مشاهد من المقاصد

معالي العلامة

عبد اللّه بن الشيخ المحفوظ بن بيه

مشاهد من المقاصد

معالي العلامة
عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه

الطبعة الثانية
1433 هـ - 2012م
طبعة مزيدة ومنقحة

جميع الحقوق محفوظة

النشر والتوزيع
والتنفيذ الفني والإخراج

دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
ت: 4918198 فاكس: تحويلة 108
للتواصل والنشر:
wojoooh@hotmail.com

بالشراكة مع

المملكة العربية السعودية – جدة
Www.BinBayyah.Net
DarAltajdeed@gmail.com
هاتف /فاكس: 966 22635188
جوال : 966555146380

ح/ دار وجوه للنشر والتوزيع ١٤٣١هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
بن بيه، عبدالله بن الشيخ المحفوظ
مشاهد من المقاصد. / عبدالله بن الشيخ الحفوظ بن بيه
الرياض، ١٤٣٣هـ.
٢١٥ ص؛ ٢٤سم
ردمك: ٠-١٥-٨٠٦٥-٦٠٣-٩٧٨
١-أصول الفقه ٢- المقاصد الشرعية أ. العنوان
ديوي ٢٥١ ٤٩٠٨/ ١٤٣١
رقم الإيداع: ٤٩٠٨/ ١٤٣١
ردمك: ٠-١٥-٨٠٦٥-٦٠٣-٩٧٨

مدخل

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وآله وصحبه..

إنَّ هذا الكتابَ الذي نُخصِّصُه للمَقاصِدِ يُعتبرُ مُكَمِّلا لكِتَابي «أَمالي الدَّلالاتِ ومجالي الاخْتِلافاتِ» -الذي خَصصتُ جُزْءَه الأولَ لَمباحِثِ دَلالاتِ الألفاظ، والجُزءَ الثاني لدَلالاتِ المعاني- وأصلُ هذا الكتابِ الوَجيزِ محاضرةٌ بمكةَ المكرمة نَظَّمها مركزُ دِراسات مقاصدِ الشريعةِ الإسلاميّة، وقد أردناه ورقةً تعريفيةً للمقاصد، تُعرِّفُ هذا الاسمَ بالجِنسِ والفَصلِ والرَّسمِ، وتَرسمُ مَسيرةَ تَشكُّلِ المقاصدِ، وتاريخَ الاستكشافِ والاستشفافِ، الذي كان مُنطلقُه دعوةً ربانيةً قرآنيةً لإعمالِ العقلِ المُركبِ في الإنسانِ في التفكيرِ والتدبُرِ وتنبيهه على

طُرقِ النَّظر[1] في آياتِ الخَلْقِ ودلالاتِ الأمرِ؛ باعتبارِ الخلقِ والأمرِ صِنوين فالكونُ كتابُ الله المنشورُ والأمرُ كتابُه المسطورُ يُصدقُ كلُ منهما الآخرَ ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾[الجاثية: ١٨].

إنَّ البحثَ عن المقاصد مَطلبٌ شرعي، فُهم من القرآن الكريم في سياقين: أولهما صريحٌ، وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر نصوص التعليل في مقامات الإيجاب والتحريم والتحليل:

فالسياق الأول: دعوةٌ إلى التدبُّرِ والتفكُّر في آيات الكون وآيات الوحي، وهِي دعوةٌ إلى اكتناه أسرار الخلق وحكم الأمر ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ ﴾.

أما السياق الثاني: فهو تعليلُ الأحكامِ، وإبرازُ الحكمةِ، والمصلحةِ في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيهٌ على المقاصد، وتربيةٌ للأمةِ على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس.

في السياق الأول الدعوةُ إلى النظرِ في الحكمةِ مِن الخلقِ والأمر.

إنَّ البارئَ جل وعلا خلق خلقَه لحكمةٍ بالغةٍ، وأرسلَ إليهم رسلَه بحجةٍ دامغةٍ ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ ﴾ [الأنبياء:١٨]،﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ﴾ [ص:٢٧]،﴿ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأحقاف:٣].

---

(١) النظر هو: الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة وردّ ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه؛ لاستوائهما في المعنى، واجتماعهما في العلة. (أبو الحسن الأشعري).

وأمر بالتفكر في خلقه والتدبر في وحيه وأمره قال: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴾[الأعراف:١٨٥] ،وقال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران:١٩١]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [النساء:٨٢]، وقال جل وعلا:﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ ﴾ [المؤمنون:٦٨]، وقال تعالى: ﴿ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص:٢٩].

فالأمرُ بالتفكرِ والتَّدبُرِ قد ورد بصيغة الخبر والاستفهام؛ ليكون أبلغ في التقرير وأدْعى إلى التفكير.

وإنَّما كان التفكيرُ والتدبُّرُ وسيلةً لاستكناه حكمةِ الخلقِ والمصلحةِ التَي تتضمنها أحكامُ الحق.

فالتفكير إعمالُ النظرِ والخاطرِ. والتدبرُ: النظرُ في مئالاتِ الأمورِ وعواقبها.

أما السياق الثاني:

فقد عبر عنهُ الشاطبيُّ -وهو يتحدَّث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء- بقوله:

إنَّ وضعَ الشرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا . وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فسادًا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلافُ فيها في علم الكلام . وزعم الرازي أنَّ أحكام الله ليست مُعلَّلةً بعلَّة ألبتة، كما أنَّ أفعاله كذلك، وأنَّ المعتزلةَ اتفقت على أنَّ أحكامَه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنَّه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطُرَّ في علم

أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنَّه يعلَّل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمدُ إنَّما هو: أنَّا استقرينا في الشريعة أنها وضعتْ لمصالحِ العبادِ استقراءً لا ينازعُ فيهِ الرازيُّ ولا غيرُه:

فإنَّ اللهَ تعالى يقولُ في بعثِهِ للرسلِ وهوَ الأصل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال في أصل الخلقة: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧]، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسُنَّة؛ فأكثر من أنْ تحصى؛ كقوله تعالى في آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في الصيام: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال في القبلة: ﴿ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي الجهاد: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾

[البقرة: ١٧٩]، وفي التقرير على التوحيد: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة[1].

إنَّ تلك الدعوةَ قد تَلقفتها آذانٌ واعيةٌ من الرَّعيل الأول الذي كانتْ له ميزةُ ومزيةُ شُهودِ الوحي ومُشاهدةِ النبي الأعظم ﷺ فأُشربت أحكامهم وفتاويهم روحَ المقاصدِ التي أصبحتْ لاحقًا فلسفةَ التَّشريع الإسلاميِّ لأنها تُقدم إجابةً لثلاثةِ أسئلةٍ أساسيةٍ:

السؤالُ الأولُ: ما مدا استجابة التشريع الإسلامي للقضايا البشرية المتجددة وهو ما سماه بعضُ القدماء بالقضايا اللامتناهية كابن رشد في البداية.

السؤالُ الثاني:ما مدا مُلاءمة هذا التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟

السؤالُ الثالث: ما هي المكانةُ الممنوحةُ للاجتهادِ البشريِّ العقلي المُؤطر بالوحي الالهي في التشريع الإسلامي؟

وإذا كان لدى الغربيين ما يُسمى بروحِ القوانين وفي ضوئها يُفسر القضاةُ والمحامونُ القوانينَ ويتأولونها فإنَّ فلسفةَ التشريعِ في الغربِ قدْ لا تبدو شموليةً مستوعبةً للزمانِ والمكانِ إذا قيست بنظريةِ المقاصد في الشريعة الإسلامية.

إنَّ التَّعامُلَ مع المقاصدِ يجيب إيجابيًا على تلك الأسئلة مع الإشارة بادئ ذي

(١) الشاطبي، الموافقات: ٢/ ٨-١٣.

بدء إلى ثَلاثِ قضايا لم تبت فيها نظرية المقاصد يُمكن أنْ تختصرَ إلى حدٍّ كبيرٍ أسبابَ اختلافِ المتعاملين بالمقاصد وهو اختلافُ لا يَزالُ مَاثلا في لفيفٍ من القَضايا العَقديةِ والعمليةِ لم يحُلَها شيخُ المقاصدِ أبو إسحاقَ الشَّاطِبيِّ الذي وإنْ كانَ قد انحازَ للنظريَّةِ المقصدية في جملةٍ من القضايا فإنَّه تحيَّـزَ لظاهرِ النَّصِ في البعضِ الآخرِ.

هذه القضايا أو هذه الزُّمرُ من القضايا يُمكنُ أنْ تصنَّفَ تحتَ هذه العناوين:

العنوانُ الأولُ: مَنْ يُعرِّفُ المصلحةَ؟ العقلُ أم النقلُ؟

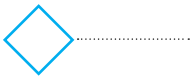
العنوان الثاني: العِباداتُ بَينَ المَعقُولِيَّةِ والتَّعبُدِ.

العنوان الثالث: الكُليُّ والجُزئيُّ أَيهما يُقَـدَّمُ؟

وسنخصص مشهدًا من هذا الكتاب لهذه القضايا الثلاث لتوضيح وجه الإشكال وليس لحسم اختلاف الأقوال التي يمثل قطب رحاها التجاذب بين المصالح ملحوظة بالعقل البشري أُنُفًا وبين النقول موضوعة من الشارع وبخاصة في جزئياتها التي تتنازع أحيانًا المرجعيات مع كليات ما كان لها أن يقوم بناؤها لولا لبنات الجزئيات...

بالإضافة إلى قضايا دعت الحاجة إلى إبرازها كقضية «العقل في الإسلام»، رداً على بابا الفاتيكان، وقضية «بدعة الترك» بين النفاة والدعاة في مسعى للإصلاح بين تيارين من أهل السنة دعواهما واحدة، وتناول جديد بالنوع وإن لم يكن جديداً بالجنس للاستنجاد بالمقاصد، ومشهد خاص بمجالات تطبيق المقاصد.

وسيكون هذا الكتاب عبارة عن مشاهد من المقاصد وليس مستوعبًا لكل المقاصد مفتتحًا بالتعريف فالتعرف فالتصنيف فالاستنجاد والاسترشاد ولهذا سميناه مشاهد من المقاصد.



تعريف المقاصد

المقاصدُ جمعُ مقصَد -بفتحِ مَا قبل آخره- إذا أردتَ المصدر بمعنَى: القصد، وإذا أردتَ المكانَ بمعنَى: جهةِ القصدِ فيُكسر ما قبل آخره.

وهذَا هوَ القياسُ في مفعِل التي يكون فعلُها من باب «ضرَبَ» أي بفتحِ الماضي وكسرِ المضارِع، قال ابنُ مالكٍ في لاميَّةِ الأفعالِ:

مِنْ ذِي الثلاثةِ لا يَفْعِلْ لَهُ ائْتِ بِمَفْـ ـعَلٍ لمصدرٍ أوْ ما فيه قد عُمِلا

إلى أن يقول بعد بيتين:

في غَيرِ ذَا عينَه افتحْ مصدرًا وسوا ءُ اكسرْ وشذَّ الذي عَن ذلكَ اعتزَلا

و«قصد» لها معان عدة مذكورة في محلها من كتب اللغة، كالمقاييس لابن فارس، واللسان لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي.

والمعنَى اللصيقُ بالمرادِ هَو: التوجُّه والعزمُ والنهودُ.

قالَ صاحبُ القاموسِ المحيطِ: «القصدُ: الأمُّ». قلتُ: الأمُّ التوجُّه، فأمَّه بمعنَى قصدَه.

قال الشاعر:

كَأَنَّ لها في الأَرضِ نِسيًا تَقُصُّهُ عَلى أَمِّها وَإِن تُكَلِّمكَ تَبلَتِ

قال ابنُ جنِّي في سرِّ الصناعةِ: «أصل (ق ص د) وموقعُها في كلامِ العرَب: الاعتزامُ والتوجهُ والنهودُ والنهوضُ نحوَ الشيءِ، على اعتدالٍ كان ذلك أو جَور.

هذا أصلُه في الحقيقة، وإن كان قد يخصُّ في بعضِ المواضعِ بقصدِ الاستقامةِ دونَ ميلٍ، ألا ترَى أنَّك تقصدُ الجورَ تارةً كما تقصدُ العدلَ أخرى. فالاعتزامُ والتوجُّهُ شاملٌ لهما جميعًا».

قصده وإليه يقصد بكسر الآتي قصدًا[1].

قلتُ: النهودُ هوَ النهوضُ، ويقال: النهوضُ قيامٌ عن قعود، أما النهود فهو أعمُّ فهو نهوضٌ على كل حال. كما في التاج واللسان في مادة نهد.

وتصرفاتُ «قصد» المستعملةُ في هذا البابِ أربعةُ ألفاظٍ هي:

أولا: القصدُ، وهوَ مصدرٌ مقيسٌ لفَعَلَ المتعدِّي قالَ ابنُ مالكٍ في الألفيَّة:

فَعْلٌ قِيَاسُ مَصْدَرِ المُعَدَّى مِن ذِي ثَلاثَةٍ كَرَدَّ ردًّا

ثانياً: المقصدُ، وقد بينَّا أنَّه: إنْ فُتح ما قبلَ آخرِه كانَ مصدرًا، ويطلقُ عليهِ اسمُ مصدرٍ، وهوَ: مَا دلَّ على الفعلِ بواسطةِ المصدرِ ويمتاز الميمي عن غيره من

(١) المرتضى الزبيدي، تاج العروس: مادة قصد.

اسماء المصدر بدلالته المباشرة على الفعل وبأنه مقيس دون سواه.

قال العلامة ابن زَين رحمه الله تعالى في الزيادات على اللامية:

سِـمـاةُ مَـبْـنـاهُ ما زيـدَتْ بمَبْدئـهِ ميمٌ بكِلْمَتِها الإشْراكُ ما عُقِـلا

أو ما خلت من حروف الفعل بنيته لفظًا وقصدًا وما أعطى به بدلا

ومنه الأعـــلامُ والميميَّ قِـسْـهُ ولا تَقِس سواهُ ولكـنْ نَقلُــه قُبِـلا

ثالثًا: المقصدُ بكسر ما قبل آخره، وهو يدلُّ على المكان، أي على جهةِ القصدِ.

رابعاً: المقصودُ، وهو اسم مفعول مقيس.

ومعاني هذه الألفاظ متقاربةٌ؛ لأنَّ القصدَ -وهو المصدرُ- قد يستعملُ مرادًا بهِ اسمُ المفعول، قالَ في نشرِ البنودِ عندَ قولِه في النظمِ: ويحصلُ القصدُ بشرعِ الحكمِ «إنَّ القصدَ هنَا بمعنَى المقصودُ».

قلتُ: وهوَ أمرٌ معروفٌ في اللغةِ أن ° تستعملَ فَعْل بمعنَى مفعُول، كَنَسْج بمعنَى منسُوج، مع أنَّه لاَ يوجدُ فرقٌ كبيرٌ في المعنَى بينَ المصدرِ واسمِ المفعولِ في فعلِ «قصد» ومَا في معناهُ كعمد، إلا أنَّ القصدَ هوَ التوجُّه، والمقصودُ هوَ الشيءُ المتوجَّه إليهِ، أمَّا المقصَدُ بالفتح وهوَ المصدرُ فإنَّه في معنى ما تقدم.

أما المقصِد بالكسرِ وهوَ جهةُ القصدِ: فيحملُ بعضَ الشياتِ التِي تُفيدُ بعضَ الفُروقِ، وهوَ أنهُ يمكنُ أنْ يكونَ المفتوحُ دالا على المرادِ مباشرَةً، وعلى القصدِ الأكيدِ، أو الابتدائِيِّ، ويكونَ الثاني دالاًّ علىَ القصودِ الأخرَى التِي يدلُّ عليها بالتعليل، أو القصودِ التابعةِ أوِ المظنونةِ باعتبارِ تفاوتِ المقاصدِ في اليقينِ.

أماً اصطلاحاً: فإنَّ لفظَ المقاصدِ استعملَ في كلامِ الفقهاءِ والأصوليينَ:

تارةً لمقاصدِ الشريعةِ، أيْ مَا يَقصدُ الشارعُ من عمل أو كف أو ما يقصد بشرعِ الحكمِ، وبعبارةٍ أخرَى: «مرادُ الحقِّ سبحانَه وتعالى في شرعه مِن الخلقِ».

وهوَ الذِي تجلِّيهِ العقولُ مِن نصوصِ الشرعِ . فيتماهى أحيانًا بالعللِ والحِكم، معَ اختلافٍ في بعضِ الشياتِ، وبخاصةٍ عندَ مَن يرَى -كالرازيِّ- العللَ مجرَّدَ أماراتٍ وعلاماتٍ، وليستْ حِكما وغاياتٍ.

لم يتوقف القدماء مع تعريف المقاصد موضوعًا بل إنها في أكثر الأحوال تجري في سياق المحمول معرِّفة بصيغة اسم الفاعل وليست معرَّفة بصيغة اسم المفعول.

وقد عبر العلماءُ بعباراتٍ مختلفةٍ عَن هذَا المعنَى[1].

فقدْ عرَّفَ الغزاليُّ المصلحةَ المعتدَّ بها بقولهِ: «نعنِي بالمصلحةِ المحافظةَ على مقصودِ الشارعِ[2].

وكلامُ الغزاليِّ لا يعتبرُ تعريفًا للمقاصدِ بلْ تعريفًا للمصلحةِ مِن حيثُ كونها محافظةً على المقصودِ المفهومِ مِن الكتابِ والسنَّة.

إلاَّ أنَّ الغزاليَّ عادَ في نهايةِ بحثِه للمصلحةِ المرسلةِ ليقرِّر مَا يمكنُ اعتبارُه فصلَ

(١) إنَّ مصطلح القصد له دلالة معاصرة أحببت أن أنبه عليها القارئ: القصد مصطلح ذو مرجعيات فلسفية متشعبة والقصد اتجاه العقل إلى الموضوع وهو يشير إلى الجانب الإرادي في الإنسان ويشترطه بعض الفلاسفة من أجل إقامة الحكم أو الإثبات. ويشير القصد في مجلي من مجاليه البعيدة إلى المخيلة المنتجة والمخيلة التابعة بالمعنى الكانتي، فهو مخيلة منتجة عندما يكون حاضراً متوجها لإقامة حكم على موضوع (الأحكام التركيبية) وهو مخيلة تابعة عندما يكون متوجها إلى الموضوع تبعاً (الأحكام التحليلية). ولا شك أن مفهوم القصد مفهوم مؤسس في فلسفة هسرل عن الظاهريات. كما يؤسس مصطلح القصدية الجانب الإرادي في فلسفة بول ريكور في مواجهته مع الجانب الضروري أو اللاإرادي وهو موضوع المهم لكتاب الإرادي واللإرادي.(كيرني: دوائر الهيرمينوطيقيا ص٢٧ ترجمة: مندي) وانظر تمييز بول ريكور بين القصد لأجل والقصد لأنَّ. كما يفرق بيار جاكوب بين القصدية الأصلية والقصدية المتفرعة. وكل هذا ينظر في مجاله مع الوعي بحمولته ودلالته مقارنة بالمقصد الأصلي والتبعي وما يتفرع منهما عند الشاطبي.

(٢) الغزالي، المستصفى: ١/ ٤١٦.

الخطابِ في مدَى حجيةِ الاستصلاحِ فقالَ رحمهُ اللهُ: «فكلُّ مصلحةٍ لاَ ترجعُ إلى حفظِ مقصودٍ فُهِمَ مِن الكتابِ والسنَّةِ والإجماعِ، وكانتْ مِن المصالحِ الغريبةِ التِي لا تلائمُ تصرفاتِ الشرعِ، فهيَ باطلةٌ مطَّرَحةٌ ...

وكلُّ مصلحةٍ رجعتْ إلى حفظِ مقصودٍ شرعيٍّ عُلم كونُه مقصودًا بالكتابِ والسنَّةِ والإجماعِ، فليسَ خارجًا مِن هذِه الأصولِ، لكنَّه لاَ يسمَّى قياسًا، بلْ مصلحةً مرسلةً»[1].

إلى أنْ قالَ: «وإذا فسرنا المصلحةَ بالمحافظةِ على مقصودِ الشرعِ، فلاَ وجهَ للخلافِ في اتباعِها، بلْ يجبُ القطعُ بكونها حجَّة»[2].

وزاد الغزالي الأمر توضيحًا في "شفاء الغليل" دون ربط المصلحة بقصد الشارع لإثبات المناسبة لتعليل الأحكام بل طلب المنفعة ودفع المضرة لتكون مقاصد المكلفين مبينة لمناسبة الوصف للتعليل حيث يقول: المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها. وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال؛ والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود.

أما المقصود فينقسم: إلى ديني وإلى دنيوي. وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة. وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة. يعني أن ما قصد بقاؤه: فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة. فرعاية المقاصد عبارة

(١) نفس المرجع: ١/ ٤٣٠.
(٢) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء.

وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد.

وما انفك عن **رعاية** أمر مقصود، فليس مناسبًا. وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو: المناسب[1].

إن هذا النص يعرف مقاصد المكلفين المعتبرة والتي برعايتها تكون المناسبة ويتعرف المناسب الذي هو ملتقى الديني والدنيوي قصد الشارع وقصد المكلف، فتحصيل المصالح هو مقصد للمكلفين وتحصيلها على وجه معين من الشرع هو أيضا قصد الشارع من شرع الحكم، وبإلتقائهما تدرك المناسبة التي تؤسس للتعليل وتتحقق المقاصد التي ترجع جميع المناسبات إلى رعايتها.

أما القرافي فعرف المقاصد في سياق تعريف الأحكام بقوله: الأحكامُ على قسمينِ: مقاصدُ: وهيَ المتضمنةُ للمصالحِ والمفاسدِ في أنفسِها. ووسائلُ: وهيَ الطرقُ المفضيةُ إليهَا[2].

ويقولُ في الذخيرةِ: قاعدةٌ: الوسائلُ تتبعُ المقاصدَ في أحكامِها فوسيلةُ المحرَّم محرمةٌ وكذلكَ سائرُ الأحكامِ[3].

ويقول أيضًا: والجوابُ أنَّ الأحكامَ على قسمينِ: مقاصدُ ووسائلُ، فالمقاصدُ كالحجِّ، والسفرُ إليهِ وسيلةٌ، وإعزازُ الدينِ ونصرُ الكلمةِ مقصدٌ، والجهادُ

(١)الغزالي، شفاء العليل ١٥٩، تحقيق د. أحمد الكبيسي.
(٢) القرافي، الفروق: ٢/ ٣٣.
(٣) القرافي، الذخيرة: ٤/ ٢٦٠.

وسيلةٌ[1] ونحوُ ذلكَ مِن الواجباتِ والمحرماتِ والمندوباتِ والمكروهاتِ والمباحاتِ:

فتحريمُ الزِّنا مقصدٌ؛ لاشتمالِه على مفسدةِ اختلاطِ الأنسابِ، وتحريمُ الخلوةِ والنظرِ وسيلةٌ، وصلاةُ العيدينِ مقصدٌ مندوبٌ، والمشيُ إليها وسيلةٌ، ورطانةُ الأعاجمِ مكروهةٌ، ومخالطتُهم وسيلةٌ إليهِ، وأكلُ الطيباتِ مقصدٌ مباحٌ، والاكتسابُ لهُ وسيلةٌ مباحةٌ. وحكمُ كلِّ وسيلةٍ حكمُ مقصدِها في اقتضاءِ الفعلِ أوِ التركِ وإنْ كانتْ أخفضَ منهُ في ذلكَ البابِ.

إذَا تقرَّر هذَا فالاجتهادُ قدْ يكونُ في تعيينِ المقاصِد، كتمييزِ الأختِ مِن الأجنبيةِ.

وقدْ يقعُ في الوسائلِ كالاجتهادِ في أوصافِ المياهِ ومقاديرِها عندَ مَن يعتبرُ المقدارَ والمقصدَ هوَ الطهورية.

والقاعدةُ أنَّه مهما تبينَ عدمُ إفضاءِ الوسيلةِ إلى المقصدِ بطلَ اعتبارُها، كما إذَا تيقنَّا أنَّ الماءَ الذي اجتهدنَا في أوصافِه ماءُ وردٍ منقطعٍ فإنَّه يجبُ إعادتُه[2].

وقال القرافي أيضًا: قاعدةُ الأحكامِ كلِّها قسمانِ:

مقاصدُ، وهيَ المتضمنةُ للحكمِ في أنفسِها. ووسائلُ تابعةٌ للمقاصدِ في أحكامِها مِن الوجوبِ والتحريمِ وغيرِهما، وهيَ المفضيةُ إلى تلكَ المقاصدِ خالية عنِ الحكمِ في أنفسِها مِن حيثُ هِي وسائلُ، وهيَ أخفضُ رتبةً مِن المقاصدِ،

(١) قد نفهم من هذا أننا إذا توصلنا إلى وسيلة لنصرة الحق بلا جهاد بمعنى القتال كان ذلك من باب ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾[الأحزاب: ٢٥].

٢- القرافي، الذخيرة: ٢/ ١٢٩.

فالجمعةُ واجبةٌ مقصدًا، والسعيُ واجبٌ وسيلةً، والزِّنا محرمٌ مقصدًا، والخلوةُ محرَّمةٌ وسيلةً، وكذلكَ سائرُ الأحكام.

والوسائلُ أقسامٌ:

مِنها مَا يبعدُ جدًّا، فلاَ يُعطَى حكمَ المقصدِ، كزراعةِ العنبِ المفضيةِ إلى الخمرِ.

وما قربَ جدًّا فيعطَى حكمَ المقصدِ كعصرِ الخمرِ.

وما هوَ متردِّدٌ بينَ القريبِ والبعيدِ؛ فيختلفُ العلماءُ فيه، كاقتناءِ الخمرِ للتخليلِ.

والمحرَّم مقصدًا ها هنا[1] اختلاطُ الأنسابِ باجتماعِ الماءينِ في الرحمِ مِن الزوجِ السابقِ واللاحِق، والعقدُ حرامٌ تحريمَ الوسائلِ لإفضائِه إلى الوطءِ، والتصريحُ كذلكَ لإفضائِه للعقدِ، فهوَ وسيلةُ الوسيلةِ، ولما بعدُ التعريضُ عَن المقصدِ لمْ يحرمُ والإكنانُ أبعدُ منْهُ[2].

ولا يبعدُ ذلكَ عنْ عبارةِ ابنِ القيِّم وهوَ يتحدثُ عنِ الفرقِ بينَ تحريمِ ربَا النساءِ الذِي هوَ مِن تحريمِ المقاصدِ وتحريمِ ربَا الفضلِ الذِي هوَ مِن تحريمِ الوسائلِ[3] . فإضافةُ التحريمِ إلى المقاصدِ يدلُّ على أنَّه منصبٌّ على درءِ المفسدةِ المقصودِ بشرعِ الحكمِ.

فالمفهوم المشار إليه عند القرافي وابن القيم لا يفرق بين القصد الابتدائي أو القصد المفهوم من العلة بل يستند على الأصالة في الأمر والنهي مع تلميح إلى

١- يعني النكاح في العدة

٢- القرافي، الذخيرة: ٤/ ١٩٢.

٣- ابن القيم، إعلام الموقعين: ٢/ ١٠٧.

تضمين المصلحة أو المفسدة، الذي هو المستوى الثاني عند الشاطبي. فالوسائل عند القرافي هي في الحقيقة مقاصد عند الشاطبي ولكنها تبعية.

فيكون للقرافي موقف مميز يجعل الأوامر الابتدائية والنواهي مقاصد إذا اشتملت على الحكمة والمصلحة المقصودة، وإذا لم تكن كذلك فليست كذلك؛ بل هي وسائل، وهو ما أراده الشاطبي بالابتدائي كما فسره، إلا أنه صرح أحياناَ أن كل أمر أو نهي يتضمن مصلحة حتى ولو لم يكن ابتدائيا -كما سترى في النص اللاحق-، وخلافًا لمن يرى أن الأمر والنهي ليسا مقصدين بإطلاق.

ولنعد إلى المصلحة التي كانت موضوعًا عند الغزالي في جل تعريفاته نراها تتحول إلى محمول عند الشاطبي في النص التالي: وكذلك نقول إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع[1].

فإذا كانت أحكام الشريعة لا تخلو عن مصلحة جزئية وكلية فإن المقاصد هي هذه المصالح ولعله بهذا الفهم الشاطبي يتجه تعريف الشريف أحمد الريسوني بأنها: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.

أما الشيخُ ابنُ عاشور فيعرِّف المقاصدَ العامَّة للشريعةِ بقولِه: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها،

(١) الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٢٣.

بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكونِ في نوعٍ خاصٍّ مِن أحكامِ الشريعةِ.

فيدخلُ في هذَا أوصافُ الشريعةِ وغايتُها العامَّةُ والمعاني الَّتي لاَ يخلُو التشريعُ عَن ملاحظتِها.

ويدخلُ في هذَا أيضًا معانٍ مِن الحِكم ليستْ ملحوظةً في سائرِ أنواعِ الأحكامِ، ولكنَّها ملحوظةٌ في أنواعٍ كثيرةٍ منها[1] .

وهذا التعريف الموسع ليس حدا منضبطًا بالجنس والفصل لمقاصد الشريعة، وإنما هو لنوع من المقاصد وهو المقاصد العامة.

وحاول علال الفاسي الإيجاز فحذف العامة فقال: إنَّ المرادَ بمقاصدِ الشريعةِ الغايةُ منها، والأسرارُ التِي وضعهَا الشارعُ عندَ كلِّ حكمٍ مِن أحكامِها.

وهذا التعريف وإن كان مستوحى من ابن عاشور إلا أنه اختصر المسافة.

غير أنه عندما نتحدث عن الحِكَم والأسرار والغايات في تعريف المقاصد فإن ذلك يستبعد المعنى اللغوي الذي قد يستعمل اللفظ فيه أو المعاني الأولى والثانوية التي قد تفهم من الدلالة اللغوية في عدة مستويات والتي قد تكون أولا تفسيرا للفظ بمرادف كقولهم يريد بالقروء الأطهار أو الحيض في قوله تعالى ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة:٢٢٨]، وهو ما يسمى بالمجمل، أو كدلالة العام على أفراده أو بعضها في العام المراد به الخصوص أو دلالة اللفظ على معناه الحقيقي أو العرفي أو الشرعي أو المجازي، أو دلالة الأمر على الوجوب أو الندب، أو دلالة النهي على التحريم أو الكراهة.

١ – الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣/ ١٦٥، تحقيق الشيخ الحبيب بلخوجة.

وكذلك الدلالات الثانوية في المركبات عند البيانيين مما تشير إليه أسرار البلاغة، فكل ذلك لا يدخل في المقاصد بمفهوم ابن عاشور وعلال الفاسي خلافًا للشاطبي.

وإن كان ابن عاشور بتقييده بالعامة لا يرد عليه الدرك في عدم ذكره للمقاصد الابتدائية ومع ذلك فإنه في تعريفه للمقاصد الخاصة لم يشأ تعريف المقاصد الجزئية المبثوثة في أبواب الفقه والتي يفترض أن تكون أساس المقاصد الخاصة وإنما تحدث عن كيفيات مقصودة للشارع لضبط تصرفات الناس مما يدل على أنه يتحدث عن كليٍّ إذ قال: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة».

لكنه ختمها بما يمكن أن يعتبر كلمته الأخيرة في تعريف المقاصد بقوله:»كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس». وذلك ما يدل على النظرة الكلية للشيخ الطاهر.

واستعملت المقاصد في مضمون آخر يتعلق بنوايا المكلفين وإراداتهم التي تؤثر في العبادات والمعاملات، سلبًا وإيجابًا، إيجادًا أو عدما، وهو ما عبر عنه الشاطبي بمقاصد المكلفين، ومن ذلك القاعدة المعروفة «الأمور بمقاصدها».

وهي من القواعد الخمس الكبرى التي بني عليها الفقه راجع «الأشباه والنظائر» للسيوطي وابن نجيم وغيرهما، ونشر البنود عند شرح قوله:

قَدْ أُسِّسَ الفِقْهُ على رَفْعِ الضَّـرَرْ وأَنَّ مَا يَشُـقّ يجْلُـبُ الوَطَـرْ
ونَفْي رَفْـعِ القَطْـعِ بالشَّـكِ وأنْ يحَكّـمَ العُرْفُ وزادَ مَنْ فَطَنْ
كَـــوْنَ الأُمورِ تَبـعَ المَقَاصِـدِ مَـعَ تَكَلُّـــفٍ ببَعْضِ وارِدِ

وهي قاعدة ترجع إلى الحديث الصحيح المشهور: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكلِّ امرئ ما نوى»[1].

وأهمُّ مجالاتِ تطبيقاتها التعبديات ذات اللبس فهي تفرق بين العبادات والعادات وبين العبادات في أنفسها؛ ولهذا يقول الزقاق في المنهج:

وكـلُّ ما يخْلُصُ للتعبُّـــد أو كـانَ غَالبـًا بنيـةٍ بُـدي
إنْ كـانَ ذَا لبْسٍ وما تمحَّضا أعني بمَعقُوليَّة نَحو القَضا
أو غلبت كنجس فلا افتقار .....

كما تجدُ مجالا رحبًا في كِنايات الطلاق والأيمان وفي العقود أحيانًا حيثُ تكونُ بالقصودِ والمعاني لا بالألفاظِ والمباني.

وبما تقدم نُدرك أنَّ المقاصدَ قد تكون أحكامًا مقصودة بالخطاب وتارةً تكونُ حِكَما وغَايات وتارةً تكونُ أحكَامًا تحقِّق تلك الحِكم وتارةً تكون نوايا المكلفين وغاياتهم.

ونختم بحثنا في التعريف مع الشاطبي لنصل على ضوء قطوف من نصوصه إلى تعريف ملائم بيد أن الشاطبي لم يعرف المقاصد ولم يضع حدودا لها غير

١- أخرجه البخاري في صحيحه في مواطن كثيرة ومسلم وغيرهما كلها من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم يصح إلا من حديثه.

تلك الحدود اللغوية الفسيحة مركزا على درجات المقاصد ومستوياتها بين قصود ابتدائية تصريحية جزئية تتعلق بكل أمر أو نهي على حده دالا على قصد الشارع إيجاد الفعل أو الكف عنه وهذا النوع يمكن أن يكون جوابًا عن ماذا؟ أي ماذا قال الشارع وبأي شيء أمر؟ وهذا هو **المستوى الأول**: الذي استبعده ابن عاشور ومن تبعه وكان الشاطبي في ذلك مصيبًا كل الإصابة لأن المقاصد الإبتدائية هي أصل المقاصد وأم الكتاب فيها وهي لبنات الأساس في بناء صرح المقاصد، فاستبعاد الأمر والنهي من مقاصد الشارع يعود على الحِكم والعلل بالإبطال، فإنه ما أمر إلا ليطاع وما نهي إلا ليمتثل ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٦٤]، فكيف نقول بعدها أن الأمر ليس مقصدا وبأي لغة نفهم المقصد؟

أما المستوى الثاني: الذي قد يكون جوابًا عن لماذا؟ وهو الموسوم بالغايات والحكم والأسرار فإنه يمثل مقاصد منتجة ومولدة لأحكام خارج النص.

وهذا هو مجال التعليل ومناط الحِكم والتي قد تكون جزئية أو كلية حسب متعلقها.

المستوى الثالث: والذي هو في حقيقته تقسيم باعتبار آخر؛ أي باعتبار الأصالة أو التبعية.

والذي يتمثل في الفرق بين القصود الأصلية والقصود التابعة والتي عرفت من خلال علل الأحكام السالفة. مؤكدة لغايات وحكم أخرى تختلف عنها في الدرجة والمستوى ضرورة اختلاف التابع عن المتبوع لهذا فهي وإن كانت قد

ترد من حيث الصيغة ابتدائية لكنها بحكم انبنائها على المقاصد الأصلية فإنه أفردها في جهة ثالثة. وسنورد عليه إشكالا.

أما المستوى الرابع: أو الجهة الرابعة فإنها لا تُضيف جديدًا في تعريف المقاصد بل إنها تتعلق بجهة أخرى للتعرف على قصد الشارع إذا سكت ويمكن أن توضع في خانة المقاصد الابتدائية لأنها تقرر حُكما غايته رفع الحرج في كل مسكوت عنه على حدة حسب الحال التي بينها، أو مقصدا كليًا كما أراد أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله أن يؤسسه في مسألة البدعة وسنناقشه لاحقا.

ذكر الشاطبي ذلك كله في التعرف على الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع في النصوص التالية حيث قال: «**في الضابط الذي به يعرف مقصدَ الشارع؛ فنقول، وبالله التوفيق: إنه يُعرف من جهات:**

إحداها: مجردُ الأمرِ والنهيِ الابتدائيِّ التصريحِيِّ، فإنَّ الأمرَ معلومٌ أنَّه إنَّما كانَ أمرًا لاقتضائِه الفعلَ؛ فوقوعُ الفعلِ عندَ وجودِ الأمرِ بِه مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصودٌ له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أنَّ عدم إيقاع المأمور به مخالفٌ لمقصوده.

فهذا وجهٌ ظاهرٌ عامٌّ لَمن اعتبرَ مجردَ الأمرِ والنهيِ مِن غيرِ نظرٍ إلى علَّةٍ، ولَمن اعتبرَ العللَ والمصالحَ، وهو الأصل الشرعي.

وإنما قيدَّ بالابتدائي تحرُّزًا من الأمر أو النهي الذي قُصد به غيره؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فإنَّ النهيَ عنْ البيعِ ليسَ نهيًا مبتدأً،

بل هو تأكيدٌ للأمرِ بالسعي؛ فهو مِن النهيِ المقصودِ بالقصدِ الثاني، فالبيعُ ليسَ منهيًّا عنهُ بالقصدِ الأوَّل، كما نهي عن الربا والزِّنى مثلا، بلْ لأجلِ تعطيلِ السَّعيِ عندَ الاشتغالِ بِه، ومَا شأنُه هذَا؛ ففِي فَهمِ قصدِ الشارعِ مِن مجرَّده نظرٌ واختلافٌ، منشؤُه مِن أصلِ المسألةِ المترجمةِ بالصلاة في الدار المغصوبة.

وإنما قيَّد بالتصريحيِّ تحرُّزًا مِن الأمرِ أوِ النَّهي الضمنِي الذِي ليسَ بمصرَّح بِه؛ كالنَّهي عنْ أضدادِ المأمورِ بِه الذِي تضمَّنه الأمرُ، والأمرِ الذِي تضمَّنَه النهيُ عنِ الشيءِ، فإنَّ النَّهيَ والأمرَ ها هُنا إنْ قيلَ بهما؛ فهُما بالقصدِ الثاني لا بالقصدِ الأوَّل؛ إذْ مجراهما عندَ القائلِ بهما مجرَى التأكيدِ للأمرِ أوِ النهيِ المصرَّحِ بِه . فإنْ قِيلَ بالنَّفي؛ فالأمرُ أوضحُ في عدمِ القصدِ. وكذلكَ الأمرُ بما لا يتمُّ المأمورُ إلاَّ بِهِ المذكورُ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فدلالةُ الأمرِ والنَّهيِ في هذَا على مقصودِ الشارعِ متنازعٌ فِيه، فَليس داخلا فيما نحنُ فِيه، ولذلكَ قُيِّد الأمرُ والنهيُ بالتصريحِي.

والثانية: اعتبار عللِ الأمرِ والنهيِ، ولماذا أمرَ بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عنْ هذَا الآخَر؟

والجهةُ الثالثةُ: أنَّ للشارع في شرعِ الأحكامِ العاديَّة والعباديَّة مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.

مثال ذلك النكاح؛ فإنهُ مشروعٌ للتناسل على القصدِ الأوَّل، ويليهِ طلبُ السكنِ، والازدواجُ والتعاونُ على المصالحِ الدنيويةِ والأخرويةِ؛ من الاستمتاعِ بالحلالِ، وبالنظرِ إلَى ما خلقَ اللهُ مِن محاسنِ النِّساء، والتجمُّلُ بمالِ المرأةِ، أو

قيامُها عليهِ وعلى أولادِه مِنهَا أو مِن غيرها أوْ إخوتِه، والتحفظُ مِن الوقوعِ في المحظورِ مِن شهوةِ الفرجِ ونظرِ العينِ، والازديادُ مِن الشكرِ بمزيدِ النِّعمِ مِن اللهِ على العبد، وما أشبهَ ذلكَ.

ثمَّ ذكر جهةً رابعةً بقولِه: الجهةُ الرابعةُ ممَّا يُعرفُ بهِ مقصدُ الشارِع: السكوتُ عن شرعِ التسبُّب، أو عن شرعيةِ العملِ معَ قيامِ المعنَى المقتضي لَه.

وسترى إيضاحاً لهذه المعاني في المشاهد التالية.

إن المعلم الأول كان يمكن أن يستغني عن الجهة الثالثة باعتبارها داخلة في الجهة الأولى ضرورة، لأن ورود الأمر من الشارع يقتضى طلب إيقاع المأمور به ، وكونه ابتدائياً وهو الذي احترز به من الأمر التبعي لا يستلزم ذلك، فالأمر الابتدائي لا يسلتزم الأصالة؛ فالأمر الابتدائي -كما أفهمه- يقتضي ورود النص به على حدة؛ لكن الأصالة أو التبعية أو القصد الأول والثاني مفهوم من جهة أخرى.

فالابتدائية شيء والأصالة شيء آخر. فلو حذف القيد في الجهة الأولى وأبقي على الابتدائية بمعنى الذي يفهم من ورود النص كما دلت عليه الفقرة الأولى لكان أوضح، وتكون الجهة الثالثة موضوعة لقسمة أخرى للأمر الابتدائي أي أنه ينقسم إلى أصلي وتابع.

فالأصلي هو المقصود بالأصالة أو بالقصد الأول، والتابع هو ما كان وسيلة أو شرطاً أو مكملا للمقصد الأصلي. فالأول كالسعي وترك البيع في آية الجمعة. والثاني كالطهارة في آية المائدة، والثالث كالسكن والمودة في مقصد التزاوج كما

في آية سورة الروم. وقد ذكره أبو إسحاق؛ وإلا فلا فرق بين الأصلي والتابع إلا بالمعنى الذي يتضمنه كل منهما والوظيفة التي يؤديها، فكلاهما ابتدائي من حيث الصيغة، ومن الواضح أن الإمام -رحمه الله - أراد أن بوصف الابتدائي التفريق بين القصد الأول والقصد الثاني؛ وحيث أن الصيغة لا فرق فيها كما قال العز بن عبد السلام: إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد،" اخترنا أنّ نمنح الابتدائي معنى آخر لتتم القسمة بين النص وبين المقصد خارج النص وهو النوع الثاني، والله تعالى ولي التوفيق(١) .

وينبغي أن نفرق هنا بين بعض المتقابلات في القصود ولو من خلال إدراج مصطلح الثانوي في وصف القصد التابع؛ لأنه نازل في الرتبة عن المقصد الأصلي، لكون شرطاً له أو مكملا أو وسيلة. ونؤثر العلة بالقصد الثاني لأنها ليست نازلة في الرتبة بل مساوية أو أعلى ولأنها سابقة في الوجود -افتراضا- وإن كانت لاحقة في الورود -على خاطر الأصولي- إذ لولا الأصل الجزئي المنصوص لما سارت الخواطر إلى العلة. أما الثانوي فإنه قد يتزامن في الورود مع

١- تمكن ملاحظة أن الوصف بالابتدائي الذي ذكره الشاطبي في الأمر والنهي ليس متداولاً -على حد علمي في علم الأصول- ولعل أصوله في كتب البلاغة عند أتباع السكاكي والسعد التفتازاني، وذلك في وصف الخطاب الساذج الخالي من أية أداة للتأكيد وهو يقابل في القسمة الثلاثية: الخطاب الطلبي والإنكاري. قال السيوطي:

فإن يخاطب خالي الذهن من ... حكـــم ومن تردد فلتغتنى
عن المؤكدات أو مـــــردّدا ... وطـــالباً فمـستجيدا أكدا
أو منكرا فأكدن وجـــــوبا ... بحسب الإنكار فالضـــروبا
أولها سمّ ابتدائيا ومـــــا ... تـــلاه فهـو الطلبي وانتمى
تاليه للإنكار ثم مقتضـــى ... ظاهره إيرادها كما مضـــى

الأصلي؛ لكونه منصوصاً وبنفس الصيغة لكنه ناشئ عنه في الوجود المُستدعَى بطلب الإيجاد. فافهم ذلك.

وسنذكر نصوص الشاطبي كاملة في المشهد الخامس.

أما ابن عاشور في الجهات فإنه فيما يبدو ظل على تعريف المقاصد بالحكم والمعاني والعلل مضيفًا بعدا آخر هو القطعية الناشيئة عن الاستقراء حيث استهل باستقراء الجزئيات للوصول لحكمة متحدة أو تحصيل مفهوم كلي إلا أنه في الطريق الثاني للتعرف على المقاصد تحدث عن الدلالات الواضحة للقرآن والسنة المتواترة وهذا يرجعنا إلى المقاصد الابتدائية الجزئية، ولكن من زاوية القطع الذي يحاول ابن عاشور أن يضفيه على المقاصد.

وإذا كان القطع بالورود والثبوت هو المعيار فإنه يكون في الابتدائية التي ليست حكما ولا عللا فيتناقض عنده مع الطريق الأول.

ونفس الملاحظة تقال عن السنة المتواترة وهي الطريق الثالث الذي يرتكز على الظن القريب من القطع بالنسبة للصحابي والاحتمال بالنسبة لمتلقي الخبر.

من هناك ندرك فرقًا جوهريًا بين الشاطبي وابن عاشور في زاوية النظر للتعرف على المقاصد.

فالشاطبي بحث عن طريق التعرف على المقصد من خلال النصوص والمعاني الأولى والثانية.

من حيث الترتيب في سير عملية الاستكشاف أو الثانوية من حيث الرتبة في العلاقة بين المقصد الأصلي والتابع ليصل في النهاية إلى سبيل رابعة لتوليد

المقاصد من خلالها هي سكوت الشارع. تاركًا مسئلة الثبوت إلى الدلالات الأصولية المعروفة بينما كان ابن عاشور يرمي إلى تأكيد ثبوت المقصدية وقوتها باستقراء الجزئيات للوصول إلى مقصد كلي أو من خلال نص قطعي دلالة وورودًا.

إن الجهات التي ذكرها الشاطبي هي بالتأكيد الجهات التي يتعرف على المقاصد من خلالها وهي تشمل الجزئي والكلي الظني والقطعي، ودلالات الألفاظ ومعقول النصوص في ترتيب منطقي يراعى الرتب ويقدم الأهم فالمهم.

