﷺ في جاهليتهم قبل بعثته وسموه الصادق الأمين إلا لأنها أدركت عقولهم حسن الصدق وأنه يمدح من اتصف به، وهل ذموا عرقوبا إلا لكذبه وخلف مواعيده التي أدركوا بعقولهم قبحه، ثم جاء الإسلام مقررا لهذه الفطرة السليمة لا ينازع فيها أحد"[2].

فلا نزاع ولا جدال أن العقل أو الفطرة بإمكانهما إدراك حسن الأفعال وقبحها، وما يقال عن العقل ينطبق على الفطرة، فمعرفة الحسن والقبح بالفطرة كما هو بالعقل، ف "إن الحسن والقبح صفات ثابتة للأفعال، وهذا الثبوت قد يكون بطريق العقل، وقد يكون بطريق الفطرة، وقد يكون بطريق الشرع، فالعقل والفطرة يحسنان ويقبحان، ولا يمكن أن يأتي الشرع على خلاف ذلك، والشرع أيضًا يحسن ويقبح فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح. فثبت أن الحسن والقبح قد يُعرفان بالعقل، وقد يُعرفان بالفطرة، وقد يُعرفان بالشرع"[3].

فمصادر معرفة حسن الأشياء والمعاني وقبحها ثلاثة: الفطرة والعقل والشرع، وما دلت الفطرة والعقل على حسنه أو قبحه، لا يحكم الشرع بضده أو عكسه، فلا تقابل ولا تضاد بينهما، بل هما متكاملان، "فحسن الأفعال وقبحها كما هو مقتضى الدلالة الشرعية فهو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية، وأنه لا يمكن حصول

---

1- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 31/1.

2- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1986م)، ص 221.

3- الجيزاني، محمد بن حسين، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، (الدمام – السعودية: دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ)، ص 329.

التناقض بين هاتين الدلالتين، بل ما دل الشرع على حسنه، فلا بد أن يكون حسنا في ذاته، مما يقتضي أن يكون ملائما للفطرة والعكس صحيح"[1].

فما دلت الفطرة أو العقل على حسنه يؤكده الشرع، وما دل الشرع على حسنه فالفطرة تقتضيه، والمولى سبحانه لا يُشرّع ما يخالف الفطرة أو ينافرها، بل إن الأحكام الشرعية كلها ملائمة ومتوافقة مع هذه الفطرة التي ركز فيها المولى عز وجل التمييز بين الخير والشر وبين المعروف والمنكر، وحب الحق وبغض الباطل والنفور منه، وفي هذا الصدد يقول الإمام ابن تيمية: "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 ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف:157]"[2].

إن فطرية التحسين والتقبيح هي ملائمة الأفعال أو منافرتها للفطرة استنادا إلى صفات الأفعال الذاتية من حسن أو قبح، ف "إثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية من جهة ملائمة الأفعال للفطرة أو منافرتها لها، وتلك هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح"[3]. فالتحسين والتقبيح يكون بالفطرة كما يكون بالعقل، فبإمكانهما معرفة حسن الأفعال وقبحها، ولكن ما يترتب على هذه الأفعال من مدح أو ذم ومن ثواب أو عقاب هو مجال الشرع، ولا ثواب ولا عقاب من الشرع إلا بعد بلوغ الرسالة وإثبات الحجة، وسيأتي تفصيل ما ينتج عن فطرية التحسين والتقبيح في مبحث دلالة الفطرة على الأحكام.

1- القرني، عبد الله بن محمد، **المعرفة في الإسلام مصادرها و مجالاتها**، (المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 1434هـ)، ص 263-264.

2- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 32/4.

3- القرني، المصدر السابق، ص 266.

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالمحكوم فيه**

بعد أن تم التعرض لفطرية التحسين والتقبيح من ركن الحاكم وهو الركن الأول من أركان الحكم الشرعي، سيتم في هذا المطلب التعريف بالركن الثاني وهو المحكوم فيه، لبيان علاقته بالفطرة بعد المرور على تعريفه وشروطه.

**الفرع الأول: تعريف المحكوم فيه وشروطه وعلاقتها بالفطرة**

**أولا: تعريف المحكوم فيه:**

المحكوم فيه –وقد يعبر عنه بالمحكوم به[1]–: "وهو الأفعال المكلف بها"[2] أي "هو فعل المكلف الذي تعلق به حكم الشارع اقتضاءً أو تخييرا أو وضعا"[3].

فالمحكوم فيه أو به هو فعل المكلف فلا تكليف إلا بفعل، سواء كان الفعل على سبيل الطلب أو الترك أو التخيير.

**ثانيا: شروط المحكوم فيه وعلاقتها بالفطرة**

لا تكليف إلا بفعل كما يقول جمهور الأصوليين، وليتعلق خطاب الشارع بفعل المكلف ويصح تكليفه، لابد من توفر شروط في هذا الفعل، إذ ليست كل الأفعال محلا للتكليف، والشروط اللازمة لصحة التكليف ثلاثة[4]:

**1– أن يكون الفعل المأمور به معلوما للمكلف علما تاما**، يتميز به عن غيره حتى يَتحقق الامتثال منه، وحتى يُتصور قصده إليه ويستطيع أداءه على الوجه المطلوب، فلا يُكَلَّفُ المكَلَّف بأمر أو نهي إلا إذا علم بما كلف به علما تفصيليا لا مجرد علم إجمالي، وهذا من تمام مراعاة فطرة الإنسان ومقتضياتها من الميل إلى ما تعرفه فتمتثل وتؤديه، والنفور مما لا تفقهه، كما أنه من باب التيسير والذي هو مبتغى الفطرة، فلو كُلف الإنسان بما لا يعلم فذلك يدخل في باب العسر والحرج.

---

1– "التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه أولى من التعبير عنه بالمحكوم به، كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما" يُنظر: ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد ويقال له ابن الموقت الحنفي، **التقرير والتحبير**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ)، 113/2.

2– الغزالي، **المستصفى**، ص 69؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**،133/1؛ التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 299/2؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 31/1.

3– إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص 80، الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 153؛ الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط**، ص 202.

4– يُنظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 69–71؛ ابن قدامة، **روضة الناظر**، 149/1؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 133/1–149؛ الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 69؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 155؛ إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص81.

**2- أن يعلم المكَلَّف طلب الله للفعل حتى يعتبر طاعة وامتثالا لأوامر الله،** فيكون عبادة يتقرب بها العبد إلى ربه، "وهذا خاص بالأعمال التي يجب فيه القصد والنية كالعبادات، أما غيرها فلا يلزم منه العلم بأمر الله،كرد الحقوق إلى أصحابها لأنه أمر فطري يدركه العقل فلا ضرورة للعلم الشرعي به"[1].

فعِلم المكلف بما كُلف به واجب في العبادات، والعبادات امتثال لأوامر الخالق سبحانه وهي فطرة في الإنسان: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: 30].

أما غير العبادات كرد الحقوق إلى أصحابها، أو ما به معاش الإنسان من الأكل والشرب والنكاح... مما يُدرَك بالعقل والفطرة، فقد كفت الفطرة أمر الشرع له.

**3- أن يكون الفعل مقدورا للمكلف، أي داخلا في وسعه وطاقته،** فقدرة المكلف على الإتيان بالفعل شرط أساسي لصحة فعل ما كُلف به، فلا يُكَلَّف بما هو فوق طاقته أو خارج قدرته، والأمر هنا من جانب القيام بالفعل أو تركه، فلا تكليف بما لا يطاق، "ولا يطلب الشرع من الأفعال والتروك إلا ما يقدر المكلف عليه، ولا يحده إلا في مقدور عليه"[2].

يقول الإمام الشاطبي: "ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا"[3]، وهو ما عبر عنه في تقسيماته للمقاصد بـ "قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"[4]، فشرط التكليف وسببه قدرة المكلف على الإتيان بما كُلف به، وما لا قدرة للمُكَلَّف على فعله، فهو خارج مجال التكليف ولا يُطلب من المكَلَّف فعله أو تركه، وهو ما شرحه عبد النور بزا بقوله: "أي تنزيل الشريعة وفق استعدادات المكلفين ومراعاة قدراتهم على امتثال أحكامها وانجاز مطالبها بعد بلوغها والعلم بها"[5]، وهذا الأمر وثيق الصلة بالفطرة الإنسانية إذ أن مراعاة أحوال المكلفين وقدراتهم واستعداداتهم الفطرية والمكتسبة، وتنزيل الأحكام وفقها يُعتبر استجابة لمقتضى الفطرة من طلب التيسير ورفع الحرج.

---

1- إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص 82.

2- عز الدين، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة-مصر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، د.ط،1991م)، 89/2.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 171/2.

4- المصدر السابق نفسه.

5- بزا، عبد النور، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ)، ص91.

**الفرع الثاني: شرط قدرة المكلف وعلاقته بالفطرة**

يترتب على شرط قدرة المكلف على الفعل المأمور به شرعا عدة أمور منها:

**أولا: لا يصح التكليف بالمستحيل**، وقد وقع خلاف بين الأصوليين في التكليف بالمستحيل ووقوعه، وطُرح السؤال: هل يجوز التكليف بالمستحيل؟ وهل التكليف بالمستحيل واقع شرعًا؟ فأجازه البعض ومنعه الجمهور[1]. وهذا الخلاف مبسوط ذكره في كتب أصول الفقه، والخلاصة ما قاله الإمام الشوكاني: "التكليف بالمستحيل لم يقع شرعا، إنما الخلاف في جواز التكليف به وهو أمر نظري"[2]، فمن غير الممكن في حق الشارع سبحانه وتعالى أن يأمر بالمستحيل عقلا، والخلاف في جواز التكليف به أمر نظري لا ينبني عليه عمل، ولا فائدة من الخوض فيه. كما أن "قُبح التكليف بما لا يطاق أو بالمستحيل معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال"[3]، كما قال الإمام الشوكاني، فلما كان التكليف بأفعال المكلفين امتثالا وأداءً، كان التكليف بما لا يُطاق أو بالمستحيل مرفوضًا عقلا ومرفوضًا فطرةً، ففطرة الإنسان وبداهة عقله تستنكر أن يُكلف بما لا يدخل تحت استطاعته وفي كنف قدرته، فهذا أمر لا ينكره عاقل، وهو ما تعضده نصوص الشرع: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286]، ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: 286]، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: 7]، فهذه الآيات وغيرها تُبين أن الله لا يُكلف الإنسان إلا ما كان في وسعه وما شملته قدرته، فلا يُحمله مالا طاقة له به ولا ما اكتسب غيره، وهذا من رحمة الشارع سبحانه وعدله.

وأما ما ورد من نصوص كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]، فظاهر الخطاب المطالبة بعدم الموت قبل الإسلام، وهذا غير مقدور للمُكَلَّف، إذ الخطاب هنا باعتبار ما يسبقه، بمعنى الحث على اعتناق الإسلام قبل قدوم الموت، وكقوله ﷺ: «لاَ تَغْضَبْ»[4]، فالنهي مُنصب على الابتعاد عن

1- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام، 134/1**؛ السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 171/1؛ الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 71؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 32/1؛ ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، 83/2.

2- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 32/1، وهو رأي الجمهور.

3- المصدر السابق نفسه.

4- أخرجه البخاري في **الصحيح**، حديث رقم: 6116، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، 28/8.

أسباب الغضب ومجاهدة النفس حال الغضب[1]، وقوله ﷺ: «كُنْ عَبْدَ اللهِ الْمَقْتُولَ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللهِ الْقَاتِلَ»[2]، فظاهر التكليف أن يقتله غيره، ولكن حقيقة التكليف ترك الظلم وعدم الاعتداء على الغير. يقول الإمام 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"[3]، فالشارع لا يأمر بما لا يُطاق، أو بالمستحيل شرعا وما كان ظاهره كذلك فالعبرة بملاحظة متعلقات الأمر، أي ملاحظة ما يسبقه أو يلحقه أو ما يقترن به، ليتبين مقصود التكليف، وهذا من تمام رعي الشرع الحنيف للفطرة.

**ثانيا: لا يصح شرعا التكليف بالأمور الجبلية التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار**، كحمرة الخجل والخوف والفرح والغضب والسرور، والحب والبغض واشتهاء الطعام والشراب، فهي ليست خاضعة لإرادة الإنسان إنما خارجة عن قدرته[4]، فالأمور الفطرية التي جُبل الإنسان عليها دون كسب لا تدخل في دائرة التكليف، وهذا من تمام مراعاة الشريعة الإسلامية لفطرة الإنسان؛ فهو غير محاسَب على حزنه أو فرحه، على غضبه أو بخله، على حبه أو بغضه، وغير محاسب على ما يشتهيه أو يكرهه، فـ "الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعا؛ لأنه تكليف بما لا يُطاق، وما لا يُكلف به لا يُثاب عليه ولا يُعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعا"[5]، فالمكلف لا يُطالَب بإزالة الأمور الجبلية التي فُطر عليها ولا يُطالَب بجلبها، فهي لا تدخل تحت مقدوره، إذ هي أوصاف تعلقت بفطرته، فهي فوق وسعه وخارج إطار قدرته، كما أنه لا يُثاب ولا يُعاقَب عليها.

لكن هذه الأمور الجبلية المغروسة في أصل الخلقة وفي فطرة الإنسان، تتبعها أفعال مكتسبة، فالتكليف يلحق هذه الأفعال لا أصلها وما نشأت عليه وهو ما أكده الشاطبي في قوله: "فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف، يتبعها بلا بد أفعال اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال"[6]. فالغضب وصف جبلي لا يُحاسَب

---

1- الشاطبي، **الموافقات**، 193/2؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 160؛ الطنطاوي، **أصول الفقه**، ص 108.

2- أخرجه أحمد في **المسند**، حديث رقم 21064، مسند الأنصار، 543/34؛ والحاكم في **المستدرك على الصحيحين**، حديث رقم: 8578، كتاب الفتن والملاحم، 562/4؛ قال الأرنؤوط محقق المسند: "رجاله ثقات رجال الشيخين، والرجل المبهم الذي روى عنه حميد إن كان ثقة عنده فالإسناد صحيح، والله تعالى أعلم".

3- الشاطبي، **الموافقات**، 171/2.

4- الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 160؛ البرديسي، محمد زكرياء، **أصول الفقه**، (القاهرة – مصر: دار الثقافة، د.ط، 1983م)، ص 122-123؛ الطنطاوي، محمود محمد، **أصول الفقه الإسلامي**، (القاهرة – مصر: مكتبة وهبة، ط3، 1422هـ)، ص107.

5- الشاطبي، **الموافقات**، 193/2.

6- المصدر السابق، 172/2.

عليه المكَلَّف، ولكن ما قد ينشأ عن الغضب من أفعال هو ما قد يُثاب عليه المكَلَّف إن هو صبر على ما أغضبه، أو يُعاقب عليه إن هو جزع وكفر، فالأمور الجبلية لا تدخل ضمن دائرة التكليف.

**ثالثا: التكليف بالشاق من الأعمال:** سبق وأن تَبَيّن أنه لا تكليف شرعيًا بما لا يُطاق، ولكن ماذا عن التكليف الذي تلحقه المشقة؟ فالفطرة تنفر من العسر والحرج والإعنات، ولكن بالتتبع والاستقراء وُجد أن "المشقة ليست مطلوبة في ذاتها ولكنها مقصودة لمصالح تأتي من ورائها تكفل سعادة الدنيا والآخرة"[1]، وفي هذا قال البوطي في شرحه للمشقة المقترنة بالمأمورات الشرعية "إن الأفعال المأمور بها لم تُشرع إلا لتحقيق ما يترتب عليها من مصالح العباد، أما ما تستلزمه هذه الأفعال من المشقة المعتادة فحكمته أن العباد مُكَلَّفون، وتكليفهم لا يتحقق إلا بأمرهم بما فيه شيء من الكلفة والجهد، فالمشقة اللازمة للفعل المكلف بهم واردة بهذا الاعتبار، وهي مشقة يسيرة لا تُخِلّ بالمصالح التي شُرعت الأحكام من أجلها، بل هي لا تعدو خروج المكَلَّف من داعية شهواته وأهوائه"[2]، فالمشقة اللاحقة بالتكاليف هي مشقة عادية تُطاق بنوع من الجهد، وهي ليست مقصودة لذاتها، إنما شُرعت لمصلحة وثواب في العاجل أو الآجل، والمصلحة مطلوبة بالفطرة، فالفطرة تبتغي تحقيق المصلحة.

والمشقة نوعان: مشقة معتادة وأخرى غير معتادة:

**أ– المشقة المعتادة:** "هي المحتملة في حدود الطاقة البشرية لا يترتب عليها أذى إن داوم الناس عليها، وهي لا بد منها في التكاليف الشرعية كالصلاة والصوم والحج"[3]، فلا يُتصور عمل بدون مشقة، ولكنها في حدود الاستطاعة البشرية "فإنه لا نزاع أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن لا تُسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا تُسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع"[4].

إن التكليف في حد ذاته مشقة، ولا تمنعه المشقة المعتادة لما قد يترتب عليها من مصالح إنسانية لا يمكن تحصيلها من دونها، كالطبيب يقدم الدواء المرّ لمريضه، أو يقطع عضوه المتآكل، فالمقصود هو المصلحة لا الأذى، وهذه المشقة ثقيلة على الطبع مُحَبَّبَةٌ لفطرة الإنسان لما يجده في سعيه لرضى الرحمن والفوز بجنته، ففرحة المزكي وهو يساعد الفقير، وفرحة الحاج وهو يُنهي مناسكه، نابعة من موافقة عمله لفطرته.

---

1– الشاطبي، **الموافقات**، 215/2؛ البرديسي، **أصول الفقه**، ص 124؛ إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص 86.

2– البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة**، (دمشق – سوريا: دار الفكر، ط10، 2016م)، ص 113.

3– البرديسي، **أصول الفقه**، 123؛ الطنطاوي، **أصول الفقه**، ص 109؛ إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص86؛ بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، ص 92.

4– الشاطبي، **الموافقات**، 214/2.

**ب- المشقة غير المعتادة**: "هي الزائدة التي لا يتحملها الإنسان، ولا يمكن أن يداوم عليها لما قد يصحبها من أذى على النفس أو المال أو شؤون الحياة"[1]، فكل مشقة أو تكليف يفوق قدرة الإنسان، قد يؤدي إلى الانقطاع عن العمل، أو يسبب ضررا للمُكَلَّف، فهو غير مقصود من الشارع، كالوصال في الصوم، المداومة على إحياء الليل كله بالصلاة، أو الرهبنة والتبتل وغيرها، وفي نهي النبي ﷺ عن ذلك[2] أبلغ دليل على أن الشارع لا يأمر بالشاق من الأعمال ولا يدخل في قصده من التشريع، "فالشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق الإعنات فيه"[3]، فالتكاليف موضوعة لا على الحرج والتشدد فيها، بل أمر الشارع هو الوسط الأعدل، ونهي عن كل ما قد يؤدي إلى إخراج المكلف عن ذلك.

ومن الأدلة على أن مسلك الشارع في التكاليف، مراعاة الوسع البشري والفطرة الإنسانية، وأنه لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، ما يلي:

**- النصوص الواردة في رفع الحرج والتيسير والتي بلغت مبلغ القطع:**

وردت آيات كثيرة في رفع الحرج والتيسير، منها ما بلغ مبلغ القطع كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: 28]، وغيرها من الآيات التي تؤكد أن رفع الحرج والتخفيف مطلوب في الشريعة، ولو كان الشارع قاصدا المشقة لما كان طالبا الرفق والتيسير.

- تشريع الرخص والأعذار الطارئة والاستدراكات لجبر الأحكام تيسيرا على المكلف ورفعا للحرج عنه، واليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق والنفور من الشدة والإعنات.

- الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكاليف[4]، فقد أجمع العلماء على عدم وقوع التكليف بالشاق من الأعمال، ولو حصل ذلك لكان في الشريعة تناقض واختلاف، وهو منفي عنها، فقد ثبت أنها موضوعة على قصد رفع الحرج والرفق والتيسير.

1- البرديسي، **أصول الفقه**، ص 124؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 163؛ بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، ص 94.

2- أحاديث النبي ﷺ في النهي عن الخصاء والتبتل سيأتي تخريجها في الفصل الثالث من الباب الأول الفطرة وعلاقتها بمصادر التشريع ص 162-163.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 210/2؛ الزحيلي، **مباحث الحكم الشرعي**، ص 163.

4- الشاطبي، المصدر السابق، 212/2.

* **مما تقدم** تظهر الصلة الوثيقة بين المحكوم فيه وهو عمل المكلف وبين الفطرة، ويظهر جليا وبشكل صريح مراعاة التشريع الإسلامي لفطرة البشر، وأن هذا الدين هو دين الفطرة وما خالفها فهو مرفوض شرعا، كما أن كل ما أمر به الشارع لا بد أن تتوفر فيه شروط كعلم المكلف بما أمر به وفهمه له، وأنه لا تكليف بما لا يُطاق ولا بالمستحيل شرعا. والتكليف بالأمور الجبلية لا يصح، وإنما يؤمر بالأفعال الاكتسابية التي تنشأ عنها، والتكاليف الشرعية قد تلحقها مشقة، ولكنها مشقة طبيعية معتادة لا بد وأن تصاحب الأعمال كالمشقة المصاحبة لعمل الإنسان في الحرف والصنائع، وهي ضمن وُسع الإنسان ومقدوره وإمكاناته، وهذه المشقة غير مقصودة لذاتها وإنما لما يترتب عليها من المصالح في العاجل والآجل. أما بالنسبة للمشقة غير المعتادة أو غير الطبيعية والتي قد تضرّ بالمكلف فهي خارج مقصود الشرع، فالشارع لا يطلب الشاق من الأعمال والإعنات فيه، إذ الشريعة موضوعة على الرفق والتيسير ورفع الحرج والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع.

## المطلب الثالث: علاقة الفطرة بالمحكوم عليه

الركن الثالث من أركان الحكم الشرعي هو المحكوم عليه وهو المكلَّف، وسيتم في هذا المطلب التطرق إلى التعريف به وبشروطه ثم بيان العلاقة التي تربطه بالفطرة.

### الفرع الأول: تعريف المحكوم عليه وشروط التكليف

**أولا: تعريف المحكوم عليه**: "وهو المكلَّف[1] الذي تعلق خطاب الله تعالى بفعله وأهليته"[2].

فالمقصود بالمحكوم عليه هو الإنسان المكلَّف الذي يتعلق خطاب الشارع بفعله، ومدى أهليته للقيام بهذا الفعل.

**ثانيا: شروط التكليف وعلاقتها بالفطرة**: حتى يكون الإنسان مكلفا وجب توفر شرطين أساسين هما:

**1- الشرط الأول**: أن يكون المكلف عاقلا يفهم الخطاب الذي يُوَجَّه إليه[3]، وقادرا على تصور معناه بالقدر الذي يتوقف عليه الامتثال والطاعة.

وبناءً عليه: لا تكليف للصبي أو المجنون، أو النائم والسكران، أما ما يراه بعض الفقهاء من إيقاع طلاق السكران[1] فذلك جاء من ناحية العقوبة والزجر لا من ناحية أنه مُكلَّف، وهذا منتهى مراعاة الفطرة، فتكليف من

1-الغزالي، **المستصفى**، ص 67؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 150/1.

2- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 312/2.، الطنطاوي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 120.

3- الغزالي، **المستصفى**، ص 67؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 150/1؛ ابن الحاجب، **بيان المختصر**، 433/1.

لا عقل ولا فهم لديه كالصبي أو المجنون مرفوض فطريا، لا يُقبل عقلا ولا جبلة، وهذا ما يؤكد توافق الفطرة والتشريع الإسلامي.

2- **الشرط الثاني**: أن يكون المكلف أهلا لما كُلّف به[2].

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بالأهلية وأقسامها**

**أولا: الأهلية في اللغة**: "يُقال أهله لذلك الأمر تأهيلا وآهله: رآه له أهلا. واستأهله: استوجب ذلك واستحقه، وهو أهل لكذا أي مستوجب له، وهو صالح للولاية أي له أهلية القيام بها"[3]. فالأهلية في اللغة يرجع معناها إلى الاستحقاق والوجوب والصلاحية.

**ثانيا: الأهلية في الاصطلاح**: تعددت تعريفات الأهلية، واختلفت ألفاظها عند الأصوليين والفقهاء، وإن كان المعنى واحدًا، ونختار منها تعريف مصطفى الزرقا حيث قال: "هي صفة يُقدرها الشارع في الشخص، تجعله محلا صالحًا لخطاب تشريعي"[4]. فالمراد بالأهلية الصلاحية، أي أن يكون المكلف أهلا أو صالحا للقيام بما كُلف به، فهي الصفة والقابلية الموجودة في الإنسان التي تجعله مهيئا لاستقبال الأحكام الشرعية.

**ثالثا: أقسام الأهلية**: تنقسم الأهلية عند الأصوليين إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

**1- أهلية الوجوب**: وتُعرف بأنها: "صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه"[5]. وعرفها مصطفى الزرقا بأنها "صلاحية الشخص للإلزام والالتزام"[6].

فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق، كانتقال الأموال والأملاك له بعد عقد إجارة أو بيع، أو إرث أو هبة، أو كاستحقاق قيمة ما يُتلف من ممتلكاته، وتترتب عليه في أهلية الوجوب واجبات أيضا، كالتزامه تسديد مستحقات ما تمت عقوده عليها، أو التزامه النفقة على من تجب نفقتهم عليه، وأساس ثبوت هذه الأهلية أو مناطها هي صفته الفطرية كإنسان، وفي ذلك يقول عبد الوهاب خلاف: "وهذه الخاصة

---

1- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 152/1؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 37/1؛ البرديسي، **أصول الفقه**، ص 134.

2- البرديسي، **أصول الفقه**، ص 135.

3- ابن منظور، **لسان العرب**،29/11-30؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 345/1.

4-الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، (دمشق - سوريا: دار القلم، ط3، 1433هـ)، 783/2.

5- البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 237/4؛ التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 321/2؛ البرديسي، **أصول الفقه**، ص135؛ الطنطاوي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 123.

6- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، 785/2.

هي التي سماها الفقهاء الذمّة، فالذمّة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي بها ثبتت للإنسان حقوق قبل غيره، ووجبت عليه واجبات لغيره"[1]. فأهلية الوجوب وهي وجوب الحقوق للإنسان وعليه، مرتبطة به وبإنسانيته، فهي ثابتة لكل شخص منذ خلقه، ولكن قد تكون كاملة أو ناقصة بحسب أطوار حياته، إذ قد يكون ناقص الأهلية فتترتب له بعض الحقوق فقط كالجنين في بطن أمه، أو يكون كامل الأهلية في بقية أطوار حياته، على تفصيلات كثيرة في كتب أصول الفقه لا يسع المقام لذكرها.

يقول عبد الوهاب خلاف: "وهذه الأهلية أي أهلية الوجوب 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]. فأهلية الوجوب مؤسسة على سمة فطرية هي إنسانية الإنسان، ومن التشريع الفطري أن أُثبت للجنين في بطن أمه حقوق فيها نفع خالص له، لا يحتاج إلى مباشرة قبولها، بل يستحقها بصفته الإنسانية، كالميراث والهبة والوصية، وفي نفس الوقت لم تترتب عليه أي التزامات أو واجبات نحو غيره، كما أن تدرج الأهلية وما ينجم عنها من إلزام و التزام، من نقصان ثم الكمال هو عين مراعاة الفطرة ومبتغياتها.

**2- أهلية الأداء**: تُعرف بأنها: "صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يُعتد به شرعا"[3].

وتُسمى هذه الأهلية بأهلية التعامل أو أهلية المعاملة، وأساس ثبوت هذه الأهلية هو التمييز، ومناطها هو العقل[4]، أي وجود الوعي والإدراك. وتتدرج أهلية الأداء من العدم إلى النقصان ثم الكمال تبعا للعقل، فتكون منعدمة عند الصغير غير المميز وناقصة أو قاصرة عند الصغير المميّز حتى بلوغه، وتكون الأهلية كاملة في الإنسان البالغ الراشد الذي يُمكنه مباشرة الأفعال والتصرفات وما يترتب عنها.

من هذا المنطلق نجد أن التشريع الفطري قد أوجب للإنسان حقوقا من منطلق إنسانيته كإنسان، ولكنه فرض عليه واجبات شرعية وجعل مناطها العقل، فلا تجب إلا لمن كان عاقلا مميزا واعيا مدركا ما يجب عليه، وتختلف درجات الأهلية بحسب درجات التمييز وهذا من تمام رعي الشرع الحنيف لمقتضيات الفطرة.

---

1- خلاف، **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**، ص 128.

2- المرجع السابق نفسه.

3- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 321/2؛ البرديسي، **أصول الفقه**، ص 136؛ الطنطاوي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص124.

4- الطنطاوي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 124؛ الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، 786/2.

**الفرع الثالث: عوارض الأهلية وعلاقتها بالفطرة**

قد تطرأ على الإنسان أمور تؤثر على أهليته، ويُطلق عليها عوارض الأهلية، قد تزيل وتعدم هذه الأهلية نهائيا كالجنون، أو تحولها إلى أهلية ناقصة كالعته، أو تؤثر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة للمكلف دون تأثير في الأهلية كالسفه والغفلة، فالعوارض هي الأمور التي تؤثر على الأهلية فتحولها من الكمال إلى النقصان أو تؤثر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة للمحكوم عليه.

وتنقسم عوارض الأهلية إلى قسمين[1]:

**أولا: عوارض سماوية:** ليس فيها للشخص دخل أو اكتساب، فهي خارجة عنه: كالصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت.

**ثانيا: عوارض مكتسبة:** يكون فيها للإنسان كسب واختيار وهي بدورها نوعان:

1- عوارض من ذات الإنسان: كالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر.

2- عوارض من غيره: كالإكراه.

وعلاقة الفطرة بعوارض الأهلية تظهر في العوارض السماوية التي تطرأ على الإنسان فتؤدي إلى فقدانه للأهلية أو انعدامها كالصغر والجنون، وفي انعدام أهليته ينعدم تكليفه لأن مناط التكليف ومناط الأهلية هو العقل، وفي هذا مراعاة للفطرة الإنسانية ومقتضياتها، فلو كانت أهلية الصغير أو المجنون كاملة لكان تكليفا بما لا يُطاق، وسبق بيان أن هذا يستحيل شرعا. كما أن العوارض المؤقتة هي أمور فطرية جبلية قد تؤدي لارتفاع بعض التكليف عن الحائض والنفساء مثلا، كما يُرفع الإثم والحرج عن الناسي والنائم، وهذا من تمام رعي الشارع للفطرة التي تبتغي التيسير والتخفيف ورفع الحرج.

أما بالنسبة لعوارض الأهلية المكتسبة، فالفطرة تميل إلى اكتساب الحقوق والمحافظة عليها، وما كان غير ذلك فهو مخالف لمقتضى الفطرة والعقل السليم، فأن يُضيِّع الإنسان عقله بالسكر أو بالهزل أو السفه مما يؤدي إلى ضياع حقوقه هذا مما لا يقبله العقل ولا الفطرة، قال الإمام ابن عاشور: "فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره، فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونها حقوقاً له، وكونها مطلوباً بها غيرُه له مَظِنَّةُ حرصه على

1- للاستفاضة أكثر يمكن الرجوع لكتب أصول الفقه التي تحدثت بإسهاب حول الموضوع، منها: ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، 2/172-211؛ أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي، **تيسير التحرير**، (القاهرة - مصر: مصطفى البابي الحَلَبِي، د.ط، 1351هـ)، 2/258-290؛ زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، (دمشق - سوريا: مؤسسة الرسالة، ط1، 1432هـ)، ص 78-112؛ خلاف، **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**، ص 130.

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"[1].

**مما سبق** يمكن ملاحظة ارتباط الأهلية بالفطرة، ففي أهلية الوجوب في كونها فطرية إنسانية خاصة بجميع البشر، وفي كون التشريع الفطري أكسب الجنين حقوقا ولم يُرتِّب عليه التزامات، أما في أهلية الأداء فتدرجها من العدم إلى النقصان فالكمال، إذ ليست واحدة بالنسبة للجميع وهذا من تمام رعي الشريعة للفطرة. وفي جعل العقل مناط التكليف ومناط الأهلية، فلا تكون أهلية كاملة إلا للبالغ العاقل فهو مبتغى الفطرة، والأمر ذاته بالنسبة لعوارض الأهلية وتقسيمها إلى سماوية لا دخل للإنسان فيها قد ترفع التكليف مؤقتا بسبب أمور فطرية، وفي العوارض المكتسبة؛ فإن فقدان الأهلية بسببها مخالف للفطرة، إن أدى إلى ضياع حقوقه، لأن المحافظة على الحقوق والسعي إلى اكتسابها فطرة إنسانية، وبهذا تظهر علاقة الفطرة بالمحكوم عليه.

وإجمالا علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي واضحة جلية ابتداءً من الحاكم وفطرية التحسين والتقبيح، فالمحكوم فيه وهو عمل المكلف، وتبين أنه ما من تكليف إلا وقد راعى الفطرة، فلا يصح التكليف بما لا يُطاق ولا بالمستحيل ولا بالأمور الجبلية المفطور عليها الإنسان، وأن المأمورات الشرعية وإن بدا فيها مشقة فهي مشقة معتادة تترتب عليها مصالح في العاجل والآجل، والمصالح مطلوبة من الفطرة وسبق بيان علاقة المحكوم عليه بالفطرة.

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 223/3.

## المبحث الثالث: دلالة الفطرة على الأحكام

بعد استنتاج الارتباط الحاصل بين الفطرة والأحكام واستخلاص علاقة التلازم بين الأمرين، سيتم في هذا المبحث معرفة إمكانية دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية، والسؤال المطروح: هل يمكن اعتبار الفطرة دليل لمعرفة الأحكام الشرعية؟

الإجابة عن هذا التساؤل تتم من خلال بيان المجال الذي يُستدل فيه بالفطرة، أو مجال عمل الفطرة، أين يُلجأ فيه إلى الفطرة لإدراك الأحكام.

### المطلب الأول: آراء العلماء في دلالة الفطرة على الأحكام

بالاستقراء والتتبع وُجد أن دلالة الفطرة على الأحكام تنحصر في مجالين:

- مجال اتفق فيه العلماء، وهو ما أحيلت فيه الأحكام على الفطرة أو على داعي الجبلة.
- أما المجال الثاني فهو الأوسع، وقد اختلف العلماء حول إمكانية الرجوع فيه إلى الفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية.

#### الفرع الأول: مجال اتفاق العلماء في دلالة الفطرة على الأحكام

وهو المجال الذي أُحيلت فيه الأحكام على داعي الجبلة والفطرة، ويتناول المسكوت عنه في الشرع، حيث يكون الوازع فيه هو وازع الطبع دون الحاجة إلى الوازع أو الزاجر الشرعي، وقد تناول عديد العلماء هذا المجال بالبيان والتوضيح، ومنهم عبد العزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي حيث قال: "الحدود شُرعت زواجر عن الإقدام على الجنايات، وإنما يحتاج إلى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع إليه، فأما فيما ينزجر الإنسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه إلى الزاجر الشرعي، كشرب البول لا يوجب الحد... والحاجة إلى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة إلى الزاجر في الزنا"[1]، فالوازع نوعان وازع شرعي ووازع طبعي، فإن قام أحدهما بالدور كفى الآخر مؤونة الردع عنه، والوازع الشرعي يكون فيما قد تميل إليه الطباع، أما الوازع الطبعي فيكون فيما تخَالف فيه الطباع والفطر، وفي القاعدة الفقهية "الوازع الطبعي مغنٍ عن الإيجاب الشرعي"[2]، فما كان فيه المنع والردع بداعي الطبع والفطرة والجبلة، تركه الشارع لها ولم يُرتب عليه حدودا، وهو ما أكده الإمام ابن القيم أثناء رده على نفاة القياس، إذ قال: "أوجب الحد في القطرة الواحدة من الخمر دون الأرطال الكثيرة من البول، فهذا أيضا من كمال الشريعة،

1- البخاري، **كشف الأسرار**، 230/2.

2- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **الأشباه والنظائر**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، 368/1؛ ابن الملقن، **الأشباه والنظائر في قواعد الفقه**، 190/2. تفصيل القاعدة في الباب الثاني: فصل علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية، ص 327.

ومطابقتها للعقول والفطر، وقيامها بالمصالح؛ فإن ما جعل الله سبحانه في طباع الخلق النفرة عنه ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد؛ لأن الوازع الطبيعي كاف في المنع منه. وأما ما يشتد تقاضي الطباع له فإنه غلظ العقوبة عليه بحسب شدة تقاضي الطبع له، وسد الذريعة إليه من قرب وبعد، وجعل ما حوله حمى، ومنع من قربانه، ولهذا عاقب في الزنا بأشنع القتلات، وفي السرقة بإبانة اليد، وفي الخمر بتوسيع الجلد ضربا بالسوط "[1].

أما الإمام الشاطبي فقد شرح وبيّن هذه المسألة بطريقة واضحة، حيث قسم الأوامر الشرعية إلى قسمين:

- "**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..."[2]، فهذه الأمور التي ذكرها الإمام لا يحتاج طلبها لتكليف من الشارع، إنما اقتضته الفطرة وأوجبته الجبلة، وأما القسم الآخر من المأمورات الشرعية فهي:

- "**الثاني**: ما لم يكن كذلك، كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات...

فأما الضرب الأول فيكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث"[3].

فما كان طلبه بمقتضى الفطرة والجبلة لم يأمر به الشارع، بل أحاله على الفطرة فهي المسؤولة عنه كالحاجات الطبيعية والفطرية من أكل وشرب ونكاح، وغيرها... فالباعث على هذه الأمور هي الفطرة والطبيعة البشرية، والأمر نفسه ينطبق على المنهيات فما نفرت منه الفطرة، وخالف الطبع، اكتفى الشارع بالوازع الطبعي فيه ولم يرتب عليه عقوبة ثابتة، وينطبق الأمر نفسه على المنهيات الشرعية، فبعض المنهيات لا تحتاج إلى أوامر الشارع، لأن الانتهاء عنها يكون بداعي الفطرة، إذ تنفر منه نفورا شديدا وبذلك تكون قد كفت الشرع النهي عنه، وهو ما ذكره الإمام الشاطبي في معرض تقسيمه للمنهي عنه وأنه ضربان[4]، الأول: "كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا

---

1- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، 64/2.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 385/3-386.

3- المصدر السابق نفسه.

4- لم يذكر الإمام الشاطبي الضرب الثاني من المنهي عنه، ولم يمثل له وقد أكد ذلك المحقق، يُنظر: **الموافقات**، 388/3.

باعث طبعي؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر[1]، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم؛ فهذا الضرب لم يؤكد بحد معلوم في الغالب"[2]. فالمنهيات الشرعية نوعان:

- **نوع أول**: مخالف لمقتضى الفطرة والطباع السليمة، فهذا أحاله الشارع عليها ولم يرتب عليه حدًا معلومًا، ويجمع هذا النوع كل ما تستقذره الفطرة وتنفر منه كتناول المستقذر والنتن أو السم، كما ينتمي لهذا النوع ارتكاب المحرمات لغير شهوة، فهو مما لا تستسيغه الفطرة، كارتكاب فاحشة الزنى من الشيخ، فهو عمل مستنكر عند كل الناس، فهذه الفاحشة وإن كانت منكرة من الشاب ولكن من الشيخ هي أنكر وأفحش.

- **نوع ثان**: يكون التحريم فيه بمقتضى النص الشرعي، وهذا له حدود معلومة كحد السرقة والزنى والقتل وغيرها...

وينتهي الإمام الشاطبي إلى خلاصة مهمة حيث قال: "كل ما كان الباعث فيه على مخالفة الطبع جعل فيه في الغالب حدودًا وعقوبات مرتبة، إبلاغا في الزجر عما تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعا عنه فإنه لم يجعل له حدًا محدودًا"[3]. وهو ما أيّده الإمام الشعراوي بقوله: "التحريم قد يكون بالتشريع، إذا كانت العقوبة التحريم من المشرع، وقد يكون تحريماً بالطبع والفطرة "[4].

والواقع أن بعض المحرمات الشرعية مستقذرة مستهجنة من النفس البشرية والفطرة، كالميتة، والدم ولحم الخنزير الذي يتناول قاذوراته، فهذه المحرمات توافق تحريمها بالنص والفطرة ومن ارتكبها؛ فزيادة على كونه انتهك حرمة الشرع، فقد خالف الفطرة والطبيعة الإنسانية لهذا كان الزجر في حقه أكبر.

فبناء على ما سبق وكخلاصة لآراء العلماء نلاحظ أن ما يخالف الفطرة فالوازع الطبعي كفيل بالردع فيه، أما ما تميل إليه النفس والطباع وكان مخالفا للشرع فقد شُرعت من أجله الحدود، وترتبت عليه العقوبات.

---

1- إشارة للحديث الشريف: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر»؛ أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم: 107، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، والمن بالعطية، وتنفيق السلعة بالحلف، وبيان الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة، 102/1. العائل: الفقير، الاستكبار: الامتناع عن قبول الحق معاندة وتكبرا، يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، 488/11 و126/5.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 388/3.

3- المصدر السابق، 390/3.

4- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 2809/5.

فكلما كان الباعث على المطلوب الشرعي هو الجبلة والطبع الإنساني، قلّ فيه داعي الشرع تأكيدا أو نفيا، والعكس صحيح، فما قلّ فيه باعث الجبلة والفطرة أكد عليه الشارع.

ونلاحظ هنا تكامل الوحي مع الطبيعة الإنسانية، "فكلما قصر داعي الطبع والفطرة عن دفع وترشيد حركة الحياة الوجهة الصحيحة، كلما تأكد أن ذلك محلاً للتكليف والابتلاء، وفسح المجال للوحي يهدي السبيل، وكلما قوي داعي الطبع والفطرة على ذلك كلما قلت الحاجة إلى الوحي لتكفل الفطرة بذلك"[1].

فدائرة عمل الوحي تبدأ عند نهاية دائرة عمل الفطرة والعكس صحيح، فالتناسب عكسي بينهما، كلما كان داعي الجبلة أقوى خف داعي الوحي، وكلما خف داعي الفطرة والجبلة ازداد داعي الوحي ليُحقق المطلوب، فهما متكاملان.

**الفرع الثاني: اختلاف العلماء في الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية**

بعد أن تناولنا المجال الذي اتفق فيه العلماء على إمكانية الرجوع إلى الفطرة لمعرفة الأحكام، سنتطرق فيما يأتي إلى المجال الثاني مجال الاختلاف بينهم وهو الأوسع.

**أولا: تصوير المسألة وتحرير محل النزاع:**

اتفق العلماء على أن الشارع أحال بعض الأحكام على الفطرة ومقتضى الجبلة كما سبق بيانه، ولكن هل يمكن الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية حيث لا يكون داعي الجبلة حاضرا ؟

اختلف العلماء هنا في حجية الفطرة أو في اعتبار الفطرة دليلا لمعرفة الأحكام، وانقسموا في آرائهم إلى ثلاثة مذاهب: المذهب الأول اعتبر الفطرة دليلًا، المذهب الثاني: نفى نفيا قاطعا أن تكون دليلا، والمذهب الأخير مذهب وسط بينهما لم يعتبر الفطرة دليلا بإطلاق، كما لم ينف إمكانية الاستدلال بها بإطلاق.

وفيما يأتي سيتم عرض آراء هذه المذاهب ومناقشة أدلة كل منها لمعرفة الراجح من الأقوال، مع ملاحظة أني لم أجد آراءً واضحة، إنما هي شذرات حاولت قدر الإمكان جمعها.

وقبل البدء في ذكر مذاهب العلماء لا بدّ من بيان مصطلحين مهمين شديدي الصلة بما يُكتب عن دلالة الفطرة على الأحكام هما: الإلهام واستفتاء القلب، وهما مبحثان معتبران في أصول الفقه[2]، وسنحاول ربط الصلة بين هذين المبحثين والفطرة للحصول على تصور لائق بما نحن بصدد بحثه.

1- سلهاط، رشيد، **الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل**، (سوريا: دار النوادر، ط1، 2012م)، ص 161.

2- "يُعد الإلهام من الأدلة الاستئناسية في أصول الفقه كالاحتياط والأخذ بأقل ما قيل ودلالة السياق، وهي أدلة يُستأنس بها، ونسبة إلى قلة القائلين به، وعدم وجودها بشكل مستقل وبارز في كتب الأصوليين"؛ يُنظر: الكناني، أشرف بن محمود بن عقلة، **الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين،**=

**ثانيا: المقارنة بين الفطرة والإلهام واستفتاء القلب:**

**1– ماهية الإلهام:**

**أ– الإلهام في اللغة:** هو ما يُلقى في الروع، كأنه شيء أُلقي في الروع فالتهمه[1]. فالإلهام: الإلقاء.

**ب– الإلهام في الاصطلاح:** عرف الأصوليون الإلهام بعدة تعريفات وعده بعضهم دليلا استئناسيا، يُرجع إليه عند فقد الحكم في الأدلة المعتبرة، ومن هذه التعريفات:

– "ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة"[2].

– "نور يلقيه الله في قلب عبده المؤمن، يطمئن به، يدعوه للعمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة"[3].

فالإلهام ما يُلقى في قلب المؤمن، فيدعوه للعمل بدون نظر أو استدلال.

**ج– مقارنة الفطرة مع الإلهام:**

- **أوجه الشبه بين الفطرة والإلهام:**

– الفطرة هي الخلقة الأولى للإنسان والاستعداد الذي يؤهله لمعرفة الحق وإتباعه وكره الباطل واجتنابه، والإلهام ما يُلقى في قلب المؤمن؛ فكلاهما شيء في القلب أو في النفس يُطمأن إليه.

- **أوجه الاختلاف بين الفطرة والإلهام:**

– الإلهام يقع في القلب بدون نظر، أما الاستدلال بالفطرة فبالنظر وتقليب الأمر ثم الترجيح.

– الإلهام يُقذف في قلب المؤمنين فقط، لكن الفطرة مشتركة عند جميع الناس ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: 30].

**د– حجية الإلهام:** اختلف الأصوليون في حُجية الإلهام بين من رأى أنه حجة مطلقا وهم الصوفية، وبعض الشيعة وبعض الحنفية، ومن رأى أنه ليس بحجة نهائيا وهم الأصوليون من مذاهب مختلفة وبين من رأى أنه حجة في حق الملهم فقط وهو الراجح[1].

---

=(عمان – الأردن: دار النفائس، ط1، 1425هـ)، ص 22. "لا يوجد مؤلف مستقل بحث استفتاء القلب وبيان أثره في الأحكام ولكن أجزائه مبثوثة في كتب علماء أصول الفقه، والدراسات المتخصصة في الفتوى، وهو من المباحث المهمة في علم أصول الفقه"؛ يُنظر: الحربي، راضي بن صياف، **استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية**، (السعودية: مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية السنة الرابعة، العدد 7، 1436هـ)، ص 161.

1– ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** 217/5؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص286؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 555/12،

2– الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت –لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ)، ص 392؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص 34.

3– الكناني، **الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين**، ص 98.

**2- المقصود باستفتاء القلب:**

**أ- معنى استفتاء القلب في اللغة:** يستدعي الأمر تعريف الاستفتاء والفتوى، ثم تعريف القلب كل على حِدة، ثم الجمع بينهما كمركب إضافي.

**ب- الفتوى في اللغة وفي الاصطلاح:**

- **في اللغة:** الفتوى: تبيين الحكم، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنه وأفتاه في الأمر: أبانه له[2].
- **في الاصطلاح:** "الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة"[3].

**ج- القلب في اللغة وفي الاصطلاح:**

- **في اللغة:** القلب يدل على خالص الشيء وشريفه، قلب الإنسان وغيره، سُمي لأنه أخلص شيء فيه وأرفعه وأشرفه، وخالص كل شيء ولبه وأشرفه قلبه[4].
- **في الاصطلاح:** هو: "لطيفة ربانية روحانية موجودة بجسم الإنسان"[5].

**د- استفتاء القلب في الاصطلاح:** لم يُعرف علماء الإسلام المتقدمين استفتاء القلب، وفيما يلي تعريفين للمعاصرين. فالمراد من استفتاء القلب:

- "طلبُ اعتبار الحكمِ الذي اطمأن إليه القلب التقي، فيما أشكل حكمه، بما لا يخالف دليلاً شرعيا"[6].
- أو "طلب الإفتاء وهو بمعنى الخبر لأن الإفتاء إخبار عن حكم شرعي، وطمأنينة القلب وسكونه للحكم الشرعي عند الرجوع له"[7].

---

1- للاطلاع بالتفصيل يُنظر: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 392- 399؛ السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، 2/348-352؛ الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 8/113-118؛ الكتاني، **الأدلة الاستئناسية في أصول الفقه**، ص 132- 211.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 4/473؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 15/147؛ الفيومي، **المصباح المنير**، 2/462.

3- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخبزة، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م)، 10/121.

4- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 5/17؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 1/687؛ الفيومي، **المصباح المنير**، 2/512.

5- وهذا المعنى الثاني لأن الأول هو اللحم الصنوبري الشكل المودع في جسم الإنسان؛ يُنظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 3/3؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص 178.

6- الحسين، وليد بن علي، **استفتاء القلب – دراسة تأصيلية**، (السعودية: مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، العدد2، المجلد 2،، رجب 1430هـ)، ص 396.

7- الحربي، **استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية**، ص 168.

فاستفتاء القلب هو طلب فتوى القلب، أو طلب بيان الحكم من القلب التقي، فيما استشكل حكمه، بما لا يخالف الأدلة الشرعية العامة ومقاصد الشريعة.

**هـ- المقارنة بين الاستدلال بالفطرة واستفتاء القلب:**

- **أوجه التشابه:**

- كل منهما شهادة لشيء داخلي في الإنسان.
- كلاهما يفيد ظنا غالبا.
- يُلجأ إليهما بعد استفراغ الجهد في البحث عن الحكم الشرعي من الأدلة المعتبرة شرعا.
- يُرجح بهما عند حصول الاشتباه والتعارض.
- كل منهما يصح من المجتهد وغير المجتهد، فللعامي الرجوع إلى قلبه أو إلى فطرته، للتميز ومعرفة الحق من الباطل.
- في الحديث النبوي: «اِسْتَفتِ قَلْبَك» وفي رواية «اِسْتَفتِ نَفْسَك»[1]، فهما بمعنى واحد.
- قد يلجأ إلى استفتاء القلب أو الفطرة مع وجود فتوى للمفتي، "جعل رسول الله ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى عن حجة"[2].

- **أوجه الاختلاف:**

استفتاء القلب أو طلب الحكم من القلب ممن كان قلبه سليما طاهرا نقيا، وهو القلب المطمئن بالإيمان، أما القلب المتكدر القاسي فخارج عن محل النزاع، بينما الفطرة تكون دوما سليمة، وما كان من شذوذ فهو انحراف عن الفطرة.

**3- الترجيح بين الإلهام واستفتاء القلب:**

بعد البحث وُجد أن الأقرب للاستدلال بالفطرة هو استفتاء القلب، فما يجمعها أكثر مما يفرق بينهما، وبالتالي يمكن أن نقيس دلالة الفطرة على الأحكام على حجية استفتاء القلب، ونسحب ما قيل في الثاني على الأول نظرا للاشتراك الواقع بينهما.

1- سيأتي تخريجه وبيانه بالتفصيل، ص 124.

2- الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 393.

**ثالثا: آراء العلماء في الاستدلال بالفطرة:**

بالبحث والتقصي وُجد أن أقوال العلماء وآراءهم في الموضوع يمكن تقسيمها إلى ثلاثة:

**1- رأي الفريق الأول: المجيزون للاستدلال بالفطرة**

ذهب الفريق الأول إلى أنه يمكن اعتبار الفطرة دليلا لمعرفة الأحكام الشرعية عند انعدام النص في الكتاب والسنة، وبالرغم من أنني لم أجد من يتبنى هذا الرأي صراحة، لكننا نجد أن أهل التصوف يقولون باستفتاء القلب والرجوع إلى النفس لإدراك الأحكام، ومن ذلك يقول ابن عجيبة: "من قواعد أهل التصوف: الرجوع إلى الله في كل شيء، والاعتماد عليه في كل نازل، والتحاكم إلى الله في كل أمر، إن توقفوا في حكم رجعوا إلى كتاب الله، فإن لم يجدوه نصًا، رجعوا إلى سنّة رسول الله، فإن لم يجدوه، استفتوا قلوبهم، وفي الحديث عنه: «استَفت قلبَكَ وإنْ أفتَاكَ المُفُتُونَ وأفتوك»"[1].

فمن قواعد الصوفية أن البحث عن الحكم الشرعي يكون بالنظر في كتاب الله أولا، فإن لم يجدوا فالنظر في سنة رسول الله ثانيا، فإن لم يجدوا استفتوا قلوبهم بالرجوع إلى الفطرة.

"قال العارف سهل التستري: خرج العلماء والزهاد والعباد من الدنيا وقلوبهم مقفلة ولم تفتح إلا قلوب الصديقين والشهداء، ولولا أن إدراك قلب من له قلب بالنور الباطني حاكم على علم الظاهر لما قال المصطفى ﷺ استفت قلبك، فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجرد للذكر والفكر؛ وتخلو عنها زبر التفاسير ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين ولا محققو الفقهاء المعتبرين"[2].

فالباحث عن الحكم صاحب القلب السليم الباقي على أصل الفطرة، له العودة إلى فطرته وقلبه لإدراك ما قد يخفى عن جهابذة المفسرين والفقهاء.

ويذكر ابن عجيبة أن من خصال الصوفية "استفتاء القلوب فيما يعرض من الأمور، قال ﷺ: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وإنْ أفتَاكَ المفْتونَ وأفتَوْك»، والمراد بالقلوب التي تُسْتَفْتَى؛ القلوب الصافية المنورة بذكر الله، الزاهدة فيما

1- ابن عجيبة الأنجري، أبو العباس أحمد بن المهدي الفاسي الصوفي، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة - مصر: حسن عباس زكي، د.ط، 1419هـ)، 162/2؛ الحديث سيأتي تخريجه كاملا، ص124.

2- المناوي، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ)، 496/1.

سوى الله، فإنها إذا كانت بهذه الصفة لا يتجلى فيها إلا الحق، ولا تسكن إلا إلى الحق، بخلاف القلوب المخوضة بحب الدنيا والهوى، فلا تفتي إلا بما يوافق هواها"[1].

فخلاصة رأي الصوفية أن القلب الصافي من الأكدار الذي لم يُدنس بآفات الهوى الباقي على أصل الفطرة، قادر على التفريق بين البر والإثم، ومن ثم إدراك الأحكام الشرعية، فاطمئنان القلب ومن ثم الفطرة دليل على الصحة، وريبة القلب دليل على البطلان.

**2- رأي الفريق الثاني: المانعون للاستدلال بالفطرة**

لا يمكن اعتبار الفطرة دليلا لمعرفة الأحكام الشرعية، فأدلة الأحكام معروفة، الكتاب والسنة وما تفرع عنهما من أدلة التشريع سواء الأصلية أو التبعية، ويتزعم هذا الرأي الإمام ابن حزم والإمام الشاطبي والإمام محمد الأمين الشنقيطي[2].

قال الإمام ابن حزم: "معاذ الله أن يكون الحرام والحلال على ما وقع في النفس، والنفوس تختلف أهواؤها والدين واحد لا اختلاف فيه"[3]، ويقول في موضع آخر: "أحكام الله تعالى تأتي بخلاف ما يقع في النفوس"[4].

فالإمام ابن حزم يستعيذ أن يكون الاستدلال على الأحكام بما يقع في النفس أو القلب، فقد يختلف ما يقع في نفس أحد عن الآخر بحسب الهوى. وفي السياق ذاته يؤكد الإمام الشاطبي: "أحكام الله ورسوله لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته"[5].

فأوامر الشرع لها مورد متفق عليه هو الوحي وما يتمخض عنه من الأدلة المعروفة، فافتراض وجود طُرق أخرى للاستدلال غيرها هو مخالفة لما في الكتاب والسنة، حتى أن من الأئمة من يتشدد في الأمر، ويَعُد ذلك من باب الاستغناء عن الرسل وبالتالي يُكفر قائله، بل ويُقتل، وإليه ذهب الشتقيطي بقوله: "فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري، واجتماع السلف والخلف على أن لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره

1- ابن عجيبة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، 263/3؛ المظهري: محمد ثناء الله، **التفسير المظهري**، تحقيق: غلام نبي التونسي، (باكستان: مكتبة الرشدية، د.ط، 1412هـ)، 108/9.

2- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (بيروت – لبنان: دار الآفاق الجديدة، د.ط، د.ت)،10/1؛ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1412هـ)، 661/2؛ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1415هـ)، 324/3.

3- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 7/6.

4- المصدر السابق نفسه، 77/7.

5- الشاطبي، **الاعتصام**، 661/2.

ونهيه، ولا يُعرف شيء منها إلا من جهة الرسل، فمن قال إن هناك طريقا أخرى يُعرف بها أمره ونهيه غير الرسل، حيث يستغني عن الرسل، فهو كافر يُقتل ولا يُستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال وجواب، ثم هو قول بإثبات أنبياء بعد نبينا ﷺ"[1].

فأحكام التشريع لها معين واحد هو القرآن والسنة وما يُبنى عليهما من الأدلة أخرى، بمعنى النص وما يُبنى على النص، أما استفتاء القلب والرجوع إلى النفس أو الفطرة من أجل معرفة الأحكام فهو ابتكار طريق آخر غير منصوص عليه، ولكن القول بتكفير قائله وزندقته وقتله فهذا مما لم يرد به نص أو إجماع.

**3- رأي الفريق الثالث: المذهب الوسطي في الاستدلال بالفطرة**

لا يمكن اعتبار الفطرة دليلا شرعيا بإطلاق، ولكن يمكن عدها دليلا استئناسيا، يُلجأ إليها لا في مورد النص، ولكن في حالة فقد النص واستنفاذ جميع الأدلة، أو كآخر المرجحات، أو عند عدم الاطمئنان للفتوى لسبب معين. وهو رأي جمع من العلماء سنذكر أقوالهم فيما يأتي:

بين الإمام ابن عطية الأندلسي في أثناء تعريفه للفطرة أنه بإمكانها معرفة الشرائع، حيث قال: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة –الفطرة- أنها الخلقة والهيئة في نفس الطفل، التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه، ويعرف شرائعه ويؤمن به"[2]، فمعرفة الشرائع معناها معرفة الأحكام، ولأن الدين دين الفطرة فإن "معظم ما تحث عليه الطباع قد حثت عليه الشرائع"[3] كما يقول الإمام العز بن عبد السلام، فالشريعة جاءت لتكميل الفطر، والتوافق القائم بين الأحكام والفطرة يستلزم أنه يستحيل أن تخالف الشريعة مقتضيات الفطرة.

كما أشار الإمام ابن تيمية إلى قدرة الفطرة على التمييز: "إن الله فطر عباده على الحق، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه، فأنكرت منكرها وعرفت معروفها"[4]، فالمعروف ما عرفته الفطرة والمنكر ما أنكرته الفطرة، وهو ما أكده الإمام ابن القيم: "إن في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه، وإن ذلك صالح مركوز فيها"[5].

---

1- الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، 325/3.

2- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 336/4.

3- العز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 60/2.

4- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 44/20.

5- ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ص 304.

وبَيَّن الإمام الشاطبي أن بعض العلماء قد اختار "استفتاء القلب بقيد، وهو الذي رآه الطبري وذلك أن حاصل الأمر يقتضي أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر في الأحكام الشرعية"[1].

وفي هذا بيان من الإمام الشاطبي أن من العلماء من يتبنى هذا الرأي، ويعتبر الفطرة وفتوى القلب في الأحكام الشرعية، كما أشار الإمام الشوكاني إلى إمكانية استفتاء القلب في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة[2].

يقول الإمام القرضاوي: "على أن الإسلام جعل المسلم في كثير من جزئيات الحياة وتفريعاتها مفتي نفسه، فهو يستطيع أن يسأل (قلبه) أو (ضميره) الحر غير الملوث[3]، فيأمره أو ينهاه، ويجيز له أو يمنعه، وهذا يُشرع في الأمور التي لا يوجد فيها نص صريح من الكتاب أو صحيح من السنة"[4].

فالفطرة يُرجع إليها عند عدم الدليل "إذا لم يوجد نص يدل على اعتبار المصالح وإلغاء المفاسد، فإن العقل يدرك ذلك بالوازع الجبلي الموجود عند الإنسان، كما أدرك وجود الله"[5].

فبإمكان الفطرة التمييز بين الصواب والخطأ بين الحق والباطل بين المعروف والمنكر، ولكن لا يمكن تجويز استعمالها للاستدلال على الأحكام بإطلاق، فيُقَيد عملها في حالات تستدعي استحضارها عند فقد الدليل أصلي أو تبعي؛ أو عند تعارض الأدلة وانعدام المرجح –بعد استنفاد جميع المرجحات–، أو في حالة عدم الاطمئنان لفتوى المفتي.

---

1- الشاطبي، **الاعتصام**، 665/2.

2- يُنظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 200/2.

3- عند الحديث عن استفتاء القلب نقصد القلب السليم، ولكن في الحديث عن الفطرة فهي دوما سليمة، وما كان من شذوذ فهو انحراف عنها.

4- القرضاوي، يوسف، **أخلاق الإسلام**، (القاهرة – مصر: دار المشرق، الدوحة: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ط1، 2017م)، ص 309.

5- أبو يحي، محمد حسن، **أهداف التشريع الإسلامي**، (الأردن: دار الفرقان، د.ط، 1405هـ)، ص 166-167.

**المطلب الثاني: أدلة العلماء في إمكانية الاستدلال بالفطرة**

**الفرع الأول: أدلة الفريق الأول**

استند الفريق القائل بإمكانية الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام إلى عدة أدلة من القرآن والسنة والمعقول:

**أولا: من القرآن الكريم:**

**1- قوله تعالى:** ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ **[البقرة: 282]**

**وجه الاستدلال:** دلت الآية على أن من يتق الله يجعل له من نفسه واعظا يبين له الحق من الباطل "وعد من الله تعالى بأن من اتقاه علمه، أي يجعل في قلبه نورا يفهم به ما يُلقى إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداء فرقانا، أي فيصلا يفصل به بين الحق والباطل"[1].

فمن يتق الله يكن له نور في قلبه يبين ما هو موجود في أصل فطرته ابتداءً فيفصل ويفرق مابين الحق والباطل.

**2- قوله تعالى:** ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ﴾ **[الروم: 30]**

**وجه الاستدلال:** أن البشر مفطورون على الحنفية السمحة ودين الفطرة من المولى سبحانه وتعالى، وبالتالي فمعرفة الحق من الباطل مركوز في فطرهم، "فالإنسان مزود بقوة فطرية قادرة على تمييز الخير من الشر والهدى من الضلال"[2]، الدين دين الفطرة فكيف لهذه الفطرة ألا تدرك أحكامه؟!

**3- قوله تعالى:** ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ **[الأعراف: 157]**

**وجه الاستدلال:** يأمرهم بما هو معروف في فطرهم، وينهاهم عن كل ما تنكره الفطرة، يُحِلُّ لهم الطيبات التي يدركون طيبها، ويُحَرِّمُ عليهم الخبائث المعلوم خُبثها، يقول الإمام ابن القيم: "وهل دلت الآية إلا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول بحيث إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد الإنكار، كما أن ما

1- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 406/3.

2- القرضاوي، **أخلاق الإسلام**، ص 428.

أمر به إذا عُرِض على العقل السليم قبله أعظم قبول وشهد بحسنه"[1]، فالشريعة جاءت تأمر بما هو معروف مستحسن في الفطر وتنهى عن كل منكر مستقذر ومستقبح في الفطر. فالشريعة موضوعة لتأكيد ما رُكّز في الفطر من التمييز بين المعروف والمنكر، ففي الفطرة قوة تقتضي هذا التفريق.

ويُضيف الإمام ابن القيم كلاما رائعا في موضع آخر: "من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، فلو كان كونه معروفا ومنكرا وخبيثا وطيبا إنما هو لتعلق الأمر والنهي والحل والتحريم به، لكان بمنزلة أن يُقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويُحل لهم ما يحل لهم، ويُحرم عليهم ما يحرم عليهم! وأي فائدة في هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يُصان عن ذلك، وأن يظن به ذلك"[2].

فمن دلائل النبوة أن الأحكام تتعلق بما فُطر عليه المكلف، فتأمر بما هو معروف وتحل ما هو طيب في الطبائع والعقول، وتنهى عن كل ما تنكره وتستخبثه الفطر وتشهد العقول على ذلك، وإلا لكانت الأحكام مجردة والآية تأمرهم بأوامر الشارع وتنهاهم عن نواهيه، وتُحل الحلال وتُحرم الحرام، وتعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرا. فمما سبق نستنتج أن الفطرة قادرة على إدراك الأحكام فهي مما عُرف عندها أو هو مما أنكرته.

### 4- قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: 28]

**وجه الاستدلال:** فالله سبحانه لا يأمر بما عُلم فُحشه بالعقل والفطرة، "ولو كان إنما عُلم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام أن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يُصان عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلا عن كلام العزيز الحكيم، وأي فائدة في قوله: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه؟ فإنه ليس لمعنى كونه فاحشة عندهم إلا أنه منهي عنه، لا أن العقول تستفحشه"[3].

وهذه الآية تؤكد ما سبق الاستدلال عليه في الآية السابقة، والفاحشة معروفة عقلا وفطرة، وما استفحشه العقل أو الفطرة محال أن يأمر به الشرع، فالفطرة إذن تدرك ما يأمر به الشرع وما ينهى عنه.

---

1- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 6/2.

2- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ)، ص 250.

3- المصدر السابق، ص 249.

**ثانيا: من السنة النبوية**: يمكن الاستدلال بعدة أحاديث منها:

**1- الحديث الأول**: عن النواس بن سمعان الأنصاري، قال: سألت رسول الله ﷺ عن البرّ والإثم فقال: «**الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقْ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاس**»[1].

قال الإمام النووي: "معنى حاك في صدرك أي تحرك فيه وتردد ولم ينشرح له الصدر، وحصل في القلب منه الشك وخوف كونه ذنب"[2]. فالإثم ما لم ينشرح له الصدر، وأردتَ إخفاءه عن الناس.

**وجه الاستدلال**: فهذا الحديث "فيه دليل أنّ الله جعل في القلوب إدراكاً للذنوب، وأن الشيء الذي يكره اطلاع الناس عليه دليل على أنه من الإثم"[3]، فالإثم ما لا يقبله القلب ولا تستسيغه الفطرة، والنبي ﷺ حث على الرجوع إلى القلب والفطرة للتمييز بين البر والإثم.

**2- الحديث الثاني**: عن الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ**»[4].

والمعنى: "اترك ما تشك فيه من الأقوال والأعمال أنه منهي عنه أو لا، أو سنة أو بدعة، واعدل إلى مالا تشك فيه منهما، والمقصود أن يبني المكلف أمره على اليقين البحت والتحقيق الصرف، ويكون على بصيرة في دينه، (فإن الصدق طُمأنينة) أي أن الصدق يطمئن إليه القلب ويسكن، (وإن الكذب ريبة) وحقيقتها قلق النفس واضطرابها، فإنّ كون الأمر مشكوكا فيه مما تقلق له النفس وكونه صحيحا صادقا مما تطمئن له"[5].

**وجه الاستدلال**: ففي هذا الحديث إشارة واضحة من النبي ﷺ بالرجوع إلى الفطرة والنفس، فالأمر الذي تشك فيه دعه إلى ما سكنت له نفسك وقبلته فطرتك، فالصدق والبر تطمئن له النفس وتسكن وترتاح، والعكس صحيح، فالإثم ما تقلق له النفس والفطرة وتضطرب، وللإنسان التمييز بينهما، وهو ما يعضد ما سبق من استدلال بالأحاديث.

---

1- أخرجه مسلم في **الصحيح**، حديث رقم 2553، كتاب البر والصلة والأدب، باب تفسير البر والإثم، 1980/4.

2- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 111/16.

3- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، **التحبير لإيضاح معاني التيسير**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وضبط نصه: مُحَمَّد صُبْحي بن حَسَن حَلّاق أبو مصعب، (الرياض – السعودية: مكتبة الرُّشد، ط1، 1433هـ)، 658/3.

4- رواه الحاكم في **المستدرك**،كتاب البيوع، حديث رقم 2169، 15/2، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه؛ ورواه الترمذي في **سننه**، حديث رقم: 2518، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، 611/4، قال الترمذي: حديث صحيح.

5- المباركفورى، أبو العلا محمد عبد الرحمن، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 187/7.

**3-الحديث الثالث:** ورد في حديث آخر أن النبي ﷺ قال: «**إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَنفِرُ عَنْهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أَبعدكم منه**»[1].

**وجه الاستدلال:** في هذا الحديث بيّن ﷺ أنه بواسطة القلب السليم أو النفس المطمئنة أو الفطرة؛ يمكن أن يدرك المرء إن كان هذا الحديث قد رُوي عن النبي ﷺ، وما كان كذلك فالفطرة تستسيغه والعقل يقبله، وإن كان غيره فالفطرة تنفر منه والعقل يؤيدها، ولكن الأمر ليس على إطلاقه في الحكم على الحديث، ولكن يُحمل على معرفة "أئمة أهل الحديث الجهابذة النقاد... فإن هؤلاء لهم نقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيرفي الحاذق بمعرفة النقود جيدها ورديئها وخالصها.. وكل من هؤلاء لا يمكن أن يعبر عن سبب معرفته، ولا يقيم عليه دليلا لغيره"[2]، إذ الطيب والخبيث معروف بالفطرة، و يمكن للإنسان أن يدركه، لهذا ذكر النبي ﷺ أن ما لا تستسغه الفطرة[3] ويقبله العقل هو أبعد ما يكون من قوله عليه الصلاة والسلام، فالصحيح ما اطمأنت له النفس، والخبيث ما اضطربت له، لهذا حين يسمع المرء بعض الأحاديث الموضوعة، وقبل أن يعرف ذلك؛ ترى أن فطرته تنفر مما في الحديث، وتكاد تجزم أنه ليس من قول النبي ﷺ، حتى إذا علمت بأنه موضوع هدأت النفس وسكنت الروح وارتاحت المُهَج.

**4- الحديث الرابع:** عن وابصة بن معبد الأسدي، أن رسول الله ﷺ قَالَ: «دَعُوا وَابِصَةَ، ادْنُ يَا وَابِصَةُ» مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ: فَدَنَوْتُ مِنْهُ حَتَّى قَعَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ: «يَا وَابِصَةُ أُخْبِرُكَ أَمْ تَسْأَلُنِي؟» قُلْتُ: لَا، بَلْ أَخْبِرْنِي، فَقَالَ: «جِئْتَ تَسْأَلُنِي عَنِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ» فَقَالَ: نَعَمْ، فَجَمَعَ أَنَامِلَهُ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهِنَّ فِي صَدْرِي، وَيَقُولُ: «**يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ "ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي**

---

1- رواه أحمد في **المسند**، حديث رقم: 16058، 456/25؛ وابن حبان في **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408 هـ)، حديث رقم:63، كتاب العلم، ذكر الإخبار عما يستحب للمرء كثرة سماع العلم ثم الاقتفاء والتسليم، 264/1؛ قال الأرنؤوط محقق الكتابين: إسناده صحيح على شرط مسلم؛ الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة – مصر: مكتبة القدسي، د.ط، 1414هـ)، رقم الحديث: 667،كتاب العلم، باب معرفة أهل الحديث لصحيحه وضعيفه، 149/1-150؛ قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

2- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس، (بيروت–لبنان: مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ)، 105/2.

3- تجدر الإشارة إلى ورود بعض الأحاديث التي ينكرها الطبع، ولكن يُعمل بها كحديث الذبابة أو أبوال الإبل، وهنا سبق وتم توضيح الفرق بين الطبع والفطرة، فالفطرة تميل إلى ما فيه مصلحة للإنسان ولو خالف طبعه.

**النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»**[1]، وورد هذا الحديث بعدة روايات بين استفت نفسك أو استفت قلبك، وبطرق مختلفة منها: عن أبي ثعلبة الخشني قال: قال النبي ﷺ: «**الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ**»[2].

**وجه الاستدلال:** في الحديث دليل على أن للإنسان الرجوع إلى قلبه ونفسه وفطرته لمعرفة الحق من الباطل، والبر من الإثم، فالفطرة دليل لمعرفة الأحكام، حتى ولو خالفت فتاوى المفتين، وهذا ما أكده عدد من العلماء في تعليقهم على هذا الحديث، حيث قال الإمام الدبوسي: "جعل رسول الله ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى عن حجة"[3]، فتقديم شهادة القلب أو الفطرة على الفتوى، دليل على قدرة الفطرة على إدراك الحق والتميز بينه وبين الباطل، وهو ما أيده الإمام ابن رجب الحنبلي إذ قال: "الله سبحانه فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه، وركز في الطباع محبة ذلك، والنفور من ضده"[4]، ففي فِطر الناس قد غُرست القدرة على معرفة الحق ومحبته ومعرفة الباطل وبُغضه، ففي هذا الحديث دليل صريح على طلب الفتوى من فطرة الإنسان ونفسه، وأنّ ما حاك في صدر الإنسان فهو إثم، وإن أفتاه غيره بأنه ليس كذلك، والقلب المخاطب بطلب الفتوى هو

---

1- رواه أحمد في **المسند**، مسند الشاميين، حديث رقم:18001، 527/29، قال محقق المسند الأرنؤوط: إسناده ضعيف من أجل الزبير أبي عبد السلام؛ ورواه الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الصمد، **مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)**، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، (الرياض – السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ط1، 1412هـ)، حديث رقم: 2575،كتاب البيوع، باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، 1649/3، تعليق المحقق حسين سليم أسد: إسناده ضعيف؛ وابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، **مسند ابن أبي شيبة**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي و أحمد بن فريد المزيدي، (الرياض – السعودية: دار الوطن، ط1، 1997م)، حديث رقم 753، مَا رَوَاهُ وَابِصَةُ بْنُ مَعْبَدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، 259/2؛ وأبي يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى الموصلي، **مسند أبي يعلى الموصلي**، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق – سوريا: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ)، 161/3.

**حكم الحديث:** إسناده ضعيف ويُحسن إذا توبع، رجاله ثقات عدا الزبير بن جواتشير البصري وهو مقبول، وأيوب بن عبد الله القرشي وهو مجهول الحال، فهذا الحديث وإن كان في إسناده ضعف لكنه حسن بالشواهد والمتابعات، فقد رُوي هذا الحديث عن النبي ﷺ من وجوه متعددة وبعض طرقه جيدة كما أورد ابن رجب في **جامع العلوم والحكم**، 95/2؛ وعلق عليه الإمام النووي: رويناه في مسندي الإمامين أحمد بن حنبل والدرامي بإسناد حسن، يُنظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **الأربعون النووية**، عُنِيَ بِهِ: قصي محمد نورس الحلاق، أنور بن أبي بكر الشيخي، (بيروت – لبنان: دار المنهاج للنشر والتوزيع،، ط1، 1430هـ)، ص88؛ ويُنظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، **المعين على تفهم الأربعين**، دراسة وتحقيق: دغش بن شبيب العجمي، (الكويت: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، ط1، 1433هـ)، ص 318.

**حكم الإمام الألباني:** حسن لغيره، يُنظر: **صحيح الترغيب والترهيب**، (الرياض – المملكة العربية السعودية: مكتَبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع، ط1، 1421هـ)، 323/2.

2- رواه أحمد في **المسند**، مسند الشاميين، حديث رقم: 17742، 278/29؛ قال محقق المسند الأرنؤوط: إسناده صحيح، وقال ابن رجب: إسناد جيد، يُنظر: **جامع العلوم والحكم**، 95/2.

3- الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 393.

4- ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 99/2.

"القلب الباقي على أصل صفاء فطرته وعدم تدنسه بشيء من آفات الهوى الموقعة فيما لا يرضى"[1]، ونتيجة الاستفتاء هي إما سكون القلب واطمئنان النفس فهو برّ، وإما العكس فذلك هو الإثم.

لكن ما هو المعيار والميزان الموجه للقلب؟ والذي يجعله حاكما على الأفعال، فيمكنه تميز الخير من الشر، والجواب: "إنما يرجع في ذلك إلى نور الإيمان في قلب المؤمن، وإلى الفطرة التي فطره الله عليها، والفطرة إن تُركت على ما كانت عليه، فهي تهدي إلى الخير"[2]، فالفطرة وقلب المؤمن طريق لإدراك الحق والخير وتمييزه من الباطل والشر.

"وليس أعظم ثقة بالإنسان من الدين الذي يطلب منه أن يرجع لإنسانيته يستوحيها، ويعرف هديها، فإن القلب الإنساني إذا صفا من الأكدار وتجرد من الشهوات، ومن الأهواء، ذكر ما وقر فيه وما جُبل عليه من خلق إنساني هو المعروف لديه والذي يطمئن إليه قلبه"[3].

مما سبق يتبيّن أن معرفة الحق والتمييز بينه وبين الباطل مركوزة في الفطرة، وأن الإثم ما حاك في صدر الإنسان ولم يطمئن له، حتى لو أُفتي بصحته، وبالتالي يمكن اعتبار الفطرة دليلا يعتمد عليه في معرفة الأحكام الشرعية.

**5- الحديث الخامس:** عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**»[4].

**وجه الاستدلال:** أن كل مولود يولد على الدين الحق وما للمولود نظر ولا استدلال، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه فأنكرت منكرها وعرفت معروفها[5]، فالفطرة تعرف ما أمر الله سبحانه به، ولهذا سُمي بالمعروف، وتنكر ما نهى عنه فسُمي بالمنكر.

---

1- الصديقي، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، (بيروت – لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1425هـ)، 34/5.

2- عطية بن محمد سالم، **شرح الأربعين النووية**، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: http://www.islamweb.net – يوم التصفح: 2018/10/15.

3- علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، تحقيق اسماعيل الحسني، (الدار البيضاء – المغرب: دار السلام، ط2، 1434هـ)، ص310.

4- حديث صحيح قد سبق تخريجه. ص47.

5- الدبوسي، **تقويم الأدلة**، ص 392؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 44/20؛ الكتاني، **الأدلة الاستئناسية**، ص 194.

**6- الحديث السادس:** عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الباهلي قَالَ: إِنَّ فَتًى شَابًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: **يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ فَزَجَرُوهُ وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ: «ادْنُهْ، فَدَنَا مِنْهُ قَرِيبًا». قَالَ: فَجَلَسَ قَالَ: «أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِبَنَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِأُخْتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخَوَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِخَالَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ». قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ» فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ**[1].

**وجه الاستدلال:** في هذا الحديث لم يُبلغ النبي ﷺ حكم الزنى للشاب، لأنه يدرك علمه به، وإلا لما استأذن، لهذا استعمل عليه السلام زاجرا أكبر وهو الزاجر الطبعي، فخاطب فطرة الشاب؛ الفطرة التي تميز وتفرق، وتأبى هذا الفعل لذوي القربى، فانتهى الشاب عند تحكيم فطرته، وفي هذا دليل على إمكانية الرجوع إلى الفطرة وكذا الاستدلال بها وتحكيمها.

**ثالثا: من المعقول:**

**1-** إذا كانت الفطرة دليلا من أدلة وجود الله[2] وتوحيده والإيمان به، وهو أصل الأصول، أفلا تكون الفطرة دليلا في التشريع والأحكام بالقياس، والإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

**2-** حين خاطب الله سبحانه عباده أمرهم بمأمورات يعرفونها بفطرتهم كالخير والصلاح والمعروف والعدل والإحسان، ونهاهم عن منهيات يدركونها بالفطرة أيضا كالنهي عن الفساد والمنكر والفاحشة والبغي، ولا أحد

---

1- أحمد: **مسند أحمد**، حديث: رقم 22211، مسند الأنصار، 545/36؛ الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب، **المعجم الكبير**،تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة – مصر: مكتبة ابن تيمية، ط2، د.ت)، حديث رقم 7679، باب الصاد، 162/8. **حكم الحديث**: صحح إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند، 36\545، وقال الشيخ الألباني: وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات رجال الصحيح. ينظر: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، (الرياض – السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ)،713/1.

2- يُنظر: ابن جماعة، بدر الدين، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني الحموي الشافعي، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، (القاهرة – مصر: دار السلام، ط1، 1410هـ)، ص19؛ المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد العتمي اليماني، **القائد إلى تصحيح العقائد**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ)؛ سابق، سيد، **العقائد الإسلامية**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ص 35؛ العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **شرح العقيدة الواسطية**، (الدمام – السعودية: دار ابن الجوزي، ط6، 1421هـ)، 56/1.

يمكنه أن يُنكر أن الناس يعرفونها، "قال بعض الأعراب وقد سُئل بم عرفت أنه رسول الله، فأجاب: ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به، فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله، وقد أقرّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبّح ما نهى عنه"[1]، وبالتالي فالفطرة يمكنها إدراك مأمورات الشرع ومنهياته.

فمن مجموع الأدلة تبين صحة الرجوع في الأحكام الشرعية إلى الفطرة وإلى استفتاء القلب، "فما اطمأنت إليه النفس فالإقدام عليه صحيح، وما توقفت أو ترددت فيه فالإقدام عليه محظور"[2]، فالفطرة دليل شرعي يُرجع إليه لمعرفة الأحكام.

**الفرع الثاني: أدلة الفريق الثاني**

أما الفريق القائل بعدم إمكانية الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام فقد استدل بعدة أدلة من الكتاب والسنة والأثر والمعقول.

**أولا: من القرآن الكريم:**

**1- قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: 105].**

**وجه الاستدلال:** في الآية الكريمة أمر من الله سبحانه لنبيه ﷺ بأن يحكم بما أراه الله لا بما انشرحت له نفسه، يقول الإمام القرطبي: "بما أراك الله معناه على قوانين الشرع، إما بوحي ونص، أو بنظر جارٍ على سنن الوحي"[3]، فما أراك الله، هو الوحي كتابا وسنة، وما نشأ عنهما من أدلة، لا بما اطمأنت له نفسك ولم يحك في صدرك. ففي الآية دليل صريح على وجوب اتباع الوحي هذا في حق النبي ﷺ، فيكون في حق من سواه أولى، وبمفهوم المخالفة فيها نفي لكل ما عدا ذلك من أدلة، فيكون الاعتماد على الفطرة أو النفس أو القلب في الاستدلال على خلاف الواجب، وعلى ذلك فلا عبرة بالرجوع للفطرة أو استفتاء القلب لمعرفة الأحكام.

يقول الإمام الشاطبي: "فأما العامل بحديث النفس والعارض في القلب فلا، فإن الله حظر ذلك على نبيه فقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: 105] فأمره بالحكم بما أراه الله لا بما رآه وحدثته به نفسه، فغيره من البشر أولى أن يكون ذلك محظورا عليه. وأما إن كان جاهلا فعليه

---

1- ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، 6/2.

2- دراز، محمد عبد الله، **الميزان بين السنة والبدعة**، (الفسطاط – مصر: مؤسسة اقرأ، د.ط، 2014م)، ص 71.

3- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 108/2، القرطبي، **تفسير القرطبي**، 376/5.

مسألة العلماء دون ما حدثته نفسه"[1]، فلا عبرة بشهادة النفس وفتوى القلب أو الفطرة، فمصدر الأحكام هو النص وما انبنى عليه فقط.

**2- قوله تعالى:** ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ **[النساء: 59]**.

**وجه الاستدلال:** أن المولى عز وجل أمر المتنازعين بالرجوع إلى الكتاب والسنة، ولم يأمرهم بالرجوع إلى ما ترتاح إليه نفوسهم أو تطمئن له قلوبهم وترتضيه فطرهم، "فأمر المتنازعين بالرجوع إلى الله والرسول دون حديث النفوس وفتيا القلوب"[2].

وهو ما يؤكده الإمام ابن حزم وأنه جماع الدين، بل يُبين أن ما عدا الرد إلى الله ورسوله فهو باطل "رُدّ ما تُنُوزع فيه إلى الله تعالى ورسوله عليه السلام، وهذا هو جماع الديانة كلها... فصح بهذه الآية يقينا أن الدين كله لا يؤخذ إلا عن الله عز وجل، ثم على لسان رسول الله ﷺ، فهو الذي يبلغ إلينا أمر ربنا عز وجل ونهيه وإباحته، لا مبلغ إلينا شيئا عن الله تعالى أحد غيره... هذه صفة الدين الحق الذي كل ما عداه فباطل"[3].

فالدين الحقيقي هو ما نشأ عن الوحي عن الله سبحانه، وعن النبي ﷺ مُبلّغ هذا الوحي، وادعاء غير ذلك بالرجوع إلى فتوى النفوس واطمئنان القلوب هو مخالفة لما هو صحيح وبالتالي فهو باطل.

**3- قوله تعالى:** ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ **[النحل: 43]**.

**وجه الاستدلال:** قال الإمام الشاطبي: "فأمرهم بمسألة أهل الذكر ليخبروهم بالحق فيما اختلفوا فيه من أمر محمد ﷺ، ولم يأمرهم أن يستفتوا في ذلك أنفسهم"[4]. فالمولى تبارك وتعالى أمر المكلفين بسؤال أهل العلم، ولم يأمرهم بطلب الفتوى من القلوب أو الرجوع إلى الفطرة لمعرفة الأحكام.

**4-قوله تعالى:** ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ **[المائدة: 3]**.

---

1- الشاطبي، **الاعتصام**، 659/2.

2- المصدر السابق نفسه.

3- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 10/1.

4- الشاطبي، المصدر السابق، 662/2.

**وجه الاستدلال:** يبينه الإمام ابن حزم بقوله: "فأيقنّا أن الدين قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله "[1]، فالدين قد كمل وأدلته متعارف عليها، فليس لأحد إضافة أدلة جديدة يدعي الاستعانة بها للتعرف على الأحكام.

**5- قوله تعالى:** ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] **وقوله تعالى:** ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].

**وجه الاستدلال:** "أنه ما من شيء من أمر الدين إلا وقد بينه الشارع بنص أو دليل يُبنى على النص، وترك أشياء من غير نسيان فسحة لعباده ورحمة بهم فكانت عفوا، وليس وراء ذلك شيء مرسل من غير دليل يدل عليه، إن بسبيل التعيين أو بسبيل التعميم، علمه من علمه وجهله من جهله، وعليه: لا يُصار في شيء من الأحكام الشرعية إلى انشراح الصدر وطمأنينة القلب، لأن الله تعالى حظر ذلك على نبيه"[2].

ففي الآية دليل صريح على أن أدلة الأحكام تُبنى على النص أو ما دلّ عليه النص، ولا سبيل لاعتماد أدلة يكون الرجوع فيها إلى غير ما ذُكر.

**ثانيا: من السنة النبوية:** اعتمد هذا الفريق على عدة أحاديث للبرهنة على رأيهم من بينها:

**1- الحديث الأول:** عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي**»[3].

**وجه الاستدلال:** يقول الزرقاني في شرحه للحديث في الموطأ: "أي: أخذتم وتعلقتم واعتصمتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه، فإنهما الأصلان اللذان لا عدول عنهما ولا هدي إلا منهما، والعصمة والنجاة لمن مسك

1- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 10/1.

2- الحربي، **استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية**، ص 203.

3- الإمام مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبو ظبي – الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط1، 1425هـ - 2004م) حديث رقم: 3338، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، 1323/5؛ الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، حديث رقم: 319، كتاب العلم، 172/1؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، حديث رقم: 20336،كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، فإنه غير جائز له أن يقلد أحدا من أهل دهره، 195/10. **درجة الحديث**: قال الألباني صحيح، يُنظر: **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، (بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 566/1؛ وله أصل في الصحيح، ففي **صحيح مسلم**: «وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللهِ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟»، حديث رقم: 1218، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، 834/2.

بهما واعتصم بحبلهما، وهما العرفان الواضح والبرهان اللائح، بين المحق إذا اقتفاهما والمبطل إذا حلاهما، فوجوب الرجوع إليهما معلوم من الدين ضرورة"[1].

ففي الحديث دعوة من النبي ﷺ للالتزام والتمسك بالكتاب والسنة فذلك يعصم من الضلال، وفيه نفي لوجود طرق أخرى غيرهما، فلا ريبة القلوب أو اطمئنانها، ولا مقتضيات الفطرة تُعد طرقا للاستدلال على الأحكام.

**2- الحديث الثاني**: عن أبي شريح الخزاعي قال خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «**فَإِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ سَبَبٌ طَرَفُهُ بِيَدِ اللَّهِ، وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ فَتَمَسَّكُوا بِهِ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَضِلُّوا وَلَنْ تَهْلِكُوا بَعْدَهُ أَبَدًا**»[2].

**وجه الاستدلال**: بين النبي ﷺ أن التمسك بالقرآن يورث الهدى ويمنع الهلاك والضلال، وفي الحديث أمر بالتمسك بالقرآن أي الوحي ولا توجد فيه إشارة لاستفتاء القلوب أو تحكيم الفطر والنفوس.

**ثالثا: من أثر الصحابة**: ورد عن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم عدة آثار تبين حثهم على التمسك بالكتاب والسنة منها:

**1- عن ابن عباس** رضي الله عنهما قال: «**كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتْرُكُونَ أَشْيَاءَ تَقَذُّرًا فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ ﷺ وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ وَأَحَلَّ حَلَالَهُ وَحَرَّمَ حَرَامَهُ فَمَا أَحَلَّ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ**»[3].

---

1- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، (القاهرة – مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1424هـ)، 387/4.

2- ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، حديث رقم: 122، كتاب العلم، باب ذكر نفي الضلال عن الآخذ بالقرآن، 330/1، قال المحقق الأرنؤوط: إسناده حسن على شرط مسلم؛ البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر، **شعب الإيمان**، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، بومباي – الهند: الدار السلفية، ط1، 1423هـ)، حديث رقم: 1780،كتاب تعظيم القرآن، باب فضل في تعلم القرآن، 339/3. قال الإمام البيهقي: ورواه الليث بن سعد، وسعيد المقبري، عن نافع بن جبير، عن النبي ﷺ مرسلا؛ ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ)، حديث رقم: 30006،كتاب فضائل القرآن، باب في التمسك بالقرآن، 125/6؛ تعليق الشيخ الألباني: وهذا سند صحيح على شرط مسلم: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، 330/2.

3- رواه أبو داود في **سننه**، حديث رقم: 3800، كتاب الأطعمة، باب باب ما لم يذكر تحريمه، 618/5؛ قال محقق السنن الأرنؤوط: إسناده صحيح؛ و الحاكم في **المستدرك على الصحيحين**، حديث رقم: 7113، كتاب الأطعمة، 128/4؛ قال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

**وجه الاستدلال:** الوحي هو مصدر الأحكام فيُحلّ الحلال ويُحرم الحرام ويسكت عن المباح، ولا عبرة بما استقذره أهل الجاهلية فتركوه، وعليه فما سواه من باب أولى، فلا رُجوع للفطرة ولا استفتاء القلب أو النفس.

**2- عن أبي الدرداء** رضي الله عنه، رفع الحديث قال: «**مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ الْعَافِيَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيا**» [1].

**وجه الاستدلال:** الحلال ما أحلّه الله في كتابه والحرام كذلك، وما سكت عنه الشارع فهو عفو ومباح، فمصدر الأحكام هو الوحي لا غيره.

**رابعا: من المعقول:**

يقول الإمام الشاطبي: "أن الله تعالى قال لنبيه احتجاجا على من أنكر وحدانيته: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17] إلى آخرها، فأمرهم بالاعتبار بعبرته، والاستدلال بأدلته على صحة ما جاءهم به، ولم يأمرهم أن يستفتوا فيه نفوسهم، ويصدّروا عما اطمأنت إليه قلوبهم، وقد وضع الأعلام والأدلة، فالواجب في كل ما وضع الله عليه الدلالة أن يستدل بأدلته على ما دلت، دون فتوى النفوس وسكون القلوب من أهل الجهل بأحكام الله"[2]. فالإمام الشاطبي يؤكد هنا أن الاستدلال يكون بالأدلة البيّنة الواضحة البرهان، وهذا ما يُفتقد عند الحديث عن فتوى النفوس أو اطمئنان القلوب أو تمييز الفطرة، فلا دليل ملموسًا عن صحة ما يُحصل من أحكام من خلالها.

وخلاصة القول ما قاله الإمام الشاطبي: "فهذه الأخبار[3] وردت بالعمل بما في كتاب الله، والإعلام بأن العامل به لن يضلّ، ولم يأذن لأحد في العمل بمعنى ثالث غير ما في الكتاب والسنة، ولو كان ثمّ ثالث لم يدع بيانه، فدلّ على أن لا ثالث، ومن ادعاه فهو مبطل"[4].

---

1- رواه الحاكم في **المستدرك على الصحيحين**، حديث رقم: 3419، كتاب التفسير، باب تفسير سورة مريم، 406/2؛ قال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي؛ والدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، **سنن الدارقطني**، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ)، حديث رقم:2066، كتاب الزكاة، باب الحث على إخراج الصدقة وبيان قسمتها، 59/3؛ والبيهقي في **السنن الكبرى**، حديث رقم: 19724، كتاب الضحايا، جماع أبواب ما لا يحل أكله وما يجوز للمضطر من الميتة، باب ما لم يذكر تحريمه، 21/10؛ حكم الألباني: صحيح الإسناد: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، 326/5.

2- الشاطبي، **الاعتصام**، 662/2.

3- الأخبار يقصد بها بعض الأحاديث والآثار التي ذكرت ضمن أدلة المانعين للاستدلال بالفطرة.

4- الشاطبي، المصدر السابق، 661/2.

فمُجمل ما سبق من أدلة تُبين حسب أصحاب هذا الرأي، أن الطريق الوحيد لاستنباط الأحكام وإدراكها، هو الوحي كتابا وسنة وما يُبنى عليهما، ولا طريق سواهما، لا فتوى القلوب ولا راحة النفوس ولا ما أدركته الفطر.

**الفرع الثالث: أدلة الفريق الثالث**

أما الرأي القائل بإمكانية الاستدلال بالفطرة، ولكن ليس بإطلاق، وإنما وفق شروط وضوابط وفي حالات معينة، فلقد اعتمد أصحابه أدلة المجيزين[1] متمسكا لهم، ولكن باختلاف في طريقة الاستدلال، فبينما غالى الفريق الأول في الاعتماد على أدلة الفطرة والقلب، وامتنع الفريق الثاني عن استعمالها، اعتمد هذا الفريق التوسط، وجمع بين الرأيين الأول والثاني؛ فأخذ بالأحاديث والآثار الصحيحة الواردة في رأي الفريق الأول ولم يُهملها، وجمع بينها وبين بقية أدلة الشرع، لأنه الأصل، فيُصار إلى الجمع مع إمكانه وهو المتعين، لأنه يؤذن بإعمال جميع الأدلة، والإعمال أولى من الإهمال.

**أولا: الاستدلال بحديث استفتاء القلب:** وهو العُمدة في الباب واستدل أصحاب هذا الرأي كما يأتي:

1- قال الإمام الدبوسي: "أما حديث وابصة: فقد ورد في باب يحلّ فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطيا لدينه على ما شهد له قلبه به، فأما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة القلب، وكذلك ما ثبتت حرمته فلا يحل تناولها بشهادة القلب"[2].

فأشار الإمام إلى أن القلب أو الفطرة لا تُحلّ حراما ولا تُحرّم حلالا، ولكن في باب المباح إذا اشتبه الأمر يمكن الاستناد فيه إلى فتوى القلب وتمييز الفطرة.

2- وقال الإمام الغزالي شارحا مواضع الاشتباه التي يُصار فيها إلى فتاوى القلوب وشهادة الفِطر: "فإن المفتي هو القلب في مثل هذا الموضع، وللقلب التفاتات إلى قرائن خفية يضيق عنها نطاق النطق؛ فليَتَأَمل فيه"[3]، فقد يعلم المكَلّف بالحكم في قرارة نفسه وفي فطرته لقرائن ودلائل لا يعلمها سواه، ولكن يتَعَسر له التعبير عنها باللفظ، فالحُكم ينقدح في النفس ويَعسُر التعبير عنه.

---

1- أدلة المجيزين، يُنظر ص 120.

2- الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 398.

3- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 125/2.

3- قال الإمام القرافي: "مسألة في شرائط الاستفتاء... قيل: يأخذ بالأشدّ؛ لأنه أحوط، وقيل: بالأخف؛ لأن الشريعة مبنية على المساهلة، وقيل: يرجع إلى فتوى قلبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَإِن أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»"[1]، فبيّن أربع طرق للأخذ بالفتوى ومن بينها الرجوع إلى الفطرة والقلب.

4- كما نبّه الإمام ابن القيم إلى مسألة بالغة الأهمية وهي أن القلب أو الفطرة هما المحدد الشرعي والأساسي للعمل بالفتوى أو تركها، فقال الإمام في كلام طويل له: "لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها... فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولًا، ولا تخلّصه فتوى المفتي من اللّه إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه"[2]، فالمستفتي أعلم بحاله من المفتي، لهذا يُبين الإمام ابن القيم أنه قد تقع حالات تجعل فتوى المفتي مشكوكا فيها فيضيف قائلا: "ولا يظنّ المستفتي أنَّ مجرد فتوى الفقيه تُبيح له ما سأل عنه، سواء تردد أو حاك في صدره، لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكّه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي أو محاباته في فتواه، أو عدم تقييده بالكتاب والسنة، أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرُّخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثقة بفتواه وسكون النفس إليها، فإن كان عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي سأل ثانيًا وثالثًا، حتى تحصل له الطمأنينة، فإن لم يجد فلا يكلف اللّه نفسًا إلا وسعها والواجب تقوى اللّه بحسب الاستطاعة"[3]. فحتى لا تُتخذ الفتوى ذريعة للباطل، لعلم المستفتي بباطن الأمر عكس المفتي، أو لحالات تعرض للمفتي تجعل فتواه في موضع التهمة كالجهل أو استعمال الرخص والحيل المخالفة للشرع، يَلجأُ المستفتي إلى فطرته وقلبه، ويعمل بما استكانت له نفسه وانشرح له صدره، حتى لو خالف الفتوى التي أُفتيها.

5- بيّن الإمام الشاطبي أن الاحتكام إلى الفطرة واستفتاء القلب، ليس في طلب الحكم، وإنما يظهر إعماله في تنزيل الأحكام، وذلك عند تحقيق منطاتها، حيث قال: "وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل وتقوّل على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط"[4]، فهو يعتبر تحقيق المناط المجال الخصب للاعتماد على الفطرة وإعمالها في الاجتهاد.

---

1- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 3949/9-3950.

2- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 192/6-193.

3- المصدر السابق نفسه.

4- الشاطبي، **الاعتصام**، 668/2.

6- وقال الإمام الزركشي في شرحه للحديث: "وأما قوله ﷺ: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِن أَفْتَاكَ النَّاسُ»، فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الشبه والرِيَّبْ"[1]. فمن مواطن الرجوع إلى الفطرة واستفتاء القلب "عند عجز المكلف عن معرفة الحكم الشرعي، سواء كان هذا المكلف مجتهدا أو مقلدا، ولا يستطيع الإقدام على العمل أو الإحجام عنه"[2]، فإذا تعارضت المشتبهات وكثرت الرِيَّب يُستعان بالقلب والفطرة للتمييز والتفريق والترجيح.

7- وقال الإمام ابن رجب الحنبلي: "دلّ حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما إليه سكن القلب، وانشرح إليه الصدر، فهو البر والحلال، وما كان خلاف ذلك، فهو الإثم والحرام"[3]، وقد سبق بيان دور القلب والفطرة في معرفة البر والإثم، وفي التفريق بين الحق والباطل، والخير والشر.

8- وفي شرح الحديث يقول العلامة المناوي: "لأنّ الله فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه وركّز في الطباع محبته، وخلافه يؤثر في القلب حزازة واضطرابا"[4]؛ وفي هذا تأكيد على دور الفطرة في السكون إلى الحق بعد معرفته والاضطراب في غيره.

9- أما الإمام الشوكاني فبيّن أن الاستناد إلى الفطرة وفتوى القلب إنما يُعمل عند تعارض الأدلة: "وأما قوله ﷺ: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس" فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة"[5]، فعند تعارض الأدلة واستنفاد المرجحات المعروفة[6] يُصار إلى الفطرة أو إلى استفتاء القلب، فتُعتمد في الترجيح.

10- ويشير الإمام محمد رشيد رضا إلى حالة أخرى يكون فيها الاستدلال بالفطرة وفتوى القلب وذلك في باب الاحتياط والتورع قال: "فأحاله ﷺ في ذلك على ضميره ووجدانه، وأرشده إلى الأخذ بالاحتياط الذي

---

1- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 117/8.

2- شباني، محمد ياسين، **الإلهام في ميزان التشريع الإسلامي**، (عمان – الأردن: دار النفائس، ط1، 1434هـ)، ص 232.

3- ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 101/2.

4- المناوي: زين الدين محمد بن تاج العارفين، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (القاهرة – مصر: المكتبة التجارية الكبرى ، ط1، 1356هـ)، 328/1.

5- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 200/2.

6- **قواعد الترجيح**: في حال تعارض نصان واستحال الجمع بينهما يُلجأ إلى القواعد للترجيح بينهما، فهناك قواعد ترجع إلى السند، وقواعد ترجع إلى المتن، وقواعد ترجع إلى المعنى، وقواعد ترجع إلى الراوي، كما أن هناك قواعد للترجيح بين دليلين عقليين، وبين دليلين عقلي ونقلي؛ يُنظر: البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، 152/2 وما بعدها؛ الحفناوي، محمد، **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، (المنصورة – مصر: دار الوفاء، ط4، 1428هـ)، ص 249 وما بعدها.

تسكن إليه النفس ويطمئن به القلب، وإن خالف فتوى المفتين الذين يراعون الظواهر دون دقائق الاحتياط الخفية"[1].

فمهما بلغت درجة المفتي فإنه لن يستطيع الإحاطة بجميع ملابسات الواقعة، فله الحكم بالظاهر فقط، لذا فعلى المستفتي بعد سماع الفتوى أن يعرضها على مدركاته هو، ومن ثَمَّ على فطرته وقلبه، فإن اطمأن وانشرح صدره فهو الصحيح، وإلا فعليه التورع والأخذ بالاحتياط.

11- وقد مثّل الإمام عبد الكريم الخطيب في "التفسير القرآني للقرآن" لأصحاب الأعذار المعفية من الجهاد، فصاحب العذر يستفتي ضميره وقلبه وفطرته فهو الأعلم بحاله، ولا يمكن لغيره تحديد إن كان مطالبا بالجهاد أو هو معفى منه "والاحتكام فى هذا، إنما هو إلى ضمير المؤمن، وإلى ما يفتيه به قلبه"[2]، فلا يعلم مقدار الرخصة إلا صاحبها ولا يعلم حدود العذر إلا المعذور، وتحديد حكم الرخصة والعذر يعود لصاحبها عبر استفتاء قلبه وفطرته.

12- ويؤكد الإمام الشعراوي على قدرة الفطرة والقلب على التمييز "لذلك يقول ﷺ فيمَنْ يستفتي شخصاً فيفتيه فتوى تخالف الحق وتجانب الصواب: "استفتِ قلبك، وإنْ أفتوْكَ، وإنْ أفتوْكَ، وإنْ أفتوْكَ"، قالها ثلاثاً ليلفتنا إلى ضرورة أن يكون الإنسان واعياً مُميِّزاً بقلبه بين الحلال والحرام، وعليه أن يُراجع نفسه ويتدبر أمره"[3]، وفي هذا تأكيد على أهمية الاستناد إلى الفطرة وشهادة القلب.

13- وهو ما أكده الشيخ القرضاوي حيث قال: "فتوى الضمير أو القلب في هذه الحال أصدق وأرجح من فتاوى بعض المفتين المتخصصين، الذين قد يُرخّصون فيما يعرف المرء من نفسه أنه لا ينبغي له، وقد يُشدّدون فيما لا ينبغي التشدد فيه"[4]، وفي هذا اتباع لقوله ﷺ بوجوب استحضار شهادة القلب والفطرة وانشراح النفس أو اضطرابها، وإن علم فتوى المفتين.

**ثانيا: الاستدلال بالمعقول:**

- يمكن الاستناد إلى المعقول واعتبار الفطرة دليلا استئناسيا قياسا على الإلهام، فهو دليل استئناسي في أصول الفقه للعلة المشتركة بينهما والمذكورة آنفا.

---

1- رشيد رضا، **تفسير المنار**، 107/6.

2- الخطيب، عبد الكريم يونس، **التفسير القرآني للقرآن**، (القاهرة – مصر: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، 995/14.

3- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 8345/13

4- القرضاوي، **أخلاق الإسلام**، ص 309.

والأدلة الإستئناسية هي "أدلة يُستأنس بها، ونسبة إلى قلة القائلين به، وعدم وجودها بشكل مستقل وبارز في كتب الأصوليين جعلتها أدلة استئناسية، يستأنس بها الأصولي عند عدم الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يستأنس بها لتقوية دليل ما ومعاضدته ومؤازرته، فهي تفيد التلميح ولا تفيد أصل الحجية، وهذا ظاهر من عنوانها مما يدل على أنها غير معتمدة وحدها، بل لا بد لها من شروط وضوابط مثالها: الإلهام، والاحتياط، والأخذ بأقل ما قيل، ودلالة السياق والاقتران "[1].

فيمكن اعتماد الفطرة دليلا استئناسيا يستأنس به المجتهد في حالة فقد الدليل في المسألة المراد البحث عن حكمها، أو اعتبار الفطرة دليلا يقوي ويعضد أدلة أخرى في المسألة، ولا يمكن الاكتفاء بدلالة الفطرة وحدها، بل لا بد من توفر شروط وضوابط للعمل بها.

**المطلب الثالث: مناقشة أدلة المذاهب في استدلالهم بالفطرة**

بعد عرض آراء وأدلة المذاهب الثلاثة: المجيزين للاستدلال بالفطرة، والمانعين لذلك؛ وكذا المذهب الثالث الوسط الذي جمع بين المذهبين السابقين، يتم فيما يلي عرض مناقشة أدلة كل فريق والردود عليها.

**الفرع الأول: الرد على أدلة فريق المجيزين للاستدلال بالفطرة**

**أولا: استدلالهم بالقرآن:**

**1-** استدلوا بالآية: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:282]، وليس فيها ما يُشير إلى الاعتماد على الفطرة أو النفس لمعرفة الأحكام، كما أن الفطرة هي ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ﴾ [الروم: 30]، فهي تعني جميع الناس وليست مختصة بالمتقين دون غيرهم، وفي الآية حث على التقوى، ليفيض الله بعلمه على من اتقى.

**2-** أما آية الفطرة، فهي تبيّن أن دين الإسلام هو دين الفطرة، ولا تدلّ على أن للفطرة إمكانية معرفة أحكام الشرع.

**3-** بالنسبة لآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: صحيح أن المعروف ما تعرفه الفطر والعقول، ونفس الأمر بالنسبة للمنكر، ولكن هذا لا يدلّ على أن الفطرة يمكنها أن تكون دليلا تُعرف به الأحكام.

---

1- الكتاني، **الأدلة الإستئناسية عند الأصوليين**، ص 22.

**ثانيا: استدلالهم بالأحاديث:**

1- في رده على من استدل بالفطرة قال الإمام الدبوسي: "وأما الفطرة فتأويلها أن الآدمي يُخلق وعليه أمانة الله التي قبلها آدم عليه السلام، فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة، وكان على عذر في ترك الأداء عن عجز "[1]، فبيّن أن الفطرة هي الأمانة والعهد الذي أخذه الله على بني آدم في مرحلة الذر، فما دام الإنسان على العهد فهو على الفطرة.

2- وأما في رده لحديث وابصة فقد قال: "ورد في باب ما يَحلّ فعله وتركه، فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطا لدينه، على ما شهد له قلبه به، فأما ما ثبت حلّه بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة القلب، وكذلك ما ثبتت حرمته فلا يحلّ تناولها بشهادة القلب"[2]، فالفطرة ليس بإمكانها تحليل الحرام ولا تحريم الحلال.

3- وشدد الإمام القرطبي على القائلين بالاعتماد على القلب أو النفس، دون النظر إلى الأدلة الشرعية الأصلية منها والتبعية، ووصف رأيهم بأنه زندقة وكفر، حيث قال: "من أعرض عن الفقه والسنن، وما كان عليه السلف من السنن، فيقول: وقع في خاطري كذا أو أخبرني قلبي بكذا... وهذا القول زندقة وكفر، يُقتل قائله ولا يُستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال ولا جواب، فإنه يلزم منه هدّ الأحكام وإثبات أنبياء بعد نبينا ﷺ"[3].

4- وهو ما أيده فيه الإمام ابن حجر فأضاف في نفس السياق: "ذهب قوم من الزنادقة إلى سلوك طريقة تستلزم هدم أحكام الشريعة، فقالوا إنه يُستفاد من قصة موسى والخضر أن الأحكام الشرعية العامة تختص بالعامة والأغبياء، وأما الأولياء والخواص فلا حاجة بهم إلى تلك النصوص، بل إنما يُراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب على خواطرهم، لصفاء قلوبهم عن الأكدار وخُلوِّها عن الأغيار، فتنجلي لهم العلوم الإلهية والحقائق الربانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون الأحكام الجزئيات، فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات، كما اتفق للخضر فإنه استغنى بما ينجلي له من تلك العلوم عمّا كان عند موسى، ويؤيده الحديث المشهور استفت قلبك وإن أفتوك "[4].

فالإمام ابن حجر معضدا للقرطبي مشددا على المغالين من أهل التصوف، ورأيهم بالاستغناء عن الشرع والاكتفاء بما يخطر في القلب أو النفس، فحكم على رأيهم بالزندقة والكفر؛ وهو قول مبالغ فيه، لكن ربما يقصد

1- الدبوسي، **تقويم الأدلة**، ص 397.

2- المصدر السابق، ص 398.

3- القرطبي، **تفسير القرطبي**، 39/7.

4- ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، 221/1.

المغالين من المتصوفة الذين استغنوا عن أدلة الأحكام الشرعية واكتفوا بما يقع في القلوب، فجعلوها مسلكا لإدراك الأحكام ضاربين بالنصوص عرض الحائط.

5- قال الإمام الشاطبي في معرض رده على أدلة هذا الفريق: "هذه الأدلة ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب ويهجس بالنفس ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت فالإقدام عليه محظور، وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذي يقع بالقلب ويميل إليه الخاطر"[1].

فالإمام الشاطبي بعد أن عرض الأدلة التي حشدها هذا الفريق لتعضيد رأيهم وبين طريقة استدلالهم بها، ردّ عليها بطريقة نقدية، أنكر فيها اللجوء إلى النفس أو الفطرة لمعرفة الأحكام، وشبهه بالاستحسان بالتشهي المرفوض أصوليا. وواصل الإمام الشاطبي رده على هذا الفريق فقال: "فإن قيل: فإنه عليه السلام قد سنّ لأمته وجها ثالثا وهو قوله: «استفت قلبك»... إلى غير ذلك، قلنا: لو صحت هذه الأخبار لكان ذلك إبطالا لأمره بالعمل بالكتاب والسنة إذ صحا معا، لأن أحكام الله ورسوله لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته، وإنما كان يكون وجها ثالثا لو خرج شيء من الدين عنهما، وليس بخارج، فلا ثالث يجب العمل به"[2].

فالإمام الشاطبي يرفض رفضا قاطعا العودة إلى القلوب والنفوس لإدراك الأحكام، واعتبرها اعتمادًا لطريق ثالث غير ما شرعه الله سبحانه وتعالى، ومخالف لما ورد من الأمر بالعمل بما في الكتاب والسنة.

6- قال محمد عبد الله دراز في ردّه على الاعتماد على فتاوى القلوب والفطر: "لقد رأينا منهج الصحابة في استنباطهم للأحكام في الوقائع، فما رأينا أحدًا منهم يقول إني أحكم في الواقعة بكذا لأنه يميل إليه طبعي ويوافق محبتي، فإن ذلك من عمل الجاهلية، وإنما مآخذهم من الكتاب والسنة"[3].

