

مركز دراسات الدكتوراه: "اللغات والتراث والنهضة المجالية"

تكوين الدكتوراه: التاريخ والتراث

محور: الدراسات الإسلامية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية

في موضوع:

أصول مقاصد الشريعة الإسلامية

دراسة نظرية وتطبيقية

إعداد الطالب الباحث:
أحمد الرزاق

إشراف فضيلة:
الأستاذ الدكتور عمر جدية

السنة الجامعية:

2018م / 2019م

إهداء

إلى أبي الذي غادرنا إلى دار البقاء
صاحب الفضل الكبير والروح الطيبة والنفس الزكية
رمز الكفاح والتفاني والصبر الجميل
رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته
إلى والدتي أطال الله في عمرها وأسدل عليها نعمة الصحة والعافية
إلى زوجتي الوفية وبنتي سمية وآية
أهدي ثمرات بحثي هذا

شكر وتقدير

إنه لمن دواعي الغبطة والسرور أن أكون ضمن ثلثة ممن كان لهم الحظ الكبير في التلمذ على يد عطاء أفرغ الله فيهم جلائل الأخلاق وفضائل الأعمال ومحاسن العلوم، حتى صارت سجيّة في كنه فطرتهم وجوهر تصرفاتهم تلکم ممن سعدت بالدراسة والتربية على أيديهم

وعلى رأس هؤلاء أستاذي الفاضل المرابي بأخلاقه وعلمه وحلمه وغيرته الصادقة على البحث العلمي الجاد إنه أستاذي المشرف فضيلة العلامة الدكتور سيدي عمر جدية، الذي تشرفت بالدراسة والتربية على يديه والأخذ من ينبوع منهجه وعلمه وصدق أحواله وتواضعه وإخلاصه

فجعل الإشراف على هذا البحث ضمن أولوياته وأهم اهتماماته حيث تتبع خطوات إنجازه بكل دقة واهتمام توجيهها وتصحيحها ومنهجها واقتراحا عن كذب منقطع النظير

فأتقدم إليه بجزيل الشكر وصادق المحبة وجميل العرفان، داعيا المولى جل ثناؤه أن يُجزيه عني خير الجزاء وأن يرزقه موفور الصحة والعافية وحسن العون والرعاية وجميل التوفيق والسداد وأن يبارك في أهله وذويه ومحبيه وأن يسلكه في زمرة السعداء في الدنيا والآخرة.

كما أتقدم إلى أستاذي الجليل الدكتور سيدي محمد زهير رئيس المختبر بأجل التحيات وأسمى عبارات التقدير والاحترام على ما سهر عليه من التكوينات التكميلية والندوات العلمية من داخل المختبر، سائلا الله أن يمتعه بموفور الصحة والعافية ويُجزيه خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل أساتذتي الأجلاء الذين درست على أيديهم في هذه الكلية العامرة كل باسمه وجميل اسمه؛ سائلا المولى جل جلاله أن يُجزيهم خير الجزاء وأن يسعدهم في الدنيا والآخرة.

كما أتقدم بأسمى عبارات التقدير وجزيل الشكر وجميل العرفان إلى اللجنة العلمية الموقرة التي سهرت على قراءة هذا العمل المتواضع وفحصه وتصحيحه والنصح له وإتمام المراد منه حتى يستقيم على سوقه بإذن الله؛ راجيا من العليّ القدير أن يسعدهم في الدنيا بموفور الصحة والعافية ويتقبل جهودهم ويكتب لهم الأجر والثواب ويجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، الهادي إلى الصراط المستقيم، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

إن الله تعالى جعل المقاصد الشرعية مؤطرة لحياة الناس؛ وموجهة لهم إلى خيري الدنيا والآخرة، وكلُّ مستجدات العصر التي تُسهم في خدمة الإنسان، وتجلب له مصالح أو تدفع عنه مفسد، وتحقق إنسانيته وكرامته؛ فهي مطلوبة شرعاً وإن لم ينزل بها وحي، وكل ما يؤدي إلى مفسدة مادية أو معنوية أو يخرم إنسانية الإنسان أو يجعله يعيش في هوان وضيق وضنك أو حرج فمطلوب شرعاً تركه، وإن لم ينزل بتركه وحي.

وهذا كله مؤطر بأصول شرعية محكمة ضابطة، وقواعد استقرائية كلية، ومن هذه الأصول تؤخذ الأحكام الشرعية بأقسامها المعروفة، ولا تعدو هذه الأحكام أن تكون أوعية للمقاصد الشرعية، حاملة للمصالح ومحافظةً عنها، ودافعةً للمفاسد؛ ومقللة لوجودها في الواقع.

إنَّ ما طلب الشارع فعله على وجه الوجوب أو الندب، فلا بد أن يكون لجلب مصالح للإنسان في الدنيا أو في الآخرة، أو فيهما معاً، أما ما طلب الشارع تركه على وجه التحريم أو الكراهة؛ فلا بد أن يكون طلب تركه لمفاسد فيه، قلت أو كثرت، فمن أجل درء تلك المفاسد عن المكلفين أفراداً وجماعات، طُلب تركه، وما كان مباحاً فلاستواء منفعه، ففي فعله مصلحة وفي تركه مصلحة مساوية لمصلحة الفعل، ولا مفسدة فيه.

وأما الأحكام الوضعية فجعلها الشارع لضبط التشريع؛ بأوقاته ومقاديره وشروطه، وأسباب تحقق الأحكام التكليفية؛ على الوجه اللائق بالناس؛ تبعاً لقدرتهم؛ وتحملهم الطبيعي للأحكام التكليفية، وأغلب الأحكام الوضعية لجلب التيسير؛ ورفع الحرج؛ ودفع المشاق.

والحاصل أن الأحكام أغصان للأصول، والمقاصد ثمرات لها، ولا تخلو هذه الثمرات أن تجتمع في كليات مقصودٍ للشارع حفظها، يخدمها كل ما سبقها كخدمة الأصل للغصن، وهي مستقرة في خمس كليات: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وحفظ كل واحدة يكون بمقومات ثلاثة ممثلة في حفظها من جهة الضروري والحاجي والتحسيني.

والقصد من المقاصد كلها هو تحقيق المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، وهو: "إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة" أو بتعبير أدق هو: "تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة"، ولا سبيل إلى ذلك إلا بموافقة قصد المكلف لمقاصد الشارع في الامتثال.

إن المقاصد الشرعية تضبط وتحكم بأصولها، فهي سلسلة متكاملة لا يستغنى فيها بطرف عن طرف، ولا ينظر فيها إلى جانب دون جانب، بدءاً بالأصول النظرية المصدرية والأصول الاستقرائية وصولاً إلى الأصول التطبيقية، ومن ذلك كله نستنبط مقصد المقاصد وهو المقصد الأعلى للشريعة كلها.

ولذا نجد الأصوليين الأوائل يعتبرون المقاصد بأصولها كلاً لا يتجزأ، وعلماء لا ينقسم، وبلمحة بسيطة في كتبهم؛ يظهر هذا جلياً، فيفتتحون مؤلفاتهم بالتأسيس النظري للمقاصد؛ فيتحدثون عن كتاب الله، وطرق إحكام دلالاته؛ لإدراك مقاصده، وعن سنة نبيه ﷺ ومرتبها التشريعية وعلاقتها بالقرآن الكريم، ثم عن مراتب الإجماع وحجيته وإمكانية وقوعه، ثم يفتتحون الكلام في القياس والأدلة المختلف فيها ومنها المصالح المرسلة وفي أثناء هذه الأدلة، يتم الحديث عن العلة في القياس فيبدأ النظر في المقاصد انطلاقاً من اعتبار الشارع للمصالح وإلغاء المفسد على الجملة والتفصيل.

فكل ما شرعه الله فيه مصلحة وكل ما حذر الله منه ففيه مفسدة، وما سكت عنه فقياس بحسب ما تقتضيه علة المنطوق به، بالاعتماد على القياس الجزئي أولاً، أو على القياس الكلي المناسب، وبهذا يتم إحكام المصالح المرسلة، وتضبط المقاصد الشرعية.

فما التحق بالضروري فهو ضروري، وما التحق بالحاجي يعد حاجياً، وما كان من قبيل التحسيني فهو تحسيني، إما أن يكون مقويًا ومعضداً لأحد الكليات الخمس، فيلحق بالمصلحة المعتبرة، أو يكون خارماً لها، فيلحق بما طلب تركه من المفسد.

كما تحدثوا عن قاعدة الموازنة والترجيح بناءً على مقاصد الشارع من وجوب حفظ الكليات الخمس وجوداً وعدمها؛ أي جلباً ودفعاً، والمُطَّلَع على مؤلفاتهم يلحظ هذا بشكل جلي، فالمقاصد عندهم منضبطة بالضابط الأصولي، وبه يتوسل إلى إدراكها. وعلى سبيل المثال لا الحصر؛ فإن الدارس للبرهان للإمام الجويني، والمستصفي للإمام الغزالي، والموافقات للإمام الشاطبي.. وغيرها من مؤلفات الأصوليين، يلحظ هذا بشكل جلي.

فمثلاً الموافقات مؤلف متكامل؛ لا يستغنى بطرف منه عن طرف، فكله حديث عن المقاصد المحكمة بالأصول؛ لإدراك قصد الشارع، وضبط المراد من شريعته، من المنطلق إلى المنتهى، فواهم من يعتقد أن المقاصد محصورة في الجزء الذي سماه "كتاب المقاصد" بل تلك هي المقاصد التطبيقية سَبَقَتْها ولحِقَتْ بها أصولها النظرية.

أما كتاب الإمام العز "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فمن عنوانه يظهر أنه ربط المصالح بقواعد تحكم المقاصد، ولا تخلو هذه القواعد من كونها استقرائية مستنبطة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس أو من أصل معتبر عنده، ثم عبر عنها بـ "الأحكام" ومعلوم أن الأحكام الشرعية تستند إلى الأدلة وتستنبط من الأصول الشرعية، وهي أوعية للمقاصد.

وكلها مؤلفات أصولية تروم الدقة والضبط، وتتحرى الوصول إلى القصد من الشريعة، ومراد الله من الأحكام، وتحشد الأدلة النقلية والعقلية لصحة أصولها، التي يُؤَسَّسُ عليها المراد من الشريعة، إلا أنها في بعض الأحيان بالتلميح لا بالتصريح، أو بالإجمال لا بالتفصيل، وقد يغلب عليها الاشتغال بالجزئيات على حساب الكليات، أو العكس، ومعلوم جهد الإمام الشاطبي وتصريحه في اشتغاله على التقريب بين مذهبي ابن القاسم المالكي وأبي حنيفة النعمان¹.

إذ كان مؤلف الموافقات للتوفيق والتقريب بين مذهبيهما، ليتجاوز بذلك ما قد يغلب على أحدهما من الاشتغال بالجزئيات والفروع، على حساب النظر الكلي، أو الاشتغال بالكليات

1/ ينظر الموافقات: 10/1.

القياسية والمقاصد العامة، على حساب النصوص الجزئية والفروع المعتبرة، وهذا منهج واضح بيّن عند الإمام الشاطبي من خلال مؤلفه وتصريحه بذلك.

وعليه لا ينبغي فصل المقاصد عن ضوابطها وأصولها ومنطلقاتها وأسسها التي تبنى عليها، ولم يكن طلب استقلالها طلب انفصال عن أصولها، بل دعوة إلى إعادة النظر في أصولها حتى تكون أصولاً قطعية ثابتة قوية متينة، مُحكّمة في اعتبارها وتصنيفها والقول بها.

وهذه هي الدعوة الصريحة للإمام الجليل ابن عاشور حيث قال: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر، فنفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»¹.

وأعتقد أن كلام الإمام ابن عاشور هذا؛ إنما هو دعوة لتأسيس أصول للمقاصد تكون قطعية، وليس دعوى لكون المقاصد علماً مستقلاً بغير أصول؛ أبدأً، ولا يمكن أن يفهم من قوله هذا الصريح أن المقاصد علم قائم بذاته بغير أصول له.

ومن هنا جاء هذا البحث موسوماً بـ "أصول المقاصد الشرعية" وأعتقد أن من خاض عباب هذا العمل قراءة وتفحصاً بإمعانٍ؛ يظهر له بشكل جلي أن عنوان هذا البحث معبر عما تضمنه تعبيراً مناسباً، حيث نهجت فيه منهجية، واضحة في التعبير عن مضامينه، وأشفعت ذلك بأمثلة تطبيقية مناسبة.

فالبحت محاولة لحل إشكال علمي له آثاره في الواقع العلمي والعملية؛ بإبراز الأصول التي تؤسس عليها المقاصد؛ وتستنبت منها؛ وتبنى على اعتبارها، من حيث إبراز هذه الأصول وحصرها وتصنيفها، وتنقيح مناطها، وضبط مسالكها، وتقنين العمل بها، لتكون المقاصد الشرعية مضبوطة؛ واضحة المنطلقات، سليمة المآلات، محكمة التطبيقات؛ بالحجة

1/ مقاصد الشريعة: 22/3.

البينة، والبرهان الواضح، فلا يتقول أحد على الشارع ما لم يقصد، ولا يستخدم الكليات لهدم الجزئيات، ولا يستعمل الجزئيات لتعطيل الكليات.

فحصرت أصول المقاصد في أصول نظرية: وهي التي تتأسس عليها المقاصد وتستند إليها وتبنى على اعتبارها، -وهي على نوعين: مصدرية واستقرائية-، وأصول تطبيقية، تكون أصولاً جامعة للمقاصد بشكل كلي في نسق متجانس، ومتكامل، ومتوسلاً بها بالضرورة للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، بطريقة ملائمة، وتحقيق بين؛ غاية في الدقة والترتيب، والاستدلال والتنقيب، مع الجدة في التنظير والتطبيق.

أهمية البحث ودوافعه وأهدافه

أعتقد أن هذا البحث له أهمية خاصة تميزه، وهي أن الحاجة ملحة اليوم أكثر إلى إبراز الأصول التي تتأسس عليها المقاصد، وتعتبر بها، والأصول التطبيقية الضابطة لاعتبار المقاصد والحاكمة لإعمالها والعمل بها، والجامعة لمقتضياتها.

وبذلك ينكشف الخيط الرابط بين المقاصد وغيرها من العلوم الشرعية؛ -خاصة علم الأصول الذي يعتبر المورد الكلي والأكثر لأصول المقاصد الشرعية- بإبراز هذه الروابط ونظمها في نسق وفق خصائص محكمة؛ حتى يتسنى لنا الإحكام الكلي للمقاصد الشرعية.

وتزداد أهمية هذا البحث بالتركيز على إظهار واقعية المقاصد في التنزيل العملي لها، بمسالك تُحْكَم مواكبةً المقاصد لمستجدات العصر، وفق أصولها المعلومة والواضحة.

ثم إن اختياري للبحث في هذا الموضوع له مجموعة من الدوافع العلمية والموضوعية التي يطول بها المقال لكن أجمل أهمها في الآتي:

أولاً: الحاجة الملحة إلى ضبط إعمال المقاصد أكثر، وإحكام اعتبارها وتقنين القول بها، خاصة مع تزايد الاستغلال العشوائي لها، والتسبب في اعتبارها.

ثانياً: إتمام الجهود الكبيرة التي بذلت في ضبط المقاصد كجهود التعريف بها وبأهميتها وتقعيد قواعدها وإبراز جهود السابقين فيها، فكان هذا البحث لبنة من لبنات الإسهام في ذلك.

ثالثاً: إن البحث في "أصول المقاصد" بهذا العنوان غير مسبوق - في حدود علمي واطلاعي- ف جاء هذا البحث يسد فجوة من أجل التحقق من حقيقة المقاصد الشرعية، وربطها بضوابطها وأصولها.

رابعاً: تلبية لواجب البحث العلمي في إتمام مشروع علمي بدأت البحث فيه والاهتمام به منذ السنوات الجامعية الأولى¹.

ومما لا شك فيه أن لهذا البحث أهدافا سعى إلى تحقيقها وهي كالتالي:

أولاً: ضبط حقيقة المقاصد من حيث مفهومها وعلاقتها بالأصول بإظهار وظيفتها المنهجية بتأسيس أصول ضابطة لها؛ فهماً واستنباطاً وتطبيقاً، وتنقيحاً حتى لا يُتَقَوَّلَ على الشارع ما لم يقصد.

ثانياً: الخلوص إلى مقصد أعلى للشرعية الإسلامية يمكن الاتفاق عليه، وتتضافر الجهود في خدمته وتحقيقه، ويبرز الوجه الإنساني للشرعية بتكريمها لكل الناس.

ثالثاً: ضبط منهج إلحاق ما استجد من القضايا والنوازل المعاصرة بأصول كلية ثابتة عن طريق منهج محكم ومنضبط، وبه تتحقق الصلاحية المستمرة للشرعية الإسلامية.

رابعاً: السعي إلى تفادي الغلو في أعمال المقاصد بتجنب الإفراط والتفريط في اعتبار المقاصد والقول بها، ثم النظر إلى الجزئيات الشرعية في إطار كلياتها المحكمة، دون إهمال للجزئيات أو الكليات.

إشكال البحث:

يعتبر تحديد الإشكال العلمي جوهرأ أساساً للبحث؛ ومنطلقاً ضرورياً له، إذ لا يستقيم البحث بغير إشكال واضح، فالإشكال هو البحث؛ وهو الموجه والمسدد للباحث في إيجاد حل

1/ فيسر الله بداية هذا المشروع بوضع لبنته الأولى ببحث موسوم بـ"المباح ومقاصده عند الشاطبي"، تقديم الأستاذ عبد العزيز سعو، ثم أتبعته ببحث بعنوان "الكليات التشريعية ومقاصد أعمالها عند الإمام الشاطبي" تقديم الشيخ زكي يماني والدكتور سليم العوا، طبع ونشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، الطبعة الأولى سنة 2015م، ثم بحث معنون بـ"التسيب في أعمال المقاصد" تقديم الدكتور عبد الإله القاسمي الطبعة الأولى سنة 2018م، المغرب، لبيسر الله -بفضله وكرمه- إضافة هذه اللبنة لنيل شهادة الدكتوراه، بعنوان: "أصول مقاصد الشريعة الإسلامية" ومن لبنات إتمام هذا المشروع كتاب تحت الطبع بحول الله بعنوان بـ"منهج أعمال المقاصد دراسة نقدية لدعوى استقلال المقاصد عن الأصول" تقديم الأستاذ عبد الرحمن عمري.

له وفك لغزه. ويدل على أهمية تحديده أن: "من عرف ما قصد هان عليه ما وجد" وإنه لحق؛ فتحديد الإشكال بدقة؛ يهون مشاق البحث ويبدد متاعبه.

ولهذا فالإشكال الكلي الجامع الذي عليه مدار هذا البحث هو: إبراز الأصول التي تتأسس عليها المقاصد الشرعية، لإحكام المقاصد وضبطها تأصيلاً وتطبيقاً، وإعمالاً لمنهج تنزيلها في الواقع، ف جاء هذا البحث يُبيِّن هذه الأصول ويضبط أعمالها، ويحقق مناط كونها أصولاً للمقاصد، ويبين حقيقة اعتبارها في الحال والمآل.

فرضيات البحث:

تعتبر فرضية البحث بمثابة بوصلة موجهة للباحث، ومعياراً لتقدم أعمال بحثه، إلا أنها ليست نتيجة نهائية للبحث أو جواباً حتمياً عن إشكاله، وإنما هي افتراض عام، واحتمال مجمل، يدققه المنهج المعتمد في البحث، والنتائج المتوصل إليها، وعليه انطلقت من الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: مفادها أن للمقاصد الشرعية أصولاً -بالضرورة- يجب البحث عنها وضبطها وتصنيف اعتبارها، واحصاء عددها وإحكام مقتضاها.

الفرضية الثانية: أن للشريعة مقصداً أعلى جامعاً لكل المقاصد، من أجل تحقيقه أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، فوجب البحث عنه، وتحديده وإبراز معالمه وخصائصه، ووسائل تحقيقه.

الفرضية الثالثة: افتراض أن دعوة الإمام الجليل ابن عاشور لا يمكن أن تكون من فراغ، بل لها ما يستوجب تحقيقها، وفي المقابل لا يمكن أبداً أن تكون دعوى لتأسيس علم مستقل بلا أصول تحكمه وقواعد تضبطه.

المنهج المعتمد في البحث:

مما لا شك فيه أن طبيعة إشكال البحث هي التي تفرض على الباحث المنهج المناسب لمعالجة موضوع البحث، والإجابة عن تساؤلاته، ومعلوم أنه من الصعب أن يعالج

الموضوع بمنهج علمي واحد صِرْف، فالمعالجة الموضوعية والعلمية الدقيقة لإشكال البحث إنما تكون بأكثر من منهج، لعدة اعتبارات منها:

أولاً: التداخل الوظيفي بين مناهج البحث، فالمنهج التاريخي يحتاج إلى المنهج النقدي والاستقرائي ويتكامل معهما.. والمنهج التحليلي يتكون من ثلاثة عناصر، قد يُعَدُّ كل عنصر منها منهجاً، وهذه العناصر هي: التفكيك والتقويم والتركيب، وهذا يتقاطع مع المنهج النقدي ومع غيره بوجه من الوجوه.

ثانياً: التزام منهج واحد قد يوقع في التعسف والقصور في المعالجة الدقيقة لإشكال البحث بدل الموضوعية العلمية في الحل الشامل للإشكال المحدد، في حين أن المرونة في الوسائل تساعد على الجودة والإبداع في النتائج.

ثالثاً: العبرة بالمنهج الغالب، فيمكن الحديث عن المنهج الرئيس الذي عولج به الموضوع، بقصد أصلي؛ وغيره يأتي بالتبع.

لذا أقتصر على ذكر المنهج الأصلي الذي اعتمدت عليه بشكل أساس في هذا البحث مع التعليل العلمي لوجه استعماله.

إذن المنهج الذي عالجت به إشكال بحثي هو: "**المنهج التحليلي**" لعدة اعتبارات علمية أذكر منها:

أولاً: إن من المواضيع التي تحتاج إلى المنهج التحليلي تلك «القضايا والمسائل الجوهرية في العلوم الشرعية عامة (..) وهي بحاجة إلى دراسة معمقة ترمي إلى تعليل الظواهر العلمية وربط أسبابها بمسبباتها (..) ابتغاء مستوى أعمق من التحليل والتفسير (..) لأنها في أغلب الأحيان تكون قضايا جديدة؛ عبر عنها المؤلفون القدامى بصورة مجملة أحياناً، وعامة أحياناً أخرى، مما يتطلب استفراغ الجهد والوسع قصد تفكيك تلك القضايا التي تحتاج إلى تفسير وتحليل»¹.

1/ منهجية البحث في العلوم الشرعية للدكتور حسن العزوزي ص: 15-16.

ومن تلك القضايا: المقاصد وهي في حاجة ماسة إلى دراسة أعمق لربطها بمسبباتها من الأصول التي تنطلق منها، وهي مما عبر عنها الأقدمون بطريقة عامة تارة وتفصيلية أحياناً، فوجب بيان مجملها وتفسير عامها وتوضيح مقتضاها.

ثانياً: إن المنهج التحليلي هو «منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة تفكيكاً أو تركيباً أو تقويماً»¹، والبحث في "أصول المقاصد الشرعية" يحتاج إلى التفكيك والتقويم والتركيب.

أي أن الأصل النظري والتطبيقي للمقاصد يحتاج إلى إعادة النظر فيه، بنقد علمي موضوعي، لنتممين جهود السابقين والدارسين للمقاصد؛ والعمل على تفسيرها وبيان مقتضاها العلمي؛ وهي عملية جوهرية في بحثي هذا.

فانطلقت من هذه الجهود في إعادة بناء المقاصد على أصول ضابطة لها، بتفكيك النظر المقاصدي السائد، وترميم ما يجب ترميمه، وتجديد ما يحتاج إلى الجدة، بتقويم تركيبه علمي.

ثالثاً: إن المنهج التحليلي يعتمد على ثلاثة عناصر كما سبق ذكرها وهي: التفكيك والتقويم والتركيب، فعملت على تفكيك معنى المقاصد وتقويم مفهومها ثم ركنت المقاصد على الأصول التي تتأسس عليها، كما ركنتها في أصول تطبيقية جامعة.

فالمنهج التحليلي بمقوماته الثلاثة: التفسير والتقويم والاستنباط وهي المعبر عنها بالتفكيك والنقد والتركيب، قد تستعمل كلها في معالجة إشكال البحث حسب طبيعته²، وطبيعة تأسيس أصول المقاصد الشرعية لإحكام اعتبارها يحتاج إلى هذه المقومات الثلاثة.

رابعاً: إن البحث يعتمد بشكل أساس على التفكيك تفسيرا وعلى النقد تقويماً وعلى التركيب استنباطاً، فالعناصر الثلاثة بارزة في بحثي من حيث مفهوم المقاصد، وانبناء المقاصد على أصولها، نقداً وتقويماً وتركيباً.

1/ أجديات البحث في العلوم الشرعية، للدكتور فريد الأنصاري، ص: 96.

2/ ينظر أجديات البحث: 97.

فأعدت النظر في ترتيب أصول المقاصد فجعلتها ثلاثة أنواع: أصولاً مصدرية، وأصولاً استقرائية وأصولاً تطبيقية، اعتماداً على المنهج التحليلي بمقوماته الثلاثة. وبهذا يتضح جلياً استعمال المنهج التحليلي بمقوماته الثلاثة في معالجة إشكال هذا البحث.

نماذج من الدراسات السابقة:

إن أغلب الدراسات المعاصرة في المقاصد اقتصرَت -في تقديري وحدود علمي- على التنظير لما سمّيته بالجانب التطبيقي للمقاصد، ولم ترمِ وضع أصول لإحكام المقاصد، فاعتنت بالتنظير الكلي تارة، وبالتقصيد الجزئي للأحكام تارة أخرى، محاولة التعييد للمقاصد أو التأصيل المقاصدي لبعض القضايا العلمية أو السياسية أو الاجتماعية.

كما اشتغلت هذه الدراسات على جدلية علاقة المقاصد بعلم أصول الفقه، وجدلية إمكانية الزيادة على الضروريات الخمس، وجدلية الاستتجاد بالمقاصد في القضايا المعاصرة والمستجدات الحديثة.

لكن لم أقف -في حدود اطلاعي- على دراسة اعتنت بخصوص "أصول المقاصد" بهذا العنوان، أو التفتت إلى أن للمقاصد أصولاً على غرار "علم أصول الفقه" أو "أصول الدين"، مع العلم أن هناك إشارات وعبارات تومئ إلى هذا، من مثل ما ورد عند الإمام الغزالي والشاطبي وغيرهما من الأقدميين. كما نجد دعوة الإمام الجليل ابن عاشور في وجوب التأسيس لأصول قطعية للتفقه في الدين. وكلها إشارات تروم تحرير أصول قطعية للمقاصد.

كما نجد بعض الجهود العلمية المعاصرة القريبة إلى غرض هذا البحث، ومنها جهد أستاذنا الجليل الدكتور فريد الأنصاري في كتابه "المصطلح الأصولي عند الشاطبي" على اعتبار أن الأصول هي عين المقاصد، ولقد أفاد وأجاد، وحقق ونقح فأبان عن أهمية المصطلح الأصولي في إدراك المقاصد.

فجعل كتابه هذا في قسمين فضلاً عن مقدمة وتمهيد وخاتمة، فخصص التمهيد والقسم الأول للدراسات المصطلحية وطبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي، بيّن فيه أهمية منهج الدراسات المصطلحية في دراسة التراث الشرعي عموماً والأصولي على الخصوص.

أما القسم الثاني فتناوله في ثلاثة فصول، خصص الأول لمصطلح الأصول وضمانه - حسب المنهج المعتمد عنده- خلص فيه إلى ثلاثة عشر ضميمة من أنواع الأصول.

وهي كالتالي: الأصول الاستقرائية القطعية، وأصول أصول الشريعة، وأصول الدين، والأصول العامة، والأصول العربية، والأصول العقلية، والأصول العملية، والأصول الكلية، وأصول المصالح وهي الضروريات، وأصل كلي ابتدائي، والأصل المذهبي أو أصل المذهب، والأصل المعين.

وفي الفصل الثاني تناول مصطلح الاجتهاد وضمانه ومشتقاته وفروعه منها الاستنباط والفتوى، وتحقيق المناط، والترجيح، وفي الفصل الثالث تناول مصطلح المآل وضمانه وفروعه ومنها سد الذرائع والحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف.

فكان كتابه إضافة نوعية وتحقيقاً علمياً متيناً، بمنهج علمي قويم استغرق جهداً كبيراً في التأصيل للمصطلح الأصولي، وبيان قطعية الأصول، وكيفية الاستشهاد بها، ومراتبها ومشتقاتها وضمانها وفروعها، وهو عمل جيد جداً، حاجة المجتهدين إليه تكاد تبلغ الضرورة.

لكنه دمج المصطلح الأصولي مع المقاصد بشكل تجريدي، فلم يبين الفروق الدقيقة بين أصلية الأصول للمقاصد، كأصلية الشجرة للثمرة، فجاء كتابه غارقاً في التجريد الأصولي، قليل المثال التطبيقي، نادر الارتباط بالواقع، فهو نظرية أصولية مثالية.

أما أستاذنا الجليل الدكتور أحمد الريسوني فله كتاب صغير الحجم؛ عظيم القدر، كبير الفائدة، غزير العلم، عميق في مراده ومراميه، سماه "مقاصد المقاصد". وأعتقد أن التركيب الإضافي لعنوان هذا الكتاب؛ هو إضافة أصل إلى ما يتفرع عنه، وفصول الكتاب الثلاثة تظهر هذا بشكل واضح، فالفصل الأول سماه "مقاصد المقاصد في فهم الكتاب والسنة"، والفصل الثاني جعل له عنواناً بسمى: "مقاصد المقاصد في الفقه والاجتهاد الفقهي"، والفصل الثالث والأخير عنوانه: "المقاصد العملية للمقاصد"، وجعل في كل فصل تقديمًا ومبحثين.

وإذا استثنينا الفصل الأول من الكتاب الذي يعد إبداعاً علمياً وتأسيساً لما نحن فيه، فإن الفصلين الآخرين تطبيق مقاصدي، وتنظير لإعمال المقاصد في الفقه والتدين، ودعوة لمراعاة المقاصد في الاجتهاد والإفتاء، والقضايا المعاصرة والمستجدات الحديثة.

فجاء الكتاب إبداعاً علمياً متخصصاً، وتجديداً واقعياً لقضايا المقاصد، ودعوة لتعميمها في مجالات الحياة الخاصة والعامة، والسياسة الشرعية، والتوجيه والإرشاد والدعوة، فالمقاصد لا يمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال، ولا في أي مجال من مجالات الحياة.

ولعل الخط المنهجي للكتاب -على العموم- يجيب على أن المقاصد عامل من عوامل المرونة والسعة؛ وفي الوقت نفسه عامل من عوامل الحزم والضبط والتحديد، فالمقاصد تعمل على حفظ الثوابت وتجديد المتغيرات.

فالمقاصد روح للدين والتدين، وروح للتجديد والابتكار، يستند بها عند العثرات، ويستظل بها في العزائم والاجتهادات، فهي منهج للضبط والإحكام، وروح للعلم والعمل. فالكتاب رسالة تحث الباحثين وتوجههم نحو ما ينبغي الاهتمام به في مجال المقاصد فهو عبارة عن مصابيح بحثية تضيئ الطريق للمهتمين وتنبيه المختصين، وتوقظ الغافلين، وتشد همم المخلصين، فكان كالمقدمة لما سواه.

خطة البحث وأهم مضامينه

تضمن البحث فضلاً على المقدمة والخاتمة، ثلاثة أبواب ومدخلا تمهيدياً عاماً، وأربعة فهارس، خصصت المقدمة لأهمية موضوع البحث ودوافع اختياره، وذكر أهم أهدافه، وصياغة إشكاله، وتحديد الفرضيات التي انطلقت منها، ثم ذكرت المنهج المعتمد في البحث، وأهم الدراسات السابقة، ثم مضامين خطة البحث، وأخيراً أهم الرموز المستعملة في البحث.

فخصصت المدخل التمهيدي العام للحديث عن تعريف مصطلحات عنوان البحث في مسألتين، الأولى عرفت فيها مصطلح الأصل وأبرزت أهم خصائصه والمسألة الثانية

جعلتها لتعريف المقاصد وبينت طبيعتها وتعريف العلماء لها عبر أهم مرحلتها، بما يجعلها واضحة بكل جلاء ويسر.

ثم تطرقت في الباب الأول والثاني إلى الأصول التي تؤسس عليها المقاصد وتستنبط منها وتستند إلى اعتبارها؛ أي الأصول التي تعد هي منبع المقاصد، فمهدت لهذا الجانب بتمهيد بسطت فيه معنى الأصول التي تستنبط منها المقاصد الشرعية.

فصنفت في الباب الأول: الأصول المصدرية التي لها طابع مصدري وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية والإجماع، في ثلاثة فصول خصصت لكل أصل فصلا.

الفصل الأول: من هذا الباب موسوم بـ"القرآن الكريم أصل مصدري للمقاصد الشرعية" أبرزت فيه أن القرآن الكريم من أهم وأجل وأعلى أصول المقاصد الشرعية، أحكمت هذا الأصل في بحثين: **المبحث الأول:** أبرزت فيه أن القرآن الكريم أصل منهجي للمقاصد الشرعية، و**المبحث الثاني:** بينت فيه كون القرآن أصلا لجزئيات شرعية ولكليات استقرائية، وتحت كل مبحث مطالب، وخلاصة بينت فيها حقيقة كون القرآن الكريم أصل أصول المقاصد الشرعية.

وجعلت **الأصل الثاني** للمقاصد بعنوان **"السنة النبوية أصل مصدري للمقاصد الشرعية"** في فصل ثانٍ من هذا الباب الأول، فتناولت هذا الفصل في خمسة مباحث، **المبحث الأول:** بينت فيه مفهوم السنة النبوية وأبرزت علاقتها بأصول المقاصد، و**المبحث الثاني:** تحدثت عن السنة التشريعية العامة وأبرزت كونها أصلا للمقاصد الشرعية، وتناولت في **المبحث الثالث:** السنة التشريعية الخاصة وبينت وجه كونها أصلا للمقاصد الشرعية، وجعلت **المبحث الرابع:** لأصالة تقسيم التصرفات النبوية وتقسيم مسالكها، وخصصت **المبحث الخامس:** لمسالك التَّعَرُّف على أنواع التصرفات النبوية ذكرت من خلاله مجموعة من المسالك صنفتها تصنيفا حسنا، لإحكام الطرق التي يفرق فيه بين السنة التشريعية التي هي أصل للمقاصد وما ليست كذلك.

ثم **تناولت الأصل الثالث:** للمقاصد الشرعية في فصل أخير من هذا الباب، وسميته بـ**"الإجماع أصل للمقاصد الشرعية"**، تناولته في أربعة مباحث، خصصت **المبحث الأول:**

لمفهوم الإجماع وأصل اعتباره، وتناولت في **المبحث الثاني**: تحقيق مناط الإجماع، بتنقيحه مما ليس منه، لإظهار حقيقته، وفي **المبحث الثالث**: ذكرت أنواع الإجماع وعملت على إحكامها، و**المبحث الرابع**: خصصته لوجه اعتبار الإجماع أصلاً للمقاصد الشرعية، وتحت كل مبحث مطالب.

وتناولت في **الباب الثاني**: "**الأصول الاستقرائية للمقاصد الشرعية**" جعلته في خمسة فصول وأدخلت تحتها كل الأصول المبنية على الاستقراء، ولقد أطلت هذا الباب قليلاً لهذا الاعتبار؛ ولذكر الأمثلة التطبيقية لأصوله لما تحمله تارة من الجدة، وتارة لضرورة التمثيل، وذكر التطبيقات الواقعية. **أبرزت في الفصل الأول**: "**المعهود العربي باعتباره أصلاً للمقاصد**"، وفي **الفصل الثاني والثالث**: تطرقت إلى وجه اعتبار "**القياس الجزئي**"، و"**القياس الكلي**"، أصلين للمقاصد الشرعية وفي **الفصل الرابع**: بينت فيه أصل اعتبار المال. وخصصت **الفصل الخامس**: للحديث عن الأحكام الشرعية التكاليفية بصفاتها وعاءً حاملاً ومحتضناً للمقاصد بشكل مباشر.

أما الباب الثالث والأخير من هذه الأطروحة فخصصته للأصول التطبيقية للمقاصد الشرعية فتناولت فيه الأصول الكلية للمقاصد والتي تستفاد من الأصول النظرية وتتبع منها كما خلصت فيه إلى المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فأعدت النظر في تناول المنهجي لعلاقة الكليات الخمس بالضروري والحاجي والتحسيني، حيث جعلت لكل كلية ضروريها وحاجيها وتحسينيها.

فجاء هذا الباب في ثلاثة فصول، **الفصل الأول**: بعنوان "**قصد المكلف وإحكام مقومات الكليات الخمس**"، تناولت فيه "**اعتبار قصد المكلف أصلاً للمقاصد الشرعية**"، كما تناولت فيه "**المقومات الثلاثة للكليات الخمس**"، وخصصت **الفصل الثاني**: لـ"**اعتبار الكليات الخمس أصلاً للمقاصد الشرعية**".

وجعلت **الفصل الثالث**: للحديث عن الأصل الكلي الجامع لأثر المقاصد في تدبير الاختلاف" بينت فيه مجموعة من مقومات تدبير الاختلاف كأصل مقاصدي لتدبير الاختلاف الاجتماعي الواقع بين الناس. ثم خلصت في مبحث أخير إلى المقصد الأعلى

للشريعة الإسلامية، الذي يعد مقصد المقاصد ومنتهى أصول المقاصد، وفي خاتمة هذا البحث سجلت أهم النتائج والخلاصات وبعض آفاق البحث.

والحاصل أن أصول المقاصد هي اثنا عشر أصلاً، ثلاثة أصول مصدرية وهي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، وبينت وجه كونها أصولاً للمقاصد الشرعية.

وخمسة أصول استقرائية وهي: اللسان العربي: أظهرت فيه أصالة اللسان العربي في إدراك المقاصد، وضرورته لها، والقياس الجزئي: بينت فيه ضوابطه ووجه اعتباره أصلاً للمقاصد، وما يميّز به عن غيره، والقياس الكلي: بينت أيضاً حقيقته وضوابطه وجدوى القول به، ووجه اعتباره أصلاً للمقاصد، وأصل مآلي معياري: أبرزت فيه أن أصل اعتبار المآل يكون معياراً وميزاناً نزن به ونتحقق من حصول الثمرة المقصودة، والأحكام أوعية: وأقصد أن الأحكام الشرعية التكليفية أوعية للمصالح والمفاسد، فالواجب والمندوب وعاء للمصلحة، والحرام والمكروه وعاء للمفسدة، والمباح ما استوى فيه الطرفان فعله وتركه وعاء لمصلحة، على السواء.

وأربعة أصول تطبيقية وهي: قصد المكلف: فهو أصل لكل التصرفات الشرعية من الأقوال والأفعال والتترك، سواء كانت عملية أو اعتقادية، فالكل مبني على نية المكلف. وحاصله ضرورة مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع في الامتثال، وقصد الشارع: ويتكون هذا الأصل من الكليات الخمس -المعروفة- ولكل كلية مقومات ثلاثة الضرورية والحاجي والتحسيني. وتدبير الاختلاف: وهذا الأصل يتكون من مجموعة من القواعد التي تضبط التعايش بين الناس وتدبر الاختلاف بينهم، والتكريم والإسعاد: والمراد به المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية وهو: "تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة".

والحمد لله الفتاح المنان على كرم عطائه وتمام مننه، وما كل نعمة إلا من عنده، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الخطة العامة لموضوع البحث

مدخل تمهيدي عام: في تعريف مصطلحات عنوان البحث

المسألة الأولى: تعريف الأصول

المسألة الثانية: تعريف المقاصد

أتناول في هذا المدخل تعريف الأصول والمقاصد، والمركب منهما، وأنهج في التعريف ما يقرب المعنى ويوضح المراد، وأقتصر على ما له تعلق مباشر بالموضوع، أي ما يخدم الإمتثال ويكون سبيلا للعمل بالمقاصد¹، إذ «الامتثال هو الغاية النهائية في التكليف وهو وجهة المقاصد الأربعة التي قررها أبو إسحاق في كتاب المقاصد من الموافقات ولن يتأتى امتثال بدون فهم وإفهام لذلك كان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام هو الأصل الذي يبنى عليه التكليف»²، وعليه أقارب هذا المدخل في مسألتين.

المسألة الأولى: تعريف الأصول

أتناول معنى الأصول لأمرين اثنين: الأول لمركزيته في هذا البحث، والثاني لأبين بعض الفروق لمعنى المركب الإضافي للأصول، وعليه أخصص هذه المسألة لثلاث قضايا، الأولى: مفهوم الأصول لغة، والثانية: مفهوم الأصول اصطلاحاً، والثالث: نموذج من المركب الإضافي للأصول.

أولاً: الأصول لغة

إن التعريف اللغوي ممهد ومنطلق أساس للتعريف الاصطلاحي، ومن هنا يلزم البدء به، فالأصل له ثلاثة معانٍ كبرى كما قال الإمام ابن فارس: «الْهَمْزَةُ وَالصَّادُ وَاللَّامُ، ثَلَاثَةٌ أُصُولٌ مُتْبَاعِدٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، أَحَدُهَا: أَسَاسُ الشَّيْءِ، وَالثَّانِي: الْحَيَّةُ، وَالثَّلَاثُ: مَا كَانَ مِنَ النَّهَارِ بَعْدَ الْعَشِيِّ»³.

1/ قال الإمام الشاطبي: "ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، (..) فأما الأول؛ فهو المطلوب، المنبه عليه، كما إذا طلب معنى الملك؛ فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان؛ فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف؛ فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك؛ فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال، وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: "الكبر بطر الحق وغمط الناس" [الموافقات: 1/ 67].

2/ المصطلح الأصولي: 200.

3/ مقاييس اللغة: "باب الهمزة والصاد وما بعدهما في الثلاثي"، 1/ 109.

ف«الأصول جمع أصل، وهو في اللغة (..) ما يفتقر إليه»¹، وقيل هو «ما بينى عليه غيره، من المحسوسات: كأصل الشجرة والبناء، ومعنويات: كأصول اللغة والفقه»².

أ/ المعنى المراد بـ"الأصل"

والذي له صلة بما نحن فيه هو **المعنى الأول**: وهو ما كان أصلاً للشيء ومنبعاً له أو سبباً مباشراً في وجوده، فالأصل «هو ما يُبتنى عليه غيره»³، وقال صاحب اللسان: «الأصل: أسفل كل شيء (..) ويقال: استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها، واستأصل الله بني فلان إذا لم يدع لهم أصلاً، واستأصله أي قلعه من أصله، (..) ورأي أصيل: له أصل، ورجل أصيل: ثابت الرأي عاقل»⁴، فالأصل هو الأساس والمنطلق والحامل، والجامع لما تفرع عنه.

وبالنظر إلى ما ذكره أهل اللغة في تعريف الأصل يمكن أن نستخلص بعض تجليات تعريفه وهي كالآتي:

أولها: الأصل بمعنى ما يفتقر الشيء إليه من حيث وجوده، ولا يلزم بقاء الأصل لبقاء فرعه ومنه: "أصول الولد أبأؤه وأجداده"، فقد يذهب الأصل ويبقى فرعه، وقد يصير هذا الفرع أصلاً لغيره.

وثانيها: يكون الأصل بمعنى "ما يفتقر إليه من حيث وجوده وبقاؤه، فيذهب بذهابه" ومنه قول الإمام الراغب: «وَأَصْلُ الشَّيْءِ: قَاعِدَتُهُ الَّتِي لَوْ تَوَهَّمَتْ مَرْتَفَعَةً لَارْتَفَعَ بَارْتِفَاعِهِ سَائِرُهُ لِذَلِكَ»⁵، ومنه جذع الشجرة أصل لفروعها. كما قال الله جل ثناؤه: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي

1/ التعريفات: "باب الألف"، 28. وقال الإمام الزمخشري: «قعد في أصل الجبل وأصل الحائط، وفلان لا أصل له ولا فصل أي لا نسب له ولا لسان، وأصلت الشيء تأصيلاً وإنه لأصيل الرأي وأصيل العقل، وقد أصل أصالةً، وإن النخل بأرضنا لأصيل أي هو بها لا يزال باقياً لا يفنى، وسمعت أهل الطائف يقولون: لفلان أصيلة أي أرض تليذة يعيش بها، وجاءوا بأصيلتهم أي بأجمعهم، وقد استأصلت هذه الشجرة: نبتت وثبت أصلها، واستأصل الله شأفتهم: قطع دابرهم» [أساس البلاغة: 29/1].

2/ أصول المذهب المالكي للأستاذ محمد قاسمي: ص: 11.

3/ التعريفات: 28.

4/ لسان العرب: "حرف اللام فصل الألف": 16/11.

5/ المفردات: "كتاب الألف"، 79.

إِلْسَمَاءٍ¹، والحاصل أن أصل الشيء هو جذوره التي تثبتته وتغذيته ولا يتصور وجود له

بغيرها، بمعنى أن «الأصل هو الأساس الثابت المتحكم في فرعه»².

ثالثها: أن الأصل هو كل ما يؤدي إلى احتضان الشيء وحفظه وضبطه وتقويته، ويعمل على تنميته ورعايته وإحكامه، بحيث يكون الشيء مستندا إليه ومعتبرا به.

رابعها: وقيل الأصل هو: «ما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره»³، وهذا وصف لأصل الأصول، فكون الأصل "يفتقر إليه" ظاهر في كل أصل، أما كونه "لا يفتقر هو إلى غيره" إنما هو وصف لأصل الأصول، ولذا قيل: الأصل هو مبتدأ الشيء «ومن ثم يقال إن أصل الإنسان التراب وأصل هذا الحائط حجر»⁴.

ب/ خصائص الأصل

هناك خصائص إذا توفرت في شيء سمي أصلا، وقبل التفصيل فيها؛ أذكر بأن الأصل قد يكون حسياً أو معنوياً، فالحسي ما يدرك بالحواس؛ كجذع الشجرة هو أصل لها، وأساس الحائط هو أصل له، والمعنوي ما يدرك بالعقل والاستقراء، ولهذا يحتاج إلى بيان خصائصه ومميزاته وهي كالاتي:

1- أن يكون قطعياً لا ظنياً في ما يدل عليه من الأمور العقلية أو الشرعية «وما لم يكن قطعياً ليس أصلاً من الأصول»⁵. وذلك كما قال الإمام الشاطبي «إن أصول الفقه في الدين قطعياً لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي»⁶.

1/ إبراهيم: 26.

2/ المصطلح الأصولي: 241.

3/ التعريفات: "باب الألف"، 32.

4/ الفروق اللغوية: للإمام العسكري (ت: نحو 395هـ) ص: 162.

5/ محاضرات في مقاصد الشريعة: للدكتور أحمد الريسوني ص: 100-101.

6/ الموافقات: 1/ 17.

2- أن يضم الأصل مجموعة من الفروع والقواعد التي تُعدُّ مقومات له، خادمة لجوهره، وهذا الجوهر يُعدُّ بمثابة علة تضبط ما يمكن أن يلتحق به من الفروع الطارئة والجزئيات المستحدثة.

3- أن يكون حاكماً على غيره من الجزئيات والفروع والقواعد التابعة له، فهي معتبرة به، وكل ما شذ عن علة الأصل لا يعد منه.

4- أن يكون محكماً في اعتباره وصياغته ومعناه، وعماماً في الزمان والمكان والمخاطب، فالإحكام معناه الضبط والتنظيم والحصر والمنع من التسبيب، وجعل الشيء واضحاً بيناً منقحاً جامعاً مانعاً.

5- وعليه فالقضايا المتعلقة بالأصل يمكن رصدها تراتبياً على الشكل الآتي: فمجموعة من الجزئيات تُكوِّن فرعاً، ومجموعة من الفروع تُحكم بقاعدة أو قواعد؛ تضبط اعتبار الفروع، ومجموعة من القواعد الكلية يُكوِّن أصلاً؛ يدخل تحته كل أجناسه¹. والحاصل أن «الأصل يطلق على أمور منها: ما يقتضي العلم به العلم بغيره، ومنها: ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به، ومنها: الذي يعتبر به ما سواه، ومنها الذي يقع القياس عليه»².

ثانياً: الأصل اصطلاحاً

انطلاقاً مما سبق تقريره في التعريف اللغوي "للأصل" بتجلياته وخصائصه يمكن تعريفه اصطلاحاً كالآتي، الأصل هو: ما كان محكماً في نفسه قطعياً في اعتباره حاكماً على ما دونه من جنسه من الجزئيات والفروع والقواعد، وقد يكون متفرعاً عن أصل أكبر منه. وبهذا يُعطى له تعريف مركب حسب ما أضيف إليه، من العلوم أو القضايا نحو "أصول الدين" أو "أصول الفقه"، أو ما نريد أن نستدل عليه ونبيّنه من "أصول المقاصد"، وقبل الحديث عن هذا نمهد له بما هو على منواله فنعرّف المركب الإضافي لأصول الفقه، لنستأنس به في وضع تعريف مركب لأصول المقاصد.

1/ وعليه فالأصل يتكون من مجموعة من الجزئيات والفروع والقواعد، وإذا تجانست مجموعة من الأصول تدخلت تحت أصل كلي ويسمى أصل الأصول، والأصل قد يكون متوسلاً به إلى غيره مما هو أكبر منه أو أهم منه، كالجدع والعصن والعزف أصول تراتبية للثمرة.

2/ إرشاد الفحول: 92/2.

ثالثاً: المركب الإضافي للأصول

فَقِيلَ في تعريف أصول الفقه: «هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه»¹، وقال الإمام الشيرازي «وأما أصول الفقه فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه، وما يتوصل بها من الأدلة على سبيل الإجمال، والأدلة ههنا خطاب الله عز وجل، وخطاب رسوله ﷺ وأفعاله وإقراره، وإجماع الأمة، والقياس، والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة»². أو هو كما قال الدكتور فريد الأنصاري: **الأصول هي الأدلة الكلية الثابتة قطعاً: إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة لإفادة الفقه»**³.

المهم من ذلك هو أن القصد من تعريف مصطلح شرعي ما يكون «لتحصيل فهم تقريبي لمعناه بقدر ما يمكن من الامتثال»⁴ والعمل بمقتضى الشرع القاصد إلى الفهم والإفهام لعموم المكلفين.

1/ التعريفات: "باب الألف" 32.

2/ اللمع في أصول الفقه: للإمام الشيرازي، ص: 6. وقال الإمام الباجي: «أصول الفقه: ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية (..) وذلك أنه معرفة أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والاستثناء والمجمل والمفصل وسائر أنواع الخطاب والنسخ والإجماع والقياس وأنواعه وضروره وما يعترض به على كل شيء من ذلك وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه، وتمييز صحيح ذلك من سقيمة مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق بحكمه، فكانت هذه المعاني أصولاً للأحكام الشرعية، لأنه لا طريق إلى استنباطها ومعرفة صحيحها من سقيمها إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها». [الحدود للإمام الباجي (ت: 474 هـ) ص: 102].

3/ المصطلح الأصولي: 243. فالمركب الإضافي يصبح علماً لمعنى الأصول، بل إن بعض العلماء حاول أن يميز بين أصول الفقه و علم أصول الفقه، فالأول «أسس الفقه ومصادره وقواعده التشريعية الكبرى، فهذه الأصول لا بد أن تكون قطعية، وما لم يكن قطعياً ليس أصلاً من الأصول (..) أما علم أصول الفقه كما هو متعارف عليه في مؤلفاته، فلم يقل أحد إن كل مسأله وقواعده قطعية، بل القطعي منها محدود» [محاضرات في مقاصد الشريعة: 100 - 101]. وقال الدكتور فريد «ليس كل ما يدرس في علم أصول الفقه كما هو مشهور عند الأصوليين يعتبر أصولاً للفقه بالمعنى المقصود لدى الشاطبي» [المصطلح الأصولي: 244].

4/ المصطلح الأصولي: 200. ومن هنا تتضح الفائدة من «علم أصول الفقه فهو منبع الفقه ومعينه، وقواعده تستمد الأحكام من أدلتها، وبطرق الدلالات نفرق بين المقصود من المعاني وبعيدها وبأدلتها الإجمالية يتحكم في استدلالها» [أصول المذهب المالكي: 1-2].

المسألة الثانية: تعريف المقاصد

إن مصطلح المقاصد مركزي في هذا البحث ولذلك أتناول تعريفه باختصار شديد بقدر الحاجة إليه، خاصة وأنه من التعاريف المتداولة عند مجموعة من الدارسين لمقاصد الشريعة، وتناولي له بالتعريف لسببين: الأول للتوصل إلى تعريف خاص بمركبه الإضافي أقصد "أصول المقاصد" والثاني: لأبرز نماذج من تعريف الأقدمين للمقاصد وأتدرج بها عبر الاهتمام المتزايد بالمقاصد، وصولاً إلى مرحلة تأسيسها على أصول ضابط لها.

ولأقارب تعريف المقاصد باختصار أتناوله في أربع نقاط، أولها أتحدث عن طبيعة المقاصد، وثانيها أدكر بتعريف المقاصد عند الأقدمين، وثالثها عند المعاصرين، ورابعها أخصصها لتعريف مختار لها.

أولاً: طبيعة المقاصد

إن الاطلاع على طبيعة المقاصد يعرفنا على المجال المراد دراسته وتعريفه، وذلك أن لكل علم من العلوم أو مجال من المجالات مقاصده وأغراضه، فهناك على سبيل المثال مقاصد الفلسفة: ومقاصد القانون ومقاصد علم الطب، ومقاصد علم الفلك ومقاصد العمران، وهلم جرا من تنوع المقاصد واختلافها باختلاف المجال المدروس.

1/ وعليه فالمقاصد تأخذ طبيعة مجالها وتتلون بلونه، فمعرفة طبيعة المقاصد متوقفة على معرفة مجالها المعرفي وقيمها الفكرية ومستندها العقدي. وبذلك تكون المقاصد روحاً سارية وكامنة في ذوات العلوم ومعلقة بها تعلق القلب بالجسد النابض بالحياة فيه.

وهكذا فإن لكل علم أو مجال مقاصده وغاياته وأهدافه المرجوة منه، ومن ذلك الشريعة أو المجال الشرعي، وعليه «فإن المقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة نصوصاً وأحكاماً وقرائن وتعليقات ومعطيات لغوية وتاريخية وغير ذلك، ومن ثمَّ إن افتراض استقلال المقاصد عن التصرفات الشرعية بيِّن البطلان»¹.

1/ الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين مختار الخادمي، 1/ 136-137.

2/ المقاصد هي غاية الأحكام الشرعية، ومُسْتَنْدُ الأحكام وأصلها هو الأدلة الشرعية، وبهذا المعنى تكون الأدلة أصلاً للأحكام والحاملة لها، والأحكام أوعية للمقاصد ومنبع لها، أي أن المقاصد هي الثمرة وأصولها هي المثمرة لها، والمجتهد الذي يعمل على اكتشاف المقاصد من أصولها الكامنة فيها، هو المستثمر¹.

فالمقاصد كالموصوف لصفة، ومسمى لاسم، وثمره لثمر، فتكون «مبنية على التصرفات الشرعية وهي متوقفة على ما أنبئت عليه وجوداً وعدمياً فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها واطراحها بذهاب ما انبنت عليه واستندت إليه»².

3/ «القول إن المقاصد مبنية على الأدلة الشرعية ومستخلصة منها ثابت بالاستقراء والتتبع والاستنتاج، والقول بغير ذلك منافٍ لمنطوق الواقع، ومعارض لمسلمات المنهج العلمي (...) فالمقاصد مع أدلتها الشرعية كالكلي مع جزئياته والأصل مع فروعه فبينهما تلازم وثيق وارتباط عميق من حيث البقاء والانتفاء»³. فمن طبيعة المقاصد إذن أنها جزء لا يتجزأ مما اقترن بها من مركبها أو أصل ما وصف بها.

4/ إن من طبيعة المقاصد الشرعية أنها ثمرة لأصول شرعية، والمقاصد هي الغاية من الشريعة، أي أن المقاصد هي الأهداف التي جاءت الشريعة لتحقيقها، ومن هنا فإن المقاصد في حد ذاتها منهج بمعنى أنها ضد كل ما هو عشوائي أو ارتجالي وهي تنظيم وتأطير وتقنين واضح، ولعل هذا لا يتأتى إلا من مشكاة المنهج العلمي الدقيق المتأصل والقواعد المنهجية الأصيلة، وهذا التأصيل والضبط للمقاصد لا يمكن أن يجتمع إلا تحت أصول معلومة جلية لا

1/ هذا على نحو ما قرره حجة الإسلام أبو حامد الغزالي حيث قال: «فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها ثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار. والثمرة: هي الأحكام، أعني الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والاباحة، والحسن، والقبح، والقضاء، والاداء، والصحة، والفساد، وغيرها. والمثمر: هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط. وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة، إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر هو المجتهد. ينظر: [المستصفي: 17/1].

2/ الاجتهاد المقاصدي: 137/1.

3/ نفسه: 137/1.

يرتاب الناظر في المقاصد بضمور أصولها، ولا يستغني المجتهد عنها، لضرورتها المنهجية في إدراك المقاصد الشرعية والعمل بمقتضاها¹.

ثانياً: تعريف الأقدمين للمقاصد

زعم بعض الباحثين أن الأقدمين لم يعرفوا مقاصد الشريعة ولم يهتموا بذلك لكونهم في غنى عن تعريفها بالرسم أو الحد خاصة².

وأعتقد أن مقاصد الشريعة عرفت نضجا كبيرا وتعريفاً دقيقاً مع الأقدمين؛ خاصة الإمام الغزالي والإمام الشاطبي، فلم القول إن الأقدمين لم يعرفوا المقاصد؟ صحيح أنه ربما لم يقصدوا تعريفها، لكن عرفها بعضهم أثناء حديثه عنها، أو أثناء ذكر أهميتها، أو مسالكها، المهم أن حدها معلوم لديهم وأسفروا عنه وأبانوا عن حقيقته.

أضف إلى ذلك أن الأقدمين أكثروا في تعريف المقاصد بالتقسيم والتمثيل والتنويع إلى غير ذلك من أنواع التعاريف... وذلك تبعاً للغرض من التعريف وهو كما سبق: حصول الفهم من أجل الامتثال للشرع على الوجه المراد.

وعليه أقصر على جوامع تعريف المقاصد عند الأقدمين والمعاصرين وأختصر ذلك اختصاراً أنتقي فيه ما يخدم غرض البحث³.

1/ وهذا على نحو ما عبر به الإمام الشاطبي في وصف كتابه حيث قال: «لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب» [الموافقات: 124/1].

2/ كما قال أحد الدارسين: «والسبب أن صدر هذه الأمة كانوا يفهمون هذه المعاني ضمناً، فهي واضحة جلية في أذهانهم» [مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية للدكتور سميح عبد الوهاب ص 60]. ومنهم من علل ذلك «بتعليقات مختلفة منها أن المصطلح لم يعرف النضج ولم يستقر على معناه إلا في مرحلة متأخرة من تاريخ علم أصول الفقه، رغم أنه كان رائجاً في كتاباتهم واستعمالاتهم». [تكوين ملكة المقاصد للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو ص: 20] وهو زعم فيه نظر ويحتاج لتدقيق واستقراء؛ ولعله خلاف الواقع، خاصة إذا نظرنا إلى مختلف أنواع التعريفات التي لا تنحصر في التعريف بالحد أو الرسم، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ليس من شرط التعريف أن يساق بقصد التعريف من صاحبه، لكن قد يأتي في سياق اعتباطي، وإنما الشرط أن يكون جامعاً مانعاً في التخصص المراد.

3/ ولا أسوق هنا تعريف مجموعة من العلماء للمقاصد التي سجلوها عبر تاريخ تدوين المقاصد وتطور البحث فيها، إذ لست بصدد التأريخ لتعريف المقاصد الشرعية، وإنما أقصر فيها على مرحلتين عند الأقدمين: تعريف المقاصد في مرحلة نضج التدوين مع الإمام الغزالي، وتعريفها في مرحلة نضج التنظير مع الإمام الشاطبي. والمقصود أن نضج التدوين كان مع الإمام الغزالي، وأما من سبقه كشيخه الإمام الجويني وغيره؛ إنما كان معهم الاهتمام بالتدوين ولم ينضج إلا في مرحلة الإمام الغزالي، لكن بعض بواصر النضج بدأت مع شيخه الإمام الجويني، والإمام الغزالي تم نضج التدوين، وكذلك في استعمالنا لمصطلح نضج التنظير مع الإمام الشاطبي، فقبله كان نضج التدوين وشيء من التنظير والاهتمام، لكن نضج التنظير إنما كان مع الإمام الشاطبي، وإذا ظهر المراد فلا مشاحة في التصنيف.

أ/ تعريف المقاصد في مرحلة نضج تدوينها

هذه المرحلة أمثل لها بنموذج، هو أبو حامد الغزالي، وأعتقد أنها من أهم مراحل تدوين المقاصد والاهتمام بها، حيث نضج التعريف بالمقاصد وتم التقسيم المعتمد على أحسن وجه لها. فمن المعلوم إذن أن أبا حامد الغزالي من الأصوليين الأوائل الذين وضعوا اللبنة الأولى في تدوين المقاصد وترتيبها ترتيباً حسناً، لعله المعتمد عند مَنْ جاء بعده إلى اليوم.

1/ تعريف الإمام الغزالي

من أجل ما وقفت عليه عنده في تعريف المقاصد قوله: «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»¹.

ذكر في تعريفه هذا؛ أن مقصود الشارع هو تكليف الناس بما يحفظ الكليات الخمس، وسماها أصولاً، لكونها مجامع جلب كل مصلحة ودرء كل مفسدة، وهي قطعية في اعتبارها، وبالامتثال لأوامر الشرع واجتناب نواهيه يحصل حفظ هذه الأصول، وبحفظها يسعد الإنسان في الدنيا والآخرة².

ولذلك قال في موضع آخر من المستصفى: «مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة»³، أي أن مقصود الشرع لا يعرف إلا بالكتاب أو السنة أو الإجماع، أو ما يلائم ذلك ويناسبه، وهي الأصول

1/ المستصفى: 174.

2/ قال الإمام ابن رشد الحفيد: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تقيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تقيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي. وهذه تنقسم قسمين: أحدهما: أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني: أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها»، [فصل المقال ص: 78].

3/ المستصفى: 179.

المصدرية للمقاصد الشرعية، أو ما كان في معناها من القياس سواء كان جزئياً أو كلياً¹، وهو المناسب للشرعية فيما استجد من النوازل والقضايا.

خلاصة واستنتاج

الحاصل من تعريف الإمام الغزالي أن تحصيل المصلحة للناس هو المقصود شرعاً، ويتضمن ذلك درء المفسدة تلقائياً، وأن ذلك لا يدرك على الحقيقة إلا بالكتاب والسنة والإجماع، وما سكتت عنه هذه المصادر فيعرف بالقياس أو المناسب الشرعي أي القياس الكلي. في كل ما يحقق المصلحة ويزكيها، أو يدرء المفسدة ويحد منها.

ومنهج الشرع في ذلك أنه يعرف المصلحة ويرشد إليها ويعرف المفسدة ويحذر منها². فالمطلوب هو البحث عن الغاية من الكلام، وهي قد تُتَّحَصَّل في مبنى الكلام ولفظه فقط، وقد تنتقل إلى معنى الكلام ومرماه، وقد يتعذر ذلك كله فيلجأ إلى التأويل الشرعي، وهذه المستويات الثلاثة كلها قصد إلهامي.

2/ تعريف الإمام الشاطبي

لعل المطلع على تاريخ تطور الفقه المقاصدي يلحظ بشكل كبير أنه بعد مرحلة نضج التدوين، مع الإمام أبي حامد الغزالي، تأتي مرحلة نضج التنظير مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي، فهو يُعَدُّ من الأصوليين الذين كان لهم الفضل الكبير في تجديد المباحث الأصولية ونفخ روح المقاصد فيها.

فالموافقات أقدم كتاب على الإطلاق - مما وصلنا - خصص الحيز الأكبر للمقاصد الشرعية، وأولها اهتماماً كبيراً، في كل مباحثه الأصولية؛ انطلاقاً من المقدمات التي قدم بها لمؤلفه إلى آخر مباحثه فيه؛ بحيث لا تكاد تطلع على كتاب من كتب الموافقات إلا وتجد

1/ مفهوم "القياس الكلي" وضوابطه ووجه كونه أصلاً للمقاصد الشرعية سيأتي بحول الله ضمن الأصول الاستقرائية للمقاصد.

2/ قال الإمام بن القيم: «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه (...) فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة»، [إعلام الموقعين: 1/ 167].

مباحثه ملئت بـ"قصد" ومشتقاته اللغوية إلا قليلاً منه، ومن هنا كان تجديده واجتهاده وشهرته¹.

إن مما وقفت عليه عند الإمام الشاطبي مما يعد تعريفاً للمقاصد الشرعية يمكن أن يندرج في ثلاث مراتب من الأدنى إلى الأعلى كالآتي: **قصد البيان والإفهام، وقصد الإمتثال والعمل، قصد الاستثمار والإسعاد.**

- قصد البيان والإفهام

إن الله أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وجعل من أهم وظائف النبوة البيان لمقتضى أخباره وأحكامه وآدابه، وجعل شريعته سارية على مقتضى فطرة الناس، فعرف هذا بقول: **«المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه»**².

فالسنة النبوية من أهم وأجل ما يتوصل به إلى المقصود الشرعي من القرآن، إذ هي المبين له، والمصدر الثاني بعده، واللسان العربي آلية للفهم والإفهام لهما وبهذا فهو من أهم الأصول الموصلة إلى المقصد منهما، ثم إن الشريعة انبنت على الفطرة. وهذا **"قصد أولي ذاتي"** وكونه أولياً من جهة أن فهم الخطاب سابق عن التكليف به، وكونه ذاتياً لأنه كامن في الشريعة وجزء لا يتجزأ منها، إذ هي كاملة وتامة به.

- قصد الإمتثال والعمل

فإنه جل ثناؤه قصد من وضع الشريعة أن يمتثل الناس لها ويدخلوا تحت أحكامها، ويعبدوه بمقتضاها، ولهذا قال: **«المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن**

1/ قال الدكتور الريبوني: فالإمام «الشاطبي حينما تكلم، نجد المقاصد مرافقة له، حاضرة في كلامه، مؤثرة في آرائه، تزيده عمقاً وسداداً، ويزيدها تجلية وتوضيحاً، حتى ليكاد دارس الشاطبي، يزعم أنه لم يكتب إلا في المقاصد وأثارها» [نظرية المقاصد: 151].

2/ الموافقات: 140/4.

داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً¹. فقوله "المقصد الشرعي من وضع الشريعة" أي المقصود الذي جاءت الشريعة من أجله، هو "إخراج المكلف عن داعية هواه" وفيه تزكية نفسه وحثه عن العمل الصالح وتجنب السيء والمبادرة إلى التوبة والرجوع إلى الله.

وقوله: حتى يكون عبداً لله اختياراً، أي بإرادته دون إكراه، ولا يكون كذلك إلا بعد البيان والفهم لمقتضى الخطاب الإلهي والاقتناع به، فالامتثال لأمر الشارع واجتناب نهيه عن اختيار لا عن إكراه²، وحصراً المقصد الشرعي في مخالفة الهوى وعدم اتباع الشهوات لأنها منبئة ومؤدية للمفاسد في الدنيا والآخرة في أغلب الأحيان، فاتباع الهوى يؤدي إلى غريزة حب الذات والتسلط وقلة الإنصاف، والأخذ بغير حق.

وهذا "قصد إرادي" من وجهين، الأول: أن إرادة الله اقتضت تخبير الناس في الامتثال أو الإعراض، ولم يقصد الله إكراههم على شيء، والثاني: بمقتضى الأول توقّف الامتثال على قصد المكلف، فلا يصح امتثال إلا بصحة قصده.

- قصد الاستثمار والإسعاد

والمراد بهذا أن أوامر الشرع تثمر مصالح للناس إذ هم امتثلوا لذلك، ونواهيته تثمر درء المفاسد عنهم إنهم امتثلوا لطلب الترك، وهي التي جعلها الإمام الشاطبي تحت عنوان: قصد الشارع في وضع الشريعة حيث قال: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق،

1/ الموافقات: 289/2، وعلق الدكتور الريسوني على هذا بقوله: «فإن هذا يعد من المقاصد العامة الكلية لأنه يتعلق بوضعها، أساساً وابتداءً، ولأن مراعاته واعتباره ليس محصوراً في جانب من الجوانب من الشريعة دون غيرها، [الفكر المقاصدي ص: 19].

2/ استحضار الإمام الشاطبي للجانب الاضطراري في الإنسان زيادة في الحجة والإقناع، وقطعا لكل جدال في حقيقة التكليف، وكأني به يقول الذي اضطررك في أصل خلقتك ومصيرك الحتمي؛ هو الذي كلفك فقس تصديق اختيارك على حقيقة اضطرارك، لتمتثل لأمر خالقك كيف شاء سبحانه وتتبع شرعه، وبذلك يحصل الشعور بالطمأنينة والسعادة في الدنيا ودخول الجنة في الآخرة، وعرفها في سياقات أخرى بنحو هذا ومنها قوله: «ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله». [الموافقات: 264/2]. وقال في سياق آخر: «المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله» [الموافقات: 328/2]. وقال في سياق وجوب اتباع الدليل: «فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه حتى يكون عبداً لله» [الموافقات: 291/3].

وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: (..) ضرورية (..) حاجية (..) تحسينية»¹، وهذه أصول جامعة لمراتب المقاصد في كلياتها الخمس، وإنما يثمر هذه الامتثال للأحكام الشرعية.

والمراد من تحصيل المصالح ودرء المفسد هو إسعاد الإنسان وتكريمه في الدنيا والآخرة، وهذا "قصد ابتدائي" أي من أجله وضعت الشريعة ابتداءً ولتحقيقه جاءت.

خلاصة واستنتاج:

الحاصل من تعريف الإمام الشاطبي: أن الله جل ثناؤه قصد من شريعته أن تكون مفهومة واضحة للناس بالحجة والبرهان موافقة لفطرتهم ميسرة سهلة، وهذا "قصد ذاتي"²، في الشريعة، كما أن الله سبحانه قصد الامتثال لتعاليم الشريعة وأحكامها، وهو "قصد إرادي"، وهذان القصدان يثمران قصداً استثمارياً: وهو أن الشارع قاصد بشريعته أن تثمر مصالح للناس وتدرء عنهم المفسد وبذلك تحصل سعادتهم في الدنيا والآخرة وهذا "قصد ابتدائي".

وقد جمع ذلك بقوله: «الحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن، التي تقتضيها القواعد الشرعية، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار، ويصححها نصوص الآيات والأخبار. وقسم هو المقصود الأول بالذكر، وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أداه اللسان العربي فيه، وذلك أنه محتو من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول، أحدها: معرفة المتوجه إليه، وهو الله المعبود سبحانه. والثاني: معرفة كيفية التوجه إليه، والثالث: معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه»³.

1/ الموافقات: 2 / 17.

2/ «ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة، فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير، فهو قاصد ما قصده الشارع، وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولها وأولها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ، كان المتلقي له على هذا الوجه أخذاً له زكياً وافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع» [الموافقات: 2 / 340].

3/ الموافقات: 4 / 203 - 204.

ب/ تعريف المقاصد عند المعاصرين

من المعلوم أن الإمام ابن عاشور كان له الفضل الكبير في بعثة المقاصد وإحيائها ونفخ الروح فيها من جديد من حيث التعريف بها وبأهميتها وإظهار حقيقتها بل والتجديد لمباحثها والابتكار في أنواعها وتطبيقاتها المؤكدة لأهميتها، فلا يمكن لدارس مقاصد الشريعة الإسلامية، أن يقفز على مرحلة الإمام ابن عاشور باعتبارها مرحلة بعثة وتجديد لمباحث المقاصد الشرعية. إذن ما مفهوم المقاصد عند الإمام ابن عاشور؟

1/ مرحلة بعثة المقاصد والتعريف بها

- تعريف الإمام ابن عاشور للمقاصد

عرف الإمام ابن عاشور المقاصد بقوله: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان، ويشتمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»¹. ظاهر في الخلوص إلى هذا أن المعتمد هو استقراء موارد الشريعة بجزئياتها وكلياتها استقراءً استنبط منه تعريف المقاصد.

- شرح تعريفه

المقصد العام من التشريع أي الغاية العامة من الشريعة: هو الحفاظ على نظام الأمة، أي أن يقدم جلب المصلحة العامة المعتبرة، وأصل اعتبار المصلحة: مفهوم من أن تقديم المصلحة الخاصة أو الشخصية على المصلحة العامة هو مفسدة يستوجب الشرع تأخيرها، وأصل اعتبار المصلحة الخاصة ما لم تكن معارضة لمصلحة عامة.

لأن الشريعة إنما جاءت لحفظ المصلحة العامة، أما المصالح الخاصة أو الشخصية فكل واحد يحفظ مصلحته بشكل فطري طبيعي غريزي تلقائياً، والشرع يوجه هذه المصلحة

1/ مقاصد الشريعة: 273.

لتخدم المصلحة العامة ويوفق بينهما، ومن هنا يكون تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض ابتلاء للمكلف، بمعنى هل يكون عبداً لله اختياراً أم لا¹.

وطلب دوام صلاح نظام الأمة مقصود شرعاً، أي أن كل ما يُسهم في إصلاح الإنسان، وطلب صلاحه، فهو من مقاصد هذه الشريعة، وكل ما يدفع عن نوع الإنسان المفسد ويقللها فهو مقصود الدفع والتقليل والإزالة وعدم وجوده مقصود شرعاً.

قال في هذا الصدد: «مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية، مرهوبة الجانب، مطمئنة البال، لم يبق للشك مجال يخالجه به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضرر والفساد عنها»².

وسواء تعلق صلاح هذا الإنسان بصلاح عقله، أو صلاح عمله، أو صلاح ما بين يديه من موجودات العالم كل ذلك مقصود للشارع إبقاؤه وتقويته واستدامة إصلاحه، ولذلك فكل ما حرم الله ففيه مفسدة، وكل ما أمر به ففيه مصلحة. والمفسدة العامة مقدمة في الدفع على المفسدة الخاصة عند التعارض، أو بتعبيرهم تُتحمَّل المفسدة الخاصة عند التعارض من أجل دفع المفسدة العامة، مع التكفل بالتعويض الدنيوي قدر المستطاع.

- تعريف العلامة علال الفاسي

لا يمكن الحديث عن مرحلة البعث والإحياء للمقاصد الشرعية دون الحديث عن علامة المغرب علال الفاسي، خاصة وأن له جهوداً كبيرة في بعث التراث المقاصدي وإحيائه والدفاع عنه، مخلفاً تراثاً قيماً ينبض بروح المقاصد في مختلف كتبه خاصة مؤلفه الموسوم بـ"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها".

1/ من مراتب المصلحة انطلاقاً من تعريفه: إن الأصل في المصالح الشرعية أن لا تتعارض، وإذا تعارضت تقدم الأكثر عمومية على العامة والعامة تقدم على الخاصة، والخاصة بطائفة تقدم على الخاصة بأقل منها، حتى تكون المصلحة المجتلية لشخصين مقدمة على المصلحة الشخصية، فمثال المصلحة المجتلية للزوجين معاً مقدمة على المجتلية لأحدهما، وإذا تنازل عن مصلحته الشخصية في الدنيا استجابة لأمر الله؛ يؤجر على ذلك في الآخرة، ويعوض عن مصلحته التي فاتته في الدنيا بمصلحة له في الآخرة هي مصلحة الأجر والثواب، ومعلوم أن مصلحة الآخرة وهي خير وأبقى وأصلح، ومن هنا إذا تعارضت المصلحة الدنيوية مع المصلحة الأخروية تقدم الأخروية.

2/ مقاصد الشريعة: 405.

فعرف المقاصد الشرعية تعريفاً قصدياً¹، حيث قال: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»².

وأعتقد أنه تعريف معرب عن نفسه لا يحتاج إلى شرح أو تعليق، خاصة؛ وأنه تعريف موجز مختصر جمع بين اعتبارين: المقصد العام من الشريعة، والمقاصد الجزئية لكل حكم من أحكامها.

على أنه «يعبر عن المقاصد أيضاً بالعلل الجزئية للأحكام الفقهية، سواء أكانت تلك العلل أوصافاً ظاهرة منضبطة أم كانت حكماً وأسراراً أم كانت مصالح ومنافع كلية وعامة»³.

2/ مرحلة الصحوة المقاصدية

تعتبر هذه المرحلة من أهم مراحل التطور المقاصدي، ومحطة كبرى من أعظم ما عُنِّيَ فيه بالمقاصد.

وهي مرحلة تبتدئ بـ«الاهتمام الذي بدأ بنشر كتابي الموافقات والاعتصام، والإقبال عليهما والترويج لهما ولمضمونهما، ثم تتابع بمؤلفات ودراسات وأبحاث جامعية وغير جامعية، وبما لا يحصى من المقالات والندوات والمحاضرات، ثم أصبحت مقاصد الشريعة، مادةً دراسية مستقلة في عدد من الجامعات في العالم الإسلامي، وما زالت العناية بمقاصد الشريعة، والإقبال على طلبها في تزايد مستمر، حتى إنه يمكن اليوم التحدث عن صحوة مقاصدية»⁴.

1/ التعريف القصدي هو الذي يساق لأجل التعريف وهو غالباً ما يكون تعريفاً حديثاً جامعاً مانعاً، ويقابله التعريف الاعتباطي وهو الذي لا يساق لغرض التعريف ولا يقصد به صاحبه السوق من أجل التعريف لكن توفرت فيه شروط التعريف.

2/ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 111.

3/ الاجتهاد المقاصدي: 137/1.

4/ الفكر المقاصدي: 10.

واعتقد أن هذه الصحوة المقاصدية -في تقديري- ولدت مع ظهور نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأستاذنا الدكتور أحمد الريسوني، ولذلك لم يكن لي بد من الوقوف على تعريف المقاصد عنده.

تعريف الدكتور أحمد الريسوني

عرف المقاصد بقوله: «مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وُضِعَتْ الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»¹ أي المراد من الشريعة هو تحقيق المصلحة للناس، وفي تحقيق المصلحة طلب لدرء كل مفسدة، سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة.

وهي على ثلاثة أقسام:

أ/ **المقاصد العامة:** وهي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير منها (...). أي أن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة. أعم وأهم، من التي روعيت في كثير من أبوابها.

ب/ **المقاصد الخاصة:** وأعني بها المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة، من أبواب التشريع. ولعل الشيخ ابن عاشور هو خير من اعتنى بهذا القسم من المقاصد.

ج/ **المقاصد الجزئية:** وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة، أو إباحة أو شرط أو سبب. وهي التي يشير إليها الأستاذ علال الفاسي بقوله: «والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»² قال الدكتور الريسوني «وهي التي تنطبق عليها أمثلة الشيخ ابن عاشور، من كون عقدة الرهن مقصودها التوثق، وعقدة النكاح مقصودها إقامة وتثبيت المؤسسة العائلية، ومشروعية الطلاق مقصودها وضع حد للضرر المستمر»³.

1/ نظرية المقاصد: 7.

2/ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 111.

3/ نظرية المقاصد: 7- 8.

وعرفها في موضع آخر بنفس التعريف مع زيادة توضيح وبيان وذلك بقوله: «مقاصد الشريعة هي الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملة، ومن وضع أحكامها تفصيلاً»¹.

وشرح تعريفه هذا بقوله: «ومعنى هذا أن مقاصد الشريعة تمثل مراد الله وغاية ما كلف به عباده، وما شرعه لهم، فهي بمنزلة الثمرة من الشجرة»².

تعريف المركب الإضافي "أصول المقاصد"

بالتأمل فيما سبق من تعاريف يمكن أن نخلص إلى تعريف مركب جامع بين المنطلق الأصولي للمقاصد والثمرة المرجوة من الشريعة.

وهو كالتالي: أصول المقاصد: هي معرفة القواعد الكلية والطرق الموصلة إلى المقصد الأعلى للشريعة امتثالاً لله واتباعاً لشرعه.

أو بعبارة أخرى هي: ما يتوسل به إلى الغاية التي جاءت الشريعة من أجلها، تحقيقاً لمصلحة الإنسان ودرءاً للمفسدة عنه في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معاً.

ونؤطر هذا الاستنتاج بسؤالين منهجيين؛ يقتضى الجواب عنهما تعريفاً منهجياً ميسراً يكون علماً على "أصول المقاصد الشرعية" وهما يلخصان حقيقة المقاصد في ارتباطها بأصولها الشرعية.

أما السؤال الأول: فهو سؤال الغاية: لماذا؟ والذي يمكن صياغته على الشكل التالي: ما الغاية من الشريعة؟ وهو سؤال يبحث عن المقاصد سواء كانت جزئية أو كلية، وهو سؤال كاشف عن المقاصد.

ولذلك نرى في كل التصرفات الشرعية توجه المكلف إلى غاية واضحة، وهي ما يطمح المكلف فطرياً إلى تحقيقه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، نتيجة لفعله، سواء كانت دنيوية أو أخروية، أو فيهما معاً، أو ما يؤول إلى ذلك.

1/ الفكر المقاصدي: 18.

2/ نفسه: 18.

والغاية من أفعال وتصرفات العقلاء أن تجلب لهم نفعاً وسعادة في الدنيا والآخرة، فالشرع يريد من الناس أن يكونوا سعداء في الدنيا والآخرة، وهذا واضح لا غبار عليه.

ولكل قول أو فعل أو تصرف أو اعتقاد، غاية ينتهي إليها؛ ولا يخرج عنها؛ إما أن تكون نافعاً أو ضارةً، فالنافعة مصلحة، والضارة مفسدة، والشرع نبّه وأرشد إلى المصلحة بأوامره، وحذر من المفسدة بنواهيه؛ وبَيَّنَّ مآل كل واحدة منهما في الدنيا والآخرة.

فالغاية هي أن يكون الإنسان صالحاً؛ منتفعاً بصلاحه في الدنيا؛ بأن يكون سعيداً مطمئناً، وهي الغاية التي جاءت الشريعة لتحقيقها للمكلف في الدنيا، عبر جلب المصالح وتكثيرها؛ ودرء المفسدات وتقليلها، وفي الآخرة بنيل رحمة الله والفوز بالجنة.

السؤال الثاني: سؤال الكيفية: كيف؟ والذي يمكن صياغته كالتالي: كيف نصل إلى الغاية من الشريعة؟ وهو سؤال يبحث عن المنهج السليم والطريق السوي الذي يوصل إلى الغاية المرجوة، وهو سؤال ضابط للمقاصد.

أي كيف يصل المكلف إلى الغاية التي يطمح إليها، أي الطريق والسبيل التي جاء الوحي لرسمها وتبينها، ليتبصر بها المكلف، فالوحي -قرآناً وسنةً- يخبر بالغاية والمصير، ويرسم الطريق لبلوغها على أفضل حال وأسعده، أي الإخبار بالغاية وكيفية الوصول إليها.

نحو قول الله جل ثناؤه: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ

بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ¹، فاتباع الصراط المستقيم وسيلة وكيفية؛ نتوصل بها إلى التقوى.

1/ الأنعام: 154.

ثم بالتقوى يتوصل إلى الرحمة؛ كما في قوله جل ثناؤه: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكًا

فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾¹، وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾².

وبهذا يظهر أن الغاية قد تكون وسيلة إلى غاية أخرى أكبر منها وأهم، كما في التقوى التي تحصل بجملة من العبادات والأخلاق، وبمنزلة التقوى يتوصل إلى الرحمة وهي الجنة؛ كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَفِيًّا﴾³، فالجنة غاية الغايات ومقصد المقاصد.

ونحو حديث: «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبِي، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَا أَبِي؟ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبِي»⁴، فأخبر ﷺ بالغاية التي يطمع إليها كل الناس، المتمثلة في الجنة، وأخبر بالطريق التي توصل إلى ذلك وهي طاعته ﷺ بامتثال أمره واجتناب نهيه، وهي الكيفية الوحيدة الكفيلة بضمان الغاية وهي مفتاحها؛ فالجنة غاية وطاعة الشارع كيفية، وكما جاء في الحديث: «يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»⁵. فالفلاح غاية، وقول كلمة التوحيد؛ كيفية في الوصول إلى تلك الغاية.

1/ الأنعام: 156.

2/ النور: 54.

3/ مريم: 63.

4/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم: 7280.

5/ أخرجه الإمام ضياء الدين في كتابه: "الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما" رقم: 144، 128/8.

تعريف المقاصد الشرعية:

بعد تعريف المركب الإضافي نخلص إلى تعريف المقاصد الشرعية المتوصل إليه وهو الآتي المقاصد الشرعية هي: معرفة الغاية من الشرع، وكيفية الوصول إليها، للتَّحَقُّقِ بصالحها، واجتناب فاسدها، تكريماً للإنسان في الدنيا وإسعاداً له في الآخرة.

شرح هذا التعريف:

جاء في التعريف أن المقاصد هي؛ "معرفة الغاية من الشرع": والمراد بالمعرفة: العلم بنبأ الوحي، ومعرفة برهان صدق ما أخبر به الرسول ﷺ عن الله جل ثناؤه؛ من أحوال عالم الغيب، ومعرفة طرق النجاة المُخْبِرِ بها عن طريقه ﷺ.

والمراد **بالغاية**: هي الغاية من الأحكام التي نَصَبَهَا الشارع آياتٍ لِلدَّلَالَةِ على الخير والتحذير من الشر؛ قصد اختبار كسب المكلف في الامتثال للأوامر الشارع لتحقيق مصلحته في الدنيا المتمثلة في رعاية التكريم وهو المعبر عنه في التعريف **بالتحقق بصالحها**، أي منافع الشريعة في الدنيا، والسعادة بها في الآخرة، **واجتناب فاسدها** بترك النواهي الشرعية لما يترتب عنها من مفسد في الدنيا، والعذاب في الآخرة.

والغاية من الشرع هي إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة، باختياره الكسبي، الدائر بين عدل الله ورحمته -سبحانه وتعالى- فمن شقي فبعدل الله ولم يظلم فتياً، ومن نجا فبرحمة الله، والعمل الصالح إنما هو مفتاح للنجاح ومؤشر عنه¹.

1/ وذلك يتم بأمر ثلاثة: الامتثال للأوامر الشرعية، واجتناب النواهي الشرعية، والأخذ بالاحتياط في الرخص والمباحات. وهذا كله يلخص أهمية المفهوم المنهجي للمقاصد وضرورة ارتباطه بسؤال الغاية، لماذا؟ **الكاشف عن المقاصد** وسؤال الكيفية، كيف؟ **الضابط لها**، وبهذا تختصر لنا مفهوم المقاصد الشرعية، وتجليه لنا، وتضبطه ضبطاً منهجياً قيماً، وتربط المقاصد بأصولها ومصادرها التي استنبطت منها، وكانت أصل اعتبارها.

الباب الأول: الأصول المصدرية للمقاصد الشرعية

الفصل الأول: القرآن الكريم أصل للمقاصد الشرعية

الفصل الثاني: السنة النبوية أصل للمقاصد الشرعية

الفصل الثالث: الإجماع أصل للمقاصد الشرعية

مدخل تمهيدي:

في هذا الجانب النظري أتناول بحول الله وحسن عونه- الأصول التي تستند إليها المقاصد، وتتبع منها، وتكون هي أصل اعتبارها، بصفاتها منفردة ومجموعة في آن واحد؛ على اعتبار أن المقصد الكلي أو الجزئي الذي ينبع ويستنبط من أصل واحد ولا يعتبر إلا به، له ارتباط وثيق بسائر الأصول الأخرى¹، وعليه أتناول هذا الجانب النظري -بحول الله وتوفيقه- في بايين: الباب الأول: الأصول المصدرية للمقاصد الشرعية، والباب الثاني: الأصول الاستقرائية لها.

أما الباب الأول فأعني بالمصدرية: الأصول التي تصدر عنها المقاصد وتنطلق منها، وهي منبعها الأول، وعليها يستند كل ما سواها، أي هذه الأصول هي التي تشهد لغيرها بالاعتبار شهادة إجمالية أو تفصيلية أو استقرائية. وعن هذا عبر الإمام الغزالي في نص نفيس حيث قال: «مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة»². فذكر أصول المقاصد وهي الكتاب والسنة والإجماع وما رجع إليهما باعتبار منضبط، كما سيأتي تفصيله بحول الله وحسن عونه.

وهذا الباب أتناوله في ثلاثة فصول، كل فصل يمثل أصلاً للمقاصد الشرعية وهي الأصل الأول: هو القرآن الكريم؛ وعملي أن أحكم اعتباره أصلاً للمقاصد الشرعية؛ سواء كانت المقاصد عامة أو خاصة أو جزئية، أو أصلاً منهجياً لها، والأصل المصدرية الثاني للمقاصد هو السنة النبوية التشريعية وعملي في هذا الأصل هو أن أحكم اعتباره ومسالك التفريق بين أنواع السنة لأخلص إلى ما يعتبر أصلاً للمقاصد ثم أبين وجه اعتباره أصلاً لها. والأصل المصدرية الثالث للمقاصد الشرعية هو الإجماع وعملي فيه هو بيان اعتباره أصلاً للمقاصد، بتدقيق النظر في حقيقته وأنواعه ثم أبرزت وجه كونه أصلاً لها.

1/ ومن أهداف ذلك إبراز أهم الفوائد التي تحصل للمجتهد بالاستناد إلى المقاصد، ومعرفة كيفية استثمارها؛ باعتبارها أصولاً كلية، وطرفاً حاكمة في التحقق من الاجتهاد الشرعي، وضبط أعمال المقاصد على الوجه الشرعي؛ دون تهيب ومن غير تسبب.

2/ المستصفي: 179.

الفصل الأول: القرآن الكريم أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: القرآن أصل كلي ومنهجي للمقاصد

المبحث الثاني: القرآن أصل لأصول المقاصد الشرعية

تمهيد:

إن القرآن الكريم هو هدية الله تعالى للناس أجمعين، لهدايتهم إلى طريق الحق، وإخبارهم بالغيب، وهو خاتم الرسالات السماوية، المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين؛ سيدنا محمد ﷺ.

فالقرآن أصل مصيري للإنسان، ومنهج يبين له طريق الخير ويحثه عليه، ويوضح له طريق الشر ويحذره منه، فلم يبق خير إلا دل الناس عليه؛ ولم يترك شراً إلا حذر الناس منه فهو يرسم سلوك المصير الآخروي للإنسان، وهذا يبرز أن القرآن أصل الأصول كلها؛ منقولها ومعقولها، ومصدر المعرفة الشرعية في العقيدة والعبادات والمعاملات إما على جهة التفصيل وإما على جهة الإجمال¹.

وعليه فسأتناول هذا الفصل في مبحثين؛ الأول: القرآن أصل منهجي للمقاصد الشرعية، والمبحث الثاني: القرآن أصل لجزئيات شرعية ولكليات استقرائية. أحاول من خلال ذلك إبراز حقيقة كون القرآن الكريم أصل الأصول كلها.

1/ لكن المخالف المجادل، لا يسلم بثبوت القرآن إلا بعد ثبوت أصله ومصدره، فنحتاج «إلى المنهج المنطقي والفكري العام، الذي سلكه علماء الكلام، بالنسبة لمن لم يدخل بفكره بعد في دائرة الإيمان بالله؛ ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله» [كبرى اليقينيّات للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص: 19]. وهذا مبحث كلامي صرف، تحدث عنه علماء الكلام وأسهبوا في مباحثه، من حيث دلائل وجود الله، وقديسيته وكماله، وغناه المطلق عن كل ما سواه، وقيوميته على سائر الخلق دون استثناء، وهو الله الذي لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء، ولا يعجزه شيء، وكل شيء عنده بمقدار وحكمة، فمبحث علماء الكلام على أساس أن مكنن الإسلام وجوهه هو «عقيدته، ومكنن العقيدة فيه إنما هو الإيمان بوجود الله عز وجل ووحدانيته، فلا مطمع في تحقيق شيء من أحكام الشريعة الإسلامية؛ إن لم تكن المبادئ الاعتقادية مركزة من قبل ذلك في القلب، ولا مطمع في ارتكاز شيء من هذه المبادئ فيه إلا بعد الإيمان بوجود الخالق جل جلاله» [كبرى اليقينيّات الكونية: 21]. فهذا يؤكد القول إن المقاصد تستقي بعض مرجعتها وبعض مبادئها من علم الكلام. لكنني لست في معرض مناظرة مع مخالف، ولا في معرض جدال مع مجادل في هذه المسئلة، وإنما أخذها مسلمة، فالقرآن هو كلام الله جل ثناؤه؛ وهو وحى من الله تعالى إلى سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، وقد نقل إلينا بالتواتر بلسان عربي مبين، وهو معجزة الله الخالدة، وهذه حقيقة تعد من المسلمات القطعية عند المسلمين.

المبحث الأول: القرآن أصل كلي ومنهجي للمقاصد

أقصد بذلك أن القرآن أصل منهجي للمقاصد، فهو يبين الحقيقة كما هي، ويخبر بالأمر الغيبية بيقين ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فيجلى الخير ويدعو إليه ويظهر الشر ويحذر منه؛ كما في قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَفْوَهمُ وَيُبَشِّرُ

الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾¹. وكما في قوله سبحانه: ﴿يَكُلِّ

جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾².

يعني أن القرآن الكريم أصل كلي للشرعية وعمدة العقيدة، ومنه المنطلق في الاجتهاد والنظر، وأن الله جل ثناؤه أنزله هداية للناس وإرشادا لهم؛ فبه يستبصرون، فالقرآن يذكر الناس بمصلحتهم ومصيرهم.

كما قال الإمام الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشرعية وعمدة الملة، وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة»³ بالضرورة.

وعليه أتناول هذا المبحث في مطلبين، المطلب الأول سميته "القرآن أصل كلي للمقاصد الشرعية"، والمطلب الثاني عَنُونُهُ: ب"القرآن أصل منهجي للمقاصد الشرعية".

1/ الإسرائيليات: 9.

2/ المائدة: 50.

3/ الموافقات: 4/ 144.

المطلب الأول: القرآن أصل كلي للمقاصد

في هذا المطلب أتناول قضية محورية لها ارتباط وثيق في الدلالة على أن القرآن من أهم أصول المقاصد، وهذه القضية هي التي قال عنها الإمام الشاطبي: «الكتاب كلية الشريعة وعمدة الملة»¹.

وأبرز ذلك في ثلاث نقط: النقطة الأولى: القرآن كلية الشريعة، والنقطة الثانية: القرآن أصل الملة، والنقطة الثالثة: القرآن أصل الهداية والإرشاد. وأختم كل نقطة بإبراز وجه اعتبار القرآن أصلاً للمقاصد الشرعية فيها.

أولاً: القرآن كلية الشريعة

وذلك أن القرآن العظيم هو أصل في أخذ الأحكام الشرعية، ومنه تتفرع الأصول الشرعية الأخرى، في تجانس وتماسك مذهلين، في نظمه، ووحدة تشريعه، وإخباره بالغيب، إنه المعجزة الخالدة، «إن القرآن الكريم أصل واحد؛ وكلُّ متكامل، تشكل سورته المكية والمدنية وحدة كلامية قرآنية؛ تعكس مفاهيم التوحيد، والتشريع، والأخلاق، فبتدقيق النظر.. في أجزائه المكية والمدنية، يتبين أن فيها نوعاً من الترابط في الفهم والتفسير»².

بمعنى أن القرآن أصل الشريعة، فكل ما يتعلق بالأحكام الشرعية إنما مردها إلى القرآن أساساً، إما على التفصيل وإما على الجملة، سواء كانت في العبادات أو المعاملات، أو الإخلاق.

لهذا نرى الأصوليين في تععيد الأحكام الشرعية وتقسيمها، إلى قسمين: تكليفية ووضعية، إنما مرده إلى استقراء آي القرآن، فوجدوا بالتتابع والاستقراء أن الأحكام التكليفية خمسة على رأي الجمهور، الوجوب والندب؛ والإباحة، والتحرير والكرهية، والأحكام الوضعية؛ كما هو متعارف عليه أيضاً، وهذه الأحكام إنما هي استقرائية من موارد الأمر والنهي والتخيير.

1/ الموافقات: 4 / 144.

2/ معالم التجديد في أصول الفقه الإسلامي، للدكتور أحسن لحسانة، ص: 491.

فوجد العلماء أن الأمر تارة يكون فعله محموداً مأجوراً عليه، وتركه يكون مذموماً معاقباً عليه؛ فقالوا هذا الواجب، وتارة تقترن به قرينة تدل على أن فعله محمود مأجور عليه، ولا شيء على تركه؛ فقالوا هذا مندوب إليه، وتارة تقترن به قرينة تدل على أن المكلف مخير بين فعله وتركه، وأنه مستوي الطرفين، فقالوا هذا مباح.

ونظروا في صيغة النهي فوجدوها تارة تدل على أن الفعل مذموم معاقب عليه؛ وتركه ممدوح مأجور عليه؛ فقالوا هذا هو الحرام، وتارة تقترن بها قرينة تدل على أن الفعل غير معاقب عليه، وتركها مأجور عليه، فقالوا هو الكراهة.

ووجه اعتبار القرآن أصلاً للمقاصد الشرعية في هذه المسألة: أن باتباع أوامره تحقق المصلحة للناس وهي المنفعة واللذة التي تحصل أثناء الفعل وعقبه سواء في الدنيا أم الآخرة، وأن نواهيه تدفع عن الناس المفسدة وهي الألم سواء كان مادياً أو معنوياً، الذي يحصل أثناء الفعل أو بعده أو هما معاً، سواء في الدنيا أو الآخرة.

ثانياً: القرآن أصل الملة

أي أن القرآن هو أصل العقيدة على اعتبار ما تضمنه من حقائق الاعتقاد في الله؛ ووجوب الإيمان به، وإخلاص العبادة له وحده لا شريك له، والإيمان بجميع رسل الله وكتبه، وكل ما أخبر به من أمور الغيب عن الآخرة والحساب والجزاء، والجنة والنار.

فالقرآن أصل لإقناع الناس بالحجج، والبراهين القاطعة، والمعجزة الناطقة، بصدق الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام؛ التي لا يمكن أن يختلف فيها أو حولها العقلاء النزهاء، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى «لأن الدليل على صدق رسول ﷺ هو المعجزة، وقد حصر ﷺ معجزته في القرآن بقوله: "وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي" ¹ هذا وإن كان له من

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الجنائز باب من انتظر حتى تدفن، رقم: 1325.

المعجزات كثير جداً، بعضه يُؤمَّن على مثله البشر، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله»¹.

وإنما حصر المعجزة في القرآن بما هو كلية وأم لغيره من الكليات، وبه وحده قام التحدي على العالمين أن يأتوا بمثله². وإنما كانت المعجزة المحمدية هي القرآن لأنه آخر الرسالات السماوية؛ ليبقى دليلاً مستمراً على صدق النبوة، ولتكون رسالته عالمية وشاملة ومستمرة في صلاحيتها لكل زمن ومكان، وهذا الاستمرار يؤسس له القرآن قواعده وضوابطه المنهجية، ولذلك بنى القرآن العقيدة أي الملة على الدليل القطعي والبرهان اليقيني.

كما قال الإمام الشاطبي: «وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللاحق بأهلها أن يتخذ [أي القرآن العظيم] سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه؛ على مر الأيام والليالي نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما»³.

وجه اعتبار القرآن أصلاً للمقاصد الشرعية في هذه المسألة: هو أن القرآن أصل وعمدة في التصديق باليوم الآخر، حيث برهن على صحة العقيدة بمنطق لا يدع فيه مجالاً للشك، فالقرآن يؤسس للحجج والبراهين التي ترشد الناس وتبين لهم طريق الحق وتحذرهم من الشر، وهذا البرهان ينبي عليه ما بعده من مصالح الآخرة، وأثر ذلك يظهر عند تعارض مصلحة دنيوية مع مصلحة أخروية، فتقدم مصلحة الآخرة مطلقاً.

ويظهر أيضاً كون القرآن أصلاً للمقاصد في وجوب إخلاص النية لله وحده لا شريك له، إذ مرد ذلك إلى مصلحة أخروية بالقصد الأصلي، ويتفرع عن هذا أن قبول كل الأعمال

1/ الموافقات: 30 / 3.

2/ أما ما أعطيه عليه السلام من المعجزات، إنما هو بالتبع لا بالقصد الأول؛ لأن مثل تلك المعجزات تنقضي بزمن المبعوث بها، ثم إن مثل تلك المعجزات قد تجري على أيدي غير الأنبياء إكراماً لمن أجريت على أيديهم وابتلاء لهم أو استدراجاً لهم وامتحاناً لسواهم. [ينظر كتاب "النبوات": للإمام ابن تيمية، حيث تحدث بشكل مستفيض عن المعجزة وما يتلبس بها من الكرامات وغيرها].

3/ الموافقات: 144 / 4.

الموافقة لقصد الشارع؛ رهين بنية المكلف، وعمدة هذا النظر حديث: «إنما الأعمال بالنيات»¹.

ومن هنا التفت العلماء إلى مقاصد المكلف، فالإمام الشاطبي مثلاً يقول: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»².

ثالثاً: القرآن أصل الهداية والإرشاد

إن من السمات الأساسية للقرآن الكريم كونه كتاب هداية إلى أفضل الطرق وإرشاد إلى أقوم السبل، ليسعد الإنسان في دنياه وآخرته.

وكونه كتاب هداية وإرشاد، هو أنه لما اقتضت إرادة الله؛ خلق طريق الخير وطريق الشر؛ كان تخييره سبحانه للناس في اتباع أيهما شأؤوا، تخييراً ابتلاء واختبار، بعد أن بين لهم مصير ومآل كل طريق، وعاقبة كل اختيار، ثم أرشدهم ورغبهم في اتباع طريق الإيمان والتقوى، وحذرهم من طريق الكفر والضلال والعصيان.

أي أنه لا يلزم أحداً ولا يكره أحداً على الإيمان والالتزام بشرعه، بل يرشد الناس ويبين لهم طريق الخير والنجاة ويحثهم على اتباعه، ويبين لهم طريق الشر والهلاك ويحذرهم منه، فكان القرآن بذلك أصلاً بيانياً ومسلكاً إرشادياً للناس.

ومما يدل على أن القرآن كتاب هداية وإرشاد على سبيل المثال قوله جل ثناؤه: ﴿إِن

هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَفْوَومٌ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا

كَبِيرًا وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾¹.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب: بدء الوحي، باب: بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ رقم: 1، وفي كتاب الإيمان والنذور، باب: النية في الإيمان، رقم: 6689، كتاب الحيل باب: "في ترك الحيل، وأن لكل امرئ ما نوى في الإيمان وغيرها"، رقم: 6953. وأخرجه الإمام مسلم: في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم: 155.

2/ الموافقات: 7/3.

قال الإمام الثعالبي: «"يهدي"، في هذه الآية بمعنى يرشد، ويتوجه فيها أن تكون بمعنى يدعو " والتي " يريد بها الحالة والطريقة»². وقال العلامة الشعراوي: «الهداية هي الطريق الموصل لل غاية من أقرب وَجْه، وبأقل تكلفة وهي الطريق المستقيم الذي لا التواء فيه»³.

وجه اعتبار القرآن أصلا للمقاصد في هذه المسألة:

إن القرآن يرشد ويوجه الناس إلى سلوك أفضل وأسهل الطرق الموصلة إلى المقاصد الحسنة والمنافع الجلية، فالقرآن يهدي للتي هي أفضل في كل المجالات: يرشد ويوجه إلى التي هي أحسن في الشعائر التعبدية والمعاملات المالية، والأخلاق الحميدة، وفي سياسة الناس، وفي المجال الفردي والأسري والمجتمعي كل ذلك يرشد إليه القرآن ويوجه الناس إلى تحصيل مصالحهم الشرعية بأسهل الطرق وأيسرها، من غير تعد على حق أحد ولا تعسف في استعمال الحق.

فكل ما يوصل إلى رضى الله والجنة تجد القرآن يوجه إليه، قال إمامنا مالك رحمه الله: «إن استطعت أن تجعل القرآن إماما، فافعل، فهو الإمام الذي يهدي إلى الجنة»⁴، فالقرآن أصل المقاصد الإرشادية التي تهدي الناس إلى ما ينفعهم في الدنيا والآخرة.

المطلب الثاني: القرآن أصل منهجي للمقاصد الشرعية

أقتصر في هذه القضية على مستويين أبرز من خلالهما أن القرآن أصل منهجي للمقاصد الشرعية، المستوى الأول: القرآن أصل منهجي للمعرفة، والمستوى الثاني: القرآن أصل منهجي في الإقناع، لبيان كون القرآن أصلا كلياً للمقاصد، وذلك يظهر جليا من خلال هذين المستويين:

1/ الإسراء: 9-10.

2/ الجواهر الحسان للإمام الثعالبي (ت 875هـ) 455/3.

3/ تفسير الإمام الشعراوي للإمام الشعراوي 8376/14.

4/ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: 455/3.

المستوى الأول: القرآن أصل منهجي للمعرفة

لا يمكن الحديث عن المقاصد بشكل عام دون الحديث عن المنهج، إذ المقاصد في حد ذاتها منهج، فأكثر ما تتميز به المقاصد هي جودة المنهج في تناول القضايا العلمية، وحسن ترتيب الأشياء، وقياس الأمور بميزانها الدقيق.

فالمنهج بمفهومه الأولي هو «النظام والترتيب للأمر العادي لتكون على أحسن حال، فيكون المنهج ضد الارتجال والعشوائية»¹، في المعرفة وغيرها من أمور الحياة.

والمنهج وإن كان محبوباً إلى النفس فطرياً، فإن القرآن أكد عليه وحث الناس على اتباعه والمحافظة عليه، في غير ما آية من كتاب الله.

كما في قوله تعالى: ﴿يَكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَمِنْهَا جَاءَ﴾²، وقوله سبحانه: ﴿أَقَمْنَ

يَمِشْنَ مَكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمِشْ سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾³، وقوله جل ثناؤه:

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾⁴، وقوله سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَىٰ

سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِلَا تَهِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁵.

وهذا يؤكد ارتباط المنهج بقصد الجودة عموماً وقوله جل ثناؤه: ﴿وَيَا لِحَىٰ أَنْزَلْنَاهُ

وَيَا لِحَىٰ نَزَلٌ﴾⁶، قال العلامة الشعراوي: «أي أنه نزل من عند الله وليس من صناعة بشر،

1/ ينظر كتاب: أبجديات البحث في العلوم الشرعية: 11- 12.

2/ المائدة: 50.

3/ الملك: 22.

4/ يوسف: 108.

5/ النحل: 125.

6/ الإسراء: 105.

﴿وَبِالْحَيِّ تَزَلَّ﴾ أي نزل بالمنهج من عند الله الذي يقيم منطق الحق في كل نفس وكل مكان،
ويضمن كل حق يقيم حركة الحياة»¹.

وجه اعتبار القرآن أصلاً للمقاصد الشرعية في هذه المسألة

فالقرآن أصل منهجي، وما تولد عنه من المقاصد لا يمكن إلا أن تعتمد على المنهج ويكون عمدة لها، فالقرآن أصل معرفي بطريقة منهجية غاية في الدقة.

ومن هنا فصلت المقاصد بالمنهج وطيدة جدا، وهي أن المقاصد مبنية على ترتيب الأمور وتنظيمها، سواء تعلق الأمر بالعلوم والمعارف الشرعية التي تستمد منها المقاصد، أو تعلق الأمر بالمناهج التي تنظم الناس في نسق اجتماعي موحد بقيم أخلاقية مشتركة، أو تعلق الأمر بتحصيل أفضل النتائج فهذا مطلب المقاصد، والقرآن يتخذ المنهج ويستعمله ليصل به إلى مقاصده الشرعية، وبه يزن الأولويات ويقرأ المآلات.

فالمقاصد بمنهجها الدقيق تفرق بين الراجح والمرجوح، ويقتضي ذلك تقدم الأرجح على الراجح، والراجح على المرجوح، وبهذا يفرق المنهج بين الأمور الدقيقة جدا؛ ويُحصّص نتائجها الواقعة والمتوقعة، ثم توزن بميزان المقاصد ليعطى لها حجمها الحقيقي، وهذه الموازن والترجيح مبحث مقاصد مؤطر بالمنهج.

المستوى الثاني: القرآن أصل منهجي في الإقناع

إن المنهج القرآني يخاطب العقل لينبئه إلى البحث عن حقائق الكون حتى تصفو له حقائق الوجود ومآلاته، ويعرف سر الابتلاء فيه، وطريق سعادته.

فيؤسس القرآن لمنهج يبصر الناس بالحقائق الكبرى التي لا يمكن أن تدرك إلا من خلال القرآن ف«القرآن العظيم مجموع كلي من الآيات الدالة على الطريق، آيات هي في حاجة فقط إلى من يبصرها، ومن هنا وصف الله القرآن كله بأنه بصائر قال سبحانه: ﴿هَذَا

1/ تفسير الإمام الشعراوي: 3173 / 5.

بَصَّيْرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوفُونَ¹ والبصائر جمع بصيرة وهي الآية التي تُبَصَّرُ
الناس حقائق الوجود وتدلهم على الطريق².

واضح من خلال هذه الآية وغيرها أن القرآن منهج في اكتشاف الحقائق وفي
تمحيصها، «فالقرآن جعل من مقاصده الكبرى التعقل والتدبر في الكون ﴿أَبَلَا يَتَدَبَّرُونَ
الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْبَالَهَا﴾³، والتدبر هو إمعان النظر لفهم الحقائق والمعاني وليس
مجرد النظر السطحي⁴.

إن نتائج المنهج الذي يؤسس له القرآن مبنية على «الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية
كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة: ﴿ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ
فِي الْفِتْلِ﴾⁵ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾⁶، ﴿حِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّغَيْثُ﴾⁷، فإن هذه
النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتت بها في محل استدلال، بل جيئ بها
قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على
صدق الرسول الآتي بها، فإذا ثبت برهان المعجزة؛ ثبت الصدق وإذا ثبت الصدق؛ ثبت
التكليف على المكلف⁸.

1/ الجائية: 19.

2/ بلاغ الرسالة القرآنية للدكتور فريد الأنصاري، ص: 11-12.

3/ محمد: 25.

4/ محاضرات في مقاصد القرآن الملقاة في الفصل الدراسي لطلبة ماستر مقاصد الشريعة الإسلامية عند مالكية الغرب
الإسلامي جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس كلية الآداب سايس، للدكتورة جميلة زيان، المحاضرة الثانية.

5/ البقرة: 177.

6/ البقرة: 182.

7/ البقرة: 186.

8/ الموافقات: 3/ 248.

وبهذا يستدل على كل ما أخبر به الوحي مما لا يدركه العقل من تفاصيل الشريعة وأخبارها الغيبية؛ بـ«طريقة البرهان العقلي؛ فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها»¹.

ومنطلق هذا المنهج وأصله هو القرآن الكريم ومن هنا جاء هذا المبحث لبيان أن القرآن أصل منهجي للمقاصد، فهو أصل في الدعوة إلى أعمال المنهج للوصول إلى كثير من الحقائق الكونية والشرعية التي تستمد منها المقاصد.

ومن نتائج هذا النظر المنهجي في كتاب الله استنبط شيخ الإسلام ابن تيمية: قاعدة جلية مفادها أن «الحجة العقلية الصريحة؛ لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة؛ بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة؛ سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية»².

ثم إنه بإعمال هذا المنهج مركباً على أصله القرآني نتفادى كثيراً من الجدل الكلامي حول إشكالية علاقة العقل بالوحي.

وجه اعتبار القرآن أصلاً منهجياً للمقاصد في هذه المسألة

الخلاصة أن القرآن الكريم يستعمل منهج الكشف عن الحقائق، ويخبر بمسلمات الحقائق بروح التحدي والإعجاز، فالمخالف الشاك يأخذ المنهج مجرداً ليقنتع، ويصل إلى حقيقة الإيمان، والمؤمن يثبت إيمانه ويزيد يقيناً، ويقوى إيمانه، فجمع القرآن في متن واحد وبانسجام تام بين المنهج المجرد، والحقائق الساطعة، حقائق الكون والوحي؛ التي لم يستطع أحد تجاوزها.

«ولهذا كان القرآن ذا خطاب عام ومنسجم ونسق معرفي جامع، فالكافر يأخذ المنهج ويبداً في البحث عن حقيقة الكون ومآله؛ وعلاقتها بحقائق الوحي ونتائجه، والمؤمن يأخذ النتائج ويبداً في الإخلاص والعمل، والمؤمن لا يشعر أنه غير مخاطب بالمنهج، والكافر لا يشعر أنه غير مخاطب بالنتائج، ولهذا فالقرآن يحمل قوته في ذاته، ويخاطب بمعجزته في

1/ الموافقات: 247 /3.

2/ مجموع الفتاوى: للإمام بن تيمية: 279 /9.

متنه، ويتحدى بخبره ومنهجه»¹، ليؤسس الناس إيمانهم على اليقين، وتتكون لديهم ملكة المنافحة عن دينهم وعقيدتهم، وبذلك تحفظ مصالحهم الآخروية التي لم يخبرهم بها سوى الوحي كتابا وسنة، عن علم ويقين. وفائدة هذا أن المصالح الآخروية مبنية على هذا الاعتبار، والقرآن يؤسس لها بناء على هذا المنهج البرهاني، فيكون القرآن هو الأصل المصدري لها.

وبهذا يتوصل إلى أن «القرآن هو كلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ بلسان عربي مبين، تبياناً لما به صلاح الناس في دنياهم وأخراهم، وهو عمدة الشريعة، وأصل أدلتها كما سبق، وقد جعله الله معجزة رسوله الكبرى، وتعبد المؤمنون بتلاوته»². والعمل بأوامره واجتناب نواهيه.

1/ ينظر كتاب: الكليات التشريعية لأحمد الرزاق ص: 56؛ وما بعدها.

2/ أصول التشريع الإسلامي: 17.

المبحث الثاني: القرآن أصل أصول المقاصد الشرعية

إن القرآن الكريم هو أصل أصول المقاصد بمعنى أنه أصل أصولها الشرعية المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعية، ولبيان ذلك أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: القرآن أصل لمصادر التشريع

بمعنى أن القرآن أصل السنة والإجماع والقياس والأدلة المختلف فيها، وكلها مصادر تشريعية راجعة في أصل اعتبارها إلى القرآن، فمن قويت دلالة اعتباره في القرآن أخذ به العلماء على الجملة أي اعتبروه مصدرا للأحكام الشرعية الحاملة للمقاصد، ومن ضعفت دلالة أدلة اعتباره في القرآن اختلفوا فيه. وعليه أتناول هذا المطلب بشكل مقتضب في نقطتين وهما كما يلي:

أولاً: القرآن أصل للسنة النبوية

إن أصل اعتبار السنة النبوية مصدرا للتشريع هو القرآن الكريم أساساً؛ فالسنة راجعة في أصل اعتبارها إليه، وهو الذي يشهد لكونها أصلاً شرعياً ومصدراً ثانياً بعده، تؤخذ منها الأحكام كما تؤخذ منه. والشاهد على ذلك عدد كبير من آي القرآن الكريم كقوله جل ثناؤه:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾¹ وقوله: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ

اللَّهُ﴾² وقوله: ﴿وَمَا ءَاتِيكُمْ الرَّسُولُ بِحَدِيثٍ وَلَا نَهْيٍ فَلَا تَمَسُّوهُ﴾³.

وغيرها من الآيات التي «وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال هذا مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب»⁴.

1/ النساء: 58.

2/ النساء: 79.

3/ الحشر: 7.

4/ الموافقات: 334/4.

فالقرآن دال على أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع، بما هي أصل بياني له ومفصلة لأحكامه وناطقة ببعض ما سكت عنه، فكان في الرتبة الثانية بعد القرآن، فمن أنكرها جملة فقد أنكره، إذ آيته هي الدالة على وجوب الأخذ بها.

قال الإمام الشاطبي: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره (..) فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية (..) ما دل على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها»¹.

بمعنى «أن السنة قد بنيت بشكل تام على القرآن الكريم، لأن مدارهما واحد وهو مقاصد الشريعة في إقامة المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية»².

ثانياً: القرآن أصل للإجماع وباقي الأدلة

فالقرآن والسنة أصل لكل الأدلة الشرعية، فالإجماع والقياس وسائر الأدلة مردها إلى القرآن؛ فهو عمدتها ومنطلقها وأصل اعتبارها، وهو الذي يعطيها مشروعية كونها أصولاً يبنى عليها غيرها من الأحكام، ومصدراً يصدر عنها التشريع.

يقول الدكتور فريد الأنصاري: «الكتاب والسنة باعتبارهما الأصل لما سواهما أي من الأصول، فهما مصدران للمعاني الأصلية، كما أنهما أيضاً مصدران للأحكام الفقهية، وهما يشتركان في هذا مع المصادر الأخرى، المبنية عليهما كالإجماع والرأي وما في معناه، كالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها من القطعيات المعنوية»³.

ثم إن القرآن الكريم احتوى على أصول الأحكام الشرعية التفصيلية كتخصيصه على جملة من الرخص والأسباب والموانع والعلل الشرعية، وكذا ذكره لجملة من الأحكام التكليفية حيث نص على مجموعة من الجزئيات المطلوبة الفعل كأنصبة الإرث، والإشهاد، وأخرى مطلوبة الترك، كتحريم الخمر والميسير ولحم الخنزير والغيبة والنميمة وشهادة الزور، وتحدث أيضاً عن جملة من المباحات، كما تحدث عن مجموعة من الرخص التي

1/ الموافقات: 4/ 314-316.

2/ نظرية المقاصد: 155.

3/ المصطلح الأصولي: 26.

تيسر على الناس أمر دينهم، كما ذكر أموراً عامة وأخرى مطلقة وأجمل أشياء بينتها السنة أو خصصتها السنة أو قيدتها.

والشاهد من هذا أن القرآن الكريم أصل لمجموعة من الجزئيات التي ذكرها نصاً، وفصل في أشياء أخرى تفصيلاً كبيراً، فأجمل وأبان وعمم وخصص وأطلق وقيد، ومن هنا قد تقرر حقا «أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه ولا نجاة بغيره»¹.

ولعل هذا قدر كافٍ في الدلالة على أن القرآن الكريم أصل أصول المقاصد الشرعية لكونه أصلاً كلياً عظيماً، مستقراً من نفسه مدارسةً وعلماً وعملاً وتدبراً وتخلقاً، فهو الذي يؤسس قوته من نفسه ويقوي غيره فلا طريق إلى الله إلا به، ولا سعادة في الدنيا والآخرة إلا في كنفه وظلاله، ولا استقامة على الحق إلا بالتمسك بهديه.

المطلب الثاني: القرآن المكي أصل للمقاصد الكلية

والمراد بالقرآن المكي الذي نزل قبل الهجرة، ومعلوم أن له خصائص وسماء، فهو المؤسس لبدء الوحي، حيث صدع به في بيئة عُرِفَتْ بقساوة أهلها، وإنكارهم الشديد له وتكذيبهم لرسول الله وعنادهم الكبير إلا من رحم الله، فهذه العوامل وغيرها؛ جعلت للقرآن المكي خصائص التأسيس للقواعد الكبرى، والمقاصد الكلية، من أمور العقيدة والعبادات وأمّهات الأخلاق وفضائل المعاملات.

قال الإمام الشاطبي: «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً؛ والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة»². وعليه أتناول هذا المطلب في ثلاث مسائل وهي كما يلي:

1/ الموافقات: 4 / 144.

2/ نفسه: 3 / 335.

أولاً: القرآن المكي أصل للمقاصد الكلية العقديّة

وهذا يحيلنا على استقراء ما نزل من القرآن بمكة، بتتبع أغراضه وفوائده وأهدافه، ومراميه ومقاصده؛ فيتحصل من ذلك مجموعة من الكليات الكبرى المقصودة للشارع، فيكون القرآن المكي أصلاً لهذه الكليات.

قال الإمام الشاطبي مذكراً بأهم ما نزل في مكة، من القواعد المؤسسة لعقيدة التوحيد: «كان أولها الإيمان بالله ورسوله، واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة، وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر»¹.

ومن هنا تتجلى المقاصد الكلية التي أسست في مكة مع أول ما نزل من القرآن، حيث كان القصد الأول إقناع الناس بالعقيدة الصحيحة، وهدم أركان الخرافات وعبادة الأوثان بمَعْوَلِ الحجج والبراهين القاطعة، مع التركيز على البناء والتأسيس للمقاصد الكلية في الدين وأولها الإيمان بالله ورسوله، واليوم الآخر.

ثم بدأ القرآن في تجلية مقاصده الجامعة، «فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ... وهذا كله ظاهر»².

الحاصل من هذا أن أكبر ما أسس وبنى للمقاصد الشرعية الكلية؛ هو ما نزل من القرآن بمكة، وهي ما يمكن أن يعبر عنه بـ **كلية الدعوة إلى الإيمان بالله وإخلاص العبادة له وحده**، وإلى ما يقيم أركان هذه الكلية ويرسخ مبادئها ومنهجها، قال الإمام الشاطبي: «المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر»³، من عبادات وتقرب إلى الله بفضائل الأعمال، ومكارم الأخلاق، كالصلاة والإنفاق في سبيل الله والتضحية بالغالي والنفيس، والصبر... وعلى العموم فإن القرآن المكي أصل

1/ الموافقات: 3 / 73.

2/ نفسه: 3 / 255.

3/ نفسه: 3 / 255.

لترسيخ عقيدة الإيمان الله وإخلاص التوحيد له وحده لا شريك له، والدعوة إلى التضحية في سبيل ذلك ابتغاء وجه الله والدار الآخرة.

ثانياً: القرآن المكي أصل لأمهات العبادات

لقد كانت تشريعات القرآن المكي وأحكامه وخطابه أكثر ملاءمة لظروف العرب ولبيئتهم، فبرزت مجموعة من التحديات في الدعوة، فكان الخطاب لتقوية العزائم، وترسيخ قيم الإيمان والإخلاص، والإكثار من الشعائر التعبدية التي تقوي العزائم وتبني الشخصية القوية.

فالصلاة فريضة مكية، وهي من أركان الدين وأساسه، وشعائره الخالدة، والدادل على ذلك استقراء آيات القرآن المكي فهو أصل لها وأساسها، وكذلك الصدقة، وصلة الرحم، وغيرها من القواعد الإسلامية، والشعائر التعبدية الكبرى، فالصدقة مثلاً كان الترغيب في الإكثار منها بغير قدر محدود، ولا نصيب معلوم، وفي الصلاة كان قيام الليل -ثلثه ونصفه- عادة رسول الله ﷺ وأصحابه.

فالقرآن المكي أصل لقواعد الدين الكبرى وشعائره التعبدية وذلك ثابت بالاستقراء القطعي، «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا لو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَن آفِيْمُواْ لِّلصَّلَاةِ﴾¹ أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين»².

أي إن كلية الصلاة وركنيتها في الدين أهم وأعمق وأعلى من أن يستدل لها بهذا الدليل الجزئي، فهي كلية مستقراً من مجموعة من الأدلة، ووقائع نبوية وأوامر قطعية ونواهٍ وتحذيرات يقينية في الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

1/ الأنعام: 72.

2/ الموافقات: 1/ 29.

وشرعت في مكة وتم تأكيدها في المدينة، بل شرعت في السماء وأقيمت في الأرض، وحفت بها القرائن من الآيات والأحاديث أمراً بها ونهياً عن تضييعها حتى صارت ركناً من أركان الدين "بل الدين هو الصلاة"¹، أي من القواعد الكلية المقصودة في إقامة الدين وركن من أركانه: «لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»².

وإذا اتضح هذا المعنى الكلي المقصود للشارع في أوائل ما شرعه، وأوائل ما نزل من القرآن في مكة، فعلى منواله نستقرئ القرآن المكي لاستخلاص قواعده واستنباط مقاصده، وفوائده المؤسسة والمؤطرة للشعائر التعبديّة والضابطة لها، وهو لا شك أصل لكل ذلك.

ثالثاً: القرآن المكي أصل للقيم الأخلاقية

وأمثل لهذا بقيمة العدل كنموذج أخلاقي وهو من أهم المقاصد الشرعية الكلية، فهذا المقصد الكلي العام؛ كان من أوائل ما قام عليه أمر الدين في الدعوة والحجة، وإظهار نبل الإسلام، وقيمه الأخلاقية الراقية، خاصة في عموم تجلياته، فالعدل قيمة محفوظة حتى مع العدو اللذود، فلا يظلم في الإسلام، ولا يغبط حقه، ولا يعتدى عليه ولا على ماله أو أهله فكل التعامل معه إنما هو بالقسط المستقيم.

فباستقراء أي القرآن المكي خاصة؛ نستخلص أن العدل مطلوب تحصيله، ومن تحصيله الابتعاد عن كل الظلم، وكل ما يقرب من العدل، ويبعد عن الظلم، فهو مطلوب شرعاً وعقلاً.

فالعدل ركن من أهم أركان المقاصد الشرعية؛ وأساس من أسس بناء المجتمع الإنساني، فالعدل ميزة إنسانية في الإنسان، ولا يبتعد عنه إلى الظلم والبطش إلا لانتزاع خصلة من خصال الفطرة الإنسانية، فالعدل من أعم العمومات الشرعية، وهو واجب بين جميع الناس مهما اختلف دينهم، ومعتقداتهم، ومهما كان خلفه أو عداوتهم.

1/ مؤلف بعنوان: "الدين هو الصلاة" للدكتور فريد الأنصاري.

2/ الموافقات: 26 / 1.

قال جل ثناؤه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْإِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ

شَنَّانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾¹،

وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَّانُ قَوْمٍ ءَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ءَن تَعْتَدُوا﴾².

فالعدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، من غير غبط أو نقص. وهذا مما أسس له القرآن المكي وأكده القرآن المدني وفصل عمومه وبين فوائده الاجتماعية وأظهر تجلياته بين الناس.

ومن تجليات عموم العدل أن الله تعالى أوجبه على الإنسان فيما بينه وبين نفسه كما في الحديث: «صُمْ وَأَقْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ، فَإِنَّ لِحَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»³، فظلم الجسد بإتعبه فوق طاقته، وظلم العين بالسهر وقلة النوم؛ وكل ذلك ظلم للنفس، وعدم اعطائها حقا وفي رواية أخرى للحديث: «فأعط كل ذي حق حقه»⁴.

كما أن العدل مطلوب بين الرجل وأهله: كما ورد في تنمة الحديث السابق «وإن لزوجك عليك حقا»، ثم هو مطلوب وواجب بين الأبناء في تربيتهم وتعليمهم وحاجياتهم وإظهار المحبة لهم.

ثم إن العدل مطلوب وجوباً بين المتخاصمين أمام القضاء وفي الشهادة، وفي الولايات العامة أو الخاصة بين الرعية، فلا يفرق بينهم على أساس عرق أو لون، أو دين، أو جنس.

وقد وردت أدلة كثيرة في الأمر بوجوب العدل بين الناس، كما في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه

1/ المائة: 9.

2/ المائة: 3.

3/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، رقم: 1975.

4/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الكوم، باب حق الضيف في الصوم، رقم: 1974.

يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»¹. وأدلة أخرى تنهى عن الظلم وتتوعد عليه بوعيد شديد، كما في الحديث النبوي الشريف: «ما من عبد يستر عيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة»².

حاصل الكلام أن القرآن اهتم اهتماماً بالغاً بقيمة العدل وأسس له في القرآن والسنة النبوية، فأكد عليه في غير ما آية، وفصله وبين مقتضياته، وعمومه، في السيرة النبوية الشريفة، وفي أحاديثه ﷺ وقولا وفعلا وتقريراً وفيما نزل من القرآن المدني.

وخلاصة الكلام: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ»³. وقيمة العدل نموذج للقيم الأخلاقية⁴ التي انبنت على هذا الاعتبار فكان القرآن أصلاً لها، مع بيان فوائدها ومقاصدها العملية، فأصلها من القرآن تأصيلاً وتفصيلاً.

المطلب الثالث: القرآن أصل للمقاصد الكلية الحاكمة

لقد حاول العلماء جاهدين جمع المقاصد الكلية الحاكمة في القرآن، باستقراء أحكامه الواردة فيه، فاستخلصوا قواعد ضابطة لاستنباط مقاصده العليا، إلى أن خلصوا أنها لا يمكن أن تخرج على ثلاث مراتب للمصلحة، إما أن تكون ضرورية؛ أو حاجية، أو تحسينية، وهذه المراتب الثلاث متجلية في كليات خمس ضرورية، وهي الدين والنفس والعقل والنسل

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم: 227.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، رقم: 18.

3/ إعلام الموقعين: 11/3.

4/ ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الإخلاص والإحسان والصدق والأمانة والبر والوفاء والحلم والحياء والجود والكرام والتضحية، والبذل والعطاء والتضامن وحسن الجوار وصلة الرحم واللين والرفق والمجاهدة والصبر. ولو فصلت في هذا لطل المقام به، مما هو معروف متداول بين الناس المهتمين.

والمال. وعنى الإمام الشاطبي عناية خاصة بهذه المنظومة الكلية للمقاصد الشرعية ومنه قوله: «وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات»¹.

وقال الدكتور الريسوني في تعليق له على جهد جمع هذه المنظومة: «ومعنى هذا أن الكليات الشرعية لم ترد مصنفة ولا مبوبة ولا مميزة، وهذا هو شأن القرآن ومنهجه في عرض مضامينه وأحكامه الكلية»².

وهذه مستقراً مستفادة من جملة الشريعة كلياتها وجزئياتها، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، أي أن هذه «الكليات تم التوصل إليها واستنتاجها، باستقراء واسع للأحكام الجزئية الموثقة في الكتاب والسنة، وهذه حال الضروريات الخمسة أو الكليات الخمسة وغيرها من الكليات الاستقرائية»³، وهذا يبرز بشكل واضح أن القرآن هو الأصل الأصيل لهذه المقاصد إذ منه منطلقها واستقراؤها.

فأينما قلبت أحكام القرآن وما رمى إلى تحقيقه من تلك الأحكام من مقاصد وفوائد تجده لا يخرج عن هذه الكليات الخمس: «وإن تفاوتت في المراتب فقد استوت في أنها كليات معتبرة»⁴.

حاصل الكلام إن القرآن العظيم أصل للمقاصد، وهي مستقراً منه، بشكل كلي أو جزئي، وأن دلالة القرآن عليها إما دلالة كلية أحكمت السنة والسيرة كليتها حتى كانت كلية قائمة الأركان، أو بشكل جزئي منصوص عليه في عدة مواطن من الكتاب والسنة حتى اكتملت له خصائص الكلية.

فكان القرآن أصلاً لهذه الكليات المقاصدية الضرورية منها والحاجي والتحسيني، سواء كانت متعلقة بحفظ كلية الدين - عقيدة وعبادات-، أو كانت متعلقة بحفظ النفس أو العقل - بالحلال من المأكولات والمشروبات والملبوسات- أو تعلق الأمر بحفظ النسل - بشرعية

1/ الموافقات: 1/ 22.

2/ الكليات الأساسية: للدكتور أحمد الريسوني، ص: 51.

3/ نفسه: 51.

4/ نفسه: 51.

الزواج وتنظيم الأسرة وضبطها- أو ما يتعلق بحفظ كلية المال -بالمعاملات المالية الجائزة وتنمية الممتلكات الخاصة والعامة- ولم يترك القرآن من هذا شيئاً إلا دل عليه على جهة التفصيل أو الإجمال.

فركز القرآن على تشكيل مقاصد الدين والدعوة إليه، وحفظ فطرة الناس التي خلقهم الله عليها، ثم الدعوة إلى الإيمان بالله وإخلاص العبادة له وحده لا شريك له، والتحلي بكمارم الأخلاق وكل هذا أصله في القرآن المكي، تممه وزيد عليه في القرآن المدني، وفصلته السنة النبوية والسيرة العطرة.

ومما يؤكد على أن القرآن المكي أصل كلي للقرآن المدني وللسنة النبوية أن القرآن المدني تفصيل لأحكام المكي وبيان لمجمله، وتأكيد على كلياته ومقاصده المستقرة، وما بقي بينته السنة بياناً وافياً، ولم يتأخر في ذلك بياناً عن وقت الحاجة إليه.

