المدخل
إلى علم مقاصد الشريعة

من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة

الدكتور عبد القادر بن عزة الله

أستاذ مقاصد الشريعة وفقه الأسرة
بكلية العلوم الاجتماعية والإسلامية
جامعة باتنة (الجزائر)

مكتبة الرشد ناشرون

المدخل

إلى علم مقاصد الشريعة

من الأصول النصية إلى الإبستمولوجيات المعاصرة

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

مكتبة الرشد ناشرون
المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب : ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١ فاكس ٤٥٧٣٣٨١

Email.alrushd@alrushdryh.com
Website : www.rushd.com

- فرع طريق الملك فهد : الرياض - هاتف ٢٠٥١٥٠٠ فاكس ٢٠٥٢٣٠١
- فرع مكة المكرمة : هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة : شارع ابى ذر الغفارى - هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة : ميدان الطائرة - هاتف ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
- فرع القصيم : بريدة - طريق المدينة - هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
- فرع أبها : شارع الملك فيصل - تلفاكس ٢٣١٧٣٠٧
- فرع الدمام : شارع الخزان - هاتف ٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣

وكلاؤنا في الخارج

- القاهرة : مكتبة الرشد - هاتف ٢٧٤٤٦٠٥
- بيروت : دار ابن حزم هاتف ٧٠١٩٧٤
- المغرب : الدار البيضاء - وراقة التوفيق - هاتف ٣٠٣١٦٢ فاكس ٣٠٣١٦٧
- اليمـــن : صنعاء - دار الآثار - هاتف ٦٠٣٧٥٦
- الأردن : عمان - الدار الأثرية ٦٥٨٤٠٩٢ جوال ٧٩٦٨٤١٢٢١
- البحرين : مكتبة الغرباء - هاتف ٩٥٧٨٣٣ - ٩٤٥٧٣٣
- الإمارات : مكتبة دبي للتوزيع هاتف ٤٣٣٣٩٩٩٨ فاكس ٤٣٣٣٧٨٠٠
- سوريا : دار البشائر ٢٣١٦٦٦٨
- قطـــر : مكتبة ابن القيم - هاتف ٤٨٦٣٥٣٣

المدخل
إلى علم مقاصد الشريعة

من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة

الدكتور عبد القادر بن عزة الله

أستاذ مقاصد الشريعة وفقه الأسرة
بكلية العلوم الاجتماعية والإسلامية
جامعة باتنة (الجزائر)

مكتبة الرشد
ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى روح إمام الحرمين عبد الملك الجويني الذي حاول أن يعطي لمعاني مقاصد الشريعة قدراً من الضبط والإحكام لئلا تكون ذريعة للتمكين للأهواء والأوهام...

مقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم، والصلاة والسلام على من صلى الله عليه وسلم، وبعد:

لقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وكرمه بأن جعله أفضل مخلوقاته جميعاً، ومن ملامح هذا التكريم أن لم يتركه سدى بل أرسل له الرسل والأنبياء، وخاطبه بالكتب والشرائع تعظيماً لقدره وتكريماً لجنسه، وختمت هذه الشرائع بشريعة الإسلام الناسخة لما جاء قبلها من رسالات، ولكون هذه الشريعة خاتمة فإنها جاءت وافية بمصالح الناس المعتبرة ودفع المضار والمفاسد عنهم، فكل حكم شرعي إنما نزل لتحقيق أحد المصالح، أو لدفع أحد المفاسد، فما من مصلحة في الدنيا والآخرة إلا وقد رعاها المشرع الحكيم، وأوجد لها الأحكام التي تكفل تحقيقها وحمايتها[1]، والدليل على ذلك الاستقراء الكامل لنصوص الشريعة الذي أثبت أن أكثر النصوص الشرعية في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والعقوبات وغيرها جاءت معللة بتحقيق المصالح والمفاسد[2]، فهذه العلل والغايات والمعاني التي قصدها التشريع الإسلامي هي المصطلح على

---

(١) يقول العلامة ابن القيم رحمه الله (إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة 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 أتم دلالة وأصدقها). انظر أعلام الموقعين، ٣/ ١٤ .

(٢) وهبة الزحيلي، مقاصد الشريعة، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٦، (١٤٠٢ ـ ١٤٠٣) هـ، ص ٣٠٣ .

تسميتها: (مقاصد الشريعة)، ولم تفرد مقاصد الشريعة بالتدريس المستقل إلا على يد علامة المقاصد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) منذ نحو قرن من الزمن لأول مرة في تاريخ العلوم الإسلامية[١]، وظلت مقاصد الشريعة تستقطب اهتمام الباحثين المعاصرين إلى أن تم إقرار مقاصد الشريعة مادة دراسية جامعية مستقلة في عدد من الأقطار الإسلامية إما في مستوى اليسانس، وإما في مستوى الدراسات العليا، مثل السعودية، الجزائر، موريتانيا، ماليزيا، باكستان.