إنّ أدلة الأحكام الشرعية معروفة بالكتاب والسنة، مقسمة إلى أدلة أصلية وتبعية، فلو صحت أحاديث الرجوع إلى القلب وهي في غالبها غير ذلك، لكان ذلك إبطالا للأدلة الشرعية، والأحكام لا ترد بما يوافق هوى النفوس فيما استحسنته أو ارتابت منه.

---

1- الشاطبي، **الاعتصام**، 658/2.

2-المصدر السابق، 661/2.

3- دراز، **الميزان**، ص 72.

**ثالثا: استدلالهم بالمعقول:**

1- قياس الاستدلال في التشريع على الاستدلال في العقيدة قياس مع الفارق، فالمجال مختلف وكل مجال يتطلّب أدلة تختلف عن الآخر، صحيح أن الفطرة اعتُمِدت كدليل من أدلة التوحيد ومعرفة المولى سبحانه وتعالى، ولكنّ هذا لا يمكن القياس عليه واعتبار الفطرة أحد أدلة التشريع، فلقد اتفق الجمهور على أدلة التشريع الأصلية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، واختلفوا في الاستحسان والاستصلاح والعرف وقول الصحابي... ولكن لم يذكر أي منهم الفطرة كدليل لا أصلي ولا تبعي ولا حتى استئناسي.

2- بالنسبة لإدراك الفطرة للمعروف وإنكارها للمنكر، فهذا لا يُماري فيه أحد ولكنه لا يُعطيها صلاحية التشريع والاستدلال على الأحكام.

هذه مجمل ردود المانعين للاستدلال بالفطرة على المجيزين له بإطلاق.

**الفرع الثاني: الرد على أدلة المانعين للاستدلال بالفطرة والإجابة عليها**

**أولا: الرد على أدلة المانعين:**

1- ذكر المانعون للاستدلال بالفطرة وفتوى القلب جملة من الأدلة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة، ولا مشاحة في الأدلة الواردة، فالكلّ متفق على أن مصدر التشريع هو الوحي كتابا وسنة، أما الإشكال فهو في طريقة الاحتجاج بها إذ ليس في محله، كما أن استفتاء القلب والرجوع إلى النفس والفطرة قد سنّه رسول الله ﷺ، وعليه فلا يُمكن رفض الأحاديث الواردة في الباب وإلا أصبح ردا لسنة النبي ﷺ.

2- قال النبي ﷺ: «**يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ " ثَلَاثَ مَرَّاتٍ" الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ**»[1]. هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي تُبيّن كيف أن النبي ﷺ اعتبر فتوى القلب والنفس في حال انعدام الدليل أو مع وجود الدليل وعدم اطمئنان المستفتي.

3- كما أن القول باستفتاء القلب أو العمل بتمييز الفطرة ليس استحداثا لدليل ثالث بالإضافة للكتاب والسنة، وإنما هو عمل بما جاء في السُنّة، ولو قلنا بأن الاستدلال بغير الكتاب والسنة باطل، فهذا معناه نَفْيُنا لكل الأدلة الأخرى عداهما كالإجماع والقياس والاستحسان والمصالح وغيرها.

1- سبق تخريجه، ص 124.

**ثانيا: الإجابة على الرد:** يُجاب على ردّ عدم الاستدلال بالفطرة بما يلي:

1- معظم الأحاديث الذي استدلّ بها المجيزون ضعيفة "ولو صحت لكان ذلك إبطالا لأمره بالعمل بالكتاب والسنة، لأن أحكام الله ورسوله لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته"[1].

2- لا يجوز العمل بهذه الأحاديث لا في مورد النصوص ولا في المسائل التي لا نصّ فيها واختلفت فيها الأمة، فأما مورد النص فظاهر البطلان، وأما في غير مورد النص فباطل لأمور منها[2]:

أ- كل ما لا نصّ فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة، فلو كانت فتوى القلب ونحوه دليلا لم يكن لنصب الدلالة الشرعية عليه معنى، فيكون عبثا وهو باطل.

ب- الآيات السابقة الذكر التي تدل على الرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع وسؤال أهل العلم عند جهل الحكم، دون ذكر لفتوى القلوب أو النفوس أو الفطر، لأنه لو كان حسمها بهذه الأخيرة لكان ذكر سؤال أهل العلم عبثًا والعبث مدفوع.

**ثالثا: الرد على هذا الاعتراض:** يُردّ على ذلك من وجهين:

1- الأحاديث الواردة في فتوى القلب والرجوع إليه صحيحة عند علماء الحديث والأثر، وقد تلقاها السلف بالقبول، حتى وإن لم تصح كلها فمعناها صحيح كما أورد الإمام الشاطبي عن الإمام الطبري[3]، وفي تخريج الأحاديث وُجد أنها ليست ضعيفة وإنما بعضها صحيح أصلا[4]، والبعض منها صُحح إسناده[5]، والبعض الأخر حسن لغيره[6].

---

1- الشاطبي، **الاعتصام**، 661/2.

2- الشاطبي، المصدر السابق، 662/2؛ الداية، سليمان، **أثر طمأنينة القلب وريبته في الأحكام الشرعية**، (غزة – فلسطين: مجلة جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية، 1428هـ)، ص 36.

3- "هذا ما حكاه الطبري عمّن تقدم، ثم اختار إعمال تلك الأحاديث، إما لأنها صحّت عنده أو صحّ منها عنده ما تدل عليه معانيها"؛ الشاطبي، **الاعتصام**، 662/2؛ أورد الطبري هذا الكلام في "تهذيب الآثار"كما ذكر الإمام الشاطبي ولكن بالبحث لم نجده في الجزء الموجود والمحقق من الكتاب.

4- كحديث: «**البِرُ حُسْنُ الخُلُق، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِك، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْه النَّاس**».

5- كحديث: «**الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ**»، **وحديث**: «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ**».

6- كحديث: «**يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ " ثَلاثَ مَرَّاتٍ"، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ**».

2- مسألة استفتاء القلب، واعتبار الفطرة في إدراك الأحكام ليست مطروقة لا في مورد النص ولا عند تنازع العلماء؛ وإمكانية الترجيح بدليل ولو اجتهادي، ولا بوجود أهل العلم الراسخين[1]، إنما في حالة عدم وجود دليل في المسألة، أو وجود فتوى وعدم انشراح الصدر لها، أو في حالة تعارض الشبهات.

**الفرع الثالث: منشأ الخلاف والرأي الراجح:**

**أولا: منشأ الخلاف:**

منشأ الخلاف بين العلماء في المسألة هو التعارض الظاهري بين الأدلة، فوجود أدلة تدعو إلى استفتاء القلب والرجوع إلى الفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية، تقابلها أدلة تُبيِّن أن أدلة الشرع معروفة هي النص وما يُبنى على النص، واستحداث أدلة أخرى يُعتبر باطلا.

**ثانيا: الرأي الراجح:**

بعد استعراض الآراء وأدلة كل مذهب، يترجح رأي الفريق الثالث أي رأي جمهور العلماء القائلين بإمكانية اعتماد الفطرة كدليل استئناسي، والأخذ بهذا الرأي جمع بين الأدلة دون إهمال أي منها، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال، ومعظم العلماء من السلف والخلف أشاروا إلى هذا الرأي وقالوا به، فيمكن اعتبار الفطرة دليلًا استئناسيًا يستأنس بها الأصولي ويلجأ إليها لا في مورد النص ولكن عند عدم وجود الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يستأنس بها لتقوية دليل ما وتعضيده،كما يمكن اعتبارها في الترجيح بعد استنفاذ المرجحات، والفطرة لا تفيد أصل الحجية، بل تفيد التلميح إلى الحكم المناسب الذي يحقق المقصد الشرعي، وهو ما يدل على أنها غير معتمدة وحدها بل لا بد لها من شروط وضوابط.

**ثالثا: ضوابط الاستدلال بالفطرة:**

1- أن ترد على القلب شبهة، فيحصل للمفتي تردد وحيرة توجب التعارض، يقول الإمام الزركشي: "وأما قوله ﷺ: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَإِن أَفْتَاكَ النَّاسُ» فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الشبه والريب"[2].

2- أن لا يؤدي العمل بالفطرة إلى محذور شرعي، من مخالفة أصول الشريعة وكلياتها.

3- أن تكون الأدلة المتعارضة متقاربة ويعسر الترجيح بينها، فيُستعان بالفطرة.

---

1- الداية، **أثر طمأنينة القلب وريبته في الأحكام الشرعية**، ص 39.

2- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 117/8.

**رابعا: حالات الاستدلال بالفطرة:**

1- الاستدلال بالفطرة يكون لتقوية دليل ما؛ أو معاضدته ومؤازرته؛ فهي غير معتمدة بذاتها، إذ تعتبر دليلا استئناسيا.

2- الاستدلال بالفطرة في حالة المتشابهات في المباح، فيكون ترك ما يحيك في الصدر ولا تنشرح له النفس، بينما في حالة الحلال والحرام فترك الحرام واجب عملا بالنصوص.

4- الاستدلال بالفطرة في حالة طلب الفتوى وعدم انشراح الصدر لها، لعلم المستفتي بباطن الأمر دون علم المفتي، أو بسبب جهل المفتي أو لكونه من أصحاب الحيل والرخص المخالفة للسنة، أو عدم التثبت من الفتوى.

5- يمكن اعتماد الفطرة كمرجح إذا تعارضت الأدلة وتعذر الجمع بينها واستنفذت قواعد الترجيح.

6-اعتبار الفطرة في تنزيل الأحكام وتحقيق مناطتها قال به حتى الإمام الشاطبي أكبر المانعين للاستدلال بالفطرة في مواطن الاستنباط.

وباختصار:

1) الفطرة دليل استئناسي.

2) الفطرة مرجح من المرجحات.

3) يمكن اعتماد الفطرة عند تحقيق المناط وتنزيل الأحكام.

**- أهم نتائج هذا الفصل:**

- إن للفطرة علاقة متينة **بالحكم الشرعي وأقسامه**، ويظهر ذلك فيما يلي:
- بالنسبة **للحكم التكليفي**: الواجب ما أدى إلى حفظ الفطرة والمحظور ما أدى إلى خرقها، وما بينهما قد يكون مندوبا أو مكروها، وأما ما لا يمس الفطرة ويوافقها فهو المباح.
- بالنسبة **للحكم الوضعي** ظهرت علاقة الفطرة بالعزائم باعتبارها أحكام ابتدائية موافقة للفطرة، وبالرخص بشكل أوضح، لأن التيسير ورفع الحرج من مبتغيات الفطرة،كما تبينت علاقة الفطرة بالأحكام الصحيحة في نفاذ التصرفات والعقود وترتب آثارها عليها، والأحكام الباطلة التي قد تكون منافية للفطرة بعدم إنفاذها وخلو آثارها المترتبة والتي تعد مخالفة للفطرة مرهقة للمكلف هاضمة لحقوق أحد الطرفين، أما بالنسبة لعلاقة الفطرة بالشرط السبب والمانع فتظهر في التطبيقات.
- كل أحكام الشريعة متوافقة ومتناسبة ومنسجمة مع الفطرة البشرية.
- تبينت علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي: الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه في الآتي:
- علاقة الفطرة **بالحاكم** والتحسين والتقبيح، تتمثل في كون الحسن والقبح يعرفان بالفطرة والعقل كما يعرفان الشرع، وأما ترتب الثواب والعقاب فلا يُعرف إلا بالشرع.
- **المحكوم فيه** وهو عمل المكلف تبين أن التكاليف الشرعية راعت الفطرة والدليل على ذلك أنه:
  - لا يصح التكليف بما لا يطاق ولا بالمستحيل.
  - لا يصح التكليف بالأمور الجبلية التي فُطر عليها الإنسان.
  - الأحكام الشرعية وإن بدا فيها مشقة فهي مشقة معتادة تترتب عليها مصالح في العاجل والآجل، والمصلحة مبتغى الفطرة.
- علاقة **المحكوم عليه** بالفطرة تظهر في ارتباط الأهلية بالفطرة، سواء أهلية الوجوب أو الأداء:
  - أهلية الوجوب في كونها فطرية إنسانية خاصة بجميع البشر، وفي كون التشريع الفطري أكسب الجنين حقوقا ولم يرتب عليه التزامات.
  - أما في أهلية الأداء في تدرجها من العدم إلى النقصان فالكمال، إذ ليست واحدة بالنسبة للجميع، وهذا من تمام رعي الشريعة للفطرة. وللأهلية عوارض:
- عوارض الأهلية السماوية لا دخل للإنسان فيها، قد ترفع التكليف جزئيا ومؤقتا بسبب أمور فطرية كالحيض والنفاس.

- عوارض الأهلية المكتسبة قد تؤدي لضياع حقوق الإنسان والمحافظة على الحقوق، والسعي إلى اكتسابها فطرة إنسانية.
- دلالة الفطرة على الأحكام تنقسم إلى مجالين: مجال متفق عليه وآخر مختلف فيه.
- **المجال المتفق عليه** هو ما أحال فيه الشارع بعض الأحكام على الفطرة كالأكل والشرب والنكاح وستر العورات، واستعمل في هذا المجال الوازع الجبلي، فهو مغنٍ عن الإيجاب الشرعي.
- **المجال المختلف فيه** وهو الأوسع حيث لم يحل الشارع فيه على الفطرة، وفي هذا المجال اختلف الفقهاء في الاستدلال بها، وانقسموا إلى ثلاثة مذاهب: مذهب أجاز الاستدلال بها مطلقا، وآخر منع منعا باتا الاستعانة بها والرجوع إليها لمعرفة الأحكام، أما المذهب الثالث فهو المذهب الوسط الذي جمع بين الرأيين وأعمل أدلة الفريقين، فأجاز استعمال الفطرة والاستعانة بها واعتبرها دليلا استئناسيا ومرجحا بين الأدلة المتعارضة بعد استنفاذ المرجحات.
- ضوابط دلالة الفطرة على الأحكام: أن ترد على القلب شبهة، أن لا يؤدي العمل بالفطرة إلى محذور شرعي، من مخالفة الكتاب أو السنة أو إجماع، أن تكون الأدلة المتعارضة متقاربة ويَعسُر الترجيح بينها.
- هناك عدة حالات يُستعان فيها بالفطرة لإدراك الأحكام منها: العمل بالفطرة لتقوية دليل معين على مسألة ما ومعاضدته، أو عند التعارض الظاهري بين الأدلة، فهو أولى من عدم العمل بشيء أو التوقف، وفي تنزيل الأحكام.

# الفصل الثالث:

# علاقة الفطرة بمصادر التشريع الإسلامي

في الفصل الأول تم بيان مدلول الفطرة، وفي الفصل الثاني تم عرض علاقتها بالأحكام الشرعية، ابتداءً بالحكم الشرعي ونوعيه ويليها علاقتها بأركان الحكم من حاكم ومحكوم فيه ومحكوم عليه، ليتم التعرض في الأخير إلى إمكانية الاستدلال بالفطرة على معرفة الأحكام.

وفي هذا الفصل سيتم إبراز علاقة الفطرة بمصادر التشريع أو أدلة الأحكام، المثمر أو القطب الثاني كما سمّاها الإمام أبو حامد الغزالي، كلها أسماء مترادفة لمعنى واحد وهو: الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية. وتنقسم أدلة أو مصادر التشريع إلى أدلة أصلية (متفق عليها) وأخرى تبعية (مختلف فيها)، وفيما يلي عرض لعلاقتها بالفطرة.

ويتضمن هذا الفصل المبحثين الآتيين:

**المبحث الأول: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية.**

**المبحث الثاني: علاقة الفطرة بمصادر التشريع التبعية.**

**المبحث الأول: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية**

يُطلق لفظ مصادر التشريع الأصلية أو الأدلة المتفق عليها -اتفق عليها جمهور أئمة المسلمين- ويُقصد بها كلا من القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، الإجماع والقياس[1]. وسنتناول فيما يلي علاقة الفطرة بكل دليل من هذه الأدلة.

**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالقرآن الكريم**

القرآن الكريم أصل الأصول ومصدر المصادر، ترجع إليه كل الأدلة؛ سواء الأصلية أو التبعية كما يقول الإمام الشاطبي[2]، وفيما يأتي سنبين تعريفه وحجيته، وكيف تجلت علاقة الفطرة بهذا المصدر العظيم.

**الفرع الأول: تعريف القرآن الكريم وحجيته**

القرآن الكريم أشهر من أن يُعرف، ولكن قواعد المنهجية تستدعي تعريفه في اللغة والاصطلاح.

**أولا- لغة:** معنى القرآن معنى الجمع، وسُمي قرآنا لأنه يجمع السور، فيضمها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[القيامة:17]، أي جمعه وقراءته، وقرأت الشيء قرآنًا: جمعته وضممت بعضه إلى بعض[3].

فالقرآن في اللغة هو جمع الشيء وضمه لبعضه البعض.

**ثانيا- اصطلاحا:** عُرف القرآن في الاصطلاح بعدة تعريفات نختار منها: "هو كلام الله تعالى المنزل على رسول الله ﷺ باللسان العربي، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة،

---

1- القرآن والسنة هما محل اتفاق بين جميع أئمة المسلمين، أما الإجماع والقياس فهما محل اتفاق عند جمهور المسلمين، إذ خالف في الإجماع النظّام من المعتزلة وبعض الخوارج؛ يُنظر: الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 283. وخالف في القياس الظاهرية؛ يُنظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 53/7؛ عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، (بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون،ط1، 2011 م)، ص 115. والإجماع عند الشيعة حجة لاشتماله على قول الإمام المعصوم لأجله لا لأجل الإجماع؛ يُنظر: الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، **تهذيب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، (لندن-بريطانيا: مؤسسة الإمام علي، ط1، 2001م)، ص 203؛ القفاري، ناصر بن عبد الله، **أصول مذهب الشيعة الإمامية**، (الجيزة-مصر: دار الرضا، ط5، 2017م)، 470/1.

2- الأدلة عند الشاطبي ضربان: ما يرجع إلى النقل المحض (الكتاب والسنة، ويلحق بهما الإجماع ومذهب الصحابي، وشرع ما قبلنا)، وما يرجع إلى الرأي المحض (القياس والاستدلال ويلحق بهما الاستحسان والمصالح المرسلة)، ويقول أن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول، لأننا أثبتنا الضرب الثاني بالأول، ثم يقول أن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب؛ يُنظر: **الموافقات** للشاطبي، 227/3-228.

3- يُنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 78/5- 79؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص 249؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 128/1.

المختوم بسورة الناس"[1]. وُيعتبر هذا التعريف من أجمع التعريفات وأمنعها، فيجمع تقريبا كل أوصاف القرآن ويمنع غيرها من الدخول فيه.

**ثالثا: حجية القرآن الكريم** لا خلاف بين المسلمين أن القرآن حجة[2] يجب العمل بما ورد فيه، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة المبحوث عن حكمها، فهو المصدر الأول للتشريع، وهو حجة على جميع البشر، فهو قطعي الثبوت، نُقل إلينا بالتواتر، والبرهان على حجيته أنه من عند الله، وإعجازه الناس عن الإتيان بمثله.

**الفرع الثاني: وجه ارتباط الفطرة بالقرآن الكريم**

تبين في الفصل الأول من هذه الدراسة أن الفطرة قد ذُكرت مرة واحدة في القرآن الكريم، في آية سورة الروم ولكن تم الإشارة إليها في موضعين آخرين الأول في آية الصبغة والثاني في آية العهد، وفيما يلي نحاول تبيان علاقة الفطرة بالقرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي للتشريع.

قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:30] فنسب الفطرة لذاته سبحانه وتعالى، وهذا لسمو مكانتها وعلوّ شأنها، ولقد رأينا كيف اختلف المفسرون في معنى الفطرة، بين قائل بأنها الخلقة أو البداءة أو الإسلام وهو ما سار عليه معظم السلف.

وفي آية سورة الروم يُوجه الله سبحانه الخطاب للنبي الكريم عليه صلوات الله وسلامه، حيث قدر عديد العلماء[3] "فعل اتبع" في قوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ بمعنى اتبع أو ألزم فطرة الله، مما يدل على وجوب اتباع الفطرة وعدم مخالفتها، والله سبحانه وتعالى عظم مكانتها وأعلى من شأنها، فأضافها إليه سبحانه {فطرة الله}، وهذا ليدرك المجتهدون والفقهاء أهمية مراعاتها في الاجتهاد، كما "عظم الإسلام أمر الفطرة وشأنها

---

1- الغزالي، **المستصفى**، 193/1؛ الآمدي، **الإحكام**، ص 101؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 62؛ زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص 119؛ الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، (دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ،ط 1996م)، 420/1.

2- الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 21؛ السرخسي، **أصول السرخسي**، 1/ 289؛ التفتزاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 107/2؛ ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، 243/3؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 431/1؛ زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص 119.

3- يُنظر: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، 184/4؛ البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، 269/6؛ الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 422/3؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 24/14؛ الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 312/4؛ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8؛ صديق خان، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، 247/10.

حيث وصف القرآن الدين بها، وأمر بإتباعها وحذر العباد من تغييرها، مبينا أن اتباعها هو سلوك للدين الذي ارتضاه وجعله مستقيما قيما لجميع ما يحتاجه البشر في أمر دينهم ودنياهم"[1].

ومُراد الشارع سبحانه التزام الفطرة والثبوت عليها، وفعل كل ما يقيمها ويحفظها، وترك كل ما يؤدي إلى الإخلال بها أو الانحراف عنها، وفي ذلك اِتباع للدين القيم الذي شرعه الله لعباده.

ولاستجلاء علاقة الفطرة بالقرآن الكريم نسلط الضوء على ثلاث نقاط مهمة:

1- التشريع القرآني موافق للفطرة.

2- مراعاة أحكام القرآن الكريم للفطرة البشرية.

3- نماذج لأحكام تشريعية من القرآن الكريم موافقة الفطرة.

**أولا: التشريع القرآني موافق للفطرة:**

الدين الإسلامي دين الفطرة، لهذا فالتشريع القرآني جاء موافقا للفطرة متساوقا معها، أمر بالتزامها وعدم الحياد عنها، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي، فكل ما في التشريع يراعي الفطرة ويوافقها. يقول سيد قطب: "التوافق بين واقع الفطرة وبين اتجاه التشريع ملحوظ دائماً في التشريع الإلهي، لا يتوافر عادة في التشريعات البشرية، لأن الملاحظة البشرية القاصرة لا تنتبه له، ولا تدرك جميع الملابسات القريبة والبعيدة، ولا تنظر من جميع الزوايا، ولا تراعي جميع الاحتمالات"[2].

وأصل التشريع هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وموافقة التشريع القرآني للفطرة، سبيل لفهم ما استشكل منه، هذه الموافقة تجعل منه بسيطا؛ سهل المطلب يسير المأخذ، فما كان موافقا للفطرة يفهمه الجميع، ويتلقاه بقبول حسن لا تأباه النفس أو تنفر منه، فيكون إعماله والعمل به، "فتعويل التشريع على الفطرة، ضمان لفهمه، فهما يليق بجلاله، وتيسيرا لتصوير حقائقه وأحكامه، تشوفا إلى إعماله إعمالا يليق بمقتضى أوامره ونواهيه، وكل ذلك متعلق بتفضله ومشيئته سبحانه وتعالى"[3].

ومن خلال استقراء الأحكام التشريعية في القرآن الكريم يُلاحظ أنها أحكام موافقة للفطرة، بل ويُلاحظ أمر في غاية الأهمية وهو أن ما كان من أحكام فطرية لم تحتج إلى حكم تكليفي خاص، بينما ما يظهر فيه مخالفة الطبع فإن الأمر في القرآن جاء بالحث عليه أو التحذير منه، والأمر نفسه ينطبق على المنهيات؛ فما نفرت منه

1- القرني، **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، ص 176.

2- قطب، **في ظلال القرآن**، 1/ 580.

3- الأخضري، **مآخذ القاصد إلى علم المقاصد**، ص 200.

الفطرة وخالف الطبع اكتفى الشارع بالوازع الطبعي فيه، ولم يرتب عليه عقوبة ثابتة، وتم بيان هذا الأمر في دلالة الفطرة على الأحكام من الفصل الأول.

انطلاقا من الآية الكريمة: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم: 30]، فإن موافقة الشريعة للفطرة جزء أصيل من هذا الدين؛ إذ لا يستقيم أن يكون الدين دين الفطرة ولا يكون التشريع موافقا لها، قال الإمام ابن عاشور: "الفطرة في الآية، مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه"[1].

فإذا كانت الفطرة مراعاة في العقائد فلا بد أن تكون مراعاة في الشرائع أيضا.

**ثانيا: مراعاة أحكام القرآن الكريم للفطرة البشرية**

خطاب الشارع الحكيم للناس من خلال القرآن الكريم، هو مخاطبة لفطرتهم الإنسانية، فأمره التشريعي يراعي أمره التكويني والخلقي، فناسبت أحكامه الشرعية طبيعتهم البشرية، وهذا من تمام عدله وحكمته سبحانه وتعالى، والأدلة على ذلك كثيرة ومنها[2]:

1- **لغة التنزيل**: نزل القرآن الكريم وفق معهود لغة العرب الذين نزل فيهم تيسيرا لفهم الخطاب الشرعي، وهذا من تمام مراعاة الفطرة، وتعددت ألفاظه وأساليبه ومعانيه، وكان منه ما يُفهم بدليل الإشارة، وبدليل العبارة، منه النص والظاهر، منه المحكم والمجمل، منه مفهوم الموافقة أو المخالفة، منه ما كان حقيقة أو مجازا، منه العام والخاص، المطلق والمقيد، فتعددت دلالات الألفاظ بما لا يُخالف معهود العرب في اللغة، ليتمكن المجتهد من استنباط الأحكام بما يتوافق ومراد الشارع.

2- **نزول القرآن منجما**: كما هو معلوم فقد أُنزل القرآن الكريم في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، ثم أُنزل منجما ومفرقا بحسب الأسباب والحوادث والمناسبات والسؤالات؛ تثبيتا لقلب النبي ﷺ، وتيسيرا لفهمه والاحتكام إليه من المكلفين، فكان نزوله تدريجيا على مدار سنوات من بدء الرسالة في مكة إلى ختامها في المدينة، سببا لأخذه بقوة وفهمه وتطبيق ما جاء به، فلو نزل كاملا كما طلب المشركون لاستعصى على الناس فهمه، ولأرهقهم وأعجزهم، لأنه يخالف واقعهم وسُبل معيشتهم، وفي هذا مراعاة للفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية وأحوال المكلفين، فكان نزوله وفق ما يقع من حوادث وما يُستجد من أسئلة فكان يسدد ويجيب بمقتضى الحال والمآل، بما يحقق مصالحهم وسعادتهم في العاجل والآجل.

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 176/3.

2- بعض عناوين هذا العنصر مصدرها: ميصور، عبد السلام، **مراعاة أحوال المخاطبين في الإسلام**: http://diae.net/6154 يوم التصفح: 2016/02/10م.

3- **نزوله على سبعة أحرف**: كان للعرب في شبه الجزيرة لهجات مختلفة، وكانت الصدارة للغة قريش؛ لمكانتها في الجاهلية، وقد نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف مراعاة لاختلاف هذه اللهجات، ففي الحديث الصحيح عنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ»، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا[1]، وهذا من تمام رحمة الشارع الحكيم ومراعاته لفطرة المكلفين وأحوالهم، فلنزول القرآن بسبعة أحرف حكم ومقاصد كثير أهمها تيسير فهمه وحفظه لأنه نزل في قوم أميين، وتيسير قراءته على المسلمين في كل عصر ومصر، لأنه للناس كافة، للبشرية عامة، وإن اختلف نطقهم للحرف بما لا يُخل بالمعنى، ولا يؤدي للحن والخطأ في القراءة، كما أنه يعتبر من "إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب، فتتعدد مناحي التأليف الصوتي للقرآن تعددا يكافئ الفروع اللسانية التي عليها فطرة اللغة في العرب"[2].

4- **التدرج في الأحكام**: قام التشريع الإسلامي على سنة كونية عظيمة وهي التدرج، فكان نزول القرآن الكريم منجما يرافق التدرج في الأحكام الشرعية استجابة للحوادث والأسباب والأحوال، ولهذا التدرج في الأحكام حِكم ومقاصد عظيمة أهمها مراعاة أحوال المكلفين وفطرهم، "فمن قواعد الفطرة التي لا تتبدل أن أي تغيير أو تبديل يحدث في الحياة الاجتماعية لا يحدث إلا بالتدرج، وإلا فإن هذا التغيير لا بد أن يبوء بالفشل أو الاضطراب بقدر فوريته وتطرفه"[3]، فالتدرج في نزول الأحكام بدءًا من الأحكام العقدية مجملة في مكة، حتى تترسخ العقيدة، تليها تفصيلات الأحكام الشرعية متدرجة أيضا في المدينة، هذه المرحلية وهذا التدرج كانت من أهم أسباب تقبل الشرع وعدم نفرة النفوس والفطر منه، ومثال ذلك التدرج في تحريم الخمر[4] وكذلك في تحريم الربا، ونظرا لانتشارهما في

---

1- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 274، كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه ، 562/1.

2- القطان، مناع، **نزول القرآن على سبعة أحرف**، (مصر-القاهرة: مكتبة وهبة، د.ط، د.ت)، ص 106.

3- شحادة، جهاد داود سليمان، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، جامعة القدس، فلسطين، 2016م)، ص 3.

4- تعود الناس قبل الإسلام على الخمر حتى صارت طبعا راسخا تعودت عليه نفوسهم وصار ملازما لها، لذا كان التدرج لاجتثاث هذا التعود، تهيئة للنفوس على قبول حكم تحريمها، وإعادتهم للفطرة التي فُطروا عليها، وقد كان من العرب من أبت فطرته تذوقها حتى في الجاهلية لما فيها من ذهاب العقل كالنبي ﷺ وأبي بكر الصديق رضي الله عنه.

المجتمع، فلو حُرما دفعة واحدة لما كانت الاستجابة الفورية،بل يكون الرفض، ولكن الشارع سبحانه أعلم بنفوس المكلفين فقد راعى الفطرة، وتدرج في التحريم، حتى إذا ما نزل الحكم، كان التقبل فالتطبيق المباشر، وهذا نهج التشريع الموافق للفطرة البشرية ومقتضياتها.

**الفرع الثالث: نماذج لأحكام تشريعية موافقة للفطرة من القرآن الكريم:**

تتنوع الأمثلة التشريعية في القرآن الكريم والتي تبين التوافق بين التشريع والفطرة لأنهما من معين واحد، وما كان كذلك؛ فمحال أن يحدث التباين والاختلاف بينهما، ففي فطرة الإنسان غريزة التزاوج، غريزة حب المال والتملك، والشارع الحنيف يراعي هذه الفطر فلا يكبتها، لا ينافيها ولا يُصادمها، إنما يُنظمها في أُطرها الصحيحة، بما يحقق مصالح الناس، وِفق أصول الشريعة ومقاصدها، فأساس نجاح التشريع الإسلامي موافقته للفطرة واستجابته لمتطلباتها، وسنورد فيما يلي بعض الأمثلة التي تبين مراعاة القرآن الكريم في تشريعاته للفطرة الإنسانية:

**أولا: تشريع الزواج:**

قال تعال: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

الزواج سنة فطرية كونية للمخلوقات كافة، وقد جاء تشريعه في القرآن الكريم استجابة لحاجات الإنسان الفطرية العاطفية والنفسية، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]. فضلا عن الحاجات الغريزية، فقد حرص الإسلام على تنظيم أحكامه لتحقيق مقاصده، بل وفصل في أحكامه ما لم يفصل في غيرها من أحكام المعاملات، وعديد آيات القرآن الكريم تبين أسس تكوين الأسرة والعلاقات التي تربط أفرادها، فضلا عن الأحكام الشرعية والمقاصد التي تنبثق منها، "فالله تعالى ما فطر الناس على شيء قبيح بل خلقهم في أحسن تقويم، ولا جعل دينه مخالفا لفطرته بل موافقا لها، وكيف يكون حب النساء في أصل الفطرة مذموما، وهو وسيلة إتمام حكمته -تعالى- في بقاء النوع إلى الأجل المسمى، وهو من آياته -تعالى- الدالة على حكمته ورحمته"[1].

1- رشيد رضا، **تفسير المنار**، 202/3.

فمقاصد الزواج[1] كثيرة ومتنوعة منها بقاء النوع الإنساني، حفظ النسل والنسب، الإفضاء النفسي والجنسي بين الزوجين، مقصد بناء الأسرة، وكلها مقاصد مبنية على الفطرة من خلالها نصبو إلى إنشاء الأسرة المتينة والتي ترنو إلى بناء المجتمع الصالح للقيام بالشهود الحضاري.

**ثانيا: المحرمات من النساء:**

يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٢﴾ ﴾ [النساء: 22، 23].

فتحريم نكاح الأمهات والبنات والأخوات لهو عين الفطرة، فالجبلة تنفر من هذا الأمر أيما نفور، بل حتى في الجاهلية أين كانوا يبيحون نكاح نساء الآباء بالميراث كانوا يسمونه نكاح المقت[2]، "ثم شرع الحق سبحانه وتعالى يبين لنا المحرمات وإن كانت الجاهلية قد اتفقت فيها، إلا أن الله حين يشرع حكماً كانت الجاهلية سائرة فيه لا يشرعه لأن الجاهلية فعلته، لا، هو يشرعه لأن الفطرة تقتضيه، وكون الجاهلية لم تفعله، فهذا دليل على أنها فطرة لم تستطع الجاهلية أن تغيرها"[3]، فالطبيعة الإنسانية واحدة، والفطرة مشترك إنساني، بالإضافة إلى ذلك أن هذا الأمر نجده محرمًا في جميع الديانات السماوية[4]، أما الديانات الوضعية فالبعض منها قد أقر هذا الأمر، كما

---

1- يُنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 421/3؛ حامدي، عبد الكريم، **مقاصد القرآن من تشريع الأحكام**، (بيروت-لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2008م)، ص 283-297؛ حصوة، ماهر حسين، **مقاصد الأسرة وأسس بناءها في الرؤية الإسلامية**، بحث ضمن كتاب: **الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة 1، 2015م)، ص 185.

2- ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: 22].

3- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 2092/4.

4- سفر اللاويين قد حدد المحارم اللاتي لا ينبغي الزواج منهن بل يحرم ذلك، (اللاويين 18/7-29):

http://elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf - يوم التصفح: 2016/11/23م

الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية تمنع زواج الأقارب والمحارم، يُنظر: محمد على البار، **زواج الأقارب والمحارم عند الأمم**، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/81-Number-XXIII/731-Inbreeding-and-incest-at-the-United - يوم التصفح: 2016/11/23م

في الحضارة الفرعونية فللملك أن يتزوج أخته[1] باعتباره إلها، وهو ما تستقذره الفطرة الإنسانية وتأباه، لهذا كان الدين الإسلامي الحنيف دين الفطرة.

**ثالثا: حفظ الأبناء ورعاية الآباء:**

قَلَّ ما نجد في القرآن الكريم أن الشرع قد حث على حفظ الأبناء ورعايتهم، لأن الأمر مجبول في الفطرة الإنسانية، فمَنْ مِنَ الوالدين يفرط في أبنائه، ومن فعل ذلك فهو من الخوف على العِرض والشرف، كما حدث في وأد البنات في الجاهلية: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:31].

ولكننا نجد التشريع القرآني قد حث على الإحسان للوالدين وبرّهما، فانشغالات الحياة قد تؤدي إلى الغفلة عن حقوقهما، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الإسراء:23]، ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ﴾ [العنكبوت:8][2]، ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ [لقمان:15]، وهذا عين ما ترتضيه الفطرة وتطمئن إليه النفس التي تشعر بالراحة والسكينة؛ إن هي قامت بواجبها تجاه من كان سببا في وجودها.

**رابعا: إباحة التعدد للرجال دون النساء:**

قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ [النساء:3].

فالله سبحانه عز وجل أباح للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة على شرط العدل المادي والمعنوي، والقيام بالواجبات والحقوق، وألا يتجاوز الأربع، ولعل أرقى تعدد مُورس على أرض الواقع تعامله ﷺ وعدله بين زوجاته، حتى في مرض موته، صلوات الله وسلامه عليه.

وإذا كان الشرع قد أباح للرجل التعدد فهو لم يبح ذلك للمرأة، فالفطرة السليمة تأبى ذلك وتنفر منه بل وتستقذره، زيادة على كونه يؤدي إلى العديد من المشاكل واختلاط الأنساب.

1- مصر في عهد البطالسة فبطلميوس الرابع عشر تزوج أخته كليوباترا، يُنظر: المصدر السابق نفسه.

2- ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ ﴾ [لقمان:14]، ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ﴾ [الأحقاف:15].

**خامسا: حب المال والملكية:**

يقول عز وجل: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [آل عمران:14]، ويقول: ﴿ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾[العاديات:8].

فحب المال والتملك فطرة في الإنسان بصريح القرآن الكريم، فهو يقر بذلك ويؤكده ولا ينبذه، فهو أمر جبلي، وتملك المال والملكية الخاصة حق مشروع في الإسلام، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة:267]، وقد نظم الإسلام هذه الملكية بتشريعه لسبل الاكتساب الحلال وكيفية الإنفاق المشروع، بل وعدّ حفظ المال من الكليات الخمس لمقاصد الشريعة، كل هذا مما يؤكد موافقة هذا الدين للفطرة الإنسانية.

**سادسا: المواريث:**

الإسلام دين الفطرة، فاستلزم أن يوافق التشريع هذه الفطرة، ومن الأحكام التي نلاحظ فيها مسايرة الفطرة ومراعاتها؛ أحكام المواريث، فمن الفطرة حب المال ومنها أيضا حب الولد، فأن يُعطى المال الذي كُدح في جمعه للولد الذي هو قرة العين لهو مبدأ الفطرة، "من هنا فقد كانت في أحكام المواريث ملاحظة ومسايرة لفطرة الإنسان، وما جُبل عليه"[1]. فكانت هذه الأحكام لا تُقعد الإنسان عن المضي في إعمار الحياة وبنائها، بل تفجر فيه الطاقة، وتبعث فيه الهمة، وتستثمر فيه قدرته على العطاء لنفسه ولأمته، وبناء الحياة الإنسانية بما يتقدم بها على درب سعادة الإنسان، فكانت أحكام المواريث لا ترعى حق الورثة فحسب، بل ترعى حق المورث وتنسجم مع عواطفه ومشاعره، كل ذلك بما يعود على المجتمع بأسره بالخير، "فأحكام الشريعة لا تتناقض مع هذه الفطرة ولا تحاربها أو تكبتها، بل توجهها وترعاها بما فيه الصلاح والفلاح للإنسان في دنياه وأخراه"[2].

وهكذا التشريع القرآني مساير للفطرة مراع لها موافق لمتطلباتها، وما ظهر فيه خلاف ذلك يُعاد النظر إلى ما فيه من مصالح تعود على هذا المكلف، فيوازن بفطرته بينها، ويدرك أن ما فرضه الله عليه إنما هو تحقيق لمتطلبات فطرته، أدرك ذلك أم لم يدرك.

---

1- هنية، مازن إسماعيل، **الإعجاز التشريعي في المواريث**، (غزة-فلسطين: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الشرعية، العدد 2، المجلد 13، يونيو 2005م)، ص 516.

2- هنية، **الإعجاز التشريعي في المواريث**، ص7.

**مما سبق** تتضح علاقة الفطرة بالقرآن الكريم من خلال بيان أن التشريع القرآني موافق للفطرة، وأن هذا التوافق هو ما سهل قبوله ومن ثم العمل به، كما اتضح أن القرآن الكريم راعى الفطرة في لغة تنزيله وفق معهود المخاطبين، وفي نزوله منجما بحسب السؤالات والحوادث تيسيرا لفهمه، والعمل به، وفي نزوله على سبعة أحرف وما في ذلك من إعجاز للفطرة اللغوية للعرب، وتيسيرا لقراءته في كل عصر ومصر، وفي بيان تدرجه في الأحكام وما في هذه السنة الكونية من حكم ومقاصد سهلت قبوله وعدم النفرة منه، وفي الأخير تم عرض بعض الأمثلة التشريعية من القرآن الكريم والتي توضح توافقه ومراعاته للفطرة، ومن أهمها تشريع الزواج، المحرمات من النساء، الملكية الخاصة، والمواريث، وغيرها.

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالسنة النبوية الشريفة**

تُعتبر السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ومكانتها الصدارة بعد كتاب الله عز وجل، فإذا كان القرآن الكريم قد حوى القواعد العامة للتشريع والأحكام الكلية في الغالب، فالسنة عنت بشرح هذه القواعد وتفريع الجزئيات، فهي شارحة ومبينة لما جاء فيه، ومن استقرى النصوص التشريعية التي وردت في السنة يجد أن ما شُرع فيها لا يناقض ما شرعه القرآن الكريم؛ وفيما يأتي سنحاول توضيح العلاقة بينها وبين الفطرة، بعد التعريج على تعريفها وحجيتها أولا.

**الفرع الأول: تعريف السنة النبوية الشريفة وحجيتُها**

**أولا: تعريف السنة النبوية الشريفة**

**أ- لغة:** سنّ الله سنة أي بين طريقا قويما، السنة الطريقة المحمودة المستقيمة، والسنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة[1]، السنة، وهي السيرة. وسنة رسول الله عليه السلام: سيرته[2].

**ب- اصطلاحا:** اختلفت عبارات العلماء في تعريفهم للسنة تبعا لاختلاف فنونهم وتخصصاتهم، وما يهم في الموضوع تعريفها باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع، فعُرفت عند الأصوليين بقولهم: "هي كل ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية، ويدخل في ذلك أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره"[3]. فالسنة النبوية إذن هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وإقراراته.

**ثانيا: حجية السنة النبوية الشريفة**

السنة حجة يجب قبولها والعمل بها، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والإجماع.

**فمن القرآن:** قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران:32]، فأمر الله سبحانه بوجوب طاعة النبي ﷺ، فيلزم قبول ما جاء به عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ [النجم:3،4]، فهذا إخبار منه سبحانه أن السُنّة وحي كالقرآن، فيجب إتباعها.

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 225/13.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 61/3؛ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 1207.

3- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 169/1؛ ويُنظر: البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 1/ 20؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 95/1.

وقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:44]، وفي هذه الآية يبين سبحانه وظيفة السنة في بيان وشرح ما جاء به القرآن الكريم.

وقوله سبحانه: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [آل عمران:31]، فعلامة حب الله هي اتباع سنة رسوله الكريم.

**ومن الإجماع:** فقد أجمع المسلمون أن ما جاء به النبي ﷺ حجة يجب العمل به، "قال الشافعي أجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد"[1]، وقال الإمام الشوكاني: "إعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام"[2]، وقال الإمام الغزالي: "وقول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لكن بعض الوحي يُتلى فيُسمّى كتابا وبعضه لا يُتلى وهو السنة"[3]، فالسنة النبوية الصحيحة حجة يجب العمل بما جاء فيها، وهذا باتفاق علماء الأمة.

**الفرع الثاني: بيان علاقة الفطرة بالسنة النبوية الشريفة**

عرضت الدراسة في فصلها الأول الأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الفطرة، وقد وُجد أنها أخذت عدة معان، من بينها الفطرة بمعنى السنة أي ما سنه النبي ﷺ، كما في حديث خصال الفطرة، والفطرة هي الإسلام، والخلقة، والبداءة والقابلية.

ويمكن أن نحدد علاقة الفطرة بالسنة النبوية من خلال عدة نقاط:

1- أقسام السنة باعتبار السند؛

2- أفعال النبي ﷺ الجبلية؛

---

1- الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، (الكويت: الدار السلفية، ط1، 1405هـ)، ص 143.

2- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 96/1.

والملاحظ اليوم الهجمة الشرسة على السنة النبوية وإنكارها، وادعاء أصحاب هذا الرأي الاكتفاء بالقرآن والاستغناء عنها، وهي دعوى ضالة مُضلة تهدف إلى إنكار السنة كمرحلة أولى وإنكار القرآن في المرحلة الثانية. وقد جوبهت هذه الآراء بالردود وكشف الشبهات منذ بداية ظهورها. ومن الكتب التي تولت هذه المهمة، يُنظر: **حجية السنة**، لعبد الغني عبد الخالق، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنصورة-مصر: مطابع الوفاء، د.ط، د.ت)؛ **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، لمحمد بن محمد أبو شهبة، (القاهرة-مصر: ط1، 1409هـ)؛ **إنكار السنة تاريخه وفرقه ودوافعه**، لسيد عبد الماجد الغوري، (بيروت-لبنان: دار ابن كثير، ط1، 1439هـ).

3- الغزالي، **المستصفى**، 103/1.

3- أحاديث دلت على وجود قوة فطرية في الإنسان.

4- أحاديث مراعاة الفطرة في السنة النبوية الشريفة؛

**أولا: أقسام السنة باعتبار السند:**

تنقسم السنة إلى عدة أقسام بعدة اعتبارات، وأقسامها من حيث السند: سنة متواترة وسنة مشهورة وسنة آحاد.

**أ- السنة المتواترة:** هي كل خبر بلغ رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطئهم على الكذب[1].

**ب- السنة المشهورة:** وهي التي رواها عن النبي ﷺ واحد أو اثنان، أي لم يبلغ حد التواتر، ثم تواترت في عصر التابعين وتابعي التابعين بأن كان رواتها جموع يستحيل تواطئهم على الكذب. ما كان آحاد الأصل متواترا في القرن الثاني والثالث[2].

**ج- سنة الآحاد:** وأما سنة الآحاد فهي ما رواها عن النبي آحاد ولم يبلغوا عدد التواتر، قال الإمام الغزالي: "ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر"[3].

والتواتر مفهوم متفرد يحفظ النص وينفي عنه ما قد يتعلق به من اجتهادات، فلا يقع المسلم في ارتياب في الخبر، والمتواتر يفيد الخبر اليقيني، وبالتالي يقبله الإنسان لتوافقه مع فطرته وعقله.

أما السنة المشهورة فهي المتواترة بعد الصحابي، وإذا قلنا بعدالة الصحابة رضوان الله عليهم فإن حكمها سيكون حكم السنة المتواترة.

واشترط الفقهاء لقبول سنة الآحاد عدة شروط تختلف باختلاف المذاهب الفقهية:

✓ **عند الحنفية:** اشترطوا[4] ألا يخالف قول الراوي عمله، وأن لا تكون مما تعم به البلوى، وألا يكون الحديث مخالفا للقياس والأصول الشرعية، إذا كان الراوي غير فقيه.

والملاحظ في هذه الشروط أن الفطرة تتلقاها بالقبول، فاشتراط عدم مخالفة قول الراوي لعمله لضمان عدم النسخ، وحتى لا يكون هناك تناقض بين القول والعمل، فإذا خالف القول العمل رفضته الفطرة العقلية، وألا

---

1- الغزالي، **المستصفى**، ص 107؛ ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، 2/ 230؛ التفتزاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 4/2.

2- ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، 235/2؛ الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، **أصول الشاشي**، (بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ص 272.

3- الغزالي، **المستصفى**، ص 116؛ ويُنظر: الشاشي، **أصول الشاشي**، ص 272.

4- ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، 295/2؛ التفتزاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 8/2؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 470/1؛ زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص 137.

يكون مما تعم به البلوى، فما عمت به البلوى وجب معرفته لكل الناس، وبالتالي لا يكون خبر آحاد، وهذا مما يتوافق والفطرة.

✓ **عند المالكية**: اشترطوا[1] ألا يخالف الخبر عمل أهل المدينة، فباعتبار عمل أهل المدينة هو تواتر عملي تطبيقي، فإن خالفه خبر آحاد هذا يوقع الشك في هذا الخبر، ويؤدي إلى رفضه واستنكاره، عقلا وفطرةً.

✓ **أما الشافعية** فقد اشترطوا عدة شروط[2] خاصة بالسند، وهي أن يكون الراوي ثقة في دينه معروفا بالصدق في حديثه، أن يكون عاقلا لما يحدث فاهما له، أن يكون ضابطا لما يرويه، أن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم، وتُشترط هذه الشروط في جميع طبقات الإسناد.

✓ **أما الحنابلة**، فشروطهم[3] كشروط الشافعية، ولكنهم خالفوهم في العمل بالمرسل، فيعمل به عند الحنابلة ويعتبر ضعيفا عند الشافعية، فهذه الشروط الواجب توفرها في رجال الإسناد كالثقة والضبط والعدالة، تطمئن إليها النفس والفطرة، وتجعلها مقبلة على الحديث آخذة به.

✓ **أما شروط المحدثين** في الحكم على صحة الحديث فهي خمسة: حيث اشترطوا في السند الاتصال وضبط الراوي وعدالته، وهذا الشرط يخص جميع الرواة في سلسلة السند، وفي المتن اشترطوا انتفاء العلة وعدم الشذوذ[4]، ومثله ما نص عليه الخطيب البغدادي حيث قال: "إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور، أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا، والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، والثالث: أن يخالف الإجماع، والرابع: أن ينفرد الواحد براوية ما يجب على كافة الخلق علمه، والخامس: أن ينفرد الواحد براوية ما جرت به العادة، بأن ينقله أهل التواتر فلا يقبل"[5]. فالشروط التي وضعها المحدثون هي من الدقة بمكان في تنقيح الأحاديث والتمييز بين المقبول منها والموضوع، بين الصحيح والضعيف، بين الحسن لذاته ولغيره، فتَقبل الفطرة العقلية ما توفر فيه الشروط وتعمل به، وترفض غيره.

---

1- الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 472/1؛ زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص 136.

2- الشاشي، **أصول الشاشي**، ص 280؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 71/2-77؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 1/ 472.

3- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 329/1-371؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**،473/1.

4- يُنظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين، **معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، تحقيق: نور الدين عتر، (سوريا: دار الفكر، لبنان: دار الفكر المعاصر، د.ط، 1406هـ)، ص 11.

5- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، **الفقيه و المتفقه**، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط2، 1421هـ)، 354/1.

فالمؤكد أن خبر الواحد لا يُقبل إلا بشروط وهي ضمان كاف لدقة النقل، وهو ما توفر للسنّة النبوية دون غيرها عبر التاريخ الإنساني، فعمل المحدثين وغربلتهم لأسانيد المرويّات، واكتشاف الفقهاء لما يقدح في الحديث من شذوذ وعلل، هو عمل متكامل، يرتقي بالحديث إلى درجة الصحة والقبول وهو مما يتوافق والفطرة العقلية.

**ثانيا: أفعال النبي ﷺ الجبلية**[1]: وهي ما صدر منه بصفته الإنسانية، وبحسب طبيعته البشرية، كالأكل والشرب والمشي والقعود والقيام... أي كل ما جُبل عليه وما فُطر عليه البشر، أو بمعنى المشترك الإنساني بين جميع بني آدم، فهذه الأفعال لا تدخل في باب التشريع، والاقتداء بها ليس واجبا، فحكمها الإباحة؛ من باب المتابعة والاقتداء بالنبي ﷺ، وقد حرص بعض الصحابة على التأسي بها كما فعل عبد الله بن عمر رضي الله عنه، فهذه الأفعال صدرت عنه ﷺ بمقتضى الجبلة لا بمقتضى الرسالة.

وهي قسمان[2]:

**أ- أفعال جبليّة اضطرارية**: تقع منه ﷺ اضطرارا دون قصد إيقاعها، ومثالها: إذا سُرّ عليه السلام استنار وجهه[3]، وكراهيته وحبه لأشياء وأشخاص، ككرهه لأكل الضب ولقاتل حمزة، فهذه الأفعال خارجة عن إطار التكليف.

**ب- أفعال جبليّة اختيارية**: وهي ما يفعله عن قصد وإرادة، مثل فعله لأشياء بطريقة معينة، أكله للتمر والعسل، سيره في طريق معين، اتخاذه للعصا وشمه للطيب، فهذا النوع من الأفعال يقع من النبي ﷺ على سبيل الإباحة، ما لم يدل دليل على غير ذلك.

**ثالثا: أحاديث دلت على وجود قوة فطرية في الإنسان:**

هناك جملة من الأحاديث النبوية الشريفة التي دلت على أن للمؤمن الذي يرى بنور الله؛ الرجوع إلى نفسه وإلى فطرته؛ ليميز الخطأ من الصواب، والحق من الباطل، ويدرك أن الإثم ما حاك في صدره ولم ينشرح له، بينما البر هو ما ترتضيه فطرته وتسكن إليه؛ "فهناك بعض النصوص نثبت بها وجود قوة فطرية في الإنسان أودعها الله

---

1- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 173؛ البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 201/3؛ التفتزاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 28/2؛ ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، 2/ 302؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 102/1؛ الأشقر، محمد سليمان، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، (عمان-الأردن: دار النفائس، ط3، 2015م)، 219/1-231؛ النملة، **المهذب في أصول الفقه المقارن**، 830/2.

2- الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، 220/1-223.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم3556، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، 189/4.

فيه ليميز بها بين الخير والشر أو بين الطيب والخبيث"[1]. مما يعني أن للنفس أو لفطرة الإنسان دور في معرفة الصحيح من الخطأ وتمييز الحق من الباطل، وهو ما أكده كثير من العلماء، حيث يقول الإمام ابن القيم: "في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره على ما سواه؛ وأن ذلك حاصل مركوز فيها"[2]، ويقول الإمام ابن تيمية: "فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها"[3].

لقد سبق التطرق إلى دور الفطرة ودلالتها على الأحكام الشرعية، وتبين أنه يمكن للفطرة أن تكون دليلا استئناسيا للمجتهد، ومن الأحاديث التي نُصبت للاستدلال على دور الفطرة أحاديث استفتاء القلب، ومنها:

**«البِرُّ حُسْنُ الخُلُقْ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاس»**[4].

**«دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ»**[5].

**«يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ " ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، " الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»**[6].

**«الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ»**[7].

فهذه الأحاديث "ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب ويهجس بالنفس ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت فالإقدام عليه محظور"[8]، وهو ما يؤيده قول ابن رجب الحنبلي: "دلّ حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما إليه سكن القلب، وانشرح إليه الصدر، فهو البرّ والحلال، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم

---

1- يالجن، **علم الأخلاق الإسلامية**، 199/1.

2- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (بيروت-لبنان: دار المعرفة، د.ط. 1398هـ)، ص 304.

3- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن محمد الحراني الحنبلي، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، (الرياض-السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411 هـ)، 62/5.

4- حديث صحيح سبق تخريجه، ص 122.

5- قال الترمذي: حديث صحيح؛ سبق تخريجه ص 122.

6- حسن لغيره سبق تخريجه، ص 124.

7- إسناده صحيح، سبق تخريجه، ص 124.

8- الشاطبي، **الاعتصام**، 2/ 658.

والحرام"[1]، فيملك الإنسان قوة فطرية يمكنه العودة إليها، والركون إلى ما تميل إليه، فالإثم ما يكرهه الإنسان والخير ما يطمئن إليه. وكما ذكر النبي ﷺ فإن الإثم ما يحيك في الصدر وتنفر منه الفطرة، بينما البر ما ترتاح إليه النفس وتطمئن وتركن إليه، "فالله تعالى فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه وقبوله، وركز في الطباع محبة ذلك والنفور من ضده"[2]، وفي هذه الأحاديث دليل على أن للإنسان الرجوع إلى نفسه وفطرته السليمة لمعرفة الحق من الباطل والبر من الإثم.

**الفرع الثالث: أحاديث مراعاة الفطرة في السنة النبوية الشريفة:**

إذا كانت السنّة شارحة ومبينة لما في القرآن، وسبق بيان أن التشريع القرآني موافق للفطرة، فبالضرورة ستكون السنّة كذلك، وهذه بعض الأحاديث التي نستشف منها أن السنة النبوية؛ كالقرآن الكريم قد راعت الفطرة الإنسانية ووافقتها:

– **الحديث الأول:** عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ، يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أُخبروا كأنهم تقالّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا، فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال: «**أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**»[3].

يقول الإمام ابن بطال في شرحه: "في هذا الحديث من الفقه أن النكاح من سنن الإسلام، وأنه لا رهبانية في شريعتنا، وأن من ترك النكاح رغبة عن سنة محمد، عليه السلام، فهو مذموم مبتدع"[4].

ففي هذا الحديث تقرير واضح من النبي صلوات الله وسلامه عليه؛ أن هذا الدين جاء موافقا للفطرة لا يحيد عنها قيد أنملة، ومن أراد الخروج عن الفطرة، بالرهبنة وصيام الدهر وعدم النوم فهو رافض لسنة النبي ﷺ.

---

1- ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 2/ 101.

2- المصدر السابق، 2/ 99.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 5063، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، 7/ 2؛ ومسلم في الصحيح، حديث رقم 1401، كتاب النكاح باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، 1020/2.

4- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، **شرح صحيح البخارى**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض–السعودية: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ)، 160/7.

ويعضد ذلك حديث آخر يبين أن الإسلام دين الفطرة وكل ما يخالفها فهو مرفوض، فعن سعد بن أبي وقاص، قال: «**رَدَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ فِيهِ لاخْتَصَيْنَا**»[1]، وفي حديث آخر في البخاري أن الصحابة كانوا في غزو وسألوا النبي ﷺ في الإختصاء، ولكنه نهاهم عن ذلك[2]، لأنه خلاف ما فُطر عليه الإنسان من الإقبال على الحياة، قال الإمام النووي: "التبتل هو ترك لذات الدنيا وشهواتها والانقطاع إلى الله تعالى بالتفرغ لعبادته، وقوله "رد عليه التبتل"؛ معناه نهاه عنه"[3]، فترك الحياة والتفرغ والانقطاع عن العبادة، هو مصادمة للفطرة وخلاف للشرع، فالدين الصحيح هو موافقة الحياة للفطرة.

– **الحديث الثاني**: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ» قَالَ قَتَادَةُ: «إِذَا طَلَّقَ فِي نَفْسِهِ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ**»[4].

ففي هذا الحديث إشارة رائعة لمراعاة فطرة الإنسان، فهو غير محاسب على ما يدور في خاطره ما لم يعمله في الواقع، أو يتحدث به، لهذا لما نزلت الآية الكريمة: ﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة:284] "اشتد ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم وقالوا لا نطيقها؛ لكونهم اعتقدوا أنهم يؤاخذون بما لا قدرة لهم على دفعه من الخواطر التي لا تكتسب، فلهذا رأوه من قبَل ما لا يُطاق... فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى[5]، فأنزل ﴿**لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: 233]"[6]، والآية الثانية كُررت في خمس مواضع من القرآن الكريم[7]، والتكرار يفيد التأكيد، فالإنسان محاسب على ما تطيقه نفسه، وهذا ما ترتاح إليه النفس والفطرة وتأنس به، فلا تكليف إلا مع قدرة، وهو منتهى فطرية الشريعة الغرّاء.

– **الحديث الثالث**: قال علي لعمر رضي الله عنهما: «**أَمَا عَلِمْتَ: أَنَّ القَلَمَ رُفِعَ عَنِ المَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ**»[8]، و في رواية للإمام أحمد ذكر الحديث مرفوعًا إلى

1- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 5073، كتاب النكاح، باب ما يُكره من التبتل والخصاء، 4/7.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 5075، كتاب النكاح، باب ما يُكره من التبتل والخصاء، 4/7.

3- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 176/9.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 5269، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون، 46/7.

5- مع الإختلاف حول كونه نسخ أو تخصيص فلا يسع المقام لذكره هنا.

6- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 149/2-150.

7- [البقرة:286]، [ الأنعام:152]، [الأعراف:42]، [المؤمنون:62].

8- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 6814، كتاب الحدود، باب لا يُرجم المجنون والمجنونة، 165/8.

النبي ﷺ، فعن علي رضي الله عنه، قال لعمر رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول **«رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ: عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُصَابِ حَتَّى يُكْشَفَ عَنْهُ»**[1]. فرفع القلم كناية عن رفع التكليف، وهؤلاء الثلاثة غير مُكَلّفين: الصغير قبل بلوغه، والمجنون، والنائم قبل استيقاظه، وهذا مما تستسيغه الفطرة ويتوافق معها، فالإنسان لا يُكَلّفُ بما هو خارج عن إرادته وقدرته، حال نومه أو جنونه، أو صغره؛ "شرط التكليف أو سببه القدرة على المكَلّف به، فما لا قدرة للمكَلّف عليه لا يصح التكليف به شرعا"[2]، وهذا من تمام موافقة التشريع للفطرة.

– **الحديث الرابع**: عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: **«تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»**[3].

يقول الإمام الصنعاني في شرحه لهذا الحديث: "رُفع عن أمتي الخطأ، أي إثمه لا حكمه، فإنه يجب الضمان كما عُرف في الفروع، ولا ذاته فإنه واقع من الأمة اتفاقاً، (والنسيان) كذلك ما لم يتعاط سببه حتى فوت الواجب فإنه يأثم. (وما استكرهوا عليه) أي ورفع عنهم إثم ما أكرههم الغير على فعله مما لا يحل"[4].

فهذا الحديث بيان أن التكليف بما لا يُطاق مرفوع في الشريعة، وهو ما يؤكد فطرتها، فالرسول ﷺ يبين أن الخطأ، أو النسيان وكذا الإكراه على عمل ما؛ تأنفه النفس، هو مما لا يحاسب عليه الإنسان، لأنه خارج عن طاقته وقدرته، وفي هذا زيادة إيضاح أن هذه الشريعة تأبى أن تنافي الفطرة التي لا تستسيغ أن تُكلف بما هو خارج عن إرادتها، "حيث إن المولى عز وجل رفع عن عباده الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه، ووضع عنهم ما لا طاقة لهم به من أحكام التكليف، كان كل هذا وما شاكله من باب مراعاة أحوال البشر، وما تقتضيه طبيعة الفطرة الإنسانية "[5].

---

1- أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم940، مسند الخلفاء الراشدين، 254/2؛ وأخرجه أبو داود في السنن، حديث رقم 4398، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، 139/4؛ وأخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم 1423، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، 32/4. قال محقق المسند الأرنؤوط: صحيح لغيره.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 171/2.

3- أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، حديث رقم2801، كتاب الطلاق، 2/ 216؛ وقال: هذا **حديث صحيح** على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم 20013، كتاب الإيمان، باب جامع الأيمان من حنث ناسيا ليمينه أو مكرها عليه، 104/10؛ وأخرجه ابن ماجه في السنن، حديث رقم2043، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، 659/1.

4- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، الكحلاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، **التنوير شرح الجامع الصغير**، تحقيق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، (الرياض: مكتبة دار السلام، ط1، 1432هـ)، 261/6.

5- عبد السلام ميصور، **مراعاة أحوال المخاطبين في الإسلام**، http://diae.net/6154، يوم التصفح: 2016/06/14.

– **الحديث الخامس:** عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ، قال: «**يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا، وَلاَ تُنَفِّرُوا**»[1].

هو أمر منه صلوات الله وسلامه عليه بالتيسير ورفع الحرج، وعدم الشدة والإعنات على الناس، وبالتبشير لا التنفير؛ وهذا منتهى الموافقة للفطرة، فهذا الدين دين الفطرة لا حرج ولا إعنات فيه، ومن فرض ذلك فقد خرج عن سنة الهادي عليه الصلاة والسلام، يقول الإمام ابن عاشور: "من الفطرة النفور من الشدة والإعنات، فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق"[2].

ويقول الكيلاني: "فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف، وعدم القدرة على تحمل المشاق المرهقة ناسب وضع هذه الطبيعة أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها ولا إعنات، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحملها، وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية"[3].

ومن أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع[4]، فالشريعة فطرية سمحة لا عسر فيها ولا حرج، فهدف التشريع تقبله و العمل به وهذا لا يتأتى إلا بالرفق والتيسير وهي من مبتغيات الفطرة.

وفي نفس السياق نجد أحاديث أخرى:

أ- عن عائشة رضي الله عنها قالت: «**مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ**»[5].

ب- عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ**»[6].

---

1- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 69،كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، 25/1؛ وحديث رقم 6124، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يسروا ولا تعسروا»، 30/8؛ وأخرجه مسلم في الصحيح،حديث رقم 1732، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، 1358/3.

2- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 192/3-193.

3- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق- سورية: دار الفكر، ط1، 1421هـ)، ص 281.

4- المرجع السابق، ص 267.

5- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 3560،كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، 189/4؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 2327، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله، 1813/4.

6- أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم 13052، مسند المكثرين من الصحابة، 20/ 346؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم 4744،كتاب الصلاة باب القصد في العبادة، والجهد في المداومة، 28/3؛ قال الأرنؤوط محقق المسند: حسن بشواهده.

ففي هذه الأحاديث الحث على التيسير وعدم الإعنات، وهذا مبتغى الفطرة كما يقول الإمام ابن عاشور: "وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يُسْرا، لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة"[1].

– **أحاديث أفضل الأعمال:** وردت عدة أحاديث سُئل فيها النبي ﷺ عن أفضل الأعمال، وتنوعت إجابات النبي ﷺ بحسب اختلاف طبيعة السائلين واختلاف طبائعهم:

* فقال لمن سأله عن أي الأعمال أفضل:

أ– عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: قالوا يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: «**مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ**»[2].

ب– عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رجلا سأل النبي ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: «**تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ**»[3].

جـ– عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ سُئل: أي العمل أفضل؟ فقال: «**إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ**»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «**الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**» قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «**حَجٌّ مَبْرُورٌ**»[4].

د– عن أبي عمرو الشيباني، يقول: حدثنا صاحب –هذه الدار وأشار إلى دار– عبد الله، قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: «**الصَّلاَةُ عَلَى وَقْتِهَا**»، قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «**ثُمَّ بِرُّ الوَالِدَيْنِ**» قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «**الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**»[5].

هـ– عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: سُئل النبي ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: «**أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ**»، **وَقَالَ: «اكْلَفُوا مِنَ الأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ»**[6].

1– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 92/21.

2– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 11،كتاب الإيمان، باب أي الإسلام أفضل، 11/1؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 42، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، 66/1.

3– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 12، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام، 12/1؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 63،كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، وأي أموره أفضل، 65/1.

4– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 26، كتاب الإيمان، باب من قال أن الإيمان هو العمل، 14/1؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 135، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، 88/1.

5– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 527، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، 112/1؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 137، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، 89/1.

6– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 6465، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، 98/8.

و- ولمن سأله أوصني: عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلا قال للنبي ﷺ: أوصني، قال: «**لاَ تَغْضَبْ**» فَرَدَّدَ مِرَارًا، قَالَ: «**لاَ تَغْضَبْ**»[1].

فقد تنوعت إجابات النبي صلوات الله وسلامه عليه في كل مرة يُسأل فيها وهذا راجع لطبيعة السائل، ففي كل مرة يحقق مناط الحكم ليجيب، فاختلاف الإجابات راجع لاختلاف الأحوال واختلاف الطبائع البشرية، فلو كانت الإجابة واحدة لكان مما يخالف الفطرة ومقتضياتها من التيسير ورفع الحرج، فكان التنوع في الإجابة مما يدل على مرونة الشريعة الإسلامية.

**بناءً على ما سبق،** تبين أن الفطرة ترتبط بالسنة باعتبارها المصدر الثاني للتشريع ارتباطا وثيقا، ويظهر ذلك في أفعال النبي ﷺ الجبلية، وفي أقسام السنة من حيث السند باعتبار كون المتواتر مما تقبله الفطرة وأن الشروط الذي وضعها العلماء لقبول خبر الآحاد مما ترتضيها الفطرة، كما أن أحاديث استفتاء القلب أثبتت وجود قوة فطرية في الإنسان تمكنه من التميز بين الصحيح والباطل،بين البر والإثم، وبين الخير والشر، وظهرت علاقة الفطرة بالسنة النبوية أيضا من خلال الأحاديث التي تبين توافق التشريع في السنة النبوية والطبيعة البشرية، فلا تُكلف فوق طاقتها ولا بالخارج عن استطاعتها.

1- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 6116، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، 28/8.

## المطلب الثالث: علاقة الفطرة بدليل الإجماع

يُعتبر الإجماع المصدر الثالث من مصادر التشريع، ويحتل مكانة رفيعة بين الأدلة التشريعية كونه يستمد القطعية من قوة حجيته، فهو رافع للخلاف حيث يُفزع إليه وقت التنازع، ويُتمسك به وقت الاختلاف، فالإجماع يرتقي بالحكم من الظنية إلى القطعية، والحكم به واجب، والقول على خلافه شذوذ، وفيما يلي نُمُرُّ على تعريفه لنحاول بعدها استبانة العلاقة التي تربطه بالفطرة.

### الفرع الأول: تعريف الإجماع حجيته ومستنده

سنتناول فيما يأتي تعريف الإجماع في اللغة والاصطلاح، وحجيته عند الأصوليين، مع بيان المقصود بمستند الإجماع.

**أولا: تعريف الإجماع في اللغة والاصطلاح:**

**1- لغة**: الإجماع في اللغة على معنيين:

- أحدهما: الإعداد والعزيمة على الأمر، أو العزم على الأمر والإحكام عليه[1].
- الثاني: الاتفاق، يُقال: هذا أمر مُجمع عليه: أي متفق عليه[2].

**2- اصطلاحا**: عُرِّف الإجماع بعدة تعريفات تتقارب فيما بينها، وإن اختلفت في بعض القيود والاستدراكات، ولعل أهم هذه التعريفات: "اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية"[3]، أو هو: "عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع"[4]، أو "هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور"[5].

فالإجماع الأصولي هو اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ.

ولكن الإجماع بتعريفه الاصطلاحي؛ وهو اتفاق جميع مجتهدي العصر، فهذا غالبا يستحيل وقوعه[6]، ولم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة، ومن قال بأنه تحقق فقط في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله

---

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 57/8-58؛ الزَّبيدي، **تاج العروس**، 464/20.

2- الزبيدي، **تاج العروس**، 463/20.

3- الغزالي، **المستصفى**، 137/1.

4- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 196/1.

5- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 193/1.

6- الأشقر، عمر سليمان، **نظرة في الإجماع الأصولي**، (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة4، عدد7، 1987م)، ص334؛ سانو، قطب مصطفى، **سؤال الإجماع الأصولي**، (بيروت-لبنان: شركة فؤاد البعينو، ط1، 1434هـ)، ص 115.

عنهما، فقد يكون وجود الصحابة في مكان واحد قد جعل تشاورهم واتفاقهم أمرا يسيرا، أما بعد ذلك فلا يمكن الجزم بأن كل المجتهدين في أصقاع الأرض قد اتفقوا على حكم واحد، ما عدا ما كان مستنده النص، وهو خارج عن محل النزاع، لذلك فدعوات تجديد أصول الفقه[1] تطرح بشدة إعادة النظر في دليل الإجماع بالتعريف السابق، وتعويضه باتفاق الأغلب أو الأكثرية، والتركيز على الاجتهاد الجماعي، باعتباره بديلاً مطروحا للإجماع، إذ يُعد من أهم وسائل الاجتهاد المعاصر، وحل مشكلات الوقائع والمستجدات.

**ثانيا: حجية الإجماع:**

الإجماع حجة عند جمهور الأصوليين، قال الإمام الجويني: "الإجماع حجة قاطعة"[2].

وفي إرشاد الفحول: "ذهب الجمهور إلى كونه حجّة، وذهب النظام والإمامية، وبعض الخوارج إلى أنه: ليس بحجة، وإنما الحجة مستندة، إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم نقدر للإجماع دليلا تقوم به الحجة"[3]. فالإجماع حجة قطعية ما ثبتت إمكانية العمل به.

**ثالثا: مستند الإجماع:**

مستند الإجماع أو سند الإجماع هو الدليل الذي اعتمد عليه المجتهدون في الحكم الذي قالوا فيه بالإجماع؛ يقول الإمام الآمدي: "اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافا لطائفة شاذة"[4].

والمستند قد يكون نصا من كتاب الله أو من سنة رسوله الكريم ﷺ، وهذان الطريقان لا خلاف فيهما، أما الإجماع المستند إلى القياس أو المصلحة ففيها خلاف بين مجيز ومانع، وإن كان الأغلب قد أجاز والإجماع قد وقع، كما حدث في جمع القرآن.

هذا لمن يشترط المستند من الأصوليين، أما غيرهم فلا يشترط ذلك، بل يجيزون حصول الإجماع دون مستند، واستدلوا بوقوعه وقالوا لو كان للإجماع مستند لكان هو الحجة ولا فائدة من الإجماع[1]، ورُدّ عليهم بأنه حتى لو فرضنا بأن ذلك صحيح، فإن الإجماع يرتقي بالمستند من كونه حجة ظنية إلى القطعية.

---

1- يُنظر: الريسوني، أحمد، وآخرون، **التجديد الأصولي**، (عمان، الأردن: دار الكلمة، فرجينيا، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2015م)، 291-331، الدسوقي، محمد، **التجديد في الفقه الإسلامي**، (بيروت، لبنان: المدار الإسلامي، ط1، 2006م)، ص 79-82.

2- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 262.

3- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 1/ 197، ويُنظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 6 / 384.

4-الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 261/1.

فسبب قوة الإجماع وكونه المصدر الثالث من مصادر التشريع هو ارتقائه بالدليل الظني المختلف فيه إلى دليل قطعي متفق عليه، كما أنه يعضد الدليل القطعي ويؤكده[2].

**الفرع الثاني: وجه ارتباط الفطرة بالإجماع**

قال الإمام عبد الكريم الخطيب: "الإجماع في الشريعة الإسلامية أصل من أصول هذه الشريعة، يقوم إلى جانب أصليها: الكتاب والسنة... وليس الإجماع في حقيقته إلا توارد العقول وتلاقي الفطر على أمر ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله نصّ فيه"[3].

ولا يُسلم له كل ما قاله فقد يُجمع على أمر فيه نص، كالاجماع على الصلاة مثلا ولكنه تحصيل حاصل لأن ثبوتها بالنص لا بالإجماع، لذا فالراجح أنه يقصد الإجماع على ما لانص فيه، فالإجماع هو تلاقي العقول والفطر على حكم معين، لم يُشرع بالكتاب والسنة، هذا التلاقي والتشاور ومن ثم الاتفاق هو حقيقة وجوهر الإجماع.

ولا تظهر علاقة مباشرة بين الإجماع بتعريفه الاصطلاحي والفطرة، لكننا نستبين العلاقة من خلال التركيز على النقاط الآتية:

1. منشأ أو مقدمة الإجماع والذي هو الشورى.
2. الفطرة مستند للإجماع.
3. النص يراعي الفطرة وهو مستند للإجماع.
4. نماذج لمراعاة الفطرة في الإجماع.

**أولا: مقدمة الإجماع:**

تُعتبر الشورى مقدمة أساسية لتبادل الآراء وتدارسها، ومن ثم الاتفاق فالإجماع حول حكم معين، يقول قطب سانو: "العلاقة الجدلية بين حقيقة الشورى والإجماع... تتمثل في كون الشورى مقدمة للإجماع (الاتفاق)، حيث لا إجماع بلا شورى، وكون الإجماع في الوقت نفسه إحدى نتائج الشورى"[4]. فالشورى والتشاور وتبادل الآراء أمر أساسي لانعقاد الإجماع، فلكل شخص من المجتمعين الحق في إبداء الرأي، وفي قبول أو رفض ما يُطرح

1- للاطلاع أكثر تُنظر كتب الأصول وتفصيلاتهم في المسألة ومنها: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 121/3؛ السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 389/2؛ التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 2/ 102؛ الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 399/6.

2- المصادر السابقة نفسها.

3- الخطيب، **التفسير القرآني للقرآن**، 1574/16.

4- سانو، **سؤال الإجماع الأصولي**، ص 42.

في الاجتماع، فما الإجماع إلا تبادل الآراء ودراستها وتمحيصها، وتقديم الأدلة والحجج لكل رأي، والمناقشة التي تفضي في النهاية إلى الاتفاق، فيكون الحكم مجمعا عليه وإلا لم يتحقق الإجماع.

وبالرجوع إلى كيفية تأسيس هذا الدليل، نرى أن الصحابة رضوان الله عليهم قد تشاوروا قبل أن يجمعوا، فهاهم رضوان الله عليهم قد تشاوروا ثم اتفقوا، "فكان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنّة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"[1].

ومعظم الإجماعات الموجودة والمقرر بأنها إجماعات صحيحة –حتى عند من ينفي وقوع الإجماع إلا في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما– نشأت نتيجة الشورى والتشاور.

وبالعودة إلى الشورى نجدها أمر فطري في الإنسان، وفي ذلك يقول الإمام ابن عاشور: "الشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة، أي فطره على محبة الصلاح وتطلب النجاح في المساعي، لذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه إذ قال للملائكة: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: 30] "[2]، فالفطرة تميل إلى الاجتماع والتشاور للوصول إلى الرأي الأصلح، فإن تم ذلك وتم الاتفاق حصل الإجماع.

وفي المقابل فالاستبداد والتفرد بالرأي مما تمقته الفطرة وينفر منه الطبع، يقول الإمام ابن عاشور: "وليس من أصل الفطرة إلهاء الناس عن الشورى، وحُبّ الاستبداد وكراهية سماع ما يخالف الهوى"[3]، فالشورى غريزة طبيعية في الإنسان، "إذ ما دام الإنسان اجتماعيا بطبعه غير مستغن عن الآخرين، يحتاج إلى آرائهم ونصائحهم، كما يحتاج إلى عونهم المادي والمعنوي، فهو تشاوري بغريزته؛ والشورى بهذا المفهوم من صميم الفطرة الإنسانية التي لا يتم للناس أمر رشيد إلا بها؛ فهي الوشيجة التي تربط الفرد بقومه، وهي الآصرة التي تشد الأجيال البشرية المتعاقبة ببعضها"[4]. فالشورى مركوزة في الفطرة الإنسانية والشورى أساس الإجماع، وبالعلاقة الاختزالية نجد أساس الإجماع مركوز في الفطرة الإنسانية وهو من صميمها.

---

1- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 49/1.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 150/4.

3- المصدر السابق ، 384/5.

4- الحمداوي، عبد الكريم محمد مطيع، فقه الأحكام السلطانية، (دون معلومات نشر)، ص 284.

**ثانيا: الفطرة مستند للإجماع:**

كما سبق وَتبيّن، فإن مستند الإجماع يمكن أن يكون دليلا نصيّا من الكتاب أو السنّة، كما جوّز آخرون الاستناد إلى دليل من القياس أو المصلحة. ونجد من العلماء أيضا من يعتبر الفطرة دليلا يُعتدّ به، بل ويجعله مستندا يستند عليه الإجماع، "ونحن إذا ما أعدنا النظر في هذا الأمر-يقصد الخلافة-، ألفينا مستند الإجماع على إقامة الخلافة ثابت بالأدلة النقلية كما هو ثابت بدليل الفطرة"[1]، فهو يعتبر الفطرة هنا سند يستند عليه الإجماع بالإضافة للأدلة النقلية في وجوب إقامة الخلافة، فوجود أمير أو حاكم أو والٍ أو شخص يُتبع أمر مغروس في الفطرة، فحتى القبائل البدائية في إفريقيا أو أمريكا اللاتينية لديها رئيس يُحتكم إليه، فوجود تابع ومتبوع ووجود سلطة عليا في الدولة يُحتكم إليها ويُرجع إليها في تنظيم شؤون الدولة؛ بغض النظر عن كيفية تأسيس هذه الخلافة، ولكن المهم وجود قيادة للإدارة، وتدبير شؤون الرعية، فالفوضى مرفوضة فطريا، والنظام من صميم الفطرة.

**ثالثا: علاقة الفطرة بالأحكام المجمع عليها**

الأحكام المجمع عليها ولا خلاف فيها يكون مستندها النص، أي الكتاب والسنة، وكما سبق ورأينا فإن تشريعات القرآن والسّنة تراعي الفطرة وتوافقها، فيستلزم ذلك أن تكون العلاقة متعدية وبالتالي تكون الأحكام المجمع عليها المستندة إلى النص من كتاب وسنّة تُراعي الفطرة وتسايرها، ومثال ذلك: الحرج مرفوع في الشرع إجماعا[2]، وهذا الإجماع مستند إلى النصوص الكثيرة التي سبق ذكرها؛ سواء في الكتاب والسنة، التي تبين أن الشرع مبناه التيسير ورفع الحرج، لأن هذه الأخيرة من مبتغيات الفطرة، فهذا الحكم المجمع عليه موافق للفطرة.

**الفرع الثالث: نماذج لمراعاة الفطرة في الإجماع**

يُلاحَظ من خلال استقراء الأحكام الشرعية والتشريع بصفة عامة، موافقة الشريعة وأحكامها للفطرة، فمعظم ما هو مجمع عليه يراعي الفطرة ويسايرها؛ بل هو مما تقتضيه الفطرة وتميل إليه، يقول الخادمي: "وقد أجمع كل العلماء والمجتهدين سلفًا وخلفًا، قديمًا وحديثًا، تصريحًا وتلميحًا، فهمًا وتنزيلًا، على يُسر الشريعة وسماحتها ووسطيتها واعتدالها، وعلى نفي التكليف بما لا يُطاق، وعلى أن الحرج مرفوع، والعنت مدفوع، وعلى أن سائر الأحكام الشرعية في مجال العبادات والمعاملات والأنكحة والجنايات ميسورة ومسهلة، يقدر عليها المكلف في

1- الحمداوي، فقه الأحكام السلطانية، ص 196.

2-الأنصاري، فواتح الرحموت، 262/1.

مختلف ظروفه وأحواله، وفي حله وترحاله، في صحته وسقمه، وفي شدته ورخائه، في حربه وسلمه، في موطنه وغربته، وفي شتى الأطوار والأعصار، ومختلف البيئات والأمصار"[1].

ونورد فيما يلي نماذج من الإجماعات الأصولية التي يظهر فيها جليا اعتبار الفطرة ومراعاتها، وما يندرج تحتها من فروع فقهية سيكون بالضرورة موافقا ومسايرا للفطرة أيضا:

**أولا: الإجماع على أن التكليف بمالا يُطاق غير واقع في الشريعة ومما ينافي الفطرة:**

ومثال ذلك تكليف الخلق بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإيجاد القديم وإعدامه؛ مما هو مستحيل لذاته، فهو غير واقع في الشرع بلا ريب وتتبع الأحكام واستقراؤها يدل عليه.

"ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعا لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، والاستقراء أيضا شاهد على ذلك، والآيات ناطقة به، وإما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافا للأشعري"[2].

وردّ الإمام الشوكاني على أصحاب الرأي الثاني القائل بجواز وقوعه: "الحاصل: أن قُبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوِّز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره، والتعرض لردِّه، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يُطاق، مع كونه ممتنع الوقوع"[3]، بمعنى أنه يستحيل وقوعه ولكن يجوز التكليف به، وهذا تناقض صارخ، فالتكليف بما لا يُطاق وتحميل المكلف بما لا قدرة له عليه ينافي مبنى الشريعة على التيسير ورفع الحرج ابتداءً وأصلا، كما أنه خارج عن إطار الفطرة والطبيعة البشرية، فالتكليف به مناف للتشريع الإسلامي الموافق للفطرة.

**ثانيا: الإجماع على أنه لا يصح التكليف بالمحال فطريا:**

حكاه الزركشي ونسب نقله إلى القاضي الباقلاني والجويني، قال: "أما التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه، كتكليف الميت والجماد والبهائم، فلا يصح التكليف بالإجماع قاله القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين في التلخيص"[4].

---

1- الخادمي، نور الدين بن مختار، **علم المقاصد الشرعية**، (الرياض-السعودية: مكتبة العبيكان، ط1، 1421هـ)، ص 111.

2- التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 378/1.

3- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 32/1.

4- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 121/2.

فالتكليف بالمحال لا يقبله العقل ولا الفطرة، فكان الإجماع على عدم صحته مما يوافقها ويسايرها.

**ثالثا: الإجماع على أن من شرط التكليف العقل والبلوغ:**

وهذا الإجماع حكاه غير واحد من الأصوليين، قال الزركشي: "الدليل على أنه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعي، الإجماع؛ فإن الأمة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ"[1].

فمن شروط التكليف العقل وفهم الخطاب، وهذا بالاتفاق، لأن مخاطبة غير العاقل أو من لا يفهم الخطاب كالمجنون والصبي، يخالف مقتضى المقصود من الفهم وهو العمل، كما أن التكليف في هذه الحالة ينافي الطبع والفطرة، والتشريع الإلهي مراع للفطر والعقول مقتض لها، فكان الإجماع على عدم التكليف مقتضى التشريع الإسلامي الفطري السمح، فمن خصائص التشريع مراعاة الطبيعة الإنسانية، وتكليف الصبي والمجنون مناف لذلك، فكان الإجماع على عدمه مما ترتضيه الفطرة ويقبله العقل السليم.

**رابعا: الإجماع على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة:**

قال الإمام الآمدي: "اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة"[2]. فهذا ما اتفق عليه العقلاء،كأن تقول صُم هذا اليوم ولا تَصُم هذا اليوم، فلا يمكن اجتماع حظر وإباحة في نفس الفعل في نفس الوقت من جهة واحدة، فهذا ما يناقض العقل السليم، والإجماع على استحالته من صميم ما ترتضيه الفطرة وتقبله، أما من جهتين كالصلاة في الدار المغصوبة، فلا يستحيل كونه واجبا من جهة الصلاة، وحراما من جهة الأرض المغصوبة.

**خامسا: الإجماع على وجوب العمل بما ترجح من الأدلة:**

"لإجماع الصحابة على العمل بما ترجح عندهم من الأخبار"[3]، فالعمل بالراجح من الأقوال مجمع عليه، والأدلة على ذلك كثيرة لا يسع المقام لذكرها، والقول الراجح بناءً على قواعد الترجيح، هو مما يتوافق والفطرة، بل إن ترجيح الراجح على المرجوح يُقدم بالفطرة.

1- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، (مكة المكرمة-السعودية: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث-توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418ه)، 138/1؛ وهو ما أكده الصفي الهندي: صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي الأرموي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، (مكة المكرمة-السعودية: المكتبة التجارية، ط1، 1416ه)، 54/1.

2- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 115/1؛ القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 1683/4؛ الصفي الهندي، **نهاية الوصول**، 6322/8.

3- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 145/8؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 258/2.

ومن الأمثلة: الإجماع على تقديم المتواتر على الآحاد، والإجماع على ترجيح الأحفظ والأضبط على من كان أقل في ذلك، الإجماع على ترجيح الراوي الذي اشتهر بالعدالة والثقة على من هو دونه في ذلك، وغيرها[1].

فهذه الإجماعات يقتضيها العقل السليم، كما أنها توافق الفطرة وتُسايرها.

**في ضوء ما سبق** تظهر العلاقة الوطيدة بين دليل الإجماع والفطرة، فما الإجماع إلا توارد العقول والفطر على حكم معين، كما أن مقدمة الإجماع وهي الشورى أمر مغروس في الفطرة، ومعظم الإجماعات الموجودة مستندها النص، وسبق بيان أن النصوص متوافقة والفطرة، كما تم بيان بعض المسائل الأصولية المجمع عليها، والتي تُبين علاقة هذا الدليل الأصلي بالفطرة كالإجماع على عدم التكليف بما لا يُطاق، والمستحيل شرعا وغيرها، وفي دعاوى التجديد والقول بإعادة النظر في الإجماع والتركيز على قول الأغلبية والأكثرية تبقى نفس العلاقة بالفطرة تقريبا.

1- بوعقل، مصطفى، إجماعات الأصوليين، (بيروت-لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ)، ص 423، 424، 428.

## المطلب الرابع: علاقة الفطرة بدليل القياس

يحتل القياس مكانة رفيعة بين مصادر التشريع، فهو من أهم أدلة التشريع المعتمدة في الاجتهاد، وهو الدليل العقلي الأول لاستنباط الحكم بعد استيفاء الطلب في كل من الكتاب والسنة والإجماع، ويُعتبر القياس رافدا متجددا ومستمرا لسد الحاجة، والإجابة على نوازل الأعصر والأمصار، وإيفاءها حقها بمعرفة الحكم الشرعي وفق قواعد وضوابط وضعها أئمة الفقه وعلماء الأصول، وفيما يلي سنحاول إلقاء نظرة عن علاقة هذا الدليل بموضوع البحث: الفطرة، وقبل ذلك لا بد من التقديم بتعريف القياس وحجيته أولا، أما باقي أركان هذا الدليل فلا يتسع المقام لذكرها وهي مذكورة في كل كتب الأصول تقريبا.

### الفرع الأول: تعريف القياس وحجيته

**أولا: تعريف القياس:**

**أ- لغة:** قاس الشيء يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه وقيسه إذا قدره على مثاله[1].

**ب- اصطلاحا:** عرّف الأصوليون القياس بعدة تعريفات متقاربة نذكر من بينها:

- "رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما. **وقيل:** حمل الفرع على الأصل بعلة الأصل. **وقيل:** موازنة الشيء بالشيء"[2].

- "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما"[3].

- "إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم"[4].

والملاحظ أن هذه التعريفات؛ وإن اختلفت ألفاظها فإنها تشترك كلها في كون القياس إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما.

---

1- ابن منظور، **لسان العرب**،187/6؛ الرازي، **مختار الصحاح**، 262/1؛ الزبيدي، **تاج العروس**، 421/16.

2- ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق: أحمد بن علي المباركي، (بدون ناشر، ط2، 1410هـ)، 174/1.

3- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 5/2؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، (بيروت-لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق-سوريا: دار الفكر، ط3، 1419هـ)، ص 422؛ القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 3054/7.

4- التلمساني، الشريف، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق محمد علي فركوس، (الجزائر: دار العواصم للنشر والتوزيع، ط3، 2012م)، ص 715.

**ثانيا: حجية القياس:**

يُعتبر القياس حجة عند جميع مذاهب أهل السنة، وإن ردّه أصحاب الظاهر لفظا وأجازوه عملا، يقول الإمام الجويني "القائلون بالقياس العقلي والسمعي وهذا مذهب الأصوليين والقياسين من الفقهاء، وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي وجحدوا القياس الشرعي وهذا مذهب النظام وبعض الطوائف، ومعظم فرق الخوارج فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس، وذهب أصحاب الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي"[1].

ويقول الزركشي: "ذهب كافة الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع، يُستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع"[2].

فالقياس حجة قد اتفق عليها جمهور الأصوليين والفقهاء، وهو أصل من أصول الاجتهاد واستنباط أحكام الوقائع.

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بالقياس**

يمكن ملاحظة العلاقة التي تربط الفطرة بالقياس من خلال ثلاث نقاط:

1- القياس آلية فطرية؛
2- الفطرة والتعليل؛
3- القياس الفطري أو القياس الواسع.

**أولا: القياس آلية فطرية:**

علاقة الفطرة بالقياس بادية واضحة، قال الإمام ابن القيم: "العمل بالقياس مركوز في فطر الناس"[3]، فالقياس يقتضيه العقل وهو مغروس في الفطرة الإنسانية، فما كان للمثل يكون لمثيله، وإعطاء المتشابهات نفس الحكم مما يقتضيه العقل وترتضيه الفطرة، وفي سياق استدلاله بالمعقول في كون القياس حجة، قال الزحيلي: "القياس تُقرّه الفطرة السليمة وتقتضيه بداءة العقول، والأصوليون اتفقوا على أنه حجة"[4].

1- الجويني، البرهان في أصول الفقه، 7/2.
2- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 19/7؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 91/2.
3- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411ه)، 16/1.
4- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 607/1.

وهو ما يؤكده الإمام أبو زهرة حيث قال: "من الخضوع لحكم التماثل بين الأمور الذي يوجب التماثل في أحكامها، فهو إذن مشتق من أمر فطري تُقره بداءة العقول"[1].

فالأمر بشيء أمر بما يماثله أو أكثر منه، مع اشتراكهما في العلة،كما أن النهي عن شيء هو نهي عما يماثله أو أكثر منه، فمثلا النهي عن التأفف في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الإسراء:23]، هو نهي عن كل أمر يؤذي الوالدين كالضرب أو الاحتقار من باب أولى، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى، "ومنع هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة"[2].

فالتماثل وإلحاق الفرع بالأصل لمعنى أو لعلة جامعة ترتضيه العقول والفطر السليمة، فهو أمر بديهي فطري لا مشاحة في ذلك، فالقياس ميزان عقلي فطري قبل أن يكون شرعيا، فالجمع بين المتماثلين، وتفريق المختلفين هو أمر بديهي تُقره الفطرة، والأمر بشيء هو أمر بما هو أولى منه، وهو ما ينطبق على النهي، فالنهي عن أمر نهي عما هو أولى منه.

ولا خلاف بين العلماء في كون القياس آلية فطرية، فقد فُطر الإنسان على القياس بين النظائر وإعطاء حكم الأمر لنظيره، قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قياس المسكر على الخمر: "إن صورة القياس المذكور فطرية، لا تحتاج إلى تعلم، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب"[3].

فالقياس مركوز في فطرة البشر، وهو عملية فطرية عقلية يقوم بها الإنسان وفق ما توفر لديه من معطيات، فكان إلحاق الصورة المجهولة الحكم بالصورة المشابهة لها والمعلومة الحكم لاشتراكهما في العلة، هو منطلق القياس الأصولي.

**ثانيا: الفطرة والتعليل:**

لا يُحسن والحديث هنا عن القياس ألا نتطرق إلى التعليل، فالعلة الجامعة أساس القياس والركن الركين فيه، وعلى أساس معرفتها يلحق الفرع بالأصل، وتظهر ثمرة القياس، ويُعطى حكم الأصل لجميع الوقائع التي تتحقق

---

1- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، (دار الفكر العربي، د.ط.د.ت)، ص 219.

2- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1/218-220.

3- ابن تيمية، تقي الدين، **نقض المنطق**، تحقيق: حمد بن عبد الرزاق حموة وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، ص 162.

فيها العلة، وعُرفت بأنها: وصف ظاهر منضبط معرف للحكم[1]، فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع مناطا للحكم، فيدور معه وجودا وعدما.

فالأحكام الشرعية لم تُشرع عبثا وإنما لغايات ومقاصد؛ إما مصلحة تُجلب أو مفسدة تُدفع، فالشريعة معللة برعاية مصالح العباد كما يقول الشاطبي[2]، ونصوص التشريع كثيرا ما ترد مقرونة بعللها تصريحا أو إشارة، يقول تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:179]، ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة:222]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿90﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿91﴾ ﴾ [المائدة:91،90]، ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103].

ففي هذه الآيات وغيرها يذكر سبحانه وتعالى الحكم متبوعا بعلته، فالأحكام شُرعت لمصالح العباد، وليست للتعبد والخضوع فقط، وفي الفطرة ميل إلى تطبيق ما عرفت فيه مصلحتها، فالإنسان مصلحي بفطرته، وإذا عُرفت علة الحكم، كانت مظنة تحقيق المصلحة المقصودة من التشريع وسارعت الفطرة إلى تقبله وتطبيقه، فالتعليل أمر فطري واقع في الشريعة.

والقياس استفزاز للعقل المسلم من خلال النظر في الوحي، وهو ما ينعكس على الفطرة من جهتين[3]:

- من جهة ضرب الأمثال، فمثلا قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس:79]، جوابا لمن تعجب فقال ﴿ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ [يس:78] فقاس النشأة الثانية على الأولى، وحاكمه إلى ما هو مغروس في فطرته، في قياس هذه بتلك.

---

1- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، (الرياض-السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1421هـ)3177/7؛ النملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، 2016/5؛ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 648/1.

2- الشاطبي، الموافقات، 86/2، 230/5، 246/2، 297/2، 538/2.

3- يُنظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 101/1؛ سلهاط، رشيد، الاستدلال الفقهي، (عمان-الأردن: دار النفائس، ط1، 2009م)، ص 137-138.

- ومن جهة تعليل الأحكام، فشرّع الحكم وعلّل السبب، وهكذا فعل في أحيان كثيرة، قاس في المرة الأولى، وفتح باب القياس في المرة الثانية، وفي ذلك تنبه وإقرار لصلاحية هذه الأداة المغروسة في الفطرة، كأداة من أدوات فهم الشريعة، واستنباط أحكام الوقائع والاجتهاد وفق ما تقتضيه.

وتنقسم مسالك التعليل إلى نقلية وعقلية أو اجتهادية[1]، ومن مسالك التعليل الاجتهادية:

- **التعليل بالمناسبة**، وفي تعريفها هي: "وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا، من حصول مصلحة أو دفع مضرة"[2]، وأورد الإمام الآمدي تعريفا آخر نسبه للدبوسي: "المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول"[3]، فالمناسب هو ما يُدرك العقل والفطرة صلاحيته لترتب الحكم عليه، والمقصد منه حصول المصلحة أو دفع المفسدة، ولا تخفى علاقة الفطرة بالمصالح واعتبارها، ودفع المفاسد وإلغائها، فالوصف المناسب المتضمن للمصلحة مما يتوافق وفطرة المكلّف، وحيثما وُجد هذا الوصف كان مؤثرا في القياس وفي تشريع الحكم.

- **أما التعليل بالحكمة**، فقد تباينت تعريفات الأصوليين في تحديد معنى الحكمة، وانقسمت آراؤهم إلى عدة معان أهمها:

1- المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم، أو المصلحة المخيلة المناسبة[4]، كالمشقة في السفر؛

2- الغاية المطلوبة من التعليل أو هي المصلحة التي قصد الشارع تحصيلها بتشريع الحكم، كحفظ المال والعقل والنسب، الذي جعل وصف السكر والسرقة والزنا علة لوجوب الحد[5]؛

3- هي الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة[6]؛

4- هي المقاصد التي انبنت عليها الأحكام، وهي العلة الحقيقية لتشريعها[7].

---

1- مسالك التعليل عديدة وهي مبسوطة في كتب أصول الفقه، وتم ذكر ما له علاقة مباشرة بالفطرة فقط.

2- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، **شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ومعه حاشية السعد** والجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، 414/3؛ وُينظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 270/3؛ البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 353/3.

3- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 270/3.

4- يُنظر: السرخسي، **أصول السرخسي**، 236/2؛ الغزالي، **المستصفى**، ص 330؛ الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 423/1.

5- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 445/3؛ يُنظر: الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، 215/3.

6- الرازي، **المحصول**، 287/5؛ الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 168/7.

7- الشاطبي، **الموافقات**، 410/1.

وقد تقاربت التعريفات في كون الحكمة هي المصلحة المناسبة التي تنشأ عن الحكم، وقد اختلف الأصوليون في حكم التعليل بالحكمة، فمنهم من أجاز ذلك ومنهم من منعه، والطرف الثالث أجاز التعليل بالحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة[1]، فأساس التعليل هو الانضباط سواء كانت علة أو حكمة، فما انضبط صح التعليل به وشُرع في القياس، والتعليل بالحكمة لا يُلغي التعليل بالوصف المنضبط، إنما هو إضافة وتوسع في المفهوم، وإن صح التعليل بالعلة وهي وسيلة صح التعليل بالحكمة وهي مقصد.

وتظهر علاقة الفطرة بالتعليل بالحكمة، في الدور الكبير الذي تلعبه الفطرة في معرفة المصلحة[2]، قال الإمام العز بن عبد السلام: "الطباع مجبولة على معرفة بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد"[3]، وفي نفس السياق قال الإمام ابن تيمية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة... التي فيها معرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة"[4]، وبمعرفة الفطرة للمصلحة المناسبة للحكم يمكن اعتمادها في التعليل، وبالتالي في القياس.

**الفرع الثالث: القياس الفطري أو القياس الواسع:**

في إطار تجديد علم أصول الفقه نجد عدة أطروحات من أجل تفعيل هذا العلم أكثر ووصله بواقع الحياة، وتُعتبر مبادرة حسن الترابي في رسالته الموسومة "تجديد أصول الفقه الإسلامي" إحداها، حيث طرح عدة أسس يقوم عليها هذا التجديد يمكن إجمالها فيما يلي[5]:

- تغليب المنحى العملي على المنحى التجريدي.
- تطوير المناهج والقواعد الأصولية.
- توسيع أدوات الاجتهاد وخصوصا أداتي القياس والاستصحاب.

وعن رؤية الترابي للقياس الأصولي بمفهومه التقليدي فهو يرى أن: "هذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة، لكن المجالات الواسعة لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط

---

1- للتوسع في الموضوع يُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 3/202-205؛ شلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، (دار السلام، ط1، 2017م)، ص 154-167، تفجاجين، نجاة، **العلة والحكمة في الإجتهاد القياسي**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2008-2009م)، ص 230-273.

2- وسيتم التوسع في دور الفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في فصل المقاصد.

3- العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 1/6.

4- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 1/377؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 4/32.

5- يُنظر: عبد السلام بلاجي، **تطور علم أصول الفقه وتجدده** (بيروت-لبنان: دار ابن حزم، د.ط، 2010م)، ص 272-273.

المعقدة التي وضعها مناطقة الإغريق"[1]، ومن ثم فإنه لا بد من توسيع مفهوم القياس وعدم قصره على قياس فرع بأصل فقط، وإعطاء حكم الأصل للفرع بجامع العلة المشتركة بينهما، وهذ التوسيع لا يتم إلا باللجوء إلى ما أسماه القياس الفطري أو القياس الواسع، والذي يمكن بواسطته إيجاد أحكام الوقائع والمستجدات التي يقصر عنها القياس الأصولي.

ويُعرِّف الترابي القياس الفطري الحر الموسع بأنه: "القياس الذي يتتبع الطائفة من النصوص، ويستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين ومصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة"[2].

فالقياس الفطري هو استنباط مقصد أو مصلحة من نصوص الشرع ثم القياس عليه؛ لاستنباط أحكام المستجدات، وتوسيع معنى القياس راجع لمربط الفرس في القياس وهو التعليل، فعلل الأحكام هي مصالح المكلفين، "فكل ما يحقق مصلحة للناس في معاملاتهم في أي زمان ومكان يكون مشروعا قياسا على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة"[3]، وليست العلة القياسية كما صرّح الأصوليون، فالقياس الفطري هو اختيار المقاصد كمناط للحكم؛ يدور معها وجودا وعدما.

وسُمي هذا القياس بالفطري بحسب ما أرى لكونه حرا وبعيدا عن القيود الضيقة التي وضعها الأصوليون للعلّة القياسية، ولأن العقل ينساق إليه دون تكلف، ولأن الفطرة تميل إلى المصلحة والمقصد، كما أنه بالإمكان اعتمادها للتفريق والموازنة بين المصالح والمفاسد، وهذا النوع من القياس يتعلق بالمستجدات التي لم يرد فيها دليل جزئي، فيكون القياس فيها على كليات الشريعة وقواعدها العامة.

والقياس الفطري في جوهره ما هو إلا تعليل بالحكمة، والذي تناوله الأصوليون بالدراسة والنقد واختلفوا في حكمه، فيمكن بالدراسة المتأنية الوصول إلى ضبط لمصطلح القياس الفطري المستند إلى المصلحة، وضبط شروط للعمل به بما يتوافق وأصول الشريعة وكلياتها، وبما لا يخرم مقاصدها، وبهذا يمكن تجاوز الاعتراضات والمحاذير والتحفظات التي تمنع التصريح بالعمل به، وحتى لا يتحول إلى اجتهاد بدون ضوابط وطريقا للتفلُّت من أحكام الشرع بدون حدود.

---

1- الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي، (الخرطوم-السودان: مكتبة دار الفكر الخرطوم، ط1، 1400ه)، ص 23.

2- المرجع السابق، ص 23-24.

3- الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص 83.

استنادا لما سبق تبّينت علاقة الفطرة بالدليل الرابع، بكون جذور القياس غائرة في الفطرة الإنسانية، وكونه آلية فطرية يمكن اعتمادها لاستنباط الأحكام، كما تبّينت علاقة الفطرة بقطب الرحى في العملية القياسية ألا وهو التعليل، وتمت الإشارة إلى مسلكين مهمين من مسالك العلة هما التعليل بالمناسب والتعليل بالحكمة... وفي الختام تم تعريف القياس الفطري أو القياس على كليات الشريعة التي تتعلق بالمستجدات، وهو من الأطروحات التجديدية، وفي جوهرها هو تعليل بالحكمة، وتحتاج إلى الضبط ليتوخى منها تحقيق نتائجها المرجوة.

**المبحث الثاني: الفطرة وعلاقتها بمصادر التشريع التبعية**

بعد أن تبيّنت العلاقة بين الفطرة ومصادر التشريع الأصلية أو المتفق عليها، نحاول الآن إبراز العلاقة التي تربط الفطرة بمصادر التشريع التبعية أو المختلف فيها، وفق الترتيب التالي المصلحة المرسلة ثم العرف فالاستحسان، والاستصحاب.

**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة**

التشريع الإسلامي قائم على اعتبار المصالح، يقول الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[1]، فالشريعة ُوضعت تحقيقا لمصالح الناس في الحياتين الدنيا والآخرة، والأدلة على مراعاة الشريعة للمصالح كثيرة ومتضافرة[2]، فكل ما فيه مصلحة فهو مطلوب شرعا، وما كان فيه مفسدة فهو منهي عنه. وُتعتبر المصلحة أحد الأدلة التبعية، ومصدرا من مصادر استنباط الأحكام، فهي منهج أساسي للاجتهاد والتوصل لأحكام الوقائع والمستجدات. وقبل التعريج على أهم ما يربطها بالفطرة الإنسانية نتطرق إلى تعريفها.

**الفرع الأول: تعريف المصلحة المرسلة أو الاستصلاح وحجيتها:**

أولا: لغة: المصلحة مصدر صلح: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد[3]، الصلاح: ضد الفساد والمصلحة: واحدة المصالح[4]. وهي الصّلاح وَالْمَنْفَعَة[5]، والاستصلاح: نقيض الاستفساد[6].

إذن: المصلحة في اللغة هي المنفعة وضدها المفسدة.

ثانيا: اصطلاحا: أما المصلحة فتعددت تعريفاتها ونذكر أهمها:

1- تعريف الإمام الغزالي: "المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة أو دفع 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،

---

1- الشاطبي، الموافقات، 9/2.

2- للاطلاع عليها ُينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (دمشق-سوريا: دار الفكر، ط10، 2016م)، ص 87-96.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 303/3.

4- ابن منظور، لسان العرب، 516/2، الزَّبيدي، تاج العروس، 549/6.

5- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 520/1.

6- ابن منظور، لسان العرب، 517/2.

ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[1].

الإمام الغزالي فرق بين المصلحة بصفة عامة؛ وهي جلب النفع ودفع الضر، وبين المصلحة المقصودة في أصول الفقه وهي المحافظة على الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فكل ما يحفظ هذه الكليات هو مصلحة.

كما عُرفت المصلحة بتعريفات أخرى وثيقة الصلة بموضوع البحث – الفطرة- نذكر منها:

2- المصلحة هي: "ملاءمة الطبع"[2].

فالمصلحة إذن هي ما يلائم الفطرة والطبع البشري بحسب التعريف، وهو أمر بالغ الأهمية، فالشريعة وضعت لمصالح الناس وهذه المصالح تنسجم وتلائم الفطرة.

3- وهي كذلك: "مقتضى العقول القويمة والفطر السليمة من الرشاد، وما يحقق مقصود الشارع والعباد من صلاح المعاش والمعاد"[3].

فالمصلحة هي ما يقتضيه العقل السليم والفطرة البشرية، ويحقق مقاصد الشارع والمكلف في الدارين.

4- وعُرفت أيضا بكونها: "وصفا للفعل يحصل به النفع الملائم للفطرة: جلبا أو دفعا، دائما أو غالبا، للجمهور أو للآحاد"[4].

وهذا التعريف يتقاطع مع التعريف الأول بأنها "ملائمة الطبع"، فالمصلحة هي ما لاءم واتسق وانسجم مع الفطرة من نفع مجتلب، أو ضر مستدفع.

كما نجد أن الفطرة عُرفت أيضا بتعريف يشتمل المصلحة: "الفطرة هي الاستعداد الخلقي لقبول النفع ودفع المضار كما أراد الخالق، وهي ما كان عليه المكلف قبل الاحتكام إلى الأهواء والأوهام والتخيلات"[5]. وهذا

---

1- الغزالي، المستصفى، 174/1.

2- الإيجي، شرح المواقف، 146/3، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 201/3.

3- حكيم، محمد طاهر، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ، (المدينة المنورة-السعودية: مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 116، السنة 34، 1422ه)، ص 239.

4- باي، حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، (إصدار مجلة الوعي الإسلامي، الإصدار العشرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432ه)، ص 65.

5- الأخضري مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، ص 299.

التعريف يتقاطع مع التعريف الإجرائي المختار في كون الفطرة هي الاستعداد والخلقة الأولى القابلة لمعرفة الأحكام الإسلام.

استنادا إلى ما سبق يمكن أن نُعرف المصلحة بأنها: ما تقتضيه الفطرة وما يلائمها، من نفع مستجلب وضر مستدفع، فالفطرة تميل إلى ما ينفعها وتنفر مما قد يضرها.

- بالنسبة للمصلحة المرسلة، يفسر الإمام ابن عاشور معنى الإرسال فيقول: "ومعنى كونها مرسلة: أن الشريعة أرسلتها فلم تُنط بها حكما معينا، ولا يُلفى في الشريعة لها نظير معين؛ له حكم شرعي فتقاس عليه، فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد"[1].

وقد عُرفت بعدة تعريفات، منها تعريف الإمام الغزالي بأنها: "ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين"[2].

كما عُرفت بأنها: "تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة أي مطلقة أو ساذجة، لم يرد عن الشارع دليل باعتبارها أو إلغائها"[3].

فالمصلحة المرسلة عند التحقيق هي مصلحة لم يقم دليل شرعي جزئي على اعتبارها أو إلغاءها، ولكن تشهد لها كليات الشريعة وقواعدها العامة.

**ثالثا: حجية المصلحة المرسلة:**

المصلحة المرسلة على الرغم من ترتيبها ضمن الأدلة المختلف فيها؛ ولكننا بالتحقيق نجد أن كل المذاهب قد عملت بها واستعملتها، يقول الإمام القرافي: "المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها، عند التحقيق هي عامة في جميع المذاهب"[4].

وإن كان بينهم تفاوت في الأخذ بها كما يقول ابن دقيق العيد: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة"[5]، قال الإمام البوطي بعد عرضه لآراء المذاهب في المسألة: "صفوة القول؛ المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق، وإنما أعني بالاتفاق

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 245/3.

2- الغزالي، المستصفى، 1/ 174.

3- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ، ص256.

4- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 393.

5- نقلا عن :الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 84/8؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 184/2؛ الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 260.

اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة"[1]، فالمصلحة المرسلة دليل تبعي معتمد في المذاهب الفقهية الأربعة، وإن اختلفت تسمياتهم في الاعتماد عليها، ويُعتبر المذهب المالكي الأكثر استعمالا لهذا الدليل، لذا فهو مذهب المصلحة بلا منازع.

**الفرع الثاني: أقسام المصلحة وشروط العمل بها**

تنقسم المصلحة إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، وستكتفي الباحثة بأقسام المصلحة باعتبار قوتها(ضرورية، حاجية، وتحسينية)، لما له من علاقة بالفطرة، ثم تُورد تقسيم الإمام ابن عاشور للمصلحة، يليه ذكر شروط العمل بها.

**أولا: أقسام المصلحة باعتبار قوتها[2]:**

**1- ضرورية**: ومعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[3]. والضروريات شُرعت لإقامة الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وبالتحقيق فهي كلها من الفطرة، وبدونها يحدث الاختلال والفساد وانهيار الحياة الإنسانية، وهي مراعاة في كل ملة[4]، مما يؤكد علاقتها بالفطرة التي تُعتبر مشتركاً إنسانياً، وكل ما يتعلق بها تجده متفقا عليه عند كافة البشر وفي مختلف الأمم.

**2- حاجية**: ومعناها أنها مُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[5].

والحاجيات هي الأعمال والتصرفات التي شُرعت من أجل التوسعة ورفع الحرج والتيسير، وسبق الإشارة إلى أنها من مبتغيات الفطرة.

---

1- البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص 419.

2- سيتم الرجوع إلى علاقة الفطرة بهذه الأقسام (الضرورية والحاجية والتحسينية) بالتفصيل في فصل المقاصد، ص 248-258.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 2/17-18 .

4- الغزالي، **المستصفى**، ص 174؛ الشاطبي، **الموافقات**، 2/20.