وهذه المقاصد القرآنية، مشتركة في الطابع المصدري للأحكام الفقهية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، ومستند مشروعيها، فلا مقصد شرعي إلا ويستند إلى هذه أو أحدها وإلا فليس بمقصد شرعي.

ثم إن هذه الكليات المقاصدية المستقرة: منها ما عبرت عنه النصوص القرآنية بصريح العبارة، وتم استقراؤه من الأدلة الأخرى الكثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾¹.

وهناك كليات مقاصدية مستقرة من غير أن تؤخذ عباراتها من نص قرآني أو حديثي ككلية الحرية والكرامة، وكليات أصول الإيمان والتوحيد الخالص، وبعض كليات أصول العبادات والمعاملات وهي «التي لا مادة لها من صورتها الكلية، وإنما هي معان مبنوثة في الكتاب والسنة ينتظمها الاستقراء في صورة قطعية»²، وكل الكليات مؤصلة بالقرآن بمعنى أنه هو أصل اعتبارها.

1/ النحل: 90.

2/ المصطلح الأصولي: 283.

إبراز وجه اعتبار القرآن أصلاً للمقاصد الشرعية

مما سبق في هذا الفصل أبرزت بالدليل الواضح -مما تيسر- أن القرآن الكريم أصل الأصول كلها، سواء باعتباره أصلاً منهجياً للمعرفة وبالذعوة إلى النظر تفكيراً في الكون وتدبراً للقرآن وذلك ما دلت عليه معجزته، التي طبقت معجزة الخلق؛ في العجز عن الإتيان بمثلهما. «فالقرآن هو الأصل الذي يحوي الأصول والقواعد الأساسية في الإسلام، عقائده، وعباداته، وأخلاقه ومعاملاته، وآدابه»¹. فكان بذلك أصلاً لترسيخ المعتقد الحق المتمثل في توحيد الله وإخلاص العبادة له، ومعلوم أن من أهم مقاصد القرآن وغاياته تصحيح الاعتقاد في الله واليوم الآخر، وتصديق الرسل والكتب المنزلة من الله إلى رسله المصطفين -عليهم جميعاً الصلاة والسلام-، وخاتمهم محمد بن عبد الله ﷺ، أرسله بهذا القرآن الحامل لهذه المقاصد والمعاني، في أحسن نظم وأوجز لفظ.

ثم هو أصل لكل ما سواه من مصادر الأدلة الشرعية، من السنة والإجماع والقياس، والأدلة المختلف فيها، فكل من اعتبر دليلاً أصل له من القرآن أولاً، فكان القرآن هو المنبع والحجبة والأصل لما سواه.

أضف إلى ذلك كونه أصلاً لكثير من الجزئيات الفقهية والأحكام الشرعية التي نص عليها بالتفصيل²، وبهذا تحفظ للناس مصالحهم وتتحقق سعادتهم في الدنيا والآخرة، إن هم امتثلوا لأوامر الله واجتنبوا نواهيه، واسترشدوا بهديه واقتدوا برسوله الكريم، وترك الاختيار لهم ينفذ الابتلاء ويتحقق الاختبار وتتجلى إرادة الله وحكمته في خلقه، وبهذا اتضح شيء مما نريد الاستشهاد عليه في أن القرآن هو المصدر الأول والأصل الأكبر للمقاصد الشرعية، ولما تصدر عنه المقاصد.

1/ الأدلة الشرعية دراسة أصولية استقرائية للدكتور شعبان محمد إسماعيل، ص: 62.

2/ بهذا فالقرآن الكريم أصل هداية ومورد رباني وكتاب دعوة وإرشاد، وإخبار بالحجة والبرهان الذي لا يدع مجالاً للشك يغوص في أعماق النفوس ويرتقي إلى أعلى مدارك العقول يخاطب الإنسان بما يتلاءم مع الفطرة التي خلق عليها، يخبر بأحوال الأمم بما يؤكد الواقع والتاريخ وينبئ بخبايا الكون وأسراره بما يشاهده الناس ويدركه أهل النهى، فخير الوحي لا يختلف مع حقائق الكون، فصدق بكل ما أخبر به مما لا قبل به للناس به حتى يدركونه أمامهم كما أخبر به، ومن هنا يؤسس من عالم الشهادة لعالم الغيب من اليوم الآخر فما أخبر به من غيب لا يمكن أن يكون إلا صدقاً يقينياً لا شك فيه ولا ريب، وبناءً على الإيمان باليوم الآخر يتأسس الترغيب والترهيب، ويمثل الإنسان لربه ويقندي برسوله ﷺ، فيخلص العبادة لله وحده لا شريك له، فيسعد في دنياه وآخرته، وهذا مقصد المقاصد جوهر الشريعة.

الفصل الثاني: السنة النبوية أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: تعريف السنة والتصرفات النبوية

المبحث الثاني: السنة التشريعية العامة أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الثالث: السنة التشريعية الخاصة أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الرابع: أصالة تقسيم التصرفات النبوية وتقسيم مسالكها

المبحث الخامس: مسالك التَّعَرُّفِ على أنواع التصرفات النبوية

تمهيد:

إن السنة النبوية عموماً هي المصدر الثاني بعد القرآن في إبانة مراد الله وتوضيح أحكامه وبيان مجمله وتخصيص عامه وتقييد مطلقه، وتأكيد محكمه والدعوة إلى الإيمان بمتشابهه فـ«السنة هي البيان النظري والتطبيق العملي للقرآن في ذلك كله»¹. كما هي المصدر الثاني في إنشاء أحكام شرعية سكت عنها القرآن، ولذلك أجمع الصحابة قاطبة ومن بعدهم على وجوب اتباع السنة النبوية وأنها أصل من أهم أصول الشريعة لا يجوز مخالفتها أبداً².

وفي هذا الفصل أبين -بحول الله وحسن عونه- أن السنة النبوية التشريعية أصل من أهم أصول المقاصد الشرعية التي لا يمكن تجاوزها أو عدم اعتبارها في استنباط مقاصد الشريعة، إذ السنة النبوية من أهم الأسس، التي تستند عليها المقاصد وتتولد منها وعنهما، بمعنى أنها من أهم منابع المقاصد الشرعية.

فأتناول هذا الفصل في خمسة مباحث، المبحث الأول: أحكم فيه مفهوم السنة النبوية وأبرز علاقتها بأصول المقاصد، والمبحث الثاني: أتحدث عن السنة التشريعية العامة وأبرز كونها أصلاً للمقاصد الشرعية، والمبحث الثالث السنة التشريعية الخاصة وأبين وجه كونها أصلاً للمقاصد الشرعية. وجعلت المبحث الرابع لأصالة تقسيم التصرفات النبوية وتقعيد مسالكها، وخصصت المبحث الخامس لإحكام مسالك التعرف على أنواع التصرفات النبوية ذكرت من خلاله مجموعة من المسالك صنفتها تصنيفاً واضحاً.

1/ الأدلة الشرعية دراسة أصولية: 62.

2/ قال الإمام ابن تيمية: «وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة -المقبولين عند الأمة قبولا عاما- يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل. فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول ﷺ وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ» [رفع الملام عن الأئمة، ص: 12].

المبحث الأول: تعريف السنة والتصرفات النبوية

في هذا المبحث أتحدث عن تعريف السنة، وتنقيح مناطه¹، وتحقيق مفهومها الدال على كونها أصلاً للمقاصد الشرعية، في ثلاثة مطالب: الأول: تعريف السنة النبوية، الثاني: ضبط علاقة التصرف النبوي بالسنة النبوية، المطلب الثالث: إحكام علاقة تنوع التصرفات النبوية بأصول المقاصد.

المطلب الأول: تعريف السنة النبوية

في هذا المطلب أعرج بشكل مختصر على تعريف السنة النبوية بقدر الضروري منه الخادم للموضوع، فأعرف السنة في الاصطلاح، وأقتصر على نوعين من تعريفها، الأول تعريفها عند المحدثين، وذلك لاعتبارين، الاعتبار الأول: لأن تعريفهم أشمل لكل أنواع السنة التي صدرت عن النبي عليه الصلاة والسلام. والاعتبار الثاني: أن تعريفهم في تقديري- تمّ تصنيعه وتنقيحه، من طرف الأصوليين ليصلح لمجال شرعي غير مجالهم الحديثي.

ولست أعني في هذا الصدد مفهوم السنة في مجال العقيدة حيث السنة تقابل البدعة، كما لا أعني بها المعنى الفقهي باعتبارها ترادف المندوب، وهي ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، أو هي ما واطب النبي ﷺ على فعله وتركه في بعض الحالات لغير ضرورة، وهذا معنى فقهي غير ما نحن فيه.

والتعريف الثاني: هو تعريف الأصوليين للسنة، باعتباره تعريفاً قسدياً مرتبطاً بالصفة التشريعية.

1/ المراد بتنقيح المناط عندي هو تنقية المفهوم الاصطلاحي؛ مما علق به من المعاني التي ليست منه، ولا تخدم اعتباره الوظيفي، وبهذا يتضح معنى المناط في هذا السياق، وهو قريب جداً من معناه اللغوي كما أقره الأصوليون في سياق قضايا علمية أخرى.

أولاً: مفهوم السنة عند المحدثين

اهتم علماء الحديث بتعريف السنة على نطاق واسع شامل؛ يمكنهم من الإحاطة بكل تفاصيل حياة النبي ﷺ، سواء ما كان قبل بعثته أو بعدها، سواء قصد منه التشريع أم لا، سواء كان صفة خلقية أو خلقية¹.

فالسنة في اصطلاح المحدثين هي: «كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو سيرة أو صفة خلقية أو خلقية، سواء كان ذلك قبل البعثة أم بعدها»².

فهذا التعريف -كما هو واضح- يليق بتدوين السنة، ونقل شمائل النبي ﷺ، وتدوين كل ما صدر عنه ﷺ أو نقل عنه، بقصد جمع الآثار المروية، والأخبار الواردة، للتخلق بمقتضاها والامتثال لشريعته، فهو تعريف عام وشامل لكثير من المقتضيات الشرعية العامة.

وهذا يحتاج إلى نخل وسبر وتقسيم لتنقيحه وتحقيق المعنى المراد بالسنة التشريعية فيما نحن فيه، ولعل هذا يقودنا إلى معنى السنة عند الأصوليين.

ثانياً: مفهوم السنة عند الأصوليين

اقتصروا الأصوليون في تعريفهم للسنة على ما له علاقة مباشرة بمجال التشريع واستنباط الأحكام وتعميد القواعد الخادمة لذلك، فكان تعريفهم لها هو: «ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»³، وعرّفها الإمام الشوكاني بقوله: «مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ الْقُرْآنِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ، وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ بِالْبَحْثِ عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ»⁴؛ أي علم أصول الفقه.

1/ بل إنهم نقلوا ما لم يصح إسناده عندهم، وسموا الضعيف والموضوع: حديثاً، فقالوا هذا حديث صحيح بمعنى مقبول الرواية، وهذا حديث ضعيف أو موضوع، وذلك لاعتبارات يطول بها الكلام وقد يُخرج ذكرها عن المراد.

2/ حجية السنة وتاريخها للدكتور الحسين شواط، ص: 23.

3/ السنة ومكانتها في التشريع الدكتور مصطفى السباعي ص: 57.

4/ إرشاد الفحول: 1/ 81. وعرفت هيئة مؤلفي كتاب التجديد الأصولي، السنة النبوية تعريفاً قصدياً، فقالت: «المقصود بالسنة هنا: هو ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي». [التجديد الأصولي إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد عبد السلام الريسوني ص: 210].

وعلى العموم فإن «علماء أصول الفقه [يتحدثون] عن الرسول ﷺ بوصفه مشرعاً، وكان قصدهم استنباط الأحكام الشرعية من أقواله وأفعاله وتقريراته، وبالتالي فمن الطبيعي أن يهتموا بما يصلح منها لاستنباط تلك الأحكام. فعرفوا السنة بأنها: ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون مصدراً لحكم شرعي»¹.

ثالثاً: تعريف السنة المتوصل إليه

ومما سبق يمكن أن نعرفها باعتبارها أصلاً للمقاصد بالقول: السنة النبوية هي: ما صح نقله عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وقُصد به البيان أو إنشاء حكم أو الإخبار بخبر سكت عنه القرآن.

رابعاً: شرح هذا التعريف

دَلَّ قِيد "ما صح نقله عن النبي ﷺ" على إخراج المردود²، وهو الحديث الموضوع، وشديد الضعف، فلا يدخل في معنى السنة باعتبارها أصلاً للمقاصد، ويخرج به أيضاً قول الصحابي...

وعليه «فلا بد أن يميز الناظر فيه بين ما صح نقله عن رسول الله ﷺ وهو من قبيل التشريع العام، وما ليس كذلك حتى لا يلزم المكلفين بما لم يوجبه الله ولا رسوله أو يدعوهم إلى الاستئذان بما لم يندب إليه الله ولا رسوله ﷺ»³.

ودَلَّ قِيد "قُصد به البيان" على ما كان على جهة البيان لمقتضى القرآن أو تأكيداً لمقاصده، ويدخل في بيانه؛ تفصيل مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، وإحكام متشابهه، إذا اقتضى المعنى القرآني ذلك، وإلا فهو من باب المؤكد له.

1/ المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية للدكتور سعد الدين العثماني، ص 28.

2/ ويدخل في هذا القيد جميع أنواع السنة الصحيحة سواء كان صحيحاً لذاته أو صحيحاً لغيره، أو حسناً لذاته أو حسناً لغيره، أي ما يصح الاحتجاج به.

3/ التجديد الأصولي: 209.

ودَلَّ قيد: "إنشاء حكم أو الإخبار بخبر سكت عنه القرآن" أي أن السنة تستقل بتشريع أحكام لم تذكر في القرآن، كما قد تخبر بخبر لا يوجد في القرآن فتكون السنة هي مصدرها ابتداء¹.

المطلب الثاني: علاقة التصرف النبوي بالسنة النبوية

ولعل السنة النبوية أعم من التصرف النبوي؛ على اعتبار أن التصرف يطلق على الجانب العملي في السنة النبوية من أفعاله ﷺ وتقريراته المقصود بها الاتباع، ومفهوم السنة يشمل أقواله زيادة على أفعاله وتقريراته.

وإنما هذا لبيان علاقة التصرف النبوي بمفهوم السنة النبوية، وحتى لا يُعْتَدَّ أن المقصود بالتصرف معنى يضاد معنى السنة، وإلا فلا مشاحة فيما بين معنيهما، ولا أقطع بهذا وإنما هي إشارة لما بين التصرف والسنة من التداخل في المعنى.

فمفهوم السنة يندرج تحته: السنة التشريعية العامة الواجب على عموم المكلفين، كما تشمل ما يستحب لهم اتباعه من سنته، وتشمل ما يباح لعموم الأمة الاقتداء به من سننه.

كما يدخل في مفهوم السنة النبوية التشريعية، السنة الخاصة الواجبة على مَنْ خُصَّتْ به، وهي تشريعية لأنها تحمل تشريعاً خاصاً، على جهة الوجوب أو الندب، أو الإباحة. والفرق بين السنة العامة والخاصة، هي أن الخاصة يحرم الاقتداء فيها بمن خُصَّتْ به؛ فهي ذات مصلحة خاصة لا تتعدى غير مَنْ خُصَّتْ به.

وعلى العموم «فلا بد من التفريق بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت، وما هو خالد، وما هو جزئي، وما هو كلي، فلكل منها حكمه، وبالنظر إلى السياق والملابسات والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله»².

1/ وهو كما قال الإمام الشوكاني: «اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه" [أخرجه الإمام أحمد في مسنده باب: حديث المُقَدِّمِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ الكُنْدِيِّ أَبِي كَرِيمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ " رقم: 17174]. أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحريم لحوم الحمير الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وغير ذلك...» [إرشاد الفحول: 82 / 1].

2/ كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ للدكتور يوسف القرضاوي، ص: 146.

حاصل الكلام: أن حجية السنة وأصل ثبوتها، ثابت بما لا يدع مجالاً للشك، ثبت ذلك بالأدلة القاطعة الناصعة، وثبت أيضاً بنفس الدرجة إمكانية الوحي من الله إلى رسوله، وثبتت معجزة القرآن الكريم، ومما هو مُسَلَّم به أن القرآن دال على السنة وقاصد التشريع بمقتضاها، على نحو ما ذكره الإمام الشافعي في سياق حديثه عن مراتب التشريع حيث قال: «ومنه: ما سنَّ رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاة إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبِرَضِ الله قَبْلُ»¹.

وهنا إشارة دقيقة جداً للإمام الشافعي؛ وهي أصل اعتبار السنة وحجيتها، وهو ما لقي اعتناءً كبيراً واهتماماً بالغاً من العلماء قديماً وحديثاً؛ يكاد لا يترك مزيداً من القول فيه، أختمه وأسدُّ قَوْسَهُ بإشارة للإمام الغزالي حيث قال: «قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- حُجَّةٌ؛ لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه؛ ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى. لكن بعض الوحي يُتَلَى فَيُسَمَّى كِتَابًا وَبَعْضُهُ لَا يُتَلَى وَهُوَ السُّنَّةُ»².

الشريعة الإسلامية ليست قرآناً فقط وإنما هي قرآن وسنة، فمن تمسك بأحدهما دون الآخر، فقد أهملهما معاً، لأن كل واحد منهما يأمر بالتمسك بالآخر.

كما في قوله جل ثناؤه: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾³ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾⁴ وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾⁵ وقال: ﴿وَمَا

يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾⁴ وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾⁵ وقال: ﴿وَمَا

1/ الرسالة للإمام الشافعي، ص: 93.

2/ المستنصفى: 169-170.

3/ النساء: 79.

4/ النساء: 64.

5/ الأحزاب: 36.

ءَاتِيكُمْ الرِّسُولَ بِخُذُوهُ وَمَا نَهَيْكُمْ عَنْهُ بِانْتَهُوا¹، وفي هذا كفاية وغنية في الدلالة على
مطانه².

المطلب الثالث: علاقة التصرفات النبوية بأصول المقاصد

أشرت في مطلع هذا المبحث إلى قاعدة مهمة جليلة تعتبر مفتاحاً في ربط التصرفات
النبوية بأصول المقاصد الشرعية، وهي قاعدة للإمام العز حيث قال: «كُلُّ تَصَرُّفٍ تَقَاعَدَ عَنْ
تَحْصِيلِ مَقْصُودِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ»³. أورد هذه القاعدة بعد ذكر مجموعة من أنواع التصرفات
النبوية، ثم أرفدها بقاعدة أخرى قال فيها: «قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف
مصالحةا»⁴.

وبَيَّنَّ هذه القاعدة والتي قبلها بقوله: «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من
التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه؛ فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة
والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن
اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به»⁵، وهذا الذي
أريد التركيز عليه؛ أنه يخدم الموضوع بشكل مباشر، ولم يُعْطِ حَقَّهُ الذي يستحق؛ رغم
أهميته القصوى؛ خاصة في وقتنا المعاصر.

والمقصود التوجه إلى أنواع التصرفات النبوية أي المقامات التشريعية التي صدرت عن
النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، حتى يتسنى للمشرع والفقهاء المجتهدين؛ إنزال كل مقام من
التصرفات النبوية في منزله، بمعنى تنقيح مناط هذه التصرفات لتصنيفها وإنزال كل
تصرف في منزله، وتعطى له مقاصده، ويستنبط منه منهج استنباط المقاصد، ومنهج
تأسيسها.

1/ الحشر: 7.

2/ للمزيد من التفصيل ينظر كتاب "منزلة السنة في الإسلام" للعلامة ناصر الدين الألباني، وينظر الكتب التي اهتمت بحجية
السنة.

3/ قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للإمام عز الدين بن عبد السلام، ص: 422.

4/ نفسه: 422.

5/ نفسه: 422.

ومن هنا فإن كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فهو إما تصرف مناسب لحاله، أو اجتهاد منه ﷺ، أو سنة تشريعية؛ وهي على نوعين: الأول سنة عامة لكل المسلمين، والثاني: سنة تشريعية خاصة إما به ﷺ أو بأزواجه وأهل بيته، أو بأحد من أصحابه، أو بمجموعة منهم.

ومن ذلك قول الإمام الشافعي: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلّ ولا حرّم إلا من جهة العلم (...) والمعرفة بالموضع الذي وضع الله به نبيه من الإبانة عنه، فيما أحكم فرضه في كتابه، وبينه على لسان نبيه. وما أراد بجميع فرائضه، ومَنْ أراد: أكلَّ خلقه أم بعضهم دون بعض»¹.

وعلى العموم فالتقييد المركزي الذي ينبغي الاهتمام به والالتفات إليه في تعريف السنة هو قيد: «ما يصلح أن يكون دليلاً شرعياً؛ فإنه قيد لما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل لأنه ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ على سبيله التشريع العام للأمة، بل فيه ما هو صادر عنه بمقتضى العادة والجملة، والخبرة والتجربة الدنيوية... ومنه ما صدر عنه باعتباره إماماً للمسلمين أو قائداً حربياً لهم، أو قاضياً يفصل في نزاعات خاصة ببعضهم لها حيثياتها وأسبابها وظروفها، ووفق حجج المتخاصمين ودعواهم، وقد يخصص أشخاصاً معينين بأحكام خاصة لا تتعداهم إلى غيرهم»².

والسنة التشريعية العامة من المؤكد أنها هي الأصل³، وهي الشائعة في أنواع السنة، وهذا النوع على قسمين سنة لها مقاصد بيانية للقرآن، وهي الأكثر داخل هذا القسم، وسنة إنشائية، أي لها مقصد التشريع المستقل مما سكت عنه القرآن.

«وهكذا يتضح أن تصرفات الرسول ﷺ ليست على مستوى واحد من حيث دلالتها التشريعية، بل حسب المقام الذي تصدر عنه»¹، فقد يكون تصرفه ﷺ للدلالة على الجواز

1/ الرسالة للإمام الشافعي: 104.

2/ التجديد الأصولي: 216-217.

3/ يُنظر التجديد الأصولي: 217.

والمشروعية، وليس فيه معنى منع غيره من الأفعال والتصرفات، وقد يكون تصرفه ﷺ للدلالة على الحد الأدنى من التصرف، وليس لأعلاه حد معلوم، وقد يكون تصرفه ﷺ للدلالة على الحصر في الحد الأعلى؛ وليس لأدناه حد معلوم، وقد يكون تصرفه ﷺ للدلالة على الحصر بين معنيين أدنى وأعلى. وذلك للدلالة على ما تحصل به المصلحة، ويتحقق به مقصود الشرع، وتنضبط به الوسيلة، وتحكم به مسالك الاجتهاد للمجتهد؛ وتعينه على تحري المقصود؛ فيما لم يقطع به نص شرعي.

المبحث الثاني: السنة التشريعية العامة أصل للمقاصد الشرعية

في هذا المبحث أحاول جمع آراء العلماء باقتضاب حول أنواع السنة النبوية وأبرز أهمية ذلك التنوع، ومقاصده وفوائده المنهجية؛ في التأسيس لأصول المقاصد الشرعية، لأخلص إلى نتيجة أن التصرف لا يعدو أحد الأمور التالية: إما هو مقصد في حد ذاته أو وسيلة إلى مقصد أو مؤشر لمقصد أو مؤسس لمنهج يستنبط منه مقصد متغير حسب الظروف والملابسات.

ومن هنا أخلص إلى أن التصرفات النبوية على نوعين: تصرفات تشريعية عامة مقصودة لذاتها، وتصرفات خاصة مؤسسة لمنهج يُحْكَمُ تَغْيِيرُ المقصد حسب الظروف والمتغيرات، وعليه أتناول هذا المبحث في مطلبين، الأول، أبين فيه أن السنة البيانية أصل للمقاصد الشرعية، والمطلب الثاني، أبرز فيه أن السنة الإنشائية أصل للمقاصد الشرعية.

المطلب الأول: السنة البيانية أصل للمقاصد الشرعية

في هذا المطلب أعالج السنة البيانية وهي التي تبين مقتضيات القرآن الكريم، إما تفصّل مجمله، أو تقييد مطلقه أو تخصيص عامه.

فالسنة هي المفتاح البياني لفهم كتاب الله جل ثناؤه، «السُّنَّةُ إِنَّمَا جَاءَتْ مُبَيِّنَةً لِّلْكِتَابِ وَشَارِحَةً لِّمَعَانِيهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾¹

وَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾²، وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ

الرسالة، وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فعل ﷺ (..)؛ فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب، هذا هو الأمر العام فيها»³.

1/ النحل: 44.

2/ المائدة: 69.

3/ الموافقات: 31 / 3.

ولعل مصطلح "البيان" يرجع إلى الإمام الشافعي الذي ذكره في سياق حديثه عن مراتب التشريع حيث اشترط: «المعرفة بالموضع الذي وضع الله به نبيه ﷺ من الإبانة عنه، فيما أحكم فرضه في كتابه، وبينه على لسان نبيه ﷺ. وما أراد بجميع فرائضه؟ ومن أراد؛ أكل خلقه أم بعضهم دون بعض؟»¹.

وهكذا نجد الإمام الشاطبي مثلاً يطلق معنى كلياً حيث قال: «السُّنَّةُ رَاجِعَةٌ فِي مَعْنَاهَا إِلَى الْكِتَابِ؛ فَهِيَ تَفْصِيلٌ مُجْمَلِهِ، وَبَيَانٌ مُشْكَلِهِ، وَبَسْطٌ مُخْتَصِرِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا بَيَانٌ لَهُ، وَهُوَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾² فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية»³.

وخلاصة الأمر فإن المراد بالبيان هو تفصيل السنة لمجمل القرآن، وتقييدها لمطلقه، وتخصيصها لعمومه، وتأكيدها لأحكامه ومقاصده.

ولعل من دواعي ذلك هو أن «القرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كلييات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿إِذْ يَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾⁴ وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة، والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامه في القرآن، إنما بينته السنة»⁵.

1/ الرسالة للإمام الشافعي، ص: 104.

2/ النحل: 44.

3/ الموافقات: 4/ 181.

4/ المائدة: 4.

5/ الموافقات: 3/ 255.

أولاً: السنة النبوية أصل لبيان مجمل القرآن

قال الإمام الجويني: «المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم؛ والمبهم هو الذي لا يعقل معناه؛ ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه، من قولهم أبهمت البئر إذا سدته وردمته»¹.

فالمجمل هو اللفظ المحتمل معنيين أو أكثر على السواء، فلا يعلم المقصود منه، ولا كيفية إقاعه والعمل به. وقال الإمام الجويني: «المجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى»².

ولذلك ذهب الإمام الشاطبي إلى أنه لا تكليف بمجمل، «الْمُجْمَلُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَكْلِيفٌ إِنْ كَانَ مَوْجُودًا؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَقَعَ بَيَانُهُ بِالْقُرْآنِ الصَّرِيحِ أَوْ بِالْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، أَوْ بِالْإِجْمَاعِ الْقَاطِعِ»³، وهو ظاهر قول الإمام الأمدي: «القول بالإجمال مما يفضي إلى تعطيل اللفظ عن العمل في الحال، إلى حين قيام الدليل المرجح»⁴.

وهذا يصرفنا إلى القول إن الشريعة لم يبق فيها مجمل إلا فصلته السنة النبوية، ولم تترك شيئاً مجملاً يُراد التكليف به.

فالصلاة والزكاة والحج... من مجملات القرآن التي فصلتها السنة من حيث مقدارها ووقتها وكيفية أدائها والعدد المطلوب فيها، ولولا تفصيل السنة لمجملها لما صح التكليف بها، لأنه تكليف بما لا يطاق، ومن هنا فكل ما أراد الله التكليف به فصله وبين مقتضاه وكيفية العمل فيه.

1/ البرهان: 153/1. ثم ذكر له تقسيماً يستحسن ذكره زيادة في الإيضاح بقوله: «المجمل على أقسام: فقد يكون اللفظ مجمل الحكم والمحل كقولك: "فلان في بعض مالي حق"، فالحكم وهو الحق مجهول، والمحل وهو بعض المال مجهول. ومنها أن يكون الحكم مجهولاً والمحل معلوماً كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِمْ﴾ [الأنعام: 142]، فالمحل الذي هو مورد الحق معلوم؛ وهو الزرع، والحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق مجهول القدر والصفة والجنس. ومنها ما يكون الحكم منه معلوماً والمحل مجهولاً: كقول القائل لنسائه: إحدانك طالق أو لعبيده أحدكم حر فالحكم الطلاق والعناق؛ وهو معلوم، ومحلها مجهول..» [البرهان: 153 / 1]. وعرف الإمام الأمدي المجمل بقوله: «هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه» [الإحكام: 9 / 3].

2/ البرهان: 193 / 1.

3/ الموافقات: 328 / 3.

4/ الإحكام: 20/3.

قال الإمام الشافعي: «قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

مُؤْفُوتًا﴾¹ وقال: ﴿وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ﴾² وقال: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾³،

ثم بين على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات، ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عمل الحج والعمرة، وحيث يزول هذا ويثبت، وتختلف سننه وتاتفق⁴، ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنة⁵، ومنه حديث: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي»⁶، وحديث «وَاخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ»⁷. فبين ﷺ المجمل بقوله وفعله وتقريره كما قال الإمام الشاطبي: «وَكَانَ إِفْرَارُهُ بَيَانًا أَيْضًا، إِذَا عَلِمَ بِالْفِعْلِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَىٰ إِنْكَارِهِ لَوْ كَانَ بَاطِلًا أَوْ حَرَامًا (...) وَهَذَا كُلُّهُ مُبَيَّنٌّ فِي الْأُصُولِ»⁸.

إبراز وجه كون السنة أصلا للمقاصد الشرعية في مثال "بيان المجمل"

انطلاقاً مما سبق تظهر مركزية السنة النبوية وأساسها في إدراك المقصود من المجمل والمراد منه، من حيث صورته الشرعية أو مقداره؛ ووقته الشرعي، وكيفية تنزيله.

بمعنى أن السنة المبينة للمجمل أساس في بيان مقصد الإفهام وأصل له في هذا الصدد، ومعلوم أن الإفهام مقصد أولي للشرعية إذ هو سابق عن التكليف بها، فلا تكليف إلا بما هو بين واضح.

1/ النساء: 102.

2/ البقرة: 42.

3/ البقرة: 195.

4/ قال محقق الرسالة الأستاذ أحمد شاكر: تاتفق فعل مضارع لم تدغم فيه فاء الافتعال، بل قلبت حرفاً لينا من جنس الحركة قبلها، وهي لغة أهل الحجاز يقولون: ايتفق ياتفق فهو متفق، ولغة غيرهم الإدغام فيقولون: اتفق يتفق فهو متفق، والشافعي يكتب ويتحدث بلغته: لغة أهل الحجاز، [الرسالة: 98].

5/ الرسالة للإمام الشافعي: 98.

6/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، وغيره رقم: 6008.

7/ أخرجه الإمام أبو داود في مسنده، من حديث: "عطاء بن أبي رباح عن جابر" رقم: 1781، وأخرجه: الإمام الشافعي في مسنده، باب فيما يلزم الحاج بعد دخول مكة (..). "وأخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث: "جابر بن عبد الله رضي الله عنه" رقم: 14419، بلفظ: "حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا، يَقُولُ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَرْمِي عَلَى رِجْلَيْهِ يَوْمَ النَّحْرِ، يَقُولُ: "لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكُكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ".

8/ الموافقات: 4/ 346.

قال الإمام الشاطبي: «فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان؛ إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه»¹.

ومعلوم أن العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج تعد من أهم أركان الإسلام وهذا يدل على أن التكليف بها يثمر مقاصد عظيمة وفوائد كبرى لا تخفى، وكل هذه العبادات المجملة في القرآن لو لم تبينها السنة لما أمكن لأحد أن يعرف حقيقتها ولا كيفية تطبيقها، ولا كيفية الامتثال لمقتضاها، وبالتالي لا تثمر ما قصد منها حقيقة، فالعبودية لله رب العالمين، ولا تنتج طمأنينة ولا سعادة في الدنيا والآخرة، **فبيان السنة للمجمل هو مفتاح الامتثال والاستثمار والإسعاد.**

ولعل من مقاصد بيان المجمل؛ ملاءمته للناس وتيسير التطبيق الشرعي للأحكام ومن أجل الامتثال لها على الوجه المطلوب، فانه تعالى يرفع عن المكلفين الإصر ويبين حقيقة ما كلفوا به من أمر الشريعة، فيحدد لهم المراد بالضبط، ولا يتركهم في تيه وحيرة².

ومن هنا نلاحظ أن السنة النبوية مصدر لا غنى عنه، وأصل أصيل، في ضبط الحكم، وبيان مقتضاه؛ وبذلك يتيسر التطبيق ويسهل الامتثال ويرتفع الحرج، ويظهر المراد الشرعي على الوجه الأمثل. ومن هنا تفهم مقولة الإمام مكحول: «الْقُرْآنُ أَحْوَجُ إِلَى السُّنَّةِ مِنْ السُّنَّةِ إِلَى الْقُرْآنِ»³.

1/ الموافقات: 4/ 334.

2/ ولنمثل لذلك بالصلاة لو أمرنا بها ولم تُبَيَّنْ كَيْفِيَّتُهَا؛ ولا وَقْتُهَا؛ ولا عدد ركعاتها؛ وما منها بالسر وما منها بالجهر...، هل تكون الصلاة مصدر راحة وطمأنينة للإنسان الفرد والجماعة؟، هل تحقق مقصد الطمأنينة والراحة في الدنيا والنجاة يوم القيامة؟ وأول ما يسأل عنه العبد يوم القيامة هي الصلاة.

3/ شرح مذاهب أهل السنة للإمام البغدادي المعروف بـ ابن شاهين (ت 385هـ) ص 46. وذكره أيضا الإمام ابن عبد البر النمري (ت 463هـ) في كتابه: "جامع بيان العلم وفضله" 2/ 1194. كما ذكره الإمام الخطيب البغدادي (ت 463هـ) في مؤلفه: "الكفاية في علم الرواية" ص: 14.

بمعنى أن القرآن متوقف على السنة من حيث إنها بيان لمقتضاه ومفتاح لمغاليقه، وهي مما أوحاه الله لنبيه من غير القرآن، فهي التطبيق العملي لقواعد القرآن الكريم والتنزيل الواقعي لكلياته، ولهذا ذهب الإمام الشاطبي إلى أنه لا تكليف بمجمل.

ومن هنا فالسنة النبوية لا يمكن الاستغناء عنها أبداً؛ إذ بيان المجملات الشرعية توقيفية على أمر الوحي؛ لا مجال فيه للاجتهاد؛ من حيث إدراك المعنى المراد والكيفية المقصودة.

فالمجمل القرآني لا يُستنبط منه حكم، يمكن أن يكون أصلاً لمقصد شرعي، إلا بعد أن تبينه السنة فيصير الحكم مستنبطاً من بيان السنة لمجمل القرآن، فيستند المقصد الشرعي ويستنبط من بيان المجمل لا من المجمل.

وبهذا تكون السنة من أهم وأكبر الأصول التي تستند عليها المقاصد الشرعية، وتتأسس عليها، فتكون السنة ينبوعاً للمقاصد الشرعية، وبيان لها.

ثانياً: السنة النبوية أصل في تقييد مطلق القرآن

قال الإمام الآمدي في تعريف المطلق «هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»¹، كإطلاق وجوب قطع يد السارق دون تقييد في قوله جل ثناؤه: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَافْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾² وتقييد اليد في الوضوء إلى حد المرفق والرجلين إلى الكعبين، في قوله جل ثناؤه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فُتِمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾³.

فمن المعلوم إذن أن الوحي جاء ببعض الأحكام مطلقة في موضع؛ قيدها في موضع آخر من القرآن أو السنة، والذي أبحث عنه ههنا هو مواطن تقييد السنة لأحكام القرآن على

1/ الإحكام: 3/ 3.

2/ المائدة: 40.

3/ المائدة: 7. قال الأستاذ مناع القطان: «والمطلق هو ما دل على الحقيقة بلا قيد، (...) كلفظ "رقبة" في مثل: «مَتَّخِرِينَ رَقَبَةً»، [المجادلة: 3] فإنه يتناول عتق إنسان مملوك -وهو شائع في جنس العبيد مؤمنهم وكافرهم على السواء، (...)، ويقابله المقيد: وهو ما دل على الحقيقة بقيد، كالرقبة المقيدة بالإيمان في قوله: «وَمَتَّخِرِينَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً» (النساء: 91).» [مباحث في علوم القرآن للأستاذ مناع القطان، ص: 238].

جهة البيان، وإظهار المقتضى الشرعي، وحقيقة المقصود من الحكم، أراد الشارع التكليف بمطلق الأمر أم ببعضه فقط؟ ولا شك أن السنة قيدت مجموعة من مطلقات القرآن، فاليد في آية السرقة مطلقة قيدتها السنة النبوية، ولذلك قيل إن ظاهر الآية «قَطَعَ يَدَ السَّارِقِ مُطْلَقًا، وَلَمْ يَقْتَرِنْ بِهِ بَيَانَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْمُقَيَّدَ، ثُمَّ بَيَّنَّ الرَّسُولُ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- الْمِقْدَارَ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْقَطْعُ»¹.

وفائدة التقييد أنه هو الواجب شرعا، والزيادة عليه خروج عن معنى الحكم، ومعلوم أن كل خروج عن مقتضى الحكم الشرعي هو خروج عن العدل الإلهي بين خلقه؛ لأن الله تعالى نص على قدر العقوبة التي يستحقها الجاني؛ فلا ينبغي الزيادة عليها، ولا النقصان منها، ولا استبدالها.

فكل تعطيل لمعنى النص هو خرم لمبدأ العدل، فالزيادة على هذا القيد ظلم للجاني، والنقص من العقوبة المنصوصة ظلم للمجني عليه، وتناول على الأمن المجتمعي، ولكن بتطبيق النص يتحقق الردع والزرع بالكيفية المطلوبة، حتى لا يتعطل المقصد الشرعي في حفظ أموال الناس، أو يكاد. كما يتعطل أيضا مقصد الامتثال لشرع الله، فتضيع بذلك مقاصد الآخرة، ومصالحها، إما بطول الحساب أو بسبق العذاب، أو الحرمان من الشفاعة، والخلود في النار².

كما قيدت «السنة القولية اليد المذكورة في آية التيمم: ﴿وَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

وَأَيْدِيَكُمْ﴾³ بأنها الكف أيضا بقوله ﷺ: التيمم ضربة للوجه والكفين»¹. ومن الأصوليين

1/ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للإمام الأصفهاني (ت 749هـ): 397/2.

2/ وجدير بالذكر في هذا الصدد إظهار الحكمة الإلهية من جعل العقوبة في قطع اليد وليس غيرها من العقوبات، حيث سجلها العلامة محمد الأمين الشنقيطي فقال: «وَأَجَلَ صِيَانَةَ الْمَالِ وَالْمَحَافِظَةَ عَلَيْهِ أَوْجَبَ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا قَطْعَ يَدِ السَّارِقِ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَافْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: 40]، فَاللَّهُ جَلَّ وَعَلَا خَلَقَ لَهُ تِلْكَ الْيَدَ لِتَكُونَ أَعْظَمَ عَوْنٍ لَهُ عَلَى عَمَلِ الْخَيْرِ؛ وَالْمَعَاوَنَةُ عَلَى الْبِرِّ وَالْتَقْوَى. فَلَمَّا مَدَّهَا إِلَى تِلْكَ الرَّذِيلَةِ الَّتِي هِيَ السَّرْقَةُ، الَّتِي هِيَ فِي غَايَةِ السُّفُوطِ، وَالْإِنْحِطَاطِ وَالتَّنَدُّسِ وَالتَّقَرُّرِ؛ صَارَتْ تِلْكَ الْيَدُ فِي نَظَرِ الشَّرْعِ الْكَرِيمِ كَالْعَضْوِ الْفَاسِدِ الَّذِي يَخْشَى مِنْ بَقَائِهِ؛ فَسَادَ الْبَدَنُ كُلُّهُ، فَقَطَعَهُ وَإِزَالَتَهُ كَعَمَلِيَّةٍ تَطْهِيرِيَّةٍ، تَصَحُّ بِهَا بَقِيَّةُ الْبَدَنِ وَتَطْهَرُهُ» [منهج التشريع الإسلامي وحكمته للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت 1393هـ)، ص: 22].

3/ النساء: 43.

من حملها على التقييد الوارد في آية الوضوء، فأوجب مسح اليدين إلى المرفقين قياسا على تقييد آية الوضوء بغسلهما إلى المرفقين، وذهب بعض الأحناف² إلى أن التقييد بدليل خارجي آخر هو حديث نبوي، وبعض الشافعية حملوا المطلق على المقيد في الآيات³.

أو هو تقييد لمطلق الآية بقوله ﷺ عوض فعله كما قال السرخسي: «أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَمَّارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذَّرَاعَيْنِ»⁴.

وهو المعتمد الظاهر عند الأحناف في رفض حمل مطلق آية التيمم على مقيد آية الوضوء قال الإمام السرخسي: «فَأَمَّا التَّيْمُمُ إِلَى الْمِرْفَقِ فَلَمْ نَشْرَطْهُ بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذْ لَوْ جَازَ ذَلِكَ لَكَانَ الْأُولَى إِنْبَاتِ التَّيْمُمِ فِي الرَّأْسِ وَالرَّجْلِ اعْتِبَارًا بِالْوَضُوءِ وَإِنَّمَا عَرَفْنَا ذَلِكَ بِنَصِّ فِيهِ وَهُوَ حَدِيثُ الْأَسْلَعِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَلَّمَهُ التَّيْمُمَ ضَرْبَتَيْنِ ضَرْبَةً لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةً لِلذَّرَاعَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ»⁵.

ولعل المتفق عليه هو أن اليد مقيدة، ولا تؤخذ على إطلاقها، ولو أخذت على إطلاقها لوجب المسح عند التيمم من الكتف إلى أطراف الأصابع، وهذا ما لم يقل به أحد، إذ أن المقصود الشرعي من الحكم هو حمل المطلق على تقييد السنة له.

1/ منزلة السنة في الإسلام للعلامة محمد ناصر الدين الألباني، ص: 8. وكما في صحيح الإمام البخاري: «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بكفه ضربة على الأرض، ثم نفضها، ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه، ثم مسح بهما وجهه» كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقم: 347.

2/ قال الإمام السرخسي: فَإِنَّمَا عَرَفْنَا الْإِسْتِيْعَابَ هُنَاكَ إِمَّا بِإِشَارَةِ الْكِتَابِ وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَقَامَ التَّيْمُمَ فِي هَدْيَيْنِ الْعَضْوَيْنِ مَقَامَ الْغُسْلِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْغُسْلِ وَالِاسْتِيْعَابِ فِي الْغُسْلِ فَرَضَ بِالنَّصِّ فَكَذَلِكَ فِيمَا قَامَ مَقَامَهُ. [أصول السرخسي: 229/1].

3/ ومن هؤلاء من ذهب إلى أن التقييد بالمرفقين إنما هو بفعله ﷺ كما قال الإمام الغزالي: «فَيَكُونُ الظَّاهِرُ عِنْدَنَا أَنَّ الْفِعْلَ بَيِّنٌ؛ فَقَطَعَ يَدِ السَّارِقِ مِنَ الْكُوعِ، وَتَيَمَّمَهُ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ بَيِّنٌ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بِأَفْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 40] وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بِأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: 7]» [المستصفي: 278].

4/ أصول السرخسي: 229 / 1.

5/ نفسه: 270/1.

وجه اعتبار السنة أصلاً للمقاصد الشرعية في مثال "تقييد المطلق"

ظهر مما سبق في مثال تقييد المطلق أن النص المُقيّد هو أصل الحكم، وكان النص المطلق ليس له عبرة إلا التأسيس المبدئي للحكم، فتقييد اليد في الوضوء والتيمم، بيان لأصل الواجب على المكلف، وهذا الواجب لا يجوز أن يؤخذ على إطلاقه، فالشارع أطلق وقيد ولا يجوز أخذ إلا ما قيد، فكانت السنة المقيدة أصلاً منه يؤخذ الإمتثال التكليفي، الذي ينتج عنه المقصد الشرعي.

وبهذا كانت السنة المقيدة أصلاً لتحديد المقدار الواجب، والزيادة عليه إفراط والنقص

عليه تفريط والمقاصد وسط بينهما

ومما تقرر في الفصل السابق من أن القرآن أصل للمقاصد الشرعية، نستنتج أن من مقاصده العامة العدل، -كما سبق-، وقد تبين في تقييد السنة لمطلق القرآن في قطع يد السارق مثلاً، أن من مبادئ حمل المطلق على المقيد حتى لا يكون فيه ظلم للجاني، أو التفريط في حق المجني عليه، فبحمل المطلق على المقيد يتحقق المقصد العام وهو إقامة عدل الله في أرضه بين خلقه. ومن هنا لا مناص من أن نقول إن طلب العدل مستند إلى السنة النبوية، وإن العدل في هذه الجزئية خاصة مستنبط من السنة المقيدة.

فالمطلق من القرآن أو السنة لا يستنبط منه أي حكم أو مقصد، حتى ننظر هل هناك نص يقيد مطلقه أم لا؟ بمعنى لا يستفاد من النص المطلق حكم إلا بعد استفراغ الوسع في النظر فيما يمكن أن يقيده، فإن وجد صير إليه، واعتبر هو مستند المقصد وأساسه، وإن لم يوجد بقي على إطلاقه واستفيد منه حكم مطلق. وبهذا تكون السنة من أهم وأكبر الأصول التي تستند عليها المقاصد الشرعية، وتتأسس على اعتبارها، بمعنى أنها أصل تستنبط منها المقاصد، فتكون السنة ينبوعاً لها، وأساس استنباطها.

ثالثاً: السنة النبوية أصل في تخصيص عام القرآن

قال الإمام الشوكاني: «اتفق أهل العلم، سلفاً وخلفاً، على أن التخصيص للعمومات جائز، ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به، وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة، لا يخفى

على من له أدنى تمسك بها، حتى قيل: إنه لا عام إلا وهو مخصوص، إلا قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾¹.

وصورة التخصيص: هي قصر اللفظ على بعض ما يصلح له، على اعتبار أن استعمال اللفظ في كل ما يصلح هو العام، «وقصر العام على بعض أفراده»²، هو الخاص، بمعنى «إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا كَانَ دَاخِلًا تَحْتَ الْعُمُومِ، عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْمَخْصَصِ»³.

أو يمكن القول: إن التخصيص هو إخراج بعض الأفراد من عموم يصلح إدخالهم فيه قبل التخصيص.

ويتنوع التخصيص إلى نوعين: متصل ومنفصل وتحت كل نوع عدد من أدوات التخصيص، والذي يهمنا هنا هو تخصيص السنة لعموم القرآن وهو من النوع الثاني. ثم إنه مما لا شك فيه أن للسنة النبوية حظاً كبيراً في تخصيص أي القرآن الكريم وأحكامه، فلا يعتبر العموم إلا بتخصيصه، إذا ثبت.

قال الإمام الأمدي: «يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة، أما إذا كانت السنة متواترة فلم أعرف فيه خلافاً، (...) وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد، فمذهب الأئمة الأربعة جوازه»⁴ ثم ذكر مجموعة من الآراء لمن منع تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد الصحيح.

قال الإمام النووي: «والصحيح الذي عليه جمهور الأصوليين جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لأنه ﷺ مُبَيَّنٌّ للناس ما أنزل إليهم من كتاب الله»⁵.

1/ إرشاد الفحول: 316 / 1.

2/ جمع الجوامع: 47.

3/ إرشاد الفحول: 314 / 1.

4/ الإحكام: 323 / 2.

5/ المنهاج شرح صحيح مسلم للإمام النووي: 191/9.

وعلى كل حال فبالمثال يتضح جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الصحيح، وذلك أنه ثبت عن الصحابة الأجلاء تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ثبوتاً يقينياً. كتخصيصهم لعموم قوله جل جلاله: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مِمَّا وَّرَاءَ ذَلِكَُمُ﴾¹ بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»².

وذلك أن الآية وردت بعد ذكر مجموعة ممن يحرم الزواج بهن، وأحلت كل من سواهن، بمعنى عموم ما سوى المذكورات يحل الزواج بهن، فخصص النبي ﷺ هذا العموم بإخراج منه الجمع في الزواج بالمرأة وعمتها أو خالتها³.

بمعنى يستنبط من هذا التخصيص حكم حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وهذا الحكم إنما استفيد من تخصيص السنة لعموم القرآن فصار بذلك أصلاً لحكم شرعي، لولا العمل بتخصيص السنة لبقى الحكم الشرعي على أصل إباحة الجمع في الزواج بين المرأة وعمتها. وفي روايته عند ابن حبان نهى أن تزوج المرأة على العممة والخالة وقال إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن»⁴، بمعنى أن الجمع بينهن ينتج مفسدة نهى عنه الشرع بهذا التخصيص.

1/ النساء: 24.

2/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم 5108، بلفظ: "نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها" والإمام مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح" رقم: 1408.

3/ قال الإمام ابن حجر: «قال الشافعي تحريم الجمع بين من ذكر هو قول من لقيته من المفتين لا اختلاف بينهم في ذلك، وقال الترمذي بعد تخريجه؛ العمل على هذا عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافاً، (..) وقال ابن المنذر لست أعلم في منع ذلك اختلافاً اليوم؛ (..) وإذا ثبت الحكم بالسنة؛ واتفق أهل العلم على القول به لم يضره خلاف من خالفه وكذا نقل الإجماع بن عبد البر وابن حزم والقرطبي والنووي» [فتح الباري: 9/ 161].

4/ أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب النكاح، باب حرمة المناكحة، فصل ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل، رقم: 4116.

وخصصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾¹ الآية، بقوله ﷺ: "لا يرث القاتل" وبهذا الحديث المخصص لعموم الآية منعوا القاتل من الميراث رغم وجود سبب الإرث؛ عن طريق تخصيص السنة لعموم القرآن.

واستدل الإمام الأمدي على جواز تخصيص سنة الأحاد بمجموعة من الأدلة العقلية والنقلية حيث قال: «أما النقل فهو أن الصحابة (...) خصوا قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾² بما روي عنه ﷺ أنه "نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين" وخصوا قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةُ﴾³، وأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا»⁴.

وجه اعتبار السنة أصلاً للمقاصد الشرعية في مثال "تخصيص العموم"

والتخصيص تَحَكُّمٌ في العموم إذ يستثنى بعض أفراده من الدخول تحت حكمه، ويعطى للخاص حكم غير حكم العام قبل تخصيصه، ومن هنا نتحدث عن حكمين: حكم أصلي وهو للباقيين تحت حكم العام، وحكم طارئ وهو لأفراد الخاص، وذلك أن الحكم الأصلي لا يلائم كل أفراد الداخلين تحته، فيستثنى منه بعض الأفراد ويعطى لهم حكم يلائمهم، ولا يكون ذلك إلا لجلب مصلحة وتثبيتها ودرء مفسدة واجتثاثها. فيكون التخصيص دائراً مع المصلحة حيث دارت، ودافعاً للمفسدة عن كل الأفراد سواء بالحكم الأصلي أو الطارئ.

وبهذا اتضح أن السنة المخصصة أهمية كبيرة في تحقيق المقاصد عبر جلب المصالح ودرء المفاصد وإن تنوعت الأحكام في ذلك.

1/ النساء: 11.

2/ البقرة: 274.

3/ المائدة: 40.

4/ أخرجه الإمام مالك في موطنه: "كتاب السرقة، ما لا قطع فيه رقم: 35، وأخرجه الإمام ابن حبان في صحيحه: كتاب الحدود، باب حد السرقة، فصل ذكر نفي إيجاب القطع عن السارق الذي يسرق أقل من ربع دينار، رقم: 4465.

المطلب الثاني: السنة الإنشائية أصل للمقاصد

فالسنة الإنشائية هي التي استقلت بحكم لم يذكره القرآن أو بخبر لم يخبر به، ومعلوم أن هذا النوع من السنة لا يكون إلا وحيًا ابتداءً أو يكون من النبي ﷺ ويقره الله عليه، قال الإمام الشاطبي: «فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول ﷺ معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين: لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»¹.

وقال الإمام الشوكاني: «اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه"² أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن»³.

وبهذا المعنى يكون النبي ﷺ مُشَرَّعاً بإذن الله له في ذلك، كما قال الإمام الشافعي: «وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه، الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علماً لدينه، بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرّن من الإيمان برسوله مع الإيمان به (..) فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تَبَع له: الإيمان بالله ورسوله، فلو آمن عبد به، ولم يؤمن برسوله: لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً، حتى يؤمن برسوله معه»⁴.

1/ الموافقات: 4/ 335.

2/ أخرجه الإمام أحمد في مسنده: مسند الشاميين، من حديث المُقَدَّامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ الكُنْدِيِّ أَبِي كَرِيمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ " رقم: 17174.

3/ إرشاد الفحول: 82/1.

4/ الرسالة للإمام الشافعي: 123-124.

وقد وردت مجموعة من الآيات دالة على أن النبي ﷺ مشرّع فيما سكت عنه القرآن حتى لا يتأخر التشريع عن وقت الحاجة، كما هو مبين للقرآن حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة.

قال الإمام الألويسي في تفسير قول جل جلاله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا لِلرَّسُولِ وَالرَّسُولَ وَالرَّسُولَ وَالرَّسُولَ﴾¹: «أعاد الفعل "وَأَطِيعُوا" وإن كانت طاعة الرسول مقترنة بطاعة الله تعالى؛ اعتناء بشأنه عليه الصلاة والسلام، وقطعا لتوهم أنه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن، وإيدانا بأن له ﷺ استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره»².

وقال الإمام الشوكاني: «والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام»³.

ومن أمثلة استقلال السنة بالتشريع

المثال الأول نهيه ﷺ: «كَتْحَرِيمِ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ وَتَحْرِيمِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَمِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَأْتِي عَلَيْهِ الْحَصْرُ»⁴.

وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام» قال مالك: وهو الأمر عندنا (..) وهذا حديث ثابت صحيح مجتمع على صحته، (..) وفيه من الفقه أن النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع نهى تحريم لا نهى أدب وإرشاد»⁵.

1/ النساء: 58.

2/ روح المعاني للإمام الألويسي: 3/ 63.

3/ إرشاد الفحول: 1/ 82. ملحوظة: من هنا فوظيفة السنة ومقصدها الأصلي هو بيان ما جاء في القرآن من الأحكام الكلية، «وعليه فإنه لا تترك للسنة من التشريع إلا ما كان بمنزلة الفروع والجزئيات، وبيان الكيفيات لا الأصول والكلية، فإذا وجدت من السنة ما هو كذلك - ولم يكن بيانا تطبيقيا ولا تفصيليا - فإنك تجده من قبيل تأكيد التشريع لا تأسيس التشريع فلا = حكم من الكليات التشريعية إلا وتجد في كتاب الله أصله الأول؛ دل على ذلك الاستقراء لأصول الشريعة وفروعها» [البيان الدعوي للدكتور فريد الأنصاري، ص: 46 - 47].

4/ إرشاد الفحول: 82/1.

5/ التمهيد: 141/1.

وقعد الإمام ابن عبد البر قاعدة كلية تؤكد مفاذاها أن «كل خبر جاء عن رسول الله ﷺ فيه نهي فالواجب حمله على التحريم، إلا أن يأتي معه أو في غيره دليل يبين المراد منه أنه ندب وأدب فيقضى للدليل فيه ألا ترى إلى نهي رسول الله ﷺ: عن نكاح الشغار، وعن نكاح المحرم، وعن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها»¹.

المثال الثاني في أمره ﷺ: ما ورد في فرض الرسول ﷺ السدس للجدة في ميراثها وفيه «جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: «ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله ﷺ "أعطاها السدس"، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال: مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر الصديق»². وفي الحديث دلالة على أن الصحابة رضي الله عنهم يستندون في إيجاد الأحكام إلى السنة النبوية بعد القرآن الكريم، وأنها أول مصادر التشريع فيما سكت عنه القرآن.

وجه اعتبار السنة الإنشائية أصلاً للمقاصد الشرعية

السنة النبوية كالقرآن في التشريع فما سكت عنه القرآن ونطقت به السنة يكون له قوته الشرعية المعتمدة، فالأحكام المتولدة عن السنة كالأحكام المتولدة عن القرآن، ولها نفس المقاصد الشرعية المتولدة عن الأحكام القرآنية، إذ الأحكام واحدة وإن اختلف مصدرها، فالقرآن والسنة كلاهما تستنبط منهما مقاصد ومنافع لصالح المكلفين. توجيهها وإرشاداً لطريق الخير، وإظهاراً لطريق الشر وتحذيراً منه.

فوجب إعطاء الجدة لأمر سدسها المشروع لها بالسنة، يستنبط منه مقصد حفظ حق نوي القربى ببر ما جعله الله سبباً في وجود الهالك، ثم حفظ مقصد الامتثال لأمر الله بطاعة

1/ التمهيد: 140/1.

2/ أخرجه الإمام مالك في موطنه: كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: 4، قال الإمام ابن حجر: إسناده صحيح لثقة رجاله إلا أن صورته مرسل فإن قببصة لا يصح له سماع من الصديق ولا يمكن شهوده للقصة قاله ابن عبد البر بمعناه وقد اختلف في مولده والصحيح أنه ولد عام الفتح فيبعد شهوده القصة وقد أعله عبد الحق تبعاً لابن حزم بالانقطاع، وقال الدارقطني في العلل بعد أن ذكر الاختلاف فيه عن الأزهرى يشبه أن يكون الصواب قول مالك ومن تابعه، [التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للإمام ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) 3/ 732].

رسوله ﷺ فيما أمر، ثم حفظ نظام عدل الله بين خلقه في توزيع الميراث، فامتنال أمر رسوله سبب في حفظ مصالح خلقه، وعصيان أمره سبب في كل فساد وهلاك.

وفي مثال ما استقلت السنة بطلب تركه تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية، ولحم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، فإنه حكم شرعي يترتب عنه كل ما يترتب عن الحرام الذي يعاقب على فعله ويؤجر على تركه، خلافا لمن قال بكرأهته فقط، وعلى كل حال فما طلب تركه إنما هو لما يترتب عن فعله من المفسد والمضار، وفي تركه صلاح و نفع عائد على المكلفين.

خلاصة جامعة: في كون السنة أصلا للمقاصد

في البداية أذكر بمقصد كلي وهو مقصد الامتنال لأحكام الشريعة، إذ هذا الامتنال هو الوسيلة الوحيدة لحصول المنفعة للناس وتحقيق المصلحة المعتبرة لهم شرعا، التي جاءت الشريعة من أجل حث الإنسان عليها وهدايته إليها في العاجل والآجل، ومن أجل ذلك تميزت الشريعة بكونها عملية وواقعية.

قال الإمام الشاطبي: «وذلك أن السنة كما [تُفصّل] المجمل، وتقيّد المطلق، وتخصّص العموم؛ فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى؛ صار صاحب هذا النظر ضالا في نظره، جاهلا بالكتاب خابطا في عمياء لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي في الآخروية أبعد على الجملة والتفصيل»¹.

وكل من خرج عن الامتنال لمقاصد أحكام الشريعة فهو خارج من المصلحة إلى المفسدة، ومن النفع إلى الضرر، ومن السعادة إلى الشقاء، وهذا الامتنال لا يتأتى إلا باعتبار سنة المبلغ عن الله، إذ هي البيان لمجمل القرآن، أو المخصص لعامه، أو المقيد لمطلقه، أو

1/ الموافقات: 4 / 334.

المتتم لتشريعاته أو المؤكد لمقاصده، فبالسنة النبوية تمام الإسلام وقواعد الشريعة وكمال الدين. كلياته وجزئيات شعائره التعبدية.

قال الإمام الشاطبي في تقرير هذا المعنى: «ومنها: النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا لها، والتعريف بمفاسدهما دفعا لها، (..) وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور؛ فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيانا لما فيه منها؛ فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام»¹.

وهذا دال على أن السنة هي من أهم الأصول التي تستنبط منها المقاصد الشرعية سواء في عمدة بيانها للقرآن ومقاصده، أو في إنشاء أحكام سكت عنها القرآن أو الإخبار بما لم يخبر به. وبهذا يكون القرآن والسنة هما الأصلين المعول عليهما في إيجاد الأحكام الشرعية والتأسيس لها، وهذه الأحكام هي وعاء المقاصد الشرعية، ومنها تستثمر المصالح العائدة على المكلف بالنفع في الدنيا والآخرة، أو دفع الضرر عنه فيهما، أو في إحداهما، ولا يكون ذلك إلا عبر الأحكام الشرعية، المستندة إلى الكتاب والسنة بيانا وإنشاءً.

1/ الموافقات: 4/ 346. قال الدكتور أحمد الريسوني معلقا: «إن السنة قد بنيت بشكل تام على القرآن الكريم، لأن مدارهما واحد وهو مقاصد الشريعة في إقامة المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية» [نظرية المقاصد: 155].

المبحث الثالث: السنة التشريعية الخاصة أصل للمقاصد الشرعية

تمهيد:

السنة الخاصة هي ما كانت خاصة بشخص النبي ﷺ أو أحد أصحابه، أو خاصة بجنس من المكلفين وهي سنة تشريعية إذ تُسُنُّ أحكاماً شرعيةً لمن كانت خاصة به، ومن هنا فهي مطلوبة الامتثال في حق من خُصَّتْ به، واتباعها على سبيل الوجوب أو الندب، حسب قوة المصلحة الناتجة عن الفعل.

فأتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب، الأول حول سنة خاصة به ﷺ، والمطلب الثاني: سنة خاصة ببعض المكلفين، والمطلب الثالث: سنة جبلية لا تعلق لها بالتشريع.

المطلب الأول: سنة خاصة به ﷺ

أعالج هذا المطلب في مسألتين: الأولى سنة خاصة به لا تجوز لغيره، والثانية سنة خاصة به مباحة في حق غيره.

أولاً: سنة خاصة به لا تجوز لغيره

ومن مثل ذلك زواجه ﷺ بأكثر من أربع نسوة، وفي هذا المثال تحصل جملة من المقاصد المستندة إلى هذا الحكم الخاص، منها ما قاله صاحب حاشية العطار: «السر في إباحة نكاح أكثر من أربع نسوة لرسول الله ﷺ أن الله أراد نقل بواطن الشريعة وظواهرها وما يستحي من ذكره وما لا يستحي، وكان رسول الله ﷺ أشد الناس حياءً فجعل الله له نسوة ينقلن من الشرع ما يرينه من أفعاله ويسمعنه من أقواله حتى قد يستحي من الإفصاح بها بحضرة الرجال فيكتمل نقل الشريعة»¹.

1/ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للإمام العطار: 408/2، ويشهد لهذا المعنى ويؤكدده أمور منها: أن النبي ﷺ له تصرفات بحكم بشريته، ومنها الغريزة الجنسية لقول الله تعالى: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [آل عمران: 14] والرسول ﷺ من الناس أي له غريزة لا تزيد عن الطاقة المعتادة عند الناس. ولو كانت له قوة جنسية تستدعي زواجه بأكثر من أربع نساء، لكانت له في ريعان شبابه، يوم تزوج خديجة رضي الله عنها وهي أكبر منه بسنوات عديدة، ومتزوجة من زوجين قبله، ولها أولاد منهما، ولم يعدد عنها في حياتها قط، وعاشت معه ﷺ حتى بلغ أكثر من =

وهذا من أعظم مقاصد الشريعة وهو تبليغها للناس كافة، حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، ومن هنا يكون النبي ﷺ بلغ شرع الله على أكمل وجه، ومن كمال البلاغ تعليم المبلغين والمبلغات، كل حسب أفضل ما يمكن أن يتقنه في بلاغه، ويصلح له في وظيفته.

ومعلوم بالفطرة أن أموراً كثيرة لا يُبلِّغها إلا النساء مما هو خاص بهن غالباً، فكانت وظيفة أزواج النبي ﷺ تبليغ الدين وتعليم الحكمة: كما في قوله جل ثناؤه: ﴿وَأذْكُرْنَ مَا

يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ - آيَةِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيبًا خَبِيرًا¹.

قال الإمام ابن عاشور: «لما ضمن الله لهن العظمة أمرهن بالتحلي بأسبابها والتلمي من آثارها والتزود من علم الشريعة بدراسة القرآن ليجمع ذلك اهتداءهن في أنفسهن ازديادا في الكمال والعلم، وإرشادهن الأمة إلى ما فيه صلاح لها من علم النبي ﷺ، (..) أي بلغنه للناس بأن يقرأن القرآن ويبلغن أقوال النبي ﷺ وَسِيرَتَهُ².

فمهمة تبليغ الدين من أهم مقاصد زواجه ﷺ بأكثر من أربع، «وَكَثُرَ عَدَدُ النِّسَاءِ لِتَكْثِيرِ النَّاقِلِينَ (..)»، وَمِنْهُنَّ عُرِفَ غَالِبُ مَسَائِلِ الْغُسْلِ وَالْحَيْضِ وَالْعِدَّةِ وَنَحْوَهَا³.

خمسین سنة من عمره. ثم بعد الخمسين من عمره بعد وفاة خديجة رضي الله عنها تزوج بأكثر من أربع، ولم يثبت أنه تزوج بكرا إلا عائشة رضي الله عنها. ثم إن الناس في مثل العمر الذي تزوج فيه رسول الله ﷺ بأكثر من أربع غالبا يكونوا في إدبار من الغريزة الجنسية وضعف لها. وإن كانت له غريزة بشرية عادية فأربع نسوة تكفيه، للتشريع الوارد بذلك، ولا يمكن أن يكون التشريع مخالفا لفطرة الغريزة المعتادة عند الناس. فلم يبق إلا أن النبي ﷺ له غريزة طبيعية كباقي الناس، وإنما حبيب إليه النساء لمقاصد أخرى منه نقل أحكام الشريعة الخاصة بالنساء وغير ذلك، أما القول بأن النبي ﷺ، تزوج أكثر من أربع نسوة غريزة فهو إخراج له عن طبيعته الإنسانية، إذ الطبيعة الإنسانية لا تتحمل عادة قوة جنسية تسع لأكثر من أربع نساء، إلا من شذ من الناس والشاذ لا يقاس عليه. وهذه حجة قاطعة ترد على جملة من المستشرقين والمسيئين لرسول الله بأفلام وكلام يظهر النبي ﷺ كأنه رجل غرام وحريم وجنس، مغتصب طفولة الصبيات، تعالى ﷻ عن ذلك علوا كبيرا، وإنما كان زواجه بأكثر من أربع نساء لمقاصد أصلية غير الغريزة الجنسية، التي قد تحصل بالتبع بطريقة عفوية غير مقصودة أصالة.

1/ الأحزاب: 34.

2/ التحرير والتنوير: 18/22.

3/ حاشية العطار: 408/2.

وخصوصية النبي ﷺ بهذا العدد بصفته مصدر الشريعة تبليغاً وبياناً ولا وسيلة إلى ذلك إلا هو، ولهذا لم يشاركه أحد في هذه الخصوصية كما لم يشاركه أحد في خصوصية النبوة، لا في زمانه ولا بعده.

«ولم يكن ذلك لشهوة منه ﷺ في النكاح ولا كان يحب الوطء للذة البشرية معاذ الله، بل إنما حُبب إليه النساء لنقلهن عنه ما يستحيي هو من الإمعان في التلطف فأحبهن لما فيهن من الإعانة على نقل الشريعة في هذه الأبواب، وأيضاً فقد نقلن ما لم يكن ينقله غيرهن مما رأينه في منامه وحالة خلوته (..) من جده واجتهاده في العبادات»¹.

وهذه الأحكام الخاصة إنما لها مقاصد شرعية خاصة به لا تتعداه، -كما رأينا- بل إن محاولة تعميمها يجر مفسد على من لم تخص به، ولذلك منع الشارع تعميمها، فهي تثمر مصلحة للنبي ﷺ، وقد تنتج مفسد لغيره، ومن هنا شرع فعلها له ﷺ خاصة، ومنعت أمته من فعلها رحمة بها وتوسعة ورفعاً لما لا يطاق لغير النبي ﷺ.

ثانياً: سنة خاصة به ﷺ مباحة في حق غيره

وهي سنة إكرام له، وزيادة في التقرب من ربه والشكر لنعمه، كما في حديث أم المؤمنين عائشة: رضي الله عنها، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِذَا صَلَّى قَامَ حَتَّى تَفْطَرَ رِجْلَاهُ، قَالَتْ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَصْنَعُ هَذَا، وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا»². ومعلوم أن مغفرة ما تقدم من ذنبه وما تأخر خاصة به ﷺ وأن قيام الليل سنة وتطوع لغيره، غير واجب، وإن كان من أفضل الأعمال وأحبها إلى الله سبحانه وتعالى.

1/ حاشية العطار: 408/2.

2/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ الليل حتى ترم قدماء، رقم: 1120، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، رقم: 81.

المطلب الثاني: سنة خاصة ببعض المكلفين

أتناول هذا المطلب في مسألتين: الأولى: في سنة خاصة ببعض أصحابه لا تجوز لغيرهم، وفي الثانية: أتحدث عن سنة خاصة بجنس من المكلفين.

أولاً: سنة خاصة ببعض أصحابه غير جائزة لغيرهم

أقصد بهذا ما كان خاصاً ببعض أصحابه ﷺ أو آل بيته، بحيث لا يتعدى ذلك التشريع غير من خص به، فيستتبط منه مقصد خاص بعين من خص به، لأمر طارئة وظروف خاصة، كتحريم الزواج على نساء النبي ﷺ بعد وفاته لقوله سبحانه: ﴿وَأَرْوَاجُهُ؛ امَّهَاتُهُمْ﴾¹ وهي صفة خاصة بهن رضي الله عنهن، قال جل ثناؤه: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ، مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾².

قال الإمام ابن عاشور: «وعلة كون تزوج أحد المسلمين إحدى نساء النبي ﷺ إثما عظيما عند الله، أن الله جعل نساء النبي ﷺ أمهات للمؤمنين فاقضى ذلك أن تزوج أحد المسلمين إحداهن له حكم تزوج المرء أمه، وذلك إثم عظيم»³.

«الحاصل: أنه يجب على الأمة أن يعظّموه ﷺ، ويوقروه في جميع الأحوال في حال حياته، وبعد وفاته، فإنه بقدر ازدياد تعظيمه وتوقيره في القلوب، يزداد نور الإيمان فيها»⁴.

ثانياً: سنة خاصة بجنس من المكلفين

والمراد بهذا ما يختص به جنس من الناس دون جنس؛ كاختصاص الرجال بتشريعات معينة، أو تخصيص النساء بما لا يعم الرجال، كتحريم لبس الحرير والذهب على الرجال¹.

1/ الأحزاب: 6.

2/ الأحزاب 53.

3/ التحرير والتنوير: 94/22. ويعترض على قوله هذا بعدم حلية النظر إليهن وغيره، أي لا يحل للمسلمين معهن ما يحل للأولاد مع أمهم.

4/ تفسير حدائق الروح للعلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، ص:425.

قال الإمام ابن عبد البر: «أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ لِبَاسَ الْحَرِيرِ لِلنِّسَاءِ حَلَالٌ وَأَجْمَعُوا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ لِبَاسِ الْحَرِيرِ إِنَّمَا خُوِطِبَ بِهِ الرَّجَالُ دُونَ النِّسَاءِ وَإِنَّهُ خُطِرَ عَلَى الرَّجَالِ»²، وهذا يدل على خصوصية جنس الرجال بهذا التحريم واختصاص جنس النساء بإباحته.

ومما أخرجه الإمام مسلم: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: رَأَى النَّبِيَّ ﷺ عَلَيَّ تَوْبِينِ مُعْصَفَرَيْنِ، فَقَالَ: أُمُّكَ أَمَرَتْكَ بِهَذَا؟ قُلْتُ: أَغْسِلُهُمَا، قَالَ: بَلْ أَحْرَقَهُمَا»³. قال الإمام النووي: «قَوْلُهُ ﷺ "أُمُّكَ أَمَرَتْكَ بِهَذَا" مَعْنَاهُ أَنَّ هَذَا مِنْ لِبَاسِ النِّسَاءِ وَزِيَّهِنَّ وَأَخْلَاقِهِنَّ، وَأَمَّا الْأَمْرُ بِإِحْرَاقِهِمَا فَقِيلَ هُوَ عُقُوبَةٌ وَتَغْلِيظٌ لِرَجْرِهِ»⁴.

خلاصة وجه اعتبار السنة الخاصة من أصول المقاصد

أحاول إظهار ذلك في ما مثلت به في هذا السياق، فمنع أمهات المؤمنين رضي الله عنهن من الزواج بعد وفاة النبي ﷺ، خاص بهن لا يتعداهن إلى غيرهن؛ من عموم المتوفى عنهن أزواجهن.

وهذا التخصيص حامل لمقاصد محقق لمصالح على مستويين، المستوى الأول: أن الشارع أراد من وراء هذا التشريع حفظ مصالح من جهتين: جهة حفظ مصلحة أمهات المؤمنين، «منها على سبيل المثال: تعظيم قدرهن إعلاء شأنهن؛ فقدّر النبي ﷺ عند الله

1/ «عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّهُ قَالَ: أُرْسِلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرُوجُ حَرِيرٍ فَلَبِسَهُ، ثُمَّ صَلَّى فِيهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَزَرَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالْكَارِهِ لَهُ، ثُمَّ قَالَ: لَا يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ» [أخرجه الإمام مسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إنباء الذهب والفضة على الرجال والنساء، وخاتم الذهب والحريير على الرجل، وإباحته للنساء..، رقم: 2075]. قال الإمام النووي: «اللُّبْسُ الْمَذْكُورُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ كَانَ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْحَرِيرِ عَلَى الرَّجَالِ وَلَعَلَّ أَوَّلَ النَّهْيِ وَالْتِحْرِيمِ كَانَ جِزِينَ نَزْعَهُ» [شرح صحيح مسلم: 52/14].

2/ التمهيد: 239/14 .

3/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، رقم: 2077.

4/ شرح صحيح مسلم: 52/14. وبوب الإمام البخاري في صحيحه: "بَابُ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَأَفْتِرَاشِهِ لِلرَّجَالِ، وَقَدَّرَ مَا يَجُوزُ مِنْهُ"، وبوب الإمام مسلم: "بَابُ إِبَاحَةِ لُبْسِ الْحَرِيرِ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ بِهِ حِجَّةٌ أَوْ نَحْوَهَا"، وحكم التحريم خاص بالرجال دون النساء إلا لتطبيب من مرض بالنسبة للرجال ويبقى على أصل الإباحة في حق النساء.

عظيم وبهذا القدر علا قدر نساءه فلا ينبغي أن يفضي إلى إحداهن مَنْ هو أقل شأناً منه
ﷺ»¹.

ومن جهة حفظ مصلحة الناس بعدم الزواج منهن بعد النبي ﷺ، سواء تعلقت هذه

المقاصد بمصالح الدنيا أو بمصالح الآخرة، سواء ظهرت لنا أو خفيت عنا.

والمستوى الثاني: حفظ بقاء العموم على عمومهم في غيرهن، وفيه مصالح تجلب للمتوفى عنها خاصة إذا ترك الهالك أبناء يتامى، وتكفل بهم زوج أمهم، وفيه درء للفواحش والحد من شيوعتها، فممنع ما يحل يؤدي إلى اقتحام الحرام.

وبالتالي يكون هذا الحكم الخاص أصلاً لدرء هذه المفسد وعليه فهو مصلحة معتبرة في حق النبي ﷺ بتوقيره وتعظيمه بعدم التزوج من نساءه، وهو مصلحة في حق عموم الناس، وعليه فبالعلم أن ذلك تشريع خاص، لا يجوز الاقتداء به.

المطلب الثالث: السنة النبوية الجبلية

أناقش هذا المطلب في مسألتين، الأولى السنة الجبلية التي لا علاقة لها بالتشريع، ولا بالتأسي والمسألة الثانية سنة نبوية مختلفة فيها.

أولاً: سنة جبلية لا علاقة لها بالتشريع

الجبلية هو ما فعله النبي ﷺ بدافع الجبلية والطبع، كضحكه، وغضبه وابتسامته، وانشراح وجهه، واحمرار وجنتيه، وعدم أكل الضب، وما يلائم طبيعته كلباسه وما ينسجم مع بيئته كركوبه على دواب معينة كالجمال والناقة والحمار، فكل ذلك «لا يتعلق به أمر، ولا نهى عن مخالفة بل هو مباح»²، شريطة أن لا تكون مع السنة الجبلية سنة قولية تدعو إلى التأسي أو الترك.

1/ كلام مستفاد من توجيهات أحد أساتذتي الأفاضل في إحدى الاستشارات العلمية الخاصة بهذا البحث.

2/ حاشية العطار: 2/ 128.

فلو أن راوياً ذكر مثلاً حصول سرور وانسراح أو ضحك أو قيام أو قعود له ﷺ مقترناً بقضايا حصلت، أو أفعال قامت، فلو حصلت نفس القضايا أو أقيمت نفس الأفعال لا يلزم أن تقترن معها الحالة الجبلية التي حصلت لرسول الله ﷺ إزاءها. كما أنه لا دخل للتشريع في كيفية مشيئه، أو في ألوان أثوابه، أو في شكل نعليه.

وقس على ذلك كل الأمور الجبلية التي جُبلَ عليها من غير كسب منه ﷺ، أو ما كانت ملائمة لحاله أو بيئته، لكن كل ذلك بشرط عدم ثبوت قول فيها يوجب التأسي، أو النهي والترك.

وهذا يؤسس لمقصد رفع الحرج عن الأمة وعدم التكليف بما قد لا يطاق لكل الناس، كما هو أصل نستنبط منه مقصد واقعية الشريعة، وملاءمتها لكل زمن ومكان، وأن الشريعة جاءت بالمرحمة لترفع الإصر والأغلال عن الناس، وتحافظ على فطرتهم التي جبلوا عليها.

ثانياً: سنة جبلية مختلف في كونها تشريعاً

قال الإمام السبكي: «وفيما تردد من فعله بين الجبلي والشرعي (..) والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلي؛ لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا، ويحتمل أن يلحق بالشرعي؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، فيستحب لنا»¹.

وذلك إذا «كانت الجبلية تقتضيه في نفسها؛ لكنه وقع متعلقاً بعبادة بأن وقع فيها، أو في وسيلتها؛ كالركوب في الحج، والذهاب إلى العيد في طريق والرجوع في أخرى، فالركوب في نفسه، ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلية؛ فهل يحمل على أن الإتيان به لمجرد الجبلية؟ أو لكونه مطلوباً في هذه العبادة»²، فاختلّفوا في وجوب الامتثال للأمر الجبلي المركب فيما هو شرعي، ولم يجعلوه خاصاً.

1/ جمع الجوامع: 61.

2/ حاشية العطار: 128/2.

والمفهوم من قول بعض الصحابة¹ أن بعض ما نقل من فعله ﷺ ليس بسنة، هو قول صحيح، بمعنى ليس بسنة تشريعية عامة، وهذا لا يعني أنه عمل لا معنى له ولا قصد له، بل قد يكون سنة وحي أوحى بها الله لنبيه ﷺ وخصه بها، لمقصد وحكمة قد نعلمها وقد لا نعلمها.

ولهذا اختلف الصحابة في بعض التصرفات النبوية هل هي على العموم التشريعي، أم أمر مناسب خاص: كما في حديث عائشة رضي الله عنها: «نُزُولُ الْأَبْطَحِ لَيْسَ بِسُنَّةٍ، إِنَّمَا نَزَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، لِأَنَّهُ كَانَ أَسْمَحَ لِحُرُوجِهِ إِذَا خَرَجَ»²، وهذا؛ دال على عدم عموم هذا التصرف النبوي، وإنما هو تصرف مناسب اتفاهي، وليس بتشريع عام ملزم.

1/ كما أخرج الإمام مسلم من حديث ابن عباس حين سئل عن الرمل أسنة هو؟ فإن قَوْمَكَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ سُنَّةٌ، قَالَ فَقَالَ: صَدَقُوا، وَكَذَّبُوا، قَالَ فُلْتُ: مَا قَوْلُكَ: صَدَقُوا وَكَذَّبُوا.. [كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة، وفي الطواف الأول في الحج]، بمعنى صدقوا في كون النبي ﷺ فعل ذلك وأنها سنة سنهنا لذلك الظرف خاص، وهو ليس بسنة عامة يؤخذ منها تشريع عام لكل الظروف والأحوال، كما هو دليل على جواز الرمل وليس دليلا على عدم جواز غيره من المشي. والملاحظ هنا أن سبب ورود الحديث من أهم مسالك التمييز بين التصرفات النبوية.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به، رقم: 1311. قال الإمام النووي: «نُزُولُ النَّبِيِّ ﷺ بِالْأَبْطَحِ يَوْمَ النَّفْرِ وَهُوَ الْمُحْصَبُ وَأَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَابْنُ عُمَرَ وَالْخُلَفَاءُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا يَفْعَلُونَهُ، وَأَنَّ عَائِشَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ كَانَا لَا يَنْزِلَانِ بِهِ؛ وَيَقُولَانِ هُوَ مَنْزِلُ اتَّفَاقِي؛ لَا مَقْصُودَ، فَحَصَلَ خِلَافٌ بَيْنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ وَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ وَالْجُمْهُورِ اسْتِحْبَابُهُ؛ اقْتِدَاءً بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْ تَرَكَهَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» [شرح صحيح مسلم: 59/9].

المبحث الرابع: أصالة تقسيم التصرفات النبوية وتعدد مسالكها

إن العالم المتفحص لأسرار الشريعة وعبقرية أحكامها وإعجاز تشريعها يلحظ بكل موضوعية أن تصرفات النبي ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريراته متنوع إلى عدة أنواع. وعليه أتحدث في هذا المبحث بشكل موجز عن أصالة تقسيم التصرفات النبوية عند العلماء، كما أتناول محاولتهم لتعديد مسالك هذه التصرفات، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: أصالة تقسيم التصرفات النبوية عند العلماء

فمن المعلوم «أن ما كان يصدر عن النبي ﷺ من أقوال وتصرفات وتقريرات وإشارات وحركات وسكنات، ليس كله من طبيعة واحدة، ولم يكن كله يصدر عن صفة واحدة، إنما كان يصدر عن صفات ومقامات متعددة، في أنواعها وأغراضها مختلفة في دلالاتها ومقتضياتها»¹. وهذا ما لاحظته علماء الشريعة منذ الصدر الأول من جيل الصحابة، في حياته ﷺ وطبقوها عمليا بعد ذلك، ومن جاء بعدهم من التابعين والأئمة الأعلام. وفي هذا المطلب أذكر أراء ثلاثة علماء في تقسيمهم للتصرفات النبوية: الإمام القرافي والعلامة ولي الله الدهلوي، والدكتور سعد الدين العثماني.

أولاً: رأي الإمام القرافي

حيث قال: قَاعِدَةٌ تَصْرَفُهُ ﷺ يَقَعُ تَارَةً بِالإِمَامَةِ لِأَنَّهُ الإِمَامُ الأَعْظَمُ، وَبِالْقَضَاءِ لِأَنَّهُ الْقَاضِي الأَحْكَمُ، وَبِالْفُتْيَا لِأَنَّهُ الْمُفْتِي الأَعْلَمُ، فَمِنْ تَصْرَفِهِ مَا يَتَعَيَّنُ لِأَحَدِهَا إِجْمَاعًا، وَمِنْهُ مَا يَتَنَازَعُ النَّاسَ فِيهِ»².

ومن هنا فإن السلف الصالح أحرص الناس على تطبيق السنة والامتثال لمقتضياتها، مع الفقه التام لأنواع التصرفات النبوية، والتفريق بين مراتبها، ومقتضياتها، ومعرفة الأحوال التي صدرت عنها، منه ﷺ، هل هي سنة تشريعية عامة أي ملزمة لعامة الناس مهما اختلفت

1/ مقاصد المقاصد: 62-63.

2/ الذخيرة للإمام القرافي: 422/3.

ظروفهم وأحوالهم وأماكنهم؟ أم هي سنة خاصة، لا سبيل إلى تعميمها؟ وما منها تشريع وواجب الاقتداء به فيه، وما منها على غير ذلك.

ثانياً: رأي العلامة ولي الله الدهلوي

قسّم العلامة ولي الله الدهلوي التصرفات النبوية إلى نوعين هما:

النوع الأول: مَا سَبِيلَهُ سَبِيلُ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، وَفِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ

بِخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾¹، وَمِنْهُ عُلُومُ الْمَعَادِ، وَعَجَائِبُ الْمَلَكُوتِ، وَهَذَا كُلُّهُ مُسْتَنَدٌ

إِلَى الْوَحْيِ، وَمِنْهُ شَرَائِعُ وَضَبَطُ الْعِبَادَاتِ.

النوع الثاني: مَا لَيْسَ مِنْ بَابِ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، وَفِيهِ قَوْلُهُ ﷺ "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ

بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ"² وَقَوْلُهُ ﷺ فِي قِصَّةِ

تَأْيِيرِ النَّخْلِ³، وَفِيهَا حَدِيثٌ: "فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، وَلَا تَوَاضَعُونَ لِبِالْظَّنِّ"⁴، وَلَعَلَّ هَذَا مِنْ

أَجُودٍ وَأَحْسَنِ تَقْسِيمِ لِلتَّصَرُّفَاتِ النَّبَوِيَّةِ؛ يُمْكِنُ اعْتِمَادُهُ؛ لِكَوْنِهِ جَامِعًا مَانِعًا مُخْتَصِرًا.

ثالثاً: رأي الدكتور سعد الدين العثماني

وزاد دقة وتحبيراً وتجويداً ما اعتمده الدكتور سعد الدين العثماني حيث قسّم: التصرفات

النبوية على منوال العلامة ولي الله الدهلوي، إلى نوعين اثنين في تصنيف معتمد:

النوع الأول: تصرفات تشريعية، صدرت عن الرسول ﷺ من مقام التشريع وهي التي

يطلق عليها لفظ السنة، وهذه التصرفات التشريعية تنقسم بدورها إلى قسمين: **تصرفات**

بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة، وهي إما تصرفات بالتبليغ أو

1/ الحشر: 7.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، رقم: 2362.

3/ حجة الله البالغة: للإمام ولي الله الدهلوي: 1/ 223.

4/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، رقم: 2361.

تصرفات بالبيان، تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين وليست عامة للأمة كلها، ويدخل ضمنها التصرفات بالقضاء والتصرفات بالإمامة والتصرفات الخاصة»¹.

والأصل في كل تصرف أن يكون تشريعاً عاماً ولا يكون خاصاً إلا بدليل، وكل ما كان تشريعاً عاماً فهو للاقتداء والامتثال، بطلب الفعل أو بطلب الترك، إلا ما كان على سبيل الإرشاد.

والنوع الثاني: «تصرفات غير تشريعية، وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليه، ولا تدخل تحت مسمى السنة لدى علماء الأصول، وقد أحصينا منها التصرفات الجبلية والتصرفات العادية والتصرفات الدنيوية والتصرفات الإرشادية»².

حاصل الكلام: يمكن رصد مجمل هذه التصرفات كما يلي: تصرفه ﷺ بصفته مبلغاً عن الله شريعته، مبيناً لأحكامها أو منشئاً ما فُوض له إنشاؤه مما سكت عنه القرآن الكريم. كما يتصرف ﷺ بصفته إماماً للمسلمين حاكماً لدولتهم، كما له ﷺ تصرفات بصفته قاضياً؛ يحكم في خصومات من اختصم إليه من الناس، وكذلك يتصرف ﷺ بصفته شفيعاً بين من استشفعه من ذوي الحاجة والصلح. كما يتصرف ﷺ بصفته مفتياً للمؤمنين فيما يقع لهم من نوازل متعلقة بفقهاء العبادات والمعاملات، ويتصرف ﷺ بصفته قائداً عسكرياً في المعارك الحربية. ثم إن النبي ﷺ إنسان له مجموعة من التصرفات البشرية والجبلية الخاصة بأحواله وما يلائمه في أموره العادية³.

1/ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية للدكتور سعد الدين العثماني: ص 14.

2/ نفسه: ص 14. وهذا ما فصلت القول فيه في المبحث الأول من هذا الفصل، وبينت فيه معنى كون السنة أصلاً للمقاصد الشرعية في خلاصات مركزة.

3/ يُنظر كتاب "مقاصد المقاصد": 63.

وأمام هذه الأنواع الكثيرة التي تحدث عنها العلماء قديماً وحديثاً، واختلفوا في تصنيفها أحياناً، واختلفهم من عدة أوجه: هل هو تشريع عام أو خاص، كحادثة العين مثلاً؟ كما اختلفوا في كثير من التصرفات هل هي تشريعية أو ليست تشريعية؟ كاختلافهم في قول النبي ﷺ لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»¹ هل تصرف بالقضاء أم بالفتيا؟².

وأمام هذه الأنواع يبقى إشكال تصنيف التصرف عالقا يحتاج إلى بسط الكلام فيه ووضع قواعد تضبط الفروق الدقيقة في تصنيف التصرف النبوي في النوع الملائم له. وهذا ما يدعو إلى البحث عن مسالك دقيقة تضبط أكثر الحكم على التصرفات النبوية وتبين نوعها.

المطلب الثاني: أصالة مسالك التعرف على أنواع التصرفات

أبرز من خلال هذا المطلب عناية عالّمين بمسالك التصرفات النبوية وهما الإمامان القرافي وابن عاشور، حيث اعتنوا عناية كبيرة بأنواع التصرفات النبوية سواء من حيث التقسيم أو طرق التعرف عليها وخصوصاً لذلك حيزاً من إنتاجهما العلمي، ومن هنا لا بد من إبراز جهودهما الرامية إلى التمييز بين التصرفات النبوية بقواعد كلية مضبوطة.

أولاً: مسالك التعرف على أنواع التصرفات عند الإمام القرافي

ولعل الإمام القرافي من أكبر العلماء إسهاماً في ضبط مجال التعرف على أنواع التصرفات النبوية من خلال مجموعة من القواعد الضابطة منها على سبيل المثال: قاعدة التّعرف على التشريع العام حيث قال: «وَكُلُّ مَا تَصَرَّفَ فِيهِ ﷺ فِي الْعِبَادَاتِ بِقَوْلِهِ أَوْ بِفِعْلِهِ أَوْ أَجَابَ بِهِ سُؤَالَ سَائِلٍ، عَنْ أَمْرٍ دِينِيٍّ فَأَجَابَهُ فِيهِ فَهَذَا تَصَرُّفٌ بِالْفَتْوَى وَالتَّبْلِيغِ»³.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم: 5364.

2/ ينظر: كتاب جهود المالكية في تصنيف التصرفات: 53. ثم إن الإمام البخاري ذكر هذا الحديث في صحيحه في أربعة أبواب تدل على ترجيح له أنه من باب القضاء لا الفتوى، فذكره في باب ترجم له بـ«باب من رأى للقاضي أن يحكم بعلمه في أمر الناس، إذا لم يخف الظنون والتهمة» وذكر الحديث، وفي باب آخر ترجم له بـ«باب القضاء على الغائب» ثم ذكر هذا الحديث. وفي باب آخر ترجمه بـ«باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة».

3/ الفروق للإمام القرافي: 1/ 206.

ومتى رأينا هذه المواصفات في تصرف نبوي؛ إلا و علمنا أنه تشريع ملزم يقصد منه الاقتداء والتأسي برسول الله ﷺ فيه، وهذا يعني أنه تصرف لمصلحة الدنيا والآخرة، أو فيه ما يتعلق بأمر الآخرة على الأقل، مما يراعاه التشريع العام، أو قد يكون تصرفا متعلقا بالمصلحة الدنيوية للغير، أي فيه رعاية لحق الآخرين.

أما **مسلك التعرف على التصرفات غير الملزمة** فأماراتها عند القرافي واضحة بطريقة التصرف فمثلا: «بَعَثُ الْجِيُوشِ (..)» وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم فمتى فعل ﷺ شيئا من ذلك علمنا أنه تصرف فيه ﷺ بطريق الإمامة دون غيرها¹.

وهو تفويض للإمام أن يجتهد في مثل هذه الأمور، وليس فيها شرع محدد ملزم، بل كل ما فيها هو الحث على استفراغ الوسع في جلب المصالح ودرء المفاسد.

وحدد المسلك الكلي المعتبر بقوله: «وَمَتَى فَصَلَ ﷺ بَيْنَ اثْنَيْنِ فِي دَعَاوَى الْأَمْوَالِ أَوْ أَحْكَامِ الْأَبْدَانِ وَنَحْوِهَا بِالْبَيِّنَاتِ أَوْ الْأَيْمَانِ وَالنَّكُولَاتِ وَنَحْوِهَا فَنَعْلَمُ أَنَّهُ ﷺ إِنَّمَا تَصَرَّفَ فِي ذَلِكَ بِالْقَضَاءِ دُونَ الْإِمَامَةِ الْعَامَةِ وَغَيْرِهَا لِأَنَّ هَذَا شَأْنُ الْقَضَاءِ وَالْقَضَاءِ»².

ثانياً: مسالك التعرف على أنواع التصرفات عند الإمام ابن عاشور

أبدع الإمام ابن عاشور أيضا في ضبط مسالك التعرف على أنواع التصرفات النبوية وإحكام المراد بها، ومن ذلك قوله بعد استقصاء أنواع التصرفات وتحديدها: «فأما حال التشريع فهو أغلب الأحوال على رسول الله ﷺ (..)» وقرائن الانتصاب للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، (..) قوله "خذوا عني مناسككم"، وقوله عقب الخطاب "ليبلغ الشاهد الغائب"³. وهذه من علامات التشريع العام لإحاطتها بمجموعة من القرائن الدالة على

1/ الفروق: 207/1.

2/ نفسه: 207/1.

3/ مقاصد الشريعة: 31-32.

ذلك، فكل تصرف أحاطت به مثل هذه القرائن إلا أفادت معنى التشريع، إضافة إلى أن الأصل هو التشريع العام.

وقال رحمه الله في مسلك التعرف على فتواه رحمته عليه: «وأما حال الإفتاء فله علامات مثل ما ورد في الموطأ والصحيحين: أن الرسول رحمته عليه وقف في حجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه، وأكثر يومئذ من قوله افعل ولا حرج»¹.

وأما مسلك القضاء فكما قال: «وأما حال القضاء فهو ما يصدر عنه رحمته عليه حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين مثل قوله رحمته عليه "أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء ثم ارسله" (..) ومن أمارات ذلك قول الخصم للرسول رحمته عليه اقض بيننا (..) [أو قوله رحمته عليه] لأفضين بينكم بكتاب الله»².

وهكذا نجد الإمام ابن عاشور يضع قواعد كلية نستطيع أن نتعرف بها على نوع التصرف النبوي ونصنفه تصنيفاً علمياً مضبوطاً.

قبل أن أختتم أصالة التعيد لمسالك أنواع التصرفات أود أن أؤكد بأن «الغالب في تصرفه رحمته عليه الفتيا والتبليغ، والقاعدة أن الدائر بين الغالب والنادر إضافته إلى الغالب أولى»³.

بمعنى أن الأصل في السنة النبوية أنها تشريع وبلاغ من الله إلى خلقه، فالمقصد الأصلي منها هو التأسسي والافتدائي بالشارع عليه أفضل الصلاة والسلام، لا يحاد عن هذا الأصل إلا بقرينة، وهذه المسالك بمثابة قرائن مميزة للتصرفات النبوية.

1/ مقاصد الشريعة: 31- 32.

2/ نفسه: 32.

3/ الفروق: 1/ 206.

المبحث الخامس: مسالك التعرف على أنواع التصرفات النبوية

ومما سبق يمكن أن نحصر هذه المسالك من أجل ضبطها وإحكامها فيما يلي: مسلك النص، ومسلك الإرشاد، ومسلك المناسبة، ومسلك عمل أهل المدينة، فأبين من خلال هذا المبحث هذه المسالك كل على حدة في أربعة مطالب.

المطلب الأول: مسلك النص

والمراد بهذا المسلك ما صرح به النبي ﷺ نصاً في تصنيف التصرف، أو تصرف النبي ﷺ تصرفاً فيصرح الوحي من السماء أنه خلاف الأولى، فيتضح أن تصرفه قبل تصحيح الوحي له إنما هو من اجتهاده ﷺ. أو يسأله الصحابة عن تصرفه فيصرح أنه ليس عن وحي وإنما هو رأي منه ﷺ. وأمثلة لذلك من خلال ثلاث مسائل.

أولاً: التصريح النبوي بنوع التصرف

ومن ذلك ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»¹، وهذا صريح في أن تصرفات النبي ﷺ قد تكون من رأيه واجتهاده² في الأمور الدنيوية الخالصة، أي مما ليست في مصالح الآخرة، ولم تختلط معها مصالح الآخرة، إذ ما يتعلق بالغيب ولا دخل فيه للرأي والاجتهاد؛ وإنما يكون بوحي من الله جل ثناؤه.

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، رقم: 2362.

2/ قال الإمام الشاطبي: «فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول -عليه الصلاة والسلام- معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة» [الموافقات: 4/ 334].

ونص صراحة أنه قد يتصرف تصرفاً بشرياً عادياً ومن ذلك حديث: جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ،
أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنِّي اشْتَرَطْتُ عَلَى رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ، أَيُّ عَبْدٍ
مِنَ الْمُسْلِمِينَ سَبَبْتُهُ أَوْ شَتَمْتُهُ، أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لَهُ زَكَاةً وَأَجْرًا»¹.

وهذا تصريح منه ﷺ واضح بَيِّنٌ أن سبه وشتمه إنما هو تصرف بشري كسائر الناس لا
يؤخذ منه أي حكم شرعي أو موقف سلبي ممن وقع عليه، لأنه تصرف بغير وحي من الله
بل هو تقدير وتصرف بشري، كدعائه على معاوية في حديث: ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُنْتُ أَلْعَبُ
مَعَ الصَّبِيَّانِ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَوَارَيْتُ خَلْفَ بَابٍ، قَالَ فَجَاءَ فَحَطَّأَنِي حَطَّاءَةً، وَقَالَ: اذْهَبْ
وَادْعُ لِي مُعَاوِيَةَ، قَالَ: فَجِئْتُ فَقُلْتُ: هُوَ يَأْكُلُ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ لِي: اذْهَبْ فَادْعُ لِي مُعَاوِيَةَ، قَالَ:
فَجِئْتُ فَقُلْتُ: هُوَ يَأْكُلُ، فَقَالَ: لَا أَشْبَعُ اللَّهُ بَطْنَهُ»²، فدعاؤه هذا استغله كثير من المغرضين
للقدح في معاوية -رضي الله عنه- وصريح حديث النبي ﷺ أن سبه لأحد المسلمين أو شتمه
لهم إنما هو تصرف كسائر الناس لا علاقة له بالوحي والعصمة³.

ومن ذلك تركه ﷺ لفعل يصرح فيه أن تركه ليس من قبيل التشريع، كتركه أكل الضب
فقيل له: «أَحْرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ، قَالَ
خَالِدٌ: فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ»⁴، فذكر علة عدم أكله للضب.

1/ ومن مثل ذلك ما صرح فيه النبي ﷺ أنه تشريع خاص به، وليس تشريعاً عاماً، ما الصحيحين: «عن أبي هريرة رضي
الله عنه، قال: قال نهي رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل قال رسول الله ﷺ:
وَأَيُّكُمْ مِثْلِي؟ إِنِّي أَبِيتُ بِطُعْمَنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي» [أخرجه الإمام البخاري: كتاب أخبار الأحاد، باب ما يكره من التعمق
والتنازع في العلم، والغلو في الدين والبدع، وأخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبي ﷺ، أو سبه، أو
دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك، كان له زكاة وأجر ورحمة، رقم: 94].

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبي ﷺ، أو سبه، أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك، كان
له زكاة وأجر ورحمة: رقم 96.

3/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، رقم: 57.

4/ أخرجه الإمام مالك في موطنه: كتاب الاستئذان، باب ما جاء في أكل الضب، رقم: 2036، وأخرجه الإمام البخاري:
كتاب الذبائح والصيد، باب الضب، رقم: 5537، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب
إباحة الضب، رقم: 1945.

ويؤكد صراحة هذا التصرف غير التشريعي فعل خالد في إقدامه على أكل ما امتنع النبي ﷺ عن أكله، كما فيه إقرار من النبي ﷺ لفعل خالد -رضي الله عنه- هذا.

ويوضح هذا أكثر ما أخرجه الشيخان: عن النبي ﷺ أنه قال: «الضب لست آكله ولا أحرمه»¹ وعند الإمام مسلم بزيادة لفظ: «لا آكله، ولا أنهى عنه، ولا أحرمه»²؛ وهذا يؤكد صراحة التصرف النبوي على أنه تصرف بمقتضى العادة لا غير.

ثانياً: تصحيح الوحي لتصرفات نبوية

ومن مثل ذلك معاتبة الله جل جلاله لرسوله الكريم في أسرى بدر في قوله جل ثناؤه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخْضِرَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾³.

قال ابن عطية: «هذه الآية تتضمن عندي معاتبة من الله عز وجل لأصحاب نبيه ﷺ، والمعنى ما كان ينبغي لكم أن تفعلوا هذا الفعل الذي أوجب أن يكون للنبي أسرى قبل الإثخان»⁴. وهذا يدل صراحة على أن هذا التصرف إنما هو اجتهاد من النبي ﷺ أن الله له فيه بعد مشاورة أصحابه كما صرح الإمام ابن عاشور.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب الضب، رقم: 5536.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، بَابُ إِبَاحَةِ الضَّبِّ" رقم: 1948.

3/ الأنفال: 68. قال الإمام العز: «نزلت لما استقر رأي الرسول ﷺ بعد مشاورة أصحابه على أخذ الفداء بالمال (..) فنزلت إنكاراً لما فعلوه»، [اختصار تفسير الماوردي: للإمام العز بن عبد السلام 544/1]. ف«الْكَلَامُ مُوجَّهٌ لِلْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ أَشَارُوا بِالْفِدَاءِ، وَلَيْسَ مُوجَّهًا لِلنَّبِيِّ ﷺ لِأَنَّهُ مَا فَعَلَ إِلَّا مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ مِنْ مُشَاوَرَةِ أَصْحَابِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]. لَمَّا اسْتَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْلَ مَشُورَتِهِ تَعَيَّنَ أَنَّهُ لَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ فِي ذَلِكَ، وَأَنَّ اللَّهَ أَوْكَلَ ذَلِكَ إِلَى اجْتِهَادِ رَسُولِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَرَأَى أَنْ يَسْتَشِيرَ النَّاسَ ثُمَّ رَجَحَ أَحَدَ الرَّأْيَيْنِ بِاجْتِهَادِهِ، وَقَدْ أَصَابَ الاجْتِهَادَ، فَإِنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ، حِينَئِذٍ، سَهِيلُ بْنُ بِيضَاءَ، وَأَسْلَمَ مِنْ بَعْدِ الْعَبَّاسِ وَغَيْرِهِ، وَقَدْ خَفِيَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ شَيْءٌ لَمْ يَعْلَمْهُ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ إِضْمَارُ بَعْضِهِمْ- بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى قَوْمِهِمْ- أَنْ يَتَأَهَّبُوا لِقِتَالِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِ، (..) فَلَأَجْلِ هَذَا جَاءَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخْضِرَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 68]. [التحرير والتنوير: 10 / 73].

4/ المحرر الوجيز: 2 / 551.

ثالثاً: سؤال الصحابة عن نوع التصرف

كسؤال زوجة مغيث لرسول الله ﷺ مستفسرة حين أمرها بالرجوع إلى زوجها مغيث،
أهو مقام وحي وإلزام، أم مقام شفاعاة ومحاولة إصلاح بينهما؛ بما يظهر له ﷺ ويراه.

فرفضت أمر الرجوع إلى زوجها؛ عندما تبين لها صدور الأمر الذي هو: مقام الشفاعاة
ومحاولة الإصلاح، وأقرها ﷺ على ذلك دون تعقيب، أو إظهار لعدم الرضا بقرارها، ولم
تتعت بأنها رفضت أمر الرسول ﷺ أو أساءت الأدب معه، بل كان الأمر طبيعياً جداً.

ففي حديث: «ابن عباس، أن زوج بريرة، كان عبداً يُقال له: مُغِيثُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ
يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِي وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى لِحْيَتِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ (..) لَهَا: لَوْ رَاجَعْتِهِ؛ فَإِنَّهُ أَبُو
وَلَدِكَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي؟ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ، قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ»¹.

«فصرح ﷺ أن هذا التصرف ليس تشريعاً منه، وإنما هو شفاعاة منه ﷺ وإرشاد لما
يمكن أن يلم شمل الزوجين»²، وهذا كان شائعاً معروفاً بين الصحابة والصحابيات، وإنما
يتأكدون أهو عن وحي مراعاة في مصلحة الآخرة، التي تغيب عن الناس، ولا تكشف لهم
إلا بوحى؟ أم رأي متعلق بمصلحة الدنيا؛ التي تدرك بالعقل والتجربة والعادات والطبائع؟

فلما قال ﷺ: "إنما أنا شافع" تأكدت أنه لأمر دنيوي وتقدير منه ﷺ لمصلحتها المتعلقة
بالدنيا، فتمسكت برأيها لمعرفة بأحوال زوجها وسلبياته، أو لطبع كرهته فيه؛ لا يعلمه
رسول الله ﷺ، فقالت: "لا حاجة لي فيه".

1/ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والإمام الطحاوي في مشكاة الأثار والإمام الدرهمي في مسنده، والإمام أبو داود في سننه،
وصححه الشيخ الألباني في صحيح أبي داود، "باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد"، تحت رقم 1933.

2/ المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية: 79.

مثل ذلك أيضا سؤال الصحابي الجليل الحباب بن المنذر -رضي الله عنه- في غزوة بدر لرسول الله ﷺ «أمنزلا أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟»¹.

وهذا يؤكد أن الصحابة كانوا يدركون ويعلمون أن للنبي ﷺ تصرفات غير ما يوحى إليه، ولهذا كان جواب النبي ﷺ مؤكدا لظن الصحابي، فقال: **بل هو الرأي والحرب والمكيدة.**

فجاء رأي الصحابي بما يخالف رأي رسول الله حيث قال: «يا رسول الله! فإن هذا ليس بمنزل، امض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فنعسكر فيه، ثم نغور ما وراءه من الأبار، ثم نبنى عليه حوضا، فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: "لقد أشرت بالرأي".

وبعد هذا الرأي يتأكد صراحة التصرف أنه بصفة القيادة العسكرية للحرب لا بصفة النبوة فاستجاب للمقترح ﷺ «فأمر بإنفاذه، فلم يجئ نصف الليل حتى تحولوا كما رأى الحباب، وامتلكوا مواقع الماء»²، وهذا مسلك واضح صريح في تمييز التصرفات النبوية يكاد لا يُختلف فيه.

كما تظهر مراجعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لرسول الله في غزوة تبوك قال: «لَمَّا كَانَ غَزْوَةُ تَبُوكَ أَصَابَ النَّاسَ مَجَاعَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَدْنَيْتَ لَنَا فَنَحَرْنَا نَوَاضِحَنَا، فَأَكَلْنَا وَادَّهَنَّا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «افْعَلُوا»³.

1/ السيرة النبوية للإمام ابن هشام: 620 / 1.

2/ نفسه: 620/1. قال عنه الشيخ الألباني: وهذا سند ضعيف، لجهالة الوساطة بين ابن إسحاق والرجال من بني سلمة. وقد وصله الحاكم: 3/ 426-427، من حديث الحباب، وفي سنده من لم أعرفه، وقال الذهبي في التلخيص: «قلت: حديث منكر (...)، ولعله سقط منه واه أو نحوه؛ ورواه الأموي من حديث ابن عباس، كما في البداية: 3/ 267، وفيه الكلبي وهو كذاب [ينظر كتاب: "ما شاع ولم يثبت في السيرة النبوية" للدكتور محمد بن عبد الله العوشن: ص 110].

3/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، رقم: 27.

وظاهر هذا أنه أمر شرعي مطلوب فعله، لكن عمر بن الخطاب لم ير ذلك إلا لمصلحة رأى الناس جلبها من الأكل ولدفع مفسدة المجاعة. لكن عمر الملهم رأى مصلحة أرجح وهي الإبقاء على الرواحل إذ هم السند في الحرب وفي الرجوع، وهناك وسيلة تدفع بها مفسدة المجاعة.

«فَجَاءَ عُمَرُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ الظُّهُرُ، وَلَكِنْ اذْعُهُمْ بِفَضْلِ أَرْوَادِهِمْ، ثُمَّ اذْعُ اللَّهُ لَهُمْ عَلَيْهَا بِالْبَرَكَاتِ، لَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نَعَمْ، (..) فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ بِكَفِّ ذُرَّةٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرَ بِكَفِّ تَمْرٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرَ بِكُسْرَةٍ حَتَّى اجْتَمَعَ عَلَى النُّطْعِ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ يَسِيرٌ، قَالَ: فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ بِالْبَرَكَاتِ، ثُمَّ قَالَ: "خُذُوا فِي أَوْعِيَّتِكُمْ"، قَالَ: فَأَخَذُوا فِي أَوْعِيَّتِهِمْ، حَتَّى مَا تَرَكَوا فِي الْعَسْكَرِ وَعَاءً إِلَّا مَلَأُوهُ، قَالَ: فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، وَفَضَلَتْ فَضْلَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى اللَّهُ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ، فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ»¹.

ولذلك قال الإمام القرطبي: «كان هذا الهم من النبي ﷺ بحكم النظر المصلحي، لا بالوحي، ألا ترى كيف عرض عمر بن الخطاب عليه مصلحة أخرى ظهر للنبي ﷺ رجحانها فوافقها عليها وعمل بها»².

أخرج الشيخان: أن النبي ﷺ نهى في غزوة خيبر عن أكل لحوم الحمر الأهلية، بشكل حاسم ناجز لا تساهل فيه، حيث قال ﷺ: «فلما أمسى الناس مساء اليوم الذي فتحت عليهم، أوقدوا نيرانا كثيرة، فقال النبي ﷺ: ما هذه النيران على أي شيء توقدون؟ قالوا: على لحم، قال: على أي لحم؟ قالوا: لحم حمر الإنسية، قال النبي ﷺ: أهريقوها واكسروها، فقال رجل:

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرّم على النار، رقم: 45.

2/ الفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للإمام القرطبي: 198/1.

يا رسول الله، أو نهريقها ونغسلها؟ قال: «أو ذاك»¹. فوافق الرسول ﷺ ذلك وسمح بغسلها لتطهيرها واستعمالها بعد ذلك².

وهذا يدل على علو كعب الصحابة في فقه التصرفات النبوية وإدراك المقامات التي صدرت عنها، بدليل مراجعة عمر رضي الله عنه لتصرف أمر به النبي ﷺ، وسكوت الصحابة عن هذا الاعتراض، وإقرار الرسول ﷺ لصواب رأي عمر رضي الله عنه، وتخليه ﷺ عمّا أمر به.

المطلب الثاني: مسلك الإرشاد

والمقصود بهذا أن النبي ﷺ له مجموعة من الإرشادات الاجتهادية التي لا علاقة لها بالوحي والنبوة، وإنما هي بصفته البشرية العادية كسائر الناس، الذين يحبون الخير للناس، ويدلونهم عليه، من باب إساءة النصح والمعروف لهم مما يراه هو الصواب أو الأصوب من أمور دنياهم الخالصة³.

وعليه فالتصرف الإرشادي النبوي عند الأصوليين هو: «تصرفات النبي ﷺ التي ترشد إلى الأفضل من منافع الدنيا خاصة، وذلك في مقابل تصرفات نبوية ترشد إلى مصالح الآخرة»⁴.

1/ أخرجه الإمام البخاري كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم: 4196، والإمام مسلم: كتاب الصيد والذباح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحُمُرِ الإنسيّة، رقم: 1802.

2/ المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية، 82.

3/ وهذه التصرفات الإرشادية تحتاج إلى بيان المراد منها أكثر، وبيان الضوابط التي تميزها عن غيرها، بدقة، قال الدكتور العثماني: الإرشاد لغة هو الدلالة على أفضل الأمور، وهو في استعمالات الفقهاء يعني الدلالة على الخير والمصلحة، سواء أكانت دنيوية أم أخروية. [جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، 65]. وهو مصدر من الفعل الرباعي أرشد يرشد إرشاداً، واسم الفاعل مرشد، وهو الدال على ما خفي من الأمور سواء كانت مادية كالطريق أو معنوية كالخير، هذا تعريف لغوي للإرشاد على حسب ما فهمت من سياق استعماله المتداول ولم أقف في كتب اللغة المتوفرة لدي على لفظه.

4/ جهود المالكية في تصنف التصرفات النبوية: 65.

ولعل هذا التعريف من أدق ما يدل على التصرفات الإرشادية ويميزها عن غيرها، فمثلا «فَرَّقَ الْفَقَّالُ الشَّائِيَّ وَغَيْرَهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّدْبِ؛ بِأَنَّ الْمُنْدُوبَ مَطْلُوبٌ لِمَنَافِعِ الْآخِرَةِ، وَالْإِرْشَادُ لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا، وَالْأَوَّلُ فِيهِ الثَّوَابُ، وَالثَّانِي لَا ثَوَابَ فِيهِ»¹.

وعلى هذا يكون الإرشاد شِبْهَ مرادف للمباح، إلا أن المباح مستوي المصالح في كلا الطرفين، أي فعله مصلحة وتركه مصلحة، ولا ثواب في فعله مجردا عن نية القرية، وهو خاص بمصالح الدنيا في جُلِّ جوانبه.

ويتميز الإرشاد عن المباح: في كون الإرشاد أحد طرفيه راجح الفعل وفي فعله على الوجه المرشد إليه أفضلية عن الوجه غير المرشد إليه، ومن هنا يشبه المندوب، لكن أرجحية اتباع الإرشاد أفضلية ظنية غير قطعية، بخلاف المندوب، واجتهادية بشرية غير ربانية المصدر بخلاف المندوب أيضا، ومن هنا قد يستعير بعض الأصوليين لفظ الندب للإرشاد.

وهذا يبين «أن الإرشاد لدى الأصوليين ليس من الندب ولا من الإباحة، وأنه قسيمهما وليس قسما من أقسامهما»².

وذكر الإمام الجصاص أن من دلالة الأمر: «الْإِرْشَادُ إِلَى الْأَوْثَقِ وَالْأَحْوَطِ لَنَا»³، في جلب مصلحة دنيوية أو دفع مفسدة خاصة بالدنيا ولا تتعلق بالآخرة، ولكنها على جهة التقدير والاعتبار الاجتهادي منه ﷺ.

ولهذا يمكن أن أعيد صياغة تعريف التصرف الإرشادي مع مزيد تدقيق في التعريف وهو أن يقال: التصرف النبوي الإرشادي هو: التنبيه على مصلحة الدنيا الخالصة لمظنة رجاتها، في وقت معلوم، أو حال خاص، أو مناسبة ظاهرة.

وبالمثال يتضح المقال:

1/ البحر المحيط للإمام الزركشي 276 / 3.

2/ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية: 68.

3/ الفصول في الأصول: للإمام الجصاص الحنفي: 80 / 2.

المثال الأول: الإرشاد إلى ما فيه مصلحة شخصية في الدنيا

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا»¹، قال الإمام ابن رشد الجد: «وسئل مالك عن الانتعال قائما فقال: لا بأس بذلك. وهذا كما قال، إذ لا وجه لكرهه ذلك إلا ما يخشى على فاعله من السقوط إذا قام على رجله الواحدة ما دام ينتعل الثانية، فإذا أمن من ذلك وقدر عليه جاز له أن يفعله ولم يكن عليه فيه بأس وإن خشي أن يضعف عن ذلك كره له أن يفعله، لما روي (..) "أنه نهى أن ينتعل الرجل قائما" وهو نهى أدب وإرشاد لهذه العلة»².

وهذا الإرشاد لأمر دنيوي محض، وهو الخوف على المنتعل من السقوط، ولا يتعلق به -على تقدير أنه إرشاد- مصلحة الآخرة، ولا يتعارض مع قطعي من الشريعة ولا مع كلية في مقاصدها فترجح حقيقة أنه للإرشاد لا للإلزام.

ومثاله أيضا النهي عن المشي في نعل واحدة؛ قال ابن رشد الجد: «والنهي عن المشي في النعل الواحدة نهى أدب وإرشاد لا نهى تحريم، خلاف ما ذهب إليه أهل الظاهر من أنه من مشى في نعل واحدة فهو آثم عاص. وعائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- تجيز المشي في النعل الواحدة وتكرر حديث أبي هريرة في النهي عن ذلك، روي عنها أنها كانت تمشي في الخف الواحد وتقول: لأحسئن أبا هريرة»³. ونهي الأدب والإرشاد لا يترتب عليه أي مفسدة في الآخرة، كما لا تترتب عليه أي مفسدة عامة لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وقعد ابن عبد البر قاعدة كلية تخدم هذا المثال وتنسجم معه خاصة: «الأصل في هذا الباب: أَنْ كُلَّ مَا كَانَ فِي مَلِكِكَ فَتُهِيتَ عَنْ شَيْءٍ مِنْ تَصَرُّفِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ؛ فَإِنَّمَا هُوَ نَهْيٌ أَدَبِيٌّ؛

1/ أخرجه الأئمة: ابن ماجة والترمذي وأبو داود وغيرهم وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، وفي صحيح الجامع الصغير رقم: 6848.

2/ البيان والتحصيل للإمام ابن رشد القرطبي (ت520هـ): 50/18.

3/ نفسه: 539/18.

لِأَنَّهُ مَلَكٌ تَتَصَرَّفُ فِيهِ كَيْفَ شِئْتَ؛ وَكَانَ التَّصَرُّفَ عَلَى سُنَّتِهِ لَا تَتَعَدَّى، وَهَذَا بَابُ مُطَرِّدٍ»¹.

المثال الثاني: الإرشاد للرقى بأدب الفرد داخل المجتمع

أي أن هناك إرشادات نبوية متعلقة بتحسين الأخلاق، وتجميل المعاملات، للرقى بها إلى منتهى توطيد الأخوة، وتقليل المشاحة، وحفظ الحقوق المشتركة على أحسن مراد إنها إرشادات نبوية ترقى بالفرد المسلم، إلى درجة يعامل أخاه كما يحب لنفسه أن تكون عليه من كريم الصفات، وجميل الهيئات، وطيبوبة الجانب، على نحو نهيه ﷺ «عن الأكل من رأس الصحفة؛ لأن البركة تنزل منها، ونهى عن القران بين تمرتين؛ لما فيه من سوء الأدب؛ أن يأكل المرء مع جلسه وأكيله؛ تمرتين في واحدة؛ ويأخذ جلسه ثمرة؛ فمن فعل فلا حرج، وكذلك النهي عن الشرب من في السقاء خوف الهوام؛ لأن أفواه الأسقية تقصدها الهوام؛ وربما كان في السقاء ما يؤذيه؛ فإذا جعل منه في إناء رآه وسلم منه؛ وقالوا في سائر ما ذكرنا نحو هذا مما يطول ذكره»².

وهذه أمور كلها إرشادية منه ﷺ لتحصيل منفعة التخلق بالخلق الرفيع الحسن، ولتحسين المعاملة بين الناس، أو للتحوط للنفس مما قد يصيبها من مكروه في الدنيا، «على جهة الأدب وحسن المعاملة والإرشاد إلى المروءة»³، كما قال الإمام ابن عبد البر.

المثال الثالث: الإرشاد لتدبير المعاش وتحسين الإنتاج

والمراد بهذا المثال ما أرشد إليه النبي ﷺ أهل الحرف والخبرات؛ مما يراه يعطي نتائج أفضل، إما بحكم درايته الأولية، أو بحكم ما يراه من وسائل عمل شاقة، فيرشدهم ﷺ إلى تجريب ما من شأنه أن يخفف عنهم العنت والمشقة.

1/ التمهيد: 177 / 18.

2/ نفسه: 140 / 1.

3/ التمهيد: 141 / 1.

وقد يعطي إرشاده أكله وينمي الإنتاج، وقد يعطي أقل مما كان عليه من قبل، فيظهر خلاف إرشاده ﷺ، وقد يعطي في وقت دون وقت، أو في زمن دون زمن، وقد يلائم بيئة دون أخرى، المهم أنه إرشاد منه ﷺ بصفته البشرية، وما اكتسبه من تجارب بطبيعته العادية، وهذا شيء طبيعي.

ومن ذلك إشاراته على أصحابه في أمور تدبير الحرب والصلح والجنوح إلى السلم والمعاهدة أو القتال، وتشجيعه للجنود بصفته قائداً عسكرياً، لا بصفته نبياً يوحى إليه، فهو يُدبّر المعركة بخبرته العسكرية واستشارة أصحابه ذوي الخبرة في ميادين الحروب. ومن ذلك قوله ﷺ: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»¹.

ولعل الحضيف في معاني التصرفات النبوية يظهر له بجلاء أن النبي ﷺ بصفته قائداً للجيش؛ رأى أن يشجع الجنود على خوض المعارك القادمة، وأن يكافئهم على بلاتهم الحسن في معركة حنين، كل على قدر بلائه في هذه المعركة خاصة، ولم يكن تشريعاً عاماً.

ثم إن معظم تصرفاته ﷺ في الحرب إنما تكون عن اجتهاد ورأي، لا عن تشريع ووحى²، وباستقراء ظروف جل الغزوات، كانت مجموعة من تصرفاته ﷺ عن رأي

1/ أخرجه الإمام مالك في موطنه: كتاب الجهاد، باب إعطاء السلب من النفل، رقم: 940، وأخرجه الإمام البخاري: كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس، وحكم الإمام فيه، رقم: 3142، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القاتل، رقم: 1751. قال الإمام النووي: اختلف في قوله ﷺ "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ" هَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ هَذَا حُكْمُ الشَّرْعِ؛ فِي جَمِيعِ الْحُرُوبِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ أَمْ هُوَ إِبَاحَةٌ رَأَاهَا الْإِمَامُ فِي تِلْكَ الْمَرَّةِ بَعَيْنِهَا، فَإِذَا رَأَاهَا الْإِمَامُ الْيَوْمَ عَمِلَ بِهَا، وَإِلَّا فَلَا، وَبِالْأَوَّلِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَخْرُوزٌ، وَبِالثَّانِي قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ» [شرح صحيح مسلم: 232/5]. وقال الإمام ابن قيم الجوزية: «اختلف الفقهاء، هل هذا السلب مستحق بالشرع أو بالشرط؟ على قولين، هما روايتان عن أحمد (..) أحدهما: أنه له بالشرع شرطه الإمام أو لم يشرطه، وهو قول الشافعي. والثاني: أنه لا يستحق إلا بشرط الإمام، وهو قول أبي حنيفة» [زاد المعاد للإمام ابن قيم الجوزية: 428/3-429].

2/ غزوة بدر كانت فيها مجموعة من المشاورات، وطلب استقواء رأي جامع حين نزل رسول الله ﷺ بالجيش وأخبرهم أنه عن رأي واجتهاد فغيره أحد خبراء الحرب، وفي غزوة أحد كان رأيه أن لا يخرج فعزم عليه مجموعة ممن فاتتهم غزوة بدر، وفي غزوة الأحزاب، أشار عليه الصحابي الجليل بحفر الخندق. في صلح الحديبية أشارت على النبي ﷺ زوجته بخطة حمل الصحابة على الرجوع وتقبل الأمر، وهكذا مجموعة من التصرفات النبوية الخاصة بتدبير الحرب إنما هي عن رأي واجتهاد، لا عن وحي وتشريع.

واجتهاد، بدءاً بأسبابها ومباشرة وقائعها؛ إلى نتائجها وتقسيم غنائمها، «قال مالك: ولم يبلغني أن النبي ﷺ قال ذلك إلا يوم حنين، وإنما نقل النبي ﷺ بعد أن برد القتال»¹.

فإعطاء القاتل سلب قتيله أحد نماذج تقسيم الغنائم الموكول إلى اجتهاد الإمام أو القائد العسكري حسب ما فُوض له، وهو نموذج يدل على الجواز فقط لا على الوجوب والإلزام التشريعي العام، في كل حرب، بغير إذن. «قال مالك رحمه الله: لا يستحق إلا بشرط الإمام بعد القتال. فلو نص قبله لم يجز»².

قال الإمام ابن عبد البر: «واحتج من جعل ذلك إلى الإمام؛ أنه أمر ليس بلازم؛ إلا أن يجتهد في ذلك الإمام؛ وينادي به؛ على حسب ما يراه، وأن له منع القاتل من السلب، وله إعطاؤه؛ على حسب ما يؤدي إليه اجتهاده»³.

كل هذه من أهم المعطيات التي ترجح أن العطاء تصرف برأي منه ﷺ واجتهاد، وليس تشريعاً عاماً وإنما هو مؤشر لوجوب الاجتهاد في نوازل المعارك والإبداع في وسائل كسب المعركة ومشجعات الجيش حسب ما تقتضيه الظروف.

ومن أمثلة إرشاده ﷺ إلى ترك وسائل الإنتاج الشاقة؛ نهيه ﷺ: عن تأبير النخل؛ شفقة منه ﷺ، على الفلاحين؛ مما قد يصيبه من شوك النخل، وتسلق كفافها، وخشية سقوطهم من أعلى النخل، فجاء الإرشاد النبوي إشفاقاً على الناس، كما هي حاله في عموم دعوته وأحواله وتصرفاته.

ففي الحديث: «قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم (..) يلقحون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً؛ فتركوه، فنفضت أو فنقصت، قال

1/ زاد المعاد: 428/3.

2/ نفسه: 428/3.

3/ التمهيد: 253 /23.

فذكروا ذلك له فقال: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»¹.

قال الأستاذ الريبوني: «ففي هذه الواقعة نرى أن رسول الله ﷺ قد ميز بنفسه بين ما يصدر عنه وهو من قبيل الدين والشرع، وما يصدر عنه وهو من قبيل الرأي والظن والخبرة البشرية، فظهر بهذا التمييز أن من أقواله ﷺ ما ليس شرعا وليس لازما للناس»².

فهذا إرشاد إشفاق عليهم، فلما تبين أنه مع غير هذه المشقة لا يأتي بالتمر الجيد، أعلمهم النبي ﷺ، أن ما قاله إنما هو من رأيه واجتهاده؛ الذي قد يصيب فيه؛ وقد يجانب الصواب.

قال الإمام النووي: «قَالَ الْعُلَمَاءُ قَوْلُهُ ﷺ مِنْ رَأْيِي أَيْ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا وَمَعَاشِيهَا، لَا عَلَى التَّشْرِيعِ، فَأَمَّا مَا قَالَهُ بِاجْتِهَادِهِ ﷺ وَرَأَهُ شَرْعًا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ، وَلَيْسَ إِبَارُ النَّخْلِ مِنْ هَذَا النَّوعِ بَلْ مِنَ النَّوعِ الْمَذْكُورِ قَبْلَهُ»³.

المطلب الثالث: مسلك مناسبة الحال أو المقام

والمقصود بهذا المسلك أن النبي ﷺ كانت تحكمه ظروف وتعترى زمنه سنن كونية أو اجتماعية، أو إمكانيات محدودة، تجعله يتصرف تصرفا غير ملزم لغير زمنه أو غير ملائم لغير بيئته، وهو ليس عن وحي ولا عن تشريع عام، إنما ظروف تديرية جعلته يتصرف بطريقة مناسبة لحاله ومقامه أو عادات قومه.

فكثير من التصرفات النبوية خاصة الفعلية إنما كانت وليدة ظروف معيشية وإمكانيات محدودة وذلك كله لا علاقة له بالتشريع أو الوحي ولا بالافتداء، وليس من السنة عامة، بل

1/ أخرجه الإمام مسلم كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي"، رقم: 2362.

2/ مقاصد المقاصد: 65.

3/ شرح صحيح مسلم: 116 / 15.

ذاك هو المتاح في عصره: كركوبه على الدواب والسفر عليها، أو جلوسه على الحصير، أو أكله على الأرض، وغير ذلك كثير؛ مما أتاحتها الظروف في زمانه ﷺ¹.

ولعل ما يضبط هذا «قاعدة كلية عامة مؤداها أنه فيما لا وحي فيه من شؤون الدنيا فالأمر للخبرة والتجربة والمصلحة التي يحسن أرباب الأمر معرفتها دون من لا خبرة له بها»².

وقد يدل تصرفه على الجواز في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى يدل على المنع: كالسفر على ظهر الدواب مع توفر التنقل على الوسائل الحديثة وإمكانيته، أو الأكل على الأرض دون مائدة مرتفعة، بدعوى التسنن والاعتداء، أو خوض حروب ضد المعتدي؛ بالسيوف والخيول، مع إمكانية غيرها وتوفره؛ من الأسلحة المتطورة، التي ترهب العدو حقيقة، بدل رباط الخيل وشخذ السيوف.

«ومن هذا القسم أيضاً ما فعله رسول الله ﷺ تحقيقاً لمصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة ومن ذلك تعبئة الجيوش وتنظيمها، وعقد المعاهدات وتحديد شروطها»³

ومن أمثلة ذلك: ما أُتِيحَ للنبي ﷺ وأصحابه من أنواع البناء؛ من مواد الطين ولبنات الطوب، وعدم ارتفاع أبنيتهم، واتخاذ سقف من جريد النخل، وعدم رفع الصوامع للمساجد، كل هذا مما يخضع لوجوب التطور والإبداع والرقي، والزيادة في تحسين حاله ومواكبة الحضارة والرقي بها.

وقد تحكمه ظروف وطوارئ اجتماعية: فيتصرف تصرفاً يلائم تلك الظروف ويناسب ذلك المقام، كمنع الادخار من الأضحية من أجل الدافة كما في الحديث الذي أخرجه الإمام

1/ وهذه أمور أشهر من أن يحال عليها أو يبحث لها عن شواهد.

2/ مقال منشور بمجلة المسلم المعاصر بعنوان: "السنة التشريعية وغير التشريعية" بقلم الدكتور محمد سليم العوا، العدد الافتتاحي يوم الأحد 2 يناير: 1974م، الصادرة في لبنان.

3/ نفسه.

البخاري: قال النبي ﷺ: «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء، فلما كان العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها»¹.

ومثال ذلك إرشاده ﷺ لأصحابه إظهاراً لقوتهم؛ وشدة بأسهم، بالرمل في الطواف، وهو ليس بسنة تشريعية عامة وليست بملزمة، كما قال ابن عباس: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدِمَ مَكَّةَ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: إِنَّ مُحَمَّدًا وَأَصْحَابَهُ لَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَطُوفُوا بِالْبَيْتِ مِنَ الْهُزَالِ، وَكَانُوا يَحْسُدُونَهُ، قَالَ: فَأَمَرَ هُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَرْمُلُوا ثَلَاثًا، وَيَمْشُوا أَرْبَعًا»².

وكذلك طوافه ﷺ بين الصفا والمروة على ناقته، فليست إلا لملاءمة حال ازدحام الناس عليه، يومئذ كما قيل لابن عباس رضي الله عنه: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَثُرَ عَلَيْهِ النَّاسُ، يَقُولُونَ: هَذَا مُحَمَّدٌ هَذَا مُحَمَّدٌ، حَتَّى خَرَجَ الْعَوَاتِقُ مِنَ الْبُيُوتِ قَالٍ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يُضْرَبُ النَّاسُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَلَمَّا كَثُرَ عَلَيْهِ رَكِبَ، وَالْمَشْيُ وَالسَّعْيُ أَفْضَلُ»³.

فطوافه بين الصفا والمروة راكبا: إنما هو ليُرى لكل الناس، وليُسمع كلامه، ولا يُؤدى بالمزاحمة عليه، فهي ظروف اضطرته إلى ذلك.

ويدخل في هذا المسلك تصرفاته ﷺ بما يلائم حالته الجبلية التي فطر عليها، وما يلائمه بين قومه من عادات وطبائع، فكل ذلك يعد تصرفا بالعادة والجبلة التي لا دخل لها في السنة التشريعية وليست وحياً يجب اتباعه ولا هو من مقتضى تبليغ الرسالة⁴. وسبب إدخاله في

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها"، رقم: 5569.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة، وفي الطواف الأول في الحج، رقم: 1264.

3/ أخرجه الإمام مسلم: تنمة الحديث السابق.