ورغم أهمية هذا المبحث من أصول الفقه الذي يراد له أن يقوم علماً مستقلاً عن أصول الفقه أمام اتساع مباحثه وتنوع مسائله ليجد طريقه إلى النمو والتفاعل مع واقع الأمة الإسلامية عله يكون رافداً من روافد التحرر من التقليد والاتباع وضابطاً قويماً للاجتهاد والإبداع في التعامل مع دلالات نصوص التشريع فهماً وتنزيلاً في الواقع الذي تختلف أوصافه من بيئة إلى أخرى.

ولما كانت مباحث هذا العلم عند القدماء إما مشتتة في الكتب والأبحاث التي أنتجها الرواد الأوائل مثل الإمام الشاطبي في موافقاته، أو العز بن عبد السلام في قواعده، أو الغزالي في كتبه الأصولية وما تضمنته من ملامح مقاصدية.

أما مباحث هذا العلم عند المعاصرين فهي - في حدود علمي - لم تعرض بصورة متكاملة، إذ تركزت جهود الباحثين المعاصرين في هذا العلم بتحليل مسائل هذا العلم كما كان يتصورها أصحابها من الرواد الأوائل مثل الأطروحة التي قدمها الدكتور أحمد الريسوني والمعنونة (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) أو الأطروحة التي قدمها الأستاذ إسماعيل الحسني، والمعنونة (نظرية المقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، أو البحث الذي قدمه ( ) والمعنون (نظرية المقاصد عند العز بن عبد السلام)، ورغم ما قدمته هذه الأبحاث من فائدة عظيمة للمهتمين بعلوم الشريعة والباحثين المتخصصين في علوم الفقه وأصوله رغم كل ذلك فإن حدود هذا العلم وإشكالاته وكذا آفاقه مازال يحفها الضباب والغموض، ولا أدل على ذلك من التكرار الذي بدأ يطبع منتوج

---

(١) أحمد الريسوني، تصدير قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن ابراهيم زيد الكيلاني، ص ٧، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ٢٠٠٠م.

البحث العلمي في مسائل مقاصد الشريعة ويغفل عن ما تفرضه طبيعة العلوم من تجدد وتفاعل مع واقع الناس.

لكل ذلك جاء هذا الكتاب للتعريف بهذا العلم وعرض مباحثه كما تصورها القدماء متكاملة، إذ أن الاقتصار على معالجة مباحث المقاصد عند آحاد العلماء وأفرادهم لا يعطي صورة كاملة عن طبيعة المقاصد كما وجدت في الفكر الأصولي الإسلامي بمختلف مدارسه، في حين أن وجود هذه الصورة وإتاحتها للباحثين من شأنه أن يزيل الكثير من العوائق التي يواجهها الباحثون في مقاصد الشريعة اليوم أمام ربط البحث في مقاصد الشريعة بالتصورات الشخصية لبعض الرواد الأوائل الذين أفردوا هذا العلم بالتصنيف.

كما سأحاول في هذا الكتاب عرض مباحث المقاصد كما اجتهد في تطويرها بعض الباحثين المعاصرين الذين وقفوا على قيمة علم مقاصد الشريعة بين علومها والأثر الذي يمكن أن تتركه العناية بهذا العلم في تقويم الاجتهاد ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لمشكلات المسلم المعاصر، لننتهي من خلال هذا الكتاب - إن شاء الله - إلى رصد مواطن الفراغ البحثي في هذا العلم والتي مازالت قائمة منذ عهد الإمام الشاطبي مع الإشكالات الجديدة التي تطرحها محاولات الاجتهاد المعاصرة في تفعيل مقاصد الشريعة في واقع الأمة الإسلامية والله الموفق.

عبد القادر بن حرزالله

الفصل الأول
مقـــاصد الشريـــعة
المـــعنى ومراحل النشأة

المبحث الأول : معنى مقاصد الشريعة

المبحث الثاني : الفائدة المرجوة من دراسة مقاصد الشريعة

المبحث الثالث : نشأة وتطور البحث في مقاصد الشريعة

المبحث الأول
معنى مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة من المباحث الأصولية الهامة التي بدأت تنفرد باهتمام خاص في دراسة الباحثين، لصلتها بالعديد من المباحث في العلوم الشرعية، وفيما يلي حد لماهيتها وبيان لبعض المباحث المتعلقة بها من خلال العناصر التالية:

أولاً: المقاصد لغة

المقاصد جمع مقصد مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، وللقصد في اللغة معاني عدة منها[1]:

ـ **استقامة الطريق**: وعليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]، أي تبيين الطريق المستقيم، قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)[3]: (القصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه)[4].

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٣/ ٩٦، إعداد: يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب، د. ت . مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ص ٤١٨، ت: نديم مرعشلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢ م. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ٢/ ٥٢٤، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢ هـ . المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ص ٢٦٠، بيروت، المكتبة العصرية، . د. ت .