5- الشاطبي، المصدر السابق، 2/21

**3- تحسينية**: وهي التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، بحيث لو فُقدت المصلحة التحسينية لا يختل بفقدانها نظام الحياة كما هو الحال في المصلحة الضرورية، ولا يدخل على المكلف حرج وضيق بفواتها كما في المصلحة الحاجية، ولكن بفواتها تكون الحياة مستنكرة عند ذوي العقول وأصحاب الفطرة السليمة، فالعمل بالمصلحة التحسينية يرجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات[1].

والتحسينيات غير الضروريات؛ فهي التي لا يحدث حرج بفواتها ولكن الحياة بدونها مما يستنكره العقل والفطرة معا، ومراعاتها من مكارم الأخلاق.

**ثانيا: تقسيم الإمام ابن عاشور للمصلحة:**

وللإمام ابن عاشور تقسيم آخر للمصالح يتعلق بالفطرة، حيث قسمها إلى قسمين:

- **القسم الأول**: ما ظهر فيه داعي الفطرة، وفي هذا الأخير يعمل الشارع على تنظيمه فقط، قال فيه: "هو ما يكون فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة يقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله لأن في تحصيله ملاءمةً لهم"[2]، ومن أمثلته الأكل والشرب والنكاح، وغيره، وفي هذا القسم كفت الفطرة الشرع مؤونة طلبه، وتركت له وظيفة التنظيم، وإزالة موانع الحصول، "كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل"[3].

- **القسم الثاني**: ما قابله ولم يظهر الجانب الفطري، في هذه الحالة يتعرّض له التشريع بالتأكيد، ويرتّب العقوبة على تركه والاعتداءِ عليه، ومثّل له "بالإنفاق على الزوجات والأبناء، ومواساة ذي الحاجة، وإضافة الغريب، وإجراء الوظائف لمن يقوم بأمور الأمة"[4].

ولقد تناولنا هذه المسألة في مجال عمل الفطرة المتفق عليه،وتبين أن ما قوى فيه داع الفطرة قل فيه داع الشرع، والعكس صحيح ما قل فيه داع الفطرة زاد فيه داع الشرع.

**ثالثا: شروط العمل بالمصلحة المرسلة:**

اشترط الأصوليون للعمل بالمصلحة المرسلة عدة شروط حتى لا تختلط المصلحة بالهوى، فيشرع من شاء ما شاء اعتمادا على هذا الدليل، ومن هذه الشروط:

---

1- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 16/3.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 219/3.

3- المصدر السابق نفسه.

4- المصدر السابق نفسه.

- أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية[1].
- أن تكون المصلحة عامة كلية[2].
- أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، بأن تكون من جنس المصالح التي جاء بها وليست غريبة عنها[3].
- أن تكون معقولة في ذاتها[4]، موافقة للطبع الإنساني، منسجمة مع الفطرة محصلة للنفع والخير[5].

فالمصلحة المستجلبة لا بد أن تتوفر فيها هذه الشروط من كونها حقيقية لا وهمية، وكونها عامة وكلية، منسجمة مع المقاصد الشرعية، ملائمة وموافقة للفطرة، فإن كان فيها ما يخالف الفطرة، فهذا دليل على أنها مصلحة موهومة وليست حقيقية، فالتشريع لا يأتي إلا بما يتوافق والفطر السليمة.

**الفرع الثالث: بيان علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة**

تبين مما سبق الارتباط الحاصل بين الفطرة والمصلحة بداية من التعريف إلى الأقسام فالشروط، حيث يُعدّ هذا الدليل الألصق بالفطرة الإنسانية، فجلب المصالح مركوز في الفطر السليمة، كما هو دفع المفاسد، فالله سبحانه وتعالى "فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرى ذلك لم يخرج عما ركّزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع"[6].

فهذا إمام المصالح يقرر أن معرفة المصلحة والمفسدة وتحصيل الأولى ودفع الثانية مفطور عليه الإنسان، وما تطلبه الفطرة هو مطلوب الشريعة، و"انبناء الشرع على المصالح وطلب المنافع وهو ما تأصل في الإنسان بالفطرة"[7].

فالفطرة دليل آخر يُضاف إلى الاستقراء وبقية الأدلة؛ والتي تُبين أن الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد في الدارين.

---

1- الشنديدي، إسماعيل، قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي، (دار الجامعة الجديدة، 2008م)، ص 148.

2- الغزالي، المستصفى، ص 175.

3- يُنظر: الغزالي، المصدر السابق، ص 179؛ الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 260.

4- الفاسي، المصدر السابق نفسه.

5- الخادمي، نور الدين، المصلحة المرسلة حقيقتها وضوابطها، (بيروت-لبنان: دار ابن حزم، د.ط، د.ت)، ص 99-100.

6- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 60/2.

7- عليمي، عارف، الأصول الفرعية للتشريع في المذهب المالكي من خلال مدونة الطاهر بن عاشور، (القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2014م)، ص 250.

كما أن الترجيح بين المصالح أو المفاسد، والموازنة بينها أمر مغروس في الفطرة، وتُقدم المصلحة الراجحة على المرجوحة، وتدفع المفسدة العظمى على الصغرى بالفطرة، ولا يستقيم فيها عكس ذلك، وفي هذا قال الإمام العز بن عبد السلام: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد؛ مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب"[1].

وتُعتبر الفطرة دليلا يضاف لأدلة حجية المصلحة المرسلة، فهي تُمثل منهجا عاما لفطرة الإنسان، ومسلكا صحيحا ودليلا معتبرا في استنباط الأحكام، لأن في رفضه رفض للفطرة الإنسانية، وبهذه الفطرة يمكن إدراك النفع والضر، الصالح والفاسد، المستقيم والمعوج، فالفطرة بوصلة المصلحة، وهي تقودها دوما إلى الاتجاه الصحيح.

ويذكر مصطفى البغا في معرض سرده للجوانب التربوية المستفادة من منهج الاستصلاح الأصولي يقول: "تهدف العملية التربوية والتعليمية وتعمل جاهدة إلى الارتقاء بالمجتمعات البشرية نحو الأصلح والأنفع، مراعاة لفطرة الإنسان، التي تجذبها المنفعة وتنفرها المضرة"[2].

فالمصلحة باعتبارها دليلا من أدلة الشرع الحنيف، وباعتبار أن الإسلام دين الفطرة، وما لاحظناه من تداخل بين الفطرة والمصلحة ونظرا للارتباط الحاصل بينهما، نجد أن على المجتهد أن يراعي الفطرة في بحثه عن أي مصلحة، وَيستصحب أن كل مصلحة تُجلب عليها أن تلائم الفطرة وما جبل الله سبحانه وتعالى عليه الإنسان، فالفطرة ضابط أساسي للمصلحة.

مما سبق تتضح علاقة هذا الدليل التبعي بالفطرة، فهو أصل أصيل مغروس فيها، ولا أدلّ على ذلك من كون كل أركانه تتعلق بالفطرة من التعريف حيث عرفت المصلحة بأنها النفع الملائم للطبع، إلى الأقسام، والتي لا تنفصل عن الفطرة سواء الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، بل قسمها الإمام ابن عاشور بحسب علاقتها بالفطرة، وفي شروط المصلحة اشترط بعض الأصوليين أن تكون ملائمة للفطرة، وفي النظرة العامة والإجمالية لهذه العلاقة تبين أن الفطرة دليل لحجية المصلحة، ودليل يضاف للاستقراء في اعتبار وضع الشرائع لمصالح العباد في العاجل والآجل.

---

1- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، 7/1.

2- البغا، مصطفى ديب، الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي، (عمان-الأردن: عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، ط1، 2006م)، ص 154.

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالعرف**

يُعتبر العرف أحد الأدلة ومصدرا من مصادر **التشريع الإسلامي**، يُلجأ إليه عند فقد الحكم في النصوص، وقد يُستعمل مخصصا أو مقيدا للنص، ويحتل هذا الدليل مكانة معتبرة في منظومة التشريع،كونه وثيق الصلة بحياة الناس، فمن القواعد الفقهية الكبرى "العادة محكمة"[1]، وجمهور الأصوليين والفقهاء متفقون على اعتباره، ومما انتشر على ألسنة الفقهاء: "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"[2]، و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"[3].

سيتم فيما يلي تسليط الضوء على الارتباط الحاصل بين هذا الدليل والفطرة، وهذا من خلال تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة، أقسامه، وشروط العمل به.

**الفرع الأول: تعريف العرف والعادة**

سيتم التعريف بكل من العرف والعادة في اللغة وفي الاصطلاح وبيان الفرق بينهما.

**أولا: العرف والعادة في اللغة:**

أ- **العرف في لغة:** العرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه[4].

و(المعروف) ضد المنكر و(العرف) ضد النكر[5]، وأمرت بالعرف أي بالمعروف وهو الخير والرفق والإحسان[6].

"فالعرف هو المعروف وهو خلاف النكر وما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم"[7].

فالعرف في اللغة ما تعارف عليه الناس وألفوه، وسكنت أنفسهم إليه.

---

1- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، **الأشباه والنظائر**، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه)، ص 7؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه**: زكريا عميرات، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه)، ص 79.

2- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 84.

3- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، **المبسوط**، (بيروت-لبنان: دار المعرفة، د،ط، 1414ه)، 41/19؛ الزحيلي، محمد مصطفى، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، (دمشق-سوريا: دار الفكر، ط1، 1427ه)، 345/1.

4- يُنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 281/4؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 239/9.

5- الرازي، **مختار الصحاح**، ص 836؛ الزبيدي، **تاج العروس**، 139/24.

6- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 404/2.

7- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، 595/2.

ب- العادة في لغة: "العادة معروفة، والجمع عادات وعوائد. سُميت بذلك لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى، وعودته كذا فاعتاده وتعوده أي صيرته له عادة"[1].

"العادة تكرير الشيء دائما أو غالبا على نهج واحد بلا علاقة عقلية. وقيل: ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة"[2].

فالعادة في اللغة هي ما يتكرر بنفس الطريقة، فيستقر في النفس ويقبله الطبع.

والملاحظ أن ارتباط العرف والعادة بالفطرة يظهر بداية من التعريف اللغوي، فالعرف ما ألفه الناس وسكنت له أنفسهم، والعادة ما تكرر واستقر في النفس و قبلته فطرهم.

**ثانيا: العرف والعادة في الاصطلاح:**

**أ- العرف في الاصطلاح:**

عرفه الجرجاني بقوله: "العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول"[3]. كما عرفه جمع من الأصوليين بأنه: "ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[4].

فالعرف في الاصطلاح الأصولي، ما تلقته الفطر بالقبول بعد استقراره في النفوس.

**ب- العادة في الاصطلاح:**

عرفها الجرجاني بقوله: "العادة، هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى"[5].

أما عند الأصوليين: "العادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم؛ كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود"[6]، أو "هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية، والمراد العرف العملي"[7]. فالعادة ما تكرر واستمر بين الناس فتعود عليه، واستقر في نفوسهم.

---

1- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 436/2.

2- الزبيدي، **تاج العروس**، 443/8.

3- الجرجاني، **التعريفات**، ص 149.

4- أبو سنة، مصطفى، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، (مصر: مطبعة الأزهر، د.ط، 1947م)، ص 8؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 828/2؛ البغا، مصطفى ديب، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، (دمشق- سوريا: دار القلم، ط3، 1420ه)، ص 242.
هذا التعريف نُسب للإمام النسفي في كتاب المستصفى، ولكنني لم أجده في المستصفى للإمام الغزالي، ويستحيل وجوده لأن النسفي توفي سنة710ه. والغزالي توفي سنة505ه.

5- الجرجاني، **التعريفات**، ص 149.

6- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 448.

7- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، 282/1؛ أبو سنة، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، ص 10.

**ج- الفرق بين العرف والعادة:** من العلماء من قال بأنهما بمعنى واحد[1]، وفرّق آخرون فقالوا إن العادة تختص بالأفعال، والعرف بالأقوال[2]، ومنهم من يعتبر العادة أعم من العرف مطلقا، فيطلق على العادة الجماعية عرف، وعلى العادة الفردية عادة، فيكون العرف أخص من العادة[3]، قال عبد الوهاب خلاف: "في لسان الشرعيين: لا فرق بين العرف والعادة"[4].

ففي أصول الفقه إذا أطلق لفظ العادة أو العرف فهو بمعنى واحد استنادا للمعنى اللغوي لكل منهما.

**الفرع الثاني: أنواع العرف وحجيته**

**أولا: أنواع العرف:**

ينقسم العرف إلى أقسام متعددة؛ لاعتبارات مختلفة، فباعتبار شيوعه ينقسم إلى عام وخاص، وباعتبار موضوعه إلى قولي وعملي، وباعتبار الشارع له: إلى صحيح وفاسد، وهو الأوثق صلة بالموضوع[5]:

1- **العرف الصحيح:** ما تعارفه الناس ولا يخالف دليلا شرعيا ولا يُحلّ محرما ولا يُبطل واجبا، كعقد الاستصناع.

2- **العرف الفاسد:** هو ما تعارفه الناس ولكنه يخالف الشرع، أو يُحلّ المحرم أو يُبطل الواجب، كالربا.

وعلماء الأصول في حديثهم عن العرف باعتباره دليلا من الأدلة أو مصدرا لاستنباط الأحكام فهم بالتأكيد يقصدون العرف الصحيح، يقول الإمام الشاطبي: "العوائد المستمرة ضربان: أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا وتركا. والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي"[6]، فالعرف الفاسد خارج عن محل النزاع.

**ثانيا- حجية العرف:**

العرف الصحيح حجة ومصدر للأحكام، يُلجأ إليه إن لم يكن سواه، لهذا نجده مستعملا عند كل المذاهب على تفاوت في استعماله، يقول الإمام القرافي: "أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم

---

1- يُنظر: البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص 243.

2- الزرقا، المدخل الفقهي، 841/2.

3- التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1419ه)، ص 583.

4- خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، ص 89؛ ويُنظر: أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص11.

5- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 830/2؛ خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، ص 89؛ البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص 243-245.

6- الشاطبي، الموافقات، 488/2.

يصرحون بذلك فيها"[1]. فلقد اعتبر الفقهاء -على اختلاف مذاهبهم- العرف، وجعلوه أصلا ينبني عليه شطر عظيم من أحكام الفقه[2]، فالعرف مقبول بالاتفاق[3].

**الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والعرف**

نحاول تبيان هذه العلاقة من خلال عدة نقاط فيما يأتي:

**1- العرف ما تلقته الفطرة بالقبول:**

انطلاقا من تعريف العرف في اللغة والاصطلاح يتضح أن الفطرة وثيقة الصلة به، فالعرف ما تألفه الطباع، أي ما تألفه الفطرة وتستكين له النفس، قال الشيخ أبو سنة: في شرح تعريف العرف: "إنما يحصل استقرار الشيء في النفوس، وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة"[4].

فالعرف مرتبط بالفطرة ارتباطا لا انفكاك فيه، فهو ما استقر فيها بتكرار حصوله، فاطمأنت هي إليه وتلقته بالقبول.

يقول الإمام ابن عاشور: "القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يُقضى بها أن لا تنافي الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة، وقد علمت أنها من الفطرة: إما أنها لا تنافيها وحينئذ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو الظاهر"[5].

فالتناسب بين الفطرة والعرف ظهر في قبول الفطرة للأمر الذي تعرفه فلا تنكره، وبتكراره يستقر في النفس وتعتاد عليه وتطمئن له.

**2- إقرار العرف من الفطرة ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾:**

اعتبار العرف كمصدر من مصادر التشريع مستمد من قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ [سورة الأعراف:199]، فهذه الآية أول وأصرح دليل للقائلين بالعرف من الأصوليين[6]، "وهذا

---

1- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 448.
2- أبو سنة، العرف والعادة، ص 23؛ الزرقا، المدخل الفقهي، 110/1.
3- البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص 252؛ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 831/2.
4- أبو سنة، العرف والعادة، ص 8.
5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 187.
6- يُنظر: أبو سنة، العرف والعادة، ص 23، رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص، (دمشق-سوريا: دار الفكر، ط2، 2003م)، ص 52.

الاستدلال مبني على أن المراد بالعرف في الآية عادات الناس وما جرى تعاملهم به، فحيث أمر الله تعالى نبيه ﷺ بالعرف دل على اعتباره في الشرع، وإلا لما كان للأمر به فائدة"[1].

وتفسير العرف في الآية هو: "كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس"[2] أو "هو ما تتعرف إليه النفوس الطيبة وتتفتح له الفطر السليمة فيقع منها موقع الرضا والقبول، ويصبح من المعروف لها، والمألوف عندها..."[3].

فنلاحظ ارتباط العرف بالفطرة لكونه ما تستكين له النفوس وتتفتح له الفطر فيقع منها موقع القبول والألفة، وهذا استنادا للتعريف اللغوي للعرف.

والأمر بالعرف أو المعروف له أهمية كبيرة في حمل الناس على التكاليف حملا يسيرا، فالنفس تُقاد بسهولة لما تعرفه وتألفه ولا تجافيه، يقول سيد قطب: "﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾... وهو الخير المعروف الواضح الذي لا يحتاج إلى مناقشة وجدال،"[4]. فالفطر تلتقي على ما تعارفته فتقبل المعروف وتقاد إليه، و تنفر مما أنكرته، وتقوم برفضه.

والعرف ركن أصيل في الدلالة على الأحكام، لأنه مرتبط بواقع الناس، مستمد مما توافقت عليه فطرهم، فأحكام الشريعة ليست غريبة على الناس، وإنما هي من صميم الحياة الإنسانية، فما عرفته الفطرة واعتادت عليه هو من صميم ما يتوافق وأحكام الشرع، فلا تناقض بينهما.

**3- مقتضيات الفطرة أساس دليل العرف:**

يُعدد الدكتور الزحيلي ما يُبنى عليه العرف، وبالتركيز والتأمل نجده أساس ومقتضى الفطرة[5]:

العرف مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكاليف، وهذا مقتضى ما تتطلبه الفطرة، فالأخذ بالعرف يُعتبر مثالا واضحا على مرونة أحكام الشريعة وخصوبة الفقه الإسلامي.

**4- اعتبار العرف من لوازم مراعاة الفطرة:**

من مقاصد الشريعة وضعها للإفهام[1]، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت وفق معهود المكلفين: فأنزلت باللغة العربية، موافقة لعوائد العرب وطبائعهم، وهذا من لوازم الفطرة حتى تتلقاها بالقبول وتسارع إليها بالتطبيق.

---

1- أبو سنة، العرف والعادة، ص 29.

2- القرطبي، تفسير القرطبي، 346/7.

3- الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 547/5.

4- سيد قطب، في ظلال القرآن، 1419/3.

5- الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 837/2.

ويعتبر الإمام ابن عاشور أن وصف الشريعة الأعظم هو مراعاة الفطرة[2]، ومن لوازم هذه المراعاة ومظاهرها، يقول الأخضري[3]:

أ- مراعاة معهود الأميين أزمنة تنزيل الخطاب: فقد تنزلت الأحكام على مقتضى لسان يفهمه العموم والخصوص.

ب- مراعاة معهود طبائعهم وموائدهم ومواقيتهم وأوزانهم ومكاييلهم: احترام المعهود ما لم يتمحض فيه الفساد. بمعنى اعتبار الأعراف السائدة.

فمراعاة الفطرة تستند إلى ما سبق وهذا تسهيلا لفهم النص والإقبال عليه، وكذا تطبيقه.

ففهم الشريعة قائم على اتباع أعراف الناس والقول بغير ذلك مناقضة للفطرة، وهناك أحكام من عوائد العرب أقرتها الشريعة في إطار موافقتها لمعهود العرب وهذا تتطلبه الفطرة، وتقدير الدية وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمشعر الحرام، والقسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء...

فمراعاة التشريع للفطرة تجسد من خلال نزول المصدر الأول لهذا التشريع بلغة من تنزل عليهم، مقرا لما تعارفوا عليه وألفوه، فيتحقق مقصد فهم الشريعة وتقبلها وتطبيقها.

5- العرف الإنساني الفطري:

يُشير الإمام علال الفاسي نقطة في غاية الأهمية، حيث يعتبر العرف المأمور به هو الأخلاق الفطرية المعروفة لدى المجتمع، ويقدم تعريفا أوسع للعرف بكونه عرفا إنسانيا فطريا وهو "ما تعارفت عليه الإنسانية جمعاء منذ نشأتها، ولم يخرج عنه دين من الديانات ولا مذهب من المذاهب السليمة"[4].

فالإسلام دين الفطرة، والفطرة مشترك إنساني، ومقتضى ذلك مراعاة الأعراف المتفق عليها بين جميع الناس، لأنها تعود إليها، "وهذا يقدم للإنسانية في مختلف عصورها الحل الواقعي للمشاكل الاجتماعية كما يضع النواة الأولى للوحدة الإنسانية الشاملة"[5]، وفي هذا دعوة صريحة للدخول في هذا الدين دين الفطرة الموافق لما تعارفته البشرية ولم تنفك عنه من الأخلاق الطيبة كالعدل والإحسان والأمانة والتسامح والكرم، وبُغض ما تستحقره من الأخلاق السيئة كالكذب والخيانة والجور والغش...

---

1- النوع الثاني من مقاصد الشارع: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 101.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 176.

3- الأخضري، الإمام في مقاصد رب الأنام، ص 89-93.

4- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 303.

5- المصدر السابق نفسه.

## 6- تغير الأحكام بتغير الأعراف من صميم مراعاة الفطرة:

عادات الناس تتغير باعتبار المكان والزمان، والحكم بتغير الفتوى باعتبار تغير العرف لهو من صميم مراعاة الفطرة، ومن توافق التشريع الرباني معها، والأمثلة على تغير الفتوى ووجوبها بتغير العرف كثيرة ومتعددة[1]؛ والقاعدة الفقهية المعروفة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[2]، ومن الأمثلة على ذلك تغير فتوى الإمام الشافعي في المسألة الواحدة تبعا لتغير العرف من العراق إلى مصر.

والأحكام المقصودة هنا هي الأحكام المبنية على العرف، يقول الإمام القرافي: "الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت"[3]. ثم يقدم الإمام نصيحة ثمينة للفقهاء والمفتين: "فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده واجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[4].

هذا التغير في الفتوى بتغير الأعراف قائم على أساس التيسير ورفع الحرج والمشقة، وكذا مراعاة مصالح الناس، وهو مقتضى وما تتطلبه الفطرة وترضاه.

في ضوء ما سبق تبين أن العرف هو ما استقر في النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حُجّة في جميع المذاهب، وعلاقة العرف بالفطرة فتنطلق من التعريف، فالعرف ما تألفه الفطرة وتستكين له النفس، والقضاء بالعوائد والأعراف يرجع إلى معنى الفطرة، فالعرف والمعروف ما عرفته الفطرة فقبلته وعملت به، والأخذ بالعرف يُعتبر مثالا واضحا على مرونة الأحكام الشرعية المبنية على مراعاة الحاجة والمصلحة، وهذا مقتضى ما تتطلبه الفطرة، والعرف الإنساني الفطري هو الأخلاق الفطرية التي تعارفت عليها الإنسانية جمعاء، وفي اعتبار تغير الأحكام بتغير الأعراف دليل على توافق الشرع مع الفطرة الإنسانية.

---

1- مثلا: "لفظ: الحرام، والخلية، والبرية، وحبلك على غاربك، ووهبتك لأهلك، ألفاظ كانت تُستعمل في أعراف وعادات القدماء - كمالك رحمه الله- للدّلالة على الطّلاق الثّلاث بدون نيّة، ولكن الآن قلّ مَن يستعمل هذه الألفاظ للتّطليق، ولذلك لا بدّ من النّيّة وأن يُسأل المتكلّم بأحدها ماذا أراد بها؟ فإن أراد الطّلاق واحدة وقعت واحدة أو اثنتين وقعت اثنتين أو ثلاث فثلاث. وإن لم يُرد بها الطّلاق لا يقع شيء"؛ يُنظر : محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، **موسوعة القواعد الفقهية**، (بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ)، 726/8.

2- الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 353/1.

3- القرافي، **الفروق**، 176/1.

4- المصدر السابق نفسه.

## المطلب الثالث: علاقة الفطرة بالاستحسان

الاستحسان هذا الدليل الذي عرف تجاذبا كبيرا بين الفقهاء والأصوليين، على اعتبار أنه من الأدلة المختلف فيها، وفيما يلي سيتم إظهار علاقته بالفطرة وهذا من خلال بيان تعريفه وأقسامه.

### الفرع الأول: تعريف الاستحسان وحجيته

أولا: في اللغة: الحاء والسين والنون أصل واحد، فالحسن ضد القبح، ونقيضه، والمحاسن من الإنسان وغيره: ضد المساوي[1]، وأحسنت الشيء عرفته وأتقنته[2]، وهو يُحسن الشيء إحسانا، أي: يعلمه، واستحسنه: عده حسنا[3].

ثانيا: في الاصطلاح: عُرف الاستحسان بتعريفات كثيرة منها:

عرفه الإمام الكرخي: "إنه العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى اقتضى العدول"[4]، وذكر الإمام الباجي أن: "معنى الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين"[5]. وعند الإمام الشاطبي: "هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"[6]، وأما الإمام ابن قدامة فقال: "العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص"[7].

فالاستحسان هو عدول عن حكم مسألة لحكم أولى منه، لدليل آخر بدا للمجتهد أنه أقوى من الأول، فهو الأخذ بأقوى الدليلين.

كما أن للاستحسان تعريف أسال الكثير من الحبر، واعْتُبِر تعريفا مهجورا وهو: "دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه"[1]، أو كما أورده الإمام الغزالي: "ولا تساعده العبارة عن التعبير عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره"[2].

---

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 2/57-58؛ ابن منظور، لسان العرب، 13/114.

2- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 1/136.

3- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1189.

4- البخاري، كشف الأسرار، 1/1123؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/201.

5- الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الفصول، تحقيق عبد المجيد التركي، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2008م)، 2/693.

6- الشاطبي، الموفقات، 4/205؛ الشاطبي، الاعتصام، 2/139.

7- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، 1/ 473.

1- الغزالي، المستصفى، ص 173؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 2/470؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، 1/476؛ ابن حاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق نذير حمادو، (بيروت-لبنان: دار ابن حزم، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط1، 2006م)، 2/1194؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 3/188.

2- الغزالي، المستصفى، ص 173.

ورغم أن هذا التعريف يُنسب للحنفية ولكنه موجود أيضا عند بعض المالكية[1]، قال الإمام الدسوقي: "والاستحسان عند أشهب أيضا، وهو ما في الموازية، وهو معنى ينقدح في ذهن المجتهد تقصر عنه عبارته، والمراد بالمعنى دليل الحكم الذي استحسنه، وأما الحكم فقد عبر عنه"[2]. وقال الغزالي عن الاستحسان بهذا المعنى بأنه هوس[3]، فما لا يُعبر عنه يحتمل الوهم والتحقيق، فلا بد من عرضه على أدلة الشرع ليُحكم عليه، وقال ابن حاجب: "إن شُكّ فيه فمردود، وإن تحقق، فمعمول به اتفاقا"[4].

ولعل هذا التعريف هو الأقرب لمعنى الاستحسان، فيُعدل عن حكم المسألة لدليل انقدح في نفس المجتهد، ولكن تعسر عليه ولا يُمكنه الإفصاح عن هذا الدليل.

**ثالثا: حجية الاستحسان:**

اختلف الأصوليون في حجية هذا الدليل، والخلاف مبسوط في كتب أصول الفقه، ولكن بالنظر الدقيق وتحرير محل النزاع لا يتحقق استحسان مختلف فيه، قال الشوكاني: "قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه"[5]؛ فالمانعون لهذا الدليل منعوا الاستحسان بالتشهي والتلذذ والقول بالهوى دون دليل، والمجيزون على رأيهم أيضا لا يقولون بذلك، وإنما الاستحسان عندهم العدول عن حكم مسألة إلى نظائرها لدليل، فالخلاف لفظي فقط وقد عمل بالاستحسان حتى منكروه كالإمام الشافعي[1]، فهم يعملون به وإن أطلقوا عليه غير هذه التسمية أو أدرجوه ضمن أدلة أخرى. نُقل عن الإمام مالك قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"[2]، والاحتكام إليه يكون مستندا لأصول الشريعة وقواعدها العامة ومقاصدها.

---

1- وقد أشار إلى هذا الأستاذ نذير حمادو في تحقيقه لكتاب **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل** لابن حاجب، 1194/2.

2- الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 102/3.

3- الغزالي، **المستصفى**، ص 173.

4- ابن حاجب، **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، 1195/2.

5- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 182/2؛ ويُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 470/2؛ ابن حاجب، **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، 1192/2؛ السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 190/3.

1- فالإمام الشافعي قال بإبطال الاستحسان وأورد له كتاب في كتابه الأم؛ يُنظر: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عبد المطلب، **الأم**، (بيروت- لبنان: دار المعرفة، د.ت، 1990م)، 309/7؛ وفيه يرفض الاستحسان بالتشهي وبلا دليل، ولكنه عمل بالاستحسان المتفق عليه وهذه بعض الأمثلة: استحسن التحليف على المصحف، قال: "وقد كان من حكام الآفاق من يستحلف على المصحف، وذلك عندي حسن"، يُنظر: **الأم**، 278/6؛ إرسال زكاة الفطر إلى الذي تُجمع عنده قبل الفطر بيومين أو ثلاثة "قال الشافعي: هذا حسن وأستحسنه لمن فعله"، **الأم**،273/7. كما بين في كتاب الرسالة الاستحسان المرفوض بأنه المخالف للخبر، ينظر: **الشافعي**، أبو عبد الله محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، (مصر: مكتبه الحلبي، ط1، 1358هـ)، ص503.

2- الشاطبي، **الموفقات**، 442/4.

**الفرع الثاني: أقسام الاستحسان**

الاستحسان ترك الدليل الأول إلى دليل ثان اقتضاه الحكم في المسألة، وبحسب الدليل الثاني قُسم الاستحسان إلى أقسام[1] هي:

**1- الاستحسان بالنص** ومعناه ورود دليل نصي من الكتاب أو السنة، بخلاف الحكم الثابت للمسألة، فمثلا في مسألة من أكل أو شرب ناسيا حال صومه، الحكم الثابت هو الفساد، ولكن عُدل عنه إلى حكم آخر لنص اقتضى ذلك وهو "من أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه".

**2- الاستحسان بالإجماع:** ومعناه العدول عن قياس أو قاعدة عامة إلى الإجماع، ومن أمثلته عقد الاستصناع، فهو جائز استحسانا، والقياس عدم جوازه لأنه عقد على معدوم، ولكن أجيز العمل بهذا العقد لتعامل الناس به في كل الأزمان دون إنكار من العلماء فكان إجماعا.

**3- الاستحسان بالضرورة:** ومعناه وجود ضرورة أو حاجة اقتضت العدول عن الحكم الأصلي، ومثال ومثال ذلك تطهير الآبار والأحواض التي تقع فيها نجاسة، فلا يمكن تطهيرها بنزح كل الماء، فكان الحكم نزح قدر معين من الماء رفعا للحرج وتيسيرا على الناس، وهذا القسم يشمل ما سماه المالكية ترك مقتضى الدليل للتيسير لرفع المشقة[2]، وإيثار التوسعة على الخلق والتيسير.

**4- الاستحسان بالقياس:** ومعناه أن يرد على المسألة قياسان أحدهما جلي ضعيف الأثر والآخر خفي قوي الأثر، فيُرجح الخفي لقوة أثره، ومثاله: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير، فالقياس الجلي وهو قياسها على سؤر سباع البهائم فتكون نجسة، لكنهم أخذوا بالقياس الخفي على سؤر الآدمي؛ على اعتبار شربها بمناقيرها، وحكموا بطهارتها استحسانا.

**5- الاستحسان بالعرف والعادة:** وهو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر لجريان العرف أو العادة به قولا أو عملا، ومثاله أن يحْلف المرء على أن لا يأكل لحماً ويأكل سمكاً، ويتحقّق في كل مسألة جرى العرف فيها على خلاف القياس.

---

1- السرخسي، **أصول السرخسي**، 202/2؛ الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص 405؛ البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 5/4.

2- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، (عمان- الأردن: دار البيارق، ط1، 1420هـ)، ص 131.

**6- الاستحسان بالمصلحة**: وهو العدول عن حكم المسألة خلافا للقياس أو قاعدة عامة لمصلحة راجحة تقتضي هذا العدول، والاستحسان بالمصلحة هو تعريف الشاطبي للاستحسان السابق ذكره: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومثاله: عدم إنهاء عقد المزارعة بموت المتعاقدين أو أحدهما، فالقاعدة انتهاء العقد بموت أحد طرفيه، ولكن رُجِّح عدم إنهائه للمصلحة الراجحة في استمراره.

يشترك المالكية[1] مع الحنفية في الاستحسان بالإجماع وبالعرف، والاستحسان بالضرورة أو رفع الحرج، وانفرد المالكية بالاستحسان بالمصلحة؛ وإن كان الاستحسان بالضرورة عند الحنفية يشمل المصلحة.

**الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والاستحسان**

تتجلّى هذه العلاقة من خلال نقطتين أساسيتين: من خلال التعريف ومن خلال الأقسام.

**أولا: علاقة الفطرة بالاستحسان من خلال تعريفه**: علاقة الفطرة بهذا الدليل تنطلق من التعريف المهجور للاستحسان بأنه: "معنى ينقدح في ذهن المجتهد تقصر عنه عبارته"، فما ينقدح في ذهن المجتهد على خلاف الدليل الجزئي قد أدركه بفطرته، وهو لم ينقدح من عدم ولا من مجرد التشهي، وإنما بحسب نظره في مآلات العمل بالأدلة، فيجزم بضرورة ترك النص في هذا الموطن درءًا للمفسدة أو جلبًا للمصلحة، إتباعًا لمقاصد الشريعة كما يقول الإمام الشوكاني[2]، فبفطرة المجتهد وخبرته ودربته في ممارسة هذه الصنعة، ونظرا لتجمع كم من المرجحات، يعدل عن دليل المسألة إلى دليل آخر تبدى له أنه الأصح، وأنه الموافق لمقاصد الشريعة.

وفي الرد على من قال بأن الاستحسان بهذا التعريف هو "هوس"، يقول حسن حنفي: "هو ما ينقدح في النفس، ولا تسعفه العبارة، ولا يحتاج إلى قياس، ليس هوسا بل إحساس فطري وذوق سليم"[1]، فهو يدرك الحكم بالفطرة ولكن يعسُر عليه الإفصاح عن دليل ذلك فقط، بمعنى أن الدليل موجود ولكن التعبير عنه شاق.

وما الاستحسان سوى: " الحس السليم والفطرة والطبيعة، ولا يعني أنه تحكم الهوى أو المصلحة، بل الذوق الأخلاقي، وهو ليس تشريعا بل اجتهاد... هو دليل داخلي في الحكم وليس دليلا خارجيا عليه، يقوم على الإحساس الطبيعي والفطرة السليمة... هو أقرب إلى البداهة التي يعتمد عليها كل إنسان قبل القياس الشرعي

1- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، ص 131.

2- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 184/2.

1- حنفي حسن، **من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، (بيروت- لبنان: دار المدار الإسلامي، طرابلس- ليبيا: دار أويا، ط1، 2005م)، 272/2.

الاصطناعي المركب"[1]، فالاستحسان هو عمل فطري بامتياز به، بالفطرة يُدرك المجتهد أن الحكم في المسألة بما حُكم به في نظائرها لا يستقيم، وينبغي العدول عنه، ولكن قد لا تسعفه العبارة في ذكر الدليل المعتمد في الحكم الجديد في المسألة.

والاستحسان والاستقباح ومعرفة الحسن من القبيح، والتمييز بينهما مغروس في فطرة البشر، قال الإمام ابن القيم: "إن الشرائع إنما جاءت بتكميل الفطر وتقريرها لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه، فكسته حسنا إلى حسنه، فصار حسنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبحا جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحا إلى قبحه، فصار قبيحا من الجهتين"[2].

فللفطرة دور كبير في استحسان ما يؤدي للمصلحة ويدفع المفسدة، وفي إدراك ما يرفع الحرج والعسر والمشقة عن المكلفين، وييسر لهم تطبيق تكاليف الشرع.

فالاستحسان "هو أقرب إلى الترجيح وتحكيم العقل والذوق ما ترضاه النفس وما تعافه، ليس الاستحسان منطقا نظريا، بل ذوقا فطريا"[3]، وهو ما يؤكده الحديث: «مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»[4]، وهو العمدة في الاستدلال على حجية الاستحسان.

والاستحسان يهدف إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج وهي مبادئ مغروسة في الفطرة، فيُعدل إلى حكم يتماشى وهذه المبادئ ويتوافق والفطرة.

**ثانيا: علاقة الفطرة بالاستحسان من خلال أقسامه:** في أقسام الاستحسان ترك القياس أو القاعدة العامة والعدول إلى دليل آخر أقوى، كالنص أو الإجماع أو القياس، أو المصلحة والعرف، فهو في الحقيقة يعود إلى هذه الأدلة، وتبيّن فيما سبق علاقة الفطرة بالأدلة المذكورة، وبالتعدي تظهر وتتجلى علاقتها بالاستحسان بشكل منطقي، فعلاقة الفطرة بالاستحسان جد قوية.

1- حنفي حسن، من النص إلى الواقع، 272/2.
2- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، 2/ 66.
3- حنفي، المرجع السابق نفسه.
4- أخرجه مالك في الموطأ رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (المكتبة العلمية، ط2، د.ت)، حديث رقم:241، باب: قيام شهر رمضان وما فيه من الفضل، ص 91، مرفوعا؛ وأخرجه أحمد في المسند، حديث رقم 3600، مسند المكثرين من الصحابة، 6/ 84، موقوفا على ابن مسعود؛ وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط محقق المسند: إسناده حسن.

أما الأقسام الأخرى كالاستحسان للضرورة ورفع الحرج، فهي لب ما تبتغيه الفطرة وترتضيه، فالاستحسان في مجمله يهدف إلى رفع الحرج والمشقة[1] الذي يتسبب به القياس أو القاعدة العامة أو الأصل الكلي، فكان الاستثناء تيسيرا للمكلفين، وتحقيقا لمقاصد الشرع المرجوة من التكاليف، وهو ما يتجلى في أقسام الاستحسان.

استنادا لما سبق، وبعد أن تم تعريف الاستحسان بأنه العدول عن حكم مسألة عن نظائرها لدليل اقتضى ذلك، هذ العدول يهدف إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مركوزة في الفطر، وفي تعريفه بأنه معنى ينقدح في النفس وتعسر عبارته عنه، ما هو إلا إعمال للفطرة في إدراك الحكم، وفي ذكر أقسام الاستحسان اتضح أن كل قسم مرتبط بالفطرة بعلاقة جد متينة.

1- تم التطرق إلى علاقة الفطرة بالرخص والعزائم في من الباب الأول، فصل علاقة الفطرة بالحكم الشرعي، ص82-84.

## المطلب الرابع: علاقة الفطرة بالاستصحاب

يُعتبر الاستصحاب عند الأصوليين آخر مدار الفتوى[1]، ومتمسك النظر، أي آخر ما يُلجأ إليه عند البحث عن الحكم الشرعي لواقعة من الوقائع، ويُعد أحد الأدلة التبعية، وسيتم فيما يلي كشف العلاقة التي تربط هذا الدليل بالفطرة؛ انطلاقا من تعريفه حجيته وتعريجا على صوره، واستشفاف علاقة تلك الصور بالفطرة.

### الفرع الأول: تعريف الاستصحاب

أولا: لغة: الاستصحاب من المصاحبة وهي الملاءمة و الملازمة، "وكل شيء لاءم شيئا فقد استصحبه"[2]؛ "وكل ما لازم شيئا فقد استصحبه"[3]، واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي، ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسكت بما كان ثابتا كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[4].

فالاستصحاب في اللغة هو الملاءمة والملازمة.

ثانيا: إصطلاحا: عرف الاستصحاب في الإصطلاح بعدة تعريفات ولكن ديدنها واحد:

- هو: "الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتًا في الزمان الأول، وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير"[5]،
- "ظنّ دوام الشيء بناءً على ثبوت وجوده قبل ذلك"[6].
- "ملازمة ذلك الحكم، ما لم يوجد دليل مُغيّر"[7].

فالاستصحاب هو استمرار الحكم في المستقبل بناءً على وجوده في الماضي ما لم يثبت وجود ما يُغيّره.

ثالثا: حجية الاستصحاب: هو حُجّة عند الجمهور من مالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية، خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين[1]؛ القائلين بحجيته لإبقاء ما كان، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، ومثال ذلك حياة المفقود، فإنه

---

1- الجويني، البرهان في أصول الفقه، 171/2؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 174/2.

2- الفراهيدي، كتاب العين، 124/3؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 335/3.

3- ابن منظور، لسان العرب، 520/1؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 333/1.

4- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 333/1.

5- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 377/3؛ ويُنظر:الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، (السعودية: دار المدني، ط1، 1986م)، 261/3؛ الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص 361.

6- الطوفي، شرح مختصر الروضة، 148/3.

7- السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر، ميزان الأصول في نتائج العقول، حققه وعلق عليه: محمد زكي عبد البر، (الدوحة-قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1404هـ)،658/1.

لما كان الظاهر بقاؤها، صلح حُجّة لإبقاء ما كان، فلا يورث ماله- على تفصيل عند الفقهاء ولا يسعفنا المقام لذكره-، ولا يصلح حُجّة لإثبات أمر لم يكن فلا يرث عن أقاربه.

**الفرع الثاني: صور الاستصحاب أو أنواعه**

للاستصحاب صور متعددة، والمتفق عليها ثلاث هي[2]:

**1- استصحاب حكم الإباحة الأصلية**، أو الحكم الأصلي للأشياء وهو الإباحة ما لم يرد دليل على خلاف ذلك، فالأصل في الأشياء الإباحة، وكل ما على الأرض مسخر ومباح ومأذون فيه للإنسان إلا إذا ورد دليل تحريمه أو منعه.

**2- استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية**، فالأصل عدم الإلزام إلا إذا ورد الدليل، كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية، كنفي صلاة سادسة، وعدم شغل الذمة بحقوق الناس حتى يرد الدليل على عكس ذلك.

**3- استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته لوجود سببه حتى يقوم الدليل على زواله**، كثبوت الرابطة الزوجية وبقائها حتى يقوم دليل الانفكاك والفرقة، وثبوت الملك لشخص من البيع والإرث فيبقى ملكه قائمًا حتى يقوم الدليل على انتفائه ونقله.

فالاستصحاب هو ملازمة الحكم الأصلي للأشياء وهو الإباحة، أو استصحاب البراءة والعدم الأصلي من التكاليف، أو ما دلّ الشرع على ثبوته، إلاّ إذا ورد دليل على خلاف ذلك، فهو دليل على استمرار الحكم ما لم يرد ما يُغيّره.

**الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والاستصحاب**

تظهر علاقة الفطرة بدليل الاستصحاب عبر نقطتين أساسيتين من خلال مفهومه ومن خلال صوره:

**أولا- علاقة الفطرة بالاستصحاب من خلال تعريفه:**

الاستصحاب دليل فطري بامتياز، فما هو إلا استمرار الحكم الذي ثبت في الزمن السابق إلى الزمن المستقبل ما لم يرد دليل يُغيّره، وهذا ما تحكم به الفطرة والبداهة والعقل: استمرار الحكم إلا إذا ورد خلاف ذلك.

---

1- الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص 361؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 174/2؛ زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 214.

2- يُنظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 168/3-170؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 8/ 17-18؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 176/2؛ النملة، عبد الكريم بن علي، الجامع لمسائل أصول الفقه، (الرياض- السعودية: مكتبة الرشد، ط6، 1424ه)، ص 376.

"فدأب العقلاء في كل عصر ومكان ومن كل فئة ودين، واعتادوا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها في شؤونهم الخاصة والعامة على أنهم إذا أيقنوا وتأكدوا من وجود شيء أو عدمه يمضون على يقينهم حتى يثبت العكس"[1].

وفي استدلاله على حُجّية الاستصحاب يذكر أبو زهرة أنه قد قام الدليل الشرعي والعقل والفطرة على العمل به: "فالبداهة وهي أصل الفطرة تحكم بالاستصحاب، ووجود أوصاف الأشياء والأشخاص تسير على الحكم باستصحاب الحال"[2].

يقول عبد الوهاب خلاف: "وهذا طريق في الاستدلال قد فطر عليه الناس وساروا عليه في جميع تصرفاتهم وأحكامهم"[3]، فالحكم ببقاء أمر أو شيء وعدم تغيره إلا ببرهان، استدلال بديهي فطري، فمن عرف إنساناً حياً حكم بحياته حتى يقوم الدليل على وفاته، والحكم بثبوت الملك ما لم يرد دليل على زواله، فهذا النوع من الأحكام هي أحكام يُستدل عليها بالبداهة والفطرة.

**ثانيا: علاقة الفطرة بالاستصحاب من خلال صوره أو أنواعه:**

كما تبين في صور الاستصحاب؛ استصحاب الحكم الأصلي للأشياء وهو الإباحة، فكل ما في الأرض مباح للإنسان، لكنّه قيّد بعدم ورود دليل المنع، وهذا الأخير يُمكن أن يكون دليلا نصيا، أو أن يُثبت ضرره بالعقل أو أن ترفضه الفطرة. وكما تقدم بيانه في هذه الدراسة[4] وذكره الإمام الشاطبي[5]، فإن المنهي عنه نوعان: ما ورد بالشرع أو ما استنكفت عنه الفطرة ورفضته، كتناول السموم والإقبال على المهلكات، فدليل تحريم الإباحة الأصلية قد يكون ما يخالف الفطرة.

كما أن تشريع الأصل في الأشياء الإباحة يتوافق والفطرة، لأنه من رحمة الله سبحانه بالعالمين أن جعل لهم كل ما في الأرض مسخراً مباحاً إلا ما ورد دليل تحريمه، فهذا من السعة ومن كون هذا الدين دين الفطرة، وحتى ما ثبت تحريمه فإنه من الخبيث الذي ترفضه الفطرة.

---

1- محمد جواد مغنية، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، (بيروت-لبنان: دار العلم للملايين،ط2، 1980)، ص 357.

2- أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 277.

3- خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 92.

4- يُنظر الباب الأول، الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي وأركانه، ص 109.

5- الشاطبي، **الموافقات**، 388/3.

واستصحاب البراءة الأصلية هو البقاء على الفطرة[1]، أو الرجوع إلى الفطرة، فكل مولود يولد على الفطرة، فالأصل براءة ذمته وعدم شغلها بالتكاليف إلا إذا ورد الدليل، والأصل براءته من التهم والنقائص لأنه على الفطرة، فلا يُتهم إلا ببرهان.

ومن الجوانب التربوية في اعتماد هذا الأصل واستصحاب الحال كما يذكرها مصطفى البغا: "التأكيد على خيرية الإنسان وسلامة فطرته، وأن الأصل فيه براءة واستقامة الحال وصدق المقصد"[2].

وفي الصورة الثالثة والحكم باستمرار ما ثبت بالعقل والشرع حتى يدل على ما يُغيره، فيه موافقة التشريع لمقتضيات الفطرة، فلو كان الأمر على غير هذا لكان فيه من الحرج والمشقة في عدم معرفة الأحكام.

من خلال ما سبق يتبين أن الاستصحاب هو استمرار الحكم في الزمن المستقبل بناءً على وجوده في الزمن الماضي ما لم يثبت وجود ما يُغيّره، والاستصحاب حجة عند الجمهور عدا الحنفية الذين أثبتوا حُجّيته في النفي لا في الإثبات، وفي صور الاستصحاب ذُكرت ثلاث صور: استصحاب حكم الإباحة الأصلية، والبراءة الأصلية، وما دلّ الشرع والعقل على وجوده حتى يثبت ما يغيره. وتظهر علاقة هذا الدليل بالفطرة في حقيقة الاستصحاب، فهو طريق في الاستدلال قد فُطر عليه الإنسان في حكمه باستمرار الحكم ما لم يرد ما يُغيّره وهذا بالبداهة وأصل الفطرة، وفي صور الاستصحاب تأكيد قطعي على هذه العلاقة، خاصة في فالبراءة الأصلية فما هي إلا رجوع للفطرة، فالاستصحاب دليل قوي على الاحتكام إلى الفطرة.

1- حنفي، من النص إلى الواقع، 274/2.

2- البغا، الجوانب التربوية في أصول الفقه، ص 170.

- **أهم نتائج هذا الفصل:**

في ضوء ما سبق يمكن أن نُجمل النتائج في النقاط التالية:

- التشريع القرآني موافق للفطرة، وهو ما سهل قبوله وبالتالي العمل به، ومراعاة القرآن للفطرة تظهر في لغة تنزيله وفق معهود المخاطبين، وفي نزوله منجما بحسب السؤالات والحوادث والمستجدات، وفي التدرج في الأحكام.
- يظهر ارتباط الفطرة بالسنة النبوية في أفعال النبي ﷺ الجبلية، وفي أقسام السنة النبوية من حيث السند باعتبار المتواتر ما تقبله الفطرة، وفي الشروط الموضوعة لقبول خبر الواحد مما ترتضيها الفطرة، وتوافق التشريع في السنة النبوية والفطرة يظهر في الأحاديث التي تحث على عدم تكليف النفس فوق طاقتها، ولا خارج إرادتها، في أحاديث التيسير ورفع الحرج، وفي أحاديث أفضل الأعمال، وأحاديث الفطرة واستفتاء القلب.
- الإجماع ما هو إلا توارد العقول والفطر على حكم معين، ويستند الإجماع إلى الشورى قبل انعقاده والشورى أمر مغروس في الفطرة الإنسانية. وبعض المسائل الأصولية المجمع عليها بينت علاقة الإجماع بالفطرة كالإجماع على عدم التكليف بما لا يُطاق وبالمستحيل شرعا.
- القياس جذوره غائرة في الفطرة الإنسانية من خلال كونه آلية فطرية بديهية في استنباط الأحكام، و مسالك العلّة أو التعليل خاصة بالمناسبة، والحكمة تمثل أعلى مستوى في العلاقة بين الفطرة والعملية القياسية، والقياس الفطري ما هو إلا قياس على كليات الشريعة ومقاصدها في ظل غياب الدليل الجزئي.
- المصلحة المرسلة هي ملاءمة الطبع والفطرة، أو مقتضى العقول القويمة والفطر السليمة، أو هي وصف لفعل يحصل به النفع الملائم للفطرة، وجلب المصالح مركوز في الفطرة، والله سبحانه وتعالى فطر عباده على معرفة المصالح والمفاسد، وعلى الموازنة فيما بينها، كم أن أقسام المصلحة لها وطيد العلاقة بالفطرة، ومن شروط وضوابط المصلحة ملاءمتها للفطرة.
- العُرف هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، ومن هنا تتبين علاقته بالفطرة في كونه ما ألفته الطباع والفطر واستكانت له النفس، وهو ركن أصيل في الدلالة على الأحكام، مستمد مما توافقت عليه فطر الناس، والأخذ بالعُرف يُعتبر مثالا واضحا لمرونة الشريعة المبنية على مراعاة الحاجة والمصلحة، وهو مقتضى الفطرة.
- الاستحسان ما ينقدح في ذهن المجتهد وعَسُر تعبيره عنه، وهو إنما أدركه بفطرته وذوقه السليم وطول خبرته وطول نظره.

- للفطرة دور كبير في استحسان ما يؤدي للمصلحة ويدفع المفسدة، وفي إدراك ما **يرفع الحرج والمشقة عن المكلفين**، في أقسام الاستحسان ارتباط وثيق بالفطرة، فهو استثناء الغاية منه رفع الحرج والمشقة، وتحقيق مقاصد الشرع.
- الاستصحاب طريق فطري بديهي في الاستدلال، **فالحكم باستمرار الأمر** ما لم يثبت له مغير هو حكم **فطري**، الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل يغيره موافق للفطرة، واستصحاب البراءة الأصلية **هو البقاء على أصل الفطرة.**
- **كل الأدلة الأصلية والتبعية قائمة على مراعاة الفطرة، وهي وسائل** هدفها تحقيق مصالح المكَلَّفين **ومنافعهم**، وإيثار التوسعة والتيسير ورفع الحرج عنهم، وهي مبادئ **فطرية.**

**مما سبق نجد أن مسايرة مصادر التشريع سواء الأصلية أو التبعية للفطرة ومراعاتها وموافقتها أمر مفروغ منه، وهذا ليدرك المُكَلَّف أن الفطرة رقم صعب في المعادلة التشريعية لا يمكن بحال إهماله أو غضّ الطرف عنه، بل يجب استصحابه والاسترشاد به في مواطن الاجتهاد.**

# الباب الثاني

## علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة والاجتهاد وتطبيقاتها

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة

الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية

الفصل الثالث:تطبيقات لأثر الفطرة في التشريع

# الفصل الأول:

# علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية

في الباب الأول من الرسالة تم التعريف بالفطرة في مدخل تأصيلي، لتتحدد علاقتها بأول مباحث أصول التشريع؛ وهو الحكم الشرعي وأركانه، وتتبين علاقتها بمختلف مصادر التشريع الأصلية منها والتبعية.

وفي هذا الفصل واستكمالا لبيان علاقة الفطرة بأصول التشريع الإسلامي، سيتم التطرق إلى علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة، وبيان إن كانت الفطرة مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد أم هي مقصد شرعي رعاه الشارع الحكيم، كما سيتم توضيح علاقتها بمختلف تقسيمات المقاصد، وإظهار مدى اعتبارها أساسا تبنى عليه مقاصد الشريعة الإسلامية.

**يتضمن هذا الفصل المباحث التالية:**

- **المبحث الأول: المقاصد والمصالح ومسالك الكشف عن المقاصد.**
- **المبحث الثاني: مقصدية الفطرة وعلاقتها بتقسيمات المقاصد.**
- **المبحث الثالث: الفطرة أساس لبناء المقاصد.**

## المبحث الأول: المقاصد والمصالح ومسالك الكشف عن المقاصد

لا يُحسن ونحن نتحدث عن الفطرة والتشريع ألا نتطرق للمقاصد، فالبنية التشريعية أحكام روحها مقاصد، وكما لاحظنا وجود تلازم بين الأحكام والفطرة فإن هذا يقتضي تلازما بين الفطرة والمقاصد. وفيما يأتي نحاول الكشف عن ارتباط الفطرة بالمقاصد الشرعية.

### المطلب الأول: المقاصد والمصالح

أول ما نستهل به بيان علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية، التعريف بالمقاصد والمصالح ثم بيان الفرق بينهما إن وجد، وكذا التعريج على بعض المصطلحات المقاربة التي تحمل نفس الحمولة المفهومية.

#### الفرع الأول: تعريف المقاصد

**أولا: في اللغة**: للفظ "قصد" في اللسان العربي عدة معان منها: العزم على الشيء والتوجه نحوه، استقامة الطريق، التوسط والاعتدال، الهدف والغاية[1].

الفيلسوف طه عبد الرحمن يتحرى معنى لفظ قصد بضده؛ ولما كانت الأشياء بأضدادها تتمايز، فإنه استخرج معانيه المختلفة وهي كما يأتي[2]:

- يُستعمل الفعل "قصد" بمعنى هو ضد الفعل" لَغَا، يلغو"؛ لما كان اللغو هو الخلو من الفائدة فإن المقصد يكون على عكس ذلك وهو حصول **الفائدة**... واختص المقصد بهذا المعنى باسم "المقصود" بمعنى "المضمون الدلالي".

- يُستعمل الفعل قصد أيضا بمعنى هو ضد الفعل: "سها، يسهو"، لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون خلاف ذلك، وهو حصول **التوجه** والخروج من النسيان، واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد أي "المضمون الشعوري أو الإرادي".

- يُستعمل الفعل قصد كذلك بمعنى ضد "لها، يلهو"، لما كان اللهو هو الخلو من الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فالمقصود حصول **الغرض** الصحيح، واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكمة، أو "المضمون القيمي"[1].

---

1- ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 95/5؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص 254؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 353/3؛ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص 310.

2- عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، ،ط5، 2016م)، ص 98. كما توسع طه عبد الرحمن في شرح هذه المعان في كتابه **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، (بيروت-لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط2، 2015م)، ص 74.

فللفعل قصد ثلاثة معان هي: حصّل فائدة، حصّل نية وتوجها، وحصّل غرضا، وله ثلاث مضامين مهمة: مضمون دلالي وهو المقصود، ومضمون إرادي وهو القصد وآخر قيمي وهو المقصد.

**ثانيا: المقاصد في الاصطلاح:**

مرّ تعريف المقاصد الشرعية عبر التاريخ الأصولي بعدة مراحل حتى تبلور في التصور الأخير للمعاصرين، فلم يُعرِّف الأصوليون القدامى[2] المقاصد بالمفهوم الحدّي[3] للتعريف، خلا ما ذكره الإمام الجويني في كتابه غياث الأمم بقوله: "قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى، وإن درست تفاصيل المذاهب"[4]، حيث ذكر الإمام هذا التعريف في سياق حديثه عن خلو الزمان من المفتين واندثار المذاهب، حينها يُلجأ للقواعد الكلية التي تجمع أصول الشريعة والتي لا تكاد تخفى على ذوي التمييز. ويُعتبر الإمام الجويني[5] "أول من طرح أساسا نظريا

---

1- المقصود أو المضمون الدلالي: هو ما تناوله الشاطبي تحت عنوان "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"، القصد أو "المضمون الشعوري أو الإرادي" وعالج الشاطبي مبحث القصود في عدة مواضع منها: "مقاصد وضع الشريعة للتكليف"، و"مقاصد وضع الشريعة للامتثال" وكذا "مقاصد المكلف". المقصد أو "المضمون القيمي" وبحث الشاطبي هذا الصنف ضمن " مقاصد وضع الشريعة ابتداءً"، يُنظر طه عبد الرحمن، المرجعين السابقين.

2- وهذا راجع لاهتمامهم بالمفهوم التطبيقي له، وهو ما يُلاحظ في جهودهم التي لا تُنكر ومن بينها: عناية **الحكيم الترمذي** (ت296هـ) بكشف علل الشريعة ومقاصدها؛ من مؤلفاته: الصلاة ومقاصدها،كتاب العلل، كتاب الحج وأسراره؛ وفضل **أبو زيد البلخي (ت 322هـ)** وكتابه "الإبانة في علل الديانة" وهو أول كتاب معروف في مقاصد المعاملات؛ **والقفال الشاشي الكبير (ت365هـ)** صاحب كتاب" محاسن الشريعة"، وفي الكتاب ربط كل حكم شرعي بمقصده والحكمة منه؛ **أبو الحسن العامري (ت 381هـ)** صاحب كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" وهو كتاب نفيس له أكثر من صلة بمقاصد الشريعة، ففي هذا الكتاب تمت الإشارة إلى الضروريات الخمس، مع الاختلاف في تسميتها، وسبق غيره في القول بأن هذه الضروريات محفوظة ومراعاة في كل الملل والشرائع المنزلة. ولعلماء الشيعة نصيب أيضا مع **ابن بابويه القمي (ت 381هـ)** المعروف بالشيخ الصدوق، وهو أحد أبرز الفقهاء الشيعة في القرن الرابع هجري، له كتاب "علل الشرائع"، ويقدم في الكتاب تفسيرا عقليا للإيمان بالله وبالرسل، كما يقدم المقاصد والمبررات الأخلاقية للصلاة والصيام والحج والزكاة وغيرها، ودون نسيان جهود القرافي والغزالي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم... يُنظر: أحمد الريسوني، أحمد، **من أعلام الفكر المقاصدي**، (مصر- القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2014م)، ص 12-13؛ الريسوني، أحمد، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، (مصر- القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2014م)، ص 62-65؛ عودة، جاسر، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي**، (فرجينيا- و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2012م)، ص 47-49، إمام، محمد كمال، **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة**، (مركز دراسات مقاصد الشريعة، د.ط، 2007م)، الفصل التعريفي، ص 3؛ جابر، حسن، **المقاصد في المدرسة الشيعية**، ضمن كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، (لندن-بريطانيا: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز أبحاث المقاصد، ط1، 2006م)، ص 325.

3- من أنواع التعريفات عند المناطقة: **التعريف بالحد:** ويشتمل على ذاتيات الشيء المعرف، وهو أكمل أنواع التعاريف وأتمها، ويُسمى بالحد التام، فإن اشتمل على بعض ذاتيات الشيء المعرف سُمي بالحد الناقص. (الذاتيات: الجنس، النوع، الفصل)، يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، تحقيق: حسين مؤنس، (دمشق- سوريا: دار القلم، د.ط، 1414هـ)، ص 62.

4- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، ص 438.

5- من أهم إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار:- **أول معالجة أصولية لمستويات المقاصد:** له فضل السبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (ضروريات حاجيات تحسينيات)، يُنظر: الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الملقب بإمام الحرمين، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، 93/2=

للمقاصد"[1]، ويُشكل هو والإمام العز بن عبد السلام والإمام الشاطبي، ومن المعاصرين الإمام ابن عاشور، أعلام مقاصد الشريعة، على أيدهم قام صرح علم المقاصد وبُنيت أركانه وشُيدت[2]، ولكن هذا لا يعني أنه لم يكتب غيرهم في هذا العلم، ولكن إسهاماتهم كان لها الأثر العميق والسهم الوافر في الفكر المقاصدي.

ومن تعريفات المتقدمين للمقاصد نجد أن الإمام الشاطبي لم يعرف المقاصد بالحد[3] أيضا، وهو أفضل أنواع التعريف، ولكن عرفها تعريفا آخر، ارتآه الأجدى لتوضيح معناها، وهو ما يُعرف عند المناطقة بالتعريف بالتقسيم[4]، فقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، حيث قال: "المقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف"[5]، ثم عرف كل قسم في موضعه، فعرف مقاصد الشارع بقوله: "...إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء"[6]، وعرف مقاصد المكلف في موضعها بقوله مقاصد المكلف: "القصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا"[7]، وبهذا أعطى التعريف حقه من البيان.

---

= **الضروريات الخمس**: فقد أشار إلى أن قصد الشريعة الإسلامية هي عصمة دين الناس ونفوسهم وعقولهم وفروجهم وأموالهم، يُنظر: **البرهان**، 179/2.

- **وضع المصطلحات المقاصدية وإغنائها**: فكثير من المصطلحات المعروفة اليوم في التعبير عن المقاصد ترجع إلى الجويني، من ذلك: مباغي الشرع ومقاصده، المعاني، الكليات، المصالح العامة، الاستصلاح، الاستدلال، وغيرها؛ يُنظر: جاسر عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي**، ص 52؛ أحمد الريسوني، **من أعلام الفكر المقاصدي**، ص 14، أحمد الريسوني، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، ص 68.

- **كتاب الغياثي هو** مشروع لإعادة صياغة الفقه الإسلامي بناءً على المقاصد؛ يُنظر: جاسر عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي**، ص 53.

1- العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة**، (بيروت- لبنان: دار الهادي، ط1، 1421هـ)، ص 6.

2- الريسوني، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، ص 69.

3- يبرر المعاصرون للشاطبي عدم إعطائه تعريفا للمقاصد بالحد على اعتبار أن كتابه للعلماء الراسخين، حيث يقول: "من هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها"، **الموافقات**، 124/1. أو أنه توسع في شرح المقاصد ما أغناه عن تعريفها، أو أنه لم يعرفها لأنها واضحة عنده، يُنظر:الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (الرياض- السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995م)، ص 17، وهذا لا يُسلم فهو قد عرف الكثير من المصطلحات الأصولية المعروفة، كالمباح، العزيمة، الرخصة...

4- من أنواع التعريفات عند المناطقة: التعريف بالرسوم: وهي التي لم يشتمل فيها التعريف على شيء من الذاتيات، أو اشتمل على شيء منها ولكن لم يكن به فصل أو تمييز الشيء المعرف، إنما يشتمل على عرضيات بها كان تعريف الشيء وتمييزه عن كل ما سواه، ومرتبة الرسوم أدنى من مرتبة الحدود. والرسم ذو أقسام: الرسم التام والرسم الناقص، التعريف باللفظ، التعريف بالمثال، التعريف بالتقسيم. **التعريف بالتقسيم**: أي بذكر الأقسام التي ينقسم إليها المفرد المعرف، يُنظر: حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص 62.

5- الشاطبي، **الموافقات**، 7/2-8.

6- المصدر السابق، 37/2.

7- المصدر السابق، 168/2.

وبجمع التعريفين[1] نجد ما يمكن اعتباره تعريفا حديا للمقاصد عند الشاطبي:

"مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هم اضطرارا"[2]؛ هذا قصد الشارع وليس قصد المكلف.

أما عند المعاصرين، فنجد عدة تعريفات كلها تصب في قالب واحد وتدور في فلك أوحد، مهما تعددت الألفاظ أو اختلفت من حيث القلة أو الكثرة، من ابن عاشور إلى علال الفاسي فالريسوني واليوبي والخادمي وغيرهم، ومن بين هذه التعريفات:

1- **تعريف الإمام ابن عاشور** الذي عرف المقاصد بقوله: "المقاصد هي الأعمال والتصرّفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تُحمل على السعي إليها امتثالاً، وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرّفاتهم"[3]. ومما يُؤخذ على هذا التعريف أنه عرف المقاصد بالأعمال والتصرفات ذاتها، في حين أن المقاصد هي غايات ومرام وأهداف هذه التصرفات، كما أنه قسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد الناس، وفي هذا احتذاء بالإمام الشاطبي، ثم قسم مقاصد الشارع إلى عامة وخاصة، وبيّن تعريف كل منها.

– **المقاصد العامة للتشريع**: عرفها ابن عاشور بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[4]، فمقاصد التشريع العامة هي الحكم والمعاني والأوصاف التي رعاها الشارع في تشريعه للأحكام.

– **المقاصد الخاصة للتشريع**: عرفها الإمام ابن عاشور بقوله: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهُم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِل شهوةٍ. ويدخل

---

1- كما فعل الباحث عز الدين بن زغيبة، يُنظر: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، (الغردقة- مصر: مطبعة دار الصفوة، ط1، 1996م)، ص43.

2- المرجع السابق نفسه.

3- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 402/3.

4- المصدر السابق، 165/3.

في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس"[1]، فالمقاصد الخاصة تشمل الغايات التي روعيت في تشريع كل حكم جزئي ومَثل لها بمقاصد النكاح والطلاق، مقاصد العقود والرهن...

– **تعريف مقاصد الناس أو المكلفين:** عرفها بقوله: "أمّا مقاصد الناس في تصرّفاتهم فهي المعاني التي لأجلها عاقدوا أو تعاطَوا أو تغارموا أو تقاضَوا أو تصالحوا"[2]. فمقاصد المكلفين هي الغايات والأهداف التي يسعى إليها المكلفون في تصرفاتهم مثلا في عقد النكاح أو البيع أو الإجارة.

2- أما **علال الفاسي** فعرف المقاصد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[3]. وهو قاصر على المقاصد الجزئية فقط.

3- **تعريف الريسوني:** "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[4].

4- **تعريف اليوبي:** "هي المعاني والحكم ونحوها التي رعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد"[5].

5- **تعريف الخادمي:** "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئيا أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[6].

فكل ما سبق من التعريفات يتفق أن المقاصد هي الغايات أو المعاني والحكم التي وضعت الشريعة من أجل تحقيقها لمصلحة العباد سواء عامة أو خاصة، ولكن الملاحظ أنها عرفت مقاصد الشارع وأهملت مقاصد المكلف التي أشار إليها كل من الإمامين الشاطبي وابن عاشور.

• **التعريف المختار:** يمكن في الأخير اعتماد تعريف للمقاصد الشريعة بأنها: **"الغايات والمعاني والحكم التي رعتها الشريعة من أجل تحقيق مصالح المكلف، مع مطابقتها للقصد الإرادي له".**

فهذا التعريف جمع بين مقاصد الشارع وهي المعاني والغايات التي روعيت في تشريع الأحكام من أجل تحقيق مصالح المكلفين في العاجل والآجل، ومقاصد المكلف وهي غاياته وأغراضه الموافقة لقصد الشارع.

---

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 402/3.

2- المصدر السابق نفسه.

3- الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص111.

4- الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ)، ص 19.

5- اليوبي، محمد سعد بن أحمد، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، (الرياض- السعودية: دار الهجرة، ط1، 1418هـ)، ص 37.

6- الخادمي، نور الدين مختار، **الاجتهاد المقاصدي**، (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2010م)، ص 43.

**الفرع الثاني: تعريف المصالح وعلاقتها بالمقاصد**

**أولا: تعريف المصلحة في اللغة والاصطلاح**

سبق تعريف المصلحة[1] في الفصل الثالث من الرسالة، وكان تعريفها في اللغة بأنها: المنفعة والخير والصواب، والصلاح ضد الفساد.

**أما في الاصطلاح:** فقد عُرفت المصلحة في الفكر الأصولي بتعريفات متعددة نختار منها:

-تعريف الإمام الغزالي قال: "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"[2].

**ثانيا: علاقة المقاصد بالمصالح:**

كثيرا ما يتبادر إلى الذهن سؤال حول علاقة المقاصد بالمصلحة، فهل المصالح هي نفسها المقاصد؟ وما الذي يربط بينهما؟

نظرا للتداخل الكبير بين المصالح والمقاصد يقرن بعض الباحثين بينهما كأنهما مترادفان، يقول عبد النور بزا: "إذا استقرأنا الخطاب الأصولي المقاصدي، عامة وجدناه يستعمل مصطلح المقاصد باستمرار للتعبير عن المصالح والعكس بالعكس، رغم ما بين اللفظين من اختلاف في جذرهما اللغوي... الشيء الذي لم تختلف فيه أنظار المقاصديين إلى اليوم، بحيث لا يوجد في مجموع ما وصلنا من مصنفاتهم أي تمييز بين المقاصد والمصالح"[3].

فإذا كانت المقاصد هي الغايات والأهداف، والمصالح هي المنافع، فإن المقاصد أعم من المصالح، فالمقاصد هي إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، والمصالح هي موضوع المقاصد، والعلاقة بين المصالح والمقاصد تتحدد في كون مقاصد الشريعة تقوم على أساس النظر المصلحي الذي ينبني على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه العبارة الأخيرة مدار المقاصد وقوامها[4]، يقول الإمام الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع"[5]، وفي تقسيمات المقاصد درج الأصوليون على تقسيمها إلى مصالح ضرورية، حاجية وتحسينية، وهذا مما لا خلاف فيه، كما أن مراعاة مصالح الناس تتحقق بالمحافظة على الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

---

1- يُنظر: الباب الأول: الفصل الثاني: "الفطرة وعلاقتها بمصادر التشريع"، ص 184.

2- الغزالي، **المستصفى**، ص 174.

3- بزا، عبد النور، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، (فرجينيا- و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ)، ص 35.

4- بركاني، أم نائل، **نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية**، (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2009م)، ص 185.

5-الغزالي، **المستصفى**، ص 174.

"فالمصالح الإنسانية هي روح المقاصد الشرعية وقرينتها الملازمة لها باستمرار"[1]، والبحث في المصالح والمفاسد، هو بحث في صميم وقلب المقاصد، فالمصالح لب المقاصد وأصلها الذي لا تنفك عنه.

**ثالثا: المقاصد والمصالح والمفاسد والتعبير عنها بلفظ النفع والضر، الخير والشر وما شابهها:**

كثيرا ما يعبر القرآن الكريم عن المقاصد بتعبيرات مختلفة؛ فيعبر عن المصالح بالنفع والخير وغيره، كما يعبر عن المفاسد بالضر والإثم... يقول تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: 219]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: 90] ﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: 271].

وقد كان هذا دأب العلماء في التعبير عن المصالح والمفاسد بالمنافع والمضار وبالحسن والقبح وغيرها، يقول الإمام الغزالي: "المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق"[2].

وقد أوضح الإمام العز بن عبد السلام وهو إمام المصالح؛ التعبيرات المختلفة للمصالح والمفاسد: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد"[3].

"ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه والحسنات والسيئات والعرف والنكر والخير والشر والنفع والضر والحسن والقبح"[4].

وقد اعتبر محمد سعد اليوبي هذه العبارات التي يُستفاد منها معرفة المصالح والمفاسد الطريق الرابع[5] من طرق معرفة المقاصد.

---

1- بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، ص 36.

2- الغزالي، **المستصفى**، ص 174.

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 5/1.

4- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز ، **الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)**، تحقيق: إياد خالد الطباع، (بيروت- لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق- سوريا: دار الفكر، ط1، 1416هـ)، ص 38.

5- اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ص 171.

## المطلب الثاني: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد

مسالك الكشف عن المقاصد هي الطرق والوسائل والسبل، التي يمكن من خلالها معرفة مقصود الشارع وفهم أهدافه ومراميه من تشريع الأحكام، والهدف منها هو التأكد من تعيين المقصد تعيينا لا اختلاف فيه، كما يقول الإمام ابن عاشور: "لنصل إلى الاستدلال على تعيين مقصدٍ ما من تلك المقاصد استدلالًا، يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفقّهين، سواء في ذلك من استنبطه ومن بلغه، فيكون ذلك باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين"[1].

وفي هذا المبحث سوف يتم عرض طرق الكشف عن المقاصد ومحاولة بيان ما إذا كانت الفطرة إحدى هذه الطرق أم لا ؟ ومنْ مِنَ العلماء قد أشار إلى كونها مسلكا؟

### الفرع الأول: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المتقدمين:

أشار علماء الأصول إلى مسالك الكشف عن المقاصد دون تحديد بهذا الاسم، وقد كانت ترد في ثنايا كلامهم عن أسرار الشريعة وغاياتها، كما تناول علماء الأصول الحديث عن الموضوع في مسلك العلة في باب القياس: "ولعل أبرز مكان برزت فيه طرق إثبات المقاصد ولو بصفة جزئية هي موضوع مسالك العلة"[2].

وقد أشار الإمام ابن عطية في تعريفه للفطرة إلى كونها طريقا لمعرفة الشرائع فقال: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة –الفطرة– أنها الخلقة والهيئة في نفس الطفل، التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به"[3]، فإذا عُرفت الشرائع بالفطرة إذن لا بد أن تُعرف بها مقاصد هذه الشرائع.

#### أولا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الجويني:

يشير إمام الحرمين الجويني إلى أحد هذه المسالك فيقول: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[4]، فهو يُصرح ويؤكد على أن من طرق الكشف عن المقاصد، الأوامر والنواهي، بل يلوم من لم يُدرك ذلك، ويصف بصيرته بالقصور، فالأوامر والنواهي أول مسلك وطريق لاكتشاف المقاصد، ونلمس إشارة الإمام الجويني إلى الفطرة في تعريفه للاستدلال[5] حيث قال:

---

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 52/3.

2- ابن زغيبة، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص 107.

3- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 336/4.

4- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 101/1.

5- هذا ما بينه الدكتور جمال الدين عطية في كتابه: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، (فرجينيا- و.م. أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزائر: دار التنوير، ،ط2، 1425هـ)، ص 22.

"**الاستدلال** وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه"[1]، فالاستدلال هو معنى يقتضيه العقل أو الفطرة العقلية، ويكون هذا المعنى يناسب الحكم، من دون وجود أصل أو دليل متفق عليه لهذا الحكم.

وذكر ثلاثة مذاهب فيه، انتصر للمذهب الأخير وهو مذهب الشافعي وهو التمسك بالمعنى وإن لم يكن له أصل، شرط قربه من معاني الأصول الثابتة[2]، فالاستدلال هو إيجاد حكم معين اقتضته الفطرة العقلية، بشرط أن لا يخالف الأدلة المتفق عليها. فالعمل العقلي لا يستقل وإنما في إطار الفطرة حتى لا يزيغ عن الصواب؛ فالفطرة هي البوصلة.

وفي تعريف الإمام الجويني للمقاصد يقول هي "قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى، وإن دُرست تفاصيل المذاهب"[3]، فالمقاصد هي كليات وقواعد لا تخفى على العقول ولا الفطر، حتى وإن اندثرت المذاهب وتفصيلاتها، فمقاصد الشريعة باقية راسخة مدركة بالعقل والفطرة.

وفي حديثه عن خلو الزمان من الشريعة في كتابه غياث الأمم يُبين أن للفطرة والعقل دور في إدراك المصالح والمفاسد، ولكن لا يُسلم لها بتشريع الأحكام "ولسنا ننكر أن عقولهم تستحثهم في قضيات الجبلات على الانكفاف عن مقتضيات الردى[4]، والانصراف عن موجبات التوى[5] ولكنّا لا نقضي بأن حكم الله عليهم موجب عقولهم"[6]، فيرجع المكلف إلى ما فُطر عليه وما ركز في فطرته من معرفة وتمييز المنافع من المضار، وما يُنجي مما يُهلك، فيبتدر المنجيات ويتجنب المهلكات، ويقول في موضع آخر: "لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة، على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول"[7]، فبيّن أن إنكار معرفة المصالح والمفاسد بالعقل الفطري، غير مستساغ، إذ يُعتبر خروجا عن المعقول، فللفطرة دور في إدراك المصالح وما يضادها من مفاسد، ولكن لا تكون مستقلة عن الشرع، بمعنى جعلها قاعدة ناقدة ممحصة، لا مشرعة.

---

1- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 161/2.

2- المصدر السابق نفسه.

3- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص 438.

4- الردى هو الهلاك، ويُقال: ردى في البئر وتردى إذا سقط في بئر أو نهر من جبل، يُنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 506/2؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 316/14.

5- التوى معناه الذهاب بلا عودة، الضياع والخسارة، والهلاك، يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، 106/14.

6- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص 525.

7- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 10/1.

وقد أدرج جمال الدين عطية آراء الإمام الجويني، ضمن الجهود التي تبين دور العقل والفطرة في الكشف عن المقاصد.

**ثانيا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام العز بن عبد السلام:**

من الأئمة المحققين الذين توسعوا في الأمر، نجد للإمام العز بن عبد السلام مرتبة الريادة، ذلك أنه أول من تحدث عن هذه الطرق مفصلة في حديثه عن طرق معرفة المصالح والمفاسد.

ومسالك الكشف عن المقاصد عند العز بن عبد السلام هي: "النص كتابا وسنة، الإجماع، القياس المعتبر، الاستدلال الصحيح، العقل، الظن المعتبر، الاستقراء، التجارب"[1].

ويمكن دمجها في طريقين:

**1- النقل**: وتضم الكتاب والسنة والإجماع.

**2- العقل**: وتضم القياس والاستدلال والظن المعتبر، والاستقراء والتجارب[2]،كونها كلها تؤول إلى العقل في الأخير لاعتمادها عليه.

قال الإمام العز: "مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها لا تُعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طُلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح، أما 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 راجحها ومرجوحها فيعرض 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"[3].

وقد خصّ الإمام العز بن عبد السلام الفطرة بكونها إحدى سبل معرفة المقاصد، وهذا في أنحاء متفرقة من كتابه القيم "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، حيث قال: "إن الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرى ذلك لم يخرج عما ركزه الله في

---

1- كما أوردها الباحث د.عمر بن صالح بن عمر في كتابه :**مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، (الأردن: دار النفائس، ط1، 1423هـ)، ص 181.

2- ذكر الإمام الشاطبي أيضا التجارب كطريق لمعرفة المصالح الدنيوية، يُنظر: **الموافقات**، 78/2.

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 10/1

الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع، وما اتفق على الصواب إلا أولو الألباب"[1].

فالملاحظ من كلام العز أنه بالتتبع نجد أن الإنسان مفطور على معرفة معظم المصالح والمفاسد، سواء منها الدنيوية أو الأخروية، ويجب الإشارة إلى قوله معظم؛ فالفطرة لا تدرك كل المصالح والمفاسد فهذا دور الشريعة، إنما تعرف أغلبها لما وضعه الله سبحانه في الإنسان منذ أخذ عليه العهد، كما أن بعض المصالح والمفاسد ولدقتها وتشابهها لا تدرك بسهولة بل تحتاج إلى فهم وتبصر وإمعان، وتلعب الفطرة دورا مهما في إدراكها: "ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرف إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم، يعرف بهما دق المصالح والمفاسد وجلهما، وأرجحهما من مرجوحهما"[2].

ومن المقاصد مالا يُعرف ولا يرجح إلا بالفطرة، كما نلاحظ ارتباط الفطرة بالعقل فالإمام حين يتحدث عن العقل فهو يتحدث عن العقل الفطري، فيقول: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن"[3].

كما يُبيّن الإمام الدور المهم الذي تؤديه الفطرة في الترجيح بين المصالح فيما بينها وكذا المفاسد فيما بينها، فبين أهميتها في فقه الموازنات كعامل أساسي في الترجيح، فقال: "من عرف مصالح الدارين وشرفهما حثّه طبعه على طلب أحسنهما فأحسنهما، وأفضلهما فأفضلهما، كما حثّه على دفع أقبحهما فأقبحهما، وأرذلهما فأرذلهما"[4].

وفي موضع آخر بيّن أنَّ: "تقديم الأصلح فالأصلح، ودرأ الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب"[5]، وفي قول ثالث أكد أنّ:" الطباع مجبولة على معرفة بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد"[6].

من خلال ما سبق نلاحظ أن الإمام العز بن عبد السلام يؤكد على الدور المحوري للفطرة في معرفة المصالح والمفاسد، بل بأدقها وأخفاها، كما يُبيّن أهميتها في الترجيح بين المصالح، ولا يمكن الترجيح دون سابق علم بطرفي الترجيح، فيمكن إذن للفطرة إدراك المصالح، وبالتالي تُعتبر إحدى مسالك الكشف عن المقاصد.

---

1- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، 60/2.
2- المصدر السابق، 189/2.
3- المصدر السابق، 5/1.
4- المصدر السابق، 164/1.
5- المصدر السابق، 9/1.
6- المصدر السابق، 6/1.

**ثالثا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام ابن تيمية:**

تتبع الباحث يوسف محمد أحمد البدوي كتب شيخ الإسلام ابن تيمية واستطاع استخلاص ستة مسالك، يمكن من خلالها الكشف عن المقاصد وهي: "الاستقراء، اللسان العربي، السياق والمقام، الاقتداء بالصحابة، المقاصد الأصلية، سكوت الشارع"[1].

غير أنه لم يُشر إلى دور الفطرة كمسلك أو طريق لمعرفة المقاصد، ولكن بالبحث وُجد أن شيخ الإسلام قد ذكر الفطرة، وبين دورها وأهميتها في معرفة الخالق والإقرار بوحدانيته وهو أعظم المصالح، ونفي الشرك وما يتمخض عنه وهو أكبر المفاسد، بالإضافة إلى اعتبارها طريقا لمعرفة الحق والصواب والمصلحة، وهذا ما نجده متناثرا في نصوص كثيرة من كتبه، ومن بينها قوله: "فالله سبحانه فطر عباده على محبته وعبادته وحده؛ فإذا تُركت الفطرة بلا فساد كان القلب عارفا بالله محبا له عابدا له"[2]، كما بين الشيخ أهمية الفطرة ودورها في معرفة الحق والصواب فقال: "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"[3]. فالإمام يُصرح أن الاستعداد الفطري للمعرفة والإدراك هو أساس النظر والاستدلال، وبالتالي الكشف عن المصالح والمفاسد ومن ثم بيان المقاصد.

وقد تكررت مواضع إيراد الشيخ ابن تيمية أن الفطرة طريق لإدراك الحق بل واتباعه "فإن أصل الفطرة التي فطر الناس عليها، إذا سلمت من الفساد؛ إذا رأت الحق اتبعته وأحبته، إذ الحق نوعان: حق موجود فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه، وضد ذلك الجهل والكذب، وحق مقصود وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه، ومن المعلوم أن الله خلق في النفوس محبة العلم دون الجهل ومحبة الصدق دون الكذب ومحبة النافع دون الضار"[4]، فالأنفس مفطورة على إدراك الحق والتصديق به ومحبته، ومعرفة الباطل وتكذيبه والنفور منه.

---

1- البدوي، يوسف أحمد محمد، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، (عمان - الأردن: دار النفائس، د.ط، د.ت)، ص 201-225.

2- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 135/10.

3- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 62/5.

4- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 241/15.

ويولي الإمام ابن تيمية الفطرة مكانة رفيعة باعتبارها الكاشفة عن الحق والباطل، النافع والضار، الصواب والخطأ، المعروف والمنكر، وهو ما بينه في قوله: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي 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"[1]، وفي هذا دليل لا يقبل النقاش في تأكيده على مكانة الفطرة ودورها في كشف وإدراك المصالح والمفاسد، وقد سبق بيان أن مصطلحات الحق والنافع والملائم والمعروف وغيرها إنما هي تستعمل للتعبير عن المصالح وعكسها للمفاسد، وهي قطب رحى المقاصد، وبالتالي نستنتج أن الفطرة تُعتبر مسلكا مهما للكشف عن المقاصد ومعرفتها عند الإمام ابن تيمية وإن لم يصرح بذلك.

**رابعا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند ابن القيم:**

وعلى خطى شيخه ابن تيمية، يبين الإمام ابن القيم أهمية الفطرة ودورها في معرفة المصالح والمفاسد، وهذا عن طريق استحسانها لكل الفضائل واستقباحها لكل الرذائل، فقال: "وضع الله سبحانه في العقول والفطر استحسان الصدق والعدل، والإحسان، والبر، والعفة، والشجاعة، ومكارم الأخلاق، وأداء الأمانات، وصلة الأرحام، ونصيحة الخلق، والوفاء بالعهد، وحفظ الجوار، ونصر المظلوم، والإعانة على نوائب الحق، وقِرَى الضيف، وحمل الكل، ونحو ذلك. ووضع في العقول والفطر استقباح أضداد ذلك"[2]، فالفطرة تُدرك ما فيه النفع والخير وتُنَفِّر مما فيه الضر والشر، تُدرك الحق وتُصدق به وتُنَفِّر من الباطل وتُكذب به، والعلاقة بين الفطرة والعقل وإدراك المصالح والمفاسد علاقة استلزام منطقي، وهو ما يؤكده في قوله: "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 أذواقه"[3].

ويُبين الإمام تكامل الوحي والفطرة في إدراك الحق، فليس للفطرة الانفراد بمعرفة الحق مستقلة عن الشرع، والفطرة والعقل تابعان للشرع، صحيحٌ أنهما يُدركان الحقائق -كما تم بيانه في مسألة التحسين والتقبيح-، ولكن الحكم عليها لا يستقلان به، بل هو للشرع وحده الذي يزيد قوة الفطرة والعقل في إدراك الحق قوة وإشراقا،

---

1- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 377/1، ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 32/4.

2- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (السعودية - الرياض: مكتبة المعارف، د.ط، د.ت)، 138/2.

3- ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ص245.

ويُضفي عليها جمالا وحُسنا، وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: "مستند الاستحسان والاستقباح التدين بالشرائع؛ فيُقال 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 حسنا إلى حسنه فصار حسنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبحا جاءت الشريعة باستقباحه؛ فكسته قبحا إلى قبحه فصار قبيحا من الجهتين، وأيضا فهذه القضايا مستحسنة ومستقبحة عند من لم تبلغه الدعوة ولم يقر بنبوة، وأيضا فمجيء الرسول بالأمر بحسنها والنهي عن قبيحها دليل على نبوته وعلم على رسالته"[1].

فاستحسان الشرع لما رُكز في الفطرة استحسانه، واستقباحه لما رُكز فيها استقباحه، دليل على صدق نبوة محمد ﷺ، فما جاء به الشرع يستحيل أن يُخالف ما غُرس في الفطرة، فلا ينهى الشرع عما كان مستحسنا بالعقل والفطرة ولا يأمر بما كان مستقبحا مستهجنا في العقول والفطر، وهذا من تمام موافقة الشرع للفطرة البشرية "الشرائع الإلهية جاءت بما يوافق الفطرة"[2].

وبناءً على معرفة الفطرة للحسن والقبيح للنافع والضار، فالفطرة تعتبر مسلكا من مسالك الكشف عن المصالح والمفاسد وبالتالي الكشف عن المقاصد.

ويضيف الإمام نقطة في غاية الأهمية وهي علاقة التكامل بين الفطرة العقل والوحي حيث يقول: "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 قابلة والعقل مُزكٍ والشرع مبصر مفصل لما هو مركوز في الفطرة، مشهود أصله دون تفاصيله بالعقل، فاتفقت فطرة الله المستقيمة والعقل الصريح والوحي المبصر المكمل"[3].

فالعلاقة الثلاثية متكاملة بين الفطرة والعقل الصريح والوحي المبصر:

- فطرة لا تقبل إلا الحق؛
- عقل يفرق بين الحق والباطل مجملا؛
- شرع يفرق بين الحق والباطل تفصيلا.

---

1- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط ،د.ت)، 66/2.

2- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 86/6.

3- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، (الرياض – السعودية: دار العاصمة، ط1، 1408هـ)، 1277/4.

هذا التكامل هو من تمام عدل الشارع سبحانه ورحمته، فلو لم يكن ما أمر به موافق للفطر مناسب للعقول لما تقبله المكلّفون ولا عملوا به، وللإمام ابن القيم كلام قيّم يُبين فيه أن الفطرة نور زادها نور الوحي إشعاعا وتألقا، حيث قال: "وهكذا المؤمن قلبه مضيء يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله ولكن لا مادة له من نفسه، فجاءت مادة الوحي فباشرت قلبه وخالطت بشاشته فازداد نوراً بالوحي على نوره الذي فطره الله تعالى عليه، فاجتمع له نور الوحي إلى نور الفطرة، نور على نور، فيكاد ينطق بالحق وإن لم يسمع فيه أثر، ثم يسمع الأثر مطابقاً لما شهدت به فطرته فيكون نوراً على نور، فهذا شأن المؤمن يدرك الحق بفطرته مجملاً ثم يسمع الأثر جاء به مفصلاً، فينشأ إيمانه عن شهادة الوحي والفطرة"[1]. هذا الإيمان الناشئ عن الأنوار الثلاثة، يُستهدى به ويُنير ظلمات القلوب، فتُدرِك الحق ولا تحيد عنه، وتعرف الباطل فلا تقربه، تُصدق بالحق وتتبعه، تُكذب بالباطل وتستهجنه وتفر منه.

من خلال ما سبق يتبين أن الفطرة يمكنها إدراك الفضائل واستحسانها، ومعرفة الرذائل واستقباحها، تَيَقُن الحق وقبوله وبغض الباطل والنفور منه، وأن الحسن والقبح مركوز في الفطر، وأن الشرع لا يخالف ما غُرس في الفطرة، وجاءت الشرائع لتفصل ما أجمل العقل والفطرة معرفته، وأن هناك تكاملا بين الفطرة والعقل والشرع، فالفطرة إذن يمكنها إدراك مقاصد الشرع وغاياته ومراميه، وبالتالي تُعتبر طريقا ومسلكا للكشف عن مقاصد الشرع؛ عند الإمام ابن قيم الجوزية.

**خامسا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الشاطبي:**

للإمام الشاطبي قدم السبق في باب المقاصد وعرض مسالك الكشف عنها، فقد ذكرها في ثنايا كتابه الدرة "الموافقات"، ثم جمعها في آخر الكتاب ضمن "ما يُعرف به مقصود الشرع". وقد ذكر الإمام الشاطبي أربع مسالك هي[2]:

1- "**مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي**"، وهو يدخل ضمن منطوق النصوص الشرعية وما يُستقى مباشرة من ألفاظها.

2- "**اعتبار علل الأوامر والنواهي**"؛ وهو الذي يُعبَّر عنه بالقياس أو معقول النصوص.

3- "**المقاصد الأصلية والتبعية**"؛ إذ أن "للأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تُعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى، ومكملة لها"[1]، فلكل الأحكام مقاصد أصلية من أجلها شُرع الحكم

---

1- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم، (القاهرة – مصر: دار الحديث، ط3، 1999م)، ص 53.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 3/134-156.

وأخرى تابعة وخادمة للأولى ومكملة لها، شرط ألا تعود عليها بالإبطال والاختلال، فالمقصد الأصلي من النكاح هو التناسل، ومقاصده التبعية السكن والمودة والإحصان...

4- "**سكوت الشارع**"، ويُراد به سكوت الشارع عن إعطاء الحكم، "وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرر فيه حكم عند نزول النازلة، زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص"[2]، فالقصد من السكوت عدم الزيادة، فإن وُجدت فتُعتبر بدعة زائدة مخالفة لما قصده الشارع كما قال.

وقد أضاف الريسوني مسلكين اعتبرهما الشاطبي وإن لم يُسمِّهما[3]:

1- **فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي**: فالرجوع إلى اللغة العربية هو الأساس في إدراك مقاصد الشرع ومراميه، وفهمها لا يتأتى إلا من خلال اللغة العربية؛ يقول الريسوني: "يجب أن يُنظر إلى مقاصد الشريعة في ضوء لغتها العربية، وفي ضوء المعهود من لسان العرب"[4]، واللغة العربية هي ما فُطر عليه اللسان العربي في إدراك معان الشرع وفهم مقصوده، حيث قال الشاطبي: "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"[5]، وقال في المسألة الأولى من النوع الثاني من مقاصد الشارع (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام): "إن الشريعة مباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية"[6]، وقصده أن لا سبيل لفهم التشريع ومراميه ومقاصده إلا باللغة العربية.

2- **الاستقراء**: كثيرا ما تحدث عنه الشاطبي في الموافقات، وقد تعجب الريسوني لعدم ذكر الاستقراء ضمن المسالك الأربعة الموصلة لمعرفة مقصود الشرع؛ رغم كثرة استشهاده به وتنويهه بقيمته وأهميته، ويؤكد الريسوني كون الاستقراء أهم وأقوى طريق لكشف المقاصد عند الإمام الشاطبي[7].

**الملاحظ أن** الإمام الشاطبي لم يُصرح باعتبار الفطرة مسلكا للكشف عن المقاصد، فيقول متأثرا بالنظرة الأشعرية في التحسين والتقبيح[8]: "كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص

---

1- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 275.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 157/3.

3- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، ص 271، 283.

4- المرجع السابق نفسه.

5- الشاطبي، **الموافقات**، 401/5.

6- المصدر السابق، 101/2.

7- الريسوني، المرجع السابق، ص 283.

8- "الشاطبي نفسه لم ينج من بعض الآثار السلبية –لمسألة التحسين والتقبيح- لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية إلى الموضوع"؛ يُنظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 241-268.

بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس"[1].

فلا تحسين ولا تقبيح للعقل أو الفطرة، وإدراك المصالح لا يكون إلا بالشرع، ولا مجال لا للعقل ولا للفطرة في معرفتها، فدور العقل يقتصر على التعقل وهو فهم الشريعة، وفهم مقاصدها، والاستنباط في حدود ما تقتضيه النصوص[2]، فالعقل تابع للنقل "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[3]. فالإمام الشاطبي يذكر بشكل صريح بأن المصالح لا مصدر لإدراكها سوى الشرع "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها"[4].

ولكن هل هذا يعني أن الإمام الشاطبي لم يعتبر العقل إطلاقا، وأن لا دور له في معرفة المصالح؟ يُجيب الريسوني عن هذه المسألة في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" بعد أن يُعرف العقل بأنه "مجموع الطاقات الإدراكية لدى الإنسان، مما قد يسمى فطرة، أو خبرة، أو فكرًا مع ما توفره هذه الطاقات من حصيلة معرفية، في أي مجال وفي أي تخصص"[5]، ويسرد بعد ذلك المجالات التي يمكن فيها استعمال العقل لإدراك المصالح، عند الإمام الشاطبي، وقد حددها في ثلاثة مجالات[6]:

- **المجال الأول: التفسير المصلحي للنصوص**، فالشريعة موضوعة لمصالح العباد، وأن الأصل في أحكامها هو التعليل المصلحي، قال الشاطبي في هذا المجال: "وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء؛ كبيع ثمرة قبل أن تزهى، وبيع حبل الحبلة، والحصاة وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه، كبيع الجوز، واللوز والقسطل، في قشرها... ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلًا، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددًا بين السلامة والعطب. فهو

---

1- الشاطبي، **الموافقات**، 2/534- 535.

2- لعبيدي، حمادي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، (سوريا - دمشق: دار قتيبة، ط1، 1412هـ)، ص 168.

3- الشاطبي، المصدر السابق، 1/125.

4- المصدر السابق، 1/537.

5- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 258.

6- المرجع السابق، ص 258-269.

مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده"[1]، حيث نرى الحاجة إلى العقل والفطرة لفهم النصوص فهما سليما ونظرا متبصرا.

– **المجال الثاني**: **تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة**، وهو مجال يمكن فيه للعقل إدراك وتقدير المصالح والمفاسد المتغيرة والمتجددة، وما تتطلبه من أحكام مناسبة، بحسب الحال والزمان والمكان، وكذلك ترجيح المصالح فيما بينها، والموازنة بين المفاسد فيما بينها، قال الشاطبي: "المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى إضافية، أي أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت... فكثير من المنافع، تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر"[2]، فالحاجة إلى تقدير تغير المصالح وتجددها، وأيضا الترجيح فيما بينها مسألة مهمة لا ينوء بها إلا العقل السليم والفطرة.

– **المجال الثالث**: **باب المصالح المرسلة**، فهي تحتاج إلى العقل في تعيينها وتقديرها وترجيحها، فمن خلال النظر والتقدير العقلي، يتم تعيين المصالح المرسلة، ووضعها في مراتبها اللائقة بها.

ومثال ذلك عرض المسائل على عامة الناس أو خواصهم: "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية"[3].

كذلك في مسألة اتباع الهوى وذمه والتصدي له، فهو يستند إلى دور العقل والفطرة نظرا لخصوصية المسألة وتعلقها بالطبيعة البشرية[4]، "إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكفّ كل من اتبع هواه في النظر العقلي"[5].

ولتمييز أهل الأهواء يضع الشاطبي ميزانين الأول؛ شرعي والثاني فطري؛ كما يقول حمادي لعبيدي[6] "لذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به"[1].

---

1- الشاطبي، المصدر السابق، 3/16-418.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 2/65.

3- المصدر السابق، 5/172.

4- لعبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ص 264.

5- الشاطبي، المصدر السابق، 2/292.

6- لعبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ص 265.

وبهذا يظهر أن الإمام يعترف بدور العقل، وبأن الفطرة تابعة للشرع دون استقلال في إدراك المصالح.[1]

مما سبق نستنتج أن العلماء المتقدمين، لم يصرحوا باعتبارهم الفطرة مسلكا للكشف عن مقاصد الشارع، ولكن استنادا لأقوالهم نجد أنهم أعملوها واعتبروها طريقا مهما لمعرفة المصالح والمفاسد، وهذا من خلال استعمالهم لمصطلحات متنوعة تدل على ذلك.

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المعاصرين**

بعد أن تبين أن الفطرة تُعتبر طريقا لإدراك المصالح والمفاسد، وهي مضامين المقاصد الشرعية، وإن لم نجد قولا صريحا بذلك، نحاول أن نبحث إن كان هناك من المعاصرين من صرح باعتبار الفطرة مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد؟

**أولا: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام ابن عاشور:**

سيتم ها هنا تناول مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ثم بيان إن كان قد اعتبر الفطرة كطريق لمعرفة المقاصد أم لا.

**1- مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام ابن عاشور:**

ذكر الإمام ابن عاشور عدة طرق للكشف عن المقاصد؛ تُعتبر كمرجع عند الكتاب المعاصرين بالإضافة للمسالك التي ذكرها الشاطبي، وقد أوردها في كتابه مقاصد الشريعة وهي على الترتيب[2]:

- **الطريق الأول:** الاستقراء وهو نوعان: استقراء علل الأحكام، واستقراء علل أدلة الأحكام[3].

- **الطريق الثاني:** أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي.

- **الطريق الثالث:** السنة المتواترة[4].

---

1- الشاطبي، المصدر السابق ، 292/2.

2- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 52/3-64.

3- الأول: يكون بتتبع العلل المثبتة بطرق مسالك العلّة، لما يحصل باستقرائها من استخلاص حكمة واحدة أو علّة واحدة تنتهي إليها، تكون مقصدا شرعيا، والثاني من الطريق الأول يكون باستقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، وحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. يُنظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 56/3-61.

4- وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين:

- **الحال الأول:** المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملا من النبي ﷺ فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين.

- **الحال الثاني:** تواتر عملي، يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا.يُنظر:ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 62/3-63.

وفي المقارنة بين منهجي الإمامين الشاطبي وابن عاشور في الكشف عن المقاصد، يذكر عبد المجيد النجار[1] أنه يظهر اختلاف بينهما وهذا راجع إلى منطلق كل منهما، حيث سعى الإمام الشاطبي إلى ضبط مسالك المقاصد في نطاق آحاد الأحكام الشرعية -الجزئية-، بينما كان منطلق الإمام ابن عاشور التأسيس للكشف عن المقاصد الكلية العامة.

كما أننا نلاحظ التكامل المرحلي بينهما، فقد أسس الإمام الشاطبي للمقاصد ولمسالك الكشف عنها بمنحى جزئي كمرحلة أولى، ليواصل بعده الإمام ابن عاشور في المرحلة الثانية السعي إلى التأسيس والتقنين. والحاصل اليوم أن هناك دعوة للجمع بين المنهجين كما يقول عبد المجيد النجار[2].

## 2- الفطرة كمسلك للكشف عن المقاصد عند الإمام ابن عاشور:

يُعتبر الإمام ابن عاشور أول من سلط الضوء على مباحث الفطرة وعلاقتها بالتشريع والمقاصد، إلا أنه لم يُصرح بكونها مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد، رغم المكانة العظيمة التي أولاها لها؛ على اعتبار انبناء صرح المقاصد عليها، وأن المقصد العام من التشريع هو مسايرتها، ولكن بتتبع ما أورده من نصوص نجد أنه اعتبرها مسلكا. وفيما يلي ما يشير إلى ذلك:

أ- "وصف الإسلام بأنه الفطرة أنبأنا بأن الفطرة تهتدي إلى أصوله وتطمئن إلى شرائعه"[3]، فإن كانت الفطرة تهتدي إلى أصول هذا الدين فلا بد أنها تهتدي إلى مقاصده.

ب- "وصف الإسلام بأنه الفطرة... هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام"[4]؛ ففهم مناحي التشريع لا بد أن يعقبه فهم لمقاصد هذا التشريع، ليُتمكن من الاستنباط الصحيح.

جـ- "في وصف الإسلام به -الفطرة- في آية ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30]، 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،

1- للاستزادة أكثر يُنظر: بحث: **مقصد مسالك المقاصد عند ابن عاشور مقارنة بالإمام الشاطبي** لعبد المجيد النجار ضمن كتاب **مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور-مجموعة بحوث**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1434هـ)، ص 30-34.

2- المرجع السابق نفسه.

3- ابن عاشور، **أصول النظام الإجتماعي**، ص 18.

4- المصدر السابق نفسه.

وأحسب أن أئمة الإسلام أهل الأنظار الشاسعة لم يتركوا ملاحظة هذا الوصف عند الحاجة إلى اعتباره في تعرف الأحكام أو سياسة الأمة"[1]، ثم يذكر عدم اعتناء علماء الأصول بهذا الوصف والتنظير له.

فالإمام ابن عاشور يدعو إذن المجتهدين إلى الاعتماد على الفطرة في تعرف الأحكام وبالطبع مقاصدها، بل يجعل الفطرة مرجعا أساسيا ومعيارا وميزانا للمجتهد، ويُشبهها بإبرة المغناطيس في البوصلة بالنسبة لربان السفينة.

ويقول إسماعيل الحسني في شرحه للفطرة في فقه نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام ابن عاشور: "تُعتبر الفطرة طريقا لجلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك سبب ملاحظة محققي العلماء لها في تعرفهم للأحكام أو في سياستهم للأمة"[2].

وللفطرة دور كبير وأساسي في إدراك المصالح والمفاسد، ومن ثم المقاصد، وبذلك يصرح الإمام ابن عاشور في مواضع كثيرة من كتبه منها:

أ- "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"[3]؛ فما فيه مصلحة وخير ونفع فهو محبوب للناس بالفطرة، وما كان غيره من فساد وشر وضر، فالناس تكرهه بالفطرة، فالفطرة قادرة على إدراك مضامين المصالح والمفاسد.

ب- "قوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة، لأن طلب المصالح من الفطرة"[4]، فهذا تصريح مباشر لا يشوبه غموض، بإمكانية إدراك المصالح عن طريق الفطرة.

ج- "الإنسان مفطور على الخير وأن في جبلته جلب النفع والصلاح لنفسه، وكراهة ما يظنه باطلا أو هلاكا، ومحبة الخير والحسن من الأفعال، لذلك تراه يُسرّ بالعدل والإنصاف، ويَنصح بما يراه مجلبة لخير غيره، ويُغيث الملهوف ويُعامل بالحسنى، ويَغار على المستضعفين، ويَشمئز من الظلم، ما دام مجردا عن رَوْمِ نفع يجلبه لنفسه أو إرضاء شهوة يريد قضاءها أو إشفاء غضب يجيش بصدره، تلك العوارض التي تحول بينه وبين فطرته زمنا"[5].

---

1- المصدر السابق نفسه.

2- إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، (فرجينيا - و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط1، 1416هـ)، ص 278.

3- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 19.

4- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 91/21.

5- المصدر السابق، 426/30.

فالإنسان مجبول على حب وجلب كل الفضائل والصفات الحسنة، وعلى كره ودفع كل الرذائل والموبقات، فهي فطرة قد فُطر عليها الإنسان، وما كان غير ذلك فهو حائل بينه وبين فطرته، سيزول لا محالة بعد ردح من الزمن.

فهذه تصريحات من الإمام ابن عاشور بكون الفطرة طريقا لمعرفة المصالح والمفاسد؛ وهي مضامين المقاصد، فهي تهتدي إلى شرائع الإسلام وتعرف جميع نواحيه، ويمكن اعتبارها بوصلة للمجتهد في التمييز ومعرفة الأحكام، وهي طريق أساسي للتفريق بين المنافع والمضار، بين الفضائل والرذائل، بين المصالح والمفاسد، فالفطرة إذن هي طريق ومسلك من مسالك معرفة المقاصد الشرعية.

**ثانيا: الفطرة مسلك للكشف عن المقاصد عند بعض المعاصرين:**

أما من جاء من المعاصرين غير الإمام ابن عاشور فلم يضف شيئا ذا قيمة كبيرة في المقاصد وطرق الكشف عنها سوى التفصيل والترتيب، "فالذي يتتبع ما كُتب في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره وإعادة ترتيبه"[1]، وعن دور الفطرة في إدراك ومعرفة المقاصد، يمكن تقسيم المعاصرين في ذلك إلى قسمين: من أشار إلى أنها طريق لمعرفة المصالح والمفاسد، ومن اعتبرها مسلكا صراحة.

## 1- الإشارة إلى كون الفطرة مسلكا للكشف عن المقاصد:

ومن المعاصرين الذين أشاروا إلى ذلك:

**أ- الأستاذ علال الفاسي**: وذلك في قوله: "والكل متفق على أنه عز وجل قادر أن يفعل في ملكه ما يشاء، وأنه خلق الخير والشر، وركب في النفس الإنسانية وسائل التمييز بين هذا وذاك"[2]، وقد ذكر هذا في خضم تناوله للدين الإسلامي كدين للعقل والعدل والفطرة، فبيّن أن للفطرة الإنسانية دور في التمييز بين الخير والشر، وبالتالي بين المصالح والمفاسد، وبالعلاقة المتعدية دور في معرفة المقاصد.

**ب- عبد السلام الرفعي**: حيث إنه بعد أن اعتبر الفطرة أحد خصائص المقاصد، تكلم عن دورها في إدراك المصالح، حيث قال: "الإنسان بفطرته يستطيع أن يفهم المصالح، ويميز بينها وبين المفاسد...كما يستطيع

1- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص 21.

2- الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص171.

ترجيح أفضلها عن فاضلها"[1]. ففي نفس سياق القول السابق، وعلى خطى المتقدمين، يتبين أن للفطرة دورا في معرفة المصالح والترجيح فيما بينها.

**جـ- عبد النور بزا:** على نفس المنوال يبيّن أن "الإنسان السوي يميز بفطرته بين الخير والشر، ويفاضل بين الحسن والقبح، ويفرق بين النفع والضر، ويحبذ المعروف على المنكر، ويقدم الصلاح على الفساد، فتراه يوازن بين هذا وذاك، ويرجح الراجح منها فيفعله لرجحان مصلحته أو يتركه لرجحان مفسدته"[2]. فبيّن الدور المهم للفطرة في التمييز والتفريق بين المصالح والمفاسد والموازنة فيما بينها.

ففي النصوص السابقة أشار أصحابها لدور الفطرة في إدراك المصالح وعلى طريقة المتقدمين، وهي لب المقاصد، ولكن لم يعتبروها مسلكا للكشف عن المقاصد صراحة، ولكن الفكرة بدأت تتبلور بالتدريج.

**2- التصريح بكون الفطرة مسلكا للكشف وإدراك المقاصد:**

أما المعاصرون الذين صرحوا باعتبار الفطرة مسلكا فمنهم:

أ- **جمال الدين عطية:** حيث يذكر في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" تحت عنوان (دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد) أن من أتى بعد الشاطبي من علماء المقاصد والأصول لم يضيفوا شيئا عليه سوى الترتيب والتفصيل بل بالعكس "وقد تجاهلوا جميعا ما قرره السابقون قبل الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في غياب النص"[3].

فهو يُعتبر من الأوائل الذين نبهوا لدور الفطرة في إدراك المقاصد، بعد أن أوضح أن سبب الإعراض عنها عند اللاحقين للشاطبي هو مسألة التحسين والتقبيح؛ وما انجر عنها من معارك ومناظرات، فكان ديدن الكتاب تجنب الحديث عن العقل والفطرة وإعمالهما، خوفا من الانجرار إلى القول بعدم الحاجة إلى الشريعة استقلالا بالعقل.

**ب- نعمان جغيم:** حيث نَبه إلى عدم إدراج الفطرة والعقل كمسلك مستقل للكشف عن المقاصد فقال: "والواقع أن الذين كتبوا في طرق الكشف عن مقاصد الشريعة لم يهملوا دور العقل (وهو يشمل الفطرة والتجربة) في ذلك، بل هو مذكور في مسلك "المناسبة" ضمن مسالك العلّة"[4]، ثم ذكر تعريف الأصوليين للمناسبة وبأنها:

---

1- الرفعي، عبد السلام، **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، (المغرب: إفريقيا الشرق، د.ط، 2010م)، ص 119.

2- بزا، عبد النور، **فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1435هـ)، ص 418.

3- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص 21.

4- جغيم، نعمان، **طُرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين**، (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 104، 2016م)، ص 19.

"الوصف الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب مصلحة أو دفع مضرة"[1]. ليستأنف كلامه قائلا: "وجميع الذين كتبوا في مسالك الكشف عن المقاصد ذكروا مسالك العلة، والمناسبة جزء منها، وما دام ما يسميه "العقل والفطرة والتجربة" يندرج في مصطلح العقل، وهو الأساس الذي تقوم عليه المناسبة، فإن ذكره بوصفه مسلكا مستقلا عن المناسبة يكون من باب الحشو والتكرار"[2].

فباعتبار أن نعمان جغيم له باع في التأليف المستقل لمسالك الكشف عن المقاصد[3]، فإن ما يذكره يُعتبر شديد الأهمية، وأرجع سبب عدم ذكر الفطرة أو العقل كمسلك مستقل لمعرفة المقاصد، يعود إلى تجنب الحشو والتكرار على اعتبار ذكرهما في مسالك العلّة، فلا فائدة من إفرادهما، ولكن لا يُسلم له بذلك، إذ أن كتب المقاصد قد استقلت تقريبا عن كتب أصول الفقه، وعليه فإن من أراد الاطلاع ومعرفة طرق الكشف عن المقاصد تغنيه كتب المقاصد، ولكن لا تذكر كلها مسلك المناسبة كطريق للكشف عن المقاصد،كما أن الخوض في مسالك التعليل وتشعباتها ليس متاحا للجميع ليستخرج منه هذا المسلك، وهو بذاته في ذكره لمسالك الكشف عن المقاصد غض الطرف عن ذكر الفطرة أو العقل كمسلك مستقل.