4/ ومثل ذلك أوجزه العلامة ولي الله الدهلوي بقوله: «وَمِنْهُ مَا فَعَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ دُونَ الْعِبَادَةِ وَبِحَسَبِ الْإِتِّفَاقِ دُونَ الْقَصْدِ، وَمِنْهُ مَا ذَكَرَهُ كَمَا كَانَ يَذْكُرُهُ قَوْمُهُ كَحَدِيثِ أُمِّ زَرْعٍ وَحَدِيثِ خِرَافَةَ وَهُوَ قَوْلُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ حَيْثُ دَخَلَ عَلَيْهِ نَفَرٌ، فَقَالُوا لَهُ حَدَّثْنَا أَحَادِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: كُنْتُ جَارَهُ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ بَعَثَ إِلَيَّ، فَكَتَبْتَهُ لَهُ، فَكَانَ إِذَا ذَكَرْنَا الدُّنْيَا ذَكَرَهَا مَعَنَا، وَإِذَا ذَكَرْنَا الْآخِرَةَ ذَكَرَهَا مَعَنَا، وَإِذَا ذَكَرْنَا الطَّعَامَ ذَكَرَهُ مَعَنَا، فَكُلْ هَذَا أَحَدُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» [حجة الله البالغة: 224/1].

هذا المسلك المُعرَّف بهذا النوع من التصرف؛ هو كونه تصرفاً بمقتضى حاله ﷺ وما جُبِلَ عليه من الفطرة البشرية، كما راعى أحوال قومه وعاداتهم فتصرف ﷺ بمقتضى أعرافهم التي لا تتعارض مع الشريعة ومقاصدها، فلبس لباس قومه وأكل مما يأكلون ودخل أسواقهم وتاجر بتجارتهم. كما في حديث أكل الضب في حضرته ﷺ وامتناعه عن أكله، فقال خالد بن الوليد: «أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»¹.

والحق أن هذا الحديث له مسلكان يتعرف بهما على أنه ليس تشريعاً، وإنما هو تصرف بمقتضى الطبيعة، المسلك الأول مسلك النص حيث سئل فأجاب بصريح النص؛ بأنه ليس حراماً، والمسلك الثاني هو مسلك مناسبة حال التي تعاف الضب وعبر عنه: «لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»².

«وحديث حبه ﷺ للكتف من الشاة (..) فهل يقال إن من السنة أن يأكل الانسان كتف الشاة، (..) لأن رسول الله ﷺ كان يفضلها؟ أو أن هذه أمور اعتيادية وقد يحب رجل أكل الضب ولا حرج عليه .. وقد يكره آخر لحم الكتف ولا جناح عليه»³.

المطلب الرابع: مسلك عمل أهل المدينة

والمراد بهذا المسلك أن عمل أهل المدينة له أثر كبير في فقه التصرف النبوي، وأنه من أهم مسالك التَّعرُّف على نوع التصرف، فإذا أجمع أهل المدينة، على العمل به فمعلوم كونه من التشريع العام المطلوب الاقتداء به، والتسنى بمقتضاه، وأنه عن وحي من الله تعالى.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمى له، فيعلم ما هو" رقم: 5391. وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، رقم: 1946.

2/ أخرجه الإمام مالك في موطنه: كتاب الاستينذان، باب ما جاء في أكل الضب، رقم: 2037، وأخرجه الإمام البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب الضب، رقم: 5537، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، رقم: 1945.

3/ مقال: "السنة التشريعية وغير التشريعية" بالمجلة السابقة نفس العدد.

قال الدكتور سعد الدين العثماني: «وهكذا فإن عمل أهل المدينة إذا اقترن بتصرف نبوي معين يعتبر قرينة إن وافقته دعمت أكثر الأدلة على أنه تشريع عام، وإن خالفته أفادت وفق شروط معينة على أنه ليس كذلك»¹.

بمعنى أنه إذا خالف عمل أهل المدينة تصرفاً نبوياً لا يخالفه إلا لاعتبار؛ ومن أهم ما يمكن أن يخالف لأجل كون التصرف تصرفاً تشريعياً لكنه خاص غير عام، أو أن يكون التصرف تصرفاً غير تشريعي ولا يقصد به الاقتداء. ومن هذه الناحية يعتبر عمل أهل المدينة من مسالك التعرف على التصرف².

فيكون العمل مُعرباً عن مقصد التصرف، ومحدداً لمعالمه الكبرى، بمعنى إذا واطب أهل المدينة على العمل بمقتضى التصرف فهو من التشريع العام، وإذا لم يواظبوا عليه أو لم يطبقوه فهو من السنة غير التشريعية.

ولذلك نرى أهل العلم وطلابه «في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد»³.

- ومن أمثلة التصرف بالتشريع العام لقرينة العمل: فتواه ﷺ لهند بنت عتبة، حين

قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت

1/ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية: 32.

2/ قال الإمام ابن عاشور: «وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل» [مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 28].

3/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 28. ولعل هذا أصل لاعتبار عمل أهل المدينة من الركائز الأساس في فهم الشريعة عموماً، وفي تصنيف التصرف النبوي على وجه الخصوص، وقد ترجم البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان مكة، والمدينة، وما كان بها من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين، والأنصار، ومصلى النبي ﷺ والمنبر والقبر" [ينظر صحيح الإمام البخاري من الكتاب والباب المذكور أعلاه]. وهذا من حذاقة فقه الإمام البخاري؛ وهو دليل على أهمية فهم السلف الصالح للتصرف النبوي وتطبيقهم له، أو الإعراض عنه. «وفيه ما يحزر مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة في ما طريقه النقل والعمل، فقد كانوا يسألون رسول الله ﷺ إذا عرضت لهم الاحتمالات وكانوا يشاهدون من أحواله ما يبصرهم بمقصد الشارع» [مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 28].

منه وهو لا يعلم، فقال: «خذي ما يكفيك وولدك، بالمعروف»¹، قال الإمام القرافي: «اختلفَ النَّاسُ هَلْ إِذَا ظَفِرَ الْإِنْسَانُ بِجِنْسِ حَقِّهِ أَوْ بِغَيْرِ جِنْسِهِ الْمُتَعَدِّرِ هَلْ يَأْخُذُهُ أَمْ لَا، قِيلَ هَذَا تَصَرُّفٌ مِنْهُ بِطَرِيقِ الْفُتْيَا فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى إِذْنِ الْإِمَامِ»².

قال الإمام ابن رشد الجد: «وأظهر الأقوال إباحة الأخذ، لأن رسول الله ﷺ أباح ذلك لهند (..) لما شكت لرسول الله ﷺ أن زوجها أبا سفيان بن حرب لا يعطيها من الطعام ما يكفيها وولدها، فقال لها: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" لأن معنى قوله بالمعروف أن تأخذ مقدار ما يجب لها ولا تتعدى فتأخذ أكثر مما يجب لها»³.

والدليل على كونها فتوى أن النبي ﷺ لم يستمع إلى الطرف الآخر وهو أمر واجب على القاضي قبل الحكم⁴، ثم موافقة عمل أهل المدينة لهذا التصرف إذ لم ينقل عنهم ما يخالف العمل بهذا، فكان العمل المدني قرينة دلت على عموم هذا التصرف وأنه فتوى عامة، وأنه فتوى منه ﷺ لهند؛ وحيث لم يقترن بها عمل أهل المدينة مما يخالفها تجرى على أصلها العام، فتعم كل من كان في مثل حال هند، بل لعموم كل مَنْ ظَفِرَ بِجِنْسِ حَقِّهِ الْمُتَعَدِّرِ عنه أخذه، كل هؤلاء تعميم هذه الفتوى ويجوز لهم الأخذ بها.

ثم «إِنْ غَالِبَ أَمْرِهِ ﷺ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ فَكَذَلِكَ هَا هُنَا»⁵، فلا يُعَدَّلُ عن الأصل إلا بدليل، وهنا أكد عمل أهل المدينة الأصل.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم: 5364.

2/ الذخيرة: 422/3.

3/ المقدمات الممهدة للإمام ابن رشد القرطبي (ت 520هـ): 493/18.

4/ وجدير بالتنكير أن الأصل في فتاوى النبي ﷺ أنها تشريع عام ملزم، إذ لا تصدر إلا عن وحي، ولا دخل لاجتهاد النبي ﷺ فيها وإنما هو موقع عن الله ما أراد سبحانه من مصالح لخلقه في الدنيا والآخرة، وتارة يصرف الله ذلك عبر إفتاء النبي ﷺ للناس، وهذا بخلاف تصرفاته ﷺ الاجتهادية كقضائه بنحو ما يسمع من المتحاكمين إليه، أو تصرفاته بالإمامة والسياسة، وتنظيم إجرائي المصالح الدنيوية المحضة.

5/ الذخيرة: 422/3.

وهناك أمور كثيرة أثر عمل أهل المدينة في جريانها على أصلها إما بالتخصيص أو التقييد أو النسخ، أو كون التصرف غير تشريعي فلم ير فيه أهل المدينة إلزامية في تطبيقه، وليس له وجه للاقتداء فيه بالنبي ﷺ، فلم يعملوا به، فعلم من ذلك أن الحديث لا يقصد به الامتثال لعامة الناس، أو ليس تشريعا عاما، أو ليس تشريعا أصلا.

- ومن أمثلة التصرف غير التشريعي لقرينة العمل: من التصرفات الراجح أنها تصرفات نبوية غير تشريعية، ولم تكن عن وحي، وإنما هي توجيه نبوي واجتهاد منه ﷺ، حديث: «نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل»¹. قال الإمام النووي: «اختلف العلماء في إجارة الفحل وغيره من الدواب للضراب»².

قال الإمام القرافي: «تجوز إجارة الفحل للإنزاء أكواما معروفة أو شهرا بكذا لأنها منفعة مقصودة مضبوطة (..) وعن مالك: كراهة بيع عسب الفحل لأنه ليس من مكارم الأخلاق قال سحنون: إذا استأجر الفحل مرتين فعطبت الدابة بعد مرة انفسخت الإجارة كالصبي في الرضاع»³.

وإنما جَوَّزَ الإمام مالك استئجار الفحل، «لأنَّه ذَكَرَ أَنَّ الْعَمَلَ عِنْدَهُمْ عَلَيْهِ، وَأَدْرَكَ النَّاسَ يُجِيزُونَهُ بَيْنَهُمْ، فَلِذَلِكَ جَوَّزَهُ مَالِكٌ، (..) وَأَنَّ عَقِيلَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ لَا يَرَى بِأَسَا فِي الرَّجْلِ يَكُونُ لَهُ تَيْسٌ يُطْرِفُهُ الْعَنَمَ وَيَأْخُذُ عَلَيْهِ الْجُعْلَ»⁴. قال الدكتور العثماني: «ونرجح هنا أيضا أن النهي عن كراء عسب الفحل تصرف نبوي بالإمامة، أملتة ظروف خاصة، لذلك مضى العمل المدني بخلافه»⁵.

1/ أخرجه البخاري: كتاب الإجارة، باب عسب الفحل، رقم 2284، قال ابن حجر: عَسَبُ الْفَحْلِ بِسُكُونِ السَّيْنِ مَعَ فَتْحِ أَوَّلِهِ وَيَجُوزُ ضَمُّهُ: هُوَ كِرَاءُ ضَرَابِهِ وَقِيلَ الْعَسْبُ الضَّرَابُ نَفْسَهُ وَيُقَالُ مَاؤُهُ.

2/ «قال الشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور وآخرون استنجاهه لذلك باطل وحرام ولا يستحق فيه عوض (..) وقال جماعة من الصحابة والتابعين ومالك وآخرون يجوز استنجاهه لضراب مدة معلومة أو لضربات معلومة لأن الحاجة تدعو إليه وهي منفعة مقصودة وحملوا النهي على التنزيه والحث على مكارم الأخلاق» [شرح صحيح مسلم: 230/10].

3/ الذخيرة: 413 / 5

4/ المدونة: 438 / 3

5/ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية: 58.

وقرينة عمل أهل المدينة مأخوذة من نص: «أَبْنُ وَهْبٍ: وَسَأَلْتُ عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنَ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ ذَلِكَ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، وَقَدْ كَانَتْ عِنْدَنَا دُورٌ فِيهَا تُيُوسُ تُكْرَى لِذَلِكَ وَأَبْنَاءُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحْيَاءٌ فَلَمْ يَكُونُوا يَنْهَوْنَ عَنِ ذَلِكَ»¹.

وكونه تصرفاً بالإمامة ليسود حسن المعاملة بين الناس، وتغرس فيهم محبة إسداء المعروف بدون مقابل، لتزكية الأخوة الإسلامية، ولخدمة المجتمع، من أجل إفشاء مكارم الأخلاق بين عامة الناس، وهذا إنما يسعى إليه أئمة المسلمين والقائمون على تنظيم شؤونهم الاجتماعية، وسياسة أحوالهم، بما أتوا من تفويض في سن قوانين تحافظ على نظامهم الاجتماعي.

وهذا استفاد من قيادة رسول الله ﷺ للمجتمع نحو الخير وحمله على الصلاح والتضامن، ومكارم الأخلاق كحديث النهي عن الادخار² الذي تصرف فيه بصفته رئيس الدولة يجتهد لجلب مصالح مقدره في وقته ودفع مفسدات محتملة، لا بصفته نبياً يوحى إليه. فأدرك جمع من الصحابة وأبنائهم من أهل المدينة أن هذا النهي عن عسب الفحل إنما هو من مصلحة دنيوية تدبيرية اقتضاها زمن النبي ﷺ واقتضى زمنهم ما يخالفها، وقد يقتضي زمنٌ آخر، أو مكانٌ آخر الرجوع إلى التدبير بالنهي عن العُصب، من طرف القيادة السياسية للبلاد، أو من يخول لهم ذلك؛ كوزارة الفلاحة مثلاً.

-مثال ما يكون تشريعاً عاماً وقد يخفى:

والمقصود بهذا أن هناك مجموعة من التصرفات؛ يخفى على بعض الناس أنها تصرف بالتشريع العام، لغياب مسالك التَّعَرُّفِ على أنواع التصرفات النبوية عندهم، أو لتوهمهم أن

1/ المدونة: 3/ 438.

2/ ونص الحديث هو: «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة وبقي في بيته منه شيء، فلما كان العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعنا كما فعلنا عام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها» [أخرجه الإمام البخاري: في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، رقم: 5569]، وقد أشرت إلى هذا في مسلك المناسبة.

لها تعلقاً بأحد أنواع التصرف النبوي، وأمثلة لهذا التصرف العام بحديث: "يا غلام: سمّ الله، وكُنْ بيمينك، وكُنْ مما يَلِيكَ"¹.

وهذا تصرف نبوي يقصد به الامتثال والاعتداء؛ فهو أمر تشريعي عام، وهذا لا يكون إلا تبليغاً للوحي، وليس له ﷺ فيه أي اجتهاد؛ إلا جهد التبليغ الشرعي لأحكام الشريعة. وذلك لعدة أدلة منها: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يأكلن أحد منكم بشماله، ولا يشربن بها، فإن الشيطان يأكل بشماله، ويشرب بها»².

قال الإمام ابن حجر: «وَيَذُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْأَكْلِ بِالْيَمِينِ، وَرُودُ الْوَعِيدِ فِي الْأَكْلِ بِالشَّمَالِ، فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مِنْ حَدِيثِ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلًا يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ فَقَالَ كُلْ بِيَمِينِكَ قَالَ لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ لَا اسْتَطَعْتَ فَمَا رَفَعَهَا إِلَى فِيهِ بَعْدُ»³.

فهذا الحديث "كُنْ بيمينك" أحاطت به مجموعة من القرائن أفادت حكماً تشريعياً عاماً؛ هو استحباب استعمال اليمين في الأكل أو النذب لذلك، ومعلوم أن النذب متعلق بمصلحة الآخرة، ومصالح الآخرة كلها توقيفية تعبدية، مطلوبة الامتثال والاعتداء فيها برسول الله ﷺ. وأنه ليس من مسائل العادات التي يترك أمرها إلى كل فرد وما أحب، أو التي تتغير بتغير العرف أو الزمان⁴. وفيه مصلحة آخروية وهي أجر الامتثال لمنهج النبي ﷺ، الذي أكد عليه بقوله وفعله، وتوجيهه، وزجره، واتباع الصحابة له في ذلك في حياته وبعد موته، وهو ما عليه عمل أهل المدينة، إذ لم ينقل عنهم خلافه.

وظاهر الأمر أنه ليس لمصلحة الدنيا لأن الأيسر من مصلحته الدنيوية أن يأكل بشماله؛ لأنها الأسهل له والأطوع، لكن ما دام النبي ﷺ أمره بالأكل بالأخرى إنما هو لمصلحة

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، رقم: 5376، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، رقم 2022.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما رقم: 2019.

3/ فتح الباري: 9/ 522.

4/ مقال بعنوان: "السنة التشريعية والسنة غير التشريعية" للدكتور محمد سليم العوا.

أخروية قد لا ندركها، ففهمنا أن أمره ﷺ بالأكل بهذه الطريقة إنما هو عن وحي وشرع يجب اتباعه.

إبراز اعتبار التصرفات النبوية أصلاً المقاصد الشرعية:

مما سبق يظهر بشكل جلي أصلية التصرف لإدراك المقاصد الشرعية، ووجه كون هذا مما يفيد أصول المقاصد ويؤسس لها، ثلاثة تجليات: الأول: يكون أصلاً مباشراً للمقاصد وهو التشريع العام، والثاني: يبين مرونة الشريعة وواقعيتها والثالث: أن مسالك معرفة التصرفات منهج ناظم يستنبط؛ لِيُبَيِّنَ ما ليس تشريعاً أصلاً، والحاصل أنه بدون إدراك هذه التصرفات ومقامات الشريعات لا يمكن أن نصل إلى المقاصد الحقيقية.

قال الإمام ابن عاشور: «فما يهم الناظر في مقاصد الشريعة تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ والتفرقة بين أنواع تصرفاته، وللرسول ﷺ صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه، فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل»¹.

بهذا تظهر الصلة المباشرة والحاجة الماسة لفقهاء أنواع التصرفات النبوية، انطلاقاً من إحكام مسالك أنواعها وضبط تصنيفها، لتبنى المقاصد الشرعية على قاعدة صلبة فهماً وتنزيلاً ويبرز وجه كون السنة النبوية أصلاً لها، فيستفاد من ذلك استنباط مقصد، أو بيان منهج معرفي لبناء مقصد الكلية، وتقعيد استقرائي عام.

ولهذا المعنى فإن «تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه»². فأوامره الشرعية تنتمر مصالح المكلفين، التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالشرع، أو يؤكد

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 29.

2/ نفسه: 29.

الشرع ما يمكن الوصول إليه من المصالح بغيره، ونواهيهِ ﷺ تُثمر دوافع المفسد، وأصل المباح للتوسعة ورفع الحرج.

«وكل ما تصرف فيه ﷺ بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون تبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك»¹.

وهذه التصرفات غير التشريعية أصل لإفادة منهج معرفي لبناء المقاصد العامة، وملاءمة تصرفات الناس لأحوالهم، ومعيشتهم حتى لا تكون الشريعة نكاية فيهم، بل منهج قويم لتدبير حياة الناس على أحسن حال، والسعي إلى مواكبة التطورات، والبناء الحدائي للدولة، وجعلها مهابة الجانب، قائدة الأمم نحو خيري الدنيا والآخرة.

وهذا لا يتأتى إلا بحسن الفهم والفقهاء السديد للتصرفات النبوية بمنهج منضبط، لمعرفة ما قصد منه الإلزام بالمتابعة لرسول الله ﷺ، وما ليس كذلك، ومعرفة ما هو من الغايات الشرعية الثابتة، وما هو من الوسائل المتغيرة في تصرفاته ﷺ. وبهذا يكون التدليل على أن تصنيف التصرفات النبوية أصلاً من أهم أصول المقاصد الشرعية.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 29.

الفصل الثالث: الإجماع أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: مفهوم الإجماع وأصله

المبحث الثاني: أنواع الإجماع

المبحث الثالث: وجه اعتبار الإجماع أصلاً للمقاصد الشرعية

أتحدث بحول الله في هذا الفصل عن حقيقة كون الإجماع أصلاً من أصول المقاصد الشرعية، وأن المقاصد الشرعية تستند إليه؛ كما تستند إلى الكتاب والسنة، لأبين أن الإجماع من أهم الأصول التي تستنبط منها المقاصد وتستند إليها، بمعنى أن المقاصد معتبرة بحقيقة الإجماع، وهو أحد منابعها الأساس.

ثم إن الإجماع قد يكون رفعاً لاحتمال ظاهر آية أو حديث نبوي، من الظن إلى القطع فيكون إجماع العلماء على فهم مراده، وهذا ما يمكن أن يُسمى إجماعاً إلهامياً وقد يكون الإجماع على شيء سكت عنه الشارع، ولم يذكر له أي حكم، فينشئ له الإجماع حكماً شرعياً، وهذا يمكن أن يُسمى إجماعاً إنشائياً. والإجماع منه ما هو صريح، ومنه ما هو سكوتي إقراري.

فما حقيقة الإجماع؟ وما أصل اعتباره؟ وكيف تُحكّم أنواعه وأقسامه التي تخدم المقاصد الشرعية؟ وما وجه اعتباره أصلاً من أصول المقاصد الشرعية؟

انطلاقاً من هذا الإشكال أتناول هذا الفصل من خلال المباحث التالية: الأول حول مفهوم الإجماع وأصل اعتباره، والثاني: أنواع الإجماع، والمبحث الثالث: وجه اعتبار الإجماع أصلاً للمقاصد الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم الإجماع وأصل اعتباره

تمهيد:

من الإشكالات الكبرى التي تولد عنها خلاف كبير بين العلماء هي حقيقة مفهوم الإجماع، مما تولد عنه ردود فعل كبيرة في حجته، ولهذا سأعتني بمفهوم الإجماع تنقيحاً وتحقيقاً، حتى يسعفني ضبط المفهوم على تصور حقيقته، من حيث الحجية، وإمكانية وقوعه.

ومما يجسد الإشكال العويص للإجماع قول الإمام الشاطبي: «وأما الإجماع؛ فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت؛ ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه»¹.

وهذه المنازعة تحتاج إلى تحرٍ دقيق وبحث عميق؛ حتى نستطيع أن نؤصل المفهوم ونستنبط الحجية وندفع الشبهات الواردة، إذ الاحتجاج بالإجماع كاد يكون قطعياً.

ولذلك أكد الإمام الشافعي أن عامة علماء الشريعة إذا اتفقوا على حكم شرعي، فهو سنة من السنن الشرعية حيث قال: «ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله ﷺ؛ ولا على خطأ»².

وأكد الإمام الشاطبي هذا بقوله: «وكل من خالف الإجماع؛ فهو مخطئ، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، فما كانوا عليه من فعل أو ترك؛ فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثم إلا صواب أو خطأ؛ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كاف»³.

1/ الموافقات: 310 / 3.

2/ الرسالة للإمام الشافعي: 471 / 1.

3/ الموافقات: 281 / 3.

ولعل أبلغ عبارة قالها الإمام الشاطبي في الإجماع هي: «وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة»¹.

وهذا مما يرجح البحث عن حقيقة الإجماع وتحقيق متعلقاته وتنقيحها حتى يصفو القول فيه، ويظهر وجه اعتبار الإجماع أصلاً من أصول المقاصد الشرعية.

فأتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب، الأول أخصه لمفهوم الإجماع، والمطلب الثاني: أنقح فيه مناط الإجماع والثالث: أعالج فيه أصل اعتبار الإجماع.

المطلب الأول: مفهوم الإجماع

أولاً: الإجماع لغةً

قال الإمام الجويني: «والإجماع في اللغة يرد على معنيين: يرد والمراد به إبرام العزم وتوطين النفس فتقول: أجمع فلان المسير، إذا عزم عليه، ويرد الإجماع، ويراد به اتفاق طائفة على أمر؛ فعلا كان أو قولاً»². ولعل المعنى الثاني أقرب إلى المراد، وهو اتفاق بين رجلين أو أكثر على شيء؛ فعلا كان أو قولاً، بحيث لا يتصور اختلاف بينهم يسمى اجماعاً، لكن بمعناه اللغوي.

قال الإمام الغزالي: «ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والإجماع، وهو مشترك بينهما. فمن أزمع وصمم العزم على إمضاء أمر يقال: أجمع، والجماعة إذا اتفقوا يقال: أجمعوا»³. وهذه معانٍ مشار إليها في عديد من الآيات القرآنية من قبيل قوله جل ثناؤه: ﴿وَأَجْمَعُوا أَنْ

يَجْعَلُوهُ فِي عَيْبَتِ الْجُبِّ﴾⁴، وقوله سبحانه: ﴿بِأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾⁵.

1/ الموافقات: 411/2.

2/ كتاب التلخيص في أصول الفقه: للإمام الجويني 5/3.

3/ المستصفي: 219. وقال صاحب التلخيص: «ولا يخص ذلك في وضع اللغة بقوم دون قوم. فيستعمل في الاثنين فما فوقهما، فيقال: أجمع الرجلان، وأجمع الثلاثة على فصل وعلى قول. وهذا أيضاً في التحقيق راجع إلى المعنى الأول، وذلك أنهم إذا اتفقوا على شيء، فقد أبرموا العزم عليه» [التلخيص: 5/3].

4/ يوسف: 15.

5/ يونس: 71.

وهذا كاف في الإشارة إلى تعريف الإجماع لغة، فأثرت أن لا أطيل بما هو معروف مقرر في مآثانه من كتب اللغة وغيرهم، هذا إنما لأختصر وأكون قاصداً إلى ما له علاقة وطيدة بالإشكال المبحوث فيه.

ثانياً: الإجماع اصطلاحاً

عرف الإمام الشيرازي الإجماع بقوله هو: «اتَّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ»¹، ويدخل فيه حسب هذا التعريف كل إجماع: سواء كان عادياً أو عقلياً أو شرعياً.

وعرفه الإمام ابن حزم بقوله: «أما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة؛ فهو ما اتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم، قالوه ودانوا به، عن نبيهم ﷺ، وليس الإجماع في الدين شيئاً غير هذا»²، وهذا فيه نظر يحتاج إلى تنقيح وتحقيق، كما سيتبين بعد قليل بحول الله.

وعرفه الإمام الجويني بقوله: «هو اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة»³. فمن أدخل اعتبار الأمة جميعاً أدخل في معنى الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة، ومن حَصَّ الإجماع باتفاق مجتهدي الأمة دون غيرهم من العوام والمقلدة، لم يعد المعلوم من الدين بالضرورة إجماعاً. بل عدّه من الأمور اليقينية التي لا ينبغي إخضاعها لجدال حجية الإجماع، ولذلك عبر بـ"أو" الدالة على التراخي في حسم العبارة⁴.

وقال في الورقات: «أما الإجماع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة ونعني بالعلماء الفقهاء ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية»⁵. ولعل أفضل تعريف ما نص عليه الإمام

1/ المعونة في الجدل: للإمام الشيرازي: ص 33.

2/ الإحكام: 47 / 1.

3/ التلخيص: 6 / 3.

4/ على نحو ما ذهب إليه الإمام الغزالي: بتعريفه للإجماع حيث قال: «فإنما نعني به اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»، [المستصفي: 219]. فلم ينص على مَنْ يصدر منهم هذا الإجماع من أنواع أمة محمد ﷺ. لكن تعريفه في المنحول وَضَحَ العبارة حيث عرفه بقوله: «الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد وهو حجة كالنص المتواتر عند أهل الحق» [المنحول للإمام الغزالي: ص 399].

5/ الورقات للإمام الجويني: ص 26.

ابن رشد الحفيد بقوله: «والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي»¹، وهذا تعريف دقيق مختصر.

ولذلك أشفع الإمام ابن رشد هذا التعريف بشرح مائع حيث قال: «وسواء كان ذلك الحكم مما صرح به صاحب الشرع ﷺ فَدَثَّرَ ولم ينقل، أو لم يصرح به، فوقع الإجماع منهم على ذلك؛ لقرينة حال أو دليل أو غير ذلك مما يوجب الاتفاق. أما ما صرح به النبي عليه السلام ونقل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحيحه، وأما ما نُقِلَ نَقْلَ آحاد فإن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع، وأما ما لم يصرح به أو صرح به ولم يبلغنا فإن الإجماع يستعمل دليلاً قاطعاً في تثبيته»².

وفي تقديري هذا تعريف دقيق للغاية، ومحكم البناء، وجامع لكل ما يصلح له، ومانع للزوائد والعلائق الزائفة، فهو عصارة مستفادة مما سبق.

المطلب الثاني: تنقيح مناط الإجماع

والمراد به تنقيح الإجماع مما ليس منه، مما يوهم أنه منه، وتحقيق ما يلحق به، تدقيقاً لتعريفه وتحصيلاً للمراد.

أولاً: نوع المجمعين

اتفق جمهور علماء الشريعة على أن من يعتد بإجماعهم، هم العلماء من أمة محمد ﷺ، دون غيرهم من العوام والمقلدة، وعلماء غير الشريعة، وغير المسلمين ولو توفرت فيهم الشروط العلمية المطلوبة في المجتهد، فلا عبرة بمخالفة المستشرقين وأهل الكتاب، كما قال الإمام ابن جزى الغرناطي: «ولا يعتبر إجماع العوام خلافاً للقاضي أبي بكر»³.

1/ الضروري في أصول الفقه للإمام ابن رشد الحفيد: ص 90.

2/ نفسه: ص 90. وأضاف الإمام الشوكاني قيماً مهماً هو كون الإجماع بعد عصر النبوة حيث قال: «هُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ بَعْدَ وَقَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ» [إرشاد الفحول: 1/161].

3/ تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ للإمام بن جزى (ت 741هـ) ص: 119.

وذلك أنهم لم يتأهلوا للنظر في الشريعة ولم يتعرفوا على دقائق المصالح والمفاسد
المعتبرة بدليل الإجماع، كما أنهم لم تتح لهم فرصة التعلم لمعرفة قوانين الترجيح بين
المصالح عند تراحمها، ولا الترجيح بين أفسد المفاسد وأقلها فساداً.

بل قد تتدفق عليهم أنانية الذات، فلا يرون مصلحة إلا ما كانت شخصية، أو ما كانت
دنيوية على حساب الأخروية، ولهذا المعنى اشترط الأصوليون: أن يكون المجمعون من
أهل التخصص المتحققون من شروط الاجتهاد، ومن ذلك قول الإمام ابن جزى: «ولا يعتبر
منهم إلا المجتهدون لا المقلدون»¹.

أما المعلوم من الدين بالضرورة فلم يكن كذلك إلا بالنقل المتواتر إلى رسول الله ﷺ،
وقطعية دليبه دل عليها التواتر الفعلي، ووجه الإجماع فيه أنها لاخلاف في اعتباره على
الجملة، لتلقي كل الأمة له بالقبول خلفاً عن سلف².

وعليه فالإجماع لا يعتد به إلا بمخالفة المجتهدين من أمة محمد ﷺ، دون غيرهم، ولا
حد لعدد من خالف من المجتهدين سواء كان قليلاً أو كثيراً، حتى ولو خالف مجتهد واحد
كفاء لم ينعقد الإجماع³، أي لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع المجتهدين الأحياء وقت
انعقاده القادرين على النظر في المسألة المراد الإجماع عليها.

وأجمل إمام الجويني الضوابط الواجب توفرها في المجمعين، بعد ما ذكر مجموعة من
الصفات لهم بقوله: «فهذا ما تمس الحاجة إلى ذكره من صفات المجمعين، والقول الضابط
في كل ما لم نذكره، أن كل ما لا يعتبر عند المفتين فهو غير معتبر في المجمعين»⁴.

1/ تقريب الوصول إلى علم الأصول: 119.

2/ لهذا المعنى قال الإمام ابن رشد «وإنما اشترطنا في حده: المجتهدين، لأن العوام وإن تصور دخولهم في الإجماع فإنما
ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة، أو فيما كانوا فيه مستصحبين وتابعين لإجماع
المجتهدين، فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح شيء، بل العوام أبداً متبعون للمجتهدين وموافقون لهم» [الضروري في
أصول الفقه: 91-92].

3/ يُنظر كتاب التجديد الأصولي: 297-298.

4/ البرهان: 1/ 266.

ثانياً: زمن الإجماع

اتفق العلماء على أن زمن النبوة زمن التشريع الإلهي بوحى، وليس زمن إمكانية انعقاد الإجماع، إذ كل ما احتيج إلى بيانه من القضايا الشرعية يجب عنه رسول الله ﷺ، بوحى من الله أو بتفويض منه إليه¹.

لكن بعد وفاة النبي ﷺ حدثت مجموعة من الأمور والقضايا التي أجمع عليها الصحابة وهذه القضايا على اعتبارين: الأول: أن يكون إجماعهم متعلق بفهم ظاهر نص فينقل من الظن إلى القطع، ومن الاحتمال إلى اليقين، والثاني: متعلق بإنشاء حكم سكت عنه الشارع جل جلاله، فلم يرد له حكم لا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله.

«ويعد عصر الصحابة -رضي الله عنهم- النموذج الأمثل لهذا الإجماع وأكثر إجماعاتهم تمت في خلافة عمر بن الخطاب الذي كان حريصاً على إبقاء الصحابة في المدينة المنورة عاصمة الخلافة فتيسر لهم التشاور ولمن عاصروهم أو قرب عهده بهم الاطلاع على إجماعاتهم واختلافاتهم»². حتى ذهب غلاة الظاهرية إلى أنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة³، وكل ما سواه لا تقوم به الحجة، «وذلك لازم لأصولهم، لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس»⁴.

ولعل الحق ما ذهب إليه جمهور علماء الأمة، قال ابن العربي المعافري: «إجماع أهل كل عصر فيما ينزل بهم كإجماع الصحابة رضي الله عنهم، فيما صدر عنهم لأن الدليل الذي قدمناه في كون الإجماع حجة لا يخص قرناً دون قرن بل هو عام في كل طائفة»⁵.

1/ وجدير بالذكر أن إمكانية وقوع الإجماع متعلقة بالأحياء المجتهدين وقت وقوع الإجماع «ولا يشترط جميع الأمة - الأحياء منهم والأموات- إلى قيام الساعة لانتفاء فائدة الإجماع» [تقريب الوصول إلى علم الأصول: 118].

2/ التجديد الأصولي: 302.

3/ ينظر تقريب الوصول إلى علم الأصول: 119.

4/ الضروري في أصول الفقه: 92.

5/ المحصول للإمام ابن العربي المعافري: ص 122.

ثالثاً: ما يمكن تجاوزه في الإجماع

أتحدث في هذه المسألة عن أمر دقيق في علاقة إجماع الأولين بالآخرين، فما حدود إمكانية الزيادة على ما اجتمعوا عليه أو اختلفوا؟ وصورة هذه المسألة هي «هل اختلفت الأمة في المسألة على قولين، هو اتفاق على المنع مما عداهما؟ وهل اتفقهم على الاستدلال بدليل أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك؟»¹.

وصورها الإمام ابن العربي المعافري بقوله: «إذا اتفقت الصحابة على قولين أو وقعت النزالة في عصر فاختلف العلماء فيها على وجهين فهل يجوز إحداث قول ثالث أو لا؟ فاختلف الناس في ذلك؛ فمنهم من قال بجواز ذلك، ومنهم من يمنعه»².

وفي اعتقادي أن هذه المسألة راجعة إلى الدليل الذي يستند إليه الإجماع من دليل ظني أو مصلحة مرسله، أو تظافر مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية. وكلما قوي الدليل جاز المصير إليه إذ «في المسألة دليل على جواز الاجتهاد فيها، فيجتهد كل أحد على قدر وسعه»³.

أما إذا لم يقو الدليل على مخالفة ما أجمعوا عليه من المسألتين أو العلتين فإن «الظنون قد اتفقت والخواطر قد اجتمعت؛ على ترجيح هذين الوجهين على سائر الوجوه، فيكون نبذ ما سواهما واجبا، كما نبذنا في الإجماع سائر الوجوه كلها إلا المجمع عليه»⁴. وبهذا تكون قوة الدليل الذي يستند إليه الإجماع حاکمة في إمكانية تجاوزه حدود المتفق عليه.

رابعاً: مرتبة حجية الإجماع

تحدث كثير من الأصوليين عن مرتبة الإجماع في مؤلفاتهم، بما فيه الكفاية، لكن أذكرها باختصار وتركيز شديد، أبين فيها موقفهم من مرتبته بين المصادر التشريعية،

1/ المعتمد في أصول الفقه للإمام أبي الحسين البصري المعتزلي: 2/ 4.

2/ المحصول للإمام ابن العربي: 122.

3/ نفسه: 122.

4/ نفسه: 122.

«وهو من ناحية الاعتبار في الترتيب بعد الكتاب والسنة، لأن الاحتجاج به إنما ثبت بهما»¹. هذا على اعتبار سند "دعوى الإجماع" فمنه ما نقل تواترا ومنه ما نقل آحاداً، ومنه ما صح سنده ومنه ما ضعف.

أما على اعتبار دلالاته على المراد فهو قطعي المعنى على المراد به، بخلاف بعض دلالة الكتاب والسنة؛ التي لا تكون دائماً قطعية الدلالة على المراد، بل منه ما هو قطعي الدلالة كالنص، ومنها ما هو ظني الدلالة كالظاهر، ومنه ما هو مشكل المعنى، أو مشترك بين عدة معانٍ، وبهذا الاعتبار قد يقدم الإجماع على الكتاب والسنة.

لذا قيل: «قد تقدم أن أدلة الشرع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وغيره من الأصول المختلف فيها، والإجماع مقدم عليها جميعها، لوجهين أحدهما: كونه قاطعاً معصوماً من الخطأ كما سبق، والثاني: كونه آمناً من النسخ والتأويل، بخلاف باقي الأدلة»²، فمرتبه متقدمة ودلالاته محكمة، لهذا قيل لا يجوز مخالفة المجمعين ولا خرق إجماعهم، لكن نقله قد يكون متواتراً، وقد يكون آحاداً، والآحاد نقل ظني.

وقال بعض الأصوليين بل «كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»³. ولعل هذا من موجبات الحديث عن أصل اعتبار الإجماع ولذلك أفرد به مطلب خاص كالتالي:

المطلب الثالث: أصل اعتبار الإجماع

مما هو معلوم بداهة أن الإجماع من أهم أصول الأدلة الشرعية التي تفيد القطع في دلالاتها على المجمع عليه، ولو لم تكن حجيته مستندة إلى الكتاب والسنة، لكان أول المصادر التشريعية؛ لقطعية دلالاته على المراد، دون احتوائه على الظنيات خلافاً لوجود ظنيات في الكتاب والسنة.

1/ مباحث أصولية في الأحكام الشرعية وأدلتها الإجمالية: تأليف جماعي: للدكتور محمد يعقوبي خبيزة، وآخرين ص: 83.

2/ التحرير شرح التحرير: في أصول الفقه: للإمام علاء الدين المرادوي دمشقي الحنبلي (ت 885هـ) 8/ 4122.

3/ الموافقات: 35/1.

لكن لكون الإجماع راجعاً إلى الكتاب والسنة فهو ثالث أصول الأدلة الشرعية النقلية، كما قال الإمام الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. (..) فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به»¹، ولهذا أحاول إحكام أصل اعتبار الإجماع في ثلاث مسائل، باختصار دون إطالة وهي ونستدل على ذلك بالقرآن والسنة والعقل كالاتي:

أولاً: الاستدلال بالقرآن

لعل أبلغ آية تدل على حجية الإجماع لقوة دلالتها على المراد؛ هي قول الله جل ثناؤه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾². «ووجه الدليل من الآية: أن الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ زَجْرٌ عَنِ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وتوعد عَلَيْهِ بِأَعْظَمِ الْوَعِيدِ، وقرنه بمشاققة الرَّسُولِ ﷺ»³. ولا يمكن تصور سبيل المؤمنين إلا فيما أجمعوا عليه، وإلا إذا اختلف المؤمنون المجتهدون، لا يمنع من اتباع اجتهاد أحدهم والإعراض عن اجتهادات الآخرين. وبهذا يكون معنى "سبيل المؤمنين" في الآية؛ هو إجماعهم.

1/الموافقات: 227 /3. وقال الإمام الجويني: «الَّذِي نَعُولُ عَلَيْهِ فِي اثْبَاتِ الْإِجْمَاعِ، نَصُّ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُسْتَفِيضَةِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ» [التلخيص: 15/3].

2/ النساء: 114.

3/ التلخيص: 15/3.

وقال الإمام نجم الدين الطوفي: «وجه الاستدلال بها أنه سبحانه توعد بالنار من اتبع غير سبيل المؤمنين، وذلك "يوجب اتباع سبيلهم" وإذا أجمعوا على أمر، كان سبيلا لهم، فيكون اتباعه واجبا على كل واحد، منهم ومن غيرهم، وهو المراد بكون الإجماع حجة»¹.

وهذا كلام صحيح إذ الأدلة يعضد بعضها بعضا ولو كان بعضها نصا في المسألة فإنه يزداد قوة وتماسكاً بالتضافر، ولهذا فإن آية المشاققة نص في حجية الإجماع، أو تكاد، كما تبين قبل قليل.

ثانياً: الاستدلال بالسنة

إن المعول عليه في حجية الإجماع هو تعاضد الأدلة وتضافرها، ولهذا قال الإمام ابن رشد: «وبالجملة إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار؛ في وجوب العصمة لهذه الأمة، وإن لم تكن تواترت في اللفظ، فهي متواترة في المعنى»².

والحاصل أنه بمجمع الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في شأن عصمة الأمة يمكن «أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظم شأن هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وإن لم تتواتر آحادها، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم»³.

1/ شرح مختصر الروضة، للإمام نجم الدين الطوفي: 353/2. واستشهدوا أيضا بقوله جل جلاله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110]. قال الإمام أبو الحسين البصري: «يدل على أنهم ينهون عن كل منكر لأن لأم الجنس يستغرق الجنس فلو أجمعوا على مذهب منكر لما نهوا عنه بل كانوا أمروا به» [المعتمد: 5/2]. قال الإمام ابن رشد الحفيد بعدما أورد مجموعة من الآيات مما ذكر وغيرها: «وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة منها نصا في كون الإجماع دليلا شرعيا؛ فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف؛ واتباع سبيلهم؛ وموافقتهم؛ والنهي عن مخالفتهم؛ والخروج عن جماعتهم» [الضروري: 90].

2/ الضروري: 91.

3/ المستصفي: 222.

ولعل هذا التواتر المعنوي هو الذي يشفع لهوان سند هذه الأحاديث كقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»¹، بمعنى أن مجموع الأمة عامتهم وخاصتهم لا يمكن أن يتقاروا على ضلال أو خطأ قط².

بمعنى أن بعضهم إن رأى في خطأ أنه صواب، لا يمكن أن يراه كذلك كل المسلمين، وإذا أجمعوا على شيء فلا يمكن أن يكون خطأ، لعصمة الجماعة من الخطأ، وعدم إمكانية توأطهم على زلل.

وفسر الإمام الشافعي مثل هذه الآثار بقوله: «ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس»³.

ومن تلك الآثار أيضاً: أن النبي ﷺ قال: «ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد»⁴.

وقوله عليه السلام: «يد الله مع الجماعة»¹ ومما لا شك في أن عون الله وتسديده وتوفيقه وهدايته مع جماعة المسلمين ما لم يتفرقوا، ولن يتفرقوا إلا على ما لم يتيقنوا قطعاً أنه سنة

1/ حكى مجموعة من العلماء ضعف سند هذا الحديث، ينظر كتاب: [عمدة القاري شرح صحيح البخاري للإمام الغيتابي الحنفى (ت 855هـ) 52/2]، وينظر كتاب: [التوضيح لشرح الجامع الصحيح: للإمام ابن الملقن سراج الدين الشافعي، 350/3]. وينظر كتاب: [مشارك الأنوار الوهاجة ومطالع الأسرار البهجة في شرح سنن الإمام ابن ماجه، للإمام محمد بن علي بن آدم: 122/1].

2/ قال الإمام ابن بطلال: «والاعتصام بالجماعة كالأعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ لقيام الدليل على توثيق الله ورسوله صحة الإجماع وتحذيرهما من مفارقتة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِبِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: 114] الآية، وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110] الآية. وهاتان الآيتان قاطعتان على أن الأمة لا تجتمع على ضلال، وقد أخبر الرسول ﷺ بذلك فهماً من كتاب الله فقال: "لا تجتمع أمتي على ضلال" [شرح صحيح البخاري للإمام ابن بطلال: 379 / 10].

3/ الرسالة للإمام الشافعي: 471/1.

4/ أخرجه الإمام أحمد في مسنده "من حديث أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه"، رقم: 114، وأخرجه: الإمام النسائي في سننه: "ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عمر فيه"، رقم: 9178، وأخرجه الإمام البيهقي في سننه، باب لا يخلو رجل بامرأة أجنبية، رقم: 13521، وصححه الإمام المقدسي في المستخرجة، "عن عبد الله بن الزبير بن العوام عن عمر رضي الله عنهما" رقم: 155، وتنتظر [الرسالة للإمام الشافعي: 471/1].

شرعية موافقة لقصد الله؛ في الامتثال لشرعه وحصول مراده؛ خاصة وأن الأمة محصنة بعلماء مجتهدين عدول أتقياء، ولم تخلُ أمة محمد ﷺ منهم؛ على الجملة.

ثم إن «هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وإنكارا إلى زَمَانِ النَّظْمِ»²، ف«ثبت على القطع كون الإجماع دليلاً شرعياً»³.

ثالثاً: الاستدلال بالعقل

والمراد بهذا اثبات حجية الإجماع من جهة الاستدلال، إذا سلمنا بإمكانية وقوعه، فهناك مجموعة من الأدلة العقلية والمسالك المعنوية؛ التي يستدل بها على كونه مصدراً شرعياً، تُستنبط منه أحكام شرعية تتحقق بها مصالح للعباد، وتدرأ عنهم مفسدات بواسطة تلك الأحكام المستفادة من الإجماع.

ولعل أهم ما يمكن أن يستشهد به -في هذا الصدد- على حجية الإجماع هو ما قاله الأستاذ علي حسب الله: «أما من المعقول فإن العادة تحيل أن يجتمع كل المجتهدين في عصر من العصور على حكم، (..) ويكونوا مخطئين في إجماعهم، ولا ينتبه إلى الخطأ واحد منهم، فما اتفقوا عليه إذن صواب»⁴.

فحاصل الأمر أن الإجماع من الأمور القطعية في الدين باعتبار الأدلة المتضافرة من الكتاب والسنة المعاضد بعضها لبعض، منطوقها ومفهومها، وما يستنبط منها، وكل ذلك معززة بالاستدلال العقلي، فجامع هذه الأدلة يرفع ظنية القول بالإجماع إلى درجة القطع، بكون الإجماع أصلاً ومصدراً من أهم مصادر الأحكام الشرعية.

1/ أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه: "باب ما جاء في لزوم الجماعة"، رقم: 2166، وأخرجه ابن حبان في صحيحه: "ذكر إثبات معونة الله جل وعلا الجماعة وإعانة الشيطان من فارقها"، رقم: 4577. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته: رقم 3621.

2/ المستصفي: 222.

3/ الضروري: 91.

4/ أصول التشريع الإسلامي: 113.

المبحث الثاني: أنواع الإجماع

تمهيد:

بعد الحديث والتحقق من حقيقة الإجماع من حيث تعريفه، وتنقيحه، والاستدلال على أصل اعتباره وحقيقة حجبيته، أتطرق في هذا المبحث باختصار شديد إلى أنواع الإجماع بإحكام وظيفته المنوطة بحقيقته، ولذلك «فإن الإجماع مناط الأحكام، ونظام الإسلام، وقطب الدين، ومعتصم المسلمين، ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهدات في ملتزم الخلاف، (..) والأصل فيها الإجماع إذا؛ فَمَنْ لم يثق بالأصل الذي منه الاستثارة والاستنباط، كيف يعدل في مسالك التحري والتأخي معياره؟»¹.

وبناء على اختلاف المجتهدين أو إجماعهم يعتبر عصر الصحابة عهد التأسيس للإجماع، إذ لا إجماع إلا بعد وفاة النبي ﷺ وذلك أن الأمور تحتاج إلى تدقيق بالخروج من الظنون ما أمكن أو إنشاء أحكام سكت عنها الكتاب والسنة.

ف«أصحاب المصطفى ﷺ، -رضي عنهم- استفتحوا النظر في الوقائع والفتاوى والأقضية فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها متعلقاً، راجعوا سنن المصطفى ﷺ فإن لم يجدوا فيها شفاء، اشتوروا، واجتهدوا»².

واجتهادهم إما أن يفضي إلى اتفاق جميع المجتهدين دون اعتراض من بعضهم، أو يختلفوا، ولهذا قال الإمام الشافعي في معنى العلم: «العلم وجهان: الإجماع والاختلاف»³، فلا يتصور من الصحابة أو غيرهم إلا هذان الوجهان، إجماع أو اختلاف.

وما أجمعوا عليه فلا يعدو أن يكون إجماعاً على فهم ما ورد في الوحي -كتاباً أو سنة- أو إجماعاً على إنشاء حكم شرعي لواقعة سكت عن حكمها القرآن والسنة، ولهذا المعنى

1/ الغيائي للإمام الجويني، ص: 49.

2/ نفسه: 431.

3/ الرسالة للإمام الشافعي: 34/1.

قيل: إن الإجماع فيه ما هو مؤكد لدلالة النصوص الشرعية، وفيه ما هو مرجع وحيد للأحكام¹.

فأندرس أنواع الإجماع وذلك في أربعة مطالب: الأول: حول الإجماع الإفهامي: وهو الذي تُفهم به نصوص الوحي وتُحكّم به دلالتها، بمعنى أن الإجماع يرفع المعنى الظاهر الظني، إلى النص القطعي. الثاني: إجماع إنشائي ينشئ أحكاماً شرعية سكت عنها الوحي ولم يُنصّ عما يفهم من ظاهر محتمل أو نص قطعي، فيجمع العلماء المجتهدون على أحكامها استناداً إلى دليل المصلحة المرسلّة، والثالث: الإجماع الصريح، والرابع الإجماع السكوتي.

المطلب الأول: الإجماع المتعلق بإحكام دلالة النصوص

أتحدث بحول الله في هذا المطلب عن الإجماع الإفهامي وهو المتعلق بفهم نص شرعي إما بالتأكيد على قطعيته أو برفعه من الظن إلى القطع، أو بتخصيص عمومته، أو بتحديد مراد صيغته، فأتناول هذا النوع من الإجماع في أربع نقاط كالآتي.

أولاً: تأكيد على قطعية النص

فيكون الإجماع محكماً للمعنى المراد قاطعاً لكل شك حتى يصبح المعنى لا يحتمل تأويلاً، بل إن النص القطعي يتأكد من قطعيته باعتبار الإجماع، إذ لا يتصور اختلاف في النص القطعي، وما كان فيه اختلاف فليس بنص. ولذلك نجد إمامنا مالكا -رحمه الله- يؤكد على القطعي من النصوص بذكر الإجماع عليها زيادة في التأكيد على معناها المحكم.

ومن ذلك قوله مثلاً «الأمر المجتمع عليه عندنا، والذي أدركت عليه أهل العلم، ببلدنا، في فرائض المواريث: أن ميراث الولد من والدهم، أو والدتهم، أنه إذا توفي الأب، أو الأم، وترك ولداً رجلاً، ونساء فلذكر مثل حظ الأنثيين»² فساق الآية التي هي نص في المسألة،

1/ التجديد الأصولي: 291.

2/ الموطأ للإمام مالك: 3/ 719.

لكن فائدة ذكر الإجماع أنه يقطع احتمال كل شك أو تخصيص أو دعوى نسخ أو تأويل متأول¹. أو دعوى تعطيل النص، فيكون الإجماع قاطعاً لكل شغب نازق.

ثانياً: رفع الدلالة من الظن إلى القطع

المراد به هو رفع ظنية دليل إلى القطع؛ حتى يصير في مرتبة النص القطعي الدلالة، ومثال ذلك التحريم على المؤمنين الزواج بالمشركات، والتحليل لهم الزواج بالكتابات، وليس هناك نص قطعي الدلالة على حلية زواج المؤمنات بالكتابين، وليس هناك نص قطعي الدلالة يحرم ذلك.

لكن الإجماع منعقد على تحريم زواج المؤمنات بأي كافر سواء المشرك أو الكتابي، قال الإمام ابن عاشور: «ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا تحريم لتزويج المسلمة من المشرك، فإن كان المشرك محمولاً على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع»².

والإجماع دليل قطعي العبرة متعلقة بذاته وإن لم يتوصل إلى مستنده المستقل عن ذاته، وقد بحث العلماء عن مستنده في هذه المسألة ومن ذلك: «وَهُوَ إِمَّا مُسْتَنَدٌ إِلَى دَلِيلٍ تَلَقَّاهُ الصَّحَابَةُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَتَوَاتَرَ بَيْنَهُمْ، وَإِمَّا مُسْتَنَدٌ إِلَى تَضَافُرِ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُمْ﴾³ فَعَلَّقَ النَّهْيَ بِالْكَفْرِ؛ وَهُوَ

أَعْمٌ مِنَ الشَّرْكِ؛ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ حِينَئِذٍ الْمُشْرِكِينَ، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى هُنَا: ﴿وَأُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى

النَّارِ﴾⁴. وَقَوْلُهُ: ﴿حَتَّى يَوْمٍ﴾⁵، غَايَةٌ لِلنَّهْيِ، وَأُخِذَ مِنْهُ أَنَّ الْكَافِرَ إِذَا أَسْلَمَتْ زَوْجَتُهُ يُفْسَخُ

1/ التجديد الأصولي: 305.

2/ التحرير والتنوير: 362/2.

3/ الممتحنة: 10.

4/ البقرة: 219.

5/ البقرة: 219.

النَّكَاحُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ إِذَا أَسْلَمَ هُوَ كَانَ أَحَقَّ بِهَا مَا دَامَتْ فِي الْعِدَّةِ. وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّسْ
مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾¹، هُوَ كَقَوْلِهِ: ﴿وَلَأَمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّسْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ
أَعْجَبَتْكُمْ﴾²»³.

والشاهد من هذا أن العلماء استندوا إلى الإجماع لإحكام دلالة ظواهر هذه الآيات، وعلى كل حال إنما العبرة بالإجماع القاضي بحرمة تزوج المسلمة بالكافر كتابياً كان أو مشركاً.

ثالثاً: تخصيص عموم النص بالإجماع

ثم إن مما لا شك فيه أن القرآن الكريم وردت فيه مجموعة من المجملات والعمومات والمطلقات التي بينها السنة، أو خصصت عمومها أو قيدت مطلقاتها، أو أحكمت مرادها بإبقائها على ظاهرها، إلى غير ذلك مما رأيناه فيما سبق بتوفيق الله.

ونفس وظيفة السنة يحققها الإجماع مما سكتت عنه السنة، قال الإمام الأمدي: «فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفياً للخطأ عنهم وعلى هذا فمعنى إطلاقنا أن الإجماع مخصص للنص أنه معرف للدليل المخصص»⁴.

رابعاً: تحديد مراد صيغة الحكم الشرعي

والمراد أن الأصوليين قسموا الأحكام التكاليفية إلى ثلاثة أقسام طلب الفعل، وطلب الترك والمباح، وصيغة "افعل"، تتضمن الواجب والمندوب والمباح، فإذا وردت أوامر لم تعين حقيقة الطلب أهو للوجوب أو للندب أو للإباحة، فيكون الإجماع معيناً للحكم بعينه.

1/ البقرة: 219.

2/ البقرة: 219.

3/ التحرير والتنوير: 362/2.

4/ الإحكام للإمام الأمدي: 327/2.

ولهذا أجمعوا على طلب افعل: الزكاة إذا حال على المال الحول وبلغ النصاب، وأجمعوا على وجوب الصلاة على كل مكلف من المسلمين، كما أجمعوا على أن طلب العلم، والجهاد في سبيل الله، وتغسيل الميت والصلاة عليه، وقبره، واجب كفائي إذا قام به البعض سقط عن الباقي.

وأجمعوا على أن طلب ترك: الربا والخمر والغيبة والنميمة والزنا... ولم يقل أحد من المسلمين أن هذه منهي عنها نهي كراهة للنصوص القطعية والإجماع المنعقد. كما أجمعوا على أن طلب الأكل والشرب بما زاد عن الضروري إنما هو إباحة فيما لم يبلغ حد الضرورة.

المطلب الثاني: الإجماع الإنشائي

لقد عرض للصحابة -رضي الله عنهم- بعد وفاة النبي ﷺ، مجموعة من المستجدات التي لم يجدوا لها في نصوص الكتاب والسنة جوابا لا صريحا ولا ضمنيا، فاضطرهم ذلك إلى التشاور والاجتهاد بالقياس ومراعاة المصالح العامة.

فإن اتفقوا جميعا على حكم دون مخالف يسمى إجماعهم هذا إجماعا إنشائيا، إذ ينشئ الحكم ابتداءً، ومن أمثلة ذلك باختصار ما فعله أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- فقد جمع مجتهدي الصحابة -رضي الله عنهم- عند عزمه على جمع القرآن وراجعهم بعضهم في ذلك، ولم يقض بذلك حتى اتفق عزمهم على ذلك.

وكذلك في حربه على المرتدين ومانعي الزكاة؛ وقد كان عمر -رضي الله عنه- من أشهر من عارضه، في البداية قبل أن يتبين له صواب ذلك وينضم إلى إجماع مجتهدي الصحابة.

ومما أجمع الصحابة على إيجاد حكمه، ميراث ابن الابن وإن سفل قال صاحب العروة الوثقى: «واعتمد الإجماع من الصحابة من غير نكير في إثبات ميراث ابن الابن»¹.

1/ ينظر كتاب: العروة الوثقى للعلامة محمد بن محمد العلمي الحسني ص: 39.

وكذلك أجمعوا على إنشاء حظ في التركة للجدة العليا، قال صاحب شرح منظومة العروة الوثقى: «الجدة من جهة الأم إن علت بأن كانت أم أم الأم أو أمها؛ أجمع علماء الصحابة على إرثها وأنها تنزل منزلة الجدة القربى عند عدمها، قياساً عليها»¹.

وهكذا فإن الصحابة قد أجمعوا على أمور دينية لم يكن لها أي حكم مسبق بل استندوا إلى أصل المصلحة المرسله مثل جمع القرآن، أو إلى القياس في مثل حالات ما ذكر من الإرث، وغير ذلك.

وقد أجمع علماء التابعين على كثير من المسائل استندوا فيها إلى القياس أو أصل المصلحة المرسله، أو الأعراف المرسله دليلها، أو الاستحسان، أو شرع من قبلنا، كما أجمع من بعدهم على قضايا كثيرة؛ كإجماعهم على نقط القرآن وضبطه بالشكل.

وبهذا يرفع الإجماع الدليل المختلف فيه من الظن إلى القطع، والعبرة بالإجماع لقوته، وما عضد به من الدليل المستند إليه، وقد يستند الإجماع إلى أكثر من دليل، ولا يضر اختلافهم فيما استند إليه الإجماع، بعد تحققه.

المطلب الثالث: الإجماع الصريح وغير الصريح

هذا المطلب والذي يليه أخصصهما للحديث عن الإجماع الصريح والإجماع السكوتي، وإنما فرق العلماء بينهما على اعتبار المتفق عليه بين الجمهور في الأخذ به، وهو الصريح والمختلف في الأخذ به وهو السكوتي، ومنهم من ذهب إلى أن الأول قطعي الدلالة² والثاني ظني الدلالة.

1/ العروة الوثقى: 57.

2/ قال الإمام الزاهدي: "الإجماع الصريح قطعي عند الأئمة الأربعة وأتباعهم وحجة" [تلخيص الأصول للإمام حافظ ثناء الله الزاهدي: ص 38]. وينظر كتاب: [الفكر السامي 1/ 126]. وينظر كتاب: [تيسير التحرير للإمام أمير بادشاه الحنفي (ت: 972 هـ)، 3/ 253].

أولاً: الإجماع الصريح

ف«الإجماع الصريح: هو اتفاق جميع المجتهدين بأقوالهم، أو أفعالهم في عصر من العصور على حكم مسألة معينة»¹. والمعنى أن كل المجتهدين يصرحون برأيهم الموافق لحكم المسألة المتفق عليها، إما بالقول الصريح أو بالفعل التطبيقي لمقتضى المجمع عليه.

ولهذا استشهد الإمام الغزالي في معرض إثبات إمكانية وقوع الإجماع الصريح، حيث قال: «فَدَلِيلٌ تَصَوُّرُهُ وَجُودُهُ، فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس، وأن صوم رمضان واجب، وكيف يمتنع تصوره والأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة»². فكل المسلمين يتفقون على أمور معلومة لا يختلف فيها أحد³.

واعتقد أن من صور الإجماع الصريح أن يبادر بعض المجتهدين، أو أحدهم بفتوى في مسألة، ويعملون بمقتضاها كلهم، ولا يصرح أحد بقول صريح في المسألة لا بالموافقة ولا بالمخالفة، فيكون عملهم محل التصريح بالموافقة، لكن إذا سكت بعضهم ولم يبد قولاً أو فعلاً يظهر الموافقة أو المخالفة فهو الإجماع السكوتي.

ولعل هذا «الإجماع الصريح الفعلي للعلماء فيه خلاف، فذهب البعض إلى أن الإجماع الفعلي حكمه حكم فعل الرسول ﷺ لأن العصمة ثابتة للمجمعين كثبوتها لرسول الله ﷺ»⁴.

ولعل هذا يقودنا إلى أن هناك أنواعاً من الإجماع، إجماع ملزم، وآخر غير ملزم، على غرار تنوع التصرفات النبوية، ف«ذهب بعض العلماء إلى أن الإجماع الفعلي يدل على الجواز ولا يفيد الوجوب»⁵.

1/ تلخيص الأصول: 37، وقال: ويسمى «الإجماع الصريح: أو القولى أو النطقى».

2/ المستصفى: 219.

3/ إن المعلوم من الدين بالضرورة اكتسب قوته وقطعيته من تواتره وأدلة قطعية، ووجه الإجماع فيه أنه لا يسع أحد الاختلاف فيه على الجملة فالإجماع مؤكد لقطعيته غير منشىء لها، كما قال الإمام الشاطبي بقوله: «لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين. ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع؛ لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب» (الموافقات: 29/1).

4/ الأدلة الشرعية دراسة أصولية استقرائية: 91.

5/ نفسه: 91.

والراجع أن غير الملزم هو إجماع اتفاقي لتدبير أمور دنيوية أو مصلحة خاصة، ومثل هذا يكون ملزماً لأهله غير ملزم لمن بعدهم، ومن مثل ذلك اتفاقهم على خلافة أبي بكر الصديق، إذ استندوا في إجماعهم إلى قياس إمامة السياسة على إمامة الصلاة، «وقالوا: قد اختاره رسول الله لأمر دينكم، فكيف لا ترضون به لأمر دنياكم»¹.

وأعتقد أن هذا إجماع غير ملزم لأمرين اثنين الأول: أنه ليس كل من كان أصلح لإمامة الصلاة هو أصلح لإمامة السياسة، فهذا يدل على الجواز لا على الإلزام. والثاني: لا يلزم قياس إمام السياسة على إمام الصلاة، وإنما الأمر موكول إلى الحنكة في تدبير شؤون الناس وحفظ حقوقهم وصون مصالحهم العامة.

ثانياً: الإجماع غير الصريح

في هذا المسألة بحول الله أتحدث عن الإجماع غير الصريح، أي ما يسمى عند الأصوليين بالإجماع السكوتي، أحقق معناه اللفظي المطابق لحقيقته أكثر، وعن إمكانية وقوعه؛ وما يلحق به من صور أخرى للإجماع، تنقيحاً لمناطه وتحقيقاً لصورته.

وأبدأ بتعريفه حيث قال الإمام شمس الدين الأصفهاني: «الإجماع السكوتي وهو الذي أفتى واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه الباقر ولم ينكروا عليه»². وقيل هو: «أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار»³. فهناك شبه اتفاق من الأصوليين على تسمية هذا النوع من الإجماع، إجماعاً سكوتياً⁴، ويمكن أن يسمى: الإجماع غير الصريح.

أما الحديث عن أصل اعتباره فلا فائدة أكثر مما ذكر قبل، لكن تبقى حجية الأخذ به مختلفاً فيها على شتى المذاهب والأقوال، ومن ذلك قول الإمام ابن الهمام: «إنَّ كون

1/ شرح السير الكبير: للإمام السرخسي (ت 483هـ): 60/1.

2/ بيان المختصر: 580/1.

3/ إرشاد الفحول: 193/1.

4/ وذلك أن السكوت منوط بعدة احتمالات للقاعدة المنطقية: "لا ينسب لساكت قول"، وقد يسكت غضباً، أو يسكت لاحتمال لم يصله الأمر المراد رأيه فيه، وقد يكون سكوته لخوف بطش من سلطان، أو لخجل من شيخه وأستاذه، لهذا لا يعتد بهذا النوع من الإجماع إلا بعد أن يستوفي هذه الشروط ويتحقق من عدم وجود هذه العوارض، وإذا سلم هذا النوع من الإجماع من هذه الخوارم فيستحسن أن يسمى "الإجماع غير الصريح" حتى لا يتبادر إلى ذهن المتلقي هذه القوادح.

الإجماع السكوتي حجة مختلف فيه، وبتقدير حجيته لا يقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة كانوا إذ ذاك حضوراً¹. وقد صور هذا الخلاف جل الأصوليين في تناولهم للإجماع السكوتي، وأكثروا الكلام فيه، فالأجدر والأولى أن يُرجع إلى مظان هذه المعاني دون إطالة الكلام بها ها هنا.

والذي أتجه إلى تحقيق معناه والإجابة عنه هو البحث عن: أهم شروط الأخذ بالإجماع السكوتي؟ ومتى يكون ظنياً ويرتقي إلى القطع؟ بمعنى ما مقومات الإجماع السكوتي للأخذ به والاحتجاج بمقتضاه؟

أهم شروط الأخذ بالإجماع السكوتي

- انقراض عصر الساكتين وعدم تراجع القائلين

لعل من أهم الشروط التي تشترط في تحقق الإجماع السكوتي هو انقراض زمن الساكتين، لقطع شك إمكانية تراجع المجتهد عن سكوته وإبداء رأيه بالرفض. لهذا قال الإمام الجويني: «فاستمرارهم على السكوت زمنا طويلا يخالف العادة قطعا، إذا كان يتكرر تذاكر الواقعة؛ والخوض فيها؛ ومن لم يجعل السكوت إجماعا فإنما يستقيم له مطلوبه في السكوت في الزمان القصير ولهذا السؤال اشترط بعض المحققين في الأصول في الإجماع السكوتي انقراض العصر»².

ثم إن من كان من أهل الاجتهاد الورعين لا يسعه السكوت عن أمر يراه غير صواب، ولو صدر ممن يُجَلُّ ويُحْتَرَم، ولنا في أصحاب رسول الله ﷺ خير أسوة، فكم سألوا عن تصرفاته، حتى إذا تيقنوا أنها من اجتهاده ناقشوه في صلاحيتها، وأبدوا رأيهم في ذلك. ولم يمنعهم الحياء وإجلال النبي ﷺ؛ من ابداء رأيهم.

1/ فتح القدير للإمام كمال الدين بابن الهمام (ت: 861هـ): 230/5.

2/ البرهان: 1/ 272.

- تعضيد الإجماع السكوتي بدليل مستقل

وإذا كان الإجماع الصريح قطعي الحجية في الدلالة على المسألة المجمع عليها صراحة، فإن الإجماع السكوتي ظني الدلالة عند أكثر القائلين به، ومن هنا لا بد من تعضيد الإجماع السكوتي بدليل منفصل غير ما استند إليه، حتى يقوى إلى درجة القول به، عند من لا يأخذ به، وتقوى حجيته عند القائلين به، سواء كان المقوي ظاهر كتاب أو سنة.

قال الإمام الأمدي: «وما ذكرناه من الإجماع السكوتي فظني، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة»¹.

وعند الإمام الشاطبي: «فلا بد من دليل قطعي يكون مستندهم، ويجتمعون على أنه قطعي، فقد يجتمعون على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية، فلا تفيد اليقين؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظني، فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجة»².

- وقوع الإجماع السكوتي فيما تكثر الحاجة إليه

ومما يمكن أن يستشهد به في هذا الموضع قول شارح ابن الهمام: «وحيث كان الإجماع السكوتي فيما يكثر وقوعه مما تمس الحاجة إليه وقد تكرر الإفتاء والحكم فيه بشيء من بعض المجتهدين مع عدم المخالفة من آخرين يحتمل أن يكون مفيداً للقطع بمضمونه كما ذكر لبعده ظن المخالفة من الساكتين في مثله عادة»³.

فما يكثر وقوعه بين الناس ويستشري بينهم لا يسع المجتهد السكوت عن حقيقة حكمه، فسكوته دال قطعاً على موافقة ما عليه الناس من اتباع آراء المصرحين بحكم المسألة.

- وقوع الإجماع السكوتي فيما يجب الاحتياط والحذر منه

فلو قال قائل -افتراضاً- أن ما أسكر كثيره؛ لا يحرم قليله، على افتراض لم يوجد أثر في المسألة، لم يوافق كثير من المجتهدين؛ ولم يسكتوا له، لتعلق المسألة بحفظ العقل، وهذا

1/ الإحكام للإمام الأمدي: 2/ 127.

2/ الموافقات: 2/ 81.

3/ التقرير والتحبير: 3/ 140.

يجب الاحتياط والحذر منه. فيعترض على القائل بمثل سد الدريعة؛ إذ لعل الفاعل يتمادى في الشرب إلى حد الكثرة، أو لا يفقه العوام التفريق بين قليله وكثيره المحرم نصاً، ثم إن القائل على الافتراض ليس له دليل شرعي يستند إليه.

ومن مثل ذلك ما ذهب إليه بعض الأحناف وغيرهم: أنه «لا يجوز للرجل أن يغسل امرأته؛ لأنه يحرم النظر إليها كالأجنبية، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفة الإجماع السكوتي، وهو أن عليا غسل فاطمة»¹. ودليل تغسيل علي لفاطمة رضي الله عنهما ظني، ومدخول بدليل أقوى منه، وهو أن العلاقة الزوجية تنقطع بموت أحدهما، ودليل انقطاعها جواز تزوج الرجل بأخت زوجته بعد موتها مباشرة، وهو محرم قبل موتها.

ولذلك قيل «لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة. وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر، وإن سلم فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة، وإن سلم فالفرق بين علي وغيره: أن فاطمة زوجته في الدنيا والآخرة بإخبار النبي ﷺ فالموت لا يقطع بينهما بخلاف غيرهما»².

وهذا لا يكون إجماعاً لا سكوتياً ولا غيره، لضعف الدليل المستند إليه، سنداً وامتناً، ولافتقاره إلى دليل خارجي معضد، ولكونه واقعا فيما يجب الاحتياط فيه والحذر منه، وهو حفظ عرض الميت وكرامة حرمة.

وبهذا أنهى الكلام عن الإجماع السكوتي ولا يزال في النفس شيء من أمره، أحيله إلى مظانه في كتب أصول الفقه. والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله.

1/ التحبير شرح التحرير: 3554 / 7.

2/ شرح الكوكب المنير: للإمام ابن النجار الحنبلي (ت 972هـ): 239 / 4.

المبحث الثالث: وجه اعتبار الإجماع أصلاً للمقاصد الشرعية

في المبحثين السابقين توطئة ماسة لإظهار مدى تعلق المقاصد الشرعية بالإجماع؛ بتجلية مفهومه وتنقيحه، وإحكام أنواعه، فيظهر في ثنايا ذلك أن الإجماع أصل يتوصل به إلى الأحكام الشرعية سواء كان الإجماع إلهامياً لمقتضى ما ورد في الكتاب أو السنة أو كان إنشأً لما سكت عنه الكتاب والسنة، وبهذه الثانية يكون الإجماع مصدراً وأصلاً للأحكام وهي أوعية للمقاصد، -كما سيتبين بحول الله- .

ولتأكيد هذا المعنى وبيانه أكثر أعقد هذا المبحث لأبرز وجه اعتبار الإجماع أصلاً للمقاصد الشرعية. وذلك في مطلبين، الأول بعنوان: الإجماع أصل من أصول الأحكام الشرعية، والثاني يبين فيه أن الإجماع أصل من أصول جلب المصلحة ودرء المفسدة.

المطلب الأول: الإجماع أصل من أصول الأحكام الشرعية

إن الإجماع من الأصول الكبرى التي تُؤخذ منها الأحكام الشرعية، فكما أن الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنة، فكذلك تؤخذ مما أجمعت عليه الأمة، سواء تعلق الأمر بالإجماع المؤكد لما في القرآن أو السنة أو كان إجماعاً منشأً لحكم لم يرد في الكتاب والسنة.

فيكون الإجماع أصلاً للأوامر والنواهي، كما قد يكون دالاً على الإباحة، وقد يكون أصلاً للأحكام الوضعية؛ كإجماعهم على كون غروب الشمس سبباً في دخول وقت صلاة المغرب. وشروقها سبباً لخروج وقت الصبح.

وكما هو معلوم فإن الأحكام الشرعية وعاء المقاصد، بمعنى أن المقاصد متولدة عن الأحكام، فالمصلحة متولدة عن طلب الفعل، ودرء المفسدة متولد عن طلب ترك الفعل.

وهذه أربعة أحكام شرعية؛ الواجب العيني: ويتولد عنه مصلحة للمكلف ضرورية أو حاجية، وفي بعض الأحيان قد تكون تحسينية؛ ليسعد في دنياه وآخرته، ولا مناص له من القيام بهذا الواجب العيني، ليتحقق بتلك المنفعة، والندب ويتولد عنه مصلحة تكميلية: إما

حاجية تكميلية لضروري، أو تحسينية تكميلية لحاجي، فالمندوب متمم ومكمل لتحصيل المنفعة الأولى، وترسيخها وثبات نفعها¹.

والحرام هو ما طلب من المكلف تركه بشكل جازم لدرء مفسدة متحققة قطعاً، ولا مناص للمكلف من تركه؛ لتجنب تلك المفسدة الدنيوية أو الآخروية؛ أو فيهما معاً، وترك الحرام منوط بسعادة الدنيا والآخرة. والمكروه ما كانت فيه شبه مفسدة ويؤول بالمداومة على فعله إلى ما يتولد عن الحرام من المفساد.

والمباح ما تولدت عنه مصلحة متساوية الطرفين أي في فعله مصلحة وفي تركه مصلحة في آن واحد. وليس فيه مفسدة تستدعي الترك، ولا مصلحة راجحة في أحد طرفيه تقتضي الفعل.

هذا فيما يخص الأحكام الشرعية التكليفية، والأحكام الشرعية الوضعية إنما هي لتحقيق وضبط الأحكام التكليفية، وجعلها ملائمة لقدرة المكلف، وميسرة له قصد الامتثال لمقتضى الشريعة.

وهذه الأحكام الشرعية مصادرها: الكتاب والسنة والإجماع وباقي الأدلة المختلف فيها، وقد تحقق القول في مصدرية الكتاب والسنة للمقاصد وها نحن بصدد الإجماع بصفته من أهم المصادر التشريعية.

ولا يعدو الإجماع الأمور التالية: إما الإجماع على عين الحكم الشرعي: كإجماعهم على وجوب فعل كذا، أو إجماعهم على أن هذا الفعل مندوب إليه، أو إجماعهم على حرمة الفعل الفلاني، أو كراهته فقط.

وإما إجماع العلماء على أصل مشترك يختلفون داخله، كإجماعهم على طلب فعل، واختلافهم بين وجوبه على الكفاية وندبه، أو إجماعهم على طلب الكف على فعل ما، واختلافهم هل طلب الكف للتحريم أم للكراهة.

1/ أشير هنا إلى أن العبرة في الواجب العيني: إما أن المصلحة لا تقوم إلا بالفعل الفردي من المكلفين كل على نفسه، ولا نيابة فيه لأحد عن أحد، أو أن العبرة فيه مزدوجة، بالفعل العيني؛ وبما يحصل منه من نفع، أما الواجب الكفائي فالعبرة فيه بحصول المصلحة سواء قام بها الكل أو البعض، المهم فيه هو حصول المصلحة، والله أعلى وأعلم.

وبهذا يكون الإجماع أصلاً للمقاصد التي تتحقق بالأحكام الشرعية، وهناك أمثلة تطرق إليها الفقهاء حين استشهداهم لقضايا ونوازل سواء كان الإجماع صريحاً أو سكوتياً، أو كان إجماعاً على فهم معنى شرعي، أو إجماعاً فيما سكت عنه الكتاب والسنة وأجمع عليه المجتهدون، وهو الإجماع الإنشائي، كل ذلك أصل للأحكام الشرعية هي أوعية للمقاصد الشرعية. وهذا ما أفصل فيه القول في مطلب ثاني.

المطلب الثاني: الإجماع لجلب المصلحة ودرء المفسدة

بعد ما ظهر أن الإجماع من أهم مصادر الأحكام الشرعية، وأنه أصل تشريعي إلى جانب الكتاب والسنة، بل قطعي الدلالة على المسألة المجمع عليها، لا يحتمل تأويلاً ولا نسخاً، بمعنى أن الإجماع إذا تحقق يعتبر في أعلى درجة اليقين.

وعليه فإن الأحكام المستندة إلى الإجماع تعتبر قطعية في مرادها، وليس للأحكام الشرعية مراد؛ إلا جلب المصالح للإنسان ودرء المفسد عنه، أو وسيلة إلى تحقيق ذلك.

وبهذا يكون جلب المصلحة المستند إلى الإجماع والمؤسس عليه قطعي الاعتبار، ومُحكّم التصور، وذلك أن الإجماع قطعي بذاته فهو «ليس دليلاً نصياً تحكمه قواعد الاستنباط اللغوية، ولا إلحاقاً قياسيًّا للمسائل المستجدة بمسائل منصوص عليها، ولا نظراً مصلحياً مستنداً إلى الحكم والمقاصد، وإنما هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم من الأحكام الشرعية»¹.

والأحكام الشرعية كما هو معلوم أوعية للمصالح الشرعية، ووسائل أساس لدرء المفسد عن الناس، فنسجل أن حصول المصلحة الشرعية لا يتم إلا بالإجماع أو بنص أو اجتهاد، والنص لا يعتبر نصاً إلا إذا كان مجمعا عليه، غير مختلف فيه، ومن هنا يمكن القول: إن أصل التشريع إجماع أو اجتهاد، فما كان من النصوص قطعياً فلا بد أن يكون مجمعا عليه، وما كان ظنياً مختلف فيه وهذا هو الاجتهادي. والقطعي ما كان قطعياً في تحصيل مصلحة راجحة عما سواها، والظني ما كان ظنياً في تحصيل مصلحة، وكذلك في درء المفسدة.

1/ التجديد الأصولي: 294.

ثم هناك اعتبار آخر في كون الإجماع أصلاً من أهم أصول المقاصد الشرعية: وهو إجماع مجتهدي الأمة الإسلامية على أن الشريعة مبنية على جلب المصالح وتكثيرها؛ ودرء المفساد وتقليلها، وهذا النوع من الإجماع مستند إلى الاستقراء.

وعليه يكون انبناء الشريعة على جلب المصالح للناس ودفع المفساد عنهم مُؤَسَّساً وَمَبْنِياً على اعتبار الإجماع وانعدام المخالف، بل إن هذا الاعتبار يكاد يكون في عَدَادِ المعلوم من الدين بالضرورة على العموم.

ومثل هذا اعتبر الإمام الشاطبي: «فقد اتفقت الأمة -بل سائر الملل- على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل- وعلمها عند الأمة كالضروري»¹، والشاهد أن هذه الكليات المقاصدية الكبرى اعتبر الإمام الشاطبي ثبوتها عن طريق الإجماع معضداً لاعتبارها.

وهذا على العموم راجع إلى تقدير حصول المصلحة من الحكم الظني أو راجع إلى مسلك الترجيح بين الصالح والأصلح عند تزامم المصالح أو بين الفاسد والأفسد عند ضرورة أحدهما، أو بين المفسدة والمصلحة عند تمازجهما، فكل يجتهد لتحصيل الأفضل أو درء الأسوء، وما يراه هذا أفضل يراه غير مفضول، وما يراه أحدهم راجحاً يراه آخر مرجوحاً.

صحيح أن هناك نصوصاً قطعية تحت على جلب المصلحة ودرء المفسدة؛ «إذ الإنسان قد يظن الشيء مفسدة وهو مصلحة وقد يظنه مصلحة وهو مفسدة»²، لكن المهمة الأساس للإجماع في هذا الصدد هي إحكام قطعية تلك النصوص، وقطع الاحتمال فيها. وبهذا يحكم الإجماع جلب المصلحة ودرء المفسدة؛ في كل ما تحقق فيه.

ولعل في هذا غنية في الدلالة على المراد إذ به ظهر المقصود من كون الإجماع أصلاً من أصول المقاصد الشرعية، والله المستعان وهو ولي التوفيق؛ وله الحمد في الأولى والآخرة.

1/ الموافقات: 31/1.

2/ تخريج الفروع على الأصول: للإمام شهاب الدين الزنجاني (ت656هـ) ص: 324.

الباب الثاني: الأصول الاستقرائية للمقاصد الشرعية

الفصل الأول: اللسان العربي أصل للمقاصد الشرعية

الفصل الثاني: "القياس الجزئي" أصل للمقاصد الشرعية

الفصل الثالث: "القياس الكلي" أصل للمقاصد الشرعية

الفصل الرابع: المأل أصل معياري لقياس تحقُّق المقاصد

الفصل الخامس: الأحكام التكليفية أوعية للمقاصد الشرعية

مدخل تمهيدي:

أعتقد أن هذه الأصول الاستقرائية ضرورية في استنباط المقاصد الشرعية، وأساس من أهم أسسها، لكن لن أطيل في استقصائها ولن أطنب في ذكر مباحثها، بل أقتصر فيها على ما فيه حاجة ماسة لإبراز وجه اعتبارها أصولاً للمقاصد الشرعية، وهذا المراد لا يتأتى إلا بعد ضبط حقيقة هذه الأصول وتنقيحها مما علق بها مما ليس منها أو ليس له خدمة مباشرة في كونها أصولاً للمقاصد.

أما كون هذه الأصول استقرائية فظاهر في أن كل أصل من هذه الأصول كُليٌّ مستقراً من مجموع جزئيات بمعنى إذا سلمنا أن «الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو الاستقراء»¹، فالأصول على هذا الاعتبار مستقراً استقراءً تاماً، إذ «الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته، فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً»². ومن ذلك على سبيل المثال «قيام القياس الأصولي على قانوني العلية والاطراد؛ دفع بالأصوليين إلى إرجاعه إلى نوع من الاستقراء»³.

ثم إنه من الواضح الجلي ما للاستقراء من أثر كبير في تحقيق هذه الأصول التبعية، والدليل على ذلك؛ والطريق إليه هو أن «المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد»⁴.

ويبين الدكتور عمر جدية العلاقة الوطيدة للاستقراء بالأصول التبعية؛ في مبحث القياس بقوله: «تبين أن القياس الأصولي خير ممثل للمنهج الاستقرائي في أكمل صورته، ومرد ذلك إلى عبقرية الأصوليين التي أهلتهم إلى اكتشاف طرق اعتبروها مسالك للبحث عن العلة، واعتبرها غيرهم قوانين وقواعد للاستقراء»⁵.

1/ الرد على المنطقيين للإمام ابن تيمية ص: 162.

2/ نفسه: 208.

3/ منهج الاستقراء للدكتور عمر جدية ص: 104.

4/ الموافقات: 3/ 61.

5/ منهج الاستقراء: 106.

فالأدلة التبعية المختلف فيها إنما أصل اعتبارها استقراء جزئيات كثيرة في الشريعة تشهد لها بالاعتبار، أضف إلى ذلك أن الاستقراء له أثر كبير في نقل آحاد هذه الأدلة التبعية من الظن إلى القطع بالبحث عن المعضد من الأدلة الأخرى في كل مسألة على حدة.

وكونها مختلفاً فيها ليس لاختلافهم في أصل وجودها أو اعتبارها، وإنما لاختلافهم في جزئياتها الداخلة بالظن تحت بعض كليات الأدلة التبعية، وإلا فإن الأصول التشريعية لا ينبغي أن تكون إلا قطعية كما ذهب إلى ذلك المحققون من الأصوليين الكبار كالإمامين الجويني والشاطبي وغيرهما، خاصة الإمام الشاطبي الذي رد الظني منها بالانفراد إلى القطعي بالتضافر والتعاقد، فأنهى المشكل عن طريق الاستقراء لموارد الظن في الأصول رافعا إياها إلى درجة القطع.

قال: «لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذا الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مأخذ الأصول»¹. بمعنى الأصول القطعية ولا يعد من الأصول إلا ما كان قطعياً بذاته؛ أو بالتعاقد مع غيره.

وكذلك كل قواعد اللسان العربي الذي له تعلق مباشر بأصول المقاصد الشرعية إنما مبناها ومعناها على استقراء أحوال المعهود العربي في أعرافهم اللغوية وإطلاقاتهم اللفظية وتركيباتهم وسياقات استعمالاتهم للألفاظ والتراكيب.

ومثله أيضاً فقه اعتبار المال فقد انبنى أساساً على استقراء الواقع قبل تنزيل الأحكام الشرعية على خواص المكلفين، ووقائع التنزيل في الزمن والمكان، كما هو إعمال لفقه الموازنة والترجيح، بين المصلحة العاجلة؛ والآجلة، وتقديم أصلح المصالح على غيرها، ودفع أفسد المفسد قبل غيرها، فيتحكم هذا في اعتبار الأحكام الشرعية طلباً للفعل أو الترك، أي من حيث الإقدام على ذلك أو الإحجام عنه، وهذا يحتاج إلى استقراء لمواقع التنزيل على خواص المكلفين ومراعاة أحوال الناس العامة.

1/ الموافقات: 29 / 1.

وأما الأحكام الشرعية فمتوغلة أيضا في قواعد الاستقراء بشكل ظاهر جلي بل إن ميناها وأصل اعتبارها عليه، وذلك أنها ليست متحصلة من نص صريح من حيث تقسيمها، فلا يوجد دليل خاص هو العمدة في أنها منقسمة إلى تكليفية ووضعية، ولا في كون الأولى على خمسة أو سبعة، إلا دليل الاستقراء والتتبع لجزئيات التشريع وتفصيله المتفرقة، ووقائعه العملية وغيرها.

ثم إن هذه الأصول استقرائية في كليتها أي باعتبارها كلية مستقرة من جزئيات شرعية كثيرة، وبذلك ارتقى كثير منها من الظن إلى درجة القطع واليقين، بعضها بما استندت إليه من قوة أصل اعتبارها وتأكيد الدليل النقلي والعقلي على حجيتها، وبعضها الآخر بتضافر بعضها مع بعض، ويقوي بعضها لبعض، أما جزئيات هذه الكليات وفروعها فهي اجتهادية ظنية لا قطعية، إذا نظرنا إلى كل واحدة على حدة، وإنما يرفعها إلى درجة القطع؛ تضافر بعضها ببعض وتعاضدها.

وترجيح تسمية هذه الأصول بـ"الاستقرائية" على وصفها بـ"أصول اجتهادية" لانبنائها على الاستقراء وغلبته عليها، ثم إن الاجتهاد في كثير من مباحثه مبني على الاستقراء، وكون الاجتهاد مبنياً على الاستقراء ظاهر من تعريفه¹، ولعل هذا كله مما يصوب عنوانه هذا الباب بالأصول الاستقرائية للمقاصد الشرعية.

في هذا الباب أتطرق إلى الأصول الاستقرائية المكملة لحقيقة أصول المقاصد الشرعية، وذلك في خمسة فصول، أبرزت في فصل الأول: **اعتبار المعهود العربي أصلا للمقاصد**، وفي الفصل الثاني بيّنت: **وجه اعتبار القياس الجزئي**، وفي الفصل الثالث تناولت: **القياس الكلي باعتباره أصلا للمقاصد**، وجعلت الفصل الرابع لأصل **اعتبار المأل باعتباره أصلا** لها، وفي الفصل الخامس بينت أن **الأحكام التكليفية أصل للمقاصد** بصفاتها الوعاء الحامل والمحتضن للمقاصد بشكل مباشر.

1/ كما قال الإمام الجرجاني: «الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال» [التعريفات: "باب الألف"، 10]، وهذا البذل لا بد فيه من الاستقراء، ودل أيضا على انبناء الاجتهاد على الاستقراء؛ تعريف الإمام الشاطبي للاجتهاد بقوله: «الاجتهاد هو استقراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم» [الموافقات: 51/5]. وعرفه في موضع آخر بأنه «استقراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ في طلب مقصد الشارع المتحد» [الموافقات: 72/5]، علق الدكتور فريد الأنصاري على هذا بقوله: «فقوله: استقراغ الوسع، وإبلاغ الجهد؛ يعني إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل؛ إذ المقصود بذل غاية الوسع والجهد، بحثاً، واستقراءً للأدلة ووجوه دلالتها» [المصطلح الأصولي: 299].

الفصل الأول: اللسان العربي أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: اللسان العربي أصل لإدراك مقاصد الخطاب الشرعي

المبحث الثاني: نماذج من قواعد اللسان العربي المؤسسة للمقاصد

المبحث الثالث: أهمية السياق في التأسيس للمقاصد الشرعية

بعد الحديث عن الأصول المصدرية الثلاثة للمقاصد الشرعية، أتحدث في هذا الفصل عن الأصل الاستقرائي الأول للمقاصد الشرعية، وهو إحكام دلالة اللسان العربي في الدلالة على المقاصد. أي إبراز وجه اعتبار اللسان العربي المبين أصلاً للمقاصد، بمعنى أنها تتأسس على اعتباره، وتبنى عليه، بحيث لا يمكن استنباط المقاصد الشرعية إلا باللسان العربي المبين، فهو ركن أساس في إدراك مقاصد الخطاب الشرعي، وهو المبين والكاشف عنها

إذن في هذا الفصل أتحدث عن هذا الأصل الذي يُتَوَسَّلُ به إلى إدراك المقاصد الجزئية للوحي كتاباً وسنة، وباستقراء هذه المقاصد الجزئية نتوصل إلى المقاصد الخاصة والعامة وباستقراء ذلك كله نتوصل إلى الكليات الخمس بمقوماتها الثلاثة الضروري والحاجي والتحسيني.

فأتناول هذا الفصل -بحول الله وتوفيقه- في ثلاثة مباحث، الأول: أبين فيه اعتبار اللسان العربي أصلاً لإدراك مقاصد الخطاب الشرعي، والمبحث الثاني: أعالج فيه أهم قواعد المعهد العربي المؤسسة للمقاصد الشرعية، والمبحث الثالث أتناول أهمية السياق في التأسيس للمقاصد الشرعية.

المبحث الأول: اللسان العربي أصل لإدراك مقاصد الخطاب الشرعي

تمهيد:

إن من الوسائل الأساس لمعرفة المقاصد والتعرّف عليها؛ إتقان اللسان العربي الفصيح، إذ به نزل القرآن الكريم، وبغير اللغة التي نزل بها القرآن لا سبيل إلى فهم مراد المتكلم به وهو الله جل جلاله؛ «ومن هنا يجب أن ينظر إلى مقاصد الشريعة في ضوء لغتها العربية وفي ضوء المعهود من أساليب العرب»¹. كما قرر الإمام الشاطبي وغيره: أن «هذه الشريعة المباركة عربية (..) المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريقة خاصة»².

وباستقراء آي القرآن العظيم نجده يؤكد على عربية الشريعة ومن ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُزْءًا نَارًا عَرَبِيًّا﴾³ وقول سبحانه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁴ وقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾⁵، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُزْءًا نَارًا أَعْجَمِيًّا لَفَالَوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ - آيَاتُهُ - أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾⁶.

إلى غير ذلك من الآي الدالة على أنه لا سبيل إلى فهم القرآن ومقاصده وبالتالي لا سبيل إلى فهم الشريعة وإدراك مقاصدها إلا من جهة الإمام التام الشامل بالمعهود العربي زمن نزول القرآن العظيم، وما عهده عند العرب من أساليب وقوانين في فهم الكلام البليغ الفصيح.

1/ نظرية المقاصد: 272 .

2/ الموافقات: 2 / 305.

3/ يوسف: 2.

4/ الشعراء: 195.

5/ النحل: 103.

6/ فصلت: 43.

وأهمية هذا التأكيد والحرص على وجوب استناد المقاصد إلى المعهود العربي الفصيح تتجلى في أنه «قد يغلط الرجل، فَيَفْهَمُ من الكلام ما لا تحتمله اللغة العربية التي بعث بها الرسول ﷺ»¹.

وأكد أبو إسحاق الشاطبي على خاصية معهود اللسان العربي، إذ اللغة العربية ليست كلها معهودة، إذ فيها ما خالطته العجمة وفقد حقيقة الفصاحة المعهودة عن العرب زمن نزول الوحي وقبله، خاصة مع دخول الأعاجم في دين الله أفواجا، وتوسع الفتوحات الإسلامية، وضعف سليقة اللسان العربي.

ولهذا أكد غير واحد من الأصوليين على أهمية معهود اللسان العربي كما هو عند أوائل العرب في إدراك حقيقة الخطاب الشرعي حيث قال الإمام الشاطبي في مقاربتة لمفهوم المعهود: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص»².

ولإدراك حقيقة كون معهود اللسان العربي أصلا للمقاصد الشرعية أتناول في هذا المبحث بحول الله وحسن عونه نقطتين أساسيتين أولهما: أهمية الدلالة اللغوية في معرفة المقاصد والنقطة الثانية: أهمية التقعيد اللغوي في ضبط المعاني المقصودة للشارع جل ثناؤه وعز قوله.

المطلب الأول: أثر الدلالة اللغوية في معرفة المقاصد

أستهل هذا المطلب بقول نفيس للإمام الشاطبي حيث قال: «إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها»³، ولعل هذا نص مُعَرَّب عن نفسه.

1/ رفع الملام عن الأئمة الأعلام: 29.

2/ الموافقات: 3/ 243-244.

3/ الموافقات: 2/ 307. وهذا النص مما تعرف به مقاصد الشريعة تبعاً لأبي إسحاق وهو نص مُسَرِّبٌ بأدق مسائل علم أصول الفقه وألفاظه، كالعام والخاص والظاهر، وهذه إنما تعرف وتدرس قديماً وحديثاً في علم أصول الفقه، وذلك لأنه علم منهج وضبط شامل وهو غاية في الدقة. [ينظر كتاب: نظرية المقاصد: 272].

وأكد في موضع آخر على أن: «علوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة فحقيقتها إذاً أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى، وأصول الفقه إنما معناها استقرار كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهولة الملتمس»¹. ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة للسان العربي الفصيح المعهود عند العرب إبان نزول الوحي وقبله، فما كان يفهم عند العرب في لسانهم؛ استعمله القرآن بحُكم أنه نزل به، فلا مندوحة في فهم مقصود القرآن ومراميه وغاياته بغير اللسان العربي المعهود عن العرب الأوائل.

ف«أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية (..) إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد اللفظ دلالة لا تحتمل شكاً في مقصده من لفظه، أعني الدلالة المعبر عنها بالنص الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره»².

والمهم أن الألفاظ الشرعية من أهم الوسائل وأولها في معرفة المقاصد ولا يعدل عن ذلك في معرفة المقاصد إلا بعد استعصاء اللفظ عن الإعراب عن مقصده وعجز المجتهد عن استنباط المقصد منه³.

وعند تعذر استنباط المقصد من اللفظ الظاهر المباشر، يلجأ المجتهد إلى النظر في سياق الكلام ومقتضياته، وأحوال الخطاب واستعمالاته عند العرب الأوائل، وذلك أنه قد يعبر باللفظ الواحد عن الشيء وضده، فيفرق بين مدلولاته بالسياق والقرائن وملابسات أحوال المخاطب من النبرات الصوتية والإشارات المصاحبة للفظ، إلى غير ذلك من القرائن التي قد تخرج اللفظ من معناه الحقيقي الذي وضع له إلى معنى مجازي يحتمله. وهذا ما أكد عليه غير

1/ الاعتصام: 51/1.

2/ مقاصد الشريعة: 79/3.

3/ لأنه «لم يستغن المتكلمون والسمعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيّنات من البساط؛ لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه». [مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 80/3].

واحد من العلماء المحققين، في إضافة أحوال الكلام وقرائنه وسياقه لإدراك معناه واستنباط الحكم الشرعي الحامل لمقصده على الوجه الصحيح¹.

بمعنى أن الدليل إذا تطرق له «الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف (..) وإما إحالة على دليل العقل (..) وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»².

وبهذا يظهر أن اللسان العربي له أثر كبير مركزي وحاجة ماسة لا تستغني عنها المقاصد كما قال الإمام الشاطبي: «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنها سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً»³.

الحاصل أن المعهود العربي هو لسان الوحي ووسيلته الأساس إلى إدراك مقاصده، بما تحصل من نصه وظاهره وأحوال فقهه الحافة بالكلام وسياقه وغاياته ومراميه المعهودة عن العرب، وفائدة الفقه بالمعهود العربي ومعرفة سياق موارده أكثر من أن تحصى أهمها أن

1/ ولهذا كان السلف الصالح «في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا (..) ويتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد» [مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 81/3].

2/ المستصفي: 295. وأكد الإمام ابن عاشور على أهمية الاستنجاذ بحواف الكلام وسياقه في استنباط الأحكام الشرعية حيث قال: «ومن هنا يقتصر بعض العلماء ويتوكل في خضاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به فلا يزال يقلبه ويحلله، ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق وإن أدق مقام في الدلالة وأوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع» [مقاصد الشريعة: 81/3].

3/ الموافقات: 430/6.

القرآن يقصد في مواضع معينة الاحتمال فيتراخى اللفظ عن تحديد المعنى، فيفهم من لفظ آخر أو سياق الكلام أو قرائنه، أو غير ذلك¹.

المطلب الثاني: التقعيد الأصولي للمعهود العربي

يظهر من خلال هذا المطلب جهود علماء الأصول في التقعيد للمعهود العربي وجعله صالحاً وملائماً للتشريع، بمعنى أن الأصوليين بنوا على قواعد المعهود العربي وزادوا في تدقيقه وضبطه وإحكام مجاله.

ومن هنا كان تأكيد الإمام الجويني على أهمية اللسان في إدراك المقصود الشرعي حيث قال: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني (..) فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة ولكن لما كان هذا النوع فناً مجموعاً ينتحى ويقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن واعتنوا في فهمهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم

1/ ناهيك على أن لغة العرب لها امتياز بلاغي وفصاحة عالية، فجاء القرآن العظيم في أعلى صورها البلاغية الفصيحة؛ مما جعل فطاحلة العرب يعجزون أمام لغة القرآن الفصيحة المعجزة، ومن ذلك ما قاله الإمام ابن عاصم الغرناطي في مرتقاه من نظم:

ولغة العرب لها امتياز // // // // بيدها والمنتهى الإعجاز

والأخذ بالمفهوم أو تفضيله // // // // والترك للمنطوق مع تأصيله

كذاك ما للعرب من مقاصد // // // // موجودة فيه لدى الموارد

فأكد رحمه الله تعالى على أهمية اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن العظيم وذلك أنه لا غنى في فهم القرآن وإدراك مقاصده عن لغة العرب المعهودة في زمن نزوله، كما ذكر الناظم رحمه الله الأحوال والقرائن التي يجب على المجتهد إعمالها في استنباط المقاصد المرادة للشارع، وهذه قرائن وأحوال تدرك بها مقاصد المتكلم عند العرب، وحيث إن القرآن نزل بهذا اللسان العربي كان ولا بد من هذه الطرق في إدراك مقاصده، ولنرجع إلى كلام نفيس منظوم لابن عاصم يؤكد على أن ما تدارسه الأصوليون من دلالات في التحويم على المقصود الشرعي؛ كانت متداولة في اللسان العربي حيث قال:

ففيه ما في ذاك اللسان // // // // من الدلالة على المعاني

من جهة اللفظ أو المفهوم // // // // وتارة بالافتضاء المعلوم

أو جهة الدلالة الأصلية // // // // أو التي تكن تابعية

[ينظر كتاب: نيل السؤل على مرتقى الوصول للعلامة محمد يحيى الولاتي، ص: 118].

بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب»¹.

وهذا الاستقراء المدقق ميزة أساس جعلت الأصوليين يعيدون النظر في كثير من القضايا والقواعد المعهودة عند العرب، فقعدها قواعد ملائمة لقواعد الشريعة ومستقراً منها. ومن ذلك مثلاً «دلالة صيغة "افعل" على الوجوب، "ولا تفعل" على التحريم، وكون "كل وإخوتها للعموم"، (..) لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرضاً لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء؛ وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون؛ وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه»².

وعليه بُني تدقيق الأصوليين لقواعد المجمل والعموم والإطلاق، بقواعد أصولية مبينة للمجمل، أو مخصصة للعام، أو مقيدة للمطلق لإحكام الدلالة على ما استنبط منها من أحكام شرعية حاملة لمقاصدها. إذن فالخطاب الشرعي مؤسس أساساً على قواعد اللسان العربي المبين وعلى التدقيق الأصولي لها؛ لتحديد مستويات الخطاب وضبط مدركه الشرعي، وإحكام مقاصده³.

1/ البرهان: 43/1. كما قال العلامة ابن خلدون: «لا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة بها، تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أن ... المشترك لا يراد به معناه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، ... والمطلق هل يحمل على المقيد والنص على العلة ... وأمثال هذه، فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية» [المقدمة للعلامة ابن خلدون: 113/2]. وفي هذا الصدد يقول صاحب الإبهاج: «إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة؛ دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي؛ واستقراء زائد على استقراء اللغوي» [الإبهاج للإمام السبكي وولده تاج الدين: 7/1].

2/ الإبهاج: 7/1. فهذا الاستقراء الخاص جعل من صيغة الأمر مثلاً - إضافة إلى الوجوب - النذب والإباحة، وجعل من صيغة النهي إضافة إلى الحرام المكروه، وكل ذلك بقرائن يقينية في بناء هذه الأحكام التكليفية على خمسة والمعتمد هو قياس قوة أثر الفعل إيجاباً أو سلباً، وقوته راجعة إلى قوة حفظ المصلحة الراجعة إلى منفعة الناس، ومن هنا تتجلى أهمية التععيد الأصولي للقضايا اللغوية، لتستثمر في الدلالة على المصالح وتضبط مظان المفساد، بتدقيق خارطة الطلب المشرعة أمام الفعل أو المؤشرة على الترك.

3/ لعل الحديث هنا ينصرف بالأساس إلى المقاصد الجزئية التي هي النواة الصلبة والمنطلق الأساس لكل ما سواها من المقاصد سواء كانت خاصة أو عامة أو كلية.

وهذه القواعد أوردتها الإمام الشاطبي في سياق كون الشريعة عربية المأخذ في نص نفيس حيث قال: «إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجهه والخاص في وجهه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو أوسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره أو أوله عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها، فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب»¹.

وهذه القواعد الأصولية المهمة تحتاج إلى استثمار وإبراز لأثرها في التأسيس لأصول المقاصد الشرعية، وذلك لما انبنت عليه من الاستقراء المفيد للقطع على مستوى أصل اعتبارها، وهذا ما أحاول إبرازه واستثماره في المبحث الآتي بحول الله وحسن عونه.

1/ الموافقات: 307/2. فيمكن أن نقول إن الإمام الشاطبي تحدث عن قواعد واضح الدلالة، وقواعد خفي الدلالة، وقواعد سياق الخطاب، وأكد هذا المعنى الشيخ عبد الله دراز بقوله: «لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصة، ومحكمه ومتشابهه، ونصه وفحواه، إلى غير ذلك؛ كان لا بد لطالب الشريعة من هذين الأصلين أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها؛ فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنًا من أركان الاجتهاد» [مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات: 5/1].

المبحث الثاني: نماذج من القواعد المؤسسة للمقاصد

أتناول في هذا المبحث إن شاء الله تعالى أهم القواعد الأصولية المبنية على المعهود العربي المبين، وأكتفي بأهم القواعد على سبيل المثال لا الحصر، وفق المنهج التالي: أعرف القاعدة باختصار، ثم أضبط حقيقة انتسابها إلى المعهود العربي، ثم التدقيق الأصولي لمقتضاها، ثم أبرز حقيقة كونها أصلاً للمقاصد الشرعية، وعليه أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب كما يلي:

المطلب الأول: واضح الدلالة وإحكام كونه أصلاً للمقاصد

أقتصر في هذا المعنى على ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أن واضح الدلالة إما نص أو ظاهر¹، «فما فهم المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي فهو الواضح الدلالة، وما لم يفهم المراد منه إلا بأمر خارجي فهو غير الواضح الدلالة»².

أولاً: النص

أ/ تعريف النص ونسبته إلى المعهود العربي

قال الإمام الجويني: «فأما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة؛ فإن النص معناه الظهور؛ يقال نصت الظبية إذا عنت وظهرت، ومنه المنصة لكرسي العروس التي تظهر عليه وهي تجلى، ونص الرجل في السير إذا أسرع فيه»³.

1/ ينظر: نشر البنود للعلامة عبد الله الشنقيطي، 1/ 275. خلافاً للأحناف الذين قسموه إلى أربعة أقسام: المحكم والمفسر والنص والظاهر، ينظر كتاب: [الوجيز في أصول الفقه: الدكتور الزحيلي: 2/ 88 وما بعدها]، وكتاب: [دراسات أصولية في القرآن الكريم؛ للأستاذ محمد إبراهيم الحفناوي، ص: 267] وكتاب: [الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية: للدكتور محمد يعقوبي خبيزة: ص 128]. هذه إشارة مع أنني لا أتطرق إلى ما ذكره الأحناف للاختصار وتكفي الإشارة إلى مآله.

2/ علم أصول الفقه للأستاذ خلاف: 133.

3/ البرهان: 1/ 152. وقال الإمام أبو حامد الغزالي: «اعلم أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل؛ إما أن يكون نصاً، وإما أن يكون ظاهراً، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله»، [المستصفى: 311]. فما ليس بمجمل فهو واضح الدلالة إما نصاً أو ظاهراً.

وعليه فالنص ما برز معناه وظهر المراد منه سواء كان **ظاهرا** وهو: ما له معنيان راجح في أحدهما ومرجوح في الآخر، أو كان **نصاً** له معنى واحد لا يحتمل غيره، وهذا تعريف لغوي، أعاد الأصوليون تدقيقه فجعلوه على قسمين: ما احتمل معنيين راجح في أحدهما فسموه **ظاهرا**، وما لا يحتمل إلا معنى واحدا فسموه **نصا**.

وقال الإمام الغزالي: «النص اسم مشترك يطلق في تعريف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي، رحمه الله فإنه سمي الظاهر نصا؛ وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور الثاني هو: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره»¹.

والمعنى الثالث للنص هو: «التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا؛ فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل»².

إذن إنطلاقا من هذه المعاني التي استعملها العرب؛ حدد الأصوليون مفهوم النص ودققوا معناه، أي أنهم استثمروا المعارف اللغوية العربية في التأسيس لمرادهم بالنص.

ب/ التدقيق الأصولي لمعنى النص

لقد دقق الأصوليون في معنى النص لإحكام مقتضاه، فبينوا ذلك بمسالك تبينه وتميزه عن غيره من الدلالات وهي كالاتي:

1/ المستصفي: 311. وأضاف: «فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي، أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا يطلق عليه الاسم، فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص». [نفسه: 311]

2/ المستصفي: 311. وعرفه الإمام ابن جزري في تقريبه بقوله: «هو أن اللفظ إن دل على معنى ولم يحتمل غيره فهو النص» [تقريب الوصول: 67].

المسلك الثالث: ما أحكم دليله بقريضة حيث لم يبق إلا احتمال واحد في المراد منه، ويدخل في هذا ما بينه الرسول ﷺ من المجملات الشرعية بياناً قطعياً لا يحتمل إلا معنى واحداً كبيان كيفية الصلاة من حيث وجوبها على كل مكلف، وبيان مواعيتها، وعدد ركعاتها، وبيان مناسك الحج على الجملة، ومقادير الزكاة.. إلخ مما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثم ما بينه الإجماع من أحكام، فالإجماع نص في المحل المجمع عليه.

حاصل الكلام: أن من مميزات النص وخصائصه ذُكِرَ العدد في متن نص كلام الشارع، فاستثنى الأصوليون من ذلك: "ما خرج مخرج التكثر"¹، وما جرى على سبيل التمثيل²، وما أريد الاقتصار على أدناه³، أو أقصاه⁴، وكل ذلك لا يعد نصاً قطعياً، بل قد يكون ظاهراً؛ فلم يبق من ذلك إلا ما كان قطعياً في معناه، مراداً به الحد والحصر، لا أقل ولا أكثر.

ولعل من أهم وسائل تنقيح مناط النص، من غير أسماء الأعداد، أشياء منها: معهود اللسان العربي المُعَرَّبُ عن نفسه، بسياق الكلام حالاً أو مقاماً، وموافقة الإجماع، وميزان العقول السليمة، وعدم مخالفة قياس الأولى، وكل ذلك يُعَبَّرُ عن دقة النظر الأصولي عند علماء الشريعة، واحتياطهم الشرعي، ليطابق مقصود الشارع؛ أو يقترب منه على الأقل؛

1/ كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81).

2/ كحديث: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحمولة له وبائعها والمبيوعة له وساقيتها والمستقاة له حتى عد عشرة من هذا الضرب» [أخرجه الإمامان الترمذي "باب: النهي أن يتخذ الخمر خلا" رقم: 1295، وابن ماجه: باب لعنت الخمر على عشرة أوجه" رقم: 3381، وصححه الشيخ الألباني في كتابه: صحيح وضعيف ابن ماجه] فالحديث سيق للتمثيل والمعنى أن كل من أعانة في خمر داخل في وعيد الحديث.

3/ كما في قول الله جل ثناؤه: ﴿بِمَسِّ لُّمِّ يَسْتَطِيعُ بِإِطْعَامِ سَيِّئٍ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: 4] فالستين نص في أدنى ما يجزي من الكفارة ومن زاد عليه يكون من باب التطوع والنافلة.

4/ كما في الحديث: «الثلث والثلث كثير» [أخرجه الإمام البخاري كتاب الوصايا باب الوصية بالثلث، رقم: 2743، وأخرجه الإمام مسلم كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث]، فالثلث وإن كان اسم عدد إنما المراد به الحصر من جهة عدم الزيادة عليه، ولا حد لأقل الوصية. قال الإمام النووي: «وفي هذا الحديث مراعاة العدل بين الورثة والوصية قال أصحابنا وغيرهم من العلماء إن كانت الورثة أغنياء استحب أن يوصي بالثلث تبرعاً، وإن كانوا فقراء استحب أن ينقص من الثلث، وأجمع العلماء في هذه الأعصار على أن من له وارث لا تنفذ وصيته بزيادة على الثلث إلا بإجازته وأجمعوا على نفوذها بإجازته في جميع المال وأما من لا وارث له فمذهبنا ومذهب الجمهور أنه لا تصح وصيته فيما زاد على الثلث وجوزه أبو حنيفة وأصحابه» [شرح صحيح مسلم: 77 / 11].

وفق منطق تشريعي معلوم؛ لا دخل فيه لهوى أو تشهي نفس مفترى فيه عن مقاصد الشريعة أو باسمها.

ج/ النص من أهم القواعد المؤسسة للمقاصد

وبهذه المسالك الثلاثة نسلك إلى حقيقة كون الدليل نصاً على معنى لا يحتمل غيره، وعدم احتمال غيره، معناه أن ذلك المدلول هو المقصود، وأن المصلحة المراد تحقيقها للناس كامنة فيه، لا تفارقه¹ وأي خروج عن معناه الذي هو نص فيه يعد خروجاً عن المصلحة التي أتى بها. ومن هنا نخلص إلى أن أي مخالفة لمقتضى النص إنما هي مخالفة لتلك المصلحة التي يحملها في ذاته، فالنص مصدر وأصل لأحكام، وهي وعاء للمقاصد الشرعية أي حاملة للمصلحة ومنبهة على ترك المفسدة².

ثانياً: الظاهر

أ/ تعريف الظاهر ونسبته إلى المعهود العربي

يعتبر الظاهر مصطلحاً أصولياً إذ جعله الأصوليون دون النص من حيث الدلالة على المراد منه، وهو ما احتمل أكثر من معنى راجح في أحدها، أي يغلب على الظن أن المراد به معنى دون باقي المعاني، حسب ما عرّفه به الإمام الغزالي حيث قال: «هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه؛ من غير قطع»³.

1/ إلا بعراض خارجي قد يطرأ في الزمان أو المكان أو المكلف، وهذا لا تعلق له بدلالة النص على معناه، وجدير بالذكر ههنا ما قرره إمام الحرمين حيث قال: «فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً، كالذي ينقله الأحاد ولا مجال للتأويل في النوعين، وإنما يتعلق الكلام فيهما بتقديم المراتب عند فرض المعارضات، (..) مثله أن يعارض خبر نقله الأحاد؛ ما ثبت أصله قطعاً» [البرهان: 193/1]. كما يجدر بي التذكير بما اشترطه ودقق معناه الإمام التلمساني في معنى النص بالتفريق بين عدم تطرق الاحتمال له من حيث نفسه لكن من حيث مجال تطبيقه يمكن أن يجتهد فيه للنظر فيه هل يطابقه أم لا ولهذا قال رحمه الله: «النص هو ما لا يقبل الاعتراض إلا من غير جهة دلالاته على ما هو نص فيه» [مفتاح الوصول: 429].

2/ أدركت ذلك عقول المكلفين أم غاب عنها، وبطبيعة الحال سواء كانت المصلحة دنيوية مدركة أو أخروية مؤجلة، وكما هو معلوم فإن الشارع لا يفوت عن الناس مصلحة في الدنيا مما يظهر لهم إلا ليعوضهم خيراً منها في الآخرة.

3/ المستصفي: 311. وعرف الإمام ابن قدامة المقدسي الظاهر بقوله: «ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر» [روضة الناظر: 100]. وعرفه الإمام الشريف التلمساني بقوله: «اعلم أن الظاهر هو اللفظ الذي يحتمل معنيين وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع» [مفتاح الوصول: 470]، ولعله لا مشاحة في اعتبار الظاهر هو اللفظ الذي له عدة معانٍ راجح في أحدها بالوضع، وقيد بالوضع لإخراج ما كان راجحاً بدليل خارجي.

ب/ التدقيق الأصولي له

التدقيق الأصولي لمعنى الظاهر راجع إلى التفريق بين النص والظاهر، والمجمل، فالظاهر إذن عند جمهور الأصوليين هو: اللفظ الذي يدل بنفسه على المراد منه دلالة راجحة رجحانا لا يمنع من احتمال تأويله في المعنى الآخر المرجوح الذي يدل عليه اللفظ¹. وعلى هذا الاعتبار لا يخلو الظاهر من أمرين: إما العمل به على ما هو عليه، أو تأويله بدليل مناسب للتأويل، إذ اقتضى الأمر ذلك.

حاصل الكلام: لخص الإمام التلمساني في مفتاحه مراتب دلالة الخطاب الشرعي بكلام نفيس ومختصر حيث قال: «اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحدا، فإن لم يحتمل إلا معنى واحدا فهو النص، وإن احتمل معنيين، إما أن يكون راجحا في أحد المعنيين أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحا في أحد المعنيين فهو المجمل؛ وهو غير متضح الدلالة، وإن كان راجحا في أحد المعنيين فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ أو من جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول»².

و يعتبر كلام الإمام التلمساني هذا من نفائس التدقيق الأصولي لوضوح الدلالة، حيث جمع فيه معنى النص والظاهر والمؤول والمجمل، مع ذكر الفروق الدقيقة بينها، كما فيه إشارة إلى خفي الدلالة، وهذا يبين اهتمام الأصوليين الكبير بدلالة الخطاب الشرعي ومدى قوة ملكة استثمار معهود اللسان العربي عندهم، فنقحوا مناطه ليتحققوا من دلالاته المرادة منه³.

1/ ينظر كتاب: الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية للدكتور محمد يعقوبي خبيزة ص: 141.

2/ مفتاح الوصول: 427 - 428.

3/ للظاهر عدة تجليات يمكن نذكر منها ما يلي: الأول الحقيقة في مقابلة المجاز، بمعنى أن اللفظ راجح في حقيقته مرجوح في مجازه، الثاني: هو أن الانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك، بمعنى أن اللفظ ظاهر في حمله على معنى واحد وحمله على عدة معانٍ مرجوح، إلخ من الأسباب التي يتجلى فيها الظاهر. [ينظر مفتاح الوصول: 426، وما بعدها] ويمكن ذكرها كالاتي: فصيحة الأمر ظاهرة في الوجوب؛ مرجوحة في الندب والإباحة، وصيغة النهي ظاهرة في التحريم؛ مرجوحة في الكراهة، والعام ظاهر في بقاءه على عمومته؛ حتى يدل دليل على تخصيصه، والمطلق ظاهر في بقاءه على إطلاقه، حتى يدل دليل على تقييده، وهذا ما سأحدث عنه بحول الله وحسن عونه في مطلب العام والمطلق، ومطلب الأمر والنهي، وإحكام كون ذلك من أصول المقاصد الشرعية.

ج/ الظاهر من أهم القواعد المؤسسة للمقاصد

ووجه اعتبار الظاهر أصلاً للمقاصد: أنه مصدر تستقى منه مصلحة شرعية اقتضاها ظاهره، فإذا كان في تأويله مصلحة أرجح صار مؤولاً، بقريئة واضحة منضبطة، فالأصل في الظاهر أن المصلحة البارزة منه أرجح من مصلحة الوجه الخفي فيه، وإذا رجحت مصلحة الوجه الخفي لقريئة تمنع الأولى اعتمدت المصلحة تأويلاً له.

وعليه فالظاهر إما أن يكون حاملاً لمصلحة هي المتبادرة منه فيجب المصير إليها وهي الأصل فيه، أو تعترض ذلك عوارض تدل على أن الدلالة المرجوحة هي التي تحمل المصلحة المرادة، ويبين ذلك الدليل الصارف عن المراد الراجح إلى المرجوح، فيما يبدو لأول وهلة للمجتهد، فإن لم يوجد دليل فالعمل بالمعنى الراجح وترك المرجوح هو المراد، إلى أن يعن للمجتهدين دليل يستوجب التأويل إما باستفراغ الوسع والاجتهاد في طلب الدلالة واستقراء القرائن والأدلة المستوجبة للتأويل، أو لنزلة تقتضي ذلك¹.

المطلب الثاني: العام والمطلق وإبراز كونهما أصلاً للمقاصد

ولعل الجمع بين العام والمطلق وصنويهما الخاص والمقيد في مطلب واحد له ما يبرره، وذلك أن العام والمطلق بينهما فروق دقيقة، ثم إن بعض الأصوليين الأوائل سلكوا هذا المسلك في الجمع بينهما².

أولاً: العام ظاهر في عمومته محتمل للتخصيص

يعتبر ما عهدته العرب في خطابها ولسانها المبين عن أغراضها ومقاصدها؛ من أهم ما انبنى عليه العام وصنوه الخاص في الخطاب الشرعي، فقول العرب "كل من دخل دار حاتم أكرمه" فهذا يفيد عموم زوار داره رجالاً أو نساء، صغاراً أو كباراً، كما يستنتجون في

1/ واشترط الإمام الجويني بعض الشروط للعمل بالظاهر أهمها: «بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله» [البرهان: 194/1]. وهذا كما في توجيهه وتبنيه إلى تفاوت مراتب النص فالاستدلال، فالنص المقطوع بثبوته أعلى من حيث الاستدلال به، ومقدم على النص الثابت بخبر الأحاد، هذا توجيهه في النص، وشرطه في الظاهر ولعل الكلام في هذا يطول، ويحتاج إلى تحرر خاص بهذه المسألة دون غيرها وإن كانت مفيدة ههنا إلا أن هذه الإحالة تسد مسد الإخبار به.

2/ ومنهم الإمام الغزالي في مستصفاه؛ حيث قال: «اعلم أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً كقولك: زيد، وهذا الرجل، وإما عام مطلقاً (..) وإما عام بالإضافة كلفظ "المؤمنين" فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين؛ خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله خاصاً» [المستصفى: 353].

كلامهم ويخصصون ما يريدون، فبنى الشرع على هذا أمر العام والتخصيص قضايا شرعية كثيرة.

أ/ تعريف العام ونسبته إلى المعهود العربي

وعلى هذا المعنى عرف الأصوليون العام بتعاريف أدق وأضبط مما هو عند اللغويين، اعتباراً لدقة صناعتهم لتعلقها بالبحث عن مراد الله،¹ قال الإمام الغزالي: «العام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل: الرجال، والمشركون، "ومَنْ دخل الدار فأعطه درهما" ونظائره»² وعرفه الإمام الشريف التلمساني بقوله: «هو كون اللفظ شاملاً لكل ما يصلح له؛ وفي مقابله الخصوص: وهو كون اللفظ مقصوراً على بعض ما يتناوله معناه»³، فعادة ما يقرن الأصوليون في تعريفهم بين العام والخاص، فالعام تناول اللفظ لكل ما يصلح له دفعة واحدة وإدخاله تحت حكمه، والخاص إخراج بعض ما يصلح للفظ حكماً.

من الجلي جداً أن أخذ العام على عمومه أو الأخذ بمقتضى ما يخصه معهود عربي أصيل، بمعنى أن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو أوسطه أو آخره، (..) فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب»⁴، وبهذا يكون انتساب العام إلى المعهود العربي مقطوعاً به.

1/ لذا قال الإمام الغزالي: «اعلم أن العموم، والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني، والأفعال» [المستصفي: 353]. فالعام لفظ واحد دل على شيئين فأكثر من جنس مدلوله دون أن يستثنى شيء من جنسه كلفظ النساء دال على كل امرأة، ولفظ المؤمنين عام في كل ما ينطبق عليه مسمى الإيمان.

2/ المستصفي: 353.

3/ يُنظر مفتاح الوصول: 427 - 428. ويمكن التمثيل للحقيقة التكليفية للعام بالآتي: "لو قال شخص لله عليه نذر إطعام رجال القرية" فيجب عليه إطعام كل رجالها وفاء بنذره.

4/ الموافقات: 307/2. بل إن الإمام الغزالي ذهب أبعد من هذا الاعتبار حيث اعتبر أن قاعدة العموم عامة في جميع اللغات، حيث قال: «اعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب بل هو جارٍ في جميع اللغات؛ لأن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها»، [المستصفي: 363].

ب/ التدقيق الأصولي لمعنى العام

يرجع التدقيق الأصولي للعام إلى أمور منها: أولاً: تنوع العموم إلى عدة أنواع كما قال الإمام التلمساني: عموم لغوي وفيه مسائل، وعموم عرفي وفيه مسائل وعموم عقلي وفيه مسائل¹، كما دققوا في صيغ العموم والخصوص: فقسموها إلى عام بنفسه وعام بغيره، فأسماء الشرط وأسماء الاستفهام والأسماء الموصولة، هذه ثلاثة عامة بنفسها، وأما العام بغيره فهو ما أضيف إلى كل وأخواتها.

ولخص الإمام الغزالي هذه الصيغ بقوله: «الأول: المعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم: "أقبل الرجل، والرجال" أي: المعهودون المنتظرون الثاني: "من" و"ما" إذا وردا للشرط، والجزاء؛ كقوله عليه السلام من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه، وفي معناه "متى" و"أين" للمكان، والزمان كقوله: متى جئتني أكرمتك، وأينما كنت أتيتك. الثالث: ألفاظ النفي، كقولك: ما جاءني أحد، الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف، واللام لا للتعريف كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسْرٍ﴾²، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾³.

ثم تحدث عن العام بغيره أي بلفظ خارج عنه فقال: الخامس: الألفاظ المؤكدة، كقولهم: "كل" و"جميع" و"أجمعون" و"أكتعون"⁴. وسمى بعض الأصوليين هذه الصيغ أدوات⁵. ومعلوم أن الخاص صنو العام ومتولد عنه، إذ لا حديث عن خصوص إلا بعد عموم منشطر عنه، ولذا عرف الأصوليون الخاص بما يفيد هذا المعنى، فقال الإمام ابن جزري: «أما التخصيص: فهو إخراج بعض ما يتناولها العموم قبل تقرر حكمه»¹.

1/ ينظر مفتاح الوصول: 486 إلى 508.

2/ العصر: 1.

3/ المائدة: 40، ينظر المستصفي: 355-356.

4/ المستصفي: 355-356.

5/ قال الإمام ابن جزري: «وأدوات العموم: كل، وجميع، وأجمع، والجمع إذا كان بالألف واللام سواء كان سالماً أو متكسراً، واسم الجمع كذلك والمفرد إذا كان بالألف واللام التي للجنس، والنكرة في سياق النفي، والذي، والتي وتثنيتهما وجمعهما، ومن، وما، وأي، ومتى في الزمان وأين، وحيث في المكان، ومهما» [تقريب الوصول: 60].

و عرفه الإمام ابن علي السبكي في جمعه: «التخصيص قصر العام على بعض أفراده، والقابل له حكم ثبت لمتعدد والحق جوازه إلى الواحد»²، وإذا لم يُبَيَّن ولو أتى التخصيص على كل أفراد العام ولم يبق أحدا سمي نسخا.

وأما ما يقع به التخصيص أي ما يتم به إخراج بعض أفراد العام من حكم عمومته، فأمر أجملها الإمام ابن جزري في قوله: وأما المخصصات للعموم فضربان: متصلة، ومنفصلة؛ فالمتصلة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، والمنفصلة: العقل، والحس، ومنطوق الكتاب والسنة، ومفهومهما، وفعل النبي ﷺ، وإقراره، والإجماع، والقياس على خلاف فيه، كل هذه تخصص الكتاب والسنة»³.

ودقق الإمام الغزالي في التخصيص بالمتصل بذكر فرق دقيق في التخصيص بالاستثناء حيث قال: أدلة التخصيص؛ لأنها قد لا تكون قولاً، وتكون فعلاً، وقرينة، ودليل عقل، فإن كان قولاً فلا تنحصر صيغته»⁴.

فإذا ثبت تخصيص العام بالدليل الموجب لذلك لم يبق معنى للعام؛ حيث يخص ما خرج عن حكم العام إلى ما خرج إليه من استثناء، وما بقي على حكم العام الأول يكون خصوصه في بقاءه على أصله.

نحو قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ إلا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّاصَوْا بِالصَّبْرِ⁵، فنقول الاستثناء خص أناساً بالخسران، وخص أناساً بغير ذلك، فنقول الخاص مهلك للعام.

1/ تقريب الوصول: 60.

2/ جمع الجوامع: 47.

3/ تقريب الوصول: 60.

4/ المستصفي: 403.

5/ العصر: 1- 2- 3.

ومن التدقيق الأصولي لقاعدة تخصيص العام بالمنفصل؛ ما تحدث عنه الأصوليون من جواز تخصيص الكتاب بالكتاب؛ والسنة بالسنة؛ والسنة بالكتاب، والكتاب بالسنة المتواترة؛ وهذا لا نزاع فيه عند الجمهور، أما تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ فالأكثر على جوازه مطلقاً؛ لأنه جمع بين الدليلين¹، والجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما².

ج/ وجه اعتبار العام والخاص أصليين للمقاصد الشرعية

مما لا شك فيه أن العام حامل لمصلحة عامة، وإذا ظهر للشارع عدم حصول تلك المصلحة لكل أفراد العام، أخرج من لا تتحقق لهم المصلحة من حكم العام، فيكون الحكم الخاص مصلحة لمن استثنى من العام.

ومعلوم أن ما تناوله العام من مصلحة عامة للمخاطبين بذلك العموم، فهو جالب لمصلحة دافع لمفسدة، لولا انبناؤه على عمومته لحفت به مفسد. وقل كذلك فيما ثبت كونه خاصاً إذا لم يخصص لضاعت مقاصده التي يميزها الخاص، فالتخصيص يشير إلى مصلحتين، مصلحة متولدة عن حكم العام قبل التخصيص، ومصلحة طارئة متولدة عن الحكم الذي أخرج له بعض أفراد العام، فحين خص الله الأصناف الثمانية بأخذ الزكاة لأنهم أهل لذلك ولهم مصلحة في أخذها، خص في مقابلهم الأغنياء بإعطاء الزكاة ولهم مصلحة مقصودة للشارع في الدنيا والآخرة.

حاصل الكلام أن الخاص يُمَيِّز إلى أي حد تعم المصلحة وفيما لو إذا عمت فيه كانت مفسدة، فلو أعطيت الزكاة لغير مَنْ خصهم الدليل لفسد الوضع الاجتماعي، وتكدست الأموال في جهة دون غيرها، ولذا قلنا الدليل المخصص يبين حدود المصلحة الشرعية المقصودة للشارع.

1/ مفتاح الوصول: 534.

2/ ثم إن العام واحتمال تخصيصه يكون في الأشخاص والأشياء مادية كانت أو معنوية، بمعنى يمكن أن يكون في من يعقل وما لا يعقل؛ ومثاله في العاقل نحو ما جاء في الحديث: من أحبب أرضاً فهي له، فالاسم الموصول مَنْ صيغة عموم، تدل على أن كل شخص أحبب أرضاً ميتة يملكها بإذن، أما في الأشياء غير العاقلة نحو حديث: أيما إهاب دبغ فقد طهر؛ بمعنى أن كل إهاب سواء كان لحبوان يوكل لحمه أو لا، وهلم جرا.

ولو كان العموم المخصص في غير الأشخاص، لأدخلنا في الخصوص الشرعي ما ليس منه، وأجرينا عليه ما لا ينبغي إجراؤه عليه شرعاً أو عقلاً أو حساً.

ولهذا نرى الأصوليين لا يقولون بالعموم إلا بعد استقراء لمظان ما يمكن أن يخصه، فإن كان صاروا إليه؛ وإلا أجروه على عمومهم، وبهذا الاستقراء يتبين هل المصلحة كامنة في عموم الدليل أم أنها محصورة في بعض من العموم فقط؟ بمعنى أنها مصلحة مقصودة للشارع، خاصة ببعض ما يشمله اللفظ دون بعض.

ثانياً: المطلق ظاهر في إطلاقه محتمل للتقييد

ما مضى في قاعدة العام والخاص لا يختلف كثيراً عن المعنى المقاصدي في المطلق والمقيد، على ما قاله الإمام السبكي في جمع جوامعهم: المطلق والمقيد كالعام والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به»¹.

ولهذا سأختصر في تعريفهما مع ذكر بعض الفروق بينهما، أما نسبته إلى المعهود العربي فظاهر أن العرب في معهود لسانها وتخطبها تطلق لفظاً شائعاً بذاته لا يعدل عنه إلا بدليل مقيد للإطلاق، لكن مع تسامح في الفروق بين العام والمطلق إذ قد يطلق أحدهما على الآخر دون حرج أو تخطئ، وإنما التدقيق في الفروق بينهما صناعة أصولية بامتياز.

أ/ تعريف المطلق ونسبته إلى المعهود العربي

عرف الإمام القرافي المطلق بقوله: «كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي؛ فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيدة»²، ومن الواضح جداً أن الإطلاق والتقييد من الألفاظ المعهودة عند العرب، فإذا أطلقت أرادت كل ذات ما أطلقت عليه مما يتناولها اللفظ.

"فلو نذر إنسان ذبح هدي" والهدي قد يكون من نوع الغنم أو البقر أو الإبل... فلا يلام بذبح واحدة من أيها شاء، لإطلاق وصف الهدي وعدم تقييده بنوع أو وصف، ولو قيده

1/ جمع الجوامع: 53.

2/ شرح تنقيح الفصول: 266. وعرفه الإمام السبكي بقوله: «المطلق الدال على الماهية بلا قيد» [جمع الجوامع: 53]. وقال شارح المرتقى في نيل السؤل: «المطلق هو اللفظ الدال على حقيقة ماهية الشيء من غير قيد وصف زائد» [نيل السؤل على مرتقى الأصول: 173].

للزمه ما قيد به، "كأن ينذر ذبح هدي من سمان الغنم" فقيد بنوع وهو الغنم وقيد بوصف وهو السمنة.

وهذا له أثره في التكاليف الشرعية، فلو قيل "اعتق رقبة" لأجزأه عتق أي رقبة، مؤمنة كانت أو كافرة، ولو قيد الرقبة بالإيمان لا يجزئه الإعتق رقبة مؤمنة.

