

الأستاذ الدكتور عبد الله بن زيد

علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه

سلسلة محاضرات

مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

الهيئة المحاضرة بكتبة المكتبة

هـ من ربيع الأول ١٤٢٨ هـ
الموافق ٣ إبريل / نيسان ٢٠٠٦ م

حقوق الطبع محفوظة © ٢٠٠٦

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر.

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

العنوان:

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of
Islamic Law

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation

Eagle House, High Street

Wimbledon, London SW19 5EF U.K.

هاتف: +44208 944 1233

فاكس: +44208 944 1633

الشبكة: www.al-maqasid.net

رقم الإيداع: ١٣٠١٤ / ٢٠٠٦ م

ردمك: 978-1-905650-01-9

:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الذي هدانا للإسلام ووضع لنا شريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. والصلاة والسلام على سيد البشر الذي جاء رحمةً للعالمين، وعلى آل بيته وصحبه أجمعين. وبعد، يكاد الإجماع أن يعتقد، إلا من فئة قليلة، على أن مقاصد الشريعة هي أهم آلية لتجديد الفقه يستخدمها الفقهاء والمجتهدون للوصول إلى الأحكام الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة والظروف المتجددة.

وقد أكرم الله مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي فأقامت مركزاً لدراسات مقاصد الشريعة، كما أكرمها بصفوة من علماء

الأمة وفقهاها قبلوا عضوية مجالسه لتحقيق أهدافه .

وتعدد أهداف المركز وأوجه نشاطه، ومنها محاضرات

تناول تلك الأهداف . والمحاضرة الثانية في سلسلة محاضرات

السنة الحالية، هي للعلامة الفقيه الأستاذ الدكتور عبد الله بن يّيه

ألقاها في مهبط الوحي وقبله الإسلام وكان عنوانها: "علاقة

مقاصد الشريعة الإسلامية بأصول الفقه" .

ولأريد في هذه المقدمة التحدث عن عالمنا الجليل، فالمعرّف

لا يعرف، ولأريد أن أشيد بأهميّة أصول الفقه لفهم المقاصد

الشرعية، فأصول الفقه هي مدخل هام لفهم المقاصد . والمحاضرة

التي تقدمها للقراء المهتمين والمتخصصين هي السهل الممتنع غطى

بها العلامة بن بيه الموضوع خير تغطية بأسلوب العالم الفقيه الذي ألم

بالموضوع فعرض من كل جوانبه فأحسن قولاً عملاً، فجزاه الله خير

الجزاء وأحسن مثوته ونفعنا بعلمه .

والحمد لله على نعمه وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

أحمد زكي يمني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه

لَمْ يَمْتَحِنَا بِمَا تَعْبَى الْعُقُولُ بِهِ
حِرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ نَرْتَبْ وَلَمْ نُهَمِّ

البوصيري

معالي الدكتور أحمد زكي يماني حفظه الله تعالى ،،

أيها الإخوة الكرام:

إنَّ هذه المحاضرة هي عبارة عن تقديم للمقاصد بين يدي
الدراسات التي يزمع هذا المركز المبارك أن يقوم بها، وحلقة من
سلسلة المحاضرات المثريّة الثرة التي ينظمها .

وستكون عبارة عن وصف موجز للمقاصد يبدأ بالتعريف
ويتهي بالاستكشاف والاستشفاف، ويثّث بالاستنباط
والاستخراج، ويربع بالاستنجد والاستثمار .

أولاً: تعريف المقاصد

المقاصد لغة

المقاصد جمع مقصد - بفتح ما قبل آخره - إذا أردت المصدر بمعنى:

القصد، وإذا أردت المكان بمعنى: جهة القصد فيكسر ما قبل آخره .

وهذا هو القياس في مفعل التي يكون فعلها من باب "ضرب" أي بفتح

الماضي وكسر المضارع، قال ابن مالك في لامية الأفعال:

مِنْ ذِي الثَّلَاثَةِ لَا يَفْعَلُ لَهُ أَنْتَ بِمَفْعَلٍ
مَصْدَرٍ أَوْ مَا فِيهِ قَدْ عَمَلًا

إلى أن يقول بعد بيتين:

في غير ذَا عَيْنِهِ اقْتَحَ مَصْدَرًا وَسِوَا

هُ أَكْسَرُ وَشَذَّ الَّذِي عَنَ ذَلِكَ اعْتَرَلَا

و"قصد" لها معان عدة مذكورة في محلها من كتب اللغة، كالمقاييس لابن

فارس، واللسان لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروز آبادي .

والمعنى اللصيق والمراد هو: التوجه والعزم والنهوض .

قال صاحبُ القاموسِ المحيطِ: "القصدُ: الأُمُّ". قلتُ: الأُمُّ التوجُّه، فأَمَّهُ
بمعنى قصده.

قال ابنُ جنِّي في سرِّ الصناعة: "أصل (ق ص د) وموقعها في كلامِ العرب:
الاعتزامُ والتوجُّهُ والنهوضُ نحوَ الشيءِ، على اعتدالٍ كان ذلك أو جوراً.
هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخصُّ في بعضِ المواضع بقصدِ
الاستقامة دونَ ميل، ألا ترى أنك تقصدُ الجورَ تارةً كما تقصدُ العدلَ أخرى.
فالاعتزامُ والتوجُّهُ شاملٌ لهما جميعاً".

قلتُ: النهوضُ هو النهوضُ، ويقال: النهوضُ قيامٌ عن قعود، أما النهوضُ فهو أعمُّ
فهو نهوضٌ على كل حال. كما في التاج واللسان في مادة نهذ.
قصده وإليه يقصده بكسر الأتي قصداً.

وتصرفاتُ "قصد" المستعملة في هذا الباب أربعة أفاظٍ هي:

أولاً: القصدُ، وهو مصدرٌ مقيسٌ لفعلِ المتعدِّي قال ابنُ مالك في الألفية:

فعل قياس مصدر المعدى من ذي ثلاثة كردد

ثانياً: المقصدُ، وقد بينّا أنه إن فُتح ما قبل آخره كان مصدراً، ويطلقُ عليه اسمُ مصدرٍ، وهو: ما دلَّ على الفعلِ بواسطةِ المصدرِ وهو مقيسٌ.

قال صاحبنا ابن زين رحمه الله تعالى في الزيادات على اللامية:

سِمَاءُ مَبْنَاهُ مَا زِيدَتْ بِمَبْدِئِهِ مِيمٌ بِكَلِمَتِهَا الْإِشْرَاكُ مَا عَقَلَا

إلى قوله:

ومنه الإعلامُ والميميَّ قَسَهُ وَلَا تَقَسَّ سِوَاهُ وَلَكِنْ نَقَلَهُ قُبَلَا

ثالثاً: المقصدُ بكسر ما قبل آخره، وهو يدلُّ على المكانِ، أي على جهةِ القصدِ.

رابعاً: المقصودُ، وهو اسمُ مفعولٍ مقيسٍ.

ومعاني هذه الألفاظ متقاربة؛ لأنَّ القصدَ - وهو المصدرُ - قد يستعملُ مراداً به اسمُ المفعولِ، قال في نشرِ البنودِ عندَ قوله في النظمِ: ويحصلُ القصدُ بشرحِ الحكمِ

"إنَّ القصدَ هنا بمعنى المقصودُ".

قلتُ: وهو أمرٌ معروفٌ في اللغةِ أن تستعملَ فعلٌ بمعنى مفعولٍ، كَنَسِجَ بمعنى منسُوجٍ، مع أنه لا يوجدُ فرقٌ كبيرٌ في المعنى بين المصدرِ واسمِ المفعولِ في

فعل "قصد" وما في معناه كعمد، إلا أن القصد هو التوجه، والمقصود هو الشيء المتوجه إليه، أما المقصد بالفتح وهو المصدر ففي معنى ما تقدم.

أما المقصد بالكسر فهو وجه القصد، فيحمل بعض الشيات التي تفيده بعض الفروق، وهو أنه يمكن أن يكون المفتوح دالاً على المراد مباشرة، وعلى القصد الأكيد، أو الابتدائي، ويكون الثاني دالاً على القصد الأخرى التي يدل عليها بالتعليل، أو القصد التابعة أو المظنونة باعتبار تفاوت المقاصد في اليقين. أما اصطلاحاً فإن لفظ المقاصد استعمل في كلام الفقهاء والأصوليين:

تارة لمقاصد الشريعة، أي ما يقصد الشارع بشرع الحكم، وبعبارة أخرى: "مراد الحق سبحانه وتعالى من الخلق".

الاستعمال الأول
للمقاصد اصطلاحاً

وهو الذي تجلّيه العقول من نصوص الشرع. فيتداخل مع العليل والأسباب والحكم، مع اختلاف في بعض الشيات، وبخاصة عند من يرى - كالرازي - العليل مجرد أمارات وعلامات، وليست حكماً وغايات.

وقد عبّر العلماء بعبارات مختلفة عن هذا المعنى، ولعلنا نبداً بعبارات المتأخرين الذين نضجت لديهم نظرية المقاصد، وتدرج بعد ذلك إلى عبارات المتقدمين التي تشكل جذور هذه التعريفات وأصولها.

فالشيخُ ابنُ عاشورٍ يعرفُ المقاصدَ العامَّةَ للشريعةِ بقوله: "مقاصدُ التشريعِ العامَّة هي المعاني والحكمُ الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاصٍّ من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصافُ الشريعةِ وغايتها العامَّة والمعاني التي لا يخلو التشريعُ عن ملاحظتها .

ويدخلُ في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها .

ويقرّرُ علالُ الفاسي أن "المقصدَ العامَّ للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظُ نظامِ التعايشِ فيها، واستمرارُ صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدلٍ واستقامةٍ ومن صلاحٍ في العقلِ وفي العملِ وإصلاحٍ في الأرض، واستنباطِ لخيراتها وتديرٍ لمنافع الجميع".

ويقولُ أيضاً: إنَّ المرادَ بمقاصدِ الشريعةِ الغايةُ منها، والأسرارُ التي وضعها الشارعُ عند كلِّ حكمٍ من أحكامها .

أما الغزالي فقد عرّف المصلحة المعتدّ بها بقوله: "تعني بالمصلحة المحافظةُ

على مقصود الشارع .

وكلامُ الغزالي لا يُعتبرُ تعريفاً للمقاصد بل تعريفاً للمصلحة من حيث كونها

محافظةً على المقصود المفهوم من الكتاب والسنة .

إلّا أنّ الغزالي عاد في نهاية بحثه للمصلحة المرسلّة ليقرّر ما يمكنُ اعتباره

فصل الخطاب في مدى حجية الاستصلاح فقال رحمه الله: "فكلُّ مصلحة لا

ترجعُ إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح

الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة . . .

وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعيّ علم كونه مقصوداً

بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنّه لا يسمّى

قياساً، بل مصلحة مرسلّة".

إلى أن قال: "وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه

للخلاف في اتباعها، بل يجب القطعُ بكونها حجة".

- / :
- / :
-

وتارةً يعبرُ بها عن نفس الحكم المنصب على المصلحة جلباً والمفسدة درءاً

فتقابل الوسائل .

وفي هذا المعنى يقول القرافي: الأحكام على قسمين: مقاصد؛ وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها . ووسائل؛ وهي الطرق المفضية إليها . ويقول في الذخيرة: قاعدة: الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها فوسيلة الحرم محرمة وكذلك سائر الأحكام .

قال القرافي: والجواب أن الأحكام على قسمين: مقاصد ووسائل، فالمقاصد كالحج، والسفر إليه وسيلة، وإعزاز الدين ونصر الكلمة مقصد، والجهاد وسيلة ونحو ذلك من الواجبات والحرمات والمندوبات والمكروهات والمباحات:

فتحريم الزنا مقصد؛ لاشتماله على مفسدة اختلاط الأنساب، وتحريم الخلو والنظر وسيلة، وصلاة العيدين مقصد مندوب، والمشى إليها وسيلة،

/ : -
/ : -
-

ورطانة الأعاجم مكروهة، ومحالطتهم وسيلة إليه، وأكل الطيبات مقصدٌ مباحٌ،
والاكتساب له وسيلةٌ مباحةٌ . وحكم كل وسيلة حكم مقصدها في اقتضاء
الفعل أو الترك وإن كانت أخفض منه في ذلك الباب .

إذا تقرر هذا فالاجتهاد قد يكون في تعيين المقاصد، كتميز الأخت من
الأجنبية .

وقد يقع في الوسائل كالاجتهاد في أوصاف المياه ومقاديرها عند من يعتبر
المقدار والمقصد هو الطهورية .

والقاعدة أنه مهما تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصد بطل اعتبارها،
كما إذا تيقنا أن الماء الذي اجتهدنا في أوصافه ماءٌ وردٍ منقطع فإنه يجب
إعادته .

وقال القرافي أيضاً: قاعدة الأحكام كلها قسمان:

مقاصد، وهي المتضمنة للحكم في أنفسها . ووسائل تابعة للمقاصد في
أحكامها من الوجوب والتحريم وغيرهما، وهي المفضية إلى تلك المقاصد خالية

عن الحكم في أنفسها من حيث هي وسائل، وهي أخفض رتبة من المقاصد، فالجمعة واجبة مقصداً، والسعي واجب وسيلة، والزنا محرم مقصداً، والخلوّة محرمة وسيلة، وكذلك سائر الأحكام.

والوسائل أقسام:

منها ما يبعد جداً، فلا يعطى حكم المقصد، كزراعة العنب المفضية إلى الخمر.

وما قرب جداً فيعطى حكم المقصد كعصر الخمر.

وما هو متردد بين القريب والبعيد؛ فيختلف العلماء فيه، كإقتناء الخمر للتخليل.

والحرم مقصداً لها هنا اختلاط الأنساب باجتماع المائتين في الرحم من الزوج السابق واللاحق، والعقد حرام تحريم الوسائل لإفضائه إلى الوطء، والتصريح كذلك لإفضائه للعقد، فهو وسيلة الوسيلة، ولما بعد التعريض عن المقصد لم يحرم والإكثار أبعد منه.

ولا يبعدُ ذلك عن عبارة ابن القيم وهو يتحدث عن الفرق بين تحريم ربا النساء الذي هو من تحريم المقاصد وتحريم ربا الفضل الذي هو من تحريم الوسائل . فإضافة التحريم إلى المقاصد يدل على أنه منصب على درء المفسدة المقصود بـشرح الحكم .

الاستعمال الثالث

واستعملت المقاصد في مضمون آخر يتعلق بنوايا المكلفين وإراداتهم التي تؤثر في العبادات والمعاملات، ومن ذلك القاعدة المعروفة "الأمر بمقاصدها" .

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

قَدْ أُسِّسَ الْفِقْهُ عَلَى رَفْعِ الضَّرَرِ وَأَنَّ مَا يَشُقُّ يَجْلِبُ الْوَطْرَ
وَنَفْيِ رَفْعِ الْقَطْعِ بِالشُّكِّ وَأَنَّ يُحَكَّمُ الْعُرْفُ وَزَادَ مَنْ فَظَنُ
كَوْنُ الْأُمُورِ تَبَعِ الْمَقَاصِدِ مَعَ تَكْلُفٍ بَعْضُ وَاوَدِ

وهي قاعدة ترجع إلى الحديث الصحيح المشهور: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى .

وأهمُّ مجالاتِ تطبيقاتها التعبديّات ذات اللبس فهي تفرّق بين العبادات
والعادات وبين العبادات في أنفسها؛ ولهذا يقول الزقّاق في المنهج:

وكل ما يخلص للعبُد أو غالباً بنية بدي

إن كان ذا لبس وما تمحّضاً أعني بمعقولية نحو القضا

أو غلبت كنجس فلا افتقار

كما تجد مجالاً رحباً في كنايات الطلاق والأيمان وفي العقود أحياناً حيث
تكون بالقصود والمعاني لا بالألفاظ والمباني .

وبما تقدم ندرك أنّ المقاصد تارة تكون حكماً وغايات وتارة تكون أحكاماً
تحقّق تلك الحكم وتارة تكون نوايا المكلفين وغايتهم .

إن المقاصد هي فلسفة التشريع الإسلامي لأنها تقدم إجابة لثلاثة أسئلة
أساسية تواجه كل تشريع:

السؤال الأول: ما مدا استجابة التشريع للقضايا البشرية المتجددة، وهو ما

سماه بعض القدماء بالقضايا اللامتناهية كابن رشد .

السؤال الثاني: ما مدا ملاءمة التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات

الحياة .

السؤال الثالث: ما هي المكانة الممنوحة للاجتهاد البشري المؤطر بالوحي

الالهي .

فإذ كان عند الغربيين ما يسمى بروح القوانين وعلى ضوءها يفسر القضاة

والحامون القوانين ويتأولونها ؛ فإن فلسفة التشريع في الغرب قد لا تبدو شمولية

مستوعبة للزمان والمكان إذا قيست بنظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية .

المقاصد في تصنيف الأصوليين

أما تصنيف الأصوليين للمقاصد الثلاثة فقد تبلور إلى حدٍّ ما مع الجويني حيث رد الشريعة إلى مقاصد كبرى هي المقاصد الثلاثة، الضروري والحاجي والتحسيني في مبحث تقاسيم العلل والأصول حيث قال:

فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا ايل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول 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 وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة 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 ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد

يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الأحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن .

أشار إلى النوع الأول بأنه: آثُلُّ إلى الضرورةِ الراجعةِ إلى النوعِ والجملةِ .
والثاني بأنه: ما يتعلَّقُ بالحاجةِ العامَّةِ . أما الثالثُ وهو التحسينيُّ فلم يمنحه لقباً بل قال عنه: "والضرب الثالث ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرضٌ في جلب مكرومة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث" .

وإن كان الأصوليون يذكرون هذه المقاصد ضمن المناسب في مسالك العلة، في محاولة لتصنيف الأحكام حسب أهميتها الشرعية، ورتبتها في سلم الشريعة، ووزنها في ميزان المصالح والمفاسد، حيث يقع المقصد الضروري الذي يسمى بالمناسب الضروري في مقدمتها، ثم المقصد الحاجي وهو المناسب الحاجي، ثم المقصد التحسيني .

وأكثر المؤلفين في أصول الفقه على هذا التصنيف كالسبكي في جمع الجوامع

وشروحه، واقتصر في نظم مراقبي السعود على ذلك حيث يقول:

ثم المناسبُ عَنَيْتُ الحِكْمَةَ مِنْهُ ضَرْوَرِيٌّ وَجَا تَمَّةُ
بَيْنَهُمَا مَا يَنْتَمِي لِلْحَاجِي وَقَدَّمَ القَوِيَّ فِي الرِّوَا حِ

إلا أنه قد يكون من المناسب أن نذكر أن المنحى الذي سلكه الشاطبي

وحام حوله الغزالي والعزبن عبد السلام والقرافي كان منحى ثرياً أبرز أحكام

أحكام الشريعة ووضوح حكمها وانضباط منظومتها وشمولها وانسجامها . ففرع

المقاصد إلى أصلية وتابعة وإلى القصد الأول والقصد الثاني .

فالأصلية هي المقصودة بالأمر ابتداءً، وبالنهاي كذلك، وهي أيضا العلة

الباعثة على الأمر أو النهي .

والتابعة في الغالب قد تكون وسائل، وقد تكون حماية للأصلية وسيابجا،

كمنع البيع وقت النداء سدا لذريعة التشاغل عن الجمعة .

وقد تكون تابعة باعتبار أهمية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل

الذي هو المقصد الأول بالنسبة للنكاح مع ما يلحق به من المودة والسكن والتمتع

بمال الزوجة والاعتزاز بحسبها، فهذه تابعة .

وأطال الشاطبي رحمه الله تعالى النفس في تأصيل المقاصد الثلاثة وبيان أن أصول الشريعة بالنسبة لهذه المقاصد تعتبر جزئية لقوة هذه المقاصد وشمولها واستعلائها وهيمنتها إذ ليس فوقها كليٌ تنتهي إليه لكنه يستدرِك في نهاية عرضه للعلاقة بين الكليات الحاكمة والجزئيات إلى ضرورة اعتبار الاثنين معا حيث يقول:

المسألة الأولى: لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كليٌ تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: **أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** وقال: **مَا فَرَطْنَا فِي الْكُتُبِ مِنْ شَيْءٍ** وفي الحديث:

”تَرْكُكُمْ عَلَى الْجَادَةِ“ وقوله: ”لَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ“ .

ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة 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 مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ . وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه .

وبيان ذلك أن تلقي العلم الكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها؛ وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بوجوده في الخارج، وإنما هو مضمَّن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوفٌ مع شيءٍ لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به .