جـ- **محمد نجاة الله صديقي** يقول في كتابه "مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة": "للعقول والطبائع دور مهم في معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية وكيفية تطبيقها في الحياة العملية"[4]، ثم يوضح كيف أنه بالاستقراء وُجد أن رحى المقاصد يدور حول رباعية: الحق والخير والجمال والعدل، وأن معرفة الأربعة تؤول إلى ما أودعه الله في فطرة الإنسان، ليختم بالقول: "للعقل والفطرة دور أساسي في الكشف عن مقاصد الشريعة ومعرفتها وتحقيقها"[5]، فهو يؤكد على أهمية الفطرة والعقل ودورهما الرئيس في الكشف عن المقاصد.

من خلال النصوص السابقة نلاحظ بداية الاهتمام بإبراز الفطرة، باعتبارها مسلكا يمكنه الكشف عن مقاصد الشريعة، وهو ما تجسد في البحوث الأكاديمية، حيث اعتبر بعض الباحثين ذلك وأدرجوها في رسائلهم، وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

1- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 270/3؛ الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 325.

2- جغيم، **طُرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين**، ص 19.

3- له عدة مقالات في طرق الكشف عن المقاصد، كما أن رسالته للدكتوراه موسومة بـ: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، (عمان – الأردن: دار النفائس،ط1، 1435هـ).

4- صديقي، محمد نجاة الله، **مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة**، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، (دمشق – سوريا: دار القلم، ط1، 1437هـ)، ص117 و129- 130.

5- المرجع السابق، ص 143.

أ- "الفطرة طريق لفهم المصالح والمفاسد التي هي مضمون ولب المقاصد الشرعية، إذ الفطرة هي الطبيعة التي أوجدها الله في كل شيء يتهيأ بها الإنسان لجلب المصالح ودرء المفاسد"[1].

ب- "الإستناد إلى العقل والفطرة أو التجارب والخبرات تُعتبر من الطرق الجديدة في الكشف عن المقاصد"[2].

جـ- "ويتجلى دور الفطرة في تتمة دور النصوص التشريعية في الكشف عن المقاصد، والعقل وهو أحد مفردات الفطرة مسلك معتبر للكشف عن المقاصد سواء على الصعيد الجزئي من خلال معرفة وتعيين وجه المصلحة والمفسدة في الفعل أو الشيء، أو على الصعيد الكلي باعتبار الشيء موافقا للفطرة أو مناقضا ومصادما لها"[3].

نلاحظ مما سبق التطور التاريخي لاعتبار الفطرة مسلكا، فبينما استند المتقدمون على كونها طريقا لإدراك ومعرفة النفع من الضر، والصحيح من الباطل، والخير من الشر، ثم معرفة المصالح والمفاسد والترجيح والموازنة فيما بينها-فمعرفة الصالح من الأصلح والفاسد من الأفسد بالفطرة-، وتدرج الأمر حتى اعتُبِرت مسلكا لإدراك المقاصد صراحة.

**ثالثا: الفطرة مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد من خلال معلمة القواعد الشرعية:**

ضمن قواعد الكشف عن المقاصد في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، التي قام عليها جمع كبير من خيرة علماء الأمة وعلى رأسهم أحمد الريسوني، صُنفت الفطرة، وسُميت القاعدة: "**مقاصد الشريعة ومصالحها تعرف بالفطرة**"[4].

فقد اعتُبرت الفطرة مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد وطريقا من طرق معرفة المصالح، وورد في شرح القاعدة: "نتناول في هذه القاعدة مسلكًا مهمًا ودقيقًا من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ألا وهو الفطرة، وما تكشف عنه من مقاصد شرعية يتعلق بها جلب مصالح الخلق ودرأ مفاسدهم"[5].

واستنادا لما قرره العلماء كالعز بن عبد السلام والطاهر بن عاشور وغيرهما، يمكن الإستناد إلى الفطرة لمعرفة مقاصد الشريعة، فكانت هذه القاعدة تتويجا لجهودهم واعترافا صريحا بمكانة الفطرة في منظومة المقاصد، وخلاصة

---

1- برهاني، منوبة، **الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا**، (بيروت - لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ)، ص 207.

2- سرطوط، **المقاصد الشرعية للقصص القرآني وأثرها الفقهي**، ص 29.

3- المنور، هشام أسامة، **الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده**، (رسالة ماجستير في الفقه والإسلامي وأصوله، إشراف الدكتور عماد الدين الرشيد، كلية الشريعة، جامعة دمشق، سوريا، 1425هـ)، ص187.

4- سيتم التطرق والتعريف بهذه القاعدة في الباب الثاني: فصل علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية ص 327.

5- الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، 185/5.

القاعدة: "أن المكلف يستطيع بفطرته السليمة السوية المكمَّلة بالشرعة المنزلة أن يتعرف على جُلِّ مقاصد الشريعة ومصالح الأحكام، وأن يُقدم الأصلح فالأصلح من المصالح، ويدرأ الأرذل فالأرذل من المفاسد. فالفطرة من أدق مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وهي مقيدة بوصف السلامة من مدنسات الفطرة وملوثاتها، والعلم والعمل بالشرعة المنزلة"[1].

فمن خلال جهود العلماء الأفاضل في المعلمة، وجمعهم للقواعد الفقهية والأصولية وكذا المقاصدية؛ وهو جهد عظيم في بابه، اعتُبرت الفطرة كأدق مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد.

يتبين لنا من كل ما سبق أن الفطرة تُعتبر مسلكا للكشف عن المصالح والمفاسد؛ وهي مضامين المقاصد، فبعلاقة الاستلزام المنطقي يمكن اعتبار الفطرة طريقاً من طرق معرفة مقاصد الشريعة، فبالفطرة يمكن للإنسان إدراك غايات وأهداف الشرع، كما أن الإسلام دين الفطرة، ومن غير المعقول أن تكون غاياته ومراميه خافية عن هذه الفطرة.

والخلاصة أنه لا شك أن للفطرة دوراً مهماً في معرفة أحكام الشرع، وهي مسلك مهم من مسالك معرفة مقاصد الشريعة، ولكن ليس لها حق الاستقلال والانفراد في إدراك المصالح والمفاسد فضلا عن الأحكام الشرعية، فهي تابعة للشرع، والتكامل حاصل بين الفطرة والعقل والوحي.

1- الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، 185/5.

## المبحث الثاني: مقصدية الفطرة وعلاقتها بتقسيمات المقاصد

بعد أن تم إثبات أن الفطرة مسلك شرعي يمكن من خلاله إثبات المقاصد، سيتم في هذا المبحث البحث في كونها مقصدا شرعيا يُعتد به أو لا، وهذا بعرضها على سبل الكشف عن المقاصد ثم ضوابط المقاصد، ومن ثم كيفية حفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم.

### المطلب الأول: الكشف عن مقصد الفطرة

درج جمع من العلماء على اعتبار الفطرة ضمن المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، ويُمكن عَدّ الإمام الطاهر بن عاشور الرائد في ذلك، حيث أنه اعتبر أن المقصد العام من الشريعة هو مسايرة الفطرة[1]، بل إنه بنى صرح المقاصد عليها: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"[2]، كما اعتبرها البعض من أمّات المقاصد[3]، وصنفها البعض ضمن سمات الشريعة الإسلامية وأوصافها، "السمة الثانية من سمات الشريعة الإسلامية: موافقتها للفطرة"[4].

ولكن هل يمكن التأكيد على أن الفطرة مقصد شرعي قد حث الشارع على اعتباره؟

الإجابة عن هذا السؤال تكون بعرض الفطرة على مسالك الكشف عن المقاصد، ومن ثم يتبين الأمر ويتضح الاستشكال، وهو ما يؤكده عبد المجيد النجار: "بعد العلم العام بوجود المقصد الشرعي، يُشرع بمسالك أخرى في البحث عن ذلك المقصد على وجه التعيين"[5].

وقد سبق بيان طرق معرفة المقاصد، مع ملاحظة أن معظم من كتب في مسالك الكشف عن المقاصد لم يضف جديدا على ما أورده كل من الإمامين الشاطبي وابن عاشور، وستحاول الباحثة الجمع بين الطريقتين وتطبيقها على الفطرة لإثبات مدى كونها مقصداً شرعياً من عدمه.

#### الفرع الأول: مسلك النص من الكتاب والسنة

هكذا سماه الإمام العز بن عبد السلام[6]، أو الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين كما سماه الإمام الشاطبي، يقول الريسوني: "وتقييده للأمر أو النهي، الذي يستفاد منه قصد الشارع الأمر به أو النهي عنه ابتداءً وأصالة، ولم

---

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 185/3.

2-المصدر السابق، 176/3.

3- الحلواني، تميم، **مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته**، (أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، إشراف محمد الحبيب التجكاني، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط – المغرب، 1998م)، ص 338.

4- نمر، أحمد السيد مصطفى، **أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي**، (سوريا: دار النوادر، ط1، 2013م)، 269/1.

5- النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، (بيروت- لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م)، ص 28.

6- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 10/1.

يؤتى به لتعضيد أمر آخر –أو نهي آخر–، وبعبارة أخرى يكون المأمور به أو المنهي عنه مقصدا بالقصد الأول... والقيد الثاني أن يكون الأمر أو النهي تصريحيا لا ضمنيا"[1]. فحتى يُفهم من الأمر أو النهي مقصود الشارع المتضمن فيهما، قيّد الإمام الشاطبي الأمر أو النهي بقيدين: أن يكون كل منهما ابتدائيا مقصودا بالقصد الأول لا التبعي، وتصريحيا لا بشكل ضمني. وبسحب القول على الفطرة نجد:

– قوله عز وجل: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30]، وهو أمر من الشارع سبحانه، حيث فسر عديد العلماء {فطرة الله} بمعنى ألزم أو اتبع فطرة الله[2]، فنلاحظ هنا الأمر باِتباع الفطرة والتزامها. والأمر باِتباع الفطرة مقصود بالقصد الأول لا الثاني فيتحقق القيد الأول قيد الأمر الابتدائي، كما أن الأمر صريح؛ فالفطرة مقصودة صراحة لا ضمنا وهو القيد الثاني: الأمر التصريحي.

فبهذا المسلك تحقق الأمر الابتدائي والتصريحي الذي اقترحه الإمام الشاطبي في الفطرة، وبالتالي يمكن القول أن اتباع الفطرة مقصد شرعي.

– أما عن علل الأوامر والنواهي، يقول الإمام ابن القيم: "وإنما بُعثت الرسل بتكميل هذه الفطرة وإعادة ما فسد منها إلى الحالة الأولى التي فُطرت عليها، وإنما دعوا إلى القيام بحقوقها ومراعاتها، لئلا تفسد وتنتقل عما خُلقت له، وهل الأوامر والنواهي إلا خدم وتوابع ومكملات ومصلحات لهذه الفطرة؟"[3]، فالعلّة من الرسالة الخاتمة كلها؛ أوامرها ونواهيها، هو المحافظة على إنسانية الإنسان وفطرته، والمقصد العام من الشريعة لا يعدو أن يساير الفطرة، فعلل الأوامر والنواهي ما هي إلا المحافظة ومراعاة وخدمة وإصلاح الفطرة، فرعي الفطرة مقصد شرعي.

**الفرع الثاني: مسلك الاستقراء**

يُعتبر الاستقراء من أعظم مسالك الكشف عن المقاصد وإثباتها، والاستقراء كما ذكر ابن عاشور نوعان: استقراء علل الأحكام الشرعية واستقراء أدلة الأحكام الشرعية للوصول إلى المقصد.

وبتتبع الأحكام الشرعية نجد أن مراعاة الفطرة مقصود في كل الأحكام الشرعية، بل إن التشريع كله يدعو لمراعاة الفطرة ومسايرتها "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة

---

1- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 298.

2- الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، 184/4، البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، 269/6، الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، 422/3. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 24/14، الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 312/4. أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، 389/8، صديق خان، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، 247/10.

3- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، (مصر، القاهرة: دار السلفية، ط2، 1394هـ)، ص319.

والحذر من خرقها واختلالها"[1]، وباستقراء التشريع الإسلامي لا نجد فيه ما يخالف الفطرة أو يصادمها، بل على العكس هو تشريع موافق للفطرة مراع لها، فالفطرة مقصودة من الشارع: "الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها"[2]، "ونحن إذا أمعنا النظر في مراد الشرع وجدناه يدعو إلى التزام الفطرة بفعل ما به قيامها، ودفع ما من شأنه أن يرتب خللا فيها وقوعا أو توقعا، لكي تكون منتجة وداعية إلى المسارعة في الخيرات"[3].

ولا أدَلَّ على مقصد الفطرة من كونها مدار الأحكام الشرعية: "ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها -الفطرة- يُعدّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسّها مباح"[4]. وقد تم بيان أن الأحكام الشرعية من أعلى درجات الواجب إلى أدنى درجات المندوب، وينطبق الأمر نفسه على الحرام، كلها مراعية للفطرة وموافقة لها، لا تنافيها ولا تخالفها ولا تصادمها، حتى التكاليف وإن بدت ثقيلة على الطبع فإنها موافقة للفطرة بما تحققه من مصالح تنجر عنها.

ونستنتج مما سبق أن حفظ الفطرة مقصد شرعي، فالشارع الحكيم يحث على كل ما يؤدي إلى حفظها، ويحذر من كل ما يؤدي إلى الانحراف عنها.

**الفرع الثالث: مسلك السنة المتواترة**

أي الاقتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة، يقول الإمام ابن عاشور: "وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلّا في حالين:

- الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملًا من النبي ﷺ.

- الحال الثاني: تواتر عملي، يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يُستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً"[5].

**1- الحال الأول:** باستقراء سنة النبي ﷺ لن نجد فيها ما يخالف الفطرة أو يعارضها، فكل أفعاله وأقواله وتقريراته ﷺ تراعي الفطرة وتسايرها، "إن أفعال النبي الكريم ﷺ المبنية على العقل والفطرة كما كانت تهدف إلى تحقيق

1- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 185/3.

2- المرجع السابق نفسه.

3- الأخضري، **مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد**، ص 199.

4- ابن عاشور، المصدر السابق نفسه.

5- المصدر السابق، 63/3.

مقاصد عظيمة وسامية؛ كإقامة العدل ودفع الظلم والفساد، وتحقيق الأمان والسلام؛ كانت كذلك تهتم بالأمور ذات الصلة بآداب الحياة اليومية والعلاقات الإنسانية والقيام بأداء كافة الواجبات الدينية والدنيوية"[1]، فسنته عليه السلام منهج حياة في كامل المستويات، تراعي الطبيعة البشرية وتهدف لتحقيق سعادتها في الدنيا والآخرة، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد من أحاديثه ﷺ:

- «إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الْآخَرِ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُحْزِنَهُ»[2]؛

- «لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ»[3]؛

- «إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ، فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ، وَالْكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ، وَالْمَرِيضَ، فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ»[4].

ففي هذه الأحاديث[5]؛ وهي غيض من فيض، نجده ﷺ يراعي الفطرة في تشريعاته، وهي نتيجة خبرة وبُعد نظر في الطبيعة البشرية، فالحاصل من استقراء سننه عليه السلام، أن مراعاة الفطرة مقصد شرعي.

2- **الحال الثاني**: وقد خطى الصحابة الكرام رضوان الله عليهم على دربه ﷺ واقتفوا أثره، فاستنادا لفقههم العميق للشرع الحنيف، وتكرار مشاهداتهم لأعمال النبي ﷺ، استخلصوا مقصد مراعاة الفطرة الإنسانية، وأعملوه في معاملاتهم، وقد وافقهم النبي ﷺ، ومن ذلك مثلا ما ورد في صحيح البخاري: أن سلمان زار أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما، فقال: كل؟ قال: فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال: سلمان قم الآن، فصليا فقال له سلمان: إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: «صَدَقَ سَلْمَانُ»[6].

---

1- صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص 131.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، رقم الحديث: 6290، كتاب الإستئذان، باب إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمسارة والمناجاة، 65/8؛ ومسلم في الصحيح، حديث رقم 2184، كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه، 1718/4.

3- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 54، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، 74/1.

4- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 467، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام ،341/1.

5- ذكرنا فيما سبق كيف أن التشريع في السنة يوافق الفطرة، ص 157-167.

6- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 1968، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، 38/3.

لقد استطاع سلمان الفارسي رضي الله عنه من خلال مشاهدته ومعايشته للنبي ﷺ؛ أن يستخلص مقصد رعي الفطرة، فرأى أن لنفس الإنسان عليه حقا، ولأهله عليه حق، وهذه قمة مراعاة الفطرة ومسايرتها، فوجب إعطاء كل ذي حق حقه، وهو ما قرره النبي ﷺ وأكده بتصديقه لسلمان رضي الله عنه.

وهذا دليل قاطع على أن مراعاة الفطرة مقصد شرعي، فهو يحقق التواتر العملي الحاصل لأحد الصحابة من تكراره لمشاهدة أعمال النبي ﷺ، فاستخلص من مجموعها مقصد رعي الفطرة.

**المطلب الثاني: ضبط مقصدية الفطرة وحفظها من جانبي الوجود والعدم**

بعد أن تم الكشف عن مقصد الفطرة، سنتناول فيما يأتي الضوابط التي تجزم بكون معنى معين مقصدا شرعيا، وهذا لزيادة التأكيد على مقصدية الفطرة، بعدها ننتقل لبيان ما يحفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم.

**الفرع الأول: الفطرة وضوابط المقاصد**

لم يتطرق معظم العلماء إلى ضوابط المقاصد[1] -حسب اطلاعي- ولكنهم توسعوا في ذكر ضوابط المصالح، إلا أن الإمام ابن عاشور أورد ضوابط أو شروط إن تحققت يمكن الجزم بأن هذا المعنى مقصد شرعي، حيث بين أن ضوابط المقاصد هي: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد، وقال: "بمثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية"[2]، فإذا توفرت هذه الشروط أو الضوابط في معنى معين، تم التحقق والتأكد من كونه مقصدا من مقاصد الشريعة، ثم شرح هذه الضوابط بقوله[3]:

1- **الثبوت**: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحقّقها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم؛

2- **الظهور**: الاتّضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه؛

3- **الانضباط**: أن يكون للمعنى حدّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك؛

4- **الاطِّراد**: أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار.

---

1- ذكرت منوبة برهاني في رسالتها: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، ص 178، ضوابط المقاصد عند الإمام محمد رشيد رضا، واستخلصت أنها ضابط واحد هو الأخذ بالسنن الإلهية، فمن لا يعرف السنن لا يعرف المقاصد، ولكنه ضابط فضفاض وغير منضبط، قد تكون معرفة السنن الإلهية مسلكا من مسالك معرفة المقاصد وليس ضابطا وحيدا لتحقق مقصدية معنى معين، لذا فالإمام ابن عاشور أفضل من عبر وحدد ضوابط وشروط المقاصد.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 169/3.

3- المصدر السابق، 166/3.

وبتطبيق هذه الضوابط على الفطرة للتأكيد على أنها مقصد شرعي، نلاحظ أن ضابطي الثبات والاطراد، يُعتبران من خصائص الفطرة:

أ- الثبوت: الفطرة ثابتة وقد أُثبت ذلك في خصائص الفطرة[1].

ب- الظهور: فالفطرة ظاهرة واضحة، يمكن تمييزها، ولكن إن التبست فالمكلف بالكشف عنها هم العلماء، "المخاطبون بتمييز الفطرة من غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيق معنى الفطرة وتمييزها عمّا يلتبس بها من المدركات والوجدانات"[2].

ج- الانضباط: يقول الريسوني: "الفقيه لا يكون فقيها حتى يضبط ما يبدو غير منضبط"[3]، وقال الإمام العز بن عبد السلام: "فإن مالا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه"[4].

وبناءً على ما قد قيل في مفهوم الفطرة، وما تم التوصل إليه من نتائج، يمكن أن نقول إن معناها قد انضبط في الأذهان.

د- الاطراد: الفطرة مطردة، فمعناها لا يختلف باختلاف الأحوال أو الأقطار ولا باختلاف الزمان والمكان، فهي فطرة واحدة عند جميع الشعوب والقبائل، وفي كل الأزمان، إذ الفطرة مشترك إنساني، ولن تختلف من أمة إلى أخرى أو من زمن إلى آخر، فما خَرَق الفطرة وأخل بها لا يمكن أن يتقبله إلا الشواذ المنحرفون، في أي بلد وفي أي وقت، فاللواط والمساحقة مرفوضان فطريا، ولا يمكن تقبلهما بدعوة الحرية الشخصية، ومجامعة البهائم انسلاخ عن الفطرة وان اعترفت به بعض المنظمات والدول لأغراض مشبوهة، فالفطرة واحدة ثابتة مطردة.

والنتيجة فإن الفطرة تحققت فيها ضوابط المقاصد من ثبات وظهور وانضباط واطراد، وبالتالي تَبيّن أنها مقصد شرعي، فباستعمال طرق الكشف عن المقاصد وكذلك ضوابط المقاصد، تم التأكد من كون الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة، ويذكر الإمام ابن عاشور ذلك باللفظ: "تقدم في مقصد الفطرة"[5].

وبين نعمان جغيم كيف أن مراعاة الفطرة يُعتبر مقصدا من مقاصد الشريعة، " فهو وصف من الأوصاف العامة للشريعة من جهة كون الشريعة مبنيّة على الفطرة؛ بمعنى موافقة جميع أحكامها لما تقتضيه فطرة الإنسان

1- يُنظر الباب الأول: الفصل الأول مدخل تأصيلي، ص 67-69.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 182/3.

3-الريسوني، أحمد، دراسات في الأخلاق، (القاهرة - مصر: دار الكلمة، ط1، 1437هـ)، ص 45.

4- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز ، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م)، ص 117.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 215/3.

السليمة، وهو مقصد من مقاصد الأحكام من جهة كون تلك الأحكام قاصدة إلى حفظ الفطرة وصيانتها من كل خرق أو اختلال"[1].

فمراعاة الفطرة مقصد شرعي عام لأنه وصف من أوصاف الشريعة؛ وأوصاف الشريعة مقاصدها، ومقصد خاص قد راعته الشريعة في أحكامها كون الفطرة مدار الأحكام التشريعية، فوجب حفظ مقصد الفطرة والحذر من خرقه والإخلال به.

**الفرع الثاني: حفظ الفطرة من جانبي الوجود والعدم**

بعد أن ثبت أن الفطرة مقصد شرعي، ومن ثم فإنه يجب حفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم، واستنادا إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه يمكن أن نستنتج وجود عوامل[2] وأسباب تعمل على خفاء الفطرة، وهو ما يؤثر في الإنسان ويؤدي به إلى الانحراف عنها، كما توجد عوامل في الجهة المقابلة تساهم في حفظ الفطرة من جانب الوجود والعمل على جلائها حتى لا تشوبها شائبة.

**أولا: حفظ الفطرة من جانب الوجود**

من العوامل التي تساهم في ظهور الفطرة وتساعد على جلائها وإيقاظها بعد سبات:

**1- إرسال الرسل وإنزال الكتب:** وهي من أهم عوامل إيقاظ الفطرة وأسباب جلائها وحفظها، فكلما كانت جذوة الفطرة تخبو وتكاد تنطفئ بانتشار الشرك والظلم، إلا وُيبعث رسول أو تُنزل رسالة لتذكير بالعهد والميثاق المغروس فيها يوم أخذه الله من بني آدم في مرحلة الذر[3]، تذكير بما في للفطرة من توحيد لإيقاظها، "والرسل صلى الله عليهم وسلم بُعثوا لتقرير الفطرة وتكميلها لا لتغيير الفطرة وتحويلها"[4].

---

1- جغيم، نعمان، مقاصد الشريعة: مفهومها وفوائد معرفتها، (ماليزيا: مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، العدد 39 (أ) عدد خاص عن مقاصد الشريعة، مجلد 20، 1438هـ)، ص 50.

2- العوامل الإيجابية أو السلبية جُمعت من كتب متفرقة منها: القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ)، ص 15؛ الجعبري، حافظ محمد حيدر، الفطرة والعقيدة الإسلامية، (رسالة ماجستير في العقيدة الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، السعودية، 1399هـ)، ص 117-131؛ الصوفي، أسماء عودة، دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية، (رسالة ماجستير في قسم أصول التربية،كلية التربية، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 1432هـ)، ص 33،35؛ ابن حميد، صالح بن عبد الله وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، (جدة- السعودية: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4، د.ت)، المقدمة/ص 70-72؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 304/2.

3- تم التطرق بالتفصيل لهذه المسألة في الباب الأول، الفصل الأول: مدخل تأصيلي، ص 32-34.

4- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي، أمراض القلب وشفاؤها، (القاهرة - مصر: المطبعة السلفية، ط2، 1399هـ)، ص 26.

**2- الابتلاءات والمحن:** قد ينسى الإنسان أو يتناسى غاية خلقه، ولكن قد يُصاب بمحنة أو يشمله ابتلاء، فيدرك أن لا ملجأ إلا إليه ولا معين سواه سبحانه وتعالى، فيكون هذا نداء الفطرة: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: 8]، ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]، ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ [لقمان: 32]؛ ورُبَّ محنة تعود منحة بعودة العبد لربه، فالابتلاءات والمحن من أهم الأسباب التي تجعل الإنسان يلجأ إلى ما تقتضيه فطرته من العودة إلى خالقه.

**3- التفكر والتدبر والتأمل والنظر في الكون المنظور والكون المسطور**، وهذا بتدبر آيات الكون وآيات النفس وكذا آيات القرآن الكريم، وملاحظة إبداع الخالق العظيم. قال تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: 21،20]، كون عظيم في تكوينه متناسق في أجرامه،كواكب وشموس ومجرات تسبح لمستقر لها، وإنسان جهول كأنه أجهزة بالغة الدقة تعمل بانتظام عجيب، كل عضو يُعتبر معجزة قائمة بذاتها، من أصغر جين وراثي إلى كل خلية مختصة بعمل يتوافق وانتماءها، تظهر عظمة الخالق.

فبالتأمل والتدبر يُدرك العبد وهو الجرم الصغير مكانته ضمن هذا الكون الفسيح، فيُوقن أن للخلق خالق وللإبداع مبدعاً عظيماً جل ثناؤه وتقدست صفاته، هذا الإدراك نابع من صفاء الفطرة وعدم تكدرها.

**4-حفظ إنسانية الإنسان:** ويُقصد بها "ماهيته التي كان بها إنسانا ولم يكن شيئا آخر، فالمقادير الكمية والكيفية التي خلقه الله عليها شكّلت منه كائنا مخالفا لما سواه"[1]، وحفظ الإنسانية من جانب الوجود بالحفاظ على مقوماتها التي تشكل حقيقتها، وهذه المقومات هي: "حفظ فطرة الإنسان، حفظ كرامة الإنسان وعزته وعدم إذلاله، حفظ حريته التي تثمر الشعور بالذات، حفظ غائيته من الحياة التي تُشعر الإنسان بحقيقة حياته وقيمة وجوده"[2]، بالإضافة للمساواة والعدل كلها تحفظ إنسانية الإنسان، ففي حفظ الفطرة حفظ للإنسانية وفي حفظ الإنسانية حفظ للفطرة، فالعلاقة تبادلية.

كما أن الإخلال بالإنسانية إخلال بالفطرة وتعد عليها، فما آل إليه الوضع الإنساني اليوم من تشريعات تلغي الفروق بين الجنسين وتشرع الزواج المثلي، وما البحوث الذي تسعى إلى الاستنساخ البشري إلا هدر للإنسانية، وخرق للفطرة فكان حفظ الإنسانية حفظ للفطرة من جانب الوجود.

---

1-النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص84.

2- المرجع السابق، ص86.

**5- التوازن بين متطلبات الروح والجسد**[1]: فتلبى مطالب الجسد كإشباع غريزة الجوع، والجنس، وملكية المال في إطارها الشرعي لأنها فطرة دون إفراط ولا تفريط، بالموازاة مع ما تتطلبه الروح من عبادات وقربات للمولى سبحانه وتعالى، وفي حديث سلمان السابق ذكره[2] " فأعط كل ذي حق حقه"، توازن بين حق الله بالعبادة وحق النفس بالوفاء بمتطلباتها من أكل وشرب ونوم، وحق الأسرة بالوفاء بحقوق الأهل والأبناء، وحق المجتمع بالقيام بالواجبات المجتمعية، وفي هذا قمة حفظ الفطرة البشرية بالتوازن بين متطلباتها الجسدية والروحية والاجتماعية، وهو المطلوب،لأن إشباع هذه المطالب أمر فطري.

**الفرع الثاني: حفظ الفطرة من جانب العدم**

هناك عدة عوامل وأسباب تساهم في خفاء الفطرة، ودفع الإنسان للانحراف عنها، ومخالفة هذه العوامل والعمل ضد مقتضياتها حفظ للفطرة من جانب العدم، ومن بين هذه العوامل:

**1- النسيان والغفلة:** فهما من أبرز عوامل الانحراف عن الفطرة، وفي ذلك يقول عز وجل: ﴿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﴾ [الأعراف: 172]، فبين عز وجل أن الغفلة سبب للانحراف على العهد المركوز في الفطرة، لذا كانت الرسل والرسالات للتذكير ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ [الأعلى: 9]، تذكيرا بالفطرة وتنبيها للإنسان من غفلته، التي تنشأ من انغماس الإنسان في الحياة المادية قلبا وقالبا، فيغفل عن مقصد خلقه، وغاية وجوده في هذه الحياة، فالتذكير بمختلف الطرق بما هو مركوز في الفطرة من الهدف من الوجود الإنساني هو حفظ للفطرة.

**2- الجهل**: يُعتبر من أهم العوامل التي تنكس الفطرة، فبقلة العلم وانتشار الجهل، يميل العبد عن طريق الحق ويخالف مقتضيات فطرته، والتاريخ يشهد على متلازمة انتشار الجهل والانحراف عن الفطرة، إذ تظهر الشركيات والصنميات، ويظهر الشذوذ، والأخطر تغيير مسميات الحقائق فيتحول الحق إلى باطل، والباطل إلى حق، ويتحول الربا إلى فائدة، والشذوذ إلى أسرة من نمط خاص، والخمر مشروب روحي، والإباحة الجنسية إلى حرية شخصية، فتُحجب الفطرة، ويفعل الجاهل بنفسه ما لا يفعله العدو بعدوه، لذا وجب نشر العلم الصحيح، والثقافة الشرعية، ومحاربة الجهل وانتشار الخرافة، وعدم الانسياق وراء الدعوات المشبوهة، وهذا لحفظ الفطرة.

---

1- ذكر عبد المجيد النجار مسالك حفظ الفطرة بأنها حفظها من التبديل، حفظها بالتوازن، وحفظها بالإشباع، ينظر: النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 88-94.

2- ينظر: ص 239.

**3- الشهوات والشبهات:** كلاهما يحجبان الفطرة، ويؤديان إلى الانحراف عنها، فالانغماس في الشهوات والملذات يؤدي بالإنسان إلى حالة من الضياع والبعد عن الله فتخبو فطرته، وينحرف عنها باتباعه دعاة الضلال والإضلال ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 27]، "فإن دعوة الله تعالى هي دعوة إلى الفطرة السليمة التي لم تنحرف، ولم تخرج عن النجد السوي، ليس فيها تحريم للطيبات ومتع الحياة وليس فيها انطلاق إلى الأهواء والشهوات والخروج عن سنن الفطرة المستقيمة، وأما دعوة أولياء الشيطان، فهي دعوة إلى الانحراف، والميل إلى جانب الشهوة ميلا عظيما، ينحرف به عن سبيل الإنسانية المهذبة"[1].

والشبهات أيضا تفعل فعلها في الفطرة، فكثرتها تؤدي بالإنسان إلى الشك، ومخالفة ما تدعو له فطرته، هذه الشبهات التي تمس المقدسات وتضرب بالحائط كل ما يؤمن به الإنسان وتدخله في دوامة، أو بحر لجي وقد يفقد فيه بوصلته وهي الفطرة، لذا على المكلف الابتعاد عن مواطن الشبهات، والتسلح بالعلم للرد عليها، كما له أن يتمتع بالطيبات دون إفراط ولا تفريط.

**4- البيئة الاجتماعية:** وقد ورد ذكر الوالدين ودورهما في الحديث: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه، وَيُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»[2]، فقد يكونا عاملا بناء أو معولا هدم، "وأكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قبل الآباء، وإهمالهم لهم وترك تعليمهم فرائض الدين وسننه فأضاعوهم صغارا"[3].

وينطبق نفس الأمر على كل من يقوم بدورهما التربوي، من مدرسة ومجتمع وما حدث فيه من تغيرات إجتماعية عميقة منذ دخول الأنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي،"فالبيئة الفاسدة خطر شديد على الفطرة، فهي تمسخها وتشرد بها، وتخلف فيها من العلل ما يجعلها تعاف العذب وتسيغ الفج، وذاك سر انصراف فريق من الناس عن الإيمان والصلاح، وقبولهم للكفر والشرك! مع منافاة ذلك لمنطق العقل وضرورات الفكر وأصل الخلقة"[4].

---

1- أبو زهرة، محمد بن أحمد، **زهرة التفاسير**، (بيروت - لبنان: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، 1652/3.

2- حديث صحيح سبق تخريجه. ص 47.

3- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق - سوريا: مكتبة دار البيان، ط1، 1391هـ)، ص 229.

4- الغزالي، محمد، **عقيدة المسلم**، (مصر: دار نهضة، ط1، د.ت)، ص 10.

فالبيئة الاجتماعية تُعتبر من أهم الأسباب والعوامل التي كما تحفظ الفطرة قد تؤدي إلى الانحراف عنها، لذا وجب اعطاء أهمية بالغة لتكوين الأسرة المؤهلة للتنشئة السليمة لأفرادها، وكذا الاهتمام بدور المدرسة والمجتمع، والعودة بالمسجد لدوره الحضاري، فالتربية والتوجيه والتوعية وزرع الأخلاق من أسباب حفظ الفطرة من جانب العدم.

**5- الشياطين:** كما في الحديث السابق «**وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا**»[1].

إن الشياطين من أهم عوامل دفع الإنسان للانحراف عن الفطرة، وقد تعددت صور اتباع الشياطين في العصر الحالي، ولعل أكثرها جذبا وتنبيها دعوات الإلحاد، وأخويات عبدة الشياطين، ودعوات التحلل والتملص من كل قيود وقوانين الشرائع، والتي انتشرت في المجتمعات الغربية بشكل كبير وبدأت تتغلغل في أوساط الشباب في المجتمعات المسلمة، وحتى لا ينساق الشباب المسلم وراء هذه الدعوات؛ وجب إعطاءه جرعات مضادة من التعليم والتثقيف ونشر الدين الصحيح، ليستطيع المواجهة وبهذا يحفظ فطرته.

**6- التقليد الأعمى:** حيث كان التقليد قديما للآباء والأجداد كما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَدۡعُوهُمۡ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [لقمان: 21]، فكان تقليد الآباء واتباعهم ولو ضلوا الطريق، فحسبهم أنهم على نهج الأولين، وهذا من أكبر الحجب التي تحجب الفطرة، فهي تحجب العقل الذي شَرُفَت مكانته وتمنعه من التأمل والتدبر والاعتبار وتُغلق أهم منفذ من منافذ المعرفة.

وتقليد الغرب في العصر الحاضر والانبهار بحضارته المزيفة المبنية على استغلال الإنسان، والدفع به إلى الانسلاخ عن فطرته، ولعل النماذج الملاحظة في الغرب تؤكد الوادي السحيق الذي انكب فيه الإنسان الغربي باعترافه بالشذوذ الجنسي كحرية شخصية وتعدد أنماط الأسر كغاية حديثة، والجندر كمفهوم اجتماعي.

**7-تغيير خلق الله:** من أهم العوامل التي تؤدي إلى خرق الفطرة والإخلال بها تغيير الخلقة الجسدية للإنسان، لهذا كان النهي عنها﴿ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ ﴾ [الروم:30]، لا تبديل لخلق الله، فتحول الرجل إلى امرأة أو العكس، أو استنساخ كائن بشري، أو العبث بجينات البشر وخلطها بجينات كائنات أخرى، كله من تغيير خلق الله المنهي عنه، وفي تحريمه حفظ للفطرة من جانب العدم.

---

1- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 2865، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، 2197/4.

من خلال ما سبق تبيّن أن الفطرة مقصد شرعي يُعتد به، وتم إثبات ذلك بسبل الكشف عن المقاصد وكذا بالضوابط التي تضبط المعاني المقصدية، وبما أن الفطرة مقصد شرعي فإنه يجب حفظها من جانبي الوجود والعدم، ومن أهم العوامل التي تساهم في حفظها من جانب الوجود: إرسال الرسل، والابتلاءات والمحن، والتفكر والتدبر في الكون والإنسان، حفظ إنسانية الإنسان، التوازن بين متطلبات الروح والجسد. أما العوامل التي تساهم في خفاء الفطرة وتدفع الإنسان للانحراف عنها النسيان، والجهل، والشبهات، والشهوات، والتقليد، والبيئة الإجتماعية، وتغيير خلق الله، لذا وجب نشر العلم والحقائق وتعليم الدين الصحيح، والتوعية والتوجيه والإرشاد، والتربية السليمة وزرع الأخلاق، حفظا للفطرة من جانب العدم.

**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بتقسيمات المقاصد**

تنقسم المقاصد إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، وسنحاول فيما يلي بيان ما يربط الفطرة بأغلب أقسام المقاصد بحسب اختلاف اعتبارات تقسيمها.

**الفرع الأول: علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار المصلحة**

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

**أولا: المقاصد الضرورية:**

عرفها الإمام الشاطبي بقوله: "معناها أنها لا بُدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[1].

ومجموع الضروريات ترجع إلى حفظ الكليات الخمس[2]، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وهي مراعاة في كل ملة،كما قال الإمام الشاطبي[3]، ومن هذا المنطلق نلاحظ علاقتها بالفطرة، فبما أنها مراعاة في كل الشرائع، أي عند جميع الأمم، وجب أن تتناسب طردا مع الفطرة كون الفطرة مشتركاً إنسانياً.

يقول الإمام ابن عاشور: "هذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة، لأن البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركوزاً في الطبائع، ولم تخْلُ جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله"[4].

وحفظ هذه الكليات يكون من جانبي الوجود والعدم، سواء بالقصد الأصلي أو التبعي كمكملات لها، وهناك علاقة تبادلية التأثير بين هذه الكليات والفطرة على اعتبار أن الفطرة هي الأصل الوجودي لهذه الكليات، وأن هذه الكليات تخدم الفطرة، فالكليات هي جزء لا يتجزأ من ماهية الفطرة.

"الضروريات تشير إلى الحالة الفطرية التي لا يُستغنى فيها عن وجود الكليات الخمس، التي رأى العلماء بعد استقراء موارد الشريعة، وكافة شرائع الملل الأخرى، انحصارها بها، فهي الحالة التي يتهدد فيها وجود الفطرة الإنسانية ويختل فيها نظام الدنيا والآخرة"[5]، فالضروريات يتهدد فيها وجود الفطرة وقد يختل فيها نظام الدنيا، لكن

1- الشاطبي، الموافقات، 2/17-18.

2- وحصر الكليات في خمس فيه كلام، فمن العلماء من انتقد هذا الحصر كابن تيمية، ومن المعاصرين الريسوني والقرضاوي، ومنهم من أضاف مقاصد أخرى كعبد المجيد النجار ومنهم من وضع تقسيمات أخرى كجمال الدين عطية...

3- الشاطبي، المصدر السابق، 2/20.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/241.

5- لمنور، الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده، ص 193.

اختلال نظام الآخرة لا يمكن إطلاقه جزافا، فقول الشاطبي بفوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين لا يعني اختلال نظامها، وحفظ الإنسان لدينه ونفسه وعقله ونسله وماله فطرة مركوزة في بني البشر.

**1- حفظ الدين:**

التدين طبيعة بشرية، ففطرة الإنسان تدعوه للعبادة واتباع دين معين، "هذه الفطرة حقيقة أجمع عليها الباحثون في تاريخ الأمم والأديان والحضارات، فقد وجدوا أن الإنسان منذ أقدم العصور يتدين حتى قال أحد المؤرخين: لقد وُجدت في التاريخ مدنٌ بلا قصور ولا مصانع ولا حصون، ولكن لم توجَد في التاريخ مدنٌ بلا معابد"[1].

والإنسان بطبعه يتعبد ويميل إلى دين سواء كان حقا أو باطلا، وإرشاده للدين الحق هي وظيفة الرسل الكرام عليهم السلام "الإنسان مفطور على التوجه لله وحده بالعبادة والاستعانة... لأن النفوس في تطلاب دائم لمعبودها وخالقها وفاطرها، والتوجه لغير الله مخالف للفطرة "[2]، فالتدين والتعبد للخالق الواحد فطرة مغروسة في بني البشر، وما كان غير ذلك من إلحاد وشرك هو انحراف عن هذه الفطرة.

أ- **حفظ الدين من جانب الوجود:** بالمحافظة على ما يقيم أركانه من تثبيت للعقيدة وإقامة شعائر الإسلام وسائر العبادات، وهذا بالعلم والعمل به والدعوة إليه، والحديث عن علاقة العقيدة والإيمان بالله بالفطرة حديث ذو شجون لا يسع المقام له[3]، فأساس العقيدة هو الإيمان بالله وتوحيده وإفراده بالعبادة؛ وهذا نزوغ فطري في النفس البشرية، ولكن قد يظهر في العبادات أنها تُثقل على النفس فتصطدم بالفطرة، لكن الملاحظ أن الإنسان كلما أدى واجباته الدينية من صلاة أو صوم أو حج فإنه يشعر بفرحة غامرة عند أدائها، ففرحة المسلم بصيام الشهر الفضيل أو بأداء المناسك الحج أو العمرة دليل على تطابق فطرته مع ما فرضه عليه ربه: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك: 14]، وفي ذلك قوله ﷺ: «وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا: إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ بِفِطْرِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ»[4].

---

1- القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص 16.

2- الأشقر، عمر سليمان، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1401هـ)، ص 370-371 بتصرف.

3- أفردت عديد الكتب لعلاقة الفطرة بالعقيدة، منها: **الفطرة والعقيدة الإسلامية** للجعبري الذي سبق ذكره.

4- اخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 164، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، 807/2.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «يَا بِلَال أَقِم الصَّلَاةَ أَرِحْنَا بِهَا»[1]، فالراحة الحقيقية في الصلاة. "إن اشتغاله بالصلاة راحة له، فإنه كان يعُدُّ غيرها من الأعمال الدنيوية تعبا فكان يستريح بالصلاة لما فيها من مناجاة الله تعالى"[2]، وتم التطرق إلى علاقة التكليف بالفطرة في الفصل الأول من الرسالة.

**ب- حفظ الدين من جانب العدم:** بالجهاد، ومحاربة البدع والخرافات، وكل ما يخرم قواعده. ورغم أن الجهاد يظهر منه مخالفته للفطرة لكننا نجد بالنظر إلى ما ينجم عنه من مصالح من حفظ بيضة الإسلام أنه مبتغى الفطرة، يقول سيد قطب "فالإسلام لا يماري النفس ويصادمها، ولا يحرم عليها المشاعر الفطرية التي ليس إلى إنكارها من سبيل، ولكنه يعالج الأمر من جانب آخر، ويسلط عليه نوراً جديداً، إنه يقرر أن من الفرائض ما هو شاق مرير كريه المذاق، ولكن وراءه حكمة تهون مشقته، وتسيغ مرارته، وتحقق به خيراً مخبوءاً قد لا يراه النظر الإنساني القصير... إنه من يدري فلعلّ وراء المكروه خيراً، ووراء المحبوب شراً"[3]. فحفظ الدين من جانبي الوجود والعدم فطرة رُكزت في النفس البشرية.

**2- حفظ النفس:**

طبع الإنسان وفطرته يميل إلى حفظ نفسه وذاته كما ينأى بها عما يؤدي بها إلى التهلكة، فعلاقة حفظ النفس بالفطرة علاقة بديهية لا تحتاج إلى برهان.

**أ- حفظ النفس من جانب الوجود:** بطلب كل ما يقيمها ويوفر لها أسباب البقاء والنماء والقوة هو أساس ما تطلبه فطرة الإنسان.

**ب- حفظ النفس من جانب العدم:** بتجنب كل ما يؤدي بها إلى التهلكة، فكان تحريم القتل والاعتداء وإباحة المحظورات هو عين مطلب الفطرة.

ولكن قد يُضحى بالنفس سبيلا وثمنا لحفظ فطرة الإنسان[4]، فحتى لا تزول فطرة الإنسان وإنسانيته، يُضحى بالنفس، كما في حال المكره على القتل والزنى، فهو يضحي بنفسه على أن يُردي نفسا غيره أو يهتك عرضا؛ يقول الإمام الجويني: "ورُبّ شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع

---

1- أخرجه أبو داوود في السنن، حديث رقم: 4985، كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة، 296/4؛ درجة الحديث: قال الألباني صحيح، يُنظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته، 1307/2.

2- العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، 225/13.

3- قطب، في ظلال القرآن، 223/1.

4- وقد أشارت الدكتورة هبة رؤوف عزت إلى هذه الفكرة في مقال منشور على شبكة الأنترنت بعنوان: صون النفس من مقاصد الشريعة، مجلة الوعي الإسلامي: http://alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=468&Vol=594

الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما"[1]، يقول يُضحى بالنفس حتى لا تطمس فطرة الإنسان وإنسانيته.

ومن هذا المنطلق نلاحظ أن مقصد حفظ الفطرة يسبق مقصد حفظ النفس، وحفظ النفس يندرج ضمن حفظ الفطرة، فالعلاقة بينهما علاقة الكل بالجزء، فيُضحى بالجزء اعتبارا للكل.

**3- حفظ العقل:**

لما كان العقل مناط التكليف كان الحفاظ عليه من أوجب الواجبات، فبتضييع الإنسان عقله ينحرف عن فطرته، فيفقد بوصلته وتضيع معها الكليات الخمس. فبحفظ العقل يكون حفظ الكليات، وبضياعه قد تضيع هذه الكليات؛ وأدلة ذلك وشواهده كثيرة[2]، وحفظ العقل مركوز في الفطرة، إذ أن "المحافظة على سلامة العقل من المفسدات أمر متفق عليه في بداهة العقول"[3].

وما بين العقل والفطرة تداخل كبير، فالعقل جزء من الفطرة وهو المقصود بالفطرة العقلية المدركة للبديهيات؛ ككون الاثنين أكبر من الواحد والجزء أصغر من الكل وغيره، "الفطرة العقلية: كاستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها، أما محاولة استنتاج أمر من غير سببه فخلاف الفطرة العقلية، وهو المسمى بخلاف الوضع"[4]، لذا فالحديث عن العقل هو كلام عن جزء أساسي من الفطرة.

**أ- حفظ العقل من جانب الوجود:** بالتعلم والتفكر في الكون المنظور والمسطور، والتدريب وتنمية المهارات، والملكات. يقول تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۗ وَلَدَارُ ٱلْأٓخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: 109]، ويقول: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82].

**ب- حفظ العقل من جانب العدم:** بتحريم كل ما يؤدي إلى الإضرار به كالخمر والمخدرات، ومن التصورات الفكرية الخاطئة، وهو ما تطلبه الفطرة ليحافظ الإنسان على إنسانيته. ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "حرم أبو بكر الخمر على نفسه فلم يشربها في جاهلية ولا إسلام"[5]، فبفطرته رضي الله عنه استطاع

1- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 86/2. على خلاف بين العلماء فمنهم من يُقدم حفظ النفس على العرض.

2- القصة التي أوردها النسائي عن الرجل الذي اختار تناول الخمر على اعتبار أنه أهون، فأصاب عرضا وقتل نفسا، النسائي حديث رقم: 5156، كتاب الأشربة، ذكر الآثام المتولدة عن شرب الخمر من ترك الصلوات، 101/5.

3- اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ص 235.

4- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 90/21؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 180/3.

5- ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، 37/10.

معرفة ضرر الخمر فتجنبها قبل تحريمها، وهذا حال الفطرة لمن ركن إليها، فهي تميل إلى الحق وتنفر من الباطل. وفي رواية أنه لما سُئل عن ذلك أجاب رضي الله عنه: "كنت أصون عرضي، وأحفظ مروءتي"[1]، فسيدنا أبو بكر رضي الله عنه لم يشرب الخمر ليصون عرضه ويحفظ فطرته؛ لأن "الفطرة في الاستعمال الإسلامي في معنى المروءة"[2]،كما يقول الأستاذ علال الفاسي. واستنادا لما سبق نستبين علاقة الفطرة بمقصد حفظ العقل.

4- حفظ النسل:

حفظ النسل غريزة في الإنسان؛ فهو يحتاج فطريا لإشباع غريزة التكاثر، فكان تقنينها عن طريق الزواج وسيلة لتنظيمها، قال النبي ﷺ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ»[3] وفي رواية مسلم: «فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ»[4].

في هذا الحديث عظيم الفائدة في كيفية موازنة النبي ﷺ بين فطرة الإنسان وما يمليه عليه دينه.

أ- حفظ النسل من جانب الوجود: حث التشريع على الزواج ولبى احتياجات الفطرة الغريزية، كما حث على الإنجاب وهي رغبة فطرية للبشر، وحفظ العرض مما تعتز به الفطرة.

ب- حفظ النسل من جانب العدم: الرهبنة مرفوضة في الإسلام وهي تخالف الفطرة، وتهدم مقصد حفظ النسل، لذا أغلظ النبي ﷺ على من ترك النكاح «أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[5]، فقد اعتبر النبي ﷺ النكاح سنة وأنكر على من رفضها لأنه قاوم فطرته.كما أن الإخصاء وهو مخالف للفطرة ينافي مقصد حفظ النسل، وهذا ما أكده سؤال أحد الصحابة النبي ﷺ في الإخصاء فمنعه[6].

ومما يحفظ مقصد النسل من جانب العدم أيضا تحريم الزنا؛ وهو مرفوض مستقذر من الفطرة، فهذه هند بنت عتبة تستنكر أن يقع من المرأة الحرة فقالت: "وهل تزني الحرة؟"[7]، "إن بعض العلماء يعتقدون أن جريمة الزنا عمل لا أخلاقي ولكنهم لا يوضحون للناس أنها تخالف الفطرة السليمة وتنافي الصلاح والإصلاح في الأرض"[1].

1- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، (بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1995م)، 333/30.

2- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 113.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 5065،كتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج»، 3/7.

4- أخرجه مسلم في الصحيح ، حديث رقم: 1400، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، 1018/2.

5- أخرجه البخاري في الصحيح ، حديث رقم: 5063،كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، 2/7.

6- «رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا»، صحيح البخاري، حديث رقم: 5073، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، 4/7.

7- ابن عساكر، تاريخ دمشق، 178/70.

فالفطرة تحفظ العرض وتستنكر المساس به، وحفظ النسل من جانب الوجود بالحث على الزواج موافق للفطرة وخادم لها، كما أن حفظه من جانب العدم بتحريم الرهبنة والإخصاء والشذوذ الجنسي[2] والزنى كلها أساس حفظ إنسانية الإنسان وفطرته، فالعلاقة بين مقصد حفظ النسل والفطرة علاقة تبادلية التأثير، ففي حفظ مقصد النسل حفظ للفطرة وفي حفظ الفطرة حفظ لمقصد النسل.

**5- حفظ المال:**

يُعتبر هذا المقصد كسالفه غريزة إنسانية، يقول عز من قائل ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ ﴾ [البقرة: 177]، ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ [الفجر: 20]، ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ [العاديات: 8]، ففي هذه الآيات يبين سبحانه تعالى حب الإنسان الفطري للمال وتملكه وحفظه، فالملكية مبدأ فطري.

أ- **حفظ المال من جانب الوجود:** بإباحة اكتسابه وتملكه وكذا تداوله بالطرق المشروعة، وهذا توافقا والطبيعة البشرية التي تميل إلى جمع المال وكسبه، فكان من الشارع الحكيم أن بين القنوات المشروعة لذلك؛ سدا للطريق إلى الحرام، ومراعاة لمتطلبات الفطرة البشرية.

ب- **حفظ المال من جانب العدم:** يكون بتحريم اكتسابه بالحرام كالسرقة والحرابة وأكل أموال الناس بالباطل... ففي الضمير الجمعي الإنساني السرقة وكل أساليب كسب المال غير المشروعة مرفوضة، وهذا راجع للفطرة البشرية التي تميل إلى الصواب وتنفر من الخطأ والباطل، وبهذا تتضح علاقة الفطرة بمقصد حفظ المال.

وقد جمع الإمام ابن عاشور الكليات الخمس وبين علاقتها بالفطرة في قوله[3]: الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها.

- فالزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهده ظاهرة في الخلقة (حفظ النسل)؛
- التعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنه اقتضاهما التعاون على البقاء (حفظ المال)؛
- حفظ الأنفس والأنساب من الفطرة (على اعتبار أن ابن عاشور يجعل حفظ النسب من الكليات)؛
- الحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من آثار الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت من تلاقح العقول، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير (حفظ العقل).

---

1- الشرقاوي، حسن، نحو تربية إسلامية، (الإسكندرية - مصر: مؤسسة شباب الجامعة، د.ط، 1983م) ص 62.

2- سيتم التطرق إلى هذا الموضوع بالتفصيل في فصل أثر الفطرة في التشريع، ص 375.

3- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 185/3.

ثانيا: المقاصد الحاجية والتحسينية:

1- المقاصد الحاجية:

عرفها الإمام الشاطبي بقوله: "فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"[1].

وعلاقة هذه المقاصد بالفطرة بيّنة ظاهرة، فالرخص والتخفيف في العبادات مبتغى الفطرة، والتمتع بالطيبات مأكلا وملبسا ومسكنا مما تطلبه الفطرة، وتنوع المعوضات في المعاملات لا ترفضه الفطرة، والدية والقسامة وتضمين الصناع مما تميل إليه الفطرة.

"فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف وعدم القدرة على تحمل المشاق المرهقة، ناسب وضع هذه الطبيعة أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها ولا إعنات، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحملها، وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية"[2]، فهذه المقاصد للتيسير ورفع الحرج والتوسعة على الإنسان وهذا من مقتضيات الفطرة.

2- المقاصد التحسينية:

قال الإمام الزركشي في تعريفها: "وهي التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، بحيث لو فقدت المصلحة التحسينية لا يختل بفقدانها نظام الحياة كما هو الحال في المصلحة الضرورية، ولا يدخل على المكلف حرج وضيق بفواتها كما في المصلحة الحاجية، ولكن بفواتها تكون الحياة مستنكرة عند ذوي العقول وأصحاب الفطرة السليمة، فالعمل بالمصلحة التحسينية يرجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات"[3].

فالمقاصد التحسينية تأتي ثالثا في المرتبة دون الضروريات والحاجيات، وبفقدانها لا يكون فوت الحياة ولا حرج وضيق، فهي مقاصد التحسين والتزيين والبعد عن المدنسات التي تأباها العقول والفطر، وتجمعها مكارم الأخلاق كما يقول الشاطبي[4]، وعلاقة هذه المقاصد بالفطرة كون المقاصد التحسينية مما تبتغيه الفطرة وفواتها مما تأنفه، ويمكن أن نربط هذه المقاصد بالأمور التي دعت إليها الفطرة؛ وهي ما تسمى سنن أو خصال الفطرة:

1- الشاطبي، الموافقات، 21/2.

2- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، (فرجينيا - و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق - سوريا: دار الفكر، ط1، 1421هـ)، ص 281.

3- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 16/3.

4- الشاطبي، الموافقات، 21/1.

«خَمْسٌ مِنَ الفِطْرَةِ: الخِتَانُ، وَالاسْتِحْدَادُ، وَنَتْفُ الإِبْطِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ»[1]، فهي أمور فطرية تحسينية أساسها الزينة والنظافة ودفع القذارة عن البدن.

وأكل النجاسة مستقذر في جبلة الإنسان: "ومثال ذلك تحريم النجاسة، فإن نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لتحريمها، فشرب البول حرام وكذا الخمر، ورتّب الشارع الحد على الثاني دون الأول لنفرة النفوس منه، فوُكلت إلى طباعها"[2]، فقد أحال الشارع الكريم تحريم النجاسة إلى الفطرة كرادع دون الحاجة إلى تحريمها بالنص. كما أن أخذ الزينة ولبس الثياب وستر العورات من الفطرة، فأول ما قام به آدم بعد الأكل من الشجرة هو ستر العورة: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 22].

"ويدخل في الفطرة الآداب العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسهم بها، إذا كانت تفيدهم كمالا، ولا تفضي إلى فساد"[3]. والمقاصد التحسينية هي التي تأنف الفطر من فقدها كما يقول الزحيلي[4].

فأقسام المقاصد من ضروريات وكلياتها الخمس وحاجيات وتحسينيات كلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية.

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار العموم والخصوص**

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى مقاصد عامة وخاصة وجزئية، وفيما يأتي سنحاول بيان ما يربطها بالفطرة.

**أولا: المقاصد العامة:**

عرفها الإمام ابن عاشور بأنها "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"[5].

فالمقاصد العامة[1] هي معان وحكم ملاحظة في كل التشريع، كما نجد من ضمنها أيضا أوصاف الشريعة وغايتها، وباعتبار أن الفطرة هي وصف الشريعة الأعظم: "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو

1- حديث صحيح سبق تخريجه، ص 36.

2- اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 330.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 194/3.

4- الزحيلي، محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، (دمشق - سوريا: دار المكتبي، ط1، 1430هـ)، 637/5.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 165/3.

الفطرة"[2]، "ويأتي رعي الفطرة في المقام الذي تنعكس منه الأوصاف الأخرى التي رعاها الشارع وحث القاصدين إلى التعلق بها، وهي على النظم التالي: الوصف الأعظم مراعاة الفطرة والحمل عليها..."[3]، وقد صنفها البعض ضمن سمات الشريعة الإسلامية: "السمة الثانية من سمات الشريعة الإسلامية: موافقتها للفطرة"[4]، وبالتالي فإن الفطرة مقصد شرعي من المقاصد العامة[5].

كما اعتبرها البعض من أمات المقاصد[6]، كذلك اعتبرت خاصية من الخصائص الأصلية للمقاصد[7]، وأساسا من أسس المقاصد[8].

والفطرة لا تُعتبر مقصدا من المقاصد العامة وحسب، بل تتعدى ذلك إلى كون المقصد العام للتشريع -المتمثل في حفظ نظام الأمة-، يُراعي الفطرة ومقتضياتها ويسايرها ويحذر من الإخلال بها وخرقها، "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"[9].

وبهذا تتضح المكانة العظيمة التي تَتَبَوُّؤها الفطرة؛ فهي مقصد من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي وجب مراعاتها عند الاجتهاد.

**ثانيا: المقاصد الخاصة:**

عرفها الإمام ابن عاشور بقوله: "المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات... هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيُهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِل شهوةٍ. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس"[10]، فالمقاصد الخاصة[1] هي تلك

---

1- يذكر أحمد الريسوني أن اصطلاح المقاصد الكلية وفي مقابلها الجزئية -الخاصة عند ابن عاشور- هو التقسيم الشائع منذ القرن الخامس، وذكر أنه شبيه وقريب لاصطلاح المقاصد العامة، وهو من باب تنويع العبارات للإيضاح. ينظر: محاضرات في مقاصد الشريعة، (القاهرة - مصر: دار الكلمة، ط3، 1435هـ) ص 28-31. وقد سماها عبد المجيد النجار المقاصد الكلية لأن المقاصد العامة عنده هي المقاصد التي تشمل ما تتضمنه من المصلحة لكل أفراد الأمة، يعني عموم الأفراد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 44،40.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 176/3.

3- الأخضري، الإمام في مقاصد رب الأنام، ص 94.

4- نمر، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي، 269/1.

5- اعتبرها الزحيلي وغيره أيضا من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يُنظر: الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، 696/5.

6- الحلواني، مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته، ص 338.

7- اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 425.

8- ابن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 77.

9- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 185/3.

10- المصدر السابق، 402/3.

الغايات والأهداف الخاصة بمجال معين أو باب من أبواب الشريعة[2]، كمقاصد العبادات أو المعاملات أو الجنايات...

وعلاقة المقاصد الخاصة بالفطرة هي علاقة كل باب من أبواب الشريعة بالفطرة، فمقاصد العبادات مثلا يقول عنها الشاطبي: "مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله، ومراقبا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيا في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته"[3]، وهذه مقتضيات الفطرة لأنها تذكير بالعهد الأول ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172].

أما المعاملات فلها "مقصد كلي تشترك فيه وهو أنها موضوعة لمصالح العباد"[4]، ولا تخفى العلاقة بين الفطرة والمصلحة، فجلب المصالح مركوز في الفطر، والله سبحانه "فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرى ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع"[5]. فالعلاقة المتعدية تربط الفطرة بالمعاملات.

أما الجنايات فيقول عنها الإمام ابن عاشور: "فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة"[6]. وتأديب الجاني هو ما تطلبه الفطرة على المستوى الجمعي ليستقر المجتمع ويشعر بالأمان، ومراعاة الفطرة في إرضاء المجني عليه لأن في طبيعة النفوس الحنق على من يعتدي عليها فتطلب الانتقام، فكانت الحدود والقصاص وسيلة لترضيتها.

وبهذا تظهر علاقة الفطرة بكل المقاصد الخاصة.

1- ومن أشهر من كتب وألف في المقاصد الخاصة: الحكيم الترمذي في القرن الثالث الهجري في كتابه: "الصلاة ومقاصدها وأسرارها"، والعز بن عبد السلام وكتابيه: "مقاصد الصلاة" و"مقاصد الصوم"، والغزالي في كتابه: "إحياء علوم الدين"، هذا الأخير عُني بأسرار الشريعة في العبادات والعادات والمعاملات.

2- أضاف جمال الدين عطية: أو الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والكونية، ينظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 132.

3- الشاطبي، الموافقات، 383/2.

4- اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 412.

5- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 60/2.

6- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 550/3.

**ثالثا: المقاصد الجزئية:**

عرفها اليوبي بقوله: "هي المقاصد المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها"[1]، فهي المقصود الشرعي من كل مسألة أو كل حكم شرعي، وهي ما يُعبر عنها الفقهاء بالحكمة أو العلة من الحكم[2]، وهو تعريف الأستاذ علال الفاسي لمقاصد الشريعة: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[3] فإذا كانت المقاصد العامة تخص كل الشريعة، والمقاصد الخاصة تهتم بكل مسائل الباب الفقهي الواحد، فإن المقاصد الجزئية تُعتبر المقصد والحكمة والعلّة من كل حكم وكل دليل جزئي.

وقد رأينا فيما سبق علاقة الأحكام الشرعية كيف أنها مسايرة ومتوافقة مع الفطرة، وبالتالي فمقاصدها لا تعدو أن تتلاءم والفطرة أيضا، ومنه تظهر علاقة الفطرة بالمقاصد الجزئية.

**الفرع الثالث: علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار الحقيقة والوهم**

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار[4] إلى معان حقيقية وعُرفية عامة، وقد انفرد بهذا التقسيم الإمام ابن عاشور، واشترط فيها: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد، كما ذكر ما يُتوهم أنه مقاصد وهو ليس بمقاصد.

**أولا: المعاني الحقيقية (المقاصد القطعية):**

وقد أطلق عليها الإمام ابن عاشور اصطلاح المعاني الحقيقية وقال عنها: "أما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضرا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصلاح المجتمع، والتقييد بالعقول السليمة لإخراج مدركات العقول الشاذة كمحبة الظلم في الجاهلية"[5]. وهذا القسم يتقارب مع ما اصطلح عليه بالمقاصد القطعية وعُرفت بأنها "التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة والنصوص مثالها: التيسير، إقرار العدل..."[6].

1- اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 415

2- المرجع السابق نفسه؛ جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 133؛ الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 30؛ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 45.

3- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 111.

4- وقد شابهه تقسيم العلماء باعتبار القطع والظن أو بحسب قوة الثبوت، حيث قُسمت المقاصد إلى مقاصد حقيقية وظنية ووهمية، يُنظر: النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، ص 37-38؛ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 45.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 166/3.

6- النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، ص 38، الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 45.

فمن خلال تعريف ابن عاشور تتضح علاقة الفطرة بهذا القسم من المقاصد، فالمقاصد القطعية أو المعاني الحقيقية هي التي تُدرَك بالفطرة دون الحاجة إلى عادة أو قانون، كإدراكها لنفع العدل وكون الاعتداء ضرر، وقد ذكر قيد العقول السليمة أي الفطرة لإخراج مدركات العقول الشاذة التي انحرفت فطرتها كحب الظلم والاستبداد.

**ثانيا: المعاني العرفية (المقاصد الظنية):**

عرفها ابن عاشور بقوله: "أما المعاني العرفية فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يؤثر ضد أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر"[1].

وارتباط هذه المعاني بالفطرة ظاهر في كونها مما تألفه النفوس وتستحسنها، هذا الاستحسان الناشئ عن التجربة والخبرة التي أثبتت صلاحيتها، فالمعاني العرفية تُدرك بالفطرة، وهذا القسم يشابه ما اصطُلح عليه بالمقاصد الظنية[2]، فهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين وأغلبها يستفاد من استقراء تصرفات الشارع في تشريعه للأحكام.

**ثالثا: المقاصد الوهمية:**

قال ابن عاشور: "هي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقق في الخارج"[3]، أو "هي تلك المقاصد التي يُتوهم أنها صلاح وخير ومنفعة إلا أنها على غير ذلك، ولا شك أن هذا النوع مردود وباطل"[4]، وهذا النوع من المعاني التي يُعتقد بأنها مقاصد وفيها الصلاح والنفع، إلا أنها بخلاف ذلك هي مقاصد وهمية؛ يقول ابن عاشور: "الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية"[5].

وللفطرة دور مهم في إدراك المقاصد المتوهمة، فباعتبار كون المصالح هي لبّ المقاصد، وأن من ضوابط المصالح وشروطها ملاءمتها للفطرة[6]، فإن ما خالف الفطرة من مصالح أو مقاصد يُعتبر مصالح وهمية غير حقيقية، فالأصل في المصلحة والمقصد أن يتوافق والفطرة.

---

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 166/3.

2- النجار، المقاصد بأبعاد جديدة، ص 38؛ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 45.

3- ابن عاشور، المصدر السابق، 171/3.

4- النجار، المصدر السابق، ص 40؛ الخادمي، المصدر السابق، ص 46.

5- ابن عاشور، المصدر السابق، 172/3.

6- تم بيان ذلك في الفصل الثالث من هذه الرسالة: علاقة الفطرة بمصادر التشريع، وبالتحديد في علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة، ص 187.

**الفرع الرابع: علاقة الفطرة بمقاصد المكلف**

قبل التطرق إلى مقاصد المكلف، وجب الحديث عن النية وتعريفها، فمقاصد المكلفين وقصودهم ما هي إلا نياتهم في العادات والعبادات.

**أولا: مدلول النية في اللغة والاصطلاح:**

**1- النية في اللغة:** نوى الشيء نية: قصده[1]، وفي اللسان نوى الشيء: قصده واعتقده[2]، والنية في غالب الاستعمال عزم القلب على أمر من الأمور[3]، فالنية هي القصد والعزم.

**2- النية في الاصطلاح:** عُرفت النية بعدة تعريفات لعلّ أقربها لموضوع الفطرة تعريف الإمام الغزالي في قوله: "النية عبارة عن الصفة المتوسطة، وهي الإرادة وانبعاث النفس، بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض، إما في الحال وإما في المآل"[4].

وفي الأشباه والنظائر للسيوطي عُرفت بأنها: "عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا من جلب نفع أو دفع ضر، حالا أو مآلا، والشرع خصصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضا الله تعالى، وامتثال حكمه"[5].

فالنية إرادة وعزم وانبعاث للنفس أو القلب لفعل ما يراه ملائما من جلب مصلحة أو دفع مفسدة في العاجل أو الآجل.

**ثانيا: تعريف مقاصد المكلفين وعلاقته بالفطرة:**

سبق تناول تعريف القصد في اللغة وتبين أن له عدة معان أهمها: العزم على الشيء والتوجه نحوه، استقامة الطريق، التوسط والاعتدال، الهدف والغاية[6].

كما تم التعريف بالمكلف أو المحكوم عليه في الفصل الثاني من الرسالة[7]، والمكلف هو من تعلق به خطاب الشارع سبحانه.

---

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 366/5؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 631/2.

2- ابن منظور، لسان العرب، 347/15.

3- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 632/2.

4- الغزالي، إحياء علوم الدين، 365/4.

5- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 30.

6- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 95/5؛ الرازي، مختار الصحاح، ص 254؛ ابن منظور، لسان العرب ،353/3؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 310.

7- يُنظر الباب الأول: الفصل الثاني علاقة الفطرة بالحكم الشرعي ص 104.

أما مقاصد المكلف، فعرفها ابن عاشور بقوله: و"أمّا مقاصد الناس في تصرّفاتهم فهي المعاني التي لأجلها عاقدوا أو تعاطَوا أو تغارموا أو تقاضَوا أو تصالحوا"[1]. فمقاصد المكلفين هي الغايات والأهداف التي يسعى إليها المكلفين في تصرفاتهم في عقد النكاح مثلا أو البيع أو الإجارة.

ومقاصد المكلفين يمكن التفريق بين العادة والعبادة، وبين مراتب العبادة في حد ذاتها؛ بين ما هو واجب وما هو مندوب، كما تفرق بين الصحيح منها والباطل[2]، وبالقصد والنية قد تتحول العادة إلى عبادة، أو تبقى عادة لا أجر فيها كمن نوى بالنوم التقوي على العبادة والطاعة، ودونه من نام دون نية، وينطبق نفس الأمر على كل المباحات، "فاستحضار النية في المباحات والعاديات طريق لتحصيل ثواب العبادات"[3].

ومن القواعد التي وضعها الإمام الشاطبي والمتعلقة بمقاصد المكلف: "كل قصد خالف قصد الشارع، فهو باطل"[4]، فقصود المكلفين وجب أن تتوافق ومقاصد الشارع وإلا حُكم ببطلانها.

وعلاقة الفطرة بمقاصد المكلف تتجلى في كون النية؛ وهي قصد المكلف، ما هي إلا انبعاث في النفس أو القلب لعمل ما يراه ملائما لدفع المفسدة أو جلب المصلحة هو من صميم لب عمل الفطرة، فالفطرة وهي النظام الداخلي في الإنسان الذي يمكن من خلاله التمييز بين ما هو صالح مشروع من مقاصد المكلف وما هو غير ذلك من حيل وغيرها، فالمعروف ما تعرفه الفطرة والمنكر ما تنكره الفطرة ولو تصادم مع نية المكلف. فالفطرة هي البوصلة والميزان للنية ولمقاصد المكلف التي يجب أن تتوافق ومقاصد الشارع وإلا حُكم ببطلانها.

ومن خلال ما سبق تتضح علاقة الفطرة بكل قسم من أقسام المقاصد ابتداءً من المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، تعريجا على المقاصد العامة والخاصة والجزئية، وختاما بالمقاصد الحقيقية والظنية والمتوهمة، مع التنبيه لعلاقة الفطرة بمقاصد المكلفين ودورها الأساسي في النية، فتبدى الارتباط العميق للفطرة بكل أقسام المقاصد، وبهذا تتجلى الصلة الوثيقة التي تجمع ما بين الفطرة والمقاصد، وبالدور المركزي للفطرة في منظومة المقاصد بصفة خاصة والتشريع بصفة أعمّ.

---

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 402/3.

2- الشاطبي، الموافقات، 8/3.

3- الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، ص 498.

4- الشاطبي، الموافقات، 379/2.

**المبحث الثالث: الفطرة أساس لبناء المقاصد**

الإسلام دين الفطرة؛ فكل أحكامه ومقاصده موافقة ومناسبة لهذه الفطرة، ويستحيل أن تصطدم معها أو تخالفها، وتُعتبر الفطرة أصلاً وأساساً تنبني عليه جملة من المقاصد الشرعية، وهو ما نبّه إليه الإمام محمد الطاهر بن عاشور "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"[1]، فمن الركائز التي انبنت عليها مقاصد الشريعة مراعاة الفطرة، و"على قدر تساوق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة، تتغير قيمته المقاصدية التشريعية"[2]. من هنا تظهر المكانة الرائدة للفطرة في منظومة مقاصد التشريع فهي المحور والأساس الذي تنبني عليه المقاصد، ومعظم المقاصد مسايرة ومتسقة وملائمة ومتوافقة مع الفطرة.

وبناء المقاصد على الفطرة هو مصلحة خادمة للعقيدة "فإذا كان في الفطرة الإقرار بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه للخالق سبحانه، فإن تأسيس المقصد الشرعي عليها سيضمن أثارًا ملموسة لمصالح التوحيد وإخلاص القصد، والحب لله وحده، وعبادته بما يحب أن يُعبد به"[3].

وفيما يلي سنحاول استخلاص المقاصد الشرعية التي بُنيت على الفطرة، وقد كان الإمام ابن عاشور السباق في عدّها، ومن أهم هذه المقاصد: السماحة واليُسر، الحرية، العدل، المساواة، العموم والدوام المقصد العام من التشريع.

**المطلب الأول: ابتناء مقصدي السماحة والحرية على الفطرة**

سيتم في هذا المطلب التعريف بالسماحة والحرية في اللغة والاصطلاح، ثم بيان أنهما مقصدان شرعيان، وإيضاح كيف انبنى كل منهما على الفطرة.

**الفرع الأول: الفطرة ومقصد السماحة واليسر**

تعتبر السماحة خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية، ومن خلال الصفحات السابقة للبحث تبين أن تشريع التيسير ورفع الحرج عن المكلف؛ كان مراعاة للفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية، وسنُبين فيما يأتي كيف انبنى مقصد السماحة على الفطرة بعد التعريف به.

---

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 176/3.

2- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص 272.

3- العضراوي، عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، (بيروت - لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2015م)، ص 84-85.

**أولا: السماحة في اللغة الاصطلاح:**

1- في اللغة: " (سمح) السين والميم والحاء أصل يدل على سلاسة وسهولة، ورجل سمح، أي جواد، سمح له بحاجته وأسمح أي سهل له[1].

2–في الاصطلاح: السماحة في تُقال على وجهين:

– الأوّل: ما ذكره الجرجانيّ من أنّ المراد بها: بذل ما لا يجب تفضّلا[2].

الآخر: في معنى التسامح مع الغير في المعاملات المختلفة، ويكون ذلك بتيسير الأمور والملاينة فيها والتي تتجلّى في التّيسير وعدم القهر، وسماحة المسلمين التي تبدو في تعاملاتهم المختلفة؛ سواء مع بعضهم أو مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى[3].

فالسماحة في اللغة والاصطلاح هي السهولة والتيسير، ومعهما رفع الحرج.

**ثانيا: السماحة مقصد شرعي**

قد ثبت بالاستقراء أن السماحة والتيسير من مقاصد الشرع الحنيف، قال الإمام ابن عاشور: "السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها"[4]، فمن أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع؛ كما يقول الإمام الشاطبي[5]، والآيات والأحاديث الدالة على اليسر ورفع الحرج كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28].

ومن الأحاديث النبوية الصحيحة قول رسول الله ﷺ: «رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمْحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى»[6]، وفي البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى ومعاذا إلى اليمن وقال لهما: «يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا»[1]. فمجمل هذه النصوص تُبيّن أن السماحة والتيسير ورفع الحرج مقصد شرعي.

---

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 99/3؛ ابن منظور، لسان العرب، 489/2.

2- الجرجاني، التعريفات، ص 121.

3- ابن حميد وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، 2288/6.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 188/3.

5-الشاطبي، الموافقات،520/1. وقد أورد الإمام الشاطبي عدة قواعد مقاصدية متعلقة بالتيسير ورفع الحرج جمعها عبد الرحمن الكيلاني في كتابه: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضا ودراسة وتحليلا، ص 273-354.

6- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 2076، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، 57/3.

**ثالثا: ابتناء مقصد السماحة على الفطرة**

يصف الإمام ابن عاشور الشريعة بأنها: "فطرية سمحة فهي تحمل الناس على المصالح حملا أقصى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة من التشريع إلا العمل به"[2]، فالسماحة واليُسر من مقتضيات الفطرة ومتطلباتها، فكانت خصيصة من خصائص الشريعة التي حملت الناس على قبولها ومن ثم العمل بها، إذ الفطرة تنفر من الشدة ومن العُسر، قال الإمام ابن عاشور: "فمن الفطرة النفور من الشدة والإعنات، فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق"[3]، وفي نفس السياق يضيف عبد الرحمن الكيلاني: "فلما كانت طبيعة الإنسان التكوينية هي الضعف وعدم القدرة على تحمل المشاق ناسب أن تكون الشريعة التي تحكمه سهلة يسيرة لا حرج فيها، مراعاة كاملة لطبيعة فطرته ومبلغ تحملها، وهذا من الحكمة البالغة في التشريع الملائم لمقومات الفطرة الإنسانية"[4]، فالشارع الحكيم العليم بالنفس الإنسانية والفطرة البشرية، اقتضى أن تكون تشريعاته سهلة سمحة، مناسبة وملائمة لما فطر عليه عباده، حتى يكون القبول وتكون الاستجابة لأحكام هذا الدين، فالسماحة واليسر ورفع الحرج من أهم المقاصد التي بُنيت على الفطرة الإنسانية، وهذا ما جعل شريعة الإسلام عامة دائمة، لجميع البشر في كل زمان ومكان.

**الفرع الثاني: الفطرة ومقصد الحرية**

في هذا الجزء من البحث سنتعرف على مدلول الحرية عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح، ليتم إثبات أن الحرية مقصد من مقاصد الشريعة، وبيان علاقة هذا المقصد وانبنائه على الفطرة.

**أولا: الحرية في اللغة والاصطلاح**

**1- الحرية في اللغة:** الحُرّ: نقيض العبد، والحُرّ من كل شيء أعتقه، وحرره: أعتقه. أو هو ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص. يُقال هو حرّ بيّن الحرورية والحرية. والحُرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائر[5].

**2- الحرية في الاصطلاح:** تعددت المذاهب في تعريف الحرية بحسب منطلق كل مذهب، وتباينت الآراء في تحديد مفهومها تباينا شديدا، ولن نطيل في سرد التعريفات ولكننا سنقتصر على الأهم وما له علاقة بالموضوع:

1- يُعرف الإمام ابن عاشور الحرية بمعنيين:

---

1- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 3038، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، 65/4؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 1733، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، 1359/3.

2- الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 355.

3- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 192/3-193.

4- الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 281.

5- الفراهيدي، كتاب العين، 24/3؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 6/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 181/4.

– الأول: "معنى مضاد للرق، فالحُرّ من ليس بعبد"[1].

– الثاني: حرية التصرف: "تصرف الإنسان بعمله على حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره"[2]؛ وهو المعنى التداولي اليوم.

ثم يُبين منشأ الحرية في قوله: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير"[3].

فالحرية وصف فطري أو حالة فطرية تسمح للإنسان بالتصرف في أموره بحسب ما يشاء شرط عدم الإضرار بالآخرين.

2- يُعرف الدكتور الدريني الحرية بأنها "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير"[4]، وقسمها إلى نوعين:

أ- الحريات العامة التي تتعلق بالمصالح المادية، كحرية التجارة والتملك والصناعة...

ب- الحريات العامة التي تتعلق بالمصالح المعنوية، كحرية الاعتقاد وحرية الرأي والتفكير...[5]

ويعرج الدكتور الدريني على منشأ هذه الحريات ليقول: "والواقع أن هذه الحريات تُعتبر حاجات أولية للإنسان تقتضيها فطرته، قررها الشارع استجابة لتلك الفطرة"[6].

3- كما عرف الدكتور غرايبة الحرية بأنها: "المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب المنفعة ويدرأ المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين"[7].

ويضيف في موقع آخر: "الحرية أصل مركوز في فطرة الإنسان، وجعلها مناط الابتلاء، كما جعل العقل مناط التكليف، فالله -عز وجل- الذي خلق الإنسان وكوّنه أراده عاقلاً حراً، ثم أناط به الخلافة في الأرض وإعمارها وفق منهج تشريعي عبادي متسق مع نواميس الكون وحركة الموجودات"[8].

---

1- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص 150.

2- المصدر السابق نفسه.

3- المصدر السابق، ص 152.

4- الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2 ، 1434هـ)، ص 339.

5- المرجع السابق نفسه.

6- المرجع السابق، ص 340.

7 غرايبة، محمد رحيل، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، (عمان - الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1421هـ)، ص 41.

8- غرايبة، محمد رحيل، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، العددان:31-32، السنة الثامنة، 1423-1424هـ)، ص 94.

من خلال ما سبق نلاحظ أن الحرية وصفٌ جِبِلّيٌ مغروس في فطرة الإنسان، يُمكنه من خلاله التصرف في أموره بشرط عدم الإضرار بالغير.

4- يُعرف الدكتور طه عبد الرحمن الحرية؛ في سياق نقده لتيارات الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، فيقول: "الحرية هي أن تتعبد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"[1]، وهو ربط مُوفق بين مقصد التشوف إلى الحرية والعبادة، وهو ما أصّله الصحابي الجليل ربعي بن عامر في إجابته عن سؤال رستم: ما جاء بكم؟ قال: "ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، من جور الأديان إلى عدل الإسلام"[2].

فالحرية وصف فطري مرتبط بإنسانية الإنسان، وأقصى درجاتها هي عبودية الله وحده سبحانه تحررا من جميع قيود أهل الأرض.

**ثانيا: الحرية مقصد شرعي**

تَبَوّأ الحرية موقعا مميزا داخل منظومة مقاصد الشريعة العامة، قال الإمام ابن عاشور: "فمن أهم مقاصد الشريعة إبطال العبودية وتعميم الحرية"[3]، يقول أحمد الريسوني: "وأنا مع الشيخ ابن عاشور والشيخ علال الفاسي وهما من علماء العصر المقاصديين، فيما ذهبا إليه من أن الحرية مقصد شرعي"[4].

فالحرية مقصد شرعي قد رعته الشريعة، وتنبه له الفقهاء فيما سبق وإن لم يطلقوا عليه الاسم، ولا أدلّ على ذلك من القاعدة الفقهية "الشارع متشوف للحرية"[5].

ولقد أبطل الشارع الحكيم أسباب الاسترقاق ليس بتحريم الرق مباشرة بل بتجفيف منابعه، وهذا بتكثير أسباب وأساليب تحرير الرقيق وإبطال أسباب تجدد العبودية، والحرية في الإسلام ليست مطلقة، فحرية الإنسان تتوقف عند حرية غيره، وهي منضبطة بقواعد العدالة والمساواة، ومسددة بالوحي الإلهي، لتساهم في استقرار المجتمع.

---

1- عبد الرحمن، طه، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012م)، ص 153.

2- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، 168/4.

3-ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 373/3. ويُنظر: الحسني، إسماعيل، **مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي**، (الرباط - المغرب: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 1434هـ)، ص 211.

4-الريسوني، أحمد، **فقه الاحتجاج والتغيير**، (القاهرة، مصر: دار الكلمة، ط1، 2011م)، ص 71.

5- العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، 1994م)، 252/2.

**ثالثا: ابتناء مقصد الحرية على الفطرة:**

من خلال التعريف الاصطلاحي للحرية بدأت تتجلى علاقتها بالفطرة؛ وهي علاقة متأصلة، " وكون الناس أحرارا أمر فطري"[1]، فالحرية حالة أو وصف قد فُطر عليه البشر، وهذا أمر متفق عليه بين ذوي العقول السليمة، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟"[2].

واختلف العلماء والفلاسفة في كون الحرية حقاً فطرياً يولد مع الإنسان أو جُعْلٌ شرعي أي حق مكتسب تقتضيه الفطرة؛ وهو خلاف جدلي، "الإنسان لم يُخلق حُرا بطبعه، وإنما خُلق ليكون حُرًا"[3]، ولا يسع المقام لسرد آراء كل فريق ومناقشته لأن ما يؤول إليه من نتائج هو: أن الحرية حالة فطرية سواء وُلدت مع الإنسان أو اقتضتها فطرته، فالحرية أمر فطري مرتبط بوجود الإنسان،كما أن الرغبة في التحرر من القيود أمر جُبِل عليه الإنسان منذ بدء الخليقة، "فبمجرد خروج الإنسان إلى الوجود تخرج معه الحرية في الوجدان، فقيمة الحرية أصل في الوجود الإنساني وقيمتها ثابتة ما ثبت حضور الذات الإنسانية"[4].

ويُقسم الإمام ابن عاشور الحرية إلى قسمين: حرية القول وحرية الفعل أو العمل، ويربط كل قسم بالفطرة:

"- **حرية القول**: ولها متين التعلق بمعاشرة الناس ومحاورتهم وهي حق فطري، لأن النطق وهو التعبير عما في الضمير باللغات غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذر إمساكه عنها"[5]، وحرية القول هي ما يُطلق عليها اليوم حرية التعبير أو حرية الرأي.

"- **حرية العمل**: فإن شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان وهو أصل فطري"[6].

فالحرية صفة فطرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بخلقة الإنسان، "وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقة الإنسان ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام -وهو دين الفطرة- هذه الحقيقة أساسا مرجعيا في تشريعاته وأصوله التشريعية"[1].

---

1- الريسوني، فقه الاحتجاج والتغيير، ص 72.

2- ابن عبد الحكم، عبد الله أبو القاسم عبد الرحمن بن أعين القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، (بيروت - لبنان: دار الفكر،ط1، 1996م)، 183/1؛ المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ)، 661/12.

3- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 353.

4- شهيد، الحسان، دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، (الرباط - المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، كتاب الإحياء، العدد:02، 1436هـ)، ص 129.

5- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 164.

6- المصدر السابق، ص 166.

فمقصد الحرية إذن مقصد أساسي من مقاصد الشريعة العامة، وهو من المقاصد التي لها متين العلاقة بالفطرة، بل إن أساس بنائه هو الفطرة الإنسانية، فأصل هذا المقصد ومنشؤه فطرة الإنسان فهو شديد الارتباط بها، لذا يجب استصحاب هذه العلاقة البالغة الأهمية، وملاحظة أن أيّ حرية قد تُصادم أو تنافي مقومات الفطرة ومقتضياتها فهي ليست بحرية مشروعة أصلا.

**المطلب الثاني: ابتناء مقصدي العدل والمساواة على الفطرة**

في هذا الموضع سيتم التطرق إلى التعريف بالعدل وكذا المساواة في اللغة وفي الاصطلاح، وبيان مقصديتهما، وكذا كيفية انبنائهما على الفطرة الإنسانية.

**الفرع الأول: الفطرة ومقصد العدل**

يُعتبر العدل سنة ربانية وقيمة حضارية وضرورة إنسانية؛ سعى الإسلام لترسيخها بين أفراده، وحرص على تعاملهم وفق مدلولها حتى مع المخالف حفظا للحقوق، وفيما يأتي سنبين كيف انبنى هذا المقصد العظيم على الفطرة الإنسانية.

**أولا: العدل في اللغة والاصطلاح:**

**1-العدل في اللغة**: العدل: الحكم بالاستواء. ويُقال للشيء يساوي الشيء، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، والعدل نقيض الجور[2].

**2- العدل في الاصطلاح**: ورد العدل بتعريفات متنوعة تدور كلها في فلك التعريف اللغوي:

عرفه الإمام العز بن عبد السلام بقوله: "العدل هو التسوية والإنصاف"[3]، أما الإمام ابن عاشور فقال: "العدل: مساواة بين الناس أو بين أفراد أمة في تعيين الأشياء لمستحقها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه؛ بدون تأخير، فهو مساواة في استحقاق الأشياء وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ"[4].

فالعدل هو الاستقامة والإنصاف والتسوية في استحقاق الأشياء والحقوق وفي وسائل الحصول عليها.

---

1- الريسوني، أحمد، **الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها**، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، العددان31-32، السنة 08، 1423-1424هـ)، ص 15.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 246/4، ابن منظور، **لسان العرب**، 430/11.

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 190/2.

4- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 94/5.

**ثانيا: العدل مقصد شرعي:**

باستقراء نصوص الشارع الحكيم نجد أن العدل مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وكثيرة هي الآيات التي تأمر بالعدل وتحثُّ عليه منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: 58]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9].

قال الإمام ابن القيم: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة"[1]،

والعدل هو المقصد والغاية والعلة من بعث الرسل وإنزال الشرائع: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: 25]، وقد صرح الكثير من العلماء بكونه مقصدا شرعيا، قال محمد سليم العوا: "يمثل العدل مقصدا عاما من المقاصد القرآنية التي يتحقق بمراعاتها والنزول عندها مراد الشارع من التشريع بوجه عام"[2]، وفي نفس السياق قال الريسوني: "إقامة العدل هو مقصد كبير وعريض من مقاصد بعث الرسل وإنزال الكتب ووضع الشرائع"[3]، وهو ما أكده عبد السلام الرفعي: "العدل أساس المقاصد الشرعية"[4].

ولحفظ هذا المقصد من جانب الوجود أمر الشارع الحكيم بإقامته بين الناس، وتيسير سبل ذلك، ولحفظه من جانب العدم حرم سبحانه الظلم، مهما كان نوعه في جميع العلاقات الإنسانية، لما ينشأ عنه من فساد وخراب.

1- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 11/3.

2- العوا، محمد سليم، مقصد العدل في القرآن الكريم، (لندن - بريطانيا: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1437هـ)، ص 25.

3- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، (جدة - السعودية: دار الأمة، ط1، 1431هـ)، ص 88.

4- الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، ص 49.

**ثالثا: انبناء مقصد العدل والفطرة**

علاقة الفطرة بمقصد العدل علاقة وطيدة، قال الإمام ابن عاشور -وهو من أوائل المهتمين بمقصد العدل في العصر الحالي[1]-: "حُسن العدل مستقر في الفطرة فكل نفس تنشرح لمظاهر العدل"[2]، فالعدل مركوز في الفطرة الإنسانية، هذه العلاقة المتجذرة للفطرة مع العدل جعلت كل الشرائع تُقِرُّ به وتستحسنه، إذ أن الإنصاف وإعطاء كل ذي حق حقه هو عين ما تطلبه الفطرة وتبتغيه، "فمن أهم دعائم السعادة التي يسعى إليها البشر أن يطمئن الناس على حقوقهم وأن يستقر العدل بينهم"[3].

والعدل يكون حتى مع المخالفين للدين من أهل الذمة وغيرهم، وهذا لكون العدل متصلا بالحقوق التي منشؤها الفطرة الإنسانية[4]، وهو ما يظهر في مبدأ التكافل الإجتماعي الذي أقرّه الإسلام للمسلم وللذمي، والعاجز والفقير، وللسليم والسقيم، فالفطرة الإنسانية تستدعي المساواة والعدل بين البشر بغض النظر عن عقيدتهم أو لونهم أو جنسهم وهذا لاشتراكهم في الإنسانية.

كما تمتد فروع العدل إلى جميع ميادين القضاء والتشريع والشؤون الخاصة كالقرابة والأسرة، ومن ذلك حقوق الإرث كما قال الإمام ابن عاشور: "الإسلام أعدل الشرائع في ذلك حين رسم حقوق الإرث وبناها على اعتبار القرابة الأصيلة والعارضة بقطع النظر عن المحبة وضدها، وقد بنى الإسلام ذلك على أصل الفطرة فلم يمنع قرابة النساء منه"[5]. فعلى مبدأ العدل وإعطاء كل ذي حق حقه قسم الإسلام؛ والذي هو دين الفطرة، الميراث على أصحاب الحقوق بغض النظر عن جنسهم ذكرانا كانوا أو إناثا؛ بعد أن كانت المرأة تُحرم من الميراث، فقط اعتبر قرابة النسب والزوجية أو الولاء، وهو ما يتفق والفطرة الإنسانية ومقتضياتها.

وما يُقال عن الإرث يُقال عن غيره من الحقوق إن أُريد تقسيمها، "وقد قضت الشريعة في تعيين أصحاب الحقوق وبيان أولوية بعض الناس ببعض الأشياء، أو بيان تشاركهم في الانتفاع بما يقبل التشارك، عن طريق فطري عادل"[6]، فحضور الفطرة عند إقامة العدل مدعاة لتطبيقه وفق أسسه السليمة.

---

1- يتساءل محمد سليم العوا عن سر الصمت الفقهي والأصولي عن مقصد العدل منذ القرن الثامن هجري إلى القرن الرابع عشر، أي إلى أن جاء الإمام ابن عاشور وبعث البحث في هذا المقصد؛ العوا، مقصد العدل في القرآن الكريم، ص 73.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 175.

3- شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 444.

4- الدريني، ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 240.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 416/3.

6- المصدر السابق، 411/3.

ومقصد العدل في الأحكام تمتد جذوره إلى الأحكام العقدية، لأن الشرك يحمل بين طياته بواعث الظلم والجور والطغيان، والفطرة تهفو إلى التوحيد الخالص، "ولما كان الإسلام دين الفطرة فمن الطبيعي أن تكون أحكامه أكثر انسجاما مع فكرة العدل"[1].

استنادا لما سبق نستنتج أن مقصد العدل من أهم المقاصد الشرعية التي انبنت على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة، فهو يرتكز بشكل أساسي عليها، بل هو مغروس فيها، فالنفوس بفطرتها تميل للعدل وتنفر من الظلم.

**الفرع الثاني: الفطرة ومقصد المساواة**

الحديث عن العدل يجُرُّ إلى الكلام عن المساواة، فالعدل بين الناس يقتضي تساويهم فيما يمكن المساواة بينهم فيه، وفيما يأتي سنُعرف بالمساواة ونُبين كيف انبنت على الفطرة.

**أولا: المساواة في اللغة والاصطلاح**

**1- المساواة في اللغة:**

يُقال: ساويت هذا بهذا، أي: رفعته حتى بلغ قدره ومبلغه، واستوى الشيئان وتساويا: تماثلا ويُقال: ساوى الشيءُ الشيءَ إذا عادله. وساويت بين الشيئين إذا عدلت بينهما وسوّيت. ويُقال: فلان وفلان سواء أي متساويان، فساواه مساواةً ماثله وعادله قدرًا أو قيمةً[2].

فالمساواة في اللغة هي المماثلة والمعادلة.

**2- المساواة في الاصطلاح:**

عرفها الدكتور محمد عمارة بأنها: "تماثل كامل أمام القانون وتكافؤ كامل إزاء الفرص، وتوازن بين الذين تفاوتت حظوظهم من الفرص المتاحة للجميع"[3].

أما الإمام ابن عاشور فعرفها بقوله: "المساواة ترجع إلى التماثل في آثار كل ما تماثل المسلمون فيه، بأصل الخِلقة أو بتحديد الشريعة، لا يؤثر على ذلك التماثل حائل من قوة أو ضعف"[4].

فالمساواة هي التماثل والتكافؤ والمعادلة بين البشر فيما يستعدي عدم التفاوت والتفاضل.

---

1- عوض، محمد عوض، **مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي**، مقاصد الشريعة وقضايا العصر- مجموعة بحوث-، (لندن - بريطانيا: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2007م)، ص 218.

2- الفراهيدي، كتاب العين،326/7؛ ابن منظور، لسان العرب، 410/14؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 298/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 325/38.

3- عمارة، محمد، الإسلام والأمن الاجتماعي، (القاهرة - مصر: دار الشروق، ط1 ،1998م)، ص 95.

4- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص 135.

**ثانيا: المساواة مقصد شرعي**

المساواة مقصد شرعي أضافه الإمام ابن عاشور وأيّده الشيخ القرضاوي[1]، "فالمساواة من جملة المقاصد المعتبرة"[2]، والمساواة صفة ومبدأ مهم من مبادئ الإسلام، ومقصد هام من مقاصد الشريعة الإسلامية العامة تماما كمقصد العدل، والناس سواسية بغض النظر عن ألوانهم وجنسياتهم ومكانتهم ومواطنهم، وفي ظل الإسلام تذوب فوارق الجنس واللون وتنتهي اختلافات الحسب والنسب والجاه والسلطان.

ولعل أجمع آية تدل على هذا المقصد قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: 13]، فالعبرة فقط بالتقوى لا غير.

قال رسول الله ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»[3].

فكل الناس سواسية أمام أحكام الشرع وتكاليفه، وفي ممارسة حقوقهم وأداء واجباتهم، لا يُفرق بينهما مُفرق، وهذه التسوية الفطرية بين الناس جميعا ترجع لمساواتهم في الإنسانية.

**ثالثا: انبناء مقصد المساواة على الفطرة**

ومقصد المساواة مقصد انبنى على الفطرة، الأصل الأول والوصف الأعظم للشريعة كما قال الإمام ابن عاشور: "يتفرع عن الفطرة مقصد المساواة"[4]، وفي ذات السياق يقول الأخضري: "المساواة من أوصاف الشريعة التي أصلها الأول الفطرة"[5].

والفطرة هي الأساس في المماثلة والتساوي بين الناس، فالتفاضل والتفاوت بين البشر؛ مع وجود المانع، مما تمجه الفطرة وتمقته وتنفر منه، وعلاقة الفطرة بالمساواة على اعتبار أن المساواة من المقاصد العامة، هي علاقة استلزام منطقي؛ إثباتا ونفيا، قال الإمام ابن عاشور: "بناءً على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة،

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 275/3؛ عودة، جاسر، مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، (د.م.ن)، ص 55.

2- هاشم، مازن موفق، مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ)، ص 85.

3- أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم 23489، أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ، 474/38؛ وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم 4774، حفظ اللسان، فصل ومما يجب حفظ اللسان، 132/7، قال محقق المسند الأرنؤوط: إسناده صحيح، وقال الألباني: إسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 450/6.

4- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص 274.

5- الأخضري، مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد، ص 314.

فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين، يُفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه"[1].

فالفطرة هي الضابط والميزان والمعيار في إجراء المساواة أو عدمه، إذ هناك موانع معتبرة في عدم إجراء المساواة "خلق الله الناس بحسب فطرتهم متماثلين، وكذلك ولدتهم أمهاتهم أحراراً متكافئين، ولكن دخولهم في ملاحم الحياة الاجتماعية ينزع عنهم لباس التماثل والتساوي، ويرفع بعضهم فوق بعض درجات"[2]، فلا يمكن أن تطبق المساواة الآلية في كل شيء لأن ذلك يتنافى مع مقصد العدل، فالعدل أعظم من المساواة، إذ يمكن أن تتحقق المساواة ولكن قد تكون غير عادلة فينتج عنها ظلم أحد الأطراف، والعوارض أو الموانع التي تمنع إجراء المساواة لا تخلو من أمرين: ظهور مصلحة راجحة في إلغاء المساواة أو ظهور مفسدة عند إجراء المساواة[3].

وهذه الموانع قد تكون دائمة أو مؤقتة وهي أربعة أقسام[4]:

1- موانع جِبِلّيّة: كمنع مساواة المرأة بالرجل؛

2- موانع شرعية: وقد تكون جليّة أو خفيّة كعدم تساوي أهل الذمة والمسلمين في بعض الحقوق والمناصب؛

3 - موانع اجتماعية: كمنع مساواة العالم بالجاهل في التصدي للنظر في مصالح الأمة؛

4 - موانع سياسية: كمنع المساواة بسبب مصلحة من مصالح حكومة الأمة.

فمقصد المساواة تفرع عن الفطرة وارتكز عليها، وهو يستلزم في تطبيقه مبدأ العدل المتأصل في الفطرة هو الآخر، وعلى قدر تساوق كل منهما مع الفطرة ظهرت وتجلت قيمتهما المقاصدية.

---

1- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 135؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 279/3-280.

2- الخضر، حسين، محمد، محاضرات إسلامية، موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها: علي الرضا الحسيني، (سوريا: دار النوادر، ط1، 1431هـ)، 21/4.

3- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 282/3.

4- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص 274-275، بتصرف.

**المطلب الثالث: انبناء مقصد العُموم والمقصد العام من التشريع على الفطرة**

تم التعريف بمقاصد السماحة والحرية والعدل والمساواة وبيان ارتباطها وارتكازها على الفطرة، وبقي مقصد عُموم الشريعة والمقصد العام للتشريع وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يأتي.

**الفرع الأول: الفطرة ومقصد العُموم**

تتميز الشريعة الإسلامية بكونها عامة لكل الناس في كل البلدان، شاملة جميع جوانب الحياة، وخالدة إلى قيام الساعة، فما سبب عموم الشريعة؟ أيكون انبنائها على الوصف الإنساني المشترك وهو الفطرة؟ هذا ما سنتناوله فيما يأتي.

**أولا: العُموم في اللغة والاصطلاح**

**1-العُموم في اللغة**: عَمَّ الشيء بالناس يَعُمُّ عما، فهو عامٌّ إذا بلغ المواضع كلها، عَمَّنا هذا الأمر يَعُمُّنا عُموماً، إذا أصاب القوم أجمعين، والعامّة خلاف الخاصَّة، وعَمَّهُم الأمر يَعُمُّهُم عُموماً: شملهم[1].

فالعُموم هو الشمول في اللغة.

**2- العُموم في الاصطلاح**:

عرفه اليوبي بقوله: " وأعني بالعُموم شمولها لجميع أنواع التكليف والمكلفين، والأحوال والأزمان والأماكن"[2].

فالعُموم هو الشمول والصلاحية لجميع البشر في جميع الأحوال وفي كل زمان ومكان.

**ثانيا: العُموم مقصد شرعي**

يُعتبر العُموم مقصد من مقاصد الشريعة[3]، وهو ما صرّح به علماء المقاصد، يقول الإمام الشاطبي: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة؛ والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور..."[4].

أما الإمام ابن عاشور فيؤكد: "معلوم بالضرورة من الدين أن شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلى إتباعها، لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها -لا محالة- سائر أقطار المعمورة، وفي سائر

1- الفراهيدي، كتاب العين، 94/1؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 18/4؛ ابن منظور، لسان العرب، 426/12.

2- اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 432.

3- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص 273، شمام، البشير، فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة، (تونس: مكتبة تونس،ط1، 2013م) ،ص20.

4-الشاطبي، الموافقات، 407/2.

أزمنة هذا العالم، والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، بحيث بلغت مبلغ التواتر المعنوي"[1].

ومن أدلة مقصدية العموم قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: 28]، ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]. وفي الحديث الصحيح: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي... وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»[2].

**ثالثا: انبناء مقصد العموم على الفطرة**

العلاقة الأفقية والتناسب الطردي بين التشريع والفطرة جعلت الإسلام دينا خالدا صالحا لكل زمان ومكان؛ "الإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور، ولا يستتب ذلك إلا إذا بُنيت أحكامه على أصول الفطرة، ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة"[3].

وكون الإسلام هو المهيمن على سائر الأديان السابقة، وجب اتصافه بأصل مشترك لدى كل البشرية، متقبل من حكمائها وعقلائها، هذا الأصل هو الفطرة، "وقد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه، وصفا مشتركا بين سائر البشر، ومستقرا في نفوسهم، ومرتاضة عليهم العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس"[4]، فأحكام الشرع متوافقة مع الفطرة، مما جعلها مقبولة من العلماء والحكماء بل وسائر البشر في كل العصور، "وصف الفطرة هذا هو ما اختص به دين الإسلام دون سائر الأديان، وهو بذلك يتميز عليها كلها بالأوصاف المناسبة المتلازمة الثلاثة: العموم، الدوام، الفطرة[5]. فلما كان الشرع دائما عاما استلزم أن يكون فطريا. "فهو حين أراد أن يجعله دينا عاما لكل البشر دائما إلى انقضاء العالم، جعله مساوقا للفطرة المتقررة في نفوس الناس"[6]. فالدين متوافق مع الفطرة مما أكسبه خاصية الدوام وصلاحية العُموم لجميع

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 259/3.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 335، كتاب التيمم، بدون عنوان للباب،74/1، وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 521، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 370/1.

3- ابن عاشور، المصدر السابق، 178/3.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 260/3، ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص17.

5- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 18.

6- المصدر السابق، ص 17.

البشر، فلو انطوى الدين على التنطع والتشدد في العبادات والمعاملات لكان ذلك سببا لنفور فطر البشر منه، فكان هذا التوافق والتلاؤم مع الفطرة ومقتضياتها سببا لصلاحية الإسلام التشريعية في مختلف البيئات والظروف، وفي شتى المجالات وعلى مختلف المستويات، فالفطرة مشترك إنساني أكسب الشرع الخلود والعموم والدوام في كل الأزمنة والأمكنة، ولسائر البشرية.

**الفرع الثاني: الفطرة والمقصد العام من التشريع**

بعد أن تم بيان كيفية انبناء جملة من المقاصد الشرعية على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة، سيتم فيما يلي عرض علاقة الفطرة بالمقصد العام من التشريع.

**أولا: التعريف بالمقصد العام من التشريع**

عرفه علال الفاسي بقوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"[1].

وقال الإمام ابن عاشور: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا -من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة- أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"[2].

فالمقصد العام من التشريع هو الإصلاح وعمارة الأرض، وحفظ نظام الأمة، والإصلاح المقصود بمختلف مراتبه وعلى رأسه الإصلاح الاعتقادي، ويتفرع عنه إصلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية.

وكون الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة والمهيمنة كان المقصد العام لها هو الإصلاح والصلاح والاستخلاف في الأرض، وقد تظافرت عديد الآيات للتأكيد على هذا المقصد، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوٓا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، وقوله على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَٰحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88].

1- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 151.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 194/3.

وبالتحقيق فإن جميع الأديان والشرائع السماوية غرضها واحد وهدفها أوحد وهو تحقيق صلاح أحوال الإنسان، وهذا الصلاح والإصلاح قسمه الإمام ابن عاشور إلى ثلاثة مستويات[1]:

1- الإصلاح الفردي (يشمل إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل)، وهو الأساس لباقي مستويات الإصلاح، منه الانطلاق وبه التكامل وعليه ترتكز باقي المستويات، فصلاح الفرد يستلزم صلاح المجتمع وبالتالي صلاح العالم، فهو اللبنة الأولى للشهود الحضاري.

2- الإصلاح الاجتماعي المنبثق من الصلاح الفردي والمفضي للصلاح العالمي والتأسيس لجامعة إسلامية قائمة وفق أصول شرعية وروابط فطرية، لا يختلف الناس عليها، تجمعها أواصر الأخوة والقربة والمحبة والألفة، والإصلاح الاجتماعي يكون على جميع الأصعدة: المعاملات، الأحوال الشخصية، النظام العقابي وغيره.

3- الإصلاح العالمي أو العمراني وحفظ نظام العالم، ومراعاة المصالح الكبرى للأمة، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم على وجه يحفظ مصالح الجميع ويعصم من التفاسد والتهالك.

**ثانيا: انبناء المقصد العام من التشريع على الفطرة**

قال ابن تيمية مُبيّنا وظيفة الفطرة في الصلاح والإصلاح: "والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فطرهم عليها، وبعث إليهم رسله وأنزل عليهم كتبه، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة"[2]، وتحقيق مقصد الإصلاح والاستخلاف في الأرض وعمارتها يكون بالتذكير بفطرة الإنسان المجبول عليها وإحياء ما اندرس منها بجانب الشريعة الخاتمة، "هذا الإصلاح هو الذي دعا إليه الرسل وظلوا يعملون على تربية الناس عليه عن طريق التذكير بالفطرة، وما جُبل عليه الإنسان بصفته إنسانا ذا عقل ولغة وتكليف"[3].

وفي نفس الوقت يؤكد الإمام ابن عاشور على الرابطة العميقة التي تربط المقصد العام من التشريع بالفطرة حيث قال: "ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعلّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعد في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعد واجبا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح"[4].

---

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 38/1، بتصرف.

2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ)، 471/2.

3- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 152.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 185/3.

وهذا التصريح من الإمام ابن عاشور بالغ الأهمية، فالفطرة هي لُبّ المقصد العام من التشريع، والعودة إلى الفطرة هي سبيل الصلاح والإصلاح، فالنفس تميل إلى الإنتاج وتنفر من الفساد وتبغض الإفساد، فالصلاح لا يتأتى إلا برجوع الإنسان إلى فطرته التي فطره الله عليها، فإذا اصطلح الإنسان مع فطرته حقق المقصد الأعلى من التشريع.

فوظيفة الإنسان في الأرض مرتبطة ارتباطا وثيقاً بالفطرة سواء منها العقدية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فعبادة الله وتوحيده ركن ركين مغروس في الفطرة، وقد تم بيان ذلك في ثنايا الرسالة، وأما عمارة الأرض والقيام بوظيفة الاستخلاف فهو متأصل في الفطرة كذلك، إشباعا لمطالب جسده، فاتحد الركنان الروحي والمادي، إذ السعي إلى الصلاح والإصلاح قائم على أصول فطرية جامعة، تُمكّن الإنسان من عمران العالم وإصلاحه.

فالفطرة هي الأصل الجامع لكليات الشريعة ولمقاصدها، على أساسها ووفقها يمكن الرقي بهذه المقاصد من المنظور الفردي إلى المنظور العالمي والإنساني، والمساهمة في عمران العالم وإصلاحه، واستنادا لهذا الأس المكين والوصف الجامع المشترك بين جميع أفراد الإنسانية، يمكن القيام بالمهمة الحضارية للأمة وتحقيق نفوذ الشريعة واحترامها، والقيام بالشهود الحضاري.

- أهم نتائج هذا الفصل:

- بناءً على ما تمّ التوصل إليه في الفصول السابقة في بيان علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية ومصادر التشريع، واستكمالا لبيان علاقة الفطرة بأصول التشريع، تجسدت علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة في النقاط التالية:
- تُعتبر الفطرة مسلكا مهما من مسالك الكشف عن المقاصد، استخدمه المتقدمون، وصرّح به المتأخرون من الأصوليين.
- الفطرة مقصد شرعي، وهذا اعتماداً على طرق الكشف عن المقاصد، و استناداً إلى الضوابط التي تضبط المعاني المقصدية التي وضعها الإمام ابن عاشور.
- من العوامل التي تساهم في حفظ مقصد الفطرة من جانب الوجود: إرسال الرسل، الابتلاءات والمحن، التفكر والتدبر في الكون والإنسان. حفظ إنسانية الانسان، التوازن بين مطالب الجسد والروح.
- من أهم العوامل التي تساهم في حفظ مقصد الفطرة من جانب العدم وتساهم في خفاء الفطرة، ودفع الإنسان للانحراف عنها: النسيان، الجهل، الشبهات والشهوات، التقليد، البيئة الاجتماعية. تغيير خلق الله.
- علاقة الفطرة بالمقاصد تجلت في أقسامها؛ بمختلف اعتبارات التقسيم، ابتداءً من المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، فالضروريات والكليات الخمس من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال؛ وثيقة الصلة بالفطرة، كما أن المقاصد الحاجية الداعية إلى التوسعة على الإنسان ورفع الضيق الحرج وكذا التيسير من مقتضيات الفطرة، كما المقاصد التحسينية مما تبتغيه الفطرة وفواتها مما تأنفه.
- الفطرة مقصد من المقاصد العامة لأنها وصف الشريعة الأعظم، والمقاصد الخاصة موضوعة لجلب المصالح، ولا تخفى علاقة الفطرة بالمصلحة، كما أن جميع الأحكام التشريعية متوافقة والفطرة، وبذلك تظهر علاقتها بالمقاصد الجزئية.
- المقاصد القطعية أو المعاني الحقيقية تُدرك بالفطرة، كما أن للفطرة دوراً مهماً في تمييز المقاصد المتوهمة. فباعتبار كون المصالح هي لُبّ المقاصد، فإن ما خالف الفطرة من مصالح أو مقاصد يُعتبر مصالح وهمية غير حقيقية، فالأصل في المصلحة والمقصد أن يتوافق والفطرة.
- ترتبط الفطرة ارتباطا وثيقا بمقاصد المكلف باعتبارها المعيار والبوصلة والمرجع في نياته.
- تُعدّ الفطرة الأس المكين الذي يقوم عليه صرح المقاصد، فهي أصل كلي انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، أهمها: السماحة واليسر، الحرية، العدل، المساواة، العموم، وكذا المقصد العام من التشريع.