ب/ التدقيق الأصولي لمعنى المطلق

ومن التدقيق الأصولي لهذا القاعدة ما ذكره الإمام القرافي حيث قال: «ضابط الإطلاق أنك تقتصر على مسمى اللفظة المفردة، نحو رقبة أو إنسان أو حيوان، ونحو ذلك من الألفاظ المفردة، فهذه كلها مطلقات، ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولاً آخر بلفظ أو بغير لفظ؛ صار مقيداً كقولك رقبة مؤمنة، أو إنسان صالح، أو حيوان ناطق، وهذه المطلقات هي في أنفسها مقيدات إذا أخذت مسمياتها بالنسبة إلى ألفاظ أخرى، فإن الرقبة هي إنسان مملوك وهذا مقيد، والإنسان حيوان ناطق وهذا مقيد، والحيوان جسم حساس وهذا مقيد، فصار التقييد والإطلاق أمرين نسبيين بحسب ما ينسب إليه من الألفاظ، فرب مطلق مقيد، ورب مقيد مطلق»¹.

وفي حمل المطلق على المقيد يظهر جليا التدقيق الأصولي أكثر، فالإمام الغزالي يظهر هذا ببراعة حيث قال: «اعلم أن التقييد اشتراط، والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب، والموجب، كما لو قال: "لا نكاح إلا بولي، وشهود"، وقال: "لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل" فيحمل المطلق على المقيد، فلو قال في كفارة القتل: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾²، ثم

قال فيها مرة أخرى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾³، فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الإطلاق، وهذا صحيح»⁴.

1/ شرح تنقيح الفصول: 266.

2/ المجادلة: 3.

3/ النساء: 91.

4/ المستصفي: 409. وقيل غير هذا مما يطول به الكلام وهو موجود متداول عند الأصوليين.

ج/ وجه اعتبار المطلق والمُقَيَّدَ أصليين للمقاصد

يمكن إظهار وجه كون المطلق والمقيد أصلاً للمقاصد ومؤسسا لها من خلال ما جعله الله من مصلحة للناس في إبقاء المطلق على إطلاقه أو في تقييده، فيكون التقييد استثناءً للمصلحة المقدره شرعاً، وكل تجاوز له يخرج عن الحق والعدل والمصلحة إلى الظلم والمفسدة.

فمثلاً قطع يد السارق فيه صيانة لأموال الناس وحفظ لحقوقهم، وردعا للجاني، لكن بحمل المطلق القرآني على القيد النبوي، إذ لو لم يعتبر هذا القيد، لقطعت يده من الكتف، وهذا فيه ظلم للجاني؛ والشريعة جاءت لإقامة العدل دون ظلم أو تعدٍ.

فقد نقل الإمام الزجاج الإجماع في حمل المطلق القرآني على التقييد النبوي بيانا له، حيث قال: «أجمعوا أن القطع من الرسغ، والرسغ المفصل بين الكف والساعد»¹، ومطلق «اليد اسم لتمام العضو ولذلك ذهب الخوارج إلى أن المقطع هو المنكب، والجمهور على أنه الرسغ لأنه عليه الصلاة والسلام أتى بسارق فأمر بقطع يمينه منه»².

والشاهد أن تقييد ما لم يقيد الدليل؛ مجانب للمصلحة المقصودة شرعاً، وعدم اعتبار ما قيد الدليل، عمل بمفسدة قصد الشارع تركها، «فحكمة مشروعية القطع الجزاء على السرقة جزاء يقصد منه الردع وعدم العود، أي جزاء ليس باننتقام ولكنه استصلاح»³، ومما لا شك فيه أن من الحكمة وضع الشيء في محله دون زيادة ولا نقصان.

فالمقاصد الشرعية تابعة ومؤسسة على المطلق إذا لم يقد دليل يقيد، ولهذا لا يقال بالمطلق إلا بعد استقصاء جميع الأدلة المعتمدة في تقييد المطلق؛ عن طريق الاستقراء التام، إذ التقييد قد يكون بمتصل أو دليل منفصل كما هو واضح في المثال أعلاه.

1/ معاني القرآن وإعرابه للإمام الزجاج (ت311هـ): 174/2.

2/ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام الشيرازي البيضاوي (ت685هـ): 126/2.

3/ التحرير والتنوير: 189/6.

المطلب الثالث: إحكام اعتبار "الأمر والنهي" أصلاً للمقاصد

يعتبر الأمر والنهي عمدة التكليف الشرعي، والمؤشر الأساس لقصد الشارع، واعتماد المقاصد عليهما واضح بشكل جلي، لذا قال الإمام الجويني: «ومن لم يتقطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»¹، ونبه الإمام السرخسي على هذه الأهمية حيث قال: «فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفة المقاصد تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»².

أ/ تعريف الأمر والنهي ونسبته إلى المعهود العربي

قال الإمام الراغب «الأمر: الشأن، وجمعه أمور، ومصدر أمرته: إذا كلفته أن يفعل شيئاً، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾³، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾⁴.

ومن هنا «نستطيع أن نقول إن المعنى الظاهر للأمر في اللغة هو الطلب: طلب الفعل وطلب إحداث شيء ما، وهذا المعنى هو الذي أخذه الأصوليون بعين الاعتبار عندما أرادوا وضع تعريف اصطلاحى للأمر»⁵.

1/ البرهان: 187/1.

2/ أصول السرخسي: 11/1. لكن يبقى للتدقيق الأصولي تحديد درجة قوتيهما في تحصيل المصلحة المقصودة شرعاً؛ وقوة المفسدة المطلوب تركها شرعاً، بالزيادة في الاستقراء من معهود العرب في تخاطبها، وما تدل عليه القرائن الشرعية، فلقد حظيت «دراسة الأمر والنهي لدى الأصوليين بعناية كبيرة لا نجد لها عند اللغويين أو أية بيئة من البيئات العلمية وهي دراسة على المستوى الدلالي» [الأمر والنهي بين القصد الأصلي والقصد التبعية للدكتور محمد المنتار، ص: 121]. وحفاظاً على المنهجية المعتمدة في الكشف عن أهمية هذه القواعد في التأسيس للمقاصد الشرعية أبحث باختصار عن النسبة للمعهود العربي، والتدقيق الأصولي، ووجه اعتبار الأمر والنهي من أصول المقاصد الشرعية.

3/ هود: 121.

4/ آل عمران: 154. المفردات: 34.

5/ الأمر والنهي بين القصد الأصلي والقصد التبعية: 128، وقال صاحب المصباح المنير: «الأمر بمعنى الحال جمعه أمور؛ وعليه ﴿وَمَا أَمْرٌ مِّنْ شَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾ [هود: 97]. والأمر بمعنى الطلب جمعه أوامر» [المصباح المنير للإمام الفيومي (ت: 770هـ): 21/1]. أي ليس حال فرعون برشيد على المعنى الأول؛ وهذا ليس مراداً، والمعنى الثاني هو المراد هنا، وهو أن «الأمر: نقيض النهي» [كتاب العين للإمام الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ): 297/8]. وأكد الإمام الجويني على

فعلى المستوى اللغوي للأمر يمكن القول إن الأمر: هو طلب اعتقاد شيء أو قوله أو فعله أو تقريره؛ على جهة الإلزام أو الترغيب؛ بالتوجيه والحث على ذلك، والنهي عكسه وهو طلب الكف عن شيء غير مرغوب فيه¹.

ب/ التدقيق الأصولي لمعنى الأمر والنهي

لا شك إذن أن الأصوليين قد استثمروا هذا المعنى اللغوي في تعريف الأمر والنهي، على نحو ما قال الإمام الغزالي: الأمر هو القول المقتضي طاعة الأمر بفعل المأمور به، والنهي هو القول المقتضي ترك الفعل². بمعنى أن الأمر: هو مؤشر يدعو المكلف إلى امتثال ما رغبه الشارع، والنهي مؤشر على ما ليس مرغوباً للشارع جل ثناؤه، لأن الأمر لفظ دال على مقتضى مرغوب فيه شرعاً.

وعرفه الإمام الرازي بقوله: حد الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل؛ أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل، أو الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل (..) أو الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء³، وأولها أدق في الدلالة على حقيقة المراد -في تقديري- وإن اشترط الاستعلاء خلافاً لبعض الأصوليين.

وشرط الاستعلاء هو للتمييز بين الأمر المأجور على فعله، والأمر غير المأجور على فعله؛ وهذا الأخير على قسمين: أمر من أحد المتماتلين المتساويين وهو التماس وتطوع من غير ثواب، وأمر من أسفل إلى أعلى وهو دعاء ورجاء. والفرق الجوهرى بين هذه المستويات

وجوب التمييز بين الأمر والنهي بقوله: «مَنْ أَنْكَرَ أَنَّ الْعَرَبَ مَا فَصَلَتْ بَيْنَ قَوْلِ الْقَائِلِ افْعَلْ وَبَيْنَ قَوْلِهِ لَا تَفْعَلْ فَلَيْسَ مِنَ التَّحْقِيقِ عَلَى شَيْءٍ» [البرهان: 71/1].

1/ وحري أن نميز في الأمر والنهي بين اعتبارات ثلاثة: الاعتبار الأول: أن الأمر ضد النهي على اعتبار أن للأمر صيغته؛ وللنهي صيغته، والاعتبار الثاني: أن الأمر متضمن للنهي على اعتبار أن الأمر بالشئ نهى عن ضده، والاعتبار الثالث: أن الأمر طلب؛ إما طلب فعل؛ أو طلب ترك.

2/ ينظر: المستصفى: 320، واعترض على هذا الإمام الرازي في محصولة بقوله: وهذا خطأ لأن لفظي المأمور والمأمور به مشتقتان من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور» [المحصول: 16/2]. وكان حرياً بالإمام الغزالي أن يعرفه بالقول: الأمر هو ما يقتضي امتثال طاعة للأمر وترك ما نهى عنه.

3/ المحصول: 17/2.

الثلاث هو حصول الأجر والثواب للممتثل للأمر أو عدم حصوله، فإن كان يرجى ثوابه فهو أمر استعلاء؛ كالأمر الشرعي المقصود منه الامتثال أو ما يؤول إليه¹.

وقيد "طلب الفعل" لإخراج ما كان على جهة الإباحة، يخرج به أيضا ما حمل صيغة "افعل" لطلب الترك كالزجر أو التهديد، وقيد طلب الفعل: ليخرج ما كان للتكوين كقوله جل ثناؤه: ﴿فَلْنَا لَهُمْ كُونُوا فِرْدَةً خَسِيْنَ﴾² أو التعجيز كما في قوله جل جلاله: ﴿قَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّنْ دُونِهِ﴾³، وقوله سبحانه ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾⁴، إلى غير ذلك من المعاني المستخرجة في قالب صيغة الأمر "افعل" ولا تفيد الطلب ولا يقصد منها الإمتثال.

ج/ وجه اعتبار الأمر والنهي من أهم القواعد المؤسسة للمقاصد

من خلال ما سبق يمكن أن نعرف الأمر والنهي تعريفاً يُظهر وجه اعتبارهما أصلاً للمقاصد الشرعية، فنقول: الأمر هو طلب شرعي كسبي؛ يقتضي الامتثال؛ لاستصلاح أحوال الناس، وضده النهي وهو طلب ترك ما يفسد أحوالهم.

1/ ولهذا أسقط الإمام السبكي (ت: 771) قيد الاستعلاء في حد الأمر حيث قال: «اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف»، [جمع الجوامع: 40]. وقال الشارح في شرح هذا الحد: «هنا بحسب ما يقتضيه مدلوله، فقوله: "اقتضاء فعل"، أي طلب فعل= وهو جنس يشمل الأمر والنهي، ويخرج الإباحة وغيرها مما يستعمل فيه صيغة الأمر، وليس أمراً، وقوله: "غير كف" فصل خرج به النهي، فإنه طلب فعل، وهو كف» [الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للإمام العراقي (ت: 826هـ)، ص: 232]. وعرفه الإمام التلمساني (ت: 771) في مفتاحه بقوله: «حد الأمر هو القول الدال على طلب الفعل، على جهة الاستعلاء» [مفتاح الوصول: 369]. لكن الأمر قد يكون بالقول من الشارع أو الفعل منه أو الإشارة، أو غير ذلك مما يفيد طلب الامتثال: على جهة الوجوب أو الندب أو ما يؤول إليهما كالإرشاد أو التأديب كما ذهب إلى ذلك حجة الإسلام في مستصفاه وغيره من الأصوليين من جمع كثير من دلائل الأمر تحت مسمى واحد، كإلحاق الإرشاد والتأديب بالندب. ويدخل في معنى الأمر بقيد الاستعلاء؛ أمر السيد لعبده فهو متضمن لأجر الرضى عنه، وتمتيعه بالمأكل والمشرب والملبس، ويدخل فيه أمر المستأجر لأجيره فيه أجر الأجرة وحصول المنفعة المادية، لكن هذا يخرج به وصف الأمر بالشرعي، ولعل هذه المعاني لم يستحضرها بعض من شنع من الأصوليين على قيد الاستعلاء، «فالاستعلاء شرط في صحة حقيقة الأمر وحصول ماهيته، وإن خالف ما مشى عليه الجمهور، وفرق بعضهم بين الأمر والطلب بوصف قيد الاستعلاء»، [شرح مفتاح الوصول للعلامة مولود السريري، ينظر الصفحات: 68-69-70].

2/ الأعراف: 166.

3/ الزمر: 14.

4/ فصلت: 39.

فالطلب على سبيل المثال كقول الله تعالى: ﴿بَاعَلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾¹؛ فهذا أمر

يقتضي اعتقاداً من المكلف يعتقدده؛ بمعنى أنه طلب شرعي يقتضي من المكلف سلوك أسباب وطرق الاعتقاد بوحداية الله²، وقيد "الشرعي" في التعريف: ليختص بأمر خطاب الشارع، كقوله جل ثناؤه: ﴿وَأَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾³؛ أو ما كان في معناه⁴.

وقيد "كسبي" في التعريف: يخرج التصرفات الجبلية التي لا مدخل فيها لكسب المكلف، وكل ما ورد على المكلف بغير اختياره، ومثال ذلك أمر الله بعدم الفرح أو عدم الحزن، إنما هو أمر بمسبباتهما لا بهما، لأنهما مما يدخل على القلب بدون استئذان⁵. فربط المفسرون هذا الأمر الذي لا يرجع إلى الإرادة؛ بأسبابه المؤدية إليه، حتى يتحقق فيه معنى الكسب الذي يحاسب عليه المكلف. ثم إن قيد الكسب في التعريف أيضاً يفيد أن الأمر والنهي الشرعيين مبنيان على الامتثال والاختبار دون إكراه، فالامتثال الذي يترتب عليه الجزء الحسن لا يسمى كذلك إلا بالانقياد دون إكراه، وبالخضوع رغبة فيما عند الله؛ ورهبة من عذابه؛ وحده لا شريك له.

وقيد "الامتثال" وصف لإخراج ما جاء في قالب صيغة "افعل" ولا يراد بها الطلب، وإنما يراد بها على الحقيقة الترك، وتأتي في سياق الزجر أو التهديد أو التوسية أو التكوين وهلم جرا

1/ محمد: 20.

2/ فأمر سبحانه الناس باعتقاد أنه لا إله إلا الله، وطلب منهم سلوك طريق العلم بوحدايته. ودل الناس على ما يوصل إلى اليقين في الاعتقاد الصحيح، بالتفكير في معجزة الخلق؛ والتدبر لأي القرآن الكريم المعجز؛ إلى غير ذلك من الدلائل الثابتة بالبرهان= اليقين في وجوب الإيمان بالله العظيم، وإخلاص العبادة له وحده لا شريك له، وهذا طلب شرعي، لأن من مقتضى الأمر الشرعي؛ طلب فعل الطاعات التي يؤجر عليها في الدنيا بالأطمئنان والسعادة النسبية، وفي الآخرة بالجنة والسعادة الأبدية؛ شريطة الإيمان بالله، وحسن الاتباع لرسوله ﷺ؛ والإخلاص في ذلك لله وحده لا شريك له.

3/ البقرة: 42.

4/ كالخطاب الذي شهد له الشرع بالاعتبار: كالأوامر المستفادة من قواعد الاستقراء الشرعي، أو كخطاب استند إلى ما هو شرعي، كالأوامر المستفادة من اجتهاد المجتهدين النائيين مناب الشارع جل جلاله، كل هذا داخل في معنى "الشرعي".

5/ كما في قول الله جل جلاله: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْرِحِينَ﴾ [القصص: 76]. لأنه أمر قد وقع فمحال أن يرجع إلى الإرادة» [ينظر: المحرر الوجيز: 4/ 299]. فنجد الإمام العز مثلاً يُفسرُ "لا تفرح" بمعنى «لا تبغ، أو لا تبخل، أو لا تبطر»، وهذه أسباب كسبية. [تفسير العز بن عبد السلام: 500/2]، وهو ما حكاه قبله الإمام الماوردي (ت450) عن بعض السلف حيث قال: «في تفسير الآية ثلاثة أوجه: أحدها: لا تبغ إن الله لا يحب الباغين، قاله مجاهد، الثاني: لا تبخل إن الله لا يحب الباخلين قاله ابن بحر، الثالث: لا تبطر إن الله لا يحب البطرين [ينظر تفسير الماوردي للإمام الماوردي: 267/4].

من الصيغ التي لا يقصد بها الامتثال، ومن هنا جاء في تعريف الأمر الشرعي ما يقتضى الامتثال لله سبحانه ورسوله ﷺ وشريعته.

فمن الواضح أن الأمر والنهي لا محيد عنهما، إذ لا بد للإنسان من قانون يحكم تصرفاته، ونصوص هذا القانون تصاغ في قالب أوامر ونواهي شرعية، وبالامتثال لأمر الله واجتناب نواهيه؛ يسعد الناس في الدنيا السعادة النسبية لما يحصل بالامتثال من الطمأنينة والراحة على المستوى الفردي، وما يحصل من تعايش وسلم وتعاون بين الناس على المستوى الجماعي، وبهذا تكون سعادة الناس وتتحقق الطمأنينة لهم في الدنيا

وبالامتثال أيضا يسعد الناس في الآخرة السعادة الأبدية؛ برحمة الله؛ إذ الامتثال والعمل إنما هما مؤهلان لرحمة الله، ونيل شفاعته، إن صحت نية المكلف لله وحده لا شريك له.

فبإيراز الأثر المقاصدي لقوة المصلحة في الواقع الناتجة عن الأمر والنهي نستطيع أن نضيف قرينة نحسم بها كثيراً من الخلاف الأصولي لقواعد الأمر والنهي¹، والشاهد هنا أن قوة المصلحة المحصلة من الأمر المطلوب فعله أو قوة المفسدة في النهي المطلوب تركه، قرينة قوية في حمل الأمر أو النهي الشرعي عليه².

فالامتثال لمقتضى الأمر والنهي هو المؤشر الوحيد الذي يصلح أحوالهم؛ ويجعلهم على استقامة؛ ويضمن لهم حقوقهم ومعيشتهم وتعايشهم فيما بينهم، وإلا صار الناس همجلاً لا هادي يهديهم، ولا مؤشر يرشدهم، وإنما جاءت الأوامر الشرعية للدلالة على ما يصلح حال

1/ فقد «اختلفوا في الأمر المطلق، هل يقتضي الوجوب، أو الندب، أو غير ذلك، اختلافاً كثيراً» [مفتاح الوصول: 369]. فقيل: الأمر ظاهر في الوجوب محتمل لما سواه، أو ظاهر في الندب محتمل لما سواه، أو ظاهر في الإباحة محتمل لما سواه، وكلها مذاهب مروية عن الأصوليين الكبار، والأصل إعمال الأمر على ظاهره؛ لا يصرف إلى ما يحتمل إلا بقرينة.

2/ وكذلك في كون الأمر بالشيء يقتضي المبادرة إليه أو لا يقتضيها؟ واختلفوا في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ والأمر بالشيء، هل أمر بوسيلته أم لا؟ [ينظر مفتاح الوصول: 369]. إلى غير ذلك من القواعد الأصولية المختلف فيها، كل ذلك من المناسب جعل الترجيح بقرينة الأثر المصلي للأمر والنهي المعبر عن المقاصد الشرعية المراد جلبها وتحقيقها للناس، وإبراز هذا الأثر المصلي للأمر والنهي بالاعتماد على مسالك التعرف على المقاصد خاصة المنهج الاستقرائي لإبراز أثره المقاصدي والقياس عليه.

الناس، ويسعدهم في الدنيا والآخرة، ولهذا ارتأيت أن يكون ذكر قيد "استصلاح أحوال الناس" في تعريف الأمر الشرعي¹.

وإذا كان طلب الفعل لاستصلاح الإنسان؛ فإن النهي طلب ترك ما يفسد أحوالهم، ليتم صلاح هذا الإنسان واستدامة إصلاحه. إن الأوامر والنواهي الشرعية وسيلة أساس وذريعة لا بد منها ولا بديل عنها للوصول إلى المصلحة التي تتوخاها الشريعة لهذا الإنسان، ومن هنا تظهر مركزية الأمر والنهي في بناء المقاصد والتأسيس لها.

1/ وليخرج به كل حكم لا صلاح فيه، إذ لو كان أمر شرعي غير صالح لكان عبثاً؛ والشارع الحكيم منزّه عن العبث، وحاشاه أن يعود عليه هو سبحانه نفع من أوامر الشرع، وهو الغني عن كل ما سواه جل ثناؤه وعز سلطانه، فلم يبق إلا عود منافع الأوامر الشرعية على الناس، والامتثال لها يصلح أحوالهم، و ضد الأمر النهي على اعتبار كل مأمور به منهي عن تركه، وكل منهي عنه مأمور بتركه، وكل المنهيات فيها مفسدة ضارة بالناس، لهذا عرف بعض الأصوليين النهي في مقابلة الأمر، فقال صاحب مفتاح الوصول: «أما حد النهي فهو القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء»، [مفتاح الوصول: 412]. ولهذا التقابل والتلازم حبذت إدراج الأمر والنهي في تعريف واحد كما أوضحت. فنجد الأوامر الشرعية مقرّونة بالنواهي في مختلف المجالات والميادين والمستويات، نجد الأوامر الشرعية والنواهي فيما يصلح معتقد الناس وبيّن العبادات والمعاملات ويحث على مكارم الأخلاق، وبالأوامر ونواهي يصلح شأن المكلف وحياته ونفسه وعقله، بهما تصلح معاملات الناس المالية والأسرية والاجتماعية.

المبحث الثالث: أهمية السياق في التأسيس للمقاصد الشرعية

يعتبر السياق من أهم مكونات معهود لسان العرب، وهو أيضاً من أهم ما يبنى عليه مقصود مخاطبها، فلا يفهم مراد الخطاب إلا باستحضار السياق الذي سيق الكلام له، فقد يصاغ الكلام في قالب صيغة "افعل" ولا يراد به الفعل، بل قد يراد بالكلام عكس ملفوظه تماماً، ولضبط معناه وإحكام مراده عقد الإمام الشافعي في رسالته باباً سماه «الصنف الذي يبين سياقه معناه»¹.

ومن هذا المنطلق يمكن أن أتساءل عن أهمية السياق في التأسيس للمقاصد: وأقول هل السياق مؤسس للمعنى المقاصدي أم مرجح فقط أم هما معنا؟ وما القواعد التي تضبط القول بالسياق المؤسس للمقاصد؟ هذا وإني لا أدخل في كثير من الجزئيات التي عنيت بها دراسات وأبحاث سابقة، إلا بما أقدر أنه مفيد للموضوع ولا بد من ذكره، على أن الاهتمام الموضوع أكبر من الاهتمام بجزئيات مدركة إما بداهة، أو بالاعتناء بها بما فيه الكفاية، في مظان أخرى، كما أشير إلى أن الحديث عن السياق هنا إنما هو حديث عن السياق المؤسس لفهم الخطاب الشرعي الذي تستنبط منه المقاصد.

وفي هذا المبحث أبرز أهمية السياق في التأسيس للمقاصد وانباء جزء كبير منها عليه، فأتناول نماذج منه وبعض قواعده، للتمثل لا الحصر وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: أهمية السياق عند الأصوليين

سياق الخطاب من أهم ما يميز به بين لفظ الخطاب الظاهر والمراد الحقيقي من الخطاب أي المقصود منه، إذ إن اللفظ قد يكون مطابقاً للمقصود منه، وقد لا يكون كذلك، بل قد يتلفظ بكلام يراد منه عكس ظاهره، كما رأينا في الأمر المراد منه التهديد والوعيد، وهذا يراد به الترك لا الامتثال وإن ورد على صيغة "افعل"، وإنما المعول عليه في مثل هذه المواطن معهود العرب في مخاطبها ومساق كلامها، والقرائن الدالة على ذلك، لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، والسنة بلسان عربي فصيح مبين.

1/ الرسالة: 117.

قال الإمام الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرتَه أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً، (..) فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره»¹، إلى غير ذلك من المساقات التي جعلت الأصوليين يستقرون الخطاب ليضبطوا المراد، ويحكم المقال فيما احتل واحتمل، ولا يخفى اهتمام علماء الأصول بالضبط والإحكام ما أمكنهم ذلك، فعنايتهم بالسياق راجعة إلى تعديد مجموعة من القواعد الأصولية ذات الأصل اللغوي.

وبما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين؛ على نبي عربي فصيح، متحدٍ عرباً فطاحلة في البيان والفصاحة؛ فلا بد أن يفهم من مشكاة قوانين المعهود العرب وقواعده المُتَّفَهِّمَ بها المراد منه.

ولهذا قال الإمام الشافعي: «وإنما بدأت بما وصفت، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يَعْلَمُ مِنْ إِضْاحِ جَمَلِ عِلْمِ الْكِتَابِ أَحَدٌ؛ جَهْلُ سَعَةِ لِسَانِ الْعَرَبِ، وَكَثْرَةُ وَجْهِهِ، وَجَمَاعُ مَعَانِيهِ، وَتَفْرِقُهَا، وَمَنْ عِلْمُهُ انْتَقَتْ عَنْهُ الشَّبْهَةُ الَّتِي دَخَلَتْ عَلَى مَنْ جَهْلُ لِسَانِهَا»².

فاتساع اللسان العربي إنما يَنْضَبُطُ وَيُحْكَمُ بِاسْتِقْرَاءِ سِيَاقَاتِ مَوَارِدِ الْخَطَابِ وَمَحَامِلِ وَرُودِهِ، وَقَوَانِينِ اسْتِعْمَالَاتِ أَلْفَاظِهِ؛ وَذَلِكَ بِالتَّعْيِيدِ لِقَوَانِينِهِ وَصِيَاغَةِ قَوَاعِدِ تَحْكَمِ الْمَرَادِ مِنْ دَاخِلِ السِّيَاقِ.

فالعرب «تبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها،

1/ الرسالة: 110-111.

2/ نفسه: 109.

وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»¹. وأشار الإمام الغزالي إلى أهمية السياق ومجاله بقوله: «ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها، وإشارتها»².

وقرر الإمام ابن جزي بعض ما يفهم من السياق فقال: «أما لحن الخطاب فهو ما حذف من الكلام ولا يستقل المعنى إلا به؛ كقوله تعالى: ﴿بِأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مَوْسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ بِانفِلِقْ﴾³ تقديره: فاضرب فانفلق، ومثله: ﴿وَمَسَّ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ بَعْدَ مَنَ أَيَّامٍ آخَرَ﴾⁴ تقديره: إن أضر في المرض أو السفر، وأخذ به العلماء كلهم إلا الظاهرية»⁵.

وفي إطار ذكر أهمية السياق في التأسيس لأصول المقاصد الشرعية، أن هذه الأهمية تزداد وضوحاً بما أتناوله من القواعد الضابطة للسياق، التي تُسهم في إحكام مقصود الخطاب الشرعي، لهذا فإن العلماء المجتهدين «استنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج في إيضاحها إليه»⁶.

إن القواعد الضابطة لسياق الخطاب الشرعي تناولها الأصوليون بدقة بالغة وعناية كبيرة، والتي يمكن أن أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي: قاعدة اقتضاء النص، وقاعدة مفهوم النص، وقاعدة إشارة النص، وقاعدة سياق الكلام أصالة وتبعاً، وقاعدة حال المُخاطب والمخاطب، وهذا ما أتناول نماذج منه في المطلب الثاني.

1/ الرسالة: 110-111.

2/ المستصفي: 410.

3/ الشعراء: 63.

4/ البقرة: 184.

5/ تقريب الوصول: 69.

6/ الموافقات: 2/ 95.

المطلب الثاني: نماذج من قواعد السياق المؤسسة للمقاصد

هذا وإذ أكتفي ببعض القواعد لضبط السياق وإحكام الأخذ به؛ لا أدعي أنها وحدها الضابط لفقہ السياق، بل أذكرها على سبيل التمثيل؛ وإلا فإن السياق جملة وتفصيلا يعتبر من أهم الأصول اللغوية للمقاصد الشرعية، كما أؤكد على أن القواعد اللغوية الأخرى قد تكون سياقية أي تحكم السياق أو يحكمها السياق، وأقصد بها كل القواعد اللغوية الأصولية المذكورة. وعليه أعتمد منها مختصرا أظهر من خلاله أهمية بعض قواعد السياق في التأسيس للمقاصد الشرعية، وذلك بعد إظهار القاعدة وتجلياتها باختصار شديد.

أ/ قاعدة الاقتضاء

إن من القواعد التي تبين أهمية السياق في إدراك المقاصد الشرعية قاعدة الاقتضاء، ذلك أن المعهود العربي مبني على الحذف والإيجاز والتقدير لما يدرك بداهة؛ عقلا أو عادة أو شرعا، وذلك حتى لا يثقل كاهل المستمع بأمور تدرك بداهة، هذا واحد من أغراض الاقتضاء. وثاني الأغراض: أن اللغة العربية مبنية على الفصاحة والبلاغة والحقيقة والمجاز؛ ولا معنى لذلك إن لم تكن ذات حذف وإيجاز، هذا في لغة العرب البشرية فكيف بها في لغة القرآن المعجزة، المشرعة تشريعا مستداما إلى قيام الساعة؛ بصلاحية مستدامة في الزمان والمكان رغم اختلاف الأحوال وتحديات النوازل والمستجدات¹. فالأقتضاء إذن كما عرفه الإمام الغزالي: «هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ»²، بمعنى أن الاقتضاء هو ما لا يصح اللفظ إلا بتقديره ضرورة³.

1/ الحاصل أنه لا بد للغة معجزة تشريعية ذات صلاحية مستمرة من أن تقتضي الحذف والإيجاز، أضف إلى ذلك أن الشارع جل ثناؤه يحترم في الناس مدركاتهم العقلية والعادية والشرعية التي وهبهم الله إياها، فجعلها مستعملة في إدراك المقتضى الشرعي للخطاب الشرعي قال الإمام ابن عاشور: «ليس من عادة القرآن تحديد المعاني الشرعية وتفصيلها ولكنه يؤصل ويحيل ما وراء ذلك إلى معارف أهل اللسان من معرفة حقائقها وتمييزها عما يشابهها» [التحرير والتنوير: 191/6]. ومن مثال ذلك أن اللسان العربي بمقتضاه المعروف سليقة دأب في كثير من الأحيان على عدم ذكر الحكمة أو العلة من الطلب في الأوامر والنواهي فتعرف بداهة دون حاجة إلى ذكرها كما هو الحال مثلا في زمننا هذا حيث نجد على أبواب المساجد: "أغلقوا هواتفكم" فنذكر أن علة الأمر لئلا تشوشوا على المصلين؛ فمن الناس من يغلقه ومنهم من يوقف رناته فقط، وكلاهما امتثال للأمر واتباع لمقتضى الطلب.

2/ المستصفي: 410-411.

3/ وعرفه الإمام القرافي بنحو قوله: الاقتضاء هو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى: ﴿بِأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مَوْجِبَ أَنْ تُضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ بِأَنْهَالًا﴾ [الشعراء: 63] تقديره فضرِب=

ومثال ذلك في قول الله جل ثناؤه: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا

قَوْمًا - أَحْرَبِينَ فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأَسْنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾¹، فاعتبر الإمام الشافعي أن هذا من

الصنف الذي يبين سياقه معناه حيث قال: «ذَكَرَ قِصَّةَ الْقَرْيَةِ، فَلَمَّا ذَكَرَ أَنَّهَا ظَالِمَةٌ بَانَ لِلْسَامِعِ أَنَّ الظَّالِمَ إِنَّمَا هُمْ أَهْلُهَا، دُونَ مَنَازِلِهَا الَّتِي لَا تَظْلَمُ، وَلَمَّا ذَكَرَ الْقَوْمَ الْمُنْشَأِينَ بَعْدَهَا، وَذَكَرَ إِحْسَاسَهُمُ الْبَأْسَ عِنْدَ الْقَصْمِ، أَحَاطَ الْعِلْمُ أَنَّهُ إِنَّمَا أَحْسَ الْبَأْسَ مِنْ يَعْرِفُ الْبَأْسَ مِنَ الْآدَمِيِّينَ»².

وختلاصة الكلام فإن الضوابط السياقية لتقدير محذوف الكلام؛ ذكرها الإمام الغزالي بقوله: «هو ما كان من ضرورة اللفظ: إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به»³.

بمعنى أن للاقتضاء ضوابط سياقية يمكن تلخيصها كالتالي: ما اقتضت ضرورة العقل تقديره؛ من محذوف الكلام حيث لا يصح إلا به، وما اقتضت ضرورة العادة الحسية تقديره؛ من محذوف الكلام حيث لا يصح إلا به، وما اقتضت ضرورة الشرع تقديره من محذوف الكلام حيث لا يصح إلا به.

فانطلق» [شرح تنقيح الفصول: 53] ومثال ذلك أيضاً قول الله جل جلاله: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَسِيتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: 163]، قال الإمام الشافعي: «ابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: "إذ يعدون في السبت" الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون» [الرسالة: 117] بمعنى أن المقتضى الواجب التقدير أهل؛ أي وأسألهم عن أهل القرية.

1/ الأنبياء: 11-12.

2/ الرسالة: 117. وقول الله سبحانه: ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا بِهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَفْبَلْنَا بِهَا وَإِنَّا لَصَدِّقُونَ﴾، [يوسف: 82] «فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان، أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا يبنان عن صدقهم» [الرسالة: 117] وكذلك حديث «"لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" فإنه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه: لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام» [المستصفي: 411].

3/ المستصفي: 411.

ب/ قاعدة دلالة المفهوم

تعتبر دلالة المفهوم من أهم قواعد السياق التي يضبط بها الخطاب الشرعي، فيعطى للمسكوت عنه حكم المنطوق به؛ لدلالة سياق الخطاب على ذلك، ويكون باستقراء ينضبط القول بالمقاصد فيما سكت عنه الشارع، إنطلاقاً من لوازم المنطوق به، فدلالة المفهوم إذن توسع مدلول المنطوق به بشكل يتلاءم مع معقول الخطاب ودلالاته السياقية، فهو خروج عن منطوق النص إلى مدلوله بطريقة مضبوطة؛ لتحصيل مقصد شرعي، ثم إن القول بالمفهوم منه ما هو من البديهيات لا يحتاج إلى كثير عناء في إثباته، ومنه ما يحتاج إلى تدقيق وخبرة من لدن المخصصين.

قال الإمام التلمساني: «اعلم أن المفهوم على قسمين مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، فمفهوم الموافقة هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، ويسمى أيضاً فحوى الخطاب، ومثاله قوله سبحانه: ﴿بَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيَاتِي﴾¹؛ فإن الشرع إذا حرم التأفف كان تحريم الضرب أولى، وقوله تعالى: ﴿بِمَسِّ يَعْجَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾²، فعلمنا أنه من يعمل مثقال فيل فأولى أن يراه»³.

ومعلوم أن هذا المعنى المفهوم موافقةً من بديهيات ما يفهم من سياق الخطاب فلا يحتاج إلى كثير بحث ولا تعمق كبير، لإدراك مفهومه الموافق لحكم المنطوق، لكن «إن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً فيسمى لحن الخطاب»⁴.

1/ الإسراء: 23.

2/ الزلزلة: 8.

3/ مفتاح الوصول: 552-553.

4/ إرشاد الفحول: 34/2. فالأولى بالحكم من المنطوق كما مثل الشريف التلمساني في أولوية تحريم ضرب الوالدين وشمهما المسكوت عنه من التأفيف المنطوق به، وهذا ما يسمى فحوى الخطاب؛ وإن كان مساوياً له في الحكم مثل قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَيْمِي ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]. ومعلوم أن النهي عن حرق أموال اليتامى أو إتلافها، مثل أكلها ظلماً؛ في المفسدة المنهي عنها، ويسمى هذا لحن الخطاب. وهذا مدرك بداهة لما فيه من ترك لمفسدة واضحة مدركة فطرة، فعدم إيذاء الوالدين صاحبي السبب المباشر في إيجاد ولديهما، طبيعي جداً أن يؤمر بالإحسان إليهما المدرك بالفطرة، فنبه الشارع على ما يمكن أن يغفل عنه الناس في معاملة الوالدين، ومفهوم منه بدلالة الأولى بما هو مدرك بالفطرة.

أما مفهوم المخالفة فعرفه الإمام الشوكاني بقوله: «هو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، إثباتاً ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه»¹.

ج/ وجه اعتبار المفهوم من أهم قواعد السياق المؤسسة للمقاصد

إن الشارع يقصد تحصيل المصلحة للمكلف ودرء المفسدة عنه، كما يقصد بيان ذلك لإرشاد الناس إلى تحقيق المصلحة وترك المفسدة، والبيان قد يكون بالمنطوق أو بالمفهوم² فما سكت عنه الشارع مما يسمى مفهوم موافقة، قد يحقق المصلحة المنوطة بالمنطوق به، بشكل أكبر مما نطق به، وهذا ما يسمى فحوى الخطاب: وهو ما تتحقق به المصلحة المنوطة بالمنطوق بما هو أولى، وما تحصلت به المصلحة من المسكوت عنه بمثل ما تحصلت بالمنطوق يسمى لحن الخطاب، وما يقال في تحصيل المصلحة يقال في درء المفسدة.

وأما مفهوم المخالفة فراجع إلى أن المسكوت عنه مخالف للمنطوق به في جلب المصلحة أو درء المفسدة، بمعنى إذا كان المنطوق به جالباً لمصلحة فالمفهوم المخالف له؛ جالب لمفسدة، فيكون الحكم طلب تحقيق المنطوق وطلب ترك المفهوم المخالف.

1/ إرشاد الفحول: 34/2. كما في قوله جل جلاله: ﴿وَإِنْ كُنَّ حَامِلًا فَبِأَنفُسِكُمْ عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 6] مفهوم المخالفة إن لم يكن حاملات فلا تجب عليكم نفقة عليهن، وكقوله جل ذكره: ﴿وَإِنْ طَبَّحْتُمْ بِأَنفُسِكُمْ كَيْفَ حَبَّطْتُمْ تَبْحًا﴾ [النساء: 4]. فمفهوم المخالفة إن لم يطب لهن الإعطاء من مهورهن فلا يحل الأخذ منه شيئاً، ينظر: عموم كتب علم أصول الفقه باب مفهوم المخالفة.

2/ ثم إن سياق الكلام يؤيد الأخذ بالمفهوم، إذ به تتحصّل المصلحة المقصودة من حكم المنطوق، فمنع التأفيف لترك مفسدة إيذاء الوالدين؛ فكل ما يؤذيها داخل في حكم النهي، وكذلك تحريم أكل أموال اليتامى، نهي عن مفسدة إتلاف أموالهم، فكل ما يؤدي إلى هذا الإتلاف داخل في النهي. والحقيقة أن الخلاف بين الأصوليين في إعمال المفهوم خلاف لفظي أحياناً، فبعضهم يأخذ حكم المسكوت عنه من أدلة أخرى؛ مستقلة عن المنطوق به، وبعضهم يأخذه من حكم المنطوق اعتماداً على السياق والقرائن المؤيدة له، مع استحضار شروط الأخذ بالمفهوم. ومن أهم ذلك استحضار قرينة المناسب المصلي لحكم المنطوق، فمما لا شك فيه أن المنطوق يحمل حكماً يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة، ولا شك أن إلحاق المسكوت عنه بالمصلحة المنوطة بحكم المنطوق من أهم ما يعطي للمفهوم اعتباراً ويقوي الأخذ به، بل ويحدد كونه مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة، وذلك استحضاراً للسياق المناسب.

وبهذا يتبين أن المقاصد الشرعية مستندة إلى مفهوم الموافقة كاستنادها إلى المنطوق. ويتبين أن مفهوم المخالفة تستند إليه المقاصد لتحقيق عكس ما للمنطوق، والسياق محدد رئيس للأخذ بمفهوم المنطوق في الحكم، حسب القرائن وتحقق شروط الأخذ بالمفهوم¹.

1/ وفائدة هذا الشأن أن المفهوم لا يقال به إلا إذا عضده دليل خارجي أو قرينة قوية، وتحققت شروط وانتفتت موانع، ألم تر أن القول بمفهوم اللقب يكاد لم يقل به أحد، لأن سياق الخطاب في الغالب الأعم لا يعطي للقب مفهوماً، وكذلك شرط أن لا يكون المنطوق خرج مخرج الغالب، فما كان هذا مخرجه لا يعتد بمفهومه. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلًا﴾ [الإسراء: 31]. فالمنطوق هو حرمة قتل الأولاد خشية الفقر، ولا مفهوم لصفة خوف الفقر، إذ قتل الأولاد محرم سواء خشيت الفقر أو لم تخشّه، إذ قتلهم على كل حال مفسدة محضة، والمفسدة مطلوب تركها سواء نطق بذلك الشرع أم سكت عنه، وصفة الإملاق خرجت مخرج الغالب، لأن قتلهم غالباً يكون بدافع الإملاق [ينظر: إرشاد الفحول: 34/2 وما بعدها، وغيره من كتب الأصول باب شروط العمل بالمفهوم]. إذا ضابط الأخذ بالمفهوم: "انتفاء موانع الأخذ به"، وبهذا تتضح أهمية السياق في إدراك المقاصد الشرعية، وبقاقي القواعد التي دُكرت؛ والتي لم أذكر، أكتفي بما نبهت عليه من لفت النظر إلى ضرورة التعميد للسياق وأنه من أهم الأصول التي تتوقف عليها المقاصد، ويحتاج العالم إلى إعماله بقواعده المنضبطة في الوصول إلى المقاصد الشرعية.

الفصل الثاني: "القياس الجزئي" أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: مفهوم "القياس الجزئي" وأركانه وشروطه

المبحث الثاني: أنواع القياس واعتباره أصلاً للمقاصد الشرعية

تمهيد:

إن مقاصد الشريعة الإسلامية كلٌ لا يتجزأ؛ في تصوراته ومنهجه، وخصائصه العامة ومميزاته الخاصة، وبهذه الكلية تكتسب الشريعة صلاحيتها المستمرة، وتحافظ على بقائها. كما أنها تأبى الأخذ بها في مجال دون مجال؛ أو في هيئة دون أخرى، إذ بذلك لا تؤدي الحقيقة القصدية منها، ولا تحقق الأهداف المتوخاة منها، فمقصد الصلاحية المستمرة يقتضي تفعيل كل قوانينها، ومراعاة جميع مبادئها الكبرى، وتحكيم مقاصدها العامة والخاصة في كل مجالات الحياة، والاجتهاد على وفق كلياتها الشرعية وقواعدها المنهجية؛ لتكتمل الصورة الكاملة لحقيقة الشريعة وتستثمر مقاصدها على الوجه المطلوب.

ولعل من أهم موجبات الأخذ بالأدلة التبعية المستقرة واعتبارها مصدراً تشريعياً للأحكام الشرعية أذكر موجبين على سبيل التمثيل لا الحصر.

الموجب الأول: هو أن من المقاصد المنهجية للشريعة الإسلامية الصلاحية المستمرة، وكما هو مقرر عند الأصوليين "فإن النصوص الشرعية متناهية محدودة والوقائع المستجدة غير محدودة" ولا يستقيم هذا المقصد المنهجي إلا بتوليد مستمر لأدلة الشريعة وضبط شرعيتها، وهو ما يسمى توسيع مجال الاجتهاد وضبط منهجه وتحديد مقاصده.

وهذا لا يتحقق إلا بإعمال الأدلة التبعية بعد إحكام دلالتها والتحقق من شرعية اعتبارها؛ إما على جهة الأحاد أو التعاضد والتضافر.

قال الإمام الشاطبي: 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»¹.

1/ الموافقات: 319 / 1

ولعل أول ما يتبادر إلى ذهن المجتهد هو البحث عن إعمال القياس الشرعي فيما سكت عنه نص الكتاب ونص السنة والإجماع. فيلجأ المجتهد إلى القياس والاستدلال؛ وفق ضوابط في غاية الدقة اشترطها العلماء، حتى ينضبط المعنى الشرعي.

والموجب الثاني: أن من المقاصد المنهجية للشريعة الإسلامية أيضاً: «نوط التشريع بالضبط والتحديد، (..) إن الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال الشريعة وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين به جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة»¹.

وهذا الضبط والتحديد هو ما استقرأ العلماء قوانينه وقواعده عبر إسناد المقاصد إلى أدلة تبعية لمواكبة طموح الشريعة، «فبذلك قد نصبت للعلماء أمارات التشريع بالأوصاف والمعاني المراعاة في التشريع، ونصبت لما دونهم ضوابط تحتوي على تلك المعاني»².

ولعل هذا الضبط والتحديد هو ما يمكن أن يدخل تحت مفهوم الاستدلال عند الإمام الشافعي، الذي يعبر عن كل ما لم ينص عليه الشارع في كتابه أو سنة نبيه بالاستدلال على نحو ما قاله: «ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال»³. وهو طلب الخفي من أدلة الأحكام لبعض المسائل الغائب دليلها، أو النوازل التي لم يسبق لها نظير، أو المستجدات المواكبة لتطور العصر؛ التي ليس لها ما يشهد لها من نص معتبر.

ثم إن القياس مثلاً «هو أصل الرأي ومجال الاجتهاد وبه ثبت أكثر الأحكام، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواضع الإجماع معدودة، والوقائع غير محصورة فاضطر العلماء إلى أن يثبتوا منها بالقياس، ما لم يثبت بنص ولا إجماع»⁴.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 133.

2/ نفسه: 133.

3/ الرسالة: 21.

4/ تقريب الوصول إلى علم الأصول للإمام ابن جزى الغرناطي: 122.

واعتبار كهذا يحيننا إلى ضرورة إعمال باقي الأدلة المختلف فيها شريطة إحكام أصل اعتبارها وجعلها على الأقل قريبة من القطع إن لم نستطع الوصول بها إليه، فالمعول عليه في الأصول ما كان قطعيا أو قريبا منه.

وعليه أتناول هذا الفصل في بحثين، الأول أعالج فيه مفهوم القياس الجزئي وأبرز وجه اعتباره أصلا للمقاصد الشرعية، والثاني أتحدث فيه عن أنواع القياس المعتبر أصلا للمقاصد.

المبحث الأول: مفهوم "القياس الجزئي" وأركانه وشروطه

تمهيد:

في هذا المبحث لا أتطرق إلى الجدل الأصولي حول أصل اعتبار القياس ولا عن دليل حجيته، لقلّة الخلاف والمخالفين في ذلك، ولضعف دليل المخالف، إذ لعله لم يخالف في شرعية الأخذ بالقياس إلا الظاهرية أو بعضهم، وبعض مَنْ شذ من أهل الفرق الكلامية، وبعض الشيعة.

وأما عند جمهور علماء الأمة فإن القياس عندهم ركن أساس في السيرورة التشريعية، وبالتالي فهو عمدة المقاصد وأصل من أهم أصولها، والدليل على ذلك أن الظاهرية الذين لا يقولون بالتعليل والقياس لا يخوضون في شيء اسمه المقاصد أو المصالح، إلا بالنفي، وتسفيه رأي القائلين بذلك¹.

والمهم أن «القياس هو رابع الأدلة الشرعية المسلّم بحجيتها ومكانتها عند جماهير من العلماء سلفاً وخلفاً، أما من حيث ما بني عليه من مسائل وقواعد وأحكام فهو يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، وهذا وحده كافٍ للدلالة على أهميته في التوليد المعرفي والتفريع الفقهي»².

وعليه أتناول هذا المبحث في أربعة مطالب: أخصص الأول لضبط مفهوم القياس الجزئي، المطلب الثاني: أتحدث عن الأصل المقيس عليه وأهم شروطه، المطلب الثالث: أخصصه للحديث عن الفرع المقيس وأهم شروطه والمطلب الرابع: تحدثت فيه باختصار عن العلة وأهم شروطها ومسالكها وعن إعطاء حكم الأصل للفرع.

1/ وقال الإمام الشاطبي في الرد على الظاهرية في مسألة نفي القياس: «هذا الرأي هو رأي الظاهرية؛ لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه» [الموافقات: 1/ 131]، ولعل أمر الرد على شذوذ آراء الظاهرية ومنكري القياس قتل بحثاً فلا أطيل الكلام به هنا، وقد انتشر وعرف، لكن الذي آراه هو الحديث باختصار عن مفهوم القياس الشرعي، وضوابطه، وعن وجه اعتبار القياس أصلاً للمقاصد الشرعية.

2/ التجديد الأصولي: 335.

المطلب الأول: مفهوم "القياس الجزئي" عن الأصوليين

والمراد هنا هو ضبط حقيقة القياس وأركانه وشروطه الأساس المعتمدة في الأخذ به حتى تنضبط صورته الكاملة وتبرز حقيقته الشرعية.

فالقياس إذن إنما هو لضبط أحكام المسكوت عنه، وجعل القول به بعيداً عن الهوى والتشهي والتقول على الشارع ما لم يقصد، «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد»¹، فيكون بذلك منضبط بشكل مناسب إلى حد كبير لما سبقه من الأصول المصدرية، كما يكون أيضاً من أهم آليات ضمان استمرار أحكام الشريعة وصلاحياتها المستمرة لكل زمن ومكان.

أولاً: مفهوم القياس عند الإمام الشافعي

من المعلوم أن مفهوم القياس تطور عند الأصوليين، ونما وترعرع، والذي يشهد لهذا التطور أن مفهوم القياس عند الإمام الشافعي هو الاجتهاد؛ وهو ما صاغه في شكل سؤال حيث قال: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد»². ونص أيضاً على هذا المعنى بقوله: «طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»³.

وهذا التعريف أعم مما عند الأصوليين ممن جاء بعده، ويوضح هذا المعنى أن مصادر التشريع عنده نص الكتاب أو نص سنة، أو إجماع، أو اجتهاد ويدخل في الاجتهاد كل ما سوى الأصول الثلاثة الأولى.

ولذا قال: «يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع (..) وعلم اجتهاد بقياس؛ على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قاييسه، لا عند العامة من العلماء»⁴.

1/ الموافقات: 1/ 131.

2/ الرسالة: 476.

3/ نفسه: 476.

4/ الرسالة: 476. ولعل حصر معنى الاجتهاد في القياس مجانِب للصواب على العموم؛ ولهذا نَبّه الإمامان الجويني وتلميذه الغزالي على هذا، حيث قال الإمام الجويني: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: الْقِيَاسُ هُوَ الْإِجْتِهَادُ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ، وَهَذَا مَذْحُولٌ [التلخيص: 150/3]. وكذلك قال تلميذه أبو حامد الغزالي في التعبير عن هذا الخطأ بقوله: «قَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: الْقِيَاسُ هُوَ»

لكن الإمام الشافعي يدقق في معنى القياس في بعض المواضع من رسالته كقوله القياس هو: «أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولها به وأكثرها شبيهاً فيه»¹. وفي موضع آخر من رسالته الأصولية قال: «صحيح القياس إذا قست الشيء بالشيء أن تحكم له بحكمه»².

وبهذا يكون القياس عند الإمام الشافعي متأرجحاً بين معنيين؛ معنى عام وهو أن القياس هو الاجتهاد، ومعنى خاص وهو أن القياس هو إلحاق واقعة لم ينص على حكمها الشارع في الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ بما نص عليه لاشتراكهما في علة أو حكمة منضبطة.

ثانياً: مفهوم القياس عند الأصوليين بعد الإمام الشافعي

عرفه الإمام الشيرازي بقوله: «اعلم أن القياس حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما»³. وقال في المعونة: «هُوَ حمل فرع على أصل بعلّة جَامِعَةٍ بَيْنَهُمَا وإجراء حكم الأصل على الفرع»⁴.

لكن أفضل ألا أطيل الكلام بشرح ألفاظ تعريف القياس، كما فعلت في الإعراض عن ذكر حجية القياس لوضوح ذلك، ولتناول الأصوليين أقدمين ومعاصرين له، ولما سأؤكد على ذلك في ثنايا ما بقي من تفاصيل مبحث القياس.

الإجتهاد، وَهُوَ خَطَأٌ؛ لِأَنَّ الإِجْتِهَادَ أَعْمُ مِنَ الْقِيَاسِ» [المستصفي: 281]، والذي يدل على عموم الاجتهاد وخصوص القياس هو أن «مصطلح الاجتهاد يستوعب كل المادة الأصولية تقريباً، بدءاً بباب الأحكام كما هي مرتبة في الموافقات فالمقاصد فالأدلة» [المصطلح الأصولي: 315]، وما القياس إلا واحد من الأدلة الشرعية.

1/ الرسالة: 479.

2/ نفسه: 524.

3/ اللع في أصول الفقه: 96. وينظر كتاب: أصول الشاشي: للإمام الشاشي (ت: 344هـ) ص: 325.

4/ المعونة في الجدل: 36. ذهب جمهور الأصوليين إلى تعريف القياس بقولهم هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما» ينظر: المستصفي: 280. والمحصول للإمام الرازي: 5/5. وإرشاد الفحول: 79/2. وقال الإمام الرازي هو اختيار المحققين من الأصوليين [ينظر: المحصول: 5/5]، واختصر الإمام ابن قدامة المقدسي تعريف القياس اختصاراً مفيداً في موضعين من كتابه: **الموضع الأول**: قال فيه القياس هو: «حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما» روضة الناظر: 159. **والموضع الثاني**: اختصره بقوله «إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم، لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياس» [روضة الناظر: 159]، وكذلك اختصر الإمام الأمدي تعريف القياس بقوله: «المختار في حد القياس أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل، وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالعرض» [الإحكام: 191/3].

ثالثاً: أركان القياس الجزئي

الركن هو ما تنبني عليه ماهية الشيء، وعليه فأركان القياس هي ما لا يتصور له وجود إلا بها وهي أربعة: الأصل والفرع وحُكم الأصل والعلّة الجامعة¹.

قال الإمام الأمدي بعدما أطال الكلام في تحقيق معنى القياس: «وإذا عرف معنى القياس فهو يشتمل على أربعة أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع»². وذكُر هذه الأركان الأربعة عليه شبه إجماع من الأصوليين.

أما تقييد القياس بوصف "الشرعي" فلاخراج القياس العقلي والعادي عن اعتبار البحث فيه، فالأول: مستفاد من الاستقراء المنطقي الرياضي، والثاني: مستفاد من الاستقراء التجريبي في العوائد الطبيعية المشاهدة، وليس هذا مقصوداً بالبحث ها هنا بل قصدنا بقيد "الشرعي" إخراجه.

ولقد ضبط الأصوليون هذه الأركان بمجموعة من الشروط المعتبرة في كل ركن ليصح انبناء القياس عليه، أذكرها في كل ركن على حدة باختصار شديد.

المطلب الثاني: الأصل المقيس عليه وأهم شروطه

والأصل هو المحل الذي ثبت حكمه الشرعي بنص أو ظاهر الكتاب أو السنة أو الإجماع، وجاز تعليقه بعلّة منصوصة أو مستنبطة.

أهم الشروط المعتبرة في الأصل

ذكر الإمام الغزالي ثمانية شروط³ وذكر الإمام الشوكاني اثني عشر شرطاً¹، يجب توفرها في الأصل.

1/ لعل من أفضل من حقق هذه الأركان تحقيقاً علمياً شرعياً؛ عالمان أحدهما من الأصوليين القدامى: وهو حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي، ولذا ربط هذه الأركان بمعنى الضبط حيث قال: «الباب الرابع في أركان القياس وشروط كل ركن، وأركانه أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة والحكم فلنميز القول في شرط كل ركن ليكون أقرب إلى الضبط» [المستصفي: 498]. والثاني من الأصوليين المعاصرين الفحول: وهو الإمام الشوكاني والمطلع على كتابه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" يجده حقيقة اسماً على مسمى.

2/ الإحكام للإمام الأمدي 188/3.

3/ المستصفي: 498.

الشرط الأول: أن يكون حكم الأصل ثابتا بنص أو إجماع

أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الإجماع، وهي الأصول التي يقاس عليها، فلو ثبت بمحض العقل أو العادة لم يجز القياس عليه. وهو معنى قول الإمام الغزالي: «أن يكون الحكم ثابتا بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكما شرعيا»².

الشرط الثاني: أن لا يكون الأصل فرعا لأصل آخر

أي أن يكون الأصل حقيقيا غير متفرع عما سواه بمعنى: «أن لا يكون الأصل فرعا لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع»³. وعبر عنه الإمام الشوكاني: «أن لا يكون الأصل المقيس عليه؛ فرعا لأصل آخر، وإليه ذهب الجمهور»⁴، فلا معنى لقياس فرع على فرع. «لأن الفرع إن كان يساوي ما ثبت فيه الحكم بالقياس في العلة فهو يساوي واقعة النص في نفس العلة ويكون المعدي بالقياس هو حكم النص، وإن كان لا يساويه في العلة فلا يصح أن يساويه في الحكم، وعلى هذا لا يصح أن يقال حرم نبيذ التفاح قياسا على نبيذ التمر الثابت حكمه بالقياس على الخمر، ويكون تحريمه بالقياس على الخمر لا على نبيذ التمر، وإن كان لا يساويه في الإسكار فلا يساويه في التحريم»⁵.

الشرط الثالث: أن يكون حكم الأصل قابلا للقياس عليه، مُدْرَكُ العلة

بمعنى أن يكون معقول المعنى «والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى»⁶.

1/ إرشاد الفحول: 93/2.

2/ المستصفي: 498.

3/ نفسه: 498.

4/ إرشاد الفحول: 93/2.

5/ علم أصول الفقه: 49.

6/ الموافقات: 2/ 539.

وضابط هذا أن ما كان فيه حظ للمكلف في دنياه فهو مما يمكن أن يعقل معناه ويقاس عليه، وما لم يكن فيه حظ للمكلف في الدنيا وارتبطت منافعه بالآخرة، فهذا مما استأثر الله بعلمه، وإن أعلمت فلا يقاس عليها، لأنها أمور توقيفية، وشعائر تعبدية مقصود بها الخضوع والامتثال «فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان»¹ والتسليم بكمون مصالح العباد فيها كما هي؛ وبما هي عليه في كفياتها ووقتها ومقدارها، وكل ما خرج عن مقتضاها مفسدة.

كما قال الإمام الشاطبي: «وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعبدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنها لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به، ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان»².

ومثل الإمام الغزالي لذلك بقوله: «ومثاله المقدرات في أعداد الركعات، ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنى، فلا يقاس عليها غيرها؛ لأنها لا تعقل علتها»³.

الشرط الرابع: أن لا يكون حكم الأصل خاصاً ببعض الأشخاص

ومن الشروط المؤثرة في الأصل المقيس عليه قيام الدليل على خصوصية حكم الأصل بالنبي ﷺ أو بآل بيته أو أحد أصحابه. فزواج النبي ﷺ بتسع نسوة خاص به لا يجوز القياس

1/ الموافقات: 2/ 526.

2/ نفسه: 2/ 534.

3/ المستصفي: 501.

عليه، وتحريم الزواج على نساء النبي ﷺ بعد موته؛ خاص بهن لا يقاس عليه. وهذا استثناء فلا يقاس عليه¹.

كما قال الإمام الغزالي: «ما استثنى عن قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره؛ لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفي القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس»².

فالنص القطعي حصر عدد الزوجات في أربع، كما أن القاعدة قطعية في وجوب المهر للزوجة، وأن الشهادة لا تجزئ إلا بشهادة اثنين عدول فما فوق وبها تواتر الحكم، فهذه قواعد قطعية بحكم قطعي، وردت أحكام خاصة تخالف معناها، فلا يقاس على الخاص وتجري القاعدة العامة مجراها.

كما قال الإمام الغزالي: «بيانه ما فهم من تخصيص النبي -عليه السلام- واستثنائه في تسع نسوة، وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر، وفي تخصيصه بصفي المغنم وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وتخصيصه أبا بردة في العناق أنها تجزي عنه في الضحية، فهذا لا يقاس عليه»³.

المهم أن ما كان خاصاً لا يقاس عليه ظهرت علتها أم خفيت، والمراد بالخصوص هنا الخاص بأشخاص بعينهم لا الخاص بجنس، إذ يجوز قياس جنسه عليه، فما كان خاصاً بالنساء يجوز فيه القياس في جنس النساء، وهكذا.

1/ المراد بالخصوص هنا الخصوص العيني لا الخصوص الجنسي، بمعنى أن ما كان خاصاً بشخص بعينه لا يقاس عليه، وما كان خاصاً بجنس يمكن القياس عليه إذا تحققت شروط القياس الشرعي فيه.

2/ المستصفي: 500.

3/ نفسه: 500.

المطلب الثالث: الفرع المقيس وأهم شروطه

من أركان القياس الفرع المقيس وهو الحادثة التي لم ينص عليها الشارع ونص على شبيهة لها تشترك معها في علة قياسية، «يراد معرفة حكمها الشرعي، ولا نص عليها»¹.

أهم الشروط المعتبرة في الفرع

على غرار ما في الأصل من شروط تضبط حقيقته وتحكم اعتباره، كذلك توجد شروط تضبط حقيقة الركن الثاني في القياس وتحكم اعتباره، ونوجزها فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون حكم الفرع غير منصوص عليه

لعل أول شرط يجب التحقق منه في الفرع هو استقراغ الوسع في البحث بين الأدلة الشرعية وإجماع العلماء حتى يتبين عدم وجود حكم للفرع، فلو وجد لم يصح قياسه على غيره، إذ "لا قياس مع وجود النص"²، وإنما يطلب القياس فيما لا نص فيه³، فلا معنى لوجود حكم مسألة نصاً أو إجماعاً ثم نبحت لها عن أصل تقاس عليه.

الشرط الثاني: التحقق من وجود علة حكم الأصل في الفرع

وهو أن يكون الوصف الجامع موجوداً في الفرع كما هو في الأصل⁴ بمعنى أن العلة الجامعة بين الفرع والأصل محققة الوجود في الفرع، قال أبو حامد: ولو كان وجودها مظنوناً في الفرع غير مقطوع به صح القياس، ثم حكى الخلاف في ذلك⁵.

ولعل الصواب الراجح فيما يظهر أن تكون العلة في الفرع كما هي في الأصل، أي إذا كانت قطعية في الأصل بأن كان منصوصاً عليها صراحة أو مجمعاً عليها، ففي الفرع المقيس

1/ التجديد الأصولي: 348. «والفرع: وهو ما لم يرد بحكمه نص، ويراد تسويته بالأصل في حكمه، ويسمى: المقيس، والمحمول عليه، والمشبه» [علم أصول الفقه: 48].

2/ ينظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول: 124.

3/ ينظر: المستصفي: 504.

4/ تقريب الوصول إلى علم الأصول: 124.

5/ المستصفي: 503.

يجب أن تكون قطعية، وإن كان وجود العلة في الأصل ظنية باستنادها للاستنباط والاجتهاد في مسلكها، فيجزئ الظن في وجودها في الفرع.

وهو ما عبر عنه الإمام الشوكاني بقوله: وأما ما يشترط في الفرع فأمر أربعة: أحدها: مساواة علته لعلة الأصل¹، وذهب الإمام الغزالي إلى أن «الظن كالعلم في هذه الأبواب»².

الشرط الثالث: أن يكون الفرع من جنس الأصل

وهو معنى قولهم "لا قياس مع وجود الفارق" و عليه فهذا الشرط من الشروط الضرورية الضابطة لشرعية القياس والحامي لحماه على الوجه الشرعي المطلوب، «وذلك بأن لا يفارق الفرع الأصل في طبيعته وخصائصه وأصوله المبني عليها، فالبيع والنكاح مثلاً؛ لا يصح قياس أحدهما على الآخر؛ للفروق الجوهرية بينهما»³.

وهذا لا يعني مطابقة الفرع للأصل في جميع مكوناته، إذ لو كان كذلك لكان هو نفسه؛ فلا حاجة إلى قياس، وإنما أن يشتركان في العلة والجنس، ويختلفان فيما سواهما، ولو بقليل. بمعنى أن تكون صورتاهما متشابهتين تشابهاً يسمح باشتراكهما في الحكم زيادة على العلة الضابطة للقياس.

إذ القياس «لا يبطل بالفارق لأن الأصل مع الفرع لما اتحدا في العلة وجب اتحادهما في الحكم، وإن افترقا في غير هذه العلة»⁴، لكن لا بد من اتحادهما في الجنس والعلة ولو بشيء من التشابه الجنسي، ولذا قال الإمام الشافعي: «ويمتنع أن يسمى "القياس" إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتتمل أن يكون فيه شبة من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر»⁵.

1/ إرشاد الفحول: 2 / 102.

2/ المستصفي: 503.

3/ التجديد الأصولي: 348.

4/ أصول الشاشي: 334.

5/ الرسالة: 515.

المطلب الرابع: العلة وإعطاء حُكم الأصل للفرع

تعتبر العلة الشرعية هي المحرك بالضرورة للحكم الشرعي من الأصل إلى الفرع، إذ بدونها لا يتصور وجود قياس شرعي أبداً، «فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم؛ وهو التأمل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع»¹.

وهذا الوصف المؤثر الجامع بين الأصل والفرع هو المسمى عند الأصوليين علة، مع مسامحة في الاصطلاح كما قال الإمام الشاطبي في معرض التمثيل للفروق بين العلة مرادفاتهما في سياق حديث "لا يقض القاضي وهو غضبان" فالغضب سبب، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»².

- تعريف العلة عند الأصوليين

وهي «موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب أو هي دلالة على الحكم والدليل لا ينفك عن المدلول»³، وقال الإمام الزركشي: «العلة هي التي لأجلها ثبت الحكم، وقيل: الصفة الجالبة للحكم»⁴.

وانطلاقاً مما سبق يمكن أن يُختار تعريف أضبط وأدق وهو الذي انتقاه الدكتور شعبان محمد إسماعيل حيث قال: «العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق

1/ أصول السرخسي: 178/1.

2/ الموافقات: 411/1.

3/ قواطع الأدلة في الأصول: للإمام السمعاني (ت: 489هـ): 75/1.

4/ البحر المحيط في أصول الفقه: 144/7. على كل حال فقد اختلف الأصوليون في تعريف العلة على أقوال كثيرة ذكر منها الإمام الشوكاني: سبعة تعاريف ماثورة عن كبار الأصوليين. منها أن العلة هي: «الباعث على التشريع، بمعنى: أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم» [إرشاد الفحول: 97/2]. وقيل: العلة هي «الوصف الذي بنى عليه حكم الأصل، وبناء على وجوده في الفرع يسوى بالأصل في حكمه» [علم أصول الفقه: 48].

مصلحة الناس، إما بجلب منفعة أو دفع مضره»¹. «وهذا تعريف مقصدي للعلة»²، ومؤشر على ما نحن فيه من التأسيس لأصول المقاصد الشرعية، وإحكام مقتضاها.

أولاً: أهم الشروط المعتبرة في العلة

ومن المؤكد أن العلة بصفاتها من أهم أركان القياس لا بد لها من شروط تضبط حقيقتها وتنقح مناطها وتحكم صورتها ومن أهم هذه الشروط المعتبرة فيها ما يلي:

الشرط الأول: أن تكون العلة مؤثرة ومطرده

المراد بالتأثير أن تكون متحققة الوجود، ومعتبرة في تشريع ذلك الحكم، فالتأثير معناه أن بانعدامها ينعدم أصل الحكم، ولهذا قال الإمام الشوكاني: «يشترط في العلة أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة»³.

لذا قعد الأصوليون قاعدة ضابطة لقوة هذا التأثير: "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا" وهذا الدوران إنما هو لقوة تأثير العلة في الحكم.

أما الاطراد فهو أن تكون العلة في الحكم مستمرة غير لحظية، فلو كانت غير مستمرة في الحكم في كل زمن ومكان لم تكن علة، فالمقصود الشرعي إنما هو ما اطرده والعلة أمانة عليه وعلامة لصيقة به.

الشرط الثاني: أن تكون ظاهرة منضبطة

من المعلوم أن الأحكام الشرعية كلها حِكْم وأسرار، قد يدركها المجتهد وقد لا يدركها، ولهذا جعل الشارع مجموعة من العلامات والأمارات الدالة على تلك الحكم والأسرار؛ والضابطة لها؛ وهي علة الحكم القائدة إلى الحكمة منه، ولهذا وجب على المكلف اتباع العلة التي هي منضبطة معلومة مطردة في كل ما شرع له الحكم.

1/ الأدلة الشرعية دراسة أصولية استقرائية: 103.

2/ كلام مستفاد من توجيهات أحد أساتذتي الأفاضل في إحدى الاستشارات العلمية الخاصة بهذا البحث.

3/ إرشاد الفحول: 98 / 2.

«وعلى هذا فجميع الأحكام الشرعية تبني على عللها، أي ترتبط بها وجودا وعدما، لا على حكمها، ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يوجد حيث توجد علته ولو تخلفت حكمته، وينتفي حيث تنتفي علته ولو وجدت حكمته»¹.

لذا فرق العلماء بين الحكمة والعلة، فالحكمة غير منضبطة في نظر المكلف ولا مطردة بنفس القدر والتأثير، والعلة منضبطة مطردة فأناطوا الحكم بما انضبط واطرد، قال الإمام الشوكاني في نقله عن مجموعة من الأصوليين: إن من شرط العلة «أن تكون وصفا ضابطا، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع، لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها»². أي هي التي تضبط حدود الحكم وتوضح صورته للمجتهد فيتسنى له القياس عليه فيما تشابه مع تلك العلة المنضبطة؛ «لأن الحكمة لخفائها في بعض الأحكام، ولعدم انضباطها في بعضها لا يمكن أن تكون أمانة على وجود الحكم أو عدمه، ولا يستقيم ميزان التكليف والتعامل إذا ربطت الأحكام بها»³.

ومثال ذلك رخصة قصر الصلاة الرباعية في السفر: فقالوا العلة هي السفر لكونه منضبطا في كل مسافر، والحكمة من ذلك رفع المشقة الحاصلة، وحيث إن المشقة متفاوتة من شخص إلى آخر وغير مطردة بين المكلفين، أناطوا الحكم بالعلة التي هي السفر، فكل مسافر يجوز له قصر الصلاة الرباعية، وليس كل مشقة تبيح قصر الصلاة، بل لا بد من السفر إذ الرخصة منوطة به.

وإذا انضبطت الحكمة صارت علة وجاز إناطة الحكم بها عند بعضهم؛ كما جاء عند الإمام الشوكاني حيث قال: «وقال آخرون: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها»⁴. ومما انضبط من الحكمة فصارت علة «مثال هذا قوله ﷺ: "لا يقض القاضي

1/ علم أصول الفقه: 52.

2/ إرشاد الفحول: 98 / 2.

3/ علم أصول الفقه: 52.

4/ إرشاد الفحول: 98 / 2.

وهو غضبان"¹، وهو تنبيه أن الغضب علة في منع القضاء لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والهاقن والمتألم فيكون الغضب مناطا لا لعينه بل لمعنى يتضمنه»².

ووجه «النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج، اطرده النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش، وهذا صحيح مليح»³، فكل تشويش يصل إلى حد الاضطراب أو يؤثر على تركيز القاضي وتحريه الصواب وطلب الحجة فهو علة تمنعه من القضاء، وبهذا قد تنقلب الحكمة علة وقد تكون العلة حكمة منضبطة.

فالغضب غير منضبط إلا إذا أنيط به الوصول إلى حد تشويش خاطر، واضطراب الفكر، ببدء الدخول في ذلك، فيقاس عليه كل ما أدى إلى ذلك من جوع أو عطش أو خوف أو مرض، أي كل ما يشغل باله ويلهي خاطر عن استقاء الحكم في المسألة حقها، يعد علة يقاس على الغضب.

الشرط الثالث: أن لا تُعارض العلة ما هو أقوى منها

والمراد أن لا تُعارض العلة نصا شرعيا أو إجماعا منعقدا، أو علة أقوى منها؛ فلو كان فرع يشترك بعلة مستتبطة من أصل ويشترك في الآن نفسه بعلة منصوصة في أصل آخر، فحمل الحكم على العلة المنصوصة أولى.

1/ أخرج الإمام البخاري: كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم: 7158، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم: 1717.

2/ المستصفي: 475-476.

3/ الموافقات: 245/2. وقرر الإمام الشاطبي في موضع آخر بقوله: «إن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا لذلك بقوله عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنبت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف» [الموافقات: 132/1]. الأستاذ علي حسب الله حيث قال: «لقد حكم الشارع على الخمر بالحرمة مثلا، فهل نعلل هذا الحكم بما يترتب عليه من مصلحة وهو المحافظة على العقل؛ وضمان أدائه لوظيفته؛ فنكون قد عللنا الحكم بالحكمة؟ أم نعلله بمعنى الخمر، وهو الشدة التي تستر العقل وتمنعه من أداء وظيفته، فنكون قد عللناه بوصف في المحكوم عليه؟» [أصول التشريع الإسلامي: 136].

ولذلك اشترط بعض الأصوليين «أن تكون العلة سالمة بحيث لا يرد لها نص، ولا إجماع (..) وأن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، ووجه ذلك: أن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس»¹. وهناك شروط أخرى ذكرها بعض الأصوليين أعتقد أنني أجملت معظمها وأهمها في هذه الشروط الثلاثة الآتية الذكر.

ثم إن مما قد يدخل في هذه الشروط أو في معناها وهو الشرط الرابع يمكن أن أسميه "ما تستفاد منه العلة"؛ وهي المسالك التي تعرف بها وتضبط على إثرها، أي كيف تعرف العلة؟

ثانياً: مسالك التعرف على حقيقة العلة الشرعية

المراد بمسالك العلة «هي الأدلة الدالة على أن الوصف علة في الحكم»²، فلقد تتبع الأصوليون هذه الأدلة التي تضبط القول بالعلة، «وهنا لا بد من الإشارة إلى بعض الطرق المعتمدة عند الأصوليين للوصول إلى علة الحكم، التي تعتبر بدورها من قوانين الاستقراء وقواعده التي يركز عليها، أخص بالذكر تلك الطرق الاستقرائية ذات الصلة الوطيدة بالتجربة مثل: الطرد والعكس، والدوران والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط»³. وهذا مثال على أهمية الاستقراء في التحقق من علة الحكم.

وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن العلة الشرعية لا تستفاد إلا من الشرع، ولا ينبئ بها إلا الشارع؛ ولا دخل لمسلك العقل في ذلك إلا ما استند فيه إلى الشرع وسدد به، وهي على ثلاثة أقسام: القسم الأول: في إثبات العلة بأدلة نقلية القسم الثاني: في إثبات العلة بالإجماع، والقسم الثالث: في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال.

1/ إرشاد الفحول: 99-98/2.

2/ مفتاح الوصول: 136.

3/ منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء: 105.

القسم الأول: في إثبات العلة بأدلة نقلية وهي عند الإمام الغزالي على ثلاثة أضرب، حيث قال: «وإنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو التنبيه على الأسباب»¹، نظراً لأن النص لا يثبت إلا من جهة الشرع فكذلك علته لا تثبت إلا بالشرع.

الضرب الأول من القسم الأول هو: الصريح، وذلك أن يرد بلفظ التعليل كقوله لكذا، أو لعله كذا، أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل².

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة، كقوله ﷺ لما سئل عن الهرة: "إنها من الطوافين أو الطوافات"³ (..) أو ما إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر الطواف مفيداً (..) وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم، كقول الحق جل ثناؤه: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ بِمَا عَمَزَلُوا أَلَيْسَ فِي

الْمَحِيضِ﴾⁴، وكذلك قوله ﷺ: "أينقص الرطب إذا ببس فقيل نعم فقال: فلا إذن"⁵، ففيه تنبيه على العلة (..) حيث لا وجه لذكر هذا الوصف لو لا التعليل به (..) إذن فإنها للتعليل (..) والفاء في قوله ' فلا إذن' فإنه للتعقيب والتسبب»⁶.

1/ المستصفي: 475.

2/ المستصفي: 475 مثل قوله تعالى: ﴿كَعْ لَا يَكُونُ دَوْلَةً تَبِينُ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، [الحشر: 7] وقوله سبحانه: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: 34] وقوله ﷺ: "إنما جعل الاستئذان لأجل البصر" (أخرجه الإمام البخاري: "باب الاستئذان قبل النظر" رقم: 6241) «[نفسه: 475].

3/ أخرجه الإمام مالك في موطنه، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، رقم: 22، وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده، "من حديث سعد بن أبي وقاص"، وأخرجه الإمام ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، رقم: 115، كلهم بلفظ: "أينقص الرطب إذا ببس؟؛ فقالوا: نعم. فنهي عن ذلك"، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، "من حديث سعد بن أبي وقاص" رقم: 1515، بلفظ: "أليس ينقص الرطب إذا ببس؟"، قالوا: بلى، فكرهه. وصححه العلامة ناصر الدين الألباني في الصحيح ضعيف الترمذي، رقم: 2264.

4/ البقرة: 220.

5/ أخرجه الإمام مالك في موطنه، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم: 42، والإمام ابن حبان في صحيحه رقم: 115، وصححه العلامة ناصر الدين الألباني في الصحيح الجامع، رقم: 2434.

6/ المستصفي: 475-476. وجمع الإمام الشريف التلمساني بين هذين الضربين في مسلك واحد وسماه مسلك النص، حيث قال: «المسلك الأول: النص وهو قسمان، صريح وإيماء» [مفتاح الوصول: 136] ولعل العلة المنصوص عليها؛ مجمع على الأخذ بها بين الأصوليين.

والضرب الثالث: من مسالك العلة عند أبي حامد الغزالي: هو «التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها؛ بصيغة الجزاء والشرط؛ بالفاء التي هي للتعقيب والتسبب، كقوله عليه السلام: «من أحيى أرضاً ميتة فهي له»¹، و«من بدل دينه فاقتلوه»²، (.) فكان إحياء الأرض المهملّة علة تملكها، والسرقّة علة القطع والزنا علة الجلد»³.

القسم الثاني: في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم، وهذا القسم ملخص في كون المجتهدين يجمعون على أن العلة الفلانية مشتركة بين الأصل والفرع⁴.

القسم الثالث: في إثبات العلة بالاستتباط وطرق الاستدلال وهي أنواع، ذكر الإمام الغزالي لهذا القسم الأمثلة موضحة لذلك، أذكره مجملاً؛ فهذا القسم على نوعين الأول: **السبر والتقسيم**، والنوع الثاني **الوصف المناسب للحكم**⁵. ولعل في هذا كفاية وفيه إحالة على مظانه، ومواطن خبر الأصوليين فيه.

1/ أخرجه الإمام مالك في الموطئ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات، رقم: 1424، واللفظ له، وأخرجه الإمام البخاري: كتاب المزارعة، باب من انتظر حتى تدفن"، رقم: 2334.

2/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تدفن، رقم: 3017. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 40] ﴿الزَّانِي وَالزَّانِيَةَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] [المستصفي: 475].

3/ المستصفي: 475.

4/ ومثل لذلك أبو حامد بقوله: إذا قُدّم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث؛ فينبغي أن يُقَدّم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخوة، وهو المؤثر بالاتفاق» [المستصفي: 475]، فوجود الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب في الإرث لكون الأول أدلى للهالك بجهتي الأب والأم، وهذه العلة هي التي أعطته حق الحجب، بإجماع العلماء، ولذا قاسوا ولاية النكاح على الميراث، بالإجماع أيضاً، فالشقيق مقدم في الولاية على الذي للأب، ثم ذكر أبو حامد مجموعة من الأمثلة الأخرى، لا أطيل بذكرها.

5/ وعد الإمام الشريف التلمساني خمسة مسالك للعلة، **أولها النص:** وهو قسمان صريح وإيماء، وقد مضى معناه. **والمسلك الثاني:** الإجماع، وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع. **والمسلك الثالث:** المناسبة، وهو أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم. وهو أيضاً ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. **والمسلك الرابع:** الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويعدم عند عدمه، فيعلم أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم "مثل عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام إجماعاً، فإذا دخله الإسكار كان حراماً إجماعاً". **والمسلك الخامس:** وهو أن يتردد المسلك بين أصليين مختلفين في الحكم وهو أقوى شبيهاً بأحدهما. كاحتجاج المالكية على أن العبد يَمْلِكُ. بأنه دائر بين الحر والبيهية فمن غلب أنه آدمي أشبه الحر، ومن غلب أنه مال أشبه البيهية، فأحد الشبهين يوجب له الاستحقاق أن يَمْلِكُ وهو الشبه للآدمي أقوى من الشبه المالي، من وجهين، أحدهما أن الشبه الآدمي أصلي والمالي عارض، والأصلي أولى من العارض، وثانيهما أن الشرع غلب شبه الآدمي (..) فأثبت له ملك النكاح الذي لا مدخل للبيهية فيه، فوجب به أن يثبت له ملك اليمين لقوة الشبه الموجب له» [مفتاح الوصول: 136-140]. قال الإمام الشوكاني: «بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط، وقد اختلفوا في عدد المسالك فقال الرازي في المحصول هي عشرة، النص، الإيماء، الإجماع، المناسب، الدوران، السبر، التقسيم، الشبه، الطرد وتنقيح المناط» [إرشاد الفحول: 103/2].

ثالثاً: إعطاء حُكْم الأصل للفرع

الأحكام الشرعية على قسمين حكم تكليفي ووضعي، فالحكم التكليفي: هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف، أو كفٍ عن فعل، أو تخييره بين فعل والكف عنه، وهو: خمسة أنواع عند الجمهور: المباح والواجب والمندوب والحرام والمكروه، والقسم الثاني الحكم الوضعي وهو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء، أو شرطاً له، أو مانعاً منه...¹

وإذا كانت الأحكام الشرعية على قسمين كما هو واضح فإن المقصود الأساس بالقياس ومحلّه الأصلي إنما هو الحكم التكليفي، لا الحكم الوضعي، وما جاء على غير هذا فبالقصد التبعية لا الأصلي لأن الحكم الوضعي «لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي»². وعلى كل الحال فالحكم يكون ظاهراً ومعلوماً في الأصل المقيس عليه ويُعدّى به إلى الفرع المقيس، فإن كان واجباً حكم الأصل فيعطى لفرع الوجوب، وإن كان مندوباً فمندوباً وإن كان حراماً فحراماً وهكذا.

1/ ينظر كتاب "علم أصول الفقه" للأستاذ خلاف: 84. والجدير بالذكر ههنا أنه ما من أمر اعتقادي أو عملي أو كيفما كان نوعه؛ إلا وله حكم شرعي علمه من علمه، وخفي عن خفي عنه، بينه الله في تنزيله أو سنة نبيه، أو سكت عنه. فما ذكر الشارع حكمه نصاً فمطلوب الامتثال له: فما طلب الشارع فعله فيمتثل له، وما طلب الشارع تركه فيمتثل له تركاً، وما نص الشارع على التخيير فيه فهو مباح، وما سكت عنه الشارع وجمعه علة شرعية بأصل منصوص؛ قيس عليه؛ وأخذ حكمه.

2/ إرشاد الفحول: 271/2. بمعنى أنه إذا كان هناك من قياس في مجال الحكم الوضعي فيكون بالتبعية للحكم التكليفي. فقول بعضهم مثلاً الزنا سبب في الحد، فتقاس على هذه السببية اللواط فيكون أيضاً سبباً في الحد، فالمقصود من القياس ههنا إلحاق حكم النهي عن اللواط بحرمة الزنا، لا اشتراكهما في العلة، وقياس حرمة اللواط على حرمة الزنا إنما هو قياس حكم تكليفي وليس قياس حكم وضعي، كما توهم بعضهم. [ينظر كتاب: الأدلة الشرعية دراسة أصولية استقرائية: 115-116]. والمهم إذا توفرت العلة الجامعة هل يعطى له حكم الحد أم لا؟ لأنهما قد يشتركان في العلة ويختلفان في الأثر المترتب عن الفعل، فقياس اللواط على الزنا حكم التكليفي؛ الذي هو الحرمة بجامع العلة التي هي "الجماع بغير حق شرعي" وهذه العلة تنبئ إلى فحوى خطاب حيث نطق بحكم الأدنى وسكت على الأولى، لوضوح ذلك شرعاً وفطرة، "لأن الحرمة ثابتة والعقاب متفاوت"، فيكون القياس ثابتاً في الحكم التكليفي الذي هو التحريم، وغير ثابت في الحكم الوضعي فلا يكون اللواط سبباً في الحد الثابت للزنا، وإنما يكون اللواط سبباً للتعزيز، لغياب النص على عقوبته. كما في قوله جل جلال: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيَةٌ﴾ [الإسراء: 23] فإن حرمة الشتم والضرب ثابتة بقياس الأولى، والعقاب متفاوت قطعاً. إذ علة التحريم هي ما قد يلحقهما أو أحدهما من إيذاء أو ضرر، والإيذاء متفاوت بقدر تفاوت أثره، «وتوجد أنواع أخرى أشد إيذاء وإيلاماً من التأفف كالضرب والشتم، فيبادر إلى الفهم أنهما يتناولهما النهي، وتكون محرمة بالنص الذي حرم التأفف» [علم أصول الفقه: الأستاذ خلاف، 148]. فكذا في مثل تحريم اللواط من باب أولى من تحريم زنا رجل بامرأة، لأن اللواط ممقوت فطرة، ولا يتصور السماح به شرعاً، ولا يرجح منه مقصد شرعي في حفظ نسل أو غيره، بل هو خاتم لذلك هادم له، وكل هذا يؤكد أن تحريم اللواط بدلالة فحوى الخطاب الدال على تحريم المسكوت عنه من المنطوق بما هو أولى وأحرى.

المبحث الثاني: أنواع القياس باعتباره أصلا للمقاصد الشرعية

أركز هنا -بحول الله وحسن عونه- على إبراز كون ما تحدثت عنه من القياس؛ هو أساس شرعي للمقاصد وأصل من أهم أصولها، ومن المؤكد أن الحديث في هذا الصدد هو عن "القياس الجزئي" وهو قياس جزئية لم يُنص على حكمها؛ على جزئية نص على حكمها لاشتراكهما في علة شرعية.

وهناك ما يسمى "القياس الكلي" وهو إدخال جزئية لم ينص على حكمها وليس لها نظائر من جنس الجزئيات المنصوصة تقاس عليها، تحت كلية شرعية لعدة تستوجب دخولها تحت تلك الكلية، دون غيرها من الكليات¹، فأتناول هذا المبحث في مطلبين مختصرين، الأول وجه اعتبار القياس الجزئي أصلا للمقاصد، والثاني كونه أصلا للمقاصد عند تعدد العلة.

المطلب الأول: وجه اعتبار "القياس الجزئي" أصلا للمقاصد

إن إلحاق المسكوت عنه بنص منطوق؛ لعدة جامعة بينهما؛ لا يعدو أن يكون لتحقيق أحد أنواع الأحكام التكليفية، إما طلب فعل، أو طلب ترك، أو تخير، فما ألحق بمطلوب الفعل لعدة جامعة بينهما فهو مطلوب الفعل، ولم يعد مسكوتا عنه، لتحقق القياس فيه، وذلك أن ما يتحقق من مصلحة مقصودة للشارع في المنطوق به، تتحقق في هذا أيضا قياسا عليه.

وبقياس المسكوت على المنطوق وفق الضوابط المعلومة يتحقق الغرض من الشريعة ويكتمل إذ «الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر، والنهي، والتخير، جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه؛ لأن الله غني عن الحظوظ، منزه عن الأغراض»².

1/ هذا ما أفصل فيه القول بحول الله وحسن عونه وتوفيقه في فصل مستقل يأتي قريبا تحت عنوان: "القياس الكلي" أتناول فيه إن شاء الله ضوابط ما أرسل دليله الجزئي، ولم يوجد ما يقاس عليه إلا الكليات الشرعية وأدخل تحته بحول الله جل الأدلة المختلف فيها المنضبطة بالاستقراء، وتسمية هذا الصنف قياسا فيه تسامح مصطلحي، والذي رجح هذا المسمى ضرورة اشتراط توفر أركان القياس فيه، مسكوت عنه لا نظير له من قياس الجزئيات، وكلية شرعية ثابتة بالاستقراء، وعلّة شرعية التي يدخل بها تحت حكم الكلية، ثم يُعطى حكم الكلية إلى الجزئية المسكوت عنها، كباقي جزئيات الداخلة تحت تلك الكلية.

2/ الموافقات: 1/ 234.

وما ألحق بما طلب تركه لعلّة جامعة بينهما؛ فهو مطلوب الترك ولم يعد مسكوتاً عنه، وذلك أن ما كانت فيه مفسدة طلب الشارع تركه سواء نطق به أو سكت عنه شريطة تحقق علة كونه مفسدة.

بمعنى أن الشريعة بمنطوقها وما سكتت عنه المعتبر بالقياس؛ بينت المصلحة ودعت إليها وبينت المفسدة وحذرت منها، فالدلالة على المصلحة والحث على ترك المفسدة علة في حد ذاتها تستوجب قياس المسكوت عنه، وإحاقه بمثيله من مفسدة أو مصلحة، «لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها»¹.

فالقانون الضابط أن الشريعة أمرت بكل مصلحة وحببتها للناس ونهت عن كل مفسدة وحذرت منها والأوامر والنواهي آمارات وعلامات دالة وضابطة تبين حقيقة المصلحة والمفسدة. وعليه متى ظهر المفسدة فمطلوب تركها وإن لم ينص عليها حرماً أو كراهةً، ومتى ظهرت المصلحة فمطلوب القصد إليها وجوباً أو ندباً أو إباحةً.

وما تأكد من خلوه من المفسدة، ولم تظهر له مصلحة راجحة في فعله أو تركه، فيجري على أصل الإباحة؛ وهذا أصل يقاس عليه أيضاً من هذه الناحية، إذ الأصل في غير العبادات الإباحة، وبهذا يظهر الأثر الكبير للتعليل في ضبط عملية القياس، وبه تتحقق معرفة مقاصد كثير من المسكوت عنه وعليه «فالعلل ما هي إلا ضوابط ومعايير للأفعال التي يتوصل بها إلى تلك المقاصد»².

وبهذا يظهر بما فيه الكفاية كون القياس أصلاً تستند عليه المقاصد وتبنى على اعتباره، وأن له أركان وشروط وضوابط في غاية الدقة، للتحقق من شرعيته وسلامة إدراك المقاصد الشرعية المتوخى منه. لكن يبقى أشكال أرى المناسبة لبسطه ومحاولة حله والإجابة عنه، وهو تعدد العلة في الأمر الواحد، وهذا ما أتناوله في مطلب ثاني.

1/ الموافقات: 531/2.

2/ أصول التشريع الإسلامي: 137.

المطلب الثاني: وجه اعتبار القياس الجزئي أصلاً للمقاصد في تعدد العلة

ومما يدل على أن القياس أصل أصيل في بناء المقاصد الشرعية، هو التعليل بأكثر من علة، بناءً على أن العلة الواحدة قد لا تؤدي إلى كمال المقصد؛ فتعضد بعلة أخرى تتم أركان بناء المقصد، وتعطيه قوته الاعتبارية.

إن من الصفات التي ينبغي أن تلازم المجتهد هي اليقظة في قضايا التعليل وضوابطه ومسالكه، وذلك أن بعض الأحكام معللة بأكثر من علة؛ إما في سياق واحد أو مجموعة من السياقات، وقد تكون إحدى العلل مصرحاً بها نصاً، والأخرى يتوصل إليها من النص نفسه أو نص آخر بأحد مسالك العلة المعلومة، ولذا قال الإمام الشاطبي: «أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة وكل منها مستقل»¹.

والحاصل أن المقاصد تستند وترتكز على الجمع بين مجموعة من العلل الواردة لاستنباط حكم شرعي؛ يراد التوصل به إلى ما ينسجم مع المقاصد الخاصة للشرعية ويساهم في بناء المقاصد العامة.

وتوضيح هذا أنه لو استتبط حكم شرعي معلل بأكثر من علة، من علة واحدة، لأدى ذلك إلى اضطراب في الخلوص إلى حكم المناسب لبناء المقاصد، فيحصل تشويش وتشوه لما يراد ادراكه من المصلحة والمفسدة المتوصل إليها بالقياس المتعدد للعلة، لكن إذا تم استقراء مواطن العلل والجمع بين مقتضياتها كان ذلك أساساً للمقاصد وأصلاً لها.

ومن ذلك على سبيل المثال: تضافر علتين من نصين مختلفين يفيد الجمع بينهما الحكم الشرعي الوسط المعتدل وهو الذي تستند عليه المقاصد وتبنى عليه. والمثال هو قوله ﷺ: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى خالفوا المجوس»². وفي رواية «خالفوا المشركين»³، فعلة الإغفاء ههنا جاءت نصاً وهي: "مخالفة المجوس ومن شاكلهم من المشركين".

1/ الموافقات: 2/ 532.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: 260.

3/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، رقم: 5862.

والإكتفاء بهذه العلة قد تبطل الحكم بدورانها مع الحال وجوداً وعدمياً، بمعنى لو افترضنا جدلاً أن المجوس أعفوا لحاهم، لبطل حكم الإغفاء، بالنسبة للمسلمين، تمسكاً بالعلة، -التي هي مخالفة المجوس- لكن هذه إنما هي جزء علة، لا يتوصل به إلى حقيقة الحكم الشرعي، ولا يبنى عليها وحدها الحكم شرعي إلا بالنظر فيما ورد في الأحاديث الأخرى من تعليل.

عن أمنا عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية»¹، فذكر الحديث الوصف المناسب الذي هو علة الحكم وهو كون ذلك من الفطرة.

وعلة الأمر في حديث أم المؤمنين عائشة هي: "كون ذلك فطرة في الرجال" فأمرُوا بالمحافظة عليها حتى لا يتشبهوا بالنساء، وهن ليس من فطرتهن وجود لحي على وجوههن، تلك فطرة الله التي فطر الناس عليها، والعلة الكاملة الجامعة هي كون "إعفاء اللحية من الفطرة التي خالفها المجوس"، فلو افترضنا أعفى المجوس لحاهم لكان ذلك رجوعاً إلى الفطر، فهي علة غير مؤثرة.

وبناءً عليه فكل لحية تحقق بها حفظ الفطرة الظاهر على وجوه الرجال وخالفت مَنْ حلقها من المجوس أو المشركين، وميزت وجوه الرجال عن وجوه النساء من حيث لم يفطرن عليها؛ فهي لحية شرعية².

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: 627. فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «من فطرة الإسلام غسل يوم الجمعة، وأخذ الشارب، وإعفاء اللحي» [أخرجه ابن حبان: كتاب غسل الجمعة، باب غسل الجمعة، رقم: 1221].

2/ سواء طالعت إلى حد القبض أم لا، أُخِذَ منها أو لم يؤخذ، وصلت القبضة أم لم تصل، إنما المحرم هو الحلق وليس الأخذ وفعل الصحابي الجليل عبد الله بن عمر وغيره ما هو إلا دليل على مشروعية الأخذ منها؛ فهو فهم الصحابي من مقصود الأحاديث وعللها وهو أحد رواياته في بعض الروايات، المهم أن تحقق المقصد الذي هو مخالفة المشركين وعدم التشبه بالنساء، وهو مقتضى العلتين المذكورتين في الأحاديث الواردة في هذا الفرع الفقهي؛ فهو المقصود في حكم الوجوب، وإن دلت بعض الأحاديث على ألفاظ مطلقة من حيث اللغة فتحمل على الندب والاستحباب لقريظة العلتين المذكورتين، وإلا ما كان لذكرهما فائدة، وقد علمنا أن الأحكام تتأثر بعللها تأثيراً بيناً واضحاً، لا يُنكر ذلك إلا ابن حزم الظاهري؛ فالمقصود سبباً صورة الرجال في الإسلام. وما أفتى به بعض العلماء المسلمين قديماً وحديثاً بعدم جواز الأخذ منها فإنها عزيمة منهم لحمل الأمة على الأحسن والأفضل حتى لا يتهاون الناس ويتساهلوا من باب سد الذريعة، وهو ما لا يتحملة التعليل المنصوص عليه في الأحاديث، ولكون الحلق لم يعرف بين المسلمين إلا بعد استعمار البلاد الإسلامية من الإفرنج؛ فلا لوم على الأقدمين، وإنما القصد تنقيح وتخريج وتحقيق مناط النصوص قصد إعطاء صورة متكاملة على مقتضى الأحكام في إطار أصولها وكلياتها الشرعية المعتمدة عند الشارع.

ومن هنا يظهر أن عدم اعتبار العلة الجامعة بين جزئيات النصوص الواردة في أكثر من سياق يقود إلى التَّسَيُّب في اعتبار المقصد والتفريط في حقيقته ولو بشكل جزئي، أو يؤدي إلى الإفراط وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص من غير مراعاة للمقصود منها، ولهذا انبنت مقاصد الشريعة على العلة الكاملة لا على العلة الناقصة أو القاصرة، كما أن انبناء المقاصد على حكم قياسي لا بد من استقصاء جميع النصوص لاستحضار مختلف التعاليل الذي يمكن أن يؤثر في إنتاج المقصد.

وهذا الذي ذكرت إنما هو على سبيل المثال في مستوى ما تستند إليه المقاصد الجزئية وتستنبط منه، ويُقاس على هذا أمثلة أخرى تستند إليها المقاصد الكبرى من مثل هذا.

الفصل الثالث: "القياس الكلي" أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: حقيقة "القياس الكلي"

المبحث الثاني: أهم الكليات الشرعية المقيس عليهما

تمهيد

في هذا الفصل أحاول ضبط باقي الأدلة الشرعية المختلف فيها وذلك بالعمل على محاولة ترفيتها إلى درجة مثيلاتها، من الأصول المتفق عليها، وذلك بإعمال نظرية الإمام الشاطبي المتعلقة بتقوية الدليل الظني، بالتوسل بمنهج الاستقراء المتعلق بتضافر الأدلة وتعاضدها.

حيث قال الإمام الشاطبي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح بينى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل»¹، وباقي الأدلة المختلف فيها.

وبهذا التضافر والتعاضد تؤول هذه الأدلة المختلف فيها إلى كليات تشريعية إضافية، فإذا كانت الكليات التشريعية الحقيقية هي ما استندت إلى أصل قطعي من الأصول المتفق عليها، فإن الكليات الإضافية هي ما استندت إلى أصل ظني مختلف فيه، لكن تقوى بعضها ببعض أو تقوت بغيرها؛ حتى صارت قطعية أو قريبة من درجة القطعي، وهذا معنى مقاصدي صرف، إذ الأصل لا يكون إلا قطعياً، وطلب القطع من شأن المقاصد ومطلبها الأول.

وهذا منهج مقترح لإحكام اعتبار القول بالأدلة المختلف فيها، من أجل تقليل الخلاف فيها، ومن ذلك إحكام اعتبار المصلحة المرسله، والعرف والاستحسان وما إلى ذلك من الأدلة المختلف فيها. وفلسفة هذا الاعتبار هي محاولة إسناد جزئيات كثيرة مسكوت عنها، ولا يوجد لها مستند جزئي منصوص عليه، يصح أن تقاس عليه، عندئذ نلجأ إلى "القياس الكلي".

1/ الموافقات: 32 / 1. «فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس» [الموافقات: 33 / 1].

ولبيان أهمية هذا المنهج في التعامل مع المستجدات والنوازل الصرفة التي لم تسبق بصورة مماثلة يمكن القياس عليها، أعقد مبحثين في هذا الفصل ولعل الحديث هنا عن منهج "القياس الكلي"، والجدوى منه، وبعض تطبيقاته.

المبحث الأول: حقيقة "القياس الكلي"

من المعلوم أن الشريعة مبنية على قصد الإفهام والاستمرار؛ فنص الشارع على كثير من الوسائل المحققة للمقاصد العليا؛ وسكت عن بعض الجزئيات؛ إما لدخولها بالاعتبار في الوسائل الكلية المذكورة، أو لنصه على جزئيات تقاس عليها.

وترك لمجتهدي الأمة حق إلحاق ما سكت عنه بما نص عليه من الجزئيات إن وجدوا ذلك ويسمى "القياس الجزئي"، وإن لم يجدوا فلن يعدموا كلية يدخلون تحتها ذلك المسكوت عنه سكوتاً تاماً، والضابط هو اعتبار العلة الجوهرية الجامعة للأصل الكلي المراد القياس عليها.

فالشريعة إذاً منتظمة في كليات تشريعية، قابلة للقياس عليها، وأن هذه الكليات لها خصائص القطعية والاستمرار¹، بمعنى أن بهذه الكليات تَضْمَنُ الشريعة صلاحيتها المستمرة، فهي أصول ثابتة محكمة وقواعد كبرى عامة؛ يدخل تحتها كل الجزئيات الواقعة والمتوقعة إلى يوم القيامة، وبهذا لن تجد شيئاً لا حكم له في الشرع.

ولعل من أهم الخصائص المميزة للكلي؛ خاصية إمكانية القياس عليه، بإلحاق به جزئيات وفق ضوابط دقيقة وهذا هو الذي يؤهله، ليكون أصلاً يقاس عليه ما سكت عنه الشارع، ولم ينص على جزئيات تشاركه في علة يجري القياس الجزئي بمقتضاها فيه. وانطلاقاً من هذا الاعتبار أتناول في هذا المبحث -بحول الله وحسن عونه- مفهوم هذا القياس الكلي وضوابطه، وذلك في ثلاثة مطالب.

1/ هذا من أهم ما حققت معناه واستدللت على اعتباره في كتاب: "الكليات التشريعية"، ومن أهم نتائجه العلمية أن من خصائص الكليات الشرعية أنها قطعية محكمة وعقلانية مطردة فهي أربع خصائص عقدت لكل خاصية منها مبحثاً خاصاً، في فصل سمّيته خصائص الكليات التشريعية.

المطلب الأول: مفهوم "القياس الكلي"

إن هذا النوع من القياس يحتاج إلى تجلية وتوضيح لتظهر معالمه ومقوماته وجدوى القول به، ومن هنا أحتاج إلى تعريفه وبيان حقيقته¹. وعليه يمكن أن يُعرّف بالقول: "القياس الكلي" هو إلحاق جزئية لم ينص الشارع على حكمها؛ وليس لها نظائر من جنس "القياس الجزئي"، بكلية شرعية، لعلها مناسبة تستوجب إلحاقها بها، ودخولها تحتها.

وفي مثل هذه الحال تكلم العلماء عن الأدلة المختلف فيها²؛ خاصة المصلحة المرسلّة، بمعنى التي أرسل دليلها الجزئي الخاص، ولم ينص الشارع على دليل تعتبرها به؛ لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، أي التي سكت عنها الشارع ولم ينص على نظائر لها من "القياس الجزئي" وذلك أن الأصل المقيس عليه إنما هو جزئية نصّ الشارع على حكمها فاشتركت مع جزئية سكت عنها الشارع في علة نقلت حكم الأصل إلى الفرع.

1/ وفي البداية أسجل أن بعض الأصوليين تحدثوا عنه في معرض حديثهم عن مراتب المقاصد كما في عبارة الإمام الجويني حيث قال: «في تحصيله خروج عن قياس كلي» [البرهان: 80/2]. وعبارة الإمام الشاطبي عنه بقوله: «استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي» [الاعتصام: 639/2]. واعتبر الإمام ابن عاشور القول به من باب أولى من القول بالقياس الجزئي حيث قال: «لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس؛ الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكم في الشرع؛ بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً؛ لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأنّ نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثّة في الأمة لا يُعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي» [مقاصد الشريعة: 309]. ونص عليه الدكتور الريسوني في قوله: «فإن اعتماد المصالح الحقيقية المحترمة شرعاً، إنما هو قياس كلي. والكلي مقدم على الجزئي إذا تعارضوا ولم يستقم الجمع بينهما، وهذا القياس الكلي، أو لنقل: القياس المصلي» [نظرية المقاصد: 349]. وذكر الإمام الجويني صورة "القياس الكلي" في باب تقاسيم العلل والأصول، حيث قال: «ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية (...) فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه؛ وعده إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى» [البرهان: 79/2]؛ فما كان معقول المعنى في رجوعه إلى أمر كلي ألحق به وأجل تحته وأعطى له حكم ما ترجع إليه الكلية الملحق بها. وقال الإمام ابن عاشور: «وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبتت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية» [مقاصد الشريعة: 308-309]. والفرق الدقيق بين الاستحسان والقياس الكلي خيبر ربيع جدا وهو أن الاستحسان عدول عن مصلحة جزئية إلى مصلحة كلية، والقياس الكلي هو قياس جزئية لا نظير لها على كلية لمناسبة بينهما، والقياس الكلي داخل في المعنى العام للاستحسان الذي هو تسعة أعشار العلم كما قيل. والشاهد هو تداول مصطلح "القياس الكلي" في مقابل القياس الجزئي؛ عند الأصوليين.

2/ سيأتي الكلام بحول الله وحسن عونه، عن بعض قواعد فقه اعتبار المأل التي تعد عند الأصوليين من الأدلة المختلف فيه كقاعدة: الذرائع والحيل والاستحسان، إنها قواعد أليق وأوفق بدخولها في اعتبار المأل.

فـ"القياس الكلي" هو أن الأصل المقيس عليه كلية شرعية؛ اشتركت معها جزئية سكت الشارع عنها سكوتاً لا نظير له من الجزئيات المنصوصة؛ لعلة جوهرية في الكلية تلائم الجزئية المسكوت عنها سكوتاً تاماً، وتناسبها مناسبة شرعية.

والمسكوت عنه في القياس الكلي لا نظير له من الجزئيات يمكن أن يقاس عليها فأصطلح عليه مصطلح "المسكوت عنه سكوتاً تاماً" أو "المسكوت عنه سكوتاً كلياً" أو "المسكوت عنه سكوتاً مرسلًا".

وهذا النوع من الجزئيات المسكوت عنها هو الذي يحتاج إلى "القياس الكلي" أي يحتاج إلى أن يقاس على الكليات الشرعية، والقياس هنا بمعنى الإلحاق وإدخال المسكوت عنه سكوتاً تاماً تحت إحدى الكليات الشرعية، واعتباره بها.

قال الإمام الشاطبي «قسم العادات جارية على المعنى المناسب الظاهر للعقول، (..) في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله»¹. فلا يوجد شيء متروك دون هادٍ يهدي إليه من دليل شرعي يدل عليه.

بل إن الأمور الشرعية لا تخرج عن أمور ثلاثة: إما ذكرت بنص شرعي ظاهر فيها بشكل الجزئي خاص؛ أو سكت عنها ونص على نظائر لها تقاس عليها قياساً جزئياً، أو سكت عنها سكوتاً مرسلًا بحيث لم يذكر لها قياساً جزئياً يمكن أن تقاس عليه، وفي هذا لا بد أن يلحق المسكوت عنه سكوتاً مرسلًا بإحدى الكليات الشرعية؛ لعلة فيه تلائم وتنسجم مع الكلية الملحق بها. وبهذا المعنى أصل الإمام الشاطبي قوله تعالى: ﴿مَا بَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ

شَيْءٍ².

بمعنى أن ما لم ينص عليه الشارع بشكل جزئي فهو داخل -ولا بد- تحت إحدى الكليات، يقاس عليها، ويعطى حكمها، قال الإمام الشاطبي: «اعلم أن الله تعالى أنزل

1/ الاعتصام: 2/ 631.

2/ الأنعام: 39.

الشريعة على رسوله ﷺ فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها،
وتعباداتهم التي طوقوها في أعناقهم، ولم يمت رسول الله ﷺ حتى كمل الدين بشهادة الله
تعالى¹ بذلك حيث قال تعالى: ﴿إِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾².

وهذا لا يستقيم إلا باعتبار أن الشريعة جاءت بجزئيات توجب على الوقت الراهن
أذاك، كما جاءت وكملت بكليات مستقرة من قانون الوحي، بمنهج محكم، وقياس مضبوط،
يمكن للشريعة صلاحيتها المستمرة، ويجب عن كل النوازل والمستجدات، بطريقة لا
تتناقض، وتلبي باستمرار ما يتوق إليه الإنسان في الدنيا من ضروريات وحاجي تحسني
سواء تعلق ذلك بال عمران الوجداني الروحي، أو البناء الحضاري والتقدم الاجتماعي³.

وهذه من فوائد ومهمات "القياس الكلي"، وقوة هذا القياس كامنة في تعاضد وتضافر
الأدلة المختلف فيها، لترقى بها نحو القطع، وتكتسب خاصية أصول المقاصد، بحيث لا
يمكن المجازفة بالتأصيل للمقاصد بالظن؛ بل لا بد من القطعية فيها، لنستطيع التحكم في
المسكوت عنه سكوتا تاما، ونعطي حكمة المناسب له، والملائم لخصائص المقاصد
ومميزاتها، دون إفراط ولا تفريط، كما فعلنا في "القياس الجزئي".

المطلب الثاني: جدوى القول بـ"القياس الكلي"

لعل أول ما يتبادر إلى الذهن في بداية البحث هو الجدوى من القول بـ"القياس الكلي"،
بمعنى: ما موجبات القول بهذا النوع من القياس؟ وما العلاقة التي تربطه بإعمال دلالة
النص؟

1/ الاعتصام: 266/3.

2/ المائدة: 4.

3/ وبذلك تكون الشريعة ساعية إلى تحقيق تكريم في الدنيا بأبهى تجلياته، وتتوق إلى إسعاده في الآخرة السعادة الأبدية المطلقة.

أولاً: من موجبات القول بـ"القياس الكلي"

- الموجب الأول: حفظ الصلاحية المستمرة للشريعة

وذلك أن الوقائع غير محدودة ولا متناهية، وما نص الشارع عليه محدود معدود، بل إن ما نص على نظائره من الجزئيات المقيس عليها متناهية مهما كثرت وامتدت أحكامها إلى فروع مشاركة لها في العلة، ورغم ذلك فإن كمال الشريعة لا ريب فيه، وذلك بالنص والإجماع والاستقراء، فيلحق ما سكت عنه الشارع سكوتاً تاماً، بما يناسبه من الكليات، بموجب "القياس الكلي" وضوابطه.

- الموجب الثاني: اعتبار الجزئي بالكلي

فمن موجبات القول بـ"القياس الكلي" أن الشريعة مبناها على اعتبار الكليات بجزئياتها، فتتكون هذه الكليات الشرعية من الجزئيات المنصوص عليها عن طريق الاستقراء والتتبع للمعنى الكلي الناظم لها، وما سكت عنه الشارع، فلا بد من إلحاقه بإحدى الجزئيات المنصوصة؛ المنضوية هي بنفسها تحت إحدى الكليات الشرعية، وإن لم نجد لها جزئية منصوصة تقاس عليها، ألحقناها إلحاقاً مباشراً بإحدى الكليات لعلها تستوجب ذلك وتبرره.

«ولهذا قال الأصوليون: يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص وما تدل عليه روحه ومعقوله»¹، وأعتقد أن المسكوت عنه الذي لا نص يقاس عليه، يجب إلحاقه بكلية مناسبة له، إذ الشريعة محال أن توصف بالكمال والتمام ثم نجد أمراً أو قضية أو نازلة لا حكم لها في الشريعة أو لا تناسبها كلية تدخل تحتها وتعتبر بها، إذن الصلاحية المستمرة للشريعة هي من أهم موجبات القول بـ"القياس الكلي".

- الموجب الثالث: الضبط المنهجي للتشريع

وهذا الموجب هو أن مقاصد الشريعة في مجملها وتفصيلها، نتيجة منهج تشريعي كلي منضبط، إذ هي منهج غائي في التشريع، ولا يتحقق ذلك إلا إذا ألحقنا ما لا نص عليه؛ ولا

1/ علم أصول الفقه: للأستاذ خلاف، 143.

نظير له من الجزئيات المنصوصة؛ بالمناسب له من الكليات الشرعية المستقرة¹. وفق ضوابط ومنهج صارم.

ويظهر هذا المنهج الكلي للدليل الشرعي من قول الإمام الشاطبي: «كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، ... والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً، فإن كان كلياً فهو المطلوب، وإن كان جزئياً فحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل»².

- الموجب الرابع: القياس الكلي بناء تعاضدي للأدلة المختلف فيها

فـ"القياس الكلي" يضبط باقي الأدلة المختلف فيها، ويحكم على جزئياتها بالاعتبار أو الإلغاء، فلو وقع النظر في الخلاف الواقع في الاستحسان مثلاً، على هذا الوزان، واعتبرنا جزئياته بكليات مشهود لها بالقطع لما وقع الخلاف في كثير من جزئيات الاستحسان³، فالقول بالاستحسان مثلاً لا بد أن يعتبر بأحد الأدلة الأخرى حتى يرتقي إلى القطع في اعتباره. ومن هنا تظهر وجهة من أخذ به من المالكية والأحناف إذ هو عندهم معتبر ومعضد بغيره.

ويظهر أهمية التضافر والتعاقد الذي اعتُبر به الاستحسان حتى قيل هو تسعة أعشار العلم، ولا يكون كذلك إلا إذا تداخل وتضافر مع غيره من الأدلة الأخرى، كما قال الإمام الشاطبي: «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن

1/ وهذا يؤكد أن الغاية العليا والمقصد النهائي للشرعية كلي ثابت معلوم واضح، مصرح به منصوص عليه في أي القرآن والسنة النبوية، حتى أصبح معلوماً من الشريعة بالضرورة. وهذا الكلي المقصود الأعلى هو أن "الشرعية جاءت لإسعاد الناس في الدنيا والآخرة" فما نص الشارع عليه يخدم هذا ويعمل على تحقيقه، وما سكت عنه الشارع ينبغي قطعاً أن يخدمه ويذكيه ويعمل على تقويته وتحقيقه. لكن للوصول إلى هذا هناك مجموعة من الوسائل والقواعد والكليات الضابطة لمنهج تحقق هذا المقصد الأعلى، ومن هنا اتسمت الوسائل بالتعدد والاتجاه نحو الجزئيات القطعية والقواعد الضابطة للمنهج، أو الكليات الصغرى الخادمة لغيرها.

2/ الموافقات: 36/3.

3/ ولهذا نجد أبا حامد الغزالي من أوائل المتفطنين إلى هذا المعنى؛ معنى اعتبار الاستحسان بالكلي الشرعي حيث أنكر على بعض القائلين بالاستحسان المجرد وذلك بقوله: «الثاني للاستحسان قولهم: المراد به دليل ينفذ في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره وهذا هوس؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحح الأدلة أو تزيفه، أما الحكم بما لا يدري ما هو فمن أي يعلم جوازه أضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو أحاد؟» [المستصفى: 173].

المعلوم فيه خلاف ذلك، وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسله، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار العلم»¹.

لكن عملية القياس أو الإلحاق الكلي لا بد لها من علة تبرر الإلحاق لبناء الحكم عليه، احترازا من الإلحاق بغير ضابط خاصة عند خفاء المعاني وتعدد الكليات الممكن الإلحاق بها، فتكون العلة الأقوى ضابطا في الإلحاق².

قال الإمام الشاطبي: «إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، فصارت مجموعها مفيدة للقطع؛ (..) إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكر عليها بالاعتراض نسا نسا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة، ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض؛ لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة؛ إلا أن نشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية»³.

ف"القياس الكلي" يلغي الاستحسان بمحض الهوى والتشهي الذي لا يستند إلى ما يعتبر به، ويقوي دلالاته، ويضبط الاستحسان الشرعي؛ وهو ما ألحق بشكل مناسب بكلية معتبرة، ولم يخرم بكلية أخرى؛ في درجة التي قيس عليها أو في درجة أعلى منها.

كما أن "القياس الكلي" بالمعنى التضافري يضبط اعتبار المصلحة المرسله، والعرف، ومذهب من قبلنا، وعمل أهل المدينة، كما يضبط سد الذرائع وفتحها، ولا يتركها عرضة للأهواء، والتقول على الشارع ما لم يقصده.

1/ الموافقات: 2/ 523-524، وأنكره بعض الشافعية القول بمجرد الاستحسان وكأنهم نظروا إليه دون شاهد يشهد له أو عاض يعضده فردوه قبل فهم مغزاه كما قال أحدهم وهو الإمام الغزالي بقوله «وقال الشافعي من استحسن فقد شرع، ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولا من فهم الاستحسان» [المستصفي: 171].

2/ بخلاف «المعاني الواضحة المتعينة تعينا تاما؛ بحيث لا يتجاذب أطرافها اختلاف وجهات النظر، ولا تتعارض فيها الأدلة الظنية التفصيلية مع العمومات القطعية، كعموم رفع الحرج، ودفع الضرر، وأخذ بما هو أعدل وأنفع وأصلح. يُنظر كتاب: [الاستحسان وحجته عند الأصوليين: للدكتور عبد الله ربيع عبد الله محمد، ص: 9].

3/ الموافقات: 1/ 30-31.

فالمصلحة إما معتبرة أو ملغاة أو مرسلة¹، بمعنى أن المصلحة الشرعية إما معتبرة بدليل شرعي، أو ملغاة بدليل شرعي أيضاً، أو المرسلة لا دليل شرعي يعتبرها أو يلغيها. والمصلحة المرسلة لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون خادمة لأحد مراتب المصلحة المعتبرة، فتلحق بها بالقياس الكلي، أو تكن خارمة ومضادة للمصلحة المعتبرة فتلحق بالمصلحة الملغاة شرعاً، والجامع بين الاعتبارين هو أن المصلحة «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة»².

ثانياً: علاقة "القياس الكلي" بإعمال دلالة النص

بعد ما تقرر جدوى القول بـ"القياس الكلي" بتقرير موجبات القول به، قد يتبادر إلى الذهن أن هذا القياس إنما هو إعمال لدلالة المنطوق³، الذي قد يسمى قياساً مساوياً أو قياساً الأولي⁴، وهو ليس كذلك عند التحقيق، بل إن إعمال "القياس الكلي" أعم وأشمل من دلالة النص لجزئية علتها وكلية علة القياس الكلي ولا اعتبارات أخرى⁵.

أما "القياس الكلي" فهو قياس مصلحي منضبط؛ أي أن ما من فعل أو قول أو تصرف ترجحت مصلحته على مفسدته، ولم يعارض مصلحة أقوى منه، فيعتبر بأحد الكليات الضروري أو الحاجي أو التحسيني أو ما يكملها، حسب قوة منفعته وأثرها في الواقع، وبهذا

1/ «المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها». [المستصفي: 173].

2/ المستصفي: 174.

3/ دلالة المنطوق عند الأحناف هي مفهوم الموافقة عند الجمهور سواء كان فحواً للخطاب أو لحناله، لذا قيل: «المقصود بها دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق -أي: عبارة النص- لمسكوت عنه لأشترأكهما في علة الحكم. وهذه العلة تدرك بمجرد فهم اللغة، لا تتوقف على بحث واجتهاد، وتدل على كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، أو مساوياً له». [تيسير علم أصول الفقه للأستاذ عبد الله العنزي، ص: 314].

4/ قال الأستاذ عبد الله العنزي: «تسمى (دلالة النص) بـ(القياس) تجوزاً لوجود معناه فيها، وإن كان فهمها لا يتوقف على اجتهاد. تعرف (دلالة النص) عند العلماء بألقاب، هي: مفهوم الموافقة، والوجه فيه ظاهر مما تقدم. فحوى الخطاب، (الفحوى) المعنى، ويسمى بهذا إذا كان طريق الدلالة بالأولوية. لحن الخطاب، إذا كان طريق الدلالة المساواة. القياس الجلي، ووجهه عدم الحاجة في فهمه إلى اجتهاد مع وجود صورة القياس فيه». [تيسير علم أصول الفقه، ص: 316]. وينظر: كتاب [نهاية الوصول في دراية الأصول للإمام صفي الدين الأرموي الهندي (715 هـ): 1/ 149، والجزء أيضاً: 4/ 1682].

5/ «فما يفهم من دلالة النص هو المعنى الذي يفهم من روحه ومعقله، فإذا كان النص تدل عبارته على حكم في واقعه لعله بني عليها هذا الحكم، ووجدت واقعة أخرى، تساوي هذه الواقعة في علة الحكم أو هي أولى منها، وهذه المساواة أو الأولوية تتبادر إلى الفهم بمجرد فهم اللغة من غير حاجة إلى اجتهاد أو قياس، فإنه يفهم لغة أن النص يتناول الواقعتين، وأن حكمه الثابت لمنطوقه يثبت لمفهومه الموافق له في العلة، سواء كان مساوياً أم أولى» [علم أصول الفقه: للأستاذ خلاف، ص: 148].

يظهر أن القياس الكلي أشمل وأعم من أعمال دلالة المنطوق، بل هي دلالة أقرب إلى القياس الجزئي منها إلى هذا¹.

والحاصل مما سبق فالأصل الكبير المطرد والمقصد الغائي الأعلى للشريعة هو: الدعوة إلى إسعاد الناس في الدنيا والآخرة، بجلب كل صالح لهم وتكثيره وحفظ بقائه، ويتضمن هذا دفع كل فاسد وتقليله².

وكل ما يحقق هذا القصد الأعلى إنما هو وسيلة إليه، إلا أنه في الطريق إلى هذا هناك شبكة مركبة من المقاصد الدالة على هذا المقصد الأعلى، يصعب إدراكها وقد تخفى بعض مسالكها³.

وفصل الإمام الشاطبي في هذا المعنى؛ وأصل حقيقة اعتبار المسكوت عنه بالمنطوق، في نص نفيس وطويل يصعب علي تلخيصه لأهميته حيث قال: «ولا يقال: قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه، ولا عموم ينتظمه، كمسائل الجد في الفرائض، (..) وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة: فأين الكمال فيها؟ لأننا نقول في الجواب: أولاً إن قوله تعالى: ﴿إِيَّامُ أَكْمَلْتُ لَكُمْ

1/ ومثال ذلك ما فهم بدلالة سياق الكلام ومقصوده، من تحريم مال اليتيم، وإحراقه، وإهلاكه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَيْمِي ظُلْمًا﴾ [النساء: 10] والقياس الكلي يزيد على هذا كل إلى مقصود كلي للشارع وهو حفظ المال بكل أنواع الحفظ سواء كان ليتيم أو لغيره، فكل ما يحفظ المال المطلوب وإحاقه بكلية حفظ المال قياساً عن طريق إلحاقه بما يحفظ كلية المال، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنْ تَامَنَ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّيهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَآيْمًا﴾ [آل عمران: 74]

2/ وهذا ما نص عليه كثير من العلماء خاصة الإمام العز وتلميذه الإمام القرافي، والإمام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم، والإمام الشاطبي....

3/ قال الأستاذ علي حسب الله: «ولو كانت المقاصد كلها محدودة والارتباط بينها وبين الوسائل واضحاً باطراد لاكتفى المشرع في تشريعه ببيان المقاصد وترك للناس أمر تقدير الأفعال أو الوسائل المؤدية إليها، لكن المصالح قد تتفاوت، والارتباط بينها وبين الوسائل كثيراً ما يخفى». [أصول التشريع الإسلامي: 137]، خاصة فيما يتعلق بالموازنة والترجيح بين المصالح التي دق اعتبارها، كالاختلاف بين المصلحة الدنيوية الظاهرة والمصلحة الأخروية الخفية، أو الترجيح بين المصالح الضرورية مثلاً عند تعارضها ومن مثل ذلك على سبيل المثال حفظ نفس أحاد الأفراد في مقابل حفظ أصل الدين، فهذا الأخير إنما هو لحفظ الحياة بحفظ حياة أفراد الناس وإسعادهم في الدنيا والآخرة فيكون بهذا المعنى وسيلة لحفظ حياة الناس، والجهاد في سبيل الله ظاهره تفويت حياة طائفة من المجاهدين، ولو لم يفرض الجهاد والدفاع عن كلمة الله لتكون هي العليا لما أدركت العقول أن تفويت حياة طائفة من المجاهدين حياة لهم هم عند الله وحياة لمن بعدهم بالعز والنصر، ويقاس على الأمر المشكل على العقول الكثير من القضايا التي لا يفك تعقيدها إلا الشارع جل ثناؤه.

دَيْنَكُمْ¹، (..) المراد كليات الشريعة، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها (..) وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد بالكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية من النوازل².

المطلب الثالث: منهج قياس الجزئي على الكلي

ظاهر مما سبق أن ما نص الشارع عليه وبين حكمه، فلا إشكال فيه، وما سكت عنه الشارع فلا يعدو أن يكون أحد أمرين:

الأمر الأول: أن ينص على أصل معلل يقاس عليه المسكوت عنه إذا اجتمع معه في علة شرعية، ويسمى هذا "**القياس الجزئي**" سمي بذلك لأن الأصل المقيس عليه جزئية نص عليها الشارع فقيس عليها الفرع المسكوت عنه، لجامع العلة بينهما.

والأمر الثاني: هو أن يكون المسكوت عنه لا نظير له من الجزئيات التي يمكن أن يقاس عليها، فيقاس على كلية، لاشتراكهما في مناسب منضبط فيلحق بها كل ما يخدمها، مما سكت عنه الشارع سكوتاً مرسلأ أي مما لا وجه لقياسه على إحدى الجزئيات المنصوصة، ويسمى هذا "**القياس الكلي**" سمي بذلك لأن الأصل المقيس عليه كلية.

وإذا اتضح هذا فإن الإمام الشاطبي تحدث عن ثلاث كليات كبرى ترد إليها كل التكاليف ولا تخرج عنها، سواء كانت الجزئيات منصوصاً عليها، أو مسكوتاً عنها، قال الإمام الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو

1/ المائدة: 4.

2/ الاعتصام: 3/ 266.

ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية»¹.

والحاق الجزئيات بالكليات له اعتبار ومنهج: أما الاعتبار فقائم على تعريف الضروريات حيث عرّفها في موافقاته بقوله: «فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»².

أما منهج اعتبار الجزئيات بهذه الكليات الثلاث فراجعة كما ذكر الإمام الشاطبي إلى طريقة حفظ الكليات و«الحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»³.

وهكذا فأیما جزئية سكت عنها الشارع سكوتا مرسلا؛ لا يعدو أن تكون لها علة مناسبة تدخل بها تحت إحدى الكليات، فتكون هذه الجزئية مطلوبة الفعل حسب قوة تأثيرها وموقعها في حفظ الكلية، التي انضمت إليها، وهذا باعتبارها لاحقة بمصلحة شرعية معتبرة. أو تكون الجزئية مطلوبة الترك حرمة أو كراهة حسب قوة أثارها السلبي وضررها الواقع.

1/ الموافقات: 17/2. وقال في موضع آخر مدافعا عن أهمية أخذ الشريعة بكليتها في جوابه عن سؤال: «إذ لو نظر السائل إلى الحالة التي وضعت عليها الشريعة، وهي حالة الكلية، لم يورد سؤاله، لأنها موضوعة على الأبدية، وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية» [الاعتصام: 266/3].

2/ الموافقات: 17/2.

3/ نفسه: 17/2.

المبحث الثاني: أهم الكليات الشرعية المقيس عليها

تمهيد:

من المعلوم أن الكليات الشرعية يخدم بعضها بعضا ويتوصل ببعضها إلى بعض، وعليه فإن الكليات تتفاوت في درجة اعتبارها وقوة تأثيرها، وفي أهميتها التشريعية؛ في الوصول إلى الغايات الشرعية والمقاصد العظمى، فكان منها ما هو وسيلة إلى مقصد كلي، ومنها ما هو كليات وسائلية إلى مقاصد كلية عليا وكليات كبرى.

ف«استقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده؛ في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، قد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة عن النبي ﷺ؛ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»¹، وهذا تقرير من أبي إسحاق في أن المجتهد منزل منزلة المشرع في إلحاق جزئيات سكت عنها الشارع سكوتا كلياً، وأرسل دليل حكمها إرسالاً، فأعطى الحق للمجتهد أن يسلك بالجزئيات شأن نظائرها من الكليات بإلحاقها بها وإدخالها تحتها.

ومن المهم ههنا معرفة منهج "القياس الكلي"، حتى يتسنى إلحاق الجزئيات بالكليات بمنهج واضح يسهل هذه العملية ويضبطها، ولهذا الغرض جاء هذا المبحث لأتناول نماذج من أهم الكليات التي يقاس عليها، جعلته في مطلبين، الأول: أتحدث فيه عن أهم الكليات المقيس عليها، والثاني أعالج ضوابط القياس الكلي بذكر العلة المناسبة للقياس الكلي.

1/ الموافقات: 4 / 373.

المطلب الأول: أهم الكليات المقيس عليها

أتناول في هذا المطلب في مسألتين نماذج للكليات المقيس عليها، الأولى: نماذج من الكليات الكبرى والثانية نماذج من الكليات الخادمة المقيس عليها، وهما كالتالي:

أولاً: نماذج من الكليات الكبرى المقيس عليها

خلص الأصوليون إلى كليات كبرى تعتبر جامعة لجزئيات الشريعة، وهذه «الكليات تم التوصل إليها واستنتاجها، باستقراء واسع للأحكام الجزئية الماثرة في الكتاب والسنة، وهذه حال الضروريات الخمس أو الكليات الخمس وغيرها من الكليات الاستقرائية»¹.

فإذا تتبعنا جزئيات الشريعة في أوامرها ونواهيها وكل أحكامها الشرعية وجدنا ذلك كله خادماً لكليات شرعية وهي كما عبر عنها الإمام الغزالي بقوله: «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»²، وقوة حفظ هذه الكليات الخمس مرتبة في مراتب ثلاث: حفظها ضرورة، وحفظها حاجياً وحفظها تحسينياً، وعد بعض العلماء هذه المراتب كليات أيضاً حيث قال: «وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات»³.

وإذا اتضح هذا المعنى الكلي للشريعة فإن أي جزئية إما أن تكون خادمة لإحدى الكليات ومقوية لاعتبارها، أو تكون خارمة لها، أو خادمة لواحدة وخارمة لأخرى، فإن كان المسكوت عنه خادماً لضروري فهو ضروري، وإن كان خادماً لحاجي غير خاتم ضروري فهو حاجي، وإن كان خادماً لتحسيني، غير خاتم لضروري ولا خاتم لحاجي، فهو تحسيني.

وهكذا فكل ما يخدم الكليات الخمس ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً وجب إلحاقه بالمصلحة المعتبرة شرعاً، وكل ما يخرمها وجب تركه وإلحاقه بالمفاسد، وعدم اعتباره شرعاً. كما قال الإمام الغزالي: «فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة،

1/ الكليات الأساسية: 51.

2/ المستصفي: 174.

3/ الموافقات: 22/1.

وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس»¹.

وعليه فقياس جزئيات سكت عنها الشارع ولم يذكر لها نظائر جزئية تقاس عليها يتم إلحاقها بإحدى الكليات المعنوية، سواء الكليات الخمس أو غيرها مما هو مقصود للشارع حفظه كلية. «فعلى المجتهد أن يدخل ذلك في حسابه عندما ينظر في نصوص الشريعة ويستوضحها حتى إذا لم يجد في نازلة أو حادثة طارئة اعتبار المصالح والمضار حسبما قرره الشارع حفظه ثم يصدر حكمه قياساً أو استحساناً أو مصلحة تساير مقاصد الشرع وقواعده وعدله»².

وبهذه المراتب تحفظ الكليات الخمس تمام الحفظ، وحفظ هذه الكليات على كمالها مقصد شرعي، وهي المقاصد التي أراد الله حفظها، إذ بها يصلح أمر الناس، وبها تتحقق كرامتهم في الدنيا، وسعادتهم في الآخرة.

ثانياً: نماذج من الكليات الموازية والخادمة لغيرها

وهذا النوع من الكليات له خصائص معنى الكلي الخادم لغيره من الكليات الكبرى وهي كليات صغرى أو موازية للكبرى، والشاهد أن هذه الكليات هي بدورها يقاس عليها، وتستوعب جزئيات كثيرة؛ سكت الشارع عنها سكوتاً تاماً، ولم يذكر لها جزئية تقاس عليها³.