(٢) سورة النحل، الآية ٩ .

(٣) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الآملي الطبري، أبو جعفر الإمام المفسر الحافظ أحد الأعلام الذين نالوا شهرة من مصنفاته، جامع البيان، وتهذيب الآثار، وتاريخ الأمم والملوك، (ترجمته في طبقات المفسرين للداودي، ٢/ ١١٠، تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢/ ٧١٠).

(٤) جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٨/ ٨٣، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ .

ـ **الاعتماد والأم**: فيقال قصد إليه إذا أمه، وهذا المعنى من القصد متداول في كلام الفقهاء والأصوليين مثل قولهم (المقاصد معتبرة في التصرفات)، وقولهم: (المقاصد تغير أحكام التصرفات)، ويعنون به الإرادة الباطنة للمكلف.

ولقد حاول أحد الباحثين المعاصرين تحرير المراد من لفظ (مقصد) بأنه لفظ مشترك بين معاني ثلاثة (لا أحد حسب علمنا سبق إلى تفصيل الفروق بينها)[1]على هذا النحو، وربط هذا الباحث بين هذه الفروق وبين طبيعة المباحث التي تضمنها علم أصول الفقه، وقد استعان في تحرير هذه الفروق بالتعريف بالضد على اعتبار أن المعاني بأضدادها تتضح، وهذه المعاني المشتركة هي:

أ ـ قصد بمعنى ضد الفعل (لغا)، باعتبار أن اللغو هو الخلو عن الفائدة وصرف الدلالة، فيكون المقصد هو عكس ذلك المتمثل في حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص المقصد بهذا المعنى باسم المقصود، ومنه قولنا (المقصود بالكلام) أي مدلوله، فالمقصد بمعنى المقصود خاص بالمضمون الدلالي.

ب ـ قصد بمعنى ضد الفعل (سها)، باعتبار أن السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فيكون المقصد هو عكس ذلك وهو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص المقصد بهذا المعنى باسم (القصد)، وهو بذلك مطابق للمضمون الشعوري.

ج ـ قصد بمعنى ضد الفعل (لها)، باعتبار أن اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون عكس ذلك وهو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكمة، وهو بهذا المعنى مطابق للمضمون القيمي.

ولقد ربط هذا الباحث بين هذه المعاني المشتركة للفظ القصد وبين مضمون علم أصول الفقه في سياق إثباته للتداخل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه[2].

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٨، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: ٢، د. ت.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.

ثانياً: المقاصد اصطلاحاً

لم أعثر على تعريف للمقاصد عند قدماء الأصوليين كما هو الحال بالنسبة للمصطلحات المتداولة في علم أصول الفقه، فهم لم يحددوا له معنى بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة أو القريبة من معانيه، وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ في الكثير الغالب أن المراد به المعنى اللغوي[١] المتمثل في الغاية التي يسار إليها كما في قاعدة (الأمور بمقاصدها)[٢]، أو في نصوصهم التي حوت هذا المصطلح كما في قول الآمدي (ت ٦٣١ هـ)[٣] رحمه الله (إن المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع)[٤]، حتى من كان له اهتمام بالمقاصد كالغزالي (ت ٥٠٥ هـ)[٥]، والشاطبي

---

(١) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ص ٥، دمشق، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م .

(٢) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م . الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٧٩ م.

(٣) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، ولد سنة ٥٥١ هـ، وتوفي سنة ٦٣١هـ، كان حنبلياً ثم اتجه إلى المذهب الشافعي، برع في علوم عدة منها: أصول الفقه، والخلاف والنظر، وأصول الدين شهد له العز بن عبد السلام بالبراعة، له تآليف كثيرة منها: دقائق الحقائق، ، منتهى السول في الأصول . (ترجمته في: طبقات الشافعية، ٢/ ٧٩، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٠٦ الدارس في تاريخ المدارس ١/ ٢٩٨، وفيات الأعيان، ٣/ ٢٩٣) .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ٣/ ٢٩٦، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٦م .

(٥) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، اعتنى بالفلسفة والفقه والأصول والتصوف، ولد بخراسان سنة ٤٥٠ هـ، رحل إلى حواضر كثيرة ثم استقر بموطنه، عرف بشدة الذكاء وقوة النظر، توفي سنة ٥٠٥ هـ، مصنفاته تقارب مائتي مصنف منها: الأربعين في أصول الدين، شفاء الغليل، البسيط والوسيط والوجيز في الفقه . . . (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٩١، طبقات الشافعية ٢/ ٢٩٣، وفيات الأعيان ٤/ ٢١٦، =

(ت ٧٩٠هـ)[١] لم يذكروا حداً لمصطلح المقاصد في لغة الأصوليين، وإنما اهتموا بالنص على بعض مقاصد الشريعة أو تقسيم أنواعها باعتبارات مختلفة كما في نص الغزالي (ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)[٢]، أو نص الشاطبي (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية)[٣] فهو رغم عنايته بمقاصد الشريعة فإنه لم يحاول تعريفها ربما لوضوح الأمر عنده كما ذكر ذلك بعض الباحثين[٤].