- تشريعات الإسلام سهلة سمحة، مناسبة وملائمة لما فُطر عليه البشر حتى يتم قبولها، وتكون الاستجابة لأحكام هذا الدين، فالسماحة واليُسر ورفع الحرج من أهم المقاصد التي بُنيت على الفطرة الإنسانية.
- مقصد الحرية من المقاصد التي لها متين العلاقة بالفطرة، بل أساس بنائه هو الفطرة الإنسانية، إذ أن أصل هذا المقصد ومنشؤه وارتباطه بفطرة الإنسان، لذا يجب استصحاب هذه العلاقة البالغة الأهمية، وأيُّ حرية مصادمة ومنافية لمقومات الفطرة ومقتضياتها، فليست بحرية مشروعة أصلا.
- مقصد المساواة تفرع عن الفطرة وارتكز عليها، وهو يستلزم في تطبيقه مقصد العدل المتأصل في الفطرة هو الآخر، وعلى قدر تساوق كل منهما مع الفطرة ظهرت وتجلت قيمتهما المقاصدية.
- الفطرة مشترك إنساني أكسب الشرع الخلود والعموم والدوام في كل الأزمنة والأمكنة، ولسائر البشرية.
- المقصد العام من الشريعة لا يعدو أن يساير الفطرة ومقتضياتها، وبها يُمكن القيام بالمهمة الحضارية للأمة.
- بناءً على ما سبق يتجلّى الدور المركزي للفطرة في منظومة المقاصد بصفة خاصة والتشريع بصفة عامة.

# الفصل الثاني:

# علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية وتطبيقاتها

بعد أن تم التطرق إلى معظم مباحث أصول الفقه، ومحاولة استبيان علاقة الفطرة بهذه المباحث، نصل إلى آخر هذه المباحث وهو مبحث الاجتهاد، وهو خاتمة المباحث، وكل ما سبق هو خادم للاجتهاد فهو يبسط العمل للمجتهد المستثمر كما أطلق عليه الغزالي من أجل الوصول إلى الثمرة (الحكم).

ومجال الاجتهاد هو التشريع كله، فهماً واستنباطاً وتنزيلاً، وسنحاول فيما يلي إبراز ما يربط الفطرة بهذا المبحث الأصولي، وهذا من خلال المرور من تعريفه إلى شروط من يقوم به، وذكر أقسامه، تعريجا على التعارض والترجيح، وانتهاءً بتفعيل مفهوم الفطرة في العملية الاجتهادية وأثر الغفلة عن ذلك، كما سيتم بيان علاقة الفطرة ببعض القواعد الفقهية والمقاصدية.

يتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

- **المبحث الأول: مدلول الاجتهاد وشروط المجتهد وصلتها بالفطرة؛**
- **المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد؛**
- **المبحث الثالث: علاقة الفطرة بالترجيح وتفعيلُ مفهومها في الاجتهاد وأثرُ الغفلة عنه؛**
- **المبحث الرابع: الفطرة وعلاقتها بالقواعد الشرعية.**

## المبحث الأول: مدلول الاجتهاد وشروط المجتهد وصلتها بالفطرة

سيتم في هذا المبحث التعريف بالاجتهاد عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح، ومن ثم ذكر الشروط الواجب توفرها في القائم بالعملية الاجتهادية في محاولة لإدراك ما يربط بينها وبين موضوع الدراسة (الفطرة)، ليُختتم المبحث بذكر أهم أقسام الاجتهاد.

### المطلب الأول: مدلول الاجتهاد والمجتهد

عادة ما يُبدأ بالتعريف حتى يُتصور المعرف به، فقبل الخوض في مباحث الاجتهاد وجب التعريف به لغة واصطلاحا، وكذا التعريف بالقائم بالعملية الاجتهادية (المجتهد).

#### الفرع الأول: الاجتهاد في اللغة والاصطلاح

**أولا: الاجتهاد في اللغة:** (جهد) الجيم والهاء والدال أصله المشقة، يُقال جهدت نفسي وأجهدت والجُهد الطاقة[1]. وقيل: الجَهد المشقة والجُهد الطاقة، والجهد ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود؛ وهو بالفتح، المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم، الوسع والطاقة[2]، و الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه؛ تقول: جهدت جهدي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي، وجهدت فلانا إذا بلغت مشقته وأجهدته على أن يفعل كذا وكذا. وجهد الرجل في كذا أي جد فيه وبالغ[3]. واجتهد في الأمر بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته"[4].

فللجهد ثلاثة معان هي المشقة، الوسع والطاقة، وبلوغ الغاية، وهي معان متداخلة، فالإنسان يبذل طاقته ووسعه لبلوغ غايته، وهذا لا يخلو من المشقة.

**ثانيا: الاجتهاد في الاصطلاح:** يُعتبر مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات المستعملة عند الفقهاء والأصوليين لوروده على لسان النبي ﷺ وصحابته الكرام، ولكن معناه في الاصطلاح لم يتبلور إلا بعد الإمام الشافعي، وقد تعددت واختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه ولكن المعنى والقصد واحد هو: أن الاجتهاد هو

---

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 486/1.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، 133/3.

3- الفراهيدي، **كتاب العين**، 386/3؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 133/3.

4- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 112/1.

بذل الجهد واستفراغ الوسع في العلم أو الظن بالحكم الشرعي[1]، وزاد بعضهم حتى يحس بالعجز عن بذل المزيد من أجل ذلك[2].

فحتى يكون الاجتهاد تاما وجب على المجتهد أن يستنفذ كل طاقته وإمكاناته لإدراك الحكم الشرعي.

**الفرع الثاني: تعريف المجتهد**

إن بذل الوسع واستفراغ الجهد في إدراك الحكم الشرعي يجب أن يتصدى له من هو أهل لذلك وهو المجتهد، ونظراً للمسؤولية العظيمة الموكولة إليه وجب أن يكون على درجة علمية تؤهله لهذه المهمة، وفي ذلك يقول ابن قدامة: "وهذه الأهلية كانت موجودة لدى الصدر الأول من الصحابة -رضي الله عنهم- حيث كانوا أفقه الناس لروح الإسلام وأعلمهم بمقاصده ومراميه، فقد تربوا في الحضرة النبوية، وعاشوا نزول الآيات وأسبابها، وورود الأحاديث النبوية، مع سلامة الفطرة ونور البصيرة، وجودة الفهم، وتمكن من اللغة"[3].

فأهلية الاجتهاد توفرت لدى الرعيل الأول من الصحب الكرام لما اجتمع لهم من مميزات مكنتهم من الاجتهاد بما يوافق مقاصد الشرع الحنيف وغاياته، ومن ميزات هذا الجيل الرباني الفريد فطرتهم السليمة ولغتهم الأصيلة ومعاصرتهم لنزول الوحي.

ويُعَرَّفُ المجتهد بأنه "الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي، ولا بد أن يكون بالغا عاقلا، قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط"[4].

فالمجتهد هو الشخص القائم بالعملية الاجتهادية، والواجب توفر شروط وملكة ليقوم بعمله.

---

1- ومن تعريفات الأصوليين للاجتهاد بهذه الصيغة: تعريف الإمام الغزالي: "بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يُطلق إلا على من يُجهد نفسه، ويستفرغ الوسع"؛ الغزالي، **المستصفى**، ص281. تعريف الإمام البيضاوي: "هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"، الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 394. تعريف الإمام الشاطبي: "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"، الشاطبي، **الموافقات**، 51/5.

2- تعريف الإمام ابن قدامة: "مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع، والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"؛ ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 333/2؛ البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، 14/4.

- تعريف الإمام الآمدي: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 162/4.

3- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 9/1.

4- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 229/8؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 206/2.

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بشروط المجتهد والملكة الاجتهادية**

بعد أن تم التعريف بالمجتهد سنتطرق فيما يأتي إلى شروطه، مع بيان الملكة الاجتهادية الواجب توفرها فيه.

**الفرع الأول: شروط المجتهد**

لقد وضع الأصوليون شروطا للاجتهاد حتى ينضبط ولا يكون مطية لمن في قلبه مرض فيقول في دين الله ما ليس منه، واختلفت تصنيفات وتقسيمات الأصوليين لهذه الشروط بين موسع ومضيق، بين مشدد ومخفف، فبعد أن وضع المتقدمون شروطا للإجتهاد يمكن القول أنها تعجيزية، وقد لا تتحقق إلا في النزر اليسير من المجتهدين الذين بلغو تلك الدرجة، خفف آخرون من هذه الشروط كما قاموا بتجزئة الاجتهاد.

ويُمكن تقسيم شروط المجتهد إلى شروط عامة وأخرى تأهيلية[1]:

**أولا: الشروط العامة:** شروط التكليف وهي: الإسلام والبلوغ والعقل.

– **البلوغ والعقل:** باعتبارهما مناطا التكليف، فمن لا يستقل بالنظر في شؤونه ومصالحه كيف ينظر ويجتهد في شؤون ومصالح غيره.

– **الإسلام:** فلا يستقيم أن يجتهد كافر في شؤون المسلمين.

**ثانيا: الشروط التأهيلية:** وهي نوعان:

**1– الشروط الأساسية:**

**أ– معرفة القرآن الكريم وعلومه:** من الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول، علم القراءات، ودلالات الألفاظ ومعانيها. ولا يجب عليه حفظ القرآن كاملا، بل يكفيه معرفة مواضع آيات الأحكام.

**ب– معرفة السنة وعلومها:** بالاطلاع الوافي على علوم الحديث والجرح والتعديل والعلم بالصحيح والضعيف، المقبول والمردود. ولا ينبغي أن يبلغ درجة أهل هذا الفن، كما لا يُشترط معرفته بجميع كتب السنة وإنما أن تكون بين يديه يمكنه الاطلاع عليها.

1- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت)، 3/457-461؛ السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، 2/302؛ ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 2/334؛ السبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1416هـ)، 3/254؛ الصنعاني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، ص 8- 10؛ الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 8/229-237؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 2/206- 210.

**جـ- معرفة اللغة العربية:** على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب والاستنباط وفق هذا الفهم. بحيث يمكنه فهم وتفسير ما ورد في الكتاب والسنة.

**د- معرفة أصول الفقه:** لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه، فهذا العلم هو عماد الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[1]، وعليه أيضا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرا يوصله إلى ما هو الحق فيها.

**هـ- معرفة مواضع الإجماع:** حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه، إن كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي.

**2- الشروط التكميلية:**

**أ- معرفة مقاصد الشريعة:** وكلياتها ومبادئها الكبرى حتى يكون الاجتهاد وفقها ولا يزيغ عنها.

**ب- معرفة الناس والحياة[2]:** فلابد للمجتهد أن يكون محيطا أحول عصره وظروف مجتمعه، ومشكلاته وتياراته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية وعلاقته بالمجتمعات الأخرى تأثرا وتأثيرا، وفي العصر الحالي أن يعرف قدرا من العلوم المعاصرة، فالحكم على شيء فرع من تصوره.

**جـ- إخلاص القصد والنية:** حتى يكون اجتهاده لله وحده لا يُحابي فيه أحداً، فالله سبحانه لا يقبل إلا ما كان خالصا له وحده سبحانه.

وهذه الشروط اتفق عليها معظم الأصوليين تقريبا؛ مع زيادة بعضها أو إنقاص أخرى، ونحى الإمام الشاطبي منحىً آخر حيث اعتبر فهم مقاصد الشرع والاستنباط بناءً على هذا الفهم كأهم شرط للاجتهاد، حيث قال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها"[3].

فمعرفة مقاصد الشريعة يُعتبر شرطا أساسيا للاجتهاد، وعلمنا أن هذه المقاصد مبنية على الفطرة، والمقصد العام للتشريع هو مسايرة الفطرة، كما أثبتنا عن طريق مسالك الكشف عن المقاصد أن الفطرة مقصد معتبر من مقاصد الشريعة، كما أن معرفة الكتاب والسنة تستلزم معرفة أن كل أحكامهما موافقة ومسايرة للفطرة لا تخالفها ولا تصادمها، فتتضح من خلال ما سبق علاقة الفطرة بشروط الاجتهاد.

---

1- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 209/2.

2- القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت: دار القلم، ط1، 1996م)، ص 47.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 41/5. وقد أضاف في موضع آخر العلم باللسان العربي، والشرط الثاني خادم للأول لأنه يتعلق بجملة المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد، ويرى بعض المعاصرين أن هذه المعارف هي تقريبا شروط المجتهد التي ذكرها باقي الأصوليين؛ يُنظر: الدسوقي، محمد، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، (دون معلومات نشر)، ص 145.

قال الإمام ابن عاشور: "في وصف الإسلام بالفطرة في الآية: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30]، تنبيه للعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها، بأنّ عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة"[1]، فقد شبه ابن عاشور الفطرة بالنسبة للمجتهد كإبرة المغناطيس بالنسبة لربان السفينة، وهو تشبيه رائع ورمزية شديدة، فالمشبَّه وهو الفطرة والمشبَّه به وهي إبرة المغناطيس في البوصلة، أما عن علاقة التشبيه: فكل من المشبَّه والمشبَّه به يشيران في اتجاه واحد؛ إبرة المغناطيس تشير دوما إلى الشمال والفطرة تشير دوما اتجاه الحق، وإذا حيد عن الاتجاه أو تم الانحراف عنه ولو بنسبة يسيرة سيؤدي ذلك إلى عواقب وخيمة، وهذا حال المجتهد مع الفطرة، لذا يُمكن إدراج مراعاة الفطرة كشرط يعتمده المجتهد في بحثه عن الحكم الشرعي.

**الفرع الثاني: الملكة الاجتهادية**

للملكة الاجتهادية دور مهم في عملية الاجتهاد إضافة للشروط التي وضعها العلماء للمجتهد حتى يقوم بدوره على الوجه الأكمل، وفيما يلي بيان معنى ملكة الاجتهاد وعلاقتها بالفطرة.

**أولا: الملكة في اللغة:** "الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء، وملكت الشيء: قويته، وملك الشيء احتواه قادرا على الاستبداد به"[2].

وفي المعاجم المعاصرة: "مَلَكَة [مفرد]: ج مَلَكات: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقليٌّ خاصٌّ لتناول أعمال مُعيَّنة بذكاء ومهارة، وموهبة"[3]؛ وهو أقرب للتعريف الاصطلاحي.

**ثانيا: الملكة اصطلاحا:** "هي صفة راسخة في النفس"[4]، أو "الملكة: كيفية راسخة في النفس، لا تزول بسرعة"[5].

فالملكة هي مجموع القدرات التي يتحصل عليها الإنسان بالفطرة وبالإكساب[1]، ومن خلالها يُحصل الكثير من المعارف والمهارات بكفاءة وجودة، وهي زائدة عن مجرد جمع العلوم، أو فهمها وحفظها، "فالحذق في العلم

---

1- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 18.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 351/5؛ الفيروز آبادى، **القاموس المحيط**، ص 954.

3- عمر، أحمد مختار عبد الحميد وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة** (بيروت-لبنان: عالم الكتب، ط1، 1429هـ)، 2123/3؛ **المعجم الوسيط**، 886/2.

4- الجرجاني، **التعريفات**، ص 229؛ المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص 314، النكري، **دستور العلماء**، 228/3.

5- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بغداد-العراق: مكتبة المثنى، د.ط، 1941م)35/1.

والتّفنّن فيه والاستيلاء عليه إنّما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفنّ المتناول حاصلا"[2].

والملكة نوعان:

1- **ملكة فطرية**: يكون أصلها ومنشؤها جبلي فطري، لكنّ تطورها ورسوخها في النفس يكون بالدربة والممارسة، فقد تكون "هبة من الله لا تُكتسب ولا تُعلَّم... إنما تنمو وتزداد بالاكتساب"[3]، قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، ورُوي عن الإمام مالك قوله: "ليس الفقه بكثرة المسائل ولكن الفقه يؤتيه الله من يشاء من خلقه"[4].

2- **ملكة مكتسبة**: واكتسابها يتحقق بالتدريب والممارسة والتعلم والصقل والتكرار، مع تراكم الخبرات لتصبح صفة راسخة في النفس.

فالملكة منحة إلهية وفتح رباني جعلها الله قَدر من حصَّل شروطا ذاتية وأخرى موضوعية[5]، وثمرة لتظافر عوامل فطرية وأخرى مكتسبة.

والملكة الاجتهادية صفة راسخة في النفس تُمكّن المجتهد من استنباط الأحكام الشرعية، وتنزيلها على الواقع بما يحقق مقاصد الشارع من هذه الأحكام.

وهذه الملكة الاجتهادية لا تتوقف فقط على تحصيل العلم وجمعه، إنما على دقة النظر وقوة البصيرة والحذق والمهارة، والفطنة والذكاء وحضور البديهة، "لذا كان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يعرفون جميع ما قام

---

1- وهذه الملكة يمكن أن تكون في الصناعة كما يمكن أن تكون في العلوم، فمثلا "معرفة أئمة أهل الحديث الجهابذة النقاد، الذين كثرت ممارستهم لكلام النبي ﷺ، ولكلام غيره، ولحال رواة الأحاديث، ونقلة الأخبار، ومعرفتهم بصدقهم وكذبهم وحفظهم وضبطهم، فإن هؤلاء لهم نقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيرفي الحاذق بمعرفة النقود جيدها ورديئها، وخالصها ومشوبها"؛ يُنظر: **جامع العلوم والحكم** لابن رجب الحنبلي، 105/2.

2- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت - لبنان: دار الفكر، ط2، 1408هـ)، 543/1.

3- شبير، محمد عثمان، **تكوين الملكة الفقهية**، (قطر: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد: 72، ط1، 1420هـ)، ص 50.

4- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عاصم النمري القرطبي، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ)،758/1.

5- بولوز، محمد أبو الشريف، **تربية ملكة الاجتهاد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (الرياض - السعودية: دار كنوز إشبيليا، ط1، 2012م) ص 365.

بلسان العرب وعرفوا السنة والكتاب ولم يمكنهم الاجتهاد كأبي هريرة وغيره"[1]، والعكس صحيح؛ فتوفر الملكة الاجتهادية جعلت من "ابن عباس من صغار الصحابة بحر الأمة، وكانت له اليد الطولى والسهم المعلى، وفي كل عصر هكذا، فهي عطايا وحظوظ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"[2].

فالملكة الاجتهادية صفة فطرية، تتطور باكتساب العلم والممارسة والمران والتدريب في سبيل أن تكتمل وتتبلور ويصبح صاحبها مؤهلا للاجتهاد، وبوجودها "يحصل لبعض المجتهدين دربة وملكة في استخراج الأحكام لكثرة نظره فيها، حتى تلوح له الأحكام سابقة على أدلتها وبدونها، أو تلوح له أحكام الأدلة في مرآة الذوق والملكة على وجه تقصر عنها العبارة"[3]، وهو ما ينطبق على تعريف الاستحسان في قولهم: "دليل ينقدح في النفس ويعسر التعبير عنه"، فبوجود الملكة الفطرية ومن طول الممارسة والدربة يمكن للمجتهد أن يعرف الحكم حتى قبل النظر في الأدلة أو حتى بدون أدلة[4]، ولكن هذا غير متاح لجميع المجتهدين وإنما للحاذق الماهر والراسخ في العلم.

مما سبق يتبين علاقة الفطرة بشروط الاجتهاد فالبلوغ والعقل ومعرفة الكتاب والسنة والإجماع والعلم بمقاصد الشريعة كلها قد توصلنا إلى ربطها بالفطرة في ثنايا البحث، وبالنسبة للملكة الاجتهادية فهي فطرية، تتطور بالاكتساب، عن طريق طول التدريب والممارسة.

---

1- القِنَّوجي، **أبجد العلوم**، ص 88.

2- المصدر السابق نفسه.

3- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 193/3.

4- وهذا الأمر متحقق أيضا في الصناعة الحديثة؛ قيل لعبد الرحمن بن مهدي: إنك تقول للشيء: هذا صحيح وهذا لم يثبت، فعمن تقول ذلك؟ فقال: أرأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا بهرج أكنت تسأله عمن ذلك، أو تسلم الأمر إليه؟ قال: لا، بل كنت أسلم الأمر إليه، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبر به. يُنظر: ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 105/2.

## المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد

ذكر العلماء أنواعا أو أقساما مختلفة للاجتهاد باعتبارات مختلفة؛ ومن بينها: اعتبار بذل الوسع فيه، واعتبار الصحة والفساد، واعتبار القائم بالاجتهاد، واعتبار الغاية والوظيفة، وغيرها، وفيما يأتي أقسام الاجتهاد، لنبرز بعدها علاقة الفطرة بأهمها.

### المطلب الأول: أقسام الاجتهاد وعلاقة الفطرة بالتام منه

سيتم في هذا المطلب التعريف بأقسامٍ من الاجتهاد، بحسب بعض الاعتبارات، ثم يتم التركيز على علاقة الفطرة بنوع من الاجتهاد وهو الاجتهاد التام.

#### الفرع الأول: أقسام الاجتهاد

ينقسم الاجتهاد إلى عدة أقسام بحسب اعتبارات مختلفة، فيُقسم إلى اجتهاد تام وناقص، صحيح وفاسد مطلق ومقيد، كما ينقسم إلى اجتهاد استنباطي واجتهاد تنزيلي، وفيما يلي سنبين باختصار هذه التقسيمات.

**أولا: أنواع الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع فيه والصحة والفساد**

**1-أنواع الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع:**

ينقسم بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين: اجتهاد تام، واجتهاد ناقص.

أ- **الاجتهاد التام:** عرفه الإمام ابن قدامة بقوله: "أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"[1].

ب- **الاجتهاد الناقص:** ما لم يكن كذلك، و"هو النظر المطلق في تعرف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال"[2]. فيدخل فيه النظر المطلق في الأدلة لمعرفة الحكم.

**2- أقسام الاجتهاد باعتبار الصحة والفساد:**

ينقسم بحسب هذا الاعتبار إلى صحيح وفاسد[3]

أ- **الاجتهاد الصحيح:** أو الاجتهاد المعتبر هو الذي صدر من مجتهد توفرت فيه شروط الاجتهاد وكان هذا الاجتهاد في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد، "من أهله في محله" بعبارة القرضاوي.

---

1- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 334/2.

2- الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 576/3.

3-الشاطبي، **الموافقات**، 131/5، القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص 6، الجيزاني، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، (جدة- السعودية: دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ)، ص 470.

**ب– الاجتهاد الفاسد:** أو الاجتهاد غير المعتبر هو الذي صدر من جاهل بالكتاب والسنة ولغة العرب، لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد، أو صدر من مجتهد أهل للاجتهاد لكنه وقع في غير موضعه من المسائل التي لا يصح فيه الاجتهاد.

**ثانيا: أقسام الاجتهاد باعتبار القائم به**

ينقسم الاجتهاد بحسب هذا الاعتبار إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد، وإلى اجتهاد جماعي واجتهاد فردي.

**1– الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد[1]:**

**أ– اجتهاد مطلق:** ويقوم به العالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، يجتهد في أحكام النوازل يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت، والقائم بهذا النوع من الاجتهاد هم المجتهدون الذين يسوغ لهم الإفتاء والاستفتاء، وهم المجددون لهذا الدين القائمون بحجة الله في أرضه.

**ب– اجتهاد مقيد:** وهو ما كان فيه المجتهد ملتزما بأصول إمام مذهب معين أو بفروعه.

**2– أقسام الاجتهاد باعتبار العدد:**

ينقسم بحسب هذا الاعتبار إلى اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

**أ– الاجتهاد الفردي:** عُرِّف بأنه: "الذي يقوم به أفراد العلماء والمجتهدين، فينظر الواحد منهم في القصية ويدرسها ويستنبط منها ثم يعرب عما توصل إليه"[2]، فهو ما انفرد به المجتهد كما هو الحال الغالب بعد عصر الصحابة، أو هو اجتهاد مجتهد أو أكثر في مسألة ما لم يبلغ حد الكثرة.

**ب– الاجتهاد الجماعي:** عُرِّف بأنه: "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"[3]، فالاجتهاد الجماعي هو الذي يتولاه أولو العلم والرأي والاستنباط بالإضافة للمستشارين والخبراء في مختلف علوم الحياة وفنونها مع تنوع اختصاصاتهم؛ كما هو جاري في المجامع الفقهية اليوم.

---

1–ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، ص87، القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص75، الجيزاني، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة** ، ص 465.

2– الريسوني، أحمد، **أبحاث في الميدان**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 2013م)، ص 59.

3– السوسوة، عبد المجيد الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،كتاب الأمة، العدد: 62، 1418هـ)،ص 46.

**ثالثا: أقسام الاجتهاد باعتبار الغاية منه الاجتهاد النظري والاجتهاد التنزيلي[1]:**

ينقسم الاجتهاد بهذا الاعتبار إلى اجتهاد نظري استنباطي واجتهاد تطبيقي أو تنزيلي، وهذا التقسيم يُعتبر من أهم تقسيمات الاجتهاد، فالقسم الأول استنباط للحكم والثاني تنزيله على أرض الواقع.

1- **الاجتهاد النظري الاستنباطي**: وهو الاجتهاد في فهم النصوص وبيان مضامينها ومعانيها وأحكامها، ثم الاستنباط وفق هذا الفهم[2]، أو هو استنباط الحكم الشرعي للواقعة المستجدة من الأدلة التفصيلية.

2- **الاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي**: وهو تنزيل الحكم وتطبيقه على واقع المكلفين، وفقا للظروف والملابسات التي تستدعي التنزيل، وهو ما يُعرف بتحقيق المناط.

هذه بعض أنواع الاجتهاد بصورة موجزة وفيما يلي سنتطرق إلى علاقة الفطرة ببعض هذه الأقسام.

**الفرع الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد التام**

عُرِّف الاجتهاد التام بأنه ما كان بذل الوسع فيه إلى درجة يحس فيها المجتهد من نفسه العجز عن المزيد، والاجتهاد الناقص ما لم يكن كذلك، فيدخل فيه النظر المطلق في الأدلة لمعرفة الحكم.

فالاجتهاد التام هو تعريف الاجتهاد، وبما أن الاجتهاد الناقص ليس موضوع البحث فإنه سيتم التركيز على الاجتهاد التام وبيان علاقته بالفطرة.

فإذا علمنا موطن الفطرة من الأحكام الشرعية ومصادر التشريع ومقاصده، فإن موقعها من الاجتهاد يكون بعلاقة متعدية منطقية، فما الاجتهاد إلا استثمار للأحكام ومصادرها ومقاصدها، وتطبيقها على أرض الواقع، إذ أن أحكام الشرع موافقة ومنسجمة مع الفطرة، وهو نفس الأمر بالنسبة للمصادر التشريعية، فعلاقتها أساسية بالفطرة كما أن مقاصد الشريعة مسايرة لها، إضافة إلى ذلك فإن مراعاة الفطرة مقصد شرعي من مقاصد الشريعة كما أثبتنا فيما سبق، فوجوب استحضار الفطرة واستصحابها في الاجتهاد لا مناص منه.

يقول الإمام ابن القيم: "وَجَاءَت الرُّسُل وأُنزلت الكتب لتقرير مَا استودع سبْحَانَهُ فِي الفطر والعقول من ذَلِك وتكميله وتفضيله وزيادته حسنا إلى حسنه، فاتفقت شَرِيعَته وفطرته وتطابقا وتوافقا"[3]، هذا التوافق والتطابق بين التشريع والفطرة يستلزم أن تُستصحب الفطرة ويتم اعتبارها عند الاجتهاد، يقول الإمام ابن عاشور: "**وإذ قد استبان أن الفطرة هي الأصل الأصيل الجامع لحقيقة دين الإسلام، كان حقا على المتفقهين في الدين أن**

---

1- أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص379.

2- الريسوني، **أبحاث في الميدان**، ص 57.

3- ابن القيم، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، 88/2.

**يلحظوا تطبيق هذا الأصل في مواقع الاستنباط؛ فإن شرائع الإسلام آيلة إليه، وملاحظته عون عظيم للفقيه عند التردد أو التوقف أو تعارض الأدلة"**[1].

فيؤكد الإمام على وجوب الانتباه لهذا الأصل –الفطرة– في الاجتهاد وعند التعارض والترجيح وصلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين. وقد نبّه الإمام لهذا الموضوع بعد أن لاحظ غياب التنظير[2] لهذا الوصف الأصيل في مباحث أصول الفقه.

فالفطرة هي الأصل في فهم التشريع وهي الأساس والمرتكز، قال الإمام ابن عطية: "يُستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به"[3]، ومن خلالها يمكن فقه التشريع وكيفية الاستنباط منه؛ مع استحضار باقي الأدوات الاجتهادية، حيث يقول الإمام ابن عاشور: "الفطرة هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام"[4]، فوجب ملاحظة الفطرة واعتبارها، لكونها الرائد في الاجتهاد سواء منه الاستنباطي أو التنزيلي.

من أجل ذلك يدعو الإمام ابن عاشور العلماء والمجتهدين المتفهمين للشريعة والمتفقهين فيها، والمنفذين لأحكامها: "**بأن عليهم أن يسايروا الفطرة هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة**"[5].

ومراعاة أصل الفطرة في الاجتهاد ذكره غير واحد من العلماء والمفكرين: "فيجب إعادة قراءة الفقه عبر وعي الفقهاء بهذا المفهوم –الفطرة– في مساراتهم الاجتهادية وموازين المصالح والمفاسد"[6]، ويقول محمد أحمد الراشد: "كما يستصحب الفقيه أصل الإباحة؛ يستصحب في أحكامه واجتهاده أصل الفطرة"[7]، وخصّه البعض: "مراعاة الفطرة عند التنزيل... وعلى هذا لا بد أن يكون التنزيل بمقتضاها ولا يخالفها"[8]، "الاحتكام إلى الفطرة

---

1- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 20.

2- المصدر السابق ، ص 19.

3- ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 336/4.

4- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 18.

5- المصدر السابق نفسه.

6- عزت، هبة رؤوف، **نحو عمران جديد**، (بيروت-لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015م)، ص 32.

7- الراشد، محمد أحمد، **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في فقه نظريات الدعوة الإسلامية**، (القاهرة، مصر: دار اليقين، دار النشر للجامعات، ط1، 2012م)، 258/1.

8- المعماري، أحمد مرعي حسن، **فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية**، (بيروت – لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2015م)، ص 594- 595.

معيار موثوق صرح به ابن عاشور وتبنى مضمونه علال الفاسي، واصفا إياه بأنه مقياس إسلامي من التزمه لا يخطئ ولا يضل"[1].

و"تطابق مفهوم الفطرة مع الشرع الإسلامي أصولا وفروعا، مثل الطريق الأول من طرق تعقل الأحكام من خلال علل الشرع ومقاصده، رأى ابن عاشور اعتبارا لأهمية هذا المفهوم صلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين"[2]، فالفطرة أصل ثابت يجب استحضاره والالتفات إليه في عملية الاجتهاد فهما استنباطا وتنزيلا.

فالفطرة هي بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمقاصد ينبغي أن ينعكس ويتجسد في الاجتهاد التام، فما وافقها فهو الصحيح والسليم والأصوب بإذن الله وما أخطأها وخالفها فيجب إعادة النظر فيه ومراجعته ليتبين مصدر الخطأ فيه.

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد النظري:**

سبق وبيّنا علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية، وقد ظهر من خلال البحث أن الفطرة هي مدار الأحكام الشرعية، كما تبينت علاقة الفطرة بالاجتهاد التام، لذا يجب اعتبارها وملاحظة مقتضياتها في الاجتهاد النظري أو الاستنباطي وهو جزء من الاجتهاد التام، وهذا من خلال:

**الفرع الأول: استنباط الأحكام حيث لا يوجد نص أو إجماع أو قياس خاص**

يُطلق مصطلح الاستنباط ويُراد به إما استخراج أحكام من النصوص سواء كان الكتاب أو السنة، أو إيجاد أحكام لمستجدات لا يوجد فيها نص ولا إجماع ولا قياس وهو المقصود.

والمستقري للأحكام الشرعية النصية يجد توافقا وانسجاما تامين بين الفطرة وهذه الأحكام بدءا من أحكام العبادات في باب الطهارة وختاما بأحكام الجنايات ونظام العقوبة في الإسلام، وقد تبين في فصل علاقة الفطرة بالأحكام الشرعية من البحث، أن الفطرة مدار هذه الأحكام وهي "تمثل خط السير الأساس الذي تجري عليه الأحكام الشرعية، كما أن القصد من تلك الأحكام أن تكون موسومة بسيماه وعلى وفقه"[3].

---

1- الحلواني، **مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته**، ص 370.

2- الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص 263.

3- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 125/2.

ويُوضح الإمام ابن عاشور العلاقة المتجذرة للفطرة بالأحكام بقوله: "فما أفضى إلى خرق عظيم فيها –الفطرة– يُعدّ 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 يمسّها مباح"[1].

فالفطرة فطرة الله والأحكام شرع الله، فوجب اتساقهما وتسايرهما معا، يقول الميساوي: "الشريعة أمر الله وقدره التشريعي، والفطرة خلق الله وقدره التكويني، ولا يمكن أن نتصور أمره الشرعي سبحانه وإرادته التشريعية مناقضين أو مصادمين لأمره الكوني وإرادته التكوينية"[2].

فقدر الله التشريعي –الأحكام– وقدره التكويني –الفطرة– يستحيل أن يتناقضا أو يتصادما، أو يخالف أحدهما مقتضى الآخر، وهذا ما يجب استحضاره عند الاجتهاد في استنباط الأحكام كما في تنزيلها.

فتكامل الفطرة والأحكام الشرعية حقيقة قطعية، لذا وجب ملاحظة هذا الأصل الأصيل في مواطن الاستنباط "فكل حكم شرعي لا بد أن يكون مبنيا على أصول الفطرة النقية، بحيث يتواءم معها، ويساعدها في التجلي في صورة تصرف صحيح وجائز، وهذا يعني أن المطابقة للفطرة أو مناقضتها هي أحد معايير القضاء على الأعمال بالمشروعية أو عدمها"[3]، فيجب استحضار الفطرة في التشريع واستصحابها في الاجتهاد ليتحقق معنى كون الإسلام دين هذه الفطرة.

والرجوع إلى الفطرة واستفتاؤها هو استفتاء للنصوص[4] وعمل بها ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]، إذ الاستعانة بالفطرة هو المسلك الطبيعي في الاجتهاد وطلب الأحكام، ولا أدلّ على ذلك من سؤال عمر بن الخطاب ابنته حفصة رضي الله عنهما: " كَمْ أَكْثَرُ مَا تَصْبِرُ الْمَرْأَةُ عَنْ زَوْجِهَا؟ " فَقَالَتْ: سِتَّةُ أَوْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ. فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: " لَا أَحْبِسُ الْجَيْشَ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا"[5]، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه استفتى الفطرة والطبيعة البشرية للمرأة من أجل تحديد مدة مكوث الغازي بعيدا عن أهله، فرجع إلى الفطرة واجتهد وفق ما تقتضيه ليصدر الحكم.

---

1- المصدر السابق، 185/3.

2- الميساوي، محمد، **التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم الأساسية لمقاصد الشريعة**، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، العدد 52، 2007م)، ص 19.

3- الحلواني، **مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته**، ص 341.

4- سلهاط، **الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل**، ص 113.

5- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم 17850، كتاب السير، باب الإمام لا يجمر بالغزى، 51/9. **الحكم**: اسناده صحيح متصل، ينظر: ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل، **مسند الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه**، تحقيق:إمام بن علي إمام، (مصر: دار الفلاح، ط1، 1430هـ)، 213/2.

وقبله النبي سليمان عليه السلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "بَيْنَمَا امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذِّئْبُ، فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ هَذِهِ لِصَاحِبَتِهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ أَنْتِ، وَقَالَتِ الْأُخْرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ، فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ، فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى، فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَأَخْبَرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَكُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لَا يَرْحَمُكَ اللهُ، هُوَ ابْنُهَا، فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى"[1]، فنبي الله سليمان عليه السلام استدعى الفطرة واستفتى الطبيعة البشرية، للوصول إلى الحكم الشرعي الذي يغلب الظن على صحته، فيستحيل أن تضحي المرأة بابنها قتلا، في مقابل ألا ينبت في كنف غيرها، فهذا لعمري تمام مناقضة الفطرة.

مما سبق يتبين إمكانية الرجوع للفطرة لإدراك الحكم والعمل به، والاستعانة بها وبالطبيعة البشرية حيث لا يوجد نص هو دأب العلماء والمجتهدين المتفقهين للشريعة.

**الفرع الثاني: فهم دلالات النصوص وتفسيرها**

يُمكن الاستعانة بالفطرة والطبيعة البشرية ومقتضياتها لفهم وإدراك بعض الأحكام الشرعية من النص الشرعي، ومن أمثلة ذلك حكم النكاح، فالجمهور متفق على أنه مندوب إليه؛ لعدم تصريح النصوص بوجوبه، وهذا لا يدل على عدم تأكد طلبه والقصد إليه من الشارع، ولكن لتأكد قصد الشارع فقد أوكله لداعي الفطرة أو الجِبِلَّة وهو ما سبق أن بيّنه الإمام الشاطبي في المطلوب الشرعي، وأنه ضربان أحدهما: "ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب... يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجِبِلَّة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث"[2].

فالبشر مجبولون على الاستجابة لنداء الفطرة الغريزي وحب التناسل، وإن تخلف بعض الأفراد فلا إشكال، فالزواج مباح بالجزء واجب بالكل، فالمقصد من هذا الحكم يتحقق بالكل أي المجموع البشري ولا يضره استثناء فرد أو أكثر، ومن هنا يتضح تكامل الوحي والفطرة والتناسب العكسي بينهما، وكما ذُكر سابقا **أن دائرة الوحي تنتهي عندما تبدأ دائرة الفطرة والعكس صحيح، فكلما كان داعي الفطرة أكبر قل داعي الوحي، وكلما قل داعي الفطرة، كان التأكيد بداعي الوحي، ولا يمكن فهم التشريع والاستنباط منه إلا بفقه هذه المعادلة.**

---

1- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 1720، كتاب الأقضية، باب بيان اختلاف المجتهدين، 1344/3.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 385/3؛ وقد تم التطرق بالتفصيل لهذه المسألة في الباب الأول، الفصل الثاني: دلالة الفطرة على الأحكام الشرعية، يُنظر: ص 109.

ولمزيد توضيح وبيان نمثل بمثال آخر[1] وهو ما يمثل له بقول العلماء عند شرح حديث النبي ﷺ: «إِذَا كَانُوا ثَلاَثَةٌ، فَلاَ يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ»[2]، فصيغة هذا النص إنما جاءت على منحى النفي والخبر (لا يتناجى)، ولم تأتِ على منحى النهي والتحريم (لا يتناج)، "إيذانا منه عليه السلام بأن هذا الخطأ غير متصور أو غير لائق أن يقع من المسلم حتى ينهى عنه، لأنه خطأ يُدرك بالفطرة"[3].

وقولهم في تعليل إخراج المخل بأدب توقير الكبير والرحمة بالصغير عن جماعة المسلمين بمقتضى الحديث النبوي: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا»[4]: "وما ذلك إلا لأهمية وجود هذا الأدب في حياة الناس، وتعاملهم ومعاشرتهم، ولأن الإخلال به مخالف للفطرة"[5].

فمن هذه الأمثلة وغيرها كثير يتضح أن فهم النص القرآني أو الحديثي يمكن الاستعانة فيه بالفطرة لإدراك الغاية منه والمقصد.

**هناك لطيفة** في ارتباط الاجتهاد الاستنباطي بالفطرة ذكرها فريد الأنصاري في تعريفه للاستنباط، حيث قال: "الاستنباط هو استفادة الحكم الشرعي من الدليل وذلك مقتضى قوله في التعريف: تحصيل العلم أو الظن بالحكم، فهو إذن تصور عمل عقلي محض مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها واستنتاج الآثار من أماراتها وعلاماتها، ذلك أنه إذا تحرر للمجتهد فهم الخطاب الشرعي دلالة وقصدا، فقد تهيأ له الأمر حينئذ لإعمال إدراكه العقلي المجرد لاستخراج المقتضى الشرعي الذي يتضمنه الأمر أو النهي أو علتهما. فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره"[6]، فالاستنباط عمل عقلي فطري بامتياز، قائم على أساس ربط الأسباب بالمسببات واستخراج الحكم الشرعي من مصدره الذي يكون دليلا تفصيليا، وهو عمل الفطرة العقلية.

1- ذكره الحلواني في: **مفهوم الحكمة عند الشاطبي وتطبيقاتها**، ص 372.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 6288، كتاب الاستئذان، باب لا يتناجى اثنان دون الثالث، 65/8؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 2183، كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه، 1717/4.

3- أبو غدة، عبد الفتاح، **من أدب الإسلام**، (حلب – سوريا: مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ط، د.ت)، ص 6.

4- أخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1919؛ باب ما جاء في رحمة الصبيان، 321/4؛ حكم الألباني: صحيح؛ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، 230/5.

5- أبو غدة، **من أدب الإسلام**، ص 7.

6- الأنصاري، فريد، **مصطلح الاجتهاد عند الشاطبي**، (المغرب: مجلة الدراسات المصطلحية، العدد 2، 1423هـ)، ص 223.

**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بالاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي**

ينقسم الاجتهاد إلى مرحلتين أساسيتين: استنباط الحكم من مظانه؛ النص وما بُني على النص، لتليها مرحلة تنزيل الحكم في أرض الواقع، والمرحلة الثانية لا تقل أهمية عن المرحلة الأولى، كما يتضح ارتباط الفطرة بهذا النوع من الاجتهاد بصفة جلية عند عرضنا لعلاقة الفطرة بمرتكزات الاجتهاد التنزيلي من تحقيق للمناط واعتبار للمآل، ومن خلال وجوب مراعاة الفطرة واستحضارها في العملية الاجتهادية التطبيقية.

**الفرع الأول: الفطرة وعلاقتها بتحقيق المناط**

يُعتبر تحقيق المناط مبدأ أساسياً وكُلّياً في تطبيق الأحكام وتنزيلها على أرض الواقع، يقول الإمام الشاطبي: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. أما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله"[1].

فتحقيق المناط؛ وهو تنزيل الأحكام في مواضعها بعد النظر في الظروف المحيطة بالواقعة والملابسات الخاصة بها، فهذا الاجتهاد باقٍ إلى قيام الساعة.

والاجتهاد في تحقيق المناط هو السبيل لربط الصلة بين الحكم المستنبط النظري المتجرد وتجلياته على أرض واقع المكَلَّف بعد التحقق من مراعاة ما يمكن أن يكون معارضا لمقتضى التنزيل، ومعرفة ما يحيط بالواقعة من ملابسات المكان والزمان والأحوال والأشخاص، حتى يتأتى التطبيق الصحيح للحكم، إذ به تُعرف دواعي تنزيل الحكم على الواقعة من عدمها، وبغير تحقيق المناط يمكن أن يتم تعطيل الحكم مع وجود محله أو تنزيله في غير موضعه، وعلاقة الفطرة بتحقيق المناط تظهر في النقاط التالية:

**أولا: مراعاة الواقع:**

يكمن دور المجتهد في الاجتهاد التنزيلي في تطبيق الحكم على فعل المكلف، وهذا بالنظر إلى مناطه وملابساته الواقعية، قال الإمام ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر"[2]. فالعلم بالواقعة والواقع المحيط بها بكل مقوماته، والظروف المحيطة به مع

1- الشاطبي، **الموافقات**، 11/5.

2- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، 87/1.

الاستعانة "بالقرائن والأمارات واعتبار العرف والاعتماد على الحواس واعتبار نتائج العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية وإفادات المتخصصين والخبراء مع شرط إخلاص القصد والنية"[1]، يُعتبر أهم مرتكز لتحقيق المناط بعد استخلاص الحكم وبغية تنزيله، فهو شرط ضروري في تنزيل الحكم، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره كما يقول المناطقة[2]، ومن أتم معاني مراعاة الفطرة الإنسانية فقه واقع المكلفين والنظر في الحال والمكان والزمان والأشخاص.

وأهم مقومات الواقع هي: "المؤثرات البيئية، المتغيرات السياسية، الحركية الاجتماعية، طبيعة النفس البشرية، وفقه السنن الإلهية"[3]، ومن هنا يظهر ارتباط تحقيق المناط بالفطرة من كون مراعاة طبيعة النفس البشرية وفقه السنن الإلهية التي فُطر عليها البشر واعتبار أعراف المجتمعات ضرورة لتنزيل الحكم، وعُلمت الصلة كبيرة لما سبق بمفهوم الفطرة، وبهذا يتم التصور الصحيح للواقعة والعناصر المؤثرة فيها، ومنه يتم التنزيل السليم للحكم عليها.

**ثانيا: مراتب تحقيق المناط:**

قال الإمام الشاطبي عن تحقيق المناط بأنه: "لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مفت في نفسه"[4]، فمراتب تحقيق المناط: مرتبة المحقق المجتهد ومرتبة المحقق المكلف، وفي هذا الأخير تتجلى علاقة الفطرة بهذا النوع من الاجتهاد بشكل أكبر وأوضح، فعند تنزيل الحكم بالنسبة للمكلف في خاصة نفسه يعود الإنسان إلى فطرته ويستفتي قلبه، فما انشرحت له نفسه فهو البرّ والصحيح، وما حاك في صدره فهو الإثم والباطل، وهو ما عناه الإمام الشاطبي في تعليقه على أحاديث استفتاء القلب: "حديث «**يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، "الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ**»[5] وحديث: «**الْبِرُ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاس**»[6]، وغيرها"[7]، قال الشاطبي: "وليس المراد بقوله: (وإن أفتوك)، أي: إن نقلوا إليك الحكم

1- شكري، فريد، **الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل: فقه تحقيق المناط نموذجا**، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، (الرباط – المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 2010م)، ص 426- 428.

2- بنعمر، محمد، **من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م)، ص 74.

3- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن، **الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق**، (بيروت – لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016م)، ص 477- 489.

4- الشاطبي، **الموافقات**، 16/5.

5- حديث حسن لغيره، سبق تخريجه ص 124.

6- حديث صحيح، سبق تخريجه ص 122.

7- هناك عدة أحاديث سبق تخريجها والحديث عن معانيها في مبحث دلالة الفطرة على الأحكام من الفصل الثاني ص 122-126.

الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط"[1].

فالعودة إلى الفطرة واستفتاء القلب لا يكون في البحث عن الحكم الشرعي كما ذُكر آنفا، وإنما دورها في تحقيق مناط هذا الحكم، وتنزيله على أرض الواقع، فمثلا: الزيادة في الصلاة سواء من جنس أفعالها أو من غيره، معلوم أن الكثير منها مبطل للصلاة والقليل مغتفر[2]، ففي تحقيق مناط هذه المسألة يعود المكَلَّف إلى فطرته ويستفتي قلبه فهو الأعلم بحاله، فإن استفتى قلبه وعلم أن الزيادة يسيرة فهي إذن غير مُبطلة للصلاة، فإن كانت كثيرة ففطرته ترفض أن تكون هذه الصلاة صحيحة.

ونزيد الأمر وضوحا بضرب مثال آخر: الفور الحاصل في الطهارة[3] والتفريق بين الكثير واليسير، فطهارته تبطل أو تصح بناءً على ما وقع قلب المكلف وما استفتى فيه فطرته.

فتحقيق المناط بالنسبة للمكلف في نوازله الذاتية، هو السبيل للإقدام أو الإحجام، لصحة العمل أو بطلانه، وقد يختلف الأشخاص في الحكم بحسب تحقيق مناطاتهم، فكل مكَلَّف له معطيات يبني على أساسها حكمه في المسألة لتطبيقه، وهنا ينبغي أن يتوافق الحكم والفطرة فـ «الإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاس»[4].

**ثالثا: مراعاة أحوال المكلفين:**

يظهر الارتباط الحاصل بين هذا النوع من الاجتهاد والفطرة أيضا في مراعاة أحوال المكلفين عند تنزيل الأحكام، ويمكن ملاحظة هذا الأمر من خلال تعدد إجابات النبي ﷺ عن أي الأعمال أفضل، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سُئل النبي ﷺ أيُّ الأعمال أفضل؟ قال:«إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «حَجٌّ مَبْرُورٌ»[5].

وعن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلا سأل النبي ﷺ أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا، وَبِرُّ الوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[6]، و عن أبي أمامة، قال أتيت النبي ﷺ فقلت: مرني بأمر آخذه عنك. قال:

1- الشاطبي، **الاعتصام**، 85/3.

2- المثال ذكره الإمام الشاطبي، ينظر: **الموافقات**، 16/5.

3- ينظر: الشاطبي، **الاعتصام**، 85/3.

4- حديث صحيح، سبق تخريجه ص 122.

5- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 1519، كتاب الحج، باب الحج المبرور، 133/2؛ ومسلم في الصحيح، حديث رقم: 83،كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، 88/1.

6- أخرجه البخاري في الصحيح ، حديث رقم: 7534، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي ﷺ الصلاة عملا، 156/9.

«عَلَيْكَ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا مِثْلَ لَهُ»[1] . وعنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الفَاحِشَ البَذِيءَ»[2]، وغيرها من الأحاديث... حيث كان النبي ﷺ يجيب كل سائل بحسب أحواله، وهذا من تمام مراعاة الفطرة ومقتضياتها. ويُدرج الباحثون هذه الجزئية في أدلة إثبات تحقيق المناط[3]، فلو فرضنا أن الإجابة كانت واحدة للجميع والناس متفاوتون في قدراتهم وإمكاناتهم لكان تكليفا بالمحال، وهو غير واقع في الشريعة، ومما ترفضه الفطرة وتنفر منه.

وعليه يُعتبر تحقيق المناط قطب الرحى الذي يدور عليه الاجتهاد في الفقه الإسلامي، والمخبر الواسع بما يمتلكه من معدات ووسائل ضخمة لدراسة القضايا المستجدة من غير شعور بالعجز أو الانزواء[4]، والفطرة هي إحدى أهم آلياته، فهي هي المقياس الأول والبوصلة الأساسية عند تحقيق مناط الحكم، وعند إرادة تنزيل الحكم وبالنظر إلى الملابسات والظروف المحيطة بالواقعة لا يمكن إغفال أصل الفطرة، بل يجب استصحابها حتى يتم تطبيق الحكم بطريقة صحيحة.

**الفرع الثاني: الفطرة وعلاقتها باعتبار المآل**

لم يتكلم الأصوليون القدامى عن أصل اعتبار المآل ولم يعرفّوه، ولكنهم أعملوه وأعملوا قواعده في اجتهاداتهم وفتاويهم، ولعلّ الاستثناء في هذا هو الإمام الشاطبي الذي أولاه أهمية كبرى في كتابه الموافقات، وقد نص على أن "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا"[5]، واعتبار المآل هو "النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم أو الفتوى"[6]، وعرفه فريد الأنصاري بقوله: "أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا"[7]. ويمكن تعريفه بأنه "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد الشرع "[8].

فاعتبار المآل هو الاعتداد بالآثار المترتبة على فعل المكلف، فهو ثمرة الفعل ونتيجة التصرف وعاقبته، وبعبارة أخرى هو المتوقع من الفعل.

1- أخرجه النسائي في السنن، حديث رقم: 2220، كتاب الصيام، باب ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب، 4/165-166، حكم الألباني: وهذا إسناد حسن، يُنظر: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، 4/573.

2- أخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 2003، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، 4/362، قال حديث حسن صحيح.

3- ينظر: الشاطبي، **الموافقات**، 5/26،

4- زايدي، عبد الرحمن، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، (القاهرة - مصر: دار الحديث، د.ط، 1426هـ)، ص 183.

5- الشاطبي، المصدر السابق، 5/177.

6- الريسوني، أحمد، **الاجتهاد، النص،الواقع، المصلحة**، (القاهرة-مصر: دار الكلمة، ط1، 2014م)، ص 5.

7- الأنصاري، فريد، **المصطلح الأصولي**، (الدار البيضاء-المغرب: مطبعة النجاح، ط1، 2004م)، ص 416.

8- الحسين، وليد بن علي، **اعتبار المآلات وأثرها الفقهي**، (الرياض، السعودية: دار التدمرية، دار ابن حزم، ط2، 1430هـ)، 1/37.

وتظهر علاقة الفطرة باعتبار المآل في عدة جهات يمكن اختصارها على النحو التالي:

1- اعتبار المآل عند التنزيل يجب أن تُراعى فيه مقاصد الشريعة، "ففعاليته قائمة على رعاية الغايات الكلية والمقاصد العامة للتشريع"[1]، وعلى اعتبار أن الفطرة مقصد شرعي وأساسي فيجب مراعاة الفطرة عند التنزيل، فما يؤول إلى حفظ الفطرة فهو المطلوب وما يؤول إلى مناقضتها ومصادمتها فهو مرفوض شرعا.

2- اعتبار المآل يقتضي المصلحة، والمعلوم أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد، "ما ثبت أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"[2].

فاعتبار المآل يهدف إلى وقوع الأفعال محققة لمصلحة تجلب أو مفسدة تدفع، وقد سبق بيان ما للفطرة من علاقة بالمصالح، فالله فسبحانه وتعالى "قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها"[3]، فالفطرة طريق ومسلك رئيسي لمعرفة المصالح والمفاسد، كما أنه من ضوابط وشروط المصلحة موافقتها وتلاؤمها مع الفطرة[4]، إذ قد تبدو مصلحة ولكنها متوهمة تتصادم والفطرة، ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبارها، فالمصالح ينبغي أن تكون موافقة للفطرة منضبطة بها.

3- اعتبار المآل يقتضي تحقيق العدل في الأحكام، فأحكام الشرع مبنية على العدل، ودور المجتهد هو معرفة ما يؤول إليه إفضاء الحكم، "فإن كان يفضي إلى ضرر راجح أو حرج بالغ، سواء أكان ناشئا عن ممارسة حق أو إباحة... فالشارع لا يقصد إلى مثل هذا قطعا، لكونه منافيا للأصل العام الذي قام عليه التشريع وهو العدل"[5]، والعدل هذا الأصل العظيم والمقصد الأساسي للتشريع قائم على أساس الفطرة "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة"[6].

---

1- السنوسي،عبد الرحمن، **اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات**، (الدمام - السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ) ص 42.

2- الشاطبي، **الموافقات**، 120/3.

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 60/2.

4- تم ذكر هذا الشرط في الباب الأول الفصل الثالث من الرسالة علاقة الفطرة بمصادر التشريع، ص 187.

5- الدريني، فتحي، **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط4، 1988م)، ص 23-24.

6- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 176/3.

4- اعتبار المآل يقتضي مراعاة خصائص النفس البشرية والاهتمام بخصوصيات المكلفين عند تنزيل الأحكام؛ وهو عين مراعاة الفطرة الإنسانية، فمن مقومات الاجتهاد التنزيلي في تحقيق المناط، ومن ثم اعتبار مآلات الأفعال، مراعاة النفس البشرية وخصائصها من قوة أو ضعف، وكذا إمكانية تحملها للتكاليف ومدى بيان أثر ذلك في أفعالها، فالنبي ﷺ كان عالماً بأحوال الناس وبطبائع أصحابه؛ فكان يجيب كل سائل بما يناسب حاله ومآله، "اختلاف الأحوال والأشخاص اقتضى أن يجيب كل سائل بالحال اللائق به"[1]، فلو كانت الإجابة واحدة للجميع لكان فيه عسر وحرج على المكلفين أو تكليف بما لا يُطاق، وهو غير واقع في الشريعة، فقبل ﷺ من أبي بكر رضي الله عنه ماله كله[2]، مع أنه ندب كعب بن مالك رضي الله عنه إلى استبقاء بعضه، وقال: «أمسك بعض مالك فهو خير لك»[3]، فعامل كل منهما بما يناسبه، لعلمه بشخصية كل منهما، ومن منهما يستطيع الصبر على الضيق والشدة.

كما أنه منع الشاب من القُبلة وهو صائم ورخصها للشيخ[4]، لعلمه بخصائص النفس البشرية، وما تؤول إليه القُبلة من تحريك للشهوة للشاب دون الشيخ، وغيرها كثير في السنة النبوية.

5- كما تظهر جوانب من صلة الفطرة بهذا الأصل الهام عند تعارض المآلات، فتفضي إلى مصلحتين يتعذر جلبهما معا، ونفس الأمر بالنسبة لمفسدتين يتعذر دفعهما معا، فيضطر المجتهد أو المفتي إلى الموازنة بين هذه المآلات، وأساس هذه الموازنة هو "النظر العقلي المتنور بهدي الشرع ومعاني الفطرة السليمة، وفق الأسس الموضوعية التي تتمثل في المقاصد الجوهرية، وقواعد الاجتهاد وخططه الإجرائية"[5].

فالفطرة باعتبارها مقصد جوهري يقتضي تعديتها واطرادها في سائر كليات التشريع وجزئياته وقواعده، واعتبار المآل قاعدة إجرائية يقتضي إعمال مقتضيات الفطرة في هذه القاعدة.

بهذا تتبن علاقة الفطرة بكل قسم من أقسام الاجتهاد المذكورة، سواءا منه الاجتهاد التام وتبين فيه أن صحة الاجتهاد تستلزم استصحاب الفطرة، وفي الاجتهاد النظري أو الاستنباطي، ودور الفطرة في فهم النصوص، وفي الاجتهاد التنزيلي بمرتكزاته من تحقيق لمناط الحكم واعتبار مآله.

---

1- ابن حجر، **فتح الباري**، 78/1.

2- رواه البخاري معلقا في كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، 112/2.

3- أخرجه البخاري في الصحيح حديث رقم 4676،كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار"، 70/6

4- عن أبي هريرة: أن رجلاً سأل النبيَّ ﷺ عن المباشرة للصائم فرخَّص له، وأتاه آخرُ فسأله فنهاه، فإذا الذي رخّصَ له شَيْخٌ، والذي نهاه شابٌّ، أخرجه أبو داود في السنن، حديث رقم 2387، كتاب الصوم، باب كراهيته للشاب، 62/4. قال الأرنؤوط محقق الكتاب: إسناده صحيح.

5- السنوسي، **اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات**، ص 439.

## المبحث الثالث: علاقة الفطرة بالترجيح و تفعيل مفهومها في الاجتهاد وأثر الغفلة عنه

الاختلاف سنة كونية وفطرة إنسانية، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ • إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118، 119]. والترجيح بين المختلفات عند التعارض والموازنة بين المتقابلات هو مقتضى الفطرة، فتغليب الراجح على المرجوح، وتقديم الأصلح على الصالح، والأخذ بالفاضل في مقابل المفضول طبع قد جُبل عليه الإنسان، بل هو واجب عند الضرورة.

وسنحاول فيما يلي بيان العلاقة التي تربط الفطرة بمبحث التعارض والترجيح، يليه عرض لكيفية تفعيل مفهومها في العملية الاجتهادية، وختاما بيان لأثر إغفال استحضار أو استصحاب الفطرة في الاجتهاد وما يترتب عنه.

### المطلب الأول: علاقة الفطرة بالترجيح عند التعارض

في هذا المطلب سيتم التعرض للتعريف بالتعارض والترجيح والتعريج على مسالك الترجيح، ثم بيان علاقة الفطرة بالترجيح.

#### الفرع الأول: تعريف التعارض والترجيح ومسالكه

**أولا: تعريف التعارض:**

**1- في اللغة:** مادة عَرَضَ في اللغة لها معان كثيرة منها: الظهور، والتقابل، والتمانع، والمساواة[1]. قال ابن منظور: "يُقال عارض الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه أي قابلته"[2].

**2- في الاصطلاح:** تعددت تعريفات الأصوليين للتعارض فمنهم من أوجزه ومنهم من استرسل، والمحصلة أن أغلب التعريفات متقاربة في المعنى وان اختلفت في اللفظ، ومن بين هذه التعريفات:

- تعريف الإمام السرخسي حيث قال: "التعارض هو تقابل الحُجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحل والحرمة والنفي والإثبات"[3].

- أما الإمام السبكي فقال: "التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه"[4].

- وعرفه الإمام الزركشي بأنه: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"[1].

1- الرازي، **مختار الصحاح**، ص 205؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 167/7؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 403/2.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، 167/7؛ الرازي، **مختار الصحاح**، ص 205.

3- السرخسي، **أصول السرخسي**، 12/2.

4- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 273/2.

فالتعارض هو التقابل بين حُجتين أو دليلين كل منهما يقتضي مقابل ما تقتضي الآخر.

**ثانيا: تعريف الترجيح:**

**1- في اللغة:** من رجح الشيء، يُقال رجحت بيدي شيئا: وزنته ونظرت ما ثقله. وأرجحت الميزان: أثقلته حتى مال، وقال ابن منظور: رجح الشيء يرجح إذا ثقل ومال[2].

**2- في الاصطلاح:** سلك الأصوليون في تعريفهم للترجيح اتجاهين:

- **الاتجاه الأول:** الترجيح هو فعل المجتهد، ومن التعريفات في هذا الباب: الترجيح هو "تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن"[3]، أو هو "تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر"[4]، أو هو "بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى"[5].

- **الاتجاه الثاني:** يعتبر الترجيح صفة للأدلة، فيعرفه بأنه "عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"[6]. أو هو: "اقتران الأمارة بما تقوى على معارضتها"[7].

ويترجح الاتجاه الأول لأن الترجيح هو فعل المجتهد، ولأن تعريفات الاتجاه الثاني تدل على الرجحان لا على الترجيح.

**ثانيا: مسالك الترجيح:**

اعتمد الأصوليون طرقا وقواعد ومسالك للترجيح عند تعارض الأدلة أهمها[8]:

1- الترجيح بقطعية أحد الدليلين؛

2- الترجيح بقوة الظهور أو قوة الدلالة في المعنى؛

3- الترجيح من جهة السند؛

4- الترجيح من جهة المتن؛

---

1- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 120/8.

2- الفراهيدي، **كتاب العين**، 78/3، ابن منظور، **لسان العرب**، 177/13.

3- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 175/2.

4- الرازي، **المحصول**، 397/5.

5- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 145/8.

6- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 239/4.

7- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 257/2.

8- يُنظر: البرزنجي، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، 152/2 وما بعدها؛ الحفناوي، **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، ص 249 وما بعدها.

5- الترجيح لأمرٍ خارجيّ؛ كالاعتداد بظاهر القرآن، أو ترجيح القول على الفعل، أو ترجيح ما وافق القياس، أو الإجماع أو ما وافق مقاصد الشريعة...

6- الترجيح بين المعقولين وهي الطرق المعروفة للترجيح بين الأقيسة.

وكل هذه الطرق مبسوطة في كتب أصول الفقه.

**الفرع الثاني: الفطرة مسلك من مسالك الترجيح**

إذا علمنا أن الترجيح بين المتعارضات أحد مقتضيات الفطرة فالترجيح فطري بديهي[1]. لكن هل يمكن اعتبار الفطرة كطريق للترجيح ومسلك من مسالكه؟ وهل يمكن اعتمادها قاعدة في الترجيح عند التعارض؟

يمكن الإجابة عن هذه المسألة من خلال نقطتين أساسيتين:

– **النقطة الأولى:** إذا كان الترجيح بالمقاصد معتبر عند الأصوليين[2]، وهو تقديم أحد الدليلين لمصلحة راجحة أو دفع مفسدة، أو هو تقديم أحد الدليلين اعتبارا لمقصد من مقاصد الشريعة. وقد أثبتنا في البحث أن مراعاة الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة، فهذا يقتضي اعتماد الفطرة واعتبارها في الترجيح عند التعارض، وهذا بعد استنفاذ طرق دفع التعارض الأخرى.

– **النقطة الثانية:** اعتمد الكثير من الأئمة الأعلام الفطرة واعتبروها مرجحا من المرجحات، فبالاستقراء ولو كان ناقصا نجد أن اعتماد الفطرة لدفع التعارض قد قال به غير واحد من العلماء، بين مصرح بلفظ الفطرة أو ذاكر لسكون النفس، وعلى رأس هؤلاء الإمام العز بن عبد السلام الذي قال: "اعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خُير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خُير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خُير بين درهم ودينار لاختار الدينار. لا يُقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت"[3].

1- مغنية، **علم أصول الفقه**، ص441.

2- عبيدات، خالد محمد علي، **المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية**، (عمان-الأردن: دار النفائس، ط1، 1433هـ)، ص 443، بوسعادي، يمينة، **مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص**، (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، 2007م)، 363.عاشوري، محمد، **الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007- 2008م).

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 7/1.

فمعرفة المصالح والترجيح بينها مركوز في الفطرة التي فطر الله الناس عليها، كما ينطبق الأمر على المفاسد والمفاضلة بينها التي هي طبع في الإنسان، فالفطرة أحد مسالك ومقومات الموازنة بين المصالح المتعارضة، فبالفطرة يمكن تمييز الخير من الشر والنافع من الضار والصالح من الفاسد، ومعرفة الفاضل من المفضول والراجح من المرجوح.

وفي نفس المنحى صرح الإمام ابن تيمية: "الله -سبحانه وتعالى- فطر عباده على الحنيفية: وهو حب المعروف وبغض المنكر، فإذا لم تستحل الفطرة فالقلوب مفطورة على الحق، فإذا كانت الفطرة مقومة بحقيقة الإيمان منورة بنور القرآن وخفي عليها دلالة الأدلة السمعية الظاهرة، ورأى قلبه يرجح أحد الأمرين كان هذا من أقوى الأمارات عند مثله"[1].

فالفطرة بتصديقها للحق واتباعها له، وبغضها للباطل ونفورها منه تُعتبر أحد أصول الترجيح بين الأدلة عند الإمام ابن تيمية.

فعند استنفاذ طرق الترجيح، وانعدام المرجحات بين المتعارضين يُلجأ للفطرة أو بما تطمئن له النفس؛ فتكون بذلك طريقا للموازنة والترجيح ومعرفة الأولى، وهذا ديدن العلماء، "إنه من طرق الاعتبار والترجيح، الترجيح بما تطمئن إليه النفس عند عدم تبين إرادة الشارع، أو عند التعارض الظاهري بين الأدلة، وأن الترجيح عن هذه الطريق أولى من الترجيح بدون دليل، فقد يضطر المجتهد إلى ذلك "[2]،

فاعتماد الفطرة في حالة انعدام وسائل الترجيح أولى من عدم الترجيح، أو من الترجيح بدون دليل، على اعتبار أن الفطرة دليل استئناسي ومقصد من مقاصد الشريعة. وكنا قد أشرنا إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفطرة وطمأنينة القلب وسكونه، وعلى اعتبار أن التداخل بينهما كبير وما يجمع بينهما أكثر مما يفرق، لذا فإن الحديث عن استفتاء القلب هو حديث عن الفطرة، فعند الموازنة بين متعارضين لا يُمكن الترجيح بينهما بوسائل الترجيح الأخرى، اعتُبر ما ترجحه الفطرة أو طمائنينة القلب راجحا، وهو ما يؤيده قول ابن تيمية: "الترجيح بما ينقدح في النفس ويعسر التعبير عنه، وهذا أحد ما فسر به معنى "الاستحسان"... وليس المقصود هنا بيان أن هذا

---

1- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 474/10.

2- السرخسي، **أصول السرخسي**، 16/2؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 471/10- 476؛ الكناني، **الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين**، ص 148.

وحده دليل على الأحكام الشرعية؛ لكن إن مثل هذا يكون ترجيحا لطالب الحق إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة، فالترجيح بها خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين قطعا، فإن التسوية بينهما باطلة قطعا"[1].

وفي ذات السياق قال الإمام الزركشي: "الأصل في الترجيح هو سكون النفس، وسكونها إلى احتمال الغلط في بعضهم أقوى من سكونها إلى التأويلات المستبعدة المستنكرة عندها"[2].

فالفطرة قد تستكين لاحتمال الغلط لكن تبقى دوما تعارض المستهجن والشاذ المستنكر، فيمكن اعتماد سكون النفس والفطرة كمرجح بين المتعارضات.

وعن الإمام الشوكاني قال: "وأما قوله ﷺ: "استفت قلبك، وإن أفتاك الناس" فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة"[3]. فعند تعارض الأدلة واستنفاذ المرجحات يستفتي الإنسان قلبه ويستشير فطرته للترجيح بين الأدلة.

فالفطرة أصل أصيل في الترجيح، بل إن الإمام ابن عاشور نصّ على أنها أحد شروط الترجيح بين المصالح، و هذه الشروط هي[4]: أهمية ما يترتب على المصلحة، تقديم إنقاذ الأنفس على إنقاذ الأموال، تقديم ما طلبه الشارع طلبا محثوثا، تقديم الأصل على الفرع، مراعاة الفطرة.

ودور الفطرة في الترجيح بارز وظاهر، حتى إذا تعارضت مقتضياتها رجحت الأبقى على الفطرة، يقول الإمام ابن عاشور: "إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل يُصار إلى أولاها وأبقاها على استقامة الفطرة"[5]. وقد مثل الإمام كيف أن الشرع الحنيف يرجح دوما ما فيه البقاء على سمت الفطرة والبقاء وفق مقتضاها، فكان تحريم قتل النفس والنهي عن الرهبنة، والتمثيل بالبشر.

والترجيح بالفطرة يتجسد كذلك في تحقيق المناط، ففي ظروف زمانية ومكانية وملابسات معينة قد يرجح فعل ما اختارته الفطرة وفقا لما تتطلبه هذه الظروف، ولكن في ظروف غيرها وملابسات مختلفة قد تختار الفطرة الأمر المقابل له "إذا تعارض فعلين أو خاطرين فإن العاقل عليه أن يختار بفطرته السليمة الأصلح والأدوم والمعروف بين الناس، والذي إذا نفذه اعتدل أمره أكثر مما يعتدل بتركه سواء بالنسبة للفرد أو المجتمع، كما يمكن أن يختار الفعل الآخر عندما تتغير الظروف والملابسات أو الزمان والمكان، وفي كلتا الحالتين لم يخرج عن الفطرة السليمة"[6].

---

1- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 476/10.

2- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 152/8.

3- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 200/2.

4- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 228/3-229.

5- المصدر السابق، 186/3-187.

6- الشرقاوي، **نحو تربية إسلامية**، (الإسكندرية – مصر، مؤسسة شباب الجامعة، د.ط، 1983م)، ص 67.

فقد يختلف ترجيح الفطرة بين واقعة وأخرى وفق معطيات وظروف وملابسات كل منهما، وفي حال معينة قد يترجح أمر وفي ظروف أخرى يترجح غيره، والشرط الأساس البقاء على سمت الفطرة.

ففي الظروف الطبيعية ترجح الفطرة عدم تناول المستقذر، ولكن قد يكون في هذا المستقذر دواء يكون ضروريا لحفظ النفس، فتنتصر الفطرة لهذه الكلية وترجح تناوله، حفظا للمقصد الأعلى.

**الفرع الثالث: شروط الترجيح بالفطرة وأمثلة تطبيقية**

**أولا: شروط الترجيح بالفطرة:**

مما سبق نستنتج أنه بعد استنفاذ طرق ومسالك الترجيح، مع بقاء التعارض قائما، يمكن اللجوء إلى الفطرة واعتبارها مسلكا للترجيح، ولكن وفق الشروط الآتي ذكرها:

1- الاضطرار بمعنى انعدام المرجحات والأدلة الشرعية الأخرى وهذا الضابط أساسي، لأن الاعتماد على الفطرة في معرض النص لا قيمة له.

2- ألا تخرم حكما شرعيا ولا قاعدة كلية، بمعنى أن تكون موافقة للنص الشرعي كتابا أو سنة.

**ثانيا: أمثلة للترجيح بالفطرة:**

**- المثال الأول:**

في الآية الكريمة: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] هل الأمر يفيد الوجوب أم الندب؟

رجّح الإمام ابن عاشور أن الأمر للوجوب، لأن تركها تعريض لمصالح المسلمين للخطر والفوات، موافقا رأي المالكية بعد أن سرد بقية الآراء في المسألة. وفي ترجيحه اعتبر الإمام ابن عاشور الفطرة أحد مدارك الترجيح كما نص على ذلك إسماعيل الحسني[1]، فقال ابن عاشور مؤكدا ما ذهب إليه: "والشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة أي فطره على محبة الصلاح وتطلب النجاح في المساعي"[2].

**- المثال الثاني:**

من المعلوم أن الخمر حرام، فلا يجوز للإنسان في الظروف العادية أن يقربها وهذا مقتضى الفطرة، فمداومة معاقرة الخمر يُذهب النفس والعقل، لذلك ثبت أن بعض الصحابة لم يشرب الخمر حتى في الجاهلية، نظرا لعدم

---

1- الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، ص 279.

2- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**،150/4.

انحرافهم عن الفطرة. ولكن قد تحدث ظروف وملابسات أخرى تجعل شُرب الخمر ضرورة لبقاء حياة الإنسان وتكون فيها نجاته، فالفطرة تستدعي المحافظة على النفس، وهي كلية من الكليات الخمس التي سبق بيان دور الفطرة في حفظها، فيترجح شُرب الخمر في هذه الحالة؛ حفظا للنفس، وهو ما تطلبه الفطرة، وفي كلتا الحالتين لم يخرج عن سمت الفطرة.

**– المثال الثالث:**

يُعتبر أكل الميتة أمراً تنفر منه الفطرة نفورا شنيعا مع تحريمه شرعا، ففي الظروف الطبيعية العادية تستقذر الفطرة أن يتناول الإنسان لحم الميتة، إلا من انحرف عنها. لكن الظروف والملابسات قد تتغير ويصير أكل هذه الميتة هو الوسيلة الوحيدة للحفاظ على الحياة، فبمقتضى الفطرة وحفظا لكلية كبرى ومقصد ضروري هو حفظ النفس، تُرجح الفطرة تناول الميتة وحفظ النفس البشرية، فيُدفع الضرر الأكبر (فقدان الحياة) بالضرر الأصغر وهو تناول الميتة، وفي كلتا الحالتين روعيت الفطرة وحُفظت وكانت هي المرجح.

**المطلب الثاني: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد**

بعد أن علمنا موطن الفطرة من الأحكام الشرعية ومن مصادر التشريع الأصلية التبعية، وبيّنا كيف أنها مقصد من مقاصد التشريع ومسلك للكشف عن المقاصد، وبعد أن استبان دورها في الترجيح بين الأدلة، نُبين فيما يأتي كيفية تفعيل هذا المفهوم في العملية الاجتهادية وأثر إغفاله.

ينبثق عن هذا العنصر فرعين أساسيين يتناولان تفعيل هذا المفهوم على المستويين الفردي والجماعي(الأمة).

**الفرع الأول: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الفرد[1]**

هذا الأمر عظيم في بابه، عالجه الشاطبي على مستوى الفرد في الموافقات في القسم الثالث من المقاصد تحت عنوان: مقاصد الشريعة للتكليف بمقتضاها، في المسائل الأولى إلى الرابعة، وهو مراعاة الأوصاف الجِبِليّة للمكلف عند تنزيل الأحكام، فمفهوم الفطرة أولى الأوصاف ليكون عاصما للمجتهدين عند إيقاع الأحكام، ولكل مكَلَّف مجموعة أوصاف جِبِلّية كالحُبّ والكره، الشجاعة والجبن، الحِلم والغضب، القوة والضعف... يجب مراعاتها أثناء تطبيق وتنزيل الأحكام، قال الإمام العز بن عبد السلام: "كل صفة جِبِلّية –حسنة كانت أو قبيحة– لا كسب للإنسان فيها فلا أجر عليها ولا وزر"[2]، ولكن "من أجاب هذه الصفات إلى ما تقتضيه مما

---

1- فكرة تفعيل مفهوم الفطرة على المستويين الفردي والجماعي هي فكرة الدكتورة فضيلة تركي (أستاذة أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1) تطرقت إليها في إحدى المحاضرات.

2- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 138/1.

يخالف الشرع كان معاقبا على قبح إجابته، لا على قبح أوصافه، ومن خالفها ووافق الشرع في قهرها والعمل بخلاف مقتضاها كان مثابا على مخالفته غير معاقب على قبح صفاته"[1].

من هذا المنطلق فإنه لا ينبغي غض الطرف عن الفطرة والقدرات الطبيعية للإنسان بل ينبغي "الالتفات إلى الفطرة وما ينجم عنها من آثار وقدرات... يجب أن يؤخذ التفاضل الطبيعي بين الناس بعين الاعتبار تجنبا لتحميلهم ما لا يطيقون، ومصادمة فطرهم بتكليفهم أعمالا لا تتناسب معها"[2].

ومراعاة الأحوال النفسية للطبائع البشرية في الأحكام ملحظ مهم في الشريعة الإسلامية، من ذلك اعتبار مقاصد المكلفين؛ وهي أحوالهم الباطنية ونياتهم المؤثرة، كذلك اعتبار الاختلاف في الأحوال النفسية من زمن لآخر، ولا أدلّ على ذلك من أحاديث النبي ﷺ:

1- قوله ﷺ: «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو يدافعه الأخبثان»[3]، لما يمنع من الخشوع والطمأنينة في الصلاة.

2- وقوله: «لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[4]، ومثلها جميع الأحوال النفسية التي قد تؤثر على الأحكام القضائية.

3- وقوله أيضا: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ، وَذَا الحَاجَةِ»[5].

فمعرفة أحوال الناس الاجتماعية والنفسية وقدراتهم[6]، ومراعاة الفطرة البشرية والتفاوت الطبيعي بين الناس ضابط مهم يجب استحضاره ومسلك رئيسي في الاجتهاد خاصة منه التنزيلي حتى يحقق الحكم مقصده، وبه يكون تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على المستوى الفردي.

---

1- المصدر السابق نفسه.

2- الحلواني، **مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته**، ص 372.

3- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 560، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال وكراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين، 393/1.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 7158، كتاب الأحكام، هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، 65/9؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1717، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، 2616/6.

5- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 7159، كتاب الأحكام، هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، 66/9؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 466، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، 2617/6.

6- في العصر الحالي هناك اهتمام كبير بهذا الجانب في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ويُدرس تخصص تسير الموارد البشرية ويطبق في هذه المؤسسات، فالاهتمام بالمورد البشري جانب مهم لتحقيق الإبداع والابتكار.

**الفرع الثاني: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الأمة:**

وتطرق إليه الإمام ابن عاشور في كتابه أصول النظام الاجتماعي، حيث يقول: "الفطرة هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام"[1]. فالفطرة مشترك إنساني، جامع بين كل الأفراد حتى مع تباين الثقافات، جامع بين مختلف الشعوب والعشائر والملل، قال الإمام ابن عاشور: "إن الحكمة في أن جعل الله تعالى دين الإسلام الفطرة، أنه لما أراد جعله دينا عاما لسائر البشر دائما إلى انقضاء العالم، جعله مساوقا للفطرة المتقررة في نفوس سائر البشر لتكون الجامعة العامة للبشر، مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم وهو وصف الفطرة"[2].

فالفطرة مشترك إنساني جامع بين كل البشر، والإسلام دين الفطرة لذا وجب أن تتوافق أحكامه مع هذه الفطرة وأن تنبني مصادره ومقاصده عليها، فما كان مناقضا للفطرة فهو مخالف للتشريع، وهذا يقتضي مراعاة الفطرة عند التشريع فهما وتنزيلا، وهو ما يكفل للشرع الحنيف بقاءه واستمراره، وكونه للإنسانية جمعاء، فهو موافق للعقول والفطر، ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: 54]، فخالق الفطرة هو صاحب الشريعة، ويستحيل أن يختلف خلقه مع خطابه تبارك الله رب العالمين.

والفطرة كذلك مبدأ رئيسي وأصل أساسي وجب إعطاؤه المكانة الطبيعية في الاجتهاد، ليحقق مقاصد الشريعة على أرض الواقع ولجميع البشر أفرادا وجماعات، يقول الإمام ابن عاشور: "في وصف الإسلام بالفطرة من خلال الآية، 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"[3].

وبناءً على ما تم التوصل إليه من نتائج من مجمل البحث وهي:

- أن الفطرة دليل استئناسي يمكن اللجوء إليه وفق ضوابط معتبرة؛
- الأدلة التبعية من مصالح واستحسان واستصحاب وعرف كلها مبنية على الفطرة؛
- الفطرة مسلك للكشف على المقاصد؛
- الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة؛
- الفطرة أساس انبنت عليه معظم المقاصد الشرعية، والمقصد العام من التشريع لا يعدو أن يسايرها؛

1- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 18.
2- المصدر السابق، ص 17.
3- المصدر السابق، ص 18.

- الدور الأساسي للفطرة في الترجيح بين الأدلة والموازنة بين المصالح والمفاسد.

واستثمارا للنتائج المتوصل إليها يمكن اعتبار كون الفطرة مقصد أو مرجح أو دليل كوسائل وآليات يعتمدها المجتهد للوصول إلى أحكام المستجدات فيما لا نص فيه، وكذا في ما تعارضت فيه النصوص وانعدم المرجح، وبالتالي يجب استصحاب الفطرة واستحضارها كشرط أساسي في العملية الاجتهادية فهما وتنزيلا، لأن الفطرة بوصلة الاجتهاد.

**المطلب الثالث: أثر الغفلة عن استصحاب الفطرة في الاجتهاد**

بناءً على التكامل والتوافق بين الفطرة والتشريع أحكاما ومقاصد؛ فإن القصد العملي للنص هو رد الناس للفطرة، وإغفال هذا الأمر ينتج عنه تفسير ظاهري بحت للنصوص وفتاوى شاذة، يطلقها البعض دون تقدير للعواقب، فتُتخذ ذريعة لاتهام الإسلام والاستهزاء بقيمه ومبادئه، خاصة ونحن اليوم في مواجهة عدة دوائر متربصة بالدين، تحاول هدمه بأي طريقة كانت، فما بالك لو كان المعول من أهله أنفسهم.

وسنحاول في هذا المطلب بيان ما يؤدي إليه إغفال استصحاب الفطرة من أحكام مستهجنة.

**الفرع الأول: مثال للفتاوى الشاذة**

من الأمثلة التي يمكن إدراجها في هذا المقام: فتوى جواز نكاح الوداع، وهو جماع الرجل زوجته الميتة، وهي فتوى أطلقها مفتٍ مغربي[1] وتابعه فيها عالم أزهري[2]، فبحسبهما معاشرة الزوج لزوجته الميتة لا يُعد "زنا"، ولا يُقام عليه الحد أو أي عقوبة أخرى، فهو أمر غير محرم شرعا، وقد استندا في القول بجواز وطء الرجل لزوجته الميتة إلى أن الرابطة الزوجية لا تنفك بالموت، فكما يجوز له تغسيلها يجوز له وطؤها.

وأصل هذه الفتوى الشاذة ما وُجد في بعض كتب الفقه في حديثهم على فرض وقوع هذه الحادثة –جماع المرأة الميتة– وقد يحدث ذلك، فذُكر ما يترتب على هذا الأمر من آثار فقهية، كوجوب الغسل أو المهر أو الحد، ففي كلامهم افتراض لوقوعها لا التصريح بحلية إيقاعها، إنه فقه المتوقع أو الفقه الافتراضي، وليس في نصوصهم ما يدل على جواز هذا الأمر، بل نجد من ذكر أنها فعل مُحرَّم، بل وعده بعض الفقهاء من الكبائر[3].

ومن النصوص التي استندوا إليها في هذه الفتوى:

– "ولا يُعاد غسل الميت إذا أولج فيه أو استولج ذكره لسقوط تكليفه كالبهيمة، وإنما وجب غسله بالموت تنظيفا وإكراما له، ولا يجب بوطء الميتة حدٌّ كما سيأتي ولا مهر، كما لا يجب بقطع يدها دية، نعم تفسد به العبادات وتجب به الكفارة في الصوم والحج"[4].

---

1– الشيخ عبد الباري الزمزمي: ينظر: https://www.maghress.com/hespress/31536 – يوم التصفح: 2018/12/05.

2– الدكتور صبرى عبد الرؤوف أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر: ينظر:
https://elaph.com/Web/News/2017/9/1167800.html – يوم التصفح: 2018/12/05.

3– الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، ط1، 1407هـ)، 236/2.

4– الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط.1404هـ)، 213/1.

- "ويجب مهر بوطء ميتة كالحية ويتجه محل وجوب المهر في وطء ميتة إذا كانت (غير زوجته)، أما زوجته فلا شيء عليه في وطئها حية وميتة؛ لأن مقتضى تصريح الأصحاب بأن له تغسيلها، لأن بعض علق النكاح باق، وأنها ليست كالأجنبية من كل الوجوه، وأنه لا يجب بوطئها ميتة مع ما يجب بوطء غيرها، قال القاضي في جواب مسألة: ووطء الميتة محرم ولا حدّ ولا مهر انتهى"[1].

- "وطء الميتة والبهيمة فلا حد فيه"[2].

في هذه النصوص لا يُصرح فقهاؤنا الكرام بحِلّ وطء الميتة، ولكنهم بعد أن افترضوا وقوع الأمر وقد حكم أغلبهم بحرمته، قرروا ما ينتج عنه من آثار شرعية.

ونورد ردّ دار الإفتاء المصرية على هذه الفتوى وهو ردّ مفحم في بابه: "جماع الرجل زوجتَه بعد موتها هو فعلٌ تأباه العقولُ السليمةُ والفِطَرُ المستقيمةُ، وتَنفِرُ منه الطِّبَاعُ السوية، وقد نصّ الفقهاء على حرمته شرعًا، وأنه من كبائر الذنوب، يستحق مرتكِبُهُ العقاب والتأديب"[3]، ثم بيّنت دار الإفتاء سبب ورود المسألة في كتب الفقه وأنهم افترضوا حصولها وبينوا الآثار المترتبة عليها؛ من العقوبة ونحوها، وأضافت: "والفقهاء إذ تحدثوا فيها من هذه الوجهة استبعدوا حدوثها من إنسانٍ عاقلٍ صاحب فطرةٍ سوية؛ تمامًا كما تكلّموا -مثلًا- عن حكم طلاق السكران؛ فلا يدَّعي عاقلٌ أن في كلامهم هذا إشارةً إلى جواز شرب المسكِر، أو نحو ذلك مما لا يرتضيه إلا جاهلٌ بالشريعة وعلومها"[4].

فهذا الفعل الشنيع تأباه الفِطر وتنفر منه الطبائع السليمة، وفيه انتهاك لحرمة الميت المصانة في الشرع، وبالتالي فالقول بإجازته مخالف لما هو معلوم من الدين[5]، وكذا ما يترتب عنه من آثار لا يحل ارتكابه، بل يبقى محرما.

---

1- الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، (بيروت-لبنان: المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ)، 225/5.

2- البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب)**، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، 1415هـ)، 169/4.

3- دار الافتاء المصرية:

http://www.dar- alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=14312 - يوم التصفح: 2018/12/05.

4- المصدر السابق نفسه.

5- ويمكن إضافة بعض المسائل والفتاوى الشاذة للإثراء: رضاع الميتة هل ينشر الحرمة أم لا، مسألة غريبة فيها من إهانة الميت مالا يخفى، مع مخالفتها للفطرة، فتوى وجوب الهجرة على الفلسطنيين من بلادهم حتى تتحرر وهو مما تأباه الرجولة والأنفة والفطرة والدين.

فإغفال اعتبار الفطرة واستصحابها في الاجتهاد والإفتاء يؤدي لا محالة إلى ظهور فتاوى عرجاء تثني النصوص ثنيا، وتقدم الإسلام منفرا مستهجنا ومستنكرا، ومراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل، لا يمكن بحال إلغاؤه من المعادلة التشريعية فهما واستنباطا وتنزيلا.

**الفرع الثاني: مثال للتفسير الظاهري البحت للنصوص**

إذا غفل الفقيه عن استصحاب أصل الفطرة في الاجتهاد فإن ذلك لا محالة سيؤدي إلى تفسير ظاهري بحت للنصوص الشرعية، وبالتالي تنتج عنه أحكام يمكن أن تكون متناقضة أو مستهجنة يستحيل أن تقبلها العقول الراجحة والفطر السليمة.

وكمثال على ذلك مسألة إرضاع الكبير، والنص في هذه المسألة قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: 23]، فالرضاع المقصود هو الرضاع الفطري الطبيعي عند الإنسان والحيوان وهو المتبادر للذهن، وهذا لا يكون إلا في المراحل الأولى من حياة الإنسان، أما "إدراج رضاع الكبير لعموم اللفظ فمسلك متكلف، وفهم للنص بغير لغته؛ وإن ادّعينا الدلالة اللغوية، لأن رضاع الكبير سلوك غير فطري، اتفق على ذلك الإنسان والحيوان"[1].

إذن المتفق عليه أن الرضاع الفطري الطبيعي المعروف هو رضاع الصغير، وهو ما تثبت به الحرمة وتحل به الخلوة، ولكن بعض الفقهاء قالوا بوقوع التحريم وحلّ الخلوة حتى برضاع الكبير، يقول الإمام ابن حزم: "قول الله تعالى ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: 23] لم يقل تعالى في حولين ولا في وقت دون وقت زائدا على الآيات الأُخر، وعموما لا يجوز تخصيصه إلا بنص يبين أنه مخصص له لا بظن، ولا بمحتمل لا بيان فيه"[2]، فنحن نوقن ونبتُّ بأن رضاع الكبير يقع به التحريم[3].

فالتحريم بحسبهم يشمل "أمهاتكم التي أرضعنكم" في أي وقت دون ربطه بالحولين أو الصغر، وهذا تفسير جاف للنص مخالف ومناقض للفطرة والطبيعة الإنسانية وحتى الحيوانية، ولعلّ ما يُثير الحيرة أكثر هو إصرار الإمام ابن حزم على أن الرضاع المحرم هو ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفيه فقط. وما عداه فلا، "أما من سقي لبن

---

1- سلهاط، **الحكم الشرعي بين الاستنباط وفقه التنزيل**، ص 164.

2- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد القرطبي الظاهري، **المحلى بالآثار**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 210/10

3- المصدر السابق، 212/10

امرأة فشربه من إناء، أو حلب في فيه فبلعه، أو أطعمه بخبز، أو في طعام، أو صب في فمه، أو في أنفه، أو في أذنه، أو حقن به: فكل ذلك لا يُحرم شيئا، ولو كان ذلك غذاءه دهره كله؛ لأنه ليس برضاع"[1].

وهذا لعمري مخالف لقطعيات القرآن والسُنّة وقبله للفطرة السليمة، فكيف يمكن للمرأة الأجنبية أن تكشف نفسها وتُرضع رجلا بالطريقة التي أشار إليها ابن حزم، ليثبت التحريم والخلوة بينهما.

وحتى الذين استندوا إلى حديث سالم رضي الله عنه قالوا إن امرأة أبي حذيفة سقته لبنها في إناء، وليس كما ظن ابن حزم، ولكنه تحامل عليهم وقال أن قياس الشرب في الإناء[2] على الرضاع باطل.

والحديث الوارد في المسألة هو ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه، فقال النبي ﷺ: «أرضعيه»، قالت: وكيف أرضعه؟ وهو رجل كبير، فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «قد علمت أنه رجل كبير»[3].

وهذا الحديث حمله جمهور العلماء وعلى رأسهم أئمة المذاهب الفقهية[4] على أنه خاص بسالم مولى أبي حذيفة، لا يتعداه إلى غيره، فرضاع الكبير لا أثر له في ثبوت المحرمية أو حل الخلوة، فهو من قضايا الأعيان، وقضايا الأعيان لا عموم لها[5]. قال ابن عبد البر: "هذا حديث تُرك قديما ولم يُعمل به ولا تلقاه الجمهور بالقبول على عمومه بل تلقوه بالخصوص"[6]، فالعلماء قديما وحديثا متفقون على خصوصية الحديث.

قال الشيخ العثيمين في تعليقه على الحديث: "ويرى بعض العلماء أن مطلق الحاجة تُبيح رضاع الكبير، وأن المرأة متى احتاجت إلى أن تُرضع هذا الإنسان وهو كبير أرضعته وصار ابناً لها، ولكننا إذا أردنا أن نحقق قلنا: ليس مطلق الحاجة، بل الحاجة الموازية لقصة سالم، والحاجة الموازية لقصة سالم غير ممكنة؛ لأن التبني أُبطل، فلما انتفت الحال انتفى الحُكم"[7].

---

1- ابن حزم، **المحلى بالآثار** ، 185/10.

2- المصدر السابق، 186/10.

3- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 1453، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، 1076/2.

4- وهو رأي ابن مسعود، وابن عمر، وأبي هريرة، وابن عباس وسائر أزواج النبي- عليه الصلاة والسلام-؛ الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 5/4-8؛ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة - مصر: دار الحديث، د.ط، 1425هـ)، 60/3؛ الشافعي، **الأم**، 31/5؛ ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين، **الشرح الكبير على متن المقنع**، (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت)، 199/9.

5- المعماري، **فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية**، ص 523-524.

6- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **الاستذكار**،تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ) ، 255/6.

7- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، (دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ)، 435/13.

فرضاع الكبير مخالف للفطرة مصادم للنص القطعي في قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: 233]، "فجعل الله تعالى الحولين زمان من أراد تمام الرضاعة وليس بعد التمام ما يدخل في حكم ما حكم الشارع بأنه قد تم"[1]، فالرضاعة التي تُثبت التحريم ما كانت قبل الفطام، أو في الحولين.

كما استندوا إلى أحاديث أخرى تُقوي مذهبهم ومنها:

– أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ وَعِنْدِي رَجُلٌ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ مَنْ هَذَا؟»، قُلْتُ: أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ، انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ»[2].

– وعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الأَمْعَاءَ[3] فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الفِطَامِ»[4] قال الترمذي:"العمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: أن الرضاعة لا تحرم إلا ما كان دون الحولين، وما كان بعد الحولين الكاملين فإنه لا يحرم شيئا"[5].

ولا يسع المقام لعرض الاختلاف بالتفصيل كدراسة مقارنة لأن هذا ليس هو الهدف.

مسألة رضاع الكبير، أسالت الكثير من الحبر، وحملت الكثير من التراشقات بين الفقهاء، خاصة في العصر الحالي[6]، وبيّنت أن إغفال استحضار الفطرة في الاجتهاد يؤدي إلى اتهام الإسلام[7] ورميه بالتناقض ومخالفة مكارم الأخلاق، وجعله في موطن الشبهات مما يسهل الطعن فيه من المتربصين.

---

1– الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح المعروف بالأمير، **سبل السلام**، (دار الحديث، د.ط، د.ت)، 313/2.

2– أخرجه البخاري، في الصحيح، حديث رقم: 2647، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب، والرضاع المستفيض، والموت القديم، 170/3؛ و أخرجه مسلم في الصحيح: حديث رقم: 1455، كتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة، 1078/2.

3– المراد ما وصلها وغذاها واكتفت به، الصنعاني، **سبل السلام**، 316/2.

4– أخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم 1152، كتاب الرضاع، باب ما ذُكر أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين، 450/3؛ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

5– الترمذي، سنن الترمذي، 451/3.

6– أجاز أحد المفتين المعاصرين–الدكتور عزت عطية أستاذ الحديث في كلية أصول الدين جامعة الأزهر– للموظفة إرضاع زميلها حتى لا تكون بينهما خلوة، وهي فتوى أدت إلى الاستهزاء بالإسلام على صفحات الجرائد وعلى المواقع الإلكترونية: http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=97239&r=0 يوم التصفح: 2018/12/28. وقد تطرق الإمام القرضاوي إلى هذه الفتوى ورد عليها ردا تنجلي به جميع الشبهات، ينظر: القرضاوي، يوسف، **الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط2، 2010م)، ص 53– 56.

7– يقول عبد الجواد ياسين في تعليقه على هذه المسألة محاولا الطعن في صحيح مسلم: "يستحيل في حق النبي ﷺ أن ينطق بما يخالف القرآن ويناقض مكارم الأخلاق..."؛ كتاب: **السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م)، ص 280.

"فحضور قيام الفطرة في النفس البشرية وأثرها في الأحكام عند المجتهد في أثناء التنزيل مهم لتحقيق التكامل بين الشرع والخلق وكلاهما من الخالق"[1]، كما أن الشريعة الغراء قد راعت الفطرة الإنسانية، ومنهج الإسلام منهج التكامل بين الروح والعقل والفطرة والشرع، لذا وجب على المجتهد عند الاستنباط أو التنزيل استصحاب أصل الفطرة واستحضارها في العملية الاجتهادية حتى تُؤتي أكلها بما يتوافق ومقاصد الشرع الحنيف.

وفي ضوء ما سبق نستنتج أن للفطرة دوراً كبيراً في الاجتهاد، ويتجلى ذلك في علاقتها بمعظم مباحثه، فالفطرة تُعتبر شرطا في العملية الاجتهادية؛ لارتباطها بمعظم شروط الاجتهاد وبالملكة الواجب توفرها في المجتهد، وتبينت أيضا علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد، إذ أن الفطرة هي بوصلة الاجتهاد التام، وهي من أسس الاجتهاد الاستنباطي فهماً وبياناً، وهي أحد أعمدة الاجتهاد التنزيلي في تحقيق المناط، واستصحابها ضروري في اعتبار المآل. كما تبين أيضا الدور المهم للفطرة في الترجيح بين الأدلة والمصالح. وختاما تم التركيز على كيفية تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على المستوى الفردي أو الجماعي، وبيان أثر الغفلة عن هذا المفهوم وكيف يؤدي إلى فتاوى شاذة وعرجاء، وتفسير ظاهري بحت وجاف للنص الشرعي.

فاستصحاب الفطرة واستحضارها أمر ضروري في الاجتهاد فهما واستنباطا وتنزيلا، فهي بمثابة البوصلة بالنسبة للمجتهد كما ذكر الإمام ابن عاشور.

1- المعماري، **فقه التنزيل**، ص 604.

**المبحث الرابع: الفطرة وعلاقتها بالقواعد الشرعية**

بعد أن تم بيان علاقة الفطرة بمعظم مباحث الاجتهاد، وبيان دورها الرئيس كبوصلة يمكن اعتمادها واستصحابها في العملية الاجتهادية فهما وتنزيلا، سيتم في هذا المبحث تناول موضوع مهم من مباحث أصول التشريع ألا وهو القواعد الشرعية، وسنحاول استكشاف القواعد الشرعية المرتبطة بالفطرة، سواء منها القواعد الفقهية أو المقاصدية.

**المطلب الأول: الفطرة وعلاقتها بالقواعد الفقهية**

في هذا المطلب سيتم التعريف بالقواعد الفقهية وبيان علاقة الفطرة بالقواعد الفقهية الكبرى، مع التطرق إلى القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة.

**الفرع الأول: أهم القواعد الفقهية المرتبطة بالفطرة**

**أولا: تعريف القاعدة:**

**1–القاعدة في اللغة:** "القاعدة: أصل الأس، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت أساسه"[1]. فقاعدة الشيء أصله وأساسه الذي ينبني عليه.

**2– القاعدة في الاصطلاح الفقهي:** هي " قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[2] أو هي "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها"[3].

وعُرفت عند المعاصرين بأنها: "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية"[4].

فالقاعدة الفقهية هي قضية تنطلق من مستند شرعي تشمل أغلب أفرادها أو كل ما ينطبق عليهم وصفها.

**ثانيا: القواعد الفقهية الكبرى وعلاقتها بالفطرة:**

درج الأصوليون والفقهاء على تقسيم القواعد الفقهية إلى خمس قواعد كبرى هي: الأمور بمقاصدها، المشقة تجلب التيسير، الضرر يُزال، اليقين لا يزول بالشك، العادة محكمة، وتندرج تحتها قواعد فقهية أخرى. وسنحاول استجلاء القواعد الفقهية التي لها علاقة بالفطرة.

1– ابن منظور، **لسان العرب**، 361/3؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 510/2.

2– الجرجاني، **التعريفات**، ص 171؛ المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص 266.

3– السبكي، **الأشباه والنظائر**، 11/1؛ التفتزاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 34/1.

4– الروكي، محمد، **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، (دار الصفاء، دار ابن حزم، ط1، 2000م)، ص 53.

## 1- القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها[1]

### أ- شرح القاعدة:

هذه القاعدة هي من أهم قواعد الفقه، حتى قال الإمام الشافعي في الحديث الذي اشتُقّت منه القاعدة «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»: "هذا الحديث ثُلث العلم، ويدخل في سبعين بابا من الفقه"[2]. ومعنى القاعدة أن ما يصدر عن المكَلّف من قول أو فعل، وكذا ترتب الثواب أو العقاب عليه تنشأ بحسب ما نواه، والنية ضرورية في تمييز العادات من العبادات وكذا تمييز مراتب العبادة في حدّ ذاتها، فالتفريق بين المكوث في المسجد فقط أو الاعتكاف يكون بالنيّة، والتفريق بين الصلاة المفروضة والمندوبة يكون بالنيّة أيضا، وبالنيّة تكون العقود إما صحيحة أو فاسدة، فمدار أقوال وأفعال وتصرفات المكَلّف هي مقصده ونيته، لا ذات الأقوال والتصرفات.

### ب- أدلة القاعدة:

تستند هذه القاعدة إلى الحديث الركن في النيّة: عن عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[3].

في هذا الحديث دليل واضح أن النيّة هي عماد الفعل، وأن اعتبارها في جميع الأقوال والأفعال والتصرفات.

### ج- علاقة القاعدة بالفطرة:

تم بيان علاقة هذه القاعدة بالفطرة في الفصل الرابع "علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية"، وبالتحديد في مقاصد المكَلّف، حيث تم تعريف النية بأنها إرادة وعزم وانبعاث للنفس أو القلب لفعل ما يراه ملائما من جلب مصلحة أو دفع مفسدة في العاجل أو الآجل، وفي هذا تتجلى علاقتها بالفطرة. ولقد تم كذلك بيان دور الفطرة الكبير في تمييز نيّة المكَلّف، فالفطرة هي النظام الداخلي في الإنسان الذي يمكن من خلاله التمييز بين ما هو صالح مشروع من النيّات، وما هو غير ذلك من حيل وغيرها، فالمعروف ما تعرفه الفطرة والمنكر ما تنكره، ولو تصادم مع نيّة المكَلّف، فالفطرة هي البوصلة والميزان للنيّة ولمقاصد المكَلّف حتى تتوافق مع مقاصد الشارع.

---

1- السبكي تاج الدين، **الأشباه والنظائر**، 54/1؛ السيوطي، **الأشباه والنظائر**، 8/1.

2- ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 61/1.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 01، بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي، 6/1؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم:1907، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية، 3/1.

## 2- القاعدة الثانية: المشقة تجلب التيسير[1]

**أ- شرح القاعدة:** التيسير ورفع الحرج مقصد أساسي من مقاصد الشرع الحنيف، والأدلة على ذلك قد بلغت مبلغ القطع، والمشقة المقصودة هي المشقة غير المعتادة[2]، التي تُعتبر فوق طاقة الإنسان وقدرته، أما المشقة المعتادة التي لا تنفك عن التكاليف الشرعية فلا أثر لها في التيسير ورفع الحرج، فالتكليف الشرعي لا بد أن تصاحبه مشقة، لكنها ضمن وسع المكلف وإمكاناته.

و"يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته"[3]، فهذه القاعدة أصل لمعظم الرخص المشروعة، من قصر وجمع وفطر ونسيان وجهل وإكراه... كما تندرج تحت هذه القاعدة قواعد أخرى كقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة إذا ضاق الأمر اتسع، فمتى ما كان هناك عُسر وحرج إلا وكان هناك سبب شرعي للتيسير، ومن هنا تتجلى أهمية هذه القاعدة التي تشمل الكثير من الجزئيات فتحيط بكافة أبواب الفقه.

**ب- أدلة القاعدة:** هي أدلة التيسير ورفع الحرج المعروفة، وهي كثيرة نذكر منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: 28].

وفي الحديث الصحيح -في البخاري وغيره- أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن وقَالَ: «يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنفِّرَا، وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا»[4].

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا»[5]، وغيرها كثير.

---

1- السبكي، تاج الدين، **الأشباه والنظائر**، 49/1؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **المنثور في القواعد الفقهية**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ)، 169/3؛ الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق - سوريا: دار القلم، ط2، 1409هـ)، ص 157.

2- كنا قد تطرقنا للمشقة المعتادة وغير المعتادة بالتفصيل في الباب الأول الفصل الثاني، مطلب المحكوم فيه، ص 102.

3- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 64.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 4341، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، 65/4؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 1733، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، 1359/3.

5- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 39، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 16/1.

**ج- علاقة القاعدة بالفطرة:**

كنا قد تطرقنا لمقصد التيسير وعلاقته بالفطرة[1]، وبيّنا أنه أمر فطري قد طُبع عليه البشر، وفي ذلك يقول الإمام ابن عاشور: "من الفطرة النفور من الشدّة والإعنات فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق"[2]. فالتيسير ورفع الحرج مبتغى الفطرة، وكل أمر عُلم فيه الشدة والغلو فهو مرفوض شرعا مرفوض فطرةً. وقد نهى النبي ﷺ عن التنطع وعن الغلو في العبادة لما فيه من مخالفة الفطرة، بل إنه اعتبر ذلك مخالفة لما جاء به «فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[3]. "العقل السليم مفطور على النفور مما فيه حرج ومشقة، كما أنه مفطور على عدم التناقض، فلو كان الشارع قاصدا للمشقة لما كان مُريدا لليسر والتخفيف وذلك باطل عقلا"[4].

فالفطرة تنفر من الشدة والمشقة والتعسير وتميل إلى التيسير والسماحة ورفع الحرج.

## 3- القاعدة الثالثة: الضرر يُزال[5]

**أ- شرح القاعدة:** الضرر هو إلحاق المفسدة بالغير، وهذا الضرر يجب إزالته، فأينما وُجد الضرر أو تحقق يجب رفعه، إذ أن مقصود الشارع إنما هو درء المفاسد وجلب المصالح، فدرء الضرر والظلم مرفوض في الشريعة الإسلامية وفي كل الديانات والنحل، وهو ما ورد في الحديث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار»[6]، وقعّد عليه العلماء هذه القاعدة وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، فلا ضرر ابتداءً ولا ضرر في مقابله، بمعنى لا يجوز مقابلة الضرر بضرر مثله جزاءً.

وهذه القاعدة من أمهات القواعد في الفقه الإسلامي (خاصة في المعاملات والجنايات والقضاء)، وهي تجمع تقريبا قواعد درء المفاسد وجلب المصالح وقواعد الموازنة بين المفاسد ومنها:

- الضرر يدفع بقدر الإمكان؛
- الضرر لا يُزال بالضرر؛
- يُتحمل الضرر الخاص؛ لأجل دفع ضرر العام؛

---

1- تناولنا هذه المسألة في الباب الثاني، فصل: "علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية"، ضمن مبحث: الفطرة أساس لبناء المقاصد، مطلب: الفطرة ومقصد السماحة واليسر: ص 263.

2- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 192/3-193.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 5063، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، 2/7؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1401،كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، 1020/2.

4- شبير، محمد عثمان، **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، (عمان - الأردن: دار النفائس، ط4، 2015م)، ص 150.

5- السبكي، **الأشباه والنظائر**، 41/1؛ السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 8؛ ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 72؛ الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص 179؛ الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 210/1.

6- سيأتي تخريجه في الصفحة الموالية.

- إذا تعارضت مفسدتان، روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما؛
- الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف؛
- يُختار أهون الشرين؛
- درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

والضرر المستدفع هو المحقق للمفسدة، ف "هذه القاعدة مقيدة إجماعاً بغير ما ثبت بالشرع، كالقصاص والحدود ومعاقبة المجرمين وسائر العقوبات والتعازير، وإن ترتب عليها ضرر بهم، لأن فيها عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم، ولأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[1]، فدفع المفسدة العامة أولى من جلب المصلحة الخاصة.

**ب- أدلة القاعدة:** تستند هذه القاعدة إلى نصوص كثيرة من القرآن والسنة منها:

**1- من القرآن:** قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231]، ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: 233].

**2- من السنة النبوية:** قوله ﷺ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ»[2]، وفي رواية أخرى: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، مَنْ ضَارَّ ضَرَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ»[3]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «كلُّ المُسْلِمِ عَلَى المُسْلِمِ حَرَامٌ، عِرْضُهُ وَمَالُهُ وَدَمُهُ»[4].

هذه الأدلة وغيرها مما يبين أن دفع الضرر واجب ومطلوب في الشريعة الإسلامية.

**ج- علاقة القاعدة بالفطرة:**

كل إنسان بطبيعته البشرية وفطرته الإنسانية يخشى الوقوع في الضرر ويستدفعه بشتى الطرق، فالفطرة تدعو إلى رفع الضرر وإزالته عن النفس أو الغير واقعا أو متوقعا يمكن حدوثه، وهذه الفطرة مشتركة بين البشر والحيوان الذي يدفع الضرر عن نفسه إذا ما أحاط به غريزة وجبلة، وأما من جلب الضرر فإما منحرف عن الفطرة أو مختل العقل، فدفع المفاسد والضرر مهما كان نوعه هو أمر جِبِلّيّ قد فُطر عليه الإنسان، كما أن جلب المصالح ودفع المفاسد مركوز في الجِبِلّة وطبيعة الإنسان، فكانت فهذه القاعدة أبلغ مثال لتوافق الشرع الحنيف مع الفطرة.

---

1- الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 199/1.

2- رواه مالك في **الموطأ**، حديث رقم: 2758، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، 1078/4.

3- رواه الدارقطني في **السنن**، حديث رقم: 3079، كتاب البيوع، 51/4؛ والحاكم في **المستدرك**، حديث رقم: 2345، كتاب البيوع، 66/2. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، والتعليق من تلخيص الذهبي: على شرط مسلم.

4- رواه الترمذي في **السنن**، حديث رقم: 2758، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، 325/4. وقال هذا حديث حسن غريب، حكم الألباني: صحيح، يُنظر: **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، 1662/7.

### 4-القاعدة الرابعة: قاعدة اليقين لا يزول بالشك[1]

**أ- شرح القاعدة:**

اليقين في اللغة: معناه إزاحة الشك، وتحقيق الأمر[2]، والشك في اللغة: الارتياب، وأصل الشك اضطراب القلب والنفس[3].

وفي الاصطلاح اليقين هو: طمأنينة القلب على حقيقة الشيء[4]، أو هو عبارة عن العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له، أو هو سكون النفس مع إثبات الحكم[5] وشك هو عكس اليقين.

ومعنى اليقين لا يزول بالشك، أن ما ثبت بالدليل القطعي، أو الواقع المشاهد أو بالفطرة، سواء كان وجودا أو عدما، فالشك الطارئ لا يزيله. فما ثبت بيقين لا يزول بالشك وإنما بيقين مثله.

ومن فروع القاعدة: الأصل بقاء ما كان على ما كان أو استصحاب الأصل، القديم يبقى على قدمه، والأصل براءة الذمة.

**ب- أدلة القاعدة:** لا يُقعد الفقهاء إلا استنادا لأدلة، ومن أهمها في هذه القاعدة:

**1-من القرآن الكريم:** قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: 36].

الظن في هذه الآية معناه الشك، و"الحق هنا اليقين"[6]، يعني :الشك لا يزيل اليقين أبدا، ووجه الدلالة الحق لا يزول بالشك، أي :اليقين لا يزول بالشك الطارئ.

**2-من السنة النبوية:**

- عن عباد بن تميم، عن عمه، أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: «**لاَ يَنْفَتِلْ - أَوْ لاَ يَنْصَرِفْ - حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا**»[7].

---

1- السبكي، **الأشباه والنظائر**، 13/1، السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 50، آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 100/2.

2- الفراهيدي، **كتاب العين**، 220/5.

3- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 320/1.

4- الجرجاني، **التعريفات**، ص 259.

5-الكفوي، **الكليات**، ص 979-980.

6- القرطبي، **تفسير القرطبي**، 343/8.

7- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 173، كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، 39/1، وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم 361، كتاب الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث، 276/1.

فاليقين هو بقاء المصلي على طهارة، فإن شك في وضوئه، فهذا شك طارئ، فلا يزيل اليقين بالطهارة، حتى يتأكد من الحدث.

- عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ»[1].

فاليقين هو ما تأكد منه المصلي في صلاته، أما ما شك فيه من صلاته فيطرحه ويبني على ما تيقن.

**جـ- علاقة القاعدة بالفطرة:**

إذا كان اليقين هو استقرار القلب وسكونه لأمر ما والشك اضطراب القلب والنفس، وقد بينا فيما سبق علاقة الفطرة باستفتاء القلب[2]، وقلنا أن استفتاء القلب هو احتكام للفطرة، بهذا يتبن أن الفطرة هي الدليل على اليقين، وبعبارة أخرى فاليقين يُدرك بالفطرة.