وأيضاً؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئياً؛ إلا لكون الكلّي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلّي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلّي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلّي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلّي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دلّ على أن ذلك الكلّي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءً من الكلّي لم يأخذه المعبر جزءً منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بدُّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلّي، ودلّ ذلك على أن الكلّي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلّي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً؛ فلا بد من اعتبارهما معاً 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 كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلّي ويلغى الجزئي¹.

أما الطوفي -عازياً للنيلي- فقد تحدث عن المقاصد الثلاثة من خلال المناسب مبيناً تفاوتها حيث قال: "المناسب ما كان إثبات الحكم عقيبه مفضياً إلى ما يوافق نظر العقلاء في المعاش أو في المعاد . أمّا المعاش فكبقاء الأنفس والزيادة في المال، وأمّا في المعاد فكتحصيل الثواب أو رفع العقاب .

ثمّ الحكم تارة يكون تحصيلاً للمصلحة، وتارة تكميلاً لها، وتارة مديماً لها . وذكر أمثلة من ذلك، وهي ظاهرة لمن له نظر في الأحكام .

ثمّ المناسب ينقسم إلى ما هو محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات والتكميلات، وهي في مراتبها على هذا الترتيب في التقديم عند التعارض؛ يقدم الأول ثمّ الثاني ثمّ الثالث .

وقد سبق بيان أقسامه عند ذكر المصالح المرسلّة، والبايان واحد؛ لأنّ المصلحة مضمون المناسب، والمناسب متضمن للمصلحة .

ومثال اجتماع أقسامه الثلاثة في وصف واحد: أن نفقة النفس ضرورة، ونفقة الزوجات حاجية، ونفقة الأقارب تنمّة وتكملة، ولهذا قدّم بعضها على بعض على الترتيب المذكور، وتأكّدت نفقة الزوجة على نفقة القريب، حتى سقطت نفقته بمضي الزمان، دون نفقتها .

وقد سبق التنبية على أن مراتب المناسب متفاوتة في الجلاء والخفاء والقوة
والضعف وسرعة القبول وعدمه، وذلك ظاهر لمن نظر في مناسبات الأحكام
لعلها . والله سبحانه وتعالى أعلم".

المقاصد الكبرى

والمقاصد الكبرى التي تحكم الشريعة لا يمكن إدعاء حصر فيها، فكلُّ عالمٍ يقترح مقصداً بناءً على ما فهمه .

كقول ابن رشد: مقصودُ الشرع تعليمُ الحقِّ وعملُ الحقِّ .

وقول وليُّ الله الدهلوي: فالمقصود هو تحصيل صفة الإحسان، على وجه

لا يفضى إلى إهمال الارتفاقات اللازمة، ولا إلى غمط حق من الحقوق .

وقوله: فمن المقاصد الجليلة في التشريع أن يُسدَّ بابُ التعميقِ في الدين .

وقد يختلفون في مقصد معين كماختلفهم في مقصد التكليف، هل هو

للإبتلاء أو الامتثال وذلك في مبحث التكليف بالحال، واشترائط التمكن

والاستطاعة وعدمه .

فقد أشار الأصوليون إلى الخلاف في التكليف هل هو للامتثال أو الإبتلاء؟

كما ذكره السبكي في جمع الجوامع وغيره وهو مبحث من علم الكلام، ومع ذلك

فهو أصل المقاصد وأمُّ الكتاب فيها، ونظمه في مراقي السعود بقوله:

لِلْإِمْتِثَالِ كَلْفِ الرَّقِيبِ فَمُوجِبٌ تَمَكُّنًا مُصِيبٌ
أَوْ بَيْنَهُ وَالْإِبْتِلَاءَ تَرَدَّدًا شَرْطٌ تَمَكُّنٌ عَلَيْهِ انْفِقَادًا

والذي يظهر لهذا الفقير أنهما مقصدان غير متواردين ولا واردين على محل واحد؛ فالخلق للعبادة يقتضى القدرة على الامتثال فهو مقصدٌ تكليفي، والابتلاء مقصدٌ قدرى أو تكويني. ولهذا قدر بعض العلماء الأمر بالعبادة قائلاً: **إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** : أي لآمرهم بعبادتي.

وهناك مقاصد المقاصد ووسائل الوسائل على حدّ عبارة بعضهم، وهي عبارة لمفسرها .

والذي أتصوره أنّ المقصد الأدنى يخدم المقصد الأعلى ويرمى إلى تحقيقه، كتحريم المزانية والغرر، فهو مقصد في البيوع يرمى إلى تحقيق مقصد أعلى هو العدل .

أما وسائل الوسائل: فإنّ السعي وسيلة لحضور صلاة الجمعة، وترك البيع وسيلة لتحصيل السعي .

وكذلك فعل العلامة الطاهر بن عاشور فقد تحدث عن كثير من أبواب الفقه ووضع مقاصد تناسب الأبواب المختلفة .

ونحن في هذه المحاضرة نتعرض لاستكشاف المقاصد واستنباطها
واستثمارها، بطريقة شبه مبتكرة لانستكشف فيها ولانأف عن الاستعانة
بكلام القدماء فهم قدوتنا وأدلاؤنا .
لكننا نحاول ضبط الموضوع بعد أن كاد ينتشر، ونظّمه بعد أن أوشك أن
ينتشر .

ثانياً: استكشاف المقاصد واستشفاف

الحكم والفوائد

إن البحث عن المقاصد مطلبٌ شرعي، فهم من القرآن الكريم في سياقين: أولهما صريحٌ، وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر النصوص:

السياق الأول: الدعوة إلى التدبُّر والتفكير في آيات الكون وآيات الوحي، هي دعوةٌ إلى أكتناه أسرار الخلق وحكم الأمر **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ .**

السياق الثاني: هو تعليل الأحكام، وإبراز الحكمة، والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيهٌ على المقاصد، وتربيةٌ للأمة على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس .

في السياق الأول الدعوة إلى النظر في الحكمة من الخلق والأمر .

إنَّ الباريَّ جل وعلا خلق خلقه لحكمة بالغة، وأرسل إليهم رسوله بحجة دامغة **بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ ، وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ، مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ .**

وأمر بالتفكر في خلقه والتدبر في وحيه وأمره قال: **أَوْكُمُ يُنظَرُونَ** فِي
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ، وقال تعالى: **وَيَتَفَكَّرُونَ**
فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وقال سبحانه وتعالى: **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ** ،
وقال جل وعلا: **أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ** ، وقال تعالى: **لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ**
أُولُو الْأَلْبَابِ .

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.

فالتفكير أعمال النظر والخاطر . والتدبر: النظر في مسائل الأمور
وعواقبها .

=====

-
-
-
-
-
-

أما السياق الثاني فقد عبّر عنه الشاطبي -وهو يتحدث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء- بقوله:

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً . وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً ، وليس هذا موضع ذلك ، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام . وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين ، ولما اضطرّ في علم أصول الفقه إلى إثبات العلال للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنه يعلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة ، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة .

والمعتمد إنما هو: أننا استقرينا في الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا يتنازع فيه الرازي ولا غيره:

فإنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي بَعْثِهِ لِلرَّسُلِ وَهُوَ الْأَصْلُ: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
لِنَلَايَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً
لِّلْعَالَمِينَ ٢

وقال في أصل الخلقة: **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ**
وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ
إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۗ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ .^٢

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تحصى؛
كقوله تعالى في آية الوضوء: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ**
لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ، وقال في الصيام: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ**
الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ، وفي الصلاة: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ**
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ، وقال في القبلة: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ**
عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ، وفي الجهاد: **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا** ، وفي القصاص:
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ، وفي التقرير على التوحيد: **أَلَسْتُ**

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۗ . والمقصود
التنبيه .

وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن
نقطع بأن الأمر مستمرٌ في جميع تفاصيل الشريعة .

وهذه الدعوة إلى كشف مقاصد الشريعة واستشفاف الحكم فهمها
السلف، فتجلت في فقه الراسخين في العلم من رسول الله ﷺ
وبخاصة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم:

مراعاة الصحابة
للمقاصد

فقاتل أبو بكر مانعي الزكاة، وجمع المصحف، وورث الجد دون الأخوة،
ورشح الخليفة من بعده .

وأوقف عمر رضي الله عنه نفي الزاني البكر بعد أن طبقه، ووضع الخراج،
وعلق حد السرقة عام الرمادة .

وباع عثمان ضالة الإبل، ووضع ثمنها في بيت المال لما رأى من خراب الذمم
وتغير الأخلاق مع النهي، وورث تماضر الأسدية من زوجها عبد الرحمن بن عوف
عليه الرضى الذي أبانها في مرض الموت .

وَضَمَّنَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الصَّنَاعَ وَقَالَ: «لَا يَصْلِحُ النَّاسُ إِلَّا ذَاكَ» بَعْدَ أَنْ كَانَتْ يَدُ الصَّانِعِ يَدَ أَمَانَةٍ. وَكَفَّ عَنِ الْخَوَارِجِ حَتَّى هَيَّجُوا، وَقَاتَلَهُمْ بَعْدَ أَنْ أَقَامَ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ...

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ قَضَايَاهُمْ وَقِتَاوِيهِمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي أُمُورٍ لَمْ يَسْبِقْ فِيهَا حُكْمٌ أَوْ أَمْرٌ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أَوْ سَبَقَ فِيهَا حُكْمٌ أَوْ عَمُومٌ فَخَصَّصَهُ فِي الزَّمَانِ. وَكَذَلِكَ كَانَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ كَأَمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَغَيْرَهُمَا مِنْ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَالصَّحَابَةِ الْآخَرِينَ كَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَابْنِ عَمْرٍ وَمَعَاذٍ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَغَيْرِهِمْ - يَفْتُونَ فِيهَا تَجَدُّدًا مِنْ قَضَايَا؛ اعْتِمَادًا عَلَى مَا حَفِظُوهُ مِنَ الْوَحْيَيْنِ، وَتَارَةً اعْتِمَادًا مَا فَهَمُوهُ مِنْ دَلَالَةِ الْمَقَاصِدِ.

فَقَدْ نَقَلَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ عَنِ الْقَاضِي الْبَاقِلَانِيِّ قَوْلَهُ عَنِ الصَّحَابَةِ: «كَانُوا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَا يَقِيمُونَ مَرَّاسِمَ الْجَمْعِ وَالتَّحْرِيرِ وَيَقْتَصِرُونَ عَلَى الْمَرَامِزِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقَاصِدِ».

وَأَمْتَدَّ هَذَا الْفَقْهُ فِي عَصْرِ التَّابِعِينَ بِنَسْبِ مِثْقَالَةٍ فَسَالَتْ أُودِيَةٌ بِقَدْرِهَا وَأَخَذَتْ كُلُّ مَدْرَسَةٍ بِنَصِيبِهَا، وَمَعَ ذَلِكَ كَانَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى مَدْرَسَةِ

المقاصد بعد
الصحابة

أهل المدينة بأنها مدرسة المقاصد؛ إذ منها الفقهاء السبعة، واستمرَّ عمل أهلها على منهج ما ورثوه من تراث النبوة، فوجود أوقافهم قائمة دليل على جواز الوقف .

لهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ففي الجملة أهل المدينة وفقهاء الحديث مانعون من أنواع الربا منعاً محكماً مراعين لمقاصد الشريعة وأصولها .

ومن كثرة أخذ مالك رضي الله عنه بالمقاصد ادَّعى أبو بكر بن العربي أنه انفرد بذلك قائلًا: "وأما المقاصد والمصالح فهي أيضا مما انفرد به مالك دون سائر العلماء" .

وقال أيضا عن مالك تعجباً يحمل إعجاباً: "ما كان أغوصه على المقاصد، وما كان أعرفه بالمصالح" .

إذ كان مالك هو الوريث الشرعي لهذا الفقه، فراعاه في اتجاهين، وهما: مراعاة المصالح من جهة الوجود وهو المعبر عنه بقاعدة جلب المصالح . ومن جهة عدم المعبر عنه بقاعدة درء المفاسد .

/ -
/ : -
/ -

والذي كان من تجلياته الناصعة ما اختص به مالكٌ من إعمال المصالح
المرسلة حيث كان مجلياً فيه، ودرء المفسد، الذي يمثّل الجانب الآخر للنظرية
المقاصدية، متمثلاً في مبدأ سد الذرائع .

وهكذا يقول القاضي ابن العربي: "إن مالكا زاد على الأحاديث التي تدور
عليها البيوع أصليين: فإن مالكا زاد في الأصول مراعاة الشبهة، وهي التي يسميها
أصحابنا الذرائع وهو الأصل الخامس . والثاني وهو السادس: المصلحة، وهو في
كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة . ولم
يساعده على هذين الأصلين أحد من العلماء، وهو في القول بهما أقوم قتيلا
وأهدى سبيلا، وقد بينا وجوب القول بهما والعمل بمقتضاهما في أصول الفقه
ومسائل الخلاف .

لكنه يعود مرة أخرى ليقول إن الأمة متفقة في الجملة على اعتبار المقاصد ؛
حيث يقول: "القاعدة العاشرة: هي بسط المقاصد والمصالح التي أشرنا إليها قبل
هذا، وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وضع الله الحدودَ
والزواجِرَ في الأرض استصلاحاً للخلق، حتى تعدّى إلى البهائم .

المقاصد عند أئمة المذاهب

وإذا كانت مراعاة المقاصد ظلت ماثلة في فقه الأئمة، فإن التباين ظهر مبكراً في اجتهادهم اتساعاً وضيقاً، لصوقاً بالنص وبعداً منه .

ويصف الشاطبي هذه الاتجاهات المتعارضة في موقفها من التعامل مع

النص:

فأولاً: الاتجاه الظاهري الذي لا يهتم بالمعاني، وإنما يقتصر على ظواهر

النصوص، وهم يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص .

والاتجاه الثاني: يرى أن مقصد الشارع ليس في الظواهر، ويطرد هذا في

جميع الشريعة، فلا يبقى في ظاهر متمسك، وهؤلاء هم الباطنة، وألحق بهؤلاء من يغرق في طلب المعنى بحيث لو خالفت النصوص المعنى النظري كانت مطرحة .

والذي ارتضاه هو الاتجاه الثالث الذي شرحه بقوله:

" والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى

بالتص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا

تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد .

إنَّ تَقْسِيمَ الشَّاطِئِ تَقْسِيمٌ دَقِيقٌ، لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى تَجْلِيَةٍ .

فقد 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 " . وعرفه في نشر البنود على مراقبي السعود بقوله:

الاستدلال لغة طلبُ الدليل، ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو

إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل وهو المراد هنا، ويطلق أيضاً على

ذكر الدليل . قال في النظم:

مَا لَيْسَ بِالنَّصِ مِنَ الدَّلِيلِ وَلَيْسَ بِالإِجْمَاعِ وَالتَّمثِيلِ

وهذا يعني أن المدرسة المقاصدية التي تعترف بالمعنى ومعقول النص

ليست على درجة واحدة ولا على وزان واحد: فالشافعية أقرب إلى

الظاهرية . بينما يمكن اعتبار المدارس المالكية والحنبلية والحنفية أقرب إلى

نظرية المقاصد ؛ لقولهم بالاستدلال الذي يشمل المصالح المرسله وسد الذرائع والاستحسان، على تفاوت في درجة الأخذ ؛ فحينما يقول المالكية بالمصالح المرسله وبثلاثة أنواع من الاستحسان - يبالغ الأحناف في الأخذ بالاستحسان ليستغنوا عن الاستصلاح، ويأخذ الحنابلة مع المالكية بسد الذرائع وبطرف من الاستحسان، ويتردد النقل عنهم في الأخذ بالمصالح المرسله .

وفي آخر القرن الثاني بدأت تبلور صورة المشهد المتباين والمتساكن والمتداخل والمتقابل، وإن كان أئمة المذاهب الثلاثة الحنفية والمالكية والحنبلية لم يعلنوا عن هويتهم إلا من خلال اجتهاداتهم المتناثرة في المسائل التي تجسدت فيما بعد في قواعد - فإن الإمام الشافعي رحمه الله سطر أصوله التي كان لدلالات الألفاظ فيها النصيب الأوفر والحظ الأوفى، ولم يكنف بذلك فقد أوضح موقفه من الآخرين، وبذلك قدم لنا مواقفهم كما يراها، فتحدث عن الاستحسان، وعن الذرائع، معلناً موقفه المبدئي الحاسم منها .

وهكذا تميّزت اتجاهات داخل المذاهب الأربعة التي تجمع بينها روابط نسب العلم بالأخذ المباشر بين أئمتها .

وكما شدّد الشافعي في رفضه للاستحسان باعتباره تشريعاً مع أن الشافعي لم يبعد أحياناً من الأخذ بشيء من الاستدلال كما يقول إمام الحرمين - فقد ردّ القاضي أبو بكر الباقلاني - وهو مالكي - الاستصلاح بعبارة قوية تجاوز فيها الحدّ؛ قائلاً:

"إنّ فتح هذا الباب ليس له أصل، ويفضى إلى أن يبقى أهل النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السلام، ولم ينسب ما يروونه 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 يضاهاها يجوز له حينئذ العمل بالأصوب عنده واللائق بطريق الاستصلاح؛ وهذا صعبٌ لا يستجري عليه متدين، ولو ساع ما قاله مالك لا تتخذ الناس أيام كسرى أنوشروان في العدل والسياسة معتبرهم؛ وهذا ممنوعٌ وتجروُّ على الانحلال عن الدين بالكلية".

خرجت المقاصد
من عباءة الجدل في
الاستحسان
والاستصلاح

إن الجدل بلغ أشده في القرن الثالث مع تقديم الأحناف لنسختهم مستنبطة
من أصول مذهبهم مع عيسى بن أبان، وتكتمل مع الكرخي وتلميذه الجصاص
الرازي، وقد ألف ابن القصار المالكي مقدمته .

ولهذا يمكن اعتبار تداعيات موقف الشافعي من الاستحسان والذرائع
وما عُزِي للقاضي الباقلاني وهو مالكي من رد لكل استصلاح ووصف
المستصلح بصفات لا تليق كالأخلاق من ضبط الشرع بداية لرحلة صياغة
المقاصد .

والباقلاني كما هو معروف مُجدِّدُ الأصول في القرن الرابع وقد ردَّ إمام
الحرمين على القاضي بأن: ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط والمصير إلى
انحلال ورد الأمر إلى آراء ذوى الأحلام فهذا إنما يلزم مالكا رضي الله عنه ورهطه
إن صح ما روي عنه .

وشنَّ إمام الحرمين حملة لا مردَّ لها على مالك في الاستصلاح، وقد رد عليه
المالكية بما هو معروف .

ويستهلُّ الجوينيُّ حملته بالاعتراف بأن مالكا يعتمد على أقضية الصحابة التي لا يشقُّ له فيها غبار، إلا أنه بعد هذا الاعتراف دعا مالكا إلى تأويل هذه الأفضية بتأويلات بعيدة 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 يلبحُ النزاع ويحتمد الجدل وتلكُ البراهينُ على حياض الاجتهاد، في محاولة لضبط أوجهه خارج نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس فيما سُمي لاحقاً بالاستدلال - كانت المقاصد الوسيلة والمعيار لهذا الضبط؛ لأنها كليةٌ مشككةٌ، وإن كانت قطعية بتفاريق أدلة شتى حسب عبارة الغزالي تقريباً .

فلذلك فإن البحث عن كشف 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 بثلاثة أطوار:

طور الرواية وهو الغالبُ على عصر الصحابة حتى نهاية القرن الأول، حيث بدأ عصرُ تدوين السنة بأمر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه المتوفى سنة ١٠٢ هـ . ثم عصرُ التفقه وفي رأينا أن رسالة الشافعي كانت صوى بارزة في هذا الطور، والشافعي رضي الله عنه توفي سنة ٢٠٤ هـ .

وقد بدأ البحثُ عن المقاصد انطلاقاً من الرسالة، وردّ الفعل عليها والجدل حولها، الذي اشترك فيه علماء من مختلف المذاهب: أرسخهم القاضي أبو بكر الباقلاني، إلا أن الفلسفة المقاصدية كانت مع الجويني سنة ٤٧٨، وتلميذه أبي حامد الغزالي سنة ٥٠٥، وتلميذه أبي بكر ابن العربي سنة ٥٤٣، والعز بن عبد السلام سنة ٦٦٠، وتلميذه القراني سنة ٦٨٢ هـ . مع آخرين كأبي الحسين البصري وأبي الخطاب والرازي وغيرهم من الأصوليين والمتكلمين .