واستناداً إلى غياب هذا التعريف عند القدماء، واختلافهم في التعبير عن معنى المقاصد بألفاظ عدة كالمصلحة والمعنى والحكمة، واستناداً أيضاً إلى ظهور الحاجة إلى وضوح وتحديد المراد بمقاصد الشريعة عند المعاصرين، إذ دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة ومقاصدها الكلية أضحى من أهم الروافد لتنمية الاستنباط الفقهي ونخل الثروة الفقهية الضخمة المتشكلة عبر أطوار الفقه الإسلامي، وهو مايستلزم حد هذا المصطلح (مقاصد الشريعة) حداً واضحاً يناسب قدر الحاجة إليه في الاجتهاد المعاصر . ومن بين تعريفات المعاصرين لمقاصد الشريعة مايلي:

١ ـ الشيخ الطاهر بن عاشور: عرفها بأنها (المعاني والحكم الملحوظة

= سير أعلام النبلاء، ١٩/ ٣٢٢) .

(١) رغم عنايته بحد المصطلحات القريبة منه كالحكمة أو العلة .

(٢) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ١/ ٤١٧، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧ م .

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٢/ ١٧، ت: أبو عبيدة مشهور، مصر، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١ هـ .

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص٥، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: ٢، ١٩٩٢ م .

للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة التي لا يخل التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها .)[1].

ولقد جاء تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور مفتقداً خاصية التعريف المتمثلة في كونه جامعاً للمعرف مانعاً من دخول المعاني الأجنبية إليه، فأدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل التوازن، والوسطية، والسماحة[2]، كما أن هذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة كما هو واضح من عبارته[3]، ولعل قصور هذا التعريف على مقاصد التشريع العامة هو الذي جعل ابن عاشور يفرد المقاصد الخاصة بتعريف مستقل حيث ذكر أنها (الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة)[4]، فيدخل في ذلك كل (حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس)[5].

٢ ـ عرفها علال الفاسي بأنها (الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)[6]، وهذا التعريف جاء جامعاً لمقاصد الشريعة العامة والخاصة، وهو ما يوحي أنه مقتبس من تعريف ابن عاشور للمقاصد العامة

---

(١) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص٢٥١، ت: محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١ م .

(٢) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦ .

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ص٣٥، السعودية، دار الهجرة، ط: ١، ١٩٩٨ م .

(٤) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢٦٨ .

(٥) المرجع نفسه .

(٦) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص ٣، المغرب، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٩ م .

والخاصة[1]، وانتقد هذا التعريف بأنه لم يذكر القصد من الحكم والأسرار[2].

٣ ـ عرفها أحمد الريسوني بأنها (الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)[3]، وقريب منه تعريف إسماعيل الحسني (الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب)[4].

٤ ـ عرفها يوسف العالم بأنها: (المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار)[5]، وهذا التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية في أعيان الأحكام، وقد استدرك هذا النقص تعريف نور الدين الخادمي الذي اعتبرها بأنها (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)[6].

ورغم اختلاف هذه التعريفات في ألفاظها وصيغها فإنها تشير إلى جهود المعاصرين في حد ماهية المقاصد الشرعية، هذه الماهية التي لم تخرج في التعاريف السابقة على أنها هي **الأوضاع المترتبة في جماعة المسلمين**[7] **على**

---

(١) قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦ .

(٢) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، ، ص ٤٨، الأردن، دار النفائس، ط:١، ٢٠٠٠م .

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ١٩ .

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، ص ١٥٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢م.

(٥) المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، ص٧٩، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢، ١٩٩٤ م .

(٦) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، ١/ ٥٢، ٥٣، قطر، ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤١٩هـ .

(٧) أشار الكثير من الباحثين المعاصرين إلى إهمال المقاصد الاجتماعية عند الأصوليين، أذكر من هؤلاء الباحثين المعاصرين، يوسف القرضاوي حيث ذكر أنه (قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة، وربما كان عذرهم في ذلك أن المجتمعات =

الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي التزاماً صحيحاً، فتلك الأوضاع بكل علاقات ترتبها وتواليها هي مقاصد الشارع من تشريعه، وهذه الأوضاع لن تخرج بداهة عن التدبير الإلهي والحكمة الإلهية المشاهدة في كل مخلوقاته، و (كما تبدو الحكمة الإلهية في كل الكائنات بالنظر إلى ذاتها، وبالنظر إلى حركتها ضمن الحركة الكونية، فإنها أيضاً تتحقق في كل تشريع من التشريعات الإلهية، فما من حكم من الأحكام الشرعية، إلا وهو منطو على حكمة موصلة إلى الغاية من الوجود الإنساني، ومجموع تلك الحكم هي المعبر عنها في الدراسات الفقهية الأصولية بمقاصد الشريعة)[1].