## 5- القاعدة الخامسة: العادة محكمة[3]

**أ- شرح القاعدة:** العرف أو العادة هو: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول"[4]، فكل ما تعارف عليه الناس واستكانت له نفوسهم وفطرهم مما لا يخالف الشرع يمكن أن يثبت حكما شرعيا، يقول الشيخ الزرقا: "يعني أن العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكما لإثبات حكم شرعي لم ينص على خلافه بخصوصه، فلو لم يرد نص يخالفها أصلا، أو ورد ولكن عاما فإن العادة تُعتبر"[5].

فالعرف حُجّة والعادة محكمة عند الأصوليين، شرط أن لا تُحِلّ حراما ولا تُحرم حلالا، وهو ما استقر على تسميته العُرف الصحيح.

**ب- أدلة القاعدة:** تستند هذه القاعدة إلى العديد من النصوص كتابا وسنة منها:

قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: 199]، ففي الآية أمر باعتبار العُرف؛ وهذا أساسٌ متينٌ للقاعدة.

---

1- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم571،كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، 400/1.

2- ينظر الباب الأول الفصل الثاني علاقة الفطرة بالحكم الشرعي، ص114-115.

3- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 7؛ ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 79، الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص 219؛ الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 298/1؛ شبير، **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، ص 229.

4- الجرجاني، **التعريفات**، ص 149؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 828/2؛ البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ص 242.

5- الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص 219.

وقوله عز وجل: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 233]، وفي الآية أمر بالرجوع إلى العُرف لتقدير النفقة، وفي هذا دلالة واضحة على اعتبار العرف الشريعة.

ومن السنة: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ هِنْدٌ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ سِرا؟ قَالَ: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ»[1].

وفي الحديث إشارة واضحة لتحكيم العادة والعرف.

**ج– علاقة القاعدة بالفطرة:** سبق أن تطرقنا إلى علاقة العُرف بالفطرة[2]، وهذا ما يغني عن التكرار في هذا الموضع، ولكن نريد الإشارة إلى أن علاقة الفطرة بالعادة والعرف متأصلة ومتجذرة انطلاقا من التعريف، فالعرف أو العادة هو ما تألفه الطباع وتستكين إليه الفِطر.

**الفرع الثاني: القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة**

سنتناول فيما يلي بعض القواعد الفقهية التي ذكرت الفطرة أو أحد معانيها.

## 1– القاعدة الأولى: الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي[3]

**أ– ألفاظ القاعدة:** تُعتبر هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية المتضمنة للفطرة، وقد ذُكرت بعدة صيغ أو ألفاظ منها: "داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع "، "الإنسان يُحال على طبعه ما لم يقم مانع"[4]، "الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي"[5]، "الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي"[6].

**ب– معنى القاعدة ومدلولها:**

الوازع: من وزع يَزَع إذا منع. فالوازع: المانع والرادع.

---

1– أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 2211، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم، 79/3.

2– يُنظر الباب الأول، الفصل الثالث "الفطرة وعلاقتها بمصادر التشريع" ، في علاقة الفطرة بالعرف، ص 191-197.

3– السبكي، تاج الدين، **الأشباه والنظائر**، 368/1؛ ابن الملقن، **الأشباه والنظائر**، 190/2؛ العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 248/2؛ آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 311/4.

4– المصادر السابقة نفسها.

5– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، **إتمام الدراية لقراء النقاية**، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، 175/1.

6– ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 89/2.

"الطّبعي: أي الخِلقي المركوز في النّفس من أصل الخَلقة والفطرة. فما يكرهه الإنسان ويمتنع عنه بدافع ذاتي فطري طبعي يغني و يجزئ عن تكليف الشّرع بالانتهاء عنه، أي أنّ الشّرع يمنع المكلّف عن بعض الأشياء المكروهة شرعاً بالدّافع والمانع الذّاتي للإنسان عن قربان هذه الأشياء لما يحسّه في نفسه وطبعه من كراهتها والاشمئزاز منها ومن فعلها"[1].

شرّع الحكيم سبحانه وتعالى حدوداً ورتّب عقوبات لزجر المكَلّفين عن اقتراف المنهيات، فكان تشريع حدّ السرقة وحدّ الخمر والزنا والقتل... للمفاسد الناشئة عنها. وأما ما كان فيه امتناع الإنسان عنه بنفرة طبعه وفطرته، فالشارع سبحانه أوكله إليه كنفوره من شرب البول أو تناول النجاسة، فكان داعي الطبع مغنٍ عن الوجوب الشرعي.

ويُوضح ذلك ما تناوله الإمام الشاطبي في المطلوب الشرعي ضربان[2]، أحدهما: ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، ومثّل له بالأكل والشرب والنكاح والبعد عن النجاسات، كما أدرج مكارم الأخلاق، وستر العورات ففي هذه الحالة يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجِبِلّة الطبيعية والعادة، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره حوالة على الوازع الطبيعي. أما الثاني: ما كان من العبادات والمعاملات والجنايات، فهنا تطلب طلبا جازما.

فالأمور المنتمية لدائرة الندب والإباحة، غالبها قد أحال الشارع الحكيم في طلبها على الوازع الجِبِلّي، ولم يؤكد طلبها اكتفاءً بمقتضى ما تطلبه الفطرة.

**ج– أمثلة هذه القاعدة ومسائلها:**

من بين المسائل[3] المندرجة تحت هذه القاعدة:

– عدم اشتراط العدالة في ولاية النكاح، فالوازع الطبعي يزع عن التقصير في حق المولى عليه.

– عدم وجوب الحدّ بوطء الميتة، لأنه مما ينفر عنه الطبع، وما ينفر عنه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه.

– النكاح، في النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك، فلا حاجة إلى إيجابه، والإنسان يُحال على طبعه ما لم يقم مانع.

– في سفر المرأة، لا يشترط في الزوج والمحرم كونهما ثقتين؛ لأن الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الديني.

1– آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 158/12.

2– الشاطبي، **الموافقات**، 385/3.

3– ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 89/2؛ السبكي، **الأشباه والنظائر**، 368/1. وهي نفس المسائل التي ذكرها ابن الملقن، **الأشباه والنظائر في قواعد الفقه**، 190/2، والعطار، **حاشية العطار**، 248/2.

- الإقرار يقبل من البر والفاجر لكونه على خلاف الوازع الطبيعي، والشهادة لا تُقبل إلا من العدل لأن وازعها شرعي[1].

- شرب البول حرام وكذلك الخمر، ورتب الحدّ على الثاني دون الأول لنفرة النفوس منه فوكلت إلى طباعه[2].

- الوالد والولد مشتركان في الحق، وبالغ الله تعالى في كتابه العزيز في الوصية بالوالدين في مواضع دون الولد وكولا إلى الطبع لأنه يقضي بالشفقة عليه ضرورة[3].

## 2- القاعدة الثانية: الوازع الطبعي كالوازع الشرعي[4]

**أ- ألفاظ القاعدة:** من ألفاظ هذه القاعدة ما هو منظوم كقول الناظم:

الوازع الطبعي عن العصيان...كالوازع الشرعي بلا نكران[5].

**ب- معنى هذه القاعدة ومدلولها:**

إن ما يزع الإنسان عن المنكرات والمحرمات أمران: وازع طبعي وآخر شرعي، وكلاهما رادعان لا فرق، أما الأول فهو مركوز قي فِطر البشر، إذ أن طباع الناس تنفر من أمور تعافها أنفسها بالعادة، وهو ما يُسمى الوازع الذاتي والجِبليّ في نفس المكلف؛ هذا الوازع يكفّ الإنسان عن بعض المنهيات والمحرمات كشرب البول أو تناول السم أو المستقذر... فكفى هذا الوازع الجِبليّ الشارع مؤونة المنع منها لما فيه من سلطة ردعية طبيعية. وأما الوازع الشرعي فهو العقوبات كالكفّارات والحدود؛ التي رتبها الشارع على ارتكاب المنهيات والمحرمات كالسرقة والزنا والقتل... فهذا الوازع للردع عن ارتكاب هذه المعاصي.

**ج- أمثلة هذه القاعدة ومسائلها:**

- شُرب البول أو تناول السم والمستقذر محرم، ولكن تحريمه بالجبلة والطبع ونفرة النفوس لا بعقوبات محددة شرعها الشارع الحكيم، وتشترك مسائل هذه القاعدة مع القاعدة السابقة تقريبا.

---

1- القرافي، **الفروق**، 92/4.

2- السيوطي، **إتمام الدراية لقراء النقاية**، ص 175.

3- المصدر السابق نفسه.

4- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **منظومة القواعد الفقهية**، (الرياض - السعودية: دار الميمان، ط1، 2010م)، ص 51؛ القحطاني، أبو محمد صالح بن محمد بن حسن آل عمير الأسمري، **مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية**، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد (السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ)، 121/1.

5- المراجع السابقة نفسها.

– إقرار الإنسان على نفسه مقبول لأن داعية الطبع والفطرة تردعه عن الكذب فيما قد يضر نفسه أو عرضه أو ماله.

– حكم الحاكم لنفسه، وشهادة الشاهد لنفسه، هذه تهمة موجبة لرد الحكم والشهادة؛ لأن قوة الداعي الطبعي قادحة في الظن المستفاد من الوازع الشرعي، قدحا ظاهرا لا يبقى معه إلا ظن ضعيف لا يصلح للاعتماد عليه، ولا لاستناد الحكم إليه[1].

- يقول الإمام الطاهر بن عاشور: "تعمد الشريعة إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغنِيَ فيها الوازع الديني الغَناء المرغوبَ فتصبغها بصبغة الأمور الجِبِلّية، كما فعلت في تحريم الصهر لتُلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجبِليّ، فألحقت أبوي الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ [النساء: 23]"[2].

### 3– القاعدة الثالثة: ما يُعاف بالعادات يُكره في العبادات[3]

**أ– ألفاظ القاعدة:** وردت هذه القاعدة بعدة ألفاظ منها: "المستقذر شرعا كالمستقذر حسا"[4].

**ب– معنى هذه القاعدة ومدلولها:**

ما يُعاف: أي ما يُكره، من عاف يعاف عيافة. يُقال: عاف الطّعام: أي كرهه[5].

فما ينفر منه الناس ويكون مكروها في العادات، فهو بنفس الحالة في العبادات، فالعامل المشترك بين العادة والعبادة هو تحقيق مصالح الناس، وما نفر منه الناس في عاداتهم فبالضرورة سيكون مكروها في عباداتهم، بشرط أن تكون هذه العادات والأعراف صحيحة ومقبولة شرعا، فلا تُحل حراما ولا تُحرم حلالا.

**ج– أمثلة هذه القاعدة ومسائلها:**

– الصلاة في المراحيض لا تجوز حتى ولو لم يرد نص؛ لكراهة الفطر والنفوس ذلك.

---

1– ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 36/2.

2– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 364/3.

3– المقري، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **قواعد الفقه**، محمد الدردابي، (الرباط – المغرب: دار الأمان، 2012م)، ص 86؛ آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 364/9.

4– المقري، **قواعد الفقه**، ص 84.

5– الفراهيدي، **كتاب العين**، 260/2؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 196/4؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 260/9.

- الأواني المُعدّة للنجاسات لا يجوز استعمالها في العبادة ولو لم يدل على ذلك نص؛ لنفرة الطباع من استعمالها حتى في العادات.

- العائد في صدقته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه[1].

- يُكره ويُعاف في العادة الصّحيحة أكل القذارة وشرب البول وتناول القيء، وهي كذلك محرمة في الشّرع.

## 4- القاعدة الرابعة: الفِطَر السليمة لا تتفق على الكذب[2]

**أ- معنى هذه القاعدة ومدلوله:** المعروف ما تعرفه الفطرة والمنكر ما تنكره الفطرة، وهي تميل إلى الصدق والبر وتنفر من الكذب والفجور، فالكذب منافٍ للفطرة ومخالفٌ لها، أما ما كان غير ذلك فهو انحراف عنها، فالفطرة السليمة لا تتفق مع الكذب.

**ب- أمثلة هذه القاعدة ومسائلها:**

- الأخبار المتواترة يحصل بها العلم اليقيني حيث لا تواطؤ على الكذب؛ لاختلاف المخبرين وتباعدهم واختلاف ثقافاتهم واتجاهاتهم[3].

1- إشارة لحديث النبي ﷺ: «مثل الذي يرجع في صدقته، كمثل الكلب يقيء، ثم يعود في قيئه فيأكله»، أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1622،كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض إلا ما وهبه لولده وإن سفل، 1240/3.

2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن محمد الحراني، **القواعد النورانية الفقهية**، حققه وخرج أحاديثه: أحمد بن محمد الخليل، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ)، ص 162؛ آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 54/8.

3- ابن تيمية، **القواعد النورانية**، ص 162؛ آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، 55/8.

**المطلب الثاني: القواعد المقاصدية وعلاقتها بالفطرة**

تُعتبر قواعد المقاصد من الركائز الأساسية التي يقوم عليها علم مقاصد الشريعة، فهي تُشكل الأساس والمبدأ الأول الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي، وبهذه القواعد تنتظم جزئيات علم المقاصد وتنتظم مسائله.

وتُعرف قواعد المقاصد بأنها: "قضية كلية يُعبر بها عن معنىً عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بُني عليه من أحكام"[1].

وفيما يلي سنعرض بعض القواعد المقاصدية التي تتعلق بالفطرة.

### 1- القاعدة الأولى: الشريعة مبنية على الفطرة[2]

#### أ- معنى القاعدة ومدلولها:

إن خالق الفطرة هو منزل الشريعة ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]، فلا يُتصور أن يتناقض قدره الخلقي مع قدره التنزيلي، فأحكام الشريعة مبنية ومرتكزة على الفطرة، موافقة لها لا تصادمها ولا تضادها، فكل ما وافق الفطرة فهو المطلوب شرعا، وكل ما خالفها فهو محرم مرفوض شرعا، "فالواجب ما أدى إلى حفظ كيان الفطرة والمحظور ما أدى إلى خرق فيها"[3]، فالفطرة تُعتبر خط السير الأساس للأحكام الشرعية.

ومن مظاهر ابتناء الشريعة على الفطرة أن العقيدة الصحيحة؛ وهي الركن الأول الذي ترتكز عليه الشريعة، إيمانا بالله وتوحيده وإفرادا له بالعبودية، مركوز في فِطر البشر، فالتوجه إلى الخالق وتعظيمه واللجوء إليه وطلب ما عنده هو سلوك فطري ومشترك إنساني عند مختلف الشعوب منذ قديم الحضارات، فكانت الشريعة الإسلامية تجسيدا لما في الفطرة من العهد الأول ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172].

ومن هذه المظاهر أيضا موافقتها لكل احتياجات الإنسان من ضروري وحاجي وتحسيني، فالكليات الشرعية هي جزء لا يتجزأ من ماهية الفطرة، فالتديّن طبيعة بشرية، وحفظ النفس والنسل غريزة، وحفظ العقل والمال مركوز في الفطرة.

---

1- الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 55.

2- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 176/3؛ الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، ص 207.

3- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 185/3.

ومنها كذلك موافقة الأحكام لطاقات الإنسان وقدراته، فلا تكليف بما لا يُطاق ولا بالمستحيل. ومن هذه المظاهر أيضا مراعاة أحوال المكلفين عند استنباط الأحكام وفي فقه تنزيلها على الواقع.

كما أشار الإمام الطاهر بن عاشور إلى ابتناء المقاصد الشرعية على الفطرة[1]، وبيّن كيف أن المقاصد العليا كالعدل والسماحة والمساواة والحرية... منطلقاتها وأُسسها فطرية.

**ب– أدلة القاعدة:** أدلة هذه القاعدة هي نفسها التي تمت الإشارة إليها فيما سبق في أدلة الفطرة، لكننا سنشير إلى أهم دليلين وهما:

– قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30]

– والحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ»[2].

**جـ– تطبيقات القاعدة:**

من بين التطبيقات التي يمكن إدراجها في هذه الجزئية:

– سنن الفطرة من ختان وقص الشارب وقص الأظافر واستحداد... فهي سنن من أجل التجمل والنظافة، وهي خصال الفطرة وطلبتها الشريعة.

– كون الشريعة منبنية على فضائل الأخلاق، وأن هذه الأخلاق أصيلة متجذرة في الفطرة البشرية، فتضمُّنُ الشريعة لهذه الأخلاق وبناؤها الأحكامَ عليها[3] هو من أبرز تطبيقات القاعدة.

– مراعاة الشريعة للاختلافات الفطرية بين الجنسين: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ﴾ [آل عمران: 36]، في العبادات من صلاة وصوم وحج، وفي العلاقات الزوجية من نفقة وحضانة، وفي اللباس والزينة، وفي الولايات العامة، فما فرضت الفطرة فيه التساوي وُضع التشريع المناسب له، وما أوجبت الفطرة فيه الاختلاف فقد راعته الشريعة، مع الإشارة إلى أن هذا الاختلاف هو اختلاف تكامل وليس اختلاف تضاد، وسيأتي عرض لمجموعة من التطبيقات الفقهية سواء التقليدية أو المعاصرة.

1– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 176/3.

2– حديث صحيح سبق تخريجه في الفصل الأول، ص 47.

3– الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، 214/3.

## 2- القاعدة الثانية: مقاصد الشريعة ومصالحها تُعرف بالفطرة[1]

### أ- معنى القاعدة ومدلولها:

هذه القاعدة تُبين طريقا ومسلكا مهما من مسالك الكشف عن المقاصد ألا وهو الفطرة، وكنا قد تناولنا هذا المسلك في الفصل الرابع[2]، فمعرفة معظم المصالح والمفاسد مركوز في الفطرة كما يقول الإمام العز بن عبد السلام: "الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرى ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع"[3]. فما من مصلحة إلا ووُجد المرء يسعى إليها، وما من مفسدة إلا وكان النكوص والبعد عنها بالفطرة، ولو خُيّر الإنسان بين الفاضل والمفضول لاختار الفاضل، وبين اللذيذ والألذ لاختار الألذ.

### ب- أدلة القاعدة:

يُمكن إيراد كل أدلة دلالة الفطرة على الأحكام التي سبق الإشارة إليها في الفصل الثاني "علاقة الفطرة بالحكم الشرعي"، لكننا نكتفي بإيراد حديث النبي ﷺ الذي أحال فيه الشارع على الفطرة السليمة المتجردة من الأهواء الكامنة في قلب كل إنسان وعقله، ما يلتبس على المكلف من أمور متشابهة تدور بين البر والإثم؛ ليتعرف بفطرته على مقاصد الأحكام وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد[4]، كما ورد في حديث وابصة بن معبد الذي قال له فيه النبي ﷺ «يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ... الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»[5].

### ج- تطبيقات القاعدة:

- قيل لأعرابي من البادية: بم عرفت ربك؟ فقال: الأثر يدل على المسير، والبعرة تدل على البعير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا تدل على السميع البصير؟[6]، هذا الأعرابي البسيط استطاع

---

1-ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 9/1؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، 259/3- 267؛ الريسوني، وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، 185/5.

2- يُنظر الباب الثاني الفصل الأول علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة، ص 218وما بعدها.

3-ابن عبد السلام، قواعد **الأحكام في مصالح الأنام**، 60/2.

4- الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، 194/5.

5- سبق تخريجه في الباب الأول، الفصل الثاني علاقة الفطرة بالحكم الشرعي، ص 124.

6- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م)، ص 52، السفاريني، شمس الدين،=

بفطرته السليمة أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه، وهذا عن طريق التأمل والتدبر في المخلوقات وربطه الأسباب بمسبباتها، فدلته فطرته على الخالق، وهذه من أعظم المصالح، وأدق المقاصد.

- في نفس السياق يمكن إيراد حكاية الإمام الرازي مع العجوز، والقصة أن عجوزًا رأت موكبًا ضخمًا فتعجبت وقالت: من صاحب هذا الموكب، فقيل لها: هذا الإمام الرازي الذي جاء بألف دليل على وجود الله، قالت: لو لم يكن لديه ألف شك لما جاء بألف دليل. سبحانه ومتى غاب حتى يُستدل عليه[1]، وهذا جواب الفطرة، فالعجوز استدلت بفطرتها على وجود الله ولم تكن في حاجة لكثير من الأدلة، فالفطرة طريق لمعرفة الله وهو أعظم المقاصد.

- فَرض المشترك الإنساني اتفاق البشر على كثير من الأمور بالفطرة لما يُتولد منها من مصالح، وينكرون على من عصاها أشد الإنكار، فالوفاء بالعهد والصدق والرحمة متفق عليها بين جميع البشر، والسرقة والكذب وأكل أموال الناس بالباطل متفق على مخالفتها للطباع السليمة، فهي مرفوضة عند كل الشعوب، وذكر الإمام الدهلوي أمثلة كاتفاقهم على إزالة نتن الموتى وستر سوآتهم، وإن اختلفت صور ذلك بالدفن أو الحرق، أو اتفاقهم على تشهير أمر النكاح وتمييزه عن السفاح على رؤوس الأشهاد، أو زجر الزاني والسارق، ثم ختم قائلا: "ولا ينبغي أن يظن أنهم اتفقوا على ذلك من غير شيء؛ بل الفطرة السليمة حاكمة بأن الناس لم يتفقوا عليها مع اختلاف أمزجتهم وتباعد بلدانهم وتشتت مذاهبهم وأديانهم إلا لمناسبة فطرية متشعبة من الصورة النوعية، ومن حاجات كثيرة الوقوع يتوارد عليها أفراد النوع، ومن أخلاق توجبها الصحة النوعية في أمزجة الأفراد"[2].

- من أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع، لهذا يصف ابن عاشور الشريعة بأنها: "فطرية سمحة فهي تحمل الناس على المصالح حملا أقصى ما يُمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة من التشريع إلا العمل به"[3]، "وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يُسْرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة"[4].

= أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، (دمشق- سوريا: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط2، 1982م)، 272/1.

1- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **منهج الأشاعرة في العقيدة**، (دار منابر الفكر، د.ط، د.ت)، ص 41.

2- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين المعروف بـ"الشاه ولي الله"، **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، (بيروت - لبنان: دار الجيل، ط1، 1426هـ)، 99/1.

3- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 355/3.

4- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 92/21.

- خصال الفطرة المذكورة في الحديث تُحقق الكثير من المصالح وتدرأ الكثير من المفاسد، "خمسٌ من الفطرة: الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب"[1]، فمن المصالح النظافة وما يترتب عنها من صحة للأبدان، والتزين وحُسن الهيئة، وأما المفاسد فهي ما ينتج عن ترك هذه الخصال من الأمراض، وتشويه لصورة المسلم.

## 3- القاعدة الثالثة: الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح و المفاسد[2]

**أ- معنى القاعدة ومدلولها:** الموازنة في اللغة هي المعادلة والمحاذاة والترجيح[3].

وفي الاصطلاح هي: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها"[4]. ونفس الأمر ينطبق على المفاسد، كما تكون المفاضلة بين المصالح والمفاسد، وهناك معايير وقوانين وأسس يقوم عليها الترجيح والمفاضلة.

فعند تزاحم المصالح يُفاضل بينها من خلال زوايا عديدة[5]:

- حجم المصلحة و تأثيرها؛
- دوامها و تغيرها؛
- تيقنها و عدمه، وبالتالي أيّ المصلحة يُعمل بها، وأيها تسقط ولا تُعتبر.

وفي **الموازنة بين المفاسد** فيما بينها: ينطبق نفس الأمر ليتبين أيها يجب درؤه قبل غيره.

أما في **الموازنة بين المصالح و المفاسد:** وذلك إذا تعارضتا، فيعرف متى يقدم درء المفاسد على جلب المصالح، ومتى تُغتفر المفسدة من أجل المصلحة، لتحقيق الأولوية في الأحكام.

وهذه القاعدة تُبيّن دور الفطرة في الموازنة والمفاضلة والترجيح عند التزاحم، "فالإنسان بفطرته يستطيع أن يفهم المصالح، ويميز بينها وبين المفاسد، فيميل إلى المصالح ما صفت فطرته، ونجت من عوامل التزذل والتعيب،

---

1- حديث صحيح سبق تخريجه في الفصل الأول، ص 41.

2- أشار إلى هذه القاعدة الإمام العز بن عبد السلام، يُنظر: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**،1/1،10/7، 60/2؛ الرفعي، **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، ص 118- 119.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، 448/13، الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 658/2، الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ص 1238.

4- الكمالي، عبد الله، **تأصيل فقه الموازنات**، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1421هـ) ص 49.

5- الريسوني: أحمد، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، (مصر: دار الكلمة للتوزيع والنشر، ط1، 1418هـ)، ص 344، 350، 362.

كما يستطيع بها ترجيح أفضلها عن فاضلها"[1]، فالموازنة بين المصالح فيما بينها وكذلك بينها وبين المفاسد ومابين المصالح والمفاسد مسألة فطرية بامتياز.

"الموازنة مسلك اجتهادي مفروض تمليه الفطرة السليمة، والمنطق الراجح والأدبيات الأصولية التي تتظافر على تقرير قاعدة شرعية مسلمة هي جلب أعظم المصالح، واجتراح أهون المفاسد"[2].

**ب- أدلة القاعدة:** هذه القاعدة تستند إلى القرآن والمعقول:

**من القرآن** قول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30].

فالمعروف ما تعرفه الفطرة والمنكر ما تنكره الفطرة، هذه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ثابتة لا تتغير، فيمكن من خلالها إذن معرفة الراجح من المرجوح والفاضل من المفضول.

**من المعقول:**

- قال الإمام العز بن عبد السلام: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خُير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خُير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خُير بين درهم ودينار لاختار الدينار. لا يُقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل"[3]. فللفطرة دور عظيم في المفاضلة بين المصالح عند تزاحمها، فتختار الفاضل في مقابل المفضول، وعند تزاحم المفاسد يمكن الرجوع للفطرة لمعرفة أي المفاسد أولى بالدرء من غيرها.

- إذا كانت الفطرة مسلكا وطريقا لمعرفة المصالح والمفاسد بحسب القاعدة السابقة، فإنه يمكن الاستناد إليها في الموازنة بين المصالح أو المفاسد المتعارضة من باب أولى.

**ج- تطبيقات القاعدة:** من التطبيقات التي يمكن إدراجها في هذا الموضع:

- إذا توفر قليل الماء يُقدم رفع الجنابة وغسل الميت على رفع الحدث.
- إذا وُجدت سترة لا تكفي الجميع يُقدم النساء على الرجال، وتُقدم العورة على سائر الجسد.

---

1- الرفعي، **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، ص 119.

2- الريسوني، قطب، **ما حُرِّم سدا للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة**، (القاهرة - مصر: دار الكلمة، ط1، 2013م)، ص 39.

3- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 7/1.

- إذا وُجد من يقصد الأنفس والأبضاع والأموال، إن أمكن دفع الجميع فهو الأولى وإلا تُقدم الأنفس والأبضاع وتُهدر الأموال[1].
- عند بذل الأموال في الصدقات يُقدم أولوا الرحم والجيرة على غيرهم فطرة.
- أكل أو شرب النجاسات جائز عند الإكراه والضرورة والتداوي.
- عند المشارفة على الموت جوعا ووُجدت ميتة يُقدم حفظ النفس ويتناول من الميتة المستقذرة.
- عند الإكراه على قتل الغير أو ارتكاب الفاحشة يُقدم تحمل الضرر على إيذاء الغير فطرة.
- قطع عضو لحفظ باقي الجسد مفسدة صغرى في مقابل مصلحة عظمى؛ ترجيح بمقتضى الفطرة.

ففي هذه الأمثلة وغيرها نلاحظ دور الفطرة في الموازنة بين المصالح والمفاسد.

**نستنتج مما سبق** علاقة الفطرة بالقواعد الشرعية الفقهية منها والمقاصدية، فالقواعد الفقهية الكبرى وثيقة الصلة بالفطرة، كما اعتمد فقهاؤنا الكرام على قواعد فقهية خاصة بالفطرة.

أما القواعد المقاصدية، فقد تم التوصل إلى ثلاثة قواعد كبرى منها مرتبطة ارتباطا تاما بالفطرة ويمكن القول أنها قواعد فطرية مقاصدية، وهي: الشريعة مبنية على الفطرة، مقاصد الشريعة ومصالحها تُعرف بالفطرة، الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد.

1- ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص 301.

**- أهم نتائج هذا الفصل:**

- من شروط الاجتهاد معرفة الكتاب والسنة والعلم بمقاصد الشريعة، وكل هذه الشروط وطيدة الصلة بالفطرة بناءً على ما سبق التوصل إليه في الرسالة.
- الملكة الاجتهادية تكون فطرية، وتتبلور وتكتمل بالاكتساب عن طريق المران والتدريب والممارسة.
- الفطرة بالنسبة للمجتهد كإبرة المغناطيس بالنسبة لربان السفينة، إبرة المغناطيس تشير دوما إلى الشمال والفطرة تشير دوما اتجاه الحق. وإذا حيد عن الاتجاه أو تم الانحراف عنه ولو بنسبة ضئيلة سيؤدي ذلك إلى عواقب وخيمة، وهذا حال المجتهد مع الفطرة، لذا يمكن إدراج مراعاة الفطرة كشرط يعتمده المجتهد في بحثه عن الحكم الشرعي.
- علمنا موطن الفطرة من الأحكام الشرعية ومصادر التشريع ومقاصده، فموقعها من الاجتهاد يكون بعلاقة متعدية منطقية، فما الاجتهاد إلا استثمار للأحكام ومصادرها ومقاصدها، وتطبيقها على أرض الواقع.
- الفطرة هي بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمقاصد ينبغي أن ينعكس ويتجسد في الاجتهاد التام، فما وافقها فهو الصحيح والسليم والأصوب بإذن الله، وما أخطأها وخالفها فيجب إعادة النظر فيه ومراجعته ليتبين مصدر الخطأ فيه.
- الرجوع للفطرة لإدراك الحكم والعمل به والاستعانة بها حيث لا نص هو دأب العلماء والمجتهدين المتفقهين في الشريعة.
- فهم النص القرآني أو الحديثي يمكن فيه الاستعانة بالفطرة لإدراك الغاية والمقصد منه.
- الفطرة هي المقياس الأول والبوصلة الأساسية عند تحقيق مناط الحكم، فعند إرادة تنزيل الحكم وبالنظر إلى الملابسات والظروف المحيطة بالواقعة لا يمكن إغفال أصل الفطرة بل يجب استصحابها، حتى يتم تطبيق الحكم بطريقة صحيحة.
- اعتبار المآل يقتضي مراعاة خصائص النفس البشرية والاهتمام بخصوصيات المكلفين عند تنزيل الأحكام، وهو عين مراعاة مقصد الفطرة الإنسانية.
- بعد استنفاذ طرق ومسالك الترجيح، مع بقاء التعارض قائما، يمكن اللجوء إلى الفطرة واعتبارها مسلكا للترجيح.
- معرفة أحوال الناس الاجتماعية والنفسية وقدراتهم ومراعاة الفطرة البشرية والتفاوت الطبيعي بين الناس، ضابط مهم يجب استحضاره ومسلك رئيسي في الاجتهاد خاصة منه التنزيلي حتى يحقق الحكم مقصده، وبه يكون تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على المستوى الفردي.

- بناءً على ما تم التوصل إليه من نتائج وهي:
  - الفطرة دليل استئناسي يمكن اللجوء إليه وفق ضوابط معتبرة؛
  - الأدلة التبعية من مصالح واستحسان واستصحاب وعرف كلها مبنية على الفطرة؛
  - الفطرة مسلك للكشف على المقاصد؛
  - الفطرة مقصد من مقاصد الشريعة؛
  - الفطرة أساس انبنت عليه معظم المقاصد الشرعية، والمقصد العام من التشريع لا يعدو أن يسايرها؛
  - للفطرة دور أساسي في الترجيح بين الأدلة والموازنة بين المصالح والمفاسد.

فإن كل ما تقدم يُعتبر وسائل وآليات يعتمدها المجتهد للوصول إلى أحكام المستجدات فيما لا نص فيه، وبالتالي يجب استصحاب الفطرة واستحضارها كشرط أساسي في العملية الاجتهادية فهماً وتنزيلاً، فالفطرة بوصلة الاجتهاد.

- إن إغفال اعتبار الفطرة وعدم استصحابها في الاجتهاد والإفتاء يؤدي لا محالة إلى ظهور فتاوى عرجاء تثني النصوص ثنيا، وتقدم الإسلام منفرا مستهجنا ومستنكرا، فمراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل لا يمكن بحال إلغاؤه من المعادلة التشريعية فهما واستنباطا وتنزيلا.
- أغلب القواعد الفقهية الكبرى مرتبطة بالفطرة.

✓ **القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة:**

- الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي.
- الوازع الطبعي كالوازع الشرعي.
- ما يُعاف بالعادات يُكره في العبادات.
- الفِطَر السليمة لا تتفق على الكذب.

✓ **القواعد المقاصدية الخاصة بالفطرة:**

- الشريعة مبنية على الفطرة.
- مقاصد الشريعة ومصالحها تعرف بالفطرة.
- الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح و المفاسد.

## الفصل الثالث:

## تطبيقات لأثر الفطرة في التشريع الإسلامي

بعد التطواف في مباحث أصول التشريع ومقاصده، واستجلاء العلاقة الكامنة بين الفطرة وهذه المباحث بداية من الحكم الشرعي، وتعريجا على مصادر التشريع، فمقاصده، وختاما بفصل الاجتهاد والقواعد الشرعية الفقهية والمقاصدية، مع التمثيل في معظم الأحيان، ولأنه لا يمكن عزل التشريع عن أصوله، كان من المهم إفراد هذا الجزء من البحث لبيان التطبيق العملي للعلاقة النظرية بين الفطرة وأصول التشريع الإسلامي، فكان العمل على إظهار أثر الفطرة في التشريع، وسنحاول فيما يأتي عرض نماذج تطبيقية لارتباط الفطرة بالأحكام الشرعية، ابتداءً من باب العبادات إلى باب العقوبات، مع تناول نماذج لنوازل معاصرة.

ويتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

- **المبحث الأول: أثر الفطرة في أحكام العبادات؛**
- **المبحث الثاني: أثر الفطرة في أحكام الأسرة والمعاملات المالية؛**
- **المبحث الثالث: أثر الفطرة في أحكام الجنايات والحدود؛**
- **المبحث الرابع: أثر الفطرة في أحكام النوازل المعاصرة.**

## المبحث الأول: أثر الفطرة في أحكام العبادات

في هذا المبحث سيتم إبراز أثر الفطرة في العبادات بداية من باب الطهارة وانتهاءً بباب الحج، وسيُكتفى بذكر نموذج أو اثنين في كل باب فقهي، ليتضح موافقة التشريع وانبنائه على الفطرة أصولا وفروعا.

### المطلب الأول: أثر الفطرة في أحكام الطهارة والصلاة

نستهل استقراء وتتبع أثر الفطرة في التشريع بباب الطهارة، ثم يليه باب الصلاة، وهو ما درج الفقهاء على البدء به، ليتبين كيف توافق الشرع الحنيف مع الفطرة في كل جزئية من جزئياته.

#### الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام الطهارة

الطهارة في اللغة هي: النقاء من الدنس والنجس[1]، وفي الاصطلاح: هي النظافة عن حدث أو خبث[2]، فالطهارة هي النظافة والنقاء من النجاسة والدنس، وعلاقة الطهارة والنظافة بالفطرة علاقة متجذرة، استنادا لحديث النبي ﷺ في عَدِّه لخصال الفطرة، حيث قال: «عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِبِطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ» قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ[3].

فما خصال الفطرة[4] هذه إلا تطبيق مباشر لقواعد وأسس الطهارة، وما تفصيلات الأعيان الطاهرة والنجسة في المذاهب إلا تأكيدا على موافقة التشريع للفطرة، وفي أحكام الوضوء والغسل وما يتعلق بهما استجابة لمتطلبات الفطرة التي تميل إلى التطهر والنظافة وتنفر من الدنس والنجاسة.

وفيما يلي عرض لبعض المسائل الفقهية التي تبين علاقة الفطرة بأحكام الطهارة.

**1- أثر الفطرة في التفريق بين الأعيان النجسة والأعيان الطاهرة:**

الأعيان الطاهرة هي كل ما هو موجود في الكون كالجماد أو الحيوان وغيره، فالأصل فيها الطهارة ما لم تتنجس بدليل شرعي، وتحديد الشرع للأعيان النجسة والطاهرة يستند إلى الفطرة، فأغلب الأعيان النجسة هي

---

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 506/4؛ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 379/2.

2- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت- لبنان: دار الفكر، ط2، 1992م)، 83/1.

3- حديث صحيح سبق تخريجه. ص41.

4- وقد عقد الإمام ابن قدامة المقدسي بابا بعنوان: فصول في الفطرة في كتاب الطهارة، تطرق فيه إلى كل خصلة من خصال الفطرة المذكورة في الحديث؛ يُنظر: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، **المغني**، (القاهرة – مصر: مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ)، 63/1-69.

كل ما نفرت منه النفس واستقذرته الفطرة من ميتة ودم، وما خرج من السبيلين من بول وغائط ومذي ومني، ومن غيرها كالقيء، وأما الأعيان الطاهرة فهي المقبولة لدى الفطرة.

فاستنادا إلى القاعدة المقاصدية أن "الشريعة مبنية على الفطرة" والقاعدة الفقهية "ما يُعاف بالعادات يُكره بالعبادات"[1]، يمكن اعتبار الفطرة كميزان **أولي** دقيق للتفريق بين الأعيان النجسة والطاهرة[2]، والخمر إذ يُعتبر نجسا، ولكن نجاسته شرعية وليست حقيقية، والفطرة تنفر من الخمر لما يترتب عنها من ذهاب العقل، لذا كان الاختلاف بين المذاهب في إضافة أشياء واستبعاد أخرى بحسب أصول كل مذهب فقهي.

**2- طهورية ماء البحر:**

من الأحكام المقررة في التشريع الإسلامي طهارة ماء البحر، رغم مخالفته لشرط طهورية الماء، وهو ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة: لونه وطعمه ورائحته، وفي هذا مراعاة للفطرة من جانبين:

1- مراعاة الفطرة الطبيعية التي خُلق عليها هذا النوع من الماء، فهو مالح بالأصل والخِلقة والفطرة.

2- رفعا للحرج وتيسيرا على المكَلَّفين؛ وهي من مقتضيات الفطرة، خاصة المسافرين منهم في البحر، ودليل ذلك سياق ورود الحُكم في الحديث النبوي الشريف، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سأل رجل رسول الله ﷺ، فقال: "إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ من ماء البحر؟ قال: فقال النبي ﷺ: «هُوَ الطَّهُور مَاؤُه، الحِلُّ مَيْتَتُه»[3].

فتقرير حكم طهارة ماء البحر رُوعي فيه مقصد الفطرة، وفي هذا دليل على اعتبار التشريع للفطرة الأصلية الأشياء في تقريره للأحكام، وفيه أيضا مراعاة لمقصد السماحة والتيسير ورفع الحرج؛ وهو مقصد مبني على الفطرة.

---

1- سبق التطرق للقاعدتين في الباب الثاني، الفصل الثاني: "علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية"، ص 330، 332.

2- وهناك بعض الأعيان كفضلة الحيوان المباح الأكل ما لم يستعمل النجاسة، قد ينفر منه طبع البعض دون غيرهم ممن يتعامل مع هذه الحيوانات كالموالين، ولكنها لا تُعتبر نجسة.

3- أخرجه مالك في **الموطأ**، حديث رقم: 60، كتاب وقوت الصلاة، باب الطهور للوضوء، 29/2؛ وأحمد في **المسند**، حديث رقم: 8735، مسند المكثرين من الصحابة، 349/14؛ وأبو داود في **السنن**، حديث رقم: 83، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، 21/1؛ والترمذي في **السنن**، حديث رقم: 69، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، 101/1؛ قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

**3- الطهارة من دم الحيض والنفاس:**

يُعرف دم الحيض في الاصطلاح بأنه: الدم الخارج من الرحم من غير علّة ولا نفاس، بقدر معلوم في وقت معلوم، وهو شيء كتبه الله على بنات آدم وجعله حفظا للأنساب وعلما لبراءة الأرحام[1]، وأن ذلك دم الجِبلّة[2]، وأما دم النفاس فهو: اسم للدم الخارج من الرحم عقيب الولادة، ويوجِبُ ما يوجبه الحيض ويمنع ما يُمنع منه الحيض[3].

فدمي الحيض والنفاس هما من الأمور الفطرية التي فطر عليها الله سبحانه النساء من بني آدم، وقد راعى الشرع الحنيف هذه الفطرة، فأُعفيت المرأة في فترة دورتها الشهرية ونفاسها من بعض الفروض، وأُسقطت عنها بعض العبادات التي تتطلب الطهارة منهما، كالصلاة أداءً وقضاءً، والصوم أداءً، والطواف ودخول المسجد وغيرها... وهذا من تمام مراعاة التشريع للفطرة وتوافقه معها، فقد أثبت العلم الحديث أن ما يطرأ على المرأة من تغيرات هرمونية في تلك الفترة تُؤثر على نفسيتها، فتتسبب في اضطراب مزاجي وتوتر واكتئاب، بالإضافة للإرهاق والتعب وبعض الأعراض الجسدية المؤلمة التي تزيد حِدّتها أو تنقص باختلاف النساء[4]، مما يستلزم الراحة ويتطلب

1- الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 39/1؛ ابن رشد القرطبي (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي، (بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م)، 124/1؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999 م)، 389/1؛ ابن قدامة، **المغني**، 223/1. وهي بعض العلة وليس كلها.

2- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 79/1.

3-الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 41/1؛ ابن رشد الجد، **المقدمات الممهدات**، 124/1؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 436/1؛ البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الحنبلى، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 181/1.

4- يُنظر: فاخوري، سبيرو، **موسوعة المرأة الطبية**، (بيروت - لبنان:دار العلم للملايين، ط6، 2006م)، ص 94-96؛ السبيعي، عدنان، **الصحة النفسية للمرأة والأم**، (لبنان - بيروت: دار الفكر المعاصر، د.ط، 1998م)، ص 31-34. يُقدر حجم الدم والسوائل المفقودة من جسم المرأة أيام الحيض بـ 34 ميلي لتر من الدم ومثله من السوائل، ولو أدت الحائض الصلاة فإنها تتسبب في هلاك الجهاز المناعي بجسمها؛ لأن كريات الدم البيضاء التي تقوم بدور مهم في المناعة، تضيع عبر دماء الطمث المفقودة من الجسم. وينصح الأطباء في فترة الطمث بالاستراحة وتناول الوجبات الغذائية، لكي لا يضيع من الجسم الدم وسائر الأملاح الثمينة، وهنا تتضح أيضاً حكمة منع الصلاة والصوم للنساء في الحيض: يُنظر الإعجاز العلمي في تحريم صلاة المرأة الحائض:

https://www.albayan.ae/five-senses/2012-08-14-1.1708437 - يوم الدخول: 2019/03/20.

عدم بذل مجهود مُرهِق، حتى أن بعض التشريعات الوضعية أعطت للمرأة عطلة يُطلق عليها عطلة الطمث[1]، لما يسببه الأمر من تعب وإرهاق، وكان هذا من تمام مراعاة الشارع لأصل الخلقة وهذه الفطرة في النساء.

فاعتبار الطهارة من دم الحيض والنفاس وإسقاط الفروض في هذه الفترة التي تمر بها النساء، مراعاة للفطرة الطبيعية للمرأة والجِبِلّة التي خُلقت عليها، وهو مقصد شرعي كما تم بيانه.

ومن رحمة الشرع الحنيف واعتداده بمقصد مراعاة الفطرة أنه سمى الطلاق الذي يقع في فترة الحيض والنفاس بالطلاق البدعي؛ أي أنه على غير السنة، فيُحرم ويُجبر الرجل على الرجعة، واختلف الفقهاء في ترتب أثره عليه ووقوعه من عدمه، والجمهور على وقوعه[2]، بينما خالف الإمامان ابن تيمية وابن القيم وقالا بعدم وقوعه[3]، واستدلا بأدلة عديدة تُفند رأي الجمهور، ويمكن أن نُضيف للاستدلال مقصد مراعاة الفطرة؛ نظرا لما سبق وأن بيانه من تغيرات جسدية ونفسية تصاب بها المرأة في هذه الفترة، فيُحكم بعدم وقوع الطلاق خلال فترة الحيض أو النفاس، أو على الأقل اعتبارها فتوى في بعض الحالات.

**الفرع الثاني: أثر الفطرة في أحكام الصلاة**

تُعتبر الصلاة عماد الدين، وقد راعى الشرع الحنيف الفطرة في هذه العبادة العظيمة من خلال تشريعات خاصة منها القصر والجمع لسبب من الأسباب كالسفر والمرض، فتُقصر الصلاة الرباعية وتُصلى ركعتين فقط، وتُجمع الصلاتان في وقت واحد، وهذا من باب التيسير ورفع الحرج، وهو مقصد شرعي مبني على الفطرة، كما راعت الشريعة الاختلافات الفطرية بين الرجل والمرأة، فاختلفت بعض الأحكام بينهما.

---

1- شرعت بعض دول العالم كاليابان والهند وأندونيسيا وآخرها إيطاليا في تقرير إجازة الطمث، وهي عطلة عن العمل تُقدم للمرأة عند بداية دورتها الشهرية، وهذا ما يُؤيد التشريع الإسلامي في إسقاطه لبعض العبادات البدنية عن المرأة مراعاة لفطرتها – يوم التصفح: 2019/03/20م:
https://ar.wikipedia.org/wiki/إجازة_الطمث
http://soltana.ma/24605.html
https://www.elfagr.com/2535394

2- الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 96/3؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 87/3؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 114/10؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 240/5.

3- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 22/33؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، 1415هـ)، 213/5-220.

**1- اختلاف بعض الأحكام في الصلاة بين الرجل والمرأة:**

راعت الشريعة الإسلامية الفطرة باعتبارها مقصدا شرعيا في الاختلاف الطبيعي الفطري بين المرأة والرجل، فأسقطت بعض الواجبات عن المرأة؛ كحضور الجماعة في الصلوات[1]، وصلاة الجمعة[2]، وإجازتها لمن ترغب في ذلك دون تكليف، تيسيرا لها ورفعا للحرج عنها، وهما مما تستوجبه الفطرة، فمقصد التيسير مبني على الفطرة. وفي نفس الوقت حثت على حضورها صلاة العيدين، حتى لو كانت حائضا، فتحضر وتعتزل المصلى لما فيها من خير وفلاح، فهي إحياء لشعيرة من شعائر الإسلام ومحل شكر للمولى عز وجل، واجتماع للمسلمين، وإشهار لفرحتهم بعيدهم الذي شرعه الله لهم، ودعوات صالحات للمسلمين.

كما لم يُوجب الشرع عليها الإمامة[3] والأذان[4]، والإقامة للرجال، حفاظا عليها وصيانة لها من كل أسباب الفتنة، لأن ما تقتضيه الإمامة من ظهور وبروز، مما قد يؤدي إلى الافتتان بها في الصلاة والتي تتطلب التعبد والخشوع.

كما لا يجب عليها رفع الصوت في الصلاة، واختلفت صفة جلوسها في التشهد، وهذا كله من تمام مراعاة صفة الاحتشام والحياء بالنسبة للمرأة،كما أن لباس المرأة في الصلاة يختلف عن لباس الرجل، لاختلاف عورة المرأة عنه[5]، ولأن في هذا الدين حفظ للمرأة ولو في العبادة. ومما يجعلنا نُلاحظ اعتداد الشرع الحنيف بمقصد مراعاة الفطرة ومقتضياتها.

1- اختلفت المذاهب الفقهية في أيهما أفضل صلاة المرأة في بيتها أم في المسجد، يُنظر: الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 155/1؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 177/1؛ ابن قدامة، **المغني**، 149/2.

2- يُنظر : الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 258/1؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 167/1؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 205/1؛ ابن قدامة، **المغني**، 250/2.

3- لا يجوز للمرأة إمامة الرجال؛ يُنظر: الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** 157/1؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 155/1؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 232/1؛ أما إمامة النساء فجائزة ما عدا عند المالكية.

4- يُكره للمرأة أن تؤذن ويُستحب لها أن تقيم لأن في الأذان ترفع الصوت وفي الإقامة لا ترفع الصوت بالنسبة لجماعة النساء، وإلا فكراهة الأذان للمرأة بالاتفاق؛ يُنظر: الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 150/1؛ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **الذخيرة**، تحقيق: سعيد أعراب، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م)، 64/2؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 111/1؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 232/1.

5- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 123/1؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 124/1.

**2- صلاة أصحاب الأعذار:**

أباح الشارع سبحانه وتعالى لمن كان له عذر الأخذ بالرخصة في العبادات وأعفاه من بعضها، وفي عبادة الصلاة، يُباح للمسافر قصر الصلاة[1]، فتُصلى الرباعية (الظُهر والعصر والعِشاء) ركعتين فقط، على اختلاف بين المذاهب في مسافة ومدة القصر، وفي هذا تخفيف على المسافر وتيسير له لأداء صلاته وعدم تركها، وهو من مبتغيات الفطرة، كما أن التيسير ورفع الحرج مقصد مبني على الفطرة.

كما يُباح للمُكَلَّف الجمع بين صلاتين، فيُباح الجمع بين صلاتي الظهر والعصر، كما تُجمع صلاتا المغرب والعشاء، فإن كان في وقت الصلاة الأولى سُمي جمع تقديم، وإن كان في وقت الصلاة الثانية سُمي جمع تأخير، وتعددت أسباب الجمع، فمنها: السفر والمرض والمطر والخوف وغيرها، وتوسعت بعض المذاهب كالحنابلة[2] واعتبرت كل عُذر يُبيح التخلف عن الجمعة والجماعة، كخوف على النفس أو حُرمة أو تضرر المعيشة بترك الجمع، بينما اقتصر الحنفية[3] على ما ورد به الحديث فقط، وتوسط المالكية والشافعية بينهما[4]، والجمع بين الصلوات تقديما وتأخيرا، اقتداءً بسنة النبي ﷺ فيه من رفع الحرج والتيسير ما يتوافق ومقصد مراعاة الفطرة في التشريع.

كما أُبيح للمريض الصلاة بالكيفية التي يمكنه أداؤها بها[5]، فيُصلي قاعدا أو مضطجعا أو بالإيماء بحسب ما يتطلبه منه المرض؛ دفعا للمشقة الشديدة أو لضرر زيادة المرض أو تأخر البرء ونحوه، قال النبي ﷺ لمن به مرض: «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»[6]. وكُلُّ هذا تيسيرا على المكلفين ورفعا

1- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت)، 140/2؛ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، **المدونة**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 206/1؛ الشافعي، **الأم**، 207/1، ابن قدامة، **المغني**، 197/2.

2- البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 5/2-6.

3- لا يُباح الجمع بين الصلاتين عند الحنفية إلا يوم عرفة وفي ليلة مزدلفة، واحتجوا بأن مواقيت الصلاة تثبت بالتواتر، فلا يجوز تركها بخبر الواحد؛ يُنظر: جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، (بيروت – لبنان: دار القلم، دمشق- سوريا: الدار الشامية، ط2، 1414هـ)، 295/1-298؛ الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (دمشق – سوريَّة: دار الفكر، ط12، د.ت) 1372/2- 1374.

4- العدوي أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت- لبنان: دار الفكر، د.ط، 1994م)، 334/1؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 392/2-399.

5- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، **المبسوط**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، 1993م)، 124/2؛ مالك، **المدونة**، 171/1؛ الشافعي، **الأم**، 99/1؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 498/1.

6- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 1117، أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، 48/2.

للحرج عنهم، فالنفس تميل لليُسر وتنفر من العُسر، وحتى لا تنقطع العبادة، وفي تشريع هذه الرخص حضور لمقصد مراعاة الفطرة الإنسانية.

**المطلب الثاني: أثر الفطرة في أحكام الزكاة والصيام والحج**

بعد أن تم بيان أثر الفطرة في الطهارة والصلاة، سيتم في هذا المطلب عرض بعض المسائل الفقهية التي يظهر فيها ارتباط الفطرة بأحكام الزكاة والصيام وكذا الحج.

**الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام الزكاة**

تشريع الزكاة بما فيه من مؤونة للفقير وتطهير لمال الغني، وبما تخلفه من أثر نفسي بعد سدّ خلة المحتاج، وإعطاء حق المولى عز وجل في مال الغني، وتكافل اجتماعي بين الأفراد مما يتوافق مع مقصد حفظ الفطرة البشرية، في الرأفة والتكافل والإحساس بالغير، هي أمور تحفظ إنسانية الإنسان وبالتالي تحفظ فطرته. ومن المسائل التي يظهر فيها ارتباط هذا الركن بالفطرة: مصارف الزكاة، ومقدار النصاب في الزكاة، وزكاة الحُليّ.

**1- مصارف الزكاة:**

حدد الشارع الحكيم مصارف الزكاة بنص الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]، ويظهر مقصد مراعاة الفطرة والطبيعة البشرية في تقسيمات هذه الأصناف:

- **القسم الأول**: الفقير، والمحتاج، والغارم (المدين)، ابن السبيل، والعبيد سواء مكاتبون كما عند الحنفية والشافعية[1]، أو يُشترى بسهمهم رقيق، فيُعتق كما عند المالكية والحنابلة[2]؛ وهذا الصنف لم يعد موجودا في العصر الحالي لإلغائه وتحريمه دوليا[3]. فهؤلاء جميعا لا مشاحة في حاجتهم الشديدة للزكاة، وتقديم العون لهذه الأصناف يُلحظ فيه مقصد حفظ الفطرة ومراعاتها، التي وإن كانت تميل لجمع المال، إلا أن تفريج الكرب عن الناس، وسدّ خلتهم، وتقديم يد المساعدة لهم، ودفع الحاجة عنهم هو مما يبعث على الرضا والطمأنينة في النفس، ففي هذا الأمر حفظ للفطرة بالتوازن بين متطلباتها[4].

1- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، 263/2؛ الشافعي، **الأم**، 80/2.

2- مالك، **المدونة**، 345/1؛ البهوتي، **كشاف القناع**، 280/2.

3-لا يزال موجودا في بعض المناطق في موريطانيا والصحراء الغربية.

4- تم التطرق إلى عوامل حفظ الفطرة في الفصل الأول من الباب الثاني: علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية، ص 243-247.

– **القسم الثاني**: العاملون عليها والمؤلفة قلوبهم، تُقدم لهم الزكاة ولو كانوا من الأغنياء، وفي هذان السهمان يُلاحظ اعتناء الشرع بالفطرة والطبيعة البشرية وأحوالها، فأما العاملون عليها وهم السعاة لجباية الزكاة وجمع الصدقات، فكان تقديم جزء من الزكاة وتخصيص نصيب للقائم على جمعها وتوزيعها، ولو كان غنيا، حتى لا يطمع ولا تُسوغ له نفسه الاختلاس من الأموال الزكوية، فكان سهمه كأجرة لأداء عمله، لعلم الشارع بالنفس البشرية وفطرة الإنسان وعلاقتها بالمال، ومراعاة أحوال المكلفين مراعاة للفطرة.

أما سهم المؤلفة قلوبهم وهم السادة في أقوامهم، ضعاف النية في الإسلام، فتُقدم لهم الزكاة من أجل كسب قلوبهم، وليتقوى إسلامهم نظرًا لتأثيرهم في أتباعهم، صنف منهم يُتقى شره وصنف يُرجى خيره، على اختلاف في أحوال الطبيعة البشرية.

واختلف الفقهاء في سقوط هذا السهم أو بقائه بعد انتشار الإسلام وعزته وقوته، ففريق استغنى عن بقائه[1] وهو ما قام به الخلفاء الراشدون عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم ولإجماع الصحابة على ذلك، وقال آخرون[2] أنه يُعطى مستحقوه عند الحاجة إليهم على اختلاف العصور.

– **القسم الثالث**: سهم في سبيل الله، وقد اختلف الفقهاء من المتقدمين والمعاصرين في معناه بين من قصر مدلوله على الحج أو الجهاد، وبين من توسع في هذا المفهوم[3]، واستنادا إلى أن الغرض من هذا المصرف إعلاء كلمة الله فقد انقسموا إلى موسعين في معنى الجهاد وكذا الدعوة إلى الله بكل الوسائل المتاحة، والموسعين بإطلاق بذكر أن هذا المصرف يشمل كل ما فيه قربة وسبيل للخير وخدمة للإسلام والمسلمين.

### 2– شروط المال الذي تجب فيه الزكاة ومقادير الأنصبة:

لوجوب الزكاة شروط منها: الملك التام للمال، النماء، بلوغ النصاب، السلامة من الدين، حولان الحول، وأن يكون المال فاضلا عن الحوائج الأصلية للمالك، فلا تجب الزكاة بمجرد ملك المال، ولو كان الأمر كذلك لكان فيه حرج وتعسير على المكَلَّفين، فكان اشتراط الشارع هذه الشروط منتهى مراعاة مقصد السماحة والتيسير المنبني على الفطرة.

---

1– الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 45/2؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 37/2.

2– الماوردي، **الحاوي الكبير**، 523/8؛ البهوتي، **كشاف القناع**، 278/2.

3– مجموعة من الباحثين بمركز البحوث والدراسات بالمبرة، **أقوال العلماء في المصرف السابع للزكاة "وفي سبيل الله"**، (الكويت: مبرة الآل والأصحاب، ط2، 2007م)، ص 176 وما بعدها؛ القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2011م)، ص 429–450؛ علوان، عبد الله ناصح، **أحكام الزكاة في المذاهب الأربعة**، (القاهرة، مصر:دار السلام، د.ط، 1389هـ)، ص 33–39.

وتختلف مقادير الأنصبة في **الأموال الزكوية** على اختلاف هذه الأموال، وتقدير هذه الأنصبة لا يزيد عن رُبع العشر أو نسبة اثنان ونصف بالمائة من مجموع الأموال مهما اختلف وعاؤها الزكوي، فتقدير هذه النسبة الضئيلة نلاحظ فيه اعتداد الشارع بمقصد مراعاة الفطرة والرأفة وطبيعة الإنسان المغروس فيها حب المال، ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: 177]، ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 20]، فلو كانت النسبة كبيرة لعله يأبى إخراج الزكاة.

### 3- زكاة حُليّ النساء:

اختلف الفقهاء في زكاة حُليّ النساء المعد للزينة، فمنهم من أوجبها وهم الحنفية[1]، وأما الجمهور[2] فعلى إعفاء حُليّ النساء من الذهب والفضة من الزكاة، وفي هذا مراعاة لمقصد الفطرة والطبيعة البشرية للمرأة؛ حتى في هذا المقصد التحسيني، وأما حُليّ الرجال فتجب فيها الزكاة، وفي هذا أيضا مراعاة للفطرة، لأن تحلي الرجال بالذهب والفضة مُناقض ومناف لها، وهو ما ينطبق على أواني الذهب والفضة واتخاذهما تحفا، أو استعمالها كأدوات الحمام من مواسير وغيرها كما هو حاصل في هذا العصر، فهذا بالإضافة لما فيه من تعطيل للقيمة المالية فإن فيه إسراف وتبذير وتفاخر، وهو مما يتنافى ومقصد حفظ الفطرة المنبني على مقصد حفظ المال.

"نستطيع أن نقول إن الزكاة وُظفت لإصلاح الفطرة، وُظفت لإجبار الرجل على العودة إلى الفطرة، وُظفت لجعل السلوك الإنساني متلائماً مع الفطرة الصحيحة، هذا الأمر نحب أن نؤكد عليه وأن نبرزه"[3].

وبهذا يتبين دور الفطرة كمقصد يجب مراعاته، وعلاقتها بهذا الركن الأساسي من أركان الدين.

**الفرع الثاني: أثر الفطرة في أحكام الصيام**

تبدو عبادة الصيام ثقيلة على النفس والطبع بسبب ما فيها من إجهاد للبدن، ولكن فرحة الناس بقدوم شهر الصوم وفرحتهم بإتمام العبادة دليل توافق هذا الركن والفطرة، ومن المسائل التي تُبين علاقة تشريع الصيام بالفطرة: شروط صحة الصيام، والأعذار المبيحة للإفطار في رمضان.

---

1- السرخسي، **المبسوط**، 192/2.

2- مالك، **المدونة**، 305/1؛ الشافعي، **الأم**، 44/2؛ الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب، **الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004م)، ص 137.

3- رفعت السيد العوضي، **الإعجاز التشريعي في الزكاة [أوجهه ومعاييره ودلالاته الاجتماعية]**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، يُنظر: http://mohameddawood.com/view.aspx?ID=776 - يوم التصفح: 2019/03/31م.

**1- شروط صحة الصيام:**

اشترط الفقهاء لوجوب الصوم وصحته عِدّة شروط، بتحققها يجب الصيام ويصح من المكلف، وتنقسم إلى شروط وجوب وشروط صحة[1].

**أ- شروط الوجوب:**

- **البلوغ**، فهو لا يجب على الصغير، وإن صح منه؛
- **العقل**: فلا يجب على المجنون والمغمى عليه والسكران؛
- **القدرة**: فلا يجب على المريض والمسافر والمسن العاجز عن أداء هذه العبادة.

**ب- شروط الصحة:**

- **الإسلام**[2]، فلا يصح من الكافر، مع اختلاف الأصوليين في مسألة خطاب الكفار بفروع الشريعة؛
- **النية**: فلا يصح الصيام بلا تبييت للنية مع تفصيلات كثيرة في المذاهب؛
- **الطهارة من دم الحيض والنفاس**: فلا يصح من الحائض والنفساء الصيام حتى تطهرا.

واعتبار هذه الشروط يُلحظ فيه مقصد مراعاة الفطرة والطبيعة البشرية، ولولا هذه المراعاة خاصة شروط الوجوب منها، لكان تكليفا بما لا يُطاق، وهو مما يخالف هذا المقصد.

**2- الأعذار المبيحة للفطر:**

قال تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185]، وقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ شَطْرَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامَ، وَعَنِ الْحَامِلِ وَالْمُرْضِعِ»[3].

---

1- ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، 371/2؛ القرافي، **الذخيرة**، 494/2؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 324/1-325؛ البهوتي، **كشاف القناع**، 308/2.

2- عند الحنفية شرط وجوب وعند الجمهور شرط صحة، المصادر السابقة.

3- أخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم 715، أبواب الصوم، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع، 86/3؛ والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم 2596، كتاب الصيام، ذكر اختلاف معاوية بن سلام وعلي بن المبارك في هذا الحديث، 151/3، قال الترمذي: حديث حسن.

فصيام رمضان واجب إلا على من كان له عذر، فيُرخص له الإفطار، والأعذار المبيحة للفطر هي[1]: المرض، السفر، الحمل، الإرضاع، الجهاد، الإكراه، الكبر، الجوع والعطش الشديدين. وهي منظومة في البيتين:

وَعَوَارِضُ الصَّوْمِ الَّتِي قَدْ يُغْتَفَرْ ... لِلْمَرْءِ فِيهَا الْفِطْرُ تِسْعٌ تُسْتَطَـرْ

حَبَلٌ وَإِرْضَاعٌ وَإِكْـرَاهُ سَـفَـرْ ... مَرَضٌ جِهَادٌ جُوعُهُ عَطَشٌ كِبَرْ[2]

يُباح لأصحاب هذه الأعذار الإفطار في شهر رمضان، وعليهم قضاء ما أفطروه بعد انقضاء الشهر على تفصيلات في المذاهب الفقهية، والمقصد من ذلك هو التيسير ورفع الحرج عنهم، وعدم تكليفهم بما قد يؤدي إلى التهلكة والضرر، وهذا المقصد العظيم مبني على الفطرة، وهي من باب الرخص، وبينّا سالفا علاقة الرخصة بالفطرة في الباب الأول من البحث.

**الفرع الثالث: أثر الفطرة في أحكام الحج**

يُعتبر الحج من أصعب العبادات، لذلك اقترن وجوبه بالقدرة والاستطاعة البدنية والمالية، وبالرغم من هذا نجد النفوس في جِبلتها تهفو إليه وتبذل الغالي والنفيس للظفر بزيارة لبيت الله الحرام وأداء هذا الركن من العبادة.

يذكر طه عبد الرحمن أن اجتماع الناس الحِسّي في الحج ما هو إلا تذكير لهم باجتماعهم الغيبي يوم أُخِذ منهم الميثاق الأول[3]، المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، هذا الميثاق الذي قال عنه بعض العلماء أنه الفطرة، وتم بيان أنه ما غُرس وما رُكز في الفطرة من عهد بين الخالق وعباده[4]، فاجتماع الناس في الحج تذكير بما فُطر عليه الناس.

وفيما يلي سنتطرق إلى: سفر المرأة للحج، وبعض الأحكام التي تُراعي فطرة المرأة في الحج.

---

1- ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** ، 421/2؛ القرافي، **الذخيرة**، 512/2-517؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 328/1؛ ابن قدامة، **المغني**، 149/3-157.

2- نظم ابن عابدين، يُنظر: **حاشية ابن عابدين**، 421/2.

3- عبد الرحمن، طه، **سؤال الأخلاق**، (بيروت – لبنان: المركز الثقافي العربي، ط5، 2013م)، ص 166.

4- تم التطرق إلى هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الأول من الرسالة، ص 32-34.

## 1- اشتراط المُحْرم في حج المرأة:

اختلف الفقهاء في اشتراط المحرم في الحج بصفة خاصة وفي السفر بصفة عامة، فجعل الحنفية والحنابلة[1] وجود المحرم من شروط الحج بالنسبة للمرأة، فلا يُمكنها أداء هذه الفريضة إلا بوجوده، سواء كانت شابة أو عجوزا، بينما أباح المالكية والشافعية[2] سفر المرأة للحج بدون محرم، لكنهم اشترطوا وجود الرفقة المأمونة، والأصل في اختلافهم كما يقول ابن رشد: "معارضة الأمر بالحج والسفر إليه للنهي عن سفر المرأة ثلاثا إلا مع ذي محرم"[3]، والوارد في الحديث النبوي: «لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلاَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»[4].

وفي كلتا الحالتين وفي رأي الفريقين مراعاة لمقصد حفظ فطرة المرأة وصيانة لها، لما جُبلت عليه من حياء وستر وطلب للأمان، فالذين اشترطوا المحرم، علتهم تحمله لمسئولية محارمه، والدفاع عنهن، وتوفير سبل الراحة والأمان لهن، بالإضافة لغيرته الطبيعية عليهن، لذا لم يشترطوا فيه العدالة، لأن الأصل كما في القاعدة الفقهية "الوازع الطبيعي مغنٍ عن الإيجاب الشرعي"[5].

وأما الذين اشترطوا الرفقة المأمونة في حال عدم وجود المحرم، فهو أفضل من سفر المرأة وحدها، فتُلبي الرفقة استئناس المرأة بغيرها، وتكافلهم معا في تحمل أعباء السفر.

والأصل هو وجود المحرم، ولكن اشتراطه في كل الحالات مما يوقع في المشقة، ولكن المرأة قد تضطر للسفر مع رفقة مأمونة، فهذا مما فيه تيسير ورفع للحرج عنها، وهو مقصد قائم على الفطرة، خاصة مع سهولة المواصلات وزيادة الأمن وقلة المخاطر في السفر في العصر الحالي.

## 2- اختلاف أحكام الحج بين المرأة والرجل:

هناك بعض الأحكام في فريضة الحج يظهر فيها اختلاف بين المرأة والرجل[6]، ويرجع سبب الاختلاف إلى الفطرة والجبِلّة والخِلقة، وهذه أهم الأحكام المختلفة بين الجنسين:

---

1- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، 339/2؛ ابن قدامة، **المغني**، 228/3.

2- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 87/2؛ الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، 154/4.

3- ابن رشد، المصدر السابق، 87/2.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 1862، كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء، 19/3؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1338، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، 975/2.

5- تم التطرق للقاعدة في الفصل الثاني من الباب الثاني: "علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية"، ص 327-329.

6- السُّغْدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي، **النتف في الفتاوى**، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، (عمان - الأردن: دار الفرقان، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1984م)، 204/1؛ الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، 140/3؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 92/4-95؛ البهوتي، **كشاف القناع**، 407/2، 421، 488.

| اختلاف أحكام الحج بين الرجل والمرأة | |
| --- | --- |
| **الرجل** | **المرأة** |
| **في هيئات الإحرام** | |
| لا يلبس الثوب المخيط | عليها لبس ما هو أستر لها فعليها ستر جميع بدنها ماعدا الوجه والكفان |
| إحرام الرجل في رأسه فلا يغطيه | إحرامها في وجهها فلا تغطيه |
| عليه رفع صوته في التلبية | عليها خفض صوتها في التلبية |
| **في هيئات السعي والطواف** | |
| الرمل في السعي والطواف | السعي والطواف مشيا |
| يُؤمر بالصعود إلى الصفا والمروة | لا تُؤمر بالصعود |
| القرب من البيت أفضل | البعد عنه أفضل عند الزحمة |
| **في هيئات المناسك** | |
| الحلق أفضل من التقصير | التقصير أفضل والحلق مكروه |

فالملاحظ في هذه الأحكام أنها راعت مقصد حفظ الفطرة الطبيعية للمرأة وجِبلتها، فكلّفها الشارع بما يتوافق وهذه الفطرة، وبما يحفظها ويسترها ويصونها ويرعاها، فعلى المرأة أن تلبس ما يسترها، وأن لا ترفع صوتها، ولا حاجة إلى الهرولة في السعي والطواف، ولا يجب عليها الاقتراب من البيت العتيق والحجر الأسود عند الزحمة، لما قد ينتج عنه من محظور وحفاظا على حياء المرأة وسترها، وكذا رعاية لضعفها الجسدي، وفي كل هذا رعي لفطرتها. والمشروع للمرأة التقصير لا الحلق للتحلل من الإحرام، لقوله ﷺ: «لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ »[1]، وفي هذا منتهى مراعاة لمقصد حفظ فطرة المرأة التي فُطرت على حب التزين والتجمل.

1- أخرجه الدارمي في السنن، حديث رقم: 1946، كتاب المناسك، باب من قال: ليس على النساء حلق، 1212/2؛ وأخرجه أبو داود في السنن، حديث رقم 1984،كتاب المناسك، باب الحلق والتقصير، 203/2، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم 9404، جماع أبواب دخول مكة، باب: ليس على النساء حلق ولكن يقصرن، 169/5؛ قال الألباني: صحيح، يُنظر: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، 157/2.

بهذه النماذج المختارة في كل باب من أبواب العبادات من طهارة وصلاة وزكاة وصيام وحج، يتضح أن للفطرة أثرا عميقا يتجلى في تشريع العبادات، واختيار بعض النماذج فقط من كل باب يُنبئ باليد الطولى للفطرة في التشريع، فالإسلام بمنهجه التشريعي منبنٍ على الفطرة والحفاظ عليها.

فالمقصد الأعلى هو العبودية، وهو قائم على الفطرة التي انبنى عليها التشريع، وما الكليات الشرعية الخمس إلا خادمة لمقصد حفظ الفطرة، وما حفظها إلا حفظ للفطرة من جانبي الوجود والعدم.

## المبحث الثاني: أثر الفطرة في أحكام الأسرة والمعاملات المالية

بعد أن تم في المبحث الأول بيان أثر الفطرة في العبادات، وذكر تطبيقات ونماذج مختارة تبين هذا الأثر، سيتم في هذا المبحث توضيح وإبراز ارتباط الفطرة بالأحكام الشرعية في باب الأسرة والأحوال الشخصية، وكذلك في باب المعاملات المالية.

### المطلب الأول: أثر الفطرة في أحكام الأسرة

في هذا المطلب سنحاول سبر المسائل التي يظهر فيها جليا اعتماد التشريع على الفطرة، وهذا في باب الأحوال الشخصية، والأمثلة كثيرة مما يجعلنا نقتصر على نماذج للتمثيل.

#### الفرع الأول: أثر الفطرة في الولاية على النكاح

لا يمكن الإحاطة بكل مسائل النكاح واستقراء دور الفطرة فيها، ولكن يُمكن عرض بعض المسائل التي يظهر فيها دور الفطرة بشكل جلي، ومنها الولاية. فاعتبار الولي في النكاح يوافق مقصد مراعاة الفطرة، فالولي هو الركن الشديد الذي تأوي إليه المرأة فيصونها ويحفظ حقوقها بغيرته على عرضه والدفع بكل ما يمكن أن يشينه، وفيما يلي سيتم عرض مسألتي: عدالة الولي، وترتيب الولي الأولى.

**أولا: مسألة اشتراط العدالة في الولي:**

ذكر العلماء شروطا للولاية، وعدّوها ثمانية: ست متفق عليها وهي: أن يكون الولي: حُرا، بالغًا، عاقلاً، ذكراً، حلالاً، مسلماً، واثنان مختلف فيهما وهما: أن يكون رشيداً وعدلاً[1].

وسبب اختلافهم في شرط عدالة الولي، يرجع بشكل أساسي إلى الاحتكام للفطرة من عدمه، فمن لم يشترط العدالة في ولي المرأة في النكاح، أحال الأمر على مقصد حفظ الفطرة، مُعللا الأمر بأن الوازع الطبيعي وهو فطرة الأبوة يمنع الولي من التقصير أو الإضرار بمن يواليها من النساء، ولا يجرؤ على جلب العار لنفسه ولوليته إن هو قصر في اختيار من يكافئها[2]. فاستنادا للقاعدة الفقهية فإن الوازع الطبيعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي، إذ للفطرة دور كبير في ولاية الرجل عمن يتولاها من النساء، تزعه عن التقصير والإخلال بدوره، ولا يُتصور أن يدفع الولي وليته إلى الهلاك والضرر إلا من انحرف عن فطرته، فكان هذا سببا رئيسا في عدم اشتراط العدالة.

1- يُنظر: الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، 438/3؛ الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 385.

2-يُنظر: ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 78/1؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 40/3؛ الماوردي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، 96/9.

**ثانيا: مسألة ترتيب الولي الأولى:**

إن ترتيب الولي الأولى في عقد النكاح خاضع لمقصد مراعاة الفطرة قبل الشرع، فبالفطرة يُقرب الولي الأقرب فالأقرب، واختلف الفقهاء في الترتيب فقدم الحنفية[1] الابن وابنه ثم الأب والجد وأبوه ثم الأخ الشقيق ولأب ثم باقي العصبات. بينما وعلى نفس المنوال قدم المالكية[2] الابن وإن سفل ثم الأب فالأخ، يليه الجد... والترتيب ترتيب أسباب التقدم في الميراث، وخالف الشافعية[3] فلا يُقدمون الابن ولا يعتبرونه وليا، فقدموا الأب وإن علا ثم الأخ الشقيق، فالأخ لأب ثم أبناءهم ثم العم وسائر العصبات. أما الحنابلة[4] فقدموا الأب وإن علا ثم الابن وإن سفل يليه الأخ الشقيق ولأب وأولادهم ثم العمومة... ورغم اختلافهم في الترتيب حتى في المذهب الواحد، لكنهم متفقون على أولوية الأب والابن والأخ، فالولي الأقرب هو الأحنّ والأشفق طبيعيا على من يواليها، كما نجده خاضعا للغيرة الجِبلية عن عرضه، والتي تمنعه من الإضرار بوليته عكس من هو أبعد، فكان التشريع في هذه المسألة محتكما لقصد مراعاة الفطرة بالدرجة الأولى. فالولاية من طرف الأقارب ذوي الأرحام فطرة مجبول عليها البشر، قال الإمام ابن عاشور: "فتقييد أولوية أولي الأرحام بأنّها في كتاب الله، للدلالة على أنّ ذلك حكم فطري قدّره الله وأثبته بما وضع في الناس من الميل إلى قرابتهم"[5].

ومن نافلة القول أن نقول إن اللجوء إلى الولي وما فيه من الركون والإحساس بالأمان والسند بالنسبة للمرأة هو مراعاة لمقصد الفطرة.

**الفرع الثاني: أثر الفطرة في مسائل الحضانة والرضاعة**

شُرعت الحضانة لحفظ مصالح الصغير ودفع الضرر والهلاك عنه، لعجزه عن القيام بشؤونه، فهي واجبة شرعا وعقلا وفطرة، وتُعتبر من أهم مسائل فقه الأسرة التي يظهر فيها بجلاء لجوء التشريع واحتكامه إلى مقصد حفظ الفطرة، ويمكن ملاحظة ذلك في المسائل التالية: شروط من يتولى الحضانة، ترتيب مستحقي الحضانة، ومدة الحضانة ومسألة الأحق بإرضاع الصغير.

---

1- السرخسي، **المبسوط**، 219/4.

2- القرافي، **الذخيرة**، 246/4.

3- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين ، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الدّيب، (دار المنهاج، ط1، 1428هـ)، 79/12.

4- الشيباني، عبد القادر بن عمر، بن عبد القادر ابن عمر بن أبي تغلب بن سالم التغلبي ، **نيل المآرب بشرح دليل الطالب**، تحقيق: محمد سليمان عبد الله الأشقر، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1403هـ) 149/2.

5- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 92/10.

**أولا: شروط الحضانة:**

اشترط الفقهاء على اختلاف مذاهبهم جملة من الشروط يجب أن تتوفر في الحاضن، ليكتسب أحقية الحضانة، وبانتفاء هذه الشروط تنتفي الحضانة، وتسقط باختلال شرط منها، ويمكن إيراد شروط كل مذهب فقهي كما يلي:

- **عند الحنفية**[1]: الحرية، البلوغ، العقل، القدرة، الأمانة.
- **أما المالكية**[2]: العقل، عدم القسوة، القدرة، حرز المكان للبنت، الأمانة، الخلو من المرض المعدي، الرشد، ويُشترط في الحاضن الذكر إن كانت المحضونة أنثى تُطيق الوطء أن يكون محرما لها.
- **وعند الشافعية**[3]: العقل، الحرية، الدين، العفة، الأمانة، الإقامة والخلو من زوج أجنبي.
- **أما بالنسبة للحنابلة**[4]: الحرية، العدالة، الإسلام، الخلو من زوج، العقل، القدرة، الخلو من المرض المعدي، والخلو من زوج أجنبي.

فالمتأمل للشروط يرى بوضوح اهتمام الفقهاء وعنايتهم بأمر المحضون وفق ما يتطلبه مقصد مراعاة الفطرة، فاتفقوا على بعض الشروط وانفرد بعضهم بأخرى، فكان اتفاقهم على شروط العقل والقدرة على القيام بالحضانة، والأمانة، فلا يصح إعطاء مسؤولية الحضانة إلا لمن كان أهلا لها، فيُستبعد المجنون والمعتوه؛ لأنهما في حاجة لمن يقوم بشؤونهما، وغير القادر على القيام بمصالح المحضون سواء كان مريضا عاجزا، أو لكثرة انشغاله فيهمل المحضون. كما اشتُرطت الأمانة في الحاضن، لأن القيام على أمور المحضون مسؤولية عظيمة لا يمكن أن يتولاها غير الأمين. واختلف الفقهاء في إيراد بعض الشروط، بين موسع ومضيق كل حسب رؤيته للمسألة، والسبب هو حرصهم على توفير الجو الملائم لنمو الصغير نموا جسديا ونفسيا سليما، ليكون فردا صالحا في مجتمعه، وهذا من تمام مراعاة الفطرة التي تقتضي حب الولد ورعايته والاهتمام به ورجاء الخير له، وفي ذلك حفظ للنسل الخادم لحفظ الفطرة.

---

1- يُنظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، 555/3.

2- يُنظر: الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 211/4-214.

3- يُنظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الإقناع في الفقه الشافعي**، (بدون معلومات نشر)، ص 160.

4- يُنظر: الشيباني، **نيل المآرب بشرح دليل الطالب**، 309/2.

**ثانيا: مسألة الأحق بالحضانة:**

اتفق الفقهاء أن الحضانة للأبوين ما لم يتفرقا بالطلاق، فتقوم الأم بمسؤوليتها اتجاه الصغير، وتتعهد طعامه وشرابه وتنظيفه ونومه وغيرها، ويقوم الأب بدوره في الإنفاق، ويشتركان في تعليمه وتأديبه. أما في حالة الطلاق والافتراق، فقد أوكلت الشريعة أمر الحضانة للأم لعدة اعتبارات على رأسها مراعاة مقصد الفطرة، إذ تُعتبر الأم الأحق بالحضانة[1] فهي الأحنّ والأشفق والأقرب للطفل، وتملك الأم الاستعداد للتضحية والسهر في سبيل تربية ورعاية صغارها، بالإضافة لخاصيتين فطريتين لا يملكهما غيرها:

– **الأولى:** كون الطفل جزء منها قد كبر ونما في أحشائها؛

– **والثانية:** كونها المسؤولة عن إرضاعه.

فالأم تملك مقومات الحضانة بالفطرة والطبيعة البشرية، وتستوي في الحضانة الأم مهما كان دينها سواء كانت مسلمة أو كتابية أو مجوسية[2]؛ لأنها الأم ببساطة، ودواعي وشروط الحضانة متوفرة فيها؛ قال العز بن عبد السلام: "وتقدم الأم الجاهلة بأحكام الحضانة فيها على العمة العالمة بأحكامها؛ لأن طبعها يحثها على معرفة مصالح الطفل وعلى القيام بها، وحث الطبع أقوى من حث الشرع"[3].

ورغم قُرب الأب إلا أنه لا يملك شفقتها، ولا استعداداتها الفطرية، ولا طبيعتها البشرية، وليس الذكر كالأنثى، فلا يمكنه حضانة الطفل والإشراف على متطلباته في المرحلة العمرية الأولى، فتنتقل الحضانة إلى أقرب امرأة تجاري الأم ولديها من الخصائص ما للأم فتكون لأم الأم، وتُقدم النساء في الحضانة الأولى فالأولى، بحسب درجة القرب من المحضون. وترتيب مستحقي الحضانة وإن اختلف بين المذاهب[4]، إلا أنه روعي فيه مصلحة

---

1- السرخسي، **المبسوط**، 207/5؛ ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد المالكي، **التهذيب في اختصار المدونة**، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، (دبي – الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2002م)، 400/2؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 165/3؛ الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 501.

2- الإسلام ليس شرطا إلا عند الحنابلة، يُنظر : المصادر السابقة.

3- ابن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد**، 81/1.

4- اختلفت المذاهب الفقهية في ترتيبها لمستحقي الحضانة، والاختلاف واقع أحيانا في المذهب ذاته، وللاطلاع على الترتيب حسب كل مذهب، يُنظر: السرخسي، **المبسوط**، 207/5؛ الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 40/4-43؛ الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 527/2؛ الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، (دار المعارف،د.ط، د.ت)، 756/2؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 511/11؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 165/3؛ ابن قدامة، **المغني**، 243/8-248؛ البهوتى، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، 496/5؛ ابن حزم، **المحلى بالآثار**، 143/10.

الصغير ومنفعته، وتقديم الحاضن الأحن والأشفق والأقدر على القيام بشؤون المحضون ومصالحه، وفي هذا يتجلى مقصد مراعاة الفطرة.

**ثالثا: مدة انتهاء الحضانة:**

للحضانة أمد تنتهي إليه، فتنتقل من الأم المطلقة أو من كان له حق الحضانة إلى الأب، واختلفت المذاهب الفقهية في تحديد مدة انتهاء الحضانة، وراعى كل مذهب مصلحة المحضون من وجهة نظره، ويمكن عرض آرائهم باختصار:

- حددها **الحنفية**[1] بالنسبة للولد بقدرته على الاستغناء بنفسه عن والدته، أو بلوغه سبع سنين، أما البنت فحتى تحيض؛
- وعند **المالكية**[2] الولد ببلوغه والبنت بالزواج والدخول بها؛
- أما **الشافعية**[3] **والحنابلة**[4] فتدوم الحضانة عندهم حتى سن التمييز، ثم يخران بين المكوث عند الأم أو عند الأب حتى البلوغ. وعند عند الشافعية يمكن للبنت الاستقلال ولكن يُكره لها ذلك، وعند الحنابلة تمكث عند الأب حتى الزواج؛
- أما **الظاهرية**[5] فانتهاء مدة الحضانة محدد بالبلوغ والتمييز؛

فكل مذهب أخذ بنصيب وافر من مراعاة مقصد الفطرة، ويتبن ذلك فيما يأتي: إن بقيت البنت عند الأم فهي تقوم على تربيتها وتعليمها، وإن انتقلت إلى الأب فتتوفر فيه الغيرة والصيانة والستر على البنت ما لا يتوفر للأم العطوفة، وفي إشراف الأب على تربية وتنشئة الابن الذكر مالا تستطيع الأم القيام به؛ وفي هذا حفظ لمقصد النسل، ومن تمام مراعاة التشريع الإسلامي لمقصد الفطرة والاستجابة لمقتضياتها.

**رابعا: مسألة الأحق بإرضاع الصغير:**

الرضاعة حق يكتسبه الصغير وعملية يقوم بها بشكل غريزي فطري منذ الولادة، لكن من الأحق بإرضاع الصغير؟

---

1- ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، 566/3.

2- الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، 755/2.

3- الماوردي، **الحاوي الكبير**، 510/11.

4-ابن قدامة، **المغني**، 239/8.

5- ابن حزم، **المحلى بالآثار**، 143/10.

اتفق فقهاء المذاهب الفقهية[1] على أن الأم سواء كانت زوجة لأب الصغير أو مطلقة منه غير متزوجة بغيره، هي الأحق بإرضاع صغيرها، قال تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: 233]، وهذا من تمام التوافق ومقصد مراعاة الفطرة، فكل الأمهات تُرضع صغارها سواء في عالم البشر أو عالم الحيوان، وإعطاء هذا الحق للأم إثبات لموافقة التشريع للفطرة، وملاءمته لها.

ولكن بعض الفقهاء اشترطوا شروطا لا يُسلم لهم بها لأنها أساسا تخالف مقصد مراعاة الفطرة، فتجعل قولهم مرجوحا بالفطرة قبل الشرع، في مقابل القول الراجح وهو أن للأم إرضاع صغيرها، فعلى سبيل المثال المرأة الشريفة لا تُرضع في المذهب المالكي[2]، وهذا كان عرفا سائدا في وقت ما، وللزوج منع زوجته من إرضاع صغيرها، لأنها ستكون على حساب وقت استمتاعه بها في المذهب الشافعي[3]، وبهذين القولين حرموا الأم والصغير من نعمة فطرية كبيرة منحها الله لهما بدون مسوغ شرعي، فالفطرة تأبى وتأنف ذلك، ومن الناحية المقاصدية وبفقه الموازنات فإن المصالح المتأتية من الرضاعة تفوق بأضعاف المصالح من منعها، فتُقدم المصالح الكثيرة على القليلة، كما أن الفتاوى تتغير بتغير الزمان، وقد ولى زمن تَرفُع الشريفة عن إرضاع صغيرها، فتُحرم من أهم غريزة فطرية في الأمومة، ولقد أثبت العلم الحديث عديد الفوائد سواء الجسدية أو النفسية للرضاعة الطبيعية[4]، فهي تحمي الأم من الكثير من أنواع الأورام الخبيثة والسرطانات، أما فوائد الرضاعة الطبيعية للصغير فلا يمكن حصرها، ومنها زيادة نسبة ذكاء الطفل، والحماية من الكثير من الالتهابات والأمراض وخاصة أمراض الحساسية وغيرها، أما الفوائد النفسية،

---

1- ابن نجيم، ، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، 221/4؛ القرافي، **الذخيرة**، 270/4؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 162/3؛ أبو علي الهاشمي البغدادي، محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، ط1 ، 1419هـ)، ص 326.

2- القرافي، **الذخيرة**، 271/4؛ الخرشي، **شرح مختصر خليل**، 138/4؛ الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، 525/2.

3- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 162/3؛ ابن قاضي شهبة، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي، **بداية المحتاج في شرح المنهاج**، عنى به: أنور بن أبي بكر الشيخي الداغستاني، (جدة- السعودية: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1432هـ)، 425/3.

4- للاطلاع على فوائد الرضاعة الطبيعية، ينظر: يوسف، محمد كمال السيد، **مزايا وفوائد الرضاعة الطبيعية**، (مصر: مجلة أسيوط للدراسات البيئية، عدد 30، يناير2006م)، ص 62 وما بعدها؛ قنطار، فايز ، **الأمومة –نمو العلاقة بين الطفل والأم–**، (الكويت: عالم المعرفة، د.ط، 1992م)، ص 95 وما بعدها؛ فهمي مصطفى محمود، **إعجاز القرآن الكريم في مدة الرضاعة ونوعيتها**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز في القرآن والسنة: https://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Medicine-and-Life-Sciences/85-Quran-miracles-in-the-duration-and-quality-of-breast - 2019/03/17 يوم التصفح:

منظمة الصحة العالمية:

https://www.who.int/ar/news-room/detail/25-07-1439-who-and-unicef-issue-new-guidance-to-promote-breastfeeding-in-health-facilities-globally - 2019/03/17 يوم التصفح:

فالارتباط العاطفي الذي يحصل بين الأم وصغيرها أثناء الرضاعة كفيل بتنشئة الطفل تنشئة سليمة بعيدا عن الانحرافات السلوكية والعقد النفسية، فحليب الأم هو الغذاء المثالي الذي يفي باحتياجات الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، وما أثبته العلم الحديث في فوائده يبين بشكل واضح ملاءمة التشريع الرباني للفطرة، وما كان من اجتهاد يخالفها فهو مرجوح.

مسائل أحكام الأسرة التي يظهر فيها توافق التشريع والفطرة كثيرة لا يسع الموضع لإيرادها كلها، خاصة في باب النفقة وكيفية الطلاق وباب الإرث وغيرها، ولكن يمكن القول أن التشريع الإسلامي في الأحوال الشخصية تشريع فطري بامتياز.

**المطلب الثاني: أثر الفطرة في أحكام المعاملات المالية**

لا يمكن حصر العقود والمعاملات التي يظهر فيها توافق التشريع مع الفطرة، ولكن يمكن إيراد نماذج تُبيّن أن التشريع الإسلامي موافق للفطرة في كل ما يخص تعامل الناس بين بعضهم البعض جلبا لمصالحهم.

**الفرع الأول: أثر الفطرة في عقود المعاوضات**

شُرّعت عقود المعاوضات كالبيع والإجارة وغيرهما تيسيرا للناس ورفعا للحرج عنهم، ففي في تبادل الأعيان والمنافع بين الناس، وفي حصول طرفي العقد على حقوقهما سواء تمليك العين أو المنفعة وفي مقابله قبض العوض المالي، يُعتبر من تمام مراعاة الفطرة ومقتضياتها ومتطلباتها، ومن المسائل التي يظهر فيها رعي التشريع للفطرة:

**أولا: تحريم بيوع الغرر وما يضر الناس بكل أنواعها:**

الغرر هو الجهالة والخداع وعدم القدرة على تسليم المبيع، وعرفه الفقهاء بعدة تعريفات نختار منها تعريف السرخسي حيث قال: "الغرر ما يكون مستور العاقبة"[1]، وهذا التعريف يجمع كل أنواع بيع الغرر سواء المجهول، أو ما لا يدري حصوله، أو مالا تُعرف صفاته، والغرر يفسد عقود المعاوضات إذا كان كثيرا، أما اليسير فمعفو عنه.

ومن البيوع المحرمة بسبب الغرر: بيع ما لا يملك، بيع غير المقدور على تسليمه كالطير في السماء والسمك في الماء، بيع غير المعلوم كميته وحصته كالحليب في الضرع، والصوف على ظهر الغنم.

ومن المعاملات المالية المعاصرة التأمين التجاري، فيظهر فيه الغرر بشكل واضح[2]، إذ يدفع المتعاقد مبلغا ماليا سنويا أو شهريا، مقابل تأمين مسكنه أو سيارته، واسترداد مبلغ التأمين متوقف على احتمال حدوث الخطر

---

1- السرخسي، **المبسوط**، 194/12.

2- شبير، عثمان، **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، (عمان- الأردن: دار النفائس، ط6، 2007م)، ص 99-100. جريدان، نايف جمعان، **مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه المعاملات**، (الرياض- السعودية: دار كنوز إشبيليا، ط1، 2012م)، ص 375.

المستأمن منه، وقد يحدث كما قد لا يحدث، كما أن الغرر في مقدار العوض الذي يأخذه المستأمن فيبقى مجهولا، وفي التأمين على الحياة أيضا غرر وجهالة، حيث تلتزم شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين بعد وفاة المستأمن، وهو أجل مجهول، فعقد التأمين التجاري يتضمن غررا فاحشا يُفسد العقد.

كما يظهر الغرر في المسابقات التلفازية عبر الهاتف[1]، فبعد طرح سؤال قد يكون تافها يتصل المتسابقون؛ وعددهم قد يصل إلى الملايين، واتصالاتهم تُدر أرباحا لشركات الاتصال، وفي الأخير يفوز شخص واحد فقط، وفوزه يكون من حصيلة ما دفعه باقي المتسابقين، وفي هذا غرر وغبن فاحش قائم على الطمع.

فهذه الأنواع من البيوع قديمها وحديثها قائمة على الجهل والخداع والمكر، وهو مما يتنافى ويتصادم مع مقصد حفظ الفطرة، لذا كان في تحريمها منتهى مراعاة الفطرة الإنسانية، والاستجابة لمقتضياتها.

**ثانيا: تشريع قواعد حامية للتجارة والبيوع:**

ومن هذه القواعد ما نهى عنه النبي ﷺ من بيع المسلم على بيع أخيه وسومه على سوم أخيه، وبيع النجش، والاحتكار، وكل ما فيه إضرار بالغير، فعنْ أَبِي هُرَيْرَةَ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، أَوْ يَتَنَاجَشُوا، أَوْ يَخْطُبَ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، أَوْ يَبِيعَ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ»، وفي رواية مسلم: زَادَ عَمْرٌو فِي رِوَايَتِهِ: «وَلَا يَسُمِ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ»[2]، وعن رسول الله ﷺ، قال: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»[3].

ومن صور بيع المسلم على بيع أخيه أن يتراضى المتبايعان على سلعة معينة بثمن معين، فيأتي آخر ليعرض على المشتري ثمنا أقل، أو سلعة أفضل بمثل هذا الثمن أو أقل، ولا خلاف بين أهل العلم في استحقاق الإثم على هذه الصور[4]، لما تؤدي إليه من الإضرار بالناس ونشر العداوة بينهم.

والنجش هو أن يزيد أحد في سلعة، وليس في نفسه شراؤها، يريد بذلك أن ينفع البائع ويضر المشتري[5]، وتظهر في بيوع المزاد في العصر الحالي[6]، حيث يزايد الشخص في ثمن سلعة معينة سواء عقارات أو أراضي أو

1- جريدان، **مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه المعاملات**، ص 408.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 2140، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، 69/3؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1413، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، 1033/2.

3- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1605، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، 1228/3.

4- عبد الله المصلح، صلاح الصاوي، **مالا يسع التاجر جهله**، (دمشق – سوريا، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، دار المسلم للنشر ، ط1، 2005م)، ص 85.

5- يُنظر: ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 185/3.

6- عطية، رمضان، **موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة**، (الإسكندرية – مصر: دار الإيمان، د.ط، 2007م)، ص 259 .

آلات صناعية أو تحف ثمينة؛ لا رغبة في الشراء وإنما لرفع ثمنها، وهذا باتفاق مسبق مع البائع، ويظهر في هذا المكر والخداع.

أما الاحتكار: فهو أن يشتري طعاما في مصرٍ ما ويمتنع عن بيعه لغلائه وذلك يضر بالناس[1]، فحبس الأقوات أو غيرها من السلع تحسبا لغلائها لا يخفى إضراره بالناس، ومن صور الاحتكار البشعة في العصر الحالي هو تخلص بعض الدول من الفائض من المنتوج حتى لا ينزل سعره، ويبقى مرتفعا من وجهة نظر احتكارية، كما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية مع القمح والبرازيل مع البن[2].

فما يترتب عن هذه المعاملات المنهي عنها هو الضرر والبغضاء والشحناء والعداوة بين الناس، والفطرة تنفر من كل ما سبق، فيلاحظ مقصد مراعاة الفطرة البشرية في نهي الشارع عنها.

**ثالثا: إباحة عقود السلم والاستصناع والتقسيط:**

أباح الشرع الحنيف عدة عقود لما يترتب عليها من جدوى اقتصادية ومصالح شرعية متبادلة بين الناس، ولما ينجم عنها من تيسير ورفع للحرج، ومن هذه العقود عقد السلم، ومن تعريفاته: "هو أن يسلم عوضا حاضرا، في عوض موصوف في الذمة إلى أجل، ويُسمى سلما وسلفا"[3]. وما يُميز هذا العقد عن غيره هو تعجيل الثمن، وتأخير السلعة الموصوفة في الذمة لأجل محدد، ودليل إباحته قول رسول الله ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[4]، وعامة الفقهاء على إجازته رغم أنه بيع معدوم، وهذا لحاجة الناس إليه، فأصحاب القدرات الإنتاجية كالمزارعين وأصحاب المصانع قد لا تكون لديهم السيولة المالية النقدية للإنتاج قبل تمامه بما يحتاجه من وسائل ومواد خام وتكاليف الإنتاج، فكان ترخيص بيع السلم بأن يتسلموا الثمن مقدما، على أن يُسلموا المنتج بعد المدة المحددة في العقد وبالصفات المطلوبة.

وأما عقد الاستصناع، فشرح الإمام الكاساني صورته بقوله: "فهي أن يقول إنسان لصانع -من خفاف أو صفار أو غيرهما-: اعمل لي خُفا، أو آنية من أديم أو نحاس، من عندك بثمن كذا، ويبين نوع ما يعمل وقدره وصفته"[5]. فهو إذن طلب شخص من آخر أن يصنع له شيئا ما طبقا لمواصفات يحددها له مقابل عوض معين،

---

1- يُنظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 129/5.

2- عطية، **موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية**، ص 255.

3- ابن قدامة، **المغني**، 207/4.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 2240، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، 85/3.

5- الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 2/5.

وقبول الصانع بذلك كالخياط مثلا تطلب منه خياطة شيء معين، ولا يخفى ما في هذا العقد من مصالح لطرفي العقد، وما فيه من تيسير في المعاملة وفي إباحته من رفع للحرج.

أما بيع التقسيط؛ وهو من البيوع المتداولة بكثرة في العصر الحاضر لما فيه من يُسر وسهولة في الحصول على السلع، فكان الفقهاء يطلقون عليه بيع الأجل، أو مؤجل الثمن، ويُعرف بيع التقسيط بأنه: "عقد على مبيع حال بثمن مؤجل، يؤدى مفرقا على أجزاء معلومة، في أوقات معلومة"[1]، فجوهر بيع التقسيط تعجيل المثمن وتأجيل الثمن ودفعه مقسطا، على أقساط معلومة مسبقا، سواء كان البائع شخصًا أو مصرفًا إسلاميًا.

ففي هذه البيوع وغيرها مع الشروط التي وضعها لها الفقهاء نلاحظ اهتمام الشارع برفع الحرج والتيسير على المكلفين في جميع معاملاتهم، وهو مقصد مهم مبني على الفطرة التي تُنفر من العسر والحرج، ففي هذا نلاحظ رعي الشارع الحكيم لمقصد الفطرة في تشريعاته.

**الفرع الثاني: أثر الفطرة في عقود التبرعات**

إن في تشريع عقود التبرعات من وصايا وهبات وأوقاف ملاءمة لمقصد مراعاة الفطرة ولما تقتضيه؛ من رأفة وتعاون ونشر للود والمحبة بين الناس، وقد حرص الشارع على تنظيم هذه العقود بما يتوافق وحصول كل طرف على الحقوق الممنوحة له، وفيما يلي بعض المسائل التي يظهر فيها أثر الفطرة في هذا النوع من العقود:

**أولا: تشريع أحكام الوصية:**

كانت الوصية في الجاهلية قبل الإسلام تُمنح على سبيل التفاخر والتباهي[2]، ويُترك ذوو القربى ولو كانوا في مسيس الحاجة وفي شدة الفقر، وهذا مما ينافي ويخالف مقتضى مقصد الفطرة، وبمجيء شريعة الإسلام أُعطي كل ذي حق حقه، فشُرع الميراث وأخذ كل صاحب حق نصيبه من قسمة مورثه، وشُرعت الوصايا بما يتوافق ومقصد مراعاة الفطرة، ومقررات العقول، فتُنفذ الوصية في ثلث التركة حفظا لحقوق الورثة وبإجازتهم.

وقد أجازت بعض القوانين العربية، ومنها قانون الأسرة الجزائري[3] الوصية الواجبة، وتُقدم للأحفاد الذين يموت آباءهم في حياة أبيهم أو أمهم، أو يموتون معا في حالة حادث أو غرق أو حرق أو هدم، ففي نظام الإرث الإسلامي عند جمهور الفقهاء لا يرث هؤلاء الحفدة شيئا لحجبهم من أعمامهم وعماتهم؛ فكان الأخذ بالوصية

1- التركي، سليمان بن تركي، **بيع التقسيط وأحكامه**، (الرياض، السعودية: دار اشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 2003م)، ص34.

2-الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، 7438/10.

3- القانون السوري، والمصري،القانون الأردني والمغربي، وفي قانون الأسرة الجزائري المواد: من 169إلى 172، الفصل السابع التنزيل أي تنزيل الأولاد منزلة والدهم المتوفي وأخذ نصيبه بما لا يتعدى الثلث. ينظر: الجريدة الرسمية: https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf يوم التصفح: 2018/12/01م.

الواجبة تماشيا وروح التشريع الإسلامي في توزيع الثروة على أساس العدل والإنصاف، استنادا لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: 180]، وحتى لا يُحرم هؤلاء الصغار من نصيب والدهم بمجرد وفاته مبكرا، فيجتمع لهم اليُتم والفقر، فمن مبدأ التكافل والتراحم؛ يُقدم لهم نصيب في إطار الوصية الواجبة باعتبارهم غير ورثة، وهذا مما يتوافق ومبتغيات مقصد مراعاة الفطرة.

**ثانيا: الهبة والرجوع عنها:**

الهبة هي العطية والتمليك دون مقابل، وعرفها الفقهاء بعدة تعريفات تتمحور حول: "تمليك العين بلا عوض"[1]، طلبا للوُدّ ونشرًا للمحبة والألفة، والهبة عقد بين اثنين، أركانها الواهب والموهوب له، والموهوب أي العين، والصيغة من إيجاب وقبول. ورأي الجمهور أن حكم الهبة لازم، بعد القبض عند المالكية[2]، وبعد القبض أو قبله عند الشافعية[3] والحنابلة[4]، واستثني ما كان من هبة الوالد لولده، وخالفهم الحنفية فقالوا بعدم لزومه وإن كرهوا الرجوع في الهبة[5].

ومن بين أدلة القائلين بلزوم الهبة ومنع الرجوع عنها حديث النبي ﷺ: «الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ»[6]، حيث شبه النبي ﷺ الذي يهب غيره شيئا من الأعيان ثم يتراجع عن ذلك بالكلب يَقِيء ويرجع في قَيْئه، ففي هذا الحديث دليل على قُبح الرجوع في الهبة، ومثل الراجع في هبته كمثل الكلب يلعق قيئه بعد إلقائه، وهذا مما تأنفه الطباع والفِطر، فكان دليلا على عدم جواز الرجوع في الهبة بعد إعطائها، واستثنى هبة الوالد لولده. فالنبي ﷺ استعمل الوازع الطبيعي في الزجر لأنه أبلغ من الوازع الشرعي في هذه الحالة، استنادا

1- يُنظر: ابن عابدين، **الدر المختار وحاشية ابن عابدين**، 687/5؛ القرافي، **الذخيرة**، 197/5؛ الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، التونسي المالكي، **شرح حدود ابن عرفة**، (المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ)، ص 421؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 333/2؛ الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 338.

2- القرافي، **الذخيرة**، 230/6.

3- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 335/2.

4- الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 338.

5- ابن عابدين، **الدر المختار وحاشية ابن عابدين**، 698/5.

6- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 2589، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، 158/3؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1622، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة، 1241/3.

للقاعدة الفقهية "الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي"[1] وفي هذا دليل على إمكانية الاستعانة بالفطرة في الاستدلال.

**ثالثا: الوقف الذري:**

يُعرف الوقف بأنه: "عبارة عن حبس العين على ملك الواقف، والتصدق بالمنافع على الفقراء مع بقاء العين"[2]، أو هو: "حبس المملوك وتسبيل منفعته مع بقاء عينه ودوام الانتفاع به من أهل التبرع على معين يملك بتمليكه أو جهة عامة في غير معصية تقربا إلى الله"[3]، فالوقف هو حبس الأصل وتسبيل منفعته.

والوقف متفق على مشروعيته، والأدلة على ذلك كثيرة ولا يسع المقام لإيرادها كلها، ولكن الدليل الأساسي هو ما رُوي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يُباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف[4].

وأما الحكمة من مشروعية الوقف فهي: توفير مورد مالي ذي صبغة دائمة ومستمرة لتحقيق مقاصد مبتغاة من الواقف، وأهم ما ينشأ عنه هو تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي وتحقيق التعاون ودوام النفع للمحتاجين، والفئات المعوزة وغيرها من المصالح.

وينقسم الوقف إلى ثلاثة أنواع[5]:

**1- الوقف الخيري:** وهو ما كان لأي جهة من وجوه البر العامة، وهو الوقف للمحتاجين من الفقراء والمساكين والمصالح والخدمات العامة.

**2- الوقف الذري:** وهو ما كان لمنفعة نسل الواقف ولذريته.

---

1- تم التطرق للقاعدة في الفصل الثاني من الباب الثاني: "علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية"، ص 327.

2- القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الرومي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء** ،تحقيق: يحيى حسن مراد، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 2004م)، ص 70.

3- المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص 340.

4- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 2737، كتاب الشروط، باب شروط الوقف، 199/3؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1632، كتاب الوصية، باب الوقف، 1255/3.

5- قحف، منذر، **الوقف الإسلامي**، (بيروت - لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق - سوريا: دار الفكر، ط2، 2006م)، ص 158.

**3- الوقف المشترك:** وهو ما كان فيه نصيب خيري ونصيب ذري.

والمقصد والغاية من الوقف الذري هو حماية أسرة الواقف وأحفاده وذريته من الفقر والحاجة، وفي هذا يتبين وجه الوقف الذري بالفطرة، فقد راعى الشرع هذا المقصد من خلال تشريعه لهذا النوع من الوقف، فالإنسان مجبول ومفطور على حب الخير وعلى حب الأبناء والتفكير في مستقبلهم والخوف على مصيرهم بعد مماته، وهو ما يؤكده قوله تعالى: ﴿ وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ [النساء: 9]، لذا كان في الوقف الذري ضمان لمورد دائم ومستمر يحمي هذه الذرية من الفقر ويسد حاجتها من العوز، وفيه استجابة لمقصد مراعاة الفطرة البشرية وحبها وخوفها على نسلها وذريتها والرغبة في الاطمئنان عليها، بالإضافة لمقاصد وغايات أخرى كصلة الرحم، والصدقة لأهل القربى وذوي الأرحام.

كما أن الوقف الذري وبعد انقطاع الذرية يتحول إلى وقف خيري عادي، تتعدد جهات البِرّ التي يشملها الإنفاق منه.

رأينا مما تقدم كيف أن الكثير من التطبيقات الفقهية قد أبرزت مراعاة الشارع الحكيم لمقصد الفطرة على اختلاف تشريعاته للمكَلَّف، ففي باب الأحوال الشخصية، ومع تعدد الأمثلة واقتصارنا على بعضها فقط تبين لنا كيف أن في تشريع الولي وفي ترتيب الأولياء وفي مسألة الأحق بالحضانة ومدتها وفي الرضاع مطلق مراعاة الفطرة الإنسانية. وكذلك المعاملات المالية والعقود سواء منها عقود المعاوضات أو عقود التبرعات فقد قد راعت الفطرة، ففي عقود المعاوضات مثلا تحريم كل ما فيه غش وخداع، وفي تشريع عقود تضمن التيسير ورفع الحرج عن المتعاقدين، وهو مقصد مبني على الفطرة، وفي عقود التبرعات تبين كيف راعى الشرع الحنيف مقصد مراعاة الفطرة في أحكام الوصية، وفي الوقف الذري الذي اعتمد فيه الشارع على الفطرة في بيان عدم جواز الرجوع في الهبة، وفي كل العقود السالفة الذكر حفظ للمال من جانب الوجود وهو مقصد خادم لحفظ الفطرة.

## المبحث الثالث: أثر الفطرة في الجنايات والحدود

بعد أن تم التطرق لأثر الفطرة في الأبواب الفقهية من عبادات وفقه الأسرة ومعاملات، سنحاول فيما يأتي بيان التطبيقات التي يظهر فيها أثر الفطرة في باب الجنايات والحدود أو في التشريع الجنائي الإسلامي.

### المطلب الأول: أثر الفطرة في الجنايات

تُعرف الجناية بأنها الفعل المحرم، وعرفها الإمام السرخسي بقوله: "في لسان الفقهاء يُراد بإطلاق اسم الجناية الفعل في النفوس والأطراف"[1]، لأن الفعل المحرم في المال يُسمى غصبا، وفي الأنفس والأطراف جناية. وفي هذا المطلب سيتم التطرق لبعض التطبيقات الخاصة بباب الجنايات وإظهار علاقتها بالفطرة، ومن هذه المسائل: تشريع القصاص، مسألة التكافئ في القصاص، دية المرأة المسلمة.

#### الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام القصاص

**أولا: تشريع القصاص**

يقول الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [البقرة: 178]. يُعتبر حفظ النفس من الكليات الخمس من مقاصد الشريعة، كما يُعتبر التعدي على النفس والقتل من أكبر الكبائر[2] ومن الموبقات السبع[3]، لهذا شرع الله سبحانه الله وتعالى القصاص، فيُقتل الحُرُّ بالحُرِّ والأنثى بالأنثى... إلا من عُفي عنه، فلا يُقاد وإنما تُدفع الدية، على التفصيل المعروف في كتب الفقه.

وتشريع القصاص فيه حفظ لمقصد مراعاة الفطرة الإنسانية، فهو القضاء العادل الذي ترتاح الفطرة وتركن إليه لما فيه من إشفاء لغليلها، وحق القصاص هو حق للإنسان لأنه متعلق بفطرته؛ إن شاء اقتص من الجاني الذي أزهق روح من يواليه، وإن شاء عفا عنه. وبما أن االفطرة وصف مشترك لجميع البشر،كان القصاص شرعا لمن قبلنا كما هو شرع لنا، وفي القصاص حياة للأنفس واستقرار للمجتمع بامتناع القاتل ابتداءً عن القتل تذرعا بأنه سُيقتل، كما يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:179].

---

1- السرخسي، **المبسوط**، 84/27.

2- عن النبي ﷺ قال: «أكبر الكبائر: الإشراك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقول الزور» أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 6871، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: {ومن أحياها}، 4/9.

3- عن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»، أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم 2766، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما}، 10/4.

قال سيد قطب: "والقصاص على هذا الأساس العظيم -فوق ما يحمله من إعلان ميلاد الإنسان- هو القضاء الذي تستريح إليه الفطرة، والذي يذهب بحزازات النفوس، وجراحات القلوب، والذي يسكن فورات الثأر الجامحة التي يقودها الغضب الأعمى وحمية الجاهلية... وقد يقبل بعضهم الدية في القتل والتعويض في الجراحات، ولكن بعض النفوس لا يشفيها إلا القصاص... وشرعُ الله في الإسلام يلحظ الفطرة -كما لحظها شرع الله في التوراة- حتى إذا ضمن لها القصاص المريح"[1].

فالتشريع الإسلامي منبنٍ على الفطرة لا يناقضها، ولا يتصادم معها، وفي تشريع القصاص حفظ للنفس من جانب العدم وهو مقصد خادم لمقصد حفظ الفطرة.

**ثانيا: مسألة التكافئ في القصاص:**

اشترط الفقهاء شروطا للقصاص سواء بالنسبة للقاتل أو المقتول، ومن بين شروطهم في المقتول التكافؤ، حيث اشترط الجمهور[2] غير الحنفية أن يكون القاتل مكافئا للمقتول في الإسلام والحرية، فلا يُقتل مسلم بكافر ولا حُرٌّ بعبد، واستدلوا لرأيهم بعدة أحاديث أهمها قوله ﷺ: «وَأَنْ لاَ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»[3]، وقوله ﷺ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ»[4].