وإن تأخر ردُّ فعل الأحناف ليكون في القرن الثالث فإنهم انخرطوا في جدل مع الشافعية وغيرهم في مختلف قضايا الخلاف، التي يرجع بعضها إلى دلالات الألفاظ، وبعضها إلى معقول النص أي المقاصد .

إلا أن تدخُل المدارس الكلامية كالأشعرية والماتريدية والمعتزلة والشيعة أثرى الفكر المقاصدي وأوجد أسساً جديدة للحوار الدائر حول المسألة

المقاصدية، من خلال طرح إشكالية التحسين والتبجح العقليين، ووجوب
الصالح والأصلح - أساساً لتعليل أحكام الباري جل وعلا وأفعاله، ومسألة
الباعث في التعليل، فكان الفقيه الأصولي مدفوعاً لخوض غمار علم الكلام،
وأحياناً السباحة في بحر الفلسفة الأرسطية، دون أن يكون قد أعد لها زورقها .
هكذا طرحت مسألة الحاكم هل هو العقل أو الشرع؟ فأدّى هذا الجدل
إلى شطط أحياناً جعل بعض أهل السنة ينفي تعليل الأحكام؛ لأنها كالأفعال،
ويتخلص من بدهية التعليل بالقول: إنَّ العلة أمانة منصوبة على الحكم .

ويقابل هذا موقفٌ بالتحسين العقلي في داخل البيت السنّي ومن شخص
أبي حنيفة، الذي نسب إليه القول بالتحسين، وظهر أثر ذلك في تعليل جملة من
العبادات التي يراها المالكية - وهم المقاصديون الأقحاح - تعبدية، غير أن
أبا حنيفة علل في مسائل الزكاة والكفارات فحكم بالقيم بدلاً من الأعيان
المنصوصة في الشرع.

إشكالية مرجعية المصلحة

وأطلت المسألة التي لا يزال لها نوعٌ من التأثير، وهي هل المصلحة التي تبنى
عليها الأحكام عقلية أم شرعية؟ وبعبارة أخرى: ما مرجعية المصلحة هل
عقلية أم شرعية؟

إنه وجهٌ آخرٌ في النظر المقاصدي يمكن استجلاؤه من خلال القطوف التالية لوجهتي نظر:

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

فهذا الغزالي رحمه الله وهو يتعرض للأصول الموهومة في "المستصفى" فإنه رحمه الله أطنب في موضوع المصلحة؛ فبعد أن ذكر أن الاستصلاح من الأصول الموهومة ذكر أمثلة فيما يتعلق بتفاوت قوة المصلحة بحسب مرتبة المقصد الذي تنتمي إليه عند ما تكون في مرتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتقاعد أيضاً عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذيال كل قسم ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها .

ولنفهم أولاً معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها، المصلحة: هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعى به ذلك؛ فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.

واتهمي الغزالي إلى القول: وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلاح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا".

ولا يبعدُ من هذا الاتجاه الشاطبيُّ حيث قال:

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن نمت مصالح آخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدرُ على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يُعرف كونُ الحلِّ الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلةُ البتة، لم يكنْ إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التبعُدِ المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيهة إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلن، وإذ ذلك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبداً به، ومعنى التبعُدِ به الوقوفُ عند ما حدَّ الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع أن السائل إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: "بأنِّي نُهيت عن ذلك"؛ كان مصيباً كما أنه إذا قال: "لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت في الحكم؛ كان مصيباً أيضاً. والأول جواب التبعُدِ المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصدُ إلى التبعُدِ، وإذا جاز القصدُ إلى التبعُدِ دلَّ على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصحَّ توجهُ القصدِ إلى ما لا يصحُّ القصدُ إليه من معدوم، أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلما صحَّ القصدُ مطلقاً صحَّ المقصودُ له مطلقاً، وذلك جهة التبعُدِ. وهو المطلوب.

والخامس أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما؛ فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات وما انبنى على التعبدية لا يكون إلا تعبدياً.

لكن الشاطبي عندما يقرر أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، وأن حق العبد راجع إلى مصالحه الدنيوية - ففيه منافاة لاعتبار المصالح تعبدية. وذلك حين يقول: كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً؛ بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك قال في الحديث: «حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً إلا يعذبهم».

وعادتهم في تفسير حق الله أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف؛
كان له معنى معقول أو غير معقول، وحق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في
الدنيا، فإن كان من المصالح الآخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله،
ومعنى التبعيد عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص، وأصل العبادات
راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

بالإضافة إلى كلام الباقلاني السالف الذكر.

أما الإتجاه الثاني: الذي يرى أن العقل كافٍ في تقرير المصلحة فتمثله

القطوف التالية:

وفيها تندرج مقولة العز: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل،

وذلك معظم الشرائع".

ويقول العز: ومن أراد المتناسب والمصالح والمفاسد فليعرض ذلك على

عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد، ثم يبيّن عليه الأحكام فلا يكادُ حكمٌ منها يخرج عن

ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته ومفسدته".

/

/

-

-

-

ولكنه في موضع آخر يربط العقل بالشرع حيث يقول: ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك .

ويتجه حينئذ ما ذكره الطوفي في شرحه لمختصر الروضة، ونصه:

قلت: اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، ضرورية وغير ضرورية - تعسّفوا وتكفّفوا . والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن تقول:

قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ يقول:
الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها . وإن تضمن مفسدة مجردة
فيناها . وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه:

فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقّفنا على المرجح؛
أو خيرنا بينهما . كما قيل في من لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط:
هل يستر الدبر؛ لأنه مكشوفاً أفحش؟ أو القبل لاستقباله به القبلة؟ أو يتخير؛

لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟

وإن لم يستو ذلك بل ترجح أحد الأمرين: تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة؛ فعلناه؛ لأن العمل بالراجح متعين شرعاً. وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفصيلهم المصلحة".

وقد كان الطوفي أكثر صراحة في شرحه الأربعين النووي حيث يقول: "أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرّر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فيها ونعمت وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها؛ لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصالح فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل".

وعلى العكس من موقف الطوفي والعز بن عبد السلام فقد شدد بعض

العلماء على أن المصالح مرجعها شرعي فقط . ويمثل أصرح أهل هذا الاتجاه
التبريزي في كلامه بنقل القراقي، وفيه إن المصلحة ليست مطلوبة بكل سبيل، ولا
بواسطة كل حكم .

وانتهى إلى القول: والسرا أن المصالح ليست واجبة الرعاية ولأنها مرعية
لصفة ذاتها عند أهل الحق، بل إنما استحقت الرعاية لموجب الخطاب ومقتضى
الوضع والنصب . ولله تعالى أن يلغي ما اعتبره في حالة أخرى من غير تأثير لتلك
الحادثة .

ويقول: إن اعتبار جنس المصالح في جنس المصالح يعارضه إلغاء المصالح
في جنس الأحكام .

فبالنسبة لمدرسة الغزالي الأشعرية - التي تنفي التحسين العقلي وهي
مدرسة الجمهور بنسب متفاوتة - يكون النص نقطة الارتكاز للتعرف على
المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة لصيقة

بالنص، كالمناسبِ المؤثرِ، ثمَّ المناسبِ الملائمِ لتقفَ في الحدِّ الأعلى مع المناسبِ الملائمِ في الدرجة الثالثة، وهو الجنس في الجنس، والذي يسميه بعضهم بالغريب، وتوقف إذا لم تظهر شهادةً معيّنة .

وقد تتسعُ الدائرةُ لتشملَ المصالحَ المرسلَةَ حيثُ لم تظهرْ شهادةً معيّنةً، وتكفي شهادةُ جنسٍ تصرفاتِ الشارعِ دونَ أن تكونَ هناكَ منافاةٌ للشرعِ، وهذا ما تشيرُ إليه أقوالُ بعضِ المالكيةِ .

أما الطويقيُّ فإنَّ نقطةَ الدائرةِ عندهِ هي المصلحةُ التي تندرجُ في الاتساعِ حسبَ معيارِ المصلحةِ العقليةِ النفعيةِ التي قد توقفُ النصُّ، بدلا من أن توقفَ أمانه فتصبحُ الملقاةُ معتبرةً، خلافاً لجمهورِ أهلِ العلمِ . وإن كانتْ أقوالُ بعضهم قد توهمُ شيئاً من هذا القبيلِ، ككلامِ العزِّينِ عبدِ السلامِ الذي أشرنا إليه، والذي يرى أن تعرضَ القضايا على العقلِ كما لو أنَّ الشرعَ لم يردْ .

ولعله يريدُ به أن التوافقَ بينَ العقلِ والنقلِ أمرٌ مسلمٌ به . ولعلَّ المقاصدَ الشرعيةِ الثلاثةَ تمثلُ سقفاً لمطالبِ العقلِ ومقتضياتِ النقلِ، معَ النظرِ إلى المثالاتِ التي تربطُ مصالحَ الدُّنيا بعواقبِ الآخرةِ .

الإشكال الثاني دورانُ الشريعةِ بينَ معقوليةِ المعنى والتعبُّدِ

إنَّ الإشكالَ الثانيَ الذي مرَّتْ به رحلةُ استكشافِ المقاصدِ هو دورانُ

الشريعةِ بينَ معقوليةِ المعنى والتعبُّدِ .

ومرادنا بمعقولِ المعنى ما عُرِفَتْ حكمتهُ واتضحَتْ للعقولِ علتهُ . ويقابله

التعبدِيُّ الذي لم يعقلْ معناه، ويرجعُ إلى تزكيةِ النفوسِ، حسبَ عبارةِ ابنِ رشدِ

الحفيدِ .

وليسَ معنى ذلكَ انعدامُ الحكمةِ في التعبدياتِ، فنحنُ نجزمُ أنَّ مصالحَ العبادِ

فيها مبنوثةُ والمناجحُ موهوبةُ؛ ولكن عينَ البصيرةِ قد تنبؤ في دار الدنيا التي يُسدلُ

الحجابُ على أهلها حتى يكشفَ الغطاءَ ويرحُ الحفاءَ في دار الخلودِ والبقاءِ .

فإذا كانتَ الأبصارُ لا ترى الكوكبَ الدرِّي في الأفقِ القصيِّ فليسَ عن

كسوفِ ضيائه أو خمودِ سنائه، وإنما ذلكَ من كَلَلِ الأعيانِ، وصدقِ أديبِ معرَّةِ

النعمانِ في قوله:

والتَّجْمُ نَسْتَصْغُرُ الأَبْصَارُ صُورَتَهُ والذَّنْبُ لَطْرَفُ اللَّجْمِ فِي الصَّغْرِ

وأخذ هذا المعنى منه القاضي الرشيد بن الزبير حيث يقول:

لا تُغررنَّ بأطماري وقيمتهَا فإنما هيَّ أصدافُ على الدررِ

ولا تظنَّ خفاءَ التَّجم من صغرٍ فالذنبُ في ذاكَ محمولٌ على البصرِ

ويذكر ابن حنبل في الضياء اللامع ناسبا للإمام الفهري: أن التعبدية لا يلزم فيه تعليلٌ بجزئي، بل بكلي، كالعبادات البدئية فإنه إنما يعقل من شرعها معنى كلي وهو مرور العباد على شرع الانقياد، ويتضمن تجديد العهد بعقود الإيمان، وتحقيق الاستسلام والانقياد بمطالعة الأوامر والنواهي، وهو سر مداومة الأوراد والأذكار. قال الله تعالى: **اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وكذا كره الله أكبر والله يعلم ما تصنعون** وهو كلام نفيس.

وللغزالي في كتابه "المنتقى من الضلال" كلام عن التعبديات.

إلا أن الشاطبي فرّق بين العاديات كما سماها والعبادات حيث يقول:

"فإن قيل: هل يستب هذان الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم

فإن الذي يظهر لبائى الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى؛ فهناك يستب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلن بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفسد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذلك؛ فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات، ولا سيما في المجتهد؛ فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العليل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس، وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام .

أما العباديات، فلما كان الغالب عليها فقد ظهر المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها .

والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفت إلى المسببات؛ إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية".

=====

وقال الشاطبي: "فإن قيل: قصدُ الشارعِ إلى المسبِّباتِ والتفاته إليها دليلٌ على أنها مطلوبةُ القصدِ من المكلفِ، وإلا فليس المرادُ بالتكليفِ إلا مطابقتُ قصدِ المكلفِ لقصدِ الشارعِ؛ إذ لو خالفه لم يصحَّ التكليفُ كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإذا طابقه صحَّ، فإذا فرضنا هذا المكلفَ غيرَ قاصدٍ للمسبِّباتِ، وقد فرضناها مقصودةً للشارعِ؛ كان بذلك مخالفاً له، وكل تكليفٌ قد خالف القصدُ فيه قصدَ الشارعِ فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك".

قال الشاطبي: "القاعدةُ المستمرةُ في أمثال هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات: فما كان من العبادات لا يكفي فيه بعدم المنفعة دون أن تظهر الملائمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يُقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط . وما كان من العاديات يُكفي فيه بعدم المنفعة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم".

- / :
- / :

ومع ذلك فإنَّ التبعديّات لها مقاصدها وحكمها . وبوأكبرُ كتب المقاصد كانت تتجّه لبيانها، ككتاب الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٣٢٠ "الصلاة ومقاصدها" .

وقد تمتزج التبعديّاتُ بغيرها، كعالم السنن للخطّابي، ومحاسن الشريعة للفقّال الشاشي . وقد أخذ القاضي أبو بكر بن العربي على الفقّال تعرّضه للمقاصد في العبادات قائلاً: ولقد انتهت الحالُ بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي الفقّال إلى أن يطرد ذلك [مراعاة المقاصد] حتّى في أبواب العبادات، وصنف في ذلك كتاباً كبيراً أسماه محاسن الشريعة .

وقد افتتح العلامة وليّ الله الدهلويُّ كتابه "حجّة الله البالغة" بسرد أمثلة كثيرة من الحكم والغايات الأخروية والدينيّة، لمختلف الطاعات، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ، وكذلك فإنَّ تفاصيل هذه الطاعات مشتملة على الحكم . وفي تضاعيف هذا فيضٌ من الحكم والمقاصد منشورٌ في مختلف أبواب الفقه، كقوله في تعليل جواز ظهور وجه المرأة: لأنَّ به المعرفة، وبروز اليدين لأنه بهما يبطش . ولكن المعنى المراد من قولهم "إنَّ التبعديّات غير معلّلة"؛ أنها ليست معللةً

تعليلاً ينتج قياساً في الغالب، وأن القياس يدخل في العادات دون التعدييات غير
معقولة المعنى، مع الجزم بوجود الحكمة.

ثالثاً: استنباط المقاصد واستخراجها

ونعني به الكيفية التي يتوصل بها إلى الحكم بأن الشيء مقصودٌ .

وقد تعرّض الشاطبيُّ منها لأربع جهات، حيث قال: "في الضابط الذي به

جهات التعرف عند
الشاطبي

يعرف مقصد الشارع؛ فنقول، وبالله التوفيق: إنه يُعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما

الجهة الأولى

كان أمراً لاقتضائه الفعل؛ فوقع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع،

وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له،

وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده.

فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة،

ولمن اعتبر العلة والمصالح، وهو الأصل الشرعي .

وإنما قيد بالابتدائي تحريزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره؛ كقوله

تعالى: **فَسَعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ** ، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً،

بل هو تأكيد للأمر بالسعي؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس

منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهى عن الربا والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به، وما شأنه هذا؛ ففي فهم قصد الشارع من مجردة نظره واختلاف، منشؤه من أصل المسألة المترجمة بالصلاة في الدار المغصوبة.

وإنما قيد بالتصريح تحريزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به؛ كالتنهي عن أضرار المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمرها هنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ جراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به. فإن قيل بالتنهي؛ فالأمر أوضح في عدم القصد. وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به المذكور في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به"؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه، فليس داخلياً فيما نحن فيه، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح.

والثانية: اعتبار علة الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن

الجهة الثانية

هذا الآخر؟

والعلة إما أن تكون معلومة أولاً؛ فإن كانت معلومة أتبع، فحيث وجدت والعلة إما أن تكون معلومة أولاً؛ فإن كانت معلومة أتبع، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار.

وتُعرفُ العلةُ هنا بمسالكها المعلومة في أصولِ الفقه، فإذا تبيّنتُ علمُ أنّ
مقصودَ الشارعِ ما اقتضته تلك العلة من الفعلِ أو عدمه، ومن السببِ أو عدمه،
وإن كانت غير معلومة؛ فلا بدّ من التوقُّفِ عن القطعِ على الشارعِ أنّه قصدَ كذاً
وكذاً؛ إلا أنّ التوقُّفَ هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا يتعدّى المنصوصُ عليه في ذلك الحكمِ المعين أو السببِ
المعين؛ لأنّ التعدي مع الجهلِ بالعلة تحكُّم من غير دليل، وضلالٌ على غير سبيلٍ،
ولا يصحُّ الحكمُ على زيدٍ بما وُضع حكماً على عمرو، ونحنُ لا نعلمُ أنّ الشارعَ
قصدَ الحكمَ به على زيدٍ أولاً؛ لأنّا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه،
فكونُ قد أقدمنا على مخالفة الشارع؛ فالتوقُّفُ هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكامِ الموضوعَةِ شرعاً أن لا يتعدّى بها محلّها
حتى يُعرفَ قصدُ الشارعِ لذلك التعدي؛ لأنّ عدمَ نصبه دليلاً على التعدي دليلٌ
على عدمِ التعدي؛ إذ لو كان عندَ الشارعِ متعدياً لنصبَ عليه دليلاً ووضعَ له
مسلكاً، ومسالكُ العلة معروفةٌ، وقد خُبرَ بها محلُّ الحكم؛ فلم تُوجدْ له علةٌ
يشهدُ لها مسلكٌ من المسالك؛ فصحَّ أن التعدي لغير المنصوصِ عليه غيرُ مقصودٍ
للشارع.

فهذان المسلكان كلاهما متجه في الموضوع؛ إلا أن الأول يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد؛ فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً؛ إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصوداً له، والثاني يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد؛ فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له، إذ لو كان مقصوداً لنصب عليه دليلاً، ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه، كما يجتهد يجزم القضية في الحكم، ثم يطلع بعد على دليل ينسخ جزمه إلى خلافه.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر لا يقتضيه، وهما في النظر سواء، فإذا اجتمعاً تدافعا أحكامهما؛ فلا يبقى إلا التوقف وحده؛ فكيف يتجهان معاً؟

فالجواب أنهما قد تعارضان عند المجتهد في بعض المسائل؛ فيجب التوقف لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين، وقد لا تعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين؛ فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى؛ فلا تعارض على الإطلاق.

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعمد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل .

ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق وفي رفع الأحداث النية، وإن حصلت النظافة دون ذلك . وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات . إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله .

وغلب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: "إنه تسعة أعشار العلم" إلى ما يتبع ذلك . وقد مرَّ الكلام في هذا والدليل عليه .

وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري

الباقِي عليه، وهي طَريقةُ "الحنفية" . والتعبِداَتُ في بابِ العادات، وقد ظهرَ منهُ
شيءٌ فيجِري الباقِي عليه، وهي طَريقةُ الظاهرية، ولكنَّ العمدَةَ ما تقدم .
وقاعدةُ النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة .

والجهةُ الثالثةُ: أنَّ للشارعِ في شرعِ الأحكامِ العاديَّةِ والعباديَّةِ مقاصدُ أصليَّةُ
ومقاصدُ تابعةُ .

الجهة الثالثة

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروعٌ للتناسل على القصدِ الأوَّل، ويليه طلبُ
السكن، والازدواج والتعاونُ على المصالحِ الدنيويةِ والأخرويةِ؛ من الاستمتاعِ
بالحلال، وبالنظرِ إلى ما خلقَ اللهُ من محاسنِ النساءِ، والتجملُ بمالِ المرأةِ، أو
قيامها عليه وعلى أولادهِ منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفُّظُ من الوقوعِ في
الخطورِ من شهوةِ الفرجِ ونظرِ العينِ، والازديادُ من الشكرِ بمزيدِ النعمِ من الله على
العبد، وما أشبه ذلك .