فلا يمكن أن نتعامل مع نصوص التشريع الإسلامي دون تعليل لمقاصده، ودون فسح مجال **لخلع طابع المعقولية على معانيه وأحكامه** في المعاملات التي تتجدد بتجدد حياة الناس، حتى لا ينعزل التشريع عن استيعاب الحياة وتشعباتها عند اختلاف الأحوال وتبدل الأعصار، وهذا الاتجاه في تقصيد أحكام الشريعة، والبناء عليها في الاستنباط الفقهي، يجب أن يأخذ حده الطبيعي، ذلك أن قضية اعتبار مقاصد التشريع والتوسع في مراعاتها دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يمكن (أن تشكل منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيل أحكامها باسم المصالح ومحاصرة النصوص باسم المصالح واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات في محاولة لإباحة المحظورات فتتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة فيستباح الحرام وتوهن القيم وتغير الأحكام وتعطل)[2]، وهو مايبرر عدم النص على هذا الأصل نصاً صريحاً عند السابقين مع اعتبارهم كلهم له خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة

= تتكون من أفراد . . . ومهما يكن لهم من عذر فلابد أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد)، أنظر يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٧٤، مصر، مكتبة وهبة، ط٤، ٢٠٠١ م .

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٣٩، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م .

(٢) تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب الاجتهاد المقاصدي للخادمي، ١/ ٣٣ .

لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، تحفظاً وتحوطاً من التوظيفات الموجهة التي تستغل مواضع عدم انضباط الأداء التشريعي للمقصد[1].

ثالثاً: علاقة المصلحة بمقاصد الشارع

إن المصلحة بالمعنى الأصولي ملازمة لمقاصد الشارع ولايتصور انفكاكها عنها، وقد أساء بعض المهتمين بعلوم الشريعة فهم لفظ (المصلحة) في إطلاقات الفقهاء والأصوليين في أدوار الفقه الإسلامي، الذين كانوا يبررون بها بعض اختياراتهم الفقهية أو الأصولية، فحملها بعض المعاصرين على إطلاقاتها الحالية في الفلسفة والقانون، وقد صرح بعض الأصوليين بهذا الترادف بين المصلحة ومقصود الشارع كما جاء ذلك عن الغزالي رحمه الله (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)[2]، وبذلك يتضح أنه لا تلازم بين إطلاقات الفقهاء للفظ المصلحة وبين إطلاقات الفلاسفة أو أهل القانون، فلا تلازم أيضاً بين المصلحة في عرف الناس وبين المصلحة في عرف الشارع، وإذا ناقضت مصلحة الناس مصلحة الشارع فإن مصلحة الناس ليست مصلحة حقيقية بل هي مجرد أهواء وشهوات زينتها النفس وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصلحة والمنفعة[3]، وحمل بعض المصطلحات على غير محاملها في علم أصول الفقه سببه الذهول عن التطور الدلالي للكثير من مصطلحات هذا العلم كما في مصطلح (المصلحة) فإن منعكساته النفسية الحالية تختلف تماماً عن منعكساته التي رافقت وضعه في

---

(١) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٧/ ١٩٧، القاهرة، ١٣٤١ هـ .

(٢) المستصفى، الغزالي، ١/ ٤١٧ .

(٣) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٦، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١ م .

علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عدة في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والدقيقة التي قصدها واضعوه منه في الاطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ وعلاقة مقاصد الشريعة كعلم بمصطلحاته لن تخرج عن الإطار العام **لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تتسم بخاصية التأثير والتأثر المتبادل**[1].

(١) أنظر بحثي: ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، مجلة الإحياء، ص ٣١٩، ع٥، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، ٢٠٠٢ م .

المبحث الثاني
الفائدة المرجوة من دراسة مقاصد الشريعة

إن المعرفة بمقاصد الشريعة لها أهمية بالغة بالنسبة للمكلف عموماً، سواء كان طالب علم أو فقيه أو مجتهد . . . لما تحمله حقائقها من تنبيه دائم على ضرورة التفريق بين المقاصد والوسائل بين المعاني والمباني ليسري منطق التقصيد في تعامله مع كل شيئ فلا يصاب بالغفلة والذهول في معترك الحياة عن المقاصد والأهداف التي تتحكم في حركته ونظره، (ذلك أن الأصل في العقل المقاصدي أن يكتشف الطاقات فيضع لها الخطة والهندسة المناسبة، ويؤصل المنطلقات، ويحدد الأهداف المرحلية والاستراتيجية، ويضع البرامج، ، ويبتكر الوسائل، ويحدد المسئوليات، ويبصر بمواطن القصور والخلل ويكتشف أسباب التقصير، ويدفع للمراجعة والتقويم واغتنام الطاقة والتقاط الفرص التاريخية، والإفادة من التجربة، ويكسب العقل القدرة على التحليل والتعليل، والاستنتاج والقياس، واستشراف المستقبل في ضوء رؤية الماضي، ويحمي من الإحباط والخلط بين الإمكانيات والأمنيات)[1]، فلا تقتصر فائدة المقاصد على جانب الاجتهاد الفقهي، بل تمتد كذلك إلى جوانب عملية أهمها الجانب الفكري، سواء في محيط الأفراد أو الجماعة[2]، (فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجاً متميزاً للفكر والنظر، والتحليل والتقويم والاستنتاج والتركيب)[3]، فبإمكان المشتغلين بالتخطيط