لهذا فلا يمكن اعتبار ما ذهب إليه ابن عاشور بديلا عن جهات الشاطبي بل لا بد أن ينظر إليه على أنه مكمل لها بالالحاح على زاوية معينة هي زاوية التأكد من أكادة المقصدية.

ولهذا فإن الشاطبي يمكن أن يعتبر المنطلق الأساس لتعريف المقاصد بمستوياتها الأربعة المتمثلة في جدلية المعني والمفهوم.

فالمعنى ما يعنيه المتكلم أو الساكت مأخوذ من العناية، والمفهوم ما يفهمه المتلقي السامع أو المشاهد، وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وذلك إنما يعرف في الخطاب الابتدائي، الذي يمكن أن يعبر عنه بمدلولات اللغة وليس فقط في صيغ الأمر والنهي ولكن كل ما فهم منه مدح أو قدح، قبول أو رد، استحسان أو استهجان، إو إباحة أو عفو، أو إذن أو تأكيد، أو تخفيف أو تشديد.

وهذا كما أسلفنا يجيب عن ماذا؟﴿ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ﴾ [سبأ:٢٣]، وقد أشار إليه

الشاطبي في مبحث مقاصد الشريعة للإفهام.

أما المستوى الثاني: فهو ما وراء النص من تعليل أو مصالح يراد جلبها أو مفاسد يتوخى درؤها. وقد يعبر عنه بالحكم لأن فيه حكمة توحى بالتعليل والصواب والرشد. وبالأسرار لأنه في باطن اللفظ وليس في ظاهره، والمرامز التي ترمز إلى المراد حسب عبارة الباقلاني.

إذ غالبًا ما يبدو بعد بحث عقلي أو إبداء من الشارع.

أما المستوى الثالث: فهو كالذين قبله في عملية الاستكشاف إلا أنه أبرزه باعتباره نوعًا ثالثًا لنزول رتبته عن المقصد الأصلي وهو تفريع عليه. وقد أبدينا رأينا حوله.

أما المستوى الرابع: فإنما قرره مستقلا؛ لأنه يختلف في وسيلة التعرف عليه عما قبله ولنزول رتبته بناء على ذلك في تأكد المقصدية وهو طريق السكوت؛ لكن الشاطبي في تفصيل المقاصد العليا أو التي تمثل أرضية لكل المقاصد ذكر مقصد وضع الشريعة ابتداء جازمًا بأنه لمصالح العباد في العاجل والآجل فإذا سلمت هذه المقصدية مع مقدمة وضع الشريعة للإفهام الذي ينافي الإبهام، وكما قال في المراقي: وما به يعنى بلا دليل غير الذي ظهر للعقول

وشرحه بأنه لا يكون في القرآن والسنة حشو ولا لفظ مقصود به غير ظاهره إلا بدليل عقلي.

وبناء على ما تقدم يمكن أن نركب التعريف التالي:

مقاصد الشريعة هي: المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع

ابتداء، أصلية أو تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركةً للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة.

وهذا التعريف الذي يدمج القصود الابتدائية المنشأة بالقصود الثانية الناشئة؛ ليكون المحدود جنسًا واحدا وليس أجناسًا مختلفة، ويراعي المعاني التي أشار إليها الشاطبي متفرقة من إبراز المصلحة كفصل من فصول الحد وإدراك العقل الذي يتناول المعاني الأولى والثانية، وبذلك نستوعب مختلف العناصر المكونة في تعريف المقصد جنساً ونوعاً وفصلا وخاصة.

مسيرة العمل والتعامل مع المقاصد وبها

لقد فهم السلفُ تلك الدعوةَ القرآنية التي أشرنا إليها إلى كشفِ مقاصد الشريعة واستشفافِ حِكَمها، فتجلى ذلك الفهم في فقه الراسخينَ في العلم من أصحاب رسول الله وبخاصةِ الخلفاءَ الراشدين رضي الله عنهم:

فقاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاةِ، وجمع المصحفَ، وورث الجدَ دون الأخوة، ورشح الخليفةَ من بعده.

وأوقفَ عمرُ رضي الله عنه نفي الزاني البكر بعد أن طبقَه، ووضعَ الخراج، وعلَّق حدَّ السرقة عامَ الرمادة وأحل الديوان محل عاقلة النسب لما فهم من قصد الشارع نوط الحكم بروح التضامن والنصرة.

وباعَ عثمان رضي الله عنه ضالةَ الإبل، ووضع ثمنها في بيتِ المال لما رأى من

خراب الذِّمم وتغيرِ الأخلاقِ مع ثبوت النَّهي عن التقاطها، وورَّث تماضرَ الكلبية من زوجها عبدالرحمن بن عوف عليه الرضى الذي أبانها في مرض الموت.

وضمَّن عليٌّ رضي الله عنه الصنَّاع وقال:" لا يُصلح الناسَ إلا ذاك" بعد أنْ كانت يدُ الصانع يدَ أمانة. وكفَّ عن الخوارج حتى هيَّجوا، وقاتلهم بعد أنْ أقامَ عليهم الحجةَ ولم يأخذ بحديث بروع بنت واشق.

إلى غير ذلك من قضاياهم وفتاويهم رضي الله عنهم في أمورٍ لم يسبق فيها حكمُ أو أمرُ منه عليه الصلاة والسلام، أو سبقَ فيها حكمُ أو عمومُ فخصَّصوه في الزمان.

وكذلك كان بعضُ الصحابة -كأمِّ المؤمنين عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما وغيرهما من أمهات المؤمنين والصحابة الآخرين كابن عباس وابن مسعود وابن عمر ومعاذ وأبي موسى الأشعري وغيرهم- يفتون فيما تجدَّد من قضايا؛ اعتمادًا على ما حفظوه من الوحيين، وتارةً اعتمادًا ما فهموه من دلالة المقاصد.

فقد نقل إمامُ الحرمين عن القاضي الباقلاني قولَه عن الصحابة: «كانوا رضي الله عنهم لا يقيمون مراسمَ الجمع والتحرير ويقتصرون على المَرامزِ الدَّالةِ على المقاصد»[1].

ومع أنَّ الصحابة كانوا يكتفون بالمعاني المقصدية دون ضبط مقنن فإنَّ الأصوليين بعد ذلك حولوا تلك المادة الأصلية من قضايا الصحابة وفتاويهم إلى بناء رائع مربع الزوايا كتربيع الكعبة الشريفة وكل بناء مربع يسمى كعبة كما

١- إمام الحرمين، البرهان: ٢/ ١٠٦٤ مرجع سابق.

في قول الأسود بن يعفر الإيادي:

أهل الخَوَرنق والسدير وبَارقٍ والقصر ذي الكعباتِ من سنادِ

فكانت الزاوية الأولى: إلحاق جزئي بجزئي منصوص وهو القياس.

والثانية: استثناء جزئي والعدول به عن كلي تخفيفًا لمعنى اجتاله لضرورة حاقة أو حاجة ماسة وهو الاستحسان.

والثالثة: إلحاق جزئي بكلي مصلحي استقرائي وهو الاستصلاح.

والرابعة: استثناء من أصل إباحة بناء على مئال متوقع وهو المعبر عنه بسد الذرائع.

ففي الحالتين الأخيرتين مراعاة المصلحة من جهة الوجود في الأولى ومن جهة العدم في الثانية فعاد الأمر إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة.

وامتدَّ مسلك الصحابة في الاستنباط في عصر التابعين بنسبٍ متفاوتةٍ ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧]، وأخذتْ كلُّ مدرسةٍ بنصيبٍ، ومع ذلك كانت الإشارةُ إلى مدرسةِ أهلِ المدينةِ بأنها مدرسةُ المقاصدِ؛ إذ منها الفقهاءُ السبعةُ، واستمرَّ عملُ أهلِها على منهج ما ورثوه من تُراثِ النبوةِ ومنهج الصحابة في رعي المقاصد، فوجودُ أوقافِهم قائمةً دليلُ على جوازِ الوقف، حسب مالك رحمه الله تعالى.

لهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ففي الجملة أهلُ المدينة وفقهاءُ الحديث مانعون من أنواع الربا منعًا محكما مراعينَ لمقاصد الشريعةِ وأصولها[1].

١- مجموع الفتاوى ٣٠/ ٢٩.

ومن كثرة أخذ مالك رضي الله عنه بالمقاصد ادَّعى أبو بكر بن العربي أنَّه انفرد بذاك قائلا: «وأما المقاصدُ والمصالح فهي أيضا مما انفردَ به مالك دون سائر العلماء»[1].

وقال أيضا عن مالك تعجبًا يحملُ إعجابًا: «ما[2] كان أغوصَه على المقاصدِ، وما كان أعرفَه بالمصالح»[3].

إذ كان مالكٌ هو الوريثَ الشرعي لهذا الفقه، فراعاه في اتجاهين، وهما: مراعاةُ المصالح من جهةِ الوجود وهو المعبر عنه بقاعدةِ جلبِ المصالحِ . ومن جهة العدم المعبر عنه بقاعدة درء المفاسد.

والذي كان من تجلياته الناصعةِ ما اختُص به مالكٌ من إعمال المصالحِ المرسلةِ حيث كان مجلِّيًا فيه، ودرءِ المفاسد، الذي يمثِّل الجانب الآخر للنظرية المقاصدية، متمثلا في مبدإ سد الذرائع .

وهكذا يقول القاضي ابن العربي -عن مالك الذي زاد على الأحاديث التي تدور عليها البيوع أصلين-: فإن مالكًا زادَ في الأصول مراعاةَ الشبهة، وهي التي يسميها أصحابنا الذرائع وهو الأصل الخامس. والثاني وهو السادس: المصلحةُ، وهو في كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعةُ العامةُ في الخليقة. ولم يساعده على هذين الأصلين أحد من العلماء، وهو في القول بهما

١- ابن العربي، القبس: ٢/ ٧٨٦، تحقيق محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي.

٢- تنبيه: هذه «ما» تعجبية: بأفعل انطق بعد ما تعجبا. أما كان بعدها فهي زائدة: وقد تزاد كان في حشو كما كان أصح علم من تقدما.

والاستشهاد من ابن مالك في الألفية وفيه إشارة إلى صحة علم مالك.

٣- نفس المرجع ٣/ ١٠٩٨.

أقومُ قيلا وأهدَى سبيلا، وقد بينا وجوب القول بهما والعمل بمقتضاهما في أصول الفقه ومسائل الخلاف[1].

لكنه يعود مرة أخرى ليقول إن الأمةَ متفقةٌ في الجملة على اعتبار المقاصد؛ حيث يقول: «القاعدة العاشرة: هي بسط المقاصد والمصالح التي أشرنا إليها قبل هذا، وقد اتَّفقت الأمةُ على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وَضع اللهُ الحدودَ والزواجرَ في الأرض استصلاحًا للخلق، حتى تعدَّى إلى البهائم[2].

المقاصد عند أئمة المذاهب:

وإذا كانت مراعاةُ المقاصد ظلت ماثلة في فقه الأئمة، فإن التباين ظهر مبكرًا في اجتهادهم اتساعًا وضيقًا، لصوقًا بالنص وبعدًا منه .

ويصف الشاطبي هذه الاتجاهات المتعارضة في موقفها من التعامل مع النص -انقل عنه بالمعنى-.

فأولًا: الاتجاه الظاهري الذي لا يهتمُّ بالمعاني، وإنما يقتصر على ظواهر النصوص، وهم يحصرون مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص كموقف أهل الظاهر من الأصناف الزكوية والأنواع الربوية في المطعومات والنقود فيقتصرون على مورد النص ولا يجرون حكم العلة على المماثل فلا زكاة في الرز ولا في الذرة ولا ربوية في غير الأصناف المنصوصة.

والاتجاه الثاني: يرى أنَّ مقصدَ الشارع ليس في الظواهر، ويطردُ هذا في جميع

١- نفس المرجع ٢/ ٧٧٨.

٢- ابن العربي القبس ٢/ ٨٠١ .

الشريعة، فلا يبقى في ظاهرٍ متمسَّك، وهؤلاءِ همُ الباطنة وظهر هذا الاتجاه في القرن الأول مع الجعد بن درهم أيام الخليفة هشام بن عبدالملك فكان أول من أنكر خلة إبراهيم عليه السلام وتكليم موسى عليه السلام متمسكًا بالباطن وهو أنَّ ظاهرَ الآية ليس مقصودًا وقد أقام عليه الحدَ خالد بن عبدالله القسري أمير العراقين من قبل هشام يوم الأضحى في القصة المشهورة.[1]، وألحَقَ بهؤلاء مَن يُغرقُ في طلبِ المعنى بحيثُ لو خالفتِ النصوصُ المعنَى النظريَّ كانتْ مطَّرحة.

والذي نرتضيه هو الاتجاه الثالث الذي شرحه الشاطبي بقوله:

«**والثالث**: أن يقالَ باعتبارِ الأمرينِ جميعًا، على وجهٍ لا يخلُّ فيه المعنى بالنَّص، ولا بالعكس؛ لتجريَ الشريعةُ على نظام واحد لا اختلافَ فيه ولا تناقضَ، وهو الذي أمّه أكثرُ العلماءِ الراسخين؛ فعليه الاعتمادُ[2].

قلت: وهذا الإتجاه الثالث الوسطي مذهب الأئمة الأربعة الذين أجروا علل الأحكام المعللة على أمثالها فشبيه الحلال حلال وشبيه الحرام حرام وفرقوا بين المعاملات والعبادات فتوسعوا في اعتبار المقاصد في الأولى وضيقوا حدود المقاصد في الثانية وإن كان قد نقل عن بعضهم التعليل في العبادات كما أجاز الأحناف أخذ القيم في الزكاة والكفارات بدلا من الأنواع المنصوصة اعتبارًا للمعنى والمقصد.

إنَّ تقسيمَ الشاطبي تقسيمٌ دقيق، إلا أنَّه يحتاج إلى تجلية تتمثل باختصار فيما يلي:

١- انظر الوافي بالوفيات للصفدي وغيره.

٢- الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٣٤.

لقد اختلفت المدارس الفقهية بين متمسك بظاهر النصوص مع دليل واحد هو الاستصحاب، وهؤلاء هم أهل الظاهر.

بينما قال الشافعية مع الظاهرية بظاهرها وزادوا القياس، مع اضطراب في مذهبهم حول الاستصلاح. وهؤلاء أقرب إلى حرفية النص.

وزادت المدارس المالكية والحنبلية والحنفية على الظاهر والقياس فقالت بالاستدلال، وهو لغة: طلب الدليل. قال الشوكاني: «وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس». وعرَّفه في نشر البنود على مراقي السعود بقوله: الاستدلال لغةً طلبُ الدليلِ، ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقًا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل وهو المراد هنا، ويطلق أيضا على ذكر الدليل. قال في النظم:

ما لَيْسَ بالنَّصِ مِنْ الدَّليلِ ولَيْسَ بالإِجمَاعِ والتَّمْثِيلِ

وهذا يعني أنَّ المدرسةَ المقاصديةَ التي تعترفُ بالمعنَى ومعقولِ النصِّ ليستْ على درجةٍ واحدةٍ ولا على وزانٍ واحِد: فالشافعيةُ أقربُ إلى الظاهرية. بينما يمكن اعتبارُ المدارِس المالكيةِ والحنبليةِ والحنفيةِ أقربَ إلى نظرية المقاصد؛ لقولهم بالاستدلال الذي يشمل المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان، على تفاوت في درجة الأخذ؛ فحينما يقول المالكية بالمصالح المرسلة وبثلاثة أنواع من الاستحسان- يبالغ الأحناف في الأخذ بالاستحسان ليستغنوا به عن الاستصلاح، ويأخذ الحنابلة مع المالكية بسد الذرائع وبطرف من الاستحسان، ويتردد النقل عنهم في الأخذ بالمصالح المرسلة.

وفي آخرِ القرنِ الثاني بدأتْ تتبلورُ صورةُ المشهدِ المتباينِ والمتساكنِ والمتداخلِ والمتقابِل، وإن كان أئمةُ المذاهبِ الثلاثةِ الحنفيةِ والمالكيةِ والحنبليةِ لم يعلنوا عَن هويَّتهم إلا من خلالِ اجتهاداتهم المتناثرةِ في المسائلِ الفقهية التِي تجسدتْ فيما بعدُ في قواعدٍ فإنَّ الإمام الشافعي رحمه الله سطَّر أصولَه التي كان لدلالات الألفاظ فيها النصيبُ الأوفر والحظُّ الأوفى، ولم يكتف بذلك فقد أوضح موقفه من الآخرين، وبذلك قدَّم لنا مواقفَهم كما يراها، فتحدَّث عن الاستحسان، وعن الذرائع، معلنًا موقفه المبدئي الحاسم منها.

وهكذا تميَّزت اتجاهات داخل المذاهب الأربعة التي تجمع بينها روابطُ نسب العلم بالأخذ المباشر بين أئمتها.

وكما شدَّد الشافعي في رفضه للاستحسان باعتباره تشريعًا مع أن الشافعي لم يبعد أحيانًا من الأخذ بشيء من الاستدلال كما يقول إمام الحرمين - فقد ردَّ القاضي أبو بكر الباقلاني -وهو مالكي- الاستصلاح بعبارات قوية تجاوزَ فيها الحدَّ؛ قائلا: «إنَّ فتْح هذا الباب ليس له أصلٌ، ويفضى إلى أن يبقى أهلُ النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السلام، ولم ينسب ما يرونه إلى الشريعة، وهو ذريعة إلى إبطال أبهة الشريعة، وإلى أن يفعل كل واحد ما يرى.

ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، فيبطل ما درج عليه الأولون، ولأنه لو جاز ذلك لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه السياسات إذا راجع المفتين في حادثة وأعلموه أنها ليست منصوصة ولا أصل لها يضاهيها يجوز له حينئذ العمل بالأصوب عنده واللائق بطريق الاستصلاح؛

وهذا صعبٌ لا يستجرئ عليه متديِّن، ولو ساغ ما قاله مالك لاتخذ الناسُ أيامَ كسرى أنوشروان في العدل والسياسة معتبرهم؛ وهذا ممنوع وتجرُّؤٌ على الانحلال عن الدين بالكلية». -انتهى كلامه بنقل الجويني في البرهان[1]-.

إن الجدلَ قد بلغ أشدَّه في القرن الثالث مع تقديم الأحناف رؤيتهم الأصولية مستنبطة من فروع مذهبهم مع عيسى بن أبان، لتكتمل مع أبي الحسن الكرخي وتلميذه الجصاص الرازي.

ولهذا يمكن اعتبارُ تداعيات موقف الشافعي من الاستحسان والذرائع وما عُزي للقاضي الباقلاني وهو مالكي من رد لكلِ استصلاح ووصفِ المستصلحِ بصفاتٍ لا تليقُ كالانحلالِ مِن ضبطِ الشرع بدايةً لرحلةِ صياغةِ المقاصد.

والباقلاني كما هو معروفٌ مجدِّدُ الأصول في القرن الرابع وقد ردَّ إمام الحرمين على القاضي بأن: ما ذكره من خروج الأمرِ عن الضَّبطِ والمصير إلى انحلال ورد الأمر إلى آراء ذوى الأحلام فهذا إنما يلزم مالكًا رضي الله عنه ورهطه إن صح ما روي عنه[2].

وشنَّ إمامُ الحرمين حملةً لا مردَّ لها على مالك في الاستصلاح، وقد رد عليه المالكيةُ بما هو معروف.

ويستهلُّ الجوينيُّ حملتَه بالاعتراف بأن مالكًا يعتمدُ على أقضيةِ الصحابةِ التي لا يُشق له فيها غُبارُ، إلا أنَّه بعد هذا الاعترافِ دعا مالكًا إلى تأويل هذه الأقضيةِ

١- إمام الحرمين البرهان ٢/ ١١١٥.
٢- نفس المرجع ٢/ ١١١٩.

بتأويلاتٍ بعيدةٍ اقترحها عليه.

وخرجت من عباءة هذا الجدل المقاصدُ.

ومن المفارقات أن يكون الشافعية في طليعة مؤسسي الفكر المقاصدي من خلال مقولات إمام الحرمين الجويني وردوده اللاذعة على مذهب مالك وأبي حنيفة، فعندما يلجُّ النزاع ويحتدم الجدال وتلتكُّ البراهينُ على حياض الاجتهاد، في محاولة لضبط أوجهه خارج نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس فيما سمي لاحقًا بالاستدلال - كانت المقاصدُ الوسيلةَ والمعيارَ لهذا الضبط؛ لأنها كليةٌ مشككِّة، وإن كانت قطعية بتفاريقِ أدلةٍ شتَّى حسبَ عبارةِ الغزالي تقريبًا.

فلذلك فإن البحث العلمي المقنن لاستكشاف المقاصد بدأ مع رسالة الشافعي التي ظهرت في خضم الطور الثالث من أطوار تدوين الشريعة التي أشار إليها سيدي أحمد زروق في كتابه «قواعد التصوف» والذي ذكر فيه بأن نقل الشريعة وتدوينها مرَّ بثلاثةِ أطوارٍ: طورُ الرواية وهو الغالبُ على عصرِ الصحابةِ حتى نهاية القرن الأول، حيث بدأَ عصرُ تدوين السنة بأمر عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه المتوفى سنة ١٠٢هـ. ثم عصرُ التفقه وفي رأينا أن رسالة الشافعي كانت صوى بارزة في هذا الطور، والشافعي رضي الله عنه توفي سنة ٢٠٤هـ.

وقد بدأَ البحثُ عن المقاصد انطلاقًا من الرسالة، وردِّ الفعل عليها والجدلِ حولها، الذي اشتركَ فيه علماءٌ من مختلف المذاهب: أرسخُهم القاضي أبو بكر

الباقلاني، إلا أن الفلسفةَ المقاصديةَ كانت مع الجويني[1] المتوفى سنة ٤٧٨، وتلميذه أبي حامد الغزالي سنة ٥٠٥، وتلميذ الغزالي أبي بكر ابن العربي سنة٥٤٣، والعز بن عبدالسلام سنة٦٦٠، وتلميذ هذا الأخير القرافي سنة ٦٨٢هـ. مع آخرين كأبي الحسين البصري وأبي الخطاب والرازي وغيرهم من الأصوليين والمتكلمين.

وإنْ تأخَّر ردُّ فعلِ الأحناف على الرسالة ليكونَ في القرن الثالث فإنهم انخرطوا في جدلٍ مع الشافعية وغيرِهم في مختلف قضايا الخلاف، التي يَرجعُ بعضُها إلى دلالات الألفاظ، وبعضُها إلى معقول النص أي المقاصد.

وكانت موافقات الشاطبي -التي يحتفي بها الأصوليون باعتبارها خاتمة النظر الأصولي- مقارنات بين أصول المتكلمين والفقهاء، وبه نقلت المقاصد من ظواهر إلى قوانين أو فلنقل من فن إلى علم. وهي اليوم أحوج ما تحتاج إلى من يقرأها قراءة تخرج أفكارها من ركام التبسيطات والقراءات الظاهرية التي أُغرقت بها في هذا القرن.

إلا أنَّه تجدر الإشارة إلى أن تدخُّل المدارسِ الكلاميةِ كالأشعرية والماتريدية

١- يقول عبد المجيد الصغير عن إمام الحرمين: إنه تميّز عن سالفيه ومعاصريه بشيئين اثنين: طرحه لأول مرة موضوع مقاصد الشريعة كعلم جديد متميز بقواطع أدلته وبتجاوزه للخلاف واستقلاله عن المذاهب الفقهية الفروعية بل وعن أصول الفقه الظنية نفسها؛ ثم إناطته بهذا العلم المتميّز أخطر مهمة، مهمة الإنقاذ السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي من الهوة التي رآها وشيكة الوقوع. وفي هذا تصميم على ربط مفهوم مقاصد الشريعة بالمشكل السياسي والاجتماعي.(عبدالمجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ٣٥٥).

قلتُ: إلا أنه يلاحظ أن إمام الحرمين عندما يتحدث في مبحث المناسب في أصول الفقه «البرهان» يختلف عن توجهاته في كتبه السياسية «الغياثي».

والمعتزلة والشيعة أثْرَى في مسار التأصيل الفكرَ المقاصدي وأوجدَ أسسًا جديدة للحوار الدائر حول المسألةِ المقاصدية، من خلال طرْح إشكالية التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب الصلاح والأصلح - أساسًا لتعليل أحكام الباري جل وعلا وأفعاله، ومسألة الباعث في التعليل، فكان الفقيهُ الأصوليُّ مدفوعًا لخوضِ غِمارِ علم الكلام، وأحيانًا السباحة في بحر الفلسفة الأرسطية، دون أن يكون قد أعدَّ لها زورقها.

هكذا طُرحت مسألةُ الحاكمِ هل هو العقل أو الشرع؟ فأدَّى هذا الجدل إلى شطط أحيانًا جعل بعضَ أهل السنة يَنفي تعليلَ الأحكام؛ لأنها كالأفعال، ويتخلَّص من بدهيةِ التعليل بالقول: إنَّ العلةَ أمارةٌ منصوبةٌ على الحكم.

وسنقدم شرحًا عن العقل قبل الخوض في التفريعات الأصولية:

العقل عند الغربيين Raison من الكلمة اللاتينية Ratio في تعريف مبسط

هو: ملكة خاصة بالإنسان من خلالها يمكن أن يفكر[1].

وهو أداة رقابة الخاطر وسيرورة حركة الفكر إلى القرار والحركة والباعث على الحركة والفعل.

وهو أيضًا مجموعة المبادئ وطرق التفكير التي تتيح صواب الحكم على الأشياء والآراء.

إنه من الكلمات غير المحددة المعنى كالحق والخير والشر وليس كالسواد

١ - هذا تعليق عن العقل لا صلة له مباشرة بالمقاصد كان ردًّا على تصريحات بابا روما التي استشهد فيها بمقولة تتهم دين الإسلام باللاعقلانية أثبتناه هنا للفائدة.

والتمر والبر.

وقد عرف الغزالي العقل في «معيار العلم» فقال: وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع. أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه:،،،

وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معاني مختلفة،،".

أما العقلانية التي يفسرها الغربيون: بأنّ الأشياء أصلها ترجع إلى أسباب معقولة. ويختلفون بعد ذلك بين قائل باستقلال العقل عن التجربة سواء كانت مطلقة كما ذهب إليه ديكارت وهو في هذا افلاطوني.

أو نقدية كما ذهب إليه كانت وهو مذهب يقابل المذهب التجريبي للمدرسة الانجليزية في القرن الثامن عشر مع جون لوك وهيوم.

وقد خاض المسلمون قبل الغربيين في هذا الخلاف منذ القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي دون أن يضعوا حدًّا فاصلا بين العقل والعقلانية فقال الشافعي إنه: قوة تمييز بين الأشياء وأضدادها. وكان منهم من قال: إن العقل غريزة تلزم العلوم البديهية. وقال الآمدي: إنه العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان منها بعد كمال الآلة وعدم أضدادها. وهذا ما رأيناه عند ديكارت.

أما الغزالي: فالعقل عنده غريزي وضروري وهما: نظري وتجريبي.

وترتب على هذا أن العقل هل هو متحد بالنسبة لجميع الناس لا يتفاوت بين شخص وآخر ولا بين شعب وآخر؟ هذا ما قال به الرازي وابن القشيري وغيرهما وهذا مذهب ديكارت من الغربيين الذي يقول: إن العقل هو أعدل

الأشياء توزيعا بين البشر.

أما من قال بأنه تجريبي فقال بتفاوته بين الأفراد.

وقد جمع بعض العلماء بين ذلك باعترافهم بوجود ضربين مما يشار إليه بالعقل عقل غريزي وتجريبي بغض النظر عن الحقيقة والمجاز فالعقل يزيد بالتجارب وينقص.

هل للعقل حدود؟

إن بعض الفلاسفة الغربيين يرون أنه لا حدود للعقل وتنازل البعض وقال: لا حدود للعقل إلا تلك الحدود التي يضعها العقل. ورأى بعضهم أن المتخيل يمثل حدود العقل.

وقد قدم الفيلسوف كنت في "نقد العقل المجرد" امتداد وحدود هذا العقل.

لكن بعضهم اعترف بأن العقل الإنساني محدود بنهاياته واضطراره بمحيطه الجسدي المادي والاجتماعي الذي يفرض عليه اضطرارات تشير إلى محدوديته.

لعل ذلك ما يعنيه الفيلسوف الإسلامي طه عبدالرحمن عندما يحذر من العقل بواسطة العقل من أجل العقل.

وبالنسبة لنا معشر المسلمين ومن يؤمن برسالة سماوية فإن العقل له سقف حيث تكون دائرة الوحي وهو فضاء ميتافزيقي فوق سقفه. ومع ذلك فإن العقل يتعامل مع هذه الدائرة في نطاق الاستحالة العقلية والجواز والوجوب

العقليين.

وهذا النطاق عندنا معشر المسلمين يجب فيه عدم التعارض فما أحاله العقل لا يجيزه الوحي وما يوجبه العقل يوجبه الوحي.

والجائز وهو حيز الإمكان قد يقرره الوحي وقد ينفيه حيث يكون الحكم في هذه المنطقة للوحي دون اعتراض من العقل الذي يتدخل في منطقة الاستحالة والوجوب ويسلم للوحي في حيز الإمكان.

ولهذا ترد الأحاديث إذا خالفت العقل قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله في "اللُّمَع" في باب بيان ما يُردُّ به خبرُ الواحد: إذا روى الخبرَ ثقةٌ رُدَّ بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول، فيعلم بُطلانه، لأن الشرع إنما يَرد بمجوّزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا.

وقال ابن الجوزي رحمه الله: كلُّ حديث رأيته يخالف العقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره، أي لا تعتبر رواته، ولا تنظر في جَرْحهم. أو يكون مما يدفعه الحسُّ والمشاهدة، أو مُبايناً لنص الكتاب والسنة المتواترة أو الإجماع القطعي، حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل[1].

يجب أن ننبه على أن العقل الذي يشير إليه الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي وأبو الفرج بن الجوزي على أساس أنه يحكم في رد النصوص عند قيام التعارض ووجود الاستحالة هو العقل الخالص؛ القائم على المسلمات البرهانية القطعية المقننة في المنطق، حيث يمتنع الجمع بأي اعتبار من الاعتبارات الزمانية

١ -نقلا عن شبير الهندي «مبادئ علم الحديث وأصوله» تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبوغدة

والمكانية والكيفية «السلب والإيجاب» والممكنة «الكلي والجزئي» والنسب والإضافات. وليس العقل المتأثر بالمحسوسات العادية والمحجوب بالظواهر أو المحكوم بسلطان الهوى والغرور المعرفي الزائف، فالمنغمس في الغمرة ينفي ما هو أقرب إليه من حبل الوريد .[1]

إن القرآن يثبت الجواز العقلي ثم ينتقل إلى الحكم النقلي عند الحديث عن أحوال الآخرة وعالم الغيب بصفة عامة ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الزخرف: ١١].

هذا فيما يتعلق بمجال العقائد حيث يعتبر العقل دليلاً منتجًا منشأ، أما في مجال التشريع فينبغي أن نفرق بين فضائين فضاء المعاملات الذي يرجع إلى مصالح البشر حيث يسير العقل إلى جانب الوحي في تكامل وانسجام اختلف العلماء في وصفه فرأى بعض أن الشرع إذا ثبت يقدم على المصلحة التي يقتضيها العقل ورأى البعض الآخر أن الشرع قد فوض للعقل في اعتبار المصالح أساسًا للتشريع مع اتفاق الطرفين على أن العقل يظل دليلا مستكشفا لا غنى عنه.

أما الفضاء الثاني وهو فضاء العبادات التعبدية التي ترتكز أساسا على الوحي فلا سلطان للعقل عليها. ومع ذلك فإنها كما يقول الفهري معقولة في الجملة وإن لم تعقل في التفاصيل كالصلاة ونحوها.

---

١ –فترى من تلك حاله ينفي الأحاديث النبوية الشريفة وربما رد الآيات القرآنية، غافلا عن كون التواضع مفتاح باب العلم (وما أتيتم من العلم إلا قليلا) (وفوق كل ذي علم عليم) صدق ربنا العظيم، الذي يعلم ولا نعلم، ويقدر ولا نقدر ، (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة).

لقد نجح المسلمون إلى حد كبير في وقت من الأوقات في إيجاد تساكن وتعايش بين العقل والفلسفة والدين والحياة الروحية.

وبعيدا عن هذا الجدل الفلسفي الذي قد لا يأتي بنتائج أو قد يتكلم به من يخالفه تطبيقا وسلوكا فما هو موقف الإسلام من العقل؟

لقد كانت مسألة العقل من أهم القضايا الفلسفية التي شغلت المسلمين منذ القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي واشترك في الجدل حولها الفلاسفة والمتكلمون والأطباء والفقهاء كما يقول الزركشي ويمكن أن نضيف اللغويين المهتمين بالاشتقاق اللغوي وبالمعاني والمترادفات وكلٌّ نظر إليه من زاوية الاستعمال الذي يخدم فيه.

وقد اختلفت الفرق في تعريفه إلى ألف قول كما يقول بعضهم.

يمجد الإسلام العقل مرتبطًا بالفضيلة والأخلاق ويعطيه أكثر من اسم كلها تشير إلى حقيقته الراشدة وعلاقته بالحكمة.

فهو العقل والحجر والنهي وسمي عقلا لأنه يعقل صاحبه عن ارتكاب القبائح والرذائل أي يمنعه من ذلك وكذا سمي حجرا أيضا لأنه يحجر صاحبه أي يمنعه من ارتكاب الرذائل ويفسر العقل أيضا بأنه نور روحاني به تدرك النفس الأمور أو العلوم الضرورية والنظرية. ويفسر العقل أيضا بأنه القوة التي بها يكون التمييز بين الحسن والقبح.

وعقل الشيء: فهمه قال تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾[البقرة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾[البقرة: ١٦٤]، ﴿ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾[البقرة: ٤٤]، ﴿ وَقَالُواْ

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠]، ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وأكثر معنى هذه الكلمة أي العقل في القرآن أن يكون الفهم والإدراك الصحيح أو ما في معناه ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]، ﴿قَسَمٌ لِّذِى حِجْرٍ﴾ [الفجر:٥]، واستعمل اللب جمعًا مرادًا به العقل ﴿يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وكذلك القلب: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق:٣٧]، ﴿وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، والنهى ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه:٥٤].

وفي المقولة المشهورة: أول ما خلق الله العقل وقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم منك بك آخذ وبك أعطي وبك أعاقب.

وإن لم يثبت هذا القول عنه عليه الصلاة والسلام فإنه يشير إلى مكانة العقل عند المسلمين.

الإسلام يجعل العقل مصدرًا من مصادر المعرفة الأساسية بل المصدر الأول المنتج في العقائد والإيمان وأحد المصادر الأربعة المؤسسة في التشريع الإسلامي كما يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في مستصفاه.

والعقل أحد الضرورات الخمس التي يقوم التشريع الإسلامي على حمايتها إلى جانب الدين والنفس والنسل والمال هذه هي الكليات التي تحكم منظومة التشريع في الإسلام.

والعقل مناط التكليف والأمانة التي حملها الباري جل وعلا للإنسان بعد أن عجزت السموات والأرض والجبال عن حملها. وحرم الدين الإسلامي

المسكرات وكلما يؤدي إلى تغييب العقل.

ولا يمكن تعارض نقل صحيح مع عقل صريح وإلا قدم العقل الصريح الصحيح وحمل النقل على التأويل أو عدم الثبوت، وهذا هو مذهب الأشاعرة وجمهور المتكلمين، وإن خالف شيخ الإسلام ابن تيمية في جزئيات العقليات.

ودعا القرآن إلى إعمال العقل والفكر، عندما دعا إلى التدبر والتفكر في آيات الكون وآيات الوحي وهي دعوة إلى اكتناه أسرار الخلق وحكم الأمر ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

لافتا انتباه الإنسان إلى البرهان القائم في نفسه على نفسه من نفسه ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١].

وفي الكون من حوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الروم: ٨].

وأمر بالتفكر في خلقه والتدبر في وحيه وأمره قال: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران: ١٩١].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال جل وعلا: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ ﴾ [المؤمنون: ٦٨].

وقال تعالى: ﴿ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩].

فالأمر بالتفكر والتدبر قد ورد بصيغة الخبر والاستفهام ليكون أبلغ في التقرير وأدعى إلى التفكير.

وإنما كان التفكير والتدبر وسيلة لاستكناه حكمة الخلق والمصلحة التي تتضمنها أحكام الحق.

إن هذه المميزات لا توجد في أي دين بهذا الوضوح والتماسك.

وانطلاقا من هذا جاءت مقاصد الشريعة تمثل منظومة كاملة ترد الشريعة إلى أصول معقولة تصون مصالح الناس وتدرأ عنهم المفاسد وذلك بعد أن استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غير الرازي. حسب عبارة الشاطبي.

وما الاختلاف في التحسين والتقبيح العقليين والصلاح والأصلح بين الفرق الإسلامية إلا دليل على مكانة العقل.

فلا يوجد تعارض بين العقل والوحي فالدين الإسلامي مثلا لا يقبل الاستحالة العقلية المتمثلة في التثليث والتي تزعم أن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة وأن الإله يحل في البشر.

فأيهما أحق بالعقلانية التثليث أم التوحيد.

وكثير من علماء اللاهوت الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام كان ذلك بسبب العقلانية التي وجدوها في الإسلام وما وجدوه في ديانتهم من أمور لا تتماشى مع العقل.

ومع ذلك فإن دائرة الوحي تحكم دائرة العقل الذي سلم لها فيما لا يدركه العقل لكنه لا يحيله وإنما المحيل هو العادة.

ولهذا يقول الغزالي في المنقذ: ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بـها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمورًا أُخر، العقل معزول عنها

كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز. وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها، وذلك عين الجهل: إذ لا مستند لهم إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه. والأكمه، لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكي له ذلك ابتداءً، لم يفهمها ولم يقرّ بـها. وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصية النبوة، وهو النوم: إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحًا وإما في كسوة مثال يكشف عنـه التعبير. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه – وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشيًا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب.– لأنكره، وأقام البرهان على استحالته، وقال: القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة. فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي، يحصل فيه عين يبصر بـها أنواعًا من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل[1].

١ – عن سبنسر: فقد اعد العقل البشري لكي يفهم ظواهر الأشياء، وعندما نحاول استخدام هذا العقل في فهم ما وراء الظواهر فإننا نزج أنفسنا في عبث لا طائل تحته. ومع ذلك فإن هذه الظواهر والأمور النسبية التي يدركها العقل ولا يستطيع أن يتجاوزها تدل بطبيعتها واسمها على وجود شيء وراءها، وهو شيء نهائي ومطلق. ول ديورانت «قصة الفلسفة ص٤٦٧)

والشك في النبوة، إما أن يقع: في إمكانـها، أو في وجودها ووقوعها، أو في حصولها لشخص معين.

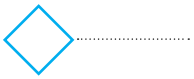
ودليل إمكانـها وجودها. ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل، كعلم الطب والنجوم؛ فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل إليها بالتجربة. فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة، فكيف ينال ذلك بالتجربة؟ وكذلك خواص الأدوية. فتبين بـهذا البرهان أن في الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل -وهو المراد بالنبوة- لا أن النبوة عبارة عنها فقط، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة، ولها خواص كثيرة سواها. وما ذكرنا، فقطرة من بحرها؛ إنما ذكرناها لأن معك أُنموذجًا منها، وهو مدركاتك في النوم؛ ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم، وهي معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلا».

لقد كان هذا أنموذجاً لفهم المسلمين لفضاءات الحس والعقل والوحي.

ويقابل هذا موقفٌ بالتحسينِ العقليِّ في داخلِ البيتِ السنِّي ومن شخص أبي حنيفة، الذي نُسب إليه القولُ بالتحسين، وظهر أثرُ ذلك في تعليل جملةٍ من العباداتِ التِي يراهَا المالكيةُ -وهم المقاصديون الأقحاح- تعبديَّة، غيرَ أنَّ أباحنيفة علَّل في مسائلِ الزكاةِ والكفارات فحكمَ بالقيمِ بدلا من الأعيانِ المنصوصةِ في الشرع.

وهكذا كان للقضايا الثلاث التي أثرناها في مقدمة هذا الكتاب أثرها في اختلاف العلماء.

وذلك هو المشهد الثالث: المصلحة بين العقل والنقل.



المصلحة بين العقل والنقل

وأطلَّت المسألةُ التي لا يزالُ لها نوعٌ من التأثيرِ، وهيَ هلْ المصلحةُ التي تُبنَى عليها الأحكامُ عقلية أم شرعية؟ وبعبارة أخرى: ما مرجعيةُ المصلحةِ هلْ هي عقلية أم شرعية؟ وهي مسألة تحيل على مسألة التحسين العقلي.

إنه وجهٌ آخرُ في النظر المقاصدي يمكن استجلاؤه من خلال القطوف التالية لوجهتَي نظر:

أولا: الاتجاه الذي يرى أن المصلحة لا تُعرف إلا من قبل الشرع:

فهذا الغزالي رحمه الله وهو يتعرض للأصول الموهومة في «المستصفى» يطنب في موضوع المصلحة؛ فبعد أن ذكر أنَّ الاستصلاحَ من الأصول الموهومة ذكر أمثلةً فيما يتعلَّق بتفاوتِ قوَّةِ المصلحةِ بحسبِ مرتبةِ المقصَد الذي تنتمي إليهِ

عندما تكونُ في مرتبةِ الضروراتِ، وإلى ما هي في رتبةِ الحاجاتِ، وإلى ما يتعلَّق بالتحسيناتِ والتزييناتِ وتتقاعدُ أيضًا عن رتبةِ الحاجات. ويتعلق بأذيال كلِّ قسم ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها. ذلك فحوى كلامه.

ومن جملة هذا الكلام يقول: ولنفهم أولا معنَى المصلحةِ ثمَّ أمثلة مراتبها، المصلحة: هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعنى به ذلك؛ فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاحُ الخلقِ في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.

الثاني: وانتهي الغزالي إلى القول: وتبين أنَّ الاستصلاحَ ليسَ أصلا خامسًا برأسِه، بلْ مَن استصلحَ فقدْ شرَّع، كما أنَّ مَن استحسنَ فقدْ شرَّع، وتبين به أنَّ الاستصلاحَ على ما ذكرنا»[1].

الثالث: ولا يبعدُ مِن هذا الاتجاه الشاطبيُّ حيث قال: وإذا كان معلومًا من الشريعة في مواطنَ كثيرةٍ أنَّ ثم مصالحَ أخرَ غير ما يدركه المكلف، لا يقدرُ على استنباطها ولا على التعدية بها في محلٍّ آخر؛ إذ لا يُعرف كونُ المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلةُ ألبتة، لم يكنْ إلى اعتبارها في القياس سبيلٌ، فبقيتْ موقوفةً على التعبُّد المحضِ؛ لأنَّه لم يظهرْ للأصلِ المعلَّل بها شبيهٌ إلاَّ ما دخلَ تحتَ الإطلاقِ أوْ العمومِ المعلَّل، وإذْ ذاكَ يكونُ أخذُ الحكمِ المعلَّل بها متعبَّدًا به، ومعنى التعبد به الوقوفُ عند ما حدَّ الشارعُ فيهِ من غير زيادة ولا نقصان.

١- الغزالي المستصفى: ١/ ٤١٤- ٤٣٢.

والرابع: أنَّ السائلَ إذا قالَ للحاكم: لِمَ لا تحكمُ بين الناس وأنت غضبان؟ فأجابَ: «بأني نهيت عن ذلك»؛ كان مصيبًا، كما أنَّه إذا قال: «لأنَّ الغضبَ يشوِّش عقلي، وهو مظنَّة عدمِ التثبُّتِ في الحكم؛ كانَ مصيبًا أيضًا، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعُهما وعدم تنافيهما؛ جازَ القصدُ إلى التعبد، وإذا جازَ القصدُ إلى التعبد دلَّ على أنَّ هنالك تعبدًا، وإلاَّ لَمْ يصحّ توجُّه القصدِ إلى ما لا يصحُّ القصدُ إليهِ من معدوم أو ممكنٍ أنْ يوجدَ أو لا يوجد، فلما صحَّ القصدُ مطلقًا؛ صحَّ المقصودُ له مطلقًا، وذلك جهة التعبد. وهو المطلوب.

والخامسُ: أنَّ كونَ المصلحةِ مصلحةً تقصدُ بالحكمِ، والمفسدةِ مفسدةً كذلك، مما يختصُّ بالشارعِ، لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كانَ الشارعُ قدْ شرعَ الحكمَ لمصلحةٍ ما؛ فهوَ الواضعُ لها مصلحةً، وإلا فكانَ يمكنُ عقلا أنْ لا تكونَ كذلكَ؛ إذِ الأشياءُ كلُّها بالنسبةِ إلى وضعِها الأولِ متساويةٌ لا قضاءَ للعقلِ فيها بحسنٍ ولا قبحٍ، فإذًا كونُ المصلحةِ مصلحةً هوَ منْ قبلِ الشارعِ بحيثُ يصدقهُ العقلُ وتطمئنُّ إليهِ النفسُ؛ فالمصالحُ منْ حيثُ هيَ مصالحُ قدْ آلَ النظرُ فيهَا إلى أنها تعبدياتٌ وما انبنَى على التعبديِّ لا يكونُ إلاَّ تعبديًّا[1].

لكن الشاطبيَّ عندما يقرِّر أن الشريعةَ إنما وُضعت لمصالحِ العبادِ، وأنَّ حقَّ العبد راجع إلى مصالحه الدنيوية – ففيه منافاة لاعتبار المصالح تعبدية.

١ – الشاطبي، الموافقات: ٢/ ٥٣٣.

وذلك حين يقول: كما أنَّ كلَّ حُكمٍ شرعِيٍّ؛ ففيهِ حقٌّ للعبادِ إما عاجلا وإمَّا آجلا؛ بناء على أنَّ الشريعةَ إنما وُضعتْ لمصالحِ العبادِ، ولذلك قال في الحديث: «حقُّ العبادِ علَى اللهِ إذَا عبدُوه ولمْ يُشْرِكوا بهِ شيئًا ألاَّ يُعَذِّبهم»[1].