فجميعُ هذا مقصودٌ للشارعِ من شرعِ النكاحِ: فمنهُ منصوصٌ عليه أو مشارٌ
إليه، ومنهُ ما علمُ بدليلٍ آخرٍ ومسلكٍ استقرىء من ذلك المنصوص؛ وذلك أنَّ ما
نصَّ عليه من هذا المقصدِ التابعِ هو مثبتٌ للمقصدِ الأصليِّ، ومقولحُ حكمته،

ومستودعٌ لطلبه وإدامته، ومستجلبٌ لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصلُ به مقصدُ الشارعِ الأصلي من التناسُل؛ فاستدللتنا بذلك على أن كلَّ ما لم ينصَّ عليه ممَّا شأنه ذلك مقصودٌ للشارعِ أيضاً؛ كما رُوِيَ من فعلِ عمر بن الخطاب في نكاحِ أمِّ كلثوم بنتِ علي بن أبي طالب طلباً لشرفِ التَّسبب، ومواصلةِ أرفعِ البيوتات، وما أشبه ذلك. فلا شكَّ أنَّ النكاحَ لمثل هذه المقاصدِ سائغٌ، وأنَّ قصدَ التَّسببِ له حسنٌ.

وعندَ ذلك يتبيَّنُ أنَّ نواقضَ هذه الأمورِ مضادَّةٌ لمقاصدِ الشارعِ بإطلاق، من حيثُ كانَ مألهاً إلى ضدِّ المواصلةِ والسكنِ والموافقةِ. كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثاً؛ فإنه عندَ القائلِ بمنعه مضادٌ لقصدِ المواصلةِ التي جعلها الشارعُ مستدامةً إلى انقطاعِ الحياةِ من غيرِ شرط؛ إذ كانَ المقصودُ منه المقاطعةُ بالطلاق. وكذلك نكاحُ المتعة، وكل نكاحٍ على هذا السبيل، وهو أشدُّ في ظهورِ محافظةِ الشارعِ على دوامِ المواصلةِ، حيثُ نهى عمَّا لم يكن فيه ذلك".

ثم ذكر جهةً رابعةً بقوله: الجهة الرابعة تُعرفُ به مقصدُ الشارع: السكوتُ
عن شرعِ التَّسبُّبِ، أو عن شرعيةِ العملِ مع قيامِ المعنىِ المقتضيِ له .

وبيانُ ذلكُ أنَّ سكوتَ الشارعِ عن الحكمِ على ضربين:

أحدهما: أن يسكتَ عنه؛ لأنه لا داعيةَ له تقتضيه، ولا موجبَ يقدرُ
لأجله؛ كالتوازلِ التي حدثتُ بعدَ رسولِ الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودةً ثم
سكتَ عنها مع وجودها - وإنما حدثتُ بعد ذلك؛ فاحتاجُ أهلُ الشريعةِ إلى
النظرِ فيها وإجرائها على ما تقرَّر في كليَّاتها . وما أحدثه السلفُ الصالحُ راجعٌ
إلى هذا القسم؛ كجمعِ المصحفِ، وتدوينِ العلمِ، وتضمينِ الصنَّاعِ، وما أشبه
ذلكَ ممَّا لم يجرِ له ذكرٌ في زمنِ رسولِ الله ﷺ، ولم تكن من نوازلِ زمانه، ولا عرضَ
للعملِ بها موجبٌ يقتضيه . فهذا القسمُ جاريةٌ فروعُهُ على أصوله المقررة شرعاً
بلا إشكال؛ فالقصدُ الشرعيُّ فيها معروفٌ من الجهاتِ المذكورةِ قبلُ .

والثاني: أن يسكتَ عنه وموجبه المقتضي له قائمٌ؛ فلم يُقرر فيه حكمٌ
عند نزولِ النازلةِ زائدٌ على ما كان في ذلكَ الزمانِ . فهذا الضربُ السكوتِ فيه
كالنصِّ على أنَّ قصدَ الشارعِ أن لا يزدادَ فيه ولا ينقصَ؛ لأنه لما كان هذا المعنى
الموجبُ لشرعِ الحكمِ العمليِّ موجوداً ثم لم يشرعِ الحكمَ دلالةً عليه؛ كان ذلكَ

صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذ فهم من قصد الوقوف عند ما حدَّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه".
هذه هي الجهات الأربع عند الشاطبي، وترك الاستقراء الذي ركز عليه
الشيخ ابن عاشور.

ولعلَّ إغفال الشاطبي للاستقراء في عدّه للجهات أنه إنما ذكر الجهات التي
تعرفُ بها المقاصد مباشرة، أمّا الاستقراءُ فإنما يكونُ بواسطة هذه المذكورات،
وليس جهةً مستقلةً، وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها.
فالاستقراءُ ليس قسماً من المذكورات وإنما هو عينها . فافهم ذلك فإنه دقيق والله
الموفق .

طرق التعرف على المقاصد عند ابن عاشور

قال ابن عاشور وهو يسرد طرق التعرف على المقاصد:

الطريق الأول: وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على

نوعين:

أعظمها: استقراء الأحكام المعروفة عليها، الأثر إلى استقراء تلك العلة
المثبتة بطرق مسالك العلة . فإن باستقراء العلة حصول العلم بمقاصد الشريعة
بسهولة، لأننا إذا استقرينا عدلاً كثيرةً متماثلةً في كونها ضابطاً لحكمة متحدة
أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنبج
من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق .

مثاله: أننا إذا علمنا علة النهي عن المزانية الثابتة بمسلك الإيمان في قول
رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب؟: "أينقص
الرطب إذا بيس؟ قال: فلا إذن".

فحصل لنا أن علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس .

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أن علة جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة . وإذا علمنا عدم إباحة القيام بالغبن، وعلمنا أن علة نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول عليه السلام للرجل الذي قال له: إني أخدم في البيع: "إذا بايعت فقل: لا خلافة".

إذا علمنا هذه العلة كلها استخلصنا منها مقصداً واحداً، وهو: إبطال الغرر في المعاوضات .

فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثن أو أجل - فهو تعاوض باطل .

ومثال آخر: وهو أننا نعلم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر، والنهي عن أن يسوم على سومه، ونعلم أن علة ذلك هو ما في ذلك من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فنستخلص من ذلك مقصداً هو: دوام الأخوة بين المسلمين، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجرم

باتتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطب الأولُ
والسائمُ الأولُ قد أعرضا عما رغباً فيه .

النوع الثاني من هذا الطريق: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة، بحيث
يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع .
مثاله: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، علة طلب رواج الطعام في
الأسواق .

والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئةً، إذا حُمل على إطلاقه عند الجمهور،
علته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه .
والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعاً: «من
احتكر طعاماً فهو خاطيء» . علة إقلال الطعام من الأسواق .
فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصدٌ من
مقاصد الشريعة .

فنعمدُ إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً ونقول: إن الرواج إنما يكون بصورٍ من

المعاوضات، والإقلال إنما يكونُ بصورٍ من المعاوضات؛ إذ الناسُ لا يتركونُ التبايعَ. فما عدا المعاوضاتِ لا يخشى معه عدمُ رواجِ الطعامِ. ولذلك قلنا: تجوزُ الشركةُ والتوليةُ والإقالةُ في الطعامِ قبلَ قبضِهِ. ومن هذا القبيلِ كثرةُ الأمرِ بعقِ الرقابِ الذي دلنا على أن من مقاصدِ الشريعةِ حصولُ الحريةِ.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحةُ الدلالة، التي يضعفُ احتمالُ أن يكونَ المرادُ منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسبِ الاستعمالِ العربي، بحيثُ لا يشكُّ في المرادِ منها إلا من شاء أن يُدخلَ على نفسه شكاً لا يعتدُّ به.

الأترى أنا نجزم بأن معنى: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**، أن الله أوجبه. ولو قال أحدٌ: إنَّ ظاهرَ هذا اللفظِ أنَّ الصيامَ مكتوبٌ في الورقِ لجاءَ خطأً من القولِ.

فالقرآنُ لكونه متواترَ اللفظِ قطعياً يحصلُ اليقينُ بنسبةِ ما يحتوي عليه إلى الشارعِ تعالى، ولكنه لكونه ظنيّ الدلالةِ يحتاجُ إلى دلالةٍ واضحةٍ يضعفُ تطرُقُ احتمالِ معنَى ثانٍ إليها.

فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه
يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: **وَاللَّهُ لَا يَجِبُ
الْفَسَادَ** وقوله: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِلُطْلٍ** وقوله:
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وقوله: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ
وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ** وقوله: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
الْعُسْرَ** ، **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** .

ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد .

الطريق الثالث: السنة المتواترة . وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في

الطريق الثالث

حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من

النبي ﷺ فيحصل لهم علمٌ بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين .

-
-
-
-
-
-

وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسمُ العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورةً؛ مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحُبس.

وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه: أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحُبس، ويقول: أن لا حُبس عن فرائض الله؛ فقال مالك: رحم الله شريحاً تكلم ببلاده - يعني الكوفة - ولم يرد المدينة، فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم وما حبسوا من أموالهم لا يطعن فيها طاعنٌ، وهذه صدقاتُ رسول الله سبعة حوائط. وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خُبراً.

وأمثلة هذا العمل في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة. الحال الثاني: تواتر عملي، يحصل لأحاد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً.

ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء. فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يصلي

وخلي فرسه، فانطلقت الفرسُ . فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء ففضى صلاته . وفيما رجل له رأي فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس . فأقبل فقال: ما عتفتني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ وقال: إن منزلي متراخ، فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل . وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره ."

فمشاهدته أفعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير . فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً . فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنونٌ ظناً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره - الذين يروى إليهم خبره - مقصدٌ محتمل؛ لأنه يُتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن به ."

ولقد صنفها الشاطبيُّ إلى مقاصدٍ أصليةٍ وأخرى تابعةٍ، وهي مقاصدٌ لا
تخصي شملتُ أكثرَ أبوابِ الفقه بما في ذلك أبوابِ العباداتِ .

وتوسَّعَ ابنُ عَاشورٍ في المعاملاتِ والأنكحةِ فروجَ اللراجِ في البيوعِ، وأصلَّ
أنواعَ الحقوقِ بحيثُ أوضحَ إلى حدِّ ما ما يُسمَّى بنظريةِ الحقِّ . وكذلك شرحَ
مقاصدَ النكاحِ باعتبارِهِ جذمِ نظامِ العائلةِ ، وغيره من المقاصدِ الخاصةِ بأبوابِ
الفقه .

قلتُ: والحقُّ أنَّ هذه المقاصدَ الجزئيةَ أو المحدودةَ بالأبوابِ لا تخصي .
فالشريعةُ كُلُّها حكمٌ، وكلها عندَ التأملِ غاياتٌ يسعى إليها الإنسانُ .

فالأمرُ كما قال أبو حامدٍ الغزاليُّ رحمه الله تعالى في مسلكِ الإيماءِ ، وهو
أصلٌ لمثل هذه المقاصدِ بعدَ أنْ ذكُرَ أمثلةٌ للإيماءِ : " هذا وأمثاله ممَّا يكثرُ ولا
يدخلُ تحتَ الحصرِ . فوجوهُ التنبيهِ لا تنضبُ . وقد أطنبنا في تفصيلها في كتابِ
"شفاء الغليل" وهذا القدرُ كافٍ ههنا" .

وأضاف: "بل يلتحق بهذا الجنس كلُّ حكمٍ حدثَ عقيبَ وصفٍ
حادث، سواءً كان من الأقوال، كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح
والتصرفات؛ أو من الأفعال، كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف؛ أو من
الصفات، كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير، وتحريم الوطء عند
طريان الحيض، فإنه يتقدح أن يقال: "لا يتجدد الحكم إلا بتجدد سبب، ولم
يتجدد إلا هذا، فإذا هو السبب وإن لم يناسب".

ويتقل ابن عاشور في النهاية: من الجهات التي تعرف منها المقاصد ثلاثة:

جهات ثلاث أخرى

أولاً: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي الذي يقتضي الأمر العمل به
بوقوع الفعل عنده مقصوداً للشارع، وكذلك بالنسبة للنهي .

ثانياً: اعتبار علة الأمر والنهي، كاعتبار النكاح سبيلاً لتحقيق مصلحة
النسل، واعتبار البيع طريقاً لبلوغ مصلحة الانتفاع بالمبيع .

ثالثاً: اختلاف مقاصد الأحكام الشرعية بين أصلية وتابعة، فمنها
المنصوص عليه ومنها المشار إليه .

قلت : وهذه هي الجهات التي ذكرها الشاطبي بالإضافة إلى جهة رابعة
تقدمت في كلامه وقد مرّ ما ذكره ابن عاشور .

قلت: ويعن لي أنّ المقاصد تُعرف من جهة أخرى يمكن أن تُعتبر خامسةً
بالنسبة لجهات الشاطبي الأربع، وهذه الجهة هي جهة الترك . وليس الترك مرادفاً
للسكوت، فالترك هو فعلٌ معتمدٌ من الشارع، كتركه السجود في مواضع السجود،
وتركه صلاة التراويح، الذي يُعرف منه قصدُ الشارع بيان مرتبة هذه العبادات،
وأنها لا ترقى إلى الوجوب حتى لا تفرض ولا يعتدّ فيها الفرض .

كما أنها تُعرف من مثبت الأخبار التي تقوم مقام الأوامر، ومنفيتها الذي
يعتبر نواهي، وهو أمرٌ يطولُ تبعه .

كما أنها تُعرف من أحكام الصحابة وقتاويهم؛ لأنهم كانوا يتبعون المقاصد
والمعاني .

قال الغزالي: وعلى الجملة المفهوم من الصحابة اتباع المعاني والاقتصار في
درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراطِ درك اليقين؛ فإنهم حكموا في
مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج، لا يجمع جميعها إلا الحكم

بالرأي الأغلب الأرجح، وهو المرادُ بالاجتهاد الذي قرَّر النبيُّ عليه الصلاة والسلام معاذًا عليه".

قال وليُّ الله الدهلويُّ -في المسوّى شرح الموطأ- كلاماً جامعاً موضحاً لأصول استنباط المقاصد: وتُعرف المقاصدُ من كلِّ خطابٍ للشارعٍ يدلُّ على الرضا الذي يتفاوتُ ليمثُلُ درجةَ الوجوبِ أو الندبِ، أو يدلُّ على السخطِ الذي يتفاوتُ ليمثُلُ درجةَ التحريمِ أو الكراهةِ".

وعبّر عن ذلك في مقدمته لذلك الشرح بقوله: أمّا الرضا والسخطُ فيعلمُ من الصيغ الدالة على الرضا والسخطِ، والحبِّ والبغضِ، والرحمةِ واللعنةِ، والقربِ والبعدِ، ونسبةُ الفعلِ إلى المرضيّين مثل الأنبياء والملائكة وأهل الجنة، أو إلى غير المرضيّين مثل الشياطين، والمنافقين، وأهل النار. والطلبِ، والمنعِ، وبيانِ الجزاءِ المرتبِ على الفعلِ، والتشبيهِ بمحمودٍ في العرفِ مثل المسك، أو مذمومٍ في العرفِ مثل قيء الكلب، واهتمامِ النبيِّ ﷺ بفعله، أو اجتنابه عنه مع حضورِ داعيه.

أما التمييزُ بين الرِّضَا المُؤكَّد المُسمَّى بالوجوب، والرِّضَا غير المُؤكَّد المُسمَّى بالندب، وعن السَّخَطِ المُؤكَّد المُسمَّى بالحرمة، والسَّخَطِ غير المُؤكَّد بالكراهة، فيحصلُ بسُّعِ الدلائلِ الشرعيَّة، وأصرُّه ما بيَّنَ حالَ مخالفتهِ مثلُ قوله ﷺ: «منُ لم يؤدِّ زكاةَ مالهِ مُثِّلَ له ماله يومَ القيامةِ شجاعاً أقرع». وقوله ﷺ: «منُ لا فلا حج».

مثل لفظ: "يجب" و"لايجل" وجعلُ الشيءِ ركنَ الإسلام، أو الكفر، والتشديدُ البالغُ على فعله أو تركه، ومثُل: "ليس من المروءة" و"لا ينبغي".
ثمَّ حَكَمُ الفقهاءِ مِنَ الصحابةِ في ذلكَ مثل قولِ عمر: "سجدةُ التلاوةِ ليستُ بواجبةً"، وقولِ ابنِ عمرَ وعبادةِ بنِ الصامت: "إن الوترَ ليس بواجباً".
وبالتأملِ في حالِ المطلوبِ هل هو تكميلُ طاعةٍ؟ أو سدُّ لذريعةِ الإثمِ؟ أو هو من بابِ الوقارِ وحسنِ السمِّ؟ فيكونُ غيرَ مُؤكَّد، أم هو داخلٌ في ركنٍ من أركانِ الإسلام، أو إثمٍ من الكبائرِ؟ فيكونُ مُؤكَّداً.
ويبدو لي أن شعبَ الإيمانِ تمثُلُ منجماً لاستنباطِ المقاصدِ.

وبالجملةِ فإنه لا يوجدُ دليلٌ على حصرِ المقاصدِ إلا الاستقراء، سواءً كانتُ مقاصدَ كليةً أو جزئيةً أصليةً أو تابعةً.

وهذا الاستقراء المعتمدُ على نصوصِ الشريعةِ من خلالِ وسائلِ التعرفِ على المقاصدِ على غرارِ مسالكِ العلة - أدّى إلى دعوىِ الحصرِ، التي وإن كانت مقبولةً في تعلقِ الأحكامِ بالمقاصدِ الثلاثة: الضروريِّ والحاجيِّ والتحسينيِّ، وأنَّ كلَّ أحكامِ الشريعةِ يمكنُ نفيها إلى إحدى المراتبِ الثلاثِ؛ فإنَّ ذلكَ لم يمنعِ من إيجادِ مقاصدٍ أخرى عامةٍ تكونُ مقصودةً للشارعِ، وبالتالي تعلقُ بها الأحكامُ تعلقاً مصلحياً تتقاطعُ مع تلكِ المقاصدِ، ولا تتباينُ معها، فمقصدُ العمارةِ، ومقصدُ العبادةِ والاستخلافِ، هذه بدونِ شكٍّ من تلكِ المقاصدِ .

والتعرُّفُ على المقاصدِ كما سنبينه يكونُ بتتبعِ أبوابِ الأصولِ وبخاصةِ مسالكِ العلة، ولهذا يقولُ الشاطبيُّ:

الوجهُ الثالثُ: أنَّ المصالحَ في التكليفِ ظهرَ لنا من الشرعِ أنَّها على ضربين: أحدهما: ما يمكنُ الوصولُ إلى معرفتهِ بمسالكِ المعرفةِ؛ كالإجماعِ، والنصِّ، والإشارةِ، والسبرِ، والمناسبةِ، وغيرها، وهذا القسمُ هو الظاهرُ الذي نعللُ به، ونقول: إنَّ شرعيةَ الأحكامِ لأجله".

إنَّ أصلَ المقاصدِ قد يكونُ محققاً أو مظنوناً أو مشكوكاً فيه .

وللدليل على المقدمة نشير إلى قول صاحب مراقي السعود:

وَيَحْصُلُ الْقَصْدُ بِشَرْحِ الْحُكْمِ شَكَاً وَظَنًّا وَكَذَا بِالْجُزْمِ

ويقول في شرحه نشر البنود: القصدُ بمعنى المقصود، يعنى أن الحكمة التي هي المقصود من شرع الحكم أي من ترتيب الحكم على علمته قد تحصل شكاً بأن يكون ثبوتها وانتفاؤها على حد سواء . وقد تحصل ظناً بأن يكون ثبوتها أرجح وقد تحصل جزماً أي يقيناً .

وضرب أمثلة لذلك، ومثله في جمع الجوامع وشروحه .

ولهذا فيمكن أن تقرر وجود مقاصد كبرى قطعية ثابتة بأكثر من دليل في حكم التواتر، ومقاصد ثانوية ثبوتها كثبوت العلل، ومقاصد عامة تنتشر في كل باب من أبواب الشريعة، ومقاصد خاصة تخص باباً واحداً، أو طائفة من أحكام أحد الأبواب .

فمنع الغرر والجهالة أمر مقصود في المعاملات وبخاصة في البيوع من استقراء كثير من أحاديث منهيات البيع . وقد ذكر ابن العربي سبعة وثلاثين بيعاً منهيًا عنها بالنص في كتابه "القبس شرح موطأ مالك بن أنس" .

أما قصد الشارع لمنع المزابنة في بيع الثمار المدلول عليه بمجديث: «أينقص

الربط إذا يبس؟» فهو خاصٌ بطائفةٍ من المسائلِ، أغلبها في المكيّلاتِ
والموزوناتِ .