---

(١) عمر عبيد حسنة، مقدمة الاجتهاد المقاصدي للخادمي، ١٨/١ .

(٢) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٢٧ .

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي.

سواء على مستوى المؤسسات الخاصة أو الإدارات الحكومية أن يفيدوا في عملهم من نظام التراتب الأولوي الذي أنتجه تراثنا في موضوع المقاصد سواء في مجالات المقاصد العليا أو الكلية أو الخاصة، والمقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد والوسائل، ونظام رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات[1].

وفيما يلي تفصيل لفائدة المقاصد بالنسبة للمجتهد في أحكام الشريعة:

١ ـ الاستعانة بمقاصد الشريعة في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع، كما يمكن الاعتماد عليها في تحديد مدلولات ألفاظ نصوص التشريع ومعرفة معانيها المحتملة.

٢ ـ الرجوع إليها عند فقدان النص في المسائل المستجدة فيرجع المجتهد إلى مقاصد الشريعة من خلال القياس والاستحسان والاستصلاح وغيرها من ضروب الأدلة التي تقوم على رعاية المقاصد، إذ (النظرة الشمولية المنسجمة للشريعة وأحكامها لا تتحقق إلا لمن خبروا المقاصد وأدركوا كليات الشريعة وغايتها الكبرى، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك، ومن فاته هذا المستوى، وأهمل هذا النوع من النظر وقع في التخبط والاضطراب وجاء بالآراء والأقوال الشاذة المنافية لمقاصد الشارع، فالمقاصد ليست أداة للاجتهاد فحسب، لكنها أيضاً أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله (فالمجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع)[2] فالنصوص إذا أخذت بظاهريتها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها، وإذا أخذت بعللها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب فينفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد)[3]، فالاتجاه المقصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام فرضته مقتضيات خلود الشريعة والامتداد إلى أحكامها

---

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، ص ٢٣٤ .

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٠٠ .

(٣) طه جابر العلواني، تقديمه لنظرية المقاصد عند الشاطبي الريسوني .

وبسطها على جميع جوانب الحياة والتدليل على رعايتها لمصالح العباد.

٣ ـ إن مقاصد الشريعة تعين المجتهد أو القاضي أو الفقيه على الترجيح بين وجوه الأدلة التي ظاهرها التعارض، فيرجع المجتهد فيما يرجع إليه لحسم هذا التعارض الظاهري إلى معاني مقاصد الشريعة، فالترجيح بالمقاصد من طرق الترجيح المعتمدة في أصول الفقه خاصة في الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، وهو مايمكن من انتقاء الآراء المناسبة لطبيعة العصر في الفقه الإسلامي، وبذلك يمكن تخليص الفقه من مظاهر الجمود والسلبية التي التصقت به في عصر الجمود مثل النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه الواقع، التي انتهت بالفقه إلى قواعد مجردة وقوالب بعيدة عن الارتباط بالغايات الأصلية[1].

(١) عمر عبيد حسنة، مقالات في التفكير المقصدي، ص ٢٠ . دمشق، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩ م .

المبحث الثالث
نشأة وتطور البحث في مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة كغيرها من العلوم لم تخرج إلى الوجود بصورة كاملة، بل مرت بالمراحل التي تمر بها العلوم عادة، فتطورات البحث في مقاصد الشريعة ـ وخاصة مباحث تصنيفها وترتيبها ـ محكومة بالحاجة الإدراكية للباحث المرتبطة أيضاً بالحاجة التشريعية للمجتمع، فعلم المقاصد ولدت أصوله في نصوص التشريع ثم بدأ (يكتمل بالتدرج ويزداد بروزه بازدياد الحاجة الاجتماعية إليه)[1]، فمرت المعاني المقاصدية بمراحل متتابعة إلى أن وصلت إلى مرحلة التدوين والتبويب بالصورة المعهودة الآن، والباحث في تاريخ المقاصد سواء اعتبرناها علماً مستقلاً، أو مجرد مبحث من مباحث أصول الفقه دعت الحاجة إلى توسيعه وبسطه يجد أن مقاصد الشريعة قد مرت بثلاثة مراحل هي:

١ ـ المقاصد قبل تميزها في المؤلفات الأصولية.

٢ ـ المقاصد بعد تميزها في المؤلفات الأصولية.