وعادتهم في تفسيرِ «حقِّ اللهِ» أنهُ ما فُهم مِن الشرعِ أنَّه لا خيرةَ فيهِ للمكلفِ؛ كانَ لَه معنًى معقولٌ أوْ غيرُ معقولٍ، و«حقُّ العبدِ» ما كانَ راجعًا إلى مصالحِه في الدنيا، فإنْ كانَ مِن المصالحِ الأخرويةِ؛ فهُو مِن جملةِ مَا يطلُق عليهِ أنَّه حقُّ للهِ، ومعنَى «التعبدِ» عندهُم أنَّه ما لا يعقلُ معناهُ على الخصوصِ، وأصلُ العباداتِ راجعةٌ إلى حقِّ اللهِ، وأصلُ العاداتِ راجعةٌ إلى حقوق العباد[2].

وقال أيضًا: فإذا كان كذلك؛ فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدُّنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة؛ فهي المصلحة المفهومة عُرْفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى؛ فهي المفسدة المفهومة عرفًا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الرَّاجحة، فإن رجحت المصلحة؛ فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة؛ فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة، على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات؛ فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة.

هذا وجه النَّظر في المصلحة الدُّنيوية والمفسدة الدُّنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية.

١- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه «كتاب الجهاد» وغيره. ومسلم في صحيحه «كتاب الإيمان».
٢- نفس المرجع ٢/ ٥٣٩.

وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلُّق الخطاب بها شرعًا فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطَّلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدُّنيا، فإن تبعها مفسدةُ أو مشقَّةُ؛ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفعُها هو المقصود شرعًا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإن تَبِعتها مصلحةٌ أو لذةٌ، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك مُلْغىً في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصلُ من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعًا أو المفاسد المعتبرة شرعًا هي خالصةٌ غير مَشُوبة بشيء من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرًا، وإنْ تُوُهِّم أنها مَشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبيّ من غير خروج إلى زيادة تقتضى التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشَّارع في شرعية الأحكام.[1]

١- الشاطبي، الموافقات ٢/ ٤٥.

ويمثِّل أصرحَ أهلِ هذا الاتجاهِ التبريزيُّ في كلامه بنقلِ القرافيِّ، وفيهِ إنَّ المصلحةَ ليستْ مطلوبةً بكلِّ سبيلٍ، ولا بواسطةِ كلِّ حكمٍ .

وانتهَى إلى القولِ: والسرُّ أنَّ المصالحَ ليستْ واجبةَ الرعايةِ ولا أنها مرعيةٌ لصفةٍ ذاتها عندَ أهلِ الحقِّ، بل إنما استحقَّت الرعايةَ لموجبِ الخطابِ ومقتضى الوضعِ والنصب. ولهُ تعالى أنْ يلغيَ ما اعتبرَه في حالةٍ أخرى مِن غيرِ تأثيرٍ لتلكَ الحادثةِ.

ويقول: إنَّ اعتبارَ جنسِ المصالحِ في جنسِ الأحكام يعارضُه إلغاءُ المصالحِ في جنسِ الأحكام[1].

أما الإتجاه الثاني: الذي يرى أن العقل كاف في تقرير المصلحة فتمثله القطوف التالية:

وفيها تندرج مقولة العز: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك معظم الشرائع»[2].

ويقول أيضا: ومن أراد المتناسبَ والمصالحَ والمفاسدَ فليعرضْ ذلكَ على عقله، بتقدير أنَّ الشرعَ لمْ يردْ، ثمَّ يبني عليه الأحكامَ فلا يكادُ حكمٌ منها يخرج عن ذلك، إلاَّ ما تعبدَ اللهُ به عبادَه ولمْ يقفهُم على مصلحتِه ومفسدتِه»[3].

ولكنه في موضعٍ آخرَ يربطُ العقلَ بالشرعِ حيثُ يقول: ومن تتبَّع مقاصدَ الشرعِ في جلبِ المصالحِ ودرءِ المفاسدِ حصلَ لهُ منْ مجموعِ ذلكَ اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ

١- يراجع المرجع ذاته.
٢- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ١/ ٦.
٣- نفس المرجع ١/ ٩.

هذه المصلحةَ لا يجوزُ إهمالها، وأنَّ هذه المفسدةَ لا يجوزُ قربانها وإنْ لم يكنْ فيها إجماع ولا نصٌّ ولا قياسٌ خاصٌّ، فإن فَهِمَ نفسِ الشرعِ يوجبُ ذلك» .

ويتَّجه حينئذٍ ما ذكره الطوفيُّ في شرحِه لمختصرِ الروضةِ، ونصُّه:

قلتُ: اعلمْ أنَّ هؤلاءِ الذينَ قسمُوا المصلحةَ إلى معتبرةٍ وملغاةٍ ومرسلةٍ، ضروريةٍ وغيرِ ضروريةٍ - تعسَّفوا وتكلَّفوا. والطريقُ إلى معرفةِ حكمِ المصالحِ أعمُّ من هذا وأقربُ، وذلك بأنْ نقولَ:

قد ثبتَ مراعاةُ الشرعِ للمصلحةِ والمفسدةِ بالجملةِ إجماعًا، وحينئذٍ يقول:

الفعلُ إنْ تضمَّنَ مصلحةً مجرَّدةً حصَّلناها. وإنْ تضمَّن مفسدةً مجردةً نفيناها .

وإنْ تضمَّن مصلحةً مِن وجهٍ ومفسدةً مِن وجهٍ:

فإنْ استوَى في نظرِنا تحصيلُ المصلحةِ ودفعُ المفسدةِ توقَّفنا على المرجِّح؛ أوْ خيرنا بينهما . كما قيلَ في مَن لمْ يجدْ مِن السُّترة إلاَّ ما يكفِي أحدَ فرجَيهِ فقط: هلْ يستر الدبرَ؛ لأنَّه مكشوفًا أفحشُ؟ أو القبلَ لاستقبالِه بهِ القبلةَ؟ أو يتخيرُ؛ لتعارضِ المصلحتينِ والمفسدتينِ؟

وإن لمْ يستوِ ذلكَ بلْ ترجَّح أحدُ الأمرينِ: تحصيلُ المصلحةِ أوْ دفعُ المفسدةِ؛ فعلناه؛ لأنَّ العملَ بالراجحِ متعين شرعًا . وعلى هذهِ القاعدةِ يتخرَّج كلُّ ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة»[1].

وقد كان الطوفيُّ أكثرَ صراحةً في شرحه للأربعين النووية حيثُ يقولُ: «أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحةُ الناسِ كما تقرَّر. فالمصلحةُ وباقِي أدلةِ

١- الطوفي، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١٤.

الشرعِ إمَّا أنْ يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت.... وإن اختلفا فإنْ أمكنَ الجمعُ فاجمع بينهما.... وإن تعذَّر الجمعُ بينهما قُدمت المصلحةُ على غيرها؛ لقوله ﷺ: «لا ضررَ ولا ضرارَ»[1].

وهو خاصٌّ في نفِي الضررِ المستلزمِ لرعايةِ المصالحِ فيجبُ تقديمُه، ولأنَّ المصلحةَ هيَ المقصودةُ منْ سياسةِ المكلَّفين بإثباتِ الأحكامِ وباقِي الأدلةِ كالوسائِل. والمقاصدُ واجبةُ التقديمِ على الوسائل»[2].

فبالنسبة لمدرسةِ الغزاليِّ الأشعريةِ -التِي تنفِي التحسينَ العقليَّ وهي مدرسةُ الجمهورِ بنسبٍ متفاوتةٍ - يكونُ النصُّ نقطةَ الارتكازِ للتعرُّف على المصلحةِ، ثمَّ تتسعُ الدائرةُ لتشملَ ما شهدَ له الشرعُ بالاعتبار شهادةً لصيقةً بالنص، كالمناسبِ المؤثرِ، ثمَّ المناسب الملائم لتقفَ في الحدِّ الأعلى معَ المناسبِ الملائمِ في الدرجة الثالثة، وهو الجنس في الجنس، والذي يسميه بعضُهم بالغريب، وتتوقف إذا لمْ تظهرْ شهادةٌ معيَّنة.

وقد تتسعُ الدائرةُ لتشملَ المصالحَ المرسلةَ حيثُ لم تظهرْ شهادةٌ معينةٌ، وتكفى شهادةُ جنسِ تصرُّفات الشارعِ دونَ أن تكونَ هناك منافاةٌ للشرعِ، وهذا ما تشيرُ إليه أقوالُ بعضِ المالكية.

أمَّا الطوفيُّ فإنَّ نقطةَ الدائرةِ عندَه هيَ المصلحةُ التِي تتدرجُ في الاتساعِ حسبَ معيارِ المصلحةِ العقليةِ النفعيةِ التِي قدْ توقفُ النصَّ، بدلا من أن تتوقَّف أمامَه

١- سبق تخريجه.

٢- الريسوني، الاجتهاد ص٣٧، نقلًا عن مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، لمخلوف.

فتصبحُ الملغاةُ معتبرةً، خلافًا لجمهور أهل العلم . وإنْ كانتْ أقوالُ بعضِهم قدْ توهمُ شيئًا من هذا القبيلِ، ككلامِ العزِّ بنِ عبدِ السلامِ الذي أشرنا إليهِ، والذي يرَى أنْ تُعرضَ القضايا على العقلِ كما لو أنَّ الشرعَ لَمْ يرِدْ.

ولعلَّه يريدُ به أنَّ التوافقَ بينَ العقلِ والنقلِ أمرٌ مسلَّمٌ بِه.

لا يزال لهذه القضية ضرب من البزوغ بعد أن خبت جذوتها وكانت شبه محسومة عند أهل السنة من خلال ضبط المناسب واعتبار التحسين العقلي غير مثمر حكما وإن أشار إلى حكمة، يستوى في ذلك منهم من قال به ومن لم يقل به من جهة أخرى. وقد ظهرت في ثوب حداثي لا يريد التصريح بمراغمة الوحي لكنه يتوكأ على المصلحة العقلية أو ما سماه بعضهم بالمقصد الجوهري الذي يلغي النصوص والمقاصد الأخر[1].

١- من فتنة التأويل إلى فتنة المقاصد: إننا أمام مدرسة تقول بالظواهر والمقاصد لكنها تسيء في استعمال الاثنين أحيانًا جمودًا على الظواهر مع قيام الحاجة واقتضاء التعامل مع المقاصد وأحيانًا انصرافًا عن الظواهر بمقاصد زائفة وغير منضبطة وتجدون أمثلة لهذه المدرسة اللامنضبطة. فقد أدعى بعض الباحثين المحدثين أو الحداثيين بتعبير أدق أن المقاصد وسيلة لاحداث ثورة فقهية لاستبدال فقه جديد بفقه قديم عفا عليه الزمان حسب دعواهم ومن هؤلاء أركون والشرفى ونصر حامد أبوزيد.

وإن هذا الكلام يحمل تهاويل وظلال أشواق إلى إيجاد تشريع جديد وليس إلى تجديد شريعة فاستعذبت ديباجته واستحسنت حلته دون أن تشتمل على جوهر وجود وحد محدود فكأنه ليل يصيح بجانبيه نهار. -في رأي الدينوري- في تشنيف المسامع وتأنيق الأبصار فمشاهد الخيال شيء وتشييد بناء العلم على أسس ثابتة راسخة ليكون سكنًا وغرس شجرته في بستان المعارف لتؤتي ثمارًا شيء آخر.

إن هذه الدعوات من باب عريض الدعوى ورفع العقيرة بالشكوى وإن ساورك شك أو اعتراك عجب فاطلب من هؤلاء مفهومًا واحدًا من هذه المفاهيم أو مبدأ بكرًا من هذه المبادئ أو قاعدة فريدة من هذه القواعد...

وهي دعوة لركوب مطية المقاصد للهروب من ديمومة مفاهيم الشريعة المستنبطة من الدلالات اللغوية وتجريدها من المعاني التي فهمها الرعيل الذي تلقى الوحي ومن خلال ما سموه بالمقصد الجوهري الذي يضفى النسبية على كل معنى ليتلائم معه ليكون لكل عصر شرعه ولكل زمن أحكامه دون تمييز بين ثابت ومتغير.

ونرجو ألا تكون فتنة كفتنة التأويل التي وصفها ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فقال: ومثال من أول شيئًا وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثالُ من أتى إلى دواء

ولعلَ المقاصدَ الشرعيةَ الثلاثةَ الضروري والحاجي والتحسني التي يرجع تقسيمها إلى قضاء النقل وهو الحكم الذي لا يعزل ولشهادة العقل وهو الشاهد المعدل تمثِّل سقفًا لمطالبِ العقلِ ومقتضياتِ النقلِ، معَ النظرِ إلى المئالاتِ التِي تربطُ مصالحَ الدُّنيا بعواقبِ الآخرةِ.

مع مراعاة مقصد الاستخلاف الرشيد والاستعمار السديد والعدل العتيد التي يمكن أن تترجم إلى الحكم الرشيد وحسن إدارة الموارد وعدالة في التوزيع وفي الحكم مع إدماج القيم الأخلاقية في طيات الأسس التي تقوم

قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه.= =وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس.

فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير الأول النوع الأول.

فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين.

فجاء مُتأوِّل رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة.

فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيَّروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدًا عن موضعه الأول.(الكشف عن مناهج الأدلة ص١٤٩)

وهذا الكلام لا ينبغي أن يفسر على أنه يمثل رفضاً باتاً من ابن رشد الحفيد يوصد في وجه التأويل الباب ويسدل دون المؤول الحجاب، فإن لابن رشد في «فصل المقال» كلاما انصف فيه التأويل وأعطاه حقه، وأهمل الظاهر في بعضه ومنحه مستحقه.

عليها تلك العمارة المشار إلي مفرداتها على ضوء المقاصد الكلية والجزئية والعامة والخاصة لتشكل في الشريعة منظومة كاملة كفيلة برعاية معتبرات المصالح ومجتنبات المفاسد.

القضية الثانية: دورانُ الشريعةِ بينَ معقوليةِ المعنَى والتعبُّد:

ومرادُنا بمعقولِ المعنَى ما عُرفت حكمتُه واتضحتْ للعقولِ علَّته. ويقابله التعبديُّ الذي لَمْ يعقلْ معناه، ويرجعُ إلى تزكيةِ النفوسِ، حسب عبارةِ ابنِ رشدٍ الحفيد.

وليسَ معنَى ذلكَ انعدامُ الحكمةِ في التعبدياتِ، فنحنُ نجزمُ أنَّ مصالحَ العبادِ فيها مبثوثة والمنائح موهوبة؛ ولكن عين البصيرة قد تنبو في دار الدنيا التي يُسدل الحجابُ على أهلها حتى يكشف الغطاء ويبرح الخفاء في دار الخلود والبقاء.

فإذا كانت الأبصار لا ترى الكوكب الدري في الأفق القصيِّ فليس عن كسوف ضيائه أو خمود سنائه، وإنما ذلك من كَلَل الأعيانِ، وصدقَ أديبُ معرَّة النعمانِ في قولِه:

والنّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الأَبْصَارُ صُورَتَه والذَّنْبُ للطَّرْفِ لا للنَّجْمِ في الصِّغَرِ

وأخذَ هذا المعنَى منه القاضي الرشيدُ بنُ الزبير حيث يقول:

لا تُغْرَرَنَّ بِأَطْـمَـارِي وقِيمَتِهَـا فَإِنَّما هِيَّ أَصْـــدَافُ عَلى الــدُّرَرِ

ولا تَظُنَّ خَفَاءَ النَّجْمِ مِنْ صِغَرِ فالذَّنْبُ في ذَاكَ محْمُولٌ عَلى البَصرِ

ويذكرُ ابنُ حلولو في الضياء اللامع ناسبًا للإمام الفهري: أنَّ التعبديَّ لا يلزم

فيه تعليلٌ بجزئي، بل بكليٍّ، كالعبادات البدنيَّة فإنَّه إنَّما يُعقل من شرعها معنى كليٌّ وهو مرورُ العبادِ على شرعِ الانقيادِ، ويتضمنُ تجديدَ العهدِ بعقودِ الإيمانِ، وتحقُّقَ الاستسلامِ والانقيادِ بمطاوعةِ الأوامرِ والنواهي، وهو سر مداومة الأوراد والأذكار. قال الله تعالى: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وهو كلامٌ نفيس.

وأشار إليه الغزاليّ في كتابهِ «المنقذُ من الضلالِ» في كلامه عن التعبديَّاتِ، عندما قرَّرَ أنَّ عددَ الركعاتِ في الصلواتِ، في الظهرِ أربعًا والعصر أربعًا والمغرب ثلاثًا والعشاء أربعًا والفجر ركعتين؛ معنًى غير مدرك للناس. وكأنه يشيرُ إلى التناسبِ بينَ عددِ الركعاتِ والأوقاتِ قائلا: إنَّ هذا لا يُرى إلاَّ بعينِ النبوَّة». وهو يشيرُ إلى الحكمةِ الخفيَّة.

إلا أنَّ الشاطبيَّ فرَّق بين العاديات كما سماها والعبادات حيث يقول:

«فإن قيل: هل يستتبُّ هذان الوجهان في جميع الأحكام العاديَّة والعباديَّة أم لا؟

فإنَّ الذي يظهر لبادئ الرأي أنَّ قصد المسبَّبات لازمٌ في العاديَّات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنيَّةٌ على عدم معقوليَّة المعنى؛ فهنالك يَسْتتبُّ عدمُ الالتفات إلى المسبَّبات؛ لأن المعانيَ المعلَّلَ بها راجعةٌ إلى جنسِ المصالحِ فيها أو المفاسدِ، وهي ظاهرة في العاديّات، وغيرُ ظاهرة في العباديَّات، وإذا كان كذلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّبات والقصدُ إليها معتبرٌ في العاديات، ولا

سيما في المجتهد؛ فإن المجتهد إنما يتَّسع مجالُ اجتهاده بإجراء العللِ والالتفاتِ إليها، ولولا ذلك لم يستقمْ له إجراءُ الأحكام على وَفقِ المصالحِ إلاَّ بنصٍّ أو إجماع، فيبطلُ القياس، وذلك غير صحيح . فلا بدَّ من الالتفات إلى المعاني التي شُرِعت لها الأحكام والمعاني هي مُسبَّباتُ الأحكام .

أما العباديَّات، فلما كان الغالبُ عليها فَقْدَ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوعَ إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُ الالتفاتِ أجْرَى على مقصود الشارع فيها. والأمران بالنسبة إلى المقلِّد سواءٌ في أنَّ حقَّه أنْ لا يلتفتَ إلى المسبَّبات؛ إلا فيما كان من مُدْرَكاته ومعلوماته العادية في التصرَّفات الشرعية»[1].

وقال الشاطبي: «فإن قيل: قصدُ الشارع إلى المسبَّبات والتفاتُه إليها دليلٌ على أنها مطلوبةُ القصدِ من المكلَّف، و إلاَّ فليسَ المرادُ بالتكليف إلا مطابقةُ قصدِ المكلَّفِ لقصدِ الشارع؛ إذْ لو خالفه لم يصحّ التكليفُ كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإذا طابقَه صحَّ، فإذا فرضنا هذا المكلَّف غيرَ قاصدٍ للمسبَّبات، وقد فرضناها مقصودةً للشارع؛ كان بذلك مخالفًا له، وكل تكليفٍ قد خالف القصدُ فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك»[2].

ويقول الشاطبي: «والقاعدةُ المستمرةُ في أمثال هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات: فما كان من العبادات لا يُكتفى فيه بعدمِ المنافاةِ دونَ أنْ تظهرَ الملائمة؛ لأنَّ الأصلَ فيها التعبّد دونَ الالتفاتِ إلى المعاني، والأصلُ فيها أنْ

١- الشاطبي، الموافقات: ١/ ٣١٩.
٢- الشاطبي، الموافقات: ١/ ٣١٦.

لا يُقدَم عليها إلا بإذنٍ؛ إذ لا مجالَ للعقولِ في اختراعِ التعبُّدات؛ فكذلكَ ما يتعلَّق بها مِن الشروط . وما كان مِن العاديات يُكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأنَّ الأصلَ فيها الالتفاتُ إلى المعاني دون التعبُّد، والأصل فيها الإذنُ حتَّى يدلَّ الدَّليلُ على خلافه. والله أعلم»[1].

وقال الشاطبي أيضًا: «حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه»[2].

وقد كان أبو حامد الغزالي رائدًا في مسألة الفرق بين التعبديات والعاديات في كتابيه «شفاء العليل» و«المنقذ من الضلال» حيث يقول عن مسألة الالتفات إلى المعاني إن ذلك في العاديات لغلبة التعليل وبالعكس من ذلك فإن التحكم في التعبديات هو الغالب. وهذه شذرات من «شفاء العليل»: فإنْ قيل من تصرفات الشرع ما لم يعقل معناه، ولم يطلع عليه، فيحتمل أن يكون هذا التصرف من جملته؛ ويكون المناسب قد اقترن به وفاقًا غير مقصود.

قلنا: هذا كلام من ينكر أصل القياس؛ فإنَّ هذا السؤال يتطرق إلى الملائم، فلعله وقع وفاقًا وملحوظ الشرع معنى آخر خفيٌّ لم يطلع عليه، أو هو تحكم لا سبب له وقد عضدوا هذا بأن قالوا: عرف من الشارع أنَّ من تصرفاته تحكمات لا تعقل معانيها؛ إذ سوى بين مختلفات، وفرق بين متماثلات؛ كحكمه بجواز النظر إلى شعر الأمة، وتحريم النظر إلى شعر الحرة، ولو لم ينص على تجويز النظر

١- الشاطبي، الموافقات: ١/ ٤٤٠.
٢- نفس المرجع ٢/ ٣٠١.

إلى شعر الأمة لقال الفقهاء: الأمة في معنى الحرة، والمعنى المقتضى للتحريم: خوف الفتنة، وهما سيان.

وقال بغسل الثوب من بول الصبية، وبرش الماء على بول الغلام، ولو ذكر أحدهما، واقتصر عليه لألحق القائسون الجانب الآخر به.

إلى أمثال لذلك ضربوها وهو وارد على جميع القائسين.

ووجه الانفصال؛ أنَّ ذلك يجرى من تصرفات الشرع مجرى الشاذ النادر. والغالب من عادته في التصرفات اتباعُ المعاني؛ والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة[1].

وقال الغزالي أيضا: قلنا: ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق: المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات؛ وما عدا العبادات فالتحكم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر.

لا جرم رأى الشافعي الكف عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنى ظهورا لا يبقى معه ريب؛ ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة والركوع والسجود غيرها؛ بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات، ولم يقس في مسألة الأصناف. ومال في جميع مسائلها إلى الكف عن القياس ورعاية الاحتياط، لأن مبنى العبادات على الاحتكامات ونعنى بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث والعصر بأربع سرًا وفيه نوع لطف

١ – الغزالي، شفاء العليل، ص٢٠٠، تحقيق أحمد الكبيسى، مطبعة الإرشاد بغداد.

وصلاح للخلق استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه. فلم نستعمله واتبعنا فيه الموارد».

قلت: وهذا لا ينافي وجود مقاصد للتعبديات وحكما في العباديات. كانت بواكيرُ كتب المقاصد تتَّجه لبيانها، ككتاب الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٣٢٠ «الصلاة ومقاصدها».

وقد تمتزج التعبديَّاتُ بغيرها، كمعالمِ السننِ للخطَّابي، ومحاسن الشريعة للقفَّال الشاشي . وقدْ أخذَ القاضي أبو بكر بن العربي على القفَّال تعرُّضه للمقاصد في العبادات قائلا: ولقد انتهتْ الحالُ بالشيخِ المعظَّم أبي بكر الشاشي القفَّال إلى أنْ يطْرد ذلك مراعاة المقاصد حتَّى في أبوابِ العبادات، وصنف في ذلك كتابًا كبيرًا أسماه محاسنَ الشريعة[1].

وقد افتتحَ العلامة وليُّ اللهِ الدهلويُّ كتابه «حجَّة اللهِ البالغة» بسرد أمثلة كثيرة من الحكم والغايات الأخروية والدنيوية، لمختلف الطاعات، كالصلاةِ والزكاةِ والصومِ والحجِّ، وكذلكَ فإنَّ تفاصيلَ هذه الطاعاتِ مشتملةٌ على الحِكم . وفي تضاعيفِ هذا فيضٌ من الحِكم والمقاصدِ منثورٌ في مختلف أبواب الفقه، كقوله في تعليل جواز ظهور وجه المرأة: لأنَّ به المعرفةَ، وبروز اليدين لأنه بهما يبطش.

ولكن المعنى المرادَ من قولهم «إن التعبديات غيرُ معلَّلة»؛ أنها ليست معللةً تعليلا يُنتج قياسًا في الغالب، وأن القياسَ يدخلُ في العادات دونَ التعبدياتِ

١ - ابن العربي، القبس: ٢/ ٨٠٢.

غيرِ معقولةِ المعنَى، مع الجزم بوجود الحكمة.

لقد انبنى على نفي التعليل في التعبدي نتيجتان:

النتيجة الأولى: امتناع القياس الجزئي المستند إلى العلة.

ونحن هنا نستعمل هذا المصطلح في مقابل الاستصلاح الذي هو نوع من القياس الكلي.

وقيد الاستناد إلى العلة يحترز من قياس الشبه لدى من يقول به فهو يجرى في التعبديات كقيس الوضوء على التيمم في وجوب النية دون أن يكون الحكم معللا.

وهذه النتيجة الأولى لم يوافق عليها الأحناف الذين قاسوا بتنقيح المناط من خلال إلغاء الفارق بين الأعيان التي نص عليها الشارع في الكفارات والزكوات وبين الأبدال والقيم فسووا بينها في الإجزاء عن المكلف باعتبار أنَّ نفع الفقير بهذا القدر من المال هو مقصود الشارع الذي أناط الحكم به وقد نبه الشاطبي على ذلك حيث يقول: وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات وقد ظهر منه شيء فيجرى الباقي عليه وهي طريقة الحنفية...».

أما النتيجة الثانية: فهي أنَّ العبادات لكونها غير قابلة للتعليل فلا يزاد فيها ولا ينقص كما أشار إليه الشاطبي في كلامه المذكور آنفا: إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات». وقد زاده وضوحًا في الجزء الثالث وهو يفرق بين العبادات والعاديات بإن الأولى (فهم من قصده (الشارع) الوقوف عندما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان». (يراجع في هذا الكتاب في كلامه عن الجهات التي

تعرف بها المقاصد-

وقد اعتبر الشاطبي أنَّ كل زيادة بإطلاق أو مخالفة في هيئة أو مقدار يسمى بدعة قبيحة -يراجع تعليقنا عليه-.

القضية الثالثة: التجاذب بين الكلي والجزئي:

وهذه استشهادات من الشاطبي إذ يقول: وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدَّة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضًا عن كليه فقد أخطأ. وكما أنَّ منْ أخذَ بالجزئي مُعرضًا عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيِّه.

وبيانُ ذلك أن تلقِّيَ العلم الكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها؛ وإلاَّ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمَّنٌ في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذًا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوفٌ مع شيءٍ لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ هو مظهر العلم به.

وأيضًا؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئيًّا؛ إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي

من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دلَّ على أنَّ ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلَّ ذلك على أنَّ الكليَّ لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا؛ فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد؛ إذ كليةُ هذا معلومةٌ ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»[1].

لكن الشاطبي وهو يُقررُ هنا أهميةَ الجزئي فإنه يَكُر في مكان آخر على هذه القاعدةِ بما يُشبه النقضَ حيث يحكمُ على الجُزئي بالتقهقرِ أمامَ الكليِّ محافظةً على النظام قائلا: والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمرٌ كُليٌّ وأمرُ جُزئيٌّ؛ فالكُلي مقدَّم لأنَّ الجُزئيَّ يقتضي مصلحةً جزئية، والكليَّ يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظامُ في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإنَّ المصلحة الكلية ينخرم نظام كلِّيتها، فمسألتنا كذلك؛ إذْ

١- الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٧١-١٧٦

قد عُلم أنَّ العزيمة بالنسبة إلى كل مكلفٍ أمرٌ كليٌّ ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أنْ تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب، وما فرضنا الكلامَ فيه لا يتحقق في كلِّ صورة تُفرض إلا والمعارض الكُليُّ ينازعه؛ فلا يُنجى من طلب الخروج عن العُهدة إلا الرجوع إلى الكُليّ وهو العزيمة[1].

ويقول القرافي: ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزت خواطره فيها واضطربت وضاقت نفسه لذلك وقنطت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب وأجاب الشاسع البعيد وتقارب[2].

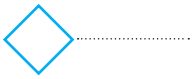
والقول الفصل في هذا أنه لا الكلي يقدم بإطلاق ولا الجزئي كذلك فقد يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومه فيحكم له بحكم يختلف عن حكم الكلي كما في دليل الاستحسان وهو في حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمئال أصبح بمنزلة الكلي فاجتاله عن كليه وهو أصل الإباحة مثلا.

وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي

١- الشاطبي، الموافقات ١/ ٤٩٨.
٢- القرافي، الفروق ١/ ٣.

ويهيمن عليه كما في المصالح المرسلة ولا ترجيح في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية وما يسبره في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط وأحكم في عملية الربط وإن كانت غير صارمة الانضباط مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها.

والشاطبي رحمه الله تعالى في تقديم الكلي على الجزئي يشير إلى أن تقديم الجزئي يؤدي إلى انخرام نظام العالم، وأحسب أن في كلامه رحمه الله شيئًا من المبالغة إلا إذا حمل علي الكليات العقلية التي يؤدي انخرامها إلى إختلال النظام، وليس في الكليات الشرعية الفرعية الاجتهادية التي لا تتحد بلوازمها بصرامة وحسم بل قد تنفك عنها أحيانا كما هو معروف في محله وقد أشار هو في مبحث الاستحسان بالحاجة إلى ما يوحي بذلك. والله أعلم.



أصناف المقاصد

إنَّ الأصوليينَ المقاصديِّين قد اهتمُّوا بثلاثِ شعبٍ منتجة مِن المقاصدِ هي: المقاصدُ العامةُ الكبرى التي ترجعُ إليها الشريعةُ، وهي المقصدُ الضروريُّ والحاجيُّ والتحسينيُّ حصرًا؛ بناءً على تقسيمٍ استقرائيٍّ ينبثقُ عنْ عنوانٍ كبيرٍ هو: «أنَّ الشريعةَ لمصالحِ العبادِ» وعند ملاحظةِ هذه المصالحِ في الأحكام وجدُوا أنَّ هذَا الميزانَ يشيرُ إلى ثلاثةِ مقاييس: المقياسُ الأرجحُ يتعلقُ بالضروراتِ، ويليهِ في الرُّجحانِ الحاجياتُ ثمَّ التحسينياتُ أوِ التتماتُ، وهو ترتيبٌ مِن استقراءِ أحكامِ الشرعِ، ملحوظة ببصيرة العقل.

هذه هي الشعبة الأولى.

أما الشعبة الثانية فهي: المقاصدُ الخاصَّةُ وتَعني تلكَ المقاصدَ الخاصَّةَ ببابٍ

من أبوابِ الفقهِ أو مجالٍ من مجالاتِه، كتلكَ المتعلِّقةِ بالبيوعِ في منعِ الغررِ والجهالةِ والربَا، وهذِه في الحقيقةُ ترجعُ إلى مقصدٍ عامٍّ هوَ انتظامُ شئونِ الخلقِ بقاعدةِ العدلِ والإحسانِ التِّي تنافي تلكَ التصرفاتِ كما أشرنَا إليهِ سابقًا .

وكذلكَ المقاصدُ المتعلقةُ بالنكاحِ مِن تناسلٍ ومودةٍ وتراحمٍ، والتي تنافى كثيرًا من العقودِ الفاسدةِ، كحرمة تزوُّج المرأةِ على خالتها أو عمتها المشارِ إلى حكمتِه بقولِه عليهِ الصلاةُ والسلام: «إنكُم إنْ فعلتُم ذلكَ قطعتُم أرحامَكم». إذْ مِن مقاصدِ النِّكاح صلةُ الأرحامِ وهوَ مقصدٌ عامٌّ في النكاحِ وغيرِه.

أما الشعبةُ الثالثةُ فهِي: المقاصدُ الجزئيةُ وهيَ: مقصدُ الشارعِ في كلِّ حكمٍ على حدةٍ كقصدِه لفعلِ الصلاةِ بأمرِ ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[البقرة: ٤٣].

وفي رأينا -والعلمُ للهِ جلَّ وعلا والحكمةُ البالغةُ- أنَّ هذِه المقاصدَ هيَ مقاصدُ تشريعيةٍ يترتَّبُ عليها استنباطُ الأحكامِ وترتيبُ الأدلَّة ودرجاتُ الطلبِ.

كما يمكن أن تقسم تقسيما باعتبار آخر لنقول: إن المقاصد تنقسم إلى كلي وهو ما موضوعه كلي من حيث الصيغة أو المعنى يستغرق أفراده وآحاده إن كان نكرة أو أجزاءه إن كان معرفًا ويقابله الجزئي، وهو مقصد الشارع في كل حكم على حده.

وإلى عام وهو كالكلي إلا أنه لا تعنينا فيه صيغة العموم بقدر ما نهتم بانتشاره في كل باب كمقصد العدل والاستخلاف وغيرهما من المقاصد ويقابله الخاص الذي قد يعنى خصوصه كونه في باب واحد أو في مجال معين أو في قضية واحدة،

فالعموم والخصوص نسبيان فقد يكون عامًا بالنظر إلى ما تحته خاصًا بالنسبة لما فوقه حسب الاتجاه الذي ينظر إليه، فهو كالسلم أعلاه المقصد وأسفل درجة منه المقصد الجزئي وما بينهما أن يكون كليًا أو عامًا بالنسبة لما تحته وجزئيا بالنسبة لما فوقه.

وتقسم من جهة أخرى إلى أصلي وتبعي أو تابع.

فالأصليةُ هيَ المقصودةُ بالأمرِ ابتداءً، وبالنهي كذلك، وهي أيضا العلةُ الباعثةُ على الأمر أو النهي.

والتابعةُ في الغالبِ قد تكونُ وسائلَ، وقد تكون حمايةً للأصلية وسياجًا، كمنع البيع وقتَ النداءِ سدًا لذريعةِ التشاغلِ عن الجمعة.

وقد تكونُ تابعةً باعتبارِ أهميةِ المقصدِ الأولِ واهتمامِ الشارعِ بِه، كالتناسلِ الذي هو المقصدُ الأول بالنسبةِ للنكاحِ معَ ما يلحقُ به من المودة والسكن والتمتع بمال الزوجة والاعتزاز بحسبها، فهذه تابعة.

وهناكَ مقاصدُ للبارِي جلَّ وعَلا في الخلقِ والأمرِ لا تحصى ولا تُستقصى، فمنها: المقاصدُ القدريَّةُ أوِ الكونية، وهيَ أعلى مِن مقاصدِ التشريعِ، كخلقِ الخلقِ لتحقيقِ مقتضى القبضتينِ كما جاءَ في الحديثِ: مرض رجلٌ منْ أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ، فدخلَ عليهِ أصحابُه يعودونَه فبكَى، فقيلَ له: ما يبكيكَ يَا أبَا عبدِ اللهِ ألم يقلْ لكَ رسولُ اللهِ ﷺ: «خذْ مِن شاربك ثمَّ أقرَّه حتَّى تلقاني؟». قال: بلى، ولكنِّي سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «إنَّ اللهَ تَبَاركَ وتَعالى قَبَضَ قَبْضَةً بِيَمينِهِ فَقَالَ: هَذِه لهذِه ولا أبالي، وقبضَ قبضةً أخرَى يعنِي بيدِه الأخرَى، فقال: هذه

لهذه ولا أبالي، فلا أدري في أيِّ القبضتين أنَا»[1]. وهوَ المفهومُ مِن قولِه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢].

وخلقهم للاختلافِ أوِ الرحمةِ كما في قولِه تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

ونبّه الشاطبي إلى المقصد القدري التكويني بقوله: فإنْ قيل: إنَّ هذا التَّقدير مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومَنْ تبعهم مِنْ أنَّ الشر ليس بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير، فإذا خلق الله تعالى خلقًا ممتزجًا خيرُه بشرِّه؛ فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله، ولم يخلق لأجل الشرِّ، وإن كان واقعًا به؛ كالطَّبيب عندهم إذا سقى المريض الدَّواء المرّ البشعَ المكروه، فلم يَسقه إيَّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشِّفاء والرَّاحة، وكذلك الإيلامُ بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل، إنما قصده بذلك جَلْبُ الرَّاحة ودفع المضار؛ فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها، فما تقدَّم شبيه بهذا من حيث قلتَ: إنَّ الشارعَ -مع قصده التشريع لأجل المصلحة- لا يقصد وجه المفسدة، مع أنها لازمة للمصلحة.

وهو أيضًا مشيرٌ إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأنَّ الشرور والمفاسدَ غيرُ مقصودةِ الوقوع، وأنَّ وقوعَها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فالجواب أنَّ كلامَ الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقِي التَّكويني، وليس كلامنا

١- أخرجه أحمد في مسنده ٥/ ٦٨.

فيه، وإنَّما كلامُنا في القَصْد التَّشريعي، وقد تبين الفرقُ بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي.

ومعلوم أنَّ الشريعةَ وضعت لمصالح الخلق بإطلاق حسبما تبين في موضعه، فكلُّ ما شرعَ لجَلْب مصلحةٍ أو دَفْع مفسدة؛ فغيرُ مقصودٍ فيه ما يُناقض ذلك، وإنْ كان واقعًا في الوجود؛ فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرتِه وإرادتِه شيءٌ من ذلك كله في الأرض ولا في السماء، وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظرٌ وترتيبٌ آخر على حسب ما وضعه، والأمرُ والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قولُ المعتزلة، وبطلانُه مذكور في علم الكلام؛ فالقصد التَّشريعي شيء، والقصد الخَلْقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما[1].

ومقاصدُ تشريعيةٌ لكنها غيرُ معروفةِ المصلحةِ، وهوَ الموسومُ بالتعبديَّاتِ، فالأمرُ صنوُ الخلقِ ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فكما أنَّ أسرارَ الخلقِ وحِكَمه لاَ تحصى ولا تدركَ جميعًا تفصيلا وهيَ متداخلةٌ ومتضامنةٌ فالكونُ من سماواتٍ وأرضٍ خُلق للإنسانِ مِن كلِّ الوجوه أوْ مِن بعض الأوجُه.

قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية:١٣]

فالكونُ بيئةُ الحياةِ، والأرضُ مستقرٌ ومستودعٌ للإنسان.

والإنسانُ نفسُه كلُّ عضوٍ فيهِ يقومُ بوظيفةٍ للمحافظةِ على بقاءِ الإنسانِ لأجلٍ مسمًّى ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

١- الشاطبي، الموافقات ٢/ ٤٩.

[النحل: ٧٨]، وهو كلُّه خُلق للعبادةِ .

فالحكمةُ في كلِّ خليةٍ وفي كلِّ جملةٍ مِن الخلايا، وفي كلِّ كائنٍ مستقلٍ؛ لا تمكنُ الإحاطةُ بها.

فكذلكَ في عالم الأمرِ لا يمكنُ حصرُ المقاصدِ كما أشرنا إليهِ: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٧٦].

أما تصنيفُ الأصوليين للمقاصدِ الثلاثةِ فقد تَبلورَ إلى حدٍّ ما مع الجويني حيثُ ردَّ الشريعةَ إلى مقاصد كبرى هي المقاصدُ الثلاثةُ، الضروري والحاجي والتحسيني في مبحثِ تقاسيمِ العلل والأصول حيثُ قال:

فإنَّ الناسَ لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرَّ ذلك ضرورةً ظاهرة، فمستند البيع إذًا آيلٌ إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة؛ ثم قد تمهد في الشريعة أن الأُصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع، وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضِنَّة ملاكها بها على سبيل العاريَّة؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغةٍ مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس؛ لنال آحاد الجنس ضرارٌ لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الرَّاجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى

الجنس، وهذا يتعلق بأَحكام الإيالة، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن[1].

أشار إلى النوع الأول بأنَّه: آئلٌ إلى الضرورةِ الراجعةِ إلى النوعِ والجملةِ. والثاني بأنَّه: ما يتعلَّقُ بالحاجةِ العامَّة. أما الثالثُ وهوَ التحسينيُّ فلم يمنحه هنا لقبًا بل قال عنه: «والضربُ الثالثُ: ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنَّه يَلوحُ فيه غرضٌ في جلبِ مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوزُ أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث»[2].

وجعل التعبدي المحض خارجًا عن دائرة هذه المقاصد حيث يقول: والضرب الخامس متضمنه العبادات البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضرورات ولا من مسالك الحاجات ولا من مدارك المحاسن[3].

والأصوليون يذكرون هذه المقاصدَ ضمنَ المناسبِ في مسالكِ العلَّة، في محاولة لتصنيفِ الأحكامِ حسب أهميتها الشرعية، ورتبتها في سلم الشريعة، ووزنها في ميزان المصالح والمفاسد، حيث يقع المقصد الضروري الذي يُسمى بالمناسب الضروري في مقدمتِها، ثم المقصد الحاجي وهو المناسبُ الحاجي، ثم المقصد التحسيني.

وأكثرُ المؤلفينَ في أصولِ الفقهِ على هذا التصنيفِ كالسبكيِّ في جمعِ الجوامعِ وشروحِه، واقتصرَ في نظمِ مراقِي السعودِ على ذلك حيث يقول:

ثمَّ المُناسِبُ عَنَيْتُ الحِكْمَهْ مِنْهُ ضرورِيٌّ وَجا تَتِمَّهْ

١- الجويني، البرهان ٢/ ٩٢٣، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار الأنصار القاهرة.
٢- نفس المرجع، ص٩٢٤.
٣- نفس المرجع ٢/ ٩٥٨.

بَيْنهُما مَا يَنْتَمِي لِلحَـاجِي وَقَدِّمِ القَويَّ فِي الرَّواج

إلا أنَّه قدْ يكونُ من المُناسبِ أنْ نَذكرَ أنَّ المَنحى الذي سلكَهُ الشاطبيُّ وحَامَ حولَه الغزاليُّ والعزُّ بن عبد السلام والقرافيُّ -من قبلُ- كان مَنْحى ثَريًا أبرزَ إحْكَامَ أحكامِ الشريعةِ ووضوحَ حِكَمِها وانضباطَ منظومتِها وشمولها وانسجامَها. ففرَّع المقاصدَ إلى أصليةٍ وتابعةٍ وإلى القصدِ الأولِ والقصدِ الثاني.

وأطال الشاطبي رحمه الله تعالى النفَسَ في تأصيلِ المقاصد الثلاثة وبيان أنَّ أصولَ الشريعة بالنسبة لهذه المقاصد تُعتبر جزئيةً لقوة هذه المقاصد وشمولها واستعلائها وهيمنتها إذ ليس فوقها كليٌّ تنتهي إليه لكنَّه يَستدرك في نهاية عرضه للعلاقة بين الكليات الحاكمة والجزئيات إلى ضرورة اعتبار الاثنين معًا حيث يقول:

المسألة الأولى: لـما انبنتِ الشريعةُ على قصدِ المحافظةِ على المراتبِ الثلاثِ مِن الضروريات والحاجياتِ والتحسيناتِ، وكانتْ هذه الوجوهُ مبثوثةً في أبوابِ الشريعةِ وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًّا إضافيًّا أم حقيقيًّا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كليٌّ تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمَّت؛ فلا يصحُّ أن يفقدَ بعضُها حتَّى يفتقرَ إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا؛ لأنَّ اللهَ تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]،

وفي الحديث: «تَرَكتُكُمْ عَلى الجَادَّةِ»[1]. وقوله: «لا يهْلِكُ عَلى اللهِ إلا هَالِكُ»[2].
ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

أما الطوفي -عازيًا للنيليِّ- فقد تحدث عنِ المقاصدِ الثلاثةِ مِن خلالِ المناسِب مبينًا تفاوتها حيث قال: «المناسبُ ما كان إثباتُ الحكم عقيبه مُفضيًّا إلى ما يُوافق نظرَ العقلاءِ في المعاشِ أو في المعاد. أمَّا المعاشُ فكبقاءِ الأنفسِ والزيادةِ في المالِ، وأمَّا في المعاد فكتحصيلِ الثوابِ أوْ رفعِ العقاب.

ثمَّ الحكمُ تارةً يكونُ تحصيلا للمصلحةِ، وتارةً تكميلا لها، وتارة مديما لها . إلى أن قال: وهي ظاهرةٌ لمنْ لهُ نظرٌ في الأحكام.

ثمَّ المناسبُ ينقسمُ إلى ما هو محلُّ الضروراتِ، وإلى ما هو في محلِّ الحاجاتِ، وإلى ما هو في محلِّ التتمات والتكميلات، وهي في مراتبها على هذا الترتيبِ في التقديمِ عندَ التعارضِ؛ يقدَّمُ الأولُ ثمَّ الثاني ثمَّ الثالث.

وقد سبقَ بيانُ أقسامِه عندَ ذكرِ المصالحِ المرسلةِ، والبابانِ واحدٌ؛ لأنَّ المصلحةَ مضمونُ المناسبِ، والمناسبُ متضمنٌ للمصلحة.

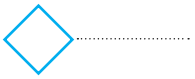
ومثالُ اجتماعِ أقسامِه الثلاثة في وصفٍ واحد: أنَّ نفقةَ النفسِ ضروريةٌ، ونفقةَ الزوجاتِ حاجيةٌ، ونفقةَ الأقاربِ تتمَّةٌ وتكملة، ولهذا قُدِّم بعضُها على بعض على الترتيب المذكور، وتأكَّدت نفقةُ الزوجةِ على نفقةِ القريبِ، حتَّى سقطتْ نفقتُه بمضيِّ الزمانِ، دون نفقتِها.

١- ذكره ابن الأثير في جامع الأصول ١/ ٢٩٣.
٢- أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب الإيمان رقم ١٣١.

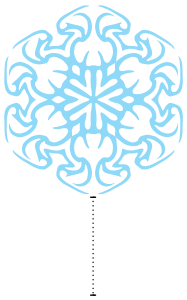
وقدْ سبقَ التنبيهُ على أنَّ مراتبَ المناسبِ متفاوتةٌ في الجلاءِ والخفاءِ والقوَّةِ والضعفِ وسرعةِ القبولِ وعدمِه، وذلك ظاهرٌ لمَن نظرَ في مناسباتِ الأحكامِ لعللِها. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

ويوضح الشاطبي تفاوت مرتب المقاصد بقوله: وبيان ذلك أنَّ حفظ المُهجةِ مهمٌّ كليٌّ وحفظ المروءات مستحسن؛ فحُرِّمت النجاسات حفظًا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس؛ كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري، ومنع الغَرَر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نْحسَم باب البيع وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكنًا في بيع الأعيان من غير عسر؛ منع من بيع المعدوم إلا في السَّلَم، وذلك في الإجارات ممتنع؛ فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدُّ بابَ المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها؛ فجازت[2].