وقد تكون في بيع الحيوانِ بجنسه، وهو قسمٌ من الغررِ والجهالةِ ينزّل منزلةَ
الجزئيِّ من الكلِّ إلا أن المقصدَ العامَّ هو إقامة العدلِ بين الناسِ، الذي يمثّل أساسَ
التعاملِ والمعاملةِ للسلوكِ وللعقودِ ولنظامِ الحياةِ ونظامِ الحكمِ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ
بِالْعَدْلِ** **وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ** **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا** **أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**

ويظهرُ في كلِّ مجالٍ ما يوضّحه، ففي المعاملاتِ: **وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ
بِالْقِسْطِ** وهو العدلُ: **وَزِنُوا بِالْقِسْطِ** **الْمُسْتَقِيمِ**

وبهذا يتضح توالدُ المقاصدِ وترابطها وتضامتها وتسلسلها وتراتبها في سلمٍ

-
-
-
-
-
-

العموم والخصوص، تدرج بين العام والخاص وبين الأعم والأخص. وهناك أيضاً مقاصد المقاصد ومقاصد الوسائل.

خلاصة القول: إن الأصوليين المقاصدين قد اهتموا بثلاث شعب من المقاصد هي: المقاصد العامة الكبرى التي ترجع إليها الشريعة، وهي المقصد الضروري والحاجي والتحسيني حصراً؛ بناءً على تقسيم استقرائي ينبثق عن عنوان كبير هو: "أن الشريعة لمصالح العباد" وعند ملاحظة الشارع لهذه المصالح وجدوا أن هذا الميزان يشير إلى ثلاثة مقاييس: المقياس الأرجح يتعلق بالضرورات، ويليه في الرجحان الحاجيات ثم التحسينيات أو التمام، وهو ترتيب من استقراء أحكام الشرع، ملحوظة ببصيرة العقل.

هذه هي الشعبة الأولى.

أما الشعبة الثانية فهي: المقاصد الخاصة وتعني تلك المقاصد الخاصة بباب من أبواب الفقه أو مجال من مجالاته، كذلك المتعلقة بالبيع في منع الغرر والجهالة والربا، وهذه في الحقيقة ترجع إلى مقصد عام هو انتظام شؤون الخلق بقاعدة العدل والإحسان التي تنافي تلك التصرفات كما أشرنا إليه سابقاً.

وكذلك المقاصد المتعلقة بالنكاح من تناسل ومودة وتراحم، والتي تنافي

كثيراً من العقود الفاسدة، كحرمة تزوج المرأة على خالتها أو عمتها المشار إلى حكمته بقوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم". إذ من مقاصد النكاح صلة الأرحام وهو مقصد عام في النكاح وغيره.

أما الشعبة الثالثة فهي: المقاصد الجزئية وهي: مقصد الشارع في كل حكم على حدة كقصد فعل الصلاة بأمر **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** وفي رأينا - والعلم لله جل وتعالى والحكمة البالغة - أن هذه المقاصد هي مقاصد تشريعية يترتب عليها استنباط الأحكام وترتيب الأدلة ودرجات الطلب.

وهناك مقاصد للباري جل وعلا من الخلق والأمر لا تحصى ولا تستقصى، فمنها:

المقاصد القدرية أو الكونية، وهي أعلى من مقاصد التشريع، كخلق الخلق لتحقيق مقتضى القبضين كما جاء في الحديث: «مرض رجل من أصحاب رسول الله ﷺ، فدخل عليه أصحابه يعودونه فبكى، فقيل له: ما يبكيك يا أبا عبد الله لم يقل لك رسول الله ﷺ: خذ من شاربك ثم أقره حتى تلقاني؟ قال:

كبلبي، ولتني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَبَضَ قَبْضَةَ بِيَمِينِهِ فَقَالَ: هَذِهِ لِهَذِهِ وَلَا أَبَالِي، وَقَبَضَ قَبْضَةَ أُخْرَى يَعْنِي بِيَدِهِ الْأُخْرَى، فَقَالَ: هَذِهِ لِهَذِهِ وَلَا أَبَالِي، فَلَا أُدْرِي فِي أَيِّ الْقَبْضَتَيْنِ أَنَا". وأشار إليه الشاطبي وهو المفهوم من قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ .

وخلقهم للاختلاف أو الرحمة كما في قوله تعالى: وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ وَكَذَلِكَ خَلَقْتَهُمْ .

ومقاصدُ تشريعية لكنها غيرُ معروفة المصلحة، وهو الموسوم بالتعبديات، وأشار إليه أبو حامد الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" عندما قرَّر أن عدد الركعات في الصلوات، في الظهر أربعاً والعصر أربعاً والمغرب ثلاثاً والعشاء أربعاً والفجر ركعتين؛ معنى غير مدرك للناس. وكأنه يشير إلى التناسب بين عدد الركعات والأوقات قائلاً: إِنَّ هَذَا الْأَيْرَى إِلَّا بَعِينِ النَّبِوَّةِ". وهو يشير إلى الحكمة الخفية.

فالأمرُ صنُو الخلقِ أَللهُ الخُلُقُ والأمرُ ، فكَمَا أَنَّ أسرارَ الخلقِ
وحكْمه لا تُحصَى ولا تدركُ جميعاً تفصيلاً وهي متداخلةٌ ومتضامنةٌ فالكونُ من
سماواتٍ وأرضٍ خُلِقَ للإنسانِ من كلِّ الوجوهِ أو من بعضِ الأوجهِ .
فالتعليلُ قد لا يفيدُ الحصرَ في قوله تعالى: **وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ** ، فالكونُ بيئَةُ الحياةِ، والأرضُ مستقرٌّ ومستودعٌ
للإنسانِ .

والإنسانُ نفسه كلُّ عضوٍ فيه يقومُ بوظيفةٍ للمحافظة على بقاء الإنسانِ
لأجلِ مسمى **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ، وهو
كلُّ خُلُقٍ للعبادةِ .

فالحكمةُ في كلِّ خليةٍ وفي كلِّ جملةٍ من الخلايا، وفي كلِّ كائنٍ مستقلٍّ ؛ لا
تتكنُ الإحاطةُ بها .

فكذلكَ في عالمِ الأمرِ لا يمكنُ حصرُ المقاصدِ كما أشرنا إليه: **وَفَوْقَ كُلِّ
ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** ،

-
-
-
-

رابعاً: الاستنباط بالمقاصد واستثمارها

نعني بهذا أنّ المقاصد بعد استنباطها واستخراجها من مكانها كيف
نجنى ثمرتها؟ وكيف نتجددنا وترفدنا وتسعفنا وتحفنا بفوائد تشريعية؟
فأول استثمار لها هو ترشيح المستثمر الذي هو المجتهد؛ ليكون مجتهداً
موصوفاً بهذا الوصف لا بد من اتصافه بمعرفة المقاصد .

لقد بنى الشاطبي اجتهاد المجتهدين على دعامين من المعرفة، هما:
أولاً: معرفة اللغة العربية فيما يتعلق بدلالات الألفاظ ومقتضيات
النصوص .

ثانياً: معرفة مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً إذا تعلق الاجتهاد بالمعاني من
المصالح والمفاسد، وذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد، وقد أشار
قبل ذلك إلى هذا المعنى في المسألة الثانية عندما قال: "إنما تحصل درجة
الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها" .

وذكر دراز في تعليقه على هذه الجملة بأنه لم ير من الأصوليين من اشترط
هذا الشرط غير الشاطبي .

قلتُ: والشاطبيُّ بهذه العباراتِ القويةِ المتمثلةِ في معرفةِ المقاصدِ "جملةً وتفصيلاً"، وفهمِ المقاصدِ "على كما لها" - باعتبارِ ذلك شرطاً ضرورياً ولا غنى عنه للمجتهد - يشيرُ إلى معنى عامٍ قد يعبرُ عنه البعضُ "بملاحظةِ القواعدِ الكليةِ وتقديمها على الجزئيةِ" كما أشارَ إليه إمامُ الحرمين .

وأشارَ ابنُ السبكيِّ في شروطِ المجتهدِ: أن تكونَ العلومُ ملكةً له، وأنَّ يحيطَ بمعظمِ قواعدِ الشرعِ، ويمارسها بحيثُ يكتسبُ قوةً يفهمُ بها مقصودَ الشارعِ، وتكررتُ في كلامِ تاجِ الدينِ وأبيه تقيِّ الدينِ السبكيِّ في شرحِ المنهاجِ .
وتعرَّضَ ابنُ عاشورٍ لاحتياجِ الفقيهِ إلى معرفةِ مقاصدِ الشريعةِ فقال:
إنَّ تصرفَ المجتهدينَ بفقههم في الشريعةِ يقعُ على خمسةِ أنحاءٍ:

النحوُ الأوَّلُ: فهمُ أقوالها، واستفادةُ مدلولاتِ تلكِ الأقوالِ، بحسبِ الاستعمالِ اللغويِّ، وبحسبِ النقلِ الشرعيِّ بالقواعدِ اللفظيةِ التي بها عملُ الاستدلالِ الفقهيِّ . وقد تكفلَ بمعظمه علمُ أصولِ الفقهِ .

النحوُ الثاني: البحثُ عما يعارضُ الأدلةَ التي لاحت للمجتهدِ، والتي استكملَ أعمالَ نظره في استفادةِ مدلولاتها، ليستيقنَ أنَّ تلكَ الأدلةَ سالمةٌ مما يُبطلُ دلالتها ويقضي عليها بالإلغاءِ والتنقيحِ .

فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظراً
في كيفية العمل بالدليلين معاً، أوجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد
حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة
المبيّنة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه
فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولأله نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف
علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن
إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسبّي
هذا النوع بالتعدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها.
وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة. وفيه أيضاً

قال الأئمةُ بمِراعاةِ الكليّاتِ الشرعيّةِ الضروريّةِ، وألحقوا بها الحاجيةَ
والتحسينيّةَ .^١

وقال أيضاً: "ومن هنا يقصّرُ بعضُ العلماءِ ويتوحّلُ في خَصْخَاضٍ مِنَ
الأغلاطِ حينَ يقتصرُ في استنباطِ أحكامِ الشريعةِ على اعتصارِ الألفاظِ، ويوجّهُ
رأيه إلى اللفظِ مقتنعاً به، فلا يزالُ يقبّلهُ ويحلّلهُ ويأملُ أن يستخرجَ حَبّه . ويهملُ ما
قدمناه من الاستعانةِ بما يحفُّ بالكلامِ من حافاتِ القرائنِ والاصطلاحاتِ
والسياقِ . وإنَّ أدقَّ مقامٍ في الدلالةِ وأحوَجَه إلى الاستعانةِ عليها مقامُ
التشريعِ".

/ -
/ -

محائرُ أو مداركُ أو أكنسةُ المقاصدِ

قلتُ: ولبيانِ ما دندنَ حوله أبو المقاصدِ أبو إسحاق الشاطبي والعلامةُ

الشيخُ الطاهرُ بنُ عاشورٍ رحمهما اللهُ تعالى نقولُ:

إنه يُستجدُّ بالمقاصدِ في أكثرَ من عشرينَ منحنىً من مسائلِ الأصولِ،
يمكنُ أن نستعيرَ لها كلمةَ الحائرِ والأكنسةِ؛ لأنها مكانٌ لؤلؤِ الحكمِ، ومكانسُ
طلباءِ المقاصدِ، وجذورُ أرومتها، وأقناسُ أجناسها:

أولاً: حيثُ لَانَصَ بخصوصِ المسألةِ محلِّ الاجتهادِ مع وجوده في نظيرها
فتقاسُ عليها لوجودِ وصفٍ جامعٍ هو العلةُ.

ثانياً: حيثُ يوجدُ عمومٌ تمسُّ الحاجةُ إلى إخراجِ بعضِ مشمولاته من دائرةِ
العمومِ، دونَ ظهورِ مخصِّصٍ من نصٍّ أو قياسٍ، وهذا النوعُ من التخصيصِ
بالمقاصدِ يعتبرُ ضرباً من ضروبِ الاستحسانِ.

ثالثاً: حيثُ يوجدُ نصٌّ لكنَّ تطبيقه قد يكونُ مخالفاً لأصلٍ أو قاعدةٍ
عُلمتُ من نصوصٍ أخرى.

رابعاً: حيثُ يحتاجُ الجملُ إلى بيانٍ، فيُلجأُ إلى القرينةِ المقصديةِ لبيانه.

خامساً: يُعدلُ عن الظاهرِ بدلالةِ المقصدِ ليكونَ المقصدُ أساسَ التأويلِ.

سادساً: الترجيح بين النصوص على ضوء المقاصد ليقدم المجتهد عاماً يرى أنه الصق بالمقصد ويردُ خاصاً . أو يعتضد نصُّ بقياس على ما يخالفه .

سابعاً: في تمييز عمل أهل المدينة التوقيفي من غيره .

ثامناً: تمييز قول الصحابي الذي يحمل على الرأي، من قوله الذي يحمل على الرفع .

تاسعاً: في إحداث حكم حيث لا نص ولا مناسبة معينة، أي في انعدام المناسب المعبر بنوعيه . ومراعاة المقصد هنا تسمى بالمصلحة المرسله .

عاشراً: يُحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمثالات، وقد يُعبر عن هذا الدليل بسد الذرائع وبالنظر في المثالات .

الحادي عشر: تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم .

فنعني بالنوع: هل هو تحريم أو كراهة أو مندوب؟ وبالدرجة نعني: تفاوت ما بين الواجبات في نفسها، فهناك واجب لذاته أو لغيره، وحرام كذلك .

الثاني عشر: خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام، أو عمومه لغيره .

الثالث عشر: مفهوم المخالفة .

الرابع عشر: مفهوم الموافقة .

الخامس عشر: تقييد المطلق .

السادس عشر: وضع الأسباب وقصد المسببات .

السابع عشر: الاستصحاب .

الثامن عشر: الاستحسان .

التاسع عشر: الفرق بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الملقاة .

العشرون: الجمع بين الأدلة عند التعارض .

الحادي والعشرون: الترجيح بين الأدلة عند التعارض .

الثاني والعشرون: تنزيل الأخبار المثبتة أو المنقبة منزلة الأوامر والنواهي .

الثالث والعشرون: بين التعبّد ومعقولية المعنى .

الرابع والعشرون: الاختلاف في طبيعة المقصد المؤثر في الحكم .

الخامس والعشرون: تعدد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد مما

يؤثر في الحكم .

السادس والعشرون: اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم .

السابع والعشرون: أفعال المقتدى به مما ليس تفصيلاً لأمر .

الثامن والعشرون: السكوت الدال على العفو .

التاسع والعشرون: إشارة النبي ﷺ لإفهام المشاهد .

المنحى الثلاثون: مراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط .

ولشرح هذه المناحي التي يمكن أن نسميها محائر أو مدارك أو أكسنة
تقول:

المنحى الأول:

الاستيجاد بالمقاصد لإلحاق فرع لأنص فيه بأصل منصوص لوصف جامع
وهذا ما يسمى بقياس العلة .

إن مسالك العلة هي الطرق التي يسلكها الباحث عن العلة للوصول إليها ،
وهي طرق منضبطة ضبطها علماء الأصول منذ وقت ليس بالقصير .

قد لا تكون العلة مقاصد لأنها أمارات على الحكم ، وبخاصة إذا استبعدنا
التعليل بالحكمة التي هي المقصد ؛ إنها علامات وإشارات إلى وجود المعنى
المقصدي في نص من النصوص .

ومع ذلك فإنَّ العلةَ المنصوصةَ يمكنُ أن تُعتبرَ مسلكاً من مسالكِ المقاصدِ ؛
فالألفاظُ الناصَّةُ على العلةِ هي نفسها الدالَّةُ على المقصدِ ككلمةٍ من أجلِ
وكي و يريدُ .

فالمقصدُ كالعلةِ التي يُعرفُ عليها عن طريقِ النَّصِّ تصریحاً أو تلويحاً
"إيماءً"، أو إجماعاً، أو استنباطاً .

والعلةُ المستنبطةُ تكونُ بثلاثِ طرقٍ هي: المناسبةُ وهذه بدونِ شكٍّ
علاقتها بالمقصدِ واضحةٌ؛ فالمناسبةُ تقومُ على المصلحةِ المرتبطةِ بتنزيلِ الحكمِ
على الواقعِ، بحيثُ يترتبُ على هذا التنزيلِ نشوءُ مصلحةٍ من نوعِ المصالحِ التي
يهمُّ الشارعُ بجليلها .

إلَّا أنَّ مسلكَ السبرِ والتقسيمِ والدورانِ طرداً وعكساً ولو كانا يفيدانِ
العليةَ فإنهما لا يفيدانِ المقصديةَ إلا باعتبارِ وجوبِ التناسبِ الذي رآه بعضُ
الأصوليينِ .

وحتى أن مسلكَ الإيماءِ قد يفيدُ في بعضِ الأحيانِ العليةَ دونَ وجودِ
المناسبةِ التي تُعتبرُ الحكمةَ التي ينبنى عليها المقصدُ .

بقي مسلك تنقيح المناطِ بنوعيه، وهما:

طرْدُ الأوصافِ غيرِ المؤثِّرةِ والإبقاءُ على الوصفِ الصالحِ للتعليلِ .

والنوعُ الثانيُ إلغاءُ الفارقِ، وهو زيادةُ وصفِ جامعٍ؛ فتنقيحُ المناطِ في منعِ سفرِ المرأةِ معَ غيرِ ذِي محرمٍ بإلغاءِ وصفِ المحرميةِ، وإناطةُ الحكمِ بوصفِ أعمِّ وهو أمنُ المرأةِ على عرضِها في السفرِ تسافرُ في الرفقةِ المأمونةِ رجالاً أو نساءً - يُنتجُ علةً أعمُّ من ذِي المحرمِ؛ وهو الأمنُ . وينتجُ مقصداً، وهو صيانةُ المرأةِ والمجتمعِ في مواطنِ الشبهةِ .

فهذه المسالكُ التي ستفصلُ في بابِ القياسِ تدلُّ على المقصدِ؛ إمَّا مباشرةً، أو عن طريقِ الإيماءِ إلى الحكمةِ التي قد تكونُ متواريةً وراءَ العلةِ، كالسفرِ المعلنِ به في القصرِ؛ لانضباطه وظهوره معَ أنَّ الحكمةَ هي المشقةُ التي يريدُ الشارعُ أن يخففَها؛ يُريدُ اللهُ أن يخففَ عنكمُ وخلقَ الإنسانُ ضعيفاً .^١

فتخفيفُ المشقةِ هو المقصدُ . ولهذا فإنَّ الشاطبيَّ يرى اعتبارَ عللِ الأمرِ والنهيِّ سبيلاً للتعرفِ على المقصدِ الشرعيِّ .

وبالجملة فإنَّ العلة إذا كانت من نوع المناسب فهي تفيدهُ المقصديةُ .
ويتخلفُ من مسالكِ العلةِ مسلكانِ لا تبرزُ الحكمةُ فيهما في محلِّ التعليلِ،
وبالتالي لا تظهرُ المقصديةُ؛ وهما مسلكا السبر والدوران .

قال الأصفهاني - شارحُ مختصر ابنِ الحاجب - والزرکشيُّ والشيخُ زكريا:
إنَّ الوصفَ المستبقي في مسلكِ السبرِ والوصفَ المدارِ في مسلكِ الدورانِ،
وإنَّ كانَ يصلحُ للعليةِ فلا يحصلُ عقلاً من ترتيبِ الحكمِ عليهما المعنى المذكورُ من
حصولِ مصلحةٍ أو دفعِ مفسدةٍ، ولا يلزمُ من ذلك خلوُّ هذه الأوصافِ من
الاشتمالِ على حكمةٍ . وقد بحثَ في ذلك العباديُّ في الآياتِ البيناتِ .

قلتُ: مثاله: وصفُ الكيلِ مثلاً إذا اعتبرَ علةً لربويةِ أصنافِ الطعامِ
الأربعةِ؛ لأنه هو الوصفُ المستبقي في السبرِ عندَ أبي حنيفةٍ لا تظهرُ فيه
المناسبةُ؛ لأنَّ المناسبِ كما يقولُ في التنقيحِ هو: ما تضمنَ مصلحةً أو درءَ
مفسدةً .

فالمناسبةُ ملاءمةٌ خاصةٌ كما يقولُ في نشرِ البنودِ في شرحه لقوله في

مراقي السعود:

ثمَّ المناسبُ الذي تضمَّنَّا	ترتَّبَ الحكمُ عليه ما اعتنى
به الذي شرعَ من إبعادِ	مفسدةٍ أو جلبِ ذي سدادِ

المنحى الثاني:

يتمثل في عموم يُخصَّصُ بمقصدٍ، مثال ذلك: منع الصدقة لآل بيت النبي ﷺ فيخصَّصُ هذا العمومُ بما إذا لم يكن لهم من الفيء ما يسدُّ خلَّتْهم . فإذا لم يكن لهم فإنَّ سدَّ خلَّتْهم أولى من سدِّ خلَّةِ غيرهم، كما يراه المالكية والحنفية .
واستثناء الحائض من عموم منع القرآن للجنب استحساناً عند مالك لمصلحة استذكار القرآن الكريم وحفظه .