٣ ـ المقاصد في دراسات الباحثين المعاصرين.

والعناية بالجانب التاريخي للمقاصد يعتبر على قدر كبير من الأهمية لارتباطه بنقد المواقف التفسيرية لنشأة وتطور علوم الشريعة الإسلامية ومدى تأثير الظروف التي نشأت فيها في التطورات والامتدادات التي أخذتها، خاصة أمام غلو بعض المستشرقين في تضخيم أثر الظروف التاريخية في طبيعة علوم الشريعة وفي طبيعة علم أصول الفقه على وجه الخصوص، وقد تعالى صدى ذلك في الكثير من الكتابات العربية المعاصرة[2].

---

(١) ابن الصغير، ص ٣٤.

(٢) التي تدعي ضرورة التجديد في قراءة المقاصد الكلية للتشريع الإسلامي وطرق استفادتها =

المطلب الأول

المقاصد قبل تميزها في المؤلفات الأصولية

يمكن أن نعاين حضور معاني مقاصد الشريعة في هذه المرحلة من خلال البحث في أصول المقاصد في النصوص الشرعية وفي أقضية الصحابة، وفي أصول المذاهب الفقهية.

الفرع الأول: أصول فكرة المقاصد في نصوص التشريع الإسلامي.

سلك القرآن في تشريع الأحكام منهجه العام المتصف بالإبداع والإحكام، فبين علل الأحكام وأسبابها، غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي ولجها المؤلفون فيما بعد، فالقارئ لا يجد في تعليله كلمة نابية لبست ثوب الاصطلاح المصنوع في العصور المتأخرة لدرجة انك لا تكاد تجد فرقاً بين آية من آيات الكون أو آية تتعلق بتشريع حكم من الأحكام إلا فيما تدعو إليه الحاجة من بسط الكلام ليتحقق فهم السامع[1].

لذلك فإن القرآن الكريم حوى الكثير من الأحكام المعللة تصريحاً، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[3]، وقال أيضاً: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا * وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[4] ... فهذه النماذج وغيرها من الأحكام ذكر فيها الحكم مقترنا مع سببه، وقد يذكر النص القرآني الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل[5]، وقال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ

= من النصوص الشرعية .

(١) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ص ١٥ .

(٢) الحج، ٣٩ .

(٣) النساء، ١٦٠ .

(٤) المائدة، ٣٢ .

(٥) مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص ١٥ .

ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[3].

فهذه العلل المنصوصة في كل حكم هي تخريج صريح لهذه الأحكام على المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، أو مايسميه الأصوليون بـ (الكليات) التي حصرت في خمس: الدين، النفس، العقل، المال، النسل.

كذلك نصوص السنة لم تخل من هذا التعليل وهذا الربط بين الأحكام الشرعية وغايتها الفعلية، من ذلك أن النبي ﷺ قال لرجل أراد أن يتزوج امرأة: (أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)[4]، كذلك روي عنه أنه قال مخاطباً عائشة رضي الله عنها: (لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم)[5]... فالنص الأول معلل بمقاصد النكاح المتمثلة في الدوام والاستقرار، والنص الثاني معلل بحفظ الدين الذي قد لا يستقيم مع إعادة بناء الكعبة، والمستقرئ لنصوص السنة يجدها حافلة بهذه النماذج، كما أن الدارس لسيرة النبي ﷺ والباحث في الكثير من مواقفه يقف على مدى اعتداد النبي ﷺ بالمحافظة على مقاصد الأحكام وعدم الاكتفاء بوجودها الظاهري، كما في تعامله مع المنافقين، وصلح الحديبية، والليونة مع الأعراب . . وبهذه الأمثلة لا نهدف إلى حصر هذه الشواهد أو رصدها بقدر مانريد التأكيد على أن جذور فكرة مقاصد التشريع موجودة في نصوصه ابتداء.

---

(١) الحشر، ٧ .

(٢) الأحزاب، ٣٧ .

(٣) التوبة ١٠٣ .

(٤) مسلم، كتاب النكاح، باب ندب من أراد نكاح امرأة أن ينظر إلى وجهها وكفيها، شرح النووي، ٩/ ٢١٠ . الترمذي، كتاب النكاح، باب الرجل ينظر إلى المرأة ١/ ٣٠٥ . ابن ماجة، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة، رقم ١٨٦٥ .

(٥) البخاري، كتاب الحج، باب فضل بناء الكعبة، رقم ١٥٨٣ . مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة، رقم ٣٩٩ . النسائي، كتاب الحج، باب بناء الكعبة، رقم ٢٩٠٠ .