وعلى هذا سيكون الحديث عن الكليات الثابتة بالنص **المعتبرة بالاستقراء**، **والثابتة بالاستقراء دون النص على لفظها**، «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا لو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى:

1/ المستصفي: 174.

2/ المذهب المالكي ومدى أخذه بالمصالح المرسله: للأستاذ عبد الحي حسن العمراني، ص: 5.

3/ وهذا النوع من الكليات موجود ومعروف عند نظار الأصوليين تحدث عنه الإمام الشاطبي بشكل بديع أثناء حديثه عن أقسام الكليات حيث قسمها إلى كليات حقيقية وكليات إضافية أو معنوية. والذي يلاحظ بإمعان وتفحص دقيق يجد أن الكليات قائمة بقوة الاستقراء، وأن كل ما اشترك معها في علتها الجامع بين جزئياتها؛ يلحق بها ويدخل تحتها ويعتبر أحد أجزائها، والملاحظ بكل تأكيد أن لكل كلية علة هي جوهرها وأساس تشكلها وعلى هذه العلية تجتمع الجزئيات المكونة لها.

﴿وَأَنْ آفِيْمُوا الصَّلَاةَ﴾¹، أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجردة نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين»².

بمعنى أن الصلاة كلية من الكليات القطعية في الدين فهي أعمق وأعلى من أن يستدل لها بدليل جزئي، فهي كلية مستقرة من مجموعة أدلة، ووقائع نبوية وأوامر قطعية، ونواهٍ زاجرة عن تركها، وتحذيرات من التفريط فيها؛ بالصريح القطعي من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وكما أنها مما شرع في مكة وتم تأكيدها في المدينة، بل شرعت في السماء وأقيمت في الأرض، وحفت بها قرائن كثيرة تؤكد على أهميتها وضرورتها للإنسان ف«لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»³.

ومن هذا الطريق وبهذا المنهج تثبت كليات عديدة أخرى؛ مستقرة من جملة أدلة جزئية، وأحكام تطبيقية، وأمثلة للكليات المستقرة: **كلية طلب تعميم الحرية، وكلية "تحقيق كرامة كل الناس"، وكلية "التيسير ورفع الحرج عن الخلق"، وكلية "لا تكليف بما لا يطاق"، وكلية "حليّة كل الطيبات وحرمة كل الخبائث"**، كلها كليات معنوية مستقرة⁴.

1/ الأنعام: 72.

2/ الموافقات: 1/ 26.

3/ الموافقات: 1/ 26. وينظر أيضاً كتاب "الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها عند الإمام الشاطبي: وعلى منوال هذا تثبت كثير من الكليات الشرعية **فإقامة العدل** مثلا كلية شرعية قطعية حفت بها قرائن عديدة تؤكد على أهميتها، وضرورتها بين الناس، لتيسير الحياة على استقامة في حفظ كرامة الإنسان..، فباستقراء مجموعة من الأوامر الدالة على وجوب إقامة العدل ورعاية وجوده؛ منها ما يدل على أن العدل مطلوب تحصيله، ومنها ما يدل على وجوب الابتعاد عن الظلم، وكل ما يقرب من العدل، ويبعد عن الظلم، مطلوب شرعا، وكل ما يقرب من الظلم ويبعد عن العدل مطلوب تركه مذموم شرعا وعقلا، فالأدلة والشواهد من الكتاب والسنة ومقتضى الفطرة والعقل السليم، كلها أدلة متضافرة على وجوب إقامة العدل، بنيد الظلم وإعطاء كل ذي حق حقه، وعليه فإن العدل كلية عظيمة؛ من الكليات الأساسية في التشريع والشريعة، دل على ذلك الاستقراء التام، حتى عدت كليات نصية لتتصيص الكتاب عليها، بنصوص لا تقبل التأويل، ولا الاحتمال، وهذه الكلية وغيرها سمّاها أستاذنا الربيوني كليات نصية" ولمزيد تفصيل ينظر كتاب [نظرية المقاصد: 342]. ولا مشاحة في التسمية إذا ظهر المراد، ولذلك قال الدكتور أحمد الربيوني: «رأينا فيما سبق أن الكليات منها ما هو منصوص بعبارات جامعة، في آية واحدة أو في جزء من الآية، ومنها ما يأتي ضمن مجموعة من الآيات المتضمنة عدة معان وأحكام كلية، أو تجمع كليات وجزئيات في سياق واحد» [الكليات الأساسية: 51].

4/ فكل ما يحقق هذه الكليات ويقوي عضدها، ويزكي اعتبارها، ويشيع وجودها، فمعتبر شرعا، فمثلا توفير المساجد وتزيينها وتفريشها وتكثيرها، وإسماع الأذان بمكبر الصوت، وإضاءة الطريق، وكل ما ييسر أمر الصلاة، ويسهل المحافظة عليها، في وقتها مع الجماعة، فهو مصلحة معتبرة، يجب إلحاقها بكلية وجوب المحافظة على الصلاة، وإن لم يشهد لها نص=

المطلب الثاني: العلة الموجبة " للقياس الكلي "

إذا كانت العلة في " القياس الجزئي " هي المحرك الأساس لحكم الأصل ليعطى للفرع، فإن اشتراطها أيضاً في " القياس الكلي " أمر ضروري¹.

وعليه أقول: إن العلة هي الجوهر الأساس والمركز الذي تجتمع عليه أجزاء الكلية، فوجود هذه العلة في جزئية مسكوت عنها سكوتاً تاماً أي لا وجود لنظائرها في القياس الجزئي، يستوجب إلحاقها بالكلية المناسبة لها لاشتراكهما في العلة المناسبة، ولبسط هذا المعنى وتوضيحه أنتخب نماذج من الكليات أمثل بها لاستنباط العلة المناسبة في القياس الكلي. فأتناول ذلك في مسألتين كالآتي:

أولاً: استنباط العلة الموجبة للقياس في كلية الحرية

فكلية الحرية: تنبني على علة جوهرية يمكن صياغتها كما يلي: " عدم التحكم في رقاب الناس وتصرفاتهم " وهي علة على شقين:

الشق الأول: " عدم التحكم في رقاب الناس " يلخصها بشكل موجز ومعبر قول عمر بن الخطاب: " متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟! "² فكل ما أدى إلى التحكم في رقاب الناس أو استرقاقهم أو إهانة جنسهم، فمطلوب تركه، فالناس كأسنان المشط متساوون

خاص. وكذلك كل ما يُسهم في تحقيق العدل، ويضبط معرفة الحق، ويقلل من الظلم، ويشيع مبدأ الإنصاف، وإعطاء كل ذي حق حقه، فكل ما يحقق ذلك وينميه ويزكي وجوده، وجب أن يلحق بكلية تحقيق العدل، وإن لم يشهد له نص جزئي. ومثال ذلك بناء المحاكم وتوفير الشرطة العلمية، وشرطة التحقيق، وشرطة الأمن، وتوفير نظام المحاماة، والمرافعة أمام القاضي، ونظام إمكانية الاستئناف، والنيابة العامة، وحفظ الحق المدني العام، وكل ما يعين على تحقيق العدل، واستتباب الأمن في المجتمع؛ يلحق بهذه الكلية عن طريق القياس الكلي.

1/ حتى نستطيع ضبطه إلا أنها من أنواع التعليل المصلحي المنضبط، أو تعليل بالحكمة المنضبطة، حيث يتم البحث عن الوجه الذي تكون عليه منضبطة كالعلة الجزئية، وإن لم يوجد وجه لانضباطها فيعتبر الحد الأدنى منها انضباط، فيعتبر هو جوهرها المقيس على اعتباره.

2/ فتاوى الشبكة الإسلامية: تأليف: لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، تم نسخه من الإنترنت: في 1 ذي الحجة 1430 هـ، 18 نوفمبر، 2009 م، [HTTP://WWW.ISLAMWEB.NET](http://www.islamweb.net). وينظر كتاب: عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين: للأستاذ أكرم بن ضياء العمري، ص: 127. وينظر أيضاً كتاب: السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي: للأستاذ عبد الشافي محمد عبد اللطيف، ص: 410.

في حق التحرر، بمعنى كل ما يؤدي إلى التحكم في رقاب الناس فهو خاتم لكلية الحرية ينبغي تركه والابتعاد عنه والتحذير منه؛ قياساً على هذه العلة الجوهرية لهذه الكلية¹.

الشق الثاني هو: "الرضى وعدم الإكراه" فالعلة الجوهرية في كلية الحرية هو انبناء كل التصرفات على الرضى وعدم الإكراه؛ في كل المعاملات والعبادات والمعتقدات، فكل شيء انبنى على الإكراه وعدم الرضى، لا تتبني عليه نتيجة ولا يتحقق المراد الحقيقي منه، "فلا إكراه في الدين" لأن الإكراه فيه لا يثمر إلا تدين المنافقين، وهو تدين لا ينفع المؤمنين في الدنيا ولا ينفع أصحابه في الآخرة بل يضرهم.

ثانياً: استنباط العلة المقيس عليها في كلية حفظ الكرامة

لعل العلة الجوهرية التي اجتمعت عليها جزئيات كلية "حفظ الكرامة": هي **حفظ التميز الإيجابي للإنسان**، بمعنى أن كل ما يضمن حقه في التعبير والعيش الكريم وحرية الإنسانية؛ فهو يدخل تحت كلية حفظ كرامة الإنسان ويلحق بها، سواء سكت عنه الشارع أم نطق به.

وكل تصرف أو فعل ينسفل بالإنسان نحو السلوك البهيمي، ويجعل الناس تشبه البهائم، يعد خرمًا لهذه الكلية ينبغي تركه، وكل ما يهين الإنسان، أو يحتقره، أو يشبهه بالبهائم فتركه واجب؛ وفعله يعد بمثابة خرق وإبطال لمقصد كلي قصد الله تحقيقه لخلقه، هو تحقيق كرامة الإنسان، وحفظها.

والشاهد هنا أن ما سكت عنه الشرع ولم يلحق بأي جزئية منصوصة، واتسم بعلة المحافظة على حقيقة الإنسان وتحقيق إنسانيته، فهو واجب الإلحاق بكلية "تحقيق كرامة الإنسان" وكل ما يחדش إنسانية الإنسان أو لم يحافظ عن تميزه عن سائر الحيوانات فمطلوب تركه حفاظاً على كلية الكرامة.

1/ ولا يقولن أحد إن هناك جزئية لم ينص عليها الشارع وليس لدينا ما نقيسها عليه، بل لا بد لكل جزئية مهما تأخر وقت حصولها من الدخل والالتحاق بإحدى الكليات الشرعية، والضابط في هذا القياس هو العلة الجوهرية للكلية، بمعنى أن تتوافق الجزئية المسكوت عنها سكوناً مرسلًا مع العلة الجوهرية للكلية المبنية على الاستقراء.

ثالثاً: استنباط العلة المناسبة في حفظ كلية الدين

كما قال الإمام الشاطبي: «مقصود العبادة الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه والانقياد تحت حكمه، وعماراة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه»¹، وعلى هذا تكون علة حفظ كلية الدين مثلاً هي: إفراد الله بالتوحيد وإخلاص العبادة له اتباعاً لا ابتداعاً، فكل ما يحقق هذا المعنى فهو جزء منه يدخل في أصل اعتباره في معنى هذه الكلية.

خلاصة واستنتاج

إن مما نخلص إليه ونستنتجه مما سبق ومما هو معتبر عند العلماء أن الشريعة لو اعتبرت الجزئيات دون اعتبار الكليات لم تكن صالحة صلاحاً مستمراً لكل زمان ومكان ولكانت عاجزة أمام كل القضايا والنوازل المستجدة، ولوصفت بالجمود والعجز التشريعي.

ولو اعتبرت الشريعة الكليات دون الجزئيات لاختلف الناس في كثير من الجزئيات ولم تكن الشريعة يومئذ واقعية ولا حاسمة في قضايا الناس الحساسة، ولكانت نظرية مجردة ومتعالية في الاعتبار والتعامل مع قضايا الناس الراهنة.

ومن هنا كانت الشريعة معتبرة بجزئياتها وكلياتها وبالقياس على جزئياتها المنصوصة وعلى كلياتها المستقرأة، بضابط العلة المحركة للحكم من الأصل المنصوص عليه أو الكلية المستقرأة إلى الفرع المسكوت عنه.

إن قياس الكليات هو إلحاق كل الجزئيات المسكوت عنها سكوتاً تاماً بكلية مستقرأة لعلة جامعة بينهما هي جوهر تحقق الكلية والمحور الذي تدور عليه كل جزئياتها، والكلية تكون مستقرأة من مجموع الجزئيات الشرعية المنصوص عليها وغير المنصوص عليها، لكن تجتمع لتحقيق مقصداً شرعياً قصده الشارع من شريعته بطريق قطعي.

1/ الموافقات: 2/ 422-423.

وهذا الأمر القطعي المقصود للشارع الذي تتحقق به الكليات؛ هو أصل لاعتبارها، وبه تحفظ على أشهر أوجه الحفظ، وتكتمل على أحسن أوجه الكمال؛ وكل ما يحقق لها الوجود ويعضد لها الاعتبار ويديم حفظها، فهو معتبر بها وداخل تحت مكوناتها وأجزائها.

قال الدكتور أحمد الريسوني: «ومعنى هذا أن الكليات الشرعية لم ترد مصنفة ولا مبوبة ولا مميزة، وهذا هو شأن القرآن ومنهجه في عرض مضامينه وأحكامه الكلية»¹، وهذه مستقراة ومستفادة من جملة الشريعة جميعها، من أصولها وفروعها، من منقولها ومعقولها².

1/ الكليات الأساسية: 51.

2/ وهكذا لو تتبعنا كل الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لوجدنا لكل كلية علة جوهرية تجتمع عليها الجزئيات، فأينما قلبت الأدلة والأحكام ومقاصدهما من الكتاب والسنة والإجماع وسائر الأدلة؛ تجدها تصب في هذه الكليات التي ما بعدها كليات إلا المباشرة في حفظ مصالح الناس، وتحقيق المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، الذي يمكن صياغته كالآتي هو: تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة.

الفصل الرابع: المال أصل معياري لقياس تحقّق المقاصد

المبحث الأول: مفهوم اختبار المال وأهم مميّزاته

المبحث الثاني: مسالك التعرف على مآلات التصرفات

المبحث الثالث: أهم القواعد المنهجية الضابطة لامتحان المال

تمهيد:

لا شك أن اعتبار المال أصلٌ كليٌّ؛ وركنٌ أساسٌ؛ ونظرٌ منهجيٌّ؛ في التأسيس لمعيارية تحقق المقاصد، فهو ميزان مقاصدي، ومقياس نتحقق به من مقاصدية الأحكام في مستقبل تطبيقها وتنزيلها.

إذ لا يمكن الاستغناء عنه بصفته منظاراً في تحقق مقاصد الشريعة، وفي تنزيلها على الواقع، وجعلها مواكبة لتقلبات الظروف المؤثرة في الأحكام، وملائمة للأحوال المتغيرة، وذلك بالحفاظ على جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفسدات وتقليلها، وذلك أن «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسدات وتقليلها فهي تحصل أعظم المصلحتين بفوات أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»¹.

فالمال هو نظر معياري يعتمد على الموازنة والترجيح، وقراءة التوقع المستقبلي، لمعرفة هل تُحقّق الأحكام مقاصدها أم لا، فتدور الأحكام مع تقلب مآلها لتتحقق المصلحة الشرعية، وتستدفع المفسدة عن المكلفين. «ولذا فإن جماع المقاصد وقوامها جلب المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسدات وتقليلها، وهذا يلتقي مع ضرورة النظر في مآلات الأفعال»².

فاعتبار المال هو أصل معياري يوزن به، وينظر به مدى تحقيق المقاصد الشرعية، وذلك بتصحيح مسار الأحكام لتحقيق المقاصد المتوخاة شرعاً، إذن فأصل اعتبار المال هو عدول عن الحكم الشرعي الذي ترجح عدم أيلولته إلى مقاصده التي شرع من أجل تحقيقها، إن الحكم الشرعي الذي يترجح أنه لا يؤدي إلى ثمرته المقصودة منه أثناء تنزيله، فإنه يتم العدول عنه إلى حكم يحقق ذلك المقصد المرجو، والثمرة المنتظرة؛ التي تقصد إليها الشريعة عبر ذلك الحكم، وحيث تَرَجَّح لدى المجتهد عدم أيلولة ذلك الحكم إلى مقصده وعدم تحقق ما قُصِد منه، يَتِمُّ العدول عنه إلى ما يحقق المصلحة للمكلف أو يدفع عنه المفسدة بحكم آخر.

1/ الاستقامة للإمام ابن تيمية: 288 / 1.

2/ إعلام الموقعين: 58 / 1.

ومن هنا أتناول هذا الفصل في ثلاثة مباحث: أبرز في المبحث الأول مفهوم المآل وأهم خصائص أصل اعتباره، وفي المبحث الثاني مسالك الكشف عن المآل، والثالث أهم القواعد المنهجية لأصل اعتبار المآل، مع إبراز وجه اعتبار المآل أصلاً للمقاصد الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم اعتبار المآل وأهم مميزاته

في هذا المبحث أتحدث باختصار شديد عن مفهوم المآل، وأكتفي في ذلك بما يعطي صورة مختصرة عن معنى المآل في اللغة والاصطلاح، ثم أتحدث عن أهم مميزات أصل اعتبار المآل، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: مفهوم اعتبار المآل

أ- مفهوم المآل في اللغة

يعتبر لفظ المآل من الألفاظ المتجذرة في الاستعمال العربي فلقد أرجعه الإمام ابن فارس إلى أصليين متقابلين حيث قال: «(أَوَّل) الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء»¹.

ومعلوم أن «صيغة مآل مصدر ميمي لفاعل آل»²، يؤول تأويلا ومآلا، قال صاحب لسان العرب: «الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجع»³. ثم علق الدكتور فريد الأنصاري بعدما ذكر هذين الأصلين اللذين أوردهما ابن فارس بقوله: «المآل بمعنى العاقبة والغاية، والمنتهى الذي يرجع إليه»⁴.

1/ مقاييس اللغة: باب الهمزة والواو وما بعدهما: 158/1.

2/ المصطلح الأصولي: 427.

3/ لسان العرب: 32/11، فصل الألف. الأصل الثاني الذي أورده ابن فارس هو من: «الأَيْلُ الذَّكْرُ مِنَ الوُعُولِ، وَالْجَمْعُ أَيَائِلٌ. وَإِنَّمَا سُمِّيَ أَيَّالاً لِأَنَّهُ يُؤُولُ إِلَى الْجَبَلِ يَتَحَصَّنُ (..) وَقَوْلُهُمْ آلَ اللَّبَنِ، أَي: حَنَّرَ مِنْ هَذَا النَّبَابِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَرُ إِلَّا إِخْرَ أَمْرِهِ (..) وَالْأَوَّلُ يُؤُولُ، أَي: رَجَعَ. قَالَ يَعْقُوبُ: يُقَالُ: "أَوَّلَ الْحَكْمِ إِلَى أَهْلِهِ"، أَي: أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ (..) وَمِنْ هَذَا النَّبَابِ تَأْوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَمَا يُؤُولُ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾، [الأعراف: 52]. يَقُولُ: مَا يُؤُولُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ بَعْثِهِمْ وَنُشُورِهِمْ» [مقاييس اللغة: باب الهمزة والواو وما بعدهما، 158/1].

4/ المصطلح الأصولي: 427.

قال الإمام الراغب: «الأوّل، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه: المؤلّل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا»¹.

«وهكذا فالمقصود بالمأل عند أهل اللغة هو: المرجع، والعاقبة، والمصير والمنتهى ونحو ذلك من المرادفات الدالة على الحال الذي يصير إليه الأمر سواء في مبتدئه، أو منتهاه»²، وهو أيضا رد الشيء إلى الغاية التي وجد من أجلها، وإرجاع الشيء إلى أصله.

ب- مفهوم المأل في الاصطلاح

لعل قداماء الأصوليين لم يعرفوا المأل تعريفا بالحد³، وهذا لا يعني غياب إعماله والقول به⁴، بما هو منهج شرعي يتوصل به إلى حقيقة المطلوب الشرعي، وصون ما ينفع الناس في عواقب أمورهم.

1/ المفردات: كتاب الألف: 40. بإضافة الراغب هنا هو عبارة "هو رد الشيء إلى أصله"، وأصله هي الغاية المرادة منه، وهو معنى زائد على ما قاله ابن فارس. ثم إن هذا التعريف اللغوي يقارب إلى حد كبير الحد الاصطلاحي للمأل. ومما يستأنس به ويذكر لزيادة الفائدة ما اعتبره البلاغيون من باب المجاز المرسل حيث قال العلامة المراغي: «اعتبار ما سيكون، وهو النظر إلى الشيء مما سيكون عليه في الزمن المستقبل» [علوم البلاغة للأستاذ المراغي: 252]. وهو ما ساقه الدكتور عمر جدية كتعريف البلاغيين للمأل، ناظرا إليه من زاوية اهتمامهم باعتبار المأل. وخلص إلى أن: «المتصفح للمعاجم اللغوية يلحظ أن مادة "أ.و.ل" لا تخرج في معناها اللغوي عن كثير من المترادفات، نذكر منها للتمثيل: المرجع، والعاقبة، والمصير، والنتيجة.. وهي في عمومها مرتبطة بأصلين اثنين ابتداء الأمر وانتهاؤه» ينظر كتاب: أصل اعتبار المأل بين النظرية والتطبيق للدكتور عمر جدية، تقديم فضيلة الدكتور محمد الروكي، نشر دار ابن حزم بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1430هـ/2010م، ص: 25). وحاصل علاقة المأل في اللغة بما نحن فيه من التأصيل للمقاصد هو أن عاقبة الشيء، ومصيره ونتيجته، أو الغاية منه، والمنتهى المراد منه؛ هو مبحث مقاصدي صرف، إذ اهتم الأصوليون بالغاية من الحكم، ودراسة توقع حصول تلك الغاية والهدف أثناء التنزيل في المستقبل هو المأل، ومن هنا يشترك المأل مع لفظ القصد على المستوى الدلالي على الأقل.

2/ أصل اعتبار المأل: 25.

3/ كما ذهب إلى ذلك الدكتور عمر جدية حيث قال: «يتبين من استقراءنا لبعض الفقهاء والأصوليين أنهم لم يشغلوا أنفسهم بإعطاء تعريف لمصطلح المأل، وإنما توجهوا إلى توظيفه وإعماله في كثير من المسائل والمباحث التطبيقية». ينظر [أصل اعتبار المأل: 28].

4/ ولهذا فقد أشار غير واحد من المتقدمين إلى ضرورة إعمال أصل اعتبار المأل وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الإمام الشاطبي يؤكد على إعمال النظر في مآلات الأفعال وتوقف الأحكام على موافقة المأل المعترف شرعا، حيث قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ». [الموافقات: 177/5]. يقول الدكتور فريد الأنصاري: «ربما يكون الشاطبي أول من وسع في استعمال مصطلح المأل (..) فهو مصطلح جديد بالرغم من أنه قد تُدوّل قبل أبي إسحاق في المصنفات الأصولية بهذا اللفظ أو مضمناً معناه، أو جزء منه في بعض فروعه كسد الذرائع والحيل والاستحسان أو غيرها». ينظر (المصطلح الأصولي: 443). قال الدكتور عمر جدية: «وإذا نحن حاولنا البحث في تراث الإمام أبي إسحاق الشاطبي -على اعتبار أن ذكر أصل اعتبار المأل يصاحب غالبا اسم الإمام الشاطبي- فإننا لن نظفر كذلك بتعريف جامع ومانع للمأل، اللهم إلا إذا حاولنا الرجوع إلى النص الذي أورده في شأن مشروعية هذا الأصل قصد استنتاج بعض المعالم التي تعيننا على استخلاص تعريف للمأل» [مقال للدكتور عمر جدية بعنوان: "أصل اعتبار المأل وأثره في إبراز خاصية المرونة في المذهب المالكي"]

وهكذا يرى أن الأقدمين يُعْمِلُونَ أصل المآل وإن لم يضعوا له حداً جامعاً مانعاً. بل كان شرطاً أساساً معتبراً عند النظر في الأحكام، واستشراف مآلات الأفعال، ولهذا حاول بعض العلماء المعاصرين تعريف المآل تعريفاً حديثاً¹.

وهذا لا يعني أن المعاصرين لم يعرفوا المآل تعريفاً بالحدِّ؛ بل نجد مجموعة من التعاريف منها تعريف الدكتور محمود حامد عثمان حيث قال: «المراد بالمآل: أثر الفعل المترتب عليه، سواء خيراً أو شراً، وسواء أكان مقصوداً لفاعل الفعل أم كان غير مقصود»².

وعرفه أيضاً في قاموسه بقوله: «معناه أن يأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان الفاعل يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهى عنه»³.

وأعتقد أن هذا التعريف بقدر ما هو دقيق في صياغته إلا أنه متفاوت في دلالاته على المعنى المراد بالمآل، أولاً: يُعبّر عن المآل بالمصلحة أو بضرها المفسدة، أو ما يقابلها من النفع والضرر، إذ هذان هما ما تؤول إليه الأحكام الشرعية، والفعل مترجم للحكم، وجلب المصلحة ودرء المفسدة مقصود للشارع، والجلب يتوصل له بطلب الفعل، والدرء يتوصل إليه بطلب الترك، إذن الأحكام هي أسباب لجلب مصلحة أو ترك مفسدة.

لكن أصل اعتبار المآل لا يكون إلا لطارئ؛ يمنع الحكم من تحقيق المصلحة المراد جلبها به، أو لا يدفع المفسدة المراد دفعها به، فيُعدّل عنه إلى حكم آخر يحقق المصلحة المتوخاة من

1/ فمثلاً الدكتور أحمد الريسوني ساق بعض المعالم الكبرى للمآل والتي يمكن اعتبارها منطلقاً أساساً للتعريف بالحد حيث قال: «ومعناه النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف، موضوع الاجتهاد والافتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحساب عند الحكم والفتوى» [الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة: للدكتور أحمد الريسوني والدكتور محمد جمال باروت ص: 67]. وجاء في نظرية المقاصد له: «إن المجتهد، حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في "إعطاء الحكم الشرعي". بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره. فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها، وهذا فرع عن كون "الأحكام بمقاصدها"»، [نظرية المقاصد: 353]. وهذا أقرب إلى إبراز معالم اعتبار المآل، منه إلى التعريف بالحد، كما «يظهر من خلال هذه الإشارات أن المآل في نظر الدكتور الريسوني هو أثر الفعل، وعاقبة الحكم والفتوى،... وهو بهذا لم يختلف عن غيره من الباحثين المعاصرين في تعريف المآل، واكتفى فقط بالإشارة إلى أهمية اعتبار هذا الأصل في مجال الاجتهاد» [أصل اعتبار المآل: 33].

2/ قاعدة سد الذرائع للدكتور محمود حامد عثمان، ص: 211.

3/ القاموس المبين في إصلاحات الأصوليين، للدكتور محمود حامد عثمان، ص: 192.

الحكم الأصلي الأول، أو يدفع المفسدة المراد دفعها حقيقة، بمعنى أن السبب الحكمي لا ينتج عنه مسببه المصلحي، فيعدل عن ذلك السبب إلى سبب يحقق المقصود الشرعي الحقيقي. "فالتعديل يكون في الحكم لا في المقصد".

ولعل هذا ما لم يتوفق التعريف المذكور أعلاه إلى إدراكه، إضافة إلى أنه عبر بالفعل عن الحكم، وعبر بالحكم عن المقصد، وبينها فروق دقيقة أهمها أن: الحكم الشرعي التكليفي إما طلب فعل أو طلب ترك، أو كان تخييراً، والفعل هو امتثال المكلف، والمقصد هو الأثر المترتب على الفعل، من خير أو شر.

أما القول إن الأحكام الشرعية أسباب لمقاصد هي مسيبتها فمن باب التجوز، والتمثيل لتقريب الصورة المألوية، ولهذا عرفه الدكتور زيد بوشعراء بقوله: «مأل الشيء عاقبته التي ينتهي إليها، ومصيره الذي يفضي إليه، ومسببه المتوقع ونتيجته المرتقبة»¹.

وهذا تعريف جيد جامع مانع منطلق من الأصل اللغوي وزاد عليه مجموعة من المرادفات التي تبين حقيقة المأل الشرعي، ثم دقق هذا المفهوم بقوله: «وقد جرت سنة الله في أفعال الناس وأقوالهم أنها تفضي إلى مآلات في أحوال وتفضي إلى مآلات مغايرة في أحوال أخرى»².

ومما يستفاد من هذا التعريف: أنه ما من فعل إلا وله مأل يؤول إليه؛ فإن كان الحكم الشرعي لم يتأثر بطارئ في ذاته، ولا بمؤثر خارجي يمنع أيلولته إلى المأل الشرعي المقصود للشارع، كان الحكم ثابتاً، في مآله كما في حاله.

والأصل في عواقب ما طلب فعله تحصيل مصلحة، وما طلب تركه درء مفسدة، لكن قد لا تتحقق بالطلب المصلحة المرجوة، وقد لا يتحقق بطلب الترك درء المفسدة، فيكون ذلك مدعاة

1/ عوامل تغيير الأحكام في التشريع الإسلامي: ينظر كتاب "أصل اعتبار المأل": 32.

2/ نفسه: 32.

لتغيير الحكم بما يلائم تحقيق جلب المصلحة وترك المفسدة. وهكذا فإن الأحكام تصح من أجل العواقب المقصودة شرعاً¹.

وأيضاً باعتبار آخر وهو أعمال الموازنة والترجيح عند التعارض بين أصلح المصالح وأقلها صلاحاً، وبين المصلحة العامة والخاصة، وبين المفسدة والأفسد، وبين المفسدة الخاصة والعامة، وبين المصلحة والمفسدة من باب أولى، وبين ما للدنيا وما للآخرة، إنما هو نظر مآلي، ويظهر أيضاً استناد المقاصد إلى هذا الاعتبار، «ولذلك كان على المجتهد أن يفتي فيها ويحكم عليها بحسب المآل ويغير حكمه بتغيير ذلك المآل فينزل عليها حكم النص الشرعي المتعلق بها إذا قطع أو غلب على ظنه أنه سيحقق مقصده الشرعي، ولا ينزل عليها ذلك الحكم إذا بدا له أن تنزله سيؤول، يقينا أو في غالب الظن إلى غير مقصوده»².

و عرف الدكتور فريد الأنصاري المآل بقوله: «المآل: أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً»³. وشرح رحمه الله هذا التعريف بقوله: «وكون اعتباره يقتضي الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً؛ أي إن المجتهد وكيف الفتوى بمقتضاه، على وفق ما يصير إليه -غالباً- حال الفعل بعد وقوعه، فهو ضرب من الاستبصار الرامي إلى تصور مستقبل الفعل الذي يغلب على الظن أنه سيصير إليه بناء على اعتبار الزمان وأهله»⁴.

1/ الحاصل أن المآل الشرعي ثابت لا يتغير وهو لا يعدو جلب المصلحة للناس وتحقيقها، ودرء المفسدة عنهم ونفيها؛ في عواقب أمور الدنيا وفي الآخرة، إلا أنه «هنا نكتة لا بد من التنبيه إليها؛ وهي أن المآل في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظراً تطورياً، أي غير سكوني ذلك أن اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي، هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية، فالمآل هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد، وفرق بين هذا وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع، باعتبار حاله دون مآله، فهذا نظر سكوني وتأملي ثابت، أما النظر في المآل فهو رصد الحركة المتغيرة المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله وإبائسه ظروف الزمان والمكان المتوقع» [المصطلح الأصولي: 430 - 431].

2/ عوامل تغيير الأحكام، ينظر كتاب "أصل اعتبار المآل": 32.

3/ المصطلح الأصولي: 428..

4/ نفسه: 428.

وعرف الدكتور عمر جدية اعتبار المآل بقوله: «اعتبار المآل هو اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيراً أو شراً، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصد»¹.

الحاصل أن المآل هو استبصار لمستقبل تنزيل الأحكام الشرعية وتوقع ما ينتج عنها من الآثار الحسنة أو السيئة، أما "اعتبار المآل" فهو عملية تصحيح لمسار الحكم الشرعي باقتراح حكم شرعي آخر يناسب تحقق المصلحة بجلبها وتحقيقها والمحافظة عليها، ودرء المفسدة وإزالتها.

وسبب هذا التفريق المنهجي بين لفظ "المآل"، والمركب الإضافي هو: أن كل الأحكام الشرعية لها مآلات أصلية قصدت تحقيقها، بأن يكون حال الفعل التطبيقي، ومآله، يستجلب مصلحة معتبرة شرعاً، أو يدفع مفسدة عن الناس، وهذا هو المقصود، والوسيلة لتحقيق ذلك هي الأحكام الشرعية، فما طلب فعله ينفع، وما طلب تركه، يدفع المفسد.

لكن قد تطرأ ظروف زمانية أو مكانية، أو في الأشخاص، تجعل ما طلب فعله لا ينفع، أو ما طلب تركه لا يدفع، بل ربما ينقلب بالعكس تماماً، فيكون فعل ما طلب فعله قد يضر، وفعل ما طلب تركه قد ينفع، حسب قوة الطارئ وقوة تأثيره، ومن هنا ينبغي أن يدور الحكم مع ما يحقق المصلحة الشرعية حيث دار، وذلك أن المآل الشرعي ثابت؛ يجب اعتباره وتحقيقه بالحكم الشرعي الأصلي أو بالحكم الاستثنائي الاجتهادي² المعتبر للمآل.

1/ أصل اعتبار المآل: 36. وهذا تعريف للمركب الإضافي المكون لكلمتي "اعتبار" و"المآل" وهو تعريف دقيق إذ استطاع أن يستثمر مجموعة من التعاريف ويركب هذا التعريف الجامع المانع.

2/ وصف "اعتبار المآل" بحكم الاستثنائي: لأنه عدول عن الحكم الشرعي الأصلي إلى حكم شرعي استثنائي لظرف طارئ، إذا زال ذلك الظرف زال الحكم الاستثنائي، وتم الرجوع إلى الحكم الأصلي. يقول الدكتور فريد: «الحكم الشرعي في الفتوى له صورتان: صورة حالية وهي الأصل لأنها الجارية على عموم النص أو القياس، وهذه هي صورة الواقع، وصورة مالية، وهي الاستثناء أو قل هي المتوقعة المخصصة لعموم الواقع، فهما متقابلان». [المصطلح الأصولي: 434] وكونه اجتهادياً لأنه خاضع للنظر واستفراغ الجهد في الوصول إلى حقيقته، عن طريق الاستقراء والتثبت بغالب الظن أو اليقين.

المطلب الثاني: أهم مميزات أصل اعتبار المآل

أتحدث في هذا المطلب -بحول الله- عن المميزات الدقيقة التي تميز أصل اعتبار المآل، وأبرز من خلال ذلك ما يختص به اعتبار المآل من خصائص، والتي تعتبر من أهم مقومات اعتباره أصلاً للمقاصد الشرعية، وأحصرها في ستة مميزات.

التمييز الأول: المآل على مستويين دنيوي عاجل وأخروي أجل

إن المآل المعتبر في الشريعة على مستويين:

المستوى الأول: مآل متعلق بحفظ مصلحة الناس في عواقب الأحكام في الدنيا ودرء المفسدة عنهم فيها¹.

والمستوى الثاني: مآل متعلق بالآخرة، بل الآخرة كلها مآل²، وهو إما خير ونفع متمثل في الخلد في الجنة للمؤمنين المشمولين برحمة الله، وإما شر وعذاب متمثل في الخلود في النار -والعياذ بالله- لمن مات على الكفر. وهذا الاعتبار المآلي مما يُستفاد من تقسيم الإمام العز حيث قَسَمَ «المصالح والمفاسد إلى، أجل أخروي وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع»³.

1/ طلب حفظ المصلحة ودرء المفسدة على اعتبارين: الأول في الحال الناجز الواقع في الدنيا، والثاني: طلب حفظ المصلحة ودرء المفسدة في المآل المتوقع في الدنيا أيضاً، وهما ما تعلق بمصالح الدنيا من حقوق وواجبات يتساوى فيها جميع الناس بغض النظر عن معتقدتهم أو جنسهم أو موطنهم فحفظ المصلحة ودرء المفسدة في الدنيا في حالها الناجزة ومآلها المتوقع واجب شرعاً لكل الناس. أي حفظ حقوق الناس، والعدل بينهم، بإعطاء كل ذي حق حقه وصون كرامتهم بحفظ أنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وحريتهم، وحفظ الحرية مشروط بعدم خرم أحد الكليات الخمس الضرورية، كما يشترط فيها عدم خرم الكرامة الإنسانية، وأن لا تتعدى على حقوق الغير، ومن الحقوق الواجب حفظها ورعايتها تعليم الناس وتطبيبهم، وتوزيع الثروة بينهم بالقسط فيما لهم حق فيه، سواء كان منتوجاً بحرياً أو برّياً أو جويّاً أو استثماراً، ومساواتهم في التعلم بجودة متساوية، بتعليم الحق النافع في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً.

2/ القول إن الآخرة كلها مآل على اعتبارين: الأول: أن الآخرة مستقبل غيبي منتظر، ومن أجلها العمل جملة وتفصيلاً، الثاني: أن الدار الآخرة دار جزاء وليست دار عمل. وعليه قيل المآل هو الجزاء الأخروي المترتب عن الأعمال التكليفية أمراً ونهيًا فقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي: أن القرآن محتوٍ على ثلاثة علوم: هي معرفة الله، ومعرفة عبادته، ثم معرفة المصير الأخروي [المصطلح الأصولي: 437].

3/ قواعد الأحكام: 57.

ولذلك لا بد من التثبت في قراءة المآلات المتعلقة بعاقبة الأفعال في الدنيا، بالنظر فيما يترتب عليها في الآخرة، فإن سلمت فيهما كان للمجتهد أن يفتي على العموم، وإن تعلقت بخاصة المآل الدنيوي؛ صح؛ بما لا يعود على المآل الآخروي بالإبطال¹.

ولعل هذا يحتاج إلى ميزان دقيق، ونظر عميق، ومجتهد موقع عن الله ورسوله ﷺ؛ بلغ الغاية في فقه الشريعة، والرسوخ في معانيها، ومقاصدها، والتخلق بأخلاقها حتى يكون ربانياً، كما قال الإمام الشاطبي: «ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير، والعامل؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده من شريعته»².

فهي مرتبة أعلى من مرتبتي أهل الظاهر المشتغلين بالنصوص الجزئية، وأهل الرأي الذين يشتغلون بالمعاني وعمومات الشريعة دون التفات إلى حقيقة النصوص، ولعل صاحب المرتبة العليا يمثل حقيقة الشريعة ووسطيتها، وشمولها للحال ومآل الدنيا والآخرة.

ومن خاصية صاحب هذه المرتبة: «أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص؛ إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»³.

والنظر في المآلات سواء تعلقت السؤالات بالعواقب الدنيوية أو تعلقت بالنظر في العواقب الآخروية، فالنظر فيما يصير إليه فعل المكلف في مآلاته؛ مُحدِّدٌ أساس للإجابة عنه، وإعطاء

1/ لأنه «لما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وأنجزَّ مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحاً لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة»، [الموافقات: 205/4].

2/ الموافقات: 233/5.

3/ نفسه: 179/5.

الجواب بالإقدام أو الإحجام عن الفعل حسب المآل المترتب عنه، فتكون المآلات محدّدة لطبيعة الجواب.

ولهذا نجد الإمام الشاطبي يمثل لا اعتبار المآل بقضايا عامة لكنها دقيقة لمن تفحص مستويي المآل الدنيوي والأخروي حيث قال: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»¹، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ عِبْدُوا رَبَّكُمْ أَلَيْسَ خَلْفَكُمْ وَالذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾²، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾³.

فالمآل المرصود في الآيتين هو التقوى والطريق إليه هو: "إخلاص العبادة لله" في الآية الأولى، وفي الآية الثانية: الأمر بالصيام، والمكلف مطالب بترجمة هذه الأحكام إلى أفعال، والأفعال تثمر تقوى؛ والتقوى تحمل صاحبها على الطاعة والامتثال؛ وهما الضامنان للمآل المحمود في الدنيا والآخرة، في الدنيا بالطمأنينة والسعادة الروحية، وفي الآخرة بالجنة والسعادة الأبدية.

لكن الإمام الشاطبي تحدث عن المآل الخاص؛ وأخيلُه هو المآل الدنيوي، نستنتج ذلك من المثال الذي مثل به؛ حيث قال بعدما أورد النص السابق: «وأما في المسألة على الخصوص، فكثير، فقد قال ﷺ في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" وقوله: "لولا قومك حديثو عهد بكفر لأست البيت على قواعد إبراهيم"، بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله»⁴.

1/ الموافقات: 179/1.

2/ البقرة: 21.

3/ البقرة: 183.

4/ الموافقات: 181/5.

وهذه مآلات خاصة بالدنيا، وباعتبارها جرى الحكم على غير أصله، فقط اعتباراً للمال في الدنيا، بل عندما زال اعتبار مالٍ، حَلَّ مَالٌ آخر في نازلة واحدة، فمنع ذلك إعادة البيت على قواعد إبراهيم، فالمال الأول هو: "حديث عهدهم بكفر"، وعندما زال هذا حل اعتبار مال آخر وهو: "خوف أن يتلاعب الناس ببيت الله".

وعلى كل حال فسلامة المال الدنيوي ينبئ بسلامة المال الآخروي، شريطة إخلاص النية لله وحده لا شريك له، ومفسدات المال الآخروي عائدة بالضرورة، على المال الدنيوي بالفساد، «فمعلوم أنهما لا ينفكان في التصور الإسلامي، ذلك أن الآخروي حاضر في الدنيوي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول إذ كل مال في الدنيا له عاقبة أخروية وكذلك المال الآخروي يحضر فيه المعنى الدنيوي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول»¹.

لهذا نرى القرآن العظيم في جل توجيهاته وأوامره ونواهيه المتعلقة بالمعاملات بين الناس في الدنيا، تُخَنِّم بتوجيه آخروي، أو وعد ووعد، أو ترهيب، أو ترغيب، نحو قول الله جل ثناؤه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ بَاتُوا حَرْثَكُمْ وَأَبَىٰ شَيْئُكُمْ وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَّفُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَّلْفُوءَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾².

وهكذا فإن آيات كثيرة تُعْتَبَرُ المال الدنيوي بالمال الآخروي، والعكس صحيح. فتحريم الخمر والميسر ولحم الخنزير ليس لما فيها من الضرر والمفاسد في الدنيا فقط، بل لما في ترك ذلك من الأجر والثواب يوم القيامة، ووجوب الصلاة والصيام والحج ليس لما فيها من الأجر والثواب في الآخرة فقط؛ بل كذلك لما فيها من الطمأنينة والصحة البدنية والنفسية والمنافع الدنيوية، وإنما ذلك بالقصد التبعية لا الأصلي.

نحو قول الله جل ثناؤه فيما يتحصل من منافع في الحج في الدنيا والآخرة: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَاجِعَ لَهُمْ

1/ المصطلح الأصولي: 437.

2/ البقرة: 221.

وَيَذْكُرُوا بِسْمِ اللَّهِ فِي أَيَّامِ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا
الْبَاطِينَ الْكٰفِرِينَ¹.

والحاصل أنه ما من طلب شرعي سواء تعلق بأمر دنيوي أو تعلق بأمر أخروي، إلا ويكون مُتَعَلِّقًا بِمُتَعَلِّقِهِ بِالْقصدِ الْأصلي، وَيَتَعَلَّقُ بِغَيْرِ مُتَعَلِّقِهِ بِالْقصدِ التبعي.

التمييز الثاني: المآل إما محمود أو مذموم

المآل لا يخرج عن نوعين كما أسلفت مآل سعادة أو مآل شقاء، والشرع جاء موجهاً إلى السعادة بالحث على الطاعات والامتنال لله ولرسله في الدنيا، ومن أبقى ذلك كان مآله الشقاء في الآخرة. نحو ما جاء في الحديث النبوي الشريف: «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَا بِي؟ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى»².

وقال الإمام الشاطبي: «مآلات الأعمال إنما تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال»³.

وهكذا فإن أفعال الناس لا تخلو من أمرين: إما مآل صالح نافع أو مآل فاسد ضار، فجاء الشرع موجهاً الناس إلى المآل الصالح النافع، ومحذراً لهم من المآل الفاسد الضار؛ عبر أحكام شرعية موجّهة نحو المآل الصالح النافع، فإذا وقع خللٌ في الحكم بأن غلب على الظن أنه سيتجه نحو المآل المذموم، تدخل اعتبار المآل لتصحيح مسار الحكم بإحدى قواعد اعتبار المآل، كقاعدة سد الذرائع أو الاستحسان... طلباً للمآل المحمود.

1/ الحج: 25- 26.

2/ أخرجه الإمام البخاري: "بَابُ الْإِفْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ" رقم: 7280.

3/ الموافقات: 233 / 5.

التمييز الثالث: اعتبار المآل أصلاً كلياً

يعتبر المآل أصلاً من الأصول التي يبني عليها غيرها، وهو راجع إلى الأصول الكلية القطعية التي تبني عليها المقاصد، إذ بوجوب اعتباره قد تنقلب الأحكام لتحقيق أصل المآل، ولأن «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»¹.

وكما قال الإمام الشاطبي في سياق كلامه عن التحيل: «وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل»²، والشاهد أن الأحكام الشرعية الكلية القطعية وردت عنده في مقابل المآل مما يدل على أنه كلي قطعي «فواضح إذن أن المآل يستعمل باعتباره دليلاً تشريعياً كلياً»³. يتحكم في الأحكام بتصحيح مسار أفعال المكلفين.

فاعتبر الإمام الشاطبي المآل أصلاً كلياً؛ حيث قال: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها: قاعدة الذرائع»⁴، وقال في إشارة إلى المآل: «ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى»⁵، وهكذا.

قال الدكتور فريد الأنصاري: «ومن أصلية المآل تستمد كذلك كليته إذ عنه تتفرع جزئيات إضافية وهي القواعد كما تبين في النصين السابقين، ومن هنا صار لكليته معنى الشمول المستغرق لكل قضايا الفقه التنزيلي»⁶.

بل أكد الدكتور فريد في تعريفه للمآل على أنه أصل كلي أي أنه دليل حاكم بإطلاق، فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل مجموعها كليته»⁷، وهذا يعني أنه دليل من أدلة التشريع الكلية ذات الطابع المعنوي الاستقرائي⁸.

1/ الموافقات: 5/ 179 .

2/ نفسه: 5/ 179.

3/ المصطلح الأصولي: 430.

4/ الموافقات: 5/ 179.

5/ نفسه: 5/ 199.

6/ المصطلح الأصولي: 429.

7/ نفسه: 428.

8/ ينظر المصطلح الأصولي: 429.

إذن اعتبار المآل هو أصل كلي يتحكم في الأحكام الشرعية بتوجيه ما شذ منها لظرف طارئ فيستبدلها بما يخدم المآل الشرعي المحمود المحقق للمصلحة الشرعية المنوطة بالمآل عادة.

التمييز الرابع: المآل المحمود منوط بتحقيق المصلحة الشرعية

بمعنى أن المآل الذي قصد الشارع أن تؤول إليه أفعال المكلفين وتصرفاتهم هو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، بالامتثال للأحكام الشرعية الموجهة لأفعال المكلفين وهذه الأفعال المفروض أنها تثمر مصلحة معتبرة شرعاً. «نعم المآل معتبر في الحكم الشرعي الثابت؛ كونه هو أيضاً مآلاً ثابتاً، أي إن الشارع قد قدره تقديراً مطلقاً فجعله مرتبطاً بحكمه، لا بمكان ولا بزمان معينين؛ لأنه عبارة عن مصالح ومفاسد لا تتغير بتغير الأمصار والأعصار»¹.

إذن الأحكام الثابتة لا تخالف المآل الشرعي المعتبر، «فلا كلام عن المآل مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان؛ كتحرير الخمر، أو تحريم الزنا، أو فرض الصلاة والزكاة والصيام... فهذه أحكام ثابتة ما دامت في سياقها المطلق»².

«بمعنى أن مشروعية الفعل رهينة بتحقيق المصلحة المقصودة، لكن إذا كان الفعل غير محقق لهذه المصلحة أو كان مع تحقيقه لها مفوتاً لمصلحة أهم؛ أو مؤدياً إلى حدوث مفسدة أعظم؛ فالمجتهد يمنعه، كما أنه يحكم بالمنع من الفعل دفعا لمفسدته، إذا كان هذا المنع لا يؤدي إلى مفسدة تساوي أو تزيد أما إن كان العكس فإنه لا يمنع من الفعل»³.

والحاصل أن المآل ثابت وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، وينظر من خلاله إلى الأحكام هل تؤول إليه أم لا؟ فإن آلت إليه فذاك هو الأصل فيها، وإن لم تؤل إليه وجب النظر في المؤثر فيها، وفي الطارئ عليها، هل هو على العموم في الزمن والمكان والأشخاص أم

1/ المصطلح الأصولي: 431.

2/ نفسه: 431.

3/ أصل اعتبار المآل: 30.

هو على الخصوص في ذلك. فإن كان على العموم استبدل بحكم على العموم، وهذا نادر التصور أو الوقوع، إذ هو من قبيل النسخ.

أما إن كان على الخصوص فينظر المجتهد في الطارئ المؤثر في الحكم المانع له من أن يؤول إلى مآله الأصلي، فإن أمكن رفع الطارئ أو تقليل أثره، فهو أولى بالنظر وأخف؛ حتى تجري الأحكام على مسارها الطبيعي دون تغيير لأصل الحكم، وإن تعذر ذلك يستبدل الحكم بما يناسب تحقق المآل الشرعي المحمود. وذلك أن اعتبار المآل إنما هو «في سياق التنزيل خاصة، أي تطبيق الحكم الشرعي على وقائع معينة سواء كان فتوى عامة أو خاصة»¹. فلا يمكن أن تكون عدم أيلولة الحكم عامة في كل الأشخاص والأزمان والأعصار، بل هو خاص ببعض دون بعض.

أي إن قراءة المآلات وتدقيق اعتبارها متوقف على «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، (..) فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف»²، فلا يكون مآلها واحداً. ومن هنا نستنتج أن أصل اعتبار المآل لا يمكن أن يكون عاماً ملغياً للحكم الأصلي وإنما يكون على الخصوص يستبدل الحكم بحكم يؤول إلى المآل المحمود شرعاً.

التمييز الخامس: اعتبار المآل منوطاً بطارئ مؤثر

إذا المآل الشرعي معلوم ثابت، وهو -كما أسلفت- إما محمود أو مذموم، والأحكام الشرعية تؤول إلى المآل المحمود في الأصل، لكن قد يقع طارئ مؤثر في أيلولة الحكم فلا يؤول إلى مآله الأصلي المحمود، وهذا الطارئ المؤثر في الحكم هو الذي يستدعي اعتبار المآل، إما بإزالة الطارئ المؤثر -إن أمكن- أو بتغيير الحكم الأصلي؛ بحكم يؤول فعله إلى المآل المحمود المعتبر شرعاً.

1/ المصطلح الأصولي: 431.

2/ الموافقات: 25 / 5.

أي إن وقوع الطارئ المؤثر في الفعل هو سبب تغير الحكم الأصلي الذي أصبح مع وجود الطارئ المؤثر لا يقوى على استجلاب المصلحة المقصودة للشارع في المآل أو لا يقوى على دفع المفسدة المقصود دفعها في المآل، أو يفوت مصلحة معتبرة أرجح، أو تترتب عليه مفسدة تربو على مصلحته؛ بمعنى أنه لو ترك الحكم الأصلي لكان مآله عكس ما قصده الشارع.

ف«العلم بالمؤثرات التي تؤثر في الأيلولة [أيلولة الأفعال أو التصرفات الناتجة عن الأحكام] فتخرج بها عن سياقها في إنتاج الحكم لمقصده؛ إلى سياق آخر، يكون فيه غير منتج لذلك المقصد»¹، فالعلم بهذا المؤثر هو بوصلة اعتبار المآل وركنه الذي عليه يبني الاعتبار.

وحدد الدكتور عبد المجيد النجار: «العوامل المؤثرة في أيلولة المقاصد أو بعبارة أخرى الأسباب التي تجعل المقاصد تتخلف أثناء تطبيق الأحكام وقد حصرها في: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية والخصوصية الواقعية»².

ومثال على ذلك ما جاء في المدونة من مسألة نصها: «قلت: فلو كان رجل هو إمام مسجد قوم، ومؤذنه أذن وأقام فلم يأتته أحد؛ فصلى وحده؛ ثم أتى أهل ذلك المسجد الذين كانوا يصلون فيه قال: فليصلوا أذاذاً؛ ولا يجمعون؛ لأن إمامهم قد أذن وصلى، قال: وهو قول مالك»³.

فالمنع من صلاة الجماعة ههنا لا شك لاعتبار مآلي مترتب على ذلك، ولطارئ طراً على حكم الجماعة المندوب إليها أو الواجبة؛ فآثر هذا الطارئ على أيلولة الحكم إلى مآله الأصلي المحمود؛ فاستبدل حكم الندب أو الوجوب؛ بحكم المنع؛ درءاً للمآل المذموم الذي هو عكس المآل المحمود المشروع.

1/ أعمال المقاصد بين الهيبة والتسيب: 601.

2/ نفسه: 613.

3/ المدونة: 181/1.

ولهذا قال أستاذنا الدكتور عمر جدية: «إن هذا القول المنسوب إلى الإمام مالك -رضي الله عنه؛ والقاضي بکراهة إعادة الجماعة بعد جماعة الإمام الراتب؛ رُوِيَ فِيهِ النَّظَرُ إِلَى الْمَالَاتِ الْمَتَوَقَّعة، من قبيل: الحرمان من أجر حفظ فضيلة الوقت؛ أي أول الوقت. والتساهل في حفظ جماعة المسلمين ووحدتهم واندثار معاني المحبة والألفة، واجتماع الكلمة. والتمكين لانفراد المبتدعين بأنتمهم»¹.

فاعتبار هذه الطوارئ أثرت على الحكم الأصلي المتمثل في الحث على صلاة الجماعة، إذ من مقاصد الجماعة حفظ الوقت ووحدة المسلمين، وتحقيق المحبة والألفة بينهم، أما وإن جماعة بعد جماعة الإمام الراتب قد تؤدي في مآلها إلى عكس هذه المقاصد، فكان منع صلاة جماعة بعد الجماعة اعتباراً للمال المحمود، وتفادياً للمال المذموم.

ولعل «الأمر يخص تكرار الجماعات بعد صلاة الإمام الراتب بغير عذر، أما إذا كان الأمر يحصل أحياناً، وبغير قصد ولا إصرار فإن ذلك لن تكون مآلاته وخيمة تلحق الضرر بالغير»²، كأن تكون الجماعة الثانية من المسافرين عابري السبيل، فلم يدركوا جماعة المقيمين.

التمييز السادس: تنوع اعتبار المال وموافقة الحال

يعتبر النظر في المال من هذه الناحية على اعتبارين:

الاعتبار الأول: إما أن يتعطل حصول المقصد الشرعي من الحكم الذي شرع لأجله، لظرف طارئ، في الزمن أو في المكان أو في المكلف، مثل أن يكون المراد من الحكم جلب مصلحة فلا تجلب به، أو دفع مفسدة فلا تدفع به؛ لا في الحال ولا في المال. وعندئذ لا بد من استبدال الحكم بحكم مناسب لجلب المصلحة المقصودة أو دفع المفسدة المقصودة دفعها.

1/ مقال للدكتور عمر جدية بعنوان: "أصل اعتبار المال وأثره في إبراز خاصية المرونة في المذهب المالكي".

2/ نفسه.

والاعتبار الثاني: أن يحصل المقصود من الحكم في الحال ولا يحصل في المال¹ وفي هذا لا يحدد المجتهد عن أمرين: إما أن يبقى على الحكم الشرعي المَحَصَّل للمقصود الآني، ويعدل الحكم الأصلي بحكم طارئ ليحصل المقصود الشرعي في المال، ما أمكنه.

ومثال على إمكانية الجمع بين الإبقاء على الحكم الأصلي ليحصل المقصد في الحال ويعدّل بإزالة الطارئ المؤثر في المال مَنْ أراد حفر بئر ولم يجد مكاناً ملائماً إلا جانباً من طريق المارة، لا يقطع الطريق، ويُخاف عليهم من الوقوع فيه، فاعتباراً للمال يمنع حفر بئر في طريق المارة، ولا يعبأ بما تفوت من مصالح في الحال، لكن إذا استطعنا أن نُؤمِّن المارة بأي وسيلة من وسائل حفظهم كتغطيته، أو البناء عليه بحائط عالٍ؛ فيجمع بين جلب المصلحة الحالية، وحفظ المصلحة المالية².

وإذا تعذر هذا الجمع وهو الإبقاء على الحكم الأصلي ليحصل به المقصود الحالي، يتم تعديل الحكم بما يناسب حصول المقصد في المال، **فإنما العبرة بالمال**، خاصة إذا تعلق الأمر بالمال الأخرى.

قال الإمام ابن العربي المعافري: «مَتَى اجْتَمَعَ لَكَ أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا لِلدُّنْيَا وَالْآخَرُ لِلَّهِ فَقَدِّمَ مَا لِلَّهِ فَإِنَّهُمَا يَحْصُلَانِ لَكَ جَمِيعًا وَإِنْ قَدَّمْتَ الدُّنْيَا رُبَّمَا فَاتَا مَعًا، وَرُبَّمَا حَصَلَ حَظُّ الدُّنْيَا وَأَمُّ يُبَارِكُ لَكَ فِيهِ»³.

والقاعدة "الأ يعود النفع الحالي على النفع المالي بالإبطال"، وهي فرع عن قاعدة: "إذا عادت مصلحة الدنيا على مصلحة الآخرة بالإبطال يُعدَّل عن مصلحة الدنيا لتحقيق مصلحة الآخرة".

1/ ذكر هذا الاعتبار الإمام العز بن عبد السلام حيث قال: فصل في الناجز والمتوقع من المصالح والمفاسد المصالح والمفاسد ضربان أحدهما ناجز والثاني متوقع، [ينظر: الفوائد في اختصار المقاصد للإمام العز بن عبد السلام ص: 54]، فالناجز هو الواقع في الحال، والمتوقع هو المال. كما ذكر ذلك الدكتور عبد النور بزا: [فقه المقاصد والمصالح ص: 512].

2/ مثال آخر على ذلك: كالرجل الذي يخاف من الرياء في صدقته التطوعية مثلاً، فلا يقال له لا تتصدق، إذ قد يتصدق بماله على أنه إنما هو واسطة بين المتصدق الحقيقي والمُعطى له، فيتحقق مقصد الحالي للصدقة المتمثل في التضامن وسد الخلة وإطعام الجائع..، وفي الوقت نفسه ينتفع المتصدق بعمله في المال الأخرى فيحصل الإخلاص ويتفادى الرياء، ليحصل المقصد في الحال والمال.

3/ أحكام القرآن: للإمام ابن العربي المعافري: 329 / 3.

وقد ساق الإمام العز ترجيحاً في هذا الصدد؛ حيث قال: «فإن قيل: كيف يحرم تحصيل مصلحة ناجزة محققة لتوقع مفسدة مهملّة؟ قلنا لما غلب وقوع هذه المفسدة جعل الشرع المتوقع كالواقع، (..) والشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطاً لما تحقق وقوعه»¹.

«فوظيفة المآل هي تكييف الحكم مع الواقع أو تنزيهه على وفاقه، لكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالاً، (..) أي ما يمكن أن يتطور عن الواقع المشهود أو الحال الحاضر»²، ومثل ذلك قول الإمام الشاطبي في سياق ذكر طلاق الخلع حيث قال: «التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً»³.

والحاصل أنه لا بد من التحقق من حصول المصلحة المتوخاة من الأحكام الشرعية في الحال والمآل، فلو حصلت في الحال وتعذر حصولها في المآل لم تكن مشروعة. بل يُعدّل ذلك الحكم الشرعي؛ بما يناسب حصولها في الحال والمآل دون توقع ضرر، وكذا في الأحكام التي تدفع بها المفسد، فقد تكون المفسدة مدفوعة في الحال غير مدفوعة في المآل. وهنا نرجع إلى أعمال القاعدة أنفة الذكر.

«النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة

1/ قواعد الأحكام: 107.

2/ المصطلح الأصولي: 433.

3/ الموافقات: 123/3.

إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»¹.

إبراز وجه اعتبار المآل أصلاً للمقاصد الشرعية

مما سبق يظهر بشكل جلي أن اعتبار المآل أصل أصيل للمقاصد الشرعية؛ إذ تستند عليه بشكل كبير، وتستبصر به، وذلك أن وجه اعتبار مآلات الأحكام أصل كلي من الأصول التي تتأسس عليها المقاصد الشرعية أيضاً، فالحصيلة المعتمد عليها أن المقاصد هي الثمرة التي تعود بالنفع على الناس في الدنيا والآخرة، والمآل منظار يتحقق به من حصول المقصد في المستقبل.

ورأينا أن المآل ثابت لا يتغير؛ وهو على اعتبارين: إما مآل نافع محمود؛ تعمل الأحكام الشرعية على توجيه المكلفين إليه ليسعدوا به، وأثناءه، أو مآل ضار مذموم؛ تعمل الأحكام الشرعية على تحذير الناس منه، ومن مغبة الوقوع فيه.

ثم إن اعتبار المآل يتنوع حسب زمان وقوعه إلى دنيوي عاجل، وأخروي أجل، وحفظ المصلحة في الدنيا على مستويين: الحفظ الحالي الآني، والحفظ المآلي المتوقع عند تنزيل الحكم؛ والعمل به أثناء التطبيق.

فالشرعية تقصد إسعاد الناس في الدنيا بحفظ مصلحتهم فيها، ودرء المفسدة عنهم؛ حالاً ومآلاً، وأصل اعتبار المآل يصح شرود بعض التصرفات والأفعال التي من شأنها أن تفوت المصلحة ولا تحققها في المآل الدنيوي.

أما فيما يتعلق بحفظ المصلحة الأخروية فهي كلها مآل؛ -كما أسلفت- إذ هي مستقبل غيبي، وكل العمل في الدنيا من أجلها، ثم هي دار جزاء وليست دار عمل، وبالتالي كل الأحكام الشرعية وجب أن تخدم هذا المآل الأخروي، وأي حكم مشروع في الدنيا يخرم المآل الأخروي وجب تغييره بحكم يوافق المآل الأخروي ويخدمه، ويحقق المصلحة فيه.

1/ الموافقات: 177/5 - 178.

وهكذا نرى أن أصل اعتبار المآل هو من أهم الأصول المنهجية التي تحقق المقاصد الشرعية وترعاها، وتعمل على تحصينها وتحقيقها على الوجه الأكمل، وبهذا يعتبر المآل أصلاً للمقاصد الشرعية، وأساساً من أهم أسسها، أثناء تنزيل الحكم وتطبيقه في الدنيا، كما يعمل اعتبار المآل على حفظ المقصد الشرعي في الآخرة، وإرشاد المكلف لتحقيقه، ليكون مآله الأخروي محموداً سعيداً بالخلود في الجنة بإذن الله ورحمته.

المبحث الثاني: مسالك التعرف على مآلات التصرفات

تمهيد:

لقد اهتم كثير من المعاصرين بأصل اعتبار المآل؛ لكن قليل منهم من تطرق إلى مسالك الكشف عن المآلات¹، رغم أهميتها الكبرى؛ إذ هي أساس ومفتاح فقه اعتبار المآل. يقول الدكتور عمر جدية: إن السؤال الملح والضروري الذي ينبغي طرحه² ههنا هو كيف نتوصل إلى معرفة المآل؟ أو بعبارة أخرى هل ثمة طرق يسلكها المجتهد لمعرفة عاقبة الفعل المتوقعة حتى يتمكن من تنزيل الحكم الشرعي تنزيلاً سليماً؟³.

وهذا السؤال يعبر على إشكال علمي قائم يحتاج إلى بحث وتحليل تماماً لاعتبار المآل أصلاً للمقاصد، كما أن هذه الطرق الكاشفة تعتبر بحثاً منهجياً في إبراز كون المآل أصلاً قطعياً للمقاصد الشرعية، ولعل هذا هو الدافع الأساس لذكر هذه المسالك ههنا؛ ولو باختصار.

ثم إن ما ينبغي الاهتمام به فيها «هو العلم بالقواعد والمسالك التي بها تقدر المآلات فيعلم من خلالها مسبقاً على وجه اليقين أو الظن الغالب أن هذا الحكم الشرعي إذا ما طبق على هذا الفعل المعين آل به إلى أيلولة لا يتحقق بها المقصد، ليكون ذلك العلم هو الأساس الأصلي في العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يتحقق به المقصد المبتغى»⁴.

فمن القواعد الأساس المؤطرة لمسالك الكشف عن المآلات هي إبراز مؤشر اعتبار المآل، وهو البحث عن الطارئ المؤثر في الحكم الأصلي، فجعلها الدكتور النجار خمسة

1/ قال الدكتور عبد المجيد النجار: لم نقف بحسب علمنا على مبحث متخصص في هذا الأمر لا في الدراسات القديمة ولا في الدراسات الحديثة، وإنما هي إشارات ولمحات ميثوقة في مؤلفات الأصوليين والمقاصديين منهم على وجه الخصوص [مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ص: 275] ومما وقفت عليه: إضافة إلى عناية الدكتور النجار في كتابه هذا المذكور آنفاً من الصفحة: 275 إلى الصفحة 282. عناية الدكتور جدية في كتابه "أصل اعتبار المآل" ينظر من الصفحة: 46 إلى الصفحة: 71، وغيرهما

2/ أي ينبغي اعتباره، وإبرازه.

3/ أصل اعتبار المآل: 49.

4/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 275.

مسالك تُكتشف بها المآلات: موزعة على ثلاثة طرق: طريق الاستقراء، وطريق الاستبصار وطريق الاسترشاد¹.

وتحدث الدكتور السنوسي: عن خمسة مسالك: مسلك التصريح النصي، مسلك الظنون المعتبرة، ومسلك القرائن والملابسات، ومسلك التجارب، ومسلك أصول البحث العلمي المعاصر².

وهي عند الدكتور وليد بن علي بعنوان: طرق كشف مآلات الأفعال، حيث عدها في أربع طرق: مسلك التصريح بالمآل، مسلك القرينة المُحتفّة، ومسلك الظن الغالب، ومسلك التجربة³.

وجعل الدكتور عمر جديّة مسالك الكشف عن المآلات على أربعة طرق حيث قال: «يمكن حصرها في أربعة مسالك أساسية وهي: مسلك الإقرار أو التعبير الصريح عن مآل الفعل، ومسلك: الفراسة والأمارات، ومسلك: اعتبار العادات الغالبة وفق السنن الإلهية في الخلق، ومسلك: اعتبار كثرة قصد الناس بمقتضى العادة»⁴.

ومما سبق يمكن أن نجعلها على أربعة مسالك وهي الأول: مسلك النص الصريح المعبر عن مآله، الثاني: مسلك مناقضة قصد الشارع أو الامتثال له الثالث: مسلك القرينة الظاهرة، الرابع: مسلك فقه حال المكلف، أفضل ذلك كما يلي:

1/ يُنظر كتاب: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 276، وما بعدها.

2/ ينظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، للدكتور عبد الرحمن السنوسي، تنظر الصفحة: 379 وما بعدها.

3/ ينظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، للدكتور وليد بن علي الحسين، ص: 264 وما بعدها. قال في معرض التمهيد لهذه المسالك: «يلزم من اعتبار مآلات الأفعال معرفة الطرق الكاشفة عن تلك المآلات، لاسيما وأن المآلات التي تؤول إليها الأفعال متفاوتة من حيث وضوحها (..) فمنها ما هو واضح وبيّن للمجتهد، ومنها ما يحتاج إلى كلفة ومشقة في معرفته، ويتطلب من المجتهد النظر في قرائن الأحوال وعوارضها، ويحتاج هذا إلى أن يكون المجتهد دقيق النظر ذا تبصر عميق، عالما بالواقع وحال أهله، مراعيًا تطور الزمن» [اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 246].

4/ أصل اعتبار المآل: 53.

المطلب الأول: مسلك النص الصريح المعبر عن مآله

سبق أن أشرت إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية أن تؤول إلى مآل سليم، وإنما اعتبار المآل لوجود طارئ مؤثر في أيلولة الحكم، وأكدت على أن أول ما ينبغي للمجتهد النظر فيه هو النظر في إمكانية رفع الطارئ ليحقق الحكم الأصلي مقصده؛ ولا يتأثر بالعوارض، لكن إذا تعذر رفع الطارئ المؤثر؛ فيعوض الحكم الأصلي بحكم استثنائي؛ يحقق المآل الشرعي السليم المحمود، ويجنب الوقوع في المآل الفاسد المذموم. وهذا المسلك على مستويين:

المستوى الأول: مستوى الأحكام الثابتة التي لا تتأثر بالطوارئ؛ نحو ما رواه الإمام البخاري: «أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَائِرَ الرَّأْسِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي مَاذَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: "الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً"، فقال: أخبرني ما فرض الله علي من الصيام؟ فقال: "شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً"، فقال: أخبرني بما فرض الله علي من الزكاة؟ فقال: فأخبره رسول الله ﷺ شرائع الإسلام، قال: والذي أكرمك، لا أتطوع شيئاً، ولا أنقص مما فرض الله علي شيئاً، فقال رسول الله ﷺ "أفلق إن صدق، أو دخل الجنة إن صدق"¹.

والشاهد أن التزام هذه الفرائض بصدق يكون مآله الطمأنينة والسعادة في الدنيا -على اعتبار عموم قوله أفلق-، وفي الآخرة دخول الجنة، ولا سبيل إلى هذا المآل الأخروي المحمود إلا عبر هذه الأحكام؛ ولا يتحقق إلا بها، وتحقق المآل المحمود يناقض المآل المذموم، ونحو قول الله جل ثناؤه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ

1/أخرجه الإمام البخاري: كتاب الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة، رقم: 6956.

تَتَّفُونَ¹، «فصرح عز وجل بما يؤول إليه إقامة القصاص من إحياء النفوس وحفظها لأنه

يزجر الناس عن القتل»².

وهذا إنما هو تذكير بمآل الأفعال وتقرير له؛ تحفيزاً وإرشاداً، وليس اعتباراً له، إذ الاعتبار يقتضي وجود حكم لا يؤول الأيلولة الصحيحة³.

والمستوى الثاني: هو أن ينص الشارع على علة تغير الحكم الأصلي اعتباراً للمال، ومثال ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁴، فالآية صريحة في اعتبار ما يؤول إليه سب الأصنام من مفسدة، وإن كان سب ما يعبد من دون الله مشروعاً⁵ لو لم يكن هذا المال الفاسد المذموم، فعوض أصل المشروعية بالمنع اعتباراً للمال، «فصرح عز وجل بما يؤول إليه سب آلهة الكفار من سبه عز وجل»⁶.

1/ البقرة: 178.

2/ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 247.

3/ وفي هذا الإطار يعرض القرآن بأسلوبه الرائع؛ لبيان هذه الحقيقة بطرق متنوعة، فتارة يقدم الأحكام الشرعية المؤطرة والموجهة لتصرفات المكلفين؛ على ذكر مآلها ثم تختتم بتوجيه قصد المكلف؛ نحو قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: 7-8]، فالأحكام الموجهة للتصرفات ههنا هي: وجوب الإيمان بالله وعمل الصالحات، ثم ذكر مآل ذلك؛ وهو الخيرية في الدنيا، والجنة والرضوان في الآخرة، لكن شريطة الإخلاص لله وحده وهو المعبر عنه في آخر الآية بقوله تعالى: ذلك لمن خشي ربه، ومثال ذلك أيضاً؛ قول الله جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ، وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنقَضُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [التكوير: 17]، والذين صبروا بما صبرتم فنعمة غفبي البداري [الرعد: 23-24-25]. وتارة يقدم الإخبار بالمآل على التكليف الشرعي بما يوصل إليه.

4/ الأنعام: 109.

5/ كما جاء حكاية على لسان نبي الله إبراهيم عليه السلام في مجادلته لقومه: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْبَغُ لَكُمْ شَيْعًا وَلَا يَضُرُّكُمْ؟ هِيَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَقْبَلًا تَعْفَلُونَ﴾ [الأنبياء: 66].

6/ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 247.

ونحو قوله ﷺ: «إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً، فَلَا يَتَنَاجَى رَجُلَانِ دُونَ الْآخَرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ..»¹، قال الإمام ابن عبد البر: «النهي عن ذلك إنما ورد لئلا يحزن الثالث، ويسوء ظنه، ونحو ذلك»²، وذلك أن الحديث صريح في أن منع المناجاة بين اثنين إنما هو لوجود ثالث قد يحزن أو يسوء ظنه بهما.

المطلب الثاني: مسك مناقضة قصد الشارع أو الامتثال له

والمراد به أن يقصد المكلف نقض قصد الشارع ومخالفة الامتثال لأمره، فكلما رأينا مكلفاً يفعل ذلك، علمنا أن مآله سيكون مناقضاً للمآل المحمود المراد للشارع، أي سيكون مآله مآلاً مذموماً³.

كما قال أبو إسحاق: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل، (..)»، فإن المشروعات إنما وضعت لتحقيق المصالح ودرء المفساد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»⁴.

فتصرفات كل مكلف تنبئ بمآله، فإن كانت حسنة موافقة لقصد الشارع فحسن، وإن كانت سيئة مخالفة لقصد الشارع فمآلها سيئ، وهذا وإن بدا له تعلق بالمآل الأخروي المتمثل بالخلود في الجنة للمؤمنين أو الخلود في النار للكافرين، فإن له أثراً في المآل الدنيوي؛ وذلك بقدر ما أراد الله إسعاد الناس بشرعه، فالمناقض لأحكام شرعه لن يكون مآله في الدنيا إلا الشقاء والتعاسة بما يحصد من مخالفات لمقاصد الشارع.

فالسكران مآله في الدنيا بعد اقرار جرم شرب الخمر غياب عقله: وبغيابه يفقد السيطرة على حفظ مصلحته الدنيوية والدينية، فتفوته منافع كثيرة ويسقط في مفسد كثيرة، ناهيك عن مآلها الأخروي الذي خربته بانتهاك ما حرم الله عنه.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الاستئذان، بابُ إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمسارعة والمناجاة، رقم: 6290.

2/ التهميد: 288 / 15.

3/ فوجب تنبيهه بالوعظ والحجة والبرهان والدعوة والمجادلة بالتي هي أحسن حتى لا يكون مآله مآلاً سيئاً.

4/ الموافقات: 28 - 27 / 3.

وكذلك من يناقض مقاصد الشارع في المعاملات سواء في الأنكحة أو المعاملات المالية فمثلا معلوم أن الزنا مآلاته الدنيوية انتهاك الأعراض واختلاط الأنساب وهدر للكرامة وانسلاخ من التميز الإنساني، وله عواقب وخيمة اجتماعية ونفسية وصحية، ناهيك عن مآله الأخرى السيئ المذموم.

وكذلك مناقضة مقاصد الشارع في المعاملات المالية: فمثلا التعامل بالربا واضح وبَيِّنٌ -بما لا يدع مجالاً للشك- أن مآله سيئ مذموم في الدنيا بكساد الأموال والتضخم والاحتكار فيها وظلم الناس؛ وأكل أموالهم بالباطل، وفي الآخرة بالعذاب الأليم.

وسواء كان قاصداً متعمداً أو متحايلاً، على مناقضة قصد الشارع: «فإذا صرح المكلف بنيته التي قصدتها من الفعل؛ فهذا يكشف عن المآل المفضي إليه الفعل، كأن يصرح بأنه أراد مناقضة قصد الشارع في الفعل بالتحايل على الأحكام الشرعية، كقصد التحليل في النكاح مثلاً، أو أنه قصد بالفعل الإضرار بالغير»¹.

إذن من أكبر المؤشرات المآلية والمسالك الكاشفة له: هو درجة الامتثال لقصد الله في شريعته، أو عدمه، فهذا يعطي للمجتهد مؤشراً قوياً على طبيعة مآلات التصرفات، بالتنبيه على عواقبها المحمودة الإيجابية أو تصحيح مسار ما يمكن أن يكون مآلاً مذموماً أو سيئاً².

المطلب الثالث: مسلك القرينة الظاهرة

تعتبر القرينة مسلكاً من مسالك الكشف عن مآلات التصرفات؛ وذلك لما لها من قوة في الدلالة على غيرها، وكشف خبايا أشياء خفية في مجالات كثيرة³، والمراد بالقرينة ههنا «ما

1/ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 248.

2/ يتوسل إلى ذلك بالدعوة للرجوع إلى جادة الصواب والامتثال إلى أمر الله، إذا فالاعتماد على الامتثال لقصد الشارع أو عدمه مؤشر قوى في حقيقة المآل الذي ستصير إلى أفعال المكلفين وتصرفاتهم.

3/ فتعتمد القرينة في قضايا كثيرة: منها الشهادة والقضاء مثل قول الله تعالى: ﴿قَلَمًا رِءَا قَمِيصَهُ، فُدِّسَ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: 28]. "وتطلق القرينة على كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه (..) والقرينة معتبرة في الشرع، ويرجع إليها في بناء بعض الأحكام الشرعية " ينظر كتاب: [اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 250].

يَحْتَفُّ بالأفعال والتصرفات من الأمارات والملابسات المقارنة والأحوال العارضة التي تنبئ عن المآلات المتوقعة، وتكشف عن مقاصد المكلفين من الأفعال»¹.

نحو ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية حيث قال: وقد حكم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والصحابة معه -رضي الله عنهم- بـرجم المرأة إذا ظهر بها الحبل، ولا زوج لها، ولا سيد، (..) اعتماداً على القرينة الظاهرة، وحكم عمر وابن مسعود -رضي الله عنهما- (..) بوجوب الحد برائحة الخمر من فيّ الرجل، أو قيئه له، اعتماداً على القرينة الظاهرة»².

ومن هنا نرى مجموعة من المهتمين بـ"أصل اعتبار المآل" جعلوا القرينة من أهم المسالك الكاشفة عن نوايا المكلف المنبئة عن مآلات تصرفاتهم، فسَمَّى الدكتور السنوسي هذا المسلك؛ بمسلك "القرائن والملابسات"³.

وسماه الدكتور وليد بن علي: مسلك القرينة المُحْتَقَّة⁴، وسماها الدكتور جدية: مسلك الفراسة والأمارات⁵، فهذا المسلك من أقوى مسالك الكشف عن مقاصد المكلف وعزمه في تصرفاته، فإذا استطاع المجتهد الكشف على ما يعزم المكلف على فعله كان ذلك بصيرة للمآل.

فإن كان الفعل مشروعاً والمآل محموداً؛ أقره على فعله ولا إشكال، وإن كان الفعل غير مشروع أو كان الفعل مشروعاً وله مآل مذموم لا تحمد عاقبته، كان ذلك مبرراً للمجتهد بأن يمنعه⁶.

ومن هنا كان ذكاء وفطنة الصحابي الجليل ابن عباس -رضي الله عنهما- حينما أفتى بتوبة القاتل، وعدمها باختلاف الباعث عن السؤال اعتباراً لما يترتب على الأخذ بالفتيا من المآل. فقد «روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة القاتل فقال لا توبة له،

1/ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 250.

2/ الطرق الحكمية للإمام ابن قيم الجوزية: 11/ 1.

3/ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: 386.

4/ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 250.

5/ أصل اعتبار المآل: 53.

6/ فيغيّر ذاك الحكم الأصلي بحكم آخر يحقق المآل المحمود، أو يمنعه على الأقل من الوقوع في المآل المذموم.

وسأله آخر فقال له توبة، ثم قال أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل؛ فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكينا قد قتل فلم أقنطه»¹.

وهكذا فإن الأمارات والعلامات التي رآها ابن عباس -رضي الله عنهما- على وجهي مُسْتَفْتِيِيهِ أظهرت له قصد كل واحد منهما، فمنع الأول مخافة الوقوع في مآل مذموم، وهو القتل الذي أراد أن يقدم عليه، بعدما يأخذ فتوى بإمكانية توبته، فقال ابن عباس -رضي الله عنهما- لا توبة للقاتل ليقطع عن السائل طريق الإقدام عن جريمة القتل.

وأفتى المستفتي الثاني بإمكانية التوبة بعد ما رأى قرينة الندم وعزيمة التوبة على وجهه، وأنه قد اقترف ما اقترف من قتل ويريد التوبة، ولو منعه لربما تمادى في القتل كما فعل قاتل المائة نفس²، فأفتى -رضي الله عنه- كل واحد منهما بما هو مصلحة له في مآله الدنيوي والأخروي³، وهكذا فإن العلامات الظاهرة تكشف عن مقاصد المكلف وعزمه فيبني المجتهد على ظهور هذا القصد مؤشرا لاعتبار المآل.

المطلب الرابع: مسلك فقه حال المكلف

والمراد بهذا المسلك معرفة ما غلب على حال المكلف⁴ من الأخلاق الحسنة أو السيئة، فأخلاق المكلف وسيرته بين الناس، وما هو معروف به في وسطهم تنبئ بمآلات تصرفاته وعواقب معاملاته.

1/ ينظر: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: للإمام النووي ص: 56، وينظر كتاب: "روضة الطالبين للإمام النووي أيضاً؛ 102/11.

2/ أخرجه الإمام البخاري: "كَانَ فِي بَيْتِي إِسْرَائِيلُ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا، ثُمَّ خَرَجَ يَسْأَلُ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: لَا، فَقَتَلَهُ، فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: أَنْتَ فَرِيَّةٌ كَذَا وَكَذَا، فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ، فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَأَخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْ هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي، وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْ هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي، وَقَالَ: قَبِسُوا مَا بَيْنَهُمَا، فَوَجَدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبَ بِشِبْرٍ، فَعَفَرَ لَهُ" [أخرجه الإمام البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار؛ رقم: 3470].

3/ وعلق الإمام النووي بقوله: «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تليظ وهو مما لا يعتقد ظاهره؛ وله فيه تأويل جاز ذلك زجرا له». [آداب الفتوى: 56]. وينظر كتاب: [روضة الطالبين وعمدة المفتين، 102/11]. «وقد كان ابن شهاب إذا سئل هل للقاتل توبة؟ يتعرف من السائل هل قتل أم لا ويطاوله في ذلك، فإن تبين منه أنه لم يقتل قال لا توبة له، وإن تبين له منه أنه قتل قال له توبة» [المقدمات الممهدة: 278/3].

4/ إطلاق لفظ "المكلف" ههنا تليظاً؛ على اعتبار أنه هو من يستطيع التحكم في أفعاله وإلجام تصرفاته، بتوخي عواقب حسنة ومآلات محمودة، أم غير العاقل فلا يكون تصرفه إلا عشوائياً غالباً، وعلى عموم فالمجتهد يحاول أن يقنن تصرفات الناس ويوجهها ناحية المآل المحمود الحسن ويجنبها المآل السيئ المذموم ما أمكنه ذلك؛ إذ العبرة بالتصرف المفضي إلى مآل.

فيستطيع المجتهد أن يتعرّف على مآل أفعال المكلف وتصرفاته انطلاقاً من أمرين:
الأول: من سيرة المكلف وأخلاقه بين الناس، والثاني: من فقه حالته النفسية أثناء الإقدام
على الفعل، إذ يكون المكلف في حالة نفسية يستطيع المجتهد أن يقرأ مآل ما أراد الإقدام
عليه.

أولاً: سيرة المكلف وأخلاقه بين الناس

فما كان شائعاً معروفاً عن أي شخص في وسطه من الأخلاق السيئة، يكون مدعاةً
للاحتياط واعتبار ما تؤول إليه تصرفاته، فمآلات أفعال المدمنين على المخدرات أو الخمر
أو القمار أو الزنا، أو قُطع الطريق.. من الأمور التي تنبئ بمآلات سيئة، وعواقب وخيمة،
في جل تصرفاتهم وأفعالهم، لأنهم إنما يتصرفون بمحض شهواتهم ونزواتهم غالباً.

فيكاد شخص مثل هذا ألا يتحرك ولا يتصرف إلا بما هو شبيهة أو فيه شبهة، فيستدعي
ذلك انتباه المجتهد وتفطنه وأخذ الحيطة والحذر أكثر؛ في إفتاء هؤلاء اعتباراً للمال،
وسيرتهم الذاتية. ولهذا فلا يُباع سلاح لمحارب ولا لقاطع طريق، ولا عنب لمن عرف عنه
عصره خمرًا، ولا يستأمن خائن على مالٍ، ولا ذو محرم فاجر لا يراعي حرّامات الله على
امرأة في سفر ولا حضر، اعتباراً للمال المترتب عن ذلك¹.

فبيع السلاح لهؤلاء يؤدي إلى قتل المسلمين والأبرياء، وبيع العنب لمن يعصره خمرًا؛
يؤدي إلى شيوع مفسدها وأثامها، والخائن مظنة اختلاس أموال الناس بالباطل، أما المَحْرَم
الذي هو مظنة حفظ عرض قريباته وصونه والذود عنه؛ فإن كان فاجراً فاسقاً أو ملحدًا أو
مجوسياً لا يراعي حرّامات الله فيهن، لا تكون قرابته إلا مدعاة لفجوره وانتهاك حرّامتهن،

1/ قال الإمام ابن قيم الجوزية: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، (..) ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن
الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله كبيع السلاح للكفار والبلغاة
وقطاع الطريق (..) أو إجارة داره أو حانوته لمن يقيم فيها سوق المعصية، وبيع الشمع أو إجارته لمن يعصي الله عليه،
ونحو ذلك مما هو إعانة على ما يبغضه الله ويسخطه، ومن هذا عصر العنب لمن يتخذ خمرًا» [إعلام الموقعين: 125/3].

خاصة إذا كان المحرم بعيدا كأن يكون من الرضاع مثلا، فالمحرم الفاجر الفاسق هو تماما كالفاسق الذي يحجر عنه؛ ويحرم من التصرف في ماله¹.

وهذا نظر دقيق وتفحص عميق وتشريع خاص لمن بلغ شأواً كبيراً وتحققا عالياً في فهم الشريعة وفقه واقع المشرع لهم، سواء بالنظر إلى خاصة الأفراد بصفة جزئية، أو النظر إلى عموم المشرع لهم بصفة كلية.

وضابط هذا النظر «أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»².

وهذا كله يحتاج إلى معرفة الواقع والاحاطة به بشكل دقيق، قد يحتاج إلى معونة خاصة من متخصص، إذ «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فقه الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً»³.

1/ كما أن الزمن مؤثر ومسلك من أهم ما تعرف به المآلات، ولذلك نجد الفقه الإسلامي يميز بين الأزمنة، فزمن الحرب ليس هو زمن السلم، وزمن الفتنة مخالف لزمن الأمن، وسنون القحط والجفاف مغايرة لأعوام الغيث، وزمن السفر والمرض له رخص شرعية ليست لغيره، بمعنى يجوز في زمان ما لا يجوز في آخر؛ اعتباراً للمال.

2/ الموافقات: 172/5.

3/ إعلام الموقعين: 25/1. ولعل هذا العلم الخاص هو ما اضطلع به الخضر وتصرف بمقتضى علمه به؛ اعتباراً للمال؛ كما حكى القرآن الكريم في قوله جل وعز: ﴿أَمَّا السَّهِينَةُ فَبَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَهِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 78]. قال الإمام ابن عاشور: «فتصرف الخضر قائم مقام تصرف المرء في ماله؛ بإتلاف بعضه لسلامة الباقي، فتصرفه الظاهر إفساد؛ وفي الواقع إصلاح؛ لأنه من ارتكاب أخف الضررين، وهذا أمر خفي لم يطلع عليه إلا الخضر، فلذلك أنكره موسى» [التحرير والتنوير: 13/16].

ثانياً: فقه الحالة النفسية للمكلف

والمراد بالحالة النفسية هي ما يكون عليه المكلف من طبائع حسنة محمودة، كالحلم والأناة، أو طبائع سيئة، مذمومة، كسرعة الغضب وحب الانتقام¹، فالإنسان لا يستطيع أن يخفي ملامحه الحقيقية أثناء الإقدام على كثير من التصرفات، التي تكون صادرة عن خلفية نفسية وتربوية للفاعل، فتنبئ ملامحه على حقيقة ما أراده، وما هو كامن في نفسه من إرادة الخير أو الشر، نحو ما استكشفه ابن عباس -رضي الله عنهما- من نفسية سائئيه، فاختلف جوابه عن توبة القاتل اعتباراً للمال؛ حيث قال «أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل؛ فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكيناً قد قتل فلم أقنطه»²، وإن كانت الملامح قرينة إلا أنها منفذ لقراءة ما بالنفس من إرادة القتل بالنسبة للأول، والمسكنة والندم بالنسبة للثاني، فيستطيع المجتهد إذن التَّعَرُّفُ عن مآل الأفعال والتصرفات انطلاقاً من الحالة النفسية للفاعل، فإن توقع أنه مآل حسن محمود فذاك، وإن ترجَّح لدى المفتي أنه مآل سيئ مذموم، اعتبر المآل ومنع التصرف المؤدي إلى عواقب وخيمة، بناءً على قواعد أصل اعتبار المآل.

وهذا التحقيق النفسي العميق يحتاج إلى مجتهد خاص وهو «الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميتها 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، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»³. ومن هنا يستطيع المجتهد أن يكتشف مآلات مجموعة من التصرفات؛ ويميز بين ما قد يُندَب لبعض الناس دون بعض؛ اعتباراً للمال⁴.

1/ أو طبائع الغفلة والجهل بالأحكام الشرعية: نحو ما تظنن إليه الإمام علي -رضي الله عنه- في شأن «امرأة رُفعت إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قد زنت، فسألها عن ذلك؟ فقالت: نعم يا أمير المؤمنين، وأعدت ذلك وأيدته فقال علي -رضي الله عنه- إنها لتستهل به استهلال من لا يعلم أنه حرام. فدرأ عنها الحد وهذا من دقيق الفراسة. ينظر كتاب [الطرق الحكمية للإمام لابن قيم الجوزية: 140/1].

2/ آداب الفتوى: 11/102.

3/ الموافقات: 5/25.

4/ على نحو ما ذهب إليه الإمام الشاطبي حيث قال: «فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميتها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها» [الموافقات: 5/25].

وهكذا يكون المجتهد قد استعان بمجموعة من المسالك التي يستطيع أن يتوصل من خلالها وينظر بها إلى مآلات الأفعال المؤطرة بالتكاليف الشرعية فإما أن تكون مآلا محمودا شرعا في الدنيا والآخرة فلا إشكال، أو يكون مآلها عكس ذلك أي مآلا مذموما، فيصح المجتهد مسارها؛ بما يوجهها نحو المآل الصحيح المحمود اعتبارا للمآل. فتكون هذه المسالك الأنفة الذكر؛ وغيرها مما ذكره نخبة من العلماء؛ معونة في معرفة المآل وتحديد نوعه.

المبحث الثالث: أهم القواعد المنهجية الضابطة لاعتبار المآل

تمهيد:

لقد اهتم علماء الشريعة منذ القرون الأولى بالتقعيد المنهجي الذي يضبط أصل اعتبار المآل¹، فعَبَّرُوا عن ذلك ببعض ما يسمى بالأدلة المختلف فيها؛ التي لها تعلق بهذا الأصل، كالاستحسان، والذرائع .. وهي من أهم القواعد التي يبنى عليها اعتبار المآل ويُضبط بمقتضاها.

يقول الدكتور عمر جديّة: «ينبغي أصل اعتبار المآل على قواعد أساسية، تجسد في حقيقتها ومن خلال تطبيقاتها الفقهية مجموع الوسائل الخادمة لمقاصد الشريعة الإسلامية، سواء ما يتعلق بقصدي الشارع والمكلف»².

ومن هذه القواعد، قاعدة الذرائع، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة اعتبار قصد المكلف، وغيرها من القواعد المنهجية التي تضبط أصل اعتبار المآل، ثم إن مدار هذه القواعد على حفظ القصد الشارع في مآل الدنيا والآخرة.

وعليه أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب أبرز فيها أهم القواعد المنهجية التي تضبط اعتبار المآل، على سبيل التمثيل لا الحصر.

المطلب الأول: قاعدة الذرائع

عنونت هذا المطلب بالذرائع اعتباراً لوجهي القاعدة سداً للذرائع وفتحاً لها، وعليه أختصر هذا المطلب بما يظهر الغرض ويوفي المقصود في إبراز وجه اعتبار الذرائع الضابطة لفقه المآل باعتباره أصلاً للمقاصد الشرعية، في جانبي اعتبار سدها وفتحها.

1/ وذلك أن من المقاصد المنهجية للشريعة الإسلامية: قصد الضبط والتحديد في يسر ومرونة، ف«الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني» [الموافقات: 85/3].

2/ أصل اعتبار المآل: 126.

مفهوم الذرائع:

الذرائع لغة: استعمل لفظ الذريعة بمعنى الوسيلة في كثير من المعاجم اللغوية قال ابن منظور: «والذريعة: الوسيلة؛ وَقَدْ تَدَّرَعُ فُلَانٌ بِذَرِيْعَةٍ أَيْ تَوَسَّلَ، وَالْجَمْعُ الذَّرَائِعُ»¹. بمعنى أن الذريعة هي ما يتوسط به ويتوصل به إلى شيء مادي أو معنوي، أي أن من معاني الذريعة هي ما يتوصل به إلى شيء معين². «ولذلك كانت الذريعة في اللغة تعني: ما قرَّب إلى الشيء وسهل الطريق إليه من وسائل ووساطات»³، وأما سد الذرائع في اللغة فهو «يعني إغلاق السبل وقطع الأسباب المستعملة للوصول إلى الشيء بنوع من التقريب والتسريع»⁴ وهذا باختصار شديد أهم معاني الذريعة في اللغة.

الذرائع في الاصطلاح:

لقد اختلف الأصوليون في تحديد معنى الذرائع على اعتبار ما انضافت إليه من "سد" أو "فتح"، فعرفوها بهذا القيد المضافة إليه، ومنهم من عرفها بغير قيد فكان تعريفه أعم، يقول الدكتور جديّة: «لكن المتأمل في كثير من التعريفات يلحظ أنها استعملت بمعنيين عام وخاص»⁵.

فهي بالمعنى العام: «ما يكون وسيلة وطريقاً إلى كل ما يتوصل إليه، سواء أكانت مصلحة أو مفسدة، قولاً أو فعلاً (..) بقطع النظر عن كون الوسيلة أو المتوصل إليه مقيداً بوصف الجواز أو المنع»⁶.

ومعنى العموم هو اعتبار الذريعة عند الأصوليين سداً وفتحاً، كما يتناول العموم هنا جميع الطرق المؤدية إلى أمر يكون وسيلة لمقصد شرعي لم ينص عليها فيكون الفتح لها

1/ لسان العرب: "فصل الذال"، 96/8.

2/ «فالذريعة: السبب إلى الشيء (..) يُقَالُ: فُلَانٌ ذَرِيْعَتِي إِلَيْكَ أَيْ سَبَبِي وَوُصِّلْتِي الَّذِي أُنْسَبُ بِهِ إِلَيْكَ» [لسان العرب: "فصل الذال"، 96/8]. قال الدكتور محمود حامد: إن الذريعة في اللغة: كل ما كان طريقاً ووسيلة إلى الشيء» [قاعدة سد الذرائع: 56].

3/ المصطلح الأصولي: 451.

4/ نفسه: 452.

5/ أصل اعتبار المأل: 128.

6/ نفسه: 128.

باعتبارها ذريعة أي وسيلة إلى غيره مما هو مطلوب شرعاً، أو باعتبارها وسيلة إلى ممنوع شرعي فتسد، وهي في ذاتها جائزة، وعليه فالذرائع لا تعتبر لذاتها وإنما تعتبر بغيرها¹.

فالذريعة بمعنى الوسيلة عند الإمام القرافي خاصة فإنه اعتبر: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل»².

وفي نفس السياق عبر عن فتح الذرائع بقوله: «تنبيه: قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال إلى العدو والذي هو محرم عليهم للانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن ذلك إلا به، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل هو وصاحب المال»³.

وقال العلامة ابن عاشور: «فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها، بأن جعلت لها حُكْمَ الوجوب، وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة، وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به هو واجب. وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط، ألا ترى أن الجهاد في صورته مفسدة إتلاف النفوس والأموال، وهو آيل إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن»⁴.

1/ «المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها؛ كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتنبيهاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء» [إعلام الموقعين: 108/3].

2/ شرح تنقيح الفصول: 405.

3/ نفسه: 405.

4/ مقاصد الشريعة: 369 - 370.

ولعل فتح الذرائع يتقاطع بشكل كبير جدا مع قاعدة الموازنة والترجيح بين الراجح والمرجوح والخاص والعام من المصالح والمفاسد، يقول الدكتور جديّة: إن أساس هذا القسم هو الموازنة بين المصالح المترتبة عن الفعل والمفاسد اليسيرة والنادرة التي يمكن أن يفضي إليها، وهذا لن تتأتى معرفته إلا باعتبار المآلات المتوقعة»¹.

أما بالمعنى الخاص وهو الشائع أكثر بين الأصوليين، فقد عرفها الإمام القاضي عبد الوهاب بقوله: «الذرائع وهو الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع»².

وعرّف الإمام القرافي الذرائع تعريفا جامعاً مانعاً، حيث قال: «سد الذرائع: والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك (..) متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل»³، أما لو لم يكن سالماً عن المفسدة لم يسمّ سداً، إذ سيكون مفسدة في نفسه مقصود منعها لذاتها. وقال الإمام ابن عاشور في تعريف له: سد الذرائع: هذا المركب لقب في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي ذاتها لا مفسدة فيها»⁴.

ولعل مدار الإشكال هنا هل سد الذرائع خاص بما هو في درجة المباح أم يمكن سد المنذوب والواجب إذا أدى إلى مفسدة أكبر مما يتحصل منه من مصلحة، بمعنى إذا أربت المفسدة على المصلحة تسد الذريعة إلى ذلك، والعكس صحيح في فتح الذرائع.

1/ أصل اعتبار المآل: 135.

2/ الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للإمام القاضي عبد الوهاب 560/2. وجاء في معونته نحو هذا حيث قال: «الذرائع (..) ومعناها أن يمنع الشيء الجائز إذا قويت التهمة في التطرق به والتذرع إلى الأمر المحظور» [المعونة للإمام القاضي عبد الوهاب 1/ 996]. ولعل لفظ الجائز والجواز كما هو ظاهر عنده؛ هو بمعنى المباح، حيث قال في تعريف آخر: «الذرائع، وهي منع المباح إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع» [الإشراف: 2/ 958].

3/ شرح تنقيح الفصول: 405.

4/ مقاصد الشريعة: 365.

ولعل هذا ما قرره الإمام القرافي حيث قال: «واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة»¹.

وهذا إنما هو بالنظر إلى المصلحة أو المفسدة المتحصلة من الحكم، فإن أربت واحدة على أخرى استعمل المجتهد الذرائع سداً أو فتحاً، اعتباراً للمال. فعبر عن ذلك الإمام الشاطبي في تعريفه لسد الذرائع بهذا المعنى الكلي العام الذي لا يحصر سد الذرائع في منع ما هو مباح فقط.

بل يتجاوز ذلك إلى إمكانية منع المندوب أو الواجب إذا أدى إلى مفسدة أكبر حيث قال: «قاعدة الذرائع (..) حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة»². أي أن الذرائع بهذا المعنى لها تعلق بقاعدة الموازنة والترجيح، وفي سياق آخر قال: سد الذرائع (..) راجع إلى طلب ترك ما ثبت فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة»³.

صفوة الكلام فإن الذرائع يمكن تلخيصها في أربعة أقسام كما ذهب إلى ذلك أئمة هذا الشأن وسجل خلاصاتهم الدكتور عمر جدية باستحضار قوة إفضائها إلى النتائج حيث قال: «وعلى العموم فإن حاصل تقسيم الذرائع باعتبار مآلها لا يخرج عن أربعة أقسام: أولها: ما كان مآله إلى مفسدة قطعاً، ثانيها: ما كان مآله إليها ظناً، ثالثها: ما كان مآله إليها نادراً، رابعها: ما كان مآله إليها كثيراً لا غالباً ولا نادراً»⁴.

1/ شرح تنقيح الفصول: 405. وينظر كتاب: الذخيرة له أيضاً: 1/ 153.

2/ الموافقات: 5/ 183.

3/ نفسه: 3/ 509. وعبر الدكتور فريد عمّا استجمعه من نظرة للإمام الشاطبي في هذا الشأن حيث عبر عن سد الذرائع بما يفيد عدم الاقتصار على منع المباح فقط بتعبير يشمل إمكانية منع المندوب والواجب سداً للذرائع أيضاً حيث عبر عنه بلازمه فقال: «سد الذرائع قاعدة كلية هي أصل قطعي في نفسها، تقوم على منع المأذون فيه لنلا يتوصل به إلى ممنوع» [المصطلح الأصولي: 452] ثم إن سد الذرائع رهين بعلّة السد فإن زالت زال، بمعنى أن سدها قد يكون في أحوال معينة، إذ الذرائع من الأصول التشريعية المعيارية أي التي نقيس بها معيار تحقق المقاصد، فإن تحققت المصلحة الراجعة حكمنا بفتحها، وإن تحققت المفسدة حكمنا بسدها، وإلى نحو هذا ذهب الإمام ابن عاشور حيث قال: «وإذ قد جعلنا سدّ الذرائع من أصول التشريع، وكان سدها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولاً لنظر المجتهدين سداً وفتحاً بأن يراقبوا مدّة اشتغال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي له» [مقاصد الشريعة: 404].

4/ أصل اعتبار المال: 142- 143.

علاقة قاعدة الذرائع بأصل اعتبار المآل

جامع الأمر في علاقة الذرائع بالمآل الذي جعلناه أصلاً للمقاصد الشرعية بالاستقراء والتتبع؛ أن الذرائع بوجهيها فتحاً وسداً قاعدة من أهم القواعد التي تضبط أصل اعتبار المآل.

فقد عبر غير واحد على أن الذرائع قاعدة كلية قطعية فقال الإمام الشاطبي: «فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون، فإن كان الأول؛ فحاصله راجع إلى قاعدة سد الذرائع؛ فإنه منع الجائز، لئلا يتوسل به إلى الممنوع،(..) والثاني: اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤد إلى المآل»¹.

قال الدكتور الأنصاري: «فحديثه عن قاعدة الذرائع جاء في سياق التفريع العملي عن أصل التعاون، فالقاعدة هي المقياس العملي لتنزيل الأحكام ولذلك أشار إلى محال الخلاف الفقهي، أعني بيوع الآجال»². إذ الذرائع قاعدة قطعية خادمة لأصل اعتبار المآل.

بل إن الإمام الشاطبي جعل سد الذرائع أصلاً قطعياً قال رحمه الله: «وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع»³، وعبر بالأصل أيضاً بقوله: «فباب سد الذرائع (..) راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة»⁴.

ولعل التعبير بـ"الأصل" عن "القاعدة" في تقديري إنما هو ليبرز أهمية هذه القاعدة ومركزيتها في ضبط أصل اعتبار المآل، خاصة وأن هذه القاعدة عامة في اعتبار الحال وفي اعتبار المآل؛ فهذا العموم في اعتبار أعمال هذه القاعدة سداً وفتحاً في الحال والمآل، من أهم المبررات التي جعلت الشاطبي وغيره يسمونها في بعض الأحيان أصلاً كلياً.

1/ الموافقات: 3 / 564.

2/ المصطلح الأصولي: 456.

3/ الموافقات: 5 / 183.

4/ نفسه: 3 / 509.

إضافة إلى ما يتعلق بهذه القاعدة من قواعد مصاحبة لها ومندمجة فيها، ومشكلة مجموعها قواعد صغرى تحت هذه القاعدة الكبرى أعني "قاعدة الذرائع" والكل مندمج تحت أصل كلي قطعي اسمه "أصل اعتبار المأل".

«ومن هنا يتبين هذا الفرق اللطيف بين التعبير بالقاعدة والتعبير بالأصل في إضافتهما إلى سد الذرائع، وأقول الفرق اللطيف نظراً إلى أن أبا إسحاق في حقيقة الأمر لم يكن يحرص على التمييز بينهما، بل على العكس كثيراً ما عبر بهذا وهو يقصد ذلك، أو بذاك وهو يقصد هذا»¹. وهكذا يتبين أن الذرائع قاعدة كبرى تحتوي على أخوات لها من القواعد الصغرى المعتبرة بها، أو بعبارة أوضح الذرائع قاعدة كبرى أو أصل قطعي تحت أصل أكبر منه هو أصل اعتبار المأل.

وجه اعتبار الذرائع أصلاً للمقاصد الشرعية

قال الإمام ابن عاشور: «فمقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرّفات الشريعة في تفاريع أحكامها، وفي سياسة تصرّفاتنا مع الأمم، وفي تنفيذ مقاصدها»².

بمعنى أن سد الذرائع اعتباراً للمأل هو الذي يتحكم في بوصلة التشريع عند الضرورة لتحقيق المقاصد الشرعية، ومن هنا كانت «قاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفساد. فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا

1/ المصطلح الأصولي: 456.

2/ مقاصد الشريعة: 367-368. وسبق البيان أن المأل أصل شرعي للمقاصد، بمعنى أن المأل من أهم الأصول التي تبنى عليها المقاصد وتعتبر به، كما سبق أن الذرائع قاعدة من قواعد المأل وذلك أن «الأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى عاقبة الفعل ومآله فإذا كان يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإذا كان يؤدي إلى منهي عنه؛ فهو منهي عنه، فالطريق إلى الحرام حرام والطريق إلى المباح مباح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» [أصل اعتبار المأل: 129]. وإذا تنبنا عمل الصحابة رضي الله عنهم- وسياستهم في أيهم إعمالاً للمقاصد وتطبيقاً لمقتضاها وجدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أكثرهم - وإن كانوا متقاربين جداً إزاء ذلك- ومن هنا كاد يكون اعتبار الذرائع فتحاً وسداً من أهم الأصول العمرية التي بنى عليها سياسته. يقول الدكتور الريسوني: «سد الذرائع: وهذا أصل آخر من الأصول التي حمل لواءها المذهب المالكي، وعمل بها أكثر من غيره، (..) وهذا الأصل أيضاً من الأصول العمرية الواضحة، فقد عرف عمر رضي الله عنه بسياسته الوقائية وإجراءاته الردعية» [نظرية المقاصد: 73].

يَجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها»¹.

وما كان في اعتبار سد الذرائع يكون في طلب فتحها وجوبا أو ندبا مما يحقق المقاصد ولا ينقضها، ويرشد إلى جلب المصالح ودرء المفسد عن المكلفين وذلك هو الغاية من الشريعة وأحكامها.

أمثلة التطبيق المقاصدي لقاعدة الذرائع

لقد اعتنى العلماء بالتطبيق الذرائعي الذي يبين أهمية أعمال هذه القاعدة والحاجة الماسة إليها، فتجلى ذلك التطبيق في كثير من المجالات الفقهية والنوازل، فأفتى الفقهاء بمقتضى الذرائع تارة سداً لها وأخرى فتحاً حسب ما اقتضته المصلحة الراجحة.

التطبيق المقاصدي لسد الذرائع

قال الإمام ابن القيم: «الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قبول الهدية، وهو أصل فساد العالم، (..) وقد دخل بذلك من الفساد ما لا يحصيه إلا الله، وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تجر عاداته بمهاداته نريفة إلى قضاء حاجته، وحبك الشيء يعمي ويصم، فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته مكافأة له مقرونة بشره وإغماض عن كونه لا يصلح»².

علق الدكتور الريسوني على هذا النص بالقول: «وعلى هذا الأساس سار الفقه المالكي، مثلما سار قبله فقه عمر وسياسته الراشدة، فبالغ في سد ذرائع الفساد وتضييق مسالك الانحراف، وفي قمع المقاصد الفاسدة، رعاية للمقاصد الشرعية والمصالح المشروعة»³.

1/ نظرية المقاصد: 74.

2/ إعلام الموقعين: 114/3. ومما يحكى عن عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: «كَانَتْ الْهَدِيَّةُ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَدِيَّةً، وَالْيَوْمَ رِشْوَةً» [أخرجه الإمام البخاري: كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، بَابُ مَنْ لَمْ يَقْبَلِ الْهَدِيَّةَ لِغِلَّةٍ]. ومن المعلوم أن الهدية بين الناس من الأمور التي شجع عليها الإسلام كما في الحديث: «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَأَلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي؟ قَالَ: إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكَ بَابًا» [أخرجه الإمام البخاري: كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، بَابُ مَنْ لَمْ يَقْبَلِ الْهَدِيَّةَ لِغِلَّةٍ"، رقم: 2595]. وغيرها من الأحاديث التي تحث وتشجع على الهدية بين عموم الناس، ويظهر هذا العموم مما بَوَّبَ الإمام البخاري بعض أبواب في هذا الكتاب نفسه من صحيحه، حيث قال: "بَابُ قَبُولِ الْهَدِيَّةِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ"، و"بَابُ الْهَدِيَّةِ لِلْمُشْرِكِينَ".

3/ نظرية المقاصد: 75-76.

والملاحظ أن سد الذرائع ههنا مرتبط بدرء المفسدة ورعاية المصلحة وهو سبب سد ذريعة ما كان مشروعاً، فسدت ذريعتها المفضية إلى المفسدة، وقد ذكر غير واحد من العلماء الأجلاء مجموعة من التطبيقات المتعلقة بسد الذرائع في جل أبواب الفقه خاصة الفقه المالكي¹.

التطبيق المقاصدي لفتح الذرائع

يمكن حصر معنى فتح الذرائع؛ في استباحة وسيلة ممنوعة يتوصل بها إلى مصلحة راجحة لم يشهد لها الشرع باعتبار أو إلغاء، واعترضتها وسيلة ممنوعة مرجوحة عنها، بمعنى أنها مصلحة مرسله اعترضتها وسيلة ممنوعة.

وعرفه الدكتور عمر جدية بقوله: «فتح الذرائع معناه إباحة الأمر الممنوع إذا كان مآله المصلحة الراجحة عن المفسدة المترتبة عن الفعل»²، أي أن تكون المصلحة أكثر من المفسدة المتوصل بها، فإن هذه الذريعة تفتح ولا تعتبر مفسدتها في مقابل ما يتحصل من المصلحة الكبرى. وهي التي لا يتوصل إليها إلا بوسيلة منهي عنها في نفسها؛ لكن ما يتحصل بها أرجح وأصلح أي ينتفع بالمصلحة المحصلة أكثر من الضرر الناتج عن التذرع بها³.

وقعد الإمام القرافي لفتح الذرائع بقوله: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوصل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو والذي هو محرم عليهم

1/ ينظر كتاب "نظرية المقاصد": 75 وما بعدها.

2/ أصل اعتبار المآل: 131.

3/ على نحو ما قال الله جل ثناؤه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْغُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبة: 121]. فالظمأ والنصب والمخمصة.. وغيرها لم تشرع إلا لكونها ذريعة إلى مصلحة لا بد منها ولولاها لنهي عنها. قال الإمام القرافي «فأثابهم الله على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم لأنهما حصلا لهم بسبب التوصل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين ووصون المسلمين، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة» [شرح تنقيح الفصول: 405].

(..)، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن ذلك إلا به، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل هو وصاحب المال»¹.

وقال الإمام ابن عاشور في سياق حديثه عن فتح الذرائع: «على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها (..) ألا ترى أن الجهاد في صورته مفسدةٌ إتلاف النفوس والأموال، وهو آيل إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن، فكان من أعظم الواجبات، إذ لو تركوه لأعقبهم تركه تلفاً أعظم بكثير مما يُتْلَفُهم الجهاد»².

ومن التطبيقات المعاصرة أمور كثيرة منها على سبيل المثال: تخدير المرضى لأجل عمليات جراحية³، وكثير من التطبيقات هي أعمال لقاعدتي "الضرورات تبيح المحظورات"، و"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁴.

المطلب الثاني: قاعدة الحيل

يمكن رصد ما يتعلق بالذرائع من قواعد على سبيل المثال لا الحصر في قاعدتي "الحيل" و"اعتبار قصد المكلف"، وهاتان القاعدتان لهما تعلق ببعضهما البعض، كما لهما تعلق بالذرائع فتحا وسدا، والكل من قواعد أصل اعتبار المال الذي هو أصل من الأصول التي تؤسس عليها المقاصد وتعتبر به، إذ المال منطلق معياري للمقاصد، وبعبارة أوضح اعتبار المال غربالاً تصفى به الأحكام للتحقق من إفضائها إلى مقاصدها، وهذه قواعد يضبط بها اعتبار المال.

1/ شرح تنقيح الفصول: 405.

2/ مقاصد الشريعة: 370.

3/ إعطاء مال لشخص لدفع عدوانه ورفع ظلمه، كمن استوقفه شرطي الطريق ولم يحصل عليه أي مخالفة، لكن أراد أن يلزمه بدعيرة لا لشيء؛ فقط لأنه امتنع عن إعطائه شيئاً من المال يعتبرها الشرطي مكتسباً، لكن الرجل امتنع، فقال الشرطي إن لم تعطني أسجل لك مخالفة، قال له الرجل أتسجلها علي اقتراءً قال له الشرطي ومن يستطيع تكديبي، فلو أعطاه الرجل مالاً مقابل عدم الكذب عليه، لجاز له وهو في حق الشرطي رشوة. مادام السائق لم يرتكب أي مخالفة، أما لو خالف القانون الجاري به العمل، وأعطى مالاً مقابل عدم إدعاره فهو رشوة في حق الأخذ والمعطي.

4/ «وبناء على هذا؛ فالمحظور مثلاً إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة وكانت المصلحة أربى من الضرر الناشئ عن المحظور؛ أو بعبارة أدق وكان الضرر الذي يدفع بتحقيق هذه المصلحة أكبر من الذي سينشأ من ارتكاب المحظور؛ صار ذلك المحظور في أصله في مرتبة المأذون به، وذلك لتحقيق تلك المصلحة، أو لتحقيق دفع الضرر الأكبر» [أصل اعتبار المال: 133].

أولاً: مفهوم قاعدة الحيل

وهذه قاعدة تحت القاعدة الكبرى "قاعدة الذرائع" وحقيقة انتمائها تظهر من وجهين، وهما وجهاً قاعدة الذرائع؛ حيث من الحيل ما هو جائز تفتح ذريعته، ومنها ما هو ممنوع فتسد ذريعته.

لقد تناول مجموعة من الأصوليين والفقهاء قديماً وحديثاً الحيل وقاربوا مفهومها في اللغة والاصطلاح، وعليه سأتناول ما يفيد علاقته بما نحن فيه، ويعطي صورة مختصرة عن معنى الحيل دون الغوص في اختلافات العلماء وإنما أكتفي من ذلك بما يظهر أهمية هذه القاعدة في ضبط أصل اعتبار المأل.

فعرف الإمام ابن تيمية الحيل بقوله: «الحيلة: أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له، أو ما شرع»¹. فالتذرع بفعل مشروع قصد إبطال أمر شرعي أو ارتكاب منهي عنه، بغير مصلحة راجحة عنه تقتضي ذلك ولا سبيل إليها إلا بالتسبب به، يسمى حيلة؛ «بحيث لا يتقطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة»².

وعبر ابن نجيم عن هذا القيد الأخير بقوله: «هي الحذق في تدبير الأمور»³. أي أن ما جاء على العادة دون تقطن ولا تدبير، ويدركه عادة كل الناس لا يسمى حيلة، سواء كان يؤول إلى مصلحة أو مفسدة بأسباب مشروعة أو غير مشروعة⁴. ويظهر هذا المعنى بشكل جلي في تعريف الإمام الشاطبي لقاعدة الحيل حيث قال: «حقيقتها تقديم عمل ظاهر الجواز،

1/ الفتاوى الكبرى: للإمام ابن تيمية: 17/6.

2/ إعلام الموقعين: 3/ 188.

3/ الأشباه والنظائر: 350.

4/ فالمتحايل «يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب» [الفتاوى الكبرى: 17/6] بوسيلة لا يتقطن إليها عادة، وكأنه يضم في نفسه خشية أن يتقطن لها الناس، وإن تقطن لها الناس، احتج بظاهر مشروعتها الجائزة ويضم مألها غير الجائز. «فمن العلماء من (..) اعتبرها طريقاً خفياً يسلكه المتحايل ليصل بواسطته إلى غرض شخصي سواء أكان جائزاً أم غير جائز» [أصل اعتبار المأل: 195].

لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»¹.

وعرفها العلامة ابن عاشور بقوله: «اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به لقصد التفصي² من مؤاخذته، فالتحيل شرعاً هو ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع»³.

والحيل هي التوسل بشيء مشروع إلى شيء غير مشروع مع محاولة تغطية غير المشروع، بحيث لا يتفطن له إلا بذكاء وتأمل، قصد تحصيل مصلحة مرجوحة، وتقويت مصلحة شرعية راجحة.

وهذه المصلحة المرجوحة، قد تكون تحصيل مصلحة شخصية وتقويت مصلحة عامة، أو تحصيل مصلحة دنيوية وتقويت مصلحة أخروية، أو تحصيل مصلحة تحسينية أو حاجية وتقويت مصلحة ضرورية، وكذلك في التحايل في درء المفساد.

أما التحايل المحمود فهو ما يسعى صاحبه إلى التوصل بطرق فيها تفطن وذكاء لتحصيل المصلحة الراجحة والمرجوحة في آن واحد بمكنة عجيبة وفيها طرفة، «كما يحكى أن بعض أهل السنة كان في مجلس من غلاة الشيعة، فسئل فيه عن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فقال: الذي كانت ابنته تحته، أراد أبا بكر، وظنوا أنه يريد علياً على احتمالي معاد الضمير المضاف إليه "ابنة" والضمير المضاف إليه "تحت"»⁴، فصّل بهذه الحيلة حفظ نفسه ومعتقده؛ وهي مصلحة راجحة، كما حصّل مصلحة الاستماع إلى كلامه؛ والتحاير معه والتعلم منه؛ وهي مصلحة مرجوحة في مقابل الأولى.

1/ الموافقات: 187/5-188. وعرفها في موضع آخر بقوله: «التَّحْيِيلُ بَوَجْهِ سَائِغٍ مَشْرُوعٍ فِي الظَّاهِرِ أَوْ غَيْرِ سَائِغٍ عَلَى إِسْقَاطِ حُكْمٍ أَوْ قَلْبِهِ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ، بِحَيْثُ لَا يَسْقُطُ أَوْ لَا يَنْقَلِبُ إِلَّا مَعَ تِلْكَ الوَاسِطَةِ، فَتُفْعَلُ لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى ذَلِكَ الغَرَضِ المَقْصُودِ، مَعَ العِلْمِ بِكُونِهَا لَمْ تُشْرَعْ لَهُ» [الموافقات: 106/3].

2/ قال صاحب معجم ديوان الأدب: التَّفْصِي: التَّخْلُصُ مِنْ مَوْضِعٍ ضَيِّقٍ، [معجم ديوان الأدب، للإمام الفارابي (ت 350هـ)]. وقال صاحب التهذيب: وأصل التفصي أن يكون الشيء في مضيق، ثم يخرج إلى غيره: [تهذيب اللغة: للإمام الهروي (ت 370هـ): 175 / 12].

3/ مقاصد الشريعة: 353 / 2 .

4/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 354 / 2.

أما التحايل في تحصيل مصلحة أخروية مقابل تفويت مصلحة دنيوية، كما ورد في الحديث: «مَنْ يُضَيِّفُ هَذَا اللَّيْلَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ؟»، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: أَنَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَاذْطَلَّقَ بِهِ إِلَى رَحْلِهِ، فَقَالَ لِامْرَأَتِهِ: هَلْ عِنْدَكَ شَيْءٌ؟ قَالَتْ: لَا إِلَّا قُوتٌ صِيبَانِي، قَالَ: فَعَلَّلِيهِمْ بِشَيْءٍ، فَإِذَا دَخَلَ ضَيْفُنَا فَأَطْفِئِ السَّرَاجَ، وَأَرِيهِ أَنَا نَأْكُلُ، فَإِذَا أَهْوَى لِيَأْكُلَ، فَقُومِي إِلَى السَّرَاجِ حَتَّى تُطْفِئِيهِ، قَالَ: فَفَعَدُوا وَآكَلَ الضَّيْفُ، فَلَمَّا أَصْبَحَ غَدَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ: فَقَالَ لَهُ "قَدْ عَجِبَ اللَّهُ مِنْ صَنِيعِكُمْ بِضَيْفِكُمْ اللَّيْلَةَ" ¹.

ويلى هذا الحديث آخر في نفس الباب من صحيح مسلم «قال: فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿وَيُؤَيِّرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ ²، وظاهر من هذه الحيلة التي عجب الله جل ثناؤه منها، أن صاحبها قدما مصلحة الآخرة على مصلحتها في الدنيا. وهذه الحيلة والتي قبلها من الحيل الجائزة المحمودة، ومن هنا أدلف إلى أهم ما توصل إليه علماء الأصول من تقسيمهم للحيل، وأقتصر في ذلك على ما ذكره الإمام الشاطبي.

ثانياً: أقسام الحيل

لقد بنى الإمام الشاطبي تقسيمه للحيل على قاعدة مفادها أن: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة» ³، فإذا تحايل المكلف على مخالفة قصد الله في التشريع، كان كمن تعمد مخالفته ابتداءً، وهذا يؤكد أن الأصل في الحيل المنع.

وعلى الجملة فقد بنى الإمام الشاطبي تقسيمه على اعتبار أن: «الحيل التي تقدم إبطالها ودمها والنهي عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخل في النهي ولا هي باطلة، ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام» ⁴، منها ما هو منهي عنه قطعاً لا

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيتائه، رقم: 172.

2/ الحشر: 9.

3/ الموافقات: 3/ 23.

4/ نفسه: 3/ 24.

يجوز بأي حال، وما هو جائز قطعاً، وقسم مختلف فيه؛ لكن يرجع إلى أحد القسمين الأوليين حسب غلبة الظن¹.

القسم الثالث: وهذا القسم محل اجتهاد ونظر، إذ مبناه على «الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة»². خلافاً لما سبقه من القسمين الأوليين. قال الإمام الشاطبي: «هو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه؛ فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه»³.

يقول الإمام الشاطبي موضحاً حقيقة التحيل في بيع الأجل: «ومن ذلك مسائل بيوع الأجل؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما

1/ **القسم الأول:** «لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين» [الموافقات: 24/3]. المنافقون يظهرون الإيمان ويستبطنون كفرهم بتحاليون بذلك، حتى لا يطالهم ما يطال الكفار من الجهاد، أو الجزية، وباقي خواص الكفار، والمراؤون يظهرون أعمالهم أنها لله ويشركون معه خلقه بغية حظوة دنيوية، وكلا الفريقين يقدم مصلحته المرجوحة الدنيوية على مصلحة الآخرة الراجحة، وهذا تحايل غير جائز بالإجماع، وأن المحتال فيه كالمتمعد المعاند. قال الإمام الشاطبي في حكم هذا القسم: «إنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء» (الموافقات: 24/3). وهذا القسم هو ما يوجب فتح الذريعة إذا لم يكن لطريق تحققه، إلا هذه الوسيلة المحتال بها، وإلا ستبقى على أصل الجواز، «إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة؛ وإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة» [الموافقات: 33/3]. **القسم الثاني:** «لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحايل بها فيه إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك (..) هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة» [الموافقات: 24/3]. وهذا القسم هو ما يجب سد التذرع إليه إذ لا يجوز بأي وجه لما فيه من هدم المقاصد الأصلية للشريعة المتمثلة أساساً في المصلحة المالية الأخروية. «وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام» [الموافقات: 24/3].

2/ **الموافقات:** 33/3.

3/ نفسه: 25/3. ووجه التنازع في هذا القسم أنه لا يعدو أن يلحق بإحدى القسمين باجتهاد من المجتهد، وغاية ما يتحقق للمجتهد في الخلافات بعد استفراغ وسعه أن يصل إلى غلبة الظن، فيتحرى قصد الشارع لعله يتبين له وجه المصلحة المجتلية للناس؛ وعدم معارضة هذه المصلحة المحتال من أجلها؛ لما هو أولى منها من المصالح أو دفع المفاسد، «ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجاز بناء على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه» [الموافقات: 25/3]. «ومن أشهر الأمور المترددة بين المنع والجواز في مسألة الحيل قضية بيوع الأجل التي منعها مالك بناء على سد الذرائع (..) وأجازها أبو حنيفة بناءً على التحيل الجائز» [المصطلح الأصولي: 478]. وصورة هذا مركبة من بيعين لسلعة واحدة لنفس الطرفين في البيعين معا وفيه بيع أجل معين يؤخر فيه الثمن ويعجل المثلث "السلعة" ثم يقوم المشتري لبييعها لصاحبها الأول، بثمن ناجز، والحق أن السلعة في هذه الصورة حيلة يتوصل به إلى قرض مع الزيادة، فقال المانعون هذا بيع متذرع به إلى الربا، وقال المجيزون هذه صورة بيعين بعقدين كل مستقل عن الآخر، مما لا شك فيه أن الله في البيوع مقاصد يستجلب بها مصالح الناس على الجملة، وهذه من تلك عند المجيزين.

مقصود في نفسه، وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفسد على وجوه مخصوصة؛ فتحري المكلف تلك الوجوه غير قاذح، وإلا كان قاذحا في جميع الوجوه المكروهة»¹.

والحق أن هذا القسم المختلف فيه من الحيل إنما هو من قبيل الاجتهاد في الترجيح بين المصالح والمفسد، فمن اعتبر فتح ذريعته ترجح عنده تحقق المصلحة الراجحة أو دفع المفسدة الراجحة أيضا.

قال أبو إسحاق في هذا الصدد: «ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة، فإنه اعتبر المآل أيضا، لكن على حكم الانفراد، فإن الهبة على أي قصد كانت مبذولة لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداء الدين منه، وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة، وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم»².

ثالثاً: علاقة "اعتبار قصد المكلف" بالحيل

إن قاعدة "اعتبار قصد المكلف" لها علاقة وطيدة وحميمية بقاعدة "الحيل" على اعتبار أن القسم المختلف فيه من الحيل رهين بقصد المكلف، فإن قصد إبطال حكم شرعي، أو تعطيل مصلحة شرعية، كان الأوفق أن تسد ذريعة هذا التحايل³.

ووجه اعتبار المآل في هذا أن الحيل إذا كان مآلها إبطال حكم شرعي كلي فـ«أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة»(..) فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين

1/ الموافقات: 127/3. ومعلوم أن المكروه من حيث هو في نفسه مشروع الفعل؛ وإن كان المجيزون لا يسلمون بهذا وإنما هذه الحيل من قبيل أمر مشروع مقصود لله لإقامة مصالح الناس فهو متوسل به كسائر المشروعات خاصة «إذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذا منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هي وسائل، وهذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل؛ فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه؛ فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل» (الموافقات: 127/3). «وأما أبو حنيفة، فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل؛ لم يكن من أصله في بيوع الأجل إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح؛ إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال» [الموافقات: 68/4].

2/ الموافقات: 188/5.

3/ كما اشترط الإمام الشاطبي في سياق ذكره لمذهب أبي حنيفة حيث قال: «لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع؛ لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة، فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحا، ممنوع» [الموافقات: 188/5].

من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع»¹.

والضابط في تجويز الحيل أو منعها؛ ما سطره الإمام الشاطبي حيث قال: «إذا ثبت هذا فالحيل التي تقدم إبطالها ودمها والنهي عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة»².

بمعنى أن قصد المكلف يقود إلى التحايل على قضايا مشروعة يتذرع بها إلى قضايا غير مشروعة فيسد المشروع خشية غير المشروع، لكن الفرق الدقيق هو أن المكلف قد يقصد الوقوع في الممنوع وقد لا يقصد. ومن هنا نفهم أنه «إذا كانت الشريعة قد سدت الذرائع المفضية إلى الحرام في غياب القصد، فإن تحريمها للحيل الباطلة سيكون من باب أولى نظرا لكون المتحيل يقصد الوصول إلى المآل المحرم»³.

وميزان قصده لو فرض أن الله سبحانه منع الفعل ابتداءً أيقدم ويبحث عن مبررات أخرى أم يحجم «وتبعا لهذا فإن إقدام المكلف على العمل رغم علمه بمفسدة مآلاته الغالبة أو الأكثرية أمانة على قصده لذلك المآل الممنوع»⁴. وخلص الدكتور جدية إلى ثنائية تبنى عليها قاعدة الحيل أو بطلانها وهي رعاية قصد الشارع ومراعاة قصد المكلف؛ حيث قال: «وبناء على ما سبق نخلص إلى أن المعيار في تحريم الحيل الباطلة هو ما يترتب عن الفعل من نتائج وآثار عملية مصحوبة بقصد سيئ»⁵.

1/ الموافقات: 123/3. لكن إذا قصد المكلف التسيب بالتحايل على الشريعة فإن تحايله في دائرة الممنوع قطاعا، «فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع وأخر ما قدمه» [الموافقات: 123/3].

2/ الموافقات: 124/3.

3/ أصل اعتبار المآل: 171.

4/ نفسه: 172. وإذا كان قصد المكلف مخالفة قصد الشارع فإن «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل، أما أن العمل المناقض باطل؛ فظاهر، فإن المشروعات وإنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة» [الموافقات: 27/3 - 28].

5/ أصل اعتبار المآل: 172.

حاصل الكلام أن الحيل المختلف في جوازها تبني على قوة المصلحة التي يمكن أن تحققها و عدم معارضتها لأصل شرعي ولا مصلحة أرجح منها، فإذا لم يتصور فيها معارضة ومناقضة، ففتح الذريعة إليها أولى من سدها، وبقدر معارضتها لمصلحة مجتلبة بضدها، أو مفسدة مثلها أو أكبر منها تحصل بها، فيبقى أصل الحيل جارياً على أصل المنع، الذي هو أصله الطبيعي.

المطلب الثالث: قاعدة الاستحسان

إن قاعدة الاستحسان من القواعد الكبرى التي لها تعلق كبير بضبط أصل اعتبار المآل، كما سيتبين بحول الله وحسن عونه؛ في هذا المطلب، فما مفهوم الاستحسان؟ وما علاقته بأصل اعتبار المآل؟، وما وجه خدمته للمقاصد الشرعية؟ وجدير بالتنبيه أنني أستعمل مصطلح الاستحسان ههنا باعتباره قاعدة منهجية تابعة لأصل اعتبار المآل، وعليه لا أدخل في جدل الأصوليين في حجية الاستحسان، بل أتحدث عنه من منطلق من أجازه.

مفهوم الاستحسان

أتناول في هذه النقطة مفهوم الاستحسان في اللغة وفي الاصطلاح مركزاً على تنقيح المفهوم وتجلية حقيقته باختصار مع الاعتماد على ما له علاقة وطيدة بالموضوع.

الاستحسان في اللغة:

يرجع لفظ الاستحسان في اللغة إلى طلب الحسن، إذ معلوم أن "الألف والسين والتاء" إذ دخلت على الكلمة تفيد الطلب، قال الإمام السرخسي: «الاستحسان لغة وجود الشيء حسناً، يقول الرجل استحسنت كذا أي اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح، أو معناه طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به¹ كما قال تعالى: ﴿بَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ

أَحْسَنَهُ²».

1/ أصول السرخسي: 2/ 200.

2/ الزمر: 16-17، وقال صاحب اللسان: الحُسْنُ: ضِدُّ الْقُبْحِ وَنَقِيضُهُ، [لسان العرب: "فصل الحاء المهملة" 13/ 144]. واستقبح الشيء استهجنه وعده قبيحاً ربما من حيث لا حسن فيه البتة، أو لكثرة قبحه وندرة حسنه، وقال الإمام الراغب: =

وخلص الدكتور جدية: إلى أن «الاستحسان لغة: عد الشيء حسناً واعتقاده حسناً يقال استحسنت كذا؛ أي اعتقدته حسناً وقيل هو طلب الأحسن من الأمور»¹، فإذا كان الشيء حسناً في ذاته، فالاستحسان فيه طلب أحسن ما فيه وأجود ما هو عليه. وإذا كان قبيحاً في ذاته؛ فالاستحسان فيه هو طلب ما فيه من الحسن إن وجد، هذا في الشيء الواحد، وإن كان بين شيئين: فإن كان كلاهما حسناً؛ فالاستحسان هو طلب ما فيه أكثر المنافع وأحسنها. وإن كان أحدهما حسناً والآخر قبيحاً، فالاستحسان طلب الحسن وترك القبيح، وإن كان كلاهما قبيحاً، فالاستحسان طلب أقلهما قبحاً، وهكذا إذا تعلق الأمر بأشياء كثيرة.