المنحى الثالث:

العدول عن مقتضى نصٍ خاصٍ لمخالفته أصلاً أو قاعدة . كعدول الأحناف عن العمل بحديث المصرة لمخالفته لقاعدة منع بيع الطعام بالطعام نسيئةً، وقاعدة منع المزابنة، وهو أمرٌ ثابتٌ بنصوصٍ أخرى .
كما لو أذى تطبيق النص إلى الإخلال بمقصدٍ أولى أو أعلى . كامتناع عمر رضي الله عنه من تطبيق تغريب الزاني البكر، مع ورود ذلك في الحديث الصحيح؛ لأنه يؤدي إلى التحاق المنفي بالكفار .

وقد علم حرصُ الشارعِ على هدايةِ الناسِ، وأنَّ الإبقاءَ على المسلمِ في دائرةِ الإسلامِ أولى من تطبيقِ العقوبةِ عليه وافتتانه. وقد قال علي رضي الله عنه:

كفى بالنفي فتنةً.

وردتُ عائشةُ رضي الله عنها خبرَ ابنِ عمر رضي الله عنهما: إنَّ الميتَ يعذبُ بيكاهِ أهله، بأصلِ مقصديٍّ ثابتٍ، وهو الأتزرُ وأزرُهُ وزرُ أخري .

وجمعاً بين الدليلين قال المالكية: "ولأيعذبُ بيكاهُ لم يوصِ به". حملاً لخبرِ ابنِ عمرَ على الموصي به.

المنحى الرابع:

بيانُ الجملِ بالمعنى المقصدي، ومثاله تفسيرُ الأحنافِ للقراء - وهو لفظُ جمل - بالحَيْضِ لأنَّ العدةَ شرعتْ لبراءةِ الرحمِ. والحَيْضُ هو علامةُ تلك البراءة.

المنحى الخامس:

العدولُ عن ظاهرِ النصِّ لقربةٍ مقصديةٍ، فيكونُ المقصدُ أساسَ التأويلِ، كما أويلُ المالكيةُ والأحنافُ حديثاً: «المتبايعانِ بالخيارِ ما لم يتفرقا».

بالمساومين كما يقول الشريف التلمساني في كتابه مفتاح الوصول إلى تخریج الفروع على الأصول .

ولأنَّ التَّأْوِيلَ هُوَ صَرْفٌ لِلْفِظِ عَنِ ظَاهِرِهِ إِلَى مَعْنَى مَرْجُوحٍ لِذَلِيلٍ، وَالْمَقْصَدُ هُوَ الْإِنْضَابُ فِي الْمَعَامِلَاتِ، وَلِأَنَّ الْبَقَاءَ فِي الْمَجْلِسِ لِأَحَدٍ لَهُ وَلَا ضَبْطَ . وَقَدْ أَشَارَ مَا لِكَرْحَمَهُ اللهُ إِلَى ذَلِكَ فِي الْمَوْطَأِ .

المنحى السادس:

الترجيحُ بَيْنَ عُمُومَيْنِ عَلَى ضَوْءِ الْمَقْصَدِ، الَّذِي قَدْ يَتِمُّثَلُ فِي وُجُودِ عِلَّةٍ فِي أَحَدِ النَّصَيْنِ، وَفَقْدِهَا فِي الْآخَرَ، كَتَقْدِيمِ الْجُمْهُورِ خَيْرَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» الَّذِي يَقْتَضِي قَتْلَ الْمُرْتَدَةِ عَلَى مَا وَرَدَ فِي الصَّحِيحِينَ مِنَ النَّهْيِ عَنِ قَتْلِ النِّسَاءِ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ الْأَوَّلَ تَضَمَّنَ الْعِلَّةَ فَحَمَلُوا النَّهْيَ فِي الثَّانِي عَلَى الْحَرَبِيَّةِ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ فِي حَمْلِ الثَّانِي عَلَى الْعُمُومِ وَالْأَوَّلَ عَلَى الْخُصُوصِ .

قال في مراقي السعود في المرجحات:

وَالْمَدَنِيُّ وَالْخَبِيرُ الَّذِي جَمَعُ حُكْمًا وَعِلَّةً كَقَتْلِ مَنْ رَجَعَ
وَمَا بِهِ لَعَلَّةٌ تَقْدُمُ وَمَا بِتَوْكِيدٍ وَخَوْفٍ يُعْلَمُ

وتعضيدُ نصٍّ في مقابل قياسِ الشبه، كعضيدِ الشافعية حديثَ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها في المنى أَنَّهُ «كَانَ يَسْلُتُهُ عَنْ ثَوْبِهِ بَعْرَقَ الإِذْخِرِ ثُمَّ يَقُومُ فَيَصَلِّي» بِأَنَّ المنيَّ أَصْلُ الإِنْسَانِ فَمَقْتَضَى كِرَامَةَ الإِنْسَانِ طَهَارَتَهُ، فِي مَقَابِلِ قَاعِدَةِ نَجَاسَةِ الخَارِجِ مِنْ أَحَدِ السَّبِيلَيْنِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ قِيَاسًا عَلَى البُولِ.

المنحى السابع:

تمييزُ عملِ أهلِ المدينةِ الذي يَحْتَجُّ بِهِ القائلونَ بِهِ؛ فَعَمَلُ أَهْلِ المَدِينَةِ إِنْ كَانَ غَيْرَ مَعْلَلٍ حُمِلَ عَلَى التَّوْقِيفِ.

وَمَا كَانَ مِنْهُ عَنْ طَرِيقِ الاجْتِهَادِ والرَّأْيِ فَلَا يَكُونُ حِجَّةً، فَاَلْمَقْصَدُ هُنَا تَفْيِدُ فِي التَّمْيِيزِ وَلَا تَفْيِدُ فِي التَّرْجِيحِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ البَاجِي فِي الفُصُولِ. وَنَسَبُهُ فِي نَشْرِ البَنُودِ لِالأَكْثَرِ.

المنحى الثامن:

تمييزُ قولِ الصحابيِّ الذي يُحْمَلُ عَلَى الرَّفْعِ مِنْ قَوْلِهِ الذي يُحْمَلُ عَلَى الرَّأْيِ. فقولُ الصحابيِّ محمولٌ عَلَى التَّوْقِيفِ إِذَا خَالَفَ القِيَاسَ. وَإِذَا وَافَقَ القِيَاسَ: فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يَكُونُ حِجَّةً.

فمما خالف القياس قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «أكثر ما يبقى الولدُ في بطن أمه سنتان»؛ فإن هذا التحديد لا يهتدي إليه بقياس. حسب عبارة التلمساني في مفتاح الوصول.

المنحى التاسع:

إحداث حكم حيث لا توجد مناسبة معتبرة، وهو ما يُسمى بالمناسب المرسل الذي ترجع إليه المصالح المرسلّة؛ كإحداث السجن من قبل أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لردع المجرمين.

وقول المالكية بضرب المتهم بالسرقة المعروف بها "وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسلّة" كما يقول في نشر البنود. إلا أن المقصد هو صيانة الأموال بردع المجرمين.

المنحى العاشر:

يحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات.
وهو المعبر عنه بسدّ الذرائع والنظر في المآلات.

وقد منع المالكية والحنابلة بيع العينة بناءً على قصد التحايل على الربا ؛
لأنهم فهموا قصد الشارع تحريم الزيادة وما يؤول إليها .

قال ابن القيم وهو يذكر حيل المرابين: "فتارة بالعينة، وتارة بالمحلل، وتارة
بالشرط المتقدم المتواطأ عليه، ثم يطلقون العقد من غير اشتراط . وقد علم الله
والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر أنه عقد ربا، مقصوده وروحه بيع
خمسة عشر مؤجلة بعشرة نقدا ليس إلا . ودخول السلعة كخروجها حرف جاء
لمعنى في غيره . فهلا فعلوا ههنا كما فعلوا (الشافعية) في مسألة مد عجوة
ودرهم بمد ودرهم، وقالوا: قد يجعل وسيلة إلى ربا الفضل بأن يكون المد في
أحد الجانبين يساوي بعض مد في الجانب الآخر فيقع التفاضل . فيا لله العجب !
كيف حرمت تلك الذريعة وأبيحت تلك الذرائع الموصلة إلى ربا النسبئة
خالصاً ؟ !

وأين مفسدة بيع الحلية بجنسها ومقابلة الصياغة بمحظها من الثمن إلى مفسدة
الحيل الربوية التي هي أساس كل مفسدة وأصل كل بلية، وإذا حصص الحق

فليقل الجاهل ما شاء، وبالله التوفيق^١ واشترط المالكية للمنع أن يكون من أهل
العينة .

المنحى الحادي عشر:

تقرير مرتبة الحكم ونوع الحكم مناط الأمر والتبهي .
كترجيح الجمهور أن أمر كتابة الدين: إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى
فَكُتِبَتْهُ^٢ للندب والاستحباب لأن الدين ملك للدائن يمكن أن يستقطه فلا يجب
أن يوثقه، خلافاً للطبري والظاهرية .

وكذلك كتابة الرقيق في قوله تعالى: فَكُتِبُوا لَهُمْ^٣ إن علمتم فيهم خيراً ؛
يرى الجمهور أن الأمر للندب؛ لأنه لا يجب عليه بيعه وأن قضايا المواساة ترجع إلى
الندب والاستحباب وطيب النفس والخالط؛ خلافاً لما روي عن عمر رضي الله
عنه، وما ذهب إليه الطبري .

المنحى الثاني عشر:

خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام .

كترك التراويح جماعة خوف الوجوب؛ فالعلة هنا -وهي المقصد- دليل

على اختصاص الترك بزمن النبي ﷺ .

وكذلك ترك السجود في بعض الأحيان في بعض سجديات القرآن، كخاتمة

سورة النجم .

المنحى الثالث عشر:

تدخل المقاصد في بحث مفهوم المخالفة، وذلك أحياناً تعميماً لدلالة

مفهوم المخالفة، وتارة رداً وتقنيماً .

فمن الأول: ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار مفهوم المخالفة في حديث:

«مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فَثَمْرُهَا لِلْبَائِعِ؛ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ»؛ مفهومه أنها إذا

- :

:

بيعت قبل الإبر فثمرتها للمشتري، عَضَدُوا ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى بِقَصْدِ الشَّارِعِ
مُكَافَأَةً مَنْ قَامَ عَلَى الشَّمْرَةِ حَتَّى صَلَحَتْ؛ لِأَنَّهَا إِذَا بِيَعَتْ بَعْدَ التَّأْيِيرِ فَإِنَّ الْبَائِعَ هُوَ
الَّذِي قَامَ عَلَيْهَا فَاسْتَحَقَّهَا، وَأَمَّا قَبْلَهُ فَإِنَّ الْمَشْتَرِيَّ هُوَ الَّذِي عَالَجَهَا وَقَامَ عَلَيْهَا
فَاسْتَحَقَّهَا .

أَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَرَأَى أَنَّ الشَّمْرَةَ لِلْبَائِعِ بِيَعْتَ قَبْلَ الْإِبْرِ أَوْ بَعْدَهُ عَلَى أَصْلِهِ فِي
نَفْيِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ .

أَمَّا الثَّانِي وَهُوَ رَدُّ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ بِالاعْتِمَادِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُقْصِدِيَّةِ، فَمِنْهُ:
رَدُّ أَبِي حَنِيفَةَ لِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: **وَإِنْ كُنَّ أُولَى حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا
عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ، فَقَدْ فَهِمَ الْجُمْهُورُ مِنْهُ أَنَّ غَيْرَ الْحَامِلِ - وَهِيَ الْحَائِلُ -
لَا نَفَقَةَ لَهَا بِنَاءً عَلَى مَفْهُومِ الشَّرْطِ، وَهُوَ نَوْعٌ مِنْ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ؛ فَرَدَّ ذَلِكَ أَبُو
حَنِيفَةَ قَائِلًا: إِنَّ الْحَائِلَ مَحْبُوسَةٌ بَعْدَتَهُ، وَبِالتَّالِيِ فَلَهَا النَّفَقَةُ لِأَنَّ مَشْرُوعِيَّةَ النَّفَقَةِ
نَاشِئَةٌ عَنِ حَبْسِ الزَّوْجَةِ بِالْعِدَّةِ .

المنحى الرابع عشر:

مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب، وهو متردد بين القياس وبين الدلالة اللفظية .

مثاله: قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ** ، فإنما فهم منه الضرب لما عُرف من قصد الشارع لبرهما المنافي لمطلق الأذى . خلافاً لمن جعله مفهوماً من جهة الوضع اللغوي كما بنى الحاجب .

المنحى الخامس عشر:

تقييد المطلق: إن ملاحظة المعنى هو ما نعنيه بالنظرية المقصدية؛ ولهذا فعندما يلاحظ الأحناف أن المطلق لا يقيّد بالمقيّد، كملاحظة قصد الشارع التفريق بين رقبة كهارة القتل فقيدها بالإيمان، ورقبة كهارة اليمين والظهار فلم يقيدها بالإيمان؛ لاختلاف المرتبتين بين حكم القتل وبين حكم اليمين والظهار؛ فإنما يتنون على ما فهموه من قصد الشارع .

وكذلك الجمهور عند ما قيّدوا المطلق فإنما فهموا من قصد الشارع تشجيع
تحرير الرقاب المؤمنة دون غيرها .

فالخلاف بين الطرفين مبني على ما فهموه من قصد الشارع .

المنحى السادس عشر:

ما سماه الشاطبي بوضع الأسباب وقصد المسببات؛ فوضع الأسباب
يستلزم قصد الواضع إلى المسببات، أعني الشارع .
والدليل على ذلك أمور:

أحدها: إن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث
هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى، وإذا كان كذلك؛ لزم من
القصد إلى وضعها أسباباً القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات .

والثاني: إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد،
وهي مسبباتها قطعاً، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات؛ لزم
من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات . . . "

فإن قيل: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة
القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد
الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإذا
طابقه صح. فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها
مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفاً له، وكلُّ تكليف قد خالف القصد فيه قصد
الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك"

فإن قيل: هل يستتب هذان الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية؟

أم لا؟

فإن الذي يظهر لبائى الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات؛ لظهور
وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى
فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلن بها راجعة إلى
جنس المصالح فيها، أو المفسد، وهي ظاهرة في العاديات وغير ظاهرة في
العباديات، وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في
العاديات، ولا سيما في المجتهد؛ فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل

والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام".

أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهر المعاني الخاصة بها والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها، والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في حقه أن لا يلتفت إلى المسببات إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية".

المنحى السابع عشر:

الاستصحاب: إن أنواع الاستصحاب لا تخلو من حكمة ومقصد وبخاصة "استصحاب حكم العقل المبقي على النفي". "فلا تكليف إلا بالنص" يشهد لمقصد أصل الاختيار للإنسان والحرية والانطلاق، بحسب ما تمليه فطرته وعقله. فترك الشارع مساحة العفو وترك أشياء عفا عنها" كما جاء في الحديث.

وعندما ضَعَفَ الأحنافُ دليلَ الاستصحابِ قائلين: إنه يصلحُ للدفعِ دونَ الاستحقاقِ. كانوا يجاولون إثباتَ حكمِ النفيِّ للإبقاءِ على وضعِ كان قائماً دونَ إحداثِ أثرٍ جديدٍ لا يستندُ إلا إلى النفيِّ؛ فالمفقودُ لا يورثُ ولكنَّه لا يرثُ في رأيهم.

فكان سببُ الخلافِ بينهم وبين الجمهورِ هو تنازعُ مقاصدَ، وليس نزاعَ نصوصٍ.

المنحى الثامن عشر:

الاستحسانُ: سواءً كان عدولاً بالمسألةِ عن نظائرها، أو مراعاةً للمصلحةِ في تخصيصِ عامٍّ، أو استثناءً بالعرفِ، فإنه في أكثرِ الحالاتِ يراعي معنى من المعاني؛ كاستحسانِ الأحنافِ إعطاءَ الزكاةِ لعبدِ الفقيرِ مع أن الزكاةَ لا تُعطى لمن تجبُ نفقتهُ على الغيرِ؛ باعتبارِ فقرِ عائلتهِ، وأنَّ حكمةَ المنعِ هي غناهُ ياغناءِ العائلِ.

واستحسانِ الإمامِ أحمدَ جوازَ اشتراءِ أرضِ الخراجِ ومنعِ بيعِها؛ للمخِ فرقٍ في الحكمةِ بين الإخراجِ والإدخالِ، كتفريقِ الأحنافِ بين ريقِ الحبيبِ فمن ابتاعه

فسد صومه، وريق البغيض الذي يُعاف، فلا يفطر به الصائم نظراً إلى أن الحكمة من الصوم الإمساك عن الشهوة. وريق الأخير غير مُشتهى.

وتفريقهم كذلك في الصوم في بلع ما بين الأسنان، بين الوضيع الذي من شأنه أن يستلذ بذلك وبين الرفيع الذي تعاف نفسه ذلك.

واستحسان المالكية جواز إسقاط الدين عن المدين مقابل زكاة الدائن إذا كان للمدين مال يمكن أن يقضي به الدين، وعدم أجزاء الزكاة إذا كان مُعدماً.

المنحى التاسع عشر:

الفرق بين المصلحة المعبرة والمصلحة الملغاة، وإن كان يُعرف بدليل الإلغاء فإنه يعرف كذلك بمقابلة مصلحة بمفسدة أو بمصلحة أقوى. وهي قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وترجيح أعظم المصلحتين. قال في مراقي السعود: وألغ إن يك الفساد أبعداً

أورجح الإصلاح كالأسارى تفدى بما ينفع للنصارى

وهذا ما نسميه الآن بفقهِ الموازنات والأولويات، وكله مبني على المقاصد.

منها مسائل في فقهِ الأقليات: فتوة المؤمن مقصد شرعي للمؤمن القوي خير

وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف"، ولكنَّ تعاطي البيوعِ الفاسدةِ وبعضِ المناكرِ للمقيمِ في ديارِ غيرِ المسلمين ولو كانَ يُمْنِحُ الجماعةَ ثراءً ومكانةً إلا أنَّ مفسدتهِ تغلبُ المصلحةَ المتوخَّاةَ. وهي من المسائلِ المعروضةِ لأنظارِ العلماءِ المعاصرينَ.

وكذلك منعُ بعضِ الشافعيةِ الانتقالَ من دارِ الكفرِ إذا كانَ المسلمُ يستطيعُ إقامةَ شعائرهِ باعتبارِ أنها بوجوده دارُ إسلامٍ، وإذا انتقلَ تغيَّرَ وصفُ الدَّارِ؛ باعتبارِ إقامةِ دارِ الإسلامِ - ولو بهذهِ الطريقةِ - مقصداً شرعياً. (يراجع في ذلك كتابنا: صناعةُ الفتوى وفقهُ الأقليات).

المنحَى العشرون:

الجمعُ بينِ الأدلةِ عندَ التعارضِ كحديثِ وجوبِ الغسلِ للجمعةِ، معَ حديثِ: "مَنْ تَوَضَّأَ فِيهَا وَنَعِمَتْ"؛ فيحْمَلُ الأوَّلُ على مَنْ تَوَجَّدَ مِنْهُ رَائِحَةٌ مَوْذِيَةٌ، ويحْمَلُ الثَّانِي على مَنْ لَيْسَ كَذَلِكَ. فيُجْمَعُ بَيْنَ الخَبْرَيْنِ عَن طَرِيقِ تَعْيِينِ

مقصد الشارع من الأمر بالغسل . وقد وردت الإشارة إلى ذلك في حديث عائشة رضي الله عنها .

المنحى الحادي والعشرون:

الترجيح بالمقصد في تعارض الأخبار، كترجيح حديث ابن عباس في تخيير بيرة، أنها عتقت تحت مغيث وهو عبد، على خبر أنه كان حراً، لأن مقصد الشارع هو رفع ضرر بقاء الحرّة تحت العبد .

المنحى الثاني والعشرون:

تنزيل الأخبار المنقبة أو المثبتة منزلة الأوامر والنواهي، مثال ذلك في الإثبات قوله تعالى: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ .
فضرورة صدق الخبر لا بد من فهم قصد الشارع بأن الخبر هنا يراد به الأمر أي أتموه .

وكذلك في قوله تعالى: الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا يُسْتَفَادُ مِنْهُ النَّهْيُ أَيُّ لَا تَجْعَلُوا لِلْكَافِرِينَ عَلَيْكُمْ سَبِيلًا.