١- الطوفي، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٨٢-٣٨٥، تحقيق عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة.
٢- الشاطبي، الموافقات ٢/ ٢٦.



المقاصد الكبرى

والمقاصدُ الكبرى والتي سماها بعضهم العالية لا يُمكن إدِعاءُ حصرٍ فيها، فكلُّ عالمٍ يقترحُ مقصدًا بناءً على ما فهمه .

كقول ابن رشد: مقصودُ الشرع: تعليمُ الحقِّ وعملُ الحق:

وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق.

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي.

وهذه الأفعال تنقسم قسمين:

أحدهما: أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه.

والقسم الثاني: أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه.

ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني، وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي هي سبب السعادة، سمى كتابه «إحياء علوم الدين»[1].

وقول وليِّ اللهِ الدهلوي: فالمقصود هو تحصيل صفة الإحسان، على وجه لا يُفضى إلى إهمال الارتفاقات اللازمة، ولا إلى غَمطِ حق من الحقوق.

وقوله: فمنَ المقاصدِ الجليلةِ في التشريعِ أن يُسدَّ بابُ التعميقِ في الدين.

وهناك مقصدُ الاستخلافِ في الأرض الذي شرحه الشاطبيُّ بقوله: المسألة الثانية: قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر منْ وَضْعِ الشريعةِ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارعُ، ولأنَّ المكلف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة -هذا محصول العبادة- فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضًا فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من

١- ابن رشد، فصل المقال: ص١١٥، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بُد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك، و إلا لم يكن عاملا على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام:» كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رَعِيَّته».

وفي القرآن الكريم: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۚ ﴾ [الحديد: ٧].

وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ﴾[البقرة:٣٠]،وقوله﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْۗ ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث قال: «الأميرُ راعٍ والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولدِه؛ فكُلّكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعِيَّته».

وإنما أتي بأمثلة تبين أن الحكم كلي عام غير مختص؛ فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة، فإذا كان كذلك؛ فالمطلوب منه أن يكون قائما مقامَ من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصدَه مجاريها وهذا بيِّـن.[1]

وهناك مقاصدُ المقاصدِ ووسائلُ الوسائلِ على حدِّ عبارةِ بعضِهم، وهي

١ - الشاطبي، الموافقات ٣/ ٢٣.

عبارةٌ لم يفسرها.

والذي أتصوَّرُه أنَّ المقصدَ الأدنى يخدم المقصد الأعلى ويرمى إلى تحقيقه، كتحريم المزابنة والغرر، فهو مقصد في البيوع يرمى إلى تحقيق مقصد أعلى هو العدل.

أما وسائلُ الوسائلِ: فإنَّ السعيَ وسيلةٌ لحضورِ صلاةِ الجمعةِ، وترك البيع وسيلة لتحصيل السعي.

ولهذا فيمكنُ أنْ نقرِّر وجودَ مقاصدَ كبرَى قطعيةٍ ثابتةٍ بأكثرَ مِن دليلٍ في حكمِ التواتُر، ومقاصدَ ثانويةٍ ثبوتها كثبوتِ العللِ، ومقاصدَ عامةٍ تنتشرُ في كلِّ بابٍ مِن أبوابِ الشريعةِ، ومقاصدَ خاصةٍ تخصُ بابًا واحدًا، أو طائفةً من أحكامِ أحدِ الأبواب.

ومقاصد جزئية في كل أمر ونهي، فمنعُ الغررِ والجهالةِ أمرٌ مقصودٌ في المعاملاتِ وبخاصة في البيوعِ مِن استقراءِ كثيرٍ مِن أحاديثِ منهياتِ البيع . وقد ذكرَ ابنُ العربيِّ سبعةً وثلاثينَ بيعًا منهيًّا عنها بالنَّص في كتابه «القبس شرح موطإ مالك بن أنس»[1].

أما قصدُ الشارعِ لمنعِ المزابنةِ في بيعِ الثمارِ المدلولِ عليهِ بحديثِ: «أينقص الرطب إذا يبس؟»[2]، فهو خاصٌّ بطائفةٍ مِن المسائلِ، أغلبُها في المكيلاتِ والموزونات.

١- القبس ٢/ ٧٩٢.

٢- سبق تخريجه.

وقد تكون في بيعِ الحيوانِ بجنسِه، وهو قسمٌ منَ الغررِ والجهالةِ يتنزَّل منزلةَ الجزئيِّ مِن الكلي كذلك، والنهي عن بيع حبل الحبلة هو مقصد جزئي؛ إلاَّ أنَّ المقصدَ الأعلى هوَ إقامةُ العدلِ بينَ الناسِ، الذي يمثِّل أساسَ التعاملِ والمعاملةِ للسلوكِ وللعقودِ ولنظامِ الحياةِ ونظامِ الحكم،﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿ وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة: ٨].

ويظهرُ في كلِّ مجالٍ ما يوضِّحه، ففي المعاملات:﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ ﴾ [الرحمن: ٩]، وهو العدل:﴿ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِ ﴾ [الشعراء: ١٨٢].

وبهذا يتَّضح توالدُ المقاصدِ وترابُطُها وتضامنُها وتسلسلُها وتراتُبها في سلَّم العمومِ والخصوصِ، تتدرَّجُ بينَ العامِّ والأعم وبين الخاصِّ والأخصِّ. وهناكَ أيضًا مقاصدُ المقاصدِ ومقاصدُ الوسائل.

قد يكون من المناسب أن نضيف هنا قضيتين لهما تأثيرهما في تصنيف المقاصد التشريعية المنتجة وهما:

أولا: معيار الانتماء إلى المقصد الضروري.

ثانيًا: تذبذب الانتماء لبعض القضايا بينه وبين الحاجي.

أولا: معيار الانتماء المقصد الضروري، لقد اضطربت أقوال العلماء في هذه المسألة فأحيانا يعللون الكليات الخمس بأن الشارع وضع لها الحدود وأحيانا

يعللونها بكونها علمت من الدين بالضرورة كما أشار إليه الشوكاني.

وهنا تدخل الواجبات والجائزات والمنهيات التي علمت من الدين ضرورة.

وأحيانا لأنها ضرورة لمصالح العباد وانتظام المجتمع كما أشار إليه الطوفي وغيره.

وهو ضروري لقوة المصلحة المستجلبة كما يشير العز بن عبدالسلام: طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد»[1].

وهذا يجعل الأمر غير محصور والمجال غير مغلق أمام ما قد يظهر أنه ضرورة حاقة يضطر الناس إليها مما جعل بعض المقاصديين المعاصرين يضيفون الحرية والمساواة وغيرهما.

ثانيًا: تذبذب الانتماء لبعض القضايا بين الضروري والحاجي.

لقد نشأ عن هذا الاضطراب في حصر وتحديد الضرورات ثلاثة أمور أولها: اختلافهم في موقع بعض القضايا هل هي من باب الضرورات أو الحاجات كالبيع والإجارة والنكاح وهذه النصوص تجلى ذلك فالسبكي في «جمع الجوامع» يقول إن البيع من الحاجي، وكذلك الفهري يرى أن البيع حاجي إلا أنه انتهى إلى أن شرعية أصل البيع من الضروريات فإنه لا يمكن بقاء الحياة بدون الأقوات في الغالب ولا يتوصل إليه إلا بالمعاوضات واختار الأبياري

١ – العز ابن عبد السلام القواعد ١/ ٢٣.

أن الإجارة والبيع من قبيل الضروريات وقال إمام الحرمين البيع ضروري بخلاف الإجارة وجعل الفهري النكاح من الحاجيات وظاهر كلام الأبياري أنه من الضروريات لأنه شرع لتحصين النفوس[1].

واستشكل العبادي في «الآيات البينات» جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع أن ضرورية المال إنما هي لتوقف البنية عليه وحينئذ فأي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع ولم كان حفظ الأول ضروريًا دون الثاني مع التوقف على كل منهما».[2]

كذلك اختلفوا في صون العرض من الوقيعة فيه هل من الضروري أو الحاجي.

الأمر الثاني: إحداثهم للتتمة وهي الملحق بكل مقصد ليكون في مرتبته بشرط أن لا يبطله.

ولكل من المراتب الثلاث الضروري والحاجي والتحسيني ملحق يلحق به في رتبته والتكملة لها شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال كما أفاده في نشر البنود[3].

ومثل الأبياري لمكمل الحاجي بنفي الغرر قائلا: إنه تكملة لها لما يتوقع من خصام ونزاع ونفي جميع الغرر يضيق أبواب المعاملات ويحسم جهات المعاوضات والتكميلات إنما تراعى إذا لم يفض اعتبارها إلى إبطال المهمات

١- حلولو، الضياء اللامع ٤/ ٣٣، الطبعة الحجرية.
٢- راجع كلامه في نشر البنود ٢/ ١٧٩.
٣- سيد عبدالله، نشر البنود ٢/ ١٨٠.

فإن أفضى إلى ذلك وجب الإعراض عن التتمة تحصيلا للأمر المهم فوجب المسامحة في الأغرار التي لا انفكاك عنها مع يسارة ما يفوت، وبين اليسير والكثير فروع تجاذب العلماء النظر فيها فمن مائل إلى جانب العفو ومن مائل إلى جانب المنع[1].

قلت: ونفي الغرر يدخل فيما سماه الإمام الطاهر بالوضوح.

الأمر الثالث: اعتراف بعضهم بعدم انحصار الضروري وتداخل المقاصد قال في نشر البنود: قد يكون الحاجي في الأصل ضروريًا كالإجارة لتربية الطفل وبهذا يعلم عدم انحصار الضروري في المذكورات[2].

وفي النهاية فأنا أرى -والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم- أن الكلي الضروري أو الحاجي لا ينبغي حصرهما بالعد اكتفاء بتسويرها بالحد وهو حد لا يضع حاجزًا لقبـيًا وإنما يضع علامات تؤشر إلى وزن المصلحة ووزن الدليل وحالة المجتمع وظروفه ليكون التواصل بين منظومتي الضروري والحاجي منسابًا ليس بالمعنى الذي قرره أبو المقاصد الأستاذ أبو إسحاق الشاطبي وفطن له وهو أن الضروري لا يستغني عن الحاجي لأنه بمنزلة المكمل له فقد يختل الضروري باختلال الحاجي وكذلك الحاجي مع التحسيني[3].

١- الضياء اللامع ٣/ ٣٦، الطبعة الحجرية.

٢- نشر البنود ٢/ ١٨١.

٣- قال الشاطبي: إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري؛ فإن الضَّروري هو المطلوب. فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها: أن الضَّروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

فهي عنده كاللبنات المتساندة ولكن بمعنى آخر وهو أن مفردات الكلي الحاجي ليست مستقرة في أسفل السلم ولكنها توجد في الكلي الضروري متماهية مع مضمونه ومفاهيمه لكن بعض مضامينها قد يصبح حاجيًا طبقًا لميزان المصلحة ووزن الدليل.

فلا غنى لأحدهما عن الآخر فوضع الحدود علامة والوعد والوعيد علامة وقوة المصلحة المستجلبة والمفسدة المستدفعة علامة وقوة الدليل وكلها تتضامن في تشكيل صورة الضروري وتجميع جزئياته.

وطبقًا لهذا المفهوم الجديد القديم فالبيع مثلا هو ضروري حاجي فلو راجعنا النصوص الشرعية لوجدنا أن البيوع المتعلقة بالطعام قد أحاطها الشارع بقيود وشروط من التقابض والإعلان والترويج ومنع الاحتكار لم يحط به غيرها كما قصر المالكية منع البيع قبل القبض على الطعام دون غيره مما جعل خليلا في التوضيح يقول إنها تعبدية، والقرافي يقول لشرف الطعام.

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التَّحسيني للضروري.

بيان الأول أنَّ مصالح الدِّين مبنيَّة على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدَّم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدُّنيوي مبنيًّا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدُّنيا وجود -أعني: ما هو خاص بالمكلَّفين والتَّكليف- وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عُدم الدِّين عدم ترتُّبُ الجزاء المرتَجى، ولو عُدِمَ المكَلَّف لعُدِمَ من يَتَدَّين، ولو عُدم العقل لارتفع التديُّن، ولو عُدم النَّسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش وأعني بالمال ما= =يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك المطعم والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات؛ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا، وأنَّها زادُ للآخرة»(). الموافقات ٢/ ٣١

قلت: وتحليل الشاطبي غير مسبوق دندن حوله القرافي في النفائس والغزالي في الشفاء ولم ينعما لوكه وتطرق إليه الطوفي في المناسب دون استيفاء).

فلا يمكن والحال هذه إلا أن نقول إنه من باب الضروري إذا قابلناه ببيع أدوات التجميل والترفيه التي تغزو أسواق الجياع والتي هي في أحسن أحوالها تقع في المقصد التحسيني جوازًا وهو المقصد الذي يقع فيه منع بيع النجاسات والجيف وغيرها من محرمات الأعيان ماعدا الخمر فإن منع بيعها ملحق بمقصد العقل وهو ضروري سدًّا للذريعة «إن الذي حرم شربها حرم بيعها» كما في الحديث الصحيح.

وكذلك منع بيع الصنم سدا لذريعة العبادة فهو ملحق بحفظ الدين.

وبما تقدم لا يكون حفظ المال مقصورًا على جهة الحفظ من الاعتداء عليه بانتزاعه من يد مالكه ولا حفظ النسب مقصورًا على منع الاعتداء على البضع الذي هو من الضروري بل يدخل فيه النكاح ترجيحًا لأحد شقي القاعدة التي ذكرها المقري وغيره ونظمها الزقاق بقوله:

هل النكـاح قوت أو تفكـه إعـفـاف والـــد عـليـه يفقـه

تأمـــل الأم وهل تبعــض دعـوى وبتـة بعـتـق يفـرض

قال في نشر البنود: واختلف أهل مذهبنا هل النكاح من باب الحاجيات بناء على أنه تفكه أو من الضروري بناء على أنه من باب الأقوات ووجه كونه من الضروري أنه شرع لتحصين النفوس».

فالذي نختاره أن النكاح قد يكون في مرتبة الضروري لمحتاجه احتياجًا شديدا وقد يكون في مرتبة الحاجي للمحتاج الذي لا يخاف العنت.

وتصير الوقيعة في العرض في مرتبة الضروري إذا تعلق بالأنساب وبعضه

الآخر في مرتبة الحاجي وهو رأي لبعض الأصوليين معترضًا على تسوية السبكي للعرض بالمال قائلا: إن حفظ العرض قد يكون صيانة للأنساب عن تطرق الشك فيكون أعلى من المال ومنه ما هو دون ذلك.

فتتواصل المنظومتان دون تقيد بالألقاب بل بالنظر لرجحانية المصالح في ضوء الدليل والقرائن الحافة.

وقد انتبه الأصوليون لذلك في النفقة حيث قرروا أن الوصف الواحد قد يكون ضروريًا حاجيًا لكن بنسب وإضافات كالنفقة فإنها على النفس ضرورية وعلى الزوجة حاجية كما لابن حلولو، وأضاف الطوفي وعلى الأقارب تتمة.

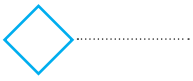
خلاصة القول: إن العلاقة بين منظومات المقاصد الثلاثة لا ينبغي أن تكون تكاملية كما وصل إليه الشاطبي وكما رسمه ابن حلولو في الضياء اللامع بقوله: واعلم أن الحاجيات والتحسينيات كالتتمة للضروريات والتحسينات كالمكملة للحاجيات فإن الضروريات هي أصول المصالح وكل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهي أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال فإنه متى عادت عليه بالاعتبار سقط الاعتبار[1].

بل الذي نقوله هو أن العلاقة اندماجية ونتفق مع أستاذ المقاصد الشريف أحمد الريسوني في أنَّ أصل هذا الحصر اجتهادي وبالتالي فهو مفتوح للإضافة مع الاعتراف مع الأستاذ أبي إسحاق في قواعده أن الكليات الخمس: الدين

١ – ابن حلولو، حاشية على نشر البنود ٣/ ٣٥، الطبعة الحجرية.

والنفس والعقل والنسل والمال[1]، هي أصل المصالح ولهذا فستظل العناوين الرئيسية لأنَّ كل المقاصد الأخرى سواء كانت من مقاصد الشارع أو مقاصد المكلفين غير منافية لها ستبقى راجعة إليها إما بالتبع أو الأيلولة، فمجمل الكبائر وكبيرات الفضائل سواء كانت مرجعيتها الفردَ أو موضوعها الجماعةَ لا بد أنْ تلاحظ هذه الكليات بشكل من الأشكال أو ضرب من الضروب، وإن كانت كلمة «حفظ» التي أطلقها الأولون عنوانًا للمقصد تشير إلى نوع من الحصر فلو أزيلت ليكون المقصد مثلا: الدين والنفس والمال.. إلى آخره لزال الاعتراض وحصل المطلوب.

وعلى كل حال فمن أراد أن يتعرف إلى المقاصد في كل جزئية فما عليه إلا أن يرجع إلى ميزان النصوص وضرورات الناس وحاجاتهم ليثبت المرتبة.



١ – هذا الحصر اعترض عليه فيلسوف الإسلام المعاصر طه عبدالرحمن بقوله: غير أن هذا الحصر يُعترض عليه من جهتين: من جهة جعل المصالح خمسة أجناس، ومن جهة اختصاص المصالح الضرورية بهذه الأجناس الخمسة. لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس، لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم «العرض» و«العدل»، ولا يقوم بشرط التباين، فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، مثل حفظ النفس وحفظ العقل؛ كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فالدين الذي اعتبر عنصرا هو كذلك مساو للشريعة.(تجديد المنهج في تقويم التراث ص١١١)

استنباط المقاصد واستخراجها

ونعنِي بهِ الكيفيةَ التِّي يتوصَّلُ بها إلى الحكمِ بأنَّ مقصد الشارع من أمر أو نهي أو أي خطاب فيه إخبار أو فعل المعصوم أو تقريره.

وقد تعرَّض الشاطبيُّ منها لأربع جهات، حيث قال: «في الضابط الذي به يعرف مقصدَ الشارع؛ فنقول، وبالله التوفيق: إنه يُعرف من جهات:

إحداها: مجردُ الأمرِ والنهي الابتدائيِّ التصريحِيِّ، فإنَّ الأمرَ معلومٌ أنَّه إنَّما كانَ أمرًا لاقتضائِه الفعلَ؛ فوقوعُ الفعلِ عندَ وجودِ الأمرِ بِه مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصودٌ له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أنَّ عدم إيقاع المأمور به مخالفٌ لمقصوده.

فهذا وجهٌ ظاهرٌ عامٌّ لَمن اعتبرَ مجردَ الأمرِ والنهيِ مِن غيرِ نظرٍ إلى علَّةٍ، ولَمن اعتبرَ العللَ والمصالحَ، وهو الأصل الشرعي.

وإنما قيدَّ بالابتدائي تحرُّزًا من الأمر أو النهي الذي قُصد به غيره ؛ كقوله تعالى:﴿ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ [الجمعة:٩]، فإنَّ النهيَ عنْ البيعِ ليسَ نهيًا مبتدأً، بل هو تأكيدٌ للأمرِ بالسعي؛ فهو مِن النهيِ المقصودِ بالقصدِ الثاني، فالبيعُ ليسَ منهيًّا عنهُ بالقصدِ الأوَّل، كما نهي عن الربا والزِّنى مثلا، بلْ لأجلِ تعطيلِ السَّعيِ عندَ الاشتغالِ بِه، ومَا شأنُه هذَا؛ ففِي فَهمِ قصدِ الشارعِ مِن مجرَّده نظرٌ واختلافٌ، منشؤُه مِن أصلِ المسألةِ المترجمةِ بالصلاة في الدار المغصوبة.

وإنما قيَّد بالتصريحيِّ تحرُّزًا مِن الأمرِ أوِ النَّهي الضمنِي الذِي ليسَ بمصرَّح بِه؛ كالنَّهي عنْ أضدادِ المأمورِ بِه الذِي تضمَّنه الأمرُ، والأمرِ الذِي تضمَّنَه النهيُ عنِ الشيءِ، فإنَّ النَّهيَ والأمرَ ها هُنا إنْ قيلَ بهما؛ فهُما بالقصدِ الثاني لا بالقصدِ الأوَّل؛ إذْ مجراهما عندَ القائلِ بهما مجرَى التأكيدِ للأمرِ أوِ النهيِ المصرَّحِ بِه . فإنْ قِيلَ بالنَّفيِ؛ فالأمرُ أوضحُ في عدمِ القصدِ . وكذلكَ الأمرُ بما لا يتمُّ المأمورُ إلاَّ بِه المذكورُ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فدلالةُ الأمرِ والنَّهيِ في هذَا على مقصودِ الشارعِ متنازعٌ فِيه، فَليس داخلا فيما نحنُ فِيه، ولذلكَ قُيِّد الأمرُ والنهيُ بالتصريحِي.

والثانية: اعتبار عللِ الأمرِ والنهيِ، ولماذا أمرَ بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عنْ هذَا الآخَر؟

والعلَّة إمَّا أنْ تكونَ معلومةً أو لا: فإن كانت معلومةً اتُّبعت، فحيثُ وجدتْ وجد مقتضى الأمرِ والنهيِ مِن القصدِ أو عدمِه؛ كالنكاحِ لمصلحةِ التناسلِ، والبيعِ لمصلحةِ الانتفاعِ بالمعقودِ عليهِ، والحدودِ لمصلحةِ الازدجارِ.

وتُعرفُ العلةُ هنا بمسالِكها المعلومةِ في أصولِ الفقهِ، فإذَا تعيَّنتْ عُلمَ أنَّ مقصودَ الشارعِ ما اقتضتْه تلكَ العللُ مِن الفعلِ أوْ عدمِه، ومن التسبُّب أو عدمِه، وإنْ كانتْ غيرَ معلومةٍ؛ فلا بدَّ مِن التوقُّف عنِ القطعِ على الشارعِ أنَّه قصدَ كذَا وكذَا؛ إلاَّ أنَّ التوقفَ هنَا لهُ وجهانِ منَ النظرِ:

أحدهما: أنْ لا يتعدَّى المنصوصُ عليهِ في ذلكَ الحكمِ المعين أو السببِ المعين؛ لأنَّ التعدِّي مع الجهلِ بالعلةِ تحكُّمٌ من غيرِ دليل، وضلالٌ على غيرِ سبيلٍ، ولا يصحُّ الحكمُ على زيدٍ بما وُضع حكما على عمْرو، ونحنُ لا نعلمُ أنَّ الشارعَ قصدَ الحكمَ بهِ على زيدٍ أوْ لاَ؛ لأنَّا إذَا لمْ نعلمْ ذلكَ أمكنَ أنْ لاَ يكونَ حُكما عليه، فنكونُ قد أقدمنَا على مخالفةِ الشارعِ؛ فالتوقُّفُ هنَا لعدمِ الدَّليل.

والثاني: أنَّ الأصلَ في الأحكامِ الموضوعةِ شرعًا أنْ لا يُتعدَّى بها محالها حتَّى يُعرفَ قصدُ الشارعِ لذلكَ التَّعدي؛ لأنَّ عدمَ نصبِه دليلا على التعدِّي دليلٌ على عدمِ التعدِّي؛ إذْ لو كان عندَ الشارعِ متعدِّيًا لنصبَ عليهِ دليلا ووضعَ لهُ مسلكًا، ومسالكُ العلةِ معروفةٌ، وقد خُبر بها محلُّ الحكم؛ فلمْ توجدْ لهُ علةٌ يشهدُ لها مسلكٌ مِن المسالِك؛ فصحَّ أنَّ التعدِّيَ لغيرِ المنصوصِ عليهِ غيرُ مقصودٍ للشارعِ.

فهذانِ المسلكانِ كلاهُما متَّجِهٌ في الموضِع؛ إلاَّ أنَّ الأوَّلَ يقتضي التوقَّفَ مِن

غيرِ جزمٍ بأنَّ التَّعدِّيَ المفروضَ غيرُ مرادٍ، ويقتضي هذَا إمكانَ أنَّه مرادٌ؛ فيبقَى الناظرُ باحثًا حتَّى يجدَ مخلَصًا؛ إذْ يمكنُ أنْ يكونَ مقصودَ الشارعِ، ويمكنُ أنْ لاَ يكونَ مقصودًا له، والثاني يقتضي جزمَ القضيةِ بأنَّه غيرُ مرادٍ؛ فينبنِي عليهِ نفيُ التَّعدِّي من غير توقُّفٍ، ويحكمُ بهِ علما أو ظنًا بأنه غيرُ مقصودٍ لَه، إذْ لو كانَ مقصودًا لنصبَ عليهِ دليلا، ولمّا لمْ نجدْ ذلكَ دلَّ على أنَّه غيرُ مقصودٍ، فإنْ أَتَى ما يوضِّح خلافَ المعتقدِ رجعَ إليهِ، كالمجتهدِ يجزمُ القضيةَ في الحكمِ، ثم يطَّلع بعدُ على دليلٍ ينسخُ جزمَه إلى خلافه.

فإنْ قيلَ: فهما مسلكانِ متعارضان؛ لأنَّ أحدَهما يقتضي التوقُّفَ، والآخرَ لا يقتضيهِ، وهما في النظرِ سواءٌ، فإذا اجتمعَا تدافعَا أحكامَهما؛ فلا يبقَى إلاَّ التوقُّفُ وحدَه؛ فكيفَ يتَّجهَان معًا؟

فالجوابُ أنهما قدْ يتعارضانِ عندَ المجتهدِ في بعضِ المسائلِ؛ فيجبُ التوقفُ لأنهما كدليلينِ لمْ يترجَّح أحدُهما على الآخَر، فيتفرَّع الحكمُ عندَ المجتهدِ على مسألةِ تعارضِ الدليلين، وقدْ لا يتعارضانِ بحسبِ مجتهدَين أوْ مجتهدٍ واحدٍ في وقتينِ أوْ مسألتَين؛ فيقوَى عندَه مسلكُ التوقُّف في مسألة، ومسلكُ النفيِ في مسألةٍ أخرَى؛ فلا تعارضَ على الإطلاقِ.

وأيضًا فقدْ علمنَا مِن مقصدِ الشارعِ التفرقةَ بينَ العباداتِ والعاداتِ، وأنَّه غلبَ في بابِ العباداتِ جهةُ التعبُّد، وفي بابِ العاداتِ جهةُ الالتفاتِ إلى المعاني، والعكسُ في البابينِ قليلٌ.

ولذلكَ لمْ يلتفتْ مالكٌ في إزالةِ الأنجاسِ ورفعِ الأحداثِ إلى مجرَّدِ النظافةِ

حتَّى اشترطَ الماءَ المطلَق وفي رفعِ الأحداثِ النيةَ، وإنْ حصلتْ النظافةُ دونَ ذلك. وامتنعَ مِن إقامةِ غيرِ التكبيرِ والتسليمِ مقامَهما، ومنعَ مِن إخراجِ القيَمِ في الزكاة، واقتصرَ على مجرد العددِ في الكفَّارات. إلى غير ذلكَ مِن المسائلِ التِّي تقتضي الاقتصارَ على عينِ المنصوصِ عليهِ أوْ ما ماثلَه.

وغَلَّب في بابِ العاداتِ المعنَى؛ فقالَ فيها بقاعدةِ المصالحِ المرسلةِ والاستحسانِ الذي قالَ فيه: «إنَّهُ تسعةُ أعشارِ العلمِ» إلى ما يتبعُ ذلك. وقد مرَّ الكلامُ في هذا والدليلُ عليه.

وإذا ثبتَ هذا فمسلكُ النفي متمكِّن في العبادات، ومسلكُ التوقفِ متمكِّنٌ في العادات.

وقدْ يمكنُ أنْ تُرَاعَى المعاني في بابِ العباداتِ، وقدْ ظهرَ منهُ شيءٌ فيجرِي الباقِي عليه، وهيَ طريقةُ «الحنفية» . والتعبداتُ في بابِ العادات، وقد ظهرَ منهُ شيءٌ فيجرِى الباقِي عليهِ، وهيَ طريقةُ الظاهرية، ولكنَّ العمدةَ ما تقدم. وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة.

والجهةُ الثالثةُ: أنَّ للشارع في شرعِ الأحكامِ العاديَّة والعباديَّة مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.

مثال ذلك النكاح؛ فإنهُ مشروعٌ للتناسل على القصدِ الأوَّل، ويليهِ طلبُ السكنِ، والازدواجُ والتعاونُ على المصالحِ الدنيويةِ والأخرويةِ؛ من الاستمتاعِ بالحلالِ، وبالنظرِ إلَى ما خلقَ اللهُ مِن محاسنِ النِّساء، والتجمُّلُ بمالِ المرأةِ، أو قيامُها عليهِ وعلى أولادِه مِنهَا أو مِن غيرها أوْ إخوتِه، والتحفظُ مِن الوقوعِ في

المحظورِ مِن شهوةِ الفرجِ ونظرِ العينِ، والازديادُ مِن الشكرِ بمزيدِ النِّعمِ مِن اللهِ على العبد، وما أشبهَ ذلكَ.

فجميعُ هذَا مقصودٌ للشارعِ مِن شرعِ النكاحِ: فمنهُ منصوصٌ عليه أو مشارٌ إليه، ومنه ما علُم بدليلٍ آخرَ ومسلكٍ استُقرىء مِن ذلكَ المنصوص؛ وذلكَ أنَّ ما نُصَّ عليهِ من هذِا المقصدِ التابعِ هو مثبتٌ للمقصدِ الأصليِّ، ومقوٍّ لحكمته، ومستودعٌ لطلبِه وإدامته، ومستجلبٌ لتوالي التراحمِ والتواصلِ والتعاطفِ، الذي يحصلُ به مقصدُ الشارعِ الأصلي منَ التناسُل؛ فاستدللنَا بذلكَ على أنَّ كلَّ مَا لمْ ينصَّ عليهِ ممَّا شأنُه ذلكَ مقصودٌ للشارعِ أيضًا؛ كما رُوِي من فعلِ عمرَ بنِ الخطابِ في نكاحِ أمِّ كلثومٍ بنتِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ طلبًا لشرفِ النَّسب، ومواصلةِ أرفعِ البيوتاتِ، وما أشبه ذلك. فلا شكَّ أنَّ النكاحَ لمثلِ هذِه المقاصدِ سائغٌ، وأنَّ قصدَ التسبُّب لهُ حسنٌ.

وعندَ ذلكَ يتبينُ أنَّ نواقضَ هذِه الأمورِ مضادَّةٌ لمقاصدِ الشارعِ بإطلاقٍ، مِنْ حيثُ كانَ مآلها إلى ضدِّ المواصلةِ والسكنِ والموافقةِ. كما إذَا نكحَها ليحلّها لمنْ طلَّقها ثلاثًا؛ فإنَّه عندَ القائلِ بمنعِه مضادٌّ لقصدِ المواصلةِ التي جعلها الشارعُ مستدامةً إلى انقطاعِ الحياةِ مِن غيرِ شرط؛ إذْ كانَ المقصودُ منهُ المقاطعةَ بالطلاقِ. وكذلكَ نكاحُ المتعةِ، وكل نكاحٍ على هذا السبيل، وهو أشدُّ في ظهورِ محافظةِ الشارعِ على دوامِ المواصلةِ، حيثُ نهَى عما لمْ يكنْ فيهِ ذلك»[1].

ثمَّ ذكر جهةً رابعةً بقولِه: الجهةُ الرابعةُ ممَّا يُعرفُ بهِ مقصدُ الشارعِ: السكوتُ

١- الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٣٤-١٤٠.

عن شرعِ التسبُّب، أو عن شرعيةِ العملِ معَ قيامِ المعنَى المقتضي لَه.

وبيانُ ذلكَ أنَّ سكوتَ الشارعِ عنِ الحكمِ على ضربَين:

أحدهما: أنْ يسكتَ عنه؛ لأنَّه لا داعيةَ لهُ تقتضِيه، ولا موجبَ يقدرُ لأجلِه؛ كالنوازلِ التِي حدثتْ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ ؛ فإنها لمْ تكنْ موجودةً ثمَّ سكتَ عنها معَ وجودِها - وإنما حدثتْ بعدَ ذلكَ؛ فاحتاجَ أهلُ الشريعةِ إلى النظرِ فيها وإجرائِها على ما تقرَّر في كليَّاتها . وما أحدثَه السلفُ الصالحُ راجعٌ إلى هذا القسم؛ كجمعِ المصحَف، وتدوينِ العلمِ، وتضمينِ الصنَّاع، وما أشبه ذلكَ ممَّا لمْ يجرِ لهُ ذكرٌ في زمنِ رسولِ اللهِ ﷺ ، ولم تكنْ مِن نوازلِ زمانِه، ولا عرضَ للعملِ بها موجبٌ يقتضيها . فهذا القسمُ جاريةٌ فروعُه على أصولِه المقررةِ شرعًا بِلا إشكال؛ فالقصدُ الشرعيُّ فيها معروفٌ مِن الجهاتِ المذكورةِ قبلُ.

والثاني: أنْ يسكتَ عنهُ وموجبهُ المقتضي لهُ قائمٌ؛ فلمْ يقرر فيه حكمٌ عندَ نزولِ النازلةِ زائدٌ على ما كانَ في ذلكَ الزمانِ . فهذا الضربُ السكوت فيهِ كالنصِّ على أنَّ قصدَ الشارعِ أنْ لا يزادَ فيهِ ولا ينقَص؛ لأنَّه لَمَّا كانَ هذَا المعنَى الموجبُ لشرعِ الحكمِ العملي موجودًا ثمَّ لمْ يشرع الحكم دلالةً عليه؛ كانَ ذلكَ صريحًا في أنَّ الزائدَ على ما كانَ هنالك بدعةٌ زائدةٌ، ومخالفةٌ لما قصدَه الشارع؛ إذْ فُهمَ مِن قصدِه الوقوفُ عند ما حُدَّ هنالك، لا الزيادةُ عليهِ ولا النقصانُ منه»[1].

١ - الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٥٧.

بدعة الترك

قلت: إن هذه المسألة -التي يمكن أن تسمى «ببدعة الترك» ومعناها فعل أمر في محل ترك من قبل الشارع- من أدق الأمور التي وقع فيها الالتباس واختلف فيها بل اختصم فيها الناس.

فنقول:

أولا: إن مسألة الترك تشبه أن تكون من المسائل الاجتهادية التي تختلف فيها أنظار العلماء فيرتب بعضهم عليها حكم الكراهة أو التحريم حسب الأدلة التي يسوقها لجانب ترك الفعل، بينما لا يعتبرها البعض الآخر دليلا إلا على مجرد رفع الحرج وعدم لزوم ذلك الفعل المتروك، فيكون المتروك معروضًا على عموم الأدلة الأخرى التي تدل على إباحته أو استحبابه أو كراهته وقد تدل على وجوبه عند قيام مصلحة راجحة أو شمول دليل الوجوب له أو على التحريم لنشوء مفسدة واضحة.

وهكذا قسم هذا الفريق البدعة إلى خمسة أقسام وقال هؤلاء: إن الترك وحده ليس دليلا على تحريم ولا على كراهة لأنه ليس قولا ولا فعلا ولا تقريرًا والشارع يقول: «وما نهيتكم عنه فانتهوا». ولم يقل: وما تركت.

ونقلوا في ذلك عن الشافعي رحمه الله تعالى قوله: كل ماله مستند من الشرع فليس ببدعة ولو لم يعمل به السلف.

ولكن الشافعية أصلوا تلك المقولة وانضم إليهم متأخرو المالكية كالقرافي في تقسيمه البدعة إلى خمسة أقسام وذلك في الفرق الثاني والخمسين والمائتين « بين

قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها»:

وحاصل ما ذهب إليه القرافي من انقسام البدعة إلى قبيحة وحسنة والقبيحة إلى حرام أو إلى مكروه تنزيهًا، والحسنة إلى واجبة ومندوبة ومباحة.

ووافقه محشيه ابن الشاط عليه ومحمد الزرقاني وجرى عليه عمل أصحاب مالك المتأخرين كالزقاق وغيره. وإليه ذهب الإمام النووي والإمام ابن عبدالسلام شيخ القرافي وغير واحد من أصحاب الشافعي مبنية على ثلاثة أمور أيضا الأول: أن البدعة حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الأول حسنًا أو قبيحًا كان له أصل من أصول الشرع أم لا. الثاني: أن جميع ما ورد في البدع من نحو قوله ﷺ : كل بدعة ضلالة، عام مخصوص. الأمر الثالث: التسوية بين العاديات والعبادات في لحوق البدع وعلى هذه الأسس قسموا البدعة.

فالبدعة تدخل في العادات كالمكوس التي أحدثها الحكام بعد الصدر الأول والجور في الحكم من القضاة فالمذموم ما خالف الشرع سواء كان في العاديات أو العبادات واستهول هؤلاء أن يكون الوعيد على البدعة إلا في منهي عنه وليس في مسكوت عنه ثم ما هو الأمر الذي كان عليه ﷺ وأصحابه، إنه إتباع في الأقوال والأفعال وليس مجرد أمتناع عن فعل.

وليكون المرء من الفرقة الناجية عليه أن ينظر إلى أوصافهم في القرآن الكريم ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ

فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴾ [الفتح: ٢٩].

﴿ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّآئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [التوبة: ١١٢].

ولهذا قال النووي إن هذه الفرقة موزعة في طوائف المجتمع لأن كل من اتصف بصفة من الصفات الحميدة لأصحاب النبي ﷺ فهو من هذه الفرقة فمنهم تجار صادقون منفقون ومنهم علماء ومنهم مجاهدون.

ومقتضى ما يفهم من كلام الشاطبي تصريحًا وتلويحًا أن ترك الشارع لفعل شيء من القربات أو لكيفية من الكيفيات أو مقدار من المقادير دليل على قصده عدم الأتيان بذلك الفعل وإن إقدام المكلف في محل الترك يعتبر إبتداعًا في الشرع وقد كرر ذلك في الموافقات وزاده بيانًا وأعلنه إعلانًا في كتابه "الاعتصام" حيث تحدث عن معاناته مع أهل زمانه في إلزامهم له بالخروج عن الجماعة عندما رفض الدعاء عقب الصلاة جماعة وإلتزامه بما يعتقده السنة في عدم لزوم الدعاء في الخطبة للإئمة إلى غير ذلك من مسائل الترك التي بنى عليها مذهبه في تعريف البدعة وهو في هذا مخالف لبعض علماء عصره الذين لا يرون في الترك دليلا على الكراهة والتحريم.

ومن أبرز من اختلف مع الشاطبي شيخه أبوسعيد بن لب الذي ألف كتابًا في الرد عليه في مسألة الدعاء جماعة عقب الصلوات لما بلغته فتوى الشاطبي

فأنكر ترك الدعاء إنكارًا شديدًا ونسب بذلك للإمام أنه من القائلين أن الدعاء لا ينفع ولا يفيد. ولم يأل أن يقيد في ذلك تأليفًا سماه "لسان الأذكار والدعوات مما شرع أدبار الصلوات" ضمنه حججًا كثيرة على صحة ما الناس عليه جملتها أن غاية ما يستند إليه المنكر أن التزام الدعاء على الوجه المعهود إن صح أنه لم يكن من عمل السلف فالترك ليس بموجب للحكم في المتروك إلا جواز الترك وانتفاء الحرج فيه خاصة وأما تحريم أو كراهة فلا ولا سيما فيما له أصل جملي كالدعاء فإن صح أن السلف لم يعملوا به فقد عمل السلف بما لم يعمل به من قبلهم مما هو خير كجمع المصحف ثم نقطه وشكله ثم نقط الآي ثم الخواتم والفواتح وتحزيب القرآن والقراءة في المصحف في المسجد وتسميع المؤذن تكبير الإمام وتحصير المسجد عوض التحصيب وتعليق الثريات ونقش الدنانير والدراهم بكتاب الله وأسمائه.

وقال عمر بن عبدالعزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. وكذا يحدث لهم ترغيبات بقدر ما أحدثوا من الفتور.

وجاء: آفة العبادة الفترة ، وفي القرآن﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة: ٢].

قلت: هذا جزء من كلام ابن لب، ويضاف إلي ذلك محاريب المساجد والمآذن فقد احدثت واتفق الناس على جوازها بعد أن اختلفوا في ابتدائها.

وكذلك تقليد العالم الميت واشتراء كتب الفقه وبيعها أمور اختلف فيها ابتداء وأجمع على جوازها انتهاء قال في المراقي:

والخلف في تقليد من مات وفي ... بيع طروس الفقه الآن قد نُفي

وكذلك كتابة الأحاديث النبوية وإفرادها بالتأليف فما حدث كان في نهاية القرن الأول وبداية الثاني بأمر عمر بن عبدالعزيز ولم تكن إلا صحف يسيرة كصحيفة عبدالله بن عمرو، وكذلك تجريد المسائل الفقهية كان من محدثات القرن الثاني وأجمع عليه فيما بعد.

وما أشار إليه أبو سعيد ابن لب بأنَّ السلف عمل بعضهم بما لم يعمل به من قبلهم -محتجًا به على الجواز- ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكنه اعتبره ضرباً من البدع، وكون بعض السلف عمل به لا ينفي عنه صفة البدعة، وذلك بقوله: وكثير من مجتهدى السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة ولم يعلموا أنه بدعة؛ إما لأحاديث ضعيفة ظنوها صحيحة، وإما لآيات فهموا منها ما لم يرد منها، وإما لرأي رأوه، وفي المسألة نصوص لم تبلغهم.

وإذا اتقى الرجل ربه ما استطاع دخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وفي الصحيح أنَّ الله قال: «قد فعلت» وبسط هذا له موضع آخر[1].

أما ابن عرفة فأجاب عن مسألة الدعاء جماعة بقوله: الحمد لله حاصل السؤال: ما حكم الدعاء على الهيئة المعهودة في هذه الأمصار عقب صلاة الفرض، وقد كان سألني عنها بعض الواردين علينا من مدينة سلا منذ نحو من عشرة أعوام، والجواب:

أن إيقاعه إن كان على نية أنه من سنن الصلاة أو فضائلها فهو غير جائز، وإن

١- مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩١ .

كان مع السلامة من ذلك فهو باق على حكم أصل الدعاء، والدعاء عبادة شرعية فضلها من الشريعة معلوم عظمه، ولا أعرف فيها في المذهب نصًا إلا أنه وقع في العتبية في كتاب الصلاة كراهة مالك الدعاء بعد الصلاة قائما، فمفهومه عدم كراهته جالسًا.

وفي العتبية أيضًا كراهة مالك الدعاء عقب القرآن.

ولكن الأظهر عندي جوازه، وقد وردت بذلك أحاديث من المصنفات كسنن النسائي وغيره لا يخلو بعضها من كون سنده صحيحًا.

وأما البدع فقد تكلم الناس عليها من متقدم أومتأخر كالقرافي وعز الدين وقسموها إلى أقسام.

والحاصل إسنادها إلى ما شهد الشرع بإلغائه أو اعتباره أو ما ليس بواحد منهما: فالأول: واجب تركه وإنكاره. والثاني: معتبر اتفاقًا. وفي الثالث: خلاف مشهور ومجال النظر في جزئيات المسائل طويل. والله أعلم بالصواب[1].

وقد وقع خلاف في القرن التاسع بين الحافظ السخاوي والإمام البقاعي الشافعي حول النداء الذي كان يفعل في الحرم الشريف وامتد إلى مصر قبل صلاة الفجر يادائم المعروف فأنكره الأخير ورد عليه الأول برسالة عنوانها «القول المعروف في الرد على منكر المعروف» ولكل أدلة وقل أن تعرو فترة من نزاع حول مسألة من قبيل بدع الترك.

١- شرح السجلماسي على المنهج ويراجع شرح المنجور على المنهج وذلك عند قول الزقاق:

وما عليه قد أقر سنه والمحدثات بدعة لكنه

تجب إن شملها أدلته كالكتب والضد بدت أمثلته

ويبقى الترك موضوعًا غير محسوم يختلف العلماء في مغزاه وفي مداه بالإضافة إلى العمومات التي يدعمون بها موقفهم حسب الاتجاه الذي يتوجه صوبه الفقيه فهذا ابن حزم في المحلى ذكر احتجاج المالكيّة والحنفيّة على كراهية صلاة ركعتين قبل المغرب بقول إبراهيم النخعي أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا لا يصلونهما ورد عليهم بقوله: لوصح لما كانت فيه حجة،لأنه ليس فيه أنهم رضي الله عنهم نهوا عنهما.

وقال أيضًا: وذكروا عن ابن عمر أنّه قال:ما رأيت أحدًا يصّليهما.ورد عليه بقوله: وأيضًا فليس في هذا لو صح نهي عنهما،ونحن لا ننكر ترك التطوع ما لم ينه عنه.

وقال أيضًا في المحّلى[1]:في الكلام على ركعتين بعد العصر: وأما حديث علي،فلا حجة فيه أصلا، لأنّه ليس فيه إلا إخباره بما علم من أنه لم يرَ رسول الله صّلى الله عليه وآله وسّلم، صلاهما، وليس في هذا نهي عنهما ولا كراهة لهما، فما صام عليه السّلام قط شهرًا كاملا غير رمضان وليس هذا بموجب كراهيّة صوم شهر كامل تطوعًا.

وهذا ابن قدامة يقول: فصلٌ: ولا بأسَ أَنْ يجمعَ بينَ الأَسَابيعِ، فإذَا فرغَ منها ركع لكُلِّ أُسْبُوعٍ ركعَتين، فعلَ ذلك عائشةُ، والمِسْوَرُ بن مخرمة. وبه قال عطاءٌ، وطاوسٌ، وسعيدُ بن جُبيرٍ، وإسحاقُ.

وكرهَهُ ابنُ عمر، والحسن، والزُّهريُّ، ومالك، وأبو حنيفةَ؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ لَمْ

١- ابن حزم، المحلى ٢/ ٢٧١.

يفعلهُ، ولأنَّ تأخيرَ الرَّكعتينِ عنْ طوافِهما يخِلُّ بالمُوالاةِ بينهما.