مفهوم الاستحسان في الاصطلاح

تجادل الأصوليون في مفهوم الاستحسان جدالاً كبيراً؛ كجدالهم في حجته، خاصة بين المالكية والحنفية من جهة، وداخل كل مذهب فيما بين علمائه من جهة أخرى².

وعليه يمكن أن أقسم تعريف الاستحسان إلى قسمين: تعريف خاص، وتعريف عام حسب التعاريف المتداولة بين الأصوليين، وبهذا تتكامل التعاريف ولا تتناقض، وأتدرج من ذكر الخاص إلى العام، وهذا ما يظهر بحول الله فيما يلي:

أولاً: الاستحسان بمعناه الخاص

قال الإمام السرخسي: «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»³، انطلاقاً من هذا فالاستحسان بمعناه الخاص هو: اعتماد اليسر وتجنب العسر في كل شيء من

«الحسن: عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه» [المفردات: "كتاب الحاء"، 125]. سواء كان حسياً أو معنوياً وهذا الأخير سواء كان عقلياً أو روحياً، أو شرعياً. لكن الراغب قسمه إلى «ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل. ومستحسن من جهة الهوى. ومستحسن من جهة الحس» ثم ذكر الاستحسان الشرعي بما يلازمه حيث قال: «والحسنة يعبر بها عن كل ما يسر من نعمة تنال الإنسان في نفسه وبدنه وأحواله، والسيئة تضادها» [المفردات: 125].

1/ أصل اعتبار المأل: 177.

2/ قال الدكتور جدية: «فئة تعاريف وردت في شأن الاستحسان يستحسن قيل إيرادها الإشارة إلى أن فقهاء الحنفية أخذوا به، وأكثر منه الإمام أبو حنيفة، واعتبروه دليلاً خامساً يترك به مقتضى القياس، لأنه قياس خفي في مقابلة قياس جلي، وأخذ به كذلك فقهاء المالكية» «بل قد جاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم» [الاعتصام: 2/ 638].

3/ المبسوط: للإمام السرخسي 145/10. وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة وهذه تعاريف يشرح بعضها بعضاً، لكن لعل الأول منها أولى بالصواب؛ لأنه يغني عما سواه ويتضمنه، في عبارات جامعة مانعة مقتضية للمراد. وهو ما يتوافق مع تعريف لبعض المالكية كما سيأتي. «وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين» [المبسوط: 145/10]. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 184] وقال ﷺ "خير دينكم اليسر" [أخرجه الإمام=

تكاليف الشريعة ما أمكن ذلك. والاستحسان بمعناه الخاص ينقسم إلى قسمين: استحسان توقيفي في أصله واستحسان اجتهادي وكلاهما استحسان مصلحي.

الاستحسان التوقيفي الخاص

وهو ما يمكن أن يسند له تعريف الإمام ابن العربي للاستحسان حيث قال: «إيثار ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»¹، «ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافرين، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل»². أي استحسان الترخص بالرخص الشرعية وهذا الاستحسان لا يكون إلا توقيفياً من الشارع، بنص شرعي صريح، أو تصرف نبوي صحيح أو دليل قطعي واضح.

الاستحسان الاجتهادي الخاص

وعرفه الإمام السرخسي بقوله: هو «العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا»³. فحصره في المجال الاجتهادي الموكول إلى آراء المجتهدين. وقال الإمام ابن رشد الجد: «الاستحسان أن يعدل عن حقيقة القياس في موضع من المواضع لمعنى يختص به ذلك الموضع، يترجح به ما ضعف من الدليلين المتعارضين»⁴.

وشرح مقتضى هذا في موضع آخر بقوله: «إذا أدى طرد القياس إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، كان العدول عنه إلى الاستحسان أولى، ولا تكاد تجد التغرق في القياس إلا مخالفاً لمنهاج الشريعة»⁵.

أحمد في مسنده بلفظ: «إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ، إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ»، "من حديث: محجن بن الأدرع"، رقم: [20349]. وشرح الإمام ابن رشد الجد مقتضيات الاستحسان بقوله: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم فيختص به ذلك الموضع» [البيان والتحصيل: 156/4].

1/ المحصول: 132.

2/ الموافقات: 194/5.

3/ أصول السرخسي: 200/2.

4/ البيان والتحصيل: 456/7.

5/ نفسه: 120/11.

وعرفه الإمام الكرخي بقوله: هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»¹، ويُظهر هذا أن القول بالاستحسان لا بد له من سند قوي يسمح بإمكانية العدول عن ظاهر الدليل إلى دليل جزئي يحقق مصلحة أرجح من الأول². وهذا «لا يمكن أن يعني إلا مراعاة المصلحة في الأحكام الاجتهادية»³.

قال أستاذنا الدكتور عمر جدية: «إن الناظر في كيفية إجراء قاعدة الاستحسان يلحظ أنها في الحقيقة عبارة عن عدول المجتهد عن حكم واقعة ما إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام أو استثناءؤها من الدليل الكلي أو اقتضاه قياس خفي غير متبادر»⁴. والملاحظ هو التنصيص على لفظة "الاجتهاد" بمعنى أن الركيزة الأساس للاستحسان هي اجتهاد بامتياز⁵.

وأورد الإمام الشاطبي تعريفاً وظيفياً للاستحسان فقال: «الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي»⁶ فيكون الاستحسان دليلاً استثنائياً خلافاً للأصل الكلي؛ فهو يدل على عدم اطراد الدليل الكلي، لعوده عن تحصيل المصلحة الراجحة؛ في خصوص مسألة

1/ الموافقات: 194/5.

2/ ولهذا نقترح إضافة مصطلح بياني لفظ الاستحسان فنقول: "الاستحسان المصلحي الراجح". وهو مقابل للاستحسان المذموم الذي قال فيه الإمام الشافعي: "من استحسَن فقد شرع" وهو الذي يقع بالهوى والتشهي، ولا يستند إلى دليل شرعي معتبر، يوجب العدول عن الدليل الأصلي.

3/ نظرية المقاصد: 70. وقيل إن «الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول» [المعتمد: 296/2].

4/ أصل اعتبار المأل: 180.

5/ الاجتهاد والاختلاف متلازمان إذ كل اجتهاد متولد عنه بالضرورة اختلاف وإلا كان إجماعاً. ومن أهم لوازم الاستحسان طلب المصلحة الراجحة عن طريق الاجتهاد، ومن هنا يمكن تسميته بالاستحسان المصلحي أو الاستحسان المحمود شرعاً، في مقابلة الاستحسان المذموم. والاستحسان المحمود «له في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه يبيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج» [الموافقات: 194/5]. ومن أمثلته: «الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة» [الموافقات: 194/5]، لكن قطعية هذه القضايا إنما اكتسبتها من جهة الاستقرار.

6/ الموافقات: 194/5.

معينة، يتم أخذها من الدليل الجزئي المرسل، فيكون «مقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»¹.

ومعلوم أن الشارع يقصد استجلاب المصلحة الراجعة² ما أمكن، سواء أمكنت بالدليل الكلي وهذا هو الأصل الطبيعي، أو أمكنت بالدليل الجزئي المقابل للكلي؛ وهذا هو الاستحسان وهو استثناء.

ومن هنا «مَنْ استحسَن 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 فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك»³، ومن كان هذا اعتماده ومستنده لم يكن للهوى وحظ نفسه مدخل في الاستحسان.

ثانياً: الاستحسان بمعناه العام

أما الاستحسان بمعناه العام؛ فهو الترجيح بين الأدلة لتحقيق المصلحة الراجعة ودرء المفسدة ولهذا وسَّع الإمام ابن رشد الحفيد في معنى الاستحسان حيث قال: «ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة»⁴.

فلو اتفق الدليل الجزئي مع الدليل الكلي في جلب المصلحة الراجعة فلا إشكال، ولو اختلفا لاحتجنا إلى الاستحسان؛ لتحقيق المصلحة الراجعة ودفع المفسدة كلها ما أمكن، سواء كان إعمالاً للدليل الجزئي وإعراضاً عن الدليل الكلي أو العكس. وهذا معنى أعم من معنى كون الاستحسان هو إعمال الدليل الجزئي والإعراض عن الكلي لمصلحة راجحة.

1/ الموافقات: 5/ 194.

2/ قعد الإمام الشاطبي قاعدة في ضبط حقيقة المصلحة والمفسدة فقال: المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة، وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوي، فلا يقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة على ما جرت به» [الموافقات: 2/ 45].

3/ الموافقات: 5/ 194. ومن هنا «مَنْ استحسَن 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 فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك» ومن كان هذا اعتماده ومستنده لم يكن للهوى وحظ نفسه مدخل في الاستحسان.

4/ بداية المجتهد: 4/ 60.

وقال الدكتور الريسوني: «فالاستحسان عند مالك، يعني شيئاً واحداً واضحاً محدداً: هو رعاية المصلحة»¹، وقال الدكتور جدية في سياق شرح قاعدة الاستحسان: «هي عبارة عن ترجيح دليل على دليل آخر»². وهذه تعاريف لم تشترط تقديم دليل جزئي على دليل كلي كما هو تعريف الاستحسان في معناه الخاص. بل أطلق معنى الاستحسان باعتبار المصلحة أو ترجيح دليل على دليل آخر بشكل عام.

فيكون الاستحسان بمعناه العام أعم وأشمل من سابقه فيقول المجتهد مثلاً: استحسنت العمل بالدليل الكلي وتركت الجزئي استجلاباً للراجح من المصلحة، أو يقول استحسنت العمل بالدليل الجزئي وتركت الدليل الكلي، استحساناً لجلب المصلحة الراجحة التي لا تجلب بالكلي. «فالاستحسان المالكي -إذن- هو الحرص على جلب المصلحة ودرء المفسدة» وكلمة الاستحسان عند مالك تعني حكم المصلحة عند عدم وجود نص شرعي»³.

وإذا رأى المجتهد «نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسنت إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة، فليعلم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشريعة، وبهذا يكون الاستحسان -فعلاً- تسعة أعشار العلم»⁴، ومن ذلك «ترك الدليل للمصلحة ومنه ترك الدليل للعرف ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة ومنه ترك الدليل للتيسير ورفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق»⁵، «وإذا كان ذلك كذلك فليس الاستحسان قولاً بغير دليل»⁶.

1/ نظرية المقاصد: 70.

2/ أصل اعتبار المال: 180.

3/ نظرية المقاصد: 71.

4/ نظرية المقاصد: 71. «فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يميل بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله» [أصول الإمام السرخسي: 2/ 200].

5/ المحصول: 131.

6/ بداية المجتهد: 4/ 60.

ولهذا قال الإمام ابن العربي المعافري «والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين»¹، وبهذا المعنى الواسع جعل الإمام مالك "الاستحسان تسعة أعشار العلم"²، وفيه من الأدلة المعتبرة التي لا يمكن الاختلاف عليها بين سائر المذاهب.

وقال الدكتور الريسوني: «فإذا كان الاستحسان -في نظر الإمام مالك- يمثل تسعة أعشار الاجتهاد الفقهي، وكان معنى الاستحسان هو مراعاة المصلحة والعدل، فهذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل: فإذا وَجَدَ مصالح مهمة ومضيعة، فالاستحسان يقتضي أن يجتهد ويقرر ما يعيد لها اعتبارها ويحقق حفظها، وإذا رأى أضراراً قائمة، فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار»³.

وبهذا المعنى العام للاستحسان يمكن القول إن سد الذرائع استحسان، وفتح الذرائع استحسان، ومنع الحيل استحسان، وتجويز الجائز منها استحسان، والأخذ بالاستدلال المرسل استحسان، ويكون الاستحسان بالكتاب والسنة وبالإجماع ..⁴

فالوظيفة الأساس للاستحسان إذن هي الحسم في الدليل المحقق للمصلحة الراجحة ودفع المفسدة ما أمكن، سواء كان الدليل كلياً أو جزئياً، بهذا اتضح المعنى العام للاستحسان، كما اتضحت أهمية تنويعه إلى معنى عام ومعنى خاص.

ثالثاً: علاقة الاستحسان بمراعاة الخلاف

تعتبر قاعدة مراعاة الخلاف من قواعد المرونة والسعة التي تميّز المالكية بإعمالها أكثر من غيرهم. وفلسفة هذه القاعدة مبنية على الاستحسان ومعتبرة به⁵، أي أن قاعدة مراعاة

1/ أحكام القرآن: 2/ 278.

2/ ينظر كتاب: البيان والتحصيل: 5/ 58.

3/ نظرية المقاصد: 71.

4/ ينظر أصل اعتبار المأل.

5/ يقول الدكتور الريسوني: «مراعاة الخلاف، هي أن يكون المذهب في المسألة: كذا وكذا، فإذا وقعت على خلاف ما في المذهب، ولكن على وفق ما في مذهب آخر، أو قول آخر من أقوال أهل العلم، فإن الفتوى في المذهب -بعد الوقوع تكون بتصحيح ما وقع وإمضائه، عملاً بالمذهب المخالف الذي يصحح ذلك أصلاً» [نظرية المقاصد: 108]. ومثاله: «قولهم في النكاح الفاسد الذي يجب فسخه: إن لم يتفق على فساده فيفسخ بطلاق، ويكون فيه الميراث. ويلزم فيه الطلاق على حده في النكاح الصحيح، فإن اتفق العلماء على فساده فسح بغير طلاق. ولا يكون فيه ميراث ولا يلزم فيه طلاق، ومنها: مسألة من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام وجب أن يتمادى، لقول من قال: إن ذلك يجزئه. فإذا سلم الإمام أعاد هذا المأموم» [الاعتصام: 2/ 646].

الخلافة هي إعمال لازم دليل المخالف في مسألة بعد وقوعها لحفظ مصلحة راجحة هي أهم وأعم من إعمال دليل المذهب، لأن التمسك بدليل المذهب يفوت مجموعة من المصالح المترتبة بعد الإقدام على المسألة لأن للإقدام يترتب عليه أمور ومصالح يصير التراجع عنها مفسدة عظيمة. فيستحسن في المذهب اعتبار لازم دليل المخالف ومراعاته في تصحيح تلك المسألة.

قال الإمام ابن رشد الجد: «ومن الاستحسان مراعاة الخلاف، وهو أصل في المذهب، من ذلك قولهم إن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه إنه لا يتوضأ به ويتيمم ويتزكأ به، فإن توضأ به، وصلى لم يعد إلا في الوقت مراعاة لقول من رآه طاهراً، ويبيح الوضوء به ابتداء»¹.

وبهذا يظهر أن مراعاة الخلاف وإعمال لازم دليل المخالف إنما هو استحسان كما هو واضح في عبارة نص الإمام ابن رشد السالف الذكر، وهو نفس عبارة الإمام الشاطبي بقوله: «إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل في مذهب مالك يبنى عليه مسائل كثيرة»².

رابعاً: علاقة الاستحسان بالاستدلال المرسل

والمرسل في اصطلاح الأصوليين ما لم يشهد له دليل بالاعتبار أو بالإلغاء، فيحكم بالقانون العام للشريعة ويلحق بالأكثر ملاءمة له³، قال الإمام الشاطبي في تقرير هذا

1/ البيان والتحصيل: 156/4.

2/ الاعتصام: 646/2. وأختم هذه العلاقة الواضحة بين الاستحسان ومراعاة الخلاف بأهم شروط مراعاة الخلاف، وأقتصر في ذلك على نص أورده الدكتور الريسوني في نظريته فقال: «وإنما يراعى الخلاف إذا كان له دليل مقبول، أو دليل قوي، أما إذا كان الدليل ضعيفاً، أو واهياً، أو وهمياً، فلا اعتبار به، وهذا الشرط الأول لمراعاة الخلاف. ويشترط أيضاً ألا تكون مراعاة الخلاف لرأي أو مذهب مؤدية إلى مخالفة رأي آخر، أو مذهب آخر، له دليل مقبول أو قوي. ويشترط في مراعاة الخلاف ألا يكون قد صدر فيه حكم قضائي، فحكم القاضي نافذ، ويجب تنفيذه والالتزام به» [نظرية المقاصد: 351]. وهي شروط تجنب المجتهد مراعاة الخلاف الوهمي والتسبب في اعتبار المصلحة من خلاله، كما أنها شروط تضبط حدود مراعاته والقول به.

3/ قال الشيخ عبد الله دراز في تعليقه وشرحه لمعنى الاستدلال المرسل: أي: المصالح المرسله، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذلك كجمع المصحف وكتابه؛ فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، [الموافقات: 28/1]، لكن الاستدلال المرسل يفارق دليل المصلحة المرسله، من حيث إنه يقدم على القياس كما قال الإمام الشاطبي في تقرير معنى الاستحسان: "معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"، [الموافقات: 33/1]. وهذا يجعلنا نفرق بين الاستدلال المرسل الذي هو استحسان يقدم على القياس الجزئي، ودليل المصلحة المرسله الذي لا يقدم بما=

المعنى: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يبني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ (..) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (..) فقد شهد له أصل كلي»¹.

وفي موضع آخر من الموافقات يقرر العلاقة بين قاعدة الاستحسان والاستدلال المرسل بقوله: «ومما يبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو -في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة»².

خلاصة:

حاصل الكلام فإن الاستحسان بمعناه العام هو بالدليل الذي يمثل المصلحة الراجحة ويدراً المفسدة ما أمكن أياً كان هذا الدليل جزئياً أو كلياً معتبراً أو مرسلًا بمعنى أينما كانت المصلحة المعتبرة شرعاً فثمة استحسان.

ثم إن وجه اعتبار قاعدة الاستحسان أصلاً للمقاصد الشرعية واضحة لكل مهتم أو متتبع لهذا المبحث عن الاستحسان، خاصة بعد الاطلاع على التفريق المنهجي لمفهوم الاستحسان، حيث تم التأسيس للمفهوم الخاص والمفهوم العام له، وهو ما يجعل الاستحسان أكثر تجدراً في انبناء المقاصد عليه.

ولو حاولت الاستدلال على وجه اعتبار الاستحسان أصلاً للمقاصد الشرعية لسقطت في التكرار، خاصة وأن اعتبار الاستحسان إنما هو قاعدة من أصل اعتبار المآل، الذي أصلت كونه أصلاً للمقاصد الشرعية قبل هذا الموضع.

هو -دليل جزئي- على القياس الجزئي. وإذا ظهر هذا التفريق الدقيق فلا مشاحة في إطلاق أحدهما على الآخر، ولربما لهذا أردفهما الشاطبي في الاعتصام بقوله: "وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلّة" [الاعتصام: 2/ 612]. ومما يؤكد العلاقة الوطيدة بين الاستحسان والاستدلال المرسل أن بعض الشافعية أنكروه كما أنكروا الاستحسان ومنها الإمام الغزالي بقوله: "والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو أثبات" [المنحول: 460].

1/ الموافقات: 1/ 33-34.

2/ الموافقات: 5/ 193-194.

الفصل الخامس: الأحكام التكليفية أو عية للمقاصد الشرعية

المبحث الأول: حقيقة اختبار المباح وعماء للمقاصد الشرعية

المبحث الثاني: تأثير اختبار الحلي في الأحكام التكليفية

تمهيد:

إن الناظر للأحكام الشرعية؛ يتضح له بشكل جلي أنها نُسجت على منوال محكم؛ لتحقيق ما جاءت الشريعة من أجله، من المقاصد الجزئية والكلية، والخاصة والعامة، فجعل الله تعالى الأحكام الشرعية أوعية حاملة لهذه المقاصد إما بالنص الجزئي أو عن طريق استقراء مجموعة من الجزئيات الحاملة بمجموعها مقاصد كلية.

فالأحكام الشرعية تؤطر تصرفات الناس وتضبط لهم التوجه إلى مقاصد الشارع من شريعته، بمعنى أن الأحكام هي علامات محددة للمقاصد؛ وصوى موجهة نحوها؛ وأوعية حاملة لذاتها¹.

فلا يتصور مقصد شرعي إلا في إطار أحد الأحكام الشرعية طلباً أو تركاً أو تخييراً حسب قوة المصلحة المطلوب جلبها أو المفسدة المطلوب تركها، أو ما لا مفسدة فيه ولا مصلحة راجحة تعتريه مما هو مستوي الطرفين المخير فيهما.

قال الإمام الشاطبي في إطار تقرير قصد المكلف: «فالعامل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون»².

فالأحكام الشرعية بأقسامها المعروفة، موجهة الناس إلى خيري الدنيا والآخرة وهي لا تعدو أن تكون جالبةً لمصلحة الإنسان؛ أو محافظةً عليها، أو دافعةً لمفسدة عنه؛ أو مقللة لوجودها في الواقع. فالحكم الشرعي المطلوب الترك؛ المعلل بعلمه ومقاصده الشرعية؛ لا بد أن يكون طلب تركه لمفاسد، قلت أو كثرت، فمن أجل درء تلك المفاسد طُلب من المكلفين أفراداً وجماعات تركه.

1/ كما في الحديث: «إن للإسلام صُوءً ومانراً كمنار الطريق» [الفائق في غريب الحديث والأثر للإمام الزمخشري: 2/320]. وصححه الشيخ الألباني: في [صحيح الجامع الصغير وزياداته من حديث أبي هريرة حرف الألف]، قال الإمام عبد الرحمن بن الجوزي: «إن للإسلام صوى وهي الأعلام المنصوبة من الحجارة في الفياقي يستدل بها على الطريق فأراد أن للإسلام علامات» [غريب الحديث: للإمام ابن الجوزي: 1/609]، وقال الإمام الهروي: «للإسلام صوى: يعنى علامات وشرائع يعرف الإسلام بها كمنار الطريق فذكر شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وغير ذلك من الشرائع» [غريب الحديث للإمام الهروي: 5/205].

2/ الموافقات: 9/3.

وما طلب فعله؛ على وجه الندب والاستحباب؛ أو الوجوب والحتم، مع إناطته بعلمه المعلومة شرعاً؛ لا بد أن يكون ذلك لجلب مصالح ومنافع، للإنسان في الدنيا أو الآخرة، أو فيهما معاً. وكل مستجدات العصر التي تُسهم في خدمة الإنسان، وتُجلب له مصالح معتبرة أو تدفع عنه مفسد، وتحقق إنسانيته وكرامته؛ فهي مطلوبة شرعاً، وإن لم ينزل بها وحي.

وأما الأحكام الوضعية فجعلها الشارع لضبط التشريع؛ بأوقاته ومقاديره وشروطه، وأسباب تحقق الأحكام التكليفية؛ على الوجه اللائق بالناس؛ تبعاً لقدرتهم؛ وتحملهم الطبيعي للأحكام التكليفية، وأغلب الأحكام الوضعية لجلب التيسير؛ ورفع الحرج؛ ودفع المشاق، وجعل الأحكام التكليفية في متناول المكلف، من حيث طاقته ووقت التكليف به من أجل التخفيف والتيسير المنضبط.

ومعلوم أن من أهم المقاصد الكبرى للشريعة التيسير ورفع الحرج، والتكليف بما يطاق، والضبط والتحديد لمقتضيات التشريع..، ومن هنا يظهر بشكل واضح أن الأحكام الشرعية بشقيها التكليفي والوضعي: أصل ضروري وركن أساس في بناء المقاصد، إذ لا حديث عن المقاصد إلا بما تضبطه الأحكام الشرعية.

إذن ما طلب فعله أو تركه واضح أنه أصل لمقصد من المقاصد -لا غبار عليه- شريطة إمراره بمصفاة اعتبار المآل والتحقق من حقيقته اللغوية المطلوبة، ولم يعد هناك إشكال في حقيقة أن هذه الأحكام أصل للمقاصد الشرعية، فالواجب والمندوب أو عية لاستجلاب المصلحة، والحرام والمكروه أصل لدرء المفسدة، ولم يبق لنا إلا بيان حقيقة المباح في كونه أصلاً للمقاصد.

ومن خلال مبحث المباح يتضح أكثر تعلق المقاصد بباقي الأحكام الشرعية، على اعتبار أن «الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البوآقي؛ فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب، أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع»¹.

1/ الموافقات: 89 /1.

وعليه أقتصر هذا الفصل على المباح لعدة اعتبارات أذكر منها: أن المباح لا يعدو أن يرجع إلى أحد الطرفين نظرا لقوة أثره إما جلبا لمصلحة أو مفسدة فيرجع في الأولى إلى الطلب وفي الثانية إلى الترك. فتكون دراسة المباح بهذا الاعتبار دراسة لباقي الأحكام.

وعند النظر والتحقيق لم يبق من حقيقة المباح إلا ما كان بالجزء، أما ما كان منه بالكل فلا يعدو أن يرجع إلى طلب الفعل وجوبا أو ندبا، أو يصير إلى طلب الترك حرمة أو كراهة، فما هي حقيقة المباح؟ وما علاقته بباقي الأحكام الشرعية؟ وكيف يكون أصلا للمقاصد.

ولهذا أتناول هذا الفصل في مبحثين: المبحث الأول: أعالج فيه إحكام حقيقة اعتبار المباح وعاء للمقاصد الشرعية المبحث الثاني: تأثير اعتبار الكلي في الأحكام التكليفية مع إبراز وجه اعتبارها أصلا للمقاصد الشرعية.

المبحث الأول: حقيقة اعتبار المباح وعاءً للمقاصد الشرعية

في هذا المبحث أتناول ما يجلي حقيقة المباح ويظهر معالمه من حيث اللغة والاصطلاح، مع تنقيح مناطه وذلك في مطلبين: الأول حول مفهوم المباح والثاني يتناول الحقيقة الشرعية للمباح.

المطلب الأول: مفهوم المباح

من المهم إذن أن أبدأ في هذا الفصل؛ بتحديد مفهوم المباح في اللغة والاصطلاح، وذلك لتنتضح معالمه وحقيقته، وذلك في نقطتين:

أولاً: المباح لغةً

قال ابن منظور: «أبحتك الشيء: أحلته لك وأباح الشيء إذا أطلقه والمباح خلاف المحظور»¹. وقال صاحب تاج العروس: «أبحتك الشيء أحلته لك؛ أي أجزت لك تناوله؛ أو فعله؛ أو تملكه؛ لا الحلال الشرعي؛ لأن ذلك إنما هو لله ورسوله؛ ولأنه بذلك المعنى من الألفاظ الشرعية لا تعرفه العرب إلا من العموم»².

ومن الملاحظ أن الإمام الزبيدي في تعريفه هذا حاول أن يفرق بين المباح الشرعي؛ الخاص بالله ورسوله؛ والمباح من حيث اللغة؛ المتداول عند العرب، فالبوح له عدة معاني؛ منها الظهور والبروز، ف«البوح بالضم الأصل، (...) وقيل النفس، (...) ويقال الجماع؛ وهو الوطء؛ كما في الصحاح وغيره، (...) وبوح بالضم اسم الشمس؛ (...) سميت بذلك لظهورها، ... والباحة الساحة لفظاً ومعنى، ... وباح الشيء ظهر ... والإباحة شبه النهي»³.

ولعل هذا التفريق من حيث التعريف بين الشرعي واللغوي؛ ما أشار إليه بشكل ضمني؛ ابن منظور بقوله: «وقد استباحه أي انتهبه، واستباحوهم أي استأصلوهم، وفي الحديث حتى

1/ لسان العرب: "فصل الباء"، 2/ 416.

2/ تاج العروس: "فصل الباء مع الحاء مهملة"، 4/ 17.

3/ نفسه: 4/ 17.

فعرفه الإمام ابن رشد الحفيد حيث قال: «وحد المباح ما دل الشرع على التسوية بين فعله وتركه، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتحخير فيهما، أو رفع الحرج عنهما، أو يدل دليل العقل على البراءة الأصلية، بعدم الدليل الشرعي على تعلق حكم به»¹.

فالمباح حسب تعريف الإمام ابن رشد على ثلاثة أقسام: قسم دل الوحي على التحخير في فعله أو تركه؛ على وجه التسوية، وهو المباح المصرح بإباحته، ب أن «يرد الخطاب للتحخير فيهما»². وقسم معفو عن فعله؛ وهو المباح إباحتها عفو «بأن يرفع الحرج عنهما»³؛ أي عن الفعل والترك، وقسم ثالث وهو «ما دل دليل العقل أنه على البراءة الأصلية بعدم تعلق حكم به»⁴.

فعرفه الإمام الشاطبي بقوله: «المباح عند الشارع هو المخير فيه؛ بين الفعل والترك؛ من غير مدح ولا ذم؛ لا على الفعل؛ ولا على الترك»⁵، وعرفه تعريفاً أعم بقوله: «المباح من حيث هو مباح؛ لا يكون مطلوب الفعل؛ ولا مطلوب الاجتناب»⁶.

1/ الضروري: 44. فعرفه الإمام الباجي بقوله: «المباح: ما ثبت من جهة الشرع أن لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما» [الحدود في الأصول: 113]، وينظر أيضاً كتاب [الإشارة في أصول الفقه] لنفس المؤلف ونفس المحقق في الطبعة نفسها. والملاحظ أن تعريف الإمام الباجي حصر المباح في المصرح به من الشارع، حيث قال: "المباح ما ثبت من جهة الشرع"، وهو تعريف يحتاج إلى دقة نظر؛ ونفس طويل ليفهم ذلك عنه. وذلك أنه يفتر إلى شيء من العموم.

2/ الضروري: 44.

3/ نفسه: 44.

4/ الضروري: 44. وعرف الإمام ابن القيم المباح، بالتمثيل له حيث قال: «والمباح النظر الذي لا مضرة فيه في العاجل والأجل، ولا منفعة» [التفسير القيم: للإمام ابن قيم الجوزية ص: 119]. والحق أن تعريفه دقيق وجامع؛ في عبارات قليلة، إلا أن القيد الأخير أفسده، وهو نفس ما فعله الإمام ابن القيم حيث قال: «فإن المباح لا خير فيه كما لا إثم فيه» [فتح القدير للإمام ابن القيم: 239/1]. فتقيده بعدم المنفعة غير مُسَلَّم، فإذا كان لا مصلحة فيه في الدنيا فما فائدة جعله حكماً شرعياً؟ وبنفس المثال أقول: فالنظر المباح إما إلى زوجة؛ تشبع نهمك؛ وتريح خاطر، أو إلى أولادك يمتعون حياتك، أو في حديقة تز هو بالمناظر الجميلة؛ والروائح الطيبة، إلى غير ذلك من المنافع؛ العائدة على الإنسان في الدنيا على الأقل، حسية كانت أو معنوية، فكيف أصبح عند الإمام ابن القيم -رحمه الله- لا منفعة في النظر المباح في العاجل والأجل. ولو سلمنا له ذلك لكان «عبثاً أو كالعيب عند العقلاء كما قال الشاطبي في رد المباح الذي لا مصلحة فيه ديناً ولا دنياً» [الموافقات: 97 / 1]. ومن هنا يتضح أن المباح له تعلق بمنافع الدنيا ومصالحها. وعرف الإمام الأمدى المباح بقوله: «هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتحخير فيه بين الفعل والترك» [الإحكام: 123 / 1]. وعرف الإمام الشوكاني المباح؛ تعريفاً قريباً من معناه عند الإمام ابن القيم حيث قال: «والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه، ... ويقال له الحلال والجائز والمطلق» [إرشاد الفحول: 1 / 19].

5/ الموافقات: 75 / 1.

6/ نفسه: 75 / 1.

والملاحظ أن «هذا التعريف مؤلف من قضيتين، الأولى أن المباح ليس مطلوب الفعل، والثانية أن المباح ليس مطلوب الاجتناب»¹.

فالقضية الأولى رد بها على بعض المعتزلة؛ الذين يدافعون على أن المباح مطلوب الفعل، والقضية الثانية رد بها على أهل الزهد والتصوف؛ الذين يعتقدون أن ترك المباح من باب القربى إلى الله الزهد في الدنيا، فرد على هؤلاء وأولئك؛ بما لا يدع لخصم حجةً ولا برهاناً.

إلا أن «الطوارئ التي تدخل على المباح؛ كما تكون مذمومة فتصيره مذموماً، كذلك قد تكون محمودة فتصيره محموداً، فليس ترجيح الترك بأولى؛ من ترجيح الفعل مطلقاً»² يبقى قيد آخر في هذا الصدد؛ وهو أن المباح متعلق بأمور الدنيا أساساً وبالقصد الأصلي. وميسر وخادم للأمور الآخرة بالقصد التبعية. بمعنى أن «المباح إنما يوصف بكونه مباحاً؛ إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط»³، مما لا ضرر فيه على نفسه ولا غيره في الدنيا والآخرة⁴.

وأختم هذا المطلب؛ بما أورده الدكتور أحمد الريسوني من تعريف للمباح، حيث قال: «بأنه مستوي الطرفين، أي استوى فيه الفعل والترك، وأن حكمه التخيير، ... ولا يكون للشارع قصد في فعله؛ ولا تركه، فليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، لأنه إذا اعتبر مطلوب الفعل؛ أو مطلوب الترك؛ فقد ألحق بالأحكام الأخرى ولم يبق مباحاً»⁵.

ولعل هذا التعريف جرد المباح من كل الملايسات والتوابع؛ التي تؤثر فيه ويتعدى بها الإباحة إلى غيرها من الأحكام الأخرى؛ كما فعل الشاطبي تماماً، وأوجزها الأستاذ الريسوني في هذا التعريف الجامع المانع المختصر.

1/ الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي للدكتور أحسن لحسانة ص: 125.

2/ نظرية المقاصد: 164.

3/ الموافقات: 1/ 100.

4/ وأخيراً فإن الإمام الشاطبي «حاول من خلال ما قدمه من تعريفات للمباح؛ أن يفرز مرتبة لا تنطبق عليها المرتبة الخامسة؛ على التمام والكمال، وهي مرتبة العفو، ورغم أنه لم يجعلها حكماً سادساً؛ لأنه ألحقها بالمباح الذي لا حرج فيه» [المصطلح الأصولي: 177]. وقد يقول قائل لما لم نجعل "مرتبة العفو" ضمن الأحكام الوضعية؛ ما دام أنها وضعت لرفع الحرج، كما وضعت الرخصة وغيرها؛ وهي من المسائل التي أثارها الشاطبي حقاً، المهم أن المسألة فيها نقاش نعود إليه إن شاء الله في حينه.

5/ نظرية المقاصد: 162 - 163.

المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للمباح

أتناول هذا المطلب في أربع نقاط: أبسط في الأولى إشكال المباح بين الأصوليين، والنقطة الثانية محاولة تنقيح مناط المباح، والنقطة الثالثة في تحقيق مناط المباح، والنقطة الرابعة تلخيص لإبراز وجه اعتبار المباح أصلاً للمقاصد.

أولاً: إشكال المباح

يعتبر المباح مثار إشكال كبير بين الأصوليين عموماً على عدة اعتبارات، فمنهم من أنكروه، ومنهم من جعله ضمن الأحكام الشرعية تغليبا لا حكماً، ومن ذلك على سبيل المثال: أن بعض المعتزلة ذهب إلى «نفي وجود المباح في أحكام الشرع، وقرر أنه لا شيء في الأحكام الشرعية يتخير فيه المكلف بين الفعل والترك، إنما الأمور في الشرع إما تكون مطلوبة الفعل؛ أو مطلوبة الترك؛ ولا شيء يتساوى وجوده في نظر الشارع وفي فعل المكلف؛ من حيث ضرره على المكلف ونفعه له»¹.

قال الإمام الجويني: «وذهب الكعبي وشيعته إلى أن المباح مأمور به وأن الأمر به دون رتبة الإيجاب والندب. والأمر على سبيل الندب دون الأمر على سبيل الإيجاب»². فالعبرة في نظرهم أن المباح لا يتصور حكماً شرعياً، ما دام أن الضرر منفي عنه، ونفعه جلي ظاهر للمكلف وقصد الشارع إليه واضح، فالعلة طلب ترك المفسد وقد عري منها المباح، فتركه مفسدة؛ وجب تركها؛ بوجوب فعله.

«وخلاصة مذهب الكعبي أن المباح واجب؛ إذ يرى أن فعل المباح فيه ترك للحرام؛ وترك الحرام واجب؛ فيصير فعل المباح واجبا بهذا الوجه»³، «إنه بلا شك لا يمكن أن يوجد المباح الذي يتساوى فيه الوجود والعدم؛ ولا يقتضي مدحا ولا ذمًا؛ أو يتساوى فيه لدى الشارع

1/ أصول الفقه للعلامة أبي زهرة، ص: 48.

2/ التلخيص: 1/ 251.

3/ الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي: 132.

الطلب والكف»¹، والكعبي هنا يقرر أن الفعل إما حسنٌ ممدوح فعله، أو قبيحٌ مذمومٌ فعله؛ بمنطق مبدأ الثالث المرفوع، ولا تساوي بين المدح والذم ولا الوجود والعدم².

ومن إشكالاته التطبيقية ما أثاره الإمام الشريف التلمساني حيث قال: «اعلم أن اللفظ الدال على التخيير بين الفعل والترك لا يدل على تسوية الطرفين؛ ألا ترى أن المسافر مخير بين الصوم والفطر؛ والصوم أفضل عند جمهور أصحابنا، والفطر أفضل عند بعضهم، وكذلك هو مخير بين الإتمام والقصر في السفر؛ والقصر أفضل»³.

من هنا جاءت فكرة تنقيح مناط المباح الذي اشتغل عليه عدد من الأصوليين الكبار: الإمام الغزالي والإمام الأمدى والإمام الشاطبي. فنقحوا مناطه وحققوا حقيقته التي تجعله منضبطاً بقواعد معلومة.

ثانياً: تنقيح مناط المباح

اعتنى كثير من الأصوليين بالمباح عناية خاصة؛ بتنقيح مناط مفهومه؛ وإظهار حقيقته الشرعية، فعلى سبيل المثال تعريف الإمام الجويني له حيث قال المباح هو: «ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح»⁴، وهذا تعريف سليم، منقح من الشوائب، منظم الألفاظ، دقيق الترتيب.

لهذا علق عليه عقبه بقوله «فهذا حد سديد إن شاء الله تعالى يميز المباح عن المحرمات والواجبات والمندوبات والمكروهات. ويميزه أيضاً من الأفعال قبل ورود الشرائع ويشمل نفي سمة الإباحة عن أفعال الباري سبحانه فإن الإذن لا يتعلق بها»⁵.

1/ أصول الفقه للعلامة أبي زهرة: 48.

2/ ولعل الإمام الشاطبي يقصد هذا في رده حيث قال: «وقد استدل من قال: إنه مطلوب، بأن كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب» [الموافقات: 1/ 195] وقال الإمام أبو الحسين البصري: «المنفعة تدعو إلى الفعل وتسوغه» [المعتمد: 2/ 318]. أي وإن لم يسوغ شرعاً فالشرع تابع للعقل ومقره على ما رآه حسناً، ثم أضاف «إن أكل الفاكهة منفعة فلا شبهة فيها أي أنه مطلوب الفعل ولا شك ولا ريب في ذلك لأن الشرع لا ينفك منه العقل فيبين هل في ذلك مفسدة أم لا» [المعتمد: 2/ 318]، وكل ما طلب فعله فهو إما على الوجوب أو الندب، والمباح ليس بمطلوب الفعل أو الترك.

3/ مفتاح الوصول: 425.

4/ التلخيص: 1/ 161.

5/ نفسه: 1/ 161.

واعترض الإمام الغزالي على من عرفه بأنه «ما كان تركه وفعله سيان؛ ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة»¹. ثم بعد هذا فصل في تعلق المباح بالأحكام التكليفية الأخرى لعلّة، فالعلة مثلاً قد تؤثر في الحكم فتنتقله من الإباحة إلى الكراهة أو التحريم، فيكون النقل لا لذات الإباحة وإنما للعلة الطارئة على الحكم.

وأعطى مثلاً بالزوجة إذا اختلطت بأجنبية ينقل حكم إباحة وطئها من الإباحة إلى الحرمة ف«ليس الحرام والحلال وصفا ذاتيا لهما بل هو متعلق بالفعل فإذا حرم فعل الوطء فيهما فلا معنى لقولنا وطء المنكوحه حلالا ووطء الأجنبية حراما؟ بل هما حرامان إحداهما بعلة الأجنبية والأخرى بعلة الاختلاط بالأجنبية»².

وفي مسألة الواجب وعلاقته بالمباح قرر الغزالي أنهما متباينان حداً وحكماً، فبيان الأول أن الواجب المنسوخ لا يرجع إلى الإباحة بل «إلى ما كان عليه قبل الوجوب من تحريم أو إباحة»³. ويمكن أن أمثل لهذا بأنه لو افترضنا وجوب صلاة سادسة؛ ثم نسخت فلا ترجع بعد النسخ إلى الإباحة؛ بل إلى التحريم، لأن الأصل في العبادات المنع حتى يرد الإذن.

أما مباينته حكماً «أن الجائز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير مأمور به،... [وذلك أن] الأمر اقتضاء وطلب؛ والمباح غير مطلوب؛ بل مأذون فيه ومطلق له؛ فإن استعمل لفظ الأمر في الإذن فهو تجوّز»⁴، ثم بعد ذلك بين وجه التكليف والحسن في المباح.

1/ المستصفي: 88/1. فغير المكلف تركه وفعله سيان، فينبغي أن لا يدخل فعله في حد المباح، إذ المباح مناط بفعل مكلف، وهذا التعريف لم يخرج فعل غير المكلف؛ فاعترض الإمام الغزالي عليه. كما أن هذا التعريف لم يخرج أفعال الله تعالى؛ التي لا يمكن أن نقول عنها إنها داخلّة تحت المباح فعله، فهو سبحانه يفعل ما يشاء؛ ويحكم ما يريد، لا يوجب عليه شيء؛ ولا يمنع عنه سبحانه شيء، وكل الأفعال عنده سيان؛ ولا يمكن أن توصف بأنها أفعال مباحة؛ كما قال الغزالي «كثير من أفعاله يساوي الترك في حقنا؛ وهما في حقه تعالى أبداً سيان» كما اعترض على «أن الأفعال قبل ورود الشرع تساوي الترك؛ ولا يسمى من ذلك شيء مباحاً» [المستصفي: 88/1]. فالأفعال قبل مجيء الرسل؛ وورود الشرائع للبشرية؛ ليست كلها داخلّة في دائرة الحسن؛ فالعقل لا يستطيع أن يدرك حسناً؛ يؤجر على فعله ويعاقب على تركه؛ كما لا يستطيع أن يدرك صفة الفبح في الفعل؛ فيمدح على تركه ويذم على فعله؛ فلا حساب ولا عقاب قبل الرسل. كما في قوله جل ثناؤه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، [الإسراء: 15]. وقوله سبحانه: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 164].

2/ المستصفي: 96/1.

3/ نفسه: 97/1.

4/ المستصفي: 98/1.

ثالثاً: تحقيق مناط المباح

بعد اعتراض الإمام الغزالي على تعريف بعض الأصوليين للمباح، وتنقيح مناطه، تطرق إلى حده حيث قال: «بأنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه؛ غير مقترن بدم فاعله ولا مدحه؛ ولا بدم تاركه ومدحه»¹ ويمكن أن يحد بأنه الذي «عرف الشرع بأنه لا ضرر عليه في تركه؛ ولا فعله؛ ولا نفع في ذلك من حيث فعله وتركه»².

هناك ملاحظتان بارزتان في هذين التعريفين:

الملاحظة الأولى: وهي أن المباح لا يكون إلا مأذوناً فيه من الشارع، هذا قيد يقتصر به على المباح المصرح بإباحته، وهو مُخْرَجٌ للمباح المسكوت عنه؛ الذي اتضح أنه على البراءة الأصلية. إلا أن الإمام الغزالي تدارك ذلك عند ذكر أقسام المباح حيث قال: «قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل؛ ولا طلب ترك؛ فالمكلف فيه مخير»³ وهو تدارك معقول؛ منطقي وبه يسقط الاعتراض عليه في هذه الملاحظة.

الملاحظة الثانية: وهي كون المباح، لا نفع فيه من حيث فعله وتركه⁴ وهو قيد غير مُسَلَّم على الجملة؛ فإن كان المراد بهذا القيد منافع الآخرة؛ فلا اعتراض، لما عُرف على أن المباحات لها تعلق بأمور الدنيا ومصالحها، من غير مدح ولا ذم؛ نظراً لكونها منافع غير مؤثرة؛ أي هي من قبيل التحسينات غير المؤثرة بالجزء أساساً. ومن هنا يأتي الاعتراض ويتضح النفع فيها؛ وذلك أنها إن لم تكن كذلك؛ لكان من العبث جعل المباح من الأحكام الشرعية، وذلك أن الشرع منزّه عن العبث، والإمام الغزالي نفسه القائل: «والمباح من الشرع»⁵.

1/ المستصفي: 88 / 1.

2/ نفسه: 88 / 1.

3/ نفسه: 99 / 1.

4/ نفسه: 88 / 1.

5/ نفسه: 99 / 1.

ثم حقق مناطه بذكر أقسامه فجعله ثلاثة أقسام، «قسم باق على الأصل؛ فلم يرد فيه من الشارع تعريضاً له؛ لا بصريح اللفظ؛ ولا بدليل من أدلة السمع»¹، وهو المسكوت عنه؛ سكوت تشريع وتفويض، حسب ما يليق بحاجة الإنسان في حياته؛ وأعرافه ومصالحه؛ وهو غير المسكوت عنه؛ سكوت عفو؛ كما سيأتي بيانه.

«أما القسم الثاني: قسم صرح الشارع فيه بالإباحة؛ وقال إن شئتم فافعلوه؛ وإن شئتم فاتركوه»² وهذا القسم يتشكل من جملة المباحات المنصوص على إباحتها في القرآن الكريم والسنة النبوية؛ كالأمر بالأكل والشرب؛ والنكاح والتمتع بزينة الدنيا وملذاتها؛ ما لم تكن ذرائع إلى غيرها من المحرمات، أو الواجبات، أي الأحكام الأخرى كما مر قبل.

والقسم الثالث وهو الذي «لم يرد فيه خطاب بالتخيير؛ لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه»³ ويلحق بهذا القسم المسكوت عنه سكوت عفو؛ وهو ما كان في أصله يقتضي الترك فسكت الشارع عنه سكوت رحمة وعفو ورفع للحرج عن الناس. كقضية بيع الغرر هو في أصله مطلوب الترك، لكن في جزئيات من صورته سكت الشارع عنها؛ سكوت عفو؛ كبيع المغيبات في الأرض من الجزر والبطاطس.

وهذا إنما طريقه النقل خاصة، أما المسكوت عنه سكوت تشريع وتفويض؛ فطريقه العقل، أي استصحاب البراءة الأصلية وهو الذي عبر عنه الإمام الجصاص بقوله: «وبقي الشيء على أصل الإباحة كأنه لم يرد فيه خبر»⁴. المهم أن آخر ما يفزع إليه هو الاستصحاب، يقول أبو حامد: «فانتقال الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود الشرع؛ ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع»⁵.

وصفوة الكلام أن المباح نوعان: مباح مصرح به، ومباح مسكوت عنه.

1/ المستصفي: 99/1.

2/ نفسه: 99/1.

3/ نفسه: 99/1.

4/ الفصول في الأصول للإمام الجصاص الحنفي (ت:370هـ): 300/2.

5/ المستصفي: 253/1.

فالمصرح به على نوعين أيضاً، **مصرح به تشريعاً**: وهو ما صرّح الوحي بإباحته،
و**مصرح به عفواً**: وهو ما جاء معفواً عنه بصريح اللفظ.

والمسكوت عنه نوعان: **المسكوت عنه تفويضا** وهو ما جعل الشارع أمره موكولا إلى
مجتهدي الأمة باستفراغ الوسع في إيجاد حكمه من قواعد الوحي وما يستند إليه في التشريع
العام وما يمكن أن يندرج تحته من الضوابط الكبرى والقواعد العامة، وأغلب هذا من
مستجدات العصر ونوازله. وهذا النوع لا يمكن ادراجه في أي حكم شرعي إلا بعد النظر
والاجتهاد، فيلحق بالملائم له حسب أثره المقاصدي، **والنوع الثاني** من المسكوت عنه، ما
سكت عنه عفواً ورفعاً للحرَج والمشقة عن هذه الأمة وهو الوارد في الحديث "وما سكت
عنه فهو عفو".

بقيت مسألة في هذا الصدد وهي: ما علاقة المصرح به عفواً والمسكوت عنه عفواً
بالمباح؟ فأقول إن العفو بنوعيه لا يكون إلا مباحاً بالجزء والكلي، كما ذهب إلى ذلك الإمام
ابن عاشور حين قال في تقرير المسكوت عنه عفواً، «وهذه مشروعة باطراد... فكان حكمها
حكم المباح باطراد»¹.

وسبق الإمام الشاطبي إلى هذا المعنى في الرخص في النوع المصرح به عفواً في
مبحث الرخصة والعزيمة، حتى كاد يُصوّغُهُ حكماً سادساً لا ينطبق عليه أمر الجزء والكل.
وما سوى هذا المباح بالعفو، فكل أنواع المباح إنما هي مباحة بالجزء لا بالكل، والكلي لا
تعتريه الإباحة إلا ما كان عفواً؛ على نحو ما سبق تقريره بقواعده وضوابطه.

وقال الإمام الشاطبي: «فالحاصل أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في
تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك
قصد الشارع بالنسبة إليه؛ فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيهما
فعل فهو قصد الشارع»². وهي خلاصة جامعة تظهر أن للمباح مقاصد شرعية في طرفيه
معاً، أي أن في تركه مقصداً وفي فعله مقصداً.

1/ مقاصد الشريعة: 139 / 1.

2/ الموافقات: 197 / 1.

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن مبحث المباح عرف -خاصة مع الشاطبي- تدقيقاً منهجياً ونضجاً كبيراً، وتحقيقاً فريداً، فيمكن تعريفه بعد تنقيحه وتحقيق مناطه كما يلي:

المباح هو ما دل الوحي أصالة؛ أو العقل تبعاً؛ على تخيير المكلف في فعله أو تركه؛ لاستواء مصلحته فعلاً وتركاً؛ ولم يكن ذريعة إلى غيره من الأحكام الشرعية الأخرى.

أو المباح هو: ما كان في فعله مصلحة وفي تركه مصلحة متساويتان ولم يكن ذريعة إلى

غيره.

المبحث الثاني: تأثير اعتبار الكلي في الأحكام التكليفية

تمهيد:

إن من المهم في هذا التمهيد أن نتعرّف على معنى الكلي في ارتباطه بالتأثير على الأحكام الشرعية أساساً، ثم إن تعريفه مرتبط بما يقابله وهو الجزئي، فالتمييز بينهما تعريف لهما معاً، ويمكن تعريف الكلي بالمقابل له وهو الاعتبار الجزئي.

فالجزئي: «هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه»¹. والمراد به هنا هو: فعل بعض المكلفين؛ لم يبلغوا الكثرة المؤثرة من غير مداومة على ذلك الفعل.

والكلي: هو كما عرفه الإمام القرافي بقوله: «الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»². والمراد به هنا هو: اشتراك مجموعة من الناس في فعل مؤثر، في زمن واحد، أو فعل لمكلفٍ واحد مع المداومة والاستمرار على ذلك الفعل مما يؤثر سلباً أو إيجاباً. ويمكن تنويع الكلي إلى نوعين:

النوع الأول: الكلي العددي، وهو ما فعله عدد من الناس في وقت واحد، حيث يحدث تأثيراً بئناً لا يخفى سلباً أو إيجاباً.

النوع الثاني: كلي المداومة والاستمرار؛ وهو أن يداوم مكلف واحد أو أكثر مداومة مؤثرة: «كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة (..) إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيره كبيرة»³.

وعلى سبيل المثال: فالمندوب بالجزئي واجب بالكلي، والمكروه بالجزئي حرام بالكلي، والمباح بالجزئي «تتجاذبه الأحكام البوآقي»⁴ بالكلي. وذلك تبعاً لتأثيره في المقاصد

1/ شرح تنقيح الفصول: 31.

2/ نفسه: 31.

3/ الموافقات: 209/1. وقال الإمام الغزالي: «أما المزاح (..) فاعلم أن المنهي عنه الإفراط فيه، أو المداومة عليه، أما المداومة فلأنه اشتغال باللعب والهزل فيه، واللعب مباح ولكن المواظبة عليه مذمومة» [إحياء علوم الدين: للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي: 128 / 3]، وهذا دل على أن اعتبار الكلي يتدخل عندما يتأثر المقصد الشرعي، فيتحول الحكم عن أصله إلى حكم طارئ يخدم المقصد.

4/ الموافقات: 89 / 1.

الشرعية إيجاباً أو سلباً، فيتحول المقصد إلى الوعاء الذي يستطيع حمل حقيقة التعبير عن مقاصده.

أتناول في هذا المبحث تأثير اعتبار الكلي في المباح، في مطلب أول، ثم في مطلب ثانٍ: أتناول المطلوب الفعل وهو المندوب والواجب، وفي المطلب الثالث: أتطرق إلى مطلوب الترك: وهو المكروه والحرام، وكيف تتحول هذه الأحكام من بعضها إلى بعض؛ تبعاً لما لا اعتبار المقاصد من جلب لمصلحة ودرء لمفسدة في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً.

المطلب الأول: تأثير الكلي في المباح اعتباراً للمصلحة والمفسدة

يعتبر المباح من أكثر الأحكام تأثراً بالكلي؛ إذ قد تعثر به جميع الأحكام الأخرى؛ فقد يكون مطلوب الفعل بالكلي ندباً أو وجوباً، وقد يكون مطلوب الترك بالكلي كراهة أو تحريماً، فهو بالكلي على أربعة أقسام؛ تبعاً لما يتحصّل من المصلحة أو ما يطلب تركه من المفسدة. قال الإمام الشاطبي «فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منها عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام.

الأول: كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب والملبس مما سوى الواجب من ذلك ... فلو ترك جملة كان على خلاف ما ندب الشرع إليه في الحديث: "إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"¹ ... وقوله: "إن الله جميل يحب الجمال"²؛ بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسناً³، هذه وأمثالها كلها من المباحات بالجزء المندوب إليها بالكل، فلو تركها كل الناس أو داوم بعضهم على تركها مع القدرة لكان مرتكباً لمكروه طلب الشارع تركه.

1/ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، من حديث عمران بن حصين رقم: 19934؛ بلفظ: «مَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى خَلْقِهِ».

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم: 147؛ بلفظ: «إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس».

3/ الموافقات: 90 / 1.

والقسم الثاني: المباح بالجزء الواجب بالكل: «كوطء الزوجات والبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة»¹، من المهن والحرف وطلب مختلف أنواع العلوم، والصناعات وكل ما من شأنه أن يرتقي بالأمة ويجعلها في مصاف الأمم المتقدمة، وهذا كله مما هو مباح بالجزء لجميع أفراد الأمة، مع تشجيع الدولة كل الأفراد كل حسب كفاءته ورغباته التي يحقق بها اكتفائه الذاتي ويُسهم في الرقي الحضاري للأمة.

وهذا مباح بالجزء واجب كفائي بالكلي العددي، أي لا يمكن أن نقول إن مداومة بعض الأشخاص على ترك بعض المهن مما هو ممنوع، بل إن الواجب على الأمة أن تنفر كل طائفة إلى مجال من مجالات البناء العمراني والتشيد الحضاري كل على حسب ذكائه واهتمامه ومجاله الذي يتقن.

وبإهمال أي مجال من مجالات الأمة يكون آثما كل من له القدرة المادية أو المعنوية ولم يفعل، أي إذا قام به البعض سقط الإثم على من له القدرة وإن لم يفعل. لأنه مباح بالجزء واجب كفائي بالكل².

والقسم الثالث: مباح بالجزء مكروه بالكل: «كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام وغيرها فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوما ما، أو في حالة ما؛ فلا حرج فيه، فإذا فعل دائما كان مكروها ونسب فاعله إلى قلة العقل وإلى خلاف محاسن العادات وإلى الإسراف في فعل المباح»³.

والقسم الرابع: مباح بالجزء حرام بالكل «كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها، وإذا كانت مباحة فإنها لا تقدر إلا أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة وأجري صاحبها مجرى الفساق وإن لم يكن كذلك، وما ذلك إلا لذنب اقترفه شرعا، وقد قال

1/ الموافقات: 90 / 1.

2/ أنظر مبحث الواجب الكفائي في كتاب الموافقات، المتحدث فيه على أن تركه لا تأثم كل الأمة وإنما من له القدرة على إقامته ولم يفعل، وإثم الأمة من جهة عدم حث من له القدرة ودعمه ماديا ومعنويا، وهو فرق دقيق عمن يرى عدم القيام بالفرض الكفائي يَأثم الجميع إنما عند الشاطبي من له القدرة المادية والمعنوية ولم يفعل.

3/ الموافقات: 90 / 1.

الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة، ومن هنا قيل: لا صغيرة مع إصرار»¹.

والحاصل أن المباح متجلٍ في جل الأحكام الشرعية، حتى إنه ليكاد يضمحل ويخفت في بعض الأحكام؛ لشدة امتزاجه بها؛ فالواجب الموسع مثلاً؛ يكون فيه المكلف على التخيير في أدائه في أول الوقت أو آخره، أي يباح له أدائه في أي الوقتين شاء؛ على خلاف أيهما أفضل، وكذلك الكفارة المخير فيها بين العتق أو الصيام أو الإطعام، ولا يلحق شيء من ذلك بالمباح من حيث هو، بل هو واجب اكتنفته معاني التخيير في كيفية تنزيله؛ في حدود معلومة قصدها الشارع الحكيم.

خلاصة إبراز وجه اعتبار المباح أصلاً للمقاصد

ومن خلال ما سبق من حقيقة المباح يظهر بشكل جلي أنه أصل حامل لجملة من المقاصد الشرعية وهي كما يلي:

أولاً: ظاهر أن المباح له تعلق بمنافع الدنيا خاصة مرتبتي الحاجي والتحسيني على اعتبار أنه يوسع على الناس ويجعلهم في سعة من أمرهم ورفاه من العيش اللائق².

ثانياً: أن المباح قد يصير مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك، حسب قوة تأثيره في جلب المصلحة أو درء المفسدة، أو حسب ما يطرأ عليه من مفسد ومضار فيطلب تركه، ويضبط هذا قاعدة الذرائع «وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور»³؛ فيعطى المباح حكم الترك لأن ما يتوصل به إلى مطلوب الترك؛ فهو كذلك، وإن كان في أصله غير مطلوب الترك. ويمكن أن نقول إنه على منوال القاعدة المعبر عنها "ما أدى إلى حرام فهو حرام" ويكون حراماً لغيره، أي ليس لحرمة في ذاته؛ إنما لما يؤدي إليه، كحفر بئر يُنْتَفَع

1/ الموافقات: 1/ 90.

2/ قال الإمام أبو الحسين البصري: «ودليلنا على أن الانتفاع بالمأكل مباح في العقل، هو أن الانتفاع بها منفعة؛ ليس فيه وجه من وجوه القبح؛ وكل من هذه سبيله فحسنة معلوم، والعلة في حسن ما هذه سبيله؛ هي أن المنفعة تدعو إلى الفعل؛ وتسوغه؛ إذ هي غرض من الأغراض» [المعتمد: 2/ 315]. وقال الإمام الباجي في قاعدة من قواعد المباح مفادها: «أن ما لا يضر على المالك؛ فيه لا يمنع من الانتفاع به؛ كالأستغلال بظله؛ والاستضاءة بضوء سراج»، [إحكام الفصول: 685]. وقال رحمه الله: «إذا علمنا حصول الانتفاع بالشيء من غير ضرر فيه علينا؛ أو على غيرنا؛ في عاجل أو آجل؛ علمنا كونه مباحاً؛ وحسن تناوله والانتفاع به» [إحكام الفصول: 683].

3/ إحكام الفصول: 689-690.

بمائه لكن في طريق المارة، أو ملك الغير بغير إذنهم، أو كشراء بعض المشروبات؛ أو الملبوسات؛ أو المأكولات من شركة؛ أو هيئة؛ أو دولة تعين على قتل الأبرياء بأموال تلك المقتنيات.

فكل ما أدى إلى حرام من قتل أو غيره فهو حرام؛ وإن كان في أصله مباحاً، إلا ما اضطر إليه الإنسان اضطراراً؛ فهو في حكم الضرورة المقدره بقدرها، أما هذه المشروبات والمأكولات والملبوسات فهي من التحسينيات؛ التي قد لا يضطر إليها الإنسان أصلاً، وله في غيرها غنية.

ثالثاً: كما أن المباح قد يكون واجباً؛ إذا أدى إلى مطلوب الفعل بحيث لا يتم إلا به، وأمثله كل ما يتوصل به إلى ضروري أو حاجي أو تحسيني حيث يفوت الخير الكثير بتركه، وقاعدته: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

ومثاله كشراء الدابة أو اكتراء الطائرة لأداء مناسك الحج المفروض، وكشراء الماء للوضوء في السفر مثلاً؛ وجمع الحطب لتسخينه إن كان لابد، إلى غير ذلك من المباحات التي تتأثر بأحكام مقاصدها وغاياتها؛ أي أنها تأخذ حكم ما تؤدي إليه من مطلوب الترك أو الفعل، وإن كان مبدؤها ومنشؤها إباحة.

رابعاً: هو «أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنهما على سواء في قصده، ورفع الحرج مسكوت عنه، وأما لفظ رفع الجناح؛ فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أن يكون مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني كما في الرخص؛ فإنها راجعة إلى رفع الحرج»¹، وهذا اعتبار يحمل جملة من المقاصد ويؤدي فيه المباح دوراً محورياً في خدمة المقاصد الشرعية.

خامساً: ومنه مرتبة العفو وهو كما قال الإمام الشاطبي: «راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحرج، وذلك يقتضي؛ إما الجواز بمعنى الإباحة، وإما رفع ما يترتب

1/ الموافقات: 231 / 1.

على المخالفة من الذم وتسبب العقاب، وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض، فارتفع الحكم بمرتبة العفو¹. ويدخل في معنى العفو؛ وعدم التكليف بما لا يطاق؛ إباحة المحظور لمن اضطر إلى أكل الميتة حفظاً لنفسه²، والحاصل أن المباح بصفته حكماً شرعياً؛ منوطاً به مجموعة من المصالح المجتلية للمكلف إن على مستوى الجزئي، أو الكلي مما طلب بالكل.

كما لا يقل أهمية على باقي الأحكام الشرعية؛ في اعتبار حفظ المقاصد الشرعية؛ إن على مستوى الجزء مما تضافر أجزاءه؛ من حيث الإقدام أو الإحجام؛ لحفظ المقاصد الشرعية؛ أو من جهة الكلية مما طلب تركه بالكل. أو مما هو مسكوت عنه سكوت عفو؛ أو مصرح به عفواً؛ مما هو مباح بالجزء والكل؛ أي كل ما كان أصله مباحاً؛ وإن آل بالكل إلى مطلوب الفعل أو الترك، من خلال ذلك نجد آثار المباح واضحة في خدمة هذه المقاصد وجوداً وعملاً.

المطلب الثاني: تأثير الكلي في مطلوب الفعل اعتباراً للمصلحة

يتضمن هذا المطلب إبراز وجه تأثير الكلي في المأمور به: ندباً أو وجوباً، وذلك تبعاً لحجم المصلحة المراد تحصيلها، وأثر المنفعة المراد تحقيقها، فكلما كبر ذلك من الجزء إلى الكلي؛ يسوغ الانتقال من الندب إلى الوجوب أو من الواجب إلى الفرض أو الركن إذا قلنا بالتفريق بين الواجب والفرض، كما يتم اعتبار الواجب الكفائي، من جهة كونه التزاماً جماعياً، يراد به حصول ما تضمنه من مصلحة بغض النظر عن فاعلها.

1/ الموافقات: 259/1.

2/ قال الإمام الباجي: «يأكل منها حتى يشبع ويتزود يريد إن اضطر إلى أكلها واستباحتها بذلك فإنه لا يقتصر على ما يرد ريقه منها بل يشبع منها الشبع التام ويتزود لأنها مباحة له كما يتمتع من الطعام المباح». [المنتقى للإمام الباجي: 138/3]. وهو قول يبيح أكثر مما تحفظ به النفس، بل يباح للمضطر الشبع والتزود، وكأنه طعام مباح أصلاً، حتى يحصل على الطعام المباح الأصلي. خلافاً لمن جعل الإباحة لسد الرمق فقط «قال ابن حبيب: إنما يأكل منها ما يقيم ريقه ثم لا يأكل بعد ذلك حتى يصير من الضرورة إلى حاله الأولى (..)» ووجه ذلك أن الإباحة إنما تثبت لحفظ النفس وذلك يوجد فيما دون الشبع فما زاد لا يتناول لحفظ فكان ممنوعاً منه» [المنتقى: 138/3]. والحق أن سد الرمق عند الضرورة قد يرتقي إلى درجة واجب، وما زاد على ذلك فمن باب العفو المغتفر؛ والله أعلم. وهذا يظهر سماحة الإسلام ومرونته وسعته وواقعية تكاليفه «والمسماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها» [مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 268/2] وعلى الجملة في العفو يُرفع العنت والمشقة والحرَج على الناس، وهو من أهم ما قصدته الشريعة الإسلامية، هذه لمحة عاجلة تظهر أن المباح -الذي هو أخف درجة من حيث التكليف به على اعتبار سعته وعدم المؤاخذه في فعله- حمل لمقاصد ومصالح دنيوية، لا يسعها إلا وعاء المباح.

أولاً: تأثير الكلي على النذب اعتباراً للمصلحة المراد تحصيلها

تعتبر مرتبتا النذب والكرهية من أهم ما يعبر عن حكمة التشريع في الإسلام، وعن دق ميزان الاعتدال فيه؛ لإنتاج مقاصد تتلاءم مع واقع المكلفين ومع حياتهم البشرية؛ فيتأطر جلب المصلحة بما يناسب بقدر الحاجة إلى الانتفاع بها؛ ودفع المفسدة على قدر ضررها. وإعطاء كل واحدة منهما حجمه الذي يستحق، إذ فوقهما وأشد منهما الوجوب من جهة الجلب، والحرام من جهة الدرء.

ومن هنا فإن الفعل قد يكون مبدؤه النذب من حيث هو بالجزء لكن ينتقل بالكلي إلى الوجوب، نظراً لكبر المصلحة بالكلي، فلا يعبر عنها إلا الواجب، فالمندوب حجمه ووعاؤه لا يستطيع أن يتحمل إلا المصلحة بالجزئي.

فالمندوب هو «ما يستحق بفعله الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ففيه زيادة معنى على المباح»¹، الذي هو مستوي الطرفين، والزيادة التي فيه، إنما لما فيه من زيادة منفعة ورجحان جانب المصلحة في فعله على تركه، ومن هنا كان «فعله راجحاً على تركه في نظر الشرع»²، والمندوب أدنى من الواجب، لما يتسم به من عدم الإلزام، مادام أن المصلحة المستجلبه به غير مؤثرة تأثيراً مؤكداً، ما دامت أنها بالجزئي. أضف إلى ذلك أن المندوب معضد وخادم بصفته الجزئية للواجب؛ «لأنه إما مقدمة له، أو تكميل له، أو تذكير به (..) كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج، وغير ذلك مع فرائضها»³.

وممن قرر هذا المعنى واعتنى به أكثر؛ الإمام أبو إسحاق حيث قال: «المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل؛ فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بركن من أركان الواجب؛ لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً»⁴.

1/ إحكام الفصول: 91 / 2.

2/ المحصول للإمام الرازي: 102 / 1.

3/ الموافقات: 239 / 1.

4/ نفسه: 40 / 2.

فالمندوب تحوط للواجب، وتزكية له وتقوية لعضده، بمعنى أن إهماله تدرج نحو إهمال الواجب، «ومادام المندوب تابعاً للواجب ومكملاً له فيجب الحرص على الإتيان به على الوجه الذي تتحقق به تلك التكملة للواجب، لا على الوجه الذي قد يخل بالواجب أصلاً»¹.

وقال في موضع آخر من موافقاته: «إن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل؛ فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد فيه من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح»².

قال الدكتور إدريس أوهنا: «ونضرب لذلك مثلاً بعدد المرات في غسل كل عضو من أعضاء الوضوء؛ فالثابت فقهاً؛ أن المرة الواحدة تجزئ، والمرتين كذلك، والثلاثة كذلك، إلا أن الاقتصار على الواحدة قد لا يتحقق معه الإسباغ فيوقع المتوضىء بما لا تجزئ الصلاة به، فيختل بذلك الواجب»³. من الوضوء، وباختلال الوضوء تختل الصلاة.

وإذا عاد مندوب بالجزء على واجب بالجزء بالبطلان والتعطيل يقدم الواجب مطلقاً؛ «ومن المعلوم أنه إذا تعارض على المكلف حقان ولم يمكن الجمع بينهما، فلا بد من تقديم ما هو أكد في مقتضى الدليل. فلو تعارض على المكلف واجب ومندوب لقدم الواجب على المندوب، وصار المندوب في ذلك الوقت غير مندوب، بل صار واجب الترك عقلاً أو شرعاً؛ من باب "ما لا يتم الواجب إلا به"»⁴، وذلك أن الواجب مقدم على المندوب.

وهكذا فإن للشارع في المندوب مقاصد بالكلية لا يستطيع المندوب بالجزء جلبها، ولا يتسع وعاؤه لتحقيقها، فيتحول المندوب بالجزء إلى الوجوب بالكلية، بمعنى أنه لو تركه بعض المكلفين من غير اتفاق بينهم في بعض الوقت؛ لا لوم عليهم ولا إثم، لأنه مندوب

1/ الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي للدكتور إدريس أوهنا، ص: 210.

2/ الموافقات: 108 / 4.

3/ الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي: 210.

4/ الاعتصام: 95 / 2.

بالجزء، ولا يجوز الاتفاق الجماعي على تركه، أو مواظبة أحد المكلفين على تركه، ومعلوم أن الذي لا يجوز تركه هو الواجب، وبهذا يكون مندوباً بالجزئي؛ واجباً بالكلي.

ثانياً: تأثير الكلي على الواجب اعتباراً للمصلحة المراد تحصيلها

فرق أصوليو المذهب الحنفي بين الفرض والواجب، على اعتبار ما ثبت بالقطع أو الظن فالأول ثابت بالقطع والثاني ثابت بالظن، خلافاً لجمهور الأصوليين الذين لم يفرقوا بينهما، وجعلوهما مترادفين.

لكن بعض أصولي وفقهاء المالكية وافقوا هذا التقسيم باعتبار آخر، فنجد المالكية فرقوا في مناسك الحج بين الفرض والواجب، ونجد من الأصوليين الإمام الشاطبي في موافقاته بعض الإشارات إلى التفريق بين الفرض والواجب، لكن على اعتبار تأثير الكلي في الواجب.

فأبرز الإمام أبو إسحاق، وجه تأثير الكلي في الواجب؛ على اعتبار ترادفه مع الفرض، وباعتبار عدم ترادفهما، فقال عن الافتراض الأول: «أما الواجب إن قلنا: إنه مرادف للفرض؛ فإنه لا بد أن يكون واجباً بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي، وإذا كان واجباً بالجزء؛ فهو كذلك بالكل من باب أولى»¹.

والجواب الذي يلوح له الإمام الشاطبي أن الواجب أو الفرض إذا افترضنا ترادفهما؛ فإن الواجب المكرر؛ يكون بالمرة واجباً بالجزء، وتكراره واجباً كلياً، فصلاة ظهر معين واجب بالجزء، وصلاة كل ظهر واجب بالكلي.

وظاهر أن الواجب بالكلي يتحصل به مصالح أكبر بكثير مما يتحصل من الواجب بالجزئي، وهذا ظاهر من المثال السابق، فإن أجر من واطب على واجب الصلاة، لا يضاهيه أجر من لم يواظب على هذا الواجب. وأجر المواظب عليه في وقته وبجميع شروطه، ليس كأجر من قرط في شيء من ذلك، وهكذا فإن معنى الكلية يترتب على الإتيان والإحسان والمواظبة.

1/ الموافقات: 213/1.

أما إذا افترضنا صحة التفريق بين الواجب والفرض، فإن ما كان واجبا بالجزئي، يكون فرضاً بالكلي، قال الإمام الشاطبي: «وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض؛ فقد يطرد فيه ما تقدم، فيقال: إن الواجب إذا كان واجبا بالجزء كان فرضا بالكل، لا مانع يمنع من ذلك»¹.

وعلى هذا المعنى فرق فقهاء المالكية بين الفرض والواجب في مناسك الحج خاصة، فالفرض هو الذي لا يجبر إذا فات الحاج أدائه بهدي، وهي أربعة فرائض: الإحرام والوقوف بعرفة وطواف الإفاضة والسعي بين الصفا والمروة، أما واجبات الحج فهي التي يمكن أن تجبر بهدي أو غيره كطواف القدوم.... والشاهد أن أكثر الفقهاء المالكيين فرقوا بينهما على هذا الاعتبار، في الحج.

المطلب الثالث: تأثير الكلي في مطلوب الترك اعتبارا للمفسدة

يدخل في المنهي عنه شرعا المكروه والحرام، ونهى الشرع عنهما لما فيهما من المفسدة كل حسب درجته، وكلما عظمت المفسدة، اتسع وعاؤها الدال عليها الحامل لمقتضى درئها، فالمكروه وعاء لحمل مفسد جعله الشارع دلالة على تركها، والحرام وعاء حامل لمفسد أكثر، وأعظم. للدلالة على مرتبة الجرم تأكيدا لطلب الترك.

ويظهر تأثير اعتبار الكلي في كل من المكروه والحرام بتكاثر المفسد وتعاضمها، فالمكروه بالجزء يصير حراما بالكلي، والحرام بالجزء يصير كبيرة بالكلي. والكبيرة بالجزء تصير من الموبقات بالكلي.

أولاً: تأثير الكلي في المكروه اعتبارا للمفسدة

وفائدة اعتبار تأثير الكلي في المكروه هي إزالة كثير من الاضطراب وتقليل الخلاف والشاهد على ذلك أن كثيرا من الناس اضطربوا في تصنيف مرتبة بعض التصرفات فاختلّفوا في حكمها كالغناء مثلا قال الإمام ابن الهمام: «إذا تغنى بحيث لا يسمع غيره بل نفسه ليدفع عنه الوحشة لا يكره. وقيل لا يكره إذا فعله ليستفيد به نظم القوافي ويصير

1/ الموافقات: 215 / 1.

فصيح اللسان. وقيل ولا يكره لاستماع الناس إذا كان في العرس والوليمة، وإن كان فيه نوع لهو بالنص في العرس»¹.

فمن تصور ما يترتب عن الغناء من مفساد من حيث كليته والمداومة عليه قال بكرأهته أو تحريمه ومن نظر إليه من حيث الجزء وقلة مفسدته، وما قد يتحصل من مصلحة تحسينية أو مكملة للتحسيني قال بجوازه بالجزء.

قال الإمام الشاطبي: «إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل؛ كاللعب بالشطرنج والنرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة؛ لم تقدر في العدالة، فإن داوم عليها؛ قدحت في عدالته، وذلك دليل على المنع»².

بمعنى أن المكروه ضاق وعاؤه عن حمل هذه المفساد فانتقل من درجة الكراهة إلى الحرمة التي تستطيع حمل هذه المفساد والتعبير عن قبحها، وهذا الحمل يثقل بالمداومة على فعل المكروه، فيضيق الوعاء فننتقل به إلى الحرام وإن كان في أصله بالجزء مكروهاً فقط.

ثانياً: بعض المكروه الذي لا يتأثر باعتبار الكلي

وذلك أن علة تأثير الكلي في المكروه هو استقواء المفسدة واستعظامها والدليل على ذلك ما قاله الإمام الشاطبي: «وأما في المكروه؛ فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ، (..) فليس النهي عن ذلك نهى تحريم، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائماً يجرى به ولا يؤثم، وكذلك البول في الجحر، واختناث الأسقية في الشرب، وأمثال ذلك كثيرة»³.

ومن هنا فإن مثل هذا النوع من المكروه لا يتأثر باعتبار الكلي لاستواء الجزء والكلي في المفسدة المراد دفعها، ف«خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع في حكم ما لا حرج فيه»⁴.

1/ فتح القدير: 7/ 409.

2/ الموافقات: 1/ 212.

3/ نفسه: 1/ 218.

4/ الموافقات: 4/ 436.

ثالثاً: تأثير الكلي في الحرام اعتباراً للمفسدة

وأما ما كان حراماً بالجزء فيصير بالكلي كبيرة، كمن ترك صلاة واحدة «يأثم بتركها، ويعد مرتكب كبيرة؛ فينفذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفو الله؛ فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك، وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك؛ فإن المفسدة بالمداممة أعظم منها في غيرها»¹.

وهكذا فإنه كلما عظمت المفسدة تغيير التعبير عنها للتمييز ويعطى لها لفظ يستطيع حمل معناها والدلالة عليها. فصغائر الذنوب حرام، والمداممة عليها إصرار، وكبائر الذنوب تسمى كبيرة، وعظيم الكبائر تسمى أكبر الكبائر والذي يليها الموبقات ثم الكفر والعياذ بالله. وكل هذا حسب عظم المفسدة وقوة تأثيرها

قال الإمام الشاطبي: «كالكذب من غير عذر؛ وسائر الصغائر مع المداممة عليها فإن المداممة لها تأثير في كبرها، وقد ينضاف الذنب إلى الذنب؛ فيعظم بسبب الإضافة؛ فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه، ولذلك عدوا سرقة لقمة والتطيف بحبة من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر»².

وتفاوتت الذنوب مدرك بدهاء لتفاوت المفسدة المترتبة عنها، وحينما سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ الْكَبَائِرِ، قَالَ: «الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ»³، وفي رواية: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثاً، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ - وجلس وكان متكئاً فقال - ألا وقول الزور، قال: فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت»⁴، فمعنى كونها أكبر الكبائر أي يحصل بسببها أكبر وأعظم مفسدة في المحرمات.

ومن هنا فإن ما كان حراماً بالجزء يصير بالكلي كبيرة ثم يتدرج، فمن تأفف في وجهه والديه مرة واحدة أذنب لكن مع تكراره أو المداممة عليه والزيادة فيه تصير عقوقاً وهو

1/ الموافقات: 212/1.

2/ نفسه: 218/1-219.

3/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، رقم: 2653.

4/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، رقم: 2654.

كبيرة، وقد قيل: «قلما يتصور الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر»¹. وقيل أيضاً «إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيره كبيرة، ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار»².

وهكذا يتدرج الأمر ابتداءً من المباح المطلوب الترك بالكلي إلى مكروه بالجزء وهو حرام بالكلي، ثم إن الحرام بالجزء كبيرة بالكلي، والكبيرة بالجزء موبقات بالكلي، وليس وراء ذلك إلا كفر مخلد في النار والعياذ بالله.

1/ الموافقات: 216/1.

2/ نفسه: 209/1 - 210.

الباب الثالث: الأصول التطبيقية للمقاصد الشرعية

الفصل الأول: قصد المكلف ومقومات الكليات الخمس أصل تطبيقي للمقاصد

الفصل الثاني: إحكام اعتبار الكليات الخمس

الفصل الثالث: أثر المقاصد في تدير الاختلاف

مدخل تمهيدي:

في هذا القسم التطبيقي أتناول -بحول الله وحسن عونه- نماذج من الأصول التطبيقية للمقاصد الشرعية، وهذه الأصول التطبيقية إنما تستمد وجودها وأصل اعتبارها من الأصول النظرية.

والمراد بالتطبيق ما كان ماثلاً في الواقع العملي للناس، وملحوظاً فيه، ويشهد الناس أثره المباشر، وحفظه يكون من جهة الوجود الذي يعزز اعتباره في الواقع، ويرعى بقاءه فيه، ويكون محفوظاً أيضاً من جهة العدم، بترك ما يمكن أن يقوض بناءه، أو يطعن في وجوده أو يחדش في اعتباره الواقعي.

وهذا الحفظ مراعى ومؤسس على الأصول الأولى، فتعتبر الأصول التطبيقية بمثابة نتيجة مستفادة ومستقرة من الأصول النظرية، فتكون هذه الأخيرة بمثابة الوسيلة إلى تحقيق الأصول التطبيقية.

وجدير بالذكر أنني أتحدث عن أصول تطبيقية؛ لا عن جزئيات إلا ما كان من جهة التمثيل أو بيان البناء الكلي للأصل، وفائدة ذلك أن الحديث عن الأصول يكون محكم البناء والاعتبار، ويسهل إدراكه، ولا يكون إلا منضبطاً، ثم إن الأصول تكون صالحة للقياس عليها؛ وإلحاق جزئيات بها.

ولهذا كان لابد للأصول أن تكون هي المحضن الأساس لمقاصد الشريعة، فالإمام الشاطبي على سبيل المثال ضمّن كتابه الموافقات بكل فصوله الحديث عن المقاصد، والتنظير للمقاصد انطلاقاً من ذلك.

ف«نظرية المقاصد عند الشاطبي، ليست منحصرة في الجزء المخصص لها في "الموافقات"، (..) ولكنها تمتد وتوجد في جل كتابات الشاطبي، ومن هنا فكتاب المقاصد، غير كاف وحده في بيان حقيقة نظرية المقاصد، وبيان أبعادها وآثارها، فالشاطبي حيثما تكلم، نجد المقاصد مرافقة له، حاضرة في كلامه، ومؤثرة على آرائه، تزيده عمقا وسدادا،

ويزيدها تجلية وتوضيحا، حتى ليكاد دارس الشاطبي، يزعم أنه لم يكتب إلا في المقاصد وآثارها»¹.

ولذلك نجده قَعَدَ لأصول الأدلة والأحكام ناظرا من خلالها ومستشرفا بها المقاصد الشرعية التطبيقية، وكأنني به ذكر الأصول النظرية في أجزاء الموافقات؛ ثم أشفع ذلك بالحديث عن المقاصد التطبيقية في كتاب مستقل؛ سماه كتاب المقاصد.

فما هي إذن أهم أصول المقاصد التطبيقية المراد إشاعة وجودها في الواقع؟ وما مميزاتها؟ وما وجه اعتبارها أصولاً تطبيقية للمقاصد الشرعية؟

ومن هنا أتناول هذا الباب التطبيقي في ثلاثة فصول كنماذج تطبيقية، الفصل الأول: أبرز فيه أصولا كلية حاکمة، وفي الفصل الثاني: أتحدث عن إحكام اعتبار الكليات الخمس والفصل الثالث: أتناول فيه نماذج من الأصول التطبيقية لتدبير الاختلاف، أبين فيه أثر المقاصد في تدبير الاختلاف، وفيه أخلص إلى المقصد الأعلى للشرعية الإسلامية.

وكون تدبير الاختلاف من أصول المقاصد، على اعتبار أن الانسان -فردا كان أو جماعة- إما أن يوافق مقاصد الشريعة أو يخالفها، فإن وافقها فلا إشكال؛ وإن خالفها فإن من الأصول التطبيقية للمقاصد تدبير هذا الاختلاف في إطار التعايش والتعاون على كل بر وخير وإحسان كما سأفصل القول فيه في الفصل الثالث من هذا الباب بحول الله وقوته وحسن عونه.

1/ نظرية المقاصد: 151.

الفصل الأول: قصد المكلف وإحكام مقومات الكليات الخمس

المبحث الأول: قصد المكلف أصل للمقاصد الشرعية

المبحث الثاني: المقومات الثلاثة للكليات الخمس

تمهيد:

أتناول في هذا الفصل نماذج تطبيقية لأصول المقاصد الكلية الحاكمة، أعتبرها أساسية للحديث عن أصول المقاصد، بل هي جوهر المقاصد ومبناها الرئيس، وكل ما سواها خادم لها، وبعضها معضد لبعض، وبعضها معتبر ببعض، وأقصد بذلك "اعتبار قصد المكلف"، و"المراتب الثلاث للكليات الخمس"، وحفظ هذه الأصول معيار تلقائي لتحقيق وحفظ المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية.

وهذه من أهم وأجل ما قصد الشارع حفظه، وقصد موافقته في القصد إليه، كل بدرجته، ومقداره، فطلب حفظ الضروري أكد من الحاجي، والحاجي أكد من التحسيني، والأدنى يخدم الأعلى في هذه المراتب، وكل ذلك خادم ومؤطر لجلب المصلحة وتكثيرها، ودرء المفسدة وتقليلها؛ تكريماً للإنسان في الدنيا وإسعاده له في الآخرة.

قال الإمام العز: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد، 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، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ»¹.

فالشريعة أينما يمت وجهها، وقلبت جوانبها، وبحثت عن منهجها، وأسرار تشريعاتها تجدها لا تخرج عن حفظ مصلحة الإنسان ودرء المفسدة عنه في الدارين؛ وهو ما اقتضته الأوامر والنواهي الشرعية، وحث عليه الوحي: كتاباً وسنة؛ بجميع فروع وأصوله، بجزئياته وكلياته، وجميع الأصول والقواعد الضابطة للمقتضى التشريعي، التي اعتبرناها أصولاً نظرية للمقاصد الشرعية، تخدم جلب المصلحة ودرء المفسدة في الدارين.

قال الإمام العز: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد ودرء المصالح»². هذا مع اعتبار حسن الموازنة

1/ قواعد الأحكام: 2/ 189.

2/ نفسه: 2/ 189.

والترجيح بين المصالح. فتتقدم المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية عند التعارض؛
وعدم إمكانية الجمع بينهما.

ويتفرع عن هذا الاعتبار تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وكون هذه
القاعدة متفرعة عن التي قبلها؛ أنه متى فانت الإنسان مصلحة شخصية في الدنيا؛ لأجل
تحقيق مصلحة عامة، فإنه مأجور على ذلك بمصلحة أخرى، إن صحت نيته.

وعليه أتناول بحول الله وحسن عونه هذا الفصل في مبحثين، أبرز في الأول كلية
اعتبار قصد المكلف أصلاً للمقاصد الشرعية، وأتحدث في المبحث الثاني: عن إحكام اعتبار
المراتب الثلاث للكليات الخمس.

المبحث الأول: قصد المكلف أصل للمقاصد الشرعية

يعتبر قصد المكلف أهم ركن في تحقيق تطبيقات المقاصد الشرعية، وعليه يبني كل ما سواه من الإيمان والأفعال والأقوال، فـ«مقاصد الشارع» لا تتم ولا تتحقق إلا بتصحيح «مقاصد المكلف»، فكان من شدة عناية الشاطبي بمقاصد الشارع أن اهتدى لتتويج الكلام فيها بالكلام في مقاصد المكلفين، وهذا أمر جديد تمام الجودة في الموضوع، أعني إلحاق الكلام في مقاصد المكلفين بالكلام في مقاصد الشريعة، وربط هذا بذلك، وبيان ما بينهما من تلازم وتكامل»¹.

فأتناول هذا المبحث في مطلبين أبرز في الأول: حقيقة قصد المكلف بما يخدم كونه أصلاً للمقاصد الشرعية، وفي المطلب الثاني: أتناول فيه أثر قصد المكلف في الأحكام الشرعية بما هي أوعية مباشرة حاملة للمقاصد كما سبق ذكره.

المطلب الأول: حقيقة قصد المكلف

من المؤكد أن «قصد المكلف» ملازم لزوماً شديداً لتصرفات المكلف الاختيارية، ومعتقداته القلبية، ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر، كما قال الإمام ابن الهمام: «الفعل الاختياري لا بد في تحقيقه من القصد إليه»². وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن القصد إلى الفعل أمر ضروري في النفس»³.

فمقاصد المكلف هي المحرك الأساس لأصل اعتبار المقاصد الشرعية إيجاباً أو سلباً بناءً أو هدماً، إذ كل شيء معتبر أو ملغى بالنية. فـ«المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً»⁴، بإرادته وقصده وعزيمته دون إكراه.

1/ نظرية المقاصد: 316.

2/ فتح القدير: 1/ 32.

3/ مجموع الفتاوى: 20/ 359.

4/ الموافقات: 2/ 289.

وفي الحديث النبوي الشريف: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»¹.

قال الإمام ابن حجر: «أشار بذلك إلى أن النية تتنوع كما تتنوع الأعمال كمن قصد بعمله وجه الله أو تحصيل موعوده أو الاتقاء لوعيده»²، أو قصد بعمله غير ذلك، من رياء أو حظوة، فنية المكلف وقصده هو سر قبول العمل أو رده.

إن نية المكلف تدخل في جميع الأحكام الشرعية، إما أن توطدها وتعطيها شرعية القبول إذا كانت موافقة لقصد الشارع، أو تهدمها وتجعلها هباءً منثوراً لا تقبل، فالجملة الأولى من الحديث «لبيان ما يعتبر من الأعمال والثانية لبيان ما يترتب عليها»³. قال بعضهم أفادت الجملة الثانية: «أن الأعمال الخارجة عن العبادة لا تفيد الثواب إلا إذا نوى بها فاعلها القربة كالأكل إذا نوى به القوة على الطاعة»⁴.

وجدير بالذكر كما قال الإمام النووي أن «الإرادة والقصد والعزم والنية متقاربة فيقام بعضها مقام بعض»⁵، وجاء عند الإمام السيوطي: أن «النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا من جلب نفع أو دفع ضرر، حالا أو مآلا»⁶، فنية المكلف هي: «قصد الإنسان بقلبه ما يريد به فعله»⁷.

1/ أخرجه الإمام البخاري: بدء الوحي، رقم: 1 والأيمان والنذور، باب: النية في الأيمان، رقم: 6689، كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، وأن لكل امرئ ما نوى في الأيمان وغيرها، رقم: 6953. وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم: 155.

2/ فتح الباري: 12/1.

3/ نفسه: 14/1.

4/ نفسه: 14/1.

5/ المجموع: 317/1.

6/ الأشباه والنظائر: 30.

7/ الذخيرة: 240/1.

فالإخلاص لله وحده لا شريك له، هو شرط صحة القصد؛ وعدم إبطال العمل؛ كما قال الإمام العز: الإخلاص هو «أن يفعل المكلف الطاعة خالصةً لله وحده لا يريد بها تعظيماً من الناس ولا توقيراً، ولا جلب نفع ديني، ولا دفع ضرر دنيوي»¹.

وما ذكره الإمام العز يعد من أعلى مراتب التجرد والإخلاص، وأعتقد أنه لا يناقض ما يمكن أن يقسم إليه قصد المكلف: إلى القصد الأصلي من عمله والقصد التبعي في الأمور الدنيوية خاصة.

والحاصل من أهمية قصد المكلف وركنيته الأساسية في بناء المقاصد التطبيقية تتجلى في «أنه ما لم تتم العناية بمقاصد المكلف، فستظل مقاصد الشارع حبرا على ورق، أو فكرة في أذهان العلماء. فلا بد من تحرير القول في مقاصد المكلف وعلاقتها -إيجاباً وسلباً- مع مقاصد الشارع»². وقال الإمام الشاطبي: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»³.

ومن هنا اعتبر قصد المكلف أصلاً كلياً تطبيقياً للمقاصد، إذ مع كثرة الأدلة على اعتباره؛ فكل المقاصد والتصرفات موقوفة في الصحة عليه، فصحتها من صحته، وبطلانها من بطلانه وفسادها من فساده، فهو مؤشر ضروري وحاسم في المعتقدات وفي جميع التصرفات العبادات منها والعادات، ومن هنا قلنا إنه أصل كلي تطبيقي للمقاصد الشرعية. «فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون»⁴ أي فالقصد مؤشر على صحة الفعل أو بطلانه.

فمقاصد المكلف «تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاقد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء

1/ قواعد الأحكام: 1/ 146.

2/ نظرية المقاصد: 143.

3/ الموافقات: 3/ 7.

4/ نفسه: 3/ 9.

آخر، فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم»¹.

ومن هنا يتضح جعل الإمام الشاطبي مقاصد المكلف قسيمة لمقاصد الشارع نظراً لتأثيرها الكلي والكبير في تصرفات المكلف وانبناء مقاصد الشارع عليها.

المطلب الثاني: أثر قصد المكلف في الأحكام

إن مدار الأحكام الشرعية في علاقتها بالمكلف على أمرين، وهما جلب المصلحة له؛ ودرء المفسدة عنه؛ في الدنيا والآخرة. والمراد بالمصلحة الدنيوية ما غالب جانب النفع فيها والخير كما قال الإمام الشاطبي: «المصالح الدنيوية (...) لا يتخلص كونها مصالح محضة؛ (...) لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب واللبس، والسكن، والركوب، والنكاح وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب»². فغلبة جانب المنفعة على الشيء مصلحة، وغلبة جانب المفسدة على الشيء مفسدة.

والأحكام الشرعية تذهب إلى أبعد مدى في جلب المصلحة بأقل مشقة وأدنى تعب، وتدفع عن الإنسان المفسد بفوات النزر القليل من المنافع، أما في الآخرة؛ فإما جنة أبدا وهي مصلحة محضة وإما نار أبدا وهي مفسدة محضة.

والملاحظ أن العلماء اعتنوا عناية خاصة؛ بربط مقاصد الشارع بقصد المكلف؛ لتتم عملية الامتثال على الوجه المراد للشارع؛ لإخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً؛ عن إرادة وعزيمة ونية خالصة لله وحده.

انطلاقاً مما سبق أحاول أن أبين هذا في ثلاث نقط وهي الآتي:

1/ نفسه: 7/3 - 8.

2/ الموافقات: 1/ 277.

أولاً: أثر قصد المكلف في طلب الفعل

لا شك أن كل الأعمال المطلوب من المكلف فعلها أو تركها؛ لا يحاسب عليها بجزء أو عقاب إلا اعتماداً على نيته وانطلاقاً من قصده في الفعل أو الترك؛ أي بقصد منه في التوجه بها لله وحده أولاً، ثم هي نية للتفريق بين مراتب الأعمال بين الفرض والنفل ثانياً، ثم التفريق بين أنواع الطاعات في كل مرتبة، ففي الصلاة مثلاً؛ التفريق بين ما هو ظهر أو عصر...

وفي الاعتبار الأول فلو أن شخصاً ركع وسجد بالهيئة المعروفة في الصلاة لكن بنية السجود لصنم¹ أو شجر أو حجر، أو رياءً، بقصد صرف ذلك لغير الله؛ لكان عمله الذي هو على هيئة العبادة؛ من الكفر والزندقة².

والحاصل أن القصد الحسن للمكلف شرط أساس في صحة عمله؛ والأدلة على ذلك أكثر من أن تحصى كما سبق ذكره عند الإمام الشاطبي، ومنها حديث: "إنما الأعمال بالنيات"؛ فلو أن إنساناً غسل أعضاء الوضوء دون استحضار النية؛ لما صح أن يصلي به لا فرضاً ولا نفلاً، على من جعل النية داخلة في ذلك، وهكذا في كل العبادات.

وقصد المكلف في العبادات على اعتبارين: أولاً: أن يكون له قصد، ثانياً: أن ينوي به التوجه إلى الله وحده لا شريك له، فالاعتبار الأول يفرق به بين أنواع الطاعات، والاعتبار الثاني: يفرق به بين عبادة الله وحده، وإشراك غيره معه في العبادة، والعياذ بالله.

ثانياً: أثر قصد المكلف في طلب الترك

وكذلك لو أن إنساناً ما؛ ترك الربا أو الزنا أو شرب الخمر؛ لا لأن الله نهى عن ذلك، ولكن لفقر أو مرض أو حاجة مانعة له من ذلك؛ من غير قصد التعبد والامتنال؛ وهو في قرارة نفسه؛ لو وجد لها سبيلاً لم ينته، لكان كمن اقتترف إثماً؛ بسبب نيته وقصده السيئ.

1/ بهذا المثال تحدث الإمام الشاطبي عن أثر النية في الأعمال أي أن تكون مقاصد المكلف تابعة لمقاصد الشارع

2/ كما هو الحال تماماً في أوجه البر والإحسان الظاهر ولها قصد غير ما قصدت له ومن ذلك ما حكاه القرآن عن المنافقين إذ قال الله جل ثناؤه: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضُرَّاراً وَكُفُوراً وَتَفْهِيماً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْبِيَّ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: 108].

فالجزاء يكون على القصد والفعل، فالنية وحدها لا تكفي؛ كما أن الفعل وحده لا يجزئ، فالصلاة مثلا لا تصح إلا بالنية الخالصة لله وحده لا شريك له؛ وتوقعها على الهيئة النبوية لحديث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" وكذلك سائر العبادات وكل المحرمات، فمن نوى ترك الربا ولم يتركه لا يجزئه صدق نيته.

فالعمل لا يصح إلا إذا كان خالصا صوابا؛ كما هو معروف عند كافة علماء المسلمين، هذا فيما طلب فعله أو تركه من العبادات والمعاملات.

ف«المالكية يبطلون البيوع والأنكحة التي يظهر فيها القصد الفاسد»¹ بمعنى أنهم اشترطوا ألا يكون القصد فاسدا فقط، أي لو كانت المعاملات الدنيوية عارية عن القصد، بأن لم يكن فيها لا قصد صالح ولا سيئ فلا إشكال، شريطة أن تكون صحيحة موافقة للصواب.

ثالثاً: أثر قصد المكلف في المباح

يعتبر المباح من حيث هو مباح -بالجزء لا بالكل- لا أجر ولا عقاب على فعله أو تركه، وإنما الجزاء في المباح من حيث هو مباح؛ على القصد والنية، لا على العمل، فالفعل المباح أو تركه لا عقاب ولا ثواب ولا مدح ولا ذم، وإذا أضفت إليه النية الصالحة كان للمكلف أجر النية وثوابها، ولعل ذلك مما يفهم من الشطر الثاني من حديث النبي ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى»²، في فعل المباحات.

فالمباح إما أن لا تُستحضر فيه النية أصلاً؛ وإذا حضرت فلا ينبغي صرفها إلا لله، وكل صرف لها في جميع الأعمال لغير وجه الله فهو الرياء المنهي عنه؛ أو الشرك الخفي كما قيل، ولو في الأمور المباحة، فلا ينبغي لإنسان أن يلبس أو يأكل أو يشرب أو يركب مركبة وهو مستحضر النية لفلان أو علان.

إذ المباح إما أن تكون النية فيه لله وحده لا شريك له؛ فيؤجر عليها، أو لا تكون لأي أحد، فلا أجر ولا وزر، فوجه التكليف بالمباح متعلق بقصد المكلف فقط، بخلاف باقي الأحكام

1/ نظرية المقاصد: 80.

2/ أخرجه الإمام البخاري، والإمام مسلم، سبق تخريجه.

التي يتعلق فيها التكليف بالعمل والنية، بأن يكون قصد المكلف مطابقاً لقصد الشارع، أما المباح فقصد الشارع إلى فعله كقصدته إلى تركه، متساوي الطرفين.

نعم «إن الله جميل يحب الجمال»¹، في هيئة الإنسان وفي جميع أعماله، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، لكن بهذا القصد، أي أتجمل وأتزين وأحسن الهيئة² لأن الله يحب ذلك، فيكون قصد المكلف هو المثوبة على ذلك؛ لا على العمل الذي هو مباح.

وإذا كان قصد المكلف التوسل بالمباحات إلى المعاصي، فعليه وزر النية، إذا حال حائل دون الوصول إليها؛ لا عن توبة وإنابة منه، أما إن كانت عن تذكُّر وإنابة وتوبة، فهذا داخل في معنى الحديث: «مَنْ هم بحسنة ولم يفعلها كتبت له حسنة،... إلى أن قال: ومن هم بسيئة فلم يفعلها لم تكتب»³.

فالشق الأول من الحديث: هَمَّ بفعل الحسنة ومنعه مانع: كتب له أجر النية، والشق الثاني هَمَّ بفعل السيئة ولم يفعلها خوفاً من الله فتراجع عنها؛ فله أجر التوبة وحسنة الأوبة.

1/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، تحت رقم: 147.

2/ وهذا لا يتعارض مع حديث عائشة رضي الله عنها وأرضاها "أمرنا أن ننزل الناس منازلهم" فهو من باب الاحترام والتقدير وحسن الأخلاق، فليس الناس سواء في ذلك، فالعالم الزاهد الرباني ليس هو العامي أو ما هو دونه "وإنزال الناس منازلهم" دائرة بين الحسن والأحسن، والأمر نفسه في المجالس واللقاءات مع الشخصيات ذوي الأثر البارز في تسيير شؤون حياة الناس؛ من العلماء والأمراء والوزراء وغيرهم فليسوا سواء.

3/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت وإذا هم بسيئة لم تكتب، رقم: 206.

المبحث الثاني: المقومات الثلاثة للكليات الخمس

تمهيد:

حاول كثير من الأصوليين استجماع المنظومة التشريعية للكتاب والسنة؛ انطلاقاً من تحديد أصولها وقواعدها وضبط مصادرها المعرفية وقوانينها التشريعية، حتى خلصوا إلى كليات عليا حاکمة على ما دونها؛ وتطبيقية لما سواها من الأصول النظرية؛ مستقراً من الكتاب والسنة؛ ومما تفرع عنهما من الأصول.

وهذا يؤدي إلى جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، -كما عبر بعض العلماء- وهذه الثمرة مقصود للشارع إقامتها وتحقيق وجودها في الواقع وإشاعتها بين الناس، وهي على ثلاث مراتب ضروري وحاجي وتحسيني، وتتجلى هذه المراتب في خمس كليات، لكل واحدة مراتبها الثلاث: الضروري والحاجي والتحسيني.

قال الإمام الشاطبي: «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات»¹.

وتتضمن هذه الكليات المقاصد الجزئية، والخاصة، وتتضافر وتتكامل مع المقاصد العامة: كالعدل والحرية.. لخدمة المقصد الأعلى للشارع جل ثناؤه؛ المتمثل: في تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة.

بمعنى أن كل ذلك تتضافر أحكامه وحكمه، ومقاصده وعلله، وتنسجم حتى تصير كليات كبرى ومقاصد عليا للتشريعة الإسلامية، فتكون بمثابة الثمرة من الشجرة، إذ كل ما سوى هذه الكليات متوسل به لتحقيقها، وتطبيقها وشيوع وجودها.

فاعتبار هذه الكليات في الأفعال الخاصة والتصرفات العامة وفي سياسة الناس: كفيلاً بأن يجعل الإنسان يعيش في الدنيا معززاً مكرماً؛ وأن يسعد في آخرته؛ إن صحت نيته وصلاح معتقده، بما يتوافق مع مقاصد العقيدة الإسلامية.

1/ الموافقات: 2/ 62.

وهذه الكليات؛ وإن كانت واضحة المعالم، بيّنة الأهداف، محصورة العدد؛ عند جل العلماء؛ إلا أن عملي هنا يقتصر على ضبط مقتضاها، وإعادة النظر في مقوماتها المحققة لذاتها. وذلك بإبراز منهج واضح يُحكّم النظر إلى هذه الكليات الخمس، ويجمع الذهن على اعتبار موحد.

وبهذا الإحكام نتفادى كثيرا من العشوائية والارتباك في النظر إلى المقاصد، من حيث عددها ومراتبها، على اعتبار أنها لا تخرج عن خمس كليات مقصودة للشارع، ينتظم في كل واحدة الضروري والحاجي والتحسيني، وهو ما يمكن أن يُسمى بـ"المقومات الثلاثة لكل كلية من الكليات الخمس". وقد تتعدد هذه المراتب الثلاث داخل كل كلية، فنحدث مثلا عن ضروريات حفظ كلية الدين، وحاجياته وتحسينياته¹، وهكذا في باقي الكليات كما سيأتي بيانه كل على حدة.

فأتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب: أحدد في الأول معاني المراتب أو المقومات الثلاثة للكليات الخمس، وأبرز في المطلب الثاني: إحكام اعتبار المقومات الثلاث للكليات الخمس، وفي المطلب الثالث: أبين جدوى القول بالمراتب الثلاث داخل كل كلية.

المطلب الأول: تحديد معاني المقومات الثلاثة

إن تحديد معاني هذه المصطلحات؛ أساسي ومركزي، لأنه يبني عليه ما بعده من التحديد الدقيق، والتصنيف المحكم؛ حتى نستطيع ضبط ما يمكن إلحاقه بالضروري، وما يمكن أن يكون تكميلياً له؛ من قبيل الحاجي أو التحسيني.

وعليه أحاول أن ألخص بعض معاني كل مرتبة على حدة، على اعتبار أن مجموعة من الدارسين تناولوا هذه المفاهيم وضبطوا معناها، ولولا أهميتها في البحث؛ وفي إدراك المعنى الكلي للموضوع؛ لأعرضت عن تعريفها.

1/ تناول هذا المعنى بهذا الترتيب والتدقيق الدكتور عبد النور بزا في كتابه: "مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية" ينظر الباب الثالث، والفصل الأول والثاني من الباب الرابع، من 185 إلى 360. حيث تحدث عن الضروريات الخمس وجعل لكل ضروري ضروريه وحاجيه وتحسينيه. لكن الضروريات الخمس الأقرب إلى الصواب أن تسمى كليات خمس كما حققت القول في ذلك.

أولاً: معنى الضروري

الضروري من دلالاته يظهر معناه؛ فهو ما كان ضرورياً؛ ولا بد منه؛ أي بوجوده يوجد الشيء وبفقدته يفقد، فمثلاً الضروري في حفظ الدين، إذا وجد؛ حُفِظت كلية الدين، وإذا فقد ضاعت كلية الدين وتلاشت، ولم يعد لها وجود بين الناس. والضروري في حفظ العقل أيضاً إذا روعي وحافظ عليه؛ يُحَفَظ العقل؛ وإذا غاب هذا الضروري العقلي، يفقد العقل حتى يصير فاقده كالمجنون أو البهيمة.

بمعنى أن الضروري مصلحة لا بد منها، ولا يتصور وجود للكليّة بغيرها، والمصلحة كما قال الدكتور الريسوني: «هي كل لذة ومتعة، جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية»¹، متحققة في العاجل الدنيوي أو موعود بها في الآجل الآخروي، وضدها المفسدة وهي: «كل ألم وعذاب، جسميا كان أو نفسيا أو عقليا أو روحيا»².

وبحسب قوتها وأثرها المترتب عليها تكون درجتها إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وعليه «فإن مفهوم المصلحة والمفسدة عند العلماء المسلمين يدخل فيه: المصالح الآخروية ووسائلها وأسبابها، والمفاسد الآخروية ووسائلها وأسبابها، والمصالح الدنيوية ووسائلها وأسبابها، والمفاسد الدنيوية ووسائلها وأسبابها»³.

وأحسب أن الضروري عند الإمام الجويني هو كما قال: «ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري؛ لا بد منه، (..) وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها»⁴.

1/ نظرية المقاصد: 235.

2/ نفسه: 235.

3/ نفسه: 235.

4/ البرهان: 79 / 2.

فكونه معقول المعنى لأنه لا بد منه ولا تقوم الحياة الدنيا إلا به، ولا يتصور نجاة في الآخرة بغيره، ولهذا «قالوا: إنها مراعاة في كل ملة»¹، لأن العقل لا يخطئ إدراك الضروري عند أصحاب كل الملل، «وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة»². ثم علل بمعيار قياسي وهو: «تحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها»³.

وعرف الإمام الشاطبي الضروريات بقوله: «أما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»⁴.

معايير الضروري

انطلاقاً من هذا التعريف تُحدّد معيارية عدّ بعض الأمور من الضروريات، وكان المعيارية علة نقيس بها ما يدخل في الضروري، وهو على نوعين كما يلي:

المعيار الأول: هو ما توقفت عليه حياة الناس من حيث أفرادهم، وانتظامهم في نسق اجتماعي، فكل من كان كذلك فهو من قبيل الضروري، ويندرج في حفظ إحدى الكليات الخمس المناسبة له، وكل ما يفوت ذلك فهو مفسدة يجب درؤها ضرورة.

المعيار الثاني: ما توقف عليه حفظ مصلحة الدار الآخرة؛ وهي مبنية على الاختيار، وهذا الاختيار ما لم يعد بالإبطال على المصلحة الدنيوية، وعلى مصلحة الآخرين الأخرية والدنيوية.

وهذان معياران أوسع وأعم من معيارية اعتبار الضروري ما ارتبط بحد شرعي، فالحدود محدودة، ليس لها معيار نقيس به حد الضروري، وإنما المعيار هو ما توقفت عليه الحياة الدنيا أو النجاة في الآخرة.

1/ الموافقات: 20 / 2.

2/ نفسه: 365 / 3.

3/ البرهان: 79 / 2.

4/ الموافقات: 18 - 17 / 2.

وأضاف الإمام ابن عاشور في تعريفه للضروري أشياء نوعية جَوَّدَت التعريف ودققت في اعتبار الضروري حيث قال: «فالمصالح الضرورية، هي التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش»¹.

وشرح بعض مقتضيات هذا التعريف بقوله: «ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أَرادها الشارع منها»².

وظاهر من تعريف الإمام ابن عاشور وشرحه للتعريف أن حفظ مصلحة الآخرة المحضة التي لا تعلق لها بالدنيا؛ لا تدخل في الضروريات، لأنه لم ينص عليها كما فعل الإمام الشاطبي، لكن في تقديري؛ "أنه اعتبر الناس قد يعيشون في عزة وكرامة وإن كانوا كفاراً، ولا يكونون كذلك إلا إذا حُفِظَ الضروري لهم"، ومن هنا غض الطرف الإمام ابن عاشور عن إدخال اعتبار مصلحة الآخرة في حد الضروري.

وإنما يمكن اعتبار المصلحة الآخروية داخلة في الضروري في تعريفه من باب أن حفظ مصلحة الدنيا هو حفظ لمصلحة الآخرة؛ على اعتبار أن الشارع هو الذي طلب حفظ مصلحة الدنيا؛ فحفظها إنما هو امتثال له، والامتثال له مأجور عنه.

وأيضاً فإن مصلحة الآخرة تعود بالنفع واللذة والاستمتاع على صاحبها في الدنيا، فمثلاً الصلاة منافعها الدنيوية أكثر من أن تحصى، سواء تعلق الأمر بالراحة النفسية والطمأنينة القلبية، وتنمية القدرات العقلية؛ بالخشوع فيها، والتدرب على تنظيم الوقت، واحترام المواعيد، وما يصحبها من طهارة.. وغير ذلك

1/ مقاصد الشريعة: 232 / 3.

2/ نفسه: 232 / 3.

ولعل هذا مناسب لعدم التنصيص على مصلحة الآخرة في تعريف الضروري عند الإمام ابن عاشور، إذ هي داخلة بداهة، ولأن المصلحة الآخروية مبنية على التخيير الإلهي للناس فمن شاء أن تصلح آخرته وتكون له الجنة عمل على ذلك، ومن أبى دخل النار.

أما المصلحة الدنيوية المشتركة بين الناس فلا خيار لهم فيها، بل يجب عليهم أن يحافظوا عليها بقوة القانون والشرع، ففوة القانون بالضمان والعقاب، وقوة الشرع بالتأثيم والوعيد.

واختصر الدكتور يوسف العالم تعريف الإمام ابن عاشور بقوله: «المقاصد الضرورية: هي ما لا بد منه لقيام نظام العالم وصلاحه، بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال بدونها»¹.

وقال الدكتور الريسوني: «ومهما يكن من أمر التعريفات للضروريات، وما قد يكون بينها من تفاوت واختلافات فقد أرادوا بها: المصالح ذات المراتب العليا والأهمية القصوى بحيث يقع بفقدها اختلال كبير، وضرر بليغ في حياة الفرد والجماعة»².

ثانياً: معنى الحاجي

إذا اتضح ما سبق أن الضروري هو ما لا بد منه ولا استغناء عنه البتة، للفرد والجماعة على السواء، فإن الحاجي خادم له، ومقوٍ لعضده، وإن كان يمكن الاستغناء عنه، في بعض الأحيان؛ لبعض الناس، أما في كل الأحيان لكل الناس، فقد يرتقي إلى الضروري.

قال الإمام الشاطبي في تعريفه: «وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي

1/ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور حامد العالم ص: 161.

2/ الفكر المقاصدي: 30-31.

المتوقع في المصالح العامة»¹. وهو تعريف جامع مانع واضح حيث جعل له الإمام معيارية منضبطة قياسية.

معايير الحاجي:

انطلاقاً من التعريف أعلاه نخلص إلى معايير للحاجي وهي على النحو الآتي:

المعيار الأول: هو أن الحاجيات مصالح محتاج إليها على جهة التوسعة ورفع الحرج ودفع الضيق، فكل مصلحة يكون أثرها من أجل التوسعة اتّقاءً للحرج والضيق، فهي داخلية في الحاجي، سواء كان في كلية الدين أو كلية النفس أو كلية العقل أو كلية النسل أو كلية المال، ولذلك قيل إنها «جارية في العبادات، والعبادات، والمعاملات، والجنایات»².

المعيار الثاني: أن الحاجي لا يبلغ مبلغاً، تتوقف عليه الحياة الدنيا أو النجاة في الآخرة، بسببه فقط، أي قد يعيش الناس بعدمه بعض الأحيان؛ ولا تهلك مصالحهم الكلية بالتمام، فتبقى قائمة وإن تطرق لها بعض الخلل، فالحاجي كما قال إمام الحرمين: «ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة»³.

بمعنى يبقى الضروري من حفظ الدين قائماً، والضروري من حفظ النفس كذلك.. وهكذا في كل الكليات الخمس، وما دون ذلك مما مست الحاجة إليه يسمى مصلحة حاجية، ولا يبلغ حد الضرورة في حفظ الكليات الخمس.

ثالثاً: معنى التحسيني

التحسيني من لفظه يظهر معناه أيضاً، فهو ما كان على جهة الزينة والحسن وتمام الكمال في الأشياء، فهو: «ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها»⁴.

1/ الموافقات: 21 / 2.

2/ نفسه: 21 / 2.

3/ البرهان: 79 / 2.

4/ نفسه: 79 / 2.

أي ما كانت منفعته دون الضروري والحاجي، فهو مصلحة لتزيينهما، وإتمام كمالهما، فهو لا تتوقف عليه حياة ولا نجاة، ولا تتوقف عليه سعة، ولا رفع مشقة، ولا دفع حرج، فهو تزيين وتحسين للضرورة والحاجي وتكميل لهما، حتى لا يظهر أدنى نقص فيهما وهو أيضا متعلق بالكليات الخمس، وداخل فيها وخادم لها كلها.

قال الإمام الشاطبي: «وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»¹، ثم قال بعدما ساق مجموعة من الأمثلة التحسينية التي تخدم الكليات الخمس وتدخل تحتها، «فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بِمُخِلٌّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين»².

خلاصة واستنتاج

معنى الضروري أنه مصلحة تتوقف عليها الحياة الدنيا والنجاة في الآخرة، فلا حياة إنسانية بدونه وتستحيل النجاة في الآخرة بغير حفظه واعتباره، والمراد بالحياة الإنسانية المحافظة على الفطرة التي خلق الله عليها الناس عقلا وجسدا وروحا، وتناسلا، واجتماعا، فيتجنبون بحفظ الضروري ومراعاته؛ حياة البهائم، واجتماع الهمج من البشر.

ووظيفة مراعاة الضروري وحفظه؛ ليعيش الناس حياة متميزة عن باقي الحيوانات تميزا إيجابيا، فكل ما يكرس هذا التميز الإيجابي وينميه ويحفظه فهو مقصود للشارع. فالحد الأدنى لهذا التميز ضروري، وما زاد فمن قبيل الحاجي أو التحسيني.

فالكليات الخمس ضرورية في اعتبارها، وتحت كل كلي ضروريه وحاجيه وتحسينيه، أي باختلالها جملة أو اختلال كلية من كلياتها الخمس يصير الناس همجا كالبهائم أو ما يقرب من ذلك.

وكون الكليات الخمس ضرورية لا تستقيم أمور الدنيا إلا بها على اعتبار «أن مصالح الدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا

1/ الموافقات: 21 / 2.

2/ نفسه: 21 / 2.

الوجود الدنيوي مبنيًا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود- أعني: ما هو خاص بالمكلفين والتكليف-، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك»¹.

ومثال ذلك المتجلي في الضروري من الكليات الخمس قول الإمام الشاطبي في تمثيل له على ما سبق: «فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»².

والحاجي إن فات في وقت ما، لا دائماً، متحمل ولا إشكال، فخرج الحاجي متحمل بعض الوقت، إذ «ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات»³، بخلاف الضروري.

ونستنتج من قول الإمام الشاطبي بعدما ذكر الحاجيات والتحسينيات أنها «جارية في العبادات، والعبادات، والمعاملات، والجنائيات»⁴، أن الضروريات لا تخرج عن هذه الأمور بل كل أفعال المكلف لا تخرج عن هذه الأمور.

فالحاجيات مثل لدخولها «في العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة في المرض والسفر»⁵، وهذه حاجيات تخدم حفظ كلية الدين، إذ مراعاة طاقة الناس؛ وتكليفهم بما يطيقون؛ مما يُحفظ به دينهم، ويُضمن به بقاؤه، ولولا الرخص لكان الدين عناء ومشقة فيتركه الناس؛ فكانت الرخص من حاجيات حفظ كلية الدين.

«وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك»⁶، وهذه من حاجيات حفظ كلية النفس أصالة بالمأكل والمشرب والملبس والمسكن..، مما هو دون الضروري وفوق التحسيني الذي يوسع ويرفع الحرج.

1/ الموافقات: 31 / 2.

2/ نفسه: 31 / 2.

3/ نفسه: 21 / 2.

4/ نفسه: 21 / 2.

5/ نفسه: 21-22 / 2.

6/ نفسه: 22 / 2.

ومن حاجيات حفظ كلية المال «المعاملات؛ كالقراض، والمساقاة، والسلم»¹، وهكذا
بتتبع أمثلة الحاجي نجد أن كل مثال يندرج تحت إحدى الكليات الخمس أو تحت أكثر من
كلية.

«وإذا ثبت هذا، فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على
الضروريات، تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى
التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.
وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن
المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعدا ومضطجعا، ويجوز له ترك الصيام في
وقته إلى زمان صحته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في
التمثيل وغير ذلك»².

وعند التمثيل للتحسيني قال الإمام الشاطبي: «وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان»³ أي
أن التحسينيات جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، بمعنى أن التحسيني
جارٍ في كل الكليات الخمس، وخادم لها.

وهذا مما يؤكد صواب أن كل كلية من الكليات الخمس تتضمن الضروري الخادم لها
الذي يعتبر بمثابة الجوهر لها، والحاجي المقوي عضدها والذي يعتبر بمثابة المكمل
لجوهرها، والتحسيني المزين لوجودها والذي يعتبر بمثابة منتهى الكمال فيها.

رابعاً: القواعد الضابطة للمقومات الثلاثة

ومن هنا يمكن أيضاً استنتاج بعض القواعد الضابطة للمقومات الثلاثة وهي كما يلي:

القاعدة الأولى: ما كان تحسينياً بالجزئي يكون حاجياً بالكلية

1/ نفسه: 2/ 22.

2/ الموافقات: 2/ 31.

3/ الموافقات: 2/ 22.

وهذه القاعدة على غرار ما عرف به الإمام الشاطبي من التفريق بين الاعتبار الجزئي والكلّي، نستصحب ذلك التقسيم هنا في اعتبار التداخل بين المراتب الثلاث التحسيني مع الحاجي، والحاجي مع الضروري.

فقد تكون مصلحة في حق شخص معين؛ في وقت محدود؛ من باب التحسيني، وتكون تلك المصلحة نفسها من باب الحاجة الماسة للأمة، ومثاله توفير المناشط الثقافية، والمسابح، والملاعب الرياضية، وبساتين المنتزهات، والمزارات السياحية، فإنها في حق الفرد من باب التحسينيات أو الكماليات، لكن انعدامه جملة مما يدخل الحرج على الأمة في عمومها، وتوفيرها حاجة ماسة لعموم الناس. فارتياحها تحسيني ووجودها حاجي، وإلا لو انعدمت بالمرة لانعدم التحسيني جملة ولم يعد له اعتبار ولا مجال.

فمثلا المقاهي؛ فمن الناس من يجلس فيها على سبيل الترفه والزينة والاسترواح، ومن الناس من يجلس فيها لحاجة له فيها كلقاء مهم أو طلب عمل، أو شيء مما تمس الحاجة إليه. ومثال ذلك قديما حديث: «إياكم والجلوس على الطرقات، فقالوا ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: "فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقه،..»¹. والشاهد أن النبي ﷺ علم أنهم يستجلبون بمجالسهم مصلحة معتبرة فأقرهم عليها.

القاعدة الثانية: ما كان حاجياً بالجزئي يكون ضرورياً بالكلّي

فقد تكون مصلحة في حق شخص معين في وقت محدود؛ من باب الحاجي؛ وتكون تلك المصلحة نفسها من باب الضروري للأمة، ومثاله: البيع والشراء؛ فقد يستغني عنهما شخص أو بعض أشخاص لمدة محدودة؛ من باب الاستغناء عن الحاجيات في بعض الوقت. لكن في حق الأمة بمجموعها فالبيع والشراء من ضروريات الحياة في كل وقت وحين، فالسوق تماما كالمسجد؛ فهذا لا يستغني عنه لحفظ مصلحة ضرورية للأخرة، والسوق لا يستغني عنه لتعلقه بحفظ مصالح ضرورية دنيوية.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها، والجلوس على الصعدات رقم: 2456.

ومثال ذلك أيضاً: «نظام الشبكة العنكبوتية العالمية "الإنترنت" لا تتوقف عليه أنظمة الحياة واستمرارها في بعض الدول، بينما لو تعطل هذا الإنترنت فإن الحياة يصيبها الشلل في بعض الدول لاعتماد أنظمة تلك الدول عليها، ومؤسساتها ودوائرها فأصبح الإنترنت من الضروريات مع أنه لو فقد فإنه لا يؤدي إلى الهلاك»¹.

القاعدة الثالثة: الضروري مقصود بالأصالة والحاجي والتحسيني مقصودان بالتبع أي

خادمان له.

قال إمامنا الشاطبي رحمه الله: «المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجي والتحسيني، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما اختلال الضروري بإطلاق، نعم، قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوِّظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوِّظ على الحاجي، فينبغي أن يحافظ على التحسيني»².

قال الدكتور الريسوني: «ونتيجة هذا، أن على المكلف في نفسه، وعلى المجتهد في اجتهاده، أن يراعي هذا الترتيب، وهذا التفاوت، في فهم الأوامر والنواهي الشرعية، قصد إنزال كل شيء منزلته، وتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، وإعطاء الأولوية لما يستحقها»³.

المطلب الثاني: إحكام اعتبار "المقومات الثلاثة للكليات الخمس"

وأقصد بالكليات الخمس ما هو متعارف عليه عند علماء الشريعة؛ وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وسميت الكليات الخمس ضروريات؛ لضرورة اعتبارها على الجملة،

1/ إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة، للدكتور عراك جبر شلال، ص: 352. قال الإمام الجويني: «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 أحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الأحاد بالنسبة إلى الجنس» [البرهان: 79 / 2].

2/ الموافقات: 31 / 2.

3/ نظرية المقاصد: 159.

حيث لا يمكن الاستغناء عن أحدها، فهي ضرورية في كونها خمساً، من غير نقص ولا زيادة، كما قال الإمام الشاطبي: «مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»¹.

وأريد ألا أستعملها باعتبار أنها ضروريات في مقابل حاجيات وتحسينيات من خارجها، بل الأقرب إلى الصواب أن تُسمى "الكليات الخمس"، على اعتبار أنه لا يمنع من الدخول تحتها والانضمام إليها ما هو دون الضروري في الاعتبار من الحاجي والتحسيني، وما يكمل ذلك، ولهذا فتسميتها كليات أدق وأصوب وأحكم في الدلالة؛ ويكون تحت كل كلي ما يخدمه ضرورة وما يخدمه حاجياً وما يخدمه تحسينياً.

قال الدكتور محمد الحسن ولد دادو في سياق الحديث عن هذه الكليات: «إطلاق الضروريات عليها خطأ؛ وعبارة غير دقيقة،.. فمثلاً كلي الدين منه ما هو ضروري ومنه ما هو حاجي ومنه ما هو تحسيني². لكن ينبغي أن نميز بين كون الكليات الخمس ضرورية من حيث عدها وحصرها، وعدم النقص أو الزيادة عنها، وبين الضروري المشكل لكل كلية إلى جانب الحاجي والتحسيني.

وقد أشار الإمام أبو حامد الغزالي إلى حصر المصلحة الشرعية في كليات خمس: حيث قال: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»³.

وهذه إشارة خفية وإيماء إلى هذا المقترح الذي يقضي بجعل لكل كلية مراتب ثلاث تخدمها وتحقق كيانها، وليس صريحاً من الإمام الغزالي هذا الاعتبار، على حسب ما ورد بعد في سياق كلامه.

1/ الموافقات: 20/2.

2/ برنامج فقه العصر وفي قناة "اقرأ" حلقة بعنوان "أثر المقاصد على الأحكام الشرعية" على الرابط التالي: <http://youtube.com/watch?v=1K0mbub8d0E>

3/ المستصفي: 174.

والدليل على صحة هذه الإشارة الخفية منه؛ أنه عند تقسيمه للمصلحة التي هي على خمسة أصول أي كليات جعل: «المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات..»¹.

وكأنني بأبي إسحاق الشاطبي أيضاً؛ يُلوِّحُ إلى أن لكل واحدة من الكليات الخمس ما يخدمها ضرورة أو حاجة أو تحسينا في سياق ذكر بعض التحسينيات التي تخدم كلية حفظ النسل كـ«اللعبة مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل»². فإن اللعب من التحسينيات إن لم يكن من المكملات فقط. لكنه خادم لكلية حفظ النسل، على جهة تحسينها وتزيينها وإتمام حفظها³.

ولعل بعض الأقدمين الذين اهتموا بالمقاصد اعتنوا بذكر الكليات الخمس والتمثيل لها بشكل دقيق ومفصل، لكن عند حديثهم عن الحاجيات والتحسينيات، تحدثوا بشكل مجمل تارة وبشكل عام تارة أخرى، ولم يُعزَّز كل حاجي وتحسيني إلى كليته المعتبرة به، في بعض الأحيان، وعلى كل حال فبتتبع ما أثبتته العلماء من حاجيات وتحسينيات وما مثلوا به لهما؛ نجده لا يكاد يخرج عن خدمة أحد الكليات الخمس، وإنما يحتاج إلى بيان وإحكام ليظهر بارزا للعيان.

ومن هنا يظهر جهد الإمام ابن عاشور أكثر وضوحا، حيث اعتبر في سياق حديثه عن كلية حفظ النسل؛ أن حفظ النسب من الحاجيات الخادمة لكلية النسل؛ وليس من ضرورياته؛

1/ المستصفي: 174.

2/ الموافقات: 205/1.

3/ وقال في سياق الترجيح بين أمور فقهية جزئية: إذا وقع «التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداها تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمما؛ فهو بين أن يترك مقتضى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 42]

لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: 7]. إلى آخرها، أو يعكس؛ فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات (..) فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي؛ فذلك جزئي، أو لم يرجح جزئيته مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه» [الموافقات: 351/5]. والشاهد أن الصلاة ضرورية في حفظ كلية الدين، والطهارة تحسينية في هذه الكلية نفسها، والترجيح أن ما يرجع إلى الضروري أولى مما يرجع إلى التحسيني. وقال الدكتور الريسوني في سياق حصر الضروريات في خمسة: «ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب وضرورة العرض، لجاز لنا أن نضيف -من باب أولى- ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل إلى غير ذلك من الضرورات الحقيقية، المندرجة في الضرورات الخمس، والخادمة لها» [نظرية المقاصد: 48].

حيث قال: «وأما إن أُريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرّم الزنا وفرض له الحد، فقد يقال: إن عدّه من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، (..) فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي»¹.

والشاهد أن الإمام ابن عاشور فرق بين ما هو ضروري وحاجي، في كلية حفظ النسل، فحفظ التناسل الطبيعي لبقاء نوع الإنسان ضروري، وحفظ انتساب كل فرع إلى أصله حاجي عنده، وهذا لا يعنى التتقيص من قدر الحاجي أو من أهميته، بل إن في المثال الذي مثل به؛ ما يجعل الحاجي قريباً جداً من الضروري.

ففي اختلال صحة انتساب الفرع إلى أصله «مضرة عظيمة، وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية، والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة»².

ومن صريح قول الإمام ابن عاشور في اعتبار أن لكل كلية ما يخدمها ضرورة وحاجيا وتحسينيا قوله: «ومن الحاجي ما يدخل في الكليات الخمسة المتقدمة في الضروري إلا أنه ليس بالغاً حد الضرورة، كما أشرنا إليه فيما مضى من الأمثلة، فبعض أحكام النكاح ليست من الضروري ولكنها من الحاجي مثل اشتراط الولي والشهرة. وبعض أحكام البيوع ليست من الضروري، مثل بيوع الآجال المحظورة لأجل سد الذريعة، ومثل تحريم الربا، وأخذ الأجر على الضمان، وعلى بذل الشفعة، فإن كثيراً من تلك الأحكام تكميلية لحفظ المال»³.

1/ مقاصد الشريعة: 304-305.

2/ نفسه: 304-305.

3/ نفسه: 306.

ولست في معرض التدقيق في جعل هذا من الضروري وذاك من الحاجي، وإنما المهم هو إبراز اعتبار "ثلاثية الكليات الخمس"، بأن لكل واحدة منها ما هو ضروري ومنها ما هو من قبيل الحاجي ومنها ما هو تحسيني.

خلاصة واستنتاج:

إن هذه الكليات الخمس بضرورياتها وحاجياتها وتحسينياتها تحفظ بأمرين: أمر يقوي اعتبارها ويشد عضدها، وهو ما سماه بعض العلماء حفظها من جهة الوجود؛ بالأوامر الشرعية. والأمر الثاني حفظها بنفي ما يُدخِل عليها الفساد، والتلاشي والضعف، وهذا الأمر سماه بعضهم: حفظها من جهة العدم، بالنواهي الشرعية. فالأمر الأول فتح لباب تقويتها، والأمر الثاني إغلاق لباب تدميرها.

ومما يمكن استنتاجه في هذه الخلاصة: قاعدتا الموازنة والترجيح عند التعارض وعدم إمكانية الجمع وهما كالآتي:

القاعدة الأولى: "حفظ الضروري مقدم على الحاجي والتحسيني، والحاجي مقدم على التحسيني إذا إتحدت الكلية".

القاعدة الثانية: "إذا اختلفت الكلية؛ حفظ الضروري من كلية الدين مقدم على حفظ الضروري من كلية النفس؛ عند التعارض، وحفظ الضروري من كلية النفس أولى من حفظ الحاجي والتحسيني من كلية الدين..".

قال الإمام الشاطبي: فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليس تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف، في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين، ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص؟ فالقتل بخلاف العقل والمال، وكذلك سائر ما بقي¹.

1/ الاعتصام: 2/ 517-518.

فالإكراه على الكفر باللسان -والقلب مطمئن بالإيمان- يقدم فيه حفظ النفس على حفظ الدين، لأن القتل إتلاف لحياة النفس وهو في أعلى مراتب الضروري في حفظ كلية النفس، والكفر باللسان عند الإكراه لا يتلف ضروري الدين. وبهذا يحل إشكال تقديم النفس على الدين تارة، وتقديم الدين على النفس تارة أخرى.

وهكذا في باقي الكليات: الضروري العليا مقدم على ضروري الأدنى منها، وضروري الأدنى مقدم على حاجي العليا، وحاجي العليا مقدم على حاجي الأدنى منها، وحاجي الأدنى مقدم على تحسيني العليا، وهكذا في كل الكليات الخمس.

المطلب الثالث: الجدوى من القول بالمراتب الثلاث داخل كل كلية

لعل الجدوى من اعتبار "ثلاثية الكليات الخمس" يمكن بيانها كما يأتي:

أولاً: اعتبار هذه الثلاثية في كل كلية من شأنه أن يبين منهج خدمة هذه الكليات بتحقيق مقوماتها الذاتية، مما يعطي لهذه الكليات الخمس رسوخاً وثباتاً ويقينا، ويزيل عنها الشك.

ثانياً: بهذه الثلاثية التراتبية في كل كلية، نتفادى كثيرا من الارتباك والخلط بين الكليات الخمس؛ والضروريات التي هي مقوم من مقومات الكليات الخمس، ولا تكون ضروريات موازية للكليات الخمس، فنتفادى مثلا الدعوى إلى الزيادة عن الكليات الخمس.