المنحى الثالث والعشرون:

بين التعبد ومعقولية النص: إن هذا المنحى ليس تكراراً للقياس؛ إذ أنه مرحلة سابقة للقياس؛ إذ أن الخطوة الأولى قبل البحث عن العلة هي تقرير ما إذا كان الأمر أو النهي تعبدياً لا يعقل معناه فيتوقف عند حدّه، أو هو معقول المعنى وغير خاص بمحلّه فيبحث عن علة.

إن هذه الخطوة مثلت قطب اختلاف بين العلماء في عشرات النصوص، كالأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب؛ بين التعبد عند المالكية ومعقولية المعنى عند الجمهور فيفيد النجاسة.

والنهي عن بيع الطعام قبل قبضه؛ بين التعبد عند المالكية ومعقولية المعنى عند الجمهور تبعاً لابن عباس: «وأحسب أن كل شيء كاطعام».

والأمرُ بالإتيارِ في الاستبراءِ من الحَبَثِ؛ بينَ التَّعبُدِ عندَ الحنابلةِ والشافعيةِ
ومعقوليةِ المعنى عندَ المالكيةِ فيكفي إبقاءُ الحِلِّ .

وكذلك مسألةُ تأجيلِ السلمِ؛ بينَ التعليلِ بحوالةِ الأسواقِ فيجبُ أن يكونَ
الأجلُ طويلاً نسبياً ليكونَ مظنةً لحوالةِ الأسواقِ، كخمسةَ عشرَ يوماً عندَ ابنِ
القاسمِ، وإذا وُجدتِ العلةُ بسبيلِ آخرٍ غيرِ الأجلِ كاشتراطِ تسليمِ المسلمِ فيه
في مكانٍ بعيدٍ يُظنُّ أن الأسعارَ تختلفُ فيه عنها في محلِّ عقدِ السلمِ فينزُلُ المكانُ
منزلةَ الزمانِ . خلافاً للأحنافِ الذين لم ينظروا إلى التعليلِ بحوالةِ الأسواقِ،
وبالتالي يُكفَى بثلاثةِ أيامٍ عندهم، ولا عبرةَ عندهم بتغيرِ المكانِ، كما يفهم من
كلامِ ابنِ رشدٍ في بدايةِ المجتهدِ .

المنحى الرابع والعشرون:

الاختلافُ في طبيعةِ المقصدِ المؤثِّرِ في الحكمِ، كمسألةِ ولوغِ الكلبِ
السالفةِ الذكرِ؛ فيرى الجمهورُ أنه راجعٌ إلى نجاسةِ لعابِ الكلبِ، ويرى ابنُ رشدٍ
الجدَّ أنها مقصدٌ صحيٌّ يرجعُ إلى خوفِ العدوى .

المنحى الخامس والعشرون:

تعدُّدُ المقاصدِ والاقتصارُ على مقصدٍ واحدٍ مما يؤثرُ في الحكم، كمسألةٍ
تقلِّحُ لحمِ الهدْيِ إلى الآفاقِ، فيرى المالكيةُ جوازَ ذلكَ، لأنَّ مقصدَ الشارعِ إخراجُ
هدْيٍ للمساكينِ في الحرمِ.

ويرى الحنابلةُ اختصاصَ مساكينِ الحرمِ به؛ إذ أنَّ ذلكَ أحدُ مقصدي
النسكِ. حسبَ عبارةِ ابنِ قدامة.

المنحى السادس والعشرون:

اختصاصُ بعضِ الناسِ دونَ بعضٍ بحكم.

قال الشاطبيُّ: ويختصُّ غيرُ المنحتمِ بوجهٍ آخرَ، وهو النظرُ فيما يصلحُ بكلِّ
مكلفٍ في نفسه بحسبِ وقتِ دونَ وقتٍ، وحالٍ دونَ حالٍ، وشخصٍ دونَ
شخصٍ؛ إذ النفوسُ ليستُ في قبولِ الأعمالِ الخاصةِ على وزانٍ واحدٍ، كما أنَّها
في العلومِ والصنائعِ كذلك؛ فربَّ عملٍ صالحٍ يدخلُ بسببه على رجلٍ ضررٌ أو
فترةٌ، ولا يكونُ كذلكَ بالنسبةِ إلى آخرَ، وربَّ عملٍ يكونُ حظُّ النفسِ والشيطانِ
فيه بالنسبةِ إلى العاملِ أقوى منه في عملٍ آخرَ، ويكونُ بريئاً من ذلكَ في بعضِ
الأعمالِ دونَ بعضٍ؛ فصاحبُ هذا التحقيقِ الخاصِّ هو الذي رُزقَ نوراً يعرفُ به

النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك المقصود الشرعي في تلقي التكاليف؛ فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق؛ لكن لما ثبت عمومها في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود . هذا معنى تحقيق المناط هنا .

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط؛ فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه، ولكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه؛ فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر مجول الله .

فمن ذلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال؛ فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل .

ففي "الصحيح" أنه عليه الصلاة والسلام سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمانٌ بالله . قال: ثم ماذا؟ قال: الجهادُ في سبيلِ الله . قال: ثم ماذا؟ قال: حجٌّ مبرورٌ".^{١٠}

المنحى السابع والعشرون:

أفعالُ المقتدى به مما ليسَ تفصيلاً لأمرٍ .

قال الشاطبي: الاقتداءُ بالأفعالِ الصادرةِ من أهلِ الاقتداءِ يقعُ على

وجهين:

أحدهما: أن يكونَ المقتدى به في الأفعالِ ممنَ دلَّ الدليلُ على عصمته، كالاقتداءِ بفعلِ النبي ﷺ، أو فعلِ أهلِ الإجماعِ، أو ما يُعلمُ بالعادةِ أو بالشرعِ أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعملِ أهلِ المدينةِ على رأيِ مالكٍ

فالقسمُ الأولُ: لا يخلو أن يقصدَ المقتدي إيقاعَ الفعلِ على الوجهِ الذي أوقعه عليه المقتدى به، لا يقصدُ به إلا ذلكَ، سواءً عليه أفهم مغزاه أم لا؟ من غيرِ زيادة،

أُوْزِيدُ عَلَيْهِ تَنْوِيَهُ الْمُقْتَدَى بِهِ فِي الْفِعْلِ أَحْسَنَ الْحَامِلِ مَعَ احْتِمَالِهِ فِي نَفْسِهِ؛ فَيَبْنِي فِي اقْتِدَائِهِ عَلَى الْحَمَلِ الْأَحْسَنِ، وَيَجْعَلُهُ أَصْلًا يُرْتَبُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ وَيُفْرَعُ عَلَيْهِ الْمَسَائِلُ .

فَأَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَا إِشْكَالَ فِي صِحَّةِ الْاِقْتِدَاءِ بِهِ عَلَى حَسَبِ مَا قَرَّرَهُ الْأَصُولِيُّونَ، كَمَا اقْتَدَى الصَّحَابَةُ بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ؛ كَنَزْعِ الْخَاتَمِ الذَّهَبِيِّ، وَخَلْعِ النِّعْلَيْنِ فِي الصَّلَاةِ، وَالْإِفْطَارِ فِي السَّفَرِ، وَالْإِحْلَالَ مِنَ الْعَمْرَةِ عَامَ الْحَدِيثِيَّةِ، وَكَذَلِكَ أَعْمَالُ الصَّحَابَةِ الَّتِي أَجْمَعُوا عَلَيْهَا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ".

المنحى الثامن والعشرون:

السُّكُوتُ الدَّالُّ عَلَى الْعَفْوِ [؟؟] "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَضِيعُوهَا وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَعَفَا عَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَةً بِكُمْ لِأَنَّ نَسْيَانَهَا فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا". وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ، أَخَذَ مِنْهُ الشَّاطِبِيُّ مَرْتَبَةً الْعَفْوَ بِاعْتِبَارِهَا قِسْمًا مُسْتَقْلًا .

لأنَّ تَرْكَ الاسْتِفْصَالِ فِي طَعَامِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكُتَابَ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ ذَبْحِهِمْ

المنحى التاسع والعشرون:

ما يقصدُ الشارحُ من إشارة ونحوها، يُعرفُ به قصدُ الشارحِ في سياقِ
الفتوى. قال الشاطبيُّ: ما يُقصدُ به الألفهَامُ في معهودِ الاستعمالِ؛ فهو قائمٌ مقامَ
القولِ المصرَّحِ به كقوله عليه الصلاة والسلام: "الشهرُ هكذا وهكذا".
قلتُ: وعنون البخاريُّ بقوله: بابٌ من أجابَ الفتيَا بإشارةِ اليدِ أو الرأسِ،
فذكرَ حديثين:

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَلَّ فِي حِجَّتِهِ فَقَالَ: ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ قَالَ: لَا
حَرْجَ، وَقَالَ: حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: وَلَا حَرْجَ.

والثاني: عن سالمٍ قال سمعتُ أبا هريرةَ عن النبي ﷺ قال: «يقبض العلمُ
ويظهرُ الجهلُ والفتنُ ويكثرُ الهرجُ». قيل: يا رسولَ اللهِ وما الهرجُ؟ فقال هكذا
بيده فحرفها كأنه يريدُ القتلَ.

قال ابنُ حجر: كأنَّ ذلكَ فهمٌ من تحريفِ اليدِ وحركتها كالضاربِ، لكنَّ
هذه الزيادةُ لم أرها في معظمِ الرواياتِ وكأنها من تفسيرِ الراوي عن حنظلة، فإنَّ

أبا عوانة رواه عن عباس الدوري عن أبي عاصم عن حنظلة، وقال في آخره:
وأرانا أبو عاصم كأنه يضرب عنق الإنسان".

المنحى الثلاثون:

مراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط.
ومعنى أن مالكا رحمه الله تعالى جعل لكل عقد قصودا ملائمة وقصودا
منافية وقصود غير ملائمة ولا منافية، ورتب تأثير الشروط على هذه القصود؛
فمن باع بشرط أن لا يبيع المشتري ولا يهب فهذا شرط يبطل العقد لأنه مناف
للمتعم بمقوق الملكية التي منها حرية التصرف في المملوك. ومن باع بشرط رهن
أو حميل كان الشرط والعقد صحيحين لملاءمته للتوثق من نتائج العقد، والوفاء
بمقتضياته التي هي من قصد العقد.
وأما أبو حنيفة فأبطل بالشروط، وفصل مالك في الشروط وهو تفصيل
يجمع بين الأحاديث الواردة في الباب.

وقد ذكر العلماء قصة عبد الوارث بن سعيد وسؤاله لأبي حنيفة وابن
شبرمة وابن أبي ليلى واختلافهم في الشروط واحتجاج كل منهم بحديث رواه في

المسألة .

المقاصد هي أصول
الفتنة

وهذه المناحي التي تسجل لأول مرة لو أردنا نشرها - كما تنشر بعد الطيبة
الكتب - لكانت جزءاً كبيراً، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد
هي أصول الفقه بعينها، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للشائج الحميمة
والتداخل والتواصل، ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها .

فأقول لطالب العلم "انح هذا النحو" كما عزاه البعض إلى علي رضي الله

عنه يخاطب أبا الأسود الدؤلي .

خلاصة القول

إن المقاصد روح الشريعة وحكمها وغاياتها ومراميها ومغازيها .
وقد تباينت آراء الباحثين حول المقاصد من مبالغ في اعتبارها متجاوزاً
لحدود عمومها حيث جعله قطعياً وجعل شمولها مطرداً، غافلاً أو متجاهلاً ما
يعتري العموم من التخصيص، وما ينبىء للشمول من معوقات التنصيص . فألغوا
أحكام الجزئيات التي لها معانٍ تخصها بدعوى انصوائها تحت مقصد شامل .
ومن جانب المقاصد متعلقاً بالنصوص الجزئية إلى غاية تلغي المقاصد
والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي، وتحد من مدى تطبيقه وتشير إلى
ظرفيته، فهي كالمقيد له والمخصص لمدى اعتباره إلى حد المناذاة بإبطال
المصالح .

والمنهج الصحيح وسط بين هذا وذاك، يعطى الكلي نصيبه، ويضع الجزئي
في نصابه . وقد انتبه لهذه المزالق الشاطبي رحمه الله تعالى حيث حذر من
تغيب الجزئي عند مراعاة الكلي، ومن الإعراض عن الكلي في التعامل مع
الجزئي .

وبما قدّمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند،
وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد، والمعدود في العدد .

ايكُنْها أَوْ تَكُنْهُ فَإِنَّهُ أَخْأَرْضَعْتُهُ أُمَّها بِلَبانِها

والقول الفصل:

إن للمقاصد أصولاً كبرى فوق علم الأصول، وأصولاً عامةً مشتبكةً
بمباحث الأصول، وأخرى أخص من ذلك إلا أنها في خدمتها مفصلة لها مبينةً
تارةً ومكملةً تارةً أخرى .

فمنظومة الشريعة لا يعزبُ عنها حكمٌ، ولا تغيبُ عنها حكمةٌ .

وقد تفتن الأصوليون للمقاصد الكبرى، وهي مقصدُ العبادة ومقصدُ
الابتلاء والامثال في مبحث التكليف .

لكن بجر المقاصد لا يزال زائراً تجدد عطاؤه وبخاصة في القضايا
المتجددة وذلك في اتجاهين:

قضايا لم يقدّم عليها في الزمن الماضي، ولم تظهر الحاجة إليها: فقام في هذا
الزمن كما أشار إليه الشاطبي في إحداث الصحابة أحكاماً في قضايا لم يكن
مقتضاهما قائماً في زمنه عليه الصلاة والسلام ولم يكن من نوازل زمانه كما يقول

الشاطبي، كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناعات حسب عبارته .
وقضايا قام موجبها فاختلف فيها العلماء لكن مقتضيات رجحان المصالح
أو ترجيح المفاسد في هذا الزمان اقتضت الأخذ بالقول المرجوح .

وهذا مذهب واضح وطريق لأحب نجدُه عند العلماء من مختلف
المذاهب يأخذون زماناً بقول هو أرحم من حيث الدليل والأخذ به عزيمية
واحتماط، ثم يهجرونه في وقت لاحق لعموم البلوى وعسر الاحتراز والمشقة
وفوات المصلحة ودرء المفسدة .

كنا فعل الأحناف في أخذهم ردحاً من الزمن بقول الأئمة، وعدلوا عن
ذلك لمقتضيات الزمان، كجواز الاستئجار على تعليم القرآن والعلوم الشرعية،
وإجازتهم امتناع المرأة من الارتحال مع زوجها؛ لأن أهل الزمان قد فسدوا وكثيراً
من قضاياهم من هذا النوع، وجعلوا بعض الخلاف خلاف زمان لا اختلاف دليل
وبرهان .

أما المالكية فإنهم أصلوا لقاعدة جريان العمل فراجعوا مذهب مالك على
ضوئها في بلاد الغرب الإسلامي، فكان لكل قطر عمل يختلف فيه عن عمل
القطر المجاور كعمل فاس وقرطبة وتونس، فأعملوا ضعيف الأقوال وأهملوا

راجحها إذا ترجحت المصالح وما سوا مع رياح المقاصد الغواضي والروائح ،
وحكموا بتقديم الضعيف على القول الصحيح لعروض سبب من جلب مصلحة
أودرء مفسدة .

وقدم الضعيف إن جرى عملُ به من أجل سببٍ قد اتصل
كما قال في مراقبي السعود .

ورتبوا على هذه القاعدة تعديل الرجحان في مئات المسائل، كلها في
المعاملات والأحوال الشخصية، دون العبادات التي نصوا فيها على أنه لا يجوز
إجراء العمل فيها سوى مسألة واحدة هي ترك الجمع في المطرف في عمل أهل
فاس .

واشترطوا شروطاً منها ما يتعلق بالمفتي مجرى العمل: من كونه أهلاً
للقوى، وأن يعرف السبب الذي من أجله عدل عن القول الراجح إلى القول
الضعيف .

وبناءً على ما تقدم فإن المجالات التي يجب الاستجاذ بالمقاصد فيها
واستثمارها تتمثل في ثلاث مجالات:

أولاً: في تفعيل أصول الفقه على ضوء أعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع
دائرة الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المثالات والذرائع
... إلى آخر ما أشرنا إليه؛ وبذلك يتاح تخصيص بعض عمومات النصوص
الشرعية . وليس ذلك بدعاً في العمل ولا بدعة من النحل .

وقد أجاب أبو بكر ابن العربي عن إيراد مسألة من هذا النوع في مسألة
الصياغة هل تصير النقود عروضاً؟ بقوله:

"وقال جماعة من العلماء: الربا منصوصٌ عليه متوعدٌ فيه، والمقاصدُ
والمصالحُ مستنبطةٌ، فقد تعارضت قاعدتان: إحداهما قاعدةُ الربا وهي
منصوصٌ عليها متفقٌ فيها . والثانيةُ قاعدةُ المصالحِ والمقاصدِ، وهي مستنبطةٌ
مختلفٌ فيها فكيف يتساويان؟ فضلاً عن أن ترجح قاعدةُ المصالحِ والمقاصدِ؟
واستهول هذا القول جماعةٌ .

والجوابُ فيه سَمَحٌ؛ فإنَّ الربا وإن كان منصوصاً عليه في ذاته، وهي

الزيادة فإنه عامٌ في الأحوال والحال، والعموم يتخصص بالقياس فكيف بالقواعد
المؤسّسة العامة".^١

وقد أصل أبو إسحاق الشاطبي هذا المفهوم الحاجي واضعاً إياه في إطاره
الأصولي قائلاً: ومما ينبغي على هذا الأصل قاعدة الاستحسان".

وهو في مذهب مالك: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي.
ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم
يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة،
في أمثال تلك الأشياء المفروضة. كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن
ذلك الأمر يؤدي إلى فوات المصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك.
وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي؛
فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشتقة في بعض
موارده فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع
التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة: كالفرض مثلاً فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من الرفق والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

ومثله بيع العرية بجزصها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء. كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفتور في السفر الطويل، وصلاة الخوف.

ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقرض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأننا لو بقينا مع أصل هذا الدليل العام لأدّى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المال إلى أفصاه.

هذا نمطٌ من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى مالكٌ وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان: "بأنه إيثارٌ ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته".

ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف، كردّ الإيمان إلى العرف. وتركه إلى المصلحة، كضمين الأجير المشترك. أو تركه للإجماع، كإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي. وتركه في السير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق، كإجازة التفاضل اليسير في المراتلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرّف في اليسير.

وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمرّ والقياس إذا اطرّد؛ فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى.

ويستحسن مالك أن يخصّ بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس وتقض العلة. ولا يرى الشافعي لعله الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قاله

هونظراً في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام .

ونتيجة لما تقدم من كلام الشاطبي فاقول قد تدخل أي الحاجة في تخصيص عموم، وفي الغالب يكون عموماً ضعيفاً، كإجازة مالك تلاوة القرآن للحائض والحيض جنابة، وإجازة ابن قدامة للسفجة مع ما فيها من مفهوم "قرض جر نفعا" للمصلحة، وإجازة الشافعية لبيع أرزاق الجنود قبل قبضها، وهم لا يجيزون البيع قبل القبض .

ومعنى الضعف أن تكون الجزئية الواردة عليها التخصيص من نوادر الصور، ويختلف في دخولها في حكم العام . قال في مراقي السعود:

هل نادر في ذي العموم يدخلُ ومطلق أو لا خلاف يُنقلُ

ويعني بالنادر ما لا يخطر غالباً ببال المتكلم لندرة وقوعه، ولذا قال بعضهم: لا تجوز المسابقة على الفيل، وجوزها بعضهم . والأصل في ذلك قوله:

«لا سبق إلا في خف» ...

قال زكريا: وجهُ عمومِهِ مع أنه نكرةٌ واقعةٌ في الإثبات أنه في حيزِ الشرطِ
معنى، إذ التقديرُ "إلا إن كان في خفٍ"، والنكرةُ في سياقِ الشرطِ تعمُّ.

وأجازَ مالكٌ تلاوةَ الحائضِ للقرآن، حتى لا تنسى، وهو مخصَّصٌ لعام.

وإذا قلت: كيف تخصَّصُ الحاجةُ—وهي ليستُ من المخصَّصاتِ
اللفظية—من نصوصِ وظواهرِ الكتابِ والسنةِ وغيرها كالإجماعِ والمفهومِ بنوعيه
والقياسِ؟

قلت: إنما يعزى التخصيصُ للمعنى وهو مقصدُ التيسيرِ المعتمدُ على
الحاجةِ، وذلك أمرٌ معروفٌ في المذهبينِ الحنفيِّ والمالكيِّ كما تقدَّم عن
الشاطبيِّ.