ولنا، أنَّ الطَّوافَ يجري مجرى الصَّلاةِ، يجوزُ جمعُها ويُؤخِّرُ ما بينهُما، فيُصلِّيها بعدَها، كذلك هاهُنَا، وكونُ النَّبيِّ ﷺ لمْ يَفعلهُ لا يُوجبُ كراهةً، فإنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يَطُفْ أُسبُوعينِ ولا ثلاثةً، وذلك غيرُ مكرُوهٍ بالاتِّفاقِ[1].

وانبنى على مسألة الترك اختلاف في كثير من المسائل تفاوتت أفهام العلماء ومدارك الفقهاء في فحوى الترك فيها فاستحبها البعض وحض عليها وحث وأنكرها البعض الآخر ونهى عنها وكف فمنها مسألة الدعاء بعد الصلاة المكتوبة جماعة ومنها قراءة القرآن جماعة في المسجد بصوت واحد كما كان عليه عمل أهل الشام كما يقول ابن رجب وهو ما عرف بتلاوة الحزب في المغرب ومنها التثويب والتصبيح ومنها التوسل بالأنبياء والصالحين. ولكل طائفة في هذه المسائل أدلتها التي ليس هذا مقام بسطها.

ومما أستدل به القائلون أن الترك لا يستقل دليلا بأنه يحتمل أوجهًا متعددة أولها: أنه عليه الصلاة والسلام قد يترك شيئًا مباحًا فلا يدل تركه إلا على رفع الحرج من أجل أنه يعافه مثلا كتركه لأكل الضب فلما سئل عنه قال: إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني اعافه.

وقدم إليه طعام فيه ثوم فلم يأكل منه قال أبو أيوب -وهو الذي بعث به إليه- يارسول الله أحرام هو؟ قال: لا ولكني أكرهه من اجل ريحه». الترمذي قائلا:

١- ابن قدامة، المغني ٥/ ٢٣٣.

حسن صحيح.[1]

قلت: ومن الملاحظ أنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ بالإخبار عن موجب الترك حتى سئل.

ثانيًا: أنه قد يترك بعض المستحبات أحيانًا خوفًا من أن تفرض على الناس فقالت عائشة: وما سبح النبي ﷺ سبحة الضحى قط وإني لأسبحها». وهو في الصحيح.

وقد ذكر الشاطبي هذا الحديث وفيه أن عائشة كانت تصلى الضحى ثمان ركعات وتقول: لو نشر لي أبواي ما تركتها». وذكر مسألة صلاة التراويح جماعة.

وزاد الشاطبي تفسيرًا آخر لترك النبي ﷺ لبعض المستحبات وهو الخوف من أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب وهو تأويل متمكن.

حسب عبارة الشاطبي قائلا: إن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة وكانوا أئمة يقتدى بهم ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة».

وذكر مسألة عثمان رضي الله عنه في تركه القصر في الحج خوف ظن الأعراب أن الصلاة أصبحت ثنائية وكذلك ما رواه حذيفة بن أَسِيْد شهدت أبا بكر وعمر فكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وكان بلال يقول: لا أبالي أن أضحى بكبش أو ديك». إلى آخره[2].

١- الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٣٠.

٢- الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٢٤ وما بعدها.

ثالثًا: أن السلف قد يفعلون بعض الأفعال التي ليست من قبيل السنن المؤكدة فلا يظهرون أفعالهم فلا يكون تركهم حجة وقد يقولون إنهم لا يريدون إظهار ذلك العمل فعن أبي حازم: قال كنتُ خلفَ أَبي هريرة وهو يتوضَّأُ للصَّلاةِ فكان يمُدُّ يدَه حتَّى تبلُغَ إِبْطَهُ فقلتُ له يا أبا هريرةَ ما هذا الوضوءُ فقال يا بَنِى فَرُّوخَ أنتم ها هُنَا لو علمتُ أنَّكم ها هُنَا ما توضَّأْتُ هذا الوضوءَ سمعتُ خلِيلِى ﷺ يقولُ «تَبْلُغُ الحِلْيَةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الوَضُوءُ». (صحيح مسلم).

وبهذا الصدد يذكر ابن القيم في كتاب «الروح» في مسألة قراءة القرآن لإهداء ثوابه للأموات مانصه: والقائل أن أحدًا من السلف لم يفعل ذلك قائل مالا علم له به فإن هذه شهادة على نفي ما لم يعلمه فما يدريه أن السلف كانوا يفعلون ذلك ولا يشهدون من حضرهم عليه بل يكفي اطلاع علام الغيوب على نياتهم ومقاصدهم لا سيما والتلفظ بنية الإهداء لا يشترط كما تقدم».

لكن ابن القيم في إعلام الموقعين يعطى لدلالة ترك النبي ﷺ مضمونًا مختلفًا يتفق مع شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية ومع الشاطبي، بل جعله من السنة ونصه: وأما نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان وكلاهما سنة أحدهما: تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله كقوله في شهداء أحد: ولم يغسلهم ولم يصل عليهم». وقوله في صلاة العيد «لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء». وقوله في جمعه بين الصلاتين «ولم يسبح بينهما ولا على أثر واحدة منهما» ونظائره. والثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله؛ فحيث لم ينقله واحد منهم البتة ولا حدَّث به في مجمع أبدا علم أنه لم

يكن، وهذا كتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمنون على دعائه دائما بعد الصبح والعصر أو في جميع الصلوات، وتركه رفع يديه كل يوم في صلاة الصبح بعد رفع رأسه من ركوع الثانية، وقوله: «اللهم اهدنا فيمن هديت» يجهر بها ويقول المأمومون كلهم «آمين» ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة البتة وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يخِلُّ به يومًا واحدًا، وتركه الاغتسال للمبيت بمزدلفة ولرمي الجمار ولطواف الزيارة ولصلاة الاستسقاء والكسوف، ومن ههنا يعلم أن القول باستحباب ذلك خلاف السنة؛ فإن تركه ﷺ سنة كما أن فعله سنة، فإذا استحببنا فعلَ ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق[1].

قلت وما ذكره في النوع الأول يشبه أن يكون دليلا؛ لتوفر الموجب، أما النوع الثاني فهو محل خلاف كبير، والعلامة ابن القيم يرد على مذهب الشافعي في مسألة التلفظ بنية الصلاة وقد رواه بعض العراقيين من أصحاب الشافعي فاوجبوا التلفظ بالنية. ورده إمام الحرمين في نهاية المطلب[2].

وأما مسألة القنوت في الركعة الثانية من الصبح الذي اعتمد فيه الشافعية طرفًا من حديث أنس وفيه: أما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا»[3].

١- ابن القيم، إعلام الموقعين ٢/ ٢٨١.
٢- إمام الحرمين، نهاية المطلب ٢/ ١٢٠.
٣- رواه أحمد والبيهقي والدار قطني وفيه مقال راجع نهاية المطلب ٢/ ١٨٦ مع تعليق عبدالعظيم الديب وتلخيص الحبير).

وهذا خلاف ما عليه جمهور الأصوليين من أن السنة قول وفعل وتقرير وليس مجرد ترك.

ولهذا قال ابن رشد في بداية المجتهد إن: الشريعة تتلقى من ثلاث طرق هي اللفظ والفعل والإقرار.[1]

وقال الطوفي: أما السنة فهي -في هذا الموطن- أقوال النبي، وأفعاله، وتقريراته[2].

وقال الزركشي في البحر المحيط في حديثه عن السنة: وأما في الاصطلاح: فتطلق على ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحًا ليس معه المنع من النقيض، وتطلق وهو المراد هنا: على ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال والأفعال والتقرير، والهَمِّ، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليُّون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال[3].

وهذا قليل من كثير.

وأبعد ابن السمعاني النجعة فقال إن تركه للشيء يدل على وجوب تركه مستدلا بحديث إمساك الصحابة عن الضب». وذلك في معرض دلالة الفعل، لو دل على الوجوب لدل عليه الترك أيضا، ونكتفي بهذا القدر.

تنبيه: اعلم أن كلام ابن القيم رحمه الله في الترك جاء في سياق رد طويل على مقلدى المذاهب دل على سعة علمه وحفظه ولكنه غلب عليه الحكم بالتعارض

١- ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٢.
٢- الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٢.
٣- الزركشي، البحر المحيط ٣/ ٢٣٦.

في ورود فعلين عنه عليه الصلاة والسلام وقد نقل عن الحافظ ابن عبدالبر ولكن الحافظ ابن عبدالبر حمل ما ورد من اختلاف الحديث في التسليمة والتسلمتين، وغير ذلك من هذه المسائل على التخيير كما في الاستذكار.

وهو أوفق للجمع وأدنى للفهم من دعوى أن الناس في أيام مالك قد نسوا الكثير من السنن مع العلم أن ذلك هو عصر تدوين السنن في مطلع القرن الثاني فرحمه الله تعالى.

وليس المقام مقام تفصيل في هذه المسألة التي حملت بعض طلبة العلم الذين ليس لهم رسوخ ابن القيم على أن يهجموا على أئمة المذاهب بأخبار آحاد لم تثبت وإن ثبتت فلها ما يعارضها ولم تنتشر لتصبح كالخبر اليقين عنه عليه الصلاة والسلام أو عن أصحابه. ولنرجع إلى مسألة بدعة الترك.

رابعًا: كانوا يتركون بعض المباحات خوفًا من اعتقاد الناس أنها من القربات، كما كان مالك لا يغسل يديه قبل الطعام وقال لما قدم له أمير المدينة عبدالملك بن صالح الماء ليغسل يديه قبل الطعام: أما أبوعبدالله «يعني نفسه» لا يغسل يديه قبل الطعام». مع أن مالكًا لا يرى بأسًا بذلك كما صرح به في موطن آخر ولكن يخاف من لزوم الناس لذلك وكأنه واجب كما قال في الموافقات.

خامسًا: قد يترك عليه الصلاة والسلام أمرًا لأنه خلاف الأولى فيفعل الأولى ويواظب عليه وربما فعل المتروك في أوقات نادرة لبيان الجواز وعدم الكراهة فقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قدمت إليه ميمونة رضي الله عنها المنديل لينشف به أعضاء طهارته فلم يمسه وفي رواية: لم يأخذه، وفي رواية: فرده.

فعلق إمام الحرمين في نهاية المطلب على ذلك بقوله: ولو نشف «شخص» لم ينته أمر ذلك إلى الكراهة ولكن يقال ترك الأولى، وقد روي أنه عليه السلام نشف أعضاء وضوئه مرة وكان عليه السلام يواظب على الأولى ويأتي بما هو جائز في الأحاديين فيتبين الأفضل بمواظبته والجائز بنوادر أفعاله[1].

سادسًا: أننا نجد أصحاب رسول الله ﷺ يعملون بعض القربات في مقام الترك ويهجمون على العمل بدون سؤال مما يدل على أن تركه ﷺ ليس حائلا دون عمل ولا حاجزًا دون مباشرة قول أو فعل وهو عليه الصلاة والسلام أحيانًا يثنى على فعلهم أو يسكت وما لامهم ولا وبخهم مما يدل على سعة الأمر فمن ذلك: من قال: يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون ولا تغيره الحوادث ولا يخشى الدوائر يعلم مثاقيل الجبال ومكاييل البحار وعدد قطر الأمطار وعدد ورق الأشجار وعدد ما أظلم عليه الليل وأشرق عليه النهار لا تواري منه سماء سماء ولا أرض أرضا ولا بحر ما في قعره ولا جبل ما في وعره اجعل خير عمري آخره وخير عملي خواتمه وخير أيامي يوم ألقاك فيه فوكل رسول الله ﷺ بالأعرابي رجلا فقال إذا صلى فائتني به فلما صلى أتاه وقد كان أهدي لرسول الله ﷺ ذهب من بعض المعادن فلما أتاه الأعرابي وهب له الذهب وقال ممن أنت يا أعرابي قال من بني عامر بن صعصعة يا رسول الله قال هل تدري لم وهبت لك الذهب قال للرحم بيننا وبينك يا رسول الله فقال إن للرحم حقا ولكن وهبت لك الذهب لحسن

١ - الجويني، نهاية الطلب في دراية المذهب ١/ ٩٥، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار المنهاج.

ثنائك على الله عز و جل».

وكذلك المواظب على سورة الإخلاص في صلاته: كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[الأخلاص: ١]. حتى يفرغ منه ؛ ثم يقرأ سورة أخرى معها وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلمه أصحابه فقالوا إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بأخرى فأما أن تقرأ بها وأما أن تدعها وتقرأ بأخرى فقال ما أنا بتاركها إن أحببتم أن أؤمكم بذلك فعلت وإن كرهتم تركتكم وكانوا يرون أنه من أفضلهم وكرهوا أن يؤمهم غيره فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر فقال: يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة. فقال: إني أحبها. فقال: حبك إياها أدخلك الجنة».

وكذلك في الحج فقد ثبت أن بعضهم كانوا يلبون تلبية فيها زيادة على تلبيته «وأهل الناس بهذا الذي يهلون به فلم يرد رسول الله ﷺ عليهم شيئا منه ولزم رسول الله ﷺ تلبيته».

قال القاضي عياض: فيه إشارة إلى ما روى من زيادة الناس في التلبية من الثناء والذكر كتلبية عمر لبيك ذا النعماء والفضل. وزيادة ابن عمر: والخير بيدك والرغباء إليك. واستحب الاقتصار على تلبيته عليه الصلاة والسلام.[1]

وكذلك ما ورد في حديث عبدالله بن عمر عند مسلم غدونا مع رسول الله ﷺ

١- النووي، شرح مسلم ٨/ ١٧٤.

من منى إلى عرفات منا الملبي ومنا المكبر. وفي رواية أخرى «عنده» منا المكبر ومنا المهلل فلا ينكر عليه وكان يكبر المكبر فلا ينكر عليه. كما في صحيح مسلم من حديث جابر. وفي الرواية الأخرى: فمنا المكبر ومنا المهلل ولا يعيب أحدنا على صاحبه.

قال أبو طالب المشكاني: قال أحمد: والتعريف عشية عرفة في الأمصار: لا بأس به إنما هو دعاء وذكر الله عز وجل وأول من فعله ابن عباس وعمرو بن حريث وفعله إبراهيم.[1]

كل ذلك يدل على إفساح المجال للاجتهاد وأن ترك الشارع لا يدل على الحظر ولا على الكراهة بل إنه يدل على أن ما فعله وواظب عليه هو الأولى لكن لا إنكار في فعل ما تركه على ما وصفنا من اندراجه ضمن السياق العام والأصل المتبع والمنهج الفسيح وهو في حالة التلبية تعظيمه سبحانه وتعالى وتكبيره.

وإن ذلك محل تقرير من الشارع وثناء أحيانا وتقاس على ذلك كل الأوراد الصالحة السالمة من المخالفات.

سابعًا: إن فعل السلف قد يكون نقل عن بعضهم دون بعض فهل يكون ذلك كافيًا لنفي صفة البدعة عنه عند من يرى بدعة الترك، أو لا وعليه فإن تتبع عبدالله بن عمر لآثار النبي عليه وآله الصلاة والسلام للتبرك وعدم إنكار أحد من الصحابة عليه لا يخرج ذلك الفعل عن كونه بدعة عند هؤلاء فإن الاستسقاء عند القبر النبوي الشريف بتوجيه الخطاب إلى النبي صلى الله عليه

١- طبقات الحنابلة، لأبي يعلى ١/ ٣٩.

وآله وسلم باستسق لنا» يعتبر بدعة فاحشة أوصلها بعضهم إلى الكفر مع ورود أثر عن فعل شخص له إما صحابي أو تابعي وإبلاغ ذلك لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم ينكره، وهذا الأثر أخرجه ابن أبي شيبة كالتالي: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن مالك الدار -قال: وكان خازن عمر على الطعام- قال أصاب الناسَ قحط في زمن عمر، فجاء رجل إلى قبر النبي صلى الله عليه و سلم فقال: يا رسول الله استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا فأتي الرجل في المنام فقيل له إئت عمر فأقرئه السلام وأخبره أنكم مسقيون وقل له عليك الكيس عليك الكيس فأتى عمر فأخبره فبكى عمر ثم قال يا رب لا آلو إلا ما عجزت عنه»[1].

وأخرجه البيهقي وصححه الحافظان ابن حجر في الفتح وابن كثير في البداية والنهاية، وقد نازعو بعضهم في عنعة الأعمش بما هو معروف من الخلاف عند المحدثين في عنعة المدلس إذا لم يكن ذلك غالبًا عليه والأعمش ضابط لغلبة موافقة حديثه للضابطين.

قال في طلعة الأنوار:

بالضابطين اعتبرن فإن غلب وفق فضابط وإلا يجتنب

وهنا يدق الفرق بين ما هو مستند إلى السلف وما ليس كذلك وبين ما نهي عنه سدا للذريعة وما نهى عليه بالأصالة.

وقالوا: إنه لو صح فإن ما فهم من أصول العقيدة ينفيه، وإن الصحابة ما فعلوه؛

١- ابن أبي شيبة، المصنف ١٧/ ٦٤، تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة.

وهنا يكون الإشكال بين المدرستين في ضبط ترك السلف وفي فهم ما هو عبادة لا تصرف إلا لله وفي استعمال المجاز في الاسناد كقول عمر للنبي عليه الصلاة والسلام: هلا أمتعتنا بعامر». كما في صحيح مسلم. وذلك حين ترحم النبي ﷺ على عامر بن الأكوع ففهم عمر من ذلك الإشارة إلى موت عامر فقال تلك المقالة، وهي في ظاهرها طلب منه للنبي ﷺ أن يبقى عامرا حيًا وهو أمر لا يقدر عليه إلا الله وما رءا عليه الصلاة والسلام في ذلك منكرًا.

فالنسب والاضافات والنوايا والطويات هي التي تحكم في كلام الناس.

ولعل الاختلاف هنا يرجع إلى مسألة الدعاء ومفهومه بين ما يكون عبادة إذا وجه إلى الباري جل وعلا وبين ما يكون نداء إذا وجه إلى غيره ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ [النور: ٦٣].

ومفهوم حياته عليه الصلاة والسلام في البرزخ بين حديث: «حياتي خير لكم تحدثون ويحدث لكم ومماتي خير لكم تعرض علي أعمالكم فما رأيت من خير حمدت الله وما رأيت من شر استغفرت الله لكم»[1].

١ - رواه البزار، قال الحافظ العراقي في كتاب الجنائز من «طرح التثريب» إسناده جيد، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» رجاله رجال الصحيح، حدثنا يوسف بن موسى حدثنا عبد المجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد عن سفيان عن عبدالله بن السائب عن زاذان عن عبدالله -ابن مسعود- عن النبي ﷺ قال: إن لله ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام وقال حياتي خير لكم.... وروي عن أنس من طريق خراش ورواه الحارث ابن أبي أسامة في مسنده وابن عدي في الكامل وقال العراقي: ضعيف لضعف خراش ورواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده من مرسل بكر المزني وضعف بأحد رواته ولكن خرجه إسماعيل القاضي من طريق صحيح عن بكر الزبي يرفعه وهو إسناد صحيح اعترف بصحته الحافظ ابن عبدالهادي وعن الحكيم الترمذي في العرض على الأنبياء والآباء بإسناد فيه ضعف. وكذلك القسطلاني في شرح البخاري، وقال السيوطي في كتاب «المعجزات والخصائص» إسناده صحيح، وكذلك قال علي القاري والشهاب الخفاجي في شرح الشفاء، وأوصل بعضهم طرقه إلى عشرين طريقًا أصحها طريق البزار.

وهو يدل على استمرار صلته بأمته. وبين حديث الحوض الصحيح: ما تدرى ما أحدثوا بعدك».

مما يفهم منه أنه عليه الصلاة والسلام لم تعد له علاقة بعالم الدنيا، خلافاً لمن حمل ذلك على المرتدين؛ لأنها يعرض عليه هو أعمال المؤمنين.

إلى غير ذلك من البناء العقدي الذي نشأ عنه -في القرنين السابع والثامن- خلاف شديد يراجع خاصة في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام السبكي وغيرهما.

وعلى ذلك يحمل كثير من الآثار التي وردت كقصة الأعرابي عند محمد بن عبدالله العتبي والتي لا يكاد يخلو كتاب من كتب المناسك منها.

وقد جاء إلى القبر الشريف مستغيثًا ومستغفرًا:

يا خير من دفنت بالقاع أعظمه فطاب من طيبهن القاع والأكم

نفسي الفداء لقبر أنت ساكنه فيه العفاف وفيه والجود والكرم

وإن كان ابن عبدالهادي في «الصارم» يحكم على إسنادها بأنه مظلم.

وحكايات أخرى كثيرة[1].

وأخيرًا، فإنَّ مسألة الإسناد المجازي بين الحقيقة والمجاز من مدارات

١- كحكاية الإمام أبي بكر المقري الحافظ الثقة عما فعله وكان معه الحافظ الطبراني والحافظ أبو الشيخ بن حبان ثلاثتهم من أكبر أئمة الحديث في القرن الرابع الهجري وكانوا في المسجد النبوي فذهب المقري إلى القبر الشريف وشكا الجوع لرسول الله ﷺ ونام هو وأبو الشيخ وبقي الطبراني يقظان فجاءهم علوي ومعه غلام يحمل الطعام وقال ياقوم هل شكوتم إلى النبي ﷺ لأنه راءه في النوم وأمره بذلك.

وهي حكاية ذكرها الذهبي في سير أعلام النبلاء والسمهودي في وفاء الوفاء إلى حكايات كثيرة مذكورة في كتب القوم وبعضها مسند إلى كتاب «مصباح الظلام في المستغيث بخير الأنام في اليقضة والمنام» للحافظ محمد بن موسى المالكي المتوفى سنة ٦٨٣هـ.

الاختلاف، فالمجيز يرى أن الطلب مجازي ومن معهود العرب إسناد الفعل إلى مَن له علاقة به مجازًا وتوسعًا في الكلام، وقد ورد في القرآن الكريم من ذلك الكثير. فمنه فعل الإضلال.

فقد ورد مسندًا إلى الباري جل وعلا في أكثر من آية ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل:٩٣]. وورد مسندًا إلى المغوين من البشر: ﴿إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب:٦٧]، ﴿وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾ [الشعراء:٩٩]. ومسندًا إلى الشيطان، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج:٤]. وقال تعالى حكاية عنه: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمۡ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمۡ﴾ [النساء:١١٩].

وكذلك فعل «زين» مسندًا إلى الباري، قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ﴾ [الأنعام:١٠٨]. ومسندًا للشيطان: ﴿وَإِذۡ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [الأنفال:٤٨]. ومسندًا إلى الشركاء: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ﴾ [الأنعام:١٣٧].

وجاء مبنيًّا لما لم يسم فاعله: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ﴾ [فاطر:٨]. وكذلك جاءت الهداية مسندة إلى الباري جلَّت قُدرته: ﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة:١٤٢].

ومسندة إلى نبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورى:٥٢].

وأثبت المشيئة ونفاها: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير:٢٨-٢٩]. ونفى الرمي وأثبته: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ

﴿رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال:١٧].

وذلك كله لاختلاف الاعتبار مما لا يخفى على العقلاء.

ومعلوم أن العرب تسند إلى ظرف الفعل، كما في قوله تعالى:﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾ [الفجر:٤]. أي يسري فيه، وقولهم: نهاره صائم وليله قائم.

وتسند إلى سببه، كما في قول النابغة: «كِليني لـهَمٍّ يا أُمَيْمَةَ ناصِبِ»

وهذه أحوال المجاز المرسل المعروفة في كتب البلاغة.

ولهذا فإن الحكم بالتناقض كما أصل المناطقة يفتقر إلى الاتفاق في ثمان وحدات كلها ترجع إلى نسبة واحدة هي اتحاد النسبة الحكمية.

وكما يقول أبو حامد فإن اختلاف الأحوال ينفي التناقض. وأضاف: فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض».

ولهذا فقد نص العلماء على أن قائل: مطرنا بنوء كذا كافر؛ إذا جعل التأثير للنجم دون الباري جلت قدرته، مؤمن إذا كان يقصد الوقت الذي جرت العادة فيه بنزول المطر. قال المرتضى: وفي الحديث: «من قال سقينا بالنجم فقد آمن بالنجم وكفر بالله».

قال الزجاج: فمن قال مطرنا بنوء كذا وأراد الوقت ولم يقصد إلى فعل النجم فذلك والله أعلم جائز كما جاء عن عمر رضي الله عنه أنه استسقى بالمصلى ثم نادى العباس: كم بقي من نوء الثريا ؟ فقال: إن العلماء بها يزعمون أنها تعترض في الأفق سبعا بعد وقوعها. فوالله ما مضت تلك السبع حتى غيث الناس.

فإنما أراد عمر: كم بقي من الوقت الذي جرت به العادة أنه إذا تم أتى الله بالمطر؟ قال ابن الأثير: أما من جعل المطر من فعل الله تعالى وأراد بقوله: مطرنا بنوء كذا، أي في وقت كذا وهو هذا النوء الفلاني، فإن ذلك جائز، أي أن الله تعالى قد أجرى العادة أن يأتي المطر في هذه الأوقات. ومثل ذلك روي عن أبي منصور.(تاج العروس عند مادة ناء)

فإذا كان التأويل سائغاً مع ورود النص بالتكفير بناء على النيات والقصد فلأن لا يكفر بما لم يرد بخصوصه نص أولى.

فلو منعت سدًّا للذريعة لما كان ذلك بعيدًا حتى لا يقع العوام الذين يخفى عليهم ذلك في ألفاظ موهمة. أما التكفير فهو أمر فيه صعوبة كبيرة لقيام هذه الاحتمالات فلا يكفر إلا مَن اعتقد أن للشخص المستغاث به قدرة مستقلة عن قدرة الله تعالى وإرادة مستقلة عن قدره.

ويظهر من فقرات لشيخ الإسلام أن قضية سد الذرائع بالنسبة للعوام حاضرة في ذهنه دون الخاصة الذين تأول توسلهم وهذا نص الفقرات: فيحمل قول القائل: أسألك بنبيك محمد، على أنه أراد: إنى أسألك بإيمانى به وبمحبته، وأتوسل إليك بإيمانى به ومحبته، ونحو ذلك، وقد ذكرتم أن هذا جائز بلا نزاع. قيل: من أراد هذا المعنى فهو مصيب فى ذلك بلا نزاع، وإذا حمل على هذا المعنى كلام من توسل بالنبى ﷺ بعد مماته من السلف كما نقل عن بعض الصحابة والتابعين وعن الإمام أحمد وغيره كان هذا حسنا، وحينئذ فلا يكون فى المسألة نزاع. ولكن كثير من العوام يطلقون هذا اللفظ ولا يريدون هذا

المعنى، فهؤلاء الذين أنكر عليهم من أنكر.

وهذا كما أن الصحابة كانوا يريدون بالتوسل به التوسل بدعائه وشفاعته، وهذا جائز بلا نزاع، ثم إن أكثر الناس فى زماننا لا يريدون هذا المعنى بهذا اللفظ[1].

وفرارًا من تكفير الناس ذكر الذهبي ما يلي: رأيت للأشعري كلمة أعجبتني، وهي ثابتة رواها البيهقي، سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: أشهد على أني لا أُكَفِّر أحدًا من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات.

قلت: وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أُكَفِّر أحدًا من الأمة. ويقول: قال النبي ﷺ: «لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن». فمَن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم[2].

ثم إن الاتجاه القائل بأن كل بدعة قبيحة وإن الحسن لا يسمى بدعة فإنه لا يمنع التخصيص وهنا يقع التقاء الطرفين في نقطة دقيقة تكاد تجعل الخلاف بينهما لفظيًّا.

فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد كلام طويل لإثبات عموم «إن كل بدعة ضلالة».

١- مجموع الفتاوى ١/ ٢٢١ .

٢- سير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٨)، ترجمة الأشعري.

فقد تبين أن الجواب عن كل ما يعارض به من أنه حسن وهو بدعة: إما بأنه ليس ببدعة وإما بأنه مخصوص فسلمت دلالة الحديث، وهذا الجواب إنما هو إذا ثبت حسنه[1].

وكرر ذلك أكثر من مرة.

وإذا تدبرت في أساس موقف الاتجاه الثاني وجدته يدور حول الحسن ليخصص به فعندما يقول النووي: إن حديث من أحدث في أمرنا..الحديث مخصوص بحديث من سن في الإسلام سنة حسنة.....» إنما يريد بذلك إلتماس الحسن الذي يخصص بنفس الدرجة حديث «وكل بدعة ضلالة».

ولهذا قسم هذا الفريق البدعة إلى قبيحة وحسنة.

وقد لا تسميها بدعة وسمها إحداثًا حسنًا مخصوصًا، ومما يؤيد هذا الفهم التوفيقي أن الأمثلة التي اختلفوا فيها كان محور احتجاجهم في الغالب ليس الإحداث أو الحدوث ولكن حول الدليل الخاص أو العام الذي يشمل الأمر المحدث.

ولهذا فإن أصحاب تقسيم البدع اعتمدوا على الشاهد العام في مسائل استحبوها وقد قال الزقاق[2]:

وهـــل دعا الأذين ليلا والندا ... لها بغـــير لفظه ومـــا بـــدا

من قولـــه أصبـح والله حمـد ... مستحسنات لا نعم ذا فأعتمد

١- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٧٤.

٢- وهو علي بن القاسم التجيبي المالكي المتوفى ٩١٢هـ ونظمه سماه «المنهج المنتخب» اختصر به قواعد المقري التي ترجع في أصولها إلى المدرسة القرافية.

لشـــاهـد الشـــرع بأن الجنسا معتبر فطـب بـــذاك نفســا

وهو يشير في الأبيات وما قبلهن للاختلاف الواصب بين علماء المالكية في تعريف البدعة وفي الفروع الفقهية المترتبة على هذا الاختلاف والتي ترجح في الكثير منها عند المتأخرين جانب الحسن.

وهذا ما أشار إليه بلا»، «نعم» فبلا يشير إلى الاتجاه المنكر وبنعم إلى الإتجاه المقرر وبقوله: ذا فاعتمد، يشير إلى الترجيح. وبقوله: لشاهد الشرع بأن الجنسا... يشير إلى التعليل.

وإذا راجعت عشرات المسائل المختلف فيها بين الطرفين وجدتهم يتناقشون حول الدليل الخاص وحتى في بعض القضايا التي احتد فيها النزاع كمسألة التوسل فإن شيخ الإسلام حصره استقرائيًا في ثلاثة أمور منصوصة، وبنفس الدليل احتج الآخرون بجواز التوسل، باعتبار المنصوص شاهدًا لغير المنصوص، بالإضافة إلى حديث الأعمى الذي دار الجدال حول تأويله وقد صححه شيخ الإسلام لكنه تأوله بدعائه عليه الصلاة والسلام.

وإن كانت مسألة التوسل عند الطرفين تدخل في تعريف الخلاف الفقهي لأنها تدور حول إثبات حكم شرعي من حيث التحريم أو الجواز.

وحتى في مسئلة الاستغاثة التي تشتمل على شحنة عقدية لأن البعض رفعها عن درجة النهي الدال على التحريم المدلول عليه بحديث: لا تستغيثوا بي إنما يستغاث بالله» إلى درجة الشرك الأكبر أو الأصغر. تراهم في أثناء الإيراد والإصدار -على الرغم من الأصل العام الذي اعتمده المنكر أو المقر حيث

اعتمد الأول على الآيات العامة في نداء الأصنام والأنداد، واعتمد الأخر على أصل الشفاعة والتبرك بالشعر والريق- تراهم ينزلون إلى الأدلة الخاصة فيستدل شيخ الإسلام بالحديث المذكور ولكي يرد الاعتضاد بأصل الشفاعة بقوله إن الاستغاثة لها معنيان عام وخاص فالعام لا مانع منه وإنما الخاص فهو ما لا يقدر عليه إلا الله فهو محل الحديث، ويرد الآخرون بضعف ابن لهيعة وتدليسه -وهو أحد رواة حديث الطبراني المشار إليه- وبأن الحديث ورد على سبب هو أمر المنافق الذي كان يؤذي المسلمين فقال أبو بكر رضي الله عنه نستغيث برسول الله ﷺ على هذا المنافق فيكون خاصًا بهذه الحالة للتشديد في شأنه بأن وكل أمره إلى الله تعالى وتكون حادثة عين لا عموم لها.

وهنا أيضا فهل يمكن التوفيق بأن النهي يدل على التحريم ويكون محرمًا في الحالة التي أشار إليها شيخ الإسلام وهي ما لا يقدر عليه إلا الله لأن الاستغاثة بالمخلوق واردة في أحوال كثيرة ومنها أحاديث الشفاعة وغيرها، أو يكون الممنوع هو لفظ الاستغاثة. والله أعلم.

ونجد البرزلي تلميذ ابن عرفة يطرد نفس الدليل ويعكسه عندما يقول إذا كانت مسألة التراويح جماعة إنما تركت في زمنه عليه الصلاة والسلام لقيام المانع وهو خوف أن تفرض فإن الدعاء جماعة لم يكن في زمنه خوفًا من أن يفرض بنفس العلة طردًا وعكسًا.

تنبيه: اعلم أن كلما ذكرناه -في هذه المسئلة التي جرت خلافًا تجاوز حدود آداب الاختلاف بين طوائف من أهل السنة دعواها واحدة ومصادرها واحدة

هي الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة ويرتبطون بوشائج المشيخة فقلَّ أن تجد منهم من لم يأخذ عن الآخر – إنما هي مقدمات تحتاج إلى بحث منصف للوصول إلى حد أدنى من الاتفاق. وهذا ما توخيناه ولله الحمد.

خلاصة القول:

أن أصل هذا الخلاف يدور على ثلاثة أصول:

أولا: هل البدعة صنف واحد أم أنها أصناف بحسب الدليل الذي يشملها.

ثانيًا: هل الترك مع قيام الداعي في التعبديات له دلالة على النهي أو لا دلالة له على ذلك.

ثالثًا: الفرق بين الموجب وبين المقتضى.

رابعًا: الفرق بين إضافة المتروك إلى عبادة محدودة واعتقاده جزءا مكملا لها فلا يشرع أو عدم إضافته فيرد إلى أصل الإباحة أو الاستحباب.

ونحن نرى صحة ما ذهب إليه الإمام ابن عرفة من التفصيل بين ما أضيف إلى عبادة بحيث يصبح وكأنه جزء منها فهذا غير مشروع.

ونضيف إليه ثلاثة ضوابط هي:

أولا: أن لا يعطى حكما شرعيًا كالوجوب أو الندب إذا لم يكن مشمولا بدليل كالأدلة المتعلقة بالذكر الدالة على استحبابه في كل الأحوال فلا يجوز لمن اختار تلك الأذكار أن يقول إنها واجبة مثلا إلا إذا كانت بنذر.

الضابط الثاني: أن لا يحكم لها بثواب معين فإن من يحدد الثواب ومقاديره هو الشارع والدليل على ذلك أن الصحابي الذي قال: اللهم ربنا ولك الحمد حمدًا

كثيرًا طيبًا مباركًا فيه. «الحديث» لولا أن الشارع أخبر بعظم ثوابها ما كان لأحد أن يحدد لها ثوابًا معينًا.

إلا أنه يدل من جهة أخرى على أنه لا حرج على من انشأ محامد في إطار ما علم من صفات الله تعالى وأسمائه وأن الأمر ليس فيه توقيف فهو عليه الصلاة والسلام لم يلمه على ذلك بل أقره وأثنى عليه.

الضابط الثالث: أن لا يشمل المتروك دليل نهي بالتحريم أو الكراهة.

تلك هي الضوابط التي سبق عن ابن عرفة شيخ المالكية بعضها فمن ترك شيئًا احتياطًا فلا لوم عليه، ومن فعل القربات بضوابطها استكثارًا من الخير فهو على خير ولا ينبغي أن ينكر البعض على البعض في مواطن الاجتهاد بله التشنيع والتبديع «وإنما الأعمال بالنيات».

وفي المسألة مجال فسيح وميدان واسع ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لذكرنا من مسائل الصحابة والسلف ما يدل على سعة الأمر فعلا وتركًا وإعمالا وأهمالا. والله سبحانه وتعالى أعلم.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده من تقرير الجهاتِ الأربع عندَ الشاطبِي، وقد تَرَكَ الاستقراءَ الذِي ركَّز عليهِ الشيخُ ابنُ عاشورٍ.

ولعلَّ إغفالَ الشاطبيِّ للاستقراءِ في عدِّهِ للجهاتِ أنَّه إنما ذكرَ الجهاتِ التِي تُعرفُ بها المقاصدُ مباشرةً وابتداء، أمَّا الاستقراءُ فإنَّما يكونُ بواسطةِ هذِه المذكوراتِ، وليسَ جهةً مستقلَّة، وإنَّما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها أو مكانتها، فالاستقراءُ ليسَ قِسما مِن المذكوراتِ وإنما هو عينها. فافهم

ذلك فإنه دقيق والله الموفق. إن الإستقراء إنما هو في حقيقته سبر للظاهرة في الإطراد من خلال عينات متعددة فهو ينقل الظاهرة من الجزئي إلى الكلي ومن الظني إلى القطعي، لكن لو كان الخطاب كليًا في دلالته أو قطعيًا في وروده لا تكون للإستقراء حاجة. إن المقصدية مفهومة بداية من كل جزئية؛ ولهذا فإن الشاطبي جعل الاستقراء مسلكًا عندما كان يستنبط الكليات وذلك في حديثه عن مقصد وضع الشريعة ابتداء لمصالح العباد.

*** طرق التعرف على المقاصد عند ابن عاشور:**

قال ابن عاشور وهو يسرد طرق التعرف على المقاصد:

الطريق الأول: وهو أعظمُها، استقراءُ الشريعةِ في تصرفاتها، وهو على نوعين:

أعظمُها: استقراءُ الأحكام المعروفةِ عللُها، الآئلُ إلى استقراءِ تلكَ العللِ المثبتةِ بطرقِ مسالكِ العلَّة. فإنَّ باستقراءِ العللِ حصولَ العلمِ بمقاصدِ الشريعةِ بسهولةٍ، لأنَّنَا إذَا استقرينَا عللا كثيرةً متماثلةً في كونها ضابطًا لحكمةٍ متّحدةٍ أمكنَ أنْ نستخلصَ منها حكمةً واحدة، فنجزمُ بأنها مقصدٌ شرعيٌّ، كما يُستنتجُ مِن استقراءِ الجزئياتِ تحصيلُ مفهومٍ كليٍّ حسبَ قواعدِ المنطِق.

مثاله: أنَّنا إذا علمنا علّةَ النهي عنِ المزابنةِ الثابتةِ بمسلكِ الإيماءِ في قولِ رسولِ اللهِ ﷺ في الحديثِ الصحيحِ لَمن سألَه عن بيعِ التمرِ بالرطبِ: «أينقصُ الرُّطبُ إذا يبسَ؟». قالَ: نعم. قال: «فلا إذن»[1].

١- أخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجارات، باب ما في بيع التمر بالتمر رقم ٣٣٥٩ والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة وقال حديث حسن صحيح رقم ١٢٢٥ ورواه غيرهما.

فحصلَ لنَا أنّ علةَ تحريمِ المزابنةِ هي الجهلُ بمقدارِ أحدِ العِوضين، وهو الرُّطب منهما المبيعُ باليابس.

وإذا علمنا النهيَ عنْ بيعِ الجزافِ بالمكيلِ، وعلمنا أنَّ علّتَه جهلُ أحدِ العوضينِ بطريقِ استنباطِ العلَّة. وإذا علمْنا عدمَ إباحةِ القيامِ بالغبنِ، وعلمنا أنَّ علّتَه نفيُ الخديعةِ بين الأُمَّة بنصِّ قولِ الرسول عليه السلام للرجل الذي قال له: إني أخدع في البيع: «إذا بايعتَ فقُل: لا خِلابة»[1].

إذا علمنا هذِه العللَ كلَّها استخلصنا منها مقصدًا واحدًا، وهو: إبطالُ الغرَرِ في المعاوضاتِ.

فلمْ يبقَ خلافٌ في أنَّ كلَّ تعاوضٍ اشتملَ على خطرٍ أوْ غررٍ -في ثمَن أو مُثمنٍ أو أجلٍ- فهو تعاوضٌ باطل.

ومثالٌ آخر: وهو أننا نعلمُ النهيَ عنْ أن يخطبَ المسلمُ على خطبةِ مسلمٍ آخر، والنهيَ عنْ أنْ يسومَ على سومِه، ونعلمُ أنَّ علّةَ ذلكَ هو ما في ذلكَ مِن الوحشةِ التِي تنشأُ عنْ السعي في الحرمانِ مِن منفعةٍ مبتغاة، فنستخلصُ من ذلك مقصدًا هو: دوامُ الأخوَّة بينَ المسلمينَ، فنستخدمُ ذلكَ المقصدَ لإثباتِ الجزمِ بانتفاءِ حرمةِ الخطبةِ بعدَ الخطبةِ والسومِ بعدَ السوم، إذا كانَ الخاطبُ الأوَّلُ والسائمُ الأوَّل قدْ أعرضَا عما رغبَا فِيه.

النوعُ الثاني مِن هذا الطريق: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة، بحيث يحصل لنا اليقينُ بأنَّ تلكَ العلّةَ مقصدٌ مرادٌ للشارع.

١- أخرجه البخاري ومسلم.

مثالُه: النهيُ عن بيعِ الطعامِ قبلَ قبضِه، علَّتُه طلبُ رواجِ الطعامِ في الأسواق.

والنهيُ عن بيعِ الطعامِ بالطعامِ نسيئةً، إذا حمل على إطلاقِه عندَ الجمهور، عِلّتُه أنْ لا يبقَى الطعامُ في الذِّمة فيفوتُ رواجُه.

والنهيُ عنِ الاحتكارِ في الطعامِ لحديثِ مسلمٍ عن معمرٍ مرفوعًا: «من احتكر طعامًا فهو خاطئ»[1]. علَّتُه إقلالُ الطعامِ مِن الأسواق.

فبهذا الاستقراءِ يحصلُ العلمُ بأنَّ رواجَ الطعامِ وتيسيرَ تناولِه مقصدٌ من مقاصدِ الشريعة.

فنعمدُ إلى هذا المقصدِ فنجعله أصلا ونقولُ: إنَّ الرواجَ إنما يكون بصورٍ من المعاوضات، والإقلالَ إنما يكونُ بصورٍ من المعاوضات؛ إذِ الناسُ لا يتركونَ التبايُعَ. فما عدا المعاوضاتِ لا يخشَى معه عدمُ رواجِ الطعام.

ولذلك قلنا: تجوزُ الشركةُ والتوليةُ والإقالةُ في الطعام قبلَ قبضِه. ومن هذا القبيلِ كثرةُ الأمرِ بعتقِ الرقابِ الذي دلَّنا على أنَّ من مقاصدِ الشريعةِ حصولُ الحرية.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحةُ الدلالة، التي يضعفُ احتمال أنْ يكونَ المرادُ منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيثُ لا يَشُك في المراد منها إلاَّ من شاءَ أنْ يُدخِل على نفسه شكًّا لا يعتدّ به.

ألا ترى أنا نجزم بأن معنى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] أنَّ اللهَ أوجبه. ولو قالَ أحدٌ: إنَّ ظاهرَ هذا اللفظِ أنَّ الصيامَ مكتوبٌ في الورقِ

١- أخرجه مسلم وغيره باب تحريم الاحتكار في الأقوات رقم١٦٠٥.

لجاءَ خطأً من القول.

فالقرآنُ لكونِه متواترَ اللفظِ قطعيَّهُ يحصلُ اليقينُ بنسبةِ ما يحتوي عليهِ إلى الشارعِ تعالى، ولكنَّه لكونِه ظنيَّ الدلالةِ يحتاجُ إلى دلالةٍ واضحةٍ يضعفُ تطرُّقُ احتمالِ معنًى ثانٍ إليها.

فإذا انضمَّ إلى قطعيّة المتنِ قوةُ ظَنِّ الدلالةِ تَسَنّى لنا أخذُ مقصدٍ شرعيٍّ منه يرفعُ الخلافَ عندَ الجدلِ في الفقه، مثل ما يؤخذُ من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة:٢٠٥]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء:٢٩]، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر:١٨]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة:٩١]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج:٧٨].

ففي كلّ آية من هذه الآيات تصريحٌ بمقصدٍ شرعيٍّ أو تنبيهٌ على مقصد.

الطريقُ الثالثُ: السنةُ المتواترةُ. وهذا الطريقُ لا يوجدُ له مثالٌ إلا في حالين:

الحال الأول: التواترُ المعنويُّ الحاصلُ من مشاهدةِ عمومِ الصحابةِ عملا من النبيِّ ﷺ فيحصلُ لهم علمٌ بتشريعٍ في ذلكَ يستوي فيهِ جميعُ المشاهدين.

وإلى هذا الحالِ يرجعُ قسمُ المعلومِ من الدينِ بالضرورةِ، وقسمُ العملِ الشرعيِّ القريبِ من المعلومِ ضرورةً؛ مثلُ مشروعيةِ الصدقةِ الجاريةِ المعبر عن بعضِها بالحُبُس.

وهذا العملُ هو الذي عناه مالكٌ حينَ بلغَه: أنَّ شريكًا يقولُ بعدمِ انعقادِ الحُبس، ويقول: أن لا حَبسَ عنْ فرائضِ الله؛ فقالَ مالك: رحم الله شريكًا تكلّم ببلاده - يعني الكوفة- ولم يَرِد المدينة، فيرى آثار الأكابر من أزواجِ النبيِّ ﷺ وأصحابِه والتابعينَ بعدَهم وما حبَّسوا من أموالهم لا يطعنُ فيها طاعنٌ، وهذه صدقاتُ رسولِ اللهِ سبعةُ حوائط. وينبغي للمرءِ أنْ لا يتكلَّم إلاّ فيما أحاطَ بِه خُبرًا.

وأمثلةُ هذا العملِ في العباداتِ كثيرةٌ، ككونِ خُطبةِ العيدينِ بعدَ الصلاة.

الحال الثاني: تواترٌ عمليٌّ، يحصل لآحادِ الصحابةِ مِن تكرُّر مشاهدةِ أعمالِ رسولِ الله ﷺ بحيثُ يَستخلصُ من مجموعِها مقصدًا شرعيًا.