ثالثاً: إن من أهمية هذه الثلاثية التراتبية للكليات الخمس: المرونة في كثرة الضروريات الواقعة لزاما، ولن تخرج هذه الضروريات عن إحدى الكليات الخمس، إذ كلية واحدة؛ قد يكون لها أكثر من ضروري، فيمكن الزيادة فيها، حسب واقع الناس وظروفهم، وما يستجد لهم من النوازل، والضروريات لهم.

ومن تجليات هذه المرونة أن ما يمكن أن يكون ضروريا في السفر؛ قد يكون من باب الحاجي أو التحسيني في الإقامة، وما يمكن أن يكون ضروريا في حالة الحرب، قد يكون

حاجيا أو تحسينيا في حالة السلم، وما يكون ضروريا في بلد مرتفع الحرارة، قد لا يكون في بلد معتدل الحرارة¹.

رابعاً: إن بعض العلماء اعتبروا أمورا من باب التحسيني، وآخرين اعتبروها هي نفسها من باب الحاجي أو الضروري، وأعتقد أن عزو كل ضروري وحاجي وتحسيني إلى كليته يُسهم إلى حد كبير في حل هذا الإشكال والحد منه.

قال العلامة عبد الله دراز في تعليق له على جعل الإمام الشاطبي الجهاد؛ تارة من التكميلي وتارة من الضروري، «إذ لا مانع من جعله (أي الجهاد) ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين»².

ومثال ذلك حسن الخلق، الذي اعتبره بعضهم من باب التحسيني، حيث قيل «وقسم التحسينيات (..) فإنها راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات»³، والحق أن الأخلاق ماثلة في كل الكليات الخمس، حسب درجة قوتها وتأثيرها⁴.

وحاصل الكلام في جدوى هذا التقسيم الثلاثي للكليات الخمس أن هذا الاعتبار جامع لثبات ما يتوهم تعدده من الضروريات التي تحقق هدفا واحدا؛ أو أهدافاً منسجمة؛ فتدخل تحت الكلية المناسبة لها، من الكليات الخمس.

1/ ينظر كتاب موجبات تغير الفتوى في عصرنا للدكتور يوسف القرضاوي: ص 58. ومثال على ذلك فإن حطب التدفئة قد يكون ضروريا لحفظ النفس في بعض المناطق الأكثر برودة في فصل الشتاء، بل قد تكون ضرورته أكثر من شرب الماء، إذ قد يصبر عن شرب الماء عشرين ساعة، ولا يستطيع الصبر عن حطب التدفئة هذه الساعات وإلا تجمد وفقد حياته. وقس على ذلك ما يمكن أن يكون ضروريا لحفظ النفس.

2/ الموافقات: 1/ 205، هامش رقم 4.

3/ الموافقات: 4/ 351-352. ينظر: كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث للدكتور طه عبد الرحمن، من ص: 97- إلى ص: 114.

4/ فالاستقامة على الصراط المستقيم وشكر المنعم والصبر على ذلك قد يكون من باب الضروري في كلية حفظ الدين، باعتبار ذلك قيمة أخلاقية، والتزام الصدق في الحديث وعدم الكذب على الناس وعلى الله سبحانه وعلى الرسول ﷺ؛ من ضروريات حفظ دين المرء، بالجزء إذ بذلك يفوت نجاته في الآخرة، ومتعلق أيضاً بحفظ دين الأمة إذ لو سُمح بذلك أو نُسُهل فيه لما حفظت السنة وبالصدق المتواتر حفظ الله كتابه العزيز، وبعدمه حرفت الكتب السماوية السابقة.

فمثلا كلية النسل، من الضروري فيها حفظ تناسل النوع الإنساني، وهو ضروري، وداخل تحتها أيضا حفظ النسب ضرورة، الذي قال عنه الإمام ابن عاشور: إنه لا يرقى إلى الضروري، وإنما هو من الحاجي.

وكلام الإمام ابن عاشور: صحيح من وجه، وهو أن حفظ النسب لا يرقى أن يكون كلية موازيةً لكلية حفظ النسل، بل حفظ النسب داخل في حفظ النسل، وراجع إليه ضرورة، إنه ضروري في كلية حفظ النسل، وليس هو كلية في حد ذاته.

وعلى هذا الوزن يفهم من أراد الزيادة على الضروريات الخادمة للكليات الخمس، وهذا ما يفهم من قول الإمام الشاطبي وإن لم يصرح به حيث قال: «وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض؛ فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف، هذا وجه في الاعتبار في الضروريات»¹. ونريده من ضروريات حفظ النسل لشواهد المعتمدة من الكتاب والسنة، ولقوة اعتباره ومراعاته في عرف الناس².

وضابط تصنيف ما يمكن اعتباره ضروريا أو حاجيا أو تحسيميا في كل كلية على حدة، النظر إلى قوة أثر الأمر والنهي الشرعيين وقطعتهما، فإن كان في أعلى مراتب النفع؛ وتوقفت عليه الحياة الدنيا أو النجاة في الآخرة، عُدَّ ضروريا، في كليته المناسب لها. وإن كان دون ذلك فهو من قبيل الحاجي أو التحسيمي في الكلية التي يخدمها، ومن ضابط ذلك أيضا أنه إذا كان خادما لغيره فعالبا يكون دون الضروري³.

1/ الموافقات: 349/4.

2/ باختلافهم في العرض أهو ضرورة سادسة موازية للكليات الخمس، كما قال الإمام القرافي وغيره، يُحل بهذا المعنى فيدخل ضمن حفظ النسل من باب الضروري فيه. والحق أنها خمس كليات لا سادسة لها، بهذا الاعتبار وبهذا التقسيم الذي يعزى فيه كل ضروري وحاجي وتحسيمي؛ إلى كلية بعينها من الكليات الخمس. ثم أيضا «إن الضروري في الشريعة أصل للحاجي والتحسيمي فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق، (..) إذا ثبت أن التحسيمي يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب» [الموافقات: 349/4].

3/ ومن هنا أسوق نصا نفيساً في المسألة للإمام الشاطبي حيث قال: «فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب؛ طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإذا كان من قسم الضروريات -مثلا- نظر هل هو مطلوب؛ فيها بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوبا بالقصد الأول؛ فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر؛ هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري، أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوم لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه؛ فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها» [الموافقات: 494/3].

حاصل الكلام: فإن باعتبار المراتب الثلاث في كل كلية؛ نتفادى دعوى الزيادة على الكليات الخمس، إذ ما يمكن أن يستقل بنفسه، ويكون كلية سادسة بذاته؛ لا يعدو أن يكون ضروريا في أحد الكليات الخمس، كما مثلت آنفا بالعرض؛ الذي عده بعضهم ضروريا سادسا، والحق أنه من ضروريات حفظ النسل، وعليه لا يمكن الزيادة في الكليات، ويمكن الزيادة في الضروريات؛ ويدخل تحت إحدى الكليات الخمس.

الفصل الثاني: إكهام اعتبار الكليات الخمس

المبحث الأول: إكهام حفظ كلية الدين

المبحث الثاني: إكهام حفظ كلية النفس والعقل والنسل

المبحث الثالث: إكهام حفظ كلية المال

في هذا الفصل أتحدث عن إحكام اعتبار الكليات الخمس من حيث مفهومها الكلي الجامع لمقتضيات النسق التشريعي، وعن مسالك حفظ هذه الكليات الخمس، ثم أختتم بنماذج من مقوماتها الضرورية والحاجي والتحسيني، محاولاً تصنيفها داخل كل كلية. وعليه أشتغل في هذا الفصل وفق الأسئلة التالية: ما مفهوم هذه الكليات كل على حدة؟ وما مسالك حفظها؟ وما مقوماتها الذاتية؟.

فأتناول هذا الفصل بحول الله وحسن عونه في ثلاثة مباحث أخصص المبحث الأول: لإحكام حفظ كلية الدين، وجعلته في مبحث لأهميته ومركزيته في حفظ مصالح الدنيا والآخرة، وأبرز في المبحث الثاني: إحكام حفظ كلية النفس والعقل والنسل، وجعلتها في مبحث واحد على اعتبار أنها كليات متمم بعضها لبعض بشكل مباشر ويتأثر بعضها ببعض، والمبحث الثالث أتناول فيه إحكام حفظ كلية المال.

المبحث الأول: إحكام حفظ كلية الدين

أعتقد أن مفهوم الدين يحتاج إلى بيان لماهيته؛ وإلى تحديد لمجاله؛ لأن مفهوم الدين عام، ومجاله شامل لكل مناحي الحياة، وفي سياق كونه كلية من الكليات الخمس لا يراد به عمومته، ولا مجاله الشامل.

وفي هذا المبحث أبين المفهوم العام للدين، ومفهومه الخاص؛ بما هو كلية واجبة الحفظ، ثم أبين كيفية حفظ هذه الكلية، ومعنى حفظها، وأذكر نماذج من مقوماتها؛ الضروري والحاجي والتحسيني، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: مفهوم الدين ومكوناته

أتناول في هذا المطلب مفهوم الدين بمعناه العام وبمعناه الخاص ثم أتناول ما يتكون منه الدين، وأبرهن فيه على أن الأخلاق داخلة في حفظ كلية الدين أي هي من مفهوم الدين بمعناه الخاص وذلك في أربع نقاط.

أولاً: مفهوم الدين بمعناه العام

إن مفهوم الدين عام لكل ما دان به الناس من دين سماوي أو وضعي، حقا كان أو باطلاً، والشاهد على ذلك أن الله سمي معتقدات الكفار الوثنية ديناً في قوله جل ثناؤه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾¹. قال الإمام الكفوي: «الدين بالكسر في اللغة: العادة مطلقاً، وهو أوسع مجالاً، يطلق على الحق والباطل أيضاً ويشمل أصول الشرائع وفروعها»²، إذن لا بد من قيد وصفي أو إضافي لتحديد المراد بالدين، لهذا وُصف الإسلام بأوصاف لتمييزه عن غيره نحو: "دين الحق" أو "دينا قيماً".

1/ الكافرون: 6.

2/ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية للإمام الكفوي (ت: 1094هـ)، ص: 443. وقال الإمام التهانوي: «الدين: بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء، ومنه ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاحة: 3] و"كما تدين تدان"، والسياسة والرأي، ودان عصى وأطاع وذلّ وعزّ فهو من الأضداد» [كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للإمام التهانوي: 814 / 1].

فحاول الإمام الكفوي تعريف الدين فقال: «إنه عبارة عن وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيا كان أو قاليا، كالاعتقاد والعلم والصلاة وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة»¹. فأخرج بهذا التعريف الأديان الوضعية من الوثنية والمجوسية وغيرها، فكونه وضع إلهي بمعنى أنه وحي من الله، وباقي التعريف يريد به ما هو خاص بمعنى دين الإسلام.

وعرفه الإمام التهانوي بقوله: «الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصّلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشتمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل ملة كل نبي، وقد يخصّ بالإسلام»²، والمراد هو دين الإسلام: وهو كل ما شرعه الله لِيُقَرَّبَ به إليه لحصول منفعة في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً، سواء كان من العادات أو العبادات³.

1/ الكليات للإمام الكفوي: 443.

2/ كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 814. وقال الإمام ابن عاشور: إن «الدين اعتقادات وأعمال يوصى من يرغب في اتباعها بملازمتها رجاء حصول الخير منها في حياته الأولى الدنيوية وفي حياته الروحية الأبدية» ولا شك أن الدين هنا أعم من مرادنا. وقيل: «الدين مجموعة تعاليم، يريد شارحها أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من الناس، لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس، وأهم هذه التعاليم محاسبة المرء نفسه في سلوكها، بإيقانه أن الذي خلقه وصوره قد أراد منه السير على تلك التعاليم» [أصول النظام الاجتماعي للإمام ابن عاشور، ص: 6]. أي أنه «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه: من الأقوال، والأعمال الباطنة والظاهرة؛ فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان إلى الجار، واليتيم، والمسكين، وابن السبيل، والمملوك من الأدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك من العبادات» [مجموع الفتاوى: 5/ 154]. داخل في مسمى الدين بمعناه العام في الإسلام.

3/ والدين يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشرعية، والدين كالملة، لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشرعية، قال: ﴿إِنَّ

الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا سَلَمٌ﴾ [آل عمران/ 19]، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ

حَنِيفًا﴾ [النساء/ 124]، أي: طاعة، ﴿وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ [النساء/ 145]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ أُنْكُتَبِ لَا تَغْلُوا فِي

دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء/ 170]، وذلك حث على اتباع دين النبي ﷺ الذي هو أوسط الأديان كما قال:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة/ 142]، وقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة/ 255] قيل: يعني الطاعة، فإن ذلك لا

يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه، وقيل: إن ذلك مختص بأهل الكتاب البادئين للجزية.

وقوله: ﴿أَبْعَثَ رَبِّي إِلَهًا تَبْعُونَ﴾ [آل عمران/ 82]، يعني: الإسلام، لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل

عمران/ 84]، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [الصف/ 9]، وقوله: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ

الْحَقِّ﴾ [التوبة/ 29]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء/ 124].

«وبهذا يظهر أن الدين هو: كل ما شرعه الله لعباده على لسان أنبيائه من قوانين لتنظيم علاقاتهم بالله، وتدبير شؤونهم وسياسة أمورهم الخاصة والعامة، طاعة لقضائه، وعملا بشريعته، وامتنالا لحكمه وخضوعا لسلطانه»¹.

والدين بهذا العموم يشمل حفظ كل الكليات الخمس: بضروريها وحاجيها وتحسينيها، فلا تفلت شاردة ولا واردة من الشريعة إلا دخلت في معنى الدين، ومعنى الدين في سياق حفظه ككلية، أخص من هذا العموم، لأنه إذا تناولناه بهذا الشمول؛ لا يبقى معنى لباقي الكليات إذ الدين شامل لمقتضاها كلها؛ وهو أيضا غير مراد.

ومن هنا نحتاج إلى تحديد المعنى الخاص للدين، لنحصر مجاله وأبرز مكوناته، حتى يتسنى لي معرفة الدين الذي يراد حفظه، بما هو كلية ضمن الكليات الخمس.

ثانياً: مفهوم الدين بمعناه الخاص

وأقصد بمفهوم الدين بالمعنى الخاص أي بصفته كلية من الكليات الخمس، وليس بالمعنى الذي يشمل كل ما من شأنه أن يتقرب به إلى الله، كما سلف في المعنى العام للدين. فعرف الدكتور الريسوني الدين بقوله: «أصل الدين، وهو المتمثل في الإيمان بالله وتوحيده وعبادته»²، أي أنه هو: «المعتقدات الثابتة وكذلك العبادات الأساسية؛ من صلاة وزكاة، وصوم، وحج وجهاد، وكذلك التحريم والإبطال لكل أشكال العبادة والتعبد لغير الله»³، وينضاف إلى معنى الدين بمعناه الخاص: الأخلاق؛ كالصدق والأمانة والبر والتقوى.. والإحسان.

وعليه يمكن أن أخلص إلى أن الدين بمعناه الخاص هو: "كل ما يتعلق باليوم الآخر ويرجى ثوابه عند الله بالقصد الأصلي من اعتقاد أو عبادة أو أخلاق".

1/ مصالح الإنسان للدكتور عبد النور بزا، ص: 225.

2/ نظرية المقاصد: 39.

3/ الكليات الأساسية: 41. على نحو ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية حيث قال: «جعلوا الأخروية: ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق (..)»، وجعلوا الدنيوية: ما تضمن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر» [الفتاوى الكبرى: 4/469].

ثالثاً: دخول القيم الأخلاقية في كلية حفظ الدين

ومما يدل على أن القيم الأخلاقية داخلية في حفظ كلية الدين؛ أن الجزاء عليها مرتبط باليوم الآخر، ويدل على ذلك مجموعة من الأدلة: كحديث: «إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا»¹، وفي رواية: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا»²، وحديث: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ»³، فحفظ الأمانة والوفاء بالعهد صريح في الحديث أنهما من الإيمان وهو الدين.

وحديث: «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: جَارٌ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ؛ قَالُوا: وَمَا بَوَائِقُهُ؟ قَالَ: "شَرُّهُ"»⁴، فنفي كمال الإيمان على من ساءت أخلاقه مع جاره، أي أن إيمانه ناقص؛ والإيمان أعلى مراتب حفظ الدين.

وحديث: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان»⁵، فالحياء خلق وإمطة الأذى عن الطريق خلق وهي من شعب الإيمان، والإيمان دين.

وكون الحرية ضمن حفظ كلية الدين نستنبط ذلك من قوله جل ثناؤه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

إِلْدِينٍ﴾⁶ فنفي الإكراه هو حرية؛ وجعلها مقترنة بالدين لكونها منه. وجعل الكرامة قرينة

1/ أخرجه الإمام ابن حبان في صحيحه: كتاب البر والإحسان، باب حسن الخلق، ذَكَرُ الْبَيِّنَاتِ بِأَنَّ مِنْ أَحَبِّ الْعِبَادِ إِلَيَّ اللَّهُ، وَأَقْرَبِهِمْ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْقِيَامَةِ مَنْ كَانَ أَحْسَنَ خُلُقًا "، رقم: 482.

2/ أخرجه الإمام الألباني في صحيح التَّوْبَةِ وَالْتَّرْهِيْبِ، "باب التَّوْبَةِ فِي التَّوْبَةِ، والتَّوْبَةِ مِنَ الْكِبْرِ وَالْعَجَبِ وَالْإِفْتِخَارِ" رقم: 2897.

3/ أخرجه الإمام البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الوديعة، بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوْبَةِ فِي أَدَاءِ الْأَمَانَاتِ، رقم: 12690.

4/ أخرجه الإمام الحاكم في المستدرک على الصحيحين، "كتاب الإيمان" رقم: 21. وأخرجه أيضا الإمام مسلم بلفظ: «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه»، كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار، رقم: 73.

5/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، بهذا اللفظ، وأخرجه الإمام مسلم: بلفظ «الإيمان بضع وسبعون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان» كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، رقم: 57.

6/ البقرة: 255.

التقوى ومرتبطة أجرها باليوم الآخر؛ في قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْفِيكُمْ¹، فتكون الكرامة من قبيل حفظ الدين.

رابعاً: مكونات الدين بمعناه الخاص

فالدين بمعناه الخاص له ثلاثة مكونات: الإيمان الصحيح بالغيب، وإخلاص العبادة لله، والمحافظة على الفطرة السليمة.

المكون الأول: فالإيمان الصحيح بالغيب هو: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»²، إيماناً يقينياً لا شك فيه، ويحصل ذلك بجميع وسائل الإدراك، وكل مصادر المعرفة، لترسيخ هذا الإيمان وتقويته.

المكون الثاني: توحيد الله وإخلاص العبادة له وحده لا شريك له وهو «أن تشهد أن لا إله إلا الله؛ وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»³، ويدخل في معنى الدين الإحسان وهو: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»⁴. قال الإمام النووي: «الإيمان والإسلام والإحسان تسمى كلها ديناً»⁵.

المكون الثالث: المحافظة على الفطرة السليمة والمراد بذلك المحافظة على الفطرة السوية التي خلق الله عليها الناس، الواردة في حديث «كل مولود يولد على الفطرة»⁶، وهي قابلية الناس للتخلق بالأخلاق الإنسانية، بالمحافظة على حسناتها وترك السيئ منها، وإدراج الأخلاق في حفظ كلية الدين لأن أجرها وثوابها متعلق باليوم الآخر.

1/ الحجرات: 13.

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة" رقم: 8.

3/ نفسه.

4/ نفسه.

5/ شرح صحيح مسلم: 160/1.

6/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم: 1385. وأخرجه الإمام مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم: 2658.

فالتقوى، والصدق، والصبر، والرحمة، والبر، والإحسان، والاستقامة، والعدل، والحرية والكرامة والتضامن، والتكافل، وصلة الرحم.. كل ذلك متعلق أجره وثوابه باليوم الآخر، بمعنى لا يحفز الناس ولا يحملهم على التخلق بهذه الأخلاق إلا رجاء الجزاء الآخروي والثواب الموعود به عند الله لمن تخلق بهذه الأخلاق.

ثم إن من أهم المقاصد الآنية للعبادات هو أن تثمر أخلاقاً حسنة¹ توطد علاقة الإنسان بخالقه وتقوي علاقته بالناس من حوله وسائر الكائنات، فالمؤمن يتصرف في الكون بمقتضى الإرادة الإلهية والأمر الشرعي بالأخلاق الحسنة فهو نافذ إلى ذلك ومتصرف فيه وفق قانون الاستخلاف في الأرض.

وهذا يؤكد أن القيم الأخلاقية جزء لا يتجزأ من كلية الدين فحفظ الأخلاق وتزكيتها حفظاً لكلية الدين، وقلتها أو ضعفها ينتج ضعف التدين في النفس. وبهذا لم يبق أدنى شك في أن الأخلاق من الدين.

استنتاج: جل العلماء يجعلون الدين في المرتبة الأولى على اعتبار -في تقديري- أنه هو أكبر ما تتحقق به سعادة الناس بشكل أعم وأشمل من غيره، ففي الدنيا بالطمأنينة والراحة النفسية لمعتديه الممثلين لتعاليمه، فهو يوجه الإنسان ويرشده إلى الخير والصلاح، وفي الآخرة بالفوز بالجنة. «فالإيمان بالله والارتباط به والانتساب إليه، يثبت للإنسان كرامته

1/ كما في قول الله جل ثناؤه في شأن الصلاة: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾؛ [العنكبوت: 45]. فإقامة الصلاة يثمر خلق مقاومة الفحشاء والمنكر، فمن أقام الصلاة حقيقة يتحلى بالأخلاق الحسنة. وفي الزكاة قال سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: 104]. بمعنى أن الزكاة فيها تزكية النفس وتطهيرها من البخل والشح، وهذه من أهم القيم الاجتماعية التي تورث التضامن والتعاون والتكافل بين الناس. وفي الصيام قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 182]. والتقوى صفة خلقية جالبة لكل خير ودافعة لكل شر. وفي الحج قال الله جل ثناؤه: ﴿بِمَسِّ رَضَىٰ بِيَهُنَّ الْحَجَّ فَلَا رِبْتًا وَلَا فُسُوقًا وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾. [البقرة: 196]. وهذه أخلاق توطد علاقة الإنسان بربه وبالناس كالتحلي بالصبر والتضحية وحسن المعاملة وجميل القول وحسن الحوار.

وقيمته ويعطيه عزته وطمأنينته وسعادته»¹ ولذلك كانت له المرتبة الأولى إذ هو أكبر ما تتحقق به مصالح الإنسان.

فحفظ الدين ليس في توازٍ مع حفظ الإنسان، حتى نقول ما الذي يحفظ أولاً الإنسان أو الدين؟! بل الدين جاء لخدمة الإنسان وإرشاده وإسعاده. وهذا «نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين. وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيرها، فإنما كان مقصوداً من أجله»².

المطلب الثاني: مسالك حفظ كلية الدين ومقوماته

المراد بحفظ كلية الدين³ هو الامتثال لتعاليمه، وملازمة شعائره، واتباع هدي نبيه ﷺ، والتخلق بأخلاقه؛ حفاظاً على فطرة الله التي فطر الناس عليها، بتهيئ أسباب ذلك؛ ليسعد الناس به في الدنيا والآخرة، ففي الدنيا بالطمأنينة والراحة والعزة والكرامة، وفي الآخرة بالفوز بالجنة رحمة من الله بعباده المؤمنين.

أولاً: مسالك حفظ كلية الدين

حصر جل العلماء مسالك حفظ الكليات الخمس عموماً في مسلكين: مسلك حفظها وجوداً، ومسلك حفظها دفعا، كما قال الإمام الشاطبي: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»⁴.

- حفظ كلية الدين وجوداً

1/ الكليات الأساسية: 54.

2/ نظرية المقاصد: 43.

3/ الحفظ هنا هو كما جاء في حديث: «يا غلام إني أعلمك كلمات احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله ..»، أي امتثل لأمره واتبع سبيل نبيه وتخلق بأخلاقه، فمثل ﷺ لمعنى الحفظ ببعض الأمثلة التي في آخر كلماته حيث قال: «إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله ..» [أخرجه الإمام أحمد في مسنده، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: رقم: 2669، وصححه الشيخ الألباني في المشكاة رقم: 5302].

4/ الموافقات: 2/ 18.

فحفظ كلية الدين وجودا هو: «حفظها من جانب الوجود، أي بشرع ما يحقق وجودها وتثبيتها، ويرعاه»¹، فالحفظ الوجودي للدين هو حفظه بكل ما يُبيِّن حقيقته، ويقوم وجوده، ويرسخ اعتباره، ويجعل تعاليمه معلومة لدى الناس وشائعة بينهم، ويبسّر القيام بشعائره، للأفراد وعموم الأمة، ويوفر الظروف الملائمة لأداء مناسكه تعبدية، على الوجه الصحيح، ويوفر ظروف الدعوة إليه والتي هي أحسن.

ويمكن ذكر أسباب ما يحفظ به الدين وجودا بشكل مختصر كالآتي:

1/ حفظ الدين بتخريج العلماء المتحققين بعلمه الشرعية منقولها ومعقولها، والمتبصرين بالواقع وتحدياته المعاصرة ومتطلباته الآنية، لدعوة الناس إليه وتعليمهم، وتبصيرهم بحقيقة دينهم، وما هم في حاجة إلى معرفته من أمور عقيدتهم وعباداتهم، وحثهم على التخلق بالأخلاق الحسنة وتنمية قيم الخير والصلاح فيهم.

2/ حفظ الدين بالبلاغ المبين لغير معتقديه، ودعوتهم إليه، بالحجة البالغة والبرهان اليقين دون إكراه أو تهديد، حتى تكون الدعوة مبنية على منطق عقلي، واستدلال علمي، وتبصر بالواقع المدعو فيه إلى الإسلام، بالحكمة وعلى بصيرة والتي هي أحسن، ورعاية مجالاته ونشر تعاليمه²، وتوفير أجواء التدين الصحيح الوسطي المعتدل.

3/ حفظ الدين بنشر قيمه الأخلاقية بين الناس، تعليما وتطبيقا؛ كالعدل والحرية والصدق والأمانة والإنصاف، والنزاهة والشفافية..، فبالتعليـم: بأن تكون ضمن برامج التعليم من مرحلة الابتدائي إلى مرحلة النهائي في جميع الشعب دون استثناء، وبأن تجعل ضمن التكوينات الأساسية والمستمرة لعموم الموظفين سواء كانوا في سلك التعليم أو موظفين إداريين، مدنيين أو عسكريين، ثم بأن تكون هذه القيم شائعة بين الناس يرونها في كل مؤسسات الدولة.

1/ نظرية المقاصد: 126.

2/ لمزيد من التفصيل ينظر كتاب "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة": من 62 إلى 72.

- حفظ كلية الدين دفعاً

درج مجموعة من العلماء على تسمية هذا المسلك بحفظ الدين عدماً أي بترك كل ما يدخل فيه الفساد ويلحق به ما يضعفه، ومنه قول بعضهم حفظ كلية الدين هو: «حفظها من جانب العدم، أي بإبعاد ما يؤدي إلى إزالتها، أو إفسادها، أو تعطيلها، سواء كان واقعا أو متوقعا»¹. وعبرَ بعض العلماء عن هذا المسلك بلفظ "الدفع" ولعل هذا اللفظ أفضل من الأول، وأدل على المراد.

قال الإمام ابن عاشور في حفظ كلية الدين: «معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين؛ [من] أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين. وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة، أي دفع كل ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذئب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وأتيها»².

ثانياً: مقومات حفظ كلية الدين من حيث الضروري والحاجي والتحسيني

إذا تتبعنا الأمور التي تعد من الدين بمعناه الخاص نجدها لا تكاد تخرج عن ثلاثة مقومات معلومة؛ وهي: إما أن تكون ضرورية في حفظ الدين أو حاجية في حفظه، أو تحسينية له. ونذكر نماذج من ذلك كما يلي:

1/ الإيمان

فمعلوم أن الإيمان ضروري في حفظ كلية الدين على الجملة، لكن بتدقيق النظر في شعبه ومراتبه نجده كما في الحديث: «الإيمان بضع وستون شعبة أو بضع وسبعون شعبة فأرفعها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»³.

1/ نظرية المقاصد 126.

2/ مقاصد الشريعة: 303.

3/ أخرجه الإمام البخاري والإمام مسلم، وأخرجه أن حبان بهذا اللفظ.

وهذا يظهر أن "الإيمان أجزاء وشعب؛ لها أعلى وأدنى" كما بوب الإمام ابن حبان لهذا الحديث في صحيحه، وقال الإمام النووي: «في قول النبي ﷺ الإيمان بضع وسبعون شعبة في هذا الحديث بيان أن الإيمان الشرعي اسم لمعنى ذي شعب وأجزاء له أدنى وأعلى»¹.
 فشعب الإيمان المذكورة في حديث جبريل عندما سأل النبي ﷺ عن الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»²، فهذا ضروري في حفظ كلية الدين، وباقي شعب الإيمان حاجي كالحياة، وأدنى شعب الإيمان تحسني كإمطة الأذى عن الطريق³.

2/ توحيد الله وإخلاص العبادة لله

ومن مكونات حفظ كلية الدين: توحيد الله وإخلاص العبادة له، وهي أيضا مراتب على النحو التالي:

توحيد الله: «وذلك أن توحيد الله وعدم الإشراف به هو رأس الحفظ للدين»⁴، وهو النطق بالشهادتين؛ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؛ خالصة لله وحده لا شريك له؛ من غير نفاق ولا رياء ولا خوف ولا إكراه؛ وعقد العزم على حسن الاتباع لرسول الله ﷺ والافتداء به والامتثال لأمره واجتناب ما نهى عنه؛ وهذا ضروري لحفظ كلية الدين، بل هو مفتاحه وجوهره، وكل ما سواه من الأعمال متوقفة عليه.

1/ شرح صحيح مسلم: 160/1.

2/ أخرجه الإمام المسلم سبق تخريجه.

3/ فالشعائر التعبدية مقوية للإيمان في النفوس، ومزكية له في القلوب، كما في قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ

إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ فَلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُفِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۗ وَالَّذِينَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، [الأنفال: 2-3-4] ، "فأدخل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وزيادة الإيمان عند تلاوة القرآن ووجل القلب عند ذكر الله والتوكل على الله في مسمى الإيمان والحياة: عمل قلبي وخلق داخلي يبعث الإنسان على فعل المحامد وترك الرذائل والمذام". [شرح سنن ابن ماجة للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي: موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>].

4/ مدخل إلى مقاصد الشريعة: 87.

وجماع ذلك في قول الله جل ثناؤه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾¹.

إخلاص العبادة لله:

فإقامة الصلوات الخمس والمحافظة عليها بأركانها وشروطها ضروري في حفظ كلية الدين، وصلاة الرواتب كغيبية الفجر؛ والشفع والوتر، والضحي من حاجيات حفظ كلية الدين، وباقي النوافل كقيام الليل وتحية المسجد، وصلاة التطوع عموماً؛ من التحسينيات التي تحفظ بها كلية الدين.

والزكاة المفروضة من ضروريات حفظ الدين، وصدقة التطوع لكفالة يتيم أو بناء مسجد أو مستشفى أو مدرسة أو صيانة طريق..؛ وكل ما يدخل في خُلق التضامن بين الناس؛ داخل في الحاجي من حفظ كلية الدين، وصدقات التطوع مما زاد على الزكاة المفروضة، وعن حاجات التضامن بين الناس، فمن قبيل التحسيني في حفظ كلية الدين.

وصيام رمضان من ضروريات حفظ كلية الدين، والأيام المفضل صيامها كيوم عرفة لغير الحاج، ويوم عاشوراء، وأيام البيض، من حاجيات حفظ الدين، والاثنتين والخميس وباقي صيام التطوع من التحسينيات في حفظ كلية الدين.

والحج مرة في العمر لمن استطاع إليه سبيلاً؛ ضروري في حفظ كلية الدين، واشتراط أن يكون الحاج مستطيعاً كامل الاستطاعة مالياً وبدنياً؛ غير مجحف الحج بكل ماله؛ حيث يرجع بعده فقيراً معدماً، فهذا الشرط حاجي في حفظ كلية الدين، والحج ثانية وثالثاً.. وأداء العمرة عدة مرات لمن استطاع ذلك؛ تحسيني في حفظ الدين، والتوجه بذلك كله لله وحده لا شريك له؛ إخلاصاً من باب الضروري، والإحسان في ذلك كله حتى تعبد الله مستحضراً رقيبته لك، وإطلاعه على عباداتك وعلمه بك، حاجي قريب جداً من الضروري، أما أن تعبده كأنك تراه سبحانه وتعالى فهذا تحسيني قريب من الحاجي.

1/ الإخلاص: 1- 2- 3- 4.

وبيّن الدكتور الريسوني حاجيات حفظ كلية الدين بقوله: «ففي حفظ الدين يعتبر العلماء من قبيل الحاجيات: ضبط تفاصيل العبادات وتحديد مقاديرها، وكيفياتها (..) كما عد العلماء من حاجيات حفظ الدين وضع الرخص في حالات الضيق والحرج والمشقة»¹.

3/ حفظ الفطرة من حفظ الدين

معلوم أن حفظ الفطرة من أهم مكونات الدين فالحفاظ عليها حفظ له، كما قال جل ثناؤه: ﴿بَأْفَمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيمًا وِطَّرْتَ اللَّهُ إِلَيْهِ قَطَرَ النَّاسِ عَلَيْهَا﴾²، والفطرة وإن كانت ذات معنى واسع؛ فأستعملها هنا بمعنى: القابلية للتخلق بالأخلاق، فأرشد الدين الناس إلى التحلي بالأخلاق الحسنة وترك السيئ منها.

وعليه فما يتعلق بالحد الأدنى؛ "من أخلاق حفظ حق الغير" فهو ضروري في حفظ كلية الدين: كالعدل والحرية والأمانة، وكذلك ما يتعلق بالحد الأدنى "من حفظ حق الله" كالإخلاص والصدق والتقوى، والبر وصلة الرحم؛ والصبر على الطاعة، فمن باب الضروري أيضا في حفظ كلية الدين.

وما كان متعلقا بالحق الشخصي من القيم الأخلاقية فهو من باب الحاجي في حفظ كلية الدين، كالصبر على المصائب، والصبر على صغائر المعاصي، والعفو والصفح.

والتحسيني من حفظ كلية الدين يجمعه الحديث النبوي الشريف: «إِنَّ مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنيهِ»³، فترك كل ما لا يعني المرء؛ من فضول الكلام، وفضول السمع، وفضول النظر، داخل في محاسن الدين وزينته، ويدخل أيضا في تحسينيات حفظ الدين؛ الورع والزهد.

1/ مدخل إلى مقاصد الشريعة: 94.

2/ الروم: 29.

3/ أخرجه الإمام ابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب مَا جَاءَ فِي صِفَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، رقم: 229. وصححه الشيخ الألباني في المشكاة رقم: 4839.

وميزان ضبط التخلق كما في حديث: «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس»¹، وهذا ميزان يضبط للمكلف تصرفه، ويرسم له طريق الاستقامة، فيحرص على حسن الخلق وهو البر، ويحذر من الوقوع في الإثم، وهو ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس.

وبهذا نرى أن الدين بمعناه الخاص بصفته كلية من الكليات الخمس يكون حفظه بالضروري والحاجي والتحسيني، واستدلنا على أن الأخلاق من الدين، وكلية الدين أول الكليات الخمس وأعلاها مرتبة، وأهمها قيمة، وعلو الأخلاق من علو كلية الدين، وأهمية الأخلاق من أهمية كلية الدين.

1/ أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم " رقم: 2553.

المبحث الثاني: إحكام حفظ كلية النفس والعقل والنسل

أتناول في هذا المبحث ثلاث كليات من الكليات الخمس، والداعي المنهجي لجعلها في مبحث واحد هو كونها كليات مشتركة ومتعلق بعضها ببعض، ومتأثر بعضها ببعض. وعليه أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب لكل كلية مطلب خاص.

المطلب الأول: حفظ كلية النفس

يعتبر حفظ النفس كلية من الكليات الخمس، التي ثبت اعتبارها بالاستقراء¹، «ولذلك فقد جاءت أحكام شرعية كثيرة غايتها حفظ النفس (..)»، وهي أحكام بلغت من الكثرة والتنوع مبلغاً يفيد اليقين؛ بأن حفظ النفس هو كلية من كليات الشريعة². ثم إنه لا ينازع أحد في وجوب حفظها وتوفير أسباب بقائها بالحفاظ على سلامة الأرواح، ورعاية صحة الأبدان من الأمراض والأوبئة؛ وقايةً، وعلاجاً.

ويكون ذلك بما يحفظها ضرورياً وحاجياً وتحسينياً، فما توقفت عليه أرواح الناس وحياتهم فهو ضروري في حفظ النفس، وما كان على جهة التوسعة ورفع المشقة ودفع الحرج على الناس في أجسادهم ومساكنهم ومعاشهم؛ فهو حاجي في حفظ كلية النفس، وما كان دون ذلك مما يضيف بهاءً وحسناً وجمالاً لحياة الناس في مأكولاتهم وألبستهم ومساكنهم ومراكبهم؛ فهو تحسيني في حفظ كلية النفس.

قال الإمام ابن عاشور: «ومعنى حفظ النفوس حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً، لأن العالم مركب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم»³.

واعتبر الإمام الشاطبي حفظ النفس من الداخل والخارج بـ«إقامة أصلها بشرعية التناسل، وحفظ بقائها بعد خروجها من العدم إلى الوجود، من جهة المأكل والمشرب -"وذلك

1/ دل على ذلك أدلة كثيرة من قواطع الكتاب والسنة؛ ومن دلالات المنقول وصريح المعقول، والأدلة على ذلك أشهر من أن تذكر نظراً لشرط الاختصار الذي انبنى عليه هذا البحث.

2/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 115.

3/ مقاصد الشريعة: 303.

ما يحفظها من داخل"، والملبس والمسكن، "وذلك ما يحفظها من خارج"، وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة¹.

ويدخل في حفظ النفس؛ حفظ فطرة الإنسان و«فطرة الإنسان هي ما فطر، أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي: جسداً وعقلاً. فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة»²، وهي الفطرة التي جعلها الله كامنة في جوهر الإنسان المخلوق في أحسن تقويم، وأرشده الله بشره حتى لا يتردى إلى أسفل؛ بل يحافظ على تميزه عن كل ما سواه من الكائنات.

والمراد أن «الإنسان خلق على تركيب معين في جسمه، وعلى بناء في نفسه يتقوّم بمجموعة من العواطف والغرائز والأحاسيس»³، فهذه الخلقية الفطرية المادية والنفسية قصدت الشريعة حفظها على أتم الحفظ، وإذا وقع خلل أو خدش في هذه الفطرة تضطرب حياة الشخص وتصاب بأمراض نفسية، أو يطبع على الفطرة ويصبح الإنسان كالبهائم لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكرًا.

نماذج من الضروري والحاجي والتحسيني في حفظ كلية النفس

«ومعنى هذا الحفظ هو توفير أسباب القوة للذات الإنسانية، ودفع أسباب الضعف عنها، بحيث تكون على أمثل ما يمكن من وضع لتقوم بأداء مهمتها»⁴، وأسباب حفظها لا تخلو من أن تكون أسباباً ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية.

ويمكن مقارنة نماذج من ذلك على سبيل المثال لا الحصر كما يلي: فحفظ أرواح الناس بالإبقاء على حياتهم؛ ومنع كل ما يزهقها؛ أمر ضروري في حفظ كلية النفس، والمراد هنا إبقاء حياتهم متميزةً تميزاً إيجابياً عن سائر الحيوانات، بأن لا يتردى نسقهم الاجتماعي إلى ما يشبه عيش البهائم، وإذا صاروا كذلك فلانعدام ضروري من ضروريات حفظ النفس.

1/ الموافقات: 4/ 347-348.

2/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 179/3.

3/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 84.

4/ نفسه: 115.

فحفظ أرواح الناس من الاعتداء عليها بقتل أو انتحار أو إعاقة حركة البدن؛ أمر ضروري في حفظ النفس، وحفظ الحد الأدنى من الأبدان بالأكل والشراب واللباس، أمر ضروري في حفظ النفس، ومن هذا لو اضطر إنسان ولم يجد ما يحفظ به نفسه من الهلاك إلا بشيء محرم لجاز له ذلك.

ومن هنا قيل إن من تجليات الضروري في حفظ النفس أن «اغتفرت مفاصد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشبه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطربة، وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه»¹.

فما يسد الرمق من الأكل والشرب ويستتر العورة من اللباس، ويحافظ على صحة الإنسان للقيام بواجباته الدينية والدينية، كل ذلك من باب الضروري في حفظ النفس، وكذلك إيجاد مسكن يأويه يليق بحياة الناس، ليس كإسطبل البهائم، فهذا من ضروري حفظ النفس.

ووقاية النسق المجتمعي حتى لا يتحول الناس إلى شبيهه بالأنعام في عيشها؛ أمر ضروري في حفظ النفس العامة للناس؛ أي مراعاة حفظ الحد الأدنى الذي يعيش معه الناس حياة متميزة عن كل ما سواهم من الحيوانات.

قال الإمام ابن عاشور: «ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظُ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي يُنزلُ إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس. مثل الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأً ديةً كاملة»².

وحاصل القول أن الضروري في حفظ النفس يرتكز على ثلاثة أمور وهي: حفظ الأرواح من الهلاك، وحفظ الأبدان من السقم المقعد، وحفظ النسق الاجتماعي من التردّي.

ومن الحاجي في حفظ النفس: كوفرة الأكل العادي والماء اللائق بالناس، واللباس المتوسط في الجودة والعدد، بحيث لا يجد الإنسان حرجاً ولا ضيقاً في أكله وشربه ولباسه،

1/ الموافقات: 1 / 288.

2/ مقاصد الشريعة: 303.

وأن يكون له بيت متوسط في بنائه واتساعه، غير محرج له ولا ضيق عليه فيه، ومتسع لبعض ضيوفه فهذا أيضا حاجي في حفظ كلية النفس.

وتنوع الأكل ووفرتة، وتنوع المشروبات، ووفرة اللباس الجيد والمتنوع، والمتجدد، حتى يكون صاحبه ذا أناقة وجمال وبهاء فهذا من تحسيني حفظ النفس، وقس على ذلك... ما لم يبلغ حد الإسراف والتبذير.

ومن ضروريات حفظ النفس المتعلقة بالدولة: توفير المستشفيات والأطباء والممرضين والأطر الإدارية، وتوفير الأدوية اللازمة، والأجهزة الأساسية، والقيام بالحملات الطبية العلاجية والوقائية، وحفظ نظام البيئة من التلوث المميت، وحفظ الناس من التغذية السامة. ومنع الأغذية الضارة كلحم الخنزير والميتة، وكل ما ثبت إضراره بالنفس ضررا بليغا.

ومن الأمور الضرورية في حفظ النفس المتعلقة بالدولة؛ إيجاد المحاكم ذات الحد الأدنى من النزاهة والعدل والإنصاف، وتخريج القضاة العاملين على ذلك، لمحاكمة المجرمين وزجر المعتدين، وتوفير هيئة الأمن وشرطة القبض على المجرمين ومتابعتهم والتحقيق معهم، كل ذلك ضروري في حفظ النفس على المستوى الجماعي، ورعاية ذلك وتنظيمه والسهر عليه موكول لأمر الدولة.

وقبل ذلك وبعده إيجاد المدارس والجامعات والأساتذة والأطر الإدارية بما يكفي لتعليم عموم المواطنين الحد الأدنى من العلوم، ولتخريج الأطر الطبية والقضائية والأمنية والتعليمية والإدارية، كل ذلك من ضرورة حفظ الأنفس؛ المتعلقة بالدولة.

ومن حاجيات حفظ الأنفس المتعلقة بالدولة: توفير مدارس **القرب** وجامعات **تخصّصية** في علوم معرفية متعددة، وتخريج الأطر لخدمة المجتمع، وتيسير سبل عيش الناس، وتوفير وسائل التنقل وتعبيد الطرق، وتوفير مستشفيات **القرب**، ورعاية الحد الأدنى من الثروة الحيوانية البرية والمائية مما يحتاج إليه الناس.

والتحسيني في حفظ النفس هو كما قال الإمام ابن عاشور: «ما كان به كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، فتكون

الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء أكانت العادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية»¹، وجل ما ذكر في هذا المثال داخل في الحفظ التحسيني للأنفس.

المطلب الثاني: حفظ كلية العقل

حفظ العقل يأتي في المرتبة الثالثة عقب حفظ النفس، وتقديمه على حفظ النسل؛ لأهميته القصوى؛ فهو أساسي في حفظ ما سواه، وغيابه يؤثر في كل التصرفات، ثم إن حفظ العقل متمم لحفظ النفس، ف«العقل هو أحد قوى النفس، ولكننا أفردناه هنا ببيان أن حفظه مقصد عام من مقاصد الشريعة لكونه أعلى قوة من قوى النفس وأرقاها»².

ولولا الاستقراء الدال على كونه كلية مستقلة لجعلناه ضروريا من ضروريات حفظ النفس، لكن دل الاستقراء على أهمية العقل، وكثرة التشريعات المتعلقة به، وعلو قدره، وإناطة صحة الأعمال بصحته، ورفع التكليف على فاقده، وهو ميزان الأمور كلها، ولا قصد إلا به، وبه يستدام صلاح أحوال الناس.

والمراد بالعقل «هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحملة فهما وتطبيقا،(..) مستجمعا لكل قوى الإدراك والتمييز في الإنسان»³.

وهو من مقتضى مجموعة من الآي كقوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

أُوْنِيكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁴ فكان إعمال هذه الحواس -السمع والبصر والفؤاد- يعطي

تبصراً، والتبصر من أهم مكونات التعقل، وهو المراد بمعنى العقل، وهو التصرف بحكمة

1/ مقاصد الشريعة: 2/ 142.

2/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 126.

3/ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل للدكتور عبد المجيد النجار: ص 72-73.

4/ الإسراء: 36.

ووضع الشيء في محله سواء كان قولاً أو فعلاً، بأن يستفرغ وسعه ليأتي فيه بالصواب، ويتجنب الطيش، والاستهتار والعبث، ولذلك قيل: **تصرفات العقلاء منزهة عن العبث.**

فالعقل إذن «هو تلك القوة [الكامنة] في الإنسان التي بها يكون الإدراك والتمييز والحكم»¹، فهو ملكة يميز بها الإنسان الصواب من الخطأ، ويرجح بها بين النافع والأذع، وبالعقل يتميز الإنسان عن كل ما سواه، وهو مناط التكليف، وآلية التفكير؛ والاستنباط والاستدلال والبيان، والأدلة على اعتباره ومدحه والإشادة بأهله أكثر من أن تحصر، وأبلغ من أن تذكر.

مستويات حفظ كلية العقل

وحفظ العقل على مستويين: حفظ العقل الفطري، وحفظ العقل المنطقي

المستوى الأول: العقل الفطري وهو المميز للإنسان عمّا سواه من الحيوانات، وهو الذي أنيط به التكليف، وهو ملكة يميز بها الإنسان بين النافع والضار، والحلال والحرام، ويستطيع بها إدراك المبادئ العامة للأشياء، والعلوم الضرورية، والمعلوم من الدين بالضرورة، وبه يزن تصرفاته، ويتعايش مع الناس، وبه يحافظ على علاقاته معهم، ويحفظ مصالحه الخاصة، فالإنسان اجتماعي بملكته العقلية وتفكيره الإنساني.

وحفظ العقل الفطري يكون بتوفير أسباب حفظ قوته؛ ودفع أسباب الضعف عنه لعموم الأمة، حفاظاً عن إنسانيتها؛ إذ به تتميز، وبالعقل الفطري تُحفظ تكاليف الشريعة إذ هو مناطها والمخاطب بها.

ودفع كل ما يعطل هذا العقل أو يضعفه، من مسكرات أو مخدرات، أو أمراض مادية أو معنوية أو نفسية، بتشديد حرمة المسكرات، والسحر والشعوذة والخرافات، والوقاية من ذلك كله، وبمعالجة كل الأمراض العقلية والنفسية بتوفير المستشفيات وتكوين أطباء أكفاء في علم النفس، والاستشارة النفسية والاجتماعية، وتوفير عيادات طبية لمعالجة الإدمان.

1/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 126.

وحفظ العقل الفطري ضروري ضرورة عامة، بتوفير أسباب سلامته وتعليمه وتقويته ووقايته وعلاجه، وحفظه واجب على كل أفراد الأمة.

المستوى الثاني: العقل المنطقي وهو العقل المفكر العبقري، المسدد لتفكير الناس، الذي يقود إلى المنطق، ويرتقي بالأمة نحو الإبداع العلمي، والتقدم الحضاري، ويبتكر الأسباب المادية والوسائل المعنوية؛ من أجل إنتاج المعرفة ومواكبة التقدم العلمي، والتحول الاجتماعي، وهو الذي يجيب عن القضايا الواقعة والنوازل المستحدثة، ويرجح بين الصالح والأصلح والفاقد والأفسد، وهو ضروري كفاً.

وتكوين العقل المنطقي عبر مجموعة من التخصصات العلمية التي يكمل بعضها بعضاً؛ ويتكامل بعضها مع بعض؛ لاستنتاج المصلحة الراجحة الخفية، بدءاً بتكوين العقل الشرعي الناظر في الأدلة الشرعية ودلالاتها، وما ينتج عنها من أحكام، ثم مع القدرة على قراءة مآلات تطبيق تلك الأحكام، والنظر في تحديات الواقع ونوازله...

ومن أهم مسالك تكوينه: «استثمار العقل بتحديق بصيرته إلى صواب الغوامض: بطول التأمل، وإمعان النظر، والمواظبة على المراجعة، والمثابرة على المطالعة، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال، والاعتزال عن مزحمة الأشغال»¹. حتى يكون العقل الشرعي منطقياً مع مقتضيات الشريعة؛ وتمكننا منها إلى المنتهى الممكن، ولا يكون كذلك «حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب»².

ثم هناك تخصصات أخرى لا قبيل لعالم الشريعة بها كلها، وإنما يأخذ غرضه منها مناولة عن الثقات المتخصصين فيها، كالطب بجميع شعبه، والاقتصاد بجميع مكوناته، والهندسة، والفلاحة والبيطرة،... وهلم جرا من العلوم النافعة.

1/ شفاء الغليل للإمام الغزالي ص: 6.

2/ الموافقات: 1/ 124.

وكل ذلك أو بعضه يحتاجه عالم الشريعة لإدراك المصلحة الراجحة الخفية التي لا تتجلى إلا بالتكامل المعرفي بين عدة علوم وتخصصات دقيقة، خاصة عند تعارض مصلحة جلية مع مصلحة خفية أرجح منها.

وحفظ العقل المنطقي بتوفير أسباب قوته؛ ودفع أسباب الضعف عنه، بجعله ملكة لطائفة من الناس كل حسب اهتمامه؛ على جهة الحفظ الكفائي للأمة، ودفع كل ما يعرقل وجوده، أو يقلل وهجه، أو يحد من إبداعه، بتوفير الوسائل اللازمة حتى يتكون العقل المنطقي في كل التخصصات التي تحتاجها الأمة.

نماذج من الضروري والحاجي والتحسيني في حفظ كلية العقل

يمكن مقارنة نماذج من حفظ كلية العقل على سبيل التمثيل لا الحصر وهي كالآتي:
فالضروري في حفظ العقل هو توفير أسباب الحد الأدنى لحفظ ملكته، وحفظ ما يثبت حقيقته، وحفظ الملكة الفطرية التي تميز الإنسان عن كل ما سواه، حتى يندمج الناس في النسق الاجتماعي؛ بما يميزهم ضرورة عن الاجتماع الحيواني، وهذا لا يتأتى إلا بحفظ الضروري من العقل على الأقل. والمراد رعاية الملكة العقلية التي تسعف الإنسان في تدبير شؤونه، بحيث لا يضطرب الناس في تصرفاتهم ولا في كلامهم، فيزنوا الأمور بميزان العقل المميز لهم، ومن أهم وسائل هذا الضروري العقلي ما يلي:

وقاية العقل من كل ما يعطله كلية أو ما يغيبه أحياناً، أو يؤثر عليه، ثم بعلاج المدمنين والسكران، والمضطربين عقلياً؛ بالأدوية اللازمة والمعالجة النفسية، والمواكبة الاجتماعية ليخرجوا من حالة الإدمان والمرض؛ إلى حالة الصحو وحفظ العقل، حتى يندمجوا رويداً رويداً في المجتمع.

ومن ضروري حفظ كلية العقل أيضاً: منع كل مسكر يغيّب العقل، أو يؤثر عليه، ومنع المخدرات بكل أنواعها؛ لما تسببه من تعطيل للعقل أو التأثير عليه، أو اضطرابه بالإدمان

على أي مخدر سواء كان مشروباً، أو مأكولاً، أو مشموماً، أو سارياً في الدم، أو أقرصاً تبلى¹.

ثم بالزجر والعقوبة لمروجي المسكرات والمخدرات وتجارها ومتناوليهها، والوقوف بالمرصاد "لمافيا" المخدرات العالمية التي لا تسلم منها أمة من الأمم إلا نادراً، حتى لا تشيع المخدرات في الناس؛ وتستفحل فيهم استفحلاً مهولاً.

أما نموذج الحاجي في حفظ كلية العقل فهو كما يلي:

أولاً: حسن تربية الأولاد في المنشأ الأسري، وفي بيئة احتضانهم، فحسن التربية يحافظ على فطرة العقل من الانحراف والمخدرات والمسكرات، كما أن من حاجيات حفظ العقل؛ تجويد مناهج التعليم؛ في الفضاء المدرسي والجامعي، إذ به تنمى ملكة الذكاء العقلي.

ثانياً: توفير الإعلام الإيجابي والهادف وتكثيره؛ إذ به تنمى ملكة النقد العقلي؛ فتكون ملكة عقلية ناقدة بمهارات عالية يُميّز بها بين ما تستقبله في الإعلام أو غيره، من صالح الأمور وفسادها.

ثالثاً: التحسيس والتوعية على أهمية الملكة العقلية وعلى حسن رعايتها، حتى تعمل على اختيار الصالح واتباعه، واجتناب الفاسد وتركه.

وعلى العموم فكل ما لا يصل إلى حد تغييب العقل عادة أو التأثير عليه تأثيراً بيناً من المسكرات؛ فتحريمه من قبيل الحاجي كحرمة النبيذ عند الجمهور، وتحريم القليل الذي لا يسكر مما يسكر كثيره.

أما التحسيني في حفظ كلية العقل: فهو أن يعمل الإنسان على «تزكية عقله، بتنميته وترشيده وتشغيله، وهذا ما فعله الشرع، حيث عمل على تحريك العقول وإطلاقها من

1/ قال الإمام ابن عاشور: «ومعنى حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم، ولذلك يجب منع الشخص من السكر، ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين، ونحوها مما كثر تناوله» [مقاصد الشريعة: 303-304].

قيودها، ورفع عنها ما كان يعطلها من أوهام وخرافات، وطعمها بقيمه وأحكامه، ثم ترك لها المجال واسعا لتعمل وتتزكى، وهذا وجه آخر من وجوه حفظ العقل»¹.

ومن تحسيني حفظ العقل أيضا: تنمية مهارات التفكير في ملكوت الله، وعظمة خلقه، واتخاذ وقت للخلوة، ومحاسبة النفس لاستفراغ الهموم والأحزان، وممارسة الرياضة التي تعمل على تنمية الذكاء، والتمرن على التقطن والانتباه، واتخاذ فسحة ووقت للراحة والاستجمام.

ومن التحسيني أيضا في حفظ العقل حفظه من الجهل والنتيه؛ «فكم من عقول ضائعة وهي لم تر ولم تعرف مسكرا قط. ولكن أسكرها الجهل والخمول، والتعطيل، والتقليد»²، كما أن من تحسيني حفظ العقل؛ حرمة التدخين، وطابة.. وما في معناهما.

المطلب الثالث: حفظ كلية النسل

يعتبر حفظ النسل كلية من الكليات الخمس التي ثبت اعتبارها بالاستقراء، وذلك أن مجموعة من الأدلة الشرعية والأحكام الفقهية جاءت لحفظ النسل، فثبت عند علماء الشريعة بالتتابع والاستقراء أن حفظ النسل من المقاصد الكبرى للشارع جل ثناؤه وعز شرعه.

واعتبار النسل كلية ثابتة بالاستقراء من وجهين؛ الأول: أن حفظ النسل يدخل تحته كل ما يتعلق بنظام التناسل وحفظ نوع الإنسان، «فمن نظام النكاح تتكون الأمومة والأبوة والبنوة. ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبية، ومن امتزاج رابطة النكاح برابطة النسب والعصابة تحدث رابطة الصهر»³.

كما يتعلق بالنسل حفظ العرض والنسب، ويدخل تحته أيضا حفظ نظام الأسرة من التفكك والانهيار، بحسن تربية الأولاد وحسن رعايتهم، ووجوب الإحسان إلى الآباء وإجلالهم، وتوطيد العلاقة بين كل أفراد العائلة وتحسينها بصلة الرحم والتضامن والتكافل، لتحسين نواة المجتمع وتقوية روابطه.

1/ نظرية المقاصد: 270.

2/ نفسه: 270.

3/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 430.

والوجه الثاني الذي يؤكد أن حفظ النسل كلية من الكليات الخمس؛ أن منه ما هو ضروري ومنه ما هو حاجي ومنه ما هو تحسيني، وبهذا الحفظ الثلاثي التراتبي تُحفظ كلية النسل حفظاً تاماً من جميع جوانبها.

مستويات صيانة كلية النسل

ظاهر إذن أن لكلية حفظ النسل قوانين مضبوطة يجب اتباعها، وقواعد معلومة يجب احترامها، ومنهجاً مُحكماً يجب مراعاته؛ لِئُصان هذه الكلية من العبث، ويتجلى ذلك في ثلاثة مستويات: المستوى الأول: صيانة فطرة إبقاء النسل، المستوى الثاني: صيانة أخلاق النسل، والمستوى الثالث: صيانة حفظ نظام العائلة.

المستوى الأول: صيانة فطرة إبقاء النسل

والمراد من حفظ النسل بالتناسل لحفظ نوع الإنسان من الانقراض فـ«النسل هو خِلفَةُ أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيلُهُ إلى اضمحلال النوع وانتقاصه (..) فبهذا المعنى لا شبهة في عدّه من الكليات؛ لأنه يعادل حفظ النفوس»¹.

وحيثما نتحدث عن الفطرة في هذا السياق، فبمعنى أن تكون طريقة تناسل الإنسان، متميزة تميزاً إيجابياً عن البهائم، فيكون الزواج بالصيغة الشرعية، فيمنع منعاً كلياً اللواط والسحاق، والزواج بالمحارم، ولا يجمع بين ما حرم الله الجمع بينهما في الزواج، ولا يعدد فوق أربع نساء في الزواج. كما يجب احترام ما وضعه الله من العدة للمرأة، وكل ما شرعه الله مما يميز الإنسان عن الحيوان في التزاوج والتناسل؛ يعد فطرة إنسانية في التناسل.

ومن فطرة حفظ النسل «أن يحفظ ذكور الأمة من الاختصاص مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تقشّي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي»².

وكل هذا مما يحافظ على فطرة التناسل التي فطر الله الناس عليها، ويميزهم بها من حيث نوعها ونظامها. ومن الفطرة في حفظ النسل منع اختلاط الأنساب أي حفظ النسب، وهي

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 304.

2/ نفسه: 304-305.

فطرة خاصة بالإنسان يتميز بها عن البهائم، فحرم الله تعالى الزنا على الناس وأوجب العدة على النساء.

المستوى الثاني: صيانة أخلاق حفظ النسل

والمراد أن الله تعالى «ميّز نوع الإنسان بالاهتداء إلى الفضائل والكرامات واستخلاصها من بين سائر ما يحفُّ بها من شريف الخصال ورذيل الفعال، وجعل له العقل الذي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها»¹، فسن له قانوناً أخلاقياً لصيانة نسله وحفظ عرضه من التلاعب والعبث، ليميّز الإنسان عن غيره، فسان هذه الكلية عن كل ما يجعل الناس تشبه الأنعام في نكاحها وتناسلها، ونظام زواجها بما يحقق ثمرته المرجوة منه.

ومن هذا القانون الأخلاقي حفظ انتساب الفروع إلى أصولها «وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرّم الزنا وفرض له الحد»²، وحرّم القذف وفرض له الحد أيضاً، وحرّم زواج المتعة، ومن مكملات حفظ النسل تحريم الاختلاط، والخلوة بالأجنبية؛ احتياطاً لحفظ النسل وسداً لذرائع خرمه.

وعبر الإمام ابن عاشور عن هذه الأخلاق بقوله: «كان قضاء شهوة الذكور مع الإناث اندفاعاً طبيعياً محضاً (..) فرأى في مجموع ذلك حباً ووداً ولطفاً ورحمة وتعاوناً وتناسلاً واتحاداً وإقامةً لنظام العائلة ثم لنظام القبيلة ثم الأمة. وفي خلال تلك المعاني كلها معان كثيرة من الخير والصلاح والعلم والحضارة»³.

فأسس الشارع بذلك أخلاقاً تكاد تكون مغروسة في الطبائع، إذ الذود عن العرض وحفظ النسب يكاد يكون مشتركاً بين جميع الناس «لأن البشر قد أخذوا حيبتهم لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركزاً في الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله»⁴.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 431.

2/ نفسه: 305.

3/ نفسه: 431.

4/ نفسه: 305.

وحاصل الكلام أن الشرع أحاط كلية النسل بمجموعة من الأحكام؛ التي تمتن رابطتها، وتعزز وجودها، وتعلي قدر قيمتها، وتحفظ تميز الإنسان تميزاً إيجابياً، فالشرع يعلي النسل من الغريزة الحيوانية إلى الفطرة الإنسانية.

المستوى الثالث: صيانة حفظ نظام العائلة

يعد حفظ نظام العائلة مكوناً أساسياً من مكونات كلية النسل ومقصداً من مقاصدها؛ «ولم تزل الشرائع تُعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المعبر عنه بالزواج أو النكاح. فإنه أصل تكوين النسل، وتفرع القرابة بفروعها وأصولها»¹.

ومن تجليات ذلك أن عموم المودة والرحمة المتوخاة من الزواج لا تنحصر في الزوجين فقط؛ فالفرح والسعادة باستقرار الزوجين وإنجابهما الأولاد يتعداهما إلى عائلتيهما وأقاربهما؛ فعدم استقرار الأسرة أو فشل الزوجين في تدبير مشاكل الأسرة، يعود بالخيبة والحزن على العائلتين والأقارب.

ولحفظ نظام العائلة التي بحفظه يستقر المجتمع وتتقدم الحضارة أحاطت الشريعة الزواج بمجموعة من الضوابط التي تقوي التماسك الأسري وتعزز التعارف والتعاون بين العائلات المتصاهرة بتقوية ميثاق النكاح بجعله ميثاقاً غليظاً. ومن هنا يُعد حضور الولي في الزواج مؤازرةً للمرأة، ومعضداً لميثاقها الغليظ يستشعر الزوج وأهله أن هذه الفتاة أغلى وأعلى من أن تعطى لك بمجرد موافقتها من غير إذن وليها وموافقته، بل كلما كان حضور العائلتين أهل المرأة وأهل الرجل وموافقتهم وبهجتهم وفرحهم كان العقد أوثق والبركة أكثر، واستحى الطرفان من إنهائه بسهولة وزادا في صبرهما.

والذي يؤكد هذا هو أن من حصل على شيء بسهولة فرط فيه بسهولة، فالحصول على الزوجة ليس من الأمور الهينة المتاحة لكل من هب ودب؛ بل العقد بها من العقود الأدمية

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 430.

المقدسة التي يجب أن يحتاط له، إذ ليس كمثله عقد البتة، وذلك حتى لا تتخرم المقاصد الكلية التي شرع من أجلها الزواج¹.

نماذج من الضروري والحاجي والتحسيني في حفظ كلية النسل

سبق الحديث عن مراتب حفظ النسل في معرض الحديث عن اعتبار المراتب الثلاث لكل كلية، وبقي أن أدقق من خلال مقارنة نماذج لحفظ كلية النسل على سبيل التمثيل لا الحصر وهي كما يلي:

أولاً: إن مما يمكن اعتباره ضرورياً في حفظ كلية النسل؛ توفير أسباب التناسل الإنساني وتكثير نوعه، ويتصل بهذا تجنب قطع رحم الإناث، وخصي الذكور، وإجهاض الأجنة، والضروري من ذلك أن لا يكون شائعاً شيوعاً مؤثراً على تزايد التوالد، أما وقوعه لأحاد الناس فلا يبلغ حد الضرورة.

ثانياً: منع اللواط والسحاق منعا كلياً، وتوفير مراكز علاج مرضى الشذوذ الجنسي، وكون منع هذا ضرورياً لأنه يسلب الإنسان تميزه الإيجابي عن بعض البهائم التي قد تقع على بعضها البعض لانعدام العقل والتمييز لديها. ولكونه مخالفاً للفطرة، ثم لاستحالة أن يتحقق المقصد الأصلي للزواج منه؛ الذي هو التناسل، بل ويستبعد تحقق المقصد التبعية؛ كالمودة والرحمة والسكينة، فلا يتحقق لا ذا ولا ذاك؛ فالقول به أو الدفاع عنه أو عده من الحرية إنما هو مجرد حمق وعبث وتردٍ بالإنسان نحو الدرك الأسفل.

ثالثاً: حفظ نسب الفروع إلى أصولها وهذا من الضروري في كلية النسل ويتحقق ذلك بمنع شيوع فاحشة الزنا، والحفاظ على العدة الشرعية بالنسبة للمرأة. ومن وسائله الحاجية الإشهاد على المواليد، ومن تحسينياته توثيق الأطفال في كناش الحالة المدنية.

أما الحاجي من حفظ كلية النسل فيمكن أن أمثل له بما يلي: كاشتراط حفظ الحقوق بتوثيق العقد، واشتراط الباءة في الزوج والرضى من الزوجة، وصيانة العرض من القذف ومن كل قول يخرمه، ويدخل فيه أيضاً منع زواج المتعة؛ وما في معناه. كما يمكن عد

1/ ينظر كتاب "الكليات التشريعية": 244-245.

تحريم الخلوة بين رجل وامرأة لا تحل له؛ من حاجيات حفظ النسل، لما فيه من الحرج والشبهة.

ومن حاجياته أيضا إمكانية انحلال عقده بطلاق أو خلع عند تعذر العشرة، ووجه كونه مما يحفظ به النسل أنه لو علم الناس أنه عقد أبدي لتخوفوا من الزواج، وامتنعوا منه، أو أباحوا لأنفسهم ما يخرم النسل كالزنا، أو زواج المتعة، أو إخصاء أو عدم الرغبة في الزواج، فإمكانية انحلال عقد الزواج يبسّر ويرفع الحرج على الناس، عند التعاسر واستحالة بقاء الميثاق.

أما التحسيني من حفظ كلية النسل فيمكن أن أمثل له بما يلي: تشجيع الشباب على الزواج وترغيبهم فيه؛ بتوفير بعض أسبابه المادية والمعنوية، واشتراط الكفاءة بين الزوجين، وموافقة ولي الزوجة، وإشهار الزواج، ومن التحسيني أيضا جعل الحضانة للأم، لما حباها الله من الحنان والعطف على أولادها أكثر.

كما يمكن عد تحريم الاختلاط؛ ومنع مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية من تحسينيات حفظ النسل.

ومن تحسينيات حفظ نظام العائلة أن جعل الله نظام التعصيب لأولى رجل ذكر، فإن إعطائه نصيبا من الميراث يحمله مسؤولية معنوية في حفظ العهد، ورعاية البنات والوقوف إلى جانبهن سواء كان أخا للهالك أو عما له ... يكون عاصبا لبقية المال، ويكون كأنه مقابل للحفاظ على نظام العائلة، وعربون تقدير ومحبة لحفظ التماسك العائلي.

المبحث الثالث: إحكام حفظ كلية المال

يعتبر حفظ المال كلية من الكليات الخمس التي ثبت اعتبارها باستقراء مجموعة من الأدلة النقلية؛ من الكتاب والسنة، وما ثبت عن الأئمة، وباستقراء الأدلة العقلية، أضف إلى ذلك الضرورة الملحة إليه؛ بحيث لا يمكن الاستغناء عنه.

وعليه أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب أتحدث في الأول عن أهمية المال ومفهومه، وأبرز في المطلب الثاني: تجليات حفظ المال في الشريعة، وأخصص المطلب الثالث لوسائل صيانة المال ومقوماته الضرورية والحاجية والتحسينية باختصار إن شاء الله.

المطلب الأول: أهمية المال ومفهومه

- أهمية المال:

إن مجموعة من الأدلة التي لا تحصى تدل على كون المال أصلاً كلياً من الكليات الخمس التي انبنت عليها الشريعة وقصدها الشارع، فبالمال عمارة الأرض وبه تستجلب مصالح الدنيا، وبه تحفظ¹.

ومن هنا كانت عناية الشريعة بالمال؛ عناية كبيرة، واهتماماً بليغاً؛ على عدة مستويات: من حيث طرق كسبه، وحفظ بقائه وتنميته، واستثماره وتكثيره، وطلب ترويجه وعدم تكديسه، وحفظه من الضياع، وصيانته من الحرام، وأوجب فيه الشريعة حقوقاً، تزكية له وتعبداً لله وشكراً على نعمته.

فما مفهوم المال؟ وما تجليات حفظه؟ وما هي طرق تنميته؟ ووسائل صيانته من الحرام؟ وما المقومات الضرورية والحاجية والتحسينية لحفظ كلية المال؟

1/ «فالمال في الإسلام ركن من أركان الدين، كما هو ركن من أركان الدنيا؛ أما كونه ركناً من أركان الدنيا فيعرفه الجميع، ولا يجادل فيه أحد (..) أما كونه من أركان الدين فيتجلى أولاً فيما أجمع عليه المسلمون، وهو اعتبار المال من المقاصد الخمس الضرورية في الشريعة الإسلامية». بل إن ركناً من أركان الإسلام متعلق كله بالمال «يتجلى ذلك في الركن الثالث من أركان الإسلام، وهو ركن الزكاة، فالزكاة مال وعبادة مالية، وركن مالي من أركان الإسلام» فإن جل الشعائر التعبدية «تتوقف إقامتها على المال، فالصلاة تحتاج إلى بناء المساجد وتجهيزها، والقيام على خدمتها، وكل هذا يحتاج إلى المال، وفريضة الحج تتوقف كثيراً على المال، وأعمال البر والإحسان والصلة والصدقة والوقف.. كلها مال في مال، والعلم والتعليم بحاجة إلى مال، ومعظم أنواع الجهاد والدعوة إلى الله تحتاج إلى المال» [الذريعة إلى مقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني ص: 169].

- مفهوم المال:

يمكن تحديد مفهوم المال بأنه اسم جامع لكل ما يصح تملكه ويُقَدَّرُ على تسليمه وتسلمه سواء كان منقولاً أو عقاراً أو حيواناً، أو عيناً جاريةً، ويرادفه الرزق؛ بمعنى ما، وهو ما يصح الانتفاع به؛ اغتداءً أو لباساً أو سكناً، أو مركوباً، أو ما كان وسيلة لذلك، سواء كان حلالاً أو حراماً¹، ومن هنا يأتي الابتلاء الإلهي في وجوب التزام الحلال منه، وتجنب الحرام.

ويشير إلى هذا المعنى حديث: «يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي، قَالَ: وَهَلْ لَكَ، يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ، أَوْ لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟»²، والشاهد أن معنى المال، الملبوس والمأكول، وأن منه ما يتنفع به في الدنيا، ومنه ما ينتفع به في الآخرة، كالصدقة والزكاة والوقف³.

وجعل الإمام ابن عاشور للمال خمسة أوصاف متى اجتمعت سُمِّيَ مالاً: «أن يكون ممكناً ادخاره، وأن يكون مرغوباً في تحصيله، وأن يكون قابلاً للتداول، أن يكون محدود المقدار، وأن يكون مكتسباً»⁴

وإذا أردنا أن نبحت عن الفرق الدقيق بين الرزق والمال نجد أن المال وسيلة للرزق، أي أن الغاية من المال أن يستجلب به رزق، غذائياً كان أو ملبوساً أو سكناً أو مركوباً، أو ما كان في معنى ذلك، فهذه أمور كلها يتوسل إليها بالمال، فَبِالْمَالِ «يباشر الإنسان محيطه المادي بالاستثمار، فيحصل منه مكاسب حيوانية أو نباتية أو معدنية، يصرّفها في منفعه غذاءً

1/ قال الإمام ابن عطية: «والصحيح أن ما صح الانتفاع به هو الرزق، وهو مراتب أعلاها ما تغذي به» [المحرر الوجيز: 3/ 410]. وينظر كتاب: [مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 185-186].

2/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب الفتن وأشراف الساعة، بَابُ مَا بَيَّنَّ النَّفَّخَتَيْنِ، رقم: 2958.

3/ وقيل مفهوم المال هو: «اسم لجميع ما يملكه الإنسان، وأصله: ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره كالنقد، وما يمكن أن يقوم مقامه وقيل: هو المتقوم الذي يمكن الانتفاع به، وقيل: هو ما أمكن تحويله على هيئته من غير نقض» [معجم المعاني الجامع، جذر: "تعريف ومعنى المال"].

4/ مقاصد الشريعة: 457-458.

وملبساً وسكناً وتنقلاً»¹، فالمال وسيلة ضرورية لقيام مصالح الدين والدنيا، ولا يتصور الاستغناء عنه.

قال الإمام ابن عاشور: «إن مال الأمة هو ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناس آحاداً أو جماعاتٍ، في جلب نافع أو دفع ضار في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي»².

والأصل المتفق عليه أن «المال نعمة من نعم الله على عباده، ونعم الله كلها تستحق منا التقدير والاحترام، والعناية والرعاية، وقد أجمع المسلمون على أن حفظ المال هو أحد الضروريات الخمس التي عليها مدار الشريعة ومقاصدها»³. وكثير من المصالح لا تقوم إلا به، فهو أمر ضروري للحياة بكل مناحيها ومجالاتها فهو عصب الحياة وبه قيامها.

المطلب الثاني: تجليات حفظ المال في الشريعة

إن الشريعة حثت بشكل كبير ومؤكّد على حفظ المال واستثماره، بغض النظر عن مالكة، سواء كان فرداً أو أمة، كان صاحبه راشداً أو سفيهاً، وسواء كان لصاحبه أو ليتيم، فالمال واجب الحفظ والرعاية والتنمية على كل حال، صحيح أن التأكيد على حفظ مال الغير أبلغ من حيث الاحتياط له أكثر، ولذلك جاءت مجموعة من التوجيهات القرآنية والنبوية في حفظ أموال اليتامى بالقسط، وإعطاء المستضعفين حقهم بالعدل.

كما جاء الإسلام بدعوة الفرد إلى العمل وبذل الجهد لكسب المال من الحلال، وتنميته، فجعل الله ذلك فطرة في الإنسان، وكما نبهت الشريعة بكل تأكيد على وجوب حفظ مال الأمة؛ بالرعاية والاستثمار والمراقبة والمحاسبة.

1/ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 185.

2/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 457.

3/ الذريعة إلى مقاصد الشريعة: 172.

- حفظ أموال اليتامى بالقسط

ومن عناية الشريعة باليتيم حفظ ماله؛ بمجموعة من التوجيهات القرآنية، والقواعد المنظمة للتعامل مع مال اليتامى والقوانين الخاصة به؛ ومنها قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ

الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ¹ .

قال العلامة ابن عاشور في تفسير الآية: «وَأَبْتَدَأَهَا بِحِفْظِ حَقِّ الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الدَّفْعَ عَنْ حَقِّهِ فِي مَالِهِ، وَهُوَ الْيَتِيمُ، فَقَالَ: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، وَالْقِرْبَانُ كِنَايَةٌ عَنْ مَلَابِسَةِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّصَرُّفُ فِيهِ (..) وَلَمَّا اقْتَضَى هَذَا تَحْرِيمَ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْيَتِيمِ، وَلَوْ بِالْخَزْنِ وَالْحِفْظِ، وَذَلِكَ يَعْرُضُ مَالَهُ لِلتَّلْفِ، اسْتَنْثَى مِنْهُ قَوْلَهُ: ﴿إِلَّا بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ²» .

وبالغ في التهديد والوعيد؛ تحذيراً من عذاب الله الواقع؛ فقال جلّت قدرته: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا³ . وقال جل ثناؤه: ﴿وَأَثُوا الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ وَأَمْوَالَ الْيَتِيمِ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ الْيَتِيمِ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا⁴ .

وبهذا حافظت الشريعة على أموال جملة من المستضعفين من الناس، فجاءت بالحق والعدل والإنصاف في الحفاظ على الأموال من السطو والتعدي عليها بأي وجه من الوجوه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا

1/ الأنعام: 153.

2/ التحرير والتنوير: 8 / 162.

3/ النساء: 10.

4/ النساء: 2.

بَرِيْفًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»¹، ف«ثبت أن النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام»².

ولعل من أجمع آي القرآن في التعبير عن حفظ أموال الناس؛ بالحق والعدل والإنصاف؛ قول الله جل ثناؤه: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً بَلَّغْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُنَّ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا وَلَا تُؤْتُوا السُّبَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا أَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوبًا وَابْتَلُوا الَّتِي تَمْبِي حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَا تَاكُلُوهَا إِسْرَابًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَبَعْتُمْ إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَشْهَادٍ عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا»³.

- تجليات كسب المال الخاص وحفظه

لقد رغبت الشريعة الفرد المسلم في كسب المال الحلال، وتنمية ثروته بكل الطرق المشروعة؛ حتى يكون في كفاف عن المذلة والسؤال، بل ويكون من ذوي اليد العليا في مجتمعه الإنساني، متكفلاً بغيره، جواداً بماله، متضامناً بما عنده. كما في الحديث النبوي: «الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَن ظَهْرِ غَنَى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ»⁴. وهذا ترغيب في الكسب الحلال والتصديق والتعفف والاستغناء عما في أيدي الناس إلى طلب غنى النفس.

ومن الصحابة من جسد هذا الحس والتعفف يوم أخى النبي ﷺ بين الأنصار والمهاجرين ف«قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ الْمَدِينَةَ فَأَخَى النَّبِيَّ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ الْأَنْصَارِيِّ

1/ البقرة: 187.

2/ التحرير والتنوير: 2/ 355.

3/ النساء: 4-5-6.

4/ أخرجه الإمام البخاري كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، رقم: 1427، وأخرجه الإمام مسلم: كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، وأن اليد العليا هي المنفقة وأن السفلى هي الأخذة" رقم: 1033.

فَعَرَضَ عَلَيْهِ أَنْ يُنَاصِفَهُ أَهْلَهُ وَمَالَهُ، فَقَالَ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِي أَهْلِكَ وَمَالِكَ دُنِّي عَلَى السُّوقِ، فَرَبِحَ شَيْئًا مِنْ أَقْطِ وَسَمْنٍ»¹.

والدلالة على السوق فيها معنى التعفف على ما في أيدي الناس، كما فيه معنى الرغبة في الكسب الحلال، واتخاذ الأسباب بالتجارة، مع حسن التوكل على الله، وبذلك تحصل البركة في الرزق والربح في التجارة.

بل إن النبي ﷺ بنى في أصحابه نفسية التحدي والتعفف، ودرّبهم على العمل بالكد والسعي، وألا يحقروا من الكسب الحلال شيئاً، ولو أن يحتطب الرجل في وادٍ ثم يبيعه في السوق؛ فيكسب الرزق الطيب بشرف وعزة نفس. كما في الحديث النبوي: "لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ الْحَطَبِ عَلَى ظَهْرِهِ، فَيَبِيعَهَا، فَيَكُفَّ اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ"².

كما أن الشريعة حببت الناس في كسب الثروة والمال الكثير؛ الذي لا يؤثر سلباً في صلاح الإنسان، ولا ينسي صاحبه ربه، ولا يستغفله عن الآخرة، ويؤدي حق الله فيه، فنعم المال الحلال الكثير للرجل الصالح الفطن³.

ثم إن تنمية المال وطلب زيادة الثروة محبوب؛ ما لم يؤد إلى فساد، إذ الخلافة في الأرض وعمارتها منوطة بالثروة، وحسن التدبير بتربية الفرد على القناعة وعدم الإسراف، فلم تتوان الشريعة في حث الأفراد على تنمية أموالهم، وتوجيههم إلى ابتكار وسائل لتنمية الثروة الخاصة بهم، بتنمية الذكاء الذاتي الاقتصادي لدى أفراد المجتمع، وتشجيعهم على عقد شراكات، والإنخراط في مقاولات تنمية المال الخاص، وتيسير الإجراءات القانونية من طرف الدولة، وتوفير الضمانات اللازمة لحفظ أموال الأشخاص من التلاعب بها، أو السطو عليها، أو التهور في حفظها.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب مناقب الأنصار، بابُ كَيْفَ أَحَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ"، رقم: 3937.

2/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الزكاة، بابُ الإِسْتِعْفَافِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ، رقم: 1471.

3/ كما أخرج الإمام أحمد في مسنده: حديث "نِعْمًا بِأَمَالِ الصَّالِحِ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ"، رقم: 17763.

ومن ضوابط التصرفات المالية للأفراد أن تكون في خدمة الصالح العام، ومقوية للمال العام، ومُسهِمة في الاقتصاد الجماعي للأمة، وذلك «أن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلى حفظ مال الأمة؛ لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لثروة الأمة، فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منفعتها على أصحابها وعلى الأمة كلها»¹.

- حفظ المال العام للأمة

إن مما لا شك فيه أن ما من أمة مجتمعة إلا ولها مال عام مشترك بين جميع أفرادها لتدبير شؤونهم العامة وحفظ أمنهم وهو ما يُسمى "بيت المال" تصونه الدولة وتسهر على حمايته وتكثيره واستثماره وحفظه وتحسينه.

قال الإمام ابن عاشور: «المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، وأن مال الأمة لمَّا كان كلاً مجموعاً، فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارته عموماً، وبضبط حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ الجزئيات»².

- جبايات المال العام

تعمل الدولة على جباية المال العام وتحصيله من الضرائب التجارية والصناعية .. وغيرها، ومن معادن الفضة والذهب والحديد والنحاس والفسفاط والغاز، والبتترول عموماً. ومن المقالع البرية والثروات البحرية، وعموم الاتفاقيات الصناعية والفلاحية والقطاعات الحيوية، والزكاة والأحباس، والتبرعات والهبات³.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 455.

2/ مقاصد الشريعة: 455.

3/ قال الإمام ابن عاشور: «نظم القرآن أهم أصول حفظ مال الأمة (..) وهو تأسيس مال للأمة؛ به قوام أمرها، يؤخذ من أهل الأموال أخذاً عدلاً مما كان فضلاً (..)، يؤخذ من أغنيائهم فيرد على فقرائهم، سواء في ذلك ما كان مفروضاً وهو الزكاة، أو تطوعاً وهو الصدقة، فأطنب في الحث عليه، والترغيب في ثوابه، والتحذير من إمساكه، ما كان فيه موعظة لمن اتعظ»، [التحرير والتنوير: 78 / 3].

فتعمل الدولة على رعاية المال العام باستثماره بوضوح وشفافية، وبمراقبة جادة، ومحاسبة صارمة؛ للقضاء على الفساد والاختلاس والتبذير، وترشيد نفقات المال العام في المصالح العامة، وبناء المرافق الاجتماعية وصيانتها، والسهر على حسن تسييرها.

ومن ذلك ألا يحتكر مال عام، ولا ينسب لشخص مهما علا شأنه، ومهما كان منصبه في الدولة، فالمال العمومي يبقى لعموم المواطنين، فلا ينبغي أن يتصرف فيه أي شخص أو عائلة أو قبيلة، ولا يورث ولا يوهب، ولا تؤخذ جباياته لصالح أحد، ولا يتصرف فيه إلا بإذن ومحاسبة، والدولة هي الساهرة عليه والمتصرفة فيه بإنفاقه في وجوه المصالح العامة للناس.

«فالمال الذي يتداول بين الأمة ينظر إليه على وجه الجملة، وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة: حق للأمة عائد عليها بالغنى عن الغير، فمن شأن الشريعة أن تضبط نظام إدارته بأسلوب يحفظه؛ موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع وأن تعين على نمائه في نفسه أو بأعواضه»¹.

- من مصارف المال العام:

إن من مصارف المال العام؛ وجوه نذكر منها: حفظ أمن الدولة الخارجي والداخلي؛ بتوفير الجيش والنفقة على الجنود، والمعدات العسكرية والحربية البرية والبحرية والجوية، وتوفير العدد الكافي من المخابرات العسكرية، والإلكترونية، والذكاءات الأمنية المتعددة، وكل ما يحقق الدفاع عن الحوزة، ويحقق الهيبة للدولة، والإسهام في حفظ أمن الأمة بالعدل والإنصاف في إطار المصالح المشتركة بين الأمة الإسلامية.

ومن مصارف المال العام: حفظ الأمن الدولي، برعاية المصالح المشتركة بين الدول كمحاربة الإرهاب بجميع أشكاله وألوانه: الإرهاب الديني: سواء كان باسم الإسلام أو باسم اليهودية أو باسم المسيحية، والإرهاب القومي العنصري: سواء كان عرقياً أو لغوياً أو جنسياً، والإرهاب الاستعماري: سواء كان عسكرياً أو ثقافياً أو اقتصادياً.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 456.

ومن مصارف المال العام: محاربة المخدرات والأمراض المنقولة جنسيا وهوائيا وغذائيا، ومحاربة أمراض الثروة الحيوانية، لحفظ الأمن الغذائي، والصحة العالمية، ومحاربة التلوث البيئي.

وفي هذا كله تتصرف الدولة في المال العمومي بمحاصصة بين جميع الدول حسب نسبة ثروتها العمومية إلى ثروات الدول الأخرى. لحفظ المصالح الضرورية لبقائها وسيادتها من غير إسراف ولا تقتير، بحيث لا تجعل يدها مغولة إلى عنقها ولا تبسطها كل البسط.

ومن مصارف المال العام: حفظ الأمن الداخلي؛ بتوفير رجال الأمن الساهرين على ذلك، بمنع التعدي والظلم والسطو والسرقة، وبتوفير القضاء المتطور والعادل والنزيه، وتوفير العقوبات البديلة لترشيد نفقات الدولة على المرافق السجنية، خاصة مع توفر آليات المراقبة الذكية، والتطور الإلكتروني، فيمكن حبس المجرم في بيته؛ مثلا، أو في حيز بأقل تكلفة؛ شريطة الحفاظ على كرامته.

ومن مصارف المال العام: بناء المرافق الاجتماعية والسهر على سيرها، ويبدأ بالضروري منها ثم الحاجي ثم التحسيني، كالمدارس والمستشفيات والأسواق والمساجد، في حدود تعميم الضروري من ذلك على جميع مناطق الدولة.

ومن مصارف المال العام: تحسين البنيات التحتية وصيانتها: من طرق ومواصلات برية وبحرية وجوية، وكهرباء وماء صالح للشرب، وتحسين المرافق العمومية، وإصلاح الإدارة.

قلت بأن الزكاة من جبايات المال العام على أن تكون مصارفها فيما شرعت له أولاً: بأن يوضع لها صندوق خاص يصرف للأصناف الثمانية خاصة، ولعل الاستراتيجية المقصدية من هذا الصندوق هي تقليل الفقراء والمساكين والتضامن مع المحتاجين، باتخاذ تدابير لتقليص الفقر؛ بمشاريع مدرة للدخل، حتى تستطيع طائفة من فقراء المجتمع التخلص من الفقر والاعتماد على الذات.

أو بتوفير سكن اجتماعي لهم يليق بالكرامة الإنسانية يكفيهم مؤونة الكراء أو يقيهم أعباء التشرد، بتمليك أو بئمن رمزي حسب حالة الفقر ودرجته، ودعم الفئات الهشة في المجتمع

من المعوزين والمعاقين والمتخلى عنهم من الأطفال والشيوخ والمرضى الفقراء منهم، خاصة الذين لا مأوى لهم ولا معين، لتحقيق الكرامة الاجتماعية لهم، والقيام بالواجب تجاههم.

والقصد هو القضاء على جل مظاهر الهشاشة في المجتمع، ومحاصرة الفقر فيه، وتقليل الفقراء، باستثمارات مدرة للدخل لضمان الحد الأدنى من العيش الكريم لكل الناس.

المطلب الثالث: وسائل صيانة المال ومقوماته

في هذا المطلب أتناول أهم الوسائل التي حثت عليها الشريعة لصيانة المال وحفظه من كل ما يتلفه أو يعطل نموه أو يدخل عليه محظورا، ثم أتناول نماذج من أهم مقومات حفظ كلية المال من حيث الضروري والحاجي والتحسيني الخاص بهذه الكلية، وذلك في نقطتين اثنتين كالآتي:

أولاً: وسائل صيانة المال

إن الشريعة جاءت عموماً بحفظ مقاصدها بجلب ما يحققها ويقوي اعتبارها وشيوعها وسمى العلماء ذلك حفظها وجوداً، كما جاءت بدفع ما يهدد هذه المقاصد أو يخرمها أو يقلل من اعتبارها، وهذا في كل مقاصدها العامة والخاصة والجزئية.

وقد تطرقت فيما سبق إلى حفظ كلية المال من جهة الوجود، أما من جهة العدم فهي ما يعبر عنه بصيانة المال من الحرام، وأذكر نماذج من ذلك على سبيل المثال لا الحصر.

- صيانة المال من الربا

والربا «هو أن يعطي المدين مالا لدائنه زائداً على قدر الدين لأجل الإنظار، فإذا حل الأجل ولم يدفع زاد في الدين، يقولون: إما أن تقضي وإما أن تربى»¹. فشدد القرآن الكريم النكير على هذه المعاملة وغلظ الوعيد على مرتكبيها، لما فيها من أضرار وخيمة اجتماعياً واقتصادياً ودينياً، في الدنيا والآخرة.

1/ التحرير والتنوير: 3/ 78-79.

فالربا من أكبر الآفات التي تقضي على المال وتهدد الاقتصاد، فهي بمثابة الجرثومة (الفيروس) القاتل لنشاطه وحيويته، وقد شهد بذلك مجموعة من الخبراء الاقتصاديين في العالم، خاصة مع الأزمة الاقتصادية العالمية والتي كان الربا من أكبر عواملها وأسبابها. ولن أطيل الكلام في شيء معلوم معروف مفهوم، بل أقتصر على بعض آي القرآن الكريم وعلى بعض التنبيهات النبوية؛ بما يدل على أن الربا من أعظم المفاصد الدينية والدينية.

قال الله جل ثناؤه وعز شرعه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَبَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، يَمْحُو اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾¹ إلى أن قال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِتَقْوَى اللَّهِ وَذَرُوا مَا بَيْنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾². قال الإمام ابن عاشور في معرض تفسير هذه الآي: «عطف الكلام إلى إبطال وسيلة كانت من أسباب ابتزاز الأغنياء أموال المحتاجين إليهم، وهي المعاملة بالربا»³.

وفي الحديث النبوي «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا، وَمُوكِلَهُ، وَشَاهِدِيهِ، وَكَاتِبَهُ»⁴. وفي حديث أكثر فظاعة وقدحاً في الربا جاء فيه «الرِّبَا سَبْعُونَ حُوبًا، أَيْسَرُهَا أَنْ يَنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ»⁵، وفي حديث آخر «مَا أَحَدٌ أَكْثَرَ مِنَ الرِّبَا، إِلَّا كَانَ عَاقِبَتُهُ أَمْرُهُ إِلَى قَلْتِهِ»⁶. فالربا أشد حرمة من الزنا كما في الحديث السابق، «والربا أشد حرمة من القمار والميسر لأن الله سبحانه وتعالى قال:

1/ البقرة: 274-275.

2/ البقرة: 277-278.

3/ التحرير والتنوير: 78-79.

4/ أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات، بابُ التُّغْلِيظِ فِي الرِّبَا، رقم: 2274، وصححه الشيخ الألباني في كتابه صحيح وضعيف سنن ابن ماجة.

5/ أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات، بابُ التُّغْلِيظِ فِي الرِّبَا، رقم: 2274، وصححه الشيخ الألباني في كتابه صحيح وضعيف سنن ابن ماجة.

6/ أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات، بابُ التُّغْلِيظِ فِي الرِّبَا، رقم: 2274، وصححه الشيخ الألباني في كتابه صحيح وضعيف سنن ابن ماجة.

﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾¹. وسماه ظلماً، وسمى الميسر بغضاء، والخمر بغضاء، ولكن

الظلم استعمل فقط في الربا²، والظلم صنو الشرك بالله وقرينه كما في قوله سبحانه ﴿إِنَّ

الشُّرَكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾³. والحق أن فظاعة الربا وقبحه ومفاسده الاقتصادية والاجتماعية

والدينية أكثر من أن تحصى في الواقع.

فالأزمة الاقتصادية ناتجة عن تضخم رأس المال ورواج النقود بعضها ببعض دون إنتاج مادي للثروة؛ وهذا أثر من آثار الربا، إن النقود إذا كانت سلعة وثماناً في آن واحد يؤدي إلى الاختناق الاقتصادي، وبيع النقود بالنقود تفاضلاً هو عين الربا.

- صيانتة من السرقة:

لقد سعت الشريعة سعياً حثيثاً بكل الوسائل إلى حفظ ملكية المال لأصحابه سواء كان مالا خاصا يحفظ لأصحابه، أو مالا عاماً، أو جبت حفظه للعموم، وأحاطت ذلك بمجموعة من الأحكام الشرعية التي تزجر المعتدي على مال الغير، فأوجب حداً في السرقة، ومعاقبة من يختلس المال العام، أو يأكل أموال الناس بالباطل. والدليل على ذلك أشهر من أن يذكر.

- صيانتة من التبذير:

إن مما يتم حفظ المال ويقوم أركانه ويضمن استمرار وجوده وترشيد نفقاته؛ هو صيانتة من التبذير والإسراف في استعماله، بمجموعة من التوجيهات الدينية، والأحكام الشرعية، والقوانين المنظمة، التي توجه الناس لحفظ المال من التبذير، كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُبْذِرْ

تَبْذِيرًا، إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾⁴.

1/ البقرة: 278.

2/ مقاصد الشريعة في المعاملات المالية للعلامة عبد الله بن بية، ص: 27.

3/ لقمان: 12.

4/ الإسراء: 26-27.

فهذه الآية أجمع آية في وجوب الحفاظ على المال وعدم تبذيره و«التبذير: تفريق المال فيما لا ينبغي، وإنفاقه على وجه الإسراف»¹.

وقال الإمام القرطبي: «وَلَا تُبَذَّرُ " أَي لَا تُسْرِفُ فِي الْإِنْفَاقِ فِي غَيْرِ حَقٍّ؛ (..) وَالتَّبْذِيرُ إِنْفَاقُ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ، وَلَا تَبْذِيرَ فِي عَمَلِ الْخَيْرِ؛ (..) -وقيل- التَّبْذِيرُ هُوَ أَخْذُ الْمَالِ مِنْ حَقِّهِ وَوَضْعُهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ، وَهُوَ الْإِسْرَافُ، وَهُوَ حَرَامٌ»². فالتبذير والإسراف من أكبر آفات المال والأعمال، ومن أخطر مهلكاتهما، فالتبذير خراب للمال. ومن هنا تعاملت الشريعة مع السفية معاملة خاصة وأحاطت تصرفاته بأحكام خاصة ف«السفه في المال هو إضاعته وقلة المبالاة به وسوء تنميته»³. فحجرت عليه في ماله الخاص ومنعت الناس من التعامل المالي معه كما قال جل ثناؤه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّبَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا أَرْزُقُوهُمْ مِنْهَا وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾⁴.

وهذه نماذج على سبيل المثال لا الحصر في حفظ كلية المال بدفع ما يفسدها، أو يشوب حليتها، أو يبذرهما، أو يكدها حتى تكون أموالاً جامدة لا تنتج خاصة وأن المال الجامد الذي لا ينتج ولا ينمو يكون في تناقص وتآكل مستمر⁵.

1/ الكشاف: 2/ 661.

2/ الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي: 10/ 247.

3/ التحرير والتنوير: 1/ 725.

4/ النساء: 5.

5/ أجمل الإمام ابن عاشور مقاصد المال في خمسة أمور حيث قال: والمقصد الشرعي من الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها» [مقاصد الشريعة: 464].

ثانياً: نماذج من مقومات حفظ كلية المال من حيث الضروري والحاجي

والتحسيني

مما سبق يظهر بشكل جلي أن لكلية المال أركاناً ومقوماتٍ ضروريةً في حفظها، وأخرى من قبيل الحاجيات في حفظها، ومرتبة ثالثة وهي المقوم التحسيني في حفظ كلية المال.

وإن مما يمكن عده ضرورياً في حفظ كلية المال، كنماذج مقترحة منها: توفير الحد الأدنى من وسائل إنتاج المال وآليات تطويره، وحمايته من السرقة والنهب والاختلاس. سواء كان مالا عاماً أو خاصاً، وتوفير الحد الأدنى من ترويجه وحفظ قيمته، وبذل الجهد الضروري في تنميته¹، ومن الضروري منع ربا الأضعاف المضاعفة.

وما يمكن عده حاجياً في حفظ كلية المال: تجنب تكديسه واحتكار قيمته والسعي في تطوير آليات تنميته واستثماره، ومنع كل الربا والتبذير سواء كان في المال العام أو الخاص. وفحش التبذير في المال العام أشد قبحاً وأفسد له، ومنع الربا ما لم يكن أضعافاً مضاعفة بالنظر إلى حفظ المال حاجياً، أما بالنظر إلى الإثم الآخروي فقد يرتقي إلى الضروري.

ومن حاجيات حفظ كلية المال إحياء التضامن الاقتصادي بين الناس بسن قوانين مؤطرة للقرض الحسن، وتشجيع الناس عليه بضمان حفظ رؤوس أموالهم، وإخراج الضمان التكافلي إلى حيز الوجود، بدل الضمان الربوي.

ومن الحاجيات الملحة لحفظ كلية المال توفير البنوك التشاركية وتيسير المعاملات المالية الحسنة المبنية على القانون الملزم لحفظ أموال الشركاء، وأموال الدائنين؛ وعدم استغلال العاطفة الدينية لأكل أموال الناس بالباطل.

1/ قال العلامة ابن بيه: فإذا وضعنا خريطة للمقاصد الضرورية في المعاملات، وهي كثيرة جداً، بدأناها من القرآن قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29]. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 40] وغيرها. [مقاصد الشريعة في المعاملات: 27].

ومما يمكن عده تحسينيا في حفظ كلية المال نماذج منها: المداومة على مراقبة الأسعار، والحد من التضخم، وترشيد التبرعات والهبات من العقود غير العوضية، سواء في المال الخاص أو المال العام التي تصرفها الدولة بالعدل والإنصاف المعقولين، فيجب الاحتياط في مصارفها ولا يجوز ولا ينبغي المبالغة فيها أو الإكثار منها.

ومن التحسينيات في حفظ كلية المال إنشاء بنوك تضامنية للقروض الحسنة، مؤطرة بقانون صارم يحفظ أموال المساهمين فيها، ويقنن صفات المستفيدين منها بضمانات معلومة.

ومن تحسينيات حفظ كلية المال تكثير صيغ المعاملات المالية في البنوك التشاركية وضبطها بهيئات مستقلة من خبراء فقهاء الشرع والاقتصاد¹

وعلى كل حال فالدولة بمؤسساتها وهيئاتها واجب عليها رعاية المال العام، وصيانته من الحرام أو العبث به أو تبذيره، كما يجب عليها محاسبة الوكلاء على المال العام بقوانين معلومة، ومراقبة صارمة لثروتهم وتصرفاتهم المالية وعقودهم المبرمة، ومراقبة ثروات ذويهم وأهلهم ومعارفهم.

كما يجب على هيئات المجتمع المدني الإسهام الفعال والمعقول في مراقبة المال العام، والدفع نحو تفعيل القوانين الجاري بها العمل في المراقبة والمحاسبة، وإرجاع المال العام إلى أهله ومكانه من خزينة الدولة.

1/ كما هو الحال في المبادرة النوعية للمجلس العلمي الأعلى في المغرب الذي أنشاء هيئة شرعية مستقلة لمراقبة الأبنك التشاركية مكلفة بمطابقة معاملاتها المالية مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومؤشرة عليها.

الفصل الثالث: الأصل الجامع لأثر المقاصد في تدبير الاختلاف

المبحث الأول: الاختلاف مقصد كوني وطبيعة إنسانية

المبحث الثاني: من أهم ما يجب الاتفاق عليه ضرورة

المبحث الثالث: المقصد الأعلى للشرعة الإسلامية

تمهيد:

يعتبر الاختلاف من أهم القضايا المؤثرة في تحول المجتمعات ومكوناتها، لذا يجب استثماره في علاقته بالمقاصد¹ من أجل بناء مجتمع منسجم، ومتقدم، ومتعايش، ومتفاعل مع قضايا الكبرى في تعايش مع مكونات الذات المختلفة طبيعياً، ومع الآخر المختلف عقائدياً، من أجل بناء إنسان سوي ومعزز ومكرم، وفي الوقت نفسه حر في اختياره غير مكره عليه². ولا يتحقق ذلك إلا بالاستناد المباشر بالمقاصد الشرعية، وبقيما الأخلاقية، وبالعامل الجاد على تحقيق المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية المتمثل في "تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة".

ولتحقيق هذا المقصد الأعلى حثت الشريعة على مجموعة من القيم الأخلاقية الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومنها قيم مشتركة بين جميع الناس، لا يسمح بانتهاكها بأي حال من الأحوال.

وهذه القيم المشتركة يتساوى فيها كل الناس؛ كيفما كان دينهم أو جنسهم كقيمة العدل وهو أن يعطى لكل ذي حق حقه بغض النظر عن انتمائه، وكذلك الحرية والإنصاف،... والتعاون على الخير.

ومنها قيم دينية وشعائر تعبدية خاصة بمن اقتنع بالإسلام وآمن بالله ورسوله ﷺ، وهي قيم دينية متعلقة باليوم الآخر، والطمع في المغفرة والجنة برحمة الله، وهي التي عبرت عنها في المقصد الأعلى للشريعة بالسعادة الأخروية.

1/ تظهر علاقة الاختلاف بالمقاصد من عدة نواحي منها: أن الاختلاف الواقع بين الناس مقصود إلهي إذ لو شاء الله لجعل الناس أمة لا اختلاف فيها، ومن هنا كانت علاقته أنه مقصود في ذاته لله سبحانه وتعالى، ومن جهة أخرى فإن حسن تدبيره مقصد شرعي كما سيتضح، ومن جهة ثالثة: أن تدبير الاختلاف يكون بمجموعة من القيم الأخلاقية المقصودة للشارع، والجهة الرابعة: أن تدبير الاختلاف من الوسائل التي يحفظ بها المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، المتمثل في "تكريم الإنسان وإسعاده في الدنيا والآخرة" فيكون هذا هو المقصد الأكبر الذي ينبغي حفظه وخدمته وعدم المساس به أو خرقه، أو تشريع ما ينقضه؛ مشتركاً إنسانياً، ينبغي أن يسعى كل الناس وكل الأمم لتحقيقه والمحافظة عليه.

2/ فالمسلمون لهم رسالة الحضارية عالمية في إصلاح الإنسان ودعوته إلى كل خير فالإسلام في هذا الصدد رسالة لها مقصد سامي «من حب الخير للناس جميعاً، والرغبة الملحة بأن يخرجوا الناس من الظلمات إلى النور، ويدفعوهم إلى معارج المجد الإنساني، ويأخذوا بأيديهم إلى القمم الحضارية الراقية، والرغبة الملحة أيضاً بأن يذوق الناس معهم ما ذاقوا من إيمان منح قلوبهم الطمأنينة والسعادة والرضا» [الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها: للعلامة عبد الرحمن حَبَنَكَة الميداني، ص: 134-135].

وهذا ما سأبين بعض ملامحه في هذا الفصل بحول الله وحسن عونه وتوفيقه في ثلاثة مباحث: كنماذج على سبيل المثال لا الحصر، أتناول **المبحث الأول**: بعنوان الاختلاف مقصد كوني وطبيعة إنسانية، **والمبحث الثاني** أقارب أهم القيم المشتركة التي لا ينبغي الاختلاف حولها للحفاظ على تميز الإنسان على ما سواه، وتكرس الحفاظ على كرامته وعلو شأنه، **والمبحث الثالث**: أخصه لبيان وإبراز معالم المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: الاختلاف مقصد كوني وطبيعة إنسانية

لعل أهم علاقة وأبرزها بين الاختلاف والمقاصد هي كونهما يتداخلان إلى درجة التطابق بينهما، فيكون الاختلاف مقصوداً في حد ذاته، ويسعى الشارع إلى وجوده، وفي وجوده مقاصد معتبرة للخلق.

وتتضح هذا العلاقة بين المقاصد والاختلاف أكثر حينما نجده ماثلاً في سنن الله القدرية المشاهدة، ونجد في عدم الاختلاف فساد الكون والطبيعة، بل لا يتصور وجود بغير اختلاف أبداً.

وعليه أتناول هذا المبحث في مطلبين، أبرز في المطلب الأول كون الاختلاف مقصداً كونياً قدرياً، وأخصص المطلب الثاني للحديث عن التدبير المقاصدي للاختلاف الإنساني.

المطلب الأول: الاختلاف مقصد كوني قدري

في هذا المطلب أتحدث عن بعض تجليات سنة الله في خلقه المبنية على الاختلاف الكوني، وأبرز التكامل والانسجام الكامن في هذا الاختلاف، ثم أبين علاقة المقاصد الشرعية بالاختلاف الإنساني الطبيعي والتدبير المقاصدي لهذا الاختلاف.

وأعالج هذا المطلب في أربع نقاط، أبرز في النقطة الأولى أصل اعتبار الاختلاف، وفي النقطة الثانية، أتناول بعض تجليات القصد الإلهي في اختلاف الكون، وفي النقطة الثالثة: أبرز بعض مظاهر القصد الكوني القدري في اختلاف الناس، والنقطة الرابعة: أبين أوجه من إرادة الله القدرية في اختلاف الناس.

أولاً: الأصل الاعتباري للاختلاف

أعتقد أن أكبر مؤسس للاختلاف قاعدتان كليتان قطعتان لا اختلاف فيهما، الأولى يمكن صياغتها كالتالي: "انبناء أمر الله الكوني وقصده القدري على الاختلاف والتكامل"، أي أن الله جعل أمره الكوني القدري مبنياً على الاختلاف وبذلك تستمر الحياة. بمعنى أن من مقاصد الله الكونية الخالدة؛ إقرار الاختلاف، فخلق السماء والأرض مختلفين، والليل والنهار

مختلفين، وخلق الله الذكر والأنثى مختلفين، وخلق جنس الإنسان مختلفاً من حيث لونه وعرقه ولغاته وعاداته وتقاليده.

والقاعدة الثانية: "انبناء أمر الله الشرعي على الحرية والإقناع ومسؤولية الاختيار"، فجعل الله مقاصده الشرعية موجّهةً ومسدّدةً للاختلاف؛ لترشيد الفطرة، والمحافظة على أصل النوع الإنساني، مفضلاً عن كل ما سواه، تكريماً له ورفعاً لشأنه وإعزازاً لوجوده.

وهذا يقودنا إلى نتيجة فحواها أن الاختلاف الكوني مبني على التكامل والانسجام، كذلك ينبغي أن يكون الاختلاف الإنساني الطبيعي مبنيًا على التكامل والانسجام، فالاختلاف الكوني المنسجم هو مثال يقتدى ونموذج يحتذى.

ومن حكمة الله في الابتلاء؛ أنه اختبار إلهي للمكلفين، وليس هناك معنى للاختبار إن لم يكن محتملاً للنجاح أو الفشل؛ وعليه لا يتحقق معنى الابتلاء والاختبار إلا إذا كان المكلفون مخيّرِينَ في أعمالهم التي يحاسبون عليها، غير مكرهين، إذ الإكراه متنافٍ مع الحساب والجزاء.

فإرادة الله وحكمته: أصل الاختلاف الكوني القدري؛ والتخيير الإلهي للإنسان: أصل الاختلاف العقدي؛ ونفي الإكراه: أصل الاختلاف العملي؛ والحث على الاجتهاد: أصل الاختلاف الفقهي.

ولذلك جعل الله بقصده الكوني القدري: سبيلاً موصلاً إلى الجنة، وسبيلاً موصلاً إلى النار، وخيّرَ الناسَ في اتباع أيهما شأوا، بعد تذكيرهم بأصل الفطرة، وبيان طريق النجاة؛ والتحذير من طريق الشر، وإقامة الحجة القاطعة والبرهان الساطع على صدق الوحي. ويقرر هذا قوله جل ثناؤه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ

بِالطَّلُوعِ وَيَوْمٍ بِإِلَهِهِ قَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا إِنْصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ¹.

وقوله سبحانه: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ مِمَّا شَاءَ قَلِيُومٍ وَمِمَّا شَاءَ قَلِيكُفْرٍ﴾².

وعبارة "مَنْ شَاءَ" دليل تخيير لا إكراه فيه، ودعوة للإقناع لا للإكراه، وهذا لا يعني التسبب والفوضى العارمة في النظام أو الخلق أو التصرفات بدون محاسب ولا رقيب، ولا يعني أنه تخيير سلبي محايد لا يترتب عليه أثر، ولا حساب³. بل إن المكلف مسؤول عن اختياره؛ ومحاسب بمقتضاه، لذلك فتَوَجَّهْ الآية هو الإرشاد إلى طريق النجاة والابتعاد عن طريق الهلاك، كما في قوله جل جلاله: ﴿إِن هَذِهِ تَذْكِرَةٌ مِّمَّا شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾⁴. وقوله جل ثناؤه: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ

الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَظِيمَةُ الْأُمُورِ﴾⁵.

فالآي القرآني فيه دعوة وإرشاد، وبيان وتحذير، وإخبار بالوعد والوعيد، ومآلات التصرفات، وعواقب الأعمال والمعتقدات، فبيّن حقيقة الطريقين وعرف بمآلات كل واحد منهما، وترك الخيار للمكلف، فالتخيير أساس الاختلاف ومنبعه، والشريعة أساس تدبير الاختلاف، وترشيد مساره وتسديد اعتباره، كما قال الإمام الزمخشري: «الاختيار الذي هو أساس التكليف، فاختر بعضهم الحق وبعضهم الباطل، فاختلفوا»⁶.

1/ البقرة: 255.

2/ الكهف: 29.

3/ وليس الكلام هنا عن التخيير بمعنى الإباحة عند الأصوليين التي لا حرج في فعلها أو تركها.

4/ الإنسان: 29.

5/ لقمان: 21.

6/ الكشف: 438/2. «ولا شك أن الاختلاف في وجهات النظر وتقدير الأشياء والحكم عليها أمر فطري طبيعي، له علاقة بالفروق الفردية إلى حد بعيد، إذ يستحيل بناء الحياة وقيام شبكة العلاقات الاجتماعية بين الناس أصحاب القدرات الواحدة والنمطية الواحدة، ذلك أن الأعمال الذهنية والعملية تتطلب مهارات متفاوتة، وكأن حكمة الله تعالى اقتضت أن يكون بين الناس بفروقهم الفردية سواء أكانت خلقية أم مكتسبة بين الأعمال في الحياة تواعد والتقاء، وكل ميسر لما خلق له، وعلى ذلك فالناس مختلفون» [أدب الاختلاف في الإسلام للدكتور طه جابر العلواني، ص: 11].

فالشريعة جاءت لتحافظ على توازن تصرفات الإنسان وتوجه فعله الاختياري؛ عن طريق الإرشاد والتحذير، بوضع مجموعة من القواعد لتدبير الاختلاف لا لإبطاله، بل لجعله اختلاف تكامل وبناء؛ قصد التفاعل الإيجابي والاستخلاف الراشد في الأرض؛ لتكريم الإنسان، واخباره بمصير اختياره.

ثانياً: منَ القصد الإلهي في اختلاف الكون

القصد الكوني القدري: هو ما جعله الله ثابتاً في نظام خَلْقِهِ بحيث لا يمكن تغييره ولا تبديله؛ للدلالة على المعجزة الإلهية وحفظ نظام العالم. كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ أُنثَىٰ لَتَسْكُنُوا بِهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾¹.

فهذا جعل الإلهي للناس قصد كوني قدري، فلا أحد يستطيع التحكم في خلق الله القدري فيوقف دوران الأرض؛ أو يتحكم في طلوع الشمس أو غروبها، وإنما ذلك من جعل الله وخلقته وقيوميته على كونه ورعايته لخلقته، فقصد أن يجعل في اختلاف الكون صلاحاً لخلقته وخدمة لهم، باختلاف نظم الكون وانسجامها؛ «فرتب الله للناس الكون، وعدَّ لهم مَقَوِّمَاتِ حَيَاتِهِمْ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَخَلَقَ مِنْ أَجْلِهِمُ الْأَشْيَاءَ»².

فعلى سبيل المثال: من مقاصد اختلاف الليل والنهار تدبير معاش الناس، وفترة لاستراحتهم، لتجديد طاقات العمل فيهم، بتسخير الله وتمهيد المعاش لهم. أو المقصود بذلك «الكليات التي يتأسس عليها الفعل التدبيري للحق سبحانه في آيات هذا الكون بمقتضى إرادته الكونية، ذلك بأن الله عز وجل يتصرف بمقتضى إرادتين: إرادة تكوينية وأخرى تشريعية»³.

1/ غافر: 61.

2/ تفسير الإمام الشعراوي: 8680 / 14.

3/ النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف للدكتور محماد رفيع، ص: 21.

ظاهر مما سبق أن إرادته التكوينية أراد بها مقصد حسن تدبير الكون ورعايته، لخدمة الإنسان وتوفير ظروف العيش اللائقة به¹.

ثالثاً: من القصد الكوني القدري في اختلاف الناس

ظاهر إذا أن سنة الاختلاف في الكون القصد منها هو التكامل المنسجم، لتكوين وحدة متكاملة؛ مسخرة لخدمة الإنسان، دون تفاوت أو اختلاف وظائفي أو تخلف التكامل المشكل للوحدة الكلية للكون الخادم لنوع الإنسان، والممهد له العيش في أحسن الظروف تسخيراً وتيسيراً وتسهيلاً؛ لاستخدام وسائله، والسير فيه تفكيراً لأخذ العبرة، وتحقيقاً للعيش وشكراً للمنعم جل ثناؤه.

«وقد اقتضت إرادة الله الكونية جعل آية الاختلاف والتعددية بين الناس سنة كونية مطردة، سواء في المجال اللغوي، أو المجال الديني أو المجال المذهبي والفكري»². ثم خلق الله الإنسان مجبراً في خلقته مخيراً في خلقه واعتقاده وتصرفاته وأفعاله، ليحاسب بمقتضى اختياره.

فالاختلاف الإنساني مقصد كوني قدري من جهتين: الأولى الاختلاف المحايد وهو الذي لا حساب عليه ولا عقاب ولا دخل لكسب الناس فيه، كاختلاف الألوان والألسن والجنس. كل ذلك بقدر الله الذي لا دخل فيه لإنسان ولا يحاسب عليه الناس.

والجهة الثانية: الاختلاف الكسبي وهو المتولد عن تخيير الله للناس وتفويضهم لمقتضى إرادتهم الحرة، والأمر واضح في خلق طريقتين مختلفتين، لا مناص من اتباع أحدهما، إذ إن بعض الناس يختارون طريق الخير بإرادتهم، وبعض الناس يختارون طريق الشر بإرادتهم. وهذا بعد التذكير والتحذير والتنبيه على مآلات كل طريقة، وبيان معالم كل واحدة منهما.

1/ أما الإرادة الشرعية فهي تكليف الناس بمقتضى الشريعة ابتلاء لهم واختباراً لإرادتهم بعد بيان طريق الخير والإرشاد إليه ودعوة الناس للتباعد ليسعدوا في دنياهم وأخرتهم، وفيه تنبيه وبيان وتحذير من طريق الشر حتى لا يسلكه الناس إذ منوط به الشقاء والعذاب في الدنيا والأخرة والعياذ بالله

2/ النظر الشرعي في بناء الائتلاف: 21.

رابعاً: مِنْ إِرَادَةِ اللَّهِ الْقَدْرِيَّةِ فِي اخْتِلَافِ النَّاسِ

قال الله جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن

رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ¹ قال بعض المفسرين في معنى هذه الآية أي لو شاء الله سبحانه وتعالى لجعل الناس «أمة واحدة مؤمنة؛ حتى لا يقع منهم كفر، ولكنه عز وجل لم يشأ ذلك، فهم لا يزالون مختلفين في الأديان والآراء والملل»².

وقال الإمام الشوكاني: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة أي: أهل دين واحد، إما أهل ضلالة، أو أهل هدى وقيل معناه: جعلهم مجتمعين على الحق غير مختلفين فيه، أو مجتمعين على دين الإسلام دون سائر الأديان، ولكنه لم يشأ ذلك فلم يكن، ولهذا قال ولا يزالون مختلفين في ذات بينهم على أديان شتى، أو لا يزالون مختلفين في الحق أو دين الإسلام»³.

أي لم يخلق الله سبحانه طريقاً واحداً ولو شاء لفعل ذلك، لكن اقتضى بإرادته الكونية أن يخلق طريقين ويخير الناس أيهما شاءوا اتبعوا، وأيهما اتبعوا يجازون بمقتضاه، ومن الطبيعي أن يختلف الناس بإرادتهم الحرة. ثم إنه لو لم يجعل طريقين، لكان الناس مكرهين على الطريق الواحد المخلوق وحده، لكن اقتضى الله بإرادته الكونية أن يجعل الناس مخيرين غير مكرهين.

«وهذا الكلام يتضمن نفي الاضطرار، وأنه لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق، ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف، فاختر بعضهم الحق وبعضهم الباطل، فاختلوا، فلذلك قال وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ⁴»

1/ هود 118.

2/ المحرر الوجيز: 215/3.

3/ فتح القدير للإمام الشوكاني: 2/ 605.

4/ الكشف: 2/ 438.

وهذا الاختلاف الإنساني التخيري سنة قدرية لا سبيل إلى رفعها أو إبطالها بل ليس من المطلوب ذلك، ولن نحاسب يوم القيامة على وجود ذلك، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَسَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَقْبَنتُ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾¹، بل جعل ذلك اختباراً للناس في كيفية تدبيرهم، والسعي إلى التعارف والتكامل بين المخالفين، والتعايش فيما بينهم.

المطلب الثاني: التدبير المقاصدي للاختلاف الإنساني

إن التدبير الإلهي لاختلاف الكون المشاهد؛ دعوة للتآلف والتكامل بين الناس فيما اختلفوا فيه من الأفكار والآراء والاجتهادات، واستثمار الاختلاف فيما يخدم الغاية الكبرى المشتركة بين الناس عامة، ومن هنا كان «النظر إلى هذا الاختلاف على أنه آية ثراء وغنى وفق قصد الله الكوني من خلال ما يتأسس عليه من ائتلاف واشتراك بين أهل الاختلاف»².

ولتدبير هذا الاختلاف الواقع بقصد الله الكوني جاءت مجموعة من التوجيهات القرآنية والمقاصد الشرعية تحث الناس على ضرورة التعارف والتعاون والوحدة والتكامل والانسجام المثمر للتسامح والتعايش.

أولاً: أثر مقصد التعارف في تدبير الاختلاف

مما لا شك فيه أن من مقاصد الشريعة التعارف والتآلف، دل على ذلك مجموعة من الأحكام الواردة في القرآن والسنة، وسيرة رسول الله ﷺ، والصحابة من بعده رضي الله عنهم جميعاً، فالتعارف وسيلة أساس لبناء الائتلاف والتعاون والتضامن، لتحقيق الاستخلاف في الأرض وأداء الأمانة التي حملها الإنسان.

1/ يونس 99.

2/ النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف: 21.

بل إن الآية الكريمة جعلت التعارف من ثمرات اختلاف الشعوب والقبائل كما في قوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَنَثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾¹

وكانه قَصْرٌ على ذلك للاهتمام والتوجيه «فنبه أنّ اختلاف القبائل للتعارف لا للتفاخر»².

قال الإمام السعدي: «وجعلهم شعوبًا وقبائل أي: قبائل صغارًا وكبارًا، وذلك لأجل أن يتعارفوا، فإنهم لو استقل كل واحد منهم بنفسه، لم يحصل بذلك التعارف الذي يترتب عليه التناصر والتعاون، والتوارث، والقيام بحقوق الأقارب، ولكن الله جعلهم شعوبًا وقبائل، لأجل أن تحصل هذه الأمور وغيرها، مما يتوقف على التعارف»³.

فمن مقاصد التعارف الاستفادة مما عند الآخر من الإيجابيات، وتجاوز سلبيات الذات، وتعريفه بما في الإسلام من الإيجابيات ليتجاوز سلبياته، قال العلامة علوان في تفسيره: «وانما جعلناكم كذلك لِتَعَارَفُوا أي يعرف بعضكم بعضا، ويؤدي بكم تعارفكم إلى التلاحق في المنشأ لا للتفاخر والتغالب والمظاهرة إذ لا تفاخر بينكم الا بالكرامة»⁴. وكذلك من مقاصد التعارف التحاور، والاقناع، والاقتناع، وتبادل الخبرات، والزيادة في العلم والثقافة، والاطلاع على خير ما عند الآخر، واطلاعه على خير ما عند الذات.

إن أهم ما عند المسلمين والذي يجب أن يتحلى به كل مسلم مع كل الناس هو الأخلاق الحميدة التي يحبها كل الناس على اختلاف طبائعهم واعتقاداتهم وتوجهاتهم الفكرية والمذهبية، وأقتصر على حديث لرسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام: وهو يرغب المؤمنين في التخلق بالأخلاق الحسنة وأهميتها في التواصل الإنساني، «إن أحبكم إليّ أحاسنكم أخلاقا الموطؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون»⁵، وفي الصحيحين: «إن خياركم

1/ الحجرات: 13.

2/ إيجاز البيان عن معاني القرآن: 756 / 2.

3/ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للإمام عبد الرحمن بن ناصر السعدي: 802.

4/ الفواتح الإلهية للإمام نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ): 343 / 2.

5/ أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق، وأخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الحظر والإباحة، ذكر وصف أقوام يبغضهم الله جل و علا من أجل أعمال ارتكبوها، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب 8 / 3.

أحاسنكم أخلاقاً»¹ وفي وصية النبي ﷺ لأبي ذر قال: «يا أبا ذر اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»².

ثانياً: أثر مقصد الإنصاف في تدبير الاختلاف

يعتبر الإنصاف عملة نادرة في تدبير الاختلاف بين الأمم والأشخاص؛ مع أهميته البالغة في التقريب بين وجهات النظر، فلا يقع تقارب ولا يحصل استماع بين المتخالفين لوجهات نظرهما، ما لم يحصل الإنصاف بينهما، ويقدر كل واحد منهما رأي الآخر، ويستطيع أن يميز بين ما عنده من الخطأ وما عنده من الصواب.

ثم إن الإنصاف من أهم الصفات التي حرص عليها الإسلام في الحوار والمقاربة بين المتخالفين، وتدبير الاختلاف بين الناس، ولنا في إنصاف الله سبحانه لأهل الكتاب خير مثال وهي آية في غاية الإنصاف في قوله جل ثناؤه: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾³.

قال العلامة رشيد رضا: «أي ليس أهل الكتاب متساوين في هذه الأوصاف والأعمال القبيحة التي ذكرت آنفاً، بل منهم المؤمنون وهم الأقلون، ومنهم الفاسقون وهم الأكثرون، كما قال في الآية المتقدمة: منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون فهو بيان له بعد وصف الفاسقين وذكر ما استحققت الأمة بسوء عملهم. ولما بيّن وصف فاسقيهم؛ كان من العدل الإلهي أن يبين وصف مؤمنهم»⁴.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، وما يكره من البخل، رقم 6035، وأخرجه الإمام المسلم: كتاب الفضائل باب كثرة حياته صلى الله عليه وسلم، رقم: 2321.

2/ أخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرته الناس، وأخرجه الإمام أبو عبد الله الحاكم في المستدرک كتاب: الإيمان، وأما حديث سمرة بن جندب، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وينظر: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: 4/ 396.

3/ آل عمران: 113. قال الإمام البغوي في تفسير الآية: «واختلفوا في وجهها فقال قوم: فيه اختصار تقديره: ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وأخرى غير قائمة، فترك الأخرى اكتفاءً بذكر أحد الفريقين» [معالم التنزيل في تفسير القرآن: للإمام البغوي 2/ 92].

4/ تفسير المنار للإمام محمد رشيد رضا: 4/ 58.

وقال الإمام ابن عاشور: «قصد به إنصاف طائفة من أهل الكتاب، بعد الحكم على معظمهم بصيغَةٍ تَعْمُهُمْ..»¹، وهو نظير قوله جل ثناؤه: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنٍ إِنْ تَأْمَنَهُ بِنُظَارٍ يُؤَدِّهِهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنٍ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لِأَنَّ يُؤَدِّهِهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾².

ولقد حفظ لنا التاريخ الإسلامي أمثلة مهمة في الدلالة على إنصاف المخالف وضمان حقه في التعبير وإبداء رأيه الخاص به، والحكم لصالحه في كثير من الخصومات التي يكون فيها الحق له.

كما حفظت كتب التراث المذهبي والعقدي بين مختلف الفرق الإسلامية، الإنصاف المتبادل بينها في كثير من الأحيان، حتى قيل إن أبا حامد الغزالي أنصف فرقة الباطنية بإظهار مجموعة من أدلتهم التي لم يكونوا يعرفونها، قبل الإتيان عليها لدحضها واحدة تلو الأخرى.

على كل حال فإن للإنصاف أثراً كبيراً ومقصداً جليلاً في تدبير الاختلاف واستثمار التكامل الوظيفي للاختلاف قصد الانتقال إلى التعاون على الخير واستكثار النافع لكل الناس.

ثالثاً: أثر مقصد التعاون في تدبير الاختلاف

مما لا شك فيه أن كل الناس فيهم جانب من الخير والصلاح قد يكون كثيراً أو قليلاً، لكن لا بد من استثمار الجانب الخيري في الناس واستخراجه مهما كان قليلاً. كما في حديث: «صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ، ذَاكَ شَيْطَانٌ»³، وهو أن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام استخرج

1/ التحرير والتنوير: 57/4.

2/ آل عمران: 74.

3/ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِحِفْظِ زَكَاةِ رَمَضَانَ، فَأَتَانِي آتٍ فَجَعَلَ يَحْتُو مِنْ الطَّعَامِ فَأَخَذْتُهُ، وَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: إِنِّي مُحْتَاجٌ، وَعَلَيَّ عِيَالٌ وَلِي حَاجَةٌ شَدِيدَةٌ، قَالَ: فَخَلَيْتُ عَنْهُ... فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا فَعَلَ أُسَيْرُكَ الْبَارِحَةَ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يُعَلِّمُنِي كَلِمَاتٍ يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا، فَخَلَيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «مَا هِيَ»، قُلْتُ: قَالَ لِي: إِذَا أُوتِيَ إِلَى فِرَاشِكَ فَأَقْرَأْ آيَةَ الْكُرْسِيِّ .. وَقَالَ لِي: لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَفْرَبُكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ - ... - فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَمَّا إِنَّهُ فَذُو صَدَقَاتٍ وَهُوَ كَذُوبٌ، تَعْلَمُ مَنْ تُخَاطِبُ مُنْذُ ثَلَاثِ لَيَالٍ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ»، قَالَ: لَا، قَالَ: «ذَاكَ شَيْطَانٌ». [أخرجه الإمام البخاري: كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلاً فترك الوكيل شيئاً فأجازهُ الموكل"، رقم: 2311].

مثقال ذرة خيرٍ من شر محض، وهي تلك الدلالة من شيطان رجيم على نصح وخير لأبي هريرة؛ حيث أقره عليه السلام بالانتفاع بذلك النصح الذي خرج من شر الخلق وأفسد الخلق وأخبث الخلق. فَمِنْ فَوَائِدِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ ابْنُ حَجْرٍ: «الشَّيْطَانُ قَدْ يَعْلَمُ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْمُؤْمِنُ، وَأَنَّ الْحِكْمَةَ قَدْ يَتَلَقَّهَا الْفَاجِرُ فَلَا يَنْتَفِعُ بِهَا، وَتُؤْخَذُ عَنْهُ فَيَنْتَفِعُ بِهَا»¹.

وفي آية الإفك دلالة على استخراج خير من شر، نحسبه شرا لا خير فيه، لكن ذكر القرآن أن فيه خيرا ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا نَحْسِبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾²، فهذا النفس وهذا الاحتمال من الخير الموجود فيما نرى أنه لا خير فيه، هو الواجب البحث عنه في ثقافة المخالف وادعاءاته، واستخراج النافع منه والانتفاع به، وترك الفاسد والابتعاد عنه.

المهم أن نمتلك قوة التَّعَرُّفِ على الخير الكامن في المخالف، ونمتلك قوة استثمار خَيْرِيَّتِهِ، وأن نمتلك قوة التخلي والترك للمألوف المرجوح، لصالح الراجح المخالف³. وعليه فالتعاون على الخير مع المخالف مطلوب شرعا، والانتفاع به وبنصحه الصالح⁴؛ في كل المجالات الدنيوية في الخبرات والإبداع وحسن الإعمار والمهن والتسيير الإداري

1/ فتح الباري 489/4.

2/ النور: 11.

3/ من القواعد المعروفة لدى الفقهاء أن حكم الحاكم ملزم، ولا يحق لأحد المتخاصمين إنكاره أو عدم الالتزام بمقتضاه، في مقابل قاعدة أخرى مفادها: "أن فتوى المفتي غير ملزمة" معناه أنه لو استفتى عامي مفتياً فله أن يأخذ بفتواه أو يستفتي مفتياً آخر فإن اختلفت فتواهما في نازلته، تخير فيما شاء. بخلاف قضاء القاضي في نازلة فإنها ملزمة. والشاهد هنا هو ما استحدث في المحاكم العصرية من إمكانية الاستئناف، ورفض الحكم الابتدائي. وهذا فيه مزيد من التحري والتدقيق في النازلة القضائية وتوخي العدل أكثر. ومن الأمور المهمة المستفادة من المخالف التي ظهرت رجاحتها وقربها من المكافأة والحق والعدل استئجار محامين أكفاء في المرافعات حتى لا يكون أحدهم ألحن بحجته فيأخذ حق غيره بغير استحقاق.

4/ ليكون التعاون مثمرا لا بد من استحضار ثلاث قوى كاشفة وثلاث قوى مباشرة، فالقوى الكاشفة: - قوة التمييز المقاصدي بين الصالح والأصلح والفروق الدقيقة بينهما في شتى المجالات المراد التعاون فيها، وغيرها، فنأخذ بالأصلح الممكن ونترك ما لا يصلح. - قوة الذكاء في اعتبار المال وفقه الحال واستحضار معطيات الماضي بعظاته وعبره. - قوة التمكين للعقلية النقاد والخبرات العلمية وتكوين جيل من الخبراء في مجال التعاون لمعرفة معطياته وآفاقه وسياسته، ونتأجه وما يستفاد منه ووقت ذلك ومكانه وما يمكن أن يؤثر عليه سلباً أو إيجاباً إلى غير ذلك من الدراسة آفاق التعاون ومعطياته، وهنا ثلاث قوى مباشرة تأتي بعد الكاشفة وهي كالاتي: - قوة التَّعَرُّفِ على الخير الكامن في المخالف مهما كان خفياً والتعاون معه فيه شريطة أن لا يجر إلى شر أو فساد أكبر مما فيه خير متعاون فيه. - قوة استثمار خيرية المخالف واستملاك خبرتها لتوريثها لأجيال الأمة حتى لا تبقى الأمة عالة على المخالف في كل شيء. - قوة التخلي وترك المألوف الأقل نفعاً وتبني الأكثر جدوة والأفضل حالاً ولو جاء من عند المخالف، فلا معنى اليوم من القول بالسفر والحج على=

والسياسي والنظم الاجتماعية وغيرها، شريطة أن ينتفع بها عموم الناس، ولا يعم ضررها كافة الناس، وأن تكون مصالحها أشمل وأكبر وأرجح من مفسدها.