وإن الذي ينبغي التنبُّهُ عليه أن هذه المسائلَ التي أجازها من أجازها
للحاجةِ؛ فإنها وإن كانت تخصيماً من العمومِ في النهيِ عن قراءةِ الجنبِ للقرآنِ،
والنهيِ عن قرضِ بجرُّ نفعاً، والنهيِ عن بيعِ قبلِ القبضِ؛ فإنه عمومٌ ضعيفٌ في
المسائلِ المخصوصةِ؛ لأنَّ حديثَ الجنبِ جاء في معرضِ جنابةٍ غيرِ الحائضِ،
وهو حديثٌ عليٌّ، فكان الحيضُ بمنزلةِ الصورةِ النادرةِ بالنسبةِ لراويِ الحديثِ.

وكذلك فإنَّ استثناء السفحة -وهي منفعة لا تشتمل على زيادة- من الصور النادرة بالنسبة للمتكلم؛ فإنه عندما يتحدث عن جر النفع فإنه يعني بالأصالة الزيادة أو الهدية أو نحو ذلك . وعلى هذا تبه ابن قدامة من طرف خفي عندما قال: إنه لَانَصَّ في تحريمها أي بخصوصها .

وقل مثل ذلك في مسألة الأرزاق، ومعلوم أن نواذر الصور مختلف في دخولها في العموم كما أسلفنا .

إن ذلك لن يغير بناء أصول الفقه، ولكنه سيجدده ويمنحه الحيوية اللازمة .

ثانياً: وفي ضوء هذا التفعيل سيتاح تقديم اجتهاد مستقل في القضايا الجديدة من خلال آليات الاجتهاد، التي ستكون قادرة على استيعاب كل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بعد تحقيق المناط الذي ينطلق من دراسة الواقع بكل تعقيداته .

ثالثاً: اختيارُ الأقوالِ المناسبةِ التي تحقِّقُ المقاصدَ الشرعيةَ، حتَّى ولو
كانتُ مهجورةً، ما دامتُ نسبتُها صحيحةً، وصادرةً عن ثقةٍ، ودعتُ إليها
الحاجةُ.

تلك هي الشروطُ الثلاثةُ التي اشترطها المالكيةُ للعملِ الضعيفِ.

وسنسوق أمثلةً لهذه المجالات الثلاثة

أولاً: تفعيل النظرية المقاصدية في ميدان النظم؛ كالشورى والديمقراطية وانتخاب المجالس النيابية وأنواع التمثيل المباشر وغير المباشر. وفي القضايا الاجتماعية والسياسية؛ كمشاركة المرأة في الحياة السياسية والاجتماعية، وفي القضايا الاقتصادية؛ كالأشراك في الشركات العملاقة عابرة للقارات، مع ما يشوب معاملاتها من أوجه الفساد الشرعية، والانخراط في اتفاقات التجارة العالمية.

وذلك من خلال ميزان المصالح والمفاسد، وهو ميزانٌ قد يجورُ ويحيفُ إذا لم نحسن وضع الصنجة في الكفة.

ثانياً: ترجيح قولٍ ضعيفٍ على قولٍ قويٍّ طبقاً بسبب ظهور دليله أو كثرة القائلين به، فإنَّ هذا الترجيح كما أسلفنا يعتمدُ على قوَّة المقصد في الوقت الحاضر.

ولهذا فإنني أقول لطلبي إنَّ مكانة القولِ الراجحِ محفوظةٌ، وحقوقه مصونةٌ؛ لكنَّ المقاصدَ تحكمُ عليه بالذهابِ في إجازةٍ، ولا تحيله إلى القاعدِ، ريثما تحتفي المصلحةُ التي من أجلها تبوأ القولُ الضعيفُ مكانه.

ولكن الأمر يحتاج إلى ميزان يتمثل في النظر في الدليل الذي يستند إليه القول الراجح الذي قد لا يكون إلا ظاهراً أو قياساً أو فعلاً محتملاً.

هذا من جهة الدلالة. وأيضاً من جهة الثبوت قد يكون خبراً أحاد ونحوه.

ثم إنَّ القائل بالقول الضعيف يجب أن يكون من أهل العلم الذين عرفت مكاتبتهم، وأنهم أهل لأن يقتدى بهم.

وبذلك يكون الترجيح بالمقصد متاحاً، بل ومعيناً.

ولدينا عشرات المسائل من هذا النوع في مختلف أبواب الفقه ولا سيما فيما نسميه بفقهِ الأقليات الذي يستند إلى الضرورات والحاجات المنزلة منزلة الضرورات.

ولأطبّق هذه المعايير سأضرب أمثلة من عدة أبواب.

لأبدأ بالعبادات: ففي الحج مثلاً مسألة الرمي قبل الزوال قول مخالف لقول أكثر أهل العلم، وقد قال به بعض العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء الآخرين؛ فهو منقول عن ابن عباس عند ابن أبي شيبة، وعن ابن الزبير عند الفاكهي، وقول

طاووس وعطاءٍ في إحدى الروايتين، والإمام محمد الباقر رضي الله عنه،
والرواية المرجوحة عن أبي حنيفة، وهو قول ابن عقيل وابن الجوزي من الحنابلة،
والرافعي من الشافعية .

القول الراجح يستند إلى فعل الشارع الذي يدل على الوجوب في هذا
الوقت؛ أي بعد الزوال .

وفعل الشارع مجمل؛ لأن أفعال الحج منها الواجب، ومنها السنة، ومنها
الجايز، كالتحصيل مثلاً، وقد خالف بعضهم أفعاله عليه الصلاة والسلام في
الترتيب، وأقرهم على ذلك قائلًا: افعل ولا حرج .

بالإضافة إلى أن الرمي سنة عند بعضهم نسبة ابن جرير إلى أم المؤمنين
عائشة رضي الله عنها .

ودلالة «خذوا عني مناسككم» على وجوب الأفعال ضعيفة من وجهين
أولاً: لما في دلالة الأمر من الخلاف فيه اثنا عشر قولاً: الوجوب والندب والوقف
والقدر المشترك والتفصيل . . إلخ .

و"مناسككم" عامٌ مخصوصٌ بسنن الحج ومستحباته .

أما الواقع: فكثرة الحجاج في عصر وسائل المواصلات فيه ضيق المكان وقاربت الزمان فأدّت لزحام هلكت فيه الأنفس وتضاعفت المشقة.

المقصد الشرعي: المحافظة على الأنفس إحدى الضرورات ولا تقتلوا

أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا

المقصد الشرعي الآخر: التيسير وما جعل عليكم في الدين من حرج الآية من سورة الحج، ولا سيما في فريضة الحج بدليل «أفعل ولا حرج» وأدلة كثيرة لا تحصى.

النتيجة: القول المرجوح عند الأحناف جعله المقصد الشرعي راجحاً ومتعيناً فيجوز الرمي قبل الزوال. هذا هو الفقه.

التضخمُ وهو: ارتفاعُ في الأسعارِ وانخفاضُ في قيمةِ العملاتِ، ويقولُ عنه
لاروس الفرنسي: وضعٌ أو ظاهرةٌ تتميزُ بارتفاعِ عامِّ دائمةٍ متزايدٍ بنسبٍ متفاوتةٍ
للأسعارِ.

فما هو حكمُ الشرعِ في تعديلِ ما ترتبَ بذمةِ المدينِ للدائنِ في حالةِ
التضخمِ؟

مذهبُ الجمهورِ أنْ لا عبرةَ بالرُّخصِ والغلاءِ بالنسبةِ لما ترتبَ من الديونِ
في الذمةِ.

وذهبَ أبو يوسفَ إلى أنه معتبرٌ ومؤثرٌ فيما يقضيه.

دليلُ الجمهورِ أن المدينِ إذا ردَّ أكثرَ عدداً مما في ذمتهِ كان ذلك من قبيلِ الرباِ
بخاصةِ إذا كان شرطاً أو عادةً.

لا يوجدُ نصٌّ في الشرعِ بخصوصِ هذهِ القضيةِ على هذهِ الحالةِ، النصوصُ
كلها تتعلقُ بالنقدينِ الذهبِ والفضةِ، وهما في الاستقرارِ مختلفانِ عن النقودِ

الورقية، وهذا الزمانُ يختلفُ عن ذلك الزمانِ، فالعملاتُ معرّضةٌ للتضخمِ أحياناً بسببِ الحروبِ، كالدينارِ العراقيِّ والليرةِ اللبنانيةِ في زمنِ الحربِ، وتارةً بسببِ الكوارثِ، أو قراراتِ منظمةِ الدولِ المصدرةِ للنفطِ، أو البنكِ المركزيِّ إذا ضخَّ قدراً زائداً من العملةِ في السوقِ.

فالواقعُ قدُ تغَيَّرَ والتضخمُ الجامحُ يجعلُ الدائنَ إذا أدّى دينه بنفسِ العددِ معرّضاً للخسارةِ.

المقصدُ الشرعيُّ الأعلى: العدلُ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**
والمقصدُ الآخرُ: نفيُ الضررِ «**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**».

والأصلُ الخاصُّ الذي يقاسُ عليه هو الجائحةُ في حديثِ مسلمٍ عن جابرٍ أن النبيَّ ﷺ أمرَ بوضعِ الجوائحِ. وعنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: **إِنْ بَعَثَ مِنْ أَخِيكَ ثَمراً فَأَصَابَهُ جَائِحَةٌ فَلَا يَجِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئاً، لَمْ تَأْخُذْ مَالِ أَخِيكَ بغيرِ حقٍّ؟**

التضخم إذا جائحة؛ النتيجة: يجب اعتبار التضخم فيما يترتب في

الذمة .

المجامع الفقهية لا تزال جامدة على الأصل العام بأن الديون ترضى بمثلها دون

نظر في التقلبات، والمسألة لا تزال منشورة أمام مجمع الفقه الإسلامي الدولي .

مسألة بيع دين السلم لغير من هو عليه

يقول الجمهور إن ذلك لا يجوز لأنه من باب بيع الدين فيكون من باب بيع ما

ليس عندك، وذهب مالك إلى جوازه ما لم يكن طعاماً بشروط .

الجمهور استدلوا بجملة من الأحاديث تنهى عن بيع ما ليس عندك، باعتبار

عموم الصيغة، أكثرها في الطعام، ودليلهم ليس بالقوي، وقول ابن عباس:

أحسب أن كل شيء كالتعام . إنما هو اجتهاد منه .

المالكية قصرُوا النهي على الطعام، واعتبره بعضهم تعدياً، كما في

التوضيح، وعللة القرائي بأهمية الطعام والأقوات، وأجازوا بيع دين السلم في غير

الطعام؛ بناءً على عموم وأحل الله البيع

الواقع: إن كثيراً من الصفقات تجرى في سلع في الذمم كالبتروول والمعادن .

المقصدُ الشرعيُّ: التيسيرُ على الناسِ في معاملاتهم وقبولِ أعرافهم،
وأصلُ الأذنِ .

النتيجةُ: جوازُ ذلكَ . ولا تزالُ الجماعُ الفقهيَّةُ غيرَ موافقةً .

مسألةُ تأجيلِ العوضينِ

وهي مسألةٌ نقلُ فيها الإجماعُ بالتحريمِ، وعللَ ذلكَ القرافيُّ في "الفروق" بأنَّه
سببٌ لكثرةِ الخصوماتِ، فمنعَ الشارعُ ما يفضي إلى ذلكَ وهو بيعُ الدينِ بالدينِ .
ولا يوجدُ نصُّ قاطعٌ، فحديثُ النهيِ عن الكالئِ بالكالئِ حديثٌ ضعيفٌ،
وقالَ الإمامُ أحمدُ رحمه اللهُ تعالى إنه لم يثبتْ شيءٌ في ذلكَ، إنما هو الإجماعُ .

وفي الواقعِ: أصبحَ الكثيرُ من المعاملاتِ الدوليَّةِ تقومُ على هذا النوعِ من
الديونِ فالبتروْلُ مثلاً يتعاملُ فيه المتعاملونُ أشهراً قبلَ التسليمِ وبدونِ أنْ يُقدِّمَ
التمنُّ ليكونَ سلماً، وقد وُضعتُ أدواتٌ تمنعُ الخصوماتِ وتضبطُ المعاملاتِ
والناسُ بحاجةٌ إلى مثلِ هذهِ العقودِ لأنَّ نظامَ التعاملِ العالميِّ يفرضها .

أمَّا الإجماعُ فقدُ نقلُ فيه قولُ سعيدِ بنِ المسيبِ بجوازِ تأجيلِ البدلينِ،
وسعيدُ رضي اللهُ عنه من أعلمِ التابعينِ بالبيعِ حسبَ عبارةِ ابنِ تيميةٍ وخيرِ
التابعينِ كما رُوِيَ عن أحمدَ .

ومذهبُ سعيدٍ تلوحُ أقباسُ منه في مذهبِ مالكٍ الذي جَوَزَ تأخيرَ رأسِ
مالِ السلمِ لثلاثةِ أيامٍ بشرطٍ وبدونِ شرطٍ إلى حلولِ أجلِ المسلمِ فيه .
أفلا يجوزُ أن تقولَ من بابِ رفعِ الحرجِ بجوازِ ذلكِ اليومِ؛ بناءً على مقصدِ
انقضى ومقصدِ تأكَّد .

وهناكُ مسألةُ "الضمانُ يجعلُ" الذي حُكي الإجماعُ على تحريمه لأنَّ
الضمانَ يجبُ أن يكونَ قربةً، مع أنه لا يوجدُ نصٌّ من كتابٍ أو سنةٍ يحرمُ ذلكَ، وقد
أصبحتُ ضماناتُ البنوكِ مأجورةً .

ويمكنُ إعادةَ النظرِ في كلِّ المعاملاتِ التي لا تشتملُ على أحدِ مفسداتِ
البيعِ الثلاثةِ التي قالَ عنها ابنُ العربي: القاعدةُ الثانيةُ: الفسادُ يرجعُ إلى البيعِ من
ثلاثةِ أشياء: إمَّا من الربا . وإمَّا من الغررِ والجهالةِ . وإمَّا من أكلِ المالِ بالباطلِ .

المرأة تسلم وزوجها نصراني: فمذهب الجمهور فسخ النكاح؛ إما فوراً أو
بعد انقضاء العدة؛ الدليل آية الممتحنة فلا ترجعوهن إلى الكفار لانهن حل لهن
ولا هم يحلون لهن

وثبتت روايات عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب
رضي الله عنهما يقرانها على النكاح، وهي روايات صحيحة، ومنها قول علي
رضي الله عنه هو أحق بوضعها ما دامت في مصره، وكذلك يرى الزهري، ويرى
تقي الدين بن تيمية بقاء النكاح ما لم يفسخ على أن لا يقربها.

الدليل قضية زينب بنت رسول الله ﷺ ردها لأبي العاصي بالعقد الأول
على الصحيح.

آية الممتحنة تعلق بمجاله خاصة في نساء خرجن فراراً بدينهن من دار
الحرب.

خصوص السبب قد يمنع عموم الحكم عند بعض علماء أصول الفقه. نص
عليه المازري في شرح البرهان وغيره.

فيكون النكاح نكاحاً جائزاً غير لازم.

الواقع: نساءٌ يسلمنَ في الغربِ تحتَ أزواجٍ غيرِ مسلمينَ، أحياناً كباراً في السنِ وقد يتبعُ الرجلُ زوجتهَ في الإسلامِ، فإذا فرضَ عليهما الفراقُ فقدُ تردُّ كما وردَ في سؤالٍ من أمريكا بهذا المعنى .

الجديدُ هو تواصلُ العالمِ وانتشارُ الإسلامِ بحمدِ الله تعالى وبخاصةً بينَ النساءِ .

المقصدُ الشرعيُّ: التيسيرُ والتبشيرُ . والحفاظةُ على الدينِ مقصدٌ أعلى، وعدمُ التنفيرِ .

وقد اتبته لهذا المقصدِ ابنُ تيميةً عندما قال: إنه يكفي تنفيراً أن تعلم أنها ستفارقُ زوجها إذا أسلمتُ .

النتيجة: جوازُ بقائها مع زوجها . وكان هذا قرارُ المجلسِ الأوربيِّ للبحوثِ والإفتاءِ خلافاً للمجامعِ الفقهيةِ الأخرى .

والقائمةُ طويلةٌ: منها اشتراءُ بيوتٍ في الغربِ بقروضٍ من البنوكِ اعتماداً على مذهبِ أبي حنيفةٍ والنخعيِّ .

وهناك قضايا جديدةٌ كالأشراكِ في الانتخاباتِ في الغربِ، وأنواعِ المعاملاتِ، وجوازِ تهنئةِ غيرِ المسلمينِ وعيادتهم وتعزيتهم؛ اعتماداً على الروايةِ

الثالثة في مذهب الإمام أحمد، والتي أيدها ابن تيمية للمصلحة كما في الإنصاف للمرداوي.

ولهذا فإني أدعوا إلى مراجعة الفتاوى وضبطها بمعياري ثلاثي الأضلاع، يقوم على فحص الواقع لوزن المشقة والحاجة التي تطبعه، وتقويم العناصر المستحدثة، ثم البحث عن حكم من خلال النص الجزئي الذي ينطبق عليه إذا وجد، مع فحص درجته ومرتبته حكمه، ثم إبراز المقصد الشرعي كليا أو عاما كقصد التيسير مثلا، أو خاصا بالباب الذي يرجع إليه الفرع، ومن خلال هذا المعيار الدقيق تصدر الفتوى التي هي صناعة مركبة وليست بسيطة.

بالإضافة إلى شرط رابع خارج المعادلة لكنه من لوازمها وهو أن مهندس هذه العملية الذي يقرر النتيجة يجب أن يكون متراضا في الشريعة بصيرا بالمصالح المتغيرة فيها متمرسا بتوازنات منظومتها، وقد آثرنا مصطلح الارتياض على مصطلح الاجتهاد لأننا نستخدم بشروط الاجتهاد الصعبة التحصيل من جهة وتسهيل الإفتاء في هذه القضايا إذا ضبطت بمعاييرها، وهي كلمة استعملها المالكية في مسألة تمييز المصالح والاعتماد على المقاصد.

إذ أن إهمال أي من هذه العناصر قد يؤدي إلى كارثة اقتصادية أو
اجتماعية أو سياسية، وذلك مخالفٌ لروح الشرع وميزان العدل والإحسان
وَأَقِيمُوا **الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ**
كما أَدْعُو إلى تكوين فقهاء مقاصدين في دورات مكثفة تسمُّ بـروح الجدِّية
والانفتاح والتواضع لتحصيل العالم المرتاض في معاني الشريعة.

وبهذا نختم هذه المحاضرة التي أردنا أن تكونَ وجيزةً حسبَ الإمكانِ،
ومُلَمَّعةً إلى ما وراءها من بيان نرجو أن تكونَ مقدِّمةً لدراساتٍ معمَّقةٍ سيقومُ بها
هذا المركزُ المباركُ إن شاء اللهُ تعالى .

مع تنبيهِ الحضورِ إلى أننا لم نردْ تكريرَ الشاطبيِّ ولا ترديدَ ابنِ عاشورٍ مع أننا
اقتنصنا من شواردهما واستقينا من مواردِهما معترفينَ لهما بالجميلِ؛ إذ ليسَ
المقلدُ كالأصيلِ منشداً قولَ الأنصاريِّ:

ليسَ قطاً مثلَ قطيِّ ولا السمرعيُّ في الأقوامِ كالراعي

فهمُ الرعاةُ ونحنُ المرعيونُ ونحنُ التابعونُ وهمُ المتبوعونُ، واللهُ المستعانُ .

وفقنا اللهُ وإياكم إلى مقاصدِ الخيرِ وخيرِ المقاصدِ .

محتويات البحث

:

:

:

:

:

The Relationship Between Purposes of
Fundamentals of Islamic Law Professor
Abdallah Bin Bayyah

All Rights Reserved © Al-Furqan Islamic
Heritage Foundation , 2006

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of
Islamic Law

Eagle House, High Street

Wimbledon, London SW19 5EF

Tel: + 44208 944 1233

Fax: + 44208 944 1633

Website: www.al-maqasid.net

ISBN: 978-1-905650-01-9

The Relationship between
Purposes (*Maqāṣid*)
and
Fundamentals (*Uṣūl*)
of Islamic Law

Professor
Abdallah Bin Bayyah

A Lecture Delivered
In Makkah

3rd of April 2006, 5th Rabie Al-Awal 1427 H

Al-Maqāṣid Research Centre
In the Islamic Philosophy of Islamic Law