ففي صحيحِ البخاريِّ عن الأزرقِ بنِ قيسٍ قال: كنَّا على شاطئِ نهرٍ بالأهوازِ، قدْ نضبَ عنهُ الماءُ. فجاءَ أبُو برْزةَ الأسلميُّ على فرسٍ، فقامَ يصلي وخلى فرسَه، فانطلقتْ الفرسُ. فتركَ صلاتَه وتبعها حتَّى أدركَها فأخذَها، ثمَّ جاءَ فقضى صلاتَه. وفينا رجلٌ لَه رأيٌ فأقبلَ يقول: انظروا إلى هذَا الشيخِ تركَ صلاتَه مِن أجلِ فرَس. فأقبلَ فقالَ: ما عنَّفنِي أحدٌ منذُ فارقتُ رسولَ اللهِ ﷺ وقال: إنَّ منزلي متراخٍ، فلو صليتُ وتركتُ الفرسَ لمْ آتِ أهلي إلى الليلِ. وذكرَ أنَّه صحبَ رسولَ اللهِ ﷺ فرأَى مِن تيسيرِه».

فمشاهدتُه أفعالَ رسولِ اللهِ ﷺ المتعددةَ استخلصَ منها أنَّ مِن مقاصدِ الشرعِ التيسيرُ. فرأَى أنَّ قطعَ الصلاةِ مِن أجلِ إدراكِ فرسِه ثمَّ العودَ إلى استئنافِ صلاتِه أولى مِن استمرارِه على صلاتِه مَع تجشُّم مشقةِ الرجوعِ إلى

أهلِه راجلا.

فهذا المقصدُ بالنسبةِ إلى أبي برزةَ مظنونٌ ظنًّا قريبًا من القطع، ولكنَّه بالنسبةِ إلى غيره- الذين يَرْوي إليهم خبره- مقصدٌ محتمَل؛ لأنه يُتلقّى منه على وجهِ التقليدِ وحسنِ الظنِّ به»[1].

ولقد صنفها الشاطبيُّ إلى مقاصدَ أصليةٍ وأخرَى تابعةٍ، وهي مقاصدُ لا تحصى شملتْ أكثرَ أبوابِ الفقهِ بما في ذلكَ أبواب العبادات.

وتوسَّع ابنُ عاشور في المعاملاتِ والأنكحةِ فروَّج للرواجِ في البيوعِ، وأصَّل أنواعَ الحقوقِ بحيثُ أوضحَ إلى حدٍّ ما مَا يُسمَّى بنظريةِ الحقِّ. وكذلكَ شرحَ مقاصدَ النكاحِ باعتبارِه جذم نظام العائلة، وغيره من المقاصد الخاصة بأبواب الفقه.

قلتُ: والحقُّ أنَّ هذه المقاصدَ الجزئيةَ أوِ المحدودةَ بالأبوابِ لا تحصى. فالشريعةُ كلُّها حِكمٌ، وكلها عندَ التأملِ غاياتٌ يسعَى إليها الإنسانُ.

فالأمرُ كما قال أبو حامدٍ الغزاليُّ رحمه الله تعالى في مسلكِ الإيماء، وهو أصلٌ من أصول هذه المقاصدِ بعدَ أنْ ذكرَ أمثلةً للإيماء: «هذا وأمثالُه ممَّا يكثرُ ولا يدخلُ تحتَ الحصر. فوجوهُ التنبيهِ لا تنضبط. وقد أطنبنَا في تفصيلِها في كتابِ «شفاء الغليل» وهذا القدرُ كافٍ ههنا».

وأضاف: «بل يلتحقُ بهذا الجنسِ كلُّ حكمٍ حدثَ عقيبَ وصفٍ حادث، سواءٌ كانَ مِن الأقوال، كحدوثِ الملكِ والحِلِّ عندَ البيعِ والنكاحِ والتصرفات؛ أو

١- ابن عاشور، مقاصد الشريعة ٣/ ٥٦.

من الأفعال، كاشتغالِ الذِّمة عند القتلِ والإتلافِ؛ أو من الصفات، كتحريمِ الشربِ عندَ طريانِ الشدّة على العصيرِ، وتحريم الوطءِ عندَ طريانِ الحيضِ، فإنَّه ينقدحُ أنْ يقال: «لا يتجدّدُ الحكمُ إلاَّ بتجدُّدِ سببٍ، ولم يتجدّد إلاَّ هذَا، فإذًا هوَ السببُ وإنْ لمْ يناسب»[1].

قلتُ: ويعنُّ لي أنَّ المقاصدَ تُعرفُ من جهةٍ أخرى يمكنُ أنْ تعتبرَ خامسةً بالنسبةِ لجهاتِ الشاطبيِّ الأربعِ، وهذِه الجهةُ هيَ جهةُ الترْك. وليسَ الترْكُ مرادفًا للسكوت، فالترْكُ هوَ تركٌ متعمَّد من الشارع، كتركِه السجودَ في مواضعِ السجود، وتركِه صلاةَ التراويحِ، الذي يُعرف منه قصدُ الشارعِ بيانَ مرتبة هذه العبادات، وأنها لا ترقَى إلى الوجوبِ حتَّى لا تفرضَ ولا يعتقدَ فيها الفرض.

أما الترك الذي لم تقم عليه قرينة القصد فهو موضوع خلاف بين العلماء هل يمكن أن يكون مناط حكم أولا كما أسلفنا في هذا الكتاب.

كما أنها تعرفُ من مثبَت الأخبارِ التِي تقومُ مقامَ الأوامرِ، ومنفيِّها الذي يعتبرُ نواهي، وهوَ أمرٌ يطولُ تتبُّعه.

كما أنها تُعرف من أحكامِ الصحابةِ وفتاويهم؛ لأنهم كانوا يتَّبعون المقاصدَ والمعانيَ .

قال الغزالي: وعلى الجملةِ المفهومُ من الصحابةِ اتّباعُ المعاني والاقتصارُ في درك المعاني على الرأيِ الغالبِ دونَ اشتراطِ درك اليقين؛ فإنهم حكموا في مسائلَ

١- أبو حامد الغزالي المستصفى ٢/ ٣٠١.

مختلفةٍ بمسالكَ متفاوتةِ الطرقِ ومتباينةِ المناهجِ، لا يجمعُ جميعَها إلاَّ الحكمُ بالرأيِ الأغلبِ الأرجحِ، وهو المرادُ بالاجتهادِ الذي قرَّر النبيُّ عليه الصلاة والسلام معاذًا عليه»[1].

قال وليُّ اللهِ الدِّهلويُّ -في المسوَّى شرحِ الموطَّا- كلامًا جامعًا موضِّحًا لأصولِ استنباطِ المقاصِد: وتُعرفُ المقاصدُ من كلِّ خطابٍ للشارعِ يدلُّ على الرضا الذي يتفاوتُ ليمثَّل درجةَ الوجوبِ أوِ الندبِ، أوْ يدلُّ على السخطِ الذي يتفاوتُ ليمثَّل درجةَ التحريمِ أوِ الكراهةِ».

وعبر عنْ ذلكَ في مقدِّمتِه لذلك الشرح بقوله: أمَّا الرضا والسخطُ فيعلمُ من الصيغِ الدالَّة على الرِّضا والسخط، والحبِّ والبغض، والرحمةِ واللعنة، والقربِ والبعدِ، ونسبةُ الفعلِ إلى المرضِيِّين مثلِ الأنبياء والملائكةِ وأهلِ الجنَّة، أو إلى غيرِ المرضيِّين مثلِ الشياطين، والمنافقين، وأهلِ النار. والطلبِ، والمنعِ، وبيانِ الجزاءِ المرتَّب على الفعل، والتشبيهِ بمحمودٍ في العرفِ مثلِ المسك، أو مذمومٍ في العرفِ مثلِ قيءِ الكلب، واهتمامِ النبيِّ ﷺ بفعلِه، أو اجتنابِه عنه معَ حضورِ داعيه.

أمَّا التمييزُ بينَ الرِّضا المؤكَّدِ المُسمى بالوجوب، والرضَا غيرِ المؤكَّدِ المسمَّى بالندب، وعنِ السخطِ المؤكَّد المسمَّى بالحرمَة، والسخطِ غيرِ المؤكَّد المسمَّى بالكراهَة، فيحصلُ بتتبُّع الدلائلِ الشرعيَّة، وأصرحُه ما بينَ حالَ مخالفِه مثلُ قولِه ﷺ: «منْ لمْ يؤدِّ زكاةَ مالِه مُثِّل لَه مالُه يومَ القيامةِ شجاعًا أقرع». وقوله ﷺ: «منْ

١- الغزالي شفاء الغليل ص١٩٥.

لا فلا حرج».

مثل لفظِ: «يجب» و«لا يحلُّ» وجعلُ الشيءِ ركنَ الإسلام، أو الكفرِ، والتشديدُ البالغُ على فعلِه أو تركِه، ومثلُ: «ليسَ مِن المروءَة» و«لا ينبغي».

ثمَّ حكمُ الفقهاءِ مِن الصحابةِ في ذلكَ مثلُ قولِ عمرَ: «سجدةُ التلاوةِ ليستْ بواجبَةٍ»، وقولِ ابنِ عمرَ وعبادة بنِ الصامِت: «إن الوتر ليس بواجب».

وبالتأملِ في حالِ المطلوبِ هلْ هو تكميلُ طاعةٍ؟ أو سدٌّ لذريعةِ الإثم؟ أوْ هوَ مِن بابِ الوقارِ وحسنِ السمتِ؟ فيكونُ غيرَ مؤكَّد، أم هوَ داخلٌ في ركنٍ مِن أركانِ الإسلامِ، أوْ إثمٌ مِن الكبائرِ؟ فيكونُ مؤكَّدًا»[1].

وقد أبان ذلك وزاد عليه في كتابه «حجة الله البالغة» فقال: باب كيفية فهم المعاني الشرعية من الكتاب والسنة: واعلم أن الصيغة الدالة على الرضا والسخط هي الحب والبغض والرحمة واللعنة والقرب والبعد ونسبة الفعل إلى المرضيين أو المسخوطين كالمؤمنين والمنافقين والملائكة والشياطين وأهل الجنة والنار والطلب والمنع وبيان الجزاء المترتب على الفعل والتشبيه بمحمود في العرف أو مذموم واهتمام النبي ﷺ بفعله أو اجتنابه عنه مع حضور دواعيه وأما التمييز بين درجات الرضا والسخط من الوجوب والندب والحرمة والكراهية فأصرحه ما بين حال مخالفه مثل من لم يؤد زكاة ماله مثل له الحديث وقوله ﷺ ومن لا فلا حرج ثم اللفظ مثل يجب ولا يحل وجعل الشيء ركن الإسلام أو الكفر والتشديد البالغ على فعله أو تركه ومثل – ليس من المروءة

١ – ولي الله الدهلوي المسوى من أحاديث الموطأ ١/ ٤٩.

ولا ينبغي – ثم حكم الصحابة والتابعين في ذلك كقول عمر رضي الله عنه إن سجدة التلاوة ليست بواجبة وقول علي رضي الله عنه إن الوتر ليس بواجب ثم حال المقصد من كونه تكميلا لطاعة أو سدا لذريعة إثم أو من باب الوقار وحسن الأدب وأما معرفة العلة والركن والشرط فأصرحها ما يكون بالنص مثل كل مسكر حرام لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب لا تقبل صلاة أحدكم حتى يتوضأ ثم بالإشارة والإيماء مثل قول الرجل واقعت أهلي في رمضان قال أعتق رقبة وتسمية الصلاة قياما وركوعا وسجودا يفهم أنها أركانها.

قوله ﷺ: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين»[1]. يفهم اشتراط الطهارة عند لبس الخفين ثم أن يكثر الحكم بوجود الشيء عند وجوده أو عدمه عند عدمه حتى يتقرر في الذهن عليه الشيء أو ركنيته أو شرطيته بمنزلة ما يدب في ذهن الفارسي من معرفة موضوعات اللغة العربية عند ممارسة العرب واستعمالهم إياها في المواضع المقرونة بالقرائن من حيث لا يدري وإنما ميزانه نفس تلك المعرفة فإذا رأينا الشارع كلما صلى ركع وسجد ودفع عنه الرّجز وتكرر ذلك جزمنا بالمقصود. وإن شئت الحق فهذا هو المعتمد في معرفة الأوصاف النفسية مطلقا فإذا رأينا الناس يجمعون الخشب ويصنعون منه شيئا يجلس عليه ويسمونه السرير نزعنا من ذلك أوصافه النفسية ثم تخريج لمناط اعتمادًا على وجدان مناسبة أو على السبر والحذف. وأما معرفة المقاصد التي بني عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه وكان فقهاء

١ – أخرجه البخاري، باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان.

الصحابة تلقت أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمع عليها الأمم الموجودة يومئذ كمشركي العرب كاليهود والنصارى فلم تكن لهم حاجة إلى معرفة لمياتها ولا البحث عما يتعلق بذلك أما قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها ومنه قول عمر رضي الله عنه لمن أراد أن يصل النافلة بالفريضة بهذا هلك من قبلكم فقال النبي ﷺ أصاب الله بك يا ابن الخطاب وقول ابن عباس رضي الله عنهما في بيان سبب الأمر بغسل يوم الجمعة وقول عمر رضي الله عنه وافقت ربي في ثلاث وقول زيد رضي الله عنه في المنهي عنها إنه كان يصيب الثمار مراض قشام دمان الخ وقول عائشة رضي الله عنها لو أدرك النبي ﷺ ما أحدثه النساء لمنعهن من المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل وأصرح طرقها ما بين في نص الكتاب والسنة مثل[1].

قلتُ: ويبدو لي أن شُعبَ الإيمانِ تمثلُ مُستودعًا لاستنباطِ المقاصد؛ لأنَّ كلَ شُعبةٍ تَشتملُ على معنى من المعاني، سواءً كانتْ من جِنس العباداتِ أم من جِنس المعاملات.

وبالجملةِ فإنهُ لا يوجدُ دليلٌ على حصرِ المقاصدِ إلاَّ الاستقراء، سواءٌ كانتْ مقاصدَ كليةً أوْ جزئيةً أصليةً أوْ تابعَةً.

وهذا الاستقراءُ المعتمدُ على نصوصِ الشريعةِ من خلالِ وسائلِ التعرُّف على

١ – الدهلوي، حجة الله البالغة ١/ ٢٨٨.

المقاصدِ على غرارِ مسالكِ العلَّةِ - أدَّى إلى دعوَى الحصرِ، التِي وإنْ كانتْ مقبولةً في تعلُّق الأحكامِ بالمقاصدِ الثلاثَة: الضروريِّ والحاجيِّ والتحسينيِّ، وأنَّ كلَّ أحكامِ الشريعةِ يمكنُ نميُها إلى إحدَى المراتبِ الثلاثِ؛ فإنَّ ذلكَ لمْ يمنعْ مِن إيجادِ مقاصدَ أخرَى عامةً تكونُ مقصودةً للشارعِ، وبالتالي تتعلقُ بها الأحكامُ تعلُّقًا مصلحيًّا تتقاطعُ معَ تلكَ المقاصدِ، ولا تتباينُ معها، فمقصدُ العمارةِ، ومقصدُ العبادةِ والاستخلافِ، هذِه بدونِ شكٍّ من تلكَ المقاصد.

والتعرُّف على المقاصدِ يكونُ بتتبُّع أبوابِ الأصولِ وبخاصةٍ مسالكِ العلةِ، ولهذا يقولُ الشاطبيُّ:

الوجهُ الثالثُ: أنَّ المصالحَ في التكليفِ ظهرَ لنَا مِن الشرعِ أنها على ضربَين:

أحدُهما: ما يمكنُ الوصولُ إلى معرفتِه بمسالكِه المعروفَةِ؛ كالإجماعِ، والنصِّ، والإشارةِ، والسبرِ، والمناسبةِ، وغيرِها، وهذا القسمُ هوَ الظاهرُ الذِي نعلِّلُ بِه، ونقول: إنَّ شرعيةَ الأحكامِ لأجلِه»[1].

١- الشاطبي، الموافقات ٢/ ٥٣٢.

الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها

نعني بهذا أنَّ المقاصدَ بعدَ استنباطِها واستخراجِها مِن مكامنِها كيفَ نجنِي ثمرتها؟ وكيف تنجدنا وترفدنا وتسعفنا وتتحفنا بفوائد تشريعية؟

فأوَّل استثمارٍ لها هوَ ترشيحُ المستثمرِ الذي هو المجتهدُ؛ ليكونَ مجتهدا موصوفًا بهذا الوصفِ لا بدَّ مِن اتِّصافِه بمعرفةِ المقاصدِ.

لقد بنَي الشاطبيُّ اجتهادَ المجتهدينَ على دعامتينِ مِن المعرفةِ، هما:

أولا: معرفةُ اللغةِ العربيةِ فيما يتعلَّق بدلالاتِ الألفاظِ ومقتضياتِ النصوصِ.

ثانيًا: معرفةُ مقاصدِ الشريعةِ جملةً وتفصيلا إذا تعلَّق الاجتهادُ بالمعاني مِن المصالحِ والمفاسدِ، وذلكَ في المسألةِ الخامسةِ مِن مسائلِ الاجتهادِ، وقدْ أشارَ قبلَ ذلكَ إلى هذَا المعنىَ في المسألةِ الثانيةِ عندما قالَ: «إنَّما تحصلُ درجةُ الاجتهادِ

لَمن اتصفَ بوصفَينِ: أحدُهما: فهمُ مقاصدِ الشريعةِ على كمالها».

وذكرَ درازُ في تعليقِه على هذِه الجملةِ بأنَّه لَمْ يرَ مِن الأصوليينَ مَن اشترطَ هَذا الشرطَ غيرَ الشاطبيِّ.

قلتُ: والشاطبيُّ بهذِه العباراتِ القويةِ المتمثلةِ في معرفةِ المقاصدِ «جملةً وتفصيلا»، وفهمِ المقاصدِ «على كمالها» - باعتبارِ ذلكَ شرطًا ضروريًا ولا غنَى عنهُ للمجتهدِ - يشيرُ إلى معنًى عامٍّ قد يعبرُ عنهُ البعضُ «بملاحظةِ القواعدِ الكليَّة وتقديمِها على الجزئيَّة» كما أشارَ إليهِ إمامُ الحرمينِ.

وأشارَ ابنُ السبكيِّ في شروطِ المجتهدِ: أنْ تكونَ العلومُ ملكةً لهُ، وأنْ يحيطَ بمعظمِ قواعدِ الشرعِ، ويمارسَها بحيثُ يكتسبُ قوةً يفهمُ بهَا مقصودَ الشارعِ، وتكررتْ في كلامِ تاجِ الدينِ وأبيهِ تقيِّ الدينِ السبكِيِّ في شرحِ المنهاجِ.

وتعرَّضَ ابنُ عاشورٍ لاحتياجِ الفقيهِ إلى معرفةِ مقاصدِ الشريعةِ فقالَ:

إنَّ تصرُّفَ المجتهدينَ بفقههم في الشريعةِ يقعُ على خمسةِ أنحاءٍ:

النحوُ الأوَّلُ: فهمُ أقوالها، واستفادةُ مدلولاتِ تلكَ الأقوالِ، بحسبِ الاستعمالِ اللُّغويِّ، وبحسبِ النقلِ الشرعيِّ بالقواعدِ اللفظيةِ التِي بهَا عملُ الاستدلالِ الفقهِيِّ. وقدْ تكفَّلَ بمعظمِه علمُ أصولِ الفقهِ.

النحوُ الثاني: البحثُ عما يعارضُ الأدلَّةَ التِي لاحتْ للمجتهدِ، والتِي استكملَ إعمالَ نظرِه في استفادةِ مدلولاتها، ليستيقنَ أنَّ تلكَ الأدلَّةَ سالمةٌ ممَّا يُبطلُ دلالتَها ويقضي عليهَا بالإلغاءِ والتنقيحِ.

فإذَا استيقنَ أنَّ الدليلَ سالمٌ عنِ المُعارضِ أعملَه، وإذَا ألفَى لهُ معارضًا نظرَ في

كيفيةِ العملِ بالدليلين معًا، أوْ رجحانِ أحدِهما على الآخَر.

النحوُ الثالثُ: قياسُ ما لَمْ يرِدْ حكمُه في أقوالِ الشارعِ على حكْمِ مَا وردَ حكمُه فيه، بعدَ أنْ يَعرفَ عللَ التشريعاتِ الثابتةِ بطريقٍ مِن طُرقِ مسالكِ العلة المُبيَّنةِ في أصول الفقه.

النحوُ الرابعُ: إعطاءُ حكمٍ لفعلٍ أوْ حادثٍ حدثَ للنَّاسِ لا يُعرفُ حكمُه فيما لاحَ للمجتهدينَ مِن أدلَّةِ الشريعةِ، ولاَ لهُ نظيرٌ يقاسُ عليه.

النحوُ الخامسُ: تلقِّي بعضِ أحكامِ الشريعةِ الثابتةِ عندَه تَلَقِّيَ مَن لَمْ يعرفْ عِلَلَ أحكامِها ولا حكمةَ الشريعةِ في تشريعِها. فهوَ يتّهم نفسَه بالقصورِ عَن إدراكِ حكمةِ الشارعِ منهَا، ويستضعفُ علمَه في جَنْبِ سَعَةِ الشريعةِ، فيسمِّي هذَا النوعَ بالتعبُّديِّ.

فالفقيهُ بحاجةٍ إلى معرفةِ مقاصدِ الشريعةِ في هذِه الأنحاءِ كلِّهَا[1].

وفي هذا النحوِ أثبتَ مالكٌ رحمهُ اللهُ حجيةَ المصالحِ المرسلَةِ. وفيهِ أيضًا قالَ الأئمةُ بمراعاةِ الكليَّاتِ الشرعيةِ الضروريَّة، وألحقُوا بهَا الحاجيّةِ والتحسينيّةِ...»[2]

وقالَ أيضًا: «ومِن هنا يقصرُ بعضُ العلماءِ ويتوحَّلُ في خَضخاضٍ مِن الأغلاطِ حينَ يقتصرُ في استنباطِ أحكامِ الشريعةِ على اعتصارِ الألفاظِ، ويوجِّهُ رأيَه إلى اللفظِ مقتنعًا به، فلا يزالُ يقلِّبُه ويحلِّلُه ويأملُ أنْ يستخرجَ لُبَّه. ويهملُ ما قدمناهُ مِن الاستعانةِ بما يحفُّ بالكلامِ مِن حافَّاتِ القرائنِ والاصطلاحاتِ والسياقِ.

١- ابن عاشور مقاصد الشريعة ٣/ ٤٠.

٢- نفس المرجع ٣/ ٤١.

وإنَّ أدقَّ مقام في الدلالةِ وأحوجَه إلى الاستعانةِ عليهَا مقامُ التشريعِ»[1].

محائرُ أو مدارِكُ أو أكنسةُ المقاصِدِ»:

قلـتُ: ولبيانِ ما دندنَ حولَه أبُو المقاصدِ أبُو إسحاقَ الشاطبيُّ والعلامةُ الشيخُ الطاهرُ بنُ عاشورٍ رحمهما الله تعالى نقولُ: المراد بالاستنجاد هو إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد وبالمقاصد وأنها ليست ترفًا ذهنيًا ولا ثقافة عامة يتعاطاها الصحفي والاجتماعي ولا موضوعًا فلسفيًا مجردًا أو نظريًا.

إنها أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات.

إنَّه يُستنجدُ بالمقاصدِ في أكثرَ مِن ثلاثينَ منحًى مِن مسائلِ الأصولِ، يمكنُ أنْ نستعيرَ لهَا كلمةَ المحائرِ والأكنسةِ؛ لأنها مكامنُ لؤلؤِ الحِكَم، ومكانسُ ظباءِ المقاصد، وجذورُ أرومتِها، وأقناسُ أجناسِها:

أولا: حيثُ لاَ نصَّ بخصوصِ المسألةِ محلِّ الاجتهادِ معَ وجودِه في نظيرِها فتقاسُ عليهَا لوجودِ وصفٍ جامعٍ هوَ العلَّة.

ثانيًا: حيثُ يوجدُ عمومٌ تمسُّ الحاجةُ إلى إخراجِ بعضِ مشمولاتِه مِن دائرة العموم، دونَ ظهورِ مخصِّصٍ مِن نصٍّ أوْ قياسٍ، وهذا النوعُ مِن التخصيصِ بالمقاصدِ يعتبرُ ضربًا مِن ضروبِ الاستحسانِ.

ثالثًا: حيثُ يوجدُ نصٌّ لكنَّ تطبيقَه قدْ يكونُ مخالفًا لأصلٍ أوْ قاعدةٍ عُلمتْ مِن

١- نفس المرجع ٣/ ٨١.

نصوصٍ أخرَى.

رابعًا: حيثُ يحتاجُ المجملُ إلى بيانٍ، فيُلجأُ إلى القرينةِ المقصديَّةِ لبيانِه.

خامسًا: يُعدلُ عنِ الظاهرِ بدلالةِ المقصدِ ليكونَ المقصدُ أساسَ التأويلِ.

سادسًا: الترجيحُ بينَ النصوصِ على ضوءِ المقاصدِ ليقدَّم المجتهدُ عامًّا يرَى أنَّه ألصقُ بالمقصدِ ويردُّ خاصًّا . أوْ يعتضدُ نصٌّ بقياسٍ على مَا يخالفُه.

سابعًا: في تمييزِ عملِ أهلِ المدينةِ التوقيفيِّ مِن غيرِه.

ثامنًا: لتمييزِ قولِ الصحابيِّ الذِي يحملُ على الرأيِ، مِن قولِه الذِي يحملُ على الرَّفعِ.

تاسعًا: في إحداثِ حُكمٍ حيثُ لا نصَّ ولاَ مناسبةَ معيَّنة، أيْ في انعدامِ المناسبِ المعتبرِ بنوعيهِ. ومراعاةُ المقصدِ هنا تسمَّى بالمصلحةِ المرسلةِ.

عاشرًا: يحتاجُ للمقاصدِ في الحمايةِ والذرائعِ والمئالاتِ، وقدْ يعبرُ عنْ هذَا الدليلِ بسدِّ الذرائعِ وبالنظرِ في المئالاتِ.

الحادِي عشرَ: تقريرُ درجةِ ونوعِ الحكمِ مناطِ الأمرِ أوِ النهيِ أوِ المدحِ أوِ الذَّمِّ. فنعنِي بالنوعِ: هلْ هوَ تحريُم أوْ كراهةٌ أوْ مندوبٌ؟ وبالدرجةِ نعنِي: تفاوتَ مَا بينَ الواجباتِ في نفسِها، فهناكَ واجبٌ لذاتِه أوْ لغيرِه، وحرامٌ كذلك .

الثاني عشر: خصوصيةُ الحكمِ بِه عليهِ الصلاةُ والسلامُ، أوْ عمومِه لغيرِه.

الثالثُ عشر: مفهومُ المخالفَةِ.

الرابعُ عشر: مفهومُ الموافقَةِ.

الخامسُ عشر: تقييدُ المطلَقِ.

السادسُ عشر: وضعُ الأسبابِ وقصدُ المسبَّبات.

السابعُ عشر: الاستصحابُ.

الثامنُ عشر: الاستحسانُ.

التاسعُ عشر: الفرقُ بينَ المصلحةِ المعتبرةِ والمصلحةِ الملغاةِ.

العشرونَ: الجمعُ بينَ الأدلَّةِ عندَ التعارضِ.

الحادِي والعشرونَ: الترجيحُ بينَ الأدلَّةِ عندَ التعارضِ.

الثاني والعشرون: تنزيلُ الأخبارِ المثبتَة أوِ المنفيَّةِ منزلةَ الأوامرِ والنواهِي.

الثالثُ والعشرون: بينَ التعبُّدِ ومعقوليةِ المعنَى.

الرابعُ والعشرونَ: الاختلافُ في طبيعةِ المقصدِ المؤثِّر في الحُكم.

الخامس والعشرون : تعدد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد مما يؤثر في الحكم.

السادسُ والعشرون: اختصاصُ بعضِ الناسِ دونَ بعضٍ بحُكمٍ.

السابعُ والعشرون: أفعالُ المقتدَى به ممَّا ليسَ تفصيلا لأمرٍ.

الثامنُ والعشرون: السكوتُ الدالُّ على العفوِ.

التاسعُ والعشرون: إشارةُ النبيِّ ﷺ لإفهامِ المشاهِدِ.

المنحَى الثلاثونَ: مراعاةُ قصودِ العقودِ في التصحيحِ والإبطالِ والشروطِ.

المنحَى الحَادِي والثَّلاثون: يُستنجدُ بالمقاصدِ في تمْييزِ عُقودِ المَعروفِ عنْ عُقودِ المُكايسةِ الصرفةِ وعقود التبرعات لاعطاء العقد حكما بين حكمين.

المنحى الثاني والثلاثون: أن العلة المستنبطة لا يمكن أن تلغي الحكم المعلل بها

في حال تخلف العلة.

المنحى الثالث والثلاثون: فهم مقصد الشارع من دلالة اللفظ سواء كان لفظ الشارع أو لفظ راوي الحديث مما يرتب حكما تختلف درجته باختلاف الصيغ.

المنحى الرابع والثلاثون: قد يؤثر مقصد عام يلاحظه المجتهد من خلال نصوص عدة في الحد من تأثير مقصد خاص ليخفف من اطراده ومن الحاحه في كل المحال.

ولشرحِ هذِه المناحِي التي يمكنُ أنْ نسميهَا محائرَ أوْ مداركَ أوْ أكنسةً نقولُ:

المنحَى الأوَّلُ: الاستنجادُ بالمقاصدِ لإلحاقِ فرعٍ لاَ نصَّ فيهِ بأصلٍ منصوصٍ لوصفٍ جامعٍ وهذَا مَا يسمَّى بقياسِ العلَّةِ.

إنَّ مسالكَ العلَّة هيَ الطرقُ التِي يسلكها الباحثُ عنِ العلَّة للوصولِ إليها، وهيَ طرقٌ منضبطةٌ ضبطها علماءُ الأصولِ منذُ وقتٍ ليسَ بالقصيرِ.

قدْ لاَ تكونُ العللُ مقاصدَ لأنها أماراتٌ على الحكمِ، وبخاصةٍ إذَا استبعدنَا التعليلَ بالحكمةِ التِي هيَ المقصدُ؛ لأنها علاماتٌ وإشاراتٌ إلى وجودِ المعنَى المقصدِي في نصٍّ مِن النصوصِ .

ومع ذلكَ فإنَّ العلةَ المنصوصةَ يمكنُ أنْ تُعتبرَ مسلكًا من مسالكِ المقاصِد؛ فالألفاظُ الناصَّةُ على العلةِ هِي نفسُها الدَّالةُ على المقصَدِ ككلمةِ: ﴿مِنْ أَجْلِ﴾ و﴿كَيْ﴾، ﴿يُرِيدُ﴾.

فالمقصدُ كالعلةِ التِي يتعرفُ عليها عنْ طريقِ النَّصِّ تصريحًا أوْ تلويحًا «إيماء»،

أو إجماعًا، أو استنباطًا .

والعلةُ المستنبطةُ تكونُ بثلاثِ طُرقٍ هِيَ: المناسبةُ وهذِه بدونِ شكٍّ علاقُتها بالمقصدِ واضحةٌ؛ فالمناسبةُ تقومُ على المصلحةِ المرتبطةِ بتنزيلِ الحكمِ على الواقعِ، بحيثُ يترتبُ على هذَا التنزيلِ نشوءُ مصلحةٍ مِن نوعِ المصالحِ التِي يهتمُّ الشارعُ بجلبِها.

إلاَّ أنَّ مسلكَي السبرِ والتقسيمِ والدورانِ طردًا وعكسًا ولوْ كانا يفيدانِ العليَّةَ فإنهما لاَ يفيدانِ المقصديَّةَ إلاَّ باعتبارِ وجوبِ التناسُبِ الذِي رآهُ بعضُ الأصوليين.

وحتَّى أنَّ مسلكَ الإيماءِ قدْ يفيدُ في بعضِ الأحيانِ العليَّةَ دونَ وجودِ المناسبةِ التِي تُعتبرُ الحكمةَ التِي ينبنِي عليهَا المقصدُ.

بقِيَ مسلكُ تنقيحِ المناطِ بنوعَيهِ، وهمَا:

طردُ الأوصافِ غيرِ المؤثِّرةِ والإبقاءُ على الوصفِ الصالحِ للتعليلِ.

والنوعُ الثاني إلغاءُ الفارقِ، وهوَ زيادةُ وصفٍ جامعٍ؛ فتنقيحُ المناطِ في منعِ سفرِ المرأةِ معَ غيرِ ذِي محرَمٍ بإلغاءِ وصفِ المحرميَّة، وإناطةِ الحكمِ بوصفٍ أعمَّ وهوَ أمنُ المرأةِ على عرضِها في السفرِ تسافرُ في الرفقةِ المأمونةِ رجالا أوْ نساءً - يُنتجُ علةً أعمَّ مِن ذِي المحرمِ؛ وهوَ الأمنُ، صيانةُ المرأةِ والمجتمعِ في مواطنِ الشبهةِ بامتياز ذلك هو المقصود بشرع الحكم.

فهذه المسالكُ التِي تفصَّلُ عادةً في بابِ القياسِ تدلُّ على المقصدِ؛ إما مباشرةً، أوْ عنْ طريقِ الإيماءِ إلى الحكمةِ التِي قدْ تكونُ متواريةً وراءَ العلةِ، كالسَّفرِ المعلَّلِ

به في القصرِ؛ لانضباطِه وظهورِه معَ أنَّ الحكمةَ هِيَ المشقةُ التِي يريدُ الشارعُ أنْ يخفِّفها؛ ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ﴾[النساء: ٢٨] .

فتخفيفُ المشقةِ هوَ المقصدُ . ولهذَا فإنَّ الشاطبيَّ يرَى اعتبارَ عللِ الأمرِ والنهيِ سبيلا للتعرفِ على المقصدِ الشرعِيِّ.

وبالجملةِ فإنَّ العلةَ إذَا كانتْ مِن نوعِ المناسبِ فهِيَ تفيدُ المقصديَّةَ .

ويتخلفُ مِن مسالكِ العلَّةِ مسلكانِ لاَ تَبرزُ الحكمةُ فيهما في محلِّ التعليلِ، وبالتالي لاَ تظهرُ المقصديةُ؛ وهما مسلكا السبرِ والدورانِ.

قالَ الأصفهانيُّ -شارحُ مختصرِ ابنِ الحاجبِ- والزركشيُّ والشيخُ زكريَّا: إنَّ الوصفَ المستبقَى في مسلكِ السبرِ والوصفِ المُدارِ في مَسلكِ الدورانِ، وإنْ كانَ يصلحُ للعليةِ فلاَ يحصلُ عقلا مِن ترتيبِ الحكمِ عليهما المعنَى المذكورُ مِن حصولِ مصلحةٍ أوْ دفعِ مفسدةٍ، ولا يلزمُ مِن ذلكَ خلوُّ هذِه الأوصافِ مِن الاشتمالِ على حكمَةٍ . وقدْ بحثَ في ذلكَ العباديُّ في الآياتِ البيناتِ.

قلتُ: مثالُه: وصفُ الكيلِ مثلا إذا اعتُبرَ علةً لربويةِ أصنافِ الطعامِ الأربعَةِ؛ لأنَّهُ هوَ الوصفُ المستبقَى في السبرِ عندَ أبي حنيفةَ لاَ تظهرُ فيهِ المناسبةُ؛ لأنَّ المناسبَ كما يقول في التنقيح هو: ما تضمَّنَ مصلحةً أوْ دَرَءَ مفسدةً.

فالمناسبةُ ملاءمةٌ خاصَّةٌ كما يقولُ في نشرِ البنودِ في شرحِه لقولِه في مراقِي السعود:

ثُمَّ المُنَاسِبُ الْذِي تَضَمَّنَا ... تَرَتُّبَ الحُكْمِ عَلَيْه مَا اعْتَنَى

بِهِ الَّذِي شَرَعَ مِنْ إِبْعادِ ... مَفْسَدَةٍ أَوْ جَلْبِ ذِي سَدَادِ

المنحى الثاني: يتمثَّلُ في عمومٍ يخصَّصُ بمقصَدٍ، مثالُ ذلكَ: منعُ الصَّدقةِ لآلِ بيتِ النبيِّ ﷺ فيخصَّصُ هذا العمومُ بما إذَا لَمْ يكنْ لهُمْ مِن الفيءِ مَا يسدُّ خَلَّتَهم . فإذَا لم يكنْ لهمْ فإنَّ سدَّ خَلتِهم أولى مِن سدِّ خَلَّةِ غيرِهم، كما يراهُ المالكيةُ والحنفيَّةُ.

واستثناءُ الحائضِ مِن عمومِ منعِ القرآنِ للجنبِ استحسانًا عندَ مالكٍ لمصلحةِ استذكارِ القرآنِ الكريم وحفظِه.

المنحى الثالثُ: العدولُ عنْ مقتضى نصٍّ خاصٍّ لمخالفتِه أصلا أوْ قاعدةً. كعدولِ الأحنافِ عنِ العملِ بحديثِ المصرَّاةِ لمخالفتِه لقاعدةِ منعِ بيعِ الطعامِ بالطعامِ نسيئَةً، وقاعدةِ منعِ المزابنةِ، وهو أمرٌ ثابتٌ بنصوص أخرَى.

كما لوْ أدَّى تطبيقُ النصِّ إلى الإخلالِ بمقصَدٍ أولى أوْ أعلى. كامتناع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تطبيق تغريبِ الزاني البكرِ، مع ورودِ ذلكَ في الحديثِ الصحيحِ؛ لأنَّهُ يؤدِّي إلى التحاقِ المنفِيِّ بالكفارِ.

وقدْ عُلم حرصُ الشارعِ على هدايةِ الناسِ، وأنَّ الإبقاءَ على المسلمِ في دائرةِ الإسلامِ أولى مِن تطبيقِ العقوبةِ عليهِ وافتتانِه. وقد قالَ عليّ رضي اللهُ عنهُ: كفَى بالنفيِ فتنةً.

ومعنى ذلك أن المجتهد اعتبر المقصد مخصصًا لعموم النص فهو في قوة الاستثناء فكأن الشارع يغرب سنة إلا إذا خيف كفره.

وردَّت عائشةُ رضيَ اللهُ عنها خبرَ ابنِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما: إنَّ الميتَ يعذبُ ببكاءِ أهلِه، بأصلٍ ثابتٍ عام، وهوَ ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم:٣٨].

وجمعًا بينَ الدليلينِ قالَ المالكيةُ والحنابلةُ أيضا: «ولاَ يُعذَّبُ ببكاءٍ لمْ يوصِ بِه». حملا لخبرِ ابنِ عمرَ على الموصى بِه.

وهذا الصنيع هو تعامل مقصدي يحصر معنى الحديث في الموصى به فيكون المقصد مخصصًا فيدرأ التعارض ويعضد هذا الفهم أنهم كانوا في الجاهلية يوصون بالنياحة كما في قول طرفة:

فَإِن مُتُّ فَانعيني بِما أَنا أَهلُهُ وَشُقِّي عَليَّ الجَيبَ يا اِبنَةَ مَعبَدِ

وقول لبيد:

مَنّى اِبنَتايَ أَن يَعيشَ أَبوهما وَهَل أَنا إِلا مِن رَبيعَةَ أَو مُضر

إلى قوله:

إلى الحَوْلِ ثمَّ اسمُ السّلاَمِ علَيكُما وَمَنْ يَبْكِ حَوْلاً كاملاً فقدِ اعتذرْ

مالك بن الريب:

إِذا متُّ فَاِعتادي القُبورَ وَسَلِّمي عَلى الرَّمسِ أُسقيتِ السَحابَ الغَوادِيا

أما عائشة رضي الله عنها فقد قدمت عموم الآية وردت الخبر جملة وتفصيلا، قائلة عن ابن عمر: إنه ما كذب ولعله نسي أو أخطأ.

المنحَى الرابع: بيانُ المجملِ بالمعنى المقصدي، ومثالُه تفسيرُ الأحنافِ للقرءِ -وهو لفظٌ مجملٌ- بالحيضِ لأنَّ العدةَ شرعت لبراءةِ الرحِم. والحيضُ هوَ علامةُ تلكَ البراءَةِ.

المنحى الخامس: العدولُ عن ظاهرِ النصِّ لقرينةٍ مقصديةٍ، فيكونُ المقصدُ أساسَ التأويلِ، كتأويلِ المالكيةِ والأحنافِ حديثَ: «المتبايعانِ بالخيارِ مَا لمْ

يتفرَّقا». بالمتساومين كما يقول الشريف التلمساني في كتابه مفتاح الوصول إلى تخريج الفروع على الأصول.

ولأنَّ التأويلَ هوَ صرفُ لِلَّفظِ عَن ظاهرِه إلى معنًى مرجوحٍ لدليلٍ، والمقصدُ هوَ الانضباطُ في المعاملاتِ، ولأنَّ البقاءَ في المجلسِ لاَ حدَّ لَهُ ولا ضبطَ. وقد أشار مالك رحمه الله إلى ذلك في الموطأ.

المنحى السادس: الترجيحُ بينَ عُمومَينِ على ضوءِ المقصدِ، الذي قد يتمثلُ في وجودِ علةٍ في أحدِ النصين، وفقدِها في الآخَرِ، كتقديمِ الجمهورِ خبرَ: «منْ بدَّل دينَه فاقتلُوه» الذي يقتضي قتلَ المرتدةِ على ما ورد في الصحيحينِ مِن النهيِ عنْ قتلِ النساءِ؛ لأنَّ الخبرَ الأوَّلَ تضمَّن العلةَ فحملوا النهيَ في الثاني على الحربيةِ خلافًا لأبي حنيفةَ في حملِ الثاني على العمومِ والأولَ على الخصوصِ.

قال في مراقي السعود في المرجحات:

والمَدَني والخَبرُ الذي جمَـــــعْ ... حُكْما وعِـــلَّةً كَقَتْلِ مَنْ رَجَعْ

ومَا بِـهِ لِعلَّـةٍ تَـــــــــقَدُّمُ ... وما بِتَوكِيـــدٍ وخَوفٍ يُعْلَـمُ

وتعضيدُ نصٍّ في مقابلِ قياسِ الشَّبهِ، كتعضيدِ الشافعيةِ حديثَ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها في المَنيِّ أنَّهُ «كانَ يسلتُه عنْ ثوبِه بعرقِ الإذخرِ ثمَّ يقومُ فيصلى» بأنَّ المنيَّ أصلُ الإنسانِ فمقتضى كرامةِ الإنسانِ طهارتُه، في مقابلِ قاعدةِ نجاسةِ الخارجِ مِن أحدِ السبيلينِ، كما ذهبَ إليهِ مالكٌ قياسًا على البولِ.

المنحَى السابعُ: تمييزُ عملِ أهلِ المدينةِ الذي يحتجُّ بِهِ القائلونَ بِه؛ فعملُ أهلِ المدينةِ إنْ كانَ غيرَ معلَّل حمل على التوقيفِ.

وما كانَ منهُ عنْ طريقِ الاجتهادِ والرأيِ فلاَ يكونُ حجَّةً، فالمقاصدُ هنَا تفيدُ في التمييزِ ولاَ تفيدُ في الترجيحِ، كما أشارَ إليهِ الباجِي في الفصولِ. ونسبهُ في نشرَ البنودِ للأكثرِ.

المنحى الثامن: تمييزُ قولِ الصحابيِّ الذِي يحملُ على الرفعِ مِن قولِه الذِي يحملُ على الرأيِ.

فقولُ الصحابيِّ محمولُ على التوقيفِ إذَا خالفَ القياسَ.

وإذَا وافقَ القياسَ: فقال أبوحنيفة: لا يكون حجة.

فمما خالفَ القياسَ قولُ عائشةَ رضيَ اللهُ تعالى عنهَا: "أكثرُ ما يبقَى الولدُ في بطنِ أمِّهِ سنتانِ"؛ فإنَّ هذَا التحديدَ لاَ يهتدَى إليهِ بقياسٍ. حسبِ عبارةِ التلمساني في مفتاحِ الوصولِ.

المنحى التاسع: إحداثُ حكمٍ حيثُ لاَ توجدُ مناسبةٌ معتبرةٌ، وهوَ مَا يُسمَّى بالمناسبِ المرسلِ الذِي ترجعُ إليهِ المصالحُ المرسلةُ؛ كإحداثِ السجونِ مِن قِبلِ أميرِ المؤمنينَ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ لردعِ المجرمينَ.

وقولِ المالكيةِ بضربِ المتهَّمِ بالسرقةِ المعروفِ بها «وتوقُّعُ الإقرارِ هوَ المصلحةُ المرسلةُ» كما يقولُ في نشرِ البنودِ. إلاَّ أنَّ المقصدَ هوَ صيانةُ الأموالِ بردعِ المجرمينَ.

المنحَى العاشرُ: يحتاجُ للمقاصدِ في الحمايةِ والذرائعِ والمئالاتِ.

وهوَ المعبرُ عنهُ بسدِّ الذرائعِ والنظرِ في المئالاتِ.

وقدْ منعَ المالكيةُ والحنابلةُ بيعَ العينةِ بناءً على قصدِ التحايلِ على الرَّبا؛ لأنهُم

فهمُوا قصدَ الشارعِ تحريمَ الزيادةِ ومَا يئولُ إليهَا.

قال ابنُ القيم وهو يذكرُ حيلَ المُرابين: «فتارةً بالعينةِ، وتارةً بالمحلِّل، وتارةً بالشرطِ المتقدِّم المتواطأِ عليهِ، ثمَّ يطلقونَ العقدَ مِن غيرِ اشتراطٍ. وقدْ علمَ اللهُ والكرامُ الكاتبونَ والمتعاقدانِ ومَن حضرَ أنَّه عقدُ ربَا، مقصودُه وروحُه بيعُ خمسةَ عشرَ مؤجَّلةً بعشرةٍ نقدًا ليسَ إلاَّ. ودخولُ السلعةِ كخروجِها حرفٌ جاءَ لمعنًى في غيرِه. فهلاَّ فعلوا ههنَا كما فعلُوا (الشافعية) في مسألةِ مدٍّ عجوةٍ ودرهمٍ بمدٍّ ودرهَم، وقالوا: قدْ يجعلُ وسيلةً إلى ربَا الفضل بأنْ يكونَ المدُّ في أحدِ الجانبينِ يساوِي بعضَ مدٍّ في الجانبِ الآخَر فيقعُ التفاضلُ. فياللهِ العجَب! كيفَ حُرمتْ تلكَ الذريعةُ وأبيحتْ تلكَ الذرائعُ الموصلةُ إلى ربَا النسيئةِ خالصًا؟!

وأينَ مفسدةُ بيعِ الحليةِ بجنسهَا ومقابلةِ الصياغةِ بحظِّها مِن الثمنِ إلى مفسدةِ الحيلِ الرَّبويةِ التِي هيَ أساسُ كلِّ مفسدةٍ وأصلُ كلِّ بليَّة، وإذَا حصحصَ الحقُّ فليقلِ الجاهلُ مَا شاءَ، وباللهِ التوفيقُ.»[1]

واشترطَ المالكيةُ للمنعِ أنْ يكونَ مِن أهلِ العينَةِ.