في حين خالفهم الحنفية[5]، ورأيهم أن التكافؤ في الإنسانية يوجب القصاص استنادا لعموم آيات القصاص: ومنها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ ﴾ [البقرة:178]، وقوله عز وجل: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: 179]، وقوله: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ [المائدة: 45].

فهذه الآيات تُبين أن النفس بالنفس بغض النظر عن جنسها أو دينها، فلا يُفرق بين نفس وأخرى، إنما من قَتل عمدا يُقتل، أما حديث «لا يُقتل مسلم بكافر» فأجابوا عنه بأنه الكافر المحارب لا الكافر المعاهد، وهو

---

1- قطب، **في ظلال القرآن**، 899/2.

2- ابن رشد القرطبي (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، (بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م)، 164/4؛ ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 180/4؛ ابن حزم، **المحلى بالآثار**، 228/10.

3- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 6915، كتاب الديات، باب لا يُقتل المسلم بالكافر، 3/9.

4- رواه الدارقطني في السنن، حديث رقم: 3252، كتاب الحدود والديات وغيره، 153/4؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى،حديث رقم: 15939، كتاب الجراح (الجنايات)، باب لا يقتل حُرٌّ بعبد، 63/8. قال البيهقي: في هذا الإسناد ضعف.

5- السُّغْدي، **النتف في الفتاوى**، 661/2؛ السرخسي، **المبسوط**، 131/26.

ما يُؤكده حديث ابن البيلماني عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قتل مسلما بمعاهد، وقال: «أَنَا أَكْرَمُ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِه»[1].

أما حديث «لا يُقتل حُرٌّ بعبد» فهو حديث ضعيف يعارضه حديث آخر: عن الحسن، عن سمرة بن جندب، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ»[2]، وفي رواية الدارمي وأبو داوود قال: ثم نسي الحسن هذا الحديث، وكان يقول: «لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ».

وعند الترجيح بين الآراء السابقة نجد أن رأي الحنفية تُرجحه الآيات والأحاديث بالإضافة للمقاصد: مقصد المساواة ومقصد العدل ومقصد مراعاة الفطرة الإنسانية، فحفظ إنسانية الإنسان وكرامته هو حفظ لفطرته. فلو أننا رجحنا رأي الجمهور لاختلت هذه المقاصد الثلاث، والحقيقة أن عدم القصاص يهدم مقصد المساواة الذي جاء الشرع لتقريره، ويختل معه مقصد العدل وينتشر معه الظلم، وهو مما ينافي مقصد الفطرة الإنسانية ويتصادم معه ابتداءً، ولأن مقصدي المساواة والعدل مبنيان على الفطرة كما سبق الإشارة إلى ذلك.

**الفرع الثاني: أثر الفطرة في دية المرأة**

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 92].

شُرعت الدية كعقوبة أصلية في حالة القتل الخطأ وشبه العمد، وهي مقدار من المال يُقدم لأهل القتيل ممن تسبب في قتله أو عاقلته، واختلف الفقهاء في دية المرأة هل تتساوى ودية الرجل أم أنها تختلف عنه، على رأيين:

---

1- أخرجه الدارقطني في السنن، حديث رقم: 3261،كتاب الحدود والديات وغيره، 158/4، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم: 15919، كتاب الجراح (الجنايات)، باب بيان ضعف الخبر الذي رُوي في قتل المؤمن بالكافر، وما جاء عن الصحابة في ذلك، 56/8، قال الدارقطني: عن ابن البيلماني مرسل عن النبي ﷺ، وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حُجّة إذا وصل الحديث فكيف بما يرسله والله أعلم، وقال البيهقي: وهو مرسل منكر.

2- أخرجه أبي داود في السنن، حديث رقم: 4515،كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، 176/4؛ وأخرجه الدارمي في السنن، حديث رقم: 2403، كتاب الديات، باب في القود بين العبد وسيده، 1522/3؛ وأخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1414، أبواب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، 26/4. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

– **الرأي الأول:** دية المرأة نصف دية الرجل[1]، وذهب إلى هذا القول: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية[2].

– **الرأي الثاني:** دية المرأة تساوي دية الرجل، وذهب إلى هذا ابن علية والأصم[3] وابن عطية[4] وأبي العالية[5] وبعض المعاصرين[6].

وقد استدل الفريق الأول على رأيهم بعدة أدلة:

**أ– من السنة:** استدلوا بالحديث الذي أخرجه البيهقي: عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ: «دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ»[7]، وهو حديث ضعيف لا يمكن الاحتجاج به.

**ب– الإجماع:** وقد حكى ابن المنذر وابن عبد البر[8] الإجماع على الرأي الأول، ولكن الإمام الكاساني ذكر أنه إجماع سكوتي، فهذا رأي بعض الصحابة، ولم ينكر عليهم أحد، والإجماع السكوتي مختلف في حُجّيته، فلا يُنسب لساكت قول، كما أن وجود بعض المخالفين لهذا الرأي يخرق الإجماع.

**ج– القياس:** حيث قاسوا دية المرأة على شهادتها وميراثها، فكما أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وميراثها نصف ميراث الرجل، فكذلك ديتها تكون نصف دية الرجل.

---

1– ذهب الحنفية والشافعية والظاهرية إلى أن دية المرأة هي نصف دية الرجل قلت أو كثرت، في النفس وما دون النفس كالجراح، في حين ذهب المالكية والشافعية في القديم والحنابلة إلى تساوي الرجل إلى ثلث ديته، ثم إذا كثرت عن ذلك فهي على النصف منه، يقول ابن رشد: "أما دية المرأة فإنهم اتفقوا على أنها على النصف من دية الرجل في النفس فقط، واختلفوا فيما دون النفس من الشجاج والأعضاء"، يُنظر: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 196/4.

2– الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 254/7؛ ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 196/4؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 125/12؛ ابن قدامة، **المغني**، 402/8،

3– ابن قدامة، **المغني**، 402/8؛ العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، (جدة– السعودية: دار المنهاج، ط1، 2000م)، 494/11.

4–الرازي، **مفاتيح الغيب** 179/10.

5– الصردفي، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الريمي، جمال الدين، **المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة**، تحقيق: سيد محمد مهنى، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، 367/2.

6– شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 236؛ أبو زهرة، محمد، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة**، (القاهرة – مصر: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص 427–428؛ الغزالي، محمد، **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، (مصر: دار الشروق، ط6، د.ت)، ص 25، شحاتة، محمد أحمد حسين، **العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي**، (الإسكندرية – مصر: الدار الجامعية، د.ط، 2006م)، ص 43.

7– أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم: 16305، كتاب الديات، باب ما جاء في دية المرأة، 166/8؛ قال البيهقي فيه ضعف.

8– ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، 358/17.

فهذا الفريق نظر إلى الجانب المالي، دون النظر إلى الجانب الإنساني والآدمي، قال الإمام أبو زهرة: "والحقيقة أن النظر في العقوبة إلى قوة الإجرام في نفس المجرم، ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك عند الجميع لا يختلف باختلاف النوع، فالدية في ذاتها عقوبة للجاني، وتعويض للمجني عليه"[1].

د- **المعقول**: المرأة أقل منفعة من الرجل، والدية تعويض عن المفقود، وتقويم نقص المجتمع بفقده، وهذا يقتضي أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل[2].

وفي هذا مخالفة لمقصد حفظ الفطرة، ولكل مبادئ العدالة والمساواة التي أرساها الإسلام، قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 124]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

وهناك غيرها من الآيات التي دلت على المساواة بين الرجل والمرأة في العمل، فكيف يتساويان في الواجبات والالتزامات، وحتى في القصاص، ولا يتساويا في الدية، وفي تبريرهم بأن الدية تعويض عن مفقود، وبفقد المرأة تتأثر الأسرة والأبناء بالغ التأثر، ولعل فقدان المرأة في الأسرة يُؤثر أكثر من فقدان الرجل، إذا نظرنا من الجانب العاطفي والإنساني لا المادي المحض.

واستدل الفريق الثاني بعدة أدلة أهمها:

أ- **من القرآن**: قوله تعالى: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: 92].

قال الإمام الرازي بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: "وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية"[3]، فالآية عامة بالنسبة للرجال والنساء لم تفرق بينهم، وتعضدها آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، فلا فرق بين ذكر وأنثى، إذ المساواة بينهم في الدماء قائمة على مبدأ الإنسانية.

1- أبو زهرة، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة**، ص 428.

2- المرجع السابق نفسه.

3- الرازي، **مفاتيح الغيب** ، 179/10.

**ب- من السنة:** حديث النبي ﷺ: «فِي النَّفْسِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ»[1]، فالدية واحدة، وعامة لكل نفس دون تفريق بين رجل وامرأة.

**ج- القياس:** قاسوا دية المرأة على دية الجنين فهي غُرّة، ولم يفرق النبي ﷺ بين جنس الجنين إن كان ذكرا أو أنثى قال ﷺ: «فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ، عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ، وَقَضَى أَنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا»[2]، كما قاسوا الدية على القصاص، فتساوي المرأة والرجل في القصاص يوجب تساويهما في الدية.

**د- المعقول:** الرجل يتساوى مع المرأة في الإنسانية، ولهذا ساوى المولى سبحانه بينهما في كثير من الواجبات والالتزامات، وحتى في العقوبات كالقصاص والسرقة والزنى، فكيف يعقل ألا تتساوى بينهما الدية وهي عقوبة جنائية أيضا[3].

**- القول الراجح ووجه الارتباط بالفطرة:**

يُرجح الرأي الثاني القائل بتساوي دية الرجل والمرأة نظرا لقوة استدلالاتهم، وضعف أدلة الفريق الأول، كما أن هذا الرأي موافق لمقاصد الشريعة ومبادئها الكبرى من عدل ومساواة ومراعاة للفطرة إنسانية.

فالنفس الإنسانية واحدة، ومبررات الفريق الأول مبررات واهية لا ينهض بها استدلال، ورأيهم يُخل بنظام العدل وينقض المساواة، فالنفس الإنسانية واحدة إن هي أُهدرت، وعقوبة الجاني يجب أن تكون واحدة إن هو تسبب في قتل رجل أو امرأة والتفريق بينهما، والزعم أن الرجل أنفع من المرأة، أو أن دم الرجل أغلى من دم المرأة، وأن حقها أهون من حق الرجل هذا مما يخالف مقصد مراعاة الفطرة الإنسانية وإنسانية الإنسان، ومبادئ الشرع الحنيف ويهدم أهم مقاصده، من مساواة وعدل وهما مقصدان منبنيان على الفطرة، فكل ما خالف الفطرة وناقضها فهو في الشرع ممنوع استنادا لما تم التوصل إليه في الفصول المتقدمة من البحث.

---

1- أخرجه مالك في الموطأ، حديث رقم: 3139، كتاب العقول، ذكر العقول، 1243/5؛ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم: 7031، كتاب القسامة، ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول، 375/6؛ قال الألباني: صحيح، يُنظر: الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، (بيروت-لبنان: المكتب الإسلامي، ط2، 1958م)، 303/7.

2- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 6910، كتاب الديات، باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد، 11/9؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 36، كتاب القسامة، باب دية الجنين، ووجوب الدية في قتل الخطأ، 1309/3.

3- شحاتة، **العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي**، ص 42.

## المطلب الثاني: أثر الفطرة في الحدود

بعد أن تم تناول بعض المسائل في الجنايات في هذا المطلب، سيتم التطرق إلى أثر الفطرة في بعض الفروع الفقهية التي تناولت جانب الحدود والعقوبات، ومن المسائل التي تظهر فيها الفطرة بجلاء وبشكل واسع هي مسائل الشذوذ الجنسي[1]، فالغريزة الجنسية فطرةٌ، فطر الله سُبحانه الإنسان كما الحيوان عليها، ونظّمها في أُطرها الصحيحة بإباحته لزواج، وتحريم كل ما يمكن أن يَحيد بها عما شُرعت له، فكان تحريم الزنى وما يُفضي إليه، وكان تحريم الشذوذ الجنسي بأنواعه لأنه يهدم مقصدًا كليًا وضروريًا من مقاصد الشريعة هو مقصد حفظ النسل، ويخرق مقصدًا أساسيًا هو حفظ الفطرة الإنسانية، فالشذوذ انسلاخ عن الفطرة وانسلاخ عن الإنسانية.

وقد درج الفقهاء على بيان أحكام بعض الأفعال الشاذة والمستهجنة، المخالفة للفطرة والطبيعة البشرية، ومن بين المسائل التي تناولها علماؤنا الأكارم: اللواط، السحاق، واطئ الصغيرة، وواطئ البهيمة.

### الفرع الأول: اللواط والمساحقة

#### أولا: اللواط

#### 1- تعريف اللواط:

- **اللواط في اللغة:** كلمة تدل على اللصوق[2]، ولاط الرجل لواطا ولاوط أي عمل عمل قوم لوط، ولوط كان نبيا بعثه الله إلى قومه فكذّبوه وأحدثوا ما أحدثوا فاشتق الناس من اسمه فعلا لمن فَعَل فِعْل قومه[3].

ويرى بعض الباحثين تسمية هذا الفعل الشنيع بالسدومية[4] نسبة إلى سدوم وهي مدينة قوم لوط[5]، تنزيها لاسم النبي لوط عليه السلام.

---

1- **الشذوذ الجنسي**: "هو ممارسة الجنس بصورة تخالف المشروع، كاللواط بين الرجال والرجال، والسحاق بين النساء والنساء، ومواقعة الرجال للبهائم، ووطء البهائم للنساء، وغير ذلك من ضروب الشذوذ الجنسي التي تُخالف الفطرة السوية"؛ يُنظر: كنعان، أحمد محمد، **الموسوعة الفقهية الطبية**، (بيروت – لبنان: دار النفائس، ط1، 2000م)، ص 582.

2- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 221/5؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 395/7.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، 396/7.

4- يُنظر اللواط أو السدومية – يوم التصفح : 2019/04/14:

https://ar.wikipedia.org/wiki/لواط

https://mawdoo3.com/ما_هي_صفات_قوم_لوط

https://www.facebook.com/albyyinah/photos/a.311331105705803/599619096877001

5- ابن منظور، **لسان العرب**، 285/12.

– **أما في الاصطلاح:** فقد عُرف عند الحنفية بأنه: "الوطء في الدبر في الأنثى أو الذكر" [1]، وعند المالكية بأنه: "إدخال الحشفة في دبر ذكر"[2]، فاللواط أو السدومية هو إتيان أو وطء الرجلُ الرجلَ مثله.

**2– أدلة تحريم اللواط:**

حرمت الشريعة الإسلامية هذه الفعلة النكراء التي تأنفها الفطرة والطبع السليم قبل الشرع، واتفقت المذاهب الفقهية على ذلك بل اعتبرتها من الكبائر، ومن أدلة تحريم اللواط:

**أ– من القرآن الكريم:**

– قوله تعالى: ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: 80]؛

– وقوله سبحانه تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ • وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾ [الشعراء: 165، 166]؛

– وقوله تعالى: ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ﴾ [الأنبياء: 74].

**ب– من السنة النبوية:**

– عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الفَاعِلَ وَالمَفْعُولَ بِهِ»[3]؛

– وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ»[4]؛

– وعن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ: قال:«لَعَنَ اللهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ»[1].

1– الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 34/7.

2– الدسوقي، **الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي**، 314/4.

3– أخرجه، أبو داوود في السنن، حديث رقم: 4462، كتاب الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، 510/6؛ قال المحقق الأرنؤوط: حديث ضعيف؛ وأخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1456، أبواب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، 57/4، وقال الترمذي: حديث في إسناده مقال.

4– أخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1457، أبواب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، 57/4؛ قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

1– أخرجه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم: 7297، كتاب الرجم، باب من عمل عمل قوم لوط، 485/6؛ وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، حديث رقم: 8052، كتاب الحدود، 396/4، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

ففي هذه الأدلة وغيرها ما يبين تحريم هذا الفعل الشنيع، الذي سُمي في القرآن بالفاحشة، والذي يهدم مقصدا كليا من مقاصد الشريعة وهو حفظ النسل والعرض، كما أنه يناقض مقصد حفظ الفطرة، ويعود عليه بالعدم، ولأن الفطرة مشترك إنساني فإن هذا الفعل محرم حتى في الشرائع الأخرى، فقد ورد في سفر اللاوين: "وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعل كلاهما رجسا. إنهما يقتلان. دمهما عليهما"[1].

## 3- حكم مرتكب فاحشة اللواط:

اختلفت آراء الفقهاء في الحكم على الفاعل والمفعول به، وانقسمت إلى ثلاثة أقوال:

– **القول الأول**: يجب عليهما التعزير، وهو قول أبي حنيفة[2]، وأحد أقوال الشافعي[3].

–**القول الثاني**: يُحدّان بحد الزنى فيُرجمان إن كانا محصنين، ويُجلدان إن كانا غير ذلك، وهو قول صاحبي أبا حنيفة أبي يوسف والحسن الشيباني[4]، وأحد قولي الشافعي[5]، وهو المذهب عند الحنابلة[6].

– **القول الثالث**: حد اللّواط الرجم، ولا يُراعى فيه الإحصان عند المالكية وقول عند الحنابلة[7]، وقال الشافعية يُقتلان، واختُلف في طريقة القتل، أحدها الرجم في كل حال، والثاني ضرب الرقبة[8].

قال الإمام البغوي: "وقد قيل في كيفية قتلهما: هدم البناء عليهما، وقيل: رميهما من شاهق، كما فُعل بقوم لوط"[9].

---

1- سفر اللاوين (20:13) - يوم التصفح: 2019/04/10م:
http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Leviticus.pdf
https://www.enjeel.com/bible.php?ch=20&op=read&bk=3

2-السرخسي، **المبسوط**، 77/9، المرغياني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، 346/2.

3- الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، 198/17.

4- السرخسي، **المبسوط**، 77/9.

5- الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، 198/17.

6- المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف** ، 271/26.

7- القاضي عبد الوهاب، أبو محمد بن علي بن نصر البغدادي المالكي، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر، (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1999م)، 862/2؛ المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف** ، 271/26.

8- الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، 198/17.

9- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، (بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي، ط2، 1983م)، 310/10.

وإن اختلفت آراء الفقهاء في كيفية معاقبة مرتكب هذا الفعل فإنهم مجمعون على تحريمها وأن عقوبتها إما القتل أو حد الزنى فيما خالف أبو حنيفة وقال بالتعزير، وفي تحريم هذا الفعل تأكيد لما تم التوصل إليه في الفصل الثاني من البحث "علاقة الفطرة بالحكم الشرعي" بأن ما يُصادم الفطرة ويخالفها يُعد في الشرع ممنوعاً.

"فهذا العمل الخبيث انتكاس في الفطرة، وانغماس في حمأة القذارة، وإفساد للرجولة وجناية على حق الأنوثة"[1].

ففاحشة اللواط أو السدومية تعود بالنقض وتهدم وتُخل بمقصدين من مقاصد الشريعة مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ الفطرة، ومقصد حفظ النسل خادم لمقصد حفظ الفطرة، وحفظ المقصدين من جانب العدم يكون بتحريم هذا العمل الشنيع الذي يأباه الشرع وترفضه الفطرة، كما أنه يناقض كل مقاصد الزواج والأسرة كالتناسل، وحصول المودة والرحمة بين الزوجين، والإشباع الجنسي والإفضاء النفسي بينهما، بالإضافة لما ينجم عن اللواط من أمراض جنسية مستعصية.

**ثانيا: المساحقة (أو السحاق):**

**1– تعريف السحاق:**

– **في اللغة** من سحق الشيء يسحقه سحقا: دقه أشد الدق[2].

– **وفي الاصطلاح:** عُرف بأنه "فعل النساء بعضهن ببعض"[3].

فالسحاق هو إتيان المرأة المرأة، أو فعل المرأة بمثيلتها ما يفعل الرجل بالمرأة.

**2– أدلة تحريم السحاق:**

لقد حرمت الشريعة الإسلامية هذا الفعل الشنيع، المخالف للفطرة، وأجمع الفقهاء على ذلك واستدلوا بعدة أدلة أهمها:

**أ– من القرآن الكريم:** قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ • إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: 05، 06]، وفي الآية دليل على أن حفظ الفرج يجب أن لا يكون إلا للزوج، وأن من فعلت غير ذلك تُعتبر من العادين والمعتدين لحدود الله.

1– القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، (القاهرة – مصر: مكتبة وهبة، ط1، 2012م)، ص197.

2– ابن منظور، **لسان العرب**، 152/10.

3– الدسوقي، **الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي**، 316/4؛ مجموعة باحثين، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (مصر: مطابع دار الصفوة، ط1، 1427هـ)، 19/24.

ب- من السنة النبوية:

- عن أبي موسى، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ»[1]، وفي الحديث تشبيه لفعلهما بالزنى وهو تشبيه مجازي فليس فيه إيلاج.

- وعن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: «لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ»[2]، وفي الحديث تحريم لإفضاء المرأة للمرأة في الثوب الواحد فبمفهوم الأولى تحريم للمساحقة.

**3- حكم من ترتكب فعل السحاق:**

لم يتفق الفقهاء كذلك على حكم المرأة السحاقية، فمنهم من قال بأنها تُعاقَب أو تُعزَّر ولم يُحدد نوع العقاب، ومنهم من قال تُجلدان مئة جلدة. ومن أقوال الفقهاء في هذه المسألة:

- قال النفراوي: "كذا تعاقب المرأة إذا ساحقت غيرها أو أدخلت شيئا بين شفريها حتى يخرج منيها"[3].

- وقال ابن جزي: "وإذا تساحقت امرأة مع أُخرى فقال ابن القاسم: تؤدّبان على حَسَب اجتهاد الإمام. وقال أصبغ: تُجلدان مِائة مِائة"[4].

- قال المرداوي في حديثه عن التعزير: "قوله: وهو واجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، كالاستمتاع الذي لا يوجب الحد، وإتيان المرأة المرأة"[5].

فحكم السحاق هو التحريم، وعقوبته التعزير في الراجح من الأقوال، وهو ممارسة جنسية شاذة، ومخالفة للطبع السليم ومقتضى الفطرة البشرية في وضع الغريزة الجنسية في محلها، وبالتالي فهي تعود على مقصد حفظ النسل بالإبطال، وهو مقصد ضروري وأحد الكليات الخمس من مقاصد الشريعة، كما أنه يهدم كل مقاصد الزواج ومقاصد الشريعة في الأسرة، وهذا الفعل الفاحش يصادم الفطرة ويخالفها فكان تحريمه حفظا لمقصد الفطرة من جانب العدم وهو مقصد معتبر في الشريعة الإسلامية.

---

1- أخرجه البيهقي في السنن، حديث رقم: 17033،كتاب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، 406/8، قال البيهقي: وهو منكر بهذا الإسناد.

2- أخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 338،كتاب الحيض، باب تحريم النظر إلى العورات، 166/1.

3--النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهري المالكي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (بيروت- لبنان: دار الفكر، د.ط، 1995م)، 213/2.

4- الكشناوي، أبو بكر بن حسن بن عبد الله، **أسهل المدارك "شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك"**، (بيروت- لبنان: دار الفكر، ط2، د.ت)، 166/3.

5-المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، 447/26.

**الفرع الثاني: وطء الصغيرة وإتيان البهيمة**

**أولا: وطء الصغيرة:**

من المسائل التي يمكن إدراجها في الشذوذ الجنسي: مسألة وطء أو الزنى بالصغيرة، أو بعبارة أخرى اغتصاب الصغيرة، وهي من المسائل التي بدأت تظهر بشكل كبير في العصر الحالي، وتُعتبر من السلوكات الشاذة والمنحرفة عن الفطرة وعن الطبع السليم.

وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن واطئ الصغيرة المطيقة –ممن يمكن وطؤها عادة– يُحد، وأما الصغيرة غير المطيقة فلا يُحد[1] إنما يُعزر[2]، قال الإمام الخرشي: "كذلك يُحدّ من زنى بصغيرة يمكن وطؤها في قُبلها، أو في دُبرها، وأما من لا يمكن وطؤها إذا وطئها المكلف فلا حد عليه"[3].

وهناك رواية في المذهب الحنبلي يوجب الحد على من وطأ الصغيرة سواء يوطأ مثلها أو لا: "وإن كان لا يوطأ مثلها فظاهر كلامه هنا أنه يُحد، وهو أحد الوجوه، وقيل: لا يُحد؛ وهو المذهب"[4]، فرأي الجمهور هو أن مغتصب الصغيرة المطيقة يُحد، أما غير المطيقة فيُعزر، ويُخرّج على هذه المسألة حكم اغتصاب الصغير.

**– وجه الارتباط بالفطرة:**

إن اغتصاب الصغيرة سواء مطيقة أو غير مطيقة، سلوك شاذ ومنحرف، مخالف ومصادم للفطرة، لا يرتكبه إلا من انحرف عن فطرته واتبع شهوته ووضعها في غير موضعها، فكان تحريم هذا الفعل الشنيع من قِبل الفطرة قبل الشرع، فما يخرق الفطرة يُعتبر في الشرع محرما، وفي التحريم حفظ لمقصد الفطرة من جانب العدم.

واغتصاب الصغيرة ليس مخالف للفطرة فقط، بل هو مخالف لكل ما هو إنساني بشري، فهو فعل فاحشة بصغيرة مسكينة وإذا كانت غير مطيقة فهو أبشع، فإضافة لما قد يتسبب لها من أضرار جسدية ونفسية لا تنمحي

---

1- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني ، أبو الحسن برهان الدين، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 34/2؛ عليش، محمد بن أحمد بن محمد ، أبو عبد الله المالكي، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1989م)، 247/9؛ ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، **منتهى الإرادات**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م)، 125/5؛ المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة – مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1995 م)، 299/26.

2- التعزير هو: التأديب، ويجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، ويختلف مقداره باختلاف أسبابه؛ وتقديره موكول للقاضي ولا حد له فقد يصل إلى القتل، يُنظر: الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 535؛ ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 142/5،

3- الخرشي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، 76/8.

4- المرّداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، 300/26.

بمرور الزمن، وقد تَضيع حياتها كلها بهذا الفعل الشنيع، فهو اعتداء على إنسانيتها وطفولتها وبراءتها، فمغتصب الصغيرة يتحول إلى وحش لا بشر، وبالتالي يجب تطبيق عقوبة زاجرة لمرتكب هذه الفواحش، فتكون بالتشديد في عقوبة التعزير بأقصى درجاتها، حتى يرتدع غيره ولا يتجرأ على المساس بإنسانية الأطفال وبراءتهم.

**ثانيا: إتيان البهائم:**

تطرق فقهاؤنا الكرام إلى هذه المسألة تحرزا من وقوعها وأعطوا حكم فاعلها إن هي وقعت، مع التنبيه إلى أنها سلوك شاذ منافٍ للطبع السليم والجبِلة ولا يُقدم عليه، ولا يقع فيه إلا ممن انحرف عن الفطرة من الشواذ والسفهاء، فيطأ الرجل البهيمة أو الحيوان، أو تُمكن المرأة ذكر الحيوان من نفسها، وهذا الفعل مُحرم شرعا، وهو موافق لما سبق بيانه من أن ما يخرق الفطرة فهو في الشرع حرام. هذا الفعل ولأنه مناف للفطرة فإن كل الشرائع ترفضه، لأن الفطرة البشرية واحدة وهي مشترك إنساني، فقد ورد في سفر اللاوين من العهد القديم (18:23): "ولا تجعل مع بهيمة مضجعك فتتنجس بها، ولا تقف امرأة أمام بهيمة لنزائها إنه فاحشة"[1].

**1- آراء الفقهاء في المسألة:**

بالرغم من اختلاف الفقهاء في الحكم على من يطأ بهيمة؛ إلا أنهم اتفقوا على أن الحد الأدنى من العقوبة هو التعزير، وللفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

- **القول الأول**: مرتكب هذا الفعل يُقتل؛ وهو قول عند الشافعية[2]، وإسحاق بن راهويه[3]، واستندوا في هذا القول إلى حديث عمرو بن أبي عمرو، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا شَأْنُ الْبَهِيمَةِ؟ قَالَ: «مَا أُرَاهُ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُؤْكَلَ لَحْمُهَا، وَقَدْ عُمِلَ بِهَا ذَلِكَ الْعَمَلُ»[4].

---

1- سفر اللاوين ص 142.

وفي الحكم على الفاعل والبهيمة في سفر اللاوين من العهد القديم (15:20): "إذا جعل الرجل مضجعه مع بهيمة فإنه يُقتل والبهيمة تميتونها"؛ يُنظر:

http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Leviticus.pdf

https://www.enjeel.com/bible.php?ch=20&op=read&bk=3 - يوم التصفح: 2019/04/10م

2- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 340/3.

3- البغوي، **شرح السنة**، 310/10.

4- رواه أبو داود في السنن، حديث رقم: 4464، كتاب الحدود، باب فيمن أتى بهيمة، 159/4، قال أبو داود: ليس هذا بالقوي؛ وأخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1455، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن يقع على البهيمة، 56/4، قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عمرو بن أبي عمرو؛ ووضح بأن الأصح منه هو حديث عاصم الذي سيأتي ذكره؛ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم: 7300، كتاب الرجم، باب من وقع على بهيمة، 485/6.

– **القول الثاني**: مرتكب هذا الفعل يُعزر، وهو قول الجمهور من حنفية ومالكية، وقول عند الشافعية والحنابلة، وقاله عطاء، والنخعي، والحكم، وسفيان الثوري[1]، "فمن وطأ بهيمة فلا حدّ عليه، لأنه ليس في معنى الزنا في كونه جناية، وفي وجود الداعي لأن الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه أو فرط الشبق، ولهذا لا يجب ستره إلا أنه يُعزر"[2]. وسَنَدُهم في هذا القول: حديث عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس، أنه قال: «مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ»[3].

– **القول الثالث**: حد الفاعل كحد الزنى، يُرجم إن كان الفاعل محصنا، وإن لم يكن محصنا يُجلد مائة. وهو قول عن الحسن، وقال الزهري: "يُجلد مائة، أحصن أو لم يحصن"[4]؛ وهو قول عند الشافعية[5] وعند الحنابلة[6].

## 2- القول الراجح ووجه ارتباطه بالفطرة:

الراجح هو القول الأول الذي عليه الجمهور، وهو التعزير، لضُعف أدلة الأقوال الأخرى، واختلاف المسألة عن الزنى من عدة وجوه، ولأن هذه الفعلة الشنيعة لا يرتكبها إلا شاذ منحرف قد سبقته شهوته فوضعها في محل تأنفه الفطرة وينفر منه الطبع السليم، فاكتفي بالرادع الفطري استنادا للقاعدة الفقهية: "الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي"، ولكن يجب في حقه التعزير.

## 3- الحكم على البهيمة:

أما بالنسبة للحكم على البهيمة المفعول بها فقد اختلفت أقوال الفقهاء أيضا، فالحنفية قالوا بقتلها وحرقها[1]، وبرروا هذا بقطع الحديث عنها وعنه، بينما ذهب المالكية إلى أنها تُعامل كغيرها ذبحا وأكلا إن كانت

---

1- المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، 347/2؛ العدوي، **حاشية العدوي**، 331/2؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 340/3؛ ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 123/5؛ البغوي، **شرح السنة**، 310/10.

2- المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، 347/2؛ العدوي، **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني**، 331/2؛ الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 340/3؛ ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 123/5؛ البغوي، **شرح السنة**، 310/10.

3- أخرجه أبو داود في السنن، حديث رقم: 4465، كتاب الحدود، باب فيمن أتى بهيمة، 159/4؛ عن عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس، قال: «ليس على الذي يأتي البهيمة حد»، قال أبو داود: وكذا قال عطاء، وقال الحكم: «أرى أن يُجلد، ولا يبلغ به الحد»، وقال الحسن: «هو بمنزلة الزاني»، قال أبو داود: «حديث عاصم يضعف حديث عمرو بن أبي عمرو».

وأخرجه الترمذي في السنن، حديث رقم: 1455، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن يقع على البهيمة، 57/4؛ قال الترمذي: وهذا أصح من الحديث الأول، والعمل على هذا عند أهل العلم. ويقصد بالحديث الأول: «مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ»؛ وأخرجه النسائي في **السنن الكبرى**، حديث رقم: 7301 ، كتاب الرجم، باب من وقع على بهيمة، 486/6.

4- البغوي، **شرح السنة**، 310/10.

5- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 340/3.

6- الكلوذاني، **الهداية على مذهب الإمام أحمد**، ص 531.

من مأكول اللحم [2]، وبالنسبة للشافعية فقد اختلفوا فيها، فمنهم من قال يجب قتلها لأنها ربما أتت بولد مشوه الخلق، ولأنها إذا بقيت كثر تعيير الفاعل بها، ومنهم من قال: لا يجب قتلها لأن البهيمة لا تُذبح لغير الأكل[3]، بينما قال الحنابلة بأن تُقتل ويُحرم أكلها ويضمنها الفاعل[4].

– **والراجح** هو قول أغلب الفقهاء من حنفية وشافعية وحنابلة من أنها تُقتل رغم مافيه من إضاعة للمال، سدا لذريعة أن يُعير بها، وكراهة أن يُأكل لحمها وقد فُعل هذا الفعل، وزجرا لعدم ارتكاب هذا الفعل مرة أخرى، والله أعلم.

نستنتج مما سبق أن أثر الفطرة في باب العقوبات من جنايات وحدود بيّن ظاهر، ففي باب الجنايات تبينت علاقة الفطرة بتشريع القصاص وفي التكافؤ في تنفيذه وفي دية المرأة، وفي هذه التطبيقات حفظ لمجموعة من المقاصد الشرعية على رأسها مقصد حفظ النفس ومقصد حفظ الفطرة، ومقاصد العدل والمساواة المنبنية على الفطرة.

كما أظهرت التطبيقات في باب الحدود مراعاة مقصد الفطرة، وتبيّن كيف أن الشارع الحكيم راعى هذا المقصد في تشريعاته خاصة المتعلقة بالشذوذ الجنسي المصادم للفطرة والمخالف لها، وفي كل هذه التطبيقات حفظ لمقصد النسل ومقصد الفطرة الإنسانية، وحفظ الأول خادم للثاني ومكمل له.

---

1- المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي** ، 347/2.

2- النفراوي، **الفواكه الدواني**، 213/2.

3- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، 340/3.

4- ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 123/5.

**المبحث الرابع: أثر الفطرة في النوازل المعاصرة**

في المباحث السابقة من هذا الفصل تبين أثر الفطرة في التشريع الإسلامي، وذُكرت مسائل مرتبطة بالفطرة في أغلب أبواب الفقه؛ في العبادات والمعاملات وفقه الأسرة وفي باب العقوبات والحدود. وسنحاول في هذا المبحث إبراز علاقة الفطرة ببعض النوازل المعاصرة، واخترنا بعض النوازل الطبيّة وأخرى اجتماعية تمسّ بشكل رئيسي فقه الأسرة والأحوال الشخصية.

**المطلب الأول: أثر الفطرة في النوازل الطبية**

يمكن تعريف النوازل بأنها: "الوقائع والمسائل المستجدة والحادثة المشهورة بلسان العصر باسم: النظريات، والظواهر"[1]. أو هي: "الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد"[2]. كما عُرفت أيضا بكونها "المسائل الحادثة التي لم تقع من قبل والتي يبحث العلماء عن حكمها الشرعي، ليعرف المسلمون كيف يتصرفون تجاهها"[3]. فالنوازل إذن هي المستجدات والظواهر والوقائع التي لم يسبق فيها وجود نص ولا اجتهاد يُبين حكمها للمكلفين، ولعل من بين هذه النوازل في المجال الطبي والتي يظهر فيها وبجلاء ارتباطها بالفطرة: مسائل الجينوم البشري، البنوك البشرية (بنك الحليب)، واستئجار الأرحام.

**الفرع الأول: الفطرة وأبحاث الجينوم البشري**

نظرا للتطور العلمي الكبير الذي حصل في العصر الحديث، ظهر ما يُسمى بمشروع الجينوم البشري، الذي يهدف إلى الكشف عن الخريطة الجينية للإنسان، ويُعتبر هذا المشروع من أهم وأخطر منجزات الهندسة الوراثية، وقد أثار جدالا واسعا بين العلماء وولد عديد المخاوف التي تمس بإنسانية الإنسان وفطرته ودينه وأخلاقه، وفيما يلي تعريف موجز بالموضوع وأهم ما يتعلق به بالفطرة.

**أولا: تعريف الجينوم البشري:**

لفظ الجينوم متكون من كلمتين إنجليزيتين هما: gen وهي الأحرف الثلاثة الأولى لكلمة gene التي تعني باللغة العربية المورث (الجين)، والجزء الثاني هو الأحرف الثلاثة الأخيرة من كلمة chromosome وهي ome، وتعني باللغة العربية الصبغيات (الكروموزومات).

---

1- أبو زيد، بكر ، **فقه النوازل**، (لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1433هـ)، 9/1.

2- القحطاني، مسفر بن علي، **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، (دار النفائس، دار ابن حزم، ط1، 1424هـ)، ص 90؛ وهو تعريف مشابه لتعريف الريسوني، قطب، **صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة**، (دار ابن حزم ،ط1، 1435هـ)، ص 43.

3- الأشقر، أسامة عمر سليمان، **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**، (دار النفائس، ط2، 1425هـ)، ص 26.

أما الدلالة العلمية لهذا المصطلح فهي: الحقيبة الوراثية البشرية القابعة داخل نواة الخلية البشرية والتي تُعطي جميع الصفات والخصائص الجسمية والنفسية[1]، أو هو مجموع الطاقم الوراثي أو الرصيد الوراثي للإنسان، وهو يضم مجموعة كل الجينات أو الموروثات الموجودة في خلايا البشر[2].

**ثانيا: مجالات وأهداف استخدام نتائج أبحاث الجينوم البشري:**

تتنوع مجالات استخدام نتائج الأبحاث في الجينوم البشري، وتظهر أهداف استخدامه بحسب كل مجال[3]:

– المجال العلمي والبحثي، وإشباع الحاجة إلى الكشوفات العلمية، ومعرفة أسرار الكون والإنسان، مع توفر الإمكانات التقنية المتطورة والأموال الضخمة.

– المجال الصحي والعلاجي يهدف إلى علاج بعض الأمراض الخطيرة والمستعصية والوراثية، بالاعتماد على العلاج الجيني القائم على استخدام الجينات المكونة للطقم الوراثي البشري، وذلك بتعديل أو تلقيح الجين المسبب للمرض، وإعداد أسلوب متطور من العلاج الجيني للوقاية من الأمراض، وكذا اكتشاف بعض الأدوية والمستحضرات، ويُعتبر هذا مكسبا مهما لكنه محفوف بالمخاطر.

– المجال الحقوقي والقانوني فيما يتصل بالإثبات والنفي، كإثبات النسب باستعمال البصمة الوراثية، واكتشاف مرتكبي الجرائم من خلال التحليل الجيني لمخلفاتهم، ومعرفة المفقودين والمحروقين في الكوارث الذين يُتعرف على هوياتهم بعد إجراء الفحوصات الجينية على ما تبقى من أشلائهم.

– المجال الاقتصادي والمالي وما تدره مشاريع الأبحاث من أموال ضخمة على الشركات التجارية البحثية، وظهور شركات ضخمة متعددة الجنسيات تهدف إلى تنمية اقتصاد معرفي حيوي يعتمد على اكتشاف

1- محمد، كريم صالح عبد العزيز، **الجينوم البشري كتاب الحياة**، (الرياض – السعودية: مجلة الإعجاز العلمي، 1421هـ)، ص 38.

2- دانييل كيفلس وليروي هود، **الشفرة الوراثية للإنسان**، ترجمة أحمد مستجير، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 217، يناير 1997م)، ص 7.

3- مربع، عبد بن سعيد، **خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي**، (رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، 2007م)، ص 32؛ الخادمي، نور الدين، **الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية للجينوم البشري**، (الرياض – السعودية: مكتبة دار الرشد-ناشرون، ط1، 2006م)، 8-20؛ الشويرخ، سعد بن عبد العزيز، **أحكام الهندسة الوراثية**، (الرياض – السعودية: كنوز اشبيليا، ط1، 1428هـ)، ص77؛ الألفي، محمد جبر، **الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري الجيني من منظور إسلامي**، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرون بمدينة وهران الجزائر، في الفترة 13-18 سبتمبر 2012م، ص 9-10؛ قرار مجمع الفقه الإسلامي، المنعقد في دورته الحادية والعشرون بمدينة الرياض المملكة العربية السعودية، من 18-22 نوفمبر 2013، قرار رقم 203 (21/9)، بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري.

أسرار الحياة البشرية وتوظيفها في إنتاج الدواء، وإنشاء مراكز علاج تستقطب الأثرياء، وفتح أسواق جديدة للتجارة بالمعلومات البيولوجية.

- المجال التناسلي والإنجابي واختيار جنس المولود وتحديد نوعه، واستنساخ الأعضاء البشرية من الخلية الأصلية، والهدف الأخطر: الوصول إلى الإنسان المثالي المهندس وراثيا حسب الرغبة والطلب، عن طريق التلاعب بالجينات إما بالتنسيل أو الاستنساخ[1]، أو الحصول على إنسان يُعتبر كمورد لقطع الغيار لمن يحتاج إلى عضو أو أكثر، مع ملاحظة أن أي خطأ في العبث بالجينات سيورث صاحبه آلاف الأمراض.

**ثالثا: الحكم الشرعي لأبحاث الهندسة الوراثية والجينوم البشري:**

إن الأبحاث في الجينوم البشري تُعتبر فتحا عظيما للبشرية، واكتشافا مهما مكن الإنسانية من التعرف على الإنسان ذاته، وقد عُقدت عدة ندوات لمجمع الفقه الإسلامي، وقُدمت الكثير من البحوث لتدارس هذا الموضوع، وتم وضع ضوابط شرعية تحكم البحث في هذا المجال. ومن قرارات ندوة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة في دولة الكويت التي كان موضوعها "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني – رؤية إسلامية)[2]:

- جواز استعمال الهندسة الوراثية في منع المرض أو علاجه أو تخفيف أذاه، سواء بالجراحة الجينية التي تبدل جينًا بجين أو تولج جينًا في خلايا مريض، وكذلك إيداع جين في كائن آخر للحصول على كميات كبيرة من إفراز هذا الجين، لاستعماله دواءً لبعض الأمراض، مع منع استخدام الهندسة الوراثية على الخلايا الجنسية، لما فيه من محاذير شرعية.

- لا يجوز استعمال الهندسة الوراثية في الأغراض الشريرة والعدوانية، أو في تخطي الحاجز الجيني بين أجناس مختلفة من المخلوقات قصد تخليق كائنات مختلطة الخلقة، بدافع التسلية أو حب الاستطلاع العلمي.كما ترى

---

1- يُقصد به: "أمر علمي طبي بيولوجي مستحدث، يُقصد به توليد الكائنات الحية وإيجاد نسخ نباتية أو حيوانية أو بشرية تتطابق مع الأصل أو تتشابه معه كليا أو جزئيا"؛ يُنظر: الخادمي، نور الدين، **الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية**، (الرياض – السعودية: دار الزاحم، ط1، 2001م)، ص 16-17.

2- وذلك بمشاركة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالإسكندرية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، في الفترة من 23-25 جمادى الآخرة 1419هـ الذي يوافق 13-15 من شهر تشرين الأول-أكتوبر 1998م، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1082/11؛ ويُنظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرين بمدينة وهران الجزائر، في الفترة 13-18 سبتمبر 2012م، ص 9-10، وقرارات مجمع الفقه الإسلامي، المنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض المملكة العربية السعودية، من 18-22 نوفمبر 2013م، قرار رقم: 203 (21/9)، بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري.

الندوة أنه لا يجوز استخدام الهندسة الوراثية كسياسة لتبديل البنية الجينية في ما يُسمى بتحسين السلالة البشرية، وأي محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان أو التدخل في أهليته للمسؤولية الفردية هو أمر محظور شرعًا.

**رابعا: وجه ارتباط أبحاث الجينوم البشري بالفطرة:**

إن قرارات ندوة المجمع الفقهي الإسلامي بوضع ضوابط لأبحاث الجينوم البشري وعدم ترك الحبل على الغارب للعلماء للبحث دون قيد وشرط، نرى فيها اعتباراً لمقصد حفظ الفطرة من جانبي الوجود والعدم، فحفظها من جانب الوجود بالاستخدام الإيجابي للجينوم البشري بما يحفظ صحة الإنسان، ويقضي على الأمراض المستعصية التي تصيبه، وفي هذا حفظ للنفس وهي مصلحة تقرها الفطرة.

أما الاستخدامات السلبية للهندسة الوراثية والتلاعب بالجينوم البشري فهو مخالف للفطرة البشرية، ويعود على مقصد الفطرة بالعدم، إذ الحصول على إنسان مستنسخ أو مهندس وراثياً حسب الطلب (لون معين للعينين والشعر، نسبة ذكاء جد عالية، قوة جسمانية كبيرة...) يُعتبر خرقا صارخا للفطرة، وتَعدٍّ على مقصد شرعي هو حفظ فطرة الإنسان، وكل ما صادم الفطرة فهو في الشرع ممنوع كما تم إثباته في الفصول الأولى للرسالة، فالتلاعب بالجينوم البشري ممنوع بالفطرة قبل الشرع.

يقول الخادمي: "إن الهندسة الوراثية ليست سوى فرع علمي لعلم البيولوجيا وسائر شبكة المعارف العامة، وهي مما يجب أن تندرج ضمن كبريات التصور الإسلامي، عقيدة وأخلاق وتشريع، وأن تتأطر في دائرة الفكر الإنساني العالمي القائم على مراعاة الفطر السليمة ومجاراة السنن الكونية والقوانين العلمية، ومسايرة منظومة الأخلاق والعادات الحسنة والأعراف المقررة في كل أمة وملة"[1].

والملاحظ اليوم أن صرخة الفطرة والضمير الإنساني أصبحت تُسمع حتى في البلدان الغربية، وهو ما حذا بالمفكرين والعلماء والمنظمات والهيئات العالمية إلى المطالبة بأخلقة العلوم أو الأخلاق التطبيقية "أي وضع قواعد ومعايير أخلاقية تسعى لتنظيم الممارسات داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وحل المشاكل الأخلاقية

1- الخادمي، **الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية**، ص 225.

بواسطة ما يتم التوصل إليه عن طريق التداول والتوافق والمعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمستعصية والمعقدة"[1].

وفي المجال البيو تكنولوجي (التقنية الحيوية) ظهر ما يُسمى بالبيوإتيقا (**Bioethics**)[2]، وهي دعوة إلى اعتبار الأخلاق في الأبحاث العلمية الخاصة بالطب والبيولوجيا، وعدم العبث بالفطرة البشرية، خاصة وأن الأبحاث في مجال الهندسة الوراثية قد تؤدي إلى تكسير كل الطابوهات والمحرمات التي تمس بالوجود الإنساني واستمرار البشرية، والدعوة إلى البيوإتيقا هي دعوة لحفظ إنسانية الإنسان، والحفاظ على القيم الإنسانية النبيلة، وحفظ الإنسانية هو مقصد خادم ومكمل لمقصد حفظ الفطرة.

فالدعوة إلى أخلقة العلوم هي دعوة للعودة إلى الفطرة، لأن الرؤية الغربية والرؤية الشرعية تتقاطعان في عنصر مشترك هو الفطرة والسعي إلى الحفاظ عليها، باعتبارها مقصدا شرعيا وإنسانيا.

**الفرع الثاني: الفطرة وبنوك الحليب**

ظهر في العصر الحديث ما يُسمى بالبنوك البشرية، وهي عبارة عن مجمعات تقوم بجمع مكون بشري معين لاستخدامه في وقت لاحق، ومن البنوك البشرية: بنوك الدم، بنوك الحليب، بنوك النطاف، بنوك البويضات، بنوك الأجنة المجمدة، بنوك الخلايا الجذعية... ويختلف الحكم الشرعي بين بنك وآخر. وفيما يلي سنختار بنك الحليب لنبين حكمه الشرعي ووجه ارتباطه بالفطرة.

**أولا: المراد ببنوك الحليب**: تُعرّف بنوك الحليب بأنها: "عبارة عن مؤسسات خاصة لتخزين اللبن الآدمي -الحليب- في قوارير معقمة لحين الحاجة إليه، بعد أن تم أخذه بطريقة معقمة أيضا من أمهات متبرعات أو بأجر"[3].

---

1- بوفتاس عمر، **الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم:**
يوم التصفح: 2019/05/18م - http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5636
بوفتاس، عمر، **موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة:**
يوم التصفح: 2019/05/18م - https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm

2- البيوإتيقا (Bioethics): هي أحد فروع الأخلاق التطبيقية، وقد استُخدم لفظ "البيوتيقا" لأول مرة علم 1970/ من قبل العالم الأمريكي "فان بوتر" (المتخصص في طب السرطان). والبيوتيقا هي الدراسة الفلسفية للجدل الأخلاقي الناتج عن التقدم العلمي في العلوم البيولوجية والطبية وما ترتب عليها من مشكلات أخلاقية في مجالات عديدة مثل السياسة والقانون والدين والفلسفة . **المصادر السابقة**؛ ويُنظر: بوحناش، نورة، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، (تونس: كلمة، الجزائر: منشورات الاختلاف، المغرب: دار الأمان، لبنان: منشورات ضفاف، ط1، 2016م)، ص 204.

3- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 6(2/6)، العدد: 2، 338/1؛ القدال، علي محمد ، **بنك اللبن وأثره في التحريم**، (مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد 2، فبراير 2011م)، ص 2؛ الدباسي، أمل بنت إبراهيم، **بنوك الحليب وموقف الشريعة منها**، (السعودية: مجلة الجمعية الفقهية=

وسبب الحصول على هذا الحليب من قبل الأمهات كونه فائضا عن حاجة أطفالهن، أو أن الطفل توفي وبقي الحليب في الثدي. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الحليب لا يُجفف بل يبقى على هيئته السائلة حتى لا يفقد ما به من الأجسام المضادة (Antibodies) التي توجد في الحليب البشري ولا يوجد مثيلها في حليب الحيوانات كالأبقار والأغنام وغيرها[1].

**ثانيا: أهداف إنشاء بنوك الحليب:**

نظرا لما يحتويه حليب الأم من خصائص تجعله الأنسب لتغذية الصغير، من عناصر غذائية تناسب حاجات الطفل، ومضادات حيوية تكسبه مناعة من الأمراض، وما يحتويه اللبأ من خلايا ملتهمة كبرى (macrophages) لها قدرة ابتلاع الميكروبات وقتلها، بالإضافة إلى غيرها من الفوائد الصحية والغذائية[2]. ولأن بعض الأمهات لا يمكنهن إرضاع صغارهن، لأي سبب كان كالمرض أو فقدان الحليب، إضافة إلى حاجة الأطفال الخُدّج[3] لحليب الأم الذي يساهم في نموهم بشكل صحي وسريع، ولقلة وجود المرضعة البديلة، ظهرت فكرة بنوك الحليب في المجتمعات الغربية في السبعينات من القرن العشرين[4].

---

=السعودية، العدد 26، سنة 1436هـ)، ص 467؛ الجمران، آمنة بنت طلال، **بنوك الحليب**، (الإسكندرية: حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، العدد33، المجلد 8)، ص 602، الخادمي نور الدين، **الاجتهاد المقاصدي**، ص 243.

1- المصادر السابقة.

2- للاطلاع على فوائد الرضاعة الطبيعية، يُنظر: محمد كمال السيد يوسف، **مزايا وفوائد الرضاعة الطبيعية**، ص 62 وما بعدها؛ فايز قنطار، **الأمومة – نمو العلاقة بين الطفل والأم–**، ص 95 وما بعدها، فهمي مصطفى محمود، **إعجاز القرآن الكريم في مدة الرضاعة ونوعيتها**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز في القرآن والسنة:

https://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Medicine-and-Life-Sciences/85-Quran-miracles-in-the-duration-and-quality-of-breast - يوم التصفح: 2019/03/17

منظمة الصحة العالمية:

https://www.who.int/ar/news-room/detail/25-07-1439-who-and-unicef-issue-new-guidance-to-promote-breastfeeding-in-health-facilities-globally - يوم التصفح: 2019/03/17

3- الخديج: من ولد قبل أوانه، أي قبل تمام الحمل، ينظر، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 164/2، ابن منظور، **لسان العرب**، 248/2.

4- القدال، علي محمد، **بنك اللبن وأثره في التحريم**، ص 2؛ الدباسي، أمل، **بنوك الحليب وموقف الشريعة منها**، ص 467؛ الجمران، آمنة، **بنوك الحليب**، ص602.

**ثالثا: محاذير استخدام بنوك الحليب:**

كما لكل جديد إيجابيات فله أيضا سلبيات، ومن أهم محاذير إنشاء هذه البنوك والتعامل معها[1]:

**1- الجانب الشرعي:**

- الحليب المحفوظ ينشر الحرمة بين المرتضعين؛ على الراجح من أقوال الفقهاء[2]، وما يترتب على ذلك من اختلاط وضياع للأنساب، وهو كلية من كليات الشرع.

- بيع الحليب المخزَّن في هذه البنوك؛ وهو ما يحصل اليوم في بلاد الغرب، ويرى الكثير من العلماء حرمة بيع لبن الآدمية[3] تكريما للإنسان ولأجزائه من الابتذال بالبيع، قال ابن نجيم: "لم يجز بيع لبن المرأة لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع"[4]، ثم أضاف: "بيع لبن المرأة لو جاز لكان إهانة لها، وقد أُمرنا بإعزاز الآدمي"[5].

**2- الجانب الصحي والنفسي:**

- الاعتماد على بنوك الحليب يُفقد الرضاعة الطبيعية بعضا من فوائدها، منها أن عملية مص الثدي تؤدي إلى إفراز مادة الأكسيرتوسين (oxyrtocin) والتي تُساهم في عودة رحم المرأة إلى حجمه الطبيعي.

- الاعتماد على هذه البنوك يجعل من عملية الرضاعة عملية آلية، وبالتالي ينقطع الارتباط النفسي الذي ينشأ عند مص الصغير لثدي أمه.

---

1- البار، علي، **بنوك الحليب**، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد: 2، 1985م)، 2/262-268؛ الدباسي، **بنوك الحليب وموقف الشريعة منها**، ص 467-468.

2- حليب الأم المتناول بالشرب يثبت المحرومية، وحكمه حكم الحليب المتناول بالتقام الثدي؛ وهو قول الأئمة الأربعة: ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** ، 3/246؛ القرافي، **الذخيرة**، 4/274؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، 11/372؛ ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 4/425. وخالفهم ابن حزم الذي يوجب التقام الثدي لتحدث الحرمة: ابن حزم، **المحلى بالآثار**، 10/185.

3- اختلف الفقهاء في جواز بيع حليب الآدمية إذا حُلب:

- فالمالكية والشافعية يجوزونه، يُنظر: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 3/147؛ النووي، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 9/254.

- والحنفية لا يجوزونه، يُنظر: ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** ، 6/87.

- أما الحنابلة فيقولون بالكراهة، يُنظر: ابن النجار، **منتهى الإرادات**، 2/255.

- وأغلب المعاصرين على تحريمه، يُنظر قرار المجمع الفقهي الإسلامي الذي سنورده فيما يأتي.

4- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** ، 6/87.

5- المصدر السابق نفسه.

– الحليب المحفوظ في هذه البنوك معرض للتلوث عند جمعه، فعملية التعقيم قد لا تكون مجدية في الغالب، كما قد لا تتوفر في عملية التخزين الشروط والمقاييس المطلوبة.

**3– الجانب الاجتماعي والاقتصادي:**

– إن انتشار هذه البنوك يؤدي إلى تقاعس الأمهات عن الرضاعة الطبيعية لأسباب تافهة.

– إضعاف الرابطة الاجتماعية بين الطفل وأمه.

– اندثار مصطلح الأم المرضعة وما يترتب عليه من فقدان رابطة اجتماعية قوية تنشأ بالرضاع.

– التكلفة المادية لإنشاء هذه البنوك وإدارتها بالشكل الجيد عالية جدًا، وبالتالي فإن جدواها الاقتصادية في البلدان النامية منعدمة.

– إنشاء هذه البنوك في البلدان الفقيرة قد يتحول إلى تجارة تضطر فيها الأم الفقيرة إلى بيع لبنها وحرمان صغيرها منه بداعي الحاجة.

كل هذه المحاذير تجعل من إنشاء هذه البنوك مفسدة عظمى يجب دفعها، فرغم الهدف النبيل والإنساني المعلن، إلا أن ما ينطوي عليه من محاذير تبين مخالفته للبعد الشرعي والإنساني والفطري، فبداية من المحاذير الشرعية وما ينشأ عن هذه البنوك من اختلاط للأنساب وضياع لهذا المقصد النبيل، وما في بيع حليب الأمهات من امتهان وإذلال للإنسان؛ بمعاملة المرأة التي كرمها الإسلام كأنثى حيوان يُجمع حليبها ليباع، وفي قيام الأمهات المعدمات بذلك لسد الحاجة قمة البشاعة الإنسانية في استغلال فقر الفقراء والمعوزين، وفي تحريمه حفظ لكرامة الإنسان وإنسانيته مما يخدم مقصد حفظ الفطرة من جانب العدم.

وفي الموازنة بين المصالح والمفاسد في هذه النازلة نجد أن المفاسد أعظم، فيترجح منع إنشائها على الجواز، وباعتبار الفطرة ضابطا للمصلحة[1]، وباعتبارها مقصدا شرعيا كانت المعيار الأساسي في الترجيح في هذه الموازنة، فحفظ إنسانية الإنسان جزء من حفظ فطرته، وبالرجوع إلى الحضارة الإسلامية في أزهى عصورها نرى التشريع السليم الموافق للفطرة، وكيف خدم مقصد إرضاع الصغير بتوفيره لأوقاف الحليب للمرضعات[2]، وهي أوقاف خُصصت للنساء المرضعات تسمى "أوقاف نقطة الحليب" يوزع منها الحليب على المرضعات في أيام محددة في كل أسبوع، إلى جانب الماء المذاب فيه السكر، وقد كان ذلك من صنيع صلاح الدين الأيوبي رحمه الله.

1– ينظر: الباب الأول الفصل الثالث علاقة الفطرة بمصادر التشريع: ص 187.

2– الوقف والحضارة الإسلامية:

يوم التصفح: 2019/06/11م - http://www.albayan.co.uk/Mobile/MGZarticle2.aspx?ID=2833

وهذا قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي قرر فيه حرمة بنوك الحليب[1]:

- **قرار رقم: 6 (2/6) بشأن بنوك الحليب:**

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمر الثاني بجدة من 10– 16 ربيع الآخر 1406هـ الموافق 22 – 28 كانون الأول ( ديسمبر ) 1985م، بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية، ودراسة طبية حول بنوك الحليب، وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع وتبين منها:

– **أولا**: أن بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها فانكمشت وقل الاهتمام بها.

– **ثانياً**: أن الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمة النسب يُحرم به ما يُحرم من النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.

– **ثالثا**: أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يُغني عن بنوك الحليب.

قرر ما يلي:

– **أولاً**: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

– **ثانياً**: حُرمة الرضاع منها.

**الفرع الثالث: الفطرة واستئجار الأرحام**

الرغبة في النسل غريزة طبيعية فطرية جعلها المولى عز وجل في المرأة والرجل، ولكن هذه الرغبة قد لا تتحقق لسبب من الأسباب، لهذا كان تأجير الأرحام كاكتشاف علمي ونازلة عصرية تُحقق حلولا لمعالجة بعض الحالات المستعصية للعقم، وفيما يأتي تعريف بهذه النازلة وأهم مباحثها لبيان علاقتها بالفطرة.

---

1- الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي:

http://www.iifa-aifi.org/1584.html- يوم التصفح: 2019/06/11م

**أولا: المراد باستئجار الأرحام:**

عُرف استئجار الأرحام بأنه: "تلقيح ماء رجل (النطفة) بماء امرأة (البويضة) تلقيحا خارجيا في وعاء اختبار، ثم زرع هذه البويضة الملقحة (اللقيحة) في رحم امرأة أخرى تتطوع بحملها حتى ولادة الجنين أو مقابل أجر معين"[1].

فهو استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالبا ما يكونان زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدا قانونيا لهما[2]، مقابل دفع ثمن الإجارة للأم البديلة. ويُطلق على هذه العملية تسميات مختلفة مثل: الأم البديلة، الرحم المستعار، مؤجرات البطون، الرحم الظئر، الأم بالوكالة، شتل الجنين[3].

**ثانيا: أسباب اللجوء إلى استئجار الأرحام:**

هناك عدة أسباب تصيب المرأة أو الرجل وتدفع لاستئجار الأرحام ومنها[4]:

**1- أسباب الاستئجار:** ممن يمكن أن يلجأ لاستئجار الرحم:

- المرأة التي ليس لديها رحم بالولادة (متلازمة .MRKH)؛
- المرأة التي جرى استئصال رحمها بالجراحة الاضطرارية (الورم، تليف الرحم، السرطان وما شابه)؛
- المرأة التي حصل لها إجهاض متكرر؛
- المرأة العاجزة عن الحمل نتيجة تركيبة رحمها؛
- متلازمة آشرمان (المرأة التي رحمها غير ملائم للحمل وإن كان موجودا)؛
- الحالات التي يكون فيها الحمل والإنجاب ذوا خطر على حياة المرأة (إن كان لديها مرض خطير في القلب والرئة، أو كانت مصابة باضطراب تجلط الدم الذي قد يسبب خطرا على الحياة)؛

---

1- الخولي، هند، **تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي**، (سوريا: مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد3، المجلد 27، 2011م)، ص278.

2-يُنظر: عارف، علي عارف، **الأم البديلة (أو الرحم المستأجر)**، بحث ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، (عمان - الأردن: دار النفائس، ط1، 2001م)، 806/2.

3- ظلال، ناجح طاهر، **الرحم المستأجر الأم البديلة رؤية شرعية**، (النجف الأشرف - العراق: مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 40، المجلد 2)، ص 508-509.

4- الخولي، **تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي**، ص 278؛ **ظلال**، **الرحم المستأجر الأم البديلة رؤية شرعية**، ص 509-510؛ "ما هي الأم البديلة؟":

يوم التصفح 2019/06/15م - https://www.cyprusivf.net/arabic/surrogate-mother.html

- من لديهن اضطراب بالولادة؛
- الأزواج المثليون؛
- المرأة التي لا ترغب في الإنجاب لأسباب اجتماعية، أو للرفاهية والحفاظ على شكل الجسد، أو تخلصًا من أعباء ومتاعب الحمل وآلام الولادة؛
- الرجل العقيم الذي لا يمكنه الإنجاب.

**2- أسباب الإيجار:**

يُعتبر العائد المادي السبب الأول الذي يدفع المرأة لإجارة رحمها، فرغم كون الأمومة من أكثر الغرائز الفطرية رُقيا إلا أنها تحولت إلى تجارة وسلعة منحطة استُغلت للمتاجرة والربح، وأصبح استئجار الأرحام أحد مظاهر تداعيات الحاجة والفقر في الدول الفقيرة.

**ثالثا: صور استئجار الأرحام (أو صور الأم البديلة):**

لاستئجار الأرحام عدة صور اتفق الفقهاء على تحريمها كلها، ما عادا واحدة فقط اختلفوا في حكمها. وفيما يأتي عرض لهذه الصور[1]:

**- الصورة الأولى**: في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وعندما تلد الأم البديلة الطفل، تسلمه للزوجين مقابل أجر حسب العقد المتفق بينهم، وهذه الصورة محرمة بالاتفاق.

**- الصورة الثانية**: وهذه الصورة هي الصورة الأولى نفسها، إلا أنه تنقل اللقيحة (الجنين المجمد) "Frozen Embryo" إلى الأم البديلة، ولكن بعد وفاة الزوجين.

**- الصورة الثالثة**: تلقيح بويضة الزوجة بماء رجل غريب "ليس زوجها"، وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى، وهذه الصورة محرمة بسبب تلقيح البويضة بماء غير ماء زوجها يقينًا، لأن ذلك يؤدي إلى اختلاط الأنساب المحرمة شرعًا؛ وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع.

---

1- عارف، **الأم البديلة (أو الرحم المستأجر)**، 2/812-818؛ طلال، **الرحم المستأجر الأم البديلة رؤية شرعية**، ص 511-512؛ الخولي، **تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي**، ص 280-281.

– **الصورة الرابعة:** في هذه الصورة يتم التلقيح بين نطفة مأخوذة من رجل، وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تُزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى لتحمله في رحمها، وهذه الصورة محرمة، لأن المرأة التي أُخذت بويضتها أجنبية عن الزوج الذي لُقحت البويضة بنطفته، وأيضًا فإن رحم المستأجرة استُعمل بشكل غير مشروع.

– **الصورة الخامسة:** في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى زوجة أخرى لذات الرجل، وذلك بمحض اختيارها للقيام بهذا الحمل عن ضرتها عند قيام الحاجة، وهذه الصورة اختلف الفقهاء في حكمها؛ أُجيزت في الدورة السابعة لمجمع الفقه الإسلامي، ثم حُرمت في دورته الموالية لما ترتب عنها من مفاسد وأضرار تتعلق بمن الأحق بالأمومة ومن الأحق بالإرث...

**رابعا: مفاسد استئجار الأرحام:**

إن استئجار الأرحام يترتب عليه مفاسد كثيرة منها[1]:

أ- تؤدي هذه العملية إلى اختلاط الأنساب، وحفظ النسب مقصد شرعي.

ب- ما يحصل من منازعات ومشاكل وقضايا بين الأم صاحبة البويضة، وصاحبة الرحم، لأن الأخيرة قد ترتبط بالصغير المولود وترفض تسليم المولود لصاحبة البويضة على الرغم من أنها تفي بعقدها وتدفع لها الثمن كاملاً، أو أن تلد صغيرا معاقا وترفض صاحبة البويضة أخذه. وإذا كانت المستأجرة متزوجة؛ فقد تسقط اللقيحة وتلقح بويضتها من زوجها دون أن تعلم، فيكتمل الحمل وتسلم المولود للعائلة المستأجرة وهو في الحقيقة ابنها، وقد حدثت في الغرب حادثة مشابهة ووصل النزاع إلى المحاكم.

جـ- أنه يُفسد معنى الأمومة الحقيقية التي فطرها الله عليها، إذ غاية ما هنالك إقرار بويضة بدون عناء ولا مشقة، بينما التي حملتها عانت آلام الحمل وتغذى بغذائها حتى غدا بضعة منها تتنازل عنه، وتصطبغ الأمومة بالصبغة التجارية.

د- فتح هذا الباب يؤدي إلى أن تسلكه كل امرأة ثرية أرادت أن تحافظ على صحتها ورشاقة بدنها باستغلال حاجة الفقيرة ودفعها لتحمل آلام الحمل والمخاض عنها مقابل المال.

هـ- هذه العملية قد تُغطي معنى الأمومة بحاجز ضبابي، يجعل هذا المفهوم غير واضح، فبعد أن كانت الأم هي صاحبة البويضة التي تنقل إلى الجنين الصفات والسمات الوراثية، وهي في نفس الوقت التي كانت تحمل،

---

1- عارف، **الأم البديلة (أو الرحم المستأجر)**، 2/808-810؛ الخولي، **تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي**، ص 286-288، السديس، حصة، **استئجار الأرحام دراسة فقهية مقارنة:**

http://almoslim.net/node/140361 - يوم التصفح: 2019/06/15م

وتضع، وترضع، وتربي، وهي التي ترتبط بالطفل بعلاقة من أسمى العلاقات الإنسانية وأرقاها، أصبح لدينا الآن نوعان من الأم: الأم البيولوجية، والأم الحامل للجنين، فتداخلت الأمور واختلف الناس في هذا المعنى الواضح الجميل: من هي الأم؟

و- الرحم في نظر الإسلام له حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يُستأجر، لأن الرحم عضو بشري له علاقة شديدة بالعواطف والمشاعر في أثناء الحمل، واستئجار الرحم يُعد استهانة بالكرامة الإنسانية، والله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]، ولأن استئجار الرحم يدخل في موضوع الفروج والأصل في الفروج الحرمة، فإن الرحم غير قابل للبذل والإباحة، فهو ليس محلاً للبيع ولا للهبة ولا للإجارة ونحو ذلك.

ز- انكشاف عورة صاحبة الرحم المستأجرة لمن لا يحل له النظر إليها لغير ضرورة أو حاجة.

ح- تحول الإنسانية إلى مجرد استثمار بيولوجي لمادة النسل، وعدم المبالاة بكل القيم الإنسانية[1].

ط- فائدة الأحكام التشريعية هي حصول ثمرتها الخلقية كما يقول طه عبد الرحمن[2]، فالأصل في الأحكام الفقهية هو القيمة الخُلقية التي تنطوي عليها، ولا عبرة بأي فعل لا يُراعي حصول هذه الثمرة، وهذا من تمام رعي الفطرة.

**خامسا: بيان وجه الارتباط بالفطرة:**

مما سبق نجد ما يلي:

– عقد إجارة الأرحام هو عقد إجارة على محرم ابتداءً، فالرحم ليست محلا للبذل والتجارة أو الإجارة أو الهبة.

– رغم كون الأمومة غريزة والرغبة في الإنجاب فطرة؛ وهي مصالح معتبرة، لكن المفاسد التي تكتنف عملية استئجار الأرحام أكثر من مصالحه كما تم بيانه، والفطرة تُرجح دفع المفاسد الكثيرة على جلب المصالح الأقل.

– إن استئجار الأرحام يعود بالعدم على مقصد حفظ الفطرة، فالإنجاب بالطريقة الطبيعية يتم بأن تُلقح بويضة الزوجة بمني الزوج وتحمل الزوجة بالجنين، وغير ذلك هو تعد صارخ على هذه الفطرة.

– إن عملية استئجار الأرحام تُحول المرأة إلى مجرد شيء قابل للكراء، وهو ما يحط من إنسانيتها، وحفظ الإنسانية جزء لا يتجزأ من مقصد حفظ الفطرة.

---

1- بوحناش، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، ص 203.

2- عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 154.

– إن التفريق بين المرأة التي تنجب والولد بمجرد ولادتها وحرمانه من الرضاعة مخالف للفطرة.

– تكسُّب المرأة عن طريق رحمها وخلق سوق للتجارة والسمسرة بالأرحام مخالف للفطرة والطبيعة وللسنن الكونية.

وهذا ملحق لقرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن أطفال الأنابيب بالأردن وفيه تحريم استئجار الأرحام[1]:

• **قرار رقم: (4) د 86/3/7 بشأن أطفال الأنابيب:**

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 08 إلى 13 صفر 1407هـ / 11 إلى 16 أكتوبر 1986م، بعد استعراضه لموضوع التلقيح الصناعي "أطفال الأنابيب" وذلك بالاطلاع على البحوث المقدمة والاستماع لشرح الخبراء والأطباء وبعد التداول تبين للمجلس أن طرق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيام هي سبعة:

– **الأولى**: أن يجري تلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج وبييضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته ثم تُزرع اللقيحة في رحم زوجته.

– **الثانية**: أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبييضة الزوجة ثم تُزرع تلك اللقيحة في رحم الزوجة.

– **الثالثة**: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتين ثم تُزرع اللقيحة في رحم امرأة متطوعة بحملها.

– **الرابعة**: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي رجل أجنبي وبيضة امرأة أجنبية وتُزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

– **الخامسة**: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تُزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

– **السادسة**: أن تؤخذ نطفة من زوج وبييضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً ثم تُزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

– **السابعة**: أن تؤخذ بذرة الزوج وتُحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

وقرر: أن الطرق الخمسة الأول كلها محرم شرعاً وممنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير.

---

1- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 144/3.

يوم التصفح: 2019/06/13م -http://www.iifa-aifi.org/1661.html

أما الطريقان السادس والسابع فقد رأى مجلس المجمع أنه لا حرج في اللجوء إليهما عند الحاجة مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة. والله أعلم.

**المطلب الثاني: أثر الفطرة في نوازل الأسرة**

بعد أن تناولنا في المطلب الأول بعض النوازل الطبية والتي يظهر فيها بجلاء أثر الفطرة في تشريعها، سيتم فيما يأتي التطرق إلى بعض النوازل الاجتماعية، وقد اخترنا نازلتي تقنين الزواج المثلي، وتمكين الحركة الأنثوية.

**الفرع الأول: الفطرة والدعوة إلى تقنين الزواج المثلي**

من النوازل الاجتماعية المعاصرة التي بدأت تُفرض على الدول العربية والإسلامية تقنين الزواج المثلي[1]، وفرض الاعتراف بالأسر المكونة على أساس هذا الزواج، والاعتراف بحقوقها في المجتمع.

**أولا: تعريف الزواج المثلي:**

عُرِّف هذا الزواج بأنه: "عقد يُحل الاستمتاع بين شخصين من جنس واحد"[2]، أي بين ذكرين أو أنثيين، وبهذا العقد يصيران شريكين في الحياة، ويجري بينهما ما يجري بين الرجل والمرأة المتزوجين زواجا شرعيا، وهذه النازلة لم تكن معروفة من قبل، فقد عُرف اللواط وعُرف السحاق وكانا مستنكرين، أما اليوم فتشريع الزواج المثلي صار ضمن قوانين ودساتير ومعاهدات الدول والأمم المعاصرة، وحقيقة هذا الزواج هو في الواقع شذوذ جنسي مقنن، إما لواط أو سحاق، ولا يستحق لفظ الزواج نهائيا.

---

1-وهناك موجة جديدة للاعتراف باشتهاء الأطفال أو الانجذاب الجنسي للأطفال أو ما يسمى بالبيدوفيليا ، ينظر :

https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/12/23/اشتهاء-الأطفال-هل-يستعد-الغرب-للاعتراف-بالبيدوفيليا

يوم التصفح 2019/06/01م.

-وفي وقت انحرف الانسان عن فطرته هذه قائمة ب10 دول تسمح بالزوفيليا، أو ممارسة الجنس مع البهيمة من بينها الدانمارك والولايات المتحدة الأمريكية والسويد وألمانيا وفنلندا.

https://www.therichest.com/rich-list/most-shocking/10-nationalities-who-fornicate-with-animals/?fbclid=IwAR1s1ZMCd7MxOLCiTNB6wWmlUIOnCF-o1HxUA3JnudcepTGBWRPBvCSDBW4 يوم التصفح 2019/06/01م

2- جكيتي، إبراهيم بن تيجان، **الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة**، (الرياض - السعودية: مركز باحثات لدراسات المرأة، ط1، 2016م)، ص 19.

**ثانيا: تشريع الزواج المثلي:**

كان الزواج المثلي في بداية ظهوره مستنكرا مستهجنا، ومعظم تشريعات الدول كانت تُجرم المثلية الجنسية والزواج المثلي وتعتبرها جريمة اجتماعية في كثير من المجتمعات، قبل أن تصير جريمة تشريعية ووُضعت عليها عقوبات تختلف من دولة إلى أخرى وتتراوح بين السجن لمدة سنة إلى عشرين سنة في بعض الدول[1].

ولكن بوصول فئة من المثليين الجنسيين إلى مراكز القرار السياسي ومنظمات الأمم المتحدة، " فالمواثيق والاتفاقات الدولية التي تخص المرأة والأسرة والسكان... تُصاغ الآن في وكالات ولجان تسيطر عليها فئات ثلاث: (الأنوثة المتطرفة)، ( أعداء الإنجاب والسكان)، (الشاذون والشاذات جنسيا)"[2]، ولجنة المرأة في الأمم المتحدة شكلتها امرأة اسكندنافية كانت تؤمن بالزواج المفتوح ورفض الأسرة[3]، ولدوافع سياسية بحتة كدعم هؤلاء المثليين في الانتخابات قامت العديد من الدول بالاعتراف بحقوق هؤلاء المثليين ومن ثم الاعتراف بهذا النوع من الزواج. وسعت بعض الدول، إلى إصدار قوانين لتنظيمه[4]، حيث أعطت المثليين حقوقا تشبه حقوق الأشخاص الذين يتزوجون زواجًا عاديًا، كحق "التبني" و"الميراث" وغيرها من الحقوق التي يتمتع بها الزواج العادي.

وقد أُلغي تجريم المثلية باعتبارها حق من حقوق الإنسان الواجب حمايتها في مؤتمر السكان بالقاهرة سنة 1994م، حيث دعا المؤتمر إلى تغيير هيكل الأسرة لتستوعب الأسر المكونة من مثليي الجنس[5]، وفي مؤتمر بكين الذي عُقد سنة 1995م تم التأسيس لمصطلح الجندر كبديل عن الجنس، إذ الهوية الجنسية للشخص غير ثابتة بالولادة، وإنما تتأثر بعوامل نفسية واجتماعية بحسب مفهومهم، وفي وقت انعقاد هذا المؤتمر خرج الآلاف من الشواذ جنسيا مطالبين بحقوقهم[6].

---

1- جكيتي، **الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة**،ص 27.

2- نقلا عن: عمارة، محمد، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، (القاهرة – مصر: مكتبة الإمام البخاري، ط1، 2009م)، ص 43.

3- نقلا عن: الكردستاني، مثنى أمين، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، (القاهرة – مصر: دار القلم، ط1، 2004م)، ص 292.

4- في الرابط التالي قائمة بأشهر الدول التي اعترفت بالزواج المثلي وقننته في دساتيرها:

"الزواج المثلي".. وأشهر الدول التي اعترفت به:

https://www.elwatannews.com/news/details/736609- يوم التصفح: 2019/04/01م

5- الميزر، هند عقيل، **الجنسية المثلية العوامل والآثار**، (جامعة حلوان، مصر: مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، العدد 34، أفريل 2013م).، ص 2458؛ جكيتي، **الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة**، ص 28.

6- المرجعين السابقين.

وفي ديسمبر 2008، ونظرا لتحركات منظمة الأمم المتحدة، وقعت ستة وستون دولة بيانا يتعلق برفع العقوبة عن المثلية الجنسية[1]، وبعد اعتراف الدول بضغط من منظمة الأمم المتحدة والاتفاقيات الدولية بهذا النوع من الزواج انتشر وأصبح الشواذ يتزوجون علنا بل وفي الكنيسة، وما زالت الأمم المتحدة بمنظماتها تمارس ضغوطا على الدول المتبقية للاعتراف وتقنين الزواج المثلي.

يقول المسيري: "إن الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تطبيعه هو في جوهره ليس دعوة للتسامح أو تفهّم وضع الشواذ جنسيًا، بل هجوم على المعيارية البشرية وعلى الطبيعة البشرية، وهو محاولة لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية هي ثنائية الذكر/الأنثى"[2].

فالاعتراف بهذا النوع من الزواج هو اعتراف بالشذوذ، واعتراف بالانتكاس عن الفطرة، واعتراف بالانحراف عن إنسانية الإنسان.

**ثالثا: الآثار الناجمة عن المثلية الجنسية:**

بمخالفته للفطرة وللطبيعة البشرية ترتبت على الزواج المثلي عدة آثار يُمكن إجمالها فيما يأتي[3]:

- الزواج المثلي ما هو إلا لواط أو سحاق، وهما فاحشة ومعصية عظيمة، وكبيرة من الكبائر التي وردت النصوص بتحريمها[4].

- انتشار الأمراض بين الشاذين جنسيا؛ الأمراض الجنسية: مرض فقدان المناعة (الايدز) والأمراض الزهرية، والسيلان، والأمراض الجسدية الأخرى: كالتهاب البروستاتا الحاد، وهو خاص بالشاذين جنسيا دون الشاذات، والتهاب الكبد الفيروسي من نوع ب، وسرطان الشرج والمستقيم.

- انتشار الأمراض النفسية والعصبية كالوسواس المرضي، الهوس، الاضطراب، التوتر النفسي، الاكتئاب...

- أما على الجانب المجتمعي: انهيار نظام الأسرة وتفكك أواصر المجتمع.

- قطع النسل والحيلولة دون استمرار الجنس البشري.

---

1- الميزر، **الجنسية المثلية العوامل والآثار**، ص 2458.

2- المسيري، عبد الوهاب، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق – سوريا: دار الفكر، ط2، 2007م)، ص 70.

3- جكيتي، **الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة**، ص 83-96؛ الميزر، **الجنسية المثلية العوامل والآثار**، ص 2461.

4- يُنظر: أثر الفطرة في الحدود ، ص 375.

**رابعا: الحكم الشرعي لمسألة تقنين الزواج المثلي:**

تم التطرق إلى حكم اللواط والسحاق فيما سبق من مباحث الرسالة[1]، وتم التأكيد على حرمة هذه الأفعال الشنيعة المناقضة للفطرة، وأن تحريمهما يأتي اعتبارا لحفظ مقصد ضروري وكلية أساسية من كليات الشريعة، وهي حفظ النسل وما يترتب عليه من حفظ مقاصد الأسرة والزواج الصحيح، كما أن التحريم يحفظ مقصد الفطرة من جانب العدم، لأن هذه الأفعال مخالفة للشرع مصادمة للفطرة.

أما بالنسبة للاتفاقيات الدولية التي تفرض الزواج المثلي على الدول الإسلامية، فنورد فيما يأتي قرارات مجلس الفقه الإسلامي:

- **قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي** المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26 - 30 نيسان (أبريل) 2009م، قرار رقم 180 (19/6) بشأن العنف في نطاق الأسرة[2]:

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع العنف في نطاق الأسرة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد استحضار ما عُلم من الدين بالضرورة من إرساء قواعد الأسرة على أُسس عظيمة من المودة والمحبة، وتشريع الأحكام التي تحقق الاستقرار والطمأنينة، وأن الحيدة عن هذا المنهج تنشر العنف في محيط الأسرة، قرر ما يأتي:

**أ.** ضرورة عرض كافة الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون، قبل إصدارها والتوقيع عليها؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها. ودعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة الاتفاقيات التي تم التوقيع عليها للوقوف على البنود التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، ورفض تلك البنود، دون الإخلال بما اشتملت عليه من جوانب إيجابية متوافقة مع الشريعة الإسلامية.

**ب.** رفض ما يخالف نصوص الشريعة الإسلامية في الاتفاقيات والمواثيق الدولية، والتي تدعو إلى إلغاء الفوارق الفطرية بين دور الرجل والمرأة في المجتمع، والدعوة إلى المساواة التامة بين الذكر والأنثى في كل درجات الميراث،

---

1- يُنظر ص 375.

2- الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي:

http://www.iifa-aifi.org/2304.html- يوم التصفح: 2019/04/01م

والإساءة إلى نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية، وتدعو إلى إلغاء قوامة الرجل في الأسرة، وغير ذلك مما هو ثابت في الشريعة الإسلامية.

**ت.** رفض كافة البنود التي اشتملت عليها الاتفاقيات التي تُبيح ما فيه مخالفة لقوانين الشرع والفطرة: كإباحة الزواج المثلي، والعلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج الشرعي، والاختلاط بالصورة الممنوعة شرعاً، وغير ذلك من بنود تتصادم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

**الفرع الثاني: الفطرة والدعوة إلى تمكين حركة الأنثوية**

من النوازل التي حلت كذلك بالمجتمعات الغربية وعلى خطاها المجتمعات المسلمة ما يُسمى بالأنثوية أو النسوية، أو حركة التمركز حول الأنثى[1]، أو ما يُسمى بالفرنسية بـ "le féminisme"، وهي حركة اجتماعية تدّعي الدفاع عن حقوق المرأة، حيث بدأت تتغلغل وتفرض مبادئها من خلال دفع المجتمعات الإسلامية إلى التوقيع على الاتفاقيات والمعاهدات الخاصة بالأسرة والسكان والتي تكرس مبادئ ومنطلقات هذه الحركة الأنثوية.

**أولا: المقصود بالحركة الأنثوية:** تُعرِّف (سارة جامبل) الأنثوية بأنها: "الاعتقاد بأن المرأة لا تُعامل على قدم المساواة -لا لشيء سوى كونها امرأة- في المجتمع الذي تُنظَّم شؤونه وتُحدَّد أولوياته حسب رؤية الرجل واهتماماته، وفي ظل هذا النموذج الأبوي تصبح المرأة هي كل ما لا يميز الرجل، أو كل مالا يرضاه لنفسه، فالرجل يتسم بالقوة والمرأة بالضعف، والرجل بالعقلانية والمرأة بالعاطفية، والرجل بالفعل والمرأة بالسلبية، ومن ثم فإن الأنثوية هي: حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق تلك المساواة الغائبة"[2].

فالأنثوية هي "حركة فكرية سياسية اجتماعية متعددة الأفكار والتيارات، ظهرت في أواخر الستينات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بناء العلاقات بين الجنسين وصولا إلى المساواة المطلقة كهدف استراتيجي، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعا للمنطلقات المعرفية التي تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعدائهما، وتهدف إلى تقديم قراءات جديدة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين"[3].

وهذه الحركة التي ظهرت في ستينات القرن الماضي هي حركة راديكالية تُشكك في كل ما هو قائم كالدين والنظريات الاجتماعية والنفسية والقانون وغيرها... باعتبار كل منها متحيزا للرجل، كما نادت بالشك في النُظم

---

1- كما عنون عبد الوهاب المسيري كتابه: **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، (القاهرة- مصر: نهضة مصر، ط2، 2010م).

2- جامبل، سارة، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، (المجلس الأعلى للثقافة، د.ط.، 2002م)، ص 14.

3- الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، ص 53.

الأخلاقية والقيم والعادات باعتبارها متخلفة بالية وتحتاج لتغيرات جذرية، وشككت في التاريخ باعتباره تاريخ ذكوريا بامتياز (his-story) يعني تاريخه، فيجب وضع نهاية له، وإعادة سرد التاريخ من وجهة نظر أنثوية (her-story)، كما طالبت بإعادة صياغة اللغة[1] باستخدام صيغ محايدة أو صيغ ذكورية أنثوية حتى لا يظن أن هناك تفضيلا للذكر على الأنثى، و أنكرت حتى الطبيعة البيولوجية للمرأة وشككت فيها، وربطتها بالبيئة الثقافية والتنشئة لا بحقيقة طبيعة المرأة وخلقها على نحو معين[2].

**ثانيا: منطلقات ومبادئ حركة الأنثوية:** المستقري لمبادئ ومنطلقات هذه الحركة يلاحظ أنها مخالفة للفطرة والشرع، ومن أبرز هذه المبادئ[3]:

**1- المناداة بعداء الجنسين وإعلان الحرب ضد الرجال:**

بعد أن كان مطلب حركات تحرير المرأة المساواة بين الجنسين، تبنت حركة الأنثوية الصراع بين الجنسين الإناث والذكور بدعوى أن العداء والصراع هو أصل العلاقة بينهما، فكان الانتقال من المساواة إلى تأكيد الأفضلية النسوية، ثم رفع شعارات معادية مثل الحرب بين الجنسين ودعم القتال من أجل عالم بلا رجال، ووصل الحد إلى قيام منظمة أنثوية أمريكية اسمها "حركة تقطيع أوصال الرجال"[4]. وسبب هذا العداء والصراع الذي رفعته الأنثوية هو النظرة الدونية والمعاملة القاسية التي لاقتها المرأة في الغرب من طرف الرجل من تسلط وعنف واعتداء واغتصاب، وهو ما يرجع إلى التحريفات التي طالت كتبهم السماوية.

ويقول المسيري أن مرحلة الصراع هي المرحلة الأولى من رؤية الحركة، لأن المرحلة الثانية لا يتصارع فيها الذكور والإناث "إنما يتفككون جميعا في كيان سديمي لا معالم ولا قسمات له، ولا يعرف فرق بين الذكر

---

1- ومن مطالب الأنثويات العربيات حذف تاء التأنيث ونون النسوة من اللغة العربية، يُنظر: كركار، خديجة، **الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها**، (دمشق - سوريا: دار الفكر، ط1، 2009م)، ص 307.

2- المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص 22-26، منشأ مصطلح الجندر الأنثوية:
https://www.maghress.com/attajdid/22896- يوم التصفح: 2018/10/01م

3- الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، ص 149-151؛ منشأ مصطلح الجندر الأنثوية:
https://www.maghress.com/attajdid/22896 - بتصرف، يوم التصفح: 2018/10/01م

4- عمارة، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، ص 42.

والأنثى"[1]، ففي رؤية الحركة مرحلتين الأولى صراع شرس ضد الذكورة من أجل اكتساب بعض الشرعية وافتكاك الحقوق، والثانية تفكك وانصهار وذوبان الجنسين ليظهر النوع الاجتماعي الجندر[2].

ومن هنا يظهر العداء الكبير للفطرة وللشرع القائم على مسؤولية كل طرف عن شريكه، فالمولى سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: 21]، فجعل العلاقة القائمة بين الجنسين قائمة على أساس من الاحترام والمودة والرحمة والتكامل؛ وهو ما يتوافق والفطرة، لا على العداء والمقابلة والمنافرة والتحدي والصراع.

**2- رفض الأسرة والزواج:**

من فلاسفة الغرب من ينكر أن يكون الزواج والأمومة رسالة طبيعية للمرأة، بل فُرضا عليها من الرجل، ومن هؤلاء "جون ستيوارت مل" الذي يَعتبر الزواج عبودية للمرأة: "الزواج هو الاسترقاق الفعلي الوحيد المعروف لقانوننا، لم يعد هناك أرقاء شرعيون سوى ربة كل بيت"[3].

فالزواج بحسب حركة الأنثوية هو "سجن فالمرأة محبوسة داخل ما يُسمى الأسرة، والزوج والأسرة هما التجسيد العملي الذي يمارس فيه الرجل نزعته الاستبدادية المشروعة دينا وعرفا"[4].

والزواج أو الأسرة كما تصورهما سيمون دي لابوفوار[5] هما تبعية تعكس سيطرة الرجل على المرأة، فهو سجن أبدي وانقطاع عن الأمل والأحلام، وفي كتابها السحر الأنثوي تشن بيتي فريدان (1934م) هجوما لاذعا على الأسرة التي أسمتها مؤسسة إخضاع المرأة[6].

فالزواج وتكوين الأسرة في مفهوم الحركة الأنثوية ما هو إلا نسج سجن للمرأة لتبقى تحت عبودية واستبداد الرجل، لذا يجب التحرر وتحطيم نظام الزوجية، ومن ثم القضاء على التقسيم الثنائي امرأة /رجل أو ذكر/ أنثى،

1- المرجع السابق، ص 19.

2- "**الجندر**: المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية البيولوجية"، يُنظر: هبة عبد المعز أحمد، مفهوم الجندر:

https://darfikr.com/node/10719 - يوم التصفح 2018/11/10م

3- مقولة لجون ستيوارت مل (1806-1873م)، مفكر اقتصادي ونائب في البرلمان الانكليزي، يُعتبر رائدا يؤرخ به لبداية تاريخ الحركة الأنثوية، يُنظر: كركار ، **الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها**، ص 251.

4- المرجع السابق نفسه، ص 289.

5- سيمون دي لابوفوار، **الجنس الآخر**، ترجمة: سحر سعيد، (دمشق - سوريا: الرحبة للنشر والتوزيع، ط1، 2015م)، ص 137.

6- بيتي فريدان إحدى مؤسسات الحركة الأنثوية والعقل المدبر لهذا الاتجاه الأنثوي المتطرف، نشرت كتابها عام 1963م، يُنظر: كركار، **الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها**، ص 290.

فمن الملاحظ أن ما تدعو إليه هذه الحركة هو مصادمة فعلية للفطرة الإنسانية، فالزواج أمر غريزي فطري في الإنسان قننته الشريعة ضمن أطر سليمة تحفظ به عديد المقاصد الشرعية والأسرية.

### 3- رفض الأمومة والإنجاب:

من أكثر المطالب تطرفا ومنافرة للفطرة ما تدعو إليه حركة الأنثوية من رفضها للإنجاب وللأمومة، فلا فائدة تجنيها المرأة منهما، وهي مجرد تقديم تضحيات وإنهاك للصحة، وهذا ما نجده بارزا في كلام منظريهم، تقول سيمون دي لابوفوار: "التعشيش -الحمل- هو عمل متعب، لا يُقدم للمرأة أي فائدة شخصية، ويتطلب على العكس تضحيات كبيرة"[1]. وتضيف في مكان آخر: "وظيفة الحمل تثير نفورا تلقائيا"[2].

كما تقول الروائية الإنجليزية منى كيرد: "الأمومة في حالتنا الاجتماعية الحالية هي توقيع وختم على عبودية المرأة، وهي وسيلة هذه العبودية وطريقتها، فهي تصنع سلاسل من لحمها ودمها، وتغزل خيوطًا من حبها وغريزتها"[3]، وتضيف أخرى: "الأمومة قوالب جامدة وجائرة، لأنها لا تحقق للمرأة عائدا ماديا"[4].

ولقد اتبعت الأنثوية طرقا مختلفة لإبعاد المرأة عن الأمومة ودورها الفطري، ومن هذه الطرق ابتداع مصطلحات وتقسيمات جديدة كالأم البيولوجية، والأم الاجتماعية والتفريق بينهما. "ويأتي هذا الرفض للإنجاب والأمومة في سياق رفض كلي وقاطع لوجود أي فرق بين الذكر والأنثى يمكن الاستناد إليه في إسناد دور معين للمرأة أو الرجل، وهي واحدة من قناعات الحركة، وهنا تتحدث الحركة عن مفهوم النوع "الجندر" لتحديد العلاقة بين الجنسين وتوصيفهما تحاشيا وتهميشا لمفهومي الذكر والأنثى، فترفض أي توزيع للأدوار داخل الأسرة على أساس الجنس"[5].

فهذه الحركة برفضها للأمومة والإنجاب؛ وهي غريزة فطرية في المرأة، تشن حربا شعواء على مقصد حفظ الفطرة، وعلى مقصد كلي من كليات الشرع هو حفظ النسل.

---

1- سيمون دي لابوفوار، **الجنس الآخر**، ص 53.

2- المرجع السابق، ص 192.

3- تلخيص كتاب **الحركة النسوية**، تأليف: تأليف مريزا رويدا ، مارتا رودريجوز، سوزان ألس واتكنز، مركز دراسات المرأة -مساواة-: يوم التصفح: 2018/10/01 - http://musawasyr.org/?p=5209

4- نقلا عن عمارة، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، ص 41.

5- الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، ص 162-163.

**4- ملكية المرأة لجسدها وإباحة الإجهاض:**

نادت الحركة النسوية وخصوصا من بعد فترة الستينات إلى شعار امتلاك المرأة لجسدها، ونشأ عن هذه الدعوة أمور خطيرة، أهمها[1]:

أ- الدعوة إلى الإباحة الجنسية وما خلفته من مشاكل الثورة الجنسية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي:

- أمهات عازبات في مرحلة المراهقة؛
- ترك الأطفال لمؤسسات التبني أو بيعهم لمن يتولى تربيتهم وانقطاع صلاتهم بأمهاتهم؛
- لجوء المرأة إلى الإجهاض وما فيه من مخاطر.
- ارتفاع هائل للمواليد غير الشرعيين، أو أطفال الزنا، وما ينتج عنهم من مشاكل عويصة سببها التربية المشوهة التي نشأوا بها، فوُلدت لديهم الكثير من العقد النفسية، ما أدر بهم إلى أن يصبحوا فريسة سهلة للعصابات والاتجار الجنسي والجريمة المنظمة.

ب- رفض الإنجاب.

ج- رفض الحجاب والستر، والتبرج والعري الفاضح، فما دام جسدها ملكها فلتلبس ما تشاء، وكيف تشاء وأين تشاء فهو أمر خاص.

د- إباحة الإجهاض: نظرا للإباحة الجنسية المطلقة، زادت مشكلة الحمل غير الشرعي، فبدأ البحث عن حلول دون المس بمقدسات الإباحية والزنا، فتم توفير موانع الحمل ونشر الثقافة الجنسية في المدارس، ولكن ذلك لم يحد من المشكلة، فطُرح الإجهاض كحل مقبول وضروري، وطالبت حركة الأنثوية من الحكومات بإصدار تشريعات متساهلة بحق الإجهاض في مرحلة أولى، لتطالب لاحقا باعتبار الإجهاض حقا أساسيا من حقوق المرأة، لأنها حرة في التصرف في جسدها والجنين جزء من هذا الجسد.

ويُعد الإجهاض من أهم مطالب الحركة الأنثوية، وتجلى ذلك في مؤتمراتها ومواثيقها، وهذا المبدأ يخالف كل الأعراف الإنسانية الفطرية والشرعية، فالمفاسد التي تنشأ عن إباحة المرأة لجسدها عظيمة وتُخل بالكثير من المقاصد الشرعية، من حفظ النفس (الإجهاض)، وحفظ النسل وحفظ فطرة الإنسان وإنسانيته، حيث تتحول المرأة إلى مجرد شيء لإشباع الشهوة.

1- يُنظر: المرجع السابق، ص 163-174؛ ككار، الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، ص 305-307.

5- الشذوذ الجنسي وبناء الأسرة اللانمطية:

يُعتبر الشذوذ الجنسي من أهم مطالب الحركة الأنثوية، فمن خلاله يمكن للمرأة التخلص من تبعيتها للرجل وتسلطه، وبالتالي الاستغناء عنه فتستقل بذاتها، كما أنه هروب من مشاكل الإنجاب والأمومة، يقول المسيري: "السحاق هو الأمر الطبيعي الوحيد المتاح للمرأة التي ترفض أن تؤكد إنسانيتها المشتركة... وتؤكد ذاتها المنفصلة التي لا توجد في أي سياق تاريخي أو داخل أي إطار اجتماعي، وكما قالت إحدى دعاة التمركز حول الأنثى: (إذا كانت الفيمنيزم هي النظرية، فالسحاق هو التطبيق)"[1].

وقد استطاعت الأنثوية فرض وتقنين الشذوذ ليكون أسرة بديلة، بل أكثر من ذلك أصبح الشذوذ النسوي "رؤية معرفية ذات أبعاد مختلفة، وتطور الاهتمام الأكاديمي بالشذوذ إلى حد إصدار موسوعة من جزأين عن كل ما يتعلق بالموضوع تاريخا وفلسفة وممارسة... في إطار السعي لتكريس التسامح اتجاه الشواذ فكريا وواقعيا"[2].

ومنذ الستينات أصبحت مطالب الشواذ جماعية وعلنية بعد أن كانت فردية وسرية ومن أهم هذا المطالب[3]:

- الاعتراف بفعلتهم كأمر طبيعي، والنظر إليها كحرية شخصية؛
- إصدار قوانين تعترف بهم كأسر شرعية تملك جميع حقوق الأسرة الطبيعية.

وفي هذا المبدأ تعدٍّ صارخ على الفطرة، فهو يخل بمقصد حفظ الفطرة ومقصد حفظ النسل بشكل كبير ومباشر.

**ثالثا: أهم مكاسب الحركة الأنثوية:**

بالرغم من قلة أعضائها ورفضها من المجتمعات الأوروبية والأمريكية إلا أنها استطاعت تحقيق العديد من المكاسب الشخصية، وهذا من خلال تغلغلها في دوائر صنع القرار في الهيئات الدولية، وفرضها لفكرها الراديكالي المخالف للقيم وللفطرة البشرية، ومن أهم مكاسبها[4]:

- تمكنت من تقنين الشذوذ الجنسي وتقنين الإجهاض.
- زادت الحركة من ظاهرة الإباحية والفوضى الجنسية، ووصل الأمر بدفع المحكمة العليا في الولايات المتحدة إلى الموافقة على نشر المواد الإباحية في الإعلام باسم حرية التعبير.

1- المسيري، حركة التمركز حول الأنثى، ص 28.

2- هبة عزت، رؤوف، المرأة والعمل السياسي، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، 1995) ص 64.

3- هبة، المرأة والعمل السياسي، ص 63-64؛ الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 265.

4- مجمل المصادر السابقة.

- استطاعت استقطاب عدد من علماء الأجناس وعلم الاجتماع وعلم النفس في الجامعات لدعم مشروع القضاء على الأسرة.

- إمعانا في تحقير الدين والكنيسة فرضت الأنثوية مع ضغط التيارات الأخرى عقد زيجات شاذة في الكنيسة.

- الاتفاقيات والمعاهدات الدولية (كمؤتمر بكين ومؤتمر السكان بالقاهرة واتفاقية سيداو) ما هي إلا تكريس لمبادئ حركة الأنثوية؛ تقول الأستاذة الأمريكية كاثرين فورث: "إن المواثيق والاتفاقات الدولية التي تخص المرأة والأسرة والسكان... تصاغ الآن في وكالات ولجان تسيطر عليها فئات ثلاثة (الأنوثة المتطرفة)، (أعداء الإنجاب والسكان)، (الشاذون والشاذات جنسيا)"[1]، فلا تُستغرب القوانين والمواثيق التي تخرج من هذا الثالوث، وتضيف البروفيسور كاثرين: "إن لجنة المرأة في الأمم المتحدة شكلتها امرأة اسكندنافية كانت تؤمن بالزواج المفتوح، ورفض الأسرة وكانت تعتبر الزواج قيدا"[2].

وتقول "ويندي رايت" رئيسة منظمة نساء من أجل أمريكا: "إن لجنة المرأة بالأمم المتحدة إنما تفرض النسوية الراديكالية على العالم" كما وصفت رايت اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو): "الاتفاقية كانت سلاحًا لإجبار البلدان على التوقيع على اتفاقيات للحد من النسل ولدعم الحقوق المدنية للمثليين والمثليات جنسيًا"[3].

لهذا نلاحظ كيف أن معظم ما في هذه المواثيق ما هو إلا تطبيق لمبادئ حركة الأنثوية، فهي تفرض مبادئها من خلال الاتفاقيات والمواثيق الدولية، وبمجرد توقيع الدول عليها تضغط على الحكومات وتتغلغل هذه المبادئ في المجتمع شيئا فشيئا.

**رابعا: وجه الارتباط بالفطرة:**

من خلال عرض منطلقات ومبادئ حركة الأنثوية يظهر وبشكل جلي تعارضها وتصادمها مع مقصد حفظ الفطرة البشرية، فهي تهدم وتخل بهذا المقصد الشرعي، فكل ما تدعو إليه مخالف للفطرة ومناقض للدين وللقيم الأخلاقية بشكل صريح، فهو يخرق بالفطرة الإنسانية ويُخل بها، وبالتالي فهو محرم فطرةً وشرعا.

---

1- نقلا عن : عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، ص43.

2- نقلا عن: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 292.

3- الأنثويات وهيئة الأمم المتحدة:

http://www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=837 - يوم التصفح: 2018/10/02م

فرفضها للزواج وهو مطلب غريزي وسنة فطرية اجتماعية، والمطالبة بأنماط مختلفة للأسر وهي حالات شاذة ومرضية مخالفة للفطرة الإنسانية وللشرع الإسلامي، والاستعاضة عن الإنجاب والأمومة بالشذوذ والسحاق، وهذا لهو عين مصادمة الفطرة والدين الحنيف، بل ولكل الأديان السماوية، والتمكين لهذه الحركة بالتوقيع على الاتفاقيات التي تكرس مبادئها يخالف الشرع ويخالف الفطرة، لذا يجب الرجوع لقرار مجمع الفقه الإسلامي[1] والقاضي بضرورة عرض كافة الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون، قبل إصدارها والتوقيع عليها؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، ودعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة الاتفاقيات التي تم التوقيع عليها للوقوف على البنود التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، ورفض تلك البنود.

في ضوء ما سبق نلاحظ الدور الهام للفطرة في استخراج أحكام النوازل المعاصرة، فما كان منها موافقا للفطرة فهو الصحيح، وما كان مخالفا لها ومنافيا لمقتضياتها فهو الممنوع، وهو ما تجلى في أبحاث الجينوم البشري وفي وضع ضوابط له، ليساهم في حفظ مقاصد النفس والنسل والفطرة الإنسانية من جانب الوجود، وفي عدم ترك الحبل على الغارب لأبحاثه التي تخل بالمقاصد الثلاثة من جانب العدم، وفي تحريم استئجار الأرحام وبنوك الحليب لما فيها من إخلال بالكرامة الإنسانية وتحويل الإنسان لشيء قابل للكراء أو البيع، وحفظ الإنسانية مصلحة خادمة للفطرة. كما أن بعض النوازل الاجتماعية وخاصة في مجال الأسرة والتي تحاول بعض المعاهدات والاتفاقيات الدولية فرض مفاهيمها الغربية على الدول الإسلامية كالزواج المثلي والحركة النسوية، فيها مخالفة صريحة ومناقضة تامة لكل مقاصد الشرع وعلى رأسها الفطرة الإنسانية والكليات الخمس، لذا وجب التصدي لهذه الاتفاقيات ورفض بنودها المخالفة لذلك.

---

1- ينظر قرار مجمع الفقه الإسلامي ص 397-398.

- **أهم نتائج الفصل التطبيقي:**

- تجلى أثر الفطرة بشكل واضح في أغلب الأحكام التشريعية في باب العبادات بدءًا من باب الطهارة فالصلاة والزكاة والصيام والحج.
- أغلب العبادات هي لحفظ مقصد الدين من جانب الوجود، ومقصد حفظ الفطرة مبني على حفظ الدين المركوز في كل إنسان؛ استنادا للعهد المغروس في الفطرة والمأخوذ على بني آدم في مرحلة الذر.
- التشريع الإسلامي في الأحوال الشخصية تشريع فطري بامتياز.
- أباح الشرع الحنيف عدة عقود في المعاوضات لما يترتب عليها من جدوى اقتصادية ومصالح شرعية متبادلة بين الناس، ولما ينجم عنها من تيسير ورفع للحرج وهو مقصد مبني على الفطرة.
- إن في تشريع عقود التبرعات من وصايا وهبات وأوقاف ملائمة لمقصد مراعاة الفطرة ولما تقتضيه؛ من رأفة وتعاون ونشر للود والمحبة بين الناس وتكافل اجتماعي بينهم.
- ظهر في تشريع القصاص حفظ لمقصد مراعاة الفطرة الإنسانية، فهو القضاء العادل الذي ترتاح الفطرة وتركن إليه، لما فيه من شفاء لغليلها.
- ترجيح التكافئ في القصاص والمساواة بين دية المرأة والرجل راجع لمجموعة من الآيات والأحاديث بالإضافة للمقاصد الثلاث: مقصد المساواة ومقصد العدل ومقصد مراعاة الفطرة الإنسانية.
- الشذوذ الجنسي من لواط وسحاق واغتصاب للصغار وإتيان للبهائم كلها سلوكات شاذة ومنحرفة، وهي تُناقض كل مقاصد الزواج، والأسرة، وتُخل بمقصدين أساسين من مقاصد الشريعة مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ الفطرة، فكان تحريمها حفظ لهذين المقصدين من جانب العدم.
- نظرا لما وجدنا من انسجام بين التشريع والفطرة وجب إعادة النظر في بعض الأمور الفقهية من التراث الفقهي الإسلامي وإعادة عرضها على ميزان الفطرة، فما وافق الفطرة فيأخذ به ويُعتمد، أما ما خالفها فيعاد الاجتهاد فيه من جديد، فهذا الدين دين الفطرة، جاء لتكميلها وتحقيق الرقي الإنساني، ولن يتأتى ذلك إلا بالحفاظ عليها.
- الاستخدام الإيجابي للجينوم البشري بما يحفظ صحة الإنسان ويقضي على الأمراض المستعصية التي تصيبه فيه حفظ لمقصد النفس، وهي مصلحة تقرها الفطرة، فيكون بها حفظ للفطرة من جانب الوجود.

- الاستخدامات السلبية للهندسة الوراثية والتلاعب بالجينوم البشري، والحصول على إنسان مستنسخ أو مهندس وراثيا حسب الطلب مخالف للفطرة البشرية، ويعود على حفظها بالعدم، كما يُخل بمقصد النسل.
- في تحريم بنوك الحليب حفظ لكرامة الإنسان وإنسانيته بما يخدم مقصد حفظ الفطرة من جانب العدم.
- رغم كون الأمومة غريزة، والرغبة في الإنجاب فطرة، وهي مصالح معتبرة، ولكن المفاسد التي تكتنف عملية استئجار الأرحام أكثر من مصالحه كما تم بيانه، والفطرة ترجح دفع المفاسد الكثيرة على جلب المصالح الأقل.
- إن استئجار الأرحام يحول الإنسانية إلى مجرد استثمار بيولوجي لمادة النسل، مع عدم المبالاة بكل القيم الإنسانية.
- الزواج المثلي ما هو إلا لواط أو سحاق، وهما فاحشة ومعصية عظيمة وكبيرة من الكبائر التي وردت النصوص بتحريمها.
- مبادئ حركة الأنثوية يظهر وبشكل جلي تعارضها وتصادمها مع مقصد حفظ الفطرة البشرية، فهي تهدم وتخل بهذا المقصد الشرعي، فكل ما تدعو إليه مخالف للفطرة ومناقض للدين وللقيم الأخلاقية بشكل صريح، فهو يخرق ويُخل بالفطرة الإنسانية، وبالتالي فهو محرم فطرةً وشرعا.
- ضرورة عرض كافة الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون قبل إصدارها والتوقيع عليها؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.
- دعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي تكرس وتدعو إلى الزواج المثلي ومبادئ حركة الأنثوية في بنودها ورفض تلك البنود، دون الإخلال بما اشتملت عليه من جوانب إيجابية متوافقة مع الشريعة الإسلامية.
- المقصد الأعلى هو العبودية، وهو قائم على الفطرة التي انبنى التشريع عليها، وما الكليات الشرعية الخمسة إلا خادمة لمقصد حفظ الفطرة، وما حفظها إلا حفظ للفطرة من جانبي الوجود والعدم.
- ما تم التوصل إليه في علاقة الفطرة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة، تجلى وتجسد على المستوى التشريعي، فالتشريع منبنٍ على الفطرة بالنظر الكلي، وكل الأحكام مراعية للفطرة بالنظر الجزئي، فالفطرة مقصد عام في الشريعة الإسامية، ومقصد جزئي في كل حكم من أحكام الشرع.

# الـخـاتـمـة

# الخاتمة

لكُلِّ بحثٍ نتائجه وفوائده وتوصياته، والبحث في مفهوم الفطرة ثمراته وفيرة ونتائجه غزيرة. وفيما يأتي عرضٌ لأهم النتائج التي توصلت إليها بعون الله وتوفيقه وأهم توصيات البحث:

**أولا: النتائج** : من أبرز نتائج البحث وأهمها:

1- الفطرة هي **النظام التكويني في كل إنسان والذي يجعله قابلا لأحكام الإسلام، قادرا على التمييز بين الحق والباطل، سالما من عوارض الجهل والضلال**".

2- إن اختلاف العلماء في معنى الفطرة ناشئٌ عن كونها تجمع عدة معان، فكلٌ نظر إليها من جانب وفاته الجانب الآخر، ولا يمكن حصر مفهوم الفطرة في معنى واحد من معانيها المتعددة، فهي الخِلقة الأولى وهي الهيئة والاستعداد الذي مَكَّن الإنسان من معرفة الحق من الباطل والخير من الشر، وهي القابلية لأحكام الإسلام -المغروسة فيها مسبقا-، هذا القبول ناشئ مما رُكِّز في الفطرة من الميثاق والعهد المأخوذ من بني آدم في مرحلة الذر، فالفطرة ذاكرة روحية للبشر، وإنما بُعث الرسل للتذكير بما في هذا العهد وهذه الذاكرة.

3- التأصيل الشرعي لمفهوم الفطرة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة بيّن وجود أدلة شرعية تشير لاتباع الفطرة والحذر من خرقها، كما بيّن أن أصح ما قيل في معناها؛ بتصريح المحققين من علماء التفسير وقول الحذاق من المحدثين، أنها الخِلقة أو الهيئة القابلة لمعرفة أحكام الإسلام.

4- خصائص الفطرة هي الربانية، العموم، الاطراد، الثبات، السننية، وهي تكاد تكون ضوابط للتمييز بين ما هو فطري مما هو دون ذلك.

5- الواجب ما أدى إلى حفظ الفطرة والمحظور ما أدى إلى خرقها، وما بينهما قد يكون مندوبا أو مكروها، وأما ما لا يمس الفطرة ويوافقها فهو المباح، وكل أحكام الشريعة متوافقة ومتناسبة ومنسجمة مع الفطرة البشرية، سواء أكانت أحكاما جزئية أو كليات وقواعد عامة.

6- الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام ينقسم إلى مجالين:

**- المجال المتفق عليه** هو ما أحال فيه الشارع بعض الأحكام على الفطرة كالأكل والشرب والنكاح وستر العورات، واستعمل في هذا المجال الوازع الجِبلي، فهو مغنٍ عن الإيجاب الشرعي.

- **المجال المختلف فيه** وهو الأوسع، حيث لم يُحل الشارع فيه على الفطرة، وفي هذا المجال اختلف الفقهاء في الاستدلال بها، وانقسموا إلى ثلاثة مذاهب: مذهب مجيز، ومذهب مانع، أما المذهب الثالث فهو المذهب الوسط الذي جمع بين الرأيين وأعمل أدلة الفريقين، فأجاز استعمال الفطرة والاستعانة بها واعتبرها دليلا استئناسيا ومُرَجِّحًا بين الأدلة المتعارضة بعد استنفاد المرجحات.

7- الفطرة دليل استئناسي، يُستدل بها عند عدم وجود الدليل في المسألة المطلوب حكمها؛ وهذا أولى من التوقف، أو يُستأنس بها لتقوية دليل وتعضيده.

8- تبيّنت علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية فيما يأتي:

أ- التشريع القرآني موافق للفطرة، وظهر ذلك في لغة تنزيله وفق معهود المخاطبين، وفي نزوله منجما بحسب السؤالات والحوادث والمستجدات، وفي تدرج أحكامه، وفي رفع التكليف بما لا يطاق وفي التيسير، وهو ما سَهَّل قبوله وبالتالي العمل به.

ب- توافق التشريع في السنة النبوية والفطرة ظهر في الأحاديث التي تحُثُّ على عدم تكليف النفس فوق طاقتها ولا خارج إرادتها، وفي أحاديث التيسير ورفع الحرج، وأحاديث فضائل الأعمال، وفي أحاديث الفطرة واستفتاء القلب.

ج- الإجماع ما هو إلا توارد العقول والفِطر على حكم معين.

د- القياس جذوره غائرة في الفطرة الإنسانية من خلال كونه آلية فطرية بديهية في استنباط الأحكام، كما ترتبط الفطرة بمسالك العِلَّة، خاصة التعليل بالمناسبة والحكمة، فالمناسب يُدرَكُ بالعقل والفطرة، وفي كون الحكمة هي المصلحة المناسبة التي تنشأ عن الحكم، ولا تخفى علاقة الفطرة بالمصلحة.

9- علاقة الفطرة بمصادر التشريع التبعية تجلت فيما يأتي:

أ- المصلحة المرسلة هي ملاءمة الطبع والفطرة، أو مقتضى العقول القويمة والفِطر السليمة، وجلب المصالح ودرء المفاسد مركوز في الفطرة، والله سبحانه وتعالى فطر عباده على معرفة المصالح والمفاسد، وعلى الموازنة فيما بينها، كما أن الفطرة تُعتبر ضابطًا من ضوابط المصلحة.

ب- العُرف هو ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، ومن هنا تتبين علاقته بالفطرة في كونه ما ألفته الطباع والفطر واستكانت له النفوس.

ج- الاستحسان ما ينقدح في ذهن المجتهد وعَسُر تعبيره عنه، وهو إنما أدركه بفطرته وذوقه السليم وطول خبرته ونظره، والاستحسان يهدف إلى تصحيح ما قد يطرأ على الواقعة عند تطبيق الحكم الأصلي من

حياد على العدل أو التيسير ورفع الحرج، وهي مبادئ مغروسة في الفطرة، فيُعدل إلى حكم يتماشى وهذه المبادئ ويتوافق والفطرة.

د- الاستصحاب طريق فطري بديهي في الاستدلال، فالحكم باستمرار الأمر ما لم يثبت له مغير هو حكم فطري، واستصحاب البراءة الأصلية هو البقاء على أصل الفطرة.

10- كل الأدلة الأصلية والتبعية قائمة على مراعاة الفطرة، وهي وسائل هدفها تحقيق مصالح المكَلَّفين ومنافعهم، وإيثار التوسعة والتيسير ورفع الحرج عنهم، وهي مبادئ فطرية.

11- تُعتبر الفطرة مسلكًا مُهِما من مسالك الكشف عن المقاصد، استثمره المتقدمون، وصرح به المتأخرون من الأصوليين.

12- الفطرة مقصدٌ شرعيٌّ وهذا اعتمادًا على طرق الكشف عن المقاصد، واستنادًا إلى الضوابط التي تضبط المعاني المقصدية التي وضعها الإمام ابن عاشور.

13- الفطرة مقصدٌ من المقاصد العامة، لأنها وصف الشريعة الأعظم، فالإسلام دين الفطرة، والمقاصد الخاصة موضوعة لجلب المصالح ودرء المفاسد المركوز في الفطرة، كما أن جميع الأحكام التشريعية متوافقة والفطرة، وبذلك تظهر علاقتها بالمقاصد الجزئية، كما أن الفطرة تُعتبر أحد ضوابط التمييز بين المقاصد الحقيقية والوهمية.

14- تُعدُّ الفطرة الأساس المكين الذي يقوم عليه صرح المقاصد، فهي أصل كُلِّيٌّ انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، أهمها: السماحة واليُسر، الحرية، العدل، المساواة، العموم، وكذا المقصد العام من التشريع الذي لا يعدو أن يُساير الفطرة ومقتضياتها، وبها يمكن القيام بالمهمة الحضارية للأمة.

15- الفطرة مشترك إنساني أكسب الشرع الصلاحية والخلود والعموم والدوام في كل الأزمنة والأمكنة، ولسائر البشرية.

16- الرجوع للفطرة والاستعانة بها لفهم النص القرآني أو الحديثي أو لإدراك الحكم والعمل به هو دأب العلماء والمجتهدين المتفقهين للشريعة.

17- تنزيل الأحكام يستوجب استحضار الفطرة واستصحابها، سواء في عملية تحقيق مناط الحكم أو عند اعتبار مآله، فلا يُمكن إغفال أصل الفطرة حتى يتم تنزيل الحكم بطريقة صحيحة.

18- الفطرة مسلكٌ من مسالك الترجيح عند التعارض، فبعد استنفاد طرق ومسالك الترجيح مع بقاء التعارض قائما، يمكن اللجوء إليها.

19- الفطرة هي بوصلة الاجتهاد، وارتباطها بالأحكام والمقاصد ينبغي أن ينعكس ويتجسد فيه، فما وافقها فهو الصحيح والسليم والأصوب بإذن الله، وما أخطأها وخالفها فيجب إعادة النظر ومراجعته ليتبين مصدر الخطأ فيه، كما أن إغفال اعتبار الفطرة واستصحابها في العملية الاجتهادية يؤدي لا محالة إلى ظهور فتاوى شاذة، تُثني النصوص ثنيًا، وتُقدم الإسلام مُنفِّرا مُستهجنًا ومُستنكرًا. فمراعاة الفطرة واستصحابها في الاجتهاد أصل أصيل لا يمكن بحال إلغاؤه من المعادلة التشريعية فهمًا واستنباطًا وتنزيلاً.

20- أهم القواعد الشرعية الخاصة بالفطرة:

**أ- القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة:**

- الوازع الطبعي مُغنٍ عن الإيجاب الشرعي.
- الوازع الطبعي كالوازع الشرعي.
- ما يُعافُ بالعادات يُكره في العبادات.
- الفِطَر السليمة لا تتفق على الكذب.

**ب- القواعد المقاصدية الخاصة بالفطرة:**

- الشريعة مبنية على الفطرة.
- مقاصد الشريعة ومصالحها تُعرف بالفطرة.
- الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح والمفاسد.

21- تَجَلَّى أثر الفطرة بشكل واضح في أغلب الأحكام التشريعية بدءًا من باب الطهارة والعبادات إلى باب الجنايات والحدود، وتعريجًا على أبواب فقه الأسرة والمعاملات المالية، وتَبَيّن أن التشريع الإسلامي تشريع فطري بامتياز.

22-إن البحث في استخراج أحكام النوازل يجب أن يستصحب الفطرة، فكل ما وافقها وسعى إلى حفظها فهو الصحيح والمشروع، وكل ما خالفها وناقضها وأخَلَّ بها فهو الفاسد والممنوع.

23- المقصد الأعلى في الشريعة الإسلامية هو تحقيق العبودية، وهذا يتحقق بالتزام التشريع الذي انبنى على الفطرة، وجاءت كل أحكامه كلية وجزئية موافقة لهذه الفطرة.

24- تأكيدا لما تم التوصل إليه في علاقة الفطرة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة تجلّى ذلك على المستوى التشريعي، فالتشريع منبنٍ على الفطرة بالنظر الكلي، وكل الأحكام مراعية للفطرة بالنظر الجزئي، فالفطرة مقصدٌ عامٌ في الشريعة ومقصدٌ جُزئيٌ في كل حكم من أحكام الشرع.

25- الفطرة مدار الأحكام الشرعية، والمفهوم الأساس الذي بُنيت عليه منظومة التشريع الإسلامي أصولًا وفروعًا، وسائلًا ومقاصد، لذا يجب على العلماء والمجتهدين استصحابه في العملية الاجتهادية فهما واستنباطا وتنزيلا.

• **خاتمة جامعة للنتائج:** الفطرة دليل استئناسي لإدراك الأحكام الشرعية، وضابط مهم من ضوابط المصلحة، وهي مقصد عام ومقصد خاص من مقاصد الشريعة، كما أنها مسلك للكشف عن المقاصد، والفطرة تُعتبر وسيلة من وسائل الترجيح عند التعارض بعد استنفاذ المرجحات.

## ثانيا: التوصيات:

هذه بعض التوصيات المقترحات التي تبدت للباحثة أثناء وبعد إنجاز البحث:

1- الدعوة إلى تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد، واستصحابها واستحضارها خاصة في البحث عن أحكام النوازل المعاصرة.

2- إذا كان البحث قد وضع لبنة أولى للعلاقة بين الفطرة والتشريع الإسلامي أصولًا وفروعًا، فإن الموضوع لا يزال بِكرًا وفي حاجة إلى دراسات وبحوث أكثر، خاصة في الجانب التطبيقي.

3- الدعوة إلى إدراج مفهوم الفطرة كمبحث في كتب ومؤلفات أصول التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة، وكذا تدريسه في المناهج الدراسية.

4- الحمولة المعرفية لمفهوم الفطرة كبيرة، وربط هذا المفهوم بالتشريع فهمًا واجتهادًا، تنظيرا وتطبيقًا، غائب في معظم الدراسات، لذا نوصي الباحثين؛ خاصة في مجال الفقه والأصول، بتدارك النقص وتسليط الضوء على هذا النوع من الدراسات.

5- الدعوة إلى دراسة الفطرة وفق مقاربات وأنساق معرفية مختلفة تجعل منها الحجر الأساس والمفهوم القاطرة لصنع المستقبل الإسلامي المرجو.

**وصلِّ اللّهم وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.**

# فهرس الآيات القرآنية

# فهرس الآيات القرآنية


| رأس الآية | رقم الآية | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| **سورة البقرة** | | |
| ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ | 11 | 277 |
| ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ | 30 | 173، 277 |
| ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ | 117 | 54 |
| ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ | 132 | 100 |
| ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴾ | 137 | 31 |
| ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ | 138 | 69 |
| ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ ﴾ | 177 | 254، 348 |
| ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ | 178 | 366، 368 |
| ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ | 179 | 179، 367 |
| ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ | 180 | 364 |
| ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ | 185 | 103، 264، 322، 349 |
| ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ | 219 | 217 |
| ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ | 222 | 179 |
| ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا ﴾ | 231 | 324 |
| ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ | 233 | 163، 318، 324، 327، 359 |
| ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ | 267 | 154 |
| ﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ | 269 | 288 |
| ﴿ إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ | 271 | 217 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ | 282 | 120، 136 |
| ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ | 284 | 163 |
| ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ | 286 | 100 |
| **آل عمران** | | |
| ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ | 14 | 153 |
| ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ | 31 | 157 |
| ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ | 32 | 156 |
| ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ | 36 | 333 |
| ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ | 159 | 309 |
| ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ | 195 | 371 |
| **سورة النساء** | | |
| ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ | 01 | 54 |
| ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ | 03 | 153 |
| ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ | 09 | 366 |
| ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ | 22 | 152 |
| ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ﴾ | 23 | 152، 316، 330 |
| ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ | 27 | 246 |
| ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ | 28 | 103، 264، 322 |
| ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ | 29 | 80 |
| ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ | 58 | 270 |
| ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ | 59 | 128 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ اَ۬لْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اِ۬للَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اِخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ | 82 | 252 |
| ﴿ وَمَا كَانَ لِمُومِنٍ اَن يَّقْتُلَ مُومِنًا اِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُومِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَّصَّدَّقُواْ ﴾ | 92 | 369، 371 |
| ﴿ اِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ اَ۬لْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ اَ۬لنَّاسِ بِمَآ أَر۪ىٰكَ اَ۬للَّهُ ﴾ | 105 | 127 |
| ﴿ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اَ۬للَّهِ ﴾ | 119 | 68 |
| ﴿ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ اَ۬لصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ اَوُ اُنث۪يٰ وَهُوَ مُومِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ اَ۬لْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ | 124 | 371 |
| **سورة المائدة** | | |
| ﴿ اِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِے وَرَضِيتُ لَكُمُ اُ۬لِاسْلَٰمَ دِينًا ﴾ | 03 | 128 |
| ﴿ مَا يُرِيدُ اُ۬للَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾ | 06 | 264 |
| ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ اَ۬لنَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ | 45 | 368، 371 |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا اَ۬لذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا اَ۬لْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالَانصَابُ وَالَازْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ اِ۬لشَّيْطَٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ | 90 | 179، 217 |
| ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اُ۬لشَّيْطَٰنُ أَنْ يُّوقِعَ بَيْنَكُمُ اُ۬لْعَدَٰوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِے اِ۬لْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اِ۬للَّهِ وَعَنِ اِ۬لصَّلَوٰةِ فَهَلَ اَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ | 91 | 179 |
| **سورة الأنعام** | | |
| ﴿ خَلَقَ اَ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضَ ﴾ | 01 | 54 |
| ﴿ قُلَ اَغَيْرَ اَ۬للَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّٗا فَاطِرِ اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ | 14 | 27 |
| ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِے اِ۬لْكِتَٰبِ مِن شَےْءٖ ﴾ | 38 | 129 |
| ﴿ إِنِ اِ۬لْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ اُ۬لْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ اُ۬لْفَٰصِلِينَ ﴾ | 57 | 92 |
| ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى اَ۬للَّهِ مَوْلَيٰهُمُ اُ۬لْحَقِّ أَلَا لَهُ اُ۬لْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ اُ۬لْحَٰسِبِينَ ﴾ | 62 | 92 |
| ﴿ إِنِّے وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِے فَطَرَ اَ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا مِنَ اَ۬لْمُشْرِكِينَ ﴾ | 79 | 27 |
| **سورة الأعراف** | | |
| ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا اَ۬لشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَٰنِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ اِ۬لْجَنَّةِ ﴾ | 22 | 256 |
| ﴿ قُلِ اِنَّ اَ۬للَّهَ لَا يَامُرُ بِالْفَحْشَآءِ ﴾ | 28 | 121 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ | 54 | أ، ج، 71، 295، 312، 332 |
| ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ | 56 | 277 |
| ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ | 80 | 374 |
| ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ | 157 | 97، 120 |
| ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ | 158 | 276 |
| ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ | 172 | 04، 32، 50، 67، 245، 258، 332، 350 |
| ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ | 199 | 194، 326 |
| **سورة التوبة** | | |
| ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ | 60 | 345 |
| ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ | 103 | 179 |
| **سورة يونس** | | |
| ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ | 36 | 325 |
| **سورة هود** | | |
| ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ | 51 | 27 |
| ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ | 88 | 277 |
| ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ • إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ | 118-119 | 304 |
| **سورة يوسف** | | |
| ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ | 40 | 92 |
| ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ | 67 | 92 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي اِ۬لْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ اُ۬لذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ وَلَدَارُ اُ۬لْأٓخِرَةِ خَيْرٞ لِّلذِينَ اَ۪تَّقَوْاْۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ | 109 | 252 |
| **سورة النحل** | | |
| ﴿ خَلَقَ اَ۬لْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٖ ﴾ | 04 | 54 |
| ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ اَ۬لذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ | 43 | 128 |
| ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ اَ۬لذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَۖ ﴾ | 44 | 157 |
| ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـٔٗاۖ ﴾ | 78 | 08 |
| ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ اَ۬لْكِتَٰبَ تِبْيَٰنٗا لِّكُلِّ شَےْءٖ ﴾ | 89 | 129 |
| ﴿ إِنَّ اَ۬للَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآءِے ذِے اِ۬لْقُرْبَيٰۖ وَيَنْهَيٰ عَنِ اِ۬لْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِۖ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَّكَّرُونَۖ ﴾ | 90 | 270 |
| ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ اَوُ اُنثَيٰ وَهُوَ مُومِنٞ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ وَلَنَجْزِيَنَّهُمُۥٓ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ | 97 | 371 |
| **سورة الإسراء** | | |
| ﴿ وَقَضَيٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۖ وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ ﴾ | 23 | 153، 178 |
| ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٖۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمُۥٓۖ ﴾ | 31 | 153 |
| ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُّعِيدُنَاۖ قُلِ اِ۬لذِے فَطَرَكُمُۥٓ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ ﴾ | 51 | 27 |
| ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِےٓ ءَادَمَ ﴾ | 70 | 394 |
| **سورة مريم** | | |
| ﴿ يَكَادُ اُ۬لسَّمَٰوَٰتُ يَنفَطِرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ اُ۬لْأَرْضُ وَتَخِرُّ اُ۬لْجِبَالُ هَدًّا ﴾ | 90 | 28 |
| **سورة طه** | | |
| ﴿ قَالُواْ لَن نُّوثِرَكَ عَلَيٰ مَا جَآءَنَا مِنَ اَ۬لْبَيِّنَٰتِ وَالذِے فَطَرَنَاۖ فَاقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ ﴾ | 72 | 27 |
| **سورة الأنبياء** | | |
| ﴿ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ اُ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ اِ۬لذِے فَطَرَهُنَّۖ وَأَنَا۠ عَلَيٰ ذَٰلِكُم مِّنَ اَ۬لشَّٰهِدِينَۖ ﴾ | 56 | 28 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ﴾ | 74 | 374 |
| ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ | 107 | 276 |
| سورة الحج | | |
| ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ | 78 | 103، 264، 322 |
| سورة المؤمنون | | |
| ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ • إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ | 05-06 | 376 |
| سورة الشعراء | | |
| ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ • وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾ | 165-166 | 374 |
| سورة النمل | | |
| ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ | 62 | 244 |
| سورة القصص | | |
| ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ | 70 | 92 |
| سورة العنكبوت | | |
| ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ﴾ | 08 | 153 |
| سورة الروم | | |
| ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ | 21 | 151، 401 |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ | 30 | 05، 28، 30، 31، 40، 47، 66، 67، 68، 99، 114، 120، 136، 147، 148، 230، 238، 247، 287، 333، 337 |
| **سورة لقمان** | | |
| ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ | 15 | 153 |
| ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ | 21 | 247 |
| ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾ | 32 | 244 |
| **سورة سبأ** | | |
| ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ | 28 | 276 |
| **سورة يس** | | |
| ﴿ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ | 78 | 179 |
| ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ | 79 | 179 |
| **سورة الزمر** | | |
| ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ﴾ | 08 | 244 |
| **سورة الشورى** | | |
| ﴿ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ | 11 | 151 |
| **سورة الجاثية** | | |
| ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ | 18 | 23 |

| | | |
|---|---|---|
| **سورة الحجرات** | | |
| ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ | 09 | 270 |
| ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ | 13 | 273 |
| **سورة الذاريات** | | |
| ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ • وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ | 20، 21 | 244 |
| ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ | 56 | 279 |
| **سورة النجم** | | |
| ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى • إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ | 3، 4 | 156 |
| **سورة الحديد** | | |
| ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ | 25 | 270 |
| **سورة الطلاق** | | |
| ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ | 07 | 100 |
| **سورة الملك** | | |
| ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ | 03 | 02، 28 |
| ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ | 14 | 84، 89، 250 |
| **سورة المزّمل** | | |
| ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ | 18 | 28 |
| **سورة القيامة** | | |
| ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ | 17 | 146 |
| **سورة الانفطار** | | |
| ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ | 01 | 02، 28 |

| | | |
|---|---|---|
| سورة الأعلى | | |
| ﴿فَذَكِّرۡ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكۡرَىٰ﴾ | 09 | 245 |
| سورة الغاشية | | |
| ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ | 17 | 131 |
| سورة الفجر | | |
| ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلۡمَالَ حُبّٗا جَمّٗا﴾ | 20 | 254، 348 |
| سورة التين | | |
| ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ | 04 | 34 |
| سورة العاديات | | |
| ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾ | 08 | 153، 254 |

# فهرس الأحاديث

# فهرس الأحاديث

| الرقم | طرف الحديث | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| 1. | «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ» | 377 |
| 2. | «إِذَا أَتَيتَ مَضْجَعَكَ، فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ...» | 43 |
| 3. | «إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ، فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ...» | 240 |
| 4. | «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ...» | 123 |
| 5. | «إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ» | 326 |
| 6. | «إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةٌ، فَلاَ يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ» | 297 |
| 7. | «إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الْآخَرِ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُحْزِنَهُ» | 240 |
| 8. | «أرضعيه»، قالت: وكيف أرضعه؟ وهو رجل كبير....» | 317 |
| 9. | «أَصْبَحْنَا عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ، وَكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ ...» | 43 |
| 10. | «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي... » | 276 |
| 11. | «البِرُّ حُسْنُ الخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ» | 122، 161، 299، 300 |
| 12. | «الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ» | 124، 161 |
| 13. | «الصَّلاَةُ عَلَى وَقْتِهَا...» | 166 |
| 14. | «الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا، وَبِرُّ الوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» | 300 |
| 15. | «الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ» | 364 |
| 16. | «الفِطْرَةُ خَمْسٌ، أَوْ خَمْسٌ مِنَ الفِطْرَةِ: الخِتَانُ...» | 41، 256 |
| 17. | «أَمَا عَلِمْتَ: أَنَّ القَلَمَ رُفِعَ عَنِ المَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ...» | 163 |
| 18. | «أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ ...» | 162، 253، 323 |

| | | |
|---|---|---|
| 19. | «أمسك بعض مالك فهو خير لك» | 303 |
| 20. | «إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ» | 374 |
| 21. | «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا» | 322 |
| 22. | «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ» | 163 |
| 23. | «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ شَطْرَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامَ، وَعَنِ الْحَامِلِ وَالْمُرْضِعِ» | 349 |
| 24. | «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ...» | 361 |
| 25. | «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» | 365 |
| 26. | «أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ حَتَّى تَتَفَطَّرَ قَدَمَاهُ» | 02 |
| 27. | «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ» | 165 |
| 28. | «أَنَا أَكْرَمُ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ» | 369 |
| 29. | «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى...» | 318 |
| 30. | «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي» | 129 |
| 31. | «أَوَ هَلْ خِيَارُكُمْ إِلَّا أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا مِنْ نَسَمَةٍ تُولَدُ، إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرِبَ عَنْهَا لِسَانُهَا» | 45 |
| 32. | «إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» .... | 166 |
| 33. | «تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ» | 164 |
| 34. | «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ» | 166 |
| 35. | «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ» | 327 |
| 36. | «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيبَةٌ» | 122، 161 |
| 37. | «دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ» | 370 |
| 38. | «رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمْحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى» | 264 |
| 39. | «رَدَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ فِيهِ لَاخْتَصَيْنَا» | 163 |
| 40. | «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبْلُغَ...» | 164 |

| | | |
|---|---|---|
| 41. | «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ» | 345 |
| 42. | «عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ ...» | 340 ،04 41 |
| 43. | «عَلَيْكَ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا مِثْلَ لَهُ» | 300 |
| 44. | «فَإِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ سَبَبٌ طَرَفُهُ بِيَدِ اللَّهِ، وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ فَتَمَسَّكُوا بِهِ...» | 130 |
| 45. | «فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ، عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ، وَقَضَى أَنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا» | 371 |
| 46. | «فِي النَّفْسِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ» | 371 |
| 47. | «كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتْرُكُونَ أَشْيَاءَ تَقَذُّرًا ...» | 130 |
| 48. | «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُغِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ...». | 44 |
| 49. | «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، عِرْضُهُ وَمَالُهُ وَدَمُهُ» | 324 |
| 50. | «كُنْ عَبْدَ اللهِ الْمَقْتُولَ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللهِ الْقَاتِلَ» | 101 |
| 51. | «لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا...» | 240 |
| 52. | «لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ- أَوْ قَالَ: عَلَى الْفِطْرَةِ - ... » | 44 |
| 53. | «لَا تَغْضَبْ» | 167 ،100 |
| 54. | «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو يدافعه الأخبثان» | 311 |
| 55. | «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» | 324 ،323 |
| 56. | «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ» | 361 |
| 57. | «لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءَ فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ» | 321 |
| 58. | «لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ» | 369 ،368 |
| 59. | «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ» | 311 |
| 60. | «لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ ...» | 377 |
| 61. | «لَا يَنْفَتِلْ - أَوْ لَا يَنْصَرِفْ - حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا» | 325 |
| 62. | «لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ» | 353 |
| 63. | «ليلة أُسري بي... ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءَيْنِ: فِي أَحَدِهِمَا لَبَنٌ ...» | 42 |

| | | |
|---|---|---|
| 64. | «مَا أَحلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ ...» | 131 |
| 65. | «مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا...» | 165 |
| 66. | «مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» | 202 |
| 67. | «مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ ...» | 301 |
| 68. | «مَا صَلَّيْتَ وَلَوْ مُتَّ مُتَّ عَلَى غَيْرِ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ عَلَيْهَا» | 45 |
| 69. | «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» | 47، 125، 246، 333 |
| 70. | «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا وَهُوَ عَلَى الْمِلَّةِ» «لَيْسَ مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ، حَتَّى يُعَبِّرَ عَنْهُ لِسَانُهُ» | 48 |
| 71. | «مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ» | 379 |
| 72. | «مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ» | 380 |
| 73. | «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ...» | 362 |
| 74. | «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ» | 369 |
| 75. | «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ» | 374 |
| 76. | «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ» | 341 |
| 77. | «وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» | 368، 369 |
| 78. | «وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ...» | 46، 49، 247 |
| 79. | «وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا: إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ بِفِطْرِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ» | 250 |
| 80. | «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ...» | 311 |
| 81. | «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ ...» | 273 |
| 82. | «يَا بِلَالُ أَقِمِ الصَّلَاةَ أَرِحْنَا بِهَا» | 251 |
| 83. | «يَا عَائِشَةُ، انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ» | 318 |
| 84. | «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ...» | 253 |

| | | |
|---|---|---|
| 85. | «يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ "ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ» | 123، 139، 161، 299، 334 |
| 86. | «يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا، وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا» | 322 |
| 87. | «يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا» | 264 |
| 88. | «يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا، وَلاَ تُنَفِّرُوا» | 165 |
| 89. | «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَإِن أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ» | 133، 134، 141 |
| 90. | «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ»، «اسْتَفْتِ نَفْسَكَ» | 115، 117 |
| 91. | أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ... | 150 |
| 92. | أن سلمان زار أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما... فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: «صَدَقَ سَلْمَانُ» | 240 |
| 93. | إِنَّ فَتًى شَابًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا ... | 126 |
| 94. | سُئل النبي ﷺ أيُّ الأعمال أفضل؟ قال:«إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»... | 300 |
| 95. | سُئل النبي ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: «أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ»... | 166 |
| 96. | قالوا يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: «مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ» | 166 |
| 97. | «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ» | 113 |
| 98. | «لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلاَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ» | 351 |
| 99. | «لَعَنَ اللهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ... » | 374 |
| 100. | «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا» | 297 |

# فهرس المصطلحات

# فهرس المصطلحات الأصولية



| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 01 | الاجتهاد | 283 |
| 02 | الاجتهاد التام | 290 |
| 03 | الاجتهادالصحيح | 290 |
| 04 | الاجتهاد الفاسد | 291 |
| 05 | الاجتهاد الناقص | 290 |
| 06 | الاجتهاد التنزيلي | 292 |
| 07 | الاجتهاد الجماعي | 291 |
| 08 | الاجتهاد الفردي | 291 |
| 09 | الاجتهاد المطلق | 291 |
| 10 | الاجتهاد المقيد | 291 |
| 11 | الاجتهاد النظري | 292 |
| 12 | الإجماع | 168 |
| 13 | الاستحسان | 198 |
| 14 | الاستحسان بالإجماع | 200 |
| 15 | الاستحسان بالضرورة | 200 |
| 16 | الاستحسان بالعرف والعادة | 200 |
| 17 | الاستحسان بالقياس | 200 |
| 18 | الاستحسان بالمصلحة | 201 |
| 19 | الاستحسان بالنص | 200 |
| 20 | الاستدلال | 218 |
| 21 | الاستصحاب | 204 |
| 22 | استفتاء القلب | 114 |
| 23 | الاستنباط | 297 |
| 24 | الأصول | 22 |

| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 25 | أصول الفقه | 25 |
| 26 | اعتبار المآل | 301 |
| 27 | الالهام | 113 |
| 28 | الأهلية | 105 |
| 29 | أهلية الآداء | 106 |
| 30 | أهلية الوجوب | 105 |
| 31 | البطلان | 85 |
| 32 | التحسين | 93 |
| 33 | تحقيق المناط | 298 |
| 34 | الترجيح | 305 |
| 35 | التشريع | 23 |
| 36 | التعارض | 304 |
| 37 | التقبيح | 93 |
| 38 | التكليف | 89 |
| 39 | الحاكم | 92 |
| 40 | الحرام | 76 |
| 41 | الحكم التكليفي | 75 |
| 42 | الحكم الشرعي | 74 |
| 43 | الحكم الوضعي | 75 |
| 44 | الحكمة | 180 |
| 45 | الرخصة | 82 |
| 46 | السبب | 78 |
| 47 | سنة الآحاد | 158 |
| 48 | السنة المتواترة | 158 |
| 49 | السنة المشهورة | 158 |
| 50 | السنة النبوية | 156 |

| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 51 | الشرط | 80 |
| 52 | الشرط الجعلي | 80 |
| 53 | الشرط الشرعي | 80 |
| 54 | شروط المجتهد | 285 |
| 55 | الشريعة | 24 |
| 56 | الصحة | 84 |
| 57 | العادة | 192 |
| 58 | العرف | 192 |
| 59 | العرف الإنساني الفطري | 196 |
| 60 | العرف الصحيح | 193 |
| 61 | العرف الفاسد | 193 |
| 62 | العزيمة | 82 |
| 63 | العلة | 179 |
| 64 | الفتوى | 114 |
| 65 | الفساد | 85 |
| 66 | القاعدة | 320 |
| 67 | القرآن الكريم | 146 |
| 68 | القياس | 176 |
| 69 | القياس الفطري | 182 |
| 70 | المانع | 81 |
| 71 | المباح | 77 |
| 72 | المجتهد | 284 |
| 73 | المحكوم عليه | 104 |
| 74 | المحكوم فيه | 98 |
| **75** | المشقة المعتادة | 102 |
| 76 | المشقة غير المعتادة | 103 |

| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 77 | المصلحة المرسلة | 184 |
| 78 | المكروه | 77 |
| 79 | الملكة الاجتهادية | 287 |
| 80 | المناسبة | 180 |
| 81 | المندوب | 76 |
| 82 | الواجب | 76 |

# فهرس المصطلحات الفقهية



| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 03 | استئجار الأرحام | 393 |
| 01 | احتكار | 364 |
| 02 | استصناع | 364 |
| 04 | بنوك الحليب | 388 |
| 05 | بيع التقسيط | 365 |
| 06 | الجناية | 369 |
| 07 | الجندر | 404 |
| 08 | الجينوم البشري | 384 |
| 09 | الحركة الأنثوية | 402 |
| 10 | دم الحيض | 344 |
| 11 | دم النفاس | 344 |
| 12 | الزواج المثلي | 398 |
| 13 | السحاق | 378 |
| 14 | السلم | 364 |
| 15 | الشذوذ الجنسي | 375 |
| 16 | الطهارة | 342 |
| 17 | الغرر | 362 |
| 18 | الفقه | 24 |
| 19 | القاعدة الفقهية | 320 |
| 20 | اللواط | 376 |
| 26 | النجش | 363 |
| 23 | النوازل | 384 |
| 28 | النية | 325 |
| 22 | الهبة | 366 |

| | | |
|---|---|---|
| 23 | الوقف | 367 |
| 24 | الوقف الخيري | 367 |
| 25 | الوقف الذري | 367 |
| 27 | اليقين | 325 |

# فهرس المصطلحات المقاصدية



| الرقم | المصطلح | الصفحة |
|---|---|---|
| 01 | الحرية | 24 |
| 02 | السماحة | 263 |
| 03 | العدل | 268 |
| 04 | العموم | 274 |
| 05 | الفطرة | 21 |
| 06 | القاعدة المقاصدية | 332 |
| 07 | مسالك الكشف عن المقاصد | 217 |
| 08 | المساواة | 271 |
| 09 | المصلحة | 215 |
| 10 | مقاصد | 211 |
| 11 | المقاصد التحسينية | 254 |
| 12 | المقاصد الجزئية | 258 |
| 14 | المقاصد الخاصة | 213، 256 |
| 16 | المقاصد الظنية | 259 |
| 18 | المقاصد القطعية | 258 |
| 19 | مقاصد المكلف | 213، 260 |
| 20 | المقاصد الوهمية | 259 |
| 13 | المقاصدالحاجية | 254 |
| 15 | المقاصدالضرورية | 248 |
| 17 | المقاصدالعامة | 213،255 |
| 21 | المقصد العام من التشريع | 276 |

# فهرس القواعد الفقهية والمقاصدية

# فهرس القواعد الفقهية والمقاصدية



| القواعد الفقهية | الصفحة |
|---|---|
| الأمور بمقاصدها | 321 |
| العادة محكمة | 326 |
| الفِطَر السليمة لا تتفق على الكذب | 331 |
| لا ضررولا ضرار | 322 |
| ما يعاف بالعادات يكره في العبادات | 330 |
| المشقة تجلب التيسير | 322 |
| الوازع الطبعي كالوازع الشرعي | 329 |
| الوازع الطبعي مغن عن الإيجاب الشرعي. | 327 |
| اليقين لا يزول بالشك | 325 |
| **القواعد المقاصدية** | **الصفحة** |
| الشريعة مبنية على الفطرة | 332 |
| الفطرة مسلك للموازنة بين المصالح و المفاسد | 336 |
| مقاصد الشريعة ومصالحها تعرف بالفطرة | 334 |

# فهرس المصادر والمراجع

# فهرس المصادر والمراجع

**أ- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

**ب- كتب التفسير وعلوم القرآن:**

1) الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، (مصر: كلية الآداب - جامعة طنطا، ط1، 1420هـ).

2) الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت: دار القلم، دمشق: لدار الشامية، ط1، 1412 هـ)،

3) الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسر الألوسي)**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ).

4) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، (الرياض - السعودية: دار طيبة، ط4، 1417هـ).

5) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة - مصر: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).

6) بليل، عبد الكريم، **مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م).

7) البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ).

8) الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ).

9) الجزائري، أبو بكر جابر، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، (المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط3، 1418هـ).

10) الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

11) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، 1420هـ).

12) الخطيب، عبد الكريم يونس، **التفسير القرآني للقرآن**، (القاهرة - مصر: دار الفكر العربي د.ط، د.ت).

13) الرازي، فخر الدين محمد، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، (بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ).

14) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت – لبنان: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، ط1، 1412 هـ).

15) رضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م).

16) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، ط1، 1408هـ).

17) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ).

18) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ).

19) أبو زهرة، محمد بن أحمد، **زهرة التفاسير**، (بيروت – لبنان: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).

20) أبو السعود، عبد الله بدر محمد، **الإعجاز في القرآن الكريم**، (الأردن: عالم الكتب الحديث، د.ط، 2014م).

21) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، **إتمام الدراية لقراء النقاية**، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، (بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ).

22) الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي (الخواطر)**، (القاهرة – مصر: مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت).

23) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1415هـ).

24) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **فتح القدير**، (دمشق: دار ابن كثير، بيروت – لبنان: دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ).

25) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ).

26) ابن عاشور، محمد الطاهر، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)**، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984م).

27) العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **تفسير جزء عمّ**، إعداد وتخريج: فهد بن ناصر السليمان، (الرياض – السعودية: دار الثريا، ط2، 1423هـ).

28) ابن عجيبة الأنجري، أبو العباس أحمد بن المهدي الفاسي الصوفي، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة – مصر: حسن عباس زكي، د.ط، 1419هـ).

29) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ).

30) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة – مصر: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ).

31) القطان، مناع، **نزول القرآن على سبعة أحرف**، (مصر–القاهرة – مصر: مكتبة وهبة، د.ط، د.ت).

32) قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط34، 1425هـ)، 1391/3.

33) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، (الرياض – السعودية: دار طيبة، ط2، 1420هـ).

34) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **النكت والعيون (تفسير الماوردي)**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية،د.ط، د.ت).

35) المظهري، محمد ثناء الله، **التفسير المظهري**، تحقيق: غلام نبي التونسي، (باكستان: مكتبة الرشدية، د.ط، 1412هـ).

36) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، (بيروت – لبنان: دار الكلم الطيب،، ط1، 1419هـ).

37) ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1423هـ).

**جـ- كتب الحديث وعلومه:**

38) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، **مسند ابن أبي شيبة**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي وأحمد بن فريد المزيدي، (الرياض – السعودية: دار الوطن، ط1، 1997م).

39) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ).

40) الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، (الرياض – السعودية: مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ).

41) الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، **صحيح أبي داود**، (الكويت: مؤسسة غراس، ط1، 1423هـ).

42) الألباني، محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، (بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، ط2، 1958م).

43) الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح الترغيب والترهيب**، (الرياض – المملكة العربية السعودية: مكتَبة المعارف، ط1، 1421هـ).

44) الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، (المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت).

45) الإمام أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد وآخرون، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ).

46) الإمام مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبو ظبي – الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط1، 1425هـ - 2004م).

47) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).

48) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، **شرح صحيح البخارى**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض-السعودية: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ).

49) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، (دمشق - سوريا، بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي، ط2، 1983م).

50) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر، **شعب الإيمان**، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض - السعودية: مكتبة الرشد، بومباي، الهند: الدار السلفية، ط1، 1423هـ).

51) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ).

52) الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395 هـ)

53) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ).

54) ابن حبان، حمد بن أحمد بن حبان ، البُستي، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ).

55) ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت - لبنان: دار المعرفة، د.ط، 1379هـ).

56) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، **معالم السنن**، وهو شرح سنن أبي داود، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1351 هـ).

57) الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، **سنن الدارقطني**، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ).

58) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد التميمي، **مسند الدارمي (سنن الدارمي)**، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، (بيروت: دار البشائر، ط1، 1434هـ)،

59) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - مُحَمَّد كامِل قره بللي، (بيروت - لبنان: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ).

60) ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ).

61) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، (القاهرة - مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1424هـ).

62) أبو شهبة، محمد بن محمد، **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، (القاهرة-مصر: ط1، 1409هـ).

**63)** الصديقي، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، (بيروت – لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1425هـ).

**64)** ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين، **معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، تحقيق: نور الدين عتر، (سوريا: دار الفكر، بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، د.ط، 1406هـ).

**65)** الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح المعروف بالأمير، **سبل السلام**، (دار الحديث، د.ط، د.ت).

**66)** الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، **التحبير لإيضاح معاني التيسير**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وضبط نصه: مُحَمَّد صُبْحي بن حَسَن حَلّاق أبو مصعب، (الرياض – السعودية: مكتبة الرُّشد، ط1، 1433هـ).

**67)** الصنعاني، محمد بن إسماعيل، الكحلاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، **التنوير شرح الجامع الصغير**، تحقيق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، (الرياض – السعودية: مكتبة دار السلام، ط1، 1432هـ).

**68)** ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عاصم النمري القرطبي، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ).

**69)** ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ).

**70)** ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1387هـ).

**71)** عبد الخالق، عبد الغني، **حجية السنة**، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنصورة–مصر: مطابع الوفاء، د.ط، د.ت)؛

**72)** العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، 1379هـ).

**73)** العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ).

**74)** الغزالي، محمد، **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، (مصر: دار الشروق، ط6، د.ت).

**75)** القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، **المفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم**، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، (دمشق – بيروت – لبنان: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1، 1417هـ).

**76)** المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المالكي، **المُعْلم بفوائد مسلم**، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، (تونس: الدار التونسية، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للكتاب، ط2، 1991م).

**77)** المباركفورى، أبو العلا محمد عبد الرحمن، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

78) المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (بنارس – الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، ط3، 1404هـ).

79) المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ).

80) مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

81) الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، **المعين على تفهم الأربعين**، دراسة وتحقيق: دغش بن شبيب العجمي، (الكويت: مكتبة أهل الأثر، ط1، 1433هـ).

82) المناوي، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ).

83) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، **السنن الكبرى**، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ).

84) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **الأربعون النووية**، عُنِيَ بِهِ: قصي محمد نورس الحلاق، أنور بن أبي بكر الشيخي، (بيروت – لبنان: دار المنهاج، ط1، 1430هـ).

85) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ).

86) الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة – مصر: مكتبة القدسي، د.ط، 1414هـ).

87) أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى الموصلي، **مسند أبي يعلى الموصلي**، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق – سوريا: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ).

## د- المعاجم والقواميس:

88) أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، (عالم الكتب، ط1، 1429هـ).

89) الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، **دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ).

90) الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ).

91) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، **التعريفات الفقهية**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ).

92) التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، (بيروت – لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م).

93) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ).

94) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت – لبنان: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ).

95) الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، (بيروت – لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م).

96) أبو حبيب، سعدي، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1408هـ).

97) الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي** الحكمة في حدود الكلمة، (بيروت – لبنان: دار ندرة، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1981م).

98) أبو الذهب، أشرف طه، **المعجم الإسلامي**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط1، 1423هـ-2002م).

99) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ط5، 1420هـ).

100) الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية، د.ط، د.ت).

101) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م).

102) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة – مصر: مكتبة ابن تيمية، ط2، د.ت).

103) ابن عباد، إسماعيل، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، ط1، 1414هـ).

104) العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، (بيروت – لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999م).

105) ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1399هـ).

106) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزوم وإبراهيم السامرائي، (بيروت – لبنان: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت).

107) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ - 2005م)

108) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، (بيروت – لبنان: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

109) قلعجي، محمد رواس وقنيبي، حامد صادق، **معجم لغة الفقهاء**، (بيروت – لبنان: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408هـ).

110) القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري، **أبجد العلوم**، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2002م).

111) القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الرومي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء** ،تحقيق: يحي حسن مراد، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 2004م).

112) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1419هـ).

113) مجمع اللغة العربية بالقاهرة – مصر: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، (دار الدعوة، د.ط، د.ت).

114) مجموعة باحثين، **موسوعة علم النفس والتربية**، (Bierut: EDITO CREPS: INT, 2000).

115) المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق : محمد رضوان الداية، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1410هـ).

116) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي، **لسان العرب**، (بيروت – لبنان: دار صادر، ط3، 1414هـ).

117) ي. بروكمان، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، (إسطنبول: دار الدعوة، 1988م).

**هـ- كتب العقيدة:**

118) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **كتاب المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت – لبنان: دار الجيل،، ط1، 1997م).

119) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ).

120) ابن تيمية، تقي الدين، **نقض المنطق**، تحقيق: حمد بن عبد الرزاق حموة وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م).

121) ابن جماعة، بدر الدين، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني الحموي الشافعي، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، (مصر: دار السلام، ط1، 1410هـ).

122) الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **منهج الأشاعرة في العقيدة**، (دار منابر الفكر، د.ط، د.ت).

123) سابق، سيد، **العقائد الإسلامية**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

124) السفاريني، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، (دمشق- سوريا: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط2، 1982م).

125) العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **شرح العقيدة الواسطية**، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط6، 1421هـ).

126) الغزالي، محمد، **عقيدة المسلم**، (مصر: دار نهضة، ط1، د.ت).

127) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ( الرياض – السعودية: دار العاصمة، ط1، 1408هـ).

128) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (بيروت–لبنان: دار المعرفة، د.ط. 1398هـ).

129) المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد العتمي اليماني، **القائد إلى تصحيح العقائد**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ).

130) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م).

### و– كتب أصول الفقه و مقاصد الشريعة:

131) الأخضري، الأخضر، **الإمام في مقاصد رب الأنام**، (سطاوالي – الجزائر: دار المختار للطباعة والنشر، ط1، 2010م).

132) الأخضري، الأخضر، **مآخذ القاصد إلى إمامة المقاصد**، (الجزائر: دار الكفاية، ط1، 2016م).

133) الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، (مكة المكرمة–السعودية: المكتبة التجارية، ط1، 1416هـ).

134) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ، أبو محمد جمال الدين، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ).

135) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ).

136) الأشقر، عمر سليمان، **مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين**، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1401هـ)

137) الأشقر، محمد سليمان، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، (عمان–الأردن: دار النفائس، ط3، 2015م).

138) الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر بقا، (السعودية: دار المدني، ط1، 1986م).

139) إمام، محمد كمال الدين، **أصول الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي**، (الإسكندرية – مصر: دار الجامعة الجديدة، د.ط، 2005م).

140) إمام، محمد كمال، **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة**، (مركز دراسات مقاصد الشريعة، د.ط، 2007م).

141) الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت).

142) الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، (الكويت: الدار السلفية، ط1، 1405هـ).

**143**) أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي، **تيسير التحرير**، (مصر: مصطفى البابي الحَلَبِي، د.ط، 1351هـ).

**144**) ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد ويقال له ابن الموقت الحنفي، **التقرير والتحبير**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ).

**145**) الأنصاري، فريد، **المصطلح الأصولي**، (الدار البيضاء – المغرب: مطبعة النجاح، ط1، 2004م).

**146**) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، **شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب** ومعه حاشية السعد والجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (بيروت–لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م).

**147**) الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الفصول**، تحقيق عبد المجيد التركي، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2008م).

**148**) باي، حاتم، **الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي**، (إصدار مجلة الوعي الإسلامي، الإصدار العشرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432هـ).

**149**) البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، (القاهرة – مصر: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).

**150**) البدوي، يوسف أحمد محمد، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، (عمان – الأردن: دار النفائس، د.ط، د.ت).

**151**) البرديسي، محمد زكرياء، **أصول الفقه**، (القاهرة – مصر: دار الثقافة، د.ط، 1983م).

**152**) البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م).

**153**) بركاني، أم نائل، **نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية**، (بيروت– لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2009م).

**154**) برهاني، منوبة، **الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا**، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ).

**155**) بزا، عبد النور، **فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1435هـ).

**156**) بزا، عبد النور، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، (فرجينيا– و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ).

**157**) البَصْري أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ).

**158**) البغا، مصطفى ديب، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، (دمشق–سوريا: دار القلم، ط3، 1420هـ).

**159**) البغا، مصطفى ديب، **الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي**، (عمان–الأردن: عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، ط1، 2006م).

**160**) بلاجي، عبد السلام، **تطور علم أصول الفقه وتجدده** (بيروت–لبنان: دار ابن حزم، د.ط، 2010م).

**161**) بنعمر، محمد، **من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م).

**162**) بوحناش، نورة، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، (تونس: كلمة، الجزائر: منشورات الاختلاف، المغرب: دار الأمان، لبنان: منشورات ضفاف، ط1، 2016م).

163) بوسعادي، يمينة، **مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص**، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، 2007م).

164) البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (دمشق – سوريا: دار الفكر، ط10، 2016م).

165) بوعقل، مصطفى، **إجماعات الأصوليين**، (بيروت–لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ).

166) بوعود، أحمد، **فقه الواقع أصول وضوابط**، (القاهرة – مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2006م).

167) بولوز، محمد أبو الشريف، **تربية ملكة الاجتهاد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (الرياض – السعودية: دار كنوز اشبيليا، ط1، 2012م).

168) البيانوني، محمد أبو الفتح، **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، (دمشق: دار القلم، ط1، 1409هـ).

169) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2008م).

170) الترابي، حسن، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، (الخرطوم–السودان: مكتبة دار الفكر الخرطوم، ط1، 1400هـ).

171) التركي، عبد الله بن عبد المحسن، **أصول مذهب الإمام أحمد**، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1419هـ).

172) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، (القاهرة – مصر: مكتبة صبيح د.ط، د.ت).

173) التلمساني، الشريف، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق محمد علي فركوس، (الجزائر: دار العواصم، ط3، 2012م).

174) جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، (عمان – الأردن: دار النفائس،ط1، 1435هـ).

175) جكيتي، إبراهيم بن تيجان، **الزواج المثلي في ضوء مقاصد الشريعة**، (الرياض – السعودية: مركز باحثات لدراسات المرأة، ط1، 2016م).

176) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الملقب بإمام الحرمين، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ).

177) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت).

178) الجيزاني، محمد بن حسين، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، (الدمام — السعودية: دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ).

179) ابن حاجب، **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، دراسة وتحقيق نذير حمادو، (بيروت–لبنان: دار ابن حزم، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط1، 2006م).

180) حامدي، عبد الكريم، **مقاصد القرآن من تشريع الأحكام**، (بيروت–لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2008م).

181) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت – لبنان: دار الآفاق الجديدة، د.ط، د.ت).

182) حسن، حنفي، **من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه،** (بيروت-لبنان: دار المدار الإسلامي، طرابلس-ليبيا: دار أويا، ط1، 2005م).

183) الحسني، إسماعيل، **مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي،** (الرباط - المغرب: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 1434هـ).

184) الحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور،** (فرجينيا – و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ).

185) الحسين، وليد بن علي، **اعتبار المآلات وأثرها الفقهي،** (دار التدمرية، دار ابن حزم، ط2، 1430هـ).

186) الحصري، أحمد، **نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي،** (القاهرة - مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت).

187) حصوة، ماهر حسين، **مقاصد الأسرة وأسس بناءها في الرؤية الإسلامية،** بحث ضمن كتاب: **الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة،** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة 1، 2015م).

188) الحفناوي، محمد، **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي،** (المنصورة - مصر: دار الوفاء، ط4، 1428هـ).

189) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، **تهذيب الوصول إلى علم الأصول،** تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، (لندن-بريطانيا: مؤسسة الإمام علي، ط1، 2001م).

190) حمادي، لعبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة،** (سوريا - دمشق: دار قتيبة، ط1، 1412هـ).

191) الخادمي، نور الدين بن مختار، **علم المقاصد الشرعية،** (مكتبة العبيكان، ط1، 1421هـ).

192) الخادمي، نور الدين مختار، **الاجتهاد المقاصدي،** (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2010م).

193) الخادمي، نور الدين، **الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية،** (الرياض - السعودية: دار الزاحم، ط1، 2001م).

194) الخادمي، نور الدين، **المصلحة المرسلة حقيقتها وضوابطها،** (بيروت- لبنان: دار ابن حزم، د.ط).

195) خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع،** (مصر: مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، د.ط، د.ت).

196) خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه،** (القاهرة-مصر: دار الحديث، د.ط، 2002م).

197) الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، **تقويم الأدلة في أصول الفقه،** تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ).

198) الدسوقي، محمد، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه،** (دون معلومات نشر).

199) دكوري، محمد دمبي، **القطعية من الأدلة الأربعة،** (المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، 1420هـ).

200) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي، **المحصول،** دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ).

**201)** الراشد، محمد أحمد، **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في فقه نظريات الدعوة الإسلامية**، (دار اليقين، دار النشر للجامعات، ط1، 2012م).

**202)** الرفعي، عبد السلام، **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، (المغرب: إفريقيا الشرق، د.ط، 2010م).

**203)** الريسوني وآخرون، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، (مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط1، 1434هـ).

**204)** الريسوني، أحمد، **أبحاث في الميدان**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 2013م).

**205)** الريسوني، أحمد، **الاجتهاد، النص،الواقع، المصلحة**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 2014م).

**206)** الريسوني، أحمد، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، (جدة – السعودية: دار ابن حزم، دار الأمة، ط1، 1431هـ).

**207)** الريسوني، أحمد، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط3، 2014م).

**208)** الريسوني، أحمد، **من أعلام الفكر المقاصدي**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 2014م).

**209)** الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ).

**210)** الريسوني، أحمد، وآخرون، **التجديد الأصولي**، (عمان، الأردن: دار الكلمة، فرجينيا، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2015م).

**211)** الريسوني، قطب، **صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة**، (دار ابن حزم ،ط1، 1435هـ).

**212)** الريسوني، قطب، **ما حُرِّم سدا للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 2013م).

**213)** زايدي، عبد الرحمن، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، (القاهرة – مصر: دار الحديث، د.ط، 1426هـ).

**214)** الزحيلي، وهبة، خليفة بابكر الحسن، **مباحث الحكم الشرعي**، (القاهرة – مصر: مكتبة الفلاح، ط1، 1409هـ).

**215)** الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (القاهرة – مصر: دار الكتبي، ط1، 1414هـ).

**216)** الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (مكة المكرمة–السعودية: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ).

**217)** ابن زغيبة، عز الدين، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، (مصر، الغردقة: مطبعة دار الصفوة، د.ط، 1996م).

**218)** الزنجاني، محمود بن أحمد شهاب الدين، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1398هـ).

**219)** أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، (القاهرة – مصر: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).

**220)** الزيباري، إياد كامل إبراهيم، **سياسة التدرج في تطبيق الأحكام**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 2017م).

**221)** زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، (دمشق – سوريا: مؤسسة الرسالة، ط1، 1432هـ).

222) سانو، قطب مصطفى، **سؤال الإجماع الأصولي**، (بيروت-لبنان: شركة فؤاد البعينو، ط1، 1434هـ).

223) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، ط1، 1419هـ).

224) السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416هـ).

225) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، **أصول السرخسي**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

226) سلهاط، رشيد، **الاستدلال الفقهي**، (عمان-الأردن: دار النفائس، ط1، 2009م).

227) سلهاط، رشيد، **الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل**، (سورية، لبنان، الكويت: دار النوادر، ط1، 2012م).

228) السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (الدوحة-قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1404هـ).

229) السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ).

230) أبو سنة، مصطفى، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، (مصر: مطبعة الأزهر، د.ط، 1947م).

231) السنوسي، عبد الرحمن، **اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات**، (الدمام – السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ).

232) السوسوة، الشرفي عبد المجيد، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،كتاب الأمة، العدد: 62، 1418هـ).

233) الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، **أصول الشاشي**، (بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

234) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة – مصر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ).

235) الشامي، عبد الرقيب صالح محسن، **الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق**، (بيروت – لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016م).

236) شباني، محمد ياسين، **الإلهام في ميزان التشريع الإسلامي**، (عمان – الأردن: دار النفائس، ط1، 1434هـ).

237) شبير، محمد عثمان، **تكوين الملكة الفقهية**، (قطر: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد: 72، ط1، 1420هـ).

238) شكري، فريد، **الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل: فقه تحقيق المناط نموذجا**، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، (الرباط – المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 2010م).

239) شلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، (دار السلام، ط1، 2017م).

240) شمام، البشير، **فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة**، (تونس: مكتبة تونس، ط1، 2013م).

241) شهيد، الحسان، **دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل**، (الرباط – المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، كتاب الإحياء، العدد:02، 1436هـ).

242) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ).

243) صديق خان، أبو الطيب محمد بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، (صيدا، بيروت – لبنان: المكتبة العصريَّة، 1412هـ).

244) صديقي، محمد نجاة الله، **مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة**، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، (دمشق – سوريا: دار القلم، ط1، 1437هـ).

245) الصنعاني، أمير، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، (الدار السلفية، الكويت، ط1، 1405هـ).

246) الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1986م).

247) الضويحي، علي بن سعد بن صالح، **آراء المعتزلة الأصولية**، (الرياض– السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1995م).

248) الطنطاوي، محمود محمد، **أصول الفقه الإسلامي**، (القاهرة – مصر: مكتبة وهبة، ط3، 1422هـ).

249) الطوفي، نجم الدين سليمان بن الكريم، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ).

250) ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: دار سحنون، مصر: دار السلام، ط2، 1427هـ).

251) ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،د.ط، 1425هـ).

252) عبد الشكور، محب الله بن الهندي البهاري، **مسلم الثبوت**، (مصر: المطبعة الحسينية المصرية - مطبعة كردستان العلمية، 1326هـ).

253) عبيدات، خالد محمد علي، **المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية**، (عمان –الأردن: دار النفائس، ط1، 1433هـ).

254) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، (عمان–الأردن: دار البيارق، ط1، 1420هـ).

255) العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة – مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط،1991م).

256) العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)**، تحقيق: إياد خالد الطباع، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق - سوريا: دار الفكر، ط1، 1416هـ).

257) العضراوي، عبد الرحمن، **مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي**، (بيروت - لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2015م).

258) العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

259) عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، (فرجينيا- و.م. أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزائر: دار التنوير، ط2، 1425هـ).

260) العلواني، رقية طه جابر، **أثر العرف في فهم النصوص**، (دمشق-سوريا: دار الفكر، ط2، 2003م).

261) العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة**، (بيروت- لبنان: دار الهادي، ط1، 1421هـ).

262) عليمي، عارف، **الأصول الفرعية للتشريع في المذهب المالكي من خلال مدونة الطاهر بن عاشور**، (القاهرة - مصر، رؤية، ط1، 2014م).

263) ابن عمر، عمر بن صالح، **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، (دار النفائس، الأردن، ط1، 1423هـ).

264) العوا، محمد سليم، **مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز أبحاث المقاصد، ط1، 2006م).

265) العوا، محمد سليم، **مقصد العدل في القرآن الكريم**، (لندن - بريطانيا: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1437هـ).

266) عودة، جاسر، **مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي**، (دون معلومات نشر).

267) عودة، جاسر، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي**، (فرجينيا- و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2012م).

268) عوض، محمد عوض، **مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي**، مقاصد الشريعة وقضايا العصر- مجموعة بحوث-، (لندن - بريطانيا: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2007م).

269) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ).

270) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، (بيروت-لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق-سوريا: دار الفكر، ط3، 1419هـ).

271) الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دراسة وتحقيق: إسماعيل الحسني (القاهرة - مصر: دار السلام، ط2، 1424هـ).

272) ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق: أحمد بن علي المباركي، (بدون ناشر، ط2، 1410هـ).

273) فلوسي، مسعود، **المدخل الوجيز إلى أصول الفقه**، (باتنة-الجزائر: مطبعة قرفي، د.ط، 2014م).

274) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، (بيروت - لبنان: مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ).

275) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، (بيروت – لبنان: عالم الكتب، د.ط، د.ت).

276) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة – مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ).

277) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ).

278) القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت: دار القلم، ط1، 1996م).

279) القفاري، ناصر بن عبد الله، **أصول مذهب الشيعة الإمامية**، (دار الرضا، ط5، 2017م).

280) كامل، عمر عبد الله، **الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية**، (المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ).

281) الكبيسي، حمد عبيد، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي**، (مكتبة الفلاح، ط2، 1422هـ).

282) الكمالي، عبد الله، **تأصيل فقه الموازنات**، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، ط1، 1421هـ).

283) الكناني، أشرف بن محمود بن عقلة، **الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين**، (عمان – الأردن: دار النفائس، ط1، 1425هـ).

284) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا**، (فرجينيا – و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق – سوريا: دار الفكر، ط1، 1421هـ),

285) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1421هـ).

286) مصطفى، نمر أحمد السيد، **أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي**، (سوريا: دار النوادر، ط1، 2013م).

287) المعماري، أحمد مرعي حسن، **فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية**، (بيروت – لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2015م).

288) مغنية، محمد جواد، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، (بيروت–لبنان: دار العلم للملايين، ط2، 1980م).

289) النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور–مجموعة بحوث**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1434هـ).

290) النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **المُهذّب في علم أصول الفقه المقارن**، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ)

291) النملة، عبد الكريم بن علي، **الجامع لمسائل أصول الفقه**، (الرياض – السعودية: مكتبة الرشد، ط6، 1424هـ).

292) هاشم، مازن موفق، **مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني**، (فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ).

293) أبو يحي، محمد حسن، **أهداف التشريع الإسلامي**، (الأردن: دار الفرقان، د.ط، 1405هـ).

294) اليوبي، محمد سعد بن أحمد، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، (الرياض- السعودية: دار الهجرة، ط1، 1418هـ).

**ز- كتب الفقه وقواعده:**

295) الأشقر، أسامة عمر سليمان، **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**، (دار النفائس، ط2، 1425هـ).

296) آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد الغزي، **موسوعة القواعد الفقهية**، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ).

297) الإمام المالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، **المدونة**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).

298) البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب)**، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، 1415هـ).

299) ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد المالكي، **التهذيب في اختصار المدونة**، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، (دبي - الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2002م).

300) بكر، أبو زيد، **فقه النوازل**، (لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1433هـ).

301) البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الحنبلى، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

302) التركي، سليمان بن تركي، **بيع التقسيط وأحكامه**، (الرياض، السعودية: دار اشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 2003م).

303) التغلبي، عمر بن عبد القادر بن عمر بن أبي تغلب بن سالم الشيباني، **نيل المآرب بشرح دليل الطالب**، تحقيق: محمد سليمان عبد الله الأشقر، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1403هـ).

304) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ).

305) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن محمد الحراني، **القواعد النورانية الفقهية**، حققه وخرج أحاديثه: أحمد بن محمد الخليل، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ).

306) جريدان، نايف جمعان، **مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه المعاملات**، (الرياض، السعودية، دار كنوز اشبيليا، ط1، 2012م).

307) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين ، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الدّيب، (دار المنهاج، ط1، 1428هـ).

308) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد القرطبي الظاهري، **المحلى بالآثار**، (بيروت - لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت).

309) حسين، محمد أحمد شحاتة، **العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي**، (الإسكندرية - مصر: الدار الجامعية، د.ط، 2006م).

310) الحطاب الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، (دار الفكر، ط3، 1412هـ).

311) الخادمي، نور الدين، **الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية للجينوم البشري**، (الرياض – السعودية: مكتبة دار الرشد-ناشرون، ط1، 2006م).

312) الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت).

313) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط2، 1421هـ).

314) الدريني، فتحي، **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط4، 1988م).

315) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت).

316) الدسوقي، محمد، **التجديد في الفقه الإسلامي**، (بيروت، لبنان: المدار الإسلامي، ط1، 2006م).

317) الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، (المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ).

318) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (الجد)، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م).

319) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة – مصر: دار الحديث، د.ط، 1425هـ).

320) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (الجد)، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م).

321) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (الجد)، **مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، (بيروت – لبنان: دار الجيل، المغرب: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1414هـ).

322) الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، التونسي المالكي، **شرح حدود ابن عرفة**، (المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ).

323) رمضان، عطية، **موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة**، (الإسكندرية – مصر: دار الإيمان، د.ط، 2007م).

324) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط.1404هـ).

325) الروكي، محمد، **نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، (دار الصفاء، دار ابن حزم، ط1، 2000م).

326) الريسوني، أحمد، **فقه الاحتجاج والتغيير**، (القاهرة، مصر: دار الكلمة، ط1، 2011م).

327) الزحيلي، محمد مصطفى، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، (دمشق-سوريا: دار الفكر، ط1، 1427هـ).

328) الزحيلي، محمد، **موسوعة قضايا إسلامية معاصرة**، (دمشق - سوريا: دار المكتبي، ط1، 1430هـ).

329) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (دمشق - سوريَّة: دار الفكر، ط12، د.ت).

330) الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق - سوريا: دار القلم، ط2، 1409هـ).

331) الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، (دمشق - سوريا: دار القلم، ط3، 1433هـ).

332) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **المنثور في القواعد الفقهية**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ).

333) أبو زهرة، محمد، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة**، (القاهرة - مصر: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).

334) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **الأشباه والنظائر**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ).

335) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، **المبسوط**، (بيروت،-لبنان: دار المعرفة، د،ط، 1414هـ).

336) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **منظومة القواعد الفقهية**، (الرياض - السعودية: دار الميمان، ط1، 2010م).

337) السُّغْدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي، **النتف في الفتاوى**، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، (عمان - الأردن: دار الفرقان، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1984م).

338) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، **الأشباه والنظائر**، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ).

339) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عبد المطلب، **الأم**، (بيروت-لبنان: دار المعرفة، د.ت، 1990م).

340) شبير، عثمان، **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، (عمان، الأردن: دار النفائس، ط6، 2007م).

341) شبير، محمد عثمان، **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، (عمان - الأردن: دار النفائس، ط4، 2015م).

342) الشريف، أبو علي الهاشمي البغدادي، محمد بن أحمد بن أبي موسى ، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، ط1 ، 1419هـ).

343) الشنديدي، إسماعيل، **قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي**، (دار الجامعة الجديدة، 2008م).

344) الشويخ، سعد بن عبد العزيز، **أحكام الهندسة الوراثية**، (الرياض - السعودية: كنوز اشبيليا، ط1، 1428هـ).

345) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

346) الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، (دار المعارف،د.ط، د.ت).

**347)** الصردفي، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الريمي، جمال الدين، **المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة**، تحقيق: سيد محمد مهنى، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م).

**348)** ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت– لبنان: دار الفكر، ط2، 1992م).

**349)** ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت– لبنان: دار الفكر، ط2، 1992م).

**350)** عارف، عارف علي، **الأم البديلة (أو الرحم المستأجر)**، بحث ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، (عمان – الأردن: دار النفائس، ط1، 2001م).

**351)** عبد الله المصلح، صلاح الصاوي، **ما لا يسع التاجر جهله**، (دمشق – سوريا، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، دار المسلم للنشر ، ط1، 2005م).

**352)** العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، (دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ).

**353)** العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1994م).

**354)** علوان، عبد الله ناصح علوان، **أحكام الزكاة في المذاهب الأربعة**، (دار السلام، د.ط، 1389هـ).

**355)** عليش، محمد بن أحمد بن محمد ، أبو عبد الله المالكي، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1989م).

**356)** العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، (جدة– السعودية: دار المنهاج، ط1، 2000م).

**357)** ابن قاضي شهبة، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي، **بداية المحتاج في شرح المنهاج**، عنى به: أنور بن أبي بكر الشيخي الداغستاني، (جدة – السعودية: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1432هـ).

**358)** القاضي عبد الوهاب، أبو محمد بن علي بن نصر البغدادي المالكي، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر، (دار ابن حزم، ط1، 1999م).

**359)** القحطاني، أبو محمد صالح بن محمد بن حسن آل عمير الأسمري، **مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية**، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد (السعودية: دار الصميعي، ط1، 1420هـ).

**360)** القحطاني، مسفر بن علي، **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، (دار النفائس، دار ابن حزم، ط1، 1424هـ).

**361)** قحف، منذر، **الوقف الإسلامي**، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق – سوريا: دار الفكر، ط2، 2006م).

**362)** ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين، **الشرح الكبير على متن المقنع**، (دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

**363)** ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، **المغني**، (القاهرة – مصر: مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ).

364) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخبزة، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م).

365) القرضاوي، يوسف، **الحلال والحرام في الإسلام**، (القاهرة – مصر: مكتبة وهبة، ط1، 2012م).

366) القرضاوي، يوسف، **الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها نتوقاها**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط2، 2010م).

367) القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2011م).

368) القطان، مناع، **تاريخ التشريع الإسلامي**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م).

369) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط3، 1435هـ).

370) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق – سوريا: مكتبة دار البيان، ط1، 1391هـ).

371) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ).

372) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ).

373) الكشناوي، أبو بكر بن حسن بن عبد الله، **أسهل المدارك "شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك"**، (بيروت– لبنان: دار الفكر، ط2، د.ت).

374) الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب، **الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد اللطيف هميم – ماهر ياسين الفحل، (مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004م).

375) كنعان، أحمد محمد، **الموسوعة الفقهية الطبية**، (بيروت – لبنان: دار النفائس، ط1، 2000م).

376) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م).

377) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الإقناع في الفقه الشافعي**، (بدون معلومات نشر).

378) مجموعة باحثين، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (مصر: مطابع دار الصفوة، ط1، 1427هـ).

379) مجموعة من الباحثين بمركز البحوث والدراسات بالمبرة، **أقوال العلماء في المصرف السابع للزكاة "وفي سبيل الله"**، (الكويت: مبرة الآل والأصحاب، ط2، 2007م).

380) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة – مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1995م).

381) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

382) المقري، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **قواعد الفقه**، محمد الدردابي، (الرباط – المغرب: دار الأمان، 2012م).

383) ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، **قواعد ابن الملقن (الأشباه والنظائر في قواعد الفقه)**، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهري، (الرياض – السعودية: دار ابن القيم، القاهرة – مصر: دار ابن عفان، ط1، 1431هـ).

384) المنبجي، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، (بيروت – لبنان: دار القلم، دمشق– سوريا: الدار الشامية، ط2، 1414هـ).

385) ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، **منتهى الإرادات**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م).

386) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ).

387) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت).

388) النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهري المالكي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، 1995م).

389) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ط، د.ت).

## ح- كتب أخرى:

390) الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة – مصر: دار السلام، ط1، 2007م).

391) الأنصاري، فريد، **الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام**، (القاهرة – مصر: دار السلام، ط2، 2013م).

392) برغوث، الطيب، **الفاعلية الحضارية والثقافة السننية**، (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004م).

393) بهنسي، محمد عبد الرؤوف، **الإسلام ونزعة الفطرة**، (مؤسسة الخليج العربي، ط2، 1407هـ).

394) البيشي، عبد الله زايد محمد، **مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي نظرة تربوية**، (رسالة ماجستير، في قسم التربية الإسلامية المقارنة، إشراف عبد اللطيف محمد بالطو، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1416هـ).

395) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي، **أمراض القلب وشفاؤها**، (القاهرة – مصر: المطبعة السلفية، ط2، 1399هـ).

396) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن محمد الحراني الحنبلي، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411 هـ).

397) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م).

398) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ).

399) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بغداد-العراق: مكتبة المثنى، د.ط، 1941م).

400) الحمداوي، عبد الكريم محمد مطيع، **فقه الأحكام السلطانية**، (دون معلومات نشر).

401) ابن حميد، صالح بن عبد الله وعدد من المختصين، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ**، (جدة – السعودية: دار الوسيلة، ط4، د.ت).

402) الخضر حسين، محمد، **محاضرات إسلامية**، موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها: علي الرضا الحسيني، (سوريا: دار النوادر، ط1، 1431هـ).

403) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت – لبنان: دار الفكر، ط2، 1408هـ).

404) دانييل كيفلس وليروي هود، **الشفرة الوراثية للإنسان**، ترجمة أحمد مستجير، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسة عالم المعرفة، عدد: 217، يناير 1997م).

405) الداودي، علي غالب، **المدخل إلى علم القانون**، (عمان: دار وائل، ط7، 2004م).

406) دراز، محمد عبد الله، **الميزان بين السنة والبدعة**، (الفسطاط – مصر: مؤسسة اقرأ، د.ط، 2014م).

407) الدريني، فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ).

408) الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين المعروف بـ"الشاه ولي الله"، **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، (بيروت – لبنان: دار الجيل، ط1، 1426هـ).

409) دورون، رولان، بارو، فرنسوا، **موسوعة علم النفس**، تعريب فؤاد شاهين، (بيروت-لبنان: منشورات عويدات، ط1، 1997م).

410) ديورانت، ويل، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، (بيروت – لبنان: مكتبة المعارف، ط6، 1988م).

411) راجح، أحمد عزت، **أصول علم النفس**، (القاهرة – مصر: دار الكتاب العربي، ط7، 1986م).

412) روسو، جون جاك، **دين الفطرة**، نقله إلى العربية: محمد العروي، (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012م).

413) الريسوني، أحمد، **دراسات في الأخلاق**، (القاهرة – مصر: دار الكلمة، ط1، 1437هـ).

414) الريسوني، أحمد، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، (مصر: دار الكلمة للتوزيع والنشر، ط1، 1418هـ).

415) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ).

416) الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، (فرجينيا – و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض– السعودية: مكتبة المؤيد، ط1، 1992م).

417) الزين، سميح عاطف، **علم النفس**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1991م).

418) سابق، سيد، **عناصر القوة في الإسلام**، (بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، 1389هـ).

419) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، (المجلس الأعلى للثقافة، د.ط،، 2002م).

420) السبيعي، عدنان، **الصحة النفسية للمرأة والأم**، (بيروت — لبنان: دار الفكر المعاصر، د.ط، 1998م).

421) السنهوري عبد الرزاق أحمد، حشمت، أحمد أبو ستيت، **أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون**، (القاهرة – مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، 1950م).

422) سوزان، علي حسن، **الوجيز في مبادئ القانون**، (الإسكندرية — مصر: دار الجامعة الجديدة، 2001م).

423) سيمون دي لابوفوار، **الجنس الآخر**، ترجمة: سحر سعيد، (دمشق – سوريا: الرحبة للنشر والتوزيع، ط1، 2015م).

424) ابن سينا، علي بن الحسين بن عبد الله، **النجاة في المنطق والإلهيات**، (بدون معلومات نشر).

425) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1412هـ).

426) الشرقاوي، حسن، **نحو تربية إسلامية**، (الإسكندرية – مصر: مؤسسة شباب الجامعة، د.ط، 1983م).

427) شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط18، 2001م).

428) شهوان، راشد سعيد، **السنن الربانية في التصور الإسلامي**، (عمان: الأكاديميون، د.ط، د.ت).

429) عاشور، مجدي محمد، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد**، (القاهرة – مصر: دار السلام، ط2، 2007م).

430) عبد الجواد، ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي الغربي، ط2، 2000م).

431) ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن أعين القرشي المصري، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق: محمد الحجيري، (بيروت – لبنان: دار الفكر،ط1، 1996م).

432) عبد الرحمن، طه، **بؤس الدهرانية**، (بيروت – لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014م).

433) عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2016م)

434) عبد الرحمن، طه، **سؤال الأخلاق**، (بيروت – لبنان: المركز الثقافي العربي، ط5، 2013م).

435) عبد الرحمن، طه، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012م).

436) عبد الرحمن، طه، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، (بيروت – لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط2، 2015م).

437) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م).

438) عزت، هبة رؤوف، **المرأة والعمل السياسي**، (فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، 1995).

439) عزت، هبة رؤوف، **نحو عمران جديد**، (بيروت-لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015م).

440) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، **تاريخ دمشق**، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، (بيروت — لبنان: دار الفكر، د.ط، 1995م).

441) عمارة، محمد، **الإسلام والأمن الاجتماعي**، (القاهرة – مصر: دار الشروق، ط1، 1998م).

442) عمارة، محمد، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، (القاهرة – مصر: مكتبة الإمام البخاري، ط1، 2009م).

443) أبو غدة، عبد الفتاح، **من أدب الإسلام**، (حلب – سوريا: مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ط، د.ت).

444) غرايبة، محمد رحيل، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، (عمان – الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1421هـ).

445) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

446) الغمراوي، محمد أحمد، **في سنن الله الكونية**، (القاهرة – مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ).

447) الغوري، سيد عبد الماجد، **إنكار السنة تاريخه وفرقه ودوافعه**، (بيروت – لبنان: دار ابن كثير، ط1، 1439هـ).

448) فاخوري، سبيرو، **موسوعة المرأة الطبية**، (بيروت – لبنان: دار العلم للملايين، ط6، 2006م).

449) الفار، عبد القادر، **المدخل لدراسة العلوم القانونية: مبادئ القانون – النظرية العامة للحق**، (عمان: مكتبة دار الثقافة، د.ط، 1993م).

450) القاضي عبد الجبار، أبو القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1393هـ).

451) القرضاوي، يوسف، **أخلاق الإسلام**، (القاهرة – مصر: دار المشرق، الدوحة: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ط1، 2017م).

452) القرضاوي، يوسف، **الخصائص العامة للإسلام**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ).

453) القرني، عبد الله، **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**، (جدة – السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 2013م).

454) القرني، علي بن عبد الله بن علي، **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، (الرياض – السعودية: دار المسلم، ط1، 1424هـ – 2003م).

455) قنطار، فايز، **الأمومة –نمو العلاقة بين الطفل والأم–**، (الكويت، عالم المعرفة، د.ط، 1992م).

456) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (الرياض – السعودية: مكتبة المعارف، د.ط، د.ت).

457) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم، (القاهرة – مصر: دار الحديث، ط3، 1999م).

458) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، 1415هـ).

459) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، (مصر، القاهرة – مصر: دار السلفية، ط2، 1394هـ).

460) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ( بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ)

461) الكردستاني، مثنى أمين، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، (القاهرة – مصر: دار القلم، ط1، 2004م).

462) كركار، خديجة، **الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها**، (دمشق – سوريا: دار الفكر، ط1، 2009م).

463) كهوس، رشيد، **السنن الإلهية في السيرة النبوية**، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2010م).

464) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت – لبنان: دار مكتبة الحياة، د.ط، 1986م).

465) المحاسبي، الحارث بن أسد، أبو عبد الله، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، تحقيق: حسين القوتلي، (بيروت – لبنان: دار الكندي، دار الفكر، ط2، 1398هـ).

466) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، (القاهرة – مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1)

467) المسيري، عبد الوهاب، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، (بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق – سوريا: دار الفكر، ط2، 2007م).

468) المسيري، عبد الوهاب، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، (مصر: نهضة مصر، ط2، 2010م).

469) مصباح، عثمان، **مفهوم الفطرة دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين**، (القنيطرة – المغرب: منشورات معهد الغرب الإسلامي، ط1، 2012م).

470) المطهري، مرتضى، **الفطرة**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، (بيروت – لبنان: مؤسسة البعثة، ط2، 1413هـ-1992م).

471) منصور، محمد حسين، **نظرية القانون**، (الإسكندرية – مصر: دار الجامعة الجديدة، 2002م).

472) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، تحقيق: حسين مؤنس، (دمشق- سوريا: دار القلم، د.ط، 1414هـ).

473) النابلسي، محمد راتب، **مقومات التكليف**، (عمان – الأردن: مؤسسة الفرسان، ط1، 1434هـ).

474) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، (بيروت – لبنان: دار الفكر، ط1، 1407هـ).

475) ياجن، مقداد، **علم الأخلاق الإسلامية**، (الرياض – السعودية: دار عالم الكتب، ط1، 1413هـ).

## ط- الرسائل والأطروحات:

476) تفجاجين، نجاة، **العلة والحكمة في الإجتهاد القياسي**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2008-2009م)،

477) الجعبري، حافظ محمد حيدر، **الفطرة والعقيدة الإسلامية**، (رسالة ماجستير في العقيدة الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، السعودية، 1399هـ)،

478) الحلواني، تميم، **مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته**، (أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، إشراف محمد الحبيب التجكاني، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط – المغرب، 1998م).

479) سرطوط، يوسف، **المقاصد الشرعية للقصص القرآني وأثرها الفقهي**، (رسالة دكتوراه في الفقه والأصول، إشراف الدكتور عبد القادر بن حرز الله، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2013م).

480) سلغريوفا، برلنتما جوميدوفنا، **الوازع وأثره في مقاصد الشريعة**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف الدكتور هايل عبد الحفيظ داود، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006م).

481) شحادة، جهاد داود سليمان، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، جامعة القدس، فلسطين، 2016م)،

482) الصوفي، أسماء عودة، **دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية**، (رسالة ماجستير في قسم أصول التربية،كلية التربية، الجامعة الإسلامية غزة- فلسطين، 1432هـ).

483) عاشوري، محمد، **الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي**، (رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر، باتنة،الجزائر، 2007-2008م).

484) مريع، عبد بن سعيد، **خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي**، (رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، 2007م)

485) المنور، هشام أسامة، **الفطرة في ضوء مصادر التشريع الإسلامي ومقاصده**، (رسالة ماجستير في الفقه والإسلامي وأصوله، إشراف الدكتور عماد الدين الرشيد، كلية الشريعة جامعة دمشق – سوريا، 1425هـ).

486) موفق، نبيل، **رعاية الوازع الديني في التشريع**، (رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف عبد القادر بن حرز الله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر، 1436هـ).

## ي- المجلات:

487) الأشقر، عمر سليمان، **نظرة في الإجماع الأصولي**، (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة4، عدد7، 1987م).

488) الألفي، محمد جبر، **الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري الجيني من منظور إسلامي**، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العشرون بمدينة وهران الجزائر، في الفترة 13-18 سبتمبر 2012م.

489) الأنصاري، فريد، **مصطلح الاجتهاد عند الشاطبي**، (المغرب: مجلة الدراسات المصطلحية، العدد 2، 1423هـ).

490) البار، علي، **بنوك الحليب**، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 2، 1985م).

491) جغيم، نعمان، **طُرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين**، (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 104، 2016م).

492) جغيم، نعمان، **مقاصد الشريعة: مفهومها وفوائد معرفتها**، (ماليزيا: مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، العدد 39 (أ) عدد خاص عن مقاصد الشريعة، مجلد 20، 1438هـ).

493) الجمران، آمنة بنت طلال، **بنوك الحليب**، (الإسكندرية: حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، العدد33، المجلد 8).

494) الحربي، راضي بن صياف، **استفتاء القلب وأثره في الأحكام الشرعية**، (السعودية: مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية السنة الرابعة، العدد 7، 1436هـ).

495) الحسين، وليد بن علي، **استفتاء القلب – دراسة تأصيلية**، (السعودية: مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم،، العدد 2، المجلد 2، رجب 1430هـ).

496) حكيم، محمد طاهر، **رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ**، (المدينة المنورة–السعودية: مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 116، السنة 34، 1422هـ)،

497) الخولي، هند، **تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي**، (جامعة دمشق: مجلة العلوم الاقتصادية والقانونية، العدد3، المجلد 27، 2011م).

498) الداية، سليمان، **أثر طمأنينة القلب وريبته في الأحكام الشرعية**، (غزة – فلسطين: مجلة جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية، 1428هـ).

499) الدباسي، أمل بنت إبراهيم، **بنوك الحليب وموقف الشريعة منها**، (السعودية: مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد 26، سنة 1436هـ).

500) الريسوني، أحمد، **الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها**، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، العددان31-32، السنة 08، 1423-1424هـ).

501) ظلال، ناجح طاهر، **الرحم المستأجر الأم البديلة رؤية شرعية**، (النجف الأشرف – العراق: مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 40، المجلد 2)

502) غرايبة، محمد رحيل، **مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي**، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، العددان:31-32، السنة الثامنة، 1423-1424هـ).

503) القدال، علي محمد ، **بنك اللبن وأثره في التحريم**، (مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد 2، فبراير 2011م)

504) كريم، صالح عبد العزيز محمد، **الجينوم البشري كتاب الحياة**، (الرياض–السعودية: مجلة الإعجاز العلمي، 1421هـ)،

505) الميزر، هند عقيل، **الجنسية المثلية العوامل والآثار**، (جامعة حلوان، مصر: مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، العدد 34، أفريل 2013م).

506) الميساوي، محمد، **التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم الأساسية لمقاصد الشريعة**، (الأردن: مجلة إسلامية المعرفة، عدد 52، 2007م)

507) هنية، مازن إسماعيل، **الإعجاز التشريعي في المواريث**، (غزة-فلسطين: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الشرعية، العدد 2، المجلد 13، يونيو 2005م).

508) يوسف، محمد كمال السيد، **مزايا وفوائد الرضاعة الطبيعية**، (مصر: مجلة أسيوط للدراسات البيئية، عدد 30، يناير 2006م)

## ك- المواقع الإلكترونية:

509) الأنثويات وهيئة الأمم المتحدة:

http://www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=837

510) البار، محمد علي، **زواج الأقارب والمحارم عند الأمم**، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة:

http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/81-Number-XXIII/731-Inbreeding-and-incest-at-the-United

511) بوفتاس، عمر، **الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم**:

http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5636

512) بوفتاس، عمر، **موقع البيوتيقا في إطار المعرفة المعاصرة**:

https://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm

513) تلخيص كتاب **الحركة النسوية**، تأليف: تأليف مريزا رويدا ، مارتا رودريجوز، سوزان ألس واتكنز، مركز دراسات المرأة - مساواة-:

http://musawasyr.org/?p=5209

514) دار الافتاء المصرية: http://www.dar- alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=14312

515) رفعت السيد العوضي، **الإعجاز التشريعي في الزكاة [أوجهه ومعاييره ودلالاته الاجتماعية]**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن: http://mohameddawood.com/view.aspx?ID=776

516) الزواج المثلي.. وأشهر الدول التي اعترفت به:

https://www.elwatannews.com/news/details/736609

517) السديس، حصة، **استئجار الأرحام دراسة فقهية مقارنة**:

http://almoslim.net/node/140361

518) سفر اللاويين:

http://elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf
http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Leviticus.pdf
https://www.enjeel.com/bible.php?ch=20&op=read&bk=3

519) سمير ساسي، مقال: **مفهوم الفطرة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور**، منشور في الوسط التونسية يوم: 2009/10/09: https://www.turess.com/alwasat/9952.

520) صفحة قناة البينة لمقارنة الأديان والردعلى الشبهات:

https://www.facebook.com/albyyinah/photos/a.311331105705803/599619096877001

**521)** ما هي الأم البديلة؟:

https://www.cyprusivf.net/arabic/surrogate-mother.html

**522)** عبد المعز أحمد، هبة، مفهوم الجندر:

https://darfikr.com/node/10719

**523)** عطية بن محمد سالم، **شرح الأربعين النووية**، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:

http://www.islamweb.net

**524)** فهمي مصطفى محمود، **إعجاز القرآن الكريم في مدة الرضاعة ونوعيتها**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز في القرآن والسنة:

https://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Medicine-and-Life-Sciences/85-Quran-miracles-in-the-duration-and-quality-of-breast

**525)** مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة: http://www.iifa-aifi.org/1661.html

**526)** محمد راتب النابلسي، **مكانة الأخلاق في الدين**: http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=1413

**527)** محمود، فهمي مصطفى، **إعجاز القرآن الكريم في مدة الرضاعة ونوعيتها**، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز في القرآن والسنة:

https://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Medicine-and-Life-Sciences/85-Quran-miracles-in-the-duration-and-quality-of-breast

**528)** منظمة الصحة العالمية:

https://www.who.int/ar/news-room/detail/25-07-1439-who-and-unicef-issue-new-guidance-to-promote-breastfeeding-in-health-facilities-globally

**529)** ميصور، عبد السلام، **مراعاة أحوال المخاطبين في الإسلام**: http://diae.net/6154

**530)** عزت، هبة رؤوف، مقال منشور على شبكة الأنترنت بعنوان: **صون النفس من مقاصد الشريعة**، مجلة الوعي الإسلامي: http://alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=468&Vol=594

**531)** منظمة الصحة العالمية:

https://www.who.int/ar/news-room/detail/25-07-1439-who-and-unicef-issue-new-guidance-to-promote-breastfeeding-in-health-facilities-globally

**532)** موقع البيان: https://www.albayan.ae/five-senses/2012-08-14-1.1708437

**533)** قانون الأسرة الجزائري – موقع الجريدة الرسمية: https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf

**534)** القانون المدني الجزائري – موقع الجريدة الرسمية: https://www.joradp.dz/trv/acivil.pdf

**535)** القانون المدني السوري:

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

**536)** القانون المدني المصري:

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

**537)** موقع الحوار المتمدن: http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=97239&r=0

**538)** موقع الفجر: https://www.elfagr.com/2535394

**539)** الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي: http://www.iifa-aifi.org/1584.html

**540)** موقع إيلاف: https://elaph.com/Web/News/2017/9/1167800.html

**541**) موقع سلطانة: http://soltana.ma/24605.html

**542**) موقع مغرس:

https://www.maghress.com/hespress/31536
https://www.maghress.com/attajdid/22896

**543**) موقع موضوع:

https://mawdoo3.com/ما_هي_صفات_قوم_لوط

**544**) موقع ميدان:

https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/12/23/اشتهاء-الأطفال-هل-يستعد-الغرب-للاعتراف-بالبيدوفيليا

**545**) موقع ويكيبيديا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/إجازة_الطمث

https://ar.wikipedia.org/wiki/لواط

**546**) موقع The Richest:

https://www.therichest.com/rich-list/most-shocking/10-nationalities-who-fornicate-with-animals/?fbclid=IwAR1s1ZMCd7MxOLCiTNB6wWmlUIOnCF-o1HxUA3JnudcepTGBWRPBvCSDBW4

**547**) الوقف والحضارة الإسلامية:

http://www.albayan.co.uk/Mobile/MGZarticle2.aspx?ID=2833

# فهرس الموضوعات

# فهرس الموضوعات


مقدمة ........ أ

**1- إشكالية البحث** ........ أ

**2- أسباب اختيار الموضوع** ........ ب

**3- أهمية الموضوع** ........ ج

**4- أهداف البحث** ........ ج

**5- الدراسات السابقة** ........ د

**6- منهج البحث** ........ و

**7- منهجية كتابة البحث** ........ ز

**8- صعوبات البحث** ........ ح

**9- خطة البحث** ........ ط


## الباب الأول:

## التأصيل لمفهوم الفطرة وعلاقتها بالحكم الشرعي ومصادره


**الفصل الأول: مدخل تأصيلي للفطرة وأصول التشريع** ........ **1**

**المبحث الأول: المفهوم الدلالي للفطرة وأصول التشريع في اللغة وفي الاصطلاح** ........ **2**

**المطلب الأول: المفهوم الدلالي للفطرة عند أهل اللغة** ........ 2

الفرع الأول: المعاني العامة للجذر اللغوي لمصطلح الفطرة ........ 2

الفرع الثاني: المعنى اللغوي الخاص لمصطلح الفطرة ........ 4

الفرع الثالث: ترتيب المعاني ترتيبا مستمدا من التطور الدلالي والاستعمالي ........ 5

**المطلب الثاني: المفهوم الدلالي للفطرة في الاصطلاح** ........ **6**

الفرع الأول: الاختلاف في معنى الفطرة وأسبابه ........ 6

الفرع الثاني: أهم التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الفطرة عند علماء الإسلام ........ 9

الفرع الثالث: الفطرة في بعض الحقول المعرفية والمعاجم والموسوعات ........ 14

**المطلب الثالث: المفهوم الدلالي لأصول التشريع الإسلامي** ........ **22**

الفرع الأول: تعريف الأصول والتشريع ........ 22

الفرع الثاني: تعريف أصول التشريع الإسلامي ........ 25

الفرع الثالث: علاقة أصول التشريع بمصادر التشريع ........ 25

**المبحث الثاني: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم والسنة النبوية** ........ **27**

**المطلب الأول: التأصيل الشرعي للفطرة في القرآن الكريم** ........ **27**

الفرع الأول: دراسة إحصائية للفظ الفطرة في القرآن الكريم ........ 27

الفرع الثاني: آيات الفطرة ........ 31

الفرع الثالث: أقوال المفسرين في معنى الفطرة الواردة في سورة الروم ........ 35

**المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للفطرة في السنة النبوية ........ 41**

الفرع الأول: الأحاديث التي ورد فيها لفظ الفطرة ........ 41

الفرع الثاني: الحديث الركن في معنى الفطرة ........ 47

**المبحث الثالث: المفهوم الدلالي للفطرة من خلال الألفاظ ذات الصلة، وخصائص الفطرة ........ 52**

**المطلب الأول: المفهوم الدلالي للفطرة من خلال الألفاظ ذات الصلة ........ 52**

الفرع الأول: ألفاظ مشتركة مع الفطرة في اللغة ........ 52

الفرع الثاني: ألفاظ مشتركة مع الفطرة في المعنى الاصطلاحي ........ 57

**المطلب الثاني: خصائص الفطرة ........ 65**

الفرع الأول: الربانية الشمولية والعموم ........ 65

الفرع الثاني: الثبات والاطراد ........ 66

الفرع الثالث: السُننية ........ 68

**نتائج الفصل ........ 71**

**الفصل الثاني: علاقة الفطرة بمباحث الحكم الشرعي ........ 73**

**المبحث الأول: علاقة الفطرة بالحكم الشرعي ........ 74**

**المطلب الأول: الحكم الشرعي وأنواعه ........ 74**

الفرع الأول: الحكم الشرعي ........ 74

الفرع الثاني: أنواع الحكم الشرعي ........ 75

**المطلب الثاني: الفطرة مدار الأحكام الشرعية ........ 76**

الفرع الأول: علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم التكليفي ........ 76

الفرع الثاني: علاقة الفطرة بتقسيمات الحكم الوضعي ........ 78

**المطلب الثالث: الأحكام والتكاليف الشرعية والفطرة ........ 87**

الفرع الأول: موافقة الأحكام الشرعية وملازمتها للفطرة ........ 87

الفرع الثاني: التكليف والفطرة ........ 89

**المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأركان الحكم الشرعي ........ 92**

**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالحاكم ........ 92**

الفرع الأول: معنى التحسين والتقبيح ........ 93

الفرع الثاني: عرض الآراء في مسألة التحسين والتقبيح ........ 94

الفرع الثالث: علاقة الفطرة بالتحسين والتقبيح ........ 96

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالمحكوم فيه ........................................ 98**
الفرع الأول: تعريف المحكوم فيه وشروطه وعلاقتها بالفطرة ........................................ 98
الفرع الثاني: شرط قدرة المكلف وعلاقته بالفطرة ........................................ 100
**المطلب الثالث:علاقة الفطرة بالمحكوم عليه ........................................ 104**
الفرع الأول: تعريف المحكوم عليه وشروط التكليف ........................................ 104
الفرع الثاني: علاقة الفطرة بالأهلية وأقسامها ........................................ 105
الفرع الثالث: عوارض الأهلية وعلاقتها بالفطرة ........................................ 107
**المبحث الثالث: دلالة الفطرة على الأحكام ........................................ 109**
**المطلب الأول: آراء العلماء في دلالة الفطرة على الأحكام ........................................ 109**
الفرع الأول: مجال اتفاق العلماء في الاستدلال بالفطرة على الأحكام الشرعية ........................................ 109
الفرع الثاني: اختلاف العلماء في الاستدلال بالفطرة لمعرفة الأحكام الشرعية ........................................ 112
**المطلب الثاني: أدلة العلماء في إمكانية الاستدلال بالفطرة ........................................ 120**
الفرع الأول: أدلة الفريق الأول ........................................ 120
الفرع الثاني: أدلة الفريق الثاني ........................................ 127
الفرع الثالث: أدلة الفريق الثالث ........................................ 132
**المطلب الثالث : مناقشة أدلة المذاهب في استدلالهم بالفطرة ........................................ 136**
الفرع الأول: الرد على أدلة فريق المجيزين للاستدلال بالفطرة ........................................ 136
الفرع الثاني: الرد على أدلة المانعين للاستدلال بالفطرة والإجابة عليها ........................................ 139
الفرع الثالث: منشأ الخلاف والرأي الراجح ........................................ 141
**نتائج الفصل** ........................................ 143

**الفصل الثالث: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الإسلامي ........................................ 145**
**المبحث الأول: علاقة الفطرة بمصادر التشريع الأصلية ........................................ 146**
**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالقرآن الكريم ........................................ 146**
الفرع الأول: تعريف القرآن الكريم وحجيته ........................................ 146
الفرع الثاني: وجه ارتباط الفطرة بالقرآن الكريم ........................................ 147
الفرع الثالث: نماذج لأحكام تشريعية موافقة للفطرة من القرآن الكريم ........................................ 151
**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالسنة النبوية الشريفة ........................................ 156**
الفرع الأول: تعريف السنة النبوية الشريفة وحجيتها ........................................ 156
الفرع الثاني: بيان علاقة الفطرة بالسنة النبوية الشريفة ........................................ 157
الفرع الثالث: أحاديث مراعاة الفطرة في السنة النبوية الشريفة ........................................ 162
**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بدليل الإجماع ........................................ 168**

الفرع الأول: تعريف الإجماع حجيته ومستنده ........ 168

الفرع الثاني: وجه ارتباط الفطرة بالإجماع ........ 170

الفرع الثالث: نماذج لمراعاة الفطرة في الإجماع ........ 172

**المطلب الرابع: علاقة الفطرة بدليل القياس ........ 176**

الفرع الأول: تعريف القياس وحجيته ........ 176

الفرع الثاني: بيان علاقة الفطرة بالقياس ........ 177

الفرع الثالث: القياس الفطري ........ 181

**المبحث الثاني: علاقة الفطرة بمصادر التشريع التبعية ........ 184**

**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة ........ 184**

الفرع الأول: تعريف المصلحة المرسلة أو الاستصلاح وحجيتها ........ 184

الفرع الثاني: أقسام المصلحة وشروط العمل بها ........ 187

الفرع الثالث: بيان علاقة الفطرة بالمصلحة المرسلة ........ 189

**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالعرف ........ 191**

الفرع الأول: تعريف العرف والعادة ........ 191

الفرع الثاني: أنواع العرف وحجيته ........ 193

الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والعرف ........ 194

**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بالاستحسان ........ 198**

الفرع الأول: تعريف الاستحسان وحجيته ........ 198

الفرع الثاني: أقسام الاستحسان ........ 200

الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والاستحسان ........ 201

**المطلب الرابع: علاقة الفطرة بالاستصحاب ........ 204**

الفرع الأول: تعريف الاستصحاب ........ 204

الفرع الثاني: صور الاستصحاب أو أنواعه ........ 205

الفرع الثالث: بيان العلاقة بين الفطرة والاستصحاب ........ 205

**نتائج الفصل ........ 208**


## الباب الثاني:

## علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة والاجتهاد وتطبيقاتها


**الفصل الأول: علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة الإسلامية ........ 210**

**المبحث الأول: المقاصد والمصالح ومسالك الكشف عن المقاصد وعلاقتها بالفطرة ........ 211**

**المطلب الأول: المقاصد والمصالح ........ 211**

الفرع الأول: تعريف المقاصد ........................................ 212
الفرع الثاني: تعريف المصالح وعلاقتها بالمقاصد ........................................ 216
**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد ........................................ 218**
الفرع الأول: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المتقدمين ........................................ 218
الفرع الثاني: علاقة الفطرة بمسالك الكشف عن المقاصد عند المعاصرين ........................................ 229
**المبحث الثاني: مقصدية الفطرة وعلاقتها بتقسيمات المقاصد ........................................ 237**
**المطلب الأول: الكشف عن مقصد الفطرة ........................................ 237**
الفرع الأول: مسلك النص من الكتاب والسنة ........................................ 237
الفرع الثاني: مسلك الاستقراء ........................................ 238
الفرع الثالث: مسلك السنة المتواترة ........................................ 239
**المطلب الثاني: ضبط مقصدية الفطرة وحفظها من جانبي الوجود والعدم ........................................ 241**
الفرع الأول: الفطرة وضوابط المقاصد ........................................ 241
الفرع الثاني: حفظ الفطرة من جانبي الوجود والعدم ........................................ 243
**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بتقسيمات المقاصد ........................................ 249**
الفرع الأول: علاقة بالفطرة بأقسام المقاصد باعتبار المصلحة ........................................ 249
الفرع الثاني: علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار العموم والخصوص ........................................ 256
الفرع الثالث: علاقة الفطرة بأقسام المقاصد باعتبار الحقيقة والوهم ........................................ 259
الفرع الرابع: علاقة الفطرة بمقاصد المكلف ........................................ 261
**المبحث الثالث: الفطرة أساس لبناء المقاصد ........................................ 263**
**المطلب الأول: ابتناء مقصدي السماحة والحرية على الفطرة ........................................ 263**
الفرع الأول: الفطرة ومقصد السماحة ........................................ 263
الفرع الثاني: الفطرة ومقصد الحرية ........................................ 265
**المطلب الثاني: ابتناء مقصدي العدل والمساواة على الفطرة ........................................ 269**
الفرع الأول:الفطرة ومقصد العدل ........................................ 269
الفرع الثاني: الفطرة ومقصد المساواة ........................................ 272
**المطلب الثالث: انبناء مقصد العُموم والمقصد العام من التشريع على الفطرة ........................................ 275**
الفرع الأول: الفطرة ومقصد العُموم ........................................ 275
الفرع الثاني: الفطرة والمقصد العام من التشريع ........................................ 277
**نتائج الفصل ........................................ 280**

**الفصل الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد والقواعد الشرعية وتطبيقاتها ........................................ 282**
**المبحث الأول: مدلول الاجتهاد وشروط المجتهد وصلتها بالفطرة ........................................ 283**

**المطلب الأول: مدلول الاجتهاد والمجتهد ........ 283**
الفرع الأول: الاجتهاد في اللغة والاصطلاح ........ 283
الفرع الثاني: تعريف المجتهد ........ 284
**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بشروط المجتهد والملكة الاجتهادية ........ 285**
الفرع الأول: شروط المجتهد ........ 285
الفرع الثاني: الملكة الاجتهادية ........ 287
**المبحث الثاني: علاقة الفطرة بأقسام الاجتهاد ........ 290**
**المطلب الأول: أقسام الاجتهاد وعلاقة الفطرة بالتام منه ........ 290**
الفرع الأول: أقسام الاجتهاد ........ 290
الفرع الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد التام ........ **292**
**المطلب الثاني: علاقة الفطرة بالاجتهاد النظري ........ 294**
الفرع الأول: استنباط الأحكام حيث لا يوجد نص أو إجماع أو قياس خاص ........ 294
الفرع الثاني: فهم دلالات النصوص وتفسيرها ........ 296
**المطلب الثالث: علاقة الفطرة بالاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي ........ 298**
الفرع الأول: الفطرة وعلاقتها بتحقيق المناط ........ 298
الفرع الثاني: الفطرة وعلاقتها باعتبار المآل ........ 301
**المبحث الثالث: علاقة الفطرة بالترجيح و تفعيل مفهومها في الاجتهاد وأثر الغفلة عنه ........ 304**
**المطلب الأول: علاقة الفطرة بالترجيح عند التعارض ........ 304**
الفرع الأول: تعريف التعارض والترجيح ومسالكه ........ 304
الفرع الثاني: الفطرة مسلك من مسالك الترجيح ........ 306
الفرع الثالث: شروط الترجيح بالفطرة وأمثلة تطبيقية ........ 309
**المطلب الثاني: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد ........ 310**
الفرع الأول: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الفرد ........ 310
الفرع الثاني: تفعيل مفهوم الفطرة في الاجتهاد على مستوى الأمة ........ 312
**المطلب الثالث: أثر الغفلة عن استصحاب الفطرة في الاجتهاد ........ 314**
الفرع الأول: مثال للفتاوى الشاذة ........ 314
الفرع الثاني: مثال للتفسير الظاهري البحت للنصوص ........ 316
**المبحث الرابع: الفطرة وعلاقتها بالقواعد الشرعية ........ 320**
**المطلب الأول: الفطرة وعلاقتها بالقواعد الفقهية ........ 320**
الفرع الأول: أهم القواعد الفقهية المرتبطة بالفطرة ........ 320
الفرع الثاني: القواعد الفقهية الخاصة بالفطرة ........ 327
**المطلب الثاني: القواعد المقاصدية وعلاقتها بالفطرة ........ 332**

**نتائج الفصل** ........ 339

**الفصل الثالث: تطبيقات لأثر الفطرة في التشريع الإسلامي** ........ **341**
**المبحث الأول: أثر الفطرة في أحكام العبادات** ........ **342**
المطلب الأول: أثر الفطرة في أحكام الطهارة والصلاة ........ 342
الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام الطهارة ........ 342
الفرع الثاني: أثر الفطرة في أحكام الصلاة ........ 345
**المطلب الثاني: أثر الفطرة في أحكام الزكاة والصيام والحج** ........ **348**
الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام الزكاة ........ 348
الفرع الثاني: أثر الفطرة في أحكام الصيام ........ 350
الفرع الثالث: أثر الفطرة في أحكام الحج ........ 352
**المبحث الثاني: أثر الفطرة في أحكام الأسرة والمعاملات المالية** ........ **356**
**المطلب الأول: أثر الفطرة في أحكام الأسرة** ........ **356**
الفرع الأول: أثر الفطرة في الولاية على النكاح ........ 356
الفرع الثاني: أثر الفطرة في الحضانة والرضاعة ........ 357
**المطلب الثاني: أثر الفطرة في أحكام المعاملات المالية** ........ **362**
الفرع الأول: أثر الفطرة في عقود المعاوضات ........ 362
الفرع الثاني: أثر الفطرة في عقود التبرعات ........ 365
**المبحث الثالث: أثر الفطرة في الجنايات والحدود** ........ **369**
**المطلب الأول: أثر الفطرة في الجنايات** ........ **369**
الفرع الأول: أثر الفطرة في أحكام القصاص ........ 369
الفرع الثاني: أثر الفطرة في دية المرأة ........ 371
**المطلب الثاني: أثر الفطرة في الحدود** ........ **375**
الفرع الأول : اللواط والمساحقة ........ 375
الفرع الثاني: وطء الصغيرة وإتيان البهيمة ........ 380
**المبحث الرابع: أثر الفطرة في النوازل المعاصرة** ........ **384**
**المطلب الأول: أثر الفطرة في النوازل الطبية** ........ **384**
الفرع الأول: الفطرة وأبحاث الجينوم البشري ........ 384
الفرع الثاني: الفطرة وبنوك الحليب ........ 388
الفرع الثالث: والفطرة واستئجار الأرحام ........ 392
**المطلب الثاني: أثر الفطرة في نوازل الأسرة** ........ **398**
الفرع الأول: الفطرة والدعوة إلى تقنين الزواج المثلي ........ 398

الفرع الثاني:الفطرة والدعوة إلى تمكين حركة الأنثوية ........................................ 402
**نتائج الفصل** ........................................ 410

**الخاتمة** ........................................ **412**
**فهرس الآيات القرآنية** ........................................ **418**
**فهرس الأحاديث** ........................................ **427**
**فهرس المصطلحات** ........................................ **432**
**فهرس القواعد الفقهية والمقاصدية** ........................................ **439**
**فهرس المصادر والمراجع** ........................................ **440**
**فهرس الموضوعات** ........................................ **472**

# ملخص البحث

## ملخص البحث:

تناول هذا البحث مفهوم الفطرة وعلاقتها بأصول التشريع الإسلامي، وتُعتبر الفطرة من المفاهيم الأصيلة في الإسلام التي لم تأخذ نصيبها من البحث والدراسة؛ خاصة في علاقتها بالتشريع وأصوله، فمعظم الدراسات حولها تتم في إطار أنساق معرفية فلسفية أو تربوية وأحيانا عقدية. ورغم أنه يمكن وصف الفطرة كأصل جامع لكليات الشريعة، لكن التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث علماء الأصول نادر بل غائب، فإذا كانت الفطرة أمر الله وقدره التكويني، والأحكام الشرعية وأصولها أمر الله وخطابه التشريعي، فالعلاقة بينهما جد وطيدة، لذا تعيّن طرح الإشكالية التالية: ما موقع الفطرة من منظومة أصول التشريع الإسلامي؟ وما مدى حضور هذا المفهوم في مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة؟

وبعد الإجابة على هذه الإشكالية، خلصت الدراسة إلى عدة نتائج كان أهمها: الفطرة دليل استئناسي لإدراك الأحكام الشرعية، وضابط مهم من ضوابط المصلحة، وهي مقصد من مقاصد الشريعة، كما أنها مسلكٌ للكشف عن المقاصد، والفطرة تُعتبر وسيلة من وسائل الترجيح عند التعارض بعد استنفاذ المرجحات، كما أن التشريع بالنظر الكلي مبنيٌّ على الفطرة، وبالنظر الجزئي فكل حكم من الأحكام التشريعية موافق لها.

في الأخير يمكن القول أن الفطرة حجر زاوية في البناء التشريعي يجب العناية به، ولا يُغض الطرف عنه، بل يجب استصحاب الفطرة واستحضارها في العملية الاجتهادية فهمًا واستنباطًا وتنزيلًا، فهي بمثابة البوصلة بالنسبة للمجتهد، فما وافقها فهو الصحيح والمشروع، وما خالفها وأخّل بها فهو الفاسد والممنوع.

**• ABSTRACT:**

This study deals with the concept of *Al-Fitrah* and its relation to the fundamentals of Islamic legislation. *Al-Fitrah* is considered to be one of the basic concepts in Islam which has not been tackled enough in researches and studies, especially in relation to legislation and its origins. Most studies are conducted in cognitive, philosophical, educational or even epistemological contexts. Although it is possible to describe *Al-Fitrah* as a collective origin of the wholenesses of *Shari'ah*, but the theory of this description inherent in the study of the scholars of the Principles of Islamic jurisprudence is rare, but absent, if *Al-Fitrah* is Allah’s will and His formative destiny, and the provisions of legitimacy and its origins are Allah’s orders and His legislative discourse, then the relationship between them is very solid, therefore; we suggested the following problem: What is the location of *Al-Fitrah* within the system of the origins of Islamic legislation? And how far is this concept used in the study of Principles of Islamic jurisprudence and the purposes of *Shari'ah*?

After finding the answer to this problem, the study concluded several results, the most important of which are: *Al-Fitrah* is a guide to understanding the rulings of the *Shari'ah*, and an important regulator of the regulators of the interest. It is one of the purposes of the *Shari'ah*. It is also a method of uncovering the purposes. In addition, *Al-Fitrah* is considered a means of weighting in the conflict after exhaustion of the possibilities, and the legislation in the overall consideration is based on *Al-Fitrah*, and in the partial consideration, each of the legislative provisions agrees with it.

In the latter, it can be said that *Al-Fitrah* is a corner stone in the legislative building which must be taken care of, and we must not turn a blind eye to it, but we must withdraw *Al-Fitrah* and evoke it in the process of *ijtihad* in terms of understanding, deduction and placement, as long as it is a compass for the diligent, what agrees with it is true and legitimate, and what violates and breaches it is corrupt and forbidden.

**• RESUME**

Cette étude traite du concept d'*Al-Fitrah* et de sa relation avec les principes fondamentaux de la législation islamique. *Al-Fitrah* est considéré comme l'un des concepts de base de l'islam qui n'a pas été suffisamment abordé dans les recherches et les études, notamment en ce qui concerne la législation et ses origines. La plupart des études sont menées dans des contextes cognitifs, philosophiques, éducatifs ou même épistémologiques. Bien qu'il soit possible de décrire *Al-Fitrah* comme une origine collective de la complétude de la *charia*, la théorie de cette description inhérente à l'étude des spécialistes des principes de la jurisprudence islamique est non seulement rare, mais absente, si *Al-Fitrah* est la volonté d'Allah et son destin formateur, et les dispositions de légitimité et ses origines sont les ordres d'Allah et son discours législatif, alors la relation entre eux est très solide, donc; nous avons suggéré la problématique suivante: Quel est l'emplacement d'*Al-Fitrah* dans le système des origines de la législation islamique? Et dans quelle mesure ce concept est-il utilisé dans l'étude des principes de la jurisprudence islamique et des objectifs de la *charia*?

Après avoir trouvé la réponse à cette problématique, l’étude a abouti à plusieurs résultats dont les plus importants sont les suivants: *Al-Fitrah* est un guide pour comprendre les règles de la *charia* et un régulateur important parmi des régulateurs de l’intérêt. C’est l'un des objectifs de la *charia*. C'est aussi une méthode pour découvrir les buts. En outre, *Al-Fitrah* est considéré comme un moyen de pondération dans le conflit après épuisement des possibilités, et la législation dans la considération générale est basée sur *Al-Fitrah*, et dans la considération partielle, chacune des dispositions législatives l'accepte.

Enfin, on peut dire qu'*Al-Fitrah* est une pierre angulaire de l'édifice législatif dont il faut s'occuper, et nous ne devons pas fermer les yeux sur elle, mais nous devons retirer *Al-Fitrah* et l'évoquer dans le futur dans le processus de *ijtihad* en termes de compréhension, déduction et placement, tant qu’il est une boussole pour les diligents, ce qui est en accord avec cela est vrai et légitime, et ce qui le viole est corrompu et interdit.