وهنا لا بد من قوة التمييز المقاصدي بين المصالح الراجحة والمرجوحة، وبينها وبين المفسد، وما هو عام من ذلك، وما هو خاص، وما هو مؤثر في صيرورة المجتمع، وما ليس كذلك، وأن نمتلك ذكاء اعتبار المآل وفقه الحال، وقوة استيعاب الماضي، والتمكين للعقلية النفاذة لمعرفة ظروف كل ذلك وملابساته وسياقاته. وكذلك التعاون على تقليل المفسد المتفق على فسادها، ورعاية ما لا يسع العقلاء الاختلاف فيه، من المشترك الإنساني.

وبهذا يتضح أن التعاون أمر ضروري لتدبير الاختلاف بين الناس عامة وأنه لا أحد يستطيع أن يستقل بنفسه، وكل في حاجة بالضرورة إلى غيره، ثم إن التعاون على الخير برهان عملي على تميز الإنسان عن غيره في عقائده وتعايشه، ثم إن التعاون أمر ضروري للتقدم والازدهار وتحسين الإعمار، ودليل واضح على التواصل والثقاف، والزيادة في الخبرة، والترقي بالعقلية، وإسهام أساس في المحافظة على التميز الإنساني.

رابعاً: أثر مقصد التسامح في تدبير الاختلاف

التسامح هو السهولة واليسر في الأمور التي اختارها المخالف واقتنع بها سواء كان من اجتهاده أو من تقليد غيره، وذلك لأن الاختلاف أمر قذري كوني لا مناص منه، ولا مطمع في إبطاله، ومن هنا لا بد من الاتصاف بسعة الصدر للمخالف، ومعرفة رأيه فيما خالف فيه والتماس العذر له، وعدم اتهامه بالتضليل أو التدليس.

كما روي عن الإمام الشافعي -رحمه الله- أنه كان يقول: «مَا نَظَرْتُ أَحَدًا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يُخْطِيَّ، وَمَا فِي قَلْبِي مِنْ عِلْمٍ، إِلَّا وَدِدْتُ أَنَّهُ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ، وَلَا يُنْسَبُ إِلَيَّ»¹. هذا من معاني المسامحة والسهولة وحب الخير للغير، وهي جعل نفسك في مكان المخالف لتتظن من

=الدواب عوض الطائرات، أو القول عود الأرك هو السنة المحمودة ومنظف الأسنان بدعة مذمومة، أو مباشرة أكل الطعام (-الكسكوس-) باليد عوض ملعقة. وإنما تلك الوسائل هي المتاحة والممكن في زمان النبوة، ولو أتاحت له وسائل أخرى أجدى منها وأنفع لاستعملها. والذي ينبغي هو "المرونة في الوسائل والحرص على المقاصد" فيما يتعلق بأمور الدنيا وشؤونها.

1/ آداب الشافعي ومناقبه للإمام الرازي بن أبي حاتم (ت327هـ) ص: 69.

الزاوية التي ينظر منها، ليكون الاختلاف مبنياً على المسامحة لا المشاحة، ما دام أن المخالف مقتنع برأيه، مُصِرُّ عليه، عارف بمآله وعواقبه.

وبهذا تتمثل السماحة التي هي «أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، فالسماحة سهولة المعاملة بالاعتدال فهي وسط بين طرفي الإفراط والتفريط،... فالسماحة هي السهولة المحمودة؛ فيما يظن الناس التشديد فيه ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد»¹.

ولعل ما يتولد عن الاختلاف؛ من تسامح بين الناس هو المراد بحديث: "اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ"²، أو كما قيل «الاختلاف رحمة واسعة والإجماع حجة قاطعة»³. وكما قال الإمام الشاطبي: «ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد»⁴.

فتصور التسامح مع الاختلاف واضح، لمظنة الجدل وتجاوز الحد اللائق في الأدب، والتسامح طمأنينة تريح المخالف من خوف الانتقام، أو التهجم واقتحام حرمانه الخاصة به، فإن حضر التسامح بين المختلفين يشجع على التقارب وإثراء الأفكار، ثم إن التسامح مناخ مناسب لتدبير الاختلاف.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 66.

2/ قال الإمام النووي: وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "اختلاف أمتي رحمة" فاستصوب عمر ما قاله، قال وقد اعترض على حديث "اختلاف أمتي رحمة" رجلان أحدهما مغموض عليه في دينه؛ وهو عمرو بن بحر الجاحظ، والآخر معروف بالسخف والخلاعة؛ وهو إسحاق بن إبراهيم الموصلي، (..) وقال هو والجاحظ لو كان "الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً"، ثم زعم أنه إنما كان اختلاف الأمة رحمة في زمن النبي ﷺ خاصة، فإذا اختلفوا سألوه فبين لهم، والجواب عن هذا الاعتراض الفاسد، أنه لا يلزم من كون الشيء رحمة؛ أن يكون ضده عذاباً؛ ولا يلتزم هذا ويذكره إلا جاهل أو متجاهل، وقد قال الله تعالى: "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه"، فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك أن يكون النهار عذاباً، وهو ظاهر لا شك فيه، قال الخطابي والاختلاف (..) في أحكام الفروع المحتملة وجوها فهذا جعله الله تعالى رحمة وكرامة للعلماء وهو المراد بحديث "اختلاف أمتي رحمة" هذا آخر كلام الخطابي رحمه الله [شرح صحيح مسلم: 91/11-92].

3/ ينظر إرشاد الفحول: 7/1.

4/ الموافقات: 94/5.

وهذا ما يمكن أن نسميه التعايش في ظل الاختلاف، شريطة الاحترام المتبادل وعدم طمع المخالف في الهيمنة وفرض رأيه بالقوة بغير إقناع واقتناع، وألا يكون خلافه مما لا يسع العقلاء الاختلاف فيه.

والحاصل أن التعارف والإنصاف والتعاون والتسامح من أهم ما قصده الشارع بشريعته، رحمة بالخلق وإرشاداً لهم؛ حتى يجسدوا الخلافة الراشدة في الأرض وأداء الأمانة التي أنيطت بهم، ثم إن هذه القيم الأخلاقية المذكور على سبيل المثال لا الحصر مفضية هي وغيرها بالأساس إلى حفظ نظام التعايش ورعاية قانونه لتحقيق التميز الإنساني في الاجتماع والتعامل ويخالف بهذا التميز باقي الحيوانات، إذ حفظ التميز الإنسان عن غيره هو الحد الأدنى من المشترك الإنساني الذي لا ينبغي الاختلاف فيه.

المبحث الثاني: من أهم ما يجب الاتفاق عليه ضرورة

أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب؛ أتحدث في المطلب الأول عن أثر المتفق عليه في تدبير الاختلاف، وأخصص المطلب الثاني: للحديث عن الحرية بما هي تدبير مقاصدي للاختلاف، وأتحدث في المطلب الثالث: عن حفظ مقصد نظام التماسك المجتمعي.

المطلب الأول: أثر المتفق عليه في تدبير الاختلاف

إن اختلاف الليل والنهار، واختلاف الأشجار، واختلاف الحيوانات، كل ذلك يؤدي إلى تكامل الوظائف في نظام الكون، وهذا التكامل وهو أمر مشاهد معلوم. والغاية من الاختلاف التكاملي للكون أمران، الأمر الأول: هو خدمة الإنسان بتوفير كل حاجياته المادية، والأمر الثاني: هو ليأخذ هذا الإنسان العبرة من تدبير الاختلاف الواقع في الكون، ليسعى لتدبير الاختلاف الواقع بين الناس. فالاختلاف أمر كوني؛ وتدبيره مطلب شرعي.

من هنا وجب ضرورة البحث عن الأسس والمبادئ المتفق عليها، للحفاظ على الكيان الإنساني، وحفظ الحد الأدنى لإنسانية الإنسان وكرامته. وعليه يمكن أن أجمل هذه المبادئ والأسس الواجب حفظها ضرورة في: حفظ الحد الأدنى من كرامة الإنسان، وهذا الحد الأدنى هو أن يحافظ الإنسان على تميز استخلافه في الأرض.

فلا يكون خليفة في الأرض كسائر الكائنات، بل يجب عليه أن يتميز عنها تميزاً إيجابياً، من حيث حفظ فطرته العقلية، والتناسلية، والاجتماعية، أي بصيانة الحد الأدنى من التعايش الإنساني، وذلك برعاية المشترك الإنساني؛ المتمثل في التميز الإيجابي للإنسان عن كل ما سواه من الجمادات والحيوانات، وهو رعاية الفطرة الإنسانية، وهذا التميز على جميع الأصعدة: في الهيئة، وفي العيش، وفي الاجتماع، وفي التناسل، وفي التعقل، وفي التدبير، وفي الاستخلاف في الأرض.

أما التميز في الاستخلاف فهو بمعنى أن نعيش في نظام إنساني متميز عن سائر الحيوانات، التي تعيش في فوضى عارمة على مستوى تدبير معاشها، وتجمعها وتناسلها،

خاصة الوحشي منها، فالإنسان يترقى بمستواه عن هذه الدركات ويتميز عن كافة المخلوقات بحسن التدبير والتنظيم المعقلن للحياة.

وعليه يكون الحفاظ على تميز الإنسان عن غيره مقصداً أساساً؛ لتدبير الاختلاف بين الشعوب والحضارات، فَنَنْفِقُ عَلَى عَدَمِ جِوَارِ الْمَسَاسِ بِهَذَا الْمَشْتَرَكِ الْإِنْسَانِيِّ وَبِهَذَا الْمَقْصِدِ الْأَسَاسِ، بِمَعْنَى عَدَمِ الْإِنْسِفَالِ نَحْوِ دِرَكَاتِ الْبِهَائِمِ. وَهَذَا مِنْ مَعَانِي التَّكْرِيمِ الْوَارِدِ فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَبَوَّأْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹.

فهذا التفضيل والتشريف لكل الناس، يجب أن يحافظ عليه كل الناس، ولا يجوز بأي حال السماح بالتخلي عليه، فكل تخلٍ عن الضروري منه خدش في إنسانية الإنسان وانسفال به نحو الدركات السفلى، فكما لا ينبغي له أن ينسفل بهيئته بالمشي على أربع أو يأكل بفيه دون استعمال يديه فكذلك لا ينبغي له أن يتردى بأخلاقه وتصرفاته وتدبير معاشه وتناسله² وهذه فطرة مادية ظاهرة تميز بها الإنسان عن غيره، فلو حاول تغييرها لخرج عن مقتضى التميز الخُلُقِيِّ، وهناك طبائع معنوية أخرى تميز بها الإنسان كالعقل ليحسن تدبيره، وينظم شؤون حياته بما يترفع به عن الدركات الحيوانية، ويتميز بأخلاقه الراقية المميزة له عن كل ما سواه.

1/ الإسراء: 70، قال الإمام ابن عطية: «كَرَّمْنَا تَضْعِيفُ كَرَمٍ، فَالْمَعْنَى: جَعَلْنَا لَهُمْ كَرَمًا، أَيْ شَرَفًا وَفَضْلًا، وَهَذَا هُوَ كَرَمُ نَفِي النِّقْصَانِ، لَا كَرَمُ الْمَالِ، وَإِنَّمَا هُوَ كَمَا تَقُولُ: ثُوبٌ كَرِيمٌ، أَيْ جَمَّةٌ مَحَاسِنُهُ» [المحرر الوجيز: 472/3]. قال الإمام الزمخشري: «قِيلَ فِي تَكْرَمِ ابْنِ آدَمَ: كَرَّمَهُ اللَّهُ بِالْعَقْلِ، وَالنُّطْقِ، وَالتَّمْيِيزِ، وَالخَطِّ، وَالصُّورَةَ الْحَسَنَةَ وَالْقَامَةَ الْمَعْتَدَلَةَ، وَتَدْبِيرِ أَمْرِ الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَقِيلَ بِتَسْلِيْطِهِمْ عَلَى مَا فِي الْأَرْضِ وَتَسْخِيرِهِ لَهُمْ. وَقِيلَ: كُلُّ شَيْءٍ يَأْكُلُ بِفِيهِ إِلَّا ابْنَ آدَمَ» [الكشاف: 2/680].

2/ ولذلك رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ فَسَّرَ آيَةَ تَكْرِيمِ الْإِنْسَانِ بِقَوْلِهِ: "هُوَ أَنَّهُمْ يَأْكُلُونَ بِالْأَيْدِي وَغَيْرِ الْأَدْمِيِّ يَأْكُلُ بِفِيهِ مِنَ الْأَرْضِ، وَرُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: بِالْعَقْلِ الَّذِي يَمِيزُ بِهِ بَيْنَ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ. وَقَالَ الضَّحَّاكُ: بِالنُّطْقِ. وَقَالَ عَطَاءٌ: بِتَعْدِيلِ الْقَامَةِ وَامْتِنَادِهَا، وَالذَّوَابُّ مُنْكَبَةٌ عَلَىٰ وُجُوْهِهَا" [معالم التنزيل للإمام البغوي: 145/3].

المطلب الثاني: الحرية تدبير مقاصدي للاختلاف

تعتبر الحرية من أهم ما اعتنى به الإسلام من حيث تقنينها وضبط مجالاتها وشروط تحققها في الواقع، حيث نظم النسيج الاجتماعي للناس على وزانٍ لا تتأثر فيه حرية الآخرين بحرية الفرد، ولا تتأثر فيه الحرية الفردية باستبداد جماعي، ولا يختل فيه نظام النسق الاجتماعي للناس. فسعت الشريعة إلى إطلاق العنان للحرية في إطار منضبط لحفظ الحقوق بالعدل ضرورة، وبالسعة والمرونة ما أمكن، تحقيقاً لتعميم التحرر على أوسع نطاق.

فلا حديث عن الحرية إلا في إطار عقد اجتماعي وأخلاقي يضمن استمرار الفطرة الإنسانية والكرامة والعدل والمساواة والاحترام المتبادل بين أفراد المجتمع منفردين ومجتمعين، وبين المؤسسات الساهرة على وحدة النسق الاجتماعي، في إطار معقول لا يُحجر فيه على الناس، ولا يضطهدون فيه، ولا يشعرون بذلك، بل يشعرون بالحرية في إطار القانون والمسؤولية.

فالحرية الملتزمة المسؤولية واجبة الرعاية والحفظ، من الانحراف بها نحو الفوضى الهمجية، أو التملص من المسؤولية والقيام بالواجب أو التفريط فيه، وكل اعتداء على الحرية المسؤولية أو الملتزمة يكون نوعاً «من أكبر أنواع الظلم»¹.

وعليه أتناول هذا المطلب في ثلاث مسائل **الأولى**: الحرية مقصد عقدي فلا إكراه في الدين، **والثانية**: الحرية مقصد اجتماعي فلا استبداد في الرأي، **والثالثة**: الحرية مقصد تكليفي والتزام أخلاقي.

أولاً: الحرية مقصد عقدي فلا إكراه في الدين

فالحرية مقصد أصلي في الشريعة وعمدة في الملة، ومبدأ أصيل في الدعوة الإسلامية، وأساس في التكليف والاختبار الإلهي للناس، إذ لو لم يكونوا أحراراً في معتقدهم واختيارهم لكانوا مكرهين، والإكراه متنافٍ مع الحساب والجزاء؛ والجزاء نتيجة لفعل حر لا إكراه فيه، وكل إكراه لا يترتب عليه حساب ولا جزاء.

1/ مقاصد الشريعة ومكارمها: 353.

قال العلامة علال الفاسي: «ولكن الإنسان البدائي كان عبدا للطبيعة وللخوف من آثارها، ثم كان عبداً لسيطرة الأباء والرؤساء الذين اتخذوا عبوديته سبيلاً لقضاء أغراضهم الشخصية»¹. بل جاءت الشريعة بتحرير الناس من كل الأغلال والأصنام والمعتقدات الفاسدة، فحررتهم من كل فساد وضلال بدعوتهم إلى الإيمان وتوحيد الله المعبود بالحق وحده لا شريك له.

ثم جعل الله سبحانه للناس الخيار في ذلك، فالشريعة إرشاد إلى طريق الحق والخير والهدى، وتحذير من طريق الشر والفساد والضلال، ووجه تخييرهم ماثل في قوله جل ثناؤه: ﴿وَقُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ رَبَّكُمْ فَمَا تَتْلُونَ مِنْ آيَاتِهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾²، وهذا منتهى الحرية والتحرر المنوط بمسؤولية الاختيار.

«لذلك كان أول شيء نادى به الإسلام هو أن الإنسان ليس عبدا للطبيعة ولا لآثارها من شجر أو حجر أو إنس أو جن (..) وإنما هو وسائر البشر مخلوق لإله واحد طبع الطبيعة، وخلق الإنسان والجن، وإليه يرد مصيرها، فلا عبادة لغيره، ولا عبودية لأحد من المخلوقات على أحد من الناس»³.

وقال الإمام ابن عاشور: «فحرية الاعتقادات أسسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالذم إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقّة، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين، وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين»⁴. ويصور لنا وجوب الحرية ونفي الإكراه قول الله جل ثناؤه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ

اِكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكَ مِنْ شَرْحِ الْكُفْرِ صَدْرًا بَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ

1/ مقاصد الشريعة ومكارمها: 395-396.

2/ الكهف: 29.

3/ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 353.

4/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 396.

عَدَابٌ عَظِيمٌ¹. وجل المفسرين ربطوا سبب النزول بتوجيه فهم الآية حيث رتبوا عن الإكراه عدم الأثر، وربط تحقق الكفر بالاختيار القلبي.

قال العلامة علال الفاسي: «وليس لأحد أن يجبر أحداً بوسيلة من وسائل الإجبار أو الضغط على الإيمان بشيء لم يصل إليه قلبه وعقله (..) فإن حرية الإيمان أو ما يسمى بحرية العقيدة مضمون، لا يمكن لأحد أن ينال منه أو يتعرض إليه بمحو أو إثبات؛ لأنه يتعلق بوجودان الإنسان وضميره؛ ومن المستحيل التحكم فيهما»².

وإذا كانت الردة الواقعة بالإكراه لا تعتبر ردةً، ولا يترتب عنها أثر، حسب منطوق الآية وسبب نزولها، فإن مَنْ أكره على الدخول في الإسلام، وبقي فيه عن غير اقتناع، إما إرضاء لبعض الخلق، أو طمعا في مأرب، أو خوفاً من بطش، فمثل هذا لا ينفعه إيمانه، حتى يطمئن قلبه به ويعتقده عن اقتناع لا إكراه فيه.

فالداخل في الإسلام بالإكراه لا يعتبر من المسلمين، والخارج منه بالإكراه لا يعتبر من الكفار، ونستفيد أن الله خير الناس ابتلاءً ليحاسبهم على مقتضى اختيارهم، وإلا لا عبرة بالتكليف أصلاً إن لم يبين على التخيير والرضى.

1/ النحل: 106. قال الإمام الطبري: «ذكر لنا أنها نزلت في عمار بن ياسر، أخذه بنو المغيرة فغطوه في بئر ميمون وقالوا: اكفر بمحمد، فتابعهم على ذلك وقلبه كاره، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ شَرَحٍ بِالْكَفْرِ صَدْرًا﴾: أي من أتى الكفر على اختيار واستحباب، ﴿فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [جامع البيان: للإمام الطبري 17/ 304]. والذي يزكي هذا معرفة النبي عليه الصلاة والسلام بقوة إيمان عمار وأنه لا يمكن أن يتراجع عنه أو يرتد إلا إذا بلغ به الإكراه الجهد. قال الإمام الزمخشري: «فقيل يا رسول الله، إن عماراً كفر، فقال: كلا، إنَّ عماراً ملئني إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه، فأنتي عمار رسول الله ﷺ وهو بيكي، فجعل النبي ﷺ يمسح عينيه، وقال: ما لك إن عادوا لك فعد لهم بما قلت» [الكشاف: 2/ 636]. قَالَ الإمام أَبُو بَكْرٍ الجصاص «هذا أصل في جواز إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه، والإكراه المبيح لذلك هو أن يخاف على نفسه أو بعض أعضائه التلف إن لم يفعل ما أمره به، فأبيح له في هذه الحال أن يظهر كلمة الكفر» [أحكام القرآن: للإمام الجصاص الحنفي (ت: 370هـ): 3/ 249].

2/ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 355.

وهو الحق الذي جاء به القرآن في قوله جل ثناؤه: ﴿وَقُلْ لِحَقِّكَ مِمَّا رَزَقْنَاكَ مِنْ رَبِّكَ مِمَّا شَاءَ

قَلْبُومِنْ وَمِمَّا شَاءَ قَلْبُكَفِرٌ﴾¹، «والمعنى: جاء الحق وزاحت العلل، فلم يبق إلا اختياركم

لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك. وجيء بلفظ الأمر والتخيير، لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء، فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين»².

ونحوه قوله جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَسَ مِنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَبَآنْتَ تُكْرَهُ

النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾³، «أي لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبنى

الأمر على الاختيار»⁴ فوجوب تخيير المكلف وعدم إكراهه وهي قاعدة عامة في كل شيء، بدءاً بالعقيدة والإيمان، والأقوال والتصرفات إلى آخر ما يمكن أن يتصور من الشعائر التعبدية⁵.

فمثلاً «لولا اعتبار حرية الأقوال لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مؤثرة آثارها، ولذلك يسلب عنها التأثير متى تُحَقَّقَ أنها صدرت في حالة إكراه»⁶، بمعنى أن كل شيء دخله الإكراه لا أثر له شرعاً عند الله ولا حساب ولا جزاء عليه، وهكذا سائر العقود لا يترتب عليها أثرها إلا إذا كانت عن رضى واقتناع، دون إكراه.

فالإسلام دين البرهان والإقناع وهو دين الأخلاق والعقل، كما أن الإسلام دين الفطرة والحضارة، فالإسلام أكبر من أن ينتصر له بالإكراه.

1/ الكهف: 29.

2/ الكشاف: 2/ 719.

3/ يونس: 99.

4/ الكشاف: 1/ 304.

5/ قال الإمام الزمخشري في معرض تفسيره للآية: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ قَدْ تَمِيزَ الْإِيمَانُ مِنَ الْكُفْرِ بِالْأَدْلَالِ الْوَاضِحَةِ فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاعُوتِ فَمَنْ اخْتَارَ الْكُفْرَ بِالشَّيْطَانِ أَوْ الْأَصْنَامِ وَالْإِيمَانَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوَثْقَى مِنَ الْحَبْلِ الْوَثْقَى الْمَحْكَمِ، الْمَأْمُونِ انْفِصَامَهَا، أَيْ انْقِطَاعِهَا، وَهَذَا تَمَثِيلٌ لِلْمَعْلُومِ بِالنَّظَرِ، وَالِاسْتِدْلَالُ بِالْمَشَاهِدِ الْمَحْسُوسِ، حَتَّى يَتَصَوَّرَهُ السَّمْعُ كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ بَعِينَهُ، فَيَحْكُمُ اعْتِقَادَهُ وَالتَّيَقُّنَ بِهِ» [الكشاف: 1/ 304-305].

6/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 398.

ثانياً: الحرية مقصد اجتماعي فلا استبداد في الرأي

فالحرية هي أن يكون الإنسان حراً في اختياره وفي جميع تصرفاته وأفعاله وأقواله وآرائه، ما لم يضر، ويدخل في هذا ما يختاره الناس لأنفسهم عن علم وإرادة حرة، وليس فيه ضرر عام أو خاص على أحد من الناس، ولا هو مخالف لمقتضى الفطرة الإنسانية، ولا خاتم للنسق الاجتماعي، سواء كان فعلاً أو قولاً أو رأياً أو تعبيراً، أو علماً أو عملاً أو حرفة أو تجارة أو اختراعاً أو سفراً أو إقامة، فالأصل أن الناس أحرار في كل ذلك والقاعدة: أنت حر ما لم تضر، وغيرها من مظاهر كثيرة «وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحداً، ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها»¹.

ثم إنه بهذه الحرية تزدهر الحضارة ويكثر الإبداع والعطاء وتنعم البشرية، في شتى المجالات، «ومنها حرية العلم والتعليم والتأليف، ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام إذ نشر العلماء فتاواهم ومذاهبهم واحتج كل فريق لرأيه ولم يكن ذلك موجبا لمناوأة ولا لحزازات»².

إذ التحجير على الناس وقمع آرائهم وتكبييل اجتهادهم والتضييق على اختياراتهم وإبداعهم؛ من شأنه الانحطاط والتدهور والجهل والتقهقر، فالقمع قرين التخلف، وبذرة الانحطاط.

«الحرية هدف إنساني يرتبط بالفطرة ويتحرك نحو الكمال، أكدت عليه الشرائع والقوانين، والإسلام أكبر مناد لحرية الشعوب والمجتمعات، فبالحرية تنضج الأفكار وتتفتح المواهب، إن تحرر الإنسان من الذات يفتح له البصائر، ويميزه عن سائر المخلوقات»³.

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 395-396.

2/ نفسه: 397.

3/ كما قال الله جل ثناؤه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَهْلًا تَدَّكُرُونَ﴾ [الجاثية 22]. إن التحرر من الهوى شرط الإبصار، والعبادة هي الحفاظ=

بل إن القرآن تعامل مع المخالف بحرية إلى أقصى الحدود، وأطلق له كامل العنان للتعبير عن رأيه بجميع الأساليب، بل وخلدها الله سبحانه في محكم ذكره تقرأ ويتعبد بها الناس إلى يوم القيامة¹. لكن «لا حرية بغير مسؤولية، ومقتضى المسؤولية إثابة المصيب ومعاقبة المخطئ»².

ومنهج القرآن هذا هو في منتهى النزاهة وعلو المكانة في التعبير عن حرية الرأي، وترك المخالف يقول ما شاء ويعبر عن مكنوناته بما شاء ف«الحرية من الفطرة ودليل ذلك تمكين رب العالمين للخلق من مخالفة أو امره»³.

ومن هنا نصل إلى أن حرية ارتكاب المحظور مكفولة للناس لتحقيق شرعية الابتلاء والاختبار؛ لكن شريطة:

- أن لا يقدم ذلك المحظور في صورة المشروع الجائز، فلا يعلن عنه، ولا توضع له قوانين تجوزه، فيمنع السكر العلني، ويمنع شيوخ الفاحشة، حتى لا يتطبع الناس مع المنكر، ويستسهلوا إقتحامه.
- أن لا يخالف مقتضى الفطرة الإنسانية، فالمحافظة على التمييز الإيجابي للإنسان واجب على كل الناس، فتمنع كل رذيلة تجعل الناس يشبهون البهائم.

على درجة الإبصار، والإبصار منوط بالفهم والتأمل، والبحث عن الأسرار وصولاً إلى الرشد، أعلى خصائص العقل. هذه الملكات هي مناط التكليف الشرعي، فيصبح كل حر مكلف، ولا تكليف لمن لا يملك الحرية، فالحر يدرك الحقائق، ويميز بين الأمور، ويوازن بين الأضداد، ويتبصر». [مقال على الشبكة العنكبوتية للأستاذ إدريس مستعد، بعنوان: "من مقاصد العقيدة تحرير الإنسان <http://www.hespress.com/opinions/271372.html>].

1/ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَيْتَهُوَ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: 66]. فأجابهم القرآن بكل بساطة وهدوء بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنمِئُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 66]. ومنه قول جل ثناؤه: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ بَغِيْرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181]. فأجابهم القرآن بكل هدوء ويقين بقوله: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُونُوا عَذَابَ الْخَالِئِ، ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتِ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلْمٍ يُظْلَمُ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: 181-182]. وكان الأمر ليس فيه رد عليهم وإنما هو إخبار عن الحقيقة، فالله أكبر وأغنى وأجل من أن يدافع عنه سبحانه وتعالى، والشاهد أن الله جل جلاله، لم يقم هؤلاء في التعبير عن كفرهم وجحودهم في حق الله وتناولهم على الذات الإلهية تقدست أسماؤه.

2/ أعمال ندوة "مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور" بحث للدكتور محمد سليم العوا: 52.

3/ أعمال ندوة "مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور": 51.

- أن تنتهي حرية الفرد عند بداية حرية الآخرين، وتنتهي حرية الأقلية عند بداية حرية الأكثرية، والقاعدة كما قيل: "أنت حر ما لم تضر".
- أن يُمكنَ للعلماء والدعاة والوعاظ والخطباء للتنبيه وبيان وجه الإرشاد الديني فيه، ومفاسده الدينية والدينيوية وضرره المادي والمعنوي، وما جاء فيه من الوعيد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- أن تُسَخَّرَ وسائل الإعلام المبينة لحقيقة الدين المرغبة في الامتثال لتعاليمه وترسيخ الإيمان بمقتضاه، وعرض ذلك بطريقة عصرية ملائمة للمخاطب به ومحبة له.

ثالثاً: الحرية مقصد تكليفي والتزام أخلاقي

تعتبر الحرية المسؤولة والمعقولة جواً من الهواء يتنفس فيه الناس، في مقابل الحرية المتهورة اللامسؤولة فهي جو ملوث ذو أدواء وأمراض مادية ومعنوية، ومن هنا كانت مشروعية السؤال، عن أخلاقيات الحرية وضوابطها الإنسانية.

ولنبداً بما هو متفق عليه بين جميع المذاهب الفلسفية والمادية والفكرية والعقائد الدينية والوضعية والاجتماعية، وهي أن الحرية لها ضوابط، ولا أحد من تلك المذاهب يقول بالحرية المطلقة، إذ هي الفوضى العارمة.

ف«الحرية الإسلامية جعلت قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقاً طبيعياً يُستمد من غريزة الرجل المتناقضة، فالإنسان ما كان ليصل لإدراك حريته على الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي، ولولا الرشد الديني الذي جاء به القرآن»¹.

فالدين عموماً قيد الحرية بمجموعة من القيم والأخلاق التي تضبط حقيقة الحرية، وتجعلها عنصر بناء وثراء للإنسان يستخلص منها قيمه الأخلاقية والحضارية والإنسانية.

«إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء و يترك ما يريد، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وبما فيه خير لصالح البشر أجمعين»²، وإذا لم يكن من شرط الحرية أن تحقق

1/ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 352.

2/ نفسه: 352.

صلاحاً، فإن من شرطها ضرورة أن لا تحقق فساداً أخلاقياً أو اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً، أي على الأقل أن الإنسان حر ما لم يضر، كما أنها مشروطة بالانتهاء عند بداية حرية الآخرين.

«ثم إن للشريعة حقوقاً على أتباعها تُقيّد حرية تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل، وتلك مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة كفروض الكفایات، أو بإقامة مصالح من جعلت الشريعة مصالحهم موكولة إلى شخص معين كنفقة القرابة، ومتى تجاوز المرء حدود حرّيته في هذا النوع، أوقف عند الحد الشرعي»¹، إذن الحرية لها مجموعة من الشروط والضوابط التي تحقق معنى الحقيقي لكيونة الإنسان، وهي حقوق وتكاليف شرعية، وأخلاق إنسانية، تعطي للحرية معنى واقعيّاً لا يسبح في المثاليات التي لا يمكن تحقيقها.

كما نتفادى بذلك فوضى الحرية التي تهدم ولا تبني وتفسد ولا تصلح، فالحرية المسؤولة من أنبل وأجمل القيم التي سعى الشرع إلى حفظها وحث على شيوعها بين الناس، فهي من أجل المقاصد الشرعية وأجلها.

المطلب الثالث: حفظ مقصد نظام التماسك المجتمعي

والمقصود بهذا أن الشريعة الإسلامية قاصدة إلى الوحدة والاجتماع؛ ولَمْ الشمل؛ وجمع الكلمة بين مكونات الإنسانية، ابتداءً من المكون الواحد المتحد، والدفع نحو اتحاده مع غيره من المكونات، لاعتبار ديني، أو لغوي، أو اقتصادي، أو جغرافي.

فسعى الإسلام إلى توسيع مداخل الاجتماع، وتضييق منافذ الفرقة ما أمكن، فما فتى القرآن العظيم يذكر الإنسان في آيات كثيرة بأصله الجامع لكل الناس كما في قول الله جل جلاله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّبِعُوا رَبَّكُمْ أَلَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رَوْحَهَا وَبَثَّ

مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّبِعُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ

1/ مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور: 399.

رَفِيْبًا»¹. فجعل الأخوة الإنسانية أكبر جامع مشترك بين جميع الناس، لكن للأسف اجتالتهم شياطين الإنس والجن عن هذه الوحدة الكبرى، فتناكروا وتفرقوا واقتتلوا فدشنوا بذلك لشرعة الفرقة والاختلاف المذموم².

وعليه فإن مراعاة حفظ نظام التماسك المجتمعي، أمر ضروري في تدبير الاختلاف، وأثره كبير في اعتبار أهمية الوحدة المجتمعية، خاصة وأن عقيدة الإسلام وشريعته تبني في المؤمنين نفسية الوحدة والاجتماع وتحذر من النزوع نحو الفردانية والفرقة.

بل إن الشعائر التعبدية تؤدي جماعة بنظام وانتظام؛ مما يشير إلى أن الإنسان المسلم كائن اجتماعي مع كل الناس، متعاون على الخير مع أي كان. فكل من أراد تقسيم الوحدة التماسكة لمجتمع ما، ينبغي التصدي له بقوة، سواء كان التقسيم جغرافياً أو تقسيماً عنصرياً أو عرقياً، أو دينياً أو مذهبياً³.

إن التماسك الجماعي بين الناس التماسكين تاريخياً أمر لا يجوز المساس به كالهوية الوطنية والوحدة الترابية، والتوافق الأغلي على الممثل الشرعي للهوية الوطنية بما ارتضاه الناس، والترشيح الأغلي لممثلي الشعب في التدبير السياسي لأحوال المجتمع والناس؛ بما يحقق مصالحهم العامة ويراعي مصالحهم الخاصة بتوازن واعتدال، وعدل وحرية ومسؤولية وكرامة.

وللحفاظ على التماسك لا بد أن تكون هذه القيم الأخلاقية ماثلة في الواقع المعاش، لا شعارات في الأوراق، وهذا مما يجعل الناس يحبون وحدتهم المجتمعية، ويتمسكون بها،

1/ النساء: 1.

2/ فعلى سبيل المثال «العالم الإسلامي بعد أن كان دولة واحدة تدين بالمشروعية العليا لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ أصبح اليوم سبعة وثمانين دولة أو يزيد، والاختلافات بينهم لا يعلم مداها إلا الله، وكلها ترفع شعارات الوحدة، بل قد توجد ضمن الدولة الواحدة كيانات عدة» [أدب الاختلاف في الإسلام: 14].

3/ وهذا لا يعني عدم المطالبة بالإصلاح أو التغيير، وحمل المسؤولين على جادة الصواب، أو المطالبة بتنحياتهم أو الثورة عليهم إن كانوا فاسدين لا صلاح يرجى منهم. لكن في إطار الوحدة التماسكة تاريخياً، لأي شعب كيفما كان، فلا بد من المطالبة بالتكامل والوحدة وتوحيد الكلمة. بل إن الإسلام ينيط المسؤولية بالقائد الصالح الذي له قدرة تجميع الناس وإنصافهم والعدل بينهم والرأفة عليهم، وهذا القائد لن يكن فوق النصح والمحاسبة أو التصحيح والانتقاد بل هو كإمام الصلاة إن أخطأ في صلاته وأجب على المأمومين التصحيح له، وإن تمادى في خطئه ولم يستجب لهم استبدلوه بمن هو أصلح منه، وذلك لتصح صلاتهم وتماسك جماعتهم.

ويكون تماسكهم عمود رحاهم يديرون من خلاله اختلافهم ويدبرون مصالحهم العامة على وفقه.

وعليه فلا يجوز استفزاز المكون الجماعي للناس في دينه أو عقيدته أو أخلاقه العامة، بمعنى لا يجوز الإشهار بمخالفة نظمه وأخلاقه العامة ودينه، ضمانا لاستقراره ووحدته، كما لا ينبغي لأحد استفزاز المكون المجتمعي في هويته الوطنية ووحدته الترابية.

وذلك حتى يصير الناس «متعاونين متآزرين متأخين، لتحقيق أكبر مقدار ممكن من التقدم الحضاري الذي حضهم الإسلام عليه في مختلف المجالات الإنسانية، الفكرية والنفسية والسلوكية والمادية»¹. أختم هذا المطلب بإشارة خفيفة جدا هي: ما لا يسع العقلاء الاختلاف فيه، بناء على ما سبق تقريره.

حاصل الكلام أن هناك أمورا لا ينبغي الاختلاف فيها، ولا يستسيغ العقلاء الاختلاف حولها، وهي كالتالي:

أولاً: كل ما يخرم المشترك الإنساني أو يهدم بعض قواعده أو يجعل الإنسان يستوحش ويتردى عن مستوى التميز، فلا يجوز الاختلاف فيه، أو السماح به.

ثانياً: الحياة حق مقدس، فلا يجوز للناس أو أحدهم تقرير إنهاء حياته أو حياة غيره، أو البطش والاعتداء على الناس.

ومن الرعاية للمشارك الإنساني يمكن تقرير ما يلي: الإكراه جريمة لا يختلف فيها، ولا يستساغ وجودها بأي حال، فالحرية أصل من أهم الأصول المشتركة بين كل الناس، ما لم تؤد إلى المساس بحرية الآخرين أو خرم بعض المشترك الإنساني، وما لم تؤد إلى الانسفال نحو الدركات الحيوانية أو لم تحافظ على التميز الإنساني وكرامته.

وعليه فاللواط والسحاق جريمة ومرض يجب علاجه، والحد من انتشاره، فهو جرثومة يجب اجتثاثها، ولا ينبغي تسويقه باسم الحرية، فهو فقدان للخاصية المميزة لإنسانية الإنسان، وانحطاط به في دركات منحطة إلى دركة لا تتصور. والحق أن ما يسمى زواج المثليين فهو

1/ الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها: 135.

جريمة لا يختلف فيها، والاسترقاق جريمة لا يختلف فيها، وتزوير النتائج وقلب الحقائق جريمة لا يختلف فيها.... وكل ما ينافي مبدأ تكريم الإنسان أو يحط من كرامته أو يחדش في تميزه الإيجابي عن باقي الحيوانات، فلا ينبغي الاختلاف حوله، فالإنسان مميز عن كل ما سواه في خلقته وأخلاقه، وفي تناسله واجتماعه، والحفاظ على هذا التكريم وتحقيق الكرامة للناس من أهم وأجل المقاصد الشرعية.

المبحث الثالث: المقصد الأعلى للشرعية الإسلامية

تمهيد:

المقصد الأعلى والأكبر هو الغاية القصوى التي جاءت الشريعة من أجل تحقيقها للناس، وهو ما سعت الشريعة إلى تحقيقه بكل الوسائل الممكنة، فيكون كل شيء في الشريعة يسعى لتحقيق هذا المقصد الأعلى وحفظه وتقويته وتعميمه على الناس، فكل ما سواه وسيلة إليه وخادم له، فهو مقصد المقاصد ومنتهى الأصول والأحكام والحكم.

ويمكن التعبير عن هذا المقصد بالقول: "المقصد الأعلى للشرعية الإسلامية هو: تكريم الإنسان في الدنيا وإساعده في الآخرة" فالشريعة سعت بكل تشريعاتها ومقاصدها الخاصة والعامة والجزئية والكلية، لتحقيق هذا المقصد الأعلى، فعملت الشريعة على إشاعة هذا المقصد وتحقيق وجوده بين الناس، بالدعوة إليه وتوجيه الناس نحوه، وإرشادهم إلى الوسائل اللازمة لتحقيقه، وحفظه، وتقويته، ورعايته.

والمراد بالتكريم تحقيق كرامة الإنسان التي تميزه تميّزاً إيجابياً عن كل ما سواه من البهائم، والشياطين، وتجعله مُنْتَبِطاً في نسق اجتماعي، وتترقى به نحو النموذج الأعلى في الأخلاق والقوة المثلى في «التوحيد والتزكية والعمران»¹.

قال الإمام القرطبي: في معرض تفسير قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾² «أي

جعلنا لهم كرماً أي شرفاً وفضلاً، وهذا هو كرم نفي النقصان لا كرم المال. وهذه الكرامة يدخل فيها خلقهم على هذه الهيئة في امتداد القامة وحسن الصورة»³.

والمراد بالإنسان كل الناس بغض النظر عن دينهم أو معتقدتهم وبغض النظر عن عرقهم أو جنسهم أو سنهم، فالمقصود هو تحقيق كرامة الإنسان في الدنيا، في معيشتهم وتناسلهم وتعايشهم في نسق اجتماعي مناسب، لا يظلم ولا يقهر، ولا يمنع من حريته التي لا

1/ مقاصد الشريعة للدكتور طه جابر العلوانى: ص 151.

2/ الإسراء: 70.

3/ الجامع لأحكام القرآن: 10 / 293.

يضر غيره بها، ولا يُسْتَفَزُّ في مشاعره، ولا يَسْتَفْزُ مشاعر الآخرين. وهذه حقوق يجب أن تكفل لكل الناس، وعليهم واجبات حفظ نظام النسق الاجتماعي، والتعايش بين الناس، والدفاع عن الحوزة، في إطار القانون والشرع.

وبناء عليه أتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب؛ أبرز من خلالها حقيقة المقصد الأعلى للشرعية الإسلامية بذكر أهم الأدلة والمبررات في كونه هو المقصد الأعلى للشرعية.

في المطلب الأول أتناول أهم تجليات التكريم الإنساني في الدنيا وفي المطلب الثاني أتحدث عن أهم ما تتحقق به كرامة الإنسان في الدنيا، وفي المطلب الثالث أبرز المقصد الآخروي.

المطلب الأول: أهم تجليات تكريم الإنسان في الدنيا

إن الله كرم الإنسان بمجموعة من مظاهر التكريم، بدءاً بخلقه في أحسن تقويم، والنفخ فيه من روحه، وإسجاد الملائكة له، وتمكينه من شكر نعمه أو الكفر بها، وعدم إكراهه على العبادة، كما أكرمه بالرسول مبشرين ومنذرين، ومرشدين وموجهين.

وأكرمه بأمانة العقل الذي يفرق به بين الحق والباطل، ويميز به حقيقة الدليل والبرهان، ويعرف به معجزة الأنبياء والمرسلين، وصدق ما أخبروا به من حقائق الوحي، والبعث والحساب والجزاء.

ومن هنا فـ«الإنسان وإن كان هو بكونه إنساناً أفضل موجود فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنساناً، وهو العلم الحق والعمل المحكم، فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضل»¹.
بمعنى أن التكريم جانب تكويني فُطر عليه الإنسان من حيث خُلِقَ عليه، وجانب تكليفي مأمور الإنسان بالحفاظ عليه ولهذا أقارب تجليات هذا التكريم كما يلي:

1/ الذريعة إلى مكارم الشريعة للإمام الأصفهاني، ص: 79.

- من تجليات التكريم: خلق الإنسان في أحسن تقويم

قال الله جل ثناؤه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَحِجَّ أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ﴾¹، قال الإمام ابن عطية: «أي

الإنسان أحسن المخلوقات تقويماً (..) واختلف الناس في تقويم الإنسان ما هو؟ فقال النخعي ومجاهد وقتادة: حسن صورته وحواسه، وقال بعضهم: هو انتصاب قامته، وقال أبو بكر بن طاهر في كتاب الثعلبي: هو عقله وإدراكه اللذان زينه بالتميز»²، ولعل المعنى يعم ذلك كله؛ فالإنسان خلقه الله في أحسن تقويم: صورةً وحواساً، وقامةً وعقلاً وإدراكاً.

قال الإمام ابن عاشور: «إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراد أن يكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي، فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير»³. فتفضيل الإنسان بأعلى درجة الإحسان والإتقان في الخلق إنما هو تكريم وإعلاء لمكانته،⁴ حتى يستطيع الإنسان بكماله الجسدي، ونموه العقلي، وتمكنه المعرفي، واستقراره العاطفي، وتعايشه الاجتماعي، أن يعيش معززا مكرماً، فهو كامل البنية والإدراك، لا يشعر بنقص يذله ولا عجز يهينه.

والحاصل أن من أكرم الكرامات الإلهية على الإنسان أن خلقه في أحسن تقويم جسداً وعقلاً وروحاً، وجعل ذلك من فطرة الكمال الإنساني، كما أكرمه برسول مذكّرين ومنبهين ومرشدين إلى الخير موضحين طريقه ومحذرين من الشر ومبينين طريقه.

1/ التين: 4.

2/ المحرر الوجيز: 5/ 499.

3/ التحرير والتنوير: 2/ 303.

4/ كما قال الإمام الأصفهاني: «للإنسان فضل على الحيوانات كلها في نفسه وجسمه: أما فضله في نفسه فيالقوة المفكرة التي بها العقل والعلم والحكمة والتميز والرأي، فإن البهائم وإن كانت كلها تحس وبعضها يتخيل فليس لها فكر ولا روية ولا استنباط المجهول بالمعلوم، ولا تعرف علل الأشياء وأسبابها، وليس في قوتها تعلم الصناعات الفكرية، وإنما يتعلم بعضها بعض الصناعات المتخيلة وأقواها في ذلك الفيل والقرد، وأما فضله في جسمه فياليد العاملة، واللسان الناطق، وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما أوجد في هذا العالم» [الذريعة إلى مكارم الشريعة: 78]. وقال الإمام ابن عاشور: «فأدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكر جسماً وعقلاً وأهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت أراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع وتهدي إلى ما يحتاج للاهتمام إليه، وتتعلل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوي متين وحواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقاً مشابهاً لخلق آدم، إذ أنها خلقت كما خلق آدم» [التحرير والتنوير: 2/ 303].

- من تجليات التكريم التسخير والتيسير

فإنه سبحانه وتعالى سخر الكون كله لخدمة الإنسان ويسر له استخدامه، وذلك له صعوباته، حتى أصبحت الكائنات طيعة له، راضية بخدمته، متفانية في إبعاده.

كما في قول الله جل ثناؤه: ﴿وَالأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرِحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ وَالْحَيْلُ وَالْأَيْعَالُ وَالْحَمِيرُ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةٌ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾¹. ونص على التكريم صراحة في قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الأَنْبَرِ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾².

فامتن الله على الناس ببدء التكريم وهو خلقهم، وذكر أهم تجليات ومظاهر هذا التكريم، من تسخير وتيسير وتسهيل للكون من حوله. فإنه سبحانه خلق الكون كله ببره وبحره وجوه وسخره للإنسان ببسر وسهولة لم يكن مثلها لغيره من الكائنات المدركة، فالبهائم تيسر لها السير في البر والطيور تيسر لها الجو والأسماك تيسر لها البحر والإنسان تيسر له كل ذلك وهذا من فضل الله وكرمه وتكريمه للناس.

- من تجليات التكريم ملكة العقل

يعتبر العقل من أهم ما خص الله به الإنسان، وأعلى ما يمكن أن تتصف به بعض الحيوانات هو غريزة وتقليد ناتج عن التدريب والمحاكاة، وليس عقلا مميذا، ولا فكرا منتجا، «ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلق؛ هو العقل المستقيم، فبالعقل تأتي للبشر أن يتصرف في خصائصه، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها»³.

فالعقل تكريم إلهي وتفضيل رباني وخاصية إنسانية، به تحصل المعرفة والتمييز والتعلم والذكاء، «ومن زعم أن الإنسان خلق خليفة ناقصة عن الوحشيات، من حيث إنه لم يكف

1/ النحل: 5-6-7-8.

2/ الإسراء: 70.

3/ التحرير والتنوير: 2/ 303.

الملبس كما كفيته، ولم يعط سلاحًا في ذاته كما أعطي كثير منها، فنظره ناقص؛ إذ قد أعطي الإنسان بدل ذلك التمييز الذي يمكنه أن يتخذ به كل ملبس وكل سلاح حسب ما يريده، فيتناوله متى أراد، ويضعه متى أحب»¹.

وبهذا يكون الإنسان مفضلًا ومشرفًا عن غيره؛ بالعقل والتمييز والذكاء الذي يطور به أساليب عيشه، وينتج وسائل تسخير الكون لصالحه، ويصنع به مختلف ما احتاج إليه في حياته الخاصة والعامة، ثم بشرف الانتساب التعبدي لله رب العالمين.

قال الإمام القرطبي: «والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس وأدركت تفاصيل الأشياء»².

وبهذا التكريم يتم أداء الأمانة التي حملها الإنسان، ويتم الوفاء بالعهد الإلهي الذي أخذه الله على بني آدم، فيسعد من وفى بالعهد وأدى الأمانة بتوحيد الله وإخلاص العبادة له، وبذلك يتحرر من كل القيد الظالمة الجاثية على عنقه بغير وجه حق فتحصل له الطمأنينة والسعادة الممكنة في الدنيا، ويسعد السعادة الأبدية بدخول الجنة والتنعيم بنعمها، بفضل الله ورحمته.

ويعاقب من نكس العهد الإلهي، وجدد نعمة الله؛ ولم يشكره عليها، حيث يوزن عمله وينشر الكتاب ﴿وَيَقُولُونَ يَتَوَلَّاتُنَا مَالٌ هَذَا الَّذِي كُنَّا لَا نُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أُخْصِيهَا

وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾³، فمن عذب يوم القيامة فبعذل الله، ومن

سعد فبرحمة الله وجوده وفضله.

1/ الذريعة إلى مكارم الشريعة: 78.

2/ الجامع لأحكام القرآن: 10 / 293.

3/ الكهف: 48.

المطلب الثاني: تحقيق كرامة الإنسان في الدنيا

إن التكريم الذي وهبه الله للإنسان، في هيئته وعقله، وفي تسخير الكون له، منوط بتكليف وأمانة، هي أمانة الاستخلاف في الأرض، وعمارته، والاستخلاف فيها إنما هو تكريم أيضاً وتشريف للإنسان. والاستخلاف في الأرض لعمارته وحفظ نظامها ورعاية صلاح كائناتها، وتقنين تصرفات الإنسان فيها، والتمتع بتسخير الكون للناس ليسعدوا بخيراته اختباراً وإبتلاءً.

وهذا الذي عبر عنه الإمام ابن عاشور بالمقصد العام من الشريعة حيث قال: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها، هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه، بصلاح المهيم عليه وهو نوع الإنسان، ويشتمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»¹.

ورعاية الكون وحفظ نظامه والاستمتاع بما فيه؛ يحتاج إلى قوانين أخلاقية، وقيم سلوكية، وتعاقد بين الله وخليفته في أرضه، وهو العهد الذي أخذه الله على بني آدم، وشريعته التي أرشد الناس فيها إلى الخير والصلاح، وحذرهم من الشر والفساد.

على نحو ما جاء في قول الله جل ثناؤه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

ذُرِّيَّتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا

كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾²، وهذا عهد توحيد وعبادة وطاعة واستخلاف، أخذه الله عهداً على

الناس ووقع الإشهاد عليه.

قال العلامة سيد قطب: «فهذا عقد آخر مع كل فرد، عقد يقرر الله سبحانه أنه أخذ على بني آدم كلهم؛ وهم في ظهور آبائهم.. وليس لنا أن نسأل: كيف؟ لأن الله أعلم بخلقه وأعلم

1/ مقاصد الشريعة: 273.

2/ الأعراف: 172.

كيف يخاطبهم في كل طور من أطوار حياتهم، بما يلزمهم الحجة، وهو يقول: إنه أخذ عليهم هذا العهد، على ربوبيته لهم، فلا بد أن ذلك كان، كما قال الله سبحانه، فإذا لم يفوا بتعاقدهم هذا مع ربهم لم يكونوا أوفياء»¹.

ومقتضى العهد هو التوحيد وإخلاص العبادة لله وملازمة شرعه، بعمارة الأرض وحفظ نظامها، وصيانة التكريم الإلهي للناس، «وعلى عقد الإيمان بالله، والعبودية لله، تقوم سائر العقود، سواء ما يختص منها بكل أمر وكل نهى في شريعة الله، وما يتعلق بكل المعاملات مع الناس، والأحياء والأشياء في هذا الكون، في حدود ما شرع الله- فكلها عقود ينادي الله الذين آمنوا، بصفته هذه، أن يوفوا بها، إذ أن صفة الإيمان ملزمة لهم بهذا الوفاء»²، ومن تمام تكريم الله للناس أن أرسل فيهم رسلا يذكرونهم بعهدهم مبشرين ومنذرين.

ولذلك قيل إن المقصود من خلق الناس هو عبادة الله تعالى، لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِّن رَّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا إِنْ اللَّهُ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ﴾³. فالله سبحانه وتعالى كما لا يريد منا رزقا ولا طعاما، فهو الغني المطلق عن عبادتنا له، لا تضره معصية من عصاه، ولا تنفعه طاعة من عبده، كما في قوله جل ثناؤه: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَىٰ لَكُمْ﴾⁴.

فلم يبق إلا أن تكون العبادة لأجل العباد، وعائدة بالنفع على العباد، لا على الله سبحانه وتعالى، فالناس هم المستفيدون من عبادة الله في دنياهم بالتكريم والطمأنينة وفي آخرتهم بالنجاة والفوز بالجنة إلا من أبى.

وإنما العبادة وسيلة لا بد منها لتحقيق الكرامة الإنسانية، والحفاظ عليها، فالعبادة تحرر الإنسان من أغلال الأوثان والأهواء والطغيان، وتكرمه بتوحيد الله المعبود بحق ولا معبود بحق سواه.

1/ في ظلال القرآن: للعلامة سيد قطب: 2/ 836.

2/ نفسه: 2/ 836.

3/ الذاريات: 56- 57 - 58.

4/ الزمر: 8.

فالعِبَادَةُ تَكْرِيمٌ وَتَشْرِيفٌ لِلْإِنْسَانِ، عَلَى نَحْوِ مَا فِي قَوْلِهِ جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ

عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾¹، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾²، فَأُضَافَ

الْعِبَادُ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ إِضَافَةً تَكْرِيمًا وَتَشْرِيفًا، قَالَ الْإِمَامُ ابْنُ عَاشُورٍ: وَالْإِضَافَةُ إِضَافَةٌ تَشْرِيفٌ لَا إِضَافَةٌ تَعْرِيفٌ لِأَنَّ وَصْفَ الْعِبُودِيَّةِ لِلَّهِ مُتَحَقِّقٌ لِسَائِرِ الْمَخْلُوقَاتِ فَلَا تَفِيدُ إِضَافَتَهُ تَعْرِيفًا³.

وَأُورِدَ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْبَدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ عِبَارَاتٍ صَحِيحَةٌ فِي مَعْنَاهَا عَنِ الصَّحَابِيِّ الْجَلِيلِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ قَابَلَ رَسْتَمَ وَسَمِعَ مِنْهُ فَأَخْبَرَهُ عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ: وَهُوَ دِينُ الْحَقِّ، لَا يَرِغَبُ عَنْهُ أَحَدٌ إِلَّا ذَلًّا، وَلَا يَعْتَصِمُ بِهِ إِلَّا عِزًّا (..) اللَّهُ ابْتَعَثَنَا لِنُخْرِجَ مِنْ شَاءَ مَنْ عِبَادَةُ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ، وَمَنْ ضَيَّقَ الدُّنْيَا إِلَى سَعَتِهَا، وَمَنْ جَوَرَ الْأَدْيَانَ إِلَى عَدْلِ الْإِسْلَامِ⁴.

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَمْرِو بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «كُنَّا أَذَلَّ قَوْمٍ فَأَعَزَّنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ فَمَهَّمَا نَطْلُبُ الْعِزَّةَ بِغَيْرِ مَا أَعَزَّنَا اللَّهُ بِهِ أَذَلَّنَا اللَّهُ»⁵، فَعِزَّةُ الْإِسْلَامِ تَكْرِيمٌ وَتَشْرِيفٌ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَحَدِيثٌ: «إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكِرَامَ، وَمَعَالِي الْأُمُورِ، يَكْرَهُ سَفْسَاقَهَا»⁶.

وَهَذَا الْمَعْنَى مِنْ أَهَمِّ مَظَاهِرِ التَّكْرِيمِ وَالتَّحَرُّرِ مِنْ كُلِّ مَا سِوَى اللَّهِ، وَاللَّهُ هُوَ الْمَنْعَمُ، بِنِعْمٍ لَا تَعْدُ وَلَا تَحْصَى، نِعْمَةُ الْإِبْجَادِ وَنِعْمَةُ الْإِمْدَادِ وَنِعْمَةُ الْإِرْشَادِ، وَمَنْ هُنَاكَ كَانَ هُوَ الْمَعْبُودُ بِحَقِّهِ، وَكُلُّ مَعْبُودٍ سِوَاهُ فَبِاطِلٍ، وَالتَّحَرُّرُ مِنْ هَذِهِ الْمَعْبُودَاتِ تَكْرِيمٌ وَتَحْرِيفٌ وَتَشْرِيفٌ لِلْإِنْسَانِ.

1/ الحجر: 42.

2/ الإنسان: 6.

3/ التحرير والتنوير: 12 / 15.

4/ البداية والنهاية: للإمام بن كثير: 39 / 7.

5/ أخرجه الإمام الحاكم في المستدرک كتاب الإيمان، باب حديث سمرة بن جندب، رقم: 207، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

6/ أخرجه الإمام الحاكم في المستدرک: كتاب الإيمان، باب حديث سمرة بن جندب رقم: 152، قال هذا حديث صحيح الإسنادين جميعاً، ولم يخرجاه. وأخرجه الإمام البيهقي في سننه: كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، رقم 20781.

فجاء الإسلام لتحقيق كرامة الإنسان والإعلاء من قدره وإسعاده، السعادة الممكنة في الدنيا، بدعوته إلى توحيد الله وعبادته، وتزكية النفس وتطهيرها، وعمران الأرض وإصلاحها.

المطلب الثالث: إسعاد الإنسان في الآخرة

السعادة هي ما يحصل للإنسان من طمأنينة وراحة، وشعور بالأمن، والأنس، والمتعة، والرفاهية في العيش مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً، ومركباً، وزواجاً، من غير منع، ولا تحجير ولا تضيق ولا انقطاع ولا فتور ولا قنوط «وأعظم السعادات الجنة»¹، بل السعادة الكاملة الدائمة المستمرة لا تتحقق إلا في الجنة.

ويمكن التعبير عن ما يحصل للإنسان في الدنيا من راحة وطمأنينة أو لذة ونشوة بالسعادة، إلا أنها سعادة نسبية، ولهذا ارتأيت أن أعبّر عن المقصد الأعلى للشريعة: بـ"تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة"، ولم أعبّر عنه بـ"إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة" لعدة اعتبارات منها:

أن السعادة في الدنيا نسبية: وليست مطلقة، لمن حصلت له، والسعادة في الآخرة مطلقة لمن حصلت له، فسعادة الدنيا تحصل في لحظة ثم سرعان ما تخبو وتضعف، كالوردة تتفتح ثم تذبل وتتساقط أوراقها، أما سعادة الآخرة فلا تخبو ولا تضعف بل تزيد ويترقى أصحابها فهي «إسعاد بعد إسعاد»².

فإذا كانت السعادة في الدنيا تحضر وتغيب، ويتقلب الإنسان حسب ما يحصل له من أسباب السعادة أو التعاسة، ولا يخلو إنسان من هم أو غم أو مشكلات تكدر صفو السعادة وتقلق راحة الإنسان، فإن سعادة الآخرة أبدية كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَبِهِمْ

الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ﴾³.

فارتبطت السعادة بالخلود في الجنة.

1/ المفردات: 410.

2/ نفسه: 410.

3/ هود: 108.

وسعادة الدنيا قد تحصل بعمل ومشقة وبعد تعب، سواء سعادة العبادة والطاعة، أو سعادة تحقيق الأهداف والمنى المرجوة من عمل ما، فسعادة الدنيا **سعادة تكليفية**، وسعادة الآخرة **سعادة رضى ورحمة وراحة**.

وأقرب شيء إلى سعادة الدنيا المتصفة بالنسبية والقصيرة والمؤقتة هي أن يعبر عنها بـ **"تكريم الإنسان في الدنيا"** وأعلى ما يمكن إدراكه في الدنيا هو تجليات السعادة، والتكريم من أهم تجلياتها، وهو أقرب شيء إليها. بل إن الله سبحانه وتعالى عبر عن سعادة الآخرة بالتكريم في قوله تعالى: ﴿فِيْلِ أَدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ فَوْمِ يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾¹، أي من السعداء في الآخرة بدخول الجنة.

وكما في قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ﴾²، خاصة إذا كان المراد بالعندية الإلهية عند الله في اليوم الآخر، فالأتقى يكون هو الأسعد عند الله. وإذا كان معنى العندية الإلهية أي **"في اعتبار الله"** فالمعنى أوسع، فأتقاكم أكرمكم في الدنيا وأسعدكم في الآخرة، أي فالأتقى لله هو أكثر الناس كرامة في الدنيا وأولهم فوزا بالجنة ونجاة من العذاب. ثم إن النبي ﷺ حصر بعثته في تتميم مكارم الأخلاق كما في الحديث «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»³، بمعنى أن مجامع البعثة المحمدية ومقصدتها الأعلى والأكبر هو إكمال صالح الأخلاق وإتمام مكارمها والنهي عن فاسدها⁴.

1/ يس: 25-26.

2/ الحجرات: 13.

3/ أخرجه الإمام البزار في مسنده: من حديث أبي هريرة رقم: 8949. وأخرجه الإمام البيهقي في سننه: كتاب الشهادات، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها التي من كان متخلفا بها كان من أهل المروءة...." رقم: 20782. وأخرجه الإمام أحمد بلفظ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» من حديث أبي هريرة، رقم: 5982.

4/ في صحيحهما أن أبا ذر الغفاري أرسل رجلا ليأتي له بخبر رسول الله ﷺ فقال "اركب إلى هذا الوادي فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي، يأتيه الخبر من السماء، وسمع من قوله ثم انتني، فانطلق الأخ حتى قدمه، وسمع من قوله، ثم رجع إلى أبي ذر فقال له: رأيته يأمر بمكارم الأخلاق.. [أخرجه الإمام البخاري كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، رقم: 3861. وأخرجه الإمام مسلم كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل أبي ذر رضي الله عنه، رقم: 133].

فإن قيل إن هناك اعتراضاً بأن ليس كل الناس سعداء في الآخرة فالكافر لا يكون إلا شقيماً، قلت: إن الشريعة قصدت إسعاد الناس فأبوا، ولم تقصد شقاءهم أو تعذيبهم. وإنما وقع ذلك بما أشركوا بالله، ولم يشكروا نعمه، ورفضوا هداية الإرشاد التي نبههم إليها رسل الله، فوقع شقاؤهم بما أخلفوا الله ما وعدوه، وبنقض ميثاقه وعهده الذي أخذه عليهم وأشهدهم على أنفسهم.

فَهُمْ مَنْ أَبَوْا السَّعَادَةَ كَمَا فِي الْحَدِيثِ «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبِي»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَا أَبِي؟ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبِي¹، فبظلمهم ورفضهم الإيمان بالله ورسوله، وشركهم؛ كان شقاؤهم.

ثم لم أعبّر عن المقصد الأعلى للشريعة بالرحمة بدل التكريم، على نحو قوله جل ذكره: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾². التي قد يتوهم منه أن الرحمة هي المقصد الأعلى،

فإن الرحمة الإلهية حاصلة لعموم الخلق من إنس وجن وبهائم، حتى إن الدابة لترفع حافرها عن ولدها رحمة من ربك.

كما في الحديث: «إِنَّ لِلَّهِ مِائَةَ رَحْمَةٍ أَنْزَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالْبَهَائِمِ وَالْهَوَامِّ، فَبِهَا يَنْعَاطِفُونَ، وَبِهَا يَنْزَاحِمُونَ، وَبِهَا تَعْطِفُ الْوَحْشُ عَلَى وَلَدِهَا، وَأَخَّرَ اللَّهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً، يَرْحَمُ بِهَا عِبَادَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»³، فتكون الرحمة في أغلبها قصداً تكوينياً قدرياً، لا قصداً تكليفاً غائباً.

ولأنني أتحدث عن خصوص ما يحصل للإنسان، والرحمة تعم الإنسان وغيره فلا يَنْضَبُطُ إلا أن يكون المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية هو "تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة"، ثم إن الرحمة الإلهية بالناس مظهر من مظاهر تكريم الإنسان؛ أي قُصِدَ بها الزيادة في تكريم الناس وإسعادهم.

1/ أخرجه الإمام البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، بَابُ الْإِفْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، رقم: 7280.

2/ الأنبياء: 106.

3/ أخرجه الإمام مسلم: كتاب التوبة، بَابُ فِي سَبْعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّهَا سَبَقَتْ غَضَبَهُ، رقم: 19.

خاتمة

إن مما يتبادر إلى الذهن أن الخاتمة مُؤدَّنة بالفراق، لكن أملي المعقود وعزمي الأكيد أن خاتمة هذا البحث فاتحة خير وعلم، بإذن الله وحسن عونه وجميل توفيقه، باستئناف مسيرة إتمام مشروع هذا البحث وإكمال موضوعه، إن أبقى الله في العمر بقية، ولم تستنزفني مشاغل الدنيا الدنية.

ومن هنا بدا لي أن أحبي هذا البحث بأجمل التحيات، وألطف العبارات، وأحسن الخلاصات، وأبرق له أهم النتائج والتوصيات، لعلي أوفيه شيئاً من حقه، وأعتذر إلى ربي في تقصيري وقلة حيلتي وضعف زادي.

وأهم الخلاصات كالاتي:

أولاً: إن من أهم ما خلصت إليه هو أن المقاصد عامل مرونة وثراء استُغلت من طرف بعض المغرضين فاتخذوها سهوة لنقض الشرع وإبطال أحكامه، فكان لا بد من بيان أصولها التي انبنت عليها واستنبطت منها وأحكمت بها.

وبإبراز هذه الأصول يكون إحكام المقاصد ضبطاً وتنظيماً وحصراً وهو ما يقتضي منع التَّسْيِب، والإفراط والتفريط، في أعمال المقاصد والقول بها، فيجعلها ذلك واضحةً بينةً، منقحةً من الشوائب والشبهات، محققةً للمراد منها فهماً وإفهاماً وتطبيقاً. فالمقاصد لا تعتبر إلا إذا كانت منضبطةً لمقتضى الوحي كتاباً وسنةً أو إجماع الأمة أو اجتهاد الأئمة اعتباراً ينضبط به أعمالها ويحكم به مقتضاها.

ثانياً: كما خلصت إلى أن المقاصد مراتب ودرجات ومن أجَّلها الأخذ بالأفضل والأحسن الأيسر، والأسهل، لتحقيق أنفع الأمور وأصلحها للخلق، أي الوصول إلى أفضل الغايات، وأنبل المقاصد؛ بأحسن الوسائل الممكنة والمتاحة؛ وكل ذلك معدن الحكمة وجوهرها.

ثالثاً: ومن ذلك أيضاً أن المقاصد بما أنها هي الثمرة، والثمرة لا يمكن أن تنمو وتؤتي أكلها إلا من أصولها، ومنها تقطف وتجنى، فلا تتصور ثمرة بغير أصول لها، ومن هنا لا تعتبر المقاصد إلا بأصولها النظرية والتطبيقية.

وللتعبير عن هذا المعنى خلصت إلى تعريف جامع مركب لأصول المقاصد الشرعية، حيث ارتبط هذا التعريف منهجياً، بسؤالين محوريين كبيرين، سؤال الغاية؛ وهو لماذا جاءت الشريعة بصفة عامة أو بتفصيل؟ وهذا سؤال يبحث عن المقاصد في جميع مستوياتها، وفي كل مراتبها وأنواعها المعروفة.

ثم سؤال الكيفية؛ أي كيف نصل إلى تلك الغاية، وهو سؤال منهجي، يبحث عن الطرق والوسائل التي توصل إلى الغاية من الشريعة، وأصول المقاصد هي المنهج الكفيل بإيصال الناس إلى الغاية منها، والغاية الكبرى من الشريعة هي "تكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة" وهو المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية. فيكون إدراك المقاصد بين سؤالين؛ سؤال كاشف للمقاصد وسؤال ضابط لها.

رابعاً: كما خلصت إلى أن بالنظر الكلي لأصول المقاصد ينضبط تأويل المتأولين، وبه يكون ترشيد اجتهاد المجتهدين، فإذا عُرِفَت الغاية، وأدركَ منهج الوصول إليها، فلا يكاد المجتهد يُخطئ الطريق في إدراك المقاصد فهماً وإفهاماً وتطبيقاً، كما يتحصل من ذلك أن ما من نص شرعي قطعي الدلالة والثبوت، إلا ويخدم هذه الغاية: إما أن يخبر بها؛ أو عنها؛ أو يبينها، أو يكون دليلاً مرشداً إليها، وهذه وظائف النص الشرعي عموماً.

خامساً: ومن أهم الخلاصات أيضاً أن الشريعة بأصولها المصدرية والاستقرائية جاءت لخدمة المقاصد التطبيقية؛ وتحقيق وجودها، وتسهيل تحصيلها، وأن ما هو شائع اليوم في التعريف بالمقاصد إنما هو مقتصر في أغلبه على الجانب التطبيقي، ومحاولة فصله عن الأصول النظرية؛ قد يوقع في التقصيد بغير دليل، أو في التسيب وهو ليس من الشريعة في شيء.

ومن هنا ندلف إلى خلاصة مفادها أن المقاصد الشرعية معتبرة بأصولها لا تنفك عنها، وأن هذه المقاصد سلسلة متكاملة يخدم بعضها بعضاً، ويتوسل ببعضها إلى بعض، وكل ذلك لتحقيق المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، وكأن المقاصد بأصولها لبنات ضرورية؛ لبناء المقصد الأعلى، ولا ضير؛ فإن المقصد قد يكون وسيلة إلى مقصد آخر كما هو معلوم ومقرر عند العلماء.

آفاق البحث في الموضوع

إن البحث في هذا الموضوع يفتح على مجموعة من الآفاق العلمية الخادمة لمعناه الكلي أو المتممة لجزئياته، والتي يصعب الإحاطة بها في حيز هذا البحث، والحق أنه مشروع علمي متكامل يحتاج إلى عناية من لدن باحثين ذوي همّة كبيرة وطموح عالٍ.

ولذلك ارتأيت أن أسجلها لعل الله يقيض لها من يوفيهها حقها، ويتم معناها، فمشروع هذا الموضوع جليل القدر، عظيم النفع، جامع للعلم، ضابط للمقصد، واضح المنهج، وهذه التوصيات العلمية يمكن ذكرها على النحو الآتي:

أولاً: البحث في موضوع يمكن وسمه بـ"التسبب في أعمال المقاصد"؛ وإشكال هذا له ارتباط وثيق بالموضوع، حيث إن كثيرا من الناس اليوم يسوّقون مجموعة من الأفكار الهادمة للشريعة ومقاصدها، باسم المقاصد فلا يلتفتون إلى الضوابط الشرعية، ولا يعيرون اهتماما لما نص عليه الشارع جل ثناؤه وعز شرعه. تارة بدعوى التجديد ومواكبة العصر، وتارة باسم الحداثة والتقدم، في حين أنك لا تجده تجديدا ولا مواكبة لحداثة حقيقية؛ وإنما هو سوء فهم للشريعة ومقاصدها، وسوء فهم لحقيقة ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حداثة تحترم فيه كرامته وإنسانيته.

قلت هذا لأنهم يُلبّسون على الناس لتحقيق مآربهم في هدم الشريعة وتعطيل تعاليمها ونصوصها وأحكامها، باسم ما ادّعوه من أن المقاصد تقتضي كذا وكذا، وحينما نتحدث عن هذا المشروع لا نتحدث عن انفعالات عاطفية، وردود أفعال عابرة، بل نتحدث عن بحوث علمية رصينة بمنهجية صارمة وبموضوعية بالغة، تبحث في مظاهر التسبب وأسبابه وتاريخه، والمنهج المعتمد عند المتسببين، والأغراض التي تدفعهم لذلك، والمقاصد التي يريدون تحقيقها على المدى المتوسط والبعيد.

ثم كيف يتعاملون مع مصادر التشريع؟ وما ضوابط التأويل عندهم لآي القرآن؟ وما موقفهم من السنة والإجماع؟ وهل لديهم ضوابط للقياس غير ما عرف عند الأصوليين؟ وما المخرج من ذلك..؟ إلى غير ذلك من القضايا العلمية والإشكالات المعرفية المثارة عند

هؤلاء، وهذا مشروع علمي متكامل له خدمة مباشرة للمقاصد الشرعية يحتاج إلى ثلة من الباحثين يشتغلون عليه بمنهج موحد.

ثانياً: ومن الأفاق التي عَنَّتْ لي؛ بحث آخر: يمكن تسميته بـ"ضوابط المصلحة عند الإمام الطوفي" وذلك أن تراث الإمام الطوفي سُوقَ بعضه دون بعض، بنظر تجزيئي مغلوط في كثير من الأحيان، فاستغل بعض المغرضين دعوى "تقديم المصلحة على النص القطعي" فقالوا بالمقاصد دون النظر في النصوص لهدم الشريعة بدعوى إعمال المقاصد وتقديمها على النص القطعي -كما قال الإمام الطوفي في نظرهم افتراء عليه- دون تحقق ولا تمحيص ولا استحضار لسياقه، ولا تبين من حقيقة ما قاله؟ ولمَ قاله؟ وما دلالة ذلك؟ وما سياقه؟.

فترات الإمام الطوفي زاخر بالنظر المقاصدي الذي ينم عن عقل اجتهادي منضبط ومنهج استنباطي مطرد، ولذلك يحتاج تراثه إلى من يشمّر على ساعد الجد ويتبعه بالدراسة والتحليل، يستنبط من خلاله ضوابط القول بالمصلحة عنده، ولندرك ذلك ينبغي البحث في موضوع يمكن وسمه بـ"منهج الاستدلال عند الإمام الطوفي"، من حيث المصادر المعتمد عنده والقواعد التي يعتمدها في الاستنباط والاجتهاد والتقصيد. ومن هنا نحتاج إلى العناية بتراث الإمام الطوفي دراسة وتحقيقاً حتى يتبين لنا حقيقة ما ينسب إليه، من أقوال ونسفيد من تراثه الزاخر في مجموعة من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والأصول والفقه والسياسة الشرعية، واللغة والآداب.

ثالثاً: ثم هناك مشروع علمي متكامل لخدمة التراث المذهبي وتنقيحه مما نسب إليه، ويمكن وسمه بـ"مشروع البحث عن مواطن الإفراط والتفريط في إعمال المقاصد في المذاهب الفقهية" كل مذهب على حدة، وهذا مشروع كبير يحتاج إلى تضافر جهود مجموعة من الباحثين، وبهذا نستطيع أن نتجه نحو بلورة "منهج وسط في إعمال المقاصد الشرعية".

وبهذا بلغ البحث نهايته وليس كماله ولا تمامه، وبه يفتح الباب بحول الله لذوي العزائم من الباحثين والباحثات المبصرين والمبصرات الصابرين والصابرات على مشاق العلم

ومتاعب البحث، أهل الهمم العالية والطموح الكبير، المسخرين دنياهم لآخرتهم، المخلصين في الطلب والتحصيل، والمتفانين في حب العلم وأهله، المتفنيين في مناهجه وطرق تحصيله، العارفين بالله حق معرفته.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتتنزل البركات، ولا حول ولا قوة إلا بالله هو حسبنا ونعم الوكيل وعليه المعتمد ومنه التوفيق والسداد وإليه المصير والمآب، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

فهرس الآيات

سورة الفاتحة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
360	3	مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

سورة البقرة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
255	21	يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عِبْدُوا رَبَّكُمْ
315 -189 -79	42	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
52	177	وَآمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ
361	142	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
268	178	وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةٌ
365 -52	182	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
255	183	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
294 -194	184	وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ
52	186	فَلَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقَابُ
390	187	وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ
79	195	وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ
365	196	فَمَنْ بَرَضَ فِيهِِنَّ الْحَجَّ
148 -147	219	وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
216	220	فَلْهُوَ أَذَىٰ فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ
256	221	نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ
406 -363 -361	255	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

397 -87	274	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
397	275	يَمْحُو اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ
397	277	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِتَقْوَى اللَّهِ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا
397	278	فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

سورة آل عمران		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
361	19	إِن الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ
412 -233	74	وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنْ تَامَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ
361	82	أَبغَيْرِ دِينَ اللَّهِ تَتَعُونَ
361	84	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ
142 -141	110	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
412	113	لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ
186	154	قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ
110	159	وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ
424	181	لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ بَغِيرٌ
424	182	ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ

سورة النساء		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
427	1	يَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَقْوَى اللَّهِ الّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
390	2	وَأَتُوا أَلِيَّتِمِّيَّ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا
391	4	فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ

399 - 391	5	وَلَا تُؤْتُوا السُّبَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلْتَ
461	6	وَأَبْتَلُوا لِيَتَّبِعِيَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ
390 - 197	10	إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا
174 - 86	11	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ
86	24	وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ
399	29	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم
82	43	بَيْنَكُمْ
88	58	فَإِذَا سَخُوا بِبَوَٰهِكُمْ
72	64	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
72 - 55	79	الرَّسُولَ
184 - 81	91	فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا
79	102	شَجَرَ
142 - 141	114	مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
361	124	وَتَخْرِيرِ رَفِيَّةٍ مُّؤْمِنَةٍ
361	145	إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا
311	164	مَوْفُوتًا
361	170	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
		وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ
		وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ
		رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ
		يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لَا تَعْلَمُوا فِي دِينِكُمْ

سورة المائدة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية

61	3	وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ اَنْ صَدَّقَكُمْ
234 -229 -77	4	اَلْيَوْمِ ۚ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ
353 – 83 -81	7	يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْۤا
61	9	يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْۤا كُوْنُوْۤا قَوّٰمِيْنَ لِيْلِهِ شَهِدَآءَ بِالْفِسْطِ
215	34	مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا
83 – 82 – 81	40	وَالسَّارِ وَالسَّارِفَةَ ۚ فَاْفْطَعُوْۤا اَيْدِيْهُمَا
50 -44	50	لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
424	66	وَقَالَ الْيَهُودُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ
76	69	يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنزِلَ

سورة الأنعام		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
228	39	مَا قَرَّبْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ
240 -59	72	وَأَنْ اٰمِنُوْۤا الصَّلٰوةَ وَآتَوْۤهُ
269	109	وَلَا تَسُبُّوْۤا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ
78	142	وَعَاثُوْۤا حَفَّهٖ يَوْمَ حِصَادِهٖ
389	153	وَلَا تَفْرَبُوْۤا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ
38	154	وَأَنْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمًا ۙ قَاتِبِغُوۥ
38	156	وَهٰذَا كِتٰبٌ اُنزِلْنٰهُ مُبْرَكًا ۙ قَاتِبِغُوۥ

سورة الأعراف		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
247	52	هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا تَاوِيْلَهٗ

195	163	وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ
188	166	فَلَمَّا لَهِمْ كُونُوا فِرْدَةً خَلْسِيَيْنِ
435	172	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

سورة الأنفال		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
369	2	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ فُلُوبُهُمْ
369	3	الَّذِينَ يُفِيمُونَ الصَّلَاةَ
369	4	وَالَّذِينَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَفًّا
110	68	مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجَسَ فِي الْأَرْضِ

سورة التوبة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
361	29	وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ
175 - 174	81	إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً
365	104	خُدَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ
337	108	إِتَّخِذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا
285	121	ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ

سورة يونس		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
133	71	بِأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ
422 - 410	99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمْسَ مَسَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا

سورة هود		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
186	97	وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ
438	108	وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا
409	118	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً
186	121	وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ

سورة يوسف		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
165	2	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا
133	15	وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ
271	28	بَلَمَّا رءَا قَمِيصَهُ فُدًّا
196	82	وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ
50	108	فَلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ

سورة الرعد		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
269	23	وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
269	24	وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ
269	25	جَنَّتْ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ

سورة إبراهيم		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
22	26	أَصْلَهَا ثَابِتٌ وَقَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

سورة الحجر		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية

437	42	إِن عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ
-----	----	---

سورة النحل		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
433	5	وَالآنَعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ
433	6	وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ
433	7	وَتَحْمِيلٍ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِلَاغِيهِ
433	8	وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً
77 - 76	44	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ
64	90	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ
165	103	لِّسَانَ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ
421	106	مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ
50	125	أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ

سورة الإسراء		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
48 - 44	9	إِن هَذَا الْفُرْقَانُ يَهْدِي لِلَّذِينَ هِيَ أَقْوَمُ
48	10	وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَدْنَا
311	15	كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا
218 - 197	23	فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ
398	26	وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا
398	27	إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ
198	31	وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ
376	36	وَلَا تَقْتُلُوا مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ
433 - 430 - 418	70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

50	105	وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ
----	-----	--

سورة الكهف		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
422 - 420 - 406	29	وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ
434	48	وَيَقُولُونَ يَتْلُو إِلْتِنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ
275	78	أَمَا السَّهِينَةُ بَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ

سورة مريم		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
39	63	تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ

سورة الأنبياء		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
196	11	وَكَمْ فَصَمْنَا مِنْ فَرِيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً
196	12	فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأَسَنَّا
269	66	قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْبَغُكُمْ شَيْئاً
440	106	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

سورة الحج		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
256	25	وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً
256	26	لِيَشْهَدُوا مَنَاجِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا بِاسْمِ اللَّهِ

سورة النور		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
216 - 174	2	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا

114	11	إِن الَّذِينَ جَاءُوا بِإِلْفِكَ غُصْبَةً مِّنْكُمْ
38	54	وَأَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ

سورة الشعراء		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
195 - 194	63	بَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ
165	195	بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ

سورة القصص		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
189	76	لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

سورة العنكبوت		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
365	45	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ

سورة الروم		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
370	29	بِأَيْمٍ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيبًا

سورة لقمان		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
397	12	وَلَقَدْ - اتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ
406	21	وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

سورة الأحزاب		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
96	6	النَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ
94	34	وَأذْكُرْ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ - آيَاتِ اللَّهِ

72	36	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ
----	----	--

سورة يس		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
439	25	فِيَلْ أَدْخُلَ الْجَنَّةَ
439	26	بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي

سورة الزمر		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
436	8	إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ
188	14	بَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ
293	16	فَبَشِّرْ عِبَادِ
293	17	الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

سورة غافر		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
407	61	اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْيَلَّ لِتَسْكُنُوا فِيهِ

سورة فصلت		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
188	39	إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
165	43	وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُرْقَاناً أَعْجَمِيّاً

سورة الجاثية		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
52	19	هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ

سورة محمد		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
189	20	بَاعَلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
52	25	أَبَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ

سورة الحجرات		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
439 - 410 - 363	13	يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى

سورة الذاريات		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
436	56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
436	57	مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا
436	58	إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ

سورة المجادلة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
184 - 81	3	بِتَخْرِيرِ رَفِيَّةٍ

سورة الحشر		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
215 - 102 - 73 - 55	7	وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ
288	9	وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

سورة الممتحنة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
147	10	فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ

سورة الطلاق		
-------------	--	--

الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
187	6	وَإِنْ كُنَّ هَاتُوتِ حَمْلٍ فَأَنْهِفُوا عَلَيْهِمْ

سورة الملك		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
50	22	أَقَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى

سورة الإنسان		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
437	6	عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ
406	29	إِنْ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ

سورة التين		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
432	4	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَفْوِيمٍ

سورة الزلزلة		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
197	8	بِمَسِّ يَوْمٍ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ

سورة العصر		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
181 - 180	1	وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُورٍ
181	2	إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
181	3	وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

سورة: الكافرون		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
360	6	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

سورة: الإخلاص		
الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
369	1	فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
369	2	إِلَهُهُ الصَّمَدُ
369	3	لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
369	4	وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ

فهرس الأحاديث

الصفحة	طرف الحديث
269	إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً، فَلَا يَتَنَاجَى رَجُلَانِ دُونَ الْآخَرِ
95	أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا
89	أكل كل ذي ناب من السباع حرام
327	ألا أنبئكم بأكبر الكبائر
143	ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة
88 - 71	ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه
363	إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ اللَّهُ وَأَقْرَبُكُمْ مِنِّي أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا
339 - 317	إن الله جميل يحب الجمال
437	إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ
62	إن المقسطين عند الله على منابر من نور
364	أن تشهد أن لا إله إلا الله؛ وأن محمدا رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة
440	إِنَّ لِلَّهِ مِائَةَ رَحْمَةٍ أَنْزَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً
284	إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَأَلَى أَيُّهُمَا أَهْدِي
371	إِنَّ مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَغْنِيهِ
437	إِنَّا كُنَّا أَذَلَّ قَوْمٍ فَأَعَزَّنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ
337 - 334 - 48	إنما الأعمال بالنيات
102	إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ
111	إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ
215	إنما جعل الاستئذان لأجل البصر
216	إنها من الطوافين أو الطوافات
109	إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي
350	إياكم والجلوس على الطرقات
368 - 363	الإيمان بضع وسبعون شعبة
216	أينقص الرطب إذا يبس
391	بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِي أَهْلِكَ وَمَالِكَ ذُنِّي عَلَى السُّوقِ
371	البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك
363	جَارٌ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ
221	جزوا الشوارب وأرخوا اللحى خالفوا المجوس
124 - 104	خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف
127	رَأَى رَجُلًا يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ فَقَالَ كُلْ بِيَمِينِكَ
397 - 49	الرَّبِّا سَبْعُونَ حُوبًا

273	رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا
327	سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْكَبَائِرِ، قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ
79	صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي
61	صُمْ وَأَفْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ
110	الضَّبُّ لَسْتُ أَكَلَهُ
222	عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ
97	عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: رَأَى النَّبِيُّ ﷺ عَلِيَّ ثَوْبَيْنِ مُعْصَفَرَيْنِ
102	فَانِي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، وَلَا تَوَاخِدُونِي بِالظَّنِّ
113	فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ بِكَفِّ ذَرَّةٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخِرُ بِكَفِّ تَمْرٍ
122	فَلَمَّا كَثُرَ عَلَيْهِ رَكْبٌ، وَالْمَشْيُ وَالسَّعْيُ أَفْضَلُ
284	كَانَتْ الْهَدْيِيَّةُ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَدْيِيَّةً، وَالْيَوْمَ رِشْوَةٌ
440 -257 -39	كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبِي
364	كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ
109	لَا أَشْبَعَ اللَّهُ بَطْنَهُ
86	لَا تَتَكَّحِ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَتِهَا
87	لَا قِطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ
127	لَا يَأْكُلُنَ أَحَدٌ مِنْكُمْ بِشِمَالِهِ، وَلَا يَشْرِبُنَ بِهَا
214 -213 -211	لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَانٍ
97	لَا يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ
392	لَأَنَّ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَأْتِي بِحُرْمَةِ الْحَطَبِ
397	لَعَنَ اللَّهُ أَكْلَ الرَّبَا، وَمُوكَلَّهُ
123 -122	لَمْ يَكُنْ بَارِضٌ قَوْمِي، فَأَجْدَنِي أَعَافَهُ
112	لَوْ أَدْبَنْتَ لَنَا فَنَحَرْنَا نَوَاضِحَنَا، فَأَكَلْنَا وَادَّهَنَا
174	لَوْ أَعْلَمْتُ أَنِّي إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يُغْفَرُ لَهُ لَزِدْتُ عَلَيْهَا
397	مَا أَحَدٌ أَكْثَرَ مِنَ الرَّبَا، إِلَّا كَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهِ إِلَى قَلَّةٍ
62	مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرِعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً
113	مَا هَذِهِ النَّيْرَانُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تَوْقِدُونَ؟
268	مَاذَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ؟
216 -180	مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ
216	مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ
227 -121	مَنْ ضَحَى مِنْكُمْ فَلَا يَصْبِحُنَ بَعْدَ ثَالِثَةِ
222	مَنْ فِطْرَةَ الْإِسْلَامِ غَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ
118	مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ

339	من هم بحسنة ولم يفعلها كتبت له حسنة
100	نُزُولُ الْأَبْطَحِ لَيْسَ بِسُنَّةٍ
392	نِعْمًا بِالْمَالِ الصَّالِحِ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ
127 -125	نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل
115	نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا
46	وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي
79	وَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ
438	وهو دين الحق، لا يرغب عنه أحد إلا ذل
39	يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا
366	يا غلام إني أعلمك كلمات
127	يا غلام: سمّ الله، وكُنْ بِيَمِينِكَ
412	يَا مُعَاذَ اللَّهِ اتَّقِ اللَّهَ وَخَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقِ حَسَنٍ
391	الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى
143	يد الله مع الجماعة
121	يَرْمُلُوا ثَلَاثًا، وَيَمَشُّوا أَرْبَعًا
388	يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق

حرف: الألف

1. أجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي، للدكتور فريد الأنصاري، نشر دار السلام الطبعة الثالثة: 1437 هـ / 2016م.
2. الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت: 785هـ) للإمام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت طبعة 1416 هـ / 1995م.
3. الاجتهاد المقاصدي حقيقته تاريخه حجيته ضوابطه مستلزماته مجالاته معالمه وتطبيقاته المعاصرة للدكتور نور الدين مختار الخادمي، دار ابن حزم بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1431 هـ، 2010م.
4. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة: للدكتور أحمد الريسوني والدكتور محمد جمال باروت نشر دار الفكر المعاصر ديمشق الطبعة الأولى: 2000م.
5. أحكام القرآن: للإمام أحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ)، تحقيق: الأستاذ عبد السلام محمد علي شاهين، نشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1415 هـ / 1994م
6. أحكام القرآن: للإمام القاضي محمد بن عبد الله أبي بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: الأستاذ محمد عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ / 2003م.

7. الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي الحسين سيف الدين علي بن محمد الأمدي، تحقيق العلامة عبد الرزاق عفيفي الناشر دار الصميعي الرياض المملكة العربية السعودية ط الأولى 2003م.

8. الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ) تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، نشر: دار الآفاق الجديدة،

9. إحياء علوم الدين: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، نشر دار المعرفة بيروت، بدون طبعة ولا سنة النشر.

10. اختصار تفسير الماوردي: للإمام أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، نشر دار ابن حزم – بيروت الطبعة: الأولى، 1416هـ/ 1996م.

11. آداب الشافعي ومناقبه للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي بن أبي حاتم (ت 327هـ) تقديم: الأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكوثري تحقيق الأستاذ عبد الغني عبد الخالق نشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1424 هـ 2003م.

12. آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي نشر: دار الفكر دمشق الطبعة الأولى: 1408.

13. أدب الاختلاف في الإسلام للدكتور طه جابر فياض العلواني، نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر سلسلة كتاب الأمة رقم 9، الطبعة الأولى: 1405هـ.

14. الأدلة الشرعية دراسة أصولية استقرائية للدكتور شعبان محمد إسماعيل، نشر دار السلام مصر القاهرة الطبعة الأولى 1436هـ/ 2015م.
15. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني، المكتبة العصرية، صيدا بيروت الطبعة الأولى: 2009م/ 1430هـ.
16. أساس البلاغة: للإمام أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) تحقيق: الأستاذ محمد باسل عيون السود، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: 1419 هـ/ 1998م.
17. الاستحسان وحجيته عند الأصوليين: للدكتور عبد الله ربيع عبد الله محمد، نشر دار السلام الطبعة الأولى 1428هـ/ 2007م، مصر القاهرة.
18. الاستقامة للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ) تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود المدينة المنورة الطبعة الأولى: 1403هـ.
19. الإسلام والعلمانية وجهها لوجه للدكتور يوسف القرضاوي، نشر مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة: 2001م.
20. الإشارة في أصول الفقه: للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474 هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد حسن محمد حسن إسماعيل، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1424هـ/ 2003م.
21. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للإمام القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت: 422هـ) تحقيق: الأستاذ الحبيب بن طاهر، نشر دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.

22. أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق للدكتور عمر جدية، تقديم فضيلة الدكتور محمد الروكي، نشر دار ابن حزم بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1430هـ/2010م.
23. الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي من خلال الموافقات للإمام الشاطبي للدكتور إدريس وهنا، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1436هـ/2011م.
24. أصول التشريع الإسلامي، للأستاذ العلامة علي حسب الله، الطبعة الرابعة: 1391هـ/1981م، دار المعارف.
25. أصول السرخسي للإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي (ت 483هـ) نشر دار المعرفة بيروت.
26. أصول الشاشي: للإمام نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت: 344هـ) نشر: دار الكتاب العربي بيروت.
27. أصول الفقه للعلامة محمد أبي زهرة، نشر دار الفكر العربي، الطبعة الأولى: 1377هـ/1958م.
28. الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية للدكتور محمد يعقوبي خبيزة مطبعة أنفوبرانت الليدو فاس المغرب الطبعة الأولى 1999م.
29. أصول المذهب المالكي النقلية وتطبيقاتها الفقهية للأستاذ محمد قاسمي مكتبة وراقه الهدى مكناس الطبعة الأولى: 1439هـ/2018م.
30. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: للإمام ابن عاشور، منشورات دار السلام جمهورية مصر القاهرة، الطبعة الثالثة، 1431هـ/2010م.
31. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة: للدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي، نشر دار ابن الجوزي الطبعة الأولى: 1424هـ.

32. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: للدكتور وليد بن علي الحسين، نشر دار التدمرية: الطبعة الثانية 1430هـ/ 2009م.

33. الاعتصام: للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ) تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، نشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى: 1412هـ/ 1992م.

34. إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) تحقيق الأستاذ محمد عبد السلام إبراهيم دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى: 1411هـ/ 1991م.

35. أعمال ندوة "مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور" مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات مقاصد الشريعة مجموعة بحوث، بحث للدكتور محمد سليم العوا.

36. الأمر والنهي بين القصد الأصلي والقصد التبعية عند الإمام الشاطبي للدكتور محمد المنتار: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء؛ مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث سلسلة دراسات وأبحاث (7).

37. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد عبد الرحمن المرعشلي، نشر: دار إحياء التراث العربي؛ بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ.

38. إيجاز البيان عن معاني القرآن للإمام محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبي القاسم، نجم الدين (ت نحو 550هـ) تحقيق الدكتور حنيف بن حسن القاسمي نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى: 1415هـ.

حرف: الباب

39. البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام أبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ) نشر: دار الكتبي الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

40. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: للإمام إبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، نشر: دار الحديث مصر القاهرة الطبعة: 1425هـ - 2004 م.

41. البداية والنهاية: للإمام أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ) تحقيق: الأستاذ علي شيري، نشر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: 1408هـ / 1988م.

42. البرهان في أصول الفقه للإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ) تحقيق الأستاذ صلاح بن محمد بن عويضة دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1418هـ / 1997م.

43. بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار آيات الطريق، للدكتور فريد الأنصاري، الطبعة الأولى: 1423هـ / 2002م، منشورات ألوان مغربية.

44. البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي للدكتور فريد الأنصاري، منشورات ألوان مغربية سلسلة اخترت لكم رقم 19، الطبعة الأولى 1424هـ / 2003م، مطبعة النجاح الجديدة.

45. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للإمام محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبي الثناء، شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ) تحقيق: الأستاذ محمد مظهر بقاء، نشر: دار المدني السعودية الطبعة الأولى: 1406هـ / 1986م.

46. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للإمام محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم بن أحمد بن محمد، أبي الثناء، شمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ) تحقيق: الأستاذ محمد مظهر بقاء، نشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م.

47. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ) تحقيق الدكتور محمد حجي وآخرون نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان الطبعة الثانية: 1408هـ/ 1988م.

حرف: التاء

48. التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد عبد السلام الريسوني المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الكلمة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى 1436هـ/ 2015م.

49. تجديد المنهج في تقويم التراث للدكتور طه عبد الرحمن، نشر المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الثالثة: 2007م

50. التعبير شرح التحرير في أصول الفقه: للإمام علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ) تحقيق: الدكتور عبد الرحمن الجبرين، الدكتور عوض القرني، الدكتور أحمد السراح، نشر: مكتبة الرشد، السعودية الرياض الطبعة الأولى: 1421هـ - 2000م.

51. التحرير والتنوير: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" للإمام محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ) نشر الدار التونسية للنشر تونس طبعة: 1984م.

52. تخريج الفروع على الأصول: للإمام محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبي المناقب شهاب الدين الزنجاني (ت656هـ) تحقيق: الدكتور محمد أديب صالح، نشر: مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية، 1398هـ.

53. التعريفات للإمام السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (716) تحقيق الأستاذ محمد باسل عيون السود دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الثالثة: 2009م.

54. تفسير الإمام الشعراوي - الخواطر، للعلامة محمد متولي الشعراوي (ت 1418هـ)،
نشر: مطابع أخبار اليوم، (ليس على الكتاب الأصل - المطبوع - أي بيانات عن رقم
الطبعة أو غيره، غير أن رقم الإيداع يوضح أنه نشر عام 1997 م).

55. تفسير القرآن الحكيم المعروف بـ"تفسير المنار" للإمام محمد رشيد بن علي رضا بن
محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت:
1354هـ) نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة: 1990م.

56. التفسير القيم: تفسير القرآن الكريم (ابن القيم) للإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد
شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) تحقيق: جماعي بإشراف الأستاذ
إبراهيم رمضان، مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، نشر: دار ومكتبة
الهلال - بيروت، الطبعة الأولى:

57. تفسير الماوردي النكت والعيون: للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب
البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت450هـ) تحقيق: الأستاذ السيد ابن عبد
المقصود بن عبد الرحيم، نشر دار الكتب العلمية، بيروت؛ لبنان.

58. تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن للعلامة محمد الأمين بن عبد الله
الأرمي العلوي الهرري الشافعي، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين
مهدي نشر دار طوق النجاة، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

59. التقرير والتحبير للإمام محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي دراسة وتحقيق: الأستاذ
عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى:
1419هـ/1999م.

60. تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي للدكتور يوسف بن عبد الله
حميتو منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت لبنان الطبعة الأولى 2013م.

61. تلخيص الأصول للإمام حافظ ثناء الله الزاهدي، نشر: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت الطبعة الأولى 1414هـ / 1994م.

62. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) نشر دار الكتب العلمية الطبعة الأولى: 1419هـ / 1989م.

63. التلخيص في أصول الفقه: للإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي، الملقب بإمام الحرمين (ت 478هـ)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، نشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت.

64. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ) تحقيق: الأستاذ مصطفى بن أحمد العلوي والأستاذ محمد عبد الكبير البكري، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب طبعة.

65. تهذيب اللغة: للإمام محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبي منصور (ت 370هـ) تحقيق: الأستاذ محمد عوض مرعب، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، 2001م.

66. التوضيح لشرح الجامع الصحيح: للإمام ابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت 804هـ) تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، نشر: دار النوادر، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م، (350/3).

67. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للإمام عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت 1376هـ) تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق نشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى 1420 هـ - 2000م.

68. تيسيرُ علم أصول الفقه: للأستاذ عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، نشر مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1418هـ / 1997م

حرف: الثاء

69. الثمار اليونان على جمع الجوامع للإمام خالد بن عبد الله الأزهري (ت: 905): تحقيق محمد بن العربي الهلالي اليعقوبي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية الطبعة الأولى 2006.

حرف: الجيم

70. جامع البيان في تأويل القرآن: للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبي جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: العلامة أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ / 2000م.

71. الجامع الكبير - سنن الترمذي: للإمام محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (ت: 279هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي بيروت: 1998م.

72. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر: دار طوق النجاة الطبعة الأولى: 1422هـ.

73. جامع بيان العلم وفضله: للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ)، تحقيق: الأستاذ أبي الأشبال الزهيري نشر دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى: 1414هـ / 1994م.

74. الجامع لأحكام القرآن: للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ) تحقيق: الأستاذ أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، نشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية: 1384هـ/ 1964م.

75. جمع الجوامع في أصول الفقه للأمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت 771) دار الكتب العلمية بيروت لبنان تحقيق الأستاذ عند المنعم خليل إبراهيم.

76. جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية للدكتور سعد الدين العثماني، نشر دار الكلمة مصر القاهرة الطبعة الأولى: 1434هـ/ 2013م.

77. الجواهر الحسان في تفسير القرآن؛ للإمام أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت 875هـ) تحقيق الشيخ محمد علي معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى: 1418هـ.

حرف الحاء

78. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للإمام حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: 1250هـ) نشر: دار الكتب العلمية الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

79. حجة الله البالغة: للإمام أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ«الشاه ولي الله الدهلوي» (ت 1176هـ) تحقيق: السيد سابق نشر: دار الجيل، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1426 هـ / 2005م.

80. حجية السنة وتاريخها للدكتور الحسين بن محمد شواط، نشر دار سحنون تونس ودار ابن حزم بيروت الطبعة الأولى: 1433هـ/ 2012م.

81. الحدود في الأصول للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474 هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد حسن محمد

حسن إسماعيل، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1424هـ/ 2003م.

82. الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم: للعلامة عبد الرحمن بن حسن حَبَّكَّة الميداني الدمشقي (ت 1425هـ) نشر: دار القلم- دمشق الطبعة: الأولى المستكملة لعناصر خطة الكتاب 1418هـ-1998م.

حرف الخاء

83. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، للدكتور عبد المجيد النجار الطبعة الثالثة 2005م، الدار العربية للعلوم.

حرف الذال

84. الذخيرة للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ) تحقيق كل من محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة نشر: دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة: الأولى: 1994م.

85. الذريعة إلى مقاصد الشريعة أبحاث ومقالات: للدكتور أحمد الريسوني نشر دار الكلمة مصر القاهرة الطبعة الأولى: 1437هـ/ 2015م.

86. الذريعة إلى مكارم الشريعة للإمام أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 502هـ) تحقيق: الدكتور أبي اليزيد أبي زيد العجمي، نشر: دار السلام – القاهرة، الطبعة الثانية: 1431 هـ / 2010م.

حرف الراء

87. الرد على المنطقيين للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ) نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

88. الرسالة للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ) تحقيق: الأستاذ أحمد شاكر نشر: مكتبه الحلبي، مصر الطبعة الأولى: 1358هـ / 1940م.

89. رفع الملام عن الأئمة الأعلام للإمام شيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق الأستاذ زهير الشاويش المكتبة الإسلامية بيروت دمشق الطبعة الثالثة سنة 1416هـ / 1996م.

90. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للإمام شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألووسي (ت: 1270هـ) تحقيق: الأستاذ علي عبد الباري عطية، نشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى: 1415هـ.

91. روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي؛ تحقيق: زهير الشاويش، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت دمشق، عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ / 1991م.

92. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: للإمام ابن قدامة المقدسي، نشر مؤسسة الريان الطبعة الثانية: 1423هـ / 2002م.

حرف الزاي

93. زاد المعاد في هدي خير العباد للإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت مكتبة المنار الإسلامية، الكويت الطبعة: السابعة والعشرون سنة: 1415هـ / 1994م.

حرف السين

94. سلسلة الأحاديث الصحيحة: للعلامة أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ)، نشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المكتبة المعارف) الطبعة الأولى: 1415هـ/ 1995م.

95. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى بن حسني السباعي (ت: 1384هـ) دار السلام مصر القاهرة ودار الوراق، الطبعة السابعة: 1435هـ/ 2014م.

96. سنن ابن ماجه: للإمام ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت: 273هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

97. السنن الكبرى: للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: 303هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى: 1421 هـ/ 2001م.

98. السنن الكبرى: للإمام أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوِجْردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (ت: 458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: 1424هـ/ 2003م.

99. السيرة النبوية لابن هشام للإمام عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبي محمد، جمال الدين (ت: 213هـ) تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر الطبعة الثانية: 1375هـ/ 1955م.

100. السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي: للأستاذ عبد الشافي محمد عبد اللطيف، نشر: دار السلام - القاهرة مصر الطبعة: الأولى - 1428 هـ.

حرف: الشين

101. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للعلامة محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهرى تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد نشر: مكتبة الثقافة الدينية القاهرة الطبعة الأولى: 1424هـ/ 2003م.
102. شرح السير الكبير: للإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ) نشر: الشركة الشرقية للإعلانات طبعة: 1971م.
103. شرح الكوكب المنير، للإمام تقي الدين أبي البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى، المعروف بابن النجار الحنبلى (ت 972هـ) تحقيق: الأستاذ محمد الزحيلي والأستاذ نزيه حماد، نشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية 1418هـ/ 1997م.
104. شرح صحيح البخاري للإمام ابن بطلال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ) تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: الثانية، 1423هـ/ 2003م.
105. شرح مختصر الروضة، للإمام سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبي الربيع، نجم الدين (ت: 716هـ) تحقيق: الأستاذ عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى: 1407هـ/ 1987م.
106. شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن للإمام أبي حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد البغدادي المعروف بـ ابن شاهين (ت: 385هـ) تحقيق عادل بن محمد نشر مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م.
107. شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: للعلامة أبي الطيب مولود السريري السوسى، نشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى 2012م/ 1433هـ.

108. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505 هـ) تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي، نشر مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة الأولى، 1390 هـ / 1971 م.

حرف: الصاد

109. صحيح أبي داود: للعلامة أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420 هـ)، نشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى: 1423 هـ / 2002 م

110. صحيح الإمام البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي. مطبعة دار الطباعة العامرة باستانبول 1401 هـ / 1981 م دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

111. صَحِيحُ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ: للعلامة محمد ناصر الدين الألباني، نشر: مكتبة المعارف الرياض؛ المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1421 هـ / 2000 م.

112. صحيح وضعيف سنن ابن ماجة: للعلامة محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420 هـ)، نشر برنامج منظومة التحقيقات الحديثية إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

113. صحيح وضعيف سنن الترمذي: للعلامة محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420 هـ)، نشر برنامج منظومة التحقيقات الحديثية إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

114. صحيح وضعيف سنن النسائي: للعلامة محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420 هـ)، نشر برنامج منظومة التحقيقات الحديثية إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

115. صحيح الجامع الصغير وزياداته للعلامة أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ) نشر: المكتب الإسلامي.

حرف الضاء

116. الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ) تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: الأستاذ محمد علال سيناشر نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية.

حرف الطاء

117. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: 751م) نشر دار عالم الفوائد مكة المكرمة الطبعة: الأولى: 1428هـ.

حرف العين

118. العروة الوثقى للمتشبثين بتلخيص خلاصة الباحثين عن أحوال جميع الوارثين، للعلامة محمد بن محمد العلمي الحسني (ت: 1373هـ/ 1954م)، المنظومة المشروحة للإمام لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الشران الأندلسي (كان حيا 837هـ)، قدم لها وراجعها الشيخ أبو زكرياء محمد صغيري، نشر دار الرشد الحديثة الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى: 2014م.

119. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: للعلامة الدكتور عبد الله بن بيه، نشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية الطبعة الثالثة: 1434هـ/ 2013.

120. علم أصول الفقه للأستاذ العلامة عبد الوهاب خلاف نشر دار العقيدة طبعة: 2006م.

121. عمدة القاري شرح صحيح البخاري للإمام أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين العيني (ت: 855هـ) نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

122. عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي: ينظر كتاب "أصل اعتبار المأل"

حرف الغين

123. غريب الحديث للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي (ت: 224هـ) تحقيق: الدكتور حسين محمد شرف، مراجعة: الأستاذ عبد السلام هارون، شر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى: 1404 هـ - 1984م.

124. غريب الحديث: للإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ) تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1405هـ/1985م

125. الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم للإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي، الملقب بإمام الحرمين (ت: 478هـ) تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، نشر مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ.

126. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للإمام ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت: 826هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد تامر حجازي، نشر: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م.

حرف الفاء

127. الفائق في غريب الحديث والأثر للإمام أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) تحقيق: الأستاذ علي محمد البجاوي والأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية نشر: دار المعرفة، لبنان.

128. الفتاوى الكبرى: للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1408هـ/1987م.
129. فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، نشر دار المعرفة بيروت، طبعة 1379 هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، وقام إخراج وتصحيح وإشراف الأستاذ محب الدين الخطيب تعليق العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
130. فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت: 861هـ) نشر: دار الفكر، بدون طبعة ولا سنة نشر.
131. فتح القدير للإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) نشر دار ابن كثير، دار الكلم الطيب دمشق، بيروت الطبعة الأولى: 1414هـ.
132. الفروق "أنوار البروق في أنواء الفروق" للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ)، نشر: عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
133. الفروق اللغوية: للإمام أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو 395هـ) تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر.
134. فصال المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال للإمام أبي الوليد بن رشد الحفيد (ت 595) دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة دار السلام القاهرة مصر الطبعة الأولى: 2012م.
135. الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت 370هـ) نشر: وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م.

136. فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي دراسة مقارنة: للدكتور عبد النور بزا نشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية الطبعة الأولى: 1453هـ/ 2014م،
137. الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي للدكتور أحسن لحسانة نشر دار السلام القاهرة مصر طبعة 2008م.
138. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده للدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة القاهرة مصر الطبعة الثالثة 1435هـ/ 2014م.
139. الفوائح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، للإمام نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ) نشر: دار ركابي للنشر الغورية مصر، الطبعة الأولى: 1419هـ/ 1999م.
140. الفوائد في اختصار المقاصد للإمام أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسطان العلماء (ت 660هـ) تحقيق: الأستاذ إياد خالد الطباع نشر: دار الفكر المعاصر دمشق بيروت، الطبعة: الأولى: 1416هـ.
141. في ظلال القرآن: للعلامة سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، نشر دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة السابعة عشر: 1412هـ.
142. الفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للإمام أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: الأستاذ محي الدين ديب مستو - والأستاذ أحمد محمد السيد - الأستاذ يوسف علي بديوي - والأستاذ محمود إبراهيم بزال، نشر مطبعة السعادة مصر، الطبعة الأولى: 1417هـ/ 1996م.

حرف: القاف

143. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، للدكتور محمود حامد عثمان، منشورات دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى 1417 هـ / 1996م.

144. القاموس المبين في إصلاحات الأصوليين، للدكتور محمود حامد عثمان، منشورات دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى 1424 هـ / 2000م.

145. قضايا مقاصدية سلسلة علمية متخصصة في النظر المقاصدي تصدرها جمعية البحث في الفكر المقاصدي بالمغرب.

146. قواطع الأدلة في الأصول: للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت: 489هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد حسن اسماعيل الشافعي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى: 1418هـ/1999م.

147. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للإمام أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت: 660هـ) دار ابن حزم الطبعة الأولى سنة 1424هـ / 2003م.

حرف الكاف

148. كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، للعلامة محمد سعيد رمضان البوطي دار الفكر المعاصر بيروت لبنان الطبعة الثامنة: 1982م.

149. كتاب العين للإمام أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ) تحقيق: الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، نشر دار ومكتبة الهلال.

150. الكفاية في علم الرواية: للإمام أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: الأستاذ أبي عبدالله السورقي إبراهيم حمدي المدني نشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة

151. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني، إصدارات اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح مطبعة طوب بريس المغرب الرباط الطبعة الأولى: 2007م.

152. الكليات التشريعية ومقاصد أعمالها عند الإمام الشاطبي من خلال الموافقات والاعتصام: لأحمد الرزاقى نشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية الطبعة الأولى: 1437هـ/2016م.

153. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية للإمام أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، الحنفي (ت: 1094هـ) تحقيق: الأستاذين عدنان درويش ومحمد المصري، نشر: مؤسسة الرسالة بيروت.

154. كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ للدكتور يوسف القرضاوي، طبعة دار الشروق الطبعة السابعة: 2013م.

حرف: اللام

155. لسان العرب للإمام محمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ) دار صادر، بيروت الطبعة الثالثة: 1414هـ.

156. اللمع في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1405هـ 1985م.

حرف: الميم

157. مباحث أصولية في الأحكام الشرعية وأدلتها الإجمالية: تأليف جماعي: الدكتور محمد يعقوبي خبيزة، الدكتور إدريس الزعري المباركي، الدكتور محمد العلمي، مطبعة الأورو متوسطة المغربية بفاس، الطبعة الأولى: 1426هـ/ 2005م.

158. مباحث في علوم القرآن للأستاذ مناع خليل القطان مكتبة وهبة مطبعة المدني الطبعة الرابعة عشر: 1427هـ/ 2007م.
159. المبسوط: للإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ) نشر: دار المعرفة بيروت، الطبعة: 1414هـ/ 1993م.
160. مجلة الدعي، الشهرية، الصادر عن دار العلوم ديوبند، بتاريخ 1434هـ/ أكتوبر 2013م، العدد 11.
161. مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي يوم الأحد 2 يناير 1974م، الصادرة في لبنان.
162. مجموع الفتاوى: للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ) تحقيق الأستاذ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية طبعة: 1416هـ/ 1995م.
163. محاضرات في مقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني نشر دار الكلمة مصر القاهرة، ضمن الأعمال الكاملة الطبعة الثالثة: 1435هـ/ 2014م.
164. المحصول في أصول الفقه للإمام القاضي محمد بن عبد الله أبي بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ) تحقيق الأستاذ حسين علي اليدري سعيد فودة، نشر دار البيارق عمان الأردن الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.
165. المحصول في علم الأصول للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض الطبعة الأولى، 1400، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني.
166. مختار الصحاح للإمام زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ) تحقيق الأستاذ يوسف الشيخ محمد، نشر المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م.

167. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: للإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، تحقيق الأستاذ محمد المعتصم بالله البغدادي دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الثالثة: 1416هـ / 1996م.
168. مدخل إلى مقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر القاهرة المنصورة، طبعة: 2010م.
169. المدونة، المنسوبة في بعض الطبقات إلى الإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ) نشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.
170. المذهب المالكي ومدى أخذه بالمصالح المرسله: للأستاذ عبد الحي حسن العمراني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية الطبعة الأولى 1424هـ / 2003م، مطبعة إليت سلا المغرب.
171. المستدرک علی الصحیحین: للإمام أبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، تحقيق: الأستاذ مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1411هـ / 1990م.
172. المستصفي من علم الأصول للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: 505) تحقيق الأستاذ عبد الله محمود محمد عمر دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى: 2008م.
173. مسند الإمام أحمد بن حنبل: للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، نشر: دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى: 1416هـ / 1995م.
174. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت: 292هـ) تحقيق محفوظ

الرحمن زين الله، وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، نشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة الأولى، (2009م).

175. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

176. المسند: للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

177. مشارق الأنوار الوهاجة ومطالع الأسرار البهجة في شرح سنن الإمام ابن ماجه، للإمام محمد بن علي بن آدم بن موسى، نشر: دار المغني، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م.

178. مشاهد من المقاصد، للدكتور عبد الله بن بيه، نشر مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة الطبعة الرابعة: 2017م.

179. مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية: للدكتور عبد النور بزا منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى سنة 1429هـ / 2008م.

180. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للإمام أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (ت770هـ) نشر: المكتبة العلمية بيروت.

181. المصطلح الأصولي عند الشاطبي: للدكتور فريد الأنصاري، نشر دار السلام القاهرة مصر الطبعة الأولى: 1431هـ / 2010م.

182. معالم التجديد في أصول الفقه الإسلامي: للدكتور أحسن لحسانة، نشر دار السلام مصر الطبعة الأولى.

183. معالم التنزيل في تفسير القرآن تفسير البغوي: للإمام محيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: 510هـ) تحقيق: الأستاذ محمد عبد الله النمر -الأستاذ عثمان جمعة ضميرية – والأستاذ سليمان مسلم الحرش نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة: 1417هـ/ 1997م.
184. معاني القرآن وإعرابه للإمام إبراهيم بن السري بن سهل أبي إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) تحقيق: الأستاذ عبد الجليل عبده شلبي، نشر عالم الكتب؛ بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م.
185. المعتمد في أصول الفقه للإمام محمد بن علي الطيب أبي الحسين البصري المعتزلي: (ت: 436هـ) تحقيق: الأستاذ خليل الميس نشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى: 1403هـ.
186. معجم ديوان الأدب، للإمام أبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي (ت 350هـ) تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس نشر مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة طبعة: 1424هـ/ 2003م.
187. معجم مقاييس اللغة للإمام أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (ت 395هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر الطبعة الأولى 1399هـ 1979م.
188. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس» للإمام أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: 422هـ) تحقيق: الدكتور عبد الحق حميش، نشر: المكتبة التجارية، بمكة المكرمة، بدون طبعة وبدون سنة النشر.
189. المعونة في الجدل: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت 476هـ) تحقيق: الدكتور علي عبد العزيز العميريني نشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي – الكويت الطبعة الأولى، 1407هـ.

190. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: للإمام الشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني (ت771هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور محمد علي فركوس: المكتبة المكية، مؤسسة الريان الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م.
191. المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 506) تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن المكتبة الوقفية القاهرة مصر:
192. مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية للدكتور فريد الأنصاري، نشر دار السلام القاهرة مصر الطبعة الأولى: 1431هـ/ 2010م.
193. مقاصد الشاطبي بحث في المفهوم والوظيفة والأبعاد التجديدية للدكتور عبد الحميد الإدريسي، نشر دار الكلمة القاهرة مصر الطبعة الأولى: 2015م
194. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لفضيلة العلامة الأستاذ علال الفاسي، دراسة وتحقيق الدكتور إسماعيل الحسني دار السلام مصر القاهرة الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011م.
195. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لفضيلة العلامة الأستاذ علال الفاسي، دراسة وتحقيق الدكتور إسماعيل الحسني دار السلام مصر القاهرة الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011م.
196. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة للدكتور عبد المجيد النجار دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان الطبعة الثانية.
197. مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية للدكتور سميح عبد الوهاب الجندي مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق سوريا الطبعة الأولى سنة 1434هـ 2013م.
198. مقاصد الشريعة في المعاملات المالية للعلامة عبد الله بن بيه، نشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز مقاصد الشريعة الإسلامية، سلسلة محاضرات رقم: 6 الطبعة الثانية 1434هـ/ 2013م.

199. مقاصد الشريعة للإمام محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393 هـ) تحقيق: الأستاذ محمد الحبيب ابن الخوجة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر طبعة: 1425 هـ / 2004 م.
200. مقاصد الشريعة للدكتور طه جابر العلواني، نشر دار الهادي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1427 هـ / 2001 م.
201. مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي دراسة في أسئلة التدقيق المصلي والتوظيف المنهجي للدكتور إسماعيل الحسني منشورات الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الطبعة الأولى 1434 هـ / 2013 م.
202. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور حامد العالم منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الثانية 1415 هـ / 1994 م، نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
203. مقاصد المعاملات ومراسد الوقاعات للشيخ عبد الله بن بيه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي؛ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة 2013 م.
204. مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان، ومركز المقاصد للدراسات والبحوث الرباط المغرب، الطبعة الثانية 2014 م.
205. المقدمات الممهدة للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520 هـ) نشر دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى: 1408 هـ / 1988 م.
206. المقدمة العلامة ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصروهم من ذوي الشأن الأكبر للإمام عبد الرحمن أبي زيد ولي الدين بن خلدون، دار الفكر بيروت لبنان طبعة: 2007 م.

207. المنتقى شرح الموطأ للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التنجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474هـ)، نشر: مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى: 1332هـ.
208. المنخول من تعليقات الأصول للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، الطبعة الثالثة: 1419هـ/ 1998م.
209. منزلة السنة في الإسلام: للعلامة أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ) نشر الدار السلفية الكويت الطبعة الرابعة 1404هـ/ 1984م.
210. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الثانية 1392هـ.
211. منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء: للدكتور عمر جديّة تقديم الدكتور أحمد كافي، دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى: 2011م.
212. منهج التشريع الإسلامي وحكمته للعلامة محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: 1393هـ) نشر الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة الطبعة الثانية.
213. المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية الدكتور سعد الدين العثماني دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر القاهرة الطبعة الأولى سنة 1433هـ/ 2012م.
214. منهجية البحث في العلوم الشرعية للدكتور حسن العزوزي، مطبعة أميمة فاس المغرب الطبعة الثالثة: 2011م.
215. الموافقات للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ) تحقيق الأستاذ أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان نشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

216. موجبات تغيير الفتوى في عصرنا للدكتور يوسف القرضاوي، طبعة دار الشروق القاهرة مصر، الطبعة الأولى: 2008م.

217. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للإمام محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت: بعد 1158هـ) تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم، تحقيق: الدكتور علي دحروج، ترجمة: الدكتور عبد الله الخالدي والدكتور. جورج زيناني، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت الطبعة: الأولى: 1996م

218. موطأ الإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) تحقيق: الأستاذ محمد مصطفى الأعظمي نشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي الإمارات الطبعة: الأولى، 1425هـ/ 2004م.

حرف: النون

219. النبوات: للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان نشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1420هـ/ 2000م.

220. النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف دراسة تأصيلية تحليلية: للدكتور محمد رفيع منشورات دار السلام الطبعة الأولى: 1433هـ/ 2012م.

221. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر الطبعة الأولى: 1997م.

222. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي مختارات من الرسائل الجامعية رقم 1، الطبعة الثالثة: 1430هـ/ 2009م.

223. نهاية الوصول في دراية الأصول للإمام صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (715 هـ) تحقيق الدكتور صالح بن سليمان اليوسف والدكتور سعد بن سالم السويح، أصل الكتاب: رسالتا دكتوراة بجامعة الإمام بالرياض، نشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة الطبعة الأولى: 1416هـ/ 1996م.

224. نيل السؤل على مرتقى الوصول إلى علم الأصول للعلامة محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، تحقيق أبي محمد بن محمد الحسن، مراجعة الأستاذ محمد بن سيدي بن حمادي، الطبعة الثالثة، نشر مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشوط موريتانيا.

حرف الواو

225. الورقات للإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبي المعالي، نشر دار السلام الطبعة الأولى: 1422هـ/ 2002م.

الفهرس المحتويات

4 مقدمة
8 أهمية البحث ودوافعه وأهدافه
9 إشكال البحث:
10 فرضيات البحث:
10 المنهج المعتمد في البحث:
13 نماذج من الدراسات السابقة:
15 خطة البحث وأهم مضامينه
19 الخطة العامة لموضوع البحث
20 مدخل تمهيدي عام: في تعريف مصطلحات عنوان البحث
21 المسألة الأولى: تعريف الأصول
26 المسألة الثانية: تعريف المقاصد
42 الباب الأول: الأصول المصدرية للمقاصد الشرعية
43 مدخل تمهيدي:
44 الفصل الأول: القرآن الكريم أصل للمقاصد الشرعية
45 تمهيد:
46 المبحث الأول: القرآن أصل كلي ومنهجي للمقاصد
47 المطلب الأول: القرآن أصل كلي للمقاصد
51 المطلب الثاني: القرآن أصل منهجي للمقاصد الشرعية
57 المبحث الثاني: القرآن أصل أصول المقاصد الشرعية
57 المطلب الأول: القرآن أصل لمصادر التشريع

59	المطلب الثاني: القرآن المكي أصل للمقاصد الكلية
64	المطلب الثالث: القرآن أصل للمقاصد الكلية الحاكمة
69	الفصل الثاني: السنة النبوية أصل للمقاصد الشرعية
70	تمهيد:
71	المبحث الأول: تعريف السنة والتصرفات النبوية
71	المطلب الأول: تعريف السنة النبوية
74	المطلب الثاني: علاقة التصرف النبوي بالسنة النبوية
76	المطلب الثالث: علاقة التصرفات النبوية بأصول المقاصد
79	المبحث الثاني: السنة التشريعية العامة أصل للمقاصد الشرعية
79	المطلب الأول: السنة البيانية أصل للمقاصد الشرعية
91	المطلب الثاني: السنة الإنشائية أصل للمقاصد
96	المبحث الثالث: السنة التشريعية الخاصة أصل للمقاصد الشرعية
96	تمهيد:
96	المطلب الأول: سنة خاصة به ﷺ
99	المطلب الثاني: سنة خاصة ببعض المكلفين
101	المطلب الثالث: السنة النبوية الجبلية
104	المبحث الرابع: أصالة تقسيم التصرفات النبوية وتقسيم مسالكها
104	المطلب الأول: أصالة تقسيم التصرفات النبوية عند العلماء
107	المطلب الثاني: أصالة مسالك التعرف على أنواع التصرفات
110	المبحث الخامس: مسالك التعرف على أنواع التصرفات النبوية
110	المطلب الأول: مسلك النص
116	المطلب الثاني: مسلك الإرشاد
122	المطلب الثالث: مسلك مناسبة الحال أو المقام

125	المطلب الرابع: مسلك عمل أهل المدينة.....
133	الفصل الثالث: الإجماع أصل للمقاصد الشرعية.....
135	المبحث الأول: مفهوم الإجماع وأصل اعتباره.....
135	تمهيد:
136	المطلب الأول: مفهوم الإجماع
138	المطلب الثاني: تنقيح مناط الإجماع.....
143	المطلب الثالث: أصل اعتبار الإجماع
148	المبحث الثاني: أنواع الإجماع.....
148	تمهيد:
149	المطلب الأول: الإجماع المتعلق بإحكام دلالة النصوص.....
152	المطلب الثاني: الإجماع الإنشائي
153	المطلب الثالث: الإجماع الصريح وغير الصريح.....
159	المبحث الثالث: وجه اعتبار الإجماع أصلا للمقاصد الشرعية.....
159	المطلب الأول: الإجماع أصل من أصول الأحكام الشرعية
161	المطلب الثاني: الإجماع لجلب المصلحة ودرء المفسدة
163	الباب الثاني: الأصول الاستقرائية للمقاصد الشرعية.....
164	مدخل تمهيدي:
167	الفصل الأول: اللسان العربي أصل للمقاصد الشرعية.....
169	المبحث الأول: اللسان العربي أصل لإدراك مقاصد الخطاب الشرعي.....
169	تمهيد:
170	المطلب الأول: أثر الدلالة اللغوية في معرفة المقاصد
173	المطلب الثاني: التقعيد الأصولي للمعهود العربي.....

176	المبحث الثاني: نماذج من القواعد المؤسسة للمقاصد.....
176	المطلب الأول: واضح الدلالة وإحكام كونه أصلاً للمقاصد.....
182	المطلب الثاني: العام والمطلق وإبراز كونهما أصلاً للمقاصد.....
190	المطلب الثالث: إحكام اعتبار "الأمر والنهي" أصلاً للمقاصد.....
196	المبحث الثالث: أهمية السياق في التأسيس للمقاصد الشرعية.....
196	المطلب الأول: أهمية السياق عند الأصوليين.....
199	المطلب الثاني: نماذج من قواعد السياق المؤسسة للمقاصد.....
204	الفصل الثاني: "القياس الجزئي" أصل للمقاصد الشرعية.....
205	تمهيد:.....
208	المبحث الأول: مفهوم "القياس الجزئي" وأركانه وشروطه.....
208	تمهيد:.....
209	المطلب الأول: مفهوم "القياس الجزئي" عن الأصوليين.....
211	المطلب الثاني: الأصل المقيس عليه وأهم شروطه.....
215	المطلب الثالث: الفرع المقيس وأهم شروطه.....
217	المطلب الرابع: العلة وإعطاء حُكم الأصل للفرع.....
225	المبحث الثاني: أنواع القياس باعتباره أصلاً للمقاصد الشرعية.....
225	المطلب الأول: وجه اعتبار "القياس الجزئي" أصلاً للمقاصد.....
227	المطلب الثاني: وجه اعتبار القياس الجزئي أصلاً للمقاصد في تعدد العلة.....
230	الفصل الثالث: "القياس الكلي" أصل للمقاصد الشرعية.....
231	تمهيد.....
233	المبحث الأول: حقيقة "القياس الكلي".....
234	المطلب الأول: مفهوم "القياس الكلي".....
236	المطلب الثاني: جدوى القول بـ"القياس الكلي".....

242	المطلب الثالث: منهج قياس الجزئي على الكلي
244	المبحث الثاني: أهم الكليات الشرعية المقيس عليها
244	تمهيد:
245	المطلب الأول: أهم الكليات المقيس عليها
248	المطلب الثاني: العلة الموجبة "للقياس الكلي"
252	الفصل الرابع: المآل أصل معياري لقياس تحقُّق المقاصد
253	تمهيد:
255	المبحث الأول: مفهوم اعتبار المآل وأهم مميزاته
255	المطلب الأول: مفهوم اعتبار المآل
261	المطلب الثاني: أهم مميزات أصل اعتبار المآل
275	المبحث الثاني: مسالك التعرف على مآلات التصرفات
275	تمهيد:
277	المطلب الأول: مسلك النص الصريح المعبر عن مآله
279	المطلب الثاني: مسلك مناقضة قصد الشارع أو الامتثال له
280	المطلب الثالث: مسلك القرينة الظاهرة
282	المطلب الرابع: مسلك فقه حال المكاف
287	المبحث الثالث: أهم القواعد المنهجية الضابطة لاعتبار المآل
287	تمهيد:
287	المطلب الأول: قاعدة الذرائع
296	المطلب الثاني: قاعدة الحيل
303	المطلب الثالث: قاعدة الاستحسان
312	الفصل الخامس: الأحكام التكليفية أو عية للمقاصد الشرعية
313	تمهيد:

316	المبحث الأول: حقيقة اعتبار المباح وعاءً للمقاصد الشرعية.....
316	المطلب الأول: مفهوم المباح.....
320	المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للمباح.....
327	المبحث الثاني: تأثير اعتبار الكلي في الأحكام التكليفية.....
327	تمهيد:
328	المطلب الأول: تأثير الكلي في المباح اعتباراً للمصلحة والمفسدة.....
332	المطلب الثاني: تأثير الكلي في مطلوب الفعل اعتباراً للمصلحة.....
336	المطلب الثالث: تأثير الكلي في مطلوب الترك اعتباراً للمفسدة.....
340	الباب الثالث: الأصول التطبيقية للمقاصد الشرعية
341	مدخل تمهيدي:.....
343	الفصل الأول: قصد المكلف وإحكام مقومات الكليات الخمس
344	تمهيد:
346	المبحث الأول: قصد المكلف أصل للمقاصد الشرعية.....
346	المطلب الأول: حقيقة قصد المكلف.....
349	المطلب الثاني: أثر قصد المكلف في الأحكام.....
353	المبحث الثاني: المقومات الثلاثة للكليات الخمس.....
353	تمهيد:
354	المطلب الأول: تحديد معاني المقومات الثلاثة.....
365	المطلب الثاني: إحكام اعتبار "المقومات الثلاثة للكليات الخمس".....
369	المطلب الثالث: الجدوى من القول بالمراتب الثلاث داخل كل كلية.....
373	الفصل الثاني: إحكام اعتبار الكليات الخمس
375	المبحث الأول: إحكام حفظ كلية الدين.....

375	المطلب الأول: مفهوم الدين ومكوناته
381	المطلب الثاني: مسالك حفظ كلية الدين ومقوماته
388	المبحث الثاني: إحكام حفظ كلية النفس والعقل والنسل
388	المطلب الأول: حفظ كلية النفس
392	المطلب الثاني: حفظ كلية العقل
397	المطلب الثالث: حفظ كلية النسل
403	المبحث الثالث: إحكام حفظ كلية المال
403	المطلب الأول: أهمية المال ومفهومه
405	المطلب الثاني: تجليات حفظ المال في الشريعة
412	المطلب الثالث: وسائل صيانة المال ومقوماته
418	الفصل الثالث: الأصل الجامع لأثر المقاصد في تدبير الاختلاف
419	تمهيد:
421	المبحث الأول: الاختلاف مقصد كوني وطبيعة إنسانية
421	المطلب الأول: الاختلاف مقصد كوني قدري
427	المطلب الثاني: التدبير المقاصدي للاختلاف الإنساني
435	المبحث الثاني: من أهم ما يجب الاتفاق عليه ضرورة
435	المطلب الأول: أثر المتفق عليه في تدبير الاختلاف
437	المطلب الثاني: الحرية تدبير مقاصدي للاختلاف
444	المطلب الثالث: حفظ مقصد نظام التماسك المجتمعي
448	المبحث الثالث: المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية
448	تمهيد:
449	المطلب الأول: أهم تجليات تكريم الإنسان في الدنيا
453	المطلب الثاني: تحقيق كرامة الإنسان في الدنيا

المطلب الثالث: إسعاد الإنسان في الآخرة 456

خاتمة 460

فهرس الآيات 465

فهرس الأحاديث 478

فهرس المصادر والمراجع 481

الفهرس المحتويات 512