المنحى الحادي عشر: تقريرُ مرتبةِ الحكمْ ونوعِ الحكمِ مناطِ الأمرِ والنَّهي.

كترجيحِ الجمهورِ أنَّ أمرَ كتابةِ الدين: ﴿**إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة:٢٨٢] للندبِ والاستحبابِ ؛ لأنَّ الدينَ ملكٌ للدائنِ يمكنُ أنْ يسقطَه فلاَ يجبُ أنْ يوثِّقه، خلافًا للطبري والظاهرية.

١- ابن القيم إعلام الموقعين ١/ ١٤٢-١٤٣.

وكذلكَ كتابةُ الرقيقِ في قولِه تعالى:﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور:٣٣]؛ يرى الجمهورُ أنَّ الأمرَ للندبِ؛ لأنَّه لاَ يجبُ عليهِ بيعُه وأنَّ قضايَا المواساةِ ترجعُ إلى الندبِ والاستحبابِ وطيبِ النفسِ والخاطرِ؛ خلافًا لمَا رُويَ عنْ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ، ومَا ذهبَ إليهِ الطبريُّ.

المنحى الثاني عشر: خصوصيةُ الحكمِ بِه عليهِ الصلاةُ والسلامُ .

كتركِ التراويحِ جماعةً خوفَ الوجوبِ؛ فالعلةُ هنَا -وهِيَ المقصدُ- دليلٌ على اختصاصِ التركِ بزمنِ النَّبي ﷺ.

وكذلكَ تركُ السجودِ في بعضِ الأحيانِ في بعضِ سجداتِ القرآنِ، كخاتمةِ سورة النجْم.

المنحى الثالثُ عشر: تدخلُ المقاصدُ في بحثِ مفهومِ المخالفةِ، وذلكَ أحيانًا تعضيدًا لدلالةِ مفهومِ المخالفةِ، وتارةً ردًا وتفنيدًا .

فمن الأول:

ما ذهبَ إليهِ الجمهورُ مِن اعتبارِ مفهومِ المخالفةِ في حديثِ: «مَنْ بَاعَ نَخْلا قَدْ أُبِّرتْ فثَمرُهَا للبائعِ؛ إلاَّ أنْ يشترطَ المُبتاع»[1]؛ مفهومُه أنها إذَا بيعتْ قبلَ الإبارِ فثمرتها للمشترِي، عَضَّدوا ذلكَ مِن جهةِ المعنَى بقصدِ الشارعِ مكافأةَ مَن قامَ على الثمرةِ حتَّى صلحتْ؛ لأنها إذَا بيعتْ بعدَ التأبيرِ فإنَّ البائعَ هوَ الذِي قامَ عليهَا فاستحقَّها، وأمَّا قبلَه فإنَّ المشترِي هوَ الذِي عالجهَا وقامَ

١- أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممرًا أو شرب في حائط أو نخل رقم ٢٣٧٩ وكتاب الشروط، باب إذا باع نخلًا قد أبرت رقم ٢٧١٦ ومسلم في الصحيح: كتاب البيوع، باب من باع نخلًا عليها ثمر رقم ١٥٤٣

عليهَا فاستحقَّها.

أمَّا أبُو حنيفةَ فرأَى أنَّ الثمرةَ للبائعِ بيعتْ قبلَ الإبارِ أوْ بعدَه على أصلِه في نفْيِ مفهومِ المخالفَةِ.

أمَّا الثاني وهوَ ردُّ مفهومِ المخالفةِ بالاعتمادِ على المعنَى المقصديِّ، فمنهُ:

ردُّ أبي حنيفةَ لمفهومِ المخالفةِ في قولِه تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:٦]، فقدْ فهمَ الجمهورُ منهُ أنَّ غيرَ الحاملِ -وهيَ الحائلُ- لا نفقةَ لهَا بناءً على مفهومِ الشرطِ، وهوَ نوعٌ مِن مفهومِ المخالفةِ؛ فردَّ ذلكَ أبو حنيفةَ قائلا: إنَّ الحائلَ محبوسةٌ بعدَّتِه، وبالتالي فلهَا النفقةُ لأنَّ مشروعيةَ النفقةِ ناشئةٌ عنْ حبسِ الزوجةِ بالعدَّة.

المنحى الرابع عشر: مفهومُ الموافقةِ ويسمَّى فحوَى الخطابِ، وهوَ متردِّد بينَ القياسِ وبينَ الدلالةِ اللفظيَّة.

مثالُه: قولُه تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، فإنَّما فُهم منهُ الضربُ لما عُرفَ مِن قصدِ الشارعِ لبرِّهما المنافي لمطلقِ الأذَى. خلافًا لمَن جعلهُ مفهومًا مِن جهةِ الوضعِ اللغويِّ كابنِ الحاجب.

المنحى الخامس عشر: تقييدُ المطلقِ: إنَّ ملاحظةَ المعنَى هوَ مَا نعنيه بالنظريةِ المقصديَّة؛ ولهذَا فعندمَا يلاحظُ الأحنافُ أنَّ المطلقَ لاَ يقيَّدُ بالمقيِّدِ، كملاحظةِ قصدِ الشارعِ التفريقِ بينَ رقبةِ كفارةِ القتلِ فقيَّدها بالإيمانِ، ورقبةِ كفارةِ اليمينِ والظهارِ فلمْ يقيدْها بالإيمانِ؛ لاختلافِ المرتبتينِ بينَ حكمِ القتلِ وبينَ حكمِ اليمينِ والظهارِ؛ فإنما يبنون على ما فهموه من قصد الشارع.

وكذلكَ الجمهورُ عندمَا قيَّدوا المطلقَ فإنَّما فهمُوا مِن قصدِ الشارعِ تشجيعَ تحريرِ الرقابِ المؤمنةِ دونَ غيرِها.

فالخلافُ بينَ الطرفينِ مبنيٌّ على مَا فهمُوهُ مِن قصدِ الشارعِ.

المنحَى السادسَ عشر: مَا سماهُ الشاطبيُّ بوضعِ الأسبابِ وقصدِ المسبَّباتِ؛ فوضعُ الأسبابِ يستلزمُ قصدَ الواضعِ إلى المسبّباتِ، أعنِي الشارعَ .

والدليلُ على ذلك أمور (والكلام للشاطبي):

أحدُها: إنَّ العقلاءَ قاطعونَ بأنَّ الأسبابَ لَمْ تكنْ أسبابًا لأنفسِها مِن حيثُ هيَ موجوداتٌ فقطْ، بلْ مِن حيثُ ينشأُ عنهَا أمورٌ أخَرُ، وإذَا كانَ كذلكَ؛ لزمَ مِن القصدِ إلى وضعِها أسبابًا القصدُ إلى ما ينشأُ عنها مِن المسبَّبات.

والثاني: إنَّ الأحكامَ الشرعيةَ إنما شرعتْ لجلبِ المصالحِ أوْ درءِ المفاسِدِ، وهِي مسبَّباتها قطعًا، فإذا كنَّا نَعلمُ أنَّ الأسبابَ إنما شرِعتْ لأجل المسبَّبات؛ لزمَ مَن القصدَ إلى الأسبابِ القصدُ إلى المسبَّبات...»[1] -وقد تقدم بقية كلامه-.

المنحى السابع عشر: الاستصحاب: إنَّ أنواعَ الاستصحابِ لاَ تخلُو مِن حكمةٍ ومقصدٍ وبخاصةٍ «استصحابُ حكمِ العقلِ المبقِي على النفْي». فـ«لاَ تكليفَ إلا بالنصِّ» يشهدُ لمقصدِ أصلِ الاختيارِ للإنسانِ والحريَّةِ والانطلاقِ، بحسبِ ما تمليهِ فطرتُه وعقلُه. فتركَ الشارعُ مساحةَ العفوِ «وتركَ أشياءَ عفَا عنهَا» كما جاء في الحديث.

وعندما ضعَّف الأحنافُ دليلَ الاستصحابِ قائلينَ: إنَّه يصلحُ للدفعِ دونَ

١- الشاطبي الموافقات ١/ ٣١١.

الاستحقاقِ. كانُوا يحاولونَ إثباتَ حكمِ النفْيِ للإبقاءِ على وضعٍ كانَ قائما دونَ إحداثِ أثرٍ جديدٍ لاَ يستندُ إلاَّ إلى النفْيِ؛ فالمفقودُ لاَ يورثُ ولكنَّه لاَ يرثُ في رأيهم.

فكانَ سببُ الخلافِ بينهُم وبينَ الجمهورِ هوَ تنازعُ مقاصدَ، وليس نزاعَ نصوصٍ.

المنحى الثامن عشر: الاستحسانُ: سواءٌ كانَ عدولا بالمسألةِ عَن نظائرِها، أوْ مراعاةً للمصلحةِ في تخصيصِ عامٍّ، أو استثناءً بالعرفِ، فإنَّه في أكثرِ الحالاتِ يراعِي معنًى مِن المعاني؛ كاستحسانِ الأحنافِ إعطاءَ الزكاةِ لعبدِ الفقيرِ معَ أنَّ الزكاةَ لاَ تُعطَى لَمن تجبُ نفقتُه على الغيرِ؛ باعتبارِ فقْرِ عائلِه، وأنَّ حكمةَ المنعِ هيَ غناهُ بإغناءِ العائلِ.

واستحسانِ الإمامِ أحمدَ جوازَ اشتراءِ أرضِ الخراجِ ومنعِ بيعِها؛ لِلَمْحِ فرقٍ في الحكمةِ بينَ الإخراجِ والإدخالِ، كتفريقِ الأحنافِ بينَ ريقِ الحبيبِ فمَن ابتلعَه فسدَ صومُه، وريقِ البغيضِ الذِي يُعافُ، فلاَ يفطرُ بهِ الصائمُ نظرًا إلى أنَّ الحكمةَ مِن الصومِ الإمساكُ عنْ الشهوةِ. وريقُ الأخيرِ غيرُ مشتَهى.

وتفريقِهم كذلكَ في الصومِ في بلعِ مَا بينَ الأسنانِ، بينَ الوضيعِ الذِي مِن شأنِه أنْ يستلذَّ بذلكَ وبينَ الرفيعِ الذِي تعافُ نفسُه ذلكَ.

واستحسانِ المالكيةِ جوازَ إسقاطِ الدينِ عنِ المدينِ مقابلَ زكاةِ الدائنِ إذَا كانَ للمدينِ مالٌ يمكنُ أنْ يَقضيَ بهِ الدينَ، وعدمِ إجزاءِ الزكاةِ إذَا كانَ مُعدمًا.

المنحى التاسعُ عشر: الفرقُ بينَ المصلحةِ المعتبرةِ والمصلحةِ الملغَاة، وإنْ كانَ

يُعرف بدليلِ الإلغاءِ فإنَّه يعرفُ كذلكَ بمقابلةِ مصلحةٍ بمفسدةٍ أوْ بمصلحةٍ أقوَى. وهيَ قاعدةُ ارتكابِ أخفِّ الضررينِ، وترجيحِ أعظمِ المصلحتينِ. قال في مراقي السعود:

..... وألغِ إنْ يكُ الفســادُ أبعدَا

أو رجِّحِ الإصلاحَ كالأسارَى تُفدَى بما ينفعُ للنصـــارَى

وهذا ما نسميهِ الآنَ بفقهِ الموازناتِ والأولوياتِ، وكلُّه مبنيٌّ على المقاصدِ.

منها مسائلُ في فقهِ الأقلياتِ: فقوةُ المؤمنِ مقصدٌ شرعيٌّ «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى اللهِ مِن المؤمنِ الضعيفِ»[1]، ولكنَّ تعاطيَ البيوعِ الفاسدةِ وبعضِ المناكرِ للمقيمِ في ديارِ غيرِ المسلمينِ ولوْ كانَ يمنحُ الجماعةَ ثراءً ومكانةً إلاَّ أنَّ مفسدتَه تغلبُ المصلحةَ المتوخَّاة. وهيَ مِن المسائلِ المعروضَة لأنظارِ العلماءِ المعاصرينَ.

وكذلكَ منعُ بعضِ الشافعيةِ الانتقالَ مِن دارِ الكفرِ إذَا كانَ المسلمُ يستطيعُ إقامةَ شعائرِه باعتبارِ أنها بوجودِه دارُ إسلامٍ، وإذَا انتقلَ تغير وصفُ الدَّار؛ باعتبارِ إقامةِ دارِ الإسلامِ -ولو بهذِه الطريقةِ- مقصدًا شرعيًا. (يراجع في ذلك كتابُنا: صناعةُ الفتوَى وفقهُ الأقليات).

المنحَى العشرون: الجمعُ بينَ الأدلةِ عندَ التعارضِ كحديثِ وجوبِ الغُسلِ للجمعةِ، معَ حديثِ: «مَن توضَّأ فبهَا ونعمتْ»[2]؛ فيحُملُ الأوَّلُ على مَن توجدُ

١- أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة رقم٢٠٥٢ وابن ماجه في السنن رقم ٧٩ وأحمد في المسند رقم ٣٧٠ وغيرهم.

٢- أخرجه أبو داود، باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة.

منهُ رائحةٌ موذيةٌ، ويحملُ الثاني على مَن ليسَ كذلكَ. فيُجمعُ بينَ الخبرينِ عَن طريقِ تعيينِ مقصدِ الشارعِ مِن الأمرِ بالغُسل. وقدْ وردتْ الإشارةُ إلى ذلكَ في حديثِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها.

المنحى الحادي والعشرون: الترجيحُ بالمقصدِ في تعارضِ الأخبارِ، كترجيحِ حديثِ ابنِ عباسٍ في تخييرِ بريرةَ، أنَّها عتقتْ تحتَ مغيثٍ وهو عبد، على خبرِ الأسود بن يزيد عن عائشة أنَّه كانَ حرًا، لأنَّ مقصدَ الشارعِ هوَ رفعُ ضررِ بقاءِ الحرَّة تحتَ العبدِ. وهذا مذهب مالك وأحمد والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد خلافًا لأبي حنيفة والثوري الذين اعتمدوا على مقصد آخر في تخييرها ولو كان حرا لأنها لم تكن لها في أصل النكاح إرادة ولا رأي لأن سيدها هو الذي زوجها فلما عتقت كانت حريتها ملائمة لمراجعة ما عقده سيدها.

المنحى الثاني والعشرون: تنزيلُ الأخبارِ المنفيَّة أو المثبَتة منزلةَ الأوامرِ والنواهي، مثالُ ذلكَ في الإثباتِ قولُه تعالى: ﴿ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران:٩٧] فلضرورةِ صدقِ الخبرِ لا بُدَّ مِن فهمِ قصدِ الشارعِ بأنَّ الخبرَ هنا يُرادُ به الأمرُ أيْ أمِّنوه.

وكذلكَ في قولِه تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمۡ فَإِن كَانَ لَكُمۡ فَتۡحٞ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَكُن مَّعَكُمۡ وَإِن كَانَ لِلۡكَٰفِرِينَ نَصِيبٞ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَسۡتَحۡوِذۡ عَلَيۡكُمۡ وَنَمۡنَعۡكُم مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلٗا ﴾ [النساء:١٤١] يُستفادُ منه النهيُ أيْ لا تجعلوا للكافرينَ عليكُم سبيلا.

كما ذكر الشاطبي[1].

المنحى الثالثُ والعشرون: بينَ التعبدِ ومعقوليَّةِ النصِّ: إنَّ هذَا المنحَى ليسَ تكرارًا للقياسِ؛ إذْ أنَّه مرحلةٌ سابقةٌ للقياسِ؛ إذْ أنَّ الخطوةَ الأولى قبلَ البحثِ عَن العلَّة هيَ تقريرُ ما إذا كانَ الأمرُ أَو النهيُ تعبديًّا لا يُعقلُ معناهُ فيتوقفُ عندَ حدِّه، أوْ هوَ معقولَ المعنَى وغيرَ خاصٍّ بمحلِه فيُبحثُ عنْ علَّته.

إنَّ هذِه الخطوةَ مثَّلتْ قطبَ اختلافٍ بينَ العلماءِ في عشراتِ النصوصِ، كالأمرِ بغسلِ الإناءِ مِن ولوغِ الكلبِ؛ بينَ التعبُّدِ عندَ المالكيةِ ومعقوليةِ المعنَى عندَ الجمهورِ فيفيدُ النجاسةَ.

والنهيِ عَن بيعِ الطعامِ قبلَ قبضِه؛ بينَ التعبُّدِ عندَ المالكيةِ ومعقوليةِ المعنَى عندَ الجمهورِ تبعًا لابنِ عبَّاس: «وأحسب أن كل شيء كالطعام».

والأمرِ بالإيتارِ في الاستبراءِ مِن الخبَثِ؛ بينَ التعبُّد عندَ الحنابلةِ والشافعيةِ ومعقوليةِ المعنَى عندَ المالكيَّة فيكفِي إنقاءُ المحلِّ.

وكذلكَ مسألةِ تأجيلِ السلمِ؛ بينَ التعليلِ بحوالةِ الأسواقِ فيجبُ أنْ يكونَ الأجلُ طويلا نسبيًا ليكونَ مظنَّةً لحوالةِ الأسواقِ، كخمسةَ عشرَ يومًا عندَ ابنِ القاسمِ، وإذا وُجدتِ العلةُ بسبيلٍ آخرَ غيرِ الأجلِ كاشتراطِ تسليمِ المسلَمِ فيهِ في مكانٍ بعيدٍ يُظنُّ أنَّ الأسعارَ تختلفُ فيه عنها في محلِّ عقدِ السلمِ فينزَّلُ المكانُ منزلةَ الزمانِ . خلافًا للأحنافِ الذينَ لمْ ينظروا إلى التعليلِ بحوالةِ الأسواقِ، وبالتالي يُكتفَى بثلاثةِ أيَّامٍ عندَهم، ولا عبرةَ عندهم بتغيرِ المكانِ، كما يُفهم مِن

١- الموافقات ١/ ١٥٦.

كلامِ ابنِ رشدٍ في بدايةِ المجتهدِ.

المنحى الرابع والعشرون: الاختلافُ في طبيعةِ المقصدِ المؤثِّرِ في الحكمِ، كمسألةِ ولوغِ الكلبِ السالفةِ الذكرِ؛ فيرى الجمهورُ أنَّه راجعٌ إلى نجاسةِ لعابِ الكلبِ، ويرَى ابنُ رشدٍ الجدّ أنها مقصدٌ صحيٌّ يرجعُ إلى خوفِ العدوَى.

المنحى الخامس والعشرون: تعدُّدُ المقاصدِ والاقتصارُ على مقصدٍ واحدٍ ممَّا يؤثِّرُ في الحكمِ كمسألةِ نقلِ لحومِ الهدْيِ إلى الآفاقِ، فيرَى المالكيةُ جوازَ ذلكَ، لأنَّ مقصدَ الشارعِ إخراج هدي للمساكين في الحرم.

ويرَى الحنابلةُ اختصاصَ مساكينِ الحرمِ بِه؛ إذْ أنَّ ذلكَ أحدُ مقصدَيِ النسُكِ. حسبَ عبارةِ ابنِ قدامَة.

المنحى السادس والعشرون: اختصاصُ بعضِ الناسِ دونَ بعضٍ بحكمٍ.

قالَ الشاطبيُّ: ويختصُّ غيرُ المنحتِم بوجهٍ آخرَ، وهوَ النظرُ فيما يصلحُ بكلِّ مكلَّفٍ في نفسِه بحسبِ وقتٍ دونَ وقتٍ، وحالٍ دونَ حالٍ، وشخصٍ دونَ شخصٍ؛ إذِ النفوسُ ليستْ في قبولِ الأعمالِ الخاصَّةِ على وِزانٍ واحدٍ، كما أنها في العلومِ والصنائعِ كذلك؛ فربَّ عملٍ صالحٍ يدخلُ بسببِه على رجلٍ ضررٌ أوْ فترةٌ، ولا يكونُ كذلكَ بالنسبةِ إلى آخَرَ، وربَّ عملٍ يكونُ حظُّ النفسِ والشيطانِ فِيه بالنسبةِ إلى العاملِ أقوَى منهُ في عملٍ آخَر، ويكونُ بريئًا من ذلكَ في بعضِ الأعمالِ دونَ بعض؛ فصاحبُ هذا التحقيقِ الخاصِّ هوَ الذي رُزق نورًا يَعرفُ بِهِ النفوسَ ومراميها، وتفاوتَ إدراكها، وقوةَ تحمُّلها للتكاليف، وصبرَها على حملِ أعبائها، أو ضعفها، ويَعرفُ التفاتها إلى الحظوظِ العاجلةِ،

أو عدمِ التفاتها؛ فهوَ يحملُ على كلِّ نفسٍ مِن أحكامِ النصوصِ ما يليقُ بهَا، بناءً على أنَّ ذلكَ المقصودُ الشرعيُّ في تلقِّي التكاليفِ؛ فكأنَّه يخصُّ عمومَ المكلَّفين والتكاليفَ بهذَا التحقيقِ؛ لكنْ ممَّا ثبتَ عمومُه في التحقيقِ الأوَّل العامُّ، ويقيَّدُ به ما ثبتَ إطلاقُه في الأولِ، أو يضمُّ قيدًا أو قيودًا لما ثبتَ لهُ في الأولِ بعضُ القيودِ. هذا معنَى تحقيقِ المناطِ هنَا.

وبقيَ الدليلُ على صحةِ هذَا الاجتهادِ؛ فإنَّ مَا سِواهُ قدْ تكفَّل الأصوليونَ ببيانِ الدلالةِ عليهِ، وهوَ داخلٌ تحتَ عمومِ تحقيقِ المناطِ؛ فيكونُ مندرجًا تحتَ مطلقِ الدلالةِ عليهِ، ولكنْ إنْ تشوَّف أحدٌ إلى خصوصِ الدلالةِ عليه؛ فالأدلَّةُ عليهِ كثيرةٌ نذكرُ منهَا ما تيسر بحولِ اللهِ.

فمنْ ذلكَ أنَّ النبيَّ ﷺ سئلَ في أوقاتٍ مختلفةٍ عنْ أفضلِ الأعمالِ، وخيرِ الأعمالِ، وعرَّفَ بذلكَ في بعضِ الأوقاتِ مِن غيرِ سؤالٍ؛ فأجابَ بأجوبةٍ مختلفَةٍ، كلُّ واحدٍ منها لو حملَ على إطلاقِه أو عمومِه لاقتضى معَ غيرِه التضادَّ في التفضيل .

ففي «الصحيح» أنَّه عليهِ الصلاةُ والسلامُ سئِل: أيُّ الأعمالِ أفضلُ؟ قالَ: «إيمانٌ باللهِ». قالَ: ثمَّ ماذَا؟ قال: «الجهادُ في سبيلِ اللهِ». قالَ: ثمَّ ماذَا؟ قال: «حجٌّ مبرورٌ»[1].

المنحى السابع والعشرون: أفعالُ المقتدَى بهِ ممَّا ليسَ تفصيلا لأمرٍ.

١- أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة واللفظ لمسلم وزاد البخاري:«إيمان بالله ورسوله» ٥/ ٢٥ وما بعدها..

قالَ الشاطبيُّ: الاقتداءُ بالأفعالِ الصادرةِ من أهلِ الاقتداءِ يقعُ على وجهين:

أحدهما: أنْ يكونَ المقتدَى بهِ في الأفعالِ ممَّن دلَّ الدليلُ على عصمتِه، كالاقتداءِ بفعلِ النبيِّ ﷺ، أوْ فعلِ أهلِ الإجماعِ، أو ما يُعلمُ بالعادةِ أو بالشرعِ أنهم لا يتواطؤُون على الخطأِ؛ كعملِ أهلِ المدينةِ على رأيِ مالكٍ....

فالقسمُ الأول: لا يخلو أنْ يقصدَ المقتدِي إيقاعَ الفعلِ على الوجهِ الذِي أوقعَه عليهِ المقتدَى بِه، لا يقصدُ بِه إلاَّ ذلكَ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا؟ من غير زيادة، أو يزيد عليه تنْويَةُ المقتدَى به في الفعل أحسن المحامل مع احتماله في نفسه؛ فيبني في اقتدائه على المحمَلِ الأحسَن، ويجعله أصلا يُرتبُ عليه الأحكامَ ويُفَرِعُ عليه المسائل.

فأمَّا الأولُ؛ فلا إشكالَ في صحةِ الاقتداءِ بِه على حسبِ ما قررهُ الأصوليون، كما اقتدَى الصحابةُ بالنبيِّ ﷺ في أشياء كثيرةٍ؛ كنزعِ الخاتمِ الذَّهبيِّ، وخلعِ النعلينِ في الصلاةِ، والإفطارِ في السفرِ، والإحلالِ مِن العمرةِ عامَ الحديبية، وكذلكَ أفعالُ الصحابةِ التِي أجمعوا عليها، وما أشبه ذلك"[1].

المنحى الثامنُ والعشرون: السكوتُ الدالُّ على العفوِ دليله: «إنَّ اللهَ فرضَ فرائضَ فلا تضيعوها ونهى عَن أشياءَ فلا تنتهكوهَا وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وعفا عَن أشياءَ رحمةً بكمْ لاَ عَن نسيانٍ فلاَ تبحثُوا عنها»[2].

وهو حديثٌ حسنٌ، أخذ منه الشاطبيُّ مرتبةَ العفوِ باعتبارِها قسما مستقلا.

١- الشاطبي الموافقات ٥/ ٣٠٢ .

٢- أخرجه الدارقطني والطبراني وابن عبد البرِّ في جامع بيان العلم ٢٠١٢ والبيهقي في السنن الكبرى.

لأن ترك الاستفصال في طعام الذين أوتوا الكتاب يدل على جواز ذبحهم.

المنحى التاسع والعشرون: ما يقصدُ الشارعُ مِن إشارةٍ ونحوها، يُعرفُ بِه قصدُ الشارعِ في سياقِ الفتوَى. قال الشاطبيُّ: ما يُقصدُ بِه الإفهامُ في معهودِ الاستعمالِ؛ فهوَ قائمٌ مقامَ القولِ المصرَّحِ بِه كقولهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ:» الشهرُ هكذَا وهكذَا».[1]

قلتُ: وعنْونَ البخاريُّ بقولِه: بابُ مَن أجابَ الفتيَا بإشارةِ اليدِ أوِ الرأسِ، فذكرَ حديثينِ:

الأول: أنَّ النبيَّ ﷺ سئلَ في حجَّتِه فقالَ: ذبحتُ قبلَ أنْ أرميَ فأومأَ بيدِه قالَ: لاَ حرجَ، وقالَ: حلقتُ قبلَ أنْ أذبحَ فأومأَ بيدِه: ولاَ حرجَ.

والثاني: عنْ سالمٍ قالَ سمعتُ أبا هريرةَ عَن النبيِ ﷺ قال: «يقبض العلمُ ويظهرُ الجهلُ والفتنُ ويكثرُ الهرجُ". قيل: يا رسولَ اللهِ ومَا الهرجُ؟ فقال هكذَا بيدِه فحرَّفَها كأنهُ يريدُ القتلَ.

قال ابنُ حجرٍ: كأنَّ ذلكَ فُهمَ مِن تحريفِ اليدِ وحركتِها كالضاربِ، لكنَّ هذِه الزيادةَ لَمْ أرَها في معظمِ الرواياتِ وكأنها مِن تفسيرِ الراوِي عَن حنظلةَ، فإنَّ أبَا عوانةَ رواهُ عَن عباسِ الدوريِّ عَن أبي عاصمٍ عنْ حنظلةَ، وقالَ في آخرِه: وأرانَا أبُو عاصمٍ كأنَّه يضربُ عنقَ الإنسان»[2].

المنحى الثلاثون: مراعاةُ قصودِ العقودِ في التصحيحِ والإبطالِ والشروطِ.

١- الشاطبي، الموافقات ٥/ ٢٥٨.

٢- ابن حجر، فتح الباري ١/ ٢١٩.

ومعنَى هذا أنَّ مالكًا رحمهُ اللهُ تعالى جعلَ لكلِّ عقدٍ قصودًا ملائمةً وقصودًا منافيةً وقصودًا غيرَ ملائمةٍ ولاَ منافيةٍ، ورتَّبَ تأثيرَ الشروطِ على هذِه القصود؛ فمنْ باعَ بشرطِ أنْ لاَ يبيعَ المشترِي ولا يهبَ فهذَا شرطٌ يُبطلُ العقدَ لأنَّه منافٍ للتمتعِ بحقوقِ الملكيةِ التِي منهَا حريةُ التصرُّفِ في المملوكِ. ومنْ باعَ بشرطِ رهنٍ أوْ حميلٍ كانَ الشرطُ والعقدُ صحيحينِ لملاءمته للتوثُّق مِن نتائج العقد، والوفاء بمقتضياتِه التِي هيَ مِن قصدِ العقدِ.

وأمَّا أبُو حنيفةَ فأبطلَ بالشروطِ، وفصَّل مالكٌ في الشروطِ وهوَ تفصيلٌ يجمعُ بينَ الأحاديثِ الواردةِ في البابِ.

وقدْ ذكرَ العلماءُ قصةَ عبدِ الوارثِ بنِ سعيدٍ وسؤالِه لأبي حنيفةَ وابنِ شبرمةَ وابنِ أبي ليلى واختلافِهم في الشروطِ واحتجاجِ كلٍّ منهُم بحديثٍ رواهُ في المسألةِ.

المنحى الحادي والثلاثون: يُستنجدُ بالمقاصدِ في تمييزِ عُقودِ المَعروفِ عن عُقودِ المُكايسةِ الصرفةِ لإحداث حكم بين حكمين مما يجيز التجاوز عن بعض أسباب الفساد من غرر وجهالة وشبهة ربا.

المنحى الثاني والثلاثون: أن العلة المستنبطة لا يمكن أن تلغي الحكم المعلل بها في حال تخلف العلة، كالثمنية في النقدين بأن صار الذهب والفضة أو أحدهما غير رائج في الثمنية فإن ذلك لا يؤثر في أصل ربويتهما لأن الربوية منصوصة من الشارع متحققة فلا تكر عليها علة مستنبطة بالبطلان ومن جهة أخرى فإن مقصد الربوية يمنع التفاضل في النوع والنسيئة في الجنسين مقصد أصلي ابتدائي صريح فلا يكر عليه مقصد تابع في الرتبة مظنون في الجملة.

المنحى الثالث والثلاثون: فهم مقصد الشارع من دلالة اللفظ سواء كان لفظ الشارع، أو لفظ راوي الحديث، مما يرتب حكما تختلف درجته باختلاف الصيغ، كاستعمال لفظ «نهى» فإنها تدل على أن الحكم المترتب على النهي ليس بالقوي لقيام الاحتمال وبسبب الاجمال أو ما سماه الزركشي بالعموم لأن النهي قد يدل على الكراهة أو التحريم فما هو كدلالة النهي «بلا تفعل» الدالة على التحريم».

وسمى القاضى ابن العربي الصيغة الأولى بالنهي من الدرجة الثانية والصيغة الثانية «لا تفعل» بالنهي من الدرجة الأولى وذلك في مسألة النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها فحديث ابن عمر فيه نهي وحديث زيد بن ثابت فيه «لا تبايعوا..» لكنه ورد في آخر حديث زيد «كالمشورة لهم» فأثرت في قوة النهي مما أثار حفيظة ابن العربي قائلا: لكنه عقب عليها بما غير الدليل وأتعب في التأويل فقال: كالمشورة لهم فجعل ذلك زيد في ظاهر الحديث رأيًا عرضه لا نهيًا حرمه[1].

المنحى الرابع والثلاثون: قد يؤثر مقصد عام يلاحظه المجتهد من خلال نصوص عدة في الحد من تأثير مقصد خاص، ليخفف من اطراده ومن الحاحه في كل المحال، ومن هذا القبيل تأثير الحاجة في ممنوعات ضعيفة نسبيًا لاستثناء الشارع من عمومها ولقوة المصلحة المعارضة تقدم على العلة المانعة يقول ابن العربي: القاعدة السابعة: اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل

١- ابن العربي، القبس ٢/ ٧٧٨.

المحرم ومن ذلك استثناء القرض من تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجل وهو شيء انفرد به مالك لم يجوزه أحد من العلماء سواه لكن الناس كلهم اتفقوا على جواز التأخير فيه من غير شرط بأجل وإذا جاز التفرق قبل التقابض بإجماع فضرب الأجل أتم للمعروف وأبقى للمودة.

وعول في ذلك علماؤنا على قول النبي ﷺ: إن رجلا كان فيمن كا ن قبلكم استسلف من رجل ألف دينار إلى أجل فلما حل الأجل طلب مركبًا يخرج فيه إليه فلم يجده فأخذ قرطاسًا وكتب فيه إليه ونقر خشبة فجعل فيها القرطاس والألف دينار ورمى بها في البحر وقال اللهم إنه قد قال لي حين دفعها إلي أشهد لي قلت كفى بالله شهيدًا أو قال أيتني بكفيل قلت كفى بالله كفيلا اللهم أنت كفيل بإبلاغها. فخرج صاحب الألف إلى ساحل البحر يحتطب فدفع البحر له العود فأخذه فلما فلقه وجد المال والقرطاس ثم إن ذلك الرجل وجد مركبًا فأخذ المال وركب فيه وحمل إليه المال فلما عرضه عليه قال له قد أدى الله أمانتك». فإن قيل هذا شرع من قبلنا. قلنا: كلما ذكر النبي لنا مما كان عملا لمن قبلنا في معرض المدح فإنه شرع لنا وقد مهدنا ذلك في كتب الأصول ومن ذلك حديث العرايا وبيع التمر الموضوع على الأرض وفيه من الربا ثلاثة أوجه:

◇ بيع الرطب باليابس.

◇ والعمل بالحزر والتخمين في تقدير المالين الربويين.

◇ وتأخير بالتقابض.[1]

١ - ابن العربي، القبس ٢/ ٧٩٠.

قلت: وليس مجرد الحاجة هو الذي رجح ولكن قصد المعروف كان مرجحًا كما ذكرنا فإن العرايا والقرض هي من باب المعروف والشارع متشوف إليه وكذلك نجد التخفيف في مجال المشاركات فاجاز فيها للحاجة بعض الجهالة والغرر وقد يختلف العلماء في ذلك.

أما تشوف الشارع للتعاون والتضامن فهو ثابت بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة:٢]، والتعاون في الكسب المباح هو من البر وما حديث الأشعريين عن جمع الأزواد إلا من هذا القبيل ومن ذلك ما ورد في الشركة بخصوصها من الحديث القدسي: إن الله يقول: «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه...»[1].

وحديث السائب بن أبي السائب المخزومي أنه كان شريك النبي ﷺ في أول الإسلام فلما كان يوم الفتح قال له عليه الصلاة والسلام مرحبا بأخي وشريكي لا يداري ولا يماري.[2]

إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على الإقرار. ويشير إلى معنى الشركة قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ ﴾[البقرة:٢٢٠] في أموال اليتامى واستشهد ابن رشد الجد رحمه الله تعالى به على جواز خلط الذهوب واقتسامها بعد الصياغة كما في المعيار، ولهذا أبيح في شركة العنان الوكالة في مجهول.

وأبيحت الجهالة في مشاركات أخرى من المزارعات والمساقاة ستأتي.

١- أخرجه أبو داوود وقد عل بالإرسال وأعله بعضهم بجهالة الراوي.

٢- صححه الحاكم والذهبي.

وهذِه المناحِي التي تسجَّلُ لأولِ مرَّة لو أردنا نشرَها -كما تُنشرُ بعدَ الطيةِ الكُتبُ[1]- لكانتْ جزءًا كبيرًا، لكنْ مقصودُنا مِن هذَا هوَ الإشارةُ إلى أنَّ المقاصدَ هِي أصولُ الفقهِ بعينِها، وهذِه المناحِي والمداركُ أمثلةٌ للوشائجِ الحميمةِ والتداخلِ والتواصلِ، ولوْ أمعنَّا النظرَ وأعملنَا الفكرَ لأضفْنا إليها غيرها.

فأقولُ لطالبِ العلمِ «انحُ هذَا النحوَ» كما عزاهُ البعضُ إلى عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ يخاطبُ أبَا الأسودِ الدؤلي.

*** خلاصة القول:**

إنَّ المقاصدَ روحُ الشريعةِ وحكمُها وغاياتها ومراميها ومغازيها.

وقدْ تباينتْ آراءُ الباحثينَ حولَ المقاصدِ مِن مبالغٍ في اعتبارِها متجاوزٍ لحدودِ عمومِها حيثُ جعلَه قطعيًا وجعلَ شمولها مطردًا، غافلا أو متجاهلا ما يعترِى العمومَ مِن التخصيصِ، وما ينبرِى للشمولِ مِن معوقاتِ التنصيص. فألغَوا أحكامَ الجزئياتِ التِي لهَا معانٍ تخصُّها بدعوَى انضوائِها تحتَ مقصدٍ شاملٍ.

ومِنْ مجانبٍ للمقاصدِ متعلقًا بالنصوصِ الجزئيةِ إلى غايةٍ تلغي المقاصدَ والمعانيَ والحكمَ التِي تعترضُ النصَّ الجزئِيَّ، وتحدُّ مِن مدَى تطبيقِه وتشيرُ إلى ظرفيتِه، فهيَ كالمقيَّدِ لهُ والمخصِّصِ لمدَى اعتبارِه إلى حدِّ المناداةِ بإبطالِ المصالحِ.

والمنهجُ الصحيحُ وسطٌ بينَ هذَا وذاكَ، يعطِى الكليَّ نصيبَه، ويضعُ الجزئيَّ في نصابِه. وقد انتبهَ لهذِه المزالقِ الشاطبيُّ رحمهُ اللهُ تعالى حيثُ حذَّر مِن تغييبِ

١) شطر بيت لذي الرمة أوله: من دمنة نسفت عنها الصبا سُعُفاً

الجزئيِّ عندَ مراعاةِ الكلي، ومِن الإعراضِ عنِ الكليِّ في التعاملِ معَ الجزئِيِّ.

وإذا كان بعض المقاصديين في هذا العصر قد استشعر إمكانية استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه فبما قدَّمنا نكونُ قدْ رمينَا نظريةَ استقلالِ المقاصدِ عَن أصولِ الفقهِ بالفندِ، وأبنَّا الاندماجَ بينهما اندماجَ الروحِ في الجسد، والمعدودِ في العدد.

فَإِنْ لا يَكُنْها أَوْ تَكُنهُ فَإِنَّهُ أَخٌ أَرضَعَتْهُ أُمُّها بِلِبانها

ضوابط التعامل مع المقاصد:

والمتعامل مع المقاصد عليه أن يراعي الضوابط الثمانية التالية -لعله بذلك يكون أقرب إلى الدقة والصرامة العلمية - حتى لا يقع في خطإ في التعامل وخطل في التداول وهي:

الضابط الأول: هو التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم؛ لأنه بدون التحقُّق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يعلل به؛ إذ يمكن أن ينصرف الأمر إلى التعبد مباشرة؛ لأن الأصل في المصلحة تعبدي كما يقول الشاطبي لأن الشارع هو الذي حدَّدها، وهي مسألة مختلف فيها. قال إمام الحرمين: ما لا يعقل معناه على التثبت لا يحكم المعنى فيه»[1]. ومنها عشرات المسائل.

الضابط الثاني: أن يكون ذلك المقصدُ وصفًا ظاهرًا منضبطًا؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به؛ فالغرر مثلا يورث البغضاء، والبغضاء صفة

١- نهاية المطلب ٤/ ٢٩١.

نفسية، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ إليها للتعليل بها على خلاف، وذلك عند تعذر الانضباط في الوصف، قال في المراقي:

ومن شروط الوصف الانضباط إلا فحكمة بها يناط

الضابط الثالث: أن نحدد درجة المقصد في سلم المقاصد هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي لأن التعامل معهما ليس على وتيرة واحدة، هل هو مقصد أصلي أو تابع.

الضابط الرابع: النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاء أو أثباتًا لما يعارضه من الضرورات الحاقة أو الحاجات الماسة.

الضابط الخامس: هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط في الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله وفي الثانية لا يرتفع لكنه يمكن أن يخصص كالثمنية بالنسبة للنقدين.

الضابط السادس: أن لا يكون المقصد المعلل فيه مردوداً بقادح النقص كالاستعجال والمعاملة بنقيض القصد.

الضابط السابع: أن لا يكون معارضاً بمقصد آخر أولى منه بالاعتبار فيستصحب أصل النص أو يرجح بين مقصدين.

الضابط الثامن: أن لا يكون محل إلغاء بالنص أو الإجماع أو القياس السالم من المعارض.

والقولُ الفصلُ: إنَّ للمقاصدِ أصولا كبرَى فوقَ علمِ الأصولِ، وأصولا عامةً مشتبكةً بمباحثِ الأصولِ، وأخرَى أخصُّ مِن ذلكَ إلاَّ أنها في خدمتِها مفصلةً لها مبينةً تارةً ومكملةً تارةً أخرى.

فمنظومةُ الشريعةِ لا يعزبُ عنها حكمٌ، ولا تغيبُ عنها حِكمةٌ.

وقد تفطَّن الأصوليونَ للمقاصدِ الكبرَى، وهيَ مقصدُ العبادةِ ومقصدُ الابتلاءِ والامتثالِ في مبحثِ التكليفِ كما اهتم الشاطبي بمقصد وضع الشريعة ابتداء لمصالح العباد ومقصد الاستخلاف وغيرهما من نوع المقاصد التي لا تتولد عنها فروع وقد سماها ابن عاشور بالعالية أحيانًا.

لكنَّ بحرَ المقاصدِ لاَ يزالُ زاخرًا يتجددُّ عطاؤُه وبخاصة في قضايَا الفروع المتجدِّدة وذلكَ في اتجاهين:

قضايَا لَمْ يقمْ موجبُها في الزمنِ الماضي، ولَمْ تظهرْ الحاجةُ إليهَا: فقامَ في هذَا الزمانِ كما أشارَ إليهِ الشاطبيُّ في إحداث الصحابةِ أحكامًا في قضايَا لَمْ يكنْ مقتضاهَا قائما في زمنِه عليهِ الصلاةُ والسلامُ ولَمْ يكنْ مِن نوازلِ زمانِه، كجمعِ المصحفِ وتدوينِ العلمِ وتضمينِ الصناع. حسبَ عبارتِه.

وقضايَا قامَ موجبُها فاختلفَ فيهَا العلماءُ لكنَّ مقتضياتِ رجحانِ المصالحِ أوِ ترجُّحِ المفاسدِ في هذَا الزمانِ اقتَضَت الأخذَ بالقولِ المرجوحِ.

وهذا مذهبٌ واضحٌ وطريقٌ لاحبٌ نجدُه عندَ العلماءَ مِن مختلفِ المذاهبِ يأخذونَ زمانًا بقولٍ هوَ أرجحُ مِن حيثُ الدليلُ والأخذُ بهُ عزيمةٌ واحتياطٌ، ثمَّ يهجرونَه في وقتٍ لاحقٍ لعمومِ البلوَى وعسرِ الاحترازِ والمشقَّةِ وفواتِ

المصلحةِ ودرءِ المفسدةِ .

كما فعلَ الأحنافُ في أخذِهم ردحًا مِن الزمنِ بقولِ الأئمةِ في بعض المسائل، وعدلُوا عنْ ذلكَ لمقتضياتِ الزمانِ، فأجازوا الاستئجارِ على تعليمِ القرآنِ والعلومِ الشرعيةِ، وكإجازتهم امتناعِ المرأةِ مِن الارتحالِ معَ زوجِها؛ لأنَّ أهلَ الزمانِ قدْ فسدُوا وقضايا كثيرة مِن هذَا النوعِ، وجعلوا بعضَ الخلافِ خلافَ زمانٍ لا اختلافَ دليلٍ وبرهانٍ.

أمَّا المالكيةُ فإنهمْ أصَّلوا لقاعدةِ جريانِ العملِ فراجعُوا مذهبَ مالكٍ على ضوئِها في بلادِ الغربِ الإسلامِي، فكانَ لكلِّ قُطرٍ عملٌ يختلفُ فِيهِ عَنْ عملِ القطرِ المجاورِ كعملِ فاسٍ وقرطبةَ وتونُس، فأعملُوا ضعيفَ الأقوالِ وأهملُوا راجِحَها إذَا ترجَّحتِ المصالحُ وماسُوا مَعَ رياحِ المقاصدِ الغوادِي والروائحِ، وحكمُوا بتقديمِ الضعيفِ على القولِ الصحيحِ لعروضِ سببٍ مِن جلبِ مصلحةٍ أوْ درءِ مفسدةٍ .

وقدِّم الضعيفَ إنْ جرَى عملْ بهِ مِن أجلِ سببٍ قدِ اتَّصلْ

كما قالَ في مراقِي السعودِ.

ورتَّبوا على هذِه القاعدةِ تعديلَ الرجحانِ في مئاتِ المسائلِ، كلّها في المعاملاتِ والأحوالِ الشخصيةِ، دونَ العباداتِ التِي نصُّوا فيها على أنَّه لا يجوزُ إجراءُ العملِ فيهَا مع أنهم أجروه في مسألةٍ واحدةٍ هيَ تركُ الجمعِ في المطرِ في عملِ أهلِ فاس، قال ناظم «عمليات فاس»:

بالقرويين جرى والأندلس علمهم بترك جمع يا ندس

والمراد بالقرويين والأندلس: عدوتا مدينة فاس.

واشترطُوا شروطًا منهَا مَا يتعلقُ بالمفتِي مجرى العملِ: مِن كونِه أهلا للفتوَى، وأنْ يعرفَ السببَ الذِي مِن أجلِه عُدلَ عنِ القولِ الراجحِ إلى القولِ الضعيف[1].

مجالات الاستنجاد بالمقاصد:

وبناءً على مَا تقدَّم فإنَّ المجالاتِ التِي يجبُ الاستنجادُ بالمقاصدِ فيهَا واستثمارِها تتمثلُ في ثلاثةِ مجالاتٍ:

أولا: في تفعيلِ أصولِ الفقهِ على ضوءِ إعمالِ المقاصدِ في بنيتِها؛ لتوسيعِ الدوائر الأربع التي ذكرناها في المشهد الثاني من هذا الكتاب وهي: دائرة الاستحسانِ والاستصلاحِ واستنباطِ الأقيسةِ ومراعاةِ المئالاتِ والذرائعِ، حتى لا تكون الأصول عقيمة والفروع يتيمة... إلى آخِر مَا أشرنَا إليهِ؛

ويمكن أن نعبر عن إعمال المقاصد في هذه الدوائر بأن مراعاة المعنى المقصدي أما أن تكون بمعنى جزئي وهو إلحاق فرع بأصل خاص في محل مخصوص وهذا هو القياس.

أو إحداث حكم في محل بناء على كلي حيث لا يوجد أصل خاص وهذا ما يسمى بالاستصلاح.

أو استثناء جزئي لمعنى يخصه من كلي ثابت بالدليل وهذا هو الاستحسان.

أو تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر نظرا إلى المئالات وهذا ما يسمى سد الذرائع.

١- تراجع الشروط الخمسة لإجراء العمل في كتابنا «صناعة الفتوى وفقه الأقليات».

هذه الاتجاهات الأربعة هي بحق وحقيقة مجالات المقاصد وقد قدمنا الإشارة إلى بعض أمثلتها وأهمها الاستحسان وصدق الإمام مالك حيث يقول: إنه تسعة أعشار العلم لأن به يتاحُ تخصيصُ عمومات النصوصِ الشرعيةِ وتقييد مطلقاتها. وليسَ ذلكَ بِدعًا في العملِ ولا بدعةَ مِن النحلِ .

وقدْ أجابَ أبو بكرٍ ابنُ العربيِّ عنْ إيرادِ مسألةٍ مِن هذَا النوعِ في مسألةِ الصياغةِ هلْ تصيرُ النقود عروضًا؟ بقوله: «وقالَ جماعةٌ مِن العلماءِ: الربَا منصوصٌ عليهِ متوعَّدٌ فيهِ، والمقاصدُ والمصالحُ مستنبطةٌ، فقدْ تعارضتْ قاعدتانِ: إحداهما قاعدةُ الرِّبا وهيَ منصوصٌ عليهَا متفقٌ فِيها. والثانيةُ قاعدةُ المصالحِ والمقاصدِ، وهيَ مستنبطةٌ مختلفٌ فيهَا فكيفَ يتساويانِ؟ فضلا عَن أنْ تُرجَّح قاعدةُ المصالحِ والمقاصد؟

واستهولَ هذَا القولَ جماعةٌ.

والجوابُ فيهِ سمحٌ؛ فإنَّ الربَا وإنْ كانَ منصوصًا عليهِ في ذاتِه، وهيَ الزيادةُ فإنَّهُ عامٌّ في الأحوالِ والمحالِ، والعمومُ يتخَّصصُ بالقياسِ فكيفَ بالقواعِد المؤسِّسةِ العامَّة»[1].

وقدْ أصَّل أبُو إسحاقَ الشاطبيُّ هذَا المفهومَ الحاجيَّ واضعًا إياهُ في إطارِه الأصوليِّ قائلا: وممَّا ينبنِي على هذَا الأصلِ قاعدةُ الاستحسان»[2].

وهوَ في مذهبِ مالكٍ: الأخذُ بمصلحةٍ جزئيةٍ في مقابِلِ دليلٍ كليٍّ. ومقتضاهُ

١- ابن العربي، القبس ٢/ ٨٢٠.
٢- الموافقات ٥/ ١٩٣ .

الرجوعُ إلى تقديمِ الاستدلالِ المرسَلِ على القياسِ، فإنَّ مَن استحسنَ لَمْ يرجعْ إلى مجرَّدِ ذوقِه وتشهِّيهِ، وإنَّما رجعَ إلى مَا علمَ مِن قصدِ الشارعِ في الجملةِ، في أمثالِ تلكَ الأشياءِ المفروضةِ . كالمسائلِ التِي يقتضي القياسُ فيهَا أمرًا؛ إلاّ أنّ ذلكَ الأمرَ يؤدِّي إلى فواتِ المصلحةِ مِن جهةٍ أخرَى، أو جلبِ مفسدةٍ كذلك.

وكثيرًا ما يتَّفقُ هذَا في الأصلِ الضروريُّ معَ الحاجِيِّ، والحاجيُّ معَ التكميلِيِّ؛ فيكونُ إجراءُ القياسِ مطلقًا في الضروريِّ يؤدِّي إلى حرجٍ ومشقةٍ في بعضِ مواردِه فيُستثنَى موضعُ الحرجِ، وكذلكَ في الحاجيِّ معَ التكميلِيِّ أو الضروريِّ معَ التكميلِيِّ، وهوَ ظاهرٌ.

ولهُ في الشرعِ أمثلةٌ كثيرةٌ: كالقرضِ مثلا فإنَّه رِبَا في الأصلِ؛ لأنَّهُ الدرهمُ بالدرهمِ إلى أجَلٍ، ولكنَّه أبيحَ لما فِيهِ مِن الرفقِ والتوسعةِ على المحتاجينَ، بحيثُ لوْ بقيَ على أصلِ المنعِ لكانَ في ذلكَ ضيقٌ على المكلفينَ.

ومثلُه بيعُ العريةِ بخرصهَا تمرًا؛ فإنهُ بيعُ الرطبِ باليابسِ، لكنهُ أبيحَ لَمَا فيهِ مِن الرفقِ ورفعِ الحرجِ بالنسبةِ إلى المعرِي والمُعَرى، ولو امتنعَ مطلقًا لكان وسيلةً لمنعِ الإعراء. كما أنَّ ربَا النسيئةِ لوِ امتنعَ في القرضِ لامتنعَ أصلُ الرفقِ مِن هذَا الوجهِ .

ومثلُه الجمعُ بينَ المغربِ والعشاءِ للمطرِ وجمعُ المسافرِ، وقصرُ الصلاةِ، والفطرُ في السفرِ الطويلِ، وصلاةُ الخوفِ .

ومثلُه الاطلاعُ على العوراتِ في التداوِي، والقرضُ والمساقاةُ، وإنْ كانَ الدليلُ العامُّ يقتضي المنعَ، وأشياءُ مِن هذَا القبيلِ كثيرةٌ.

وسائرُ الترخُّصاتِ التِي على هذَا السبيلِ؛ فإنَّ حقيقَتَها ترجعُ إلى اعتبارِ المآلِ في تحصيلِ المصالحِ أوْ درءِ المفاسدِ على الخصوصِ، حيثُ كانَ الدليلُ العامُّ يقتضي منعَ ذلكَ، لأنَّا لوْ بقينَا معَ أصلِ هذَا الدليلِ العامِّ لأدَّى إلى رفعِ مَا اقتضاهُ ذلكَ الدليلُ مِن المصلحةِ، فكانَ مِن الواجبِ رعيُ ذلكَ المآلِ إلى أقصاهُ .

هذا نمطٌ مِن الأدلةِ الدالَّةِ على صحةِ القولِ بهذِه القاعدةِ، وعليها بنَى مالكٌ وأصحابُه.

وقدْ قالَ ابنُ العربيِّ في تفسيرِ الاستحسانِ: «بأنَّه إيثارُ تركِ مقتضى الدليلِ على طريقِ الاستثناءِ والترخيصِ، لمعارضةِ ما يعارَضُ به في بعضِ مقتضياتِه».

ثمَّ جعله أقسامًا: فمنهُ تركُ الدليلِ للعرفِ، كردِّ الأيمانِ إلى العرفِ. وتركُه إلى المصلحةِ، كتضمينِ الأجيرِ المشترَكِ. أو تركُه للإجماعِ، كإيجابِ الغرمِ على مَن قطعَ ذنبَ بغلةِ القاضي. وتركُه في اليسيرِ لتفاهته لرفعِ المشقةِ وإيثارِ التوسعةِ على الخلقِ، كإجازةِ التفاضلِ اليسيرِ في المراطلةِ الكثيرةِ، وإجازةِ بيعٍ وصرفٍ في اليسيرِ.

وقالَ في أحكامِ القرآنِ: الاستحسانُ عندنَا وعندَ الحنفيةِ هوَ العملُ بأقوَى الدليلينِ، فالعمومُ إذَا استمرَّ والقياسُ إذَا اطَّردَ؛ فإنَ مالكًا وأبَا حنيفةَ يريانِ تخصيصَ العمومِ بأيِّ دليلٍ كانَ مِن ظاهرٍ أوْ معنَى.

ويستحسنُ مالكٌ أنْ يخصَّ بالمصلحةِ، ويستحسنُ أبو حنيفةَ أنْ يخصَّ بقولِ الواحدِ مِن الصحابةِ الواردِ بخلافِ القياسِ، ويريانِ معًا تخصيصَ القياسِ ونقضَ العلَّةِ. ولا يَرى الشافعيُّ لعلَّةِ الشرعِ إذَا ثبتتْ تخصيصًا. وهذا الذِي

قالاَ هوَ نظرٌ في مآلاتِ الأحكامِ مِن غيرِ اقتصارٍ على مقتضى الدليلِ العامِّ والقياسِ العامِّ[1].

ونتيجةً لَمَا تقدَّم مِن كلامِ الشاطبيِّ فاقول قدْ تدخُلُ الحاجةُ في تخصيصِ عمومٍ، وفي الغالبِ يكونُ عمومًا ضعيفًا، كإجازة مالك تلاوة القرآن للحائض والحيض جنابة، وإجازة ابن قدامة للسفتجة مع ما فيها من مفهوم «قرض جر نفعًا» للمصلحة، وإجازة الشافعية لبيع أرزاق الجند قبل قبضها، وهم لا يجيزون البيع قبل القبض.

ومعنَى الضعفِ أنْ تكونَ الجزئيةُ الواردُ عليهَا التخصيصُ مِن نوادرِ الصورِ، ويختلفُ في دخولها في حكمِ العامِّ.

قالَ في مراقِي السعود:

هلْ نَادِرٌ في ذِي العُمُومِ يَدْخُلُ ومُطلَقٍ أوْ لا خِلاَفٌ يُنْقَلُ

ويعنِي بالنادرِ مَا لاَ يخطرُ غالبًا ببالِ المتكلِّم لندرةِ وقوعِه، ولذا قالَ بعضُهم: لاَ تجوزُ المسابقةُ على الفيلِ، وجوَّزها بعضُهم. والأصلُ في ذلكَ قوله: ﷺ «لاَ سبقَ إلا في خفٍّ».

قال زكريَّا: وجهُ عمومِه مع أنهُ نكرةٌ واقعةٌ في الإثباتِ أنَّه في حيِّزِ الشرطِ معنًى، إذِ التقديرُ «إلاّ إنْ كانَ في خفٍّ»، والنكرةُ في سياقِ الشرط تعمُّ[2].

وأجازَ مالكٌ تلاوةَ الحائضِ للقرآنِ، حتَّى لاَ تَنسَى، وهوَ مخصِّصٌ لعام.

١- الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢٠٥-٢٠٩.

٢- سيدي عبد الله نشر البنود ١/ ٢٠٨ وما بعدها.

وإذَا قلتَ: كيفَ تخصِّصُ الحاجةُ -وهيَ ليستْ مِن المخصَّصاتِ اللفظيةِ- مِن نصوصِ وظواهرِ الكتابِ والسنّةِ وغيرِها كالإجماعِ والمفهومِ بنوعيهِ والقياسِ؟

قلتُ: إنَّما يعزَى التخصيصُ للمعنى وهو مقصد التيسير المعتمد على الحاجةِ، وذلكَ أمرٌ معروفٌ في المذهبينِ الحنفيِّ والمالكِيِّ كما تقدَّم عنِ الشاطبِيِّ.

وإنَّ الذِي ينبغِي التنبيهُ عليهِ أنَّ هذِه المسائلَ التِي أجازهَا مَن أجازَها للحاجةِ؛ فإنها وإنْ كانتْ تخصيصًا مِن العمومِ في النهيِ عنْ قراءةِ الجنبِ للقرآنِ، والنهيِ عنْ قرضٍ يجرُّ نفعًا، والنهيِ عَن بيعٍ قبلَ القبضِ؛ فإنَّه عمومٌ ضعيفٌ في المسائلِ المخصوصةِ؛ لأنَّ حديثَ الجنبِ جاءَ في معرضِ جنابةِ غيرِ الحائضِ، وهوَ حديثُ عليٍّ، فكانَ الحيضُ بمنزلةِ الصورةِ النادرةِ بالنسبةِ لراوِي الحديث.

وكذلكَ فإنَّ استثناءَ السفتجةِ -وهيَ منفعةٌ لاَ تشتملُ على زيادة- مِن الصورِ النادرةِ بالنسبةِ للمتكلِّم؛ فإنَّه عندمَا يتحدَّثُ عَن جرِّ النفعِ فإنَّه يعنِي بالأصالةِ الزيادةَ أوِ الهديَّةَ أو نحوِ ذلكَ. وعلى هذا نبّهَ ابنُ قدامةَ مِن طرْفٍ خفيٍّ عندمَا قالَ: إنهُ لاَ نصَّ في تحريمِها أي بخصوصِها.

وقُلْ مثلَ ذلكَ في مسألةِ الأرزاقِ، ومعلومٌ أنَّ نوادرَ الصورِ مختلفٌ في دخولِهَا في العمومِ كما أسلفْنا[1].

فهل يمكن أن يقال إن النهي عن التصوير لا يشمل الصورة الفوتغرافية لأنها صورة نادرة غير موجود في ذلك العصر فلا تكون مشمولة بالعموم أو

١- ينظر كتابي «صناعة الفتوى».

اشتراكها معها من باب الاشتراك اللفظي غير المؤثر كخنزير الماء كما يقول ابن رشد في البداية.

إنَّ ذلكَ لنْ يغيرَ بناءَ أصولِ الفقهِ، ولكنَّهُ سيجدِّدُه ويمنحُه الحيويةَ اللازمَةَ.

وفي ضوءِ هذَا التفعيلِ سيتاحُ تقديمُ اجتهادٍ مستقلٍ في القضايَا الجديدةِ مِن خلالِ آلياتِ الاجتهادِ، التِي ستكونُ قادرةً على استيعابِ كلِّ المشكلاتِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ، بعدَ تحقيقِ المناطِ الذِي ينطلقُ مِن دراسةِ الواقعِ بكلِّ تعقيداتِه.

ثانيًا: اختيارُ الأقوالِ المناسبةِ التِي تحقِّقُ المقاصدَ الشرعيةَ، حتَّى ولوْ كانتْ مهجورةً، ما دامتْ نسبتُها صحيحةً، وصادرةً عنْ ثقةٍ، ودعتْ إليها الحاجةُ.

تلكَ هيَ الشروطُ الثلاثةُ التِي اشترطهَا المالكيةُ للعملِ الضعيف.

ترجيحُ قولٍ ضعيفٍ على قولٍ قويٍّ بسبب ظهور دليله أو كثرة القائلين به، فيرجح عليه القول الضعيف وهذَا الترجيحُ كما أسلفنَا يعتمدُ على قوَّةِ المقصدِ في الوقتِ الحاضرِ.

فلأطبِّقَ هذِه المعاييرَ سأضربُ أمثلةً مِن عدةِ أبوابٍ.

لأبدأَ بالعباداتِ: ففِي الحجِّ مثلا مسألةُ الرمِي قبلَ الزوالِ وهو قولٌ مخالفٌ لقولِ أكثرِ أهلِ العلمِ، وقدْ قالَ بهِ بعضُ العلماءِ مِن الصحابةِ والتابعينَ والفقهاءِ الآخرينَ؛ فهوَ منقولٌ عَن ابنِ عباسٍ عندَ ابنِ أبي شيبة، وعنْ ابنِ الزبيرِ عندَ الفاكِهي، وقولُ طاووس وعطاءٍ في إحدَى الروايتين، والإمامِ محمدِ الباقرِ رضيَ اللهُ عنه، والروايةُ المرجوحةُ عَن أبي حنيفةَ، وهوَ قولُ ابنِ عقيلٍ

وابنِ الجوزيِّ مِن الحنابلةِ، والرافعيِّ من الشافعية.

وخرج إمام الحرمين وجهًا بأن الأيام كلها وقت رمي فلو رمى في أي يوم منها كان أداء وصح رميه وهو وجه غريب.

أما القولُ الراجحُ فيستندُ إلى فعلِ الشارعِ الذِي يدلُّ على وجوبِ الرمي في هذا الوقت؛ أيْ بعدِ الزوالِ .

وفعلُ الشارعِ مجملٌ؛ لأنَّ أفعالَ الحجِّ منها الواجبُ، ومنها السنَّة، ومنها الجائزُ، كالتحصيبِ مثلا، وقدْ خالفَ بعضُهم أفعالَه عليهِ الصلاةُ والسلامُ في الترتيبِ، وأقرَّهم على ذلكَ قائلا: افعلْ ولاَ حرجْ.

بالإضافة إلى أن الرمي سنَّةٌ عندَ بعضِهم نسبه ابن جرير إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها .

ودلالةُ «خذوا عني مناسككم» على وجوبِ الأفعالِ ضعيفةٌ مِن وجهينِ أولا: لَما في دلالةِ الأمرِ مِن الخلافِ ففيهِ اثنا عشرَ قولا: الوجوبُ والندبُ والوقفُ والقدرُ المشتركُ والتفصيلُ.. إلخ.

و«مناسككم» عامٌّ مخصوصٌ بسننِ الحجِّ ومستحباتِه.

أما الواقع: فكثرةُ الحجاجِ في عصرٍ وسائلُ المواصلاتِ فيهِ ضيقتِ المكانَ وقاربتِ الزمانَ فأدَّت لزحامٍ هلكتْ فيهِ الأنفسُ وتضاعفتِ المشقةُ.

المقصدُ الشرعيُّ: المحافظةُ على الأنفسِ إحدى الضرورات ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[النساء:٢٩].

المقصدُ الشرعيُّ الآخرُ: التيسيرُ:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ ﴾ الآيةُ مِن

سورةِ الحجِّ [٧٨]، ولا سيَّما في فريضةِ الحجِّ بدليلِ «افعل ولا حرج»، وأدلةٌ كثيرةٌ لا تحصى.

النتيجةُ:

القول المرجوح جَعله المقصدُ الشرعيُّ راجحًا ومتعينًا فيجوزُ الرميُ قبلَ الزوال.

ترجيحُ قولٍ ضعيفٍ على قولٍ قويٍّ بسبب ظهور دليله أو كثرة القائلين به، فيرجح عليه القول الضعيف وهذَا الترجيحُ كما أسلفنَا يعتمدُ على قوَّةِ المقصدِ في الوقتِ الحاضرِ .

ولهذَا فإني أقولُ لطلبتِي إنَّ مكانةَ القولِ الراجحِ محفوظةٌ، وحقوقُه مصونةٌ؛ لكنَّ المقاصدَ تحكُم عليهِ بالذهابِ في إجازةٍ، ولاَ تحيلُه إلى التقاعدِ، ريثما تختفِي المصلحةُ التِي مِن أجلِها تبوَّأ القولُ الضعيفُ مكانَه .

ولكنَّ الأمرَ يحتاجُ إلى ميزانٍ يتمثَّلُ في النظرِ في الدليلِ الذِي يستندُ إليهِ القولُ الراجحُ الذِي قدْ لاَ يكونُ إلاَّ ظاهرًا أوْ قياسًا أوْ فعلا محتملا.

هذا مِن جهةِ الدلالةِ. وأيضًا مِن جهةِ الثبوتِ قدْ يكونُ خبرَ آحادٍ ونحوَه.

ثمَّ إنَّ القائلَ بالقولِ الضعيفِ يجبُ أنْ يكونَ مِن أهلِ العلمِ الذينَ عُرفتْ مكانتُهم، وأنهم أهلٌ لأنْ يُقتدَى بهِم.

وبذلكَ يكونُ الترجيحُ بالمقصَد متاحًا، بلْ ومتعينًا .

ولدينا عشراتُ المسائلِ مِن هذَا النوعِ في مختلف أبوابِ الفقهِ ولا سيَّما في

المعاملات التي تستندُ إلى الضروراتِ والحاجات المنزَّلةِ منزلةَ الضروراتِ.

ثالثًا: تفعيلُ النظرية المقاصدية في وضع فلسفة إسلامية شاملة تجيب على الأسئلة التي يطرحها العصر في مختلف القضايا الكبرى التي تشغل الإنسان وشغلته منذ القدم في الكون والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتفسير مختلف الظواهر الإنسانية ومظاهر العلاقات وتقديم قوانين عامة تنطلق من ثنائية الوحي والعقل.

وهي فلسفة تبدأ بإرساء المنهج وتحرير المفردات وعقد المقارنات ووضع الكليات بعد استقراء الجزئيات ودراسة التجارب البشرية والمقولات المتنوعة بغض النظر عن الاتفاق والاختلاف معها آخذة في الاعتبار ضرورات الحياة وحاجياتها في كل زمان ومكان.

ولعل سلوك المجتمع ومؤسساته وعلاقة الفرد بها ونوع السلوك الإنساني في الجملة هو الجانب الذي لا يزال يحوم حوله الباحثون.

والمباحث الفلسفية كثيرة ومتنوعة بتنوع قضايا واهتمامات الإنسان المعرفية والروحية والمادية في محاولة لإيجاد قانون ما يكون مرتكزا لحكم ما أو مقاربة من نوع ما توسس لتوجه أو تفسر ظاهرة أو سلوكًا.

ويجد ذلك تطبيقه في ميدانِ النظمِ؛ كالشورَى والديمقراطيةِ وانتخابِ المجالسِ النيابية وأنواع التمثيل المباشر وغير المباشر.

إنَّ نظام الشورى يصب في جدول واحد هو «العدالة» في الإسلام والتي بإمكانها أنْ توفر للإنسان ما نقدر ونظن أنَّ الديمقراطيةَ تبحث عنه من

إسعاد، وما نظن أنها لم تصل إليه بَعدُ باعتبار الديمقراطية كالشورى وسيلة وليست غاية، والديمقراطية محطة من محطات الإبداع الإنساني وليست نهاية التاريخ، فالبحث عن إسعاد الإنسان إذن هو هدف مشترك للديمقراطية والشورى معًا.

والشورى نظام متعدد الأوجه والأشكال قائم على دعامتين، دعامة التراضي ودعامة العدل وهو بحث دائم عن الأفضل للوصول إلى الأمثل، وليس لمصلحة الأكثرية دون الأقلية، بل لمصلحة الجميع.

يؤخذ على الشورى أنها لم تتجسد تاريخيًا في مؤسسات محكمة صادة عن الاستبداد مانعة من حيف الحكام، ونحن لا ننكر الحاجة إلى ذلك ولكنها في وقت فاعلية النظام الإسلام أعطت أفضل ما يمكن في وقت ما من التاريخ بحسب الزمان والإنسان إلا أنه يجب أن ينظر إليها كموجه وليس كنظام مفصل، والإنسان مكلف شرعًا بصياغة ذلك النظام طبقًا للموجهات الكبرى التي يجب أن تتظافر ليكون نظام شوري وهي: العدل الذي يستبعد حيف الأكثرية الأثنية أو الدينية على الأقلية من أي نوع. والتراضي الذي لا يفرز أقلية ساخطة كما هو حال الديموقراطية، إننا من خلال نظام شوري حقيقي يمكن أن نداوي ذلك الخلل.

إن مقاصد الشريعة هي النبراس لتكوين مثل تلك الفلسفة.

لقد قالوا عن الديموقراطية شيئًا كثيرًا وثناء جميلا ومنه: إن الديمقراطية هي النظام الذي يعترف بالأفراد والجماعات بوصفهم ذواتًا، أي النظام الذي يحميهم.

والديمقراطية تتحدد على نحو أوضح بالأعداء الذين تقارعهم أكثر مما تتحدد بالمبادئ التي تدافع عنها.

ينبغي تحديد الديمقراطية لا بوصفها تغلُّب الجامع والشامل على الخصوصيات، بل بوصفها مجمل الضمانات المؤسساتية التي تتيح الجمع بين وحدة العقل الوسائلي وبين تنوع الذاكرات، الجمع بين التبادل والحرية. فالديمقراطية هي سياسة الاعتراف بالآخر[1].

هذا أفضل ما يقال عنها إلا أن بعضهم يقول -الفيلسوف الفرنسي ألان باديو-: والحقيقة أنّ الديمقراطية لم تستطع أن تخفّف حدّة العنف داخل المجتمعات الغربية إلا بواسطة تحويل هذا العنف إلى الخارج.

الولايات المتحدة الأمريكية هي في حالة حرب شبه دائمة منذ قرن ونصف، إذا اعتبرنا ١٩١٤ - ١٩١٨، حروب التحرير، حرب كوريا، حرب فيتنام، العراق، الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي.. دون أن ننسى الحروب الثانوية حيث تتدخل الديمقراطيات كَيَدٍ ثانية، إنها لكذبة أن نقول انه بفضل الديمقراطيات نحن نعيش في عالم بلا عنف. الديمقراطية لم تنه العنف بل صدّرته إلى الخارج لأنّه، إذا كانت ساحة ديمقراطية خاضعة للرأسمالية تريد البقاء، عليها أن تكون ساحة رخاء نسبيّ.

إنّ مسارات الديمقراطية كما هي لا تكفي لاحتواء الصراعات والصدامات الطبقية الناجمة عن الفوارق الاجتماعية، ولكي لا يتحوّل ذلك إلى عنف،

١- يراجع في ذلك كتاب ألان تورين «ما هي الديموقراطية» منشورات دار الساقي ط٢.

يجب إيجاد نوع من الرخاء يظهر وكأنه لا يوجد في أماكن أخرى. ويجب حماية هذا الرخاء.. هكذا يولد مفهوم الحماية، القوانين ضدّ المهاجرين الأجانب، التدخّلات العسكرية... إنّ العنف صاحب عملية تراكم الرأسمال البدائي وظهور الديمقراطيات، أمّا الازدهار الرأسمالي فقد كان على حساب شعوب، منها التي أفنيت تماما،، وقد وقعت حروب ومجازر لا حصر لها. وهذا العنف ما زال مستمرًا، ولا يمكن له إلا أن ينمو ويتسع في ظروف كهذه...

صدقني إذا لم يتمّ استخدام مبادرات جديدة سياسية وشعبية، فإننا نسير نحو حروب مروّعة.

هل معنى ذلك أن نتخلى عن الديمقراطية؟

كمواطن فرنسيّ، أعرف أنني أتمتّع بالكثير من الامتيازات، إذن أطلب فقط أن نعي ثمنها الباهظ، والذي يزداد ارتفاعا يوما بعد يوم.

لقد أثرت –منذ قليل– عدد ضحايا الشيوعية، نستطيع أن نجيب، إنّه ومنذ الخمسينات من القرن الماضي، قتلت الولايات المتحدة وحلفاؤها في الغرب من الناس ما لم تفعله أي بلاد أخرى. إنني عائد من إسرائيل وفلسطين حيث رأيت هذا الجدار الذي يمتدّ على طول الضفّة.. ما الذي لم نفعله تجاه حائط برلين؟ والآن نبني جدرانا في كلّ مكان، فلسطين المكسيك... وبعدد من القتلى يضاهي قتلى الشيوعية.. إنّ الستار الحديديّ (نسبة للعالم الشيوعي السابق) كان يمنع الناس من الخروج.. والجدران الأمنية الحالية تمنعهم من الدخول.. الأنظمة الاشتراكية تورّد العنف للداخل، والديمقراطية

تصدّره...أن تكون جلاد شعوب أخرى عوضا عن شعبك بالتحديد، هل هذا أمر محبّذ فعلا؟[1].

ويقول الفيلسوف الألماني ليو ستراوس إن الديمقراطية هي «استبداد العدد الأكبر» وفعلا فإنك ترى الأكثرية ولو كانت بنسبة قليلة من الأصوات المعبر عنها تستأثر بالحكم والثروة والأقلية محرومة ومضطهدة وقد يدوم ذلك وقتًا طويلا حيث يستعمل الحزب الحاكم كل الوسائل للبقاء في الحكم.

ألا يحق لنا أن نوجد نظامًا مستوحى من مبدإ الشورى ومقصد العدالة الأعلى؛ لإيجاد حل أفضل، ونعنى بالديمقراطية والشورى حقيقة النظامين لا الصور المزيفة والمنافقة كتلك الانتخابات التي تمثل ديمقراطية الواجهة في بعض النظم العربية[2].

في المجال الاقتصادي:

يمكن اعتبار مقاصد الشريعة في المعاملات المالية ممثلة للفلسفة الإسلامية للمعاملات في الإطار الجامع الناظم لمختلف فروعها، بينما تعتبر الأحكام الفقهية التفصيلية لمختلف الأبواب والمتعلقة بالعقود وشروطها والتي تنشؤ عنها الصحة والبطلان بمنزلة التشريعات.

إن موقف الشريعة الفريد من المال ينسجم مع الحقيقة التي عليها يقوم بناء هذا الدين من أن الكون كله ملك لله جل وعلا فليس المال فقط وإنما الإنسان أيضا

١ – مقابلة Liberation الثلاثاء ٢٧ يناير ٢٠٠٩م .

٢ – راجع كتابنا «حوار عن بعد حول حقوق الإنسان».

في كل تقلباته وتصرفاته وسكناته وحركاته: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الأنعام: ١٦٢-١٦٣].

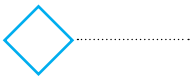
بقدر ما يخضع الإنسان كيانه لهذه الحقيقة بقدر ما يكون صلاحه وتمام النعمة عليه ورضاه: ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ ﴿١٩﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴾ [الليل: ١٩-٢١].

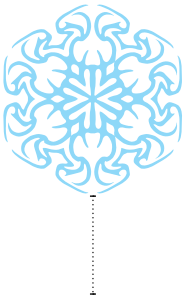
إن هذا الموقف يجعل الإنسان مستخلفًا وفرعًا وليس أصلا في الملكية ولهذا فإن حريته في التصرف مضبوطة بالضوابط التي يضعها المالك الأصلي.

ومعنى ذلك عمليًا أن المصلحة العامة يجب أن تراعي في النظام الاقتصادي مما يستلزم إمكانية بل أحيانًا ضرورة تدخل الدولة التي يفترض أن تكون ممثلة للمصالح العامة، مما قد يتنافى مع الرأسمالية المتوحشة المتمثلة في مذهب آدم اسميث واتباعه من أمثال فريديريك هايك القائمة على النأي بالكلية عن أي تدخل للدولة انطلاقًا من فكرة «اليد الخفية للسوق» وتطبيقًا لمبدأ الحرية المطلقة للفرد واستبعاد قانون الأخلاق والقيم عن المنظومة الاقتصادية بعكس النظرة الإسلامية.

وقد حاولت تطبيق الرؤية المقاصدية في كتابي «مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات» فضربت أمثلةً في اتجاهين: في اتجاه جمود المجامع الفقهية في موضوعات فيها سعة. وفي اتجاه اجتهادات مقاصدية غير منضبطة لبعض لجان الفتوى في المجال الاقتصادي.

وقد تناولت مجموعة من القضايا الملحة جعلتها موضوعًا للدراسة وهي: التضخُّم، ومسألة بيع دين السلم لغير من هو عليه. ومسألةُ تأجيلِ العِوضين. ومسألة عقود الخيارات. وعقود المستقبليات، والتأمين، والإيجار المنتهي بالتمليك، فلينظر هناك.





فقه الأقليات

المرأةُ تسلمُ وزوجُها نصرانيٌّ: فمذهبُ الجمهورِ فسخ النكاح؛ إمَّا فورًا أوْ بعدَ انقضاءِ العدَّة؛ الدليلُ آيةُ الممتحنةِ ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ﴾ [الممتحنة: ١٠].

قرار المجلس الأوربي: - إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه:

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديدات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم، فإن المجلس يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء

من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفًا وخلفًا، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

أولا: إذا أسلم الزوجان معا ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء «كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع» فهما على نكاحهما.

ثانيًا: إذا اسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثًا: إذا أسلمت الزوجة وبقى الزوج على دينه فيرى المجلس:

أ- إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالا.

ب- إن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها،فهما على نكاحهما.

ج- إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدةٌ فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.

د- إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعًا: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها. ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامهٌ وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهنٌ ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين

عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: «إن شاءت فارقته وإن شاءت قرت عنده»[1] وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهدًا[2] وهي أيضًا رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان».

قلت: فإذا ثبتت هذه الرواياتُ عن أميرَيِ المؤمنينَ عمرَ بنِ الخطابِ وعليِّ بنِ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ عنهُما وهو رأى الزهريّ، ويرَى تقيُّ الدينِ بنُ تيميةَ بقاءَ النكاحِ مَا لَمْ يفسخْ على أنْ لاَ يقربهَا فإنها ليست عرية عن الدليل الأصلي وهو قضيةُ زينبَ بنتِ رسولِ اللهِ ﷺ ردَّها لأبي العاصي بالعقدِ الأوَّلِ على الصحيحِ.

وآيةُ الممتحنةِ تتعلقُ بحالةٍ خاصةٍ في نساءٍ خرجنَ فرارًا بدينهِنَّ مِن دارِ الحربِ.

وخصوصُ السببِ قدْ يمنعُ عمومَ الحكمِ عندَ بعضِ علماءِ أصولِ الفقهِ. نصَّ عليهِ المازري في شرحِ البرهانِ وغيره، وممن قال بذلك أبو الفرج من المالكية وقال به من الشافعية المزني والدقاق والقفال وبه قال أبو ثور وحكاه أبوحامد الإسفرايني عن مالك وأشار ابن خويزمنداد إلى اختلاف قول مالك في هذا استقراء من اختلاف قوله في غسل الآنية التي ولغ فيها كلب وفيها طعام.

فيكونُ النكاحُ نكاحًا جائزًا غيرَ لازمٍ.

الواقع: نساءٌ يسلمنَ في الغربِ تحتَ أزواجٍ غيرَ مسلمينَ، أحيانًا كبارًا في السنِّ وقدْ يتبعُ الرجلُ زوجتَه في الإسلامِ، فإذَا فُرضَ عليهِما الفراقُ فقدْ ترتدُّ كما وردَ في سؤالٍ مِن أمريكَا بهذَا المعنَى.

الجديدُ: هوَ تواصلُ العالمِ وانتشارُ الإسلامِ بحمدِ الله تعالى وبخاصَّة بينَ النساءِ.

المقصدُ الشرعيُّ: التيسيرُ والتبشيرُ. والمحافظةُ على الدينِ مقصدٌ أعلى، وعدمُ التنفيرِ.

وقدْ انتبهَ لهذَا المقصدِ ابنُ تيميَّة عندما قالَ: إنَّه يكفِي تنفيرًا أنْ تعلمَ أنهَا ستفارقُ زوجهَا إذَا أسلمتْ.

النتيجةُ: جوازُ بقائِها معَ زوجِها. وكانَ هذَا قرارُ المجلسِ الأوربي للبحوثِ والإفتاءِ خلافًا للمجامعِ الفقهيةِ الأخرَى.

والقائمةُ طويلةٌ: منْها اشتراءُ بيوتٍ في الغربِ بقروضٍ مِن البنوكِ اعتمادًا على مذهبِ أبي حنيفةَ والنخعِيِّ.

وهناكَ قضايَا جديدةٌ أخرى من أنواعِ المعاملاتِ، وجواز تهنئةِ غيرِ المسلمينَ وعيادتهم وتعزيتِهم؛ اعتمادًا على الروايةِ الثالثةِ في مذهبِ الإمامِ أحمدَ، والتِي أيَّدها ابنُ تيميةَ للمصلحةِ كما في الإنصافِ للمرداوي[1].

ولهذَا فإني أدعُو إلى مراجعةِ الفتاوَى وضبطِها بمعيارٍ ثلاثيِّ الأضلاعِ، يقومُ على فحصِ الواقعِ لوزنِ المشقَّةِ والحاجةِ التِي تطبعُه، وتقويمِ العناصرِ المستحدثةِ،

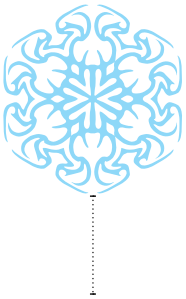
١- يراجع في ذلك كتابنا «صناعة الفتوى وفقه الأقليات».

ثمَّ البحثُ عَنْ حكمٍ مِن خلالِ النصِّ الجزئِيِّ الذِي ينطبقُ عليهِ إذَا وُجدَ، مَع فحصِ درجتِه ومرتبةِ حكمِه، ثمَّ إبرازُ المقصدِ الشرعيِّ كُليًا أو عامًا كقصدِ التيسير مثلا، أو خاصًا بالبابِ الذي يَرجعُ إليه الفرعُ، ومنْ خلالِ هذَا المعيارِ الدقيقِ تصدرُ الفتوَى التِي هيَ صناعةٌ مركبةٌ وليستْ بسيطَةً.

بالإضافةِ إلى شرطٍ رابعٍ خارجَ المُعادلةِ لكنَّهُ من لوازمها وهو أنَّ مُهندسَ هذه العمليةِ الذي يُقررُ النتيجةَ يجبُ أنْ يكونَ مُرتاضًا في الشريعةِ بصيرًا بالمصالحِ المُعتبرةِ فيها مُتمرسًا بتوازُنات مَنظُومَتِها، وقد آثرنا مُصطلح الارتياض على مصطلح الاجتهاد لئلا نصطدم بشروط الاجتهاد الصعبة التحصيل من جهة ولتسهيل الإفتاء في هذه القضايا إذا ضبطت بمعاييرها، وهي كلمة استعملها المالكية في مسألة تمييز المصالح والاعتماد على المقاصد.

إذْ أنَّ إهمالَ أيٍّ مِن هذِه العناصرِ قدْ يؤدِّي إلى كارثةٍ اقتصاديةٍ أوْ اجتماعيةٍ أوْ سياسيةٍ، وذلكَ مخالفٌ لروحِ الشرعِ وميزانِ العدلِ والإحسانِ ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ ﴾[الرحمن:٩].

كما أدعُو إلى تكوينِ فقهاء مقاصديِّينَ في دوراتٍ مكثفَّةٍ تتَّسمُ بروحِ الجديَّةِ والانفتاحِ والتواضعِ لتحصيلِ العالمِ المرتاضِ في معاني الشريعةِ.



خلاصة القول

لقد لخصنا في هذا الكتاب الوجيز: الحد، والتعريف، ووسائل التعرف على المقاصد، وتصنيف المقاصد، وتصريف أوجه الفوائد؛ الذي دعوناه بالاستنجاد لتوليد الفروع، وتخريج الأحكام الجزئية، استرشادًا بالمقاصد أو اعتمادًا عليها، وضبط كيفية التعامل، وتجنب معوقات العمل بها.

وإذا استعملنا اللغة الأصولية لوصف ما تقدم قلنا: إن وسائل التعرف مسالك، ويمكننا أن نضيف إليها الاستنجاد باعتبار ما قدم فيه إنما هو أمثلة للمسالك تأصيلا وتفصيلا وتفريعًا وتفعيلا، ووصفنا علمية ضبط التعامل بالمقاصد -التي تشخص معوقات التعامل- بأنها في حقيقتها تعاملٌ مع القوادح فتكون للمقاصد مسالك ولها قوادح كما للعلة في الأصول مسالك وقوادح.

ففي مجال التعريف أكدنا على أهمية الانطلاق من التعريف اللغوي للمقاصد لاحاطته وشموله وترابط مراتب المقاصد فيه وتساندها وتعاضدها بدءا من المقصد الابتدائي إلى القصد الثاني ومن القصد الجزئي إلى الكلي ومن الأصلي إلى التابع ومن الخصوص إلى العموم وهي معان متداخلة.

ولعل ما نقلناه عن الإمام الشاطبي يوضح المنحى الذي نحينا إليه وبذلك ننئ في بحثنا هذا عما حاول البعض تأسيًا بالأستاذ ابن عاشور من تعريف المقاصد بأنها: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكونِ في نوعٍ خاصٍّ مِن أحكامِ الشريعةِ.

فيدخلُ في هذَا أوصافُ الشريعةِ وغايتُها العامَّةُ والمعاني التِّي لاَ يخلُو التشريعُ عَن ملاحظتِها.

ويدخلُ في هذَا أيضًا معانٍ مِن الحِكم ليستْ ملحوظةً في سائرِ أنواعِ الأحكامِ، ولكنَّها ملحوظةٌ في أنواعٍ كثيرةٍ منها[1]

لأن ذلك محمول على المقاصد الكلية وليس تعريفًا لمقاصد الشريعة بإطلاق وطبقًا لهذا التعريف كان التصنيف شاملا لما أشرنا إليه من جزئي وكلي وعام وخاص.

إلا أن التصنيف كان يلتفت إلى زاوية أخرى هي موضوع المقاصد ومحتواها.

وبالنسبة للتصنيف فالشيء الذي ينبغي أن نلاحظه ويعلق بالخاطر هو أولا أن المقاصد مراتب بحسب وظائفها فمنها ما سماه بعضهم بالمقاصد العالية

١ – الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣/ ١٦٥ تحقيق الشيخ الحبيب بلخوجة.

التي لا تولد فروعًا لأنها لا تنتج أحكامًا جزئية لكنها تحدد موجهات وقوانين عامة تؤسس لفلسفة إسلامية ذات تأثير غير مباشر على الأحكام والفروع كمقصد الاستخلاف، ومقصد أن الشريعة لمصالح العباد ومقصد عمارة الكون، ومقصد العدل لما تستتبعه من وضع إطار للرؤية الكونية ولسلوكيات الإنسان في شتى المجالات وبخاصة في النظام الأسري والمجتمعي ونظام الحكم والاقتصاد والمجال الإنساني وهي مجالات تحكم قواعدها المباشرة المقاصد الكلية المولدة للتشريع التي تمثل السقف والمظلة لمجالات التشريع المختلفة ويتعلق الأمر هنا بالمقاصد الثلاثة الكبرى التي يرى الشاطبي أنها كلي الكليات وأنه لا منتهى وراءها وإن الكليات الأخرى إنما هي جزئيات بالنسبة إليها بما في ذلك أصول الفقه نفسها وهو يشير بذلك إلى بعد الشمول والعموم، ولذلك فإن المقاصد العامة أو الخاصة الأخرى تنتمي إليها بشكل من الأشكال وتنضوى تحت لوائها بصورة من الصور فالمقاصد المالية مثلا كالرواج والوضوح والثبات والحفظ والعدل ترجع في متعلقها إلى أحد المقاصد الثلاثة فهي بحسب أكادتها أو تراخيها إما أن تكون من الضروري أو الحاجي أو التحسيني وهنا يبرز الموضوع الثاني وهو معيار تصنيف الجزئيات في سلم الضروري والحاجي والتحسيني.

ومحاولة لضبط كل واحد منها فقد وضعنا معيارًا ثنائيًا يعتمد على وزن المصلحة من حيث الوجود -للجزئية المستهدفة- والمفسدة من حيث العدم، وميزان النصوص الشرعية ذات العلاقة في جمع بين العز بن عبد

السلام الذي قال إنه لا فرق بين نهي ونهي وأمر وأمر إلا بقدر المصلحة المستجلبة والمفسدة المدروءة وبين من يقول إن علامة وضع الشارع للحد هي المؤشر الذي يشير على انتماء الفرع للضروري ويميز المقصد الضروري عن قسيميه، ويميز بين أنواع الضروري الذي هو متفاوت في كلياته مع الاتفاق على أنها كلها من الضروري وتبقى مكوناتها لتكون محل خلاف كالبيع وعلاقته بحفظ المال وكالنكاح في علاقته بحفظ النسل وكالربا في علاقته بحفظ المال.

وقد أوضحنا أن أكثر جزئيات المقاصد لا مستقر لها ولا مستودع إلا بميزان النصوص وأوزان المصالح والمفاسد وبالتالي فقد تجول في سلم المنظومة المقاصدية بعض الجزئيات كالبيع طبقًا لمتعلقه وموضوعه.

وأما الاستنجاد بالمقاصد فهو الثمرة التي يجنيها الفقيه من مقاصد الشريعة والتي كانت في منهجنا هذا ملتقى الفروع بالأصول إنها استنباط للفروع من خلال المقاصد بأدوات أصولية تضبط تعامل الفقيه وتحفظ عملية إعمال فكره من الخطأ وتعصم بيانه من الخطل وتنظم إيقاع خطاه في الاجتهاد فلا يغلو في إعمال مقاصد موهومة أو معارضة بما هو آكد لاختلاف في الرتبة أو الدرجة كحاجي مقابل ضروري أو جزئي مقابل كلي.

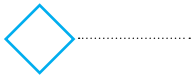
وعجنا على آلية الترجيح في الفروع وبخاصة في نطاق الحاجي العام لترجيح قول كان مرجوحًا لضعف الدليل وليس لانعدامه بناء على مقصد تأكد أو وضع تجدد.

وأخيرًا

أشرنا إلى الاستنجاد بالمقاصد في صياغة فلسفة إسلامية معاصرة تجيب على مختلف الأسئلة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبهذا نختم هذا الكتاب الذي أردناه أن يكون وجيزا حسب الإمكان ومُلمعًا إلى ما وراءه من بيان لأنه كان منصبًا على موضوع العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة من زاوية تطبيقية من خلال تفعيل المقاصد عن طريق أبواب أصول الفقه كما تقدم في مناحى الاستنجاد إلا أن المنهجية اقتضت التعريف والتعرف والتصنيف.

وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل.



فهرس الموضوعات

مدخل	٥
المشهد الأول: تعريف المقاصد	١٣
تعريف المقاصد لغة	١٣
تعريف المقاصد اصطلاحًا	١٥
الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع	٢٦
خلاصة تعريف مقاصد الشريعة	٣٢
المشهد الثاني: مسيرة العمل والتعامل مع المقاصد وبها	٣٥
المقاصد عند أئمة المذهب	٣٩

حدوث العقل	٤٦
المشهد الثالث: المصلحة بين العقل والنقل	٥٩
من فتنة التأويل إلى فتنة المقاصد	٦٧
دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد	٦٩
التجاذب بين الكلي والجزئي	٧٦
المشهد الرابع: أصناف المقاصد	٨١
المقاصد العامة التي ترجع إليها الشريعة	٨١
المقاصد الخاصة	٨١
المقاصد الجزئية	٨٢
المقاصد الكبرى	٩١
معيار الانتماء المقصد الضروري	٩٥
تذبذب الانتماء لبعض القضايا بين الضروري والحاجي	٩٦
المشهد الخامس: استنباط المقاصد واستخراجها	١٠٣
بدعة الترك	١١٠
المشهد السادس: الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها	١٥١
تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة	١٥٢
محائر أو مدارك أو أكنسة المقاصد	١٥٤
الضوابط الثمانية المراعاة في التعامل مع المقاصد	١٨١
مجالات الاستنجاد بالمقاصد	١٨٥

المجال الاقتصادي	١٩٨
فقه الأقليات:	٢٠١
خلاصة القول:	٢٠٧
فهرس المحتويات	٢١٣