الفرع الثاني: المعاني المقاصدية في فقه الصحابة

إذا كانت أصول المعاني المقاصدية موجودة في نصوص التشريع، فإن الاستفادة من هذه المعاني المنصوصة يتجلى واضحاً بعد وفاة النبي ﷺ مع تغير الكثير من الظروف التي اختلفت طبيعتها عن طبيعة عصر التنزيل، وهو ماجعل الصحابة رضي الله عنهم أمام مهمة جليلة وعاجلة، تتمثل في إيجاد التشريع المناسب لحل المشكلات الجديدة الطارئة، فبينوا ما احتاج إلى التفسير والبيان من نصوص الأحكام، ونشروا بين المسلمين ما حفظوا من آيات القرآن ونصوص السنة، وأفتوا الناس فيما طرأ لهم من وقائع وأقضية لا نص فيها، وقد بلغ عدد الصحابة الذين عرفوا بالإفتاء مائة ونيفاً وثلاثين[1]، وما يهمنا من هذه الاجتهادات هو مدى الاعتماد على مقاصد الشريعة في التعامل مع نصوص الأحكام المحدودة لاحتواء النوازل التي لا حد لها ومحاصرتها بالتشريع، وليس في نيتنا أن نتبع جميع الاجتهادات، فذلك مما يضيق عنه هذا المقام، لذلك سنكتفي بتحليل بعض الاجتهادات فقط:

أ ـ قتال مانعي الزكاة:

لما امتنع بعض الناس من أداء الزكاة لأبي بكر رضي الله عنه تردد بعض فقهاء الصحابة في القول بوجوب قتالهم باعتبار أن المانعين للزكاة من زمرة المسلمين، كما أنه يمكن أن يستعان بهم على أعداء المسلمين، واحتجوا بقول الرسول ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله تعالى)[2]، لكن أبا بكر رضي الله عنه حسم القضية بقوله: (والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها)، باعتبار أن منع أداء الزكاة لا يمكن التعامل معه في إطاره الجزئي المحض لما يمثله من بوابة للتمرد على كل الأحكام الشرعية، وقد ظل أبا بكر رضي الله عنه يحاور الصحابة إلى أن أقنع الجميع بصحة هذا الاجتهاد المستند إلى المحافظة على استقرار الدولة الإسلامية.

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ١/ ١٨ وما يليها .

(٢) نيل الأوطار، ٤/ ١٧٥ .

ب ـ جمع القرآن:

إن النبي ﷺ لم يأمر بجمع القرآن كما لم ينه عن ذلك، لكن نظراً لموت العديد من القراء في حروب الردة، فإن حفظ الدين الإسلامي بحفظ مصدره الأساس قد دفع الصحابة إلى القيام بذلك، وليس لهم من شيئ يستندون له في ذلك إلا هذا المعنى، الذي وصف بالخيرية أو المصلحة في إحدى رواية واقعة الاجتهاد في حفظ القرآن الكريم[1].

ج ـ إيقاف حد السرقة عام المجاعة:

قال تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[2]، وهذا النص واضح في دلالته بل هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة في وجوب قطع يد السارق، ولم يطبق عمر رضي الله عنه الحد على السارق تمسكاً بمقصد القطع الذي تحقق من انعدامه في السراق الجائعين، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (لا تقطع اليد في عذق ولاعام سنة)[3]، واتخذ نفس الموقف مع غلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر فأقروا، فأمر بقطع أيديهم لكنه تراجع وأمر بردهم، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ماحرم الله حل له...)[4].

د ـ توريث المطلقة في مرض الموت:

قضى عثمان رضي الله عنه بأن المطلقة في مرض الموت ترث مطلقها سواء مات في العدة أو بعدها، وليس في المسألة نص يرجع إليه، والباعث على الحكم هو المحافظة على مقاصد الميراث التي يمكن أن يحتال المطلق لعدم وقوعها بفراره من توريث زوجته[5].

---

(١) صحيح البخاري، باب جمع القرآن، ٦/ ٢٢٥ .

(٢) المائدة، ٣٨ .

(٣) العذق: النخلة، عام السنة، عام المجاعة، أنظر أعلام الموقعين، ٣/ ١٠ .

(٤) أعلام الموقعين، ٣/ ١١ .

(٥) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ١١٨ .

هـ ـ ضوال الإبل:

روى مالك أنه سمع ابن شهاب يقول: (كانت ضوال الإبل في زمن ابن الخطاب إبلاً مرسلة تتناتج لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعرفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها)[1]، ويعتبر اجتهاد عثمان رضي الله عنه في هذه الجزئية مبنياً على المصلحة الملائمة لمقاصد الشارع، لأنه رأى الناس مدّوا أيديهم إلى ضوال الابل فاجتهد فيها بما يحقق المصلحة العامة[2].

هذه بعض النماذج التي تظهر جذور العودة إلى مقاصد الشارع الحكيم في تبين حكم غير المنصوص أو تطبيق المنصوص من الأحكام في أقضية الصحابة واجتهادتهم، وتعتبر رسالة[3] عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري صورة حية لمدى هيمنة اعتبار المقاصد على نظر المجتهد في تلك العصور، ومما جاء في هذه الرسالة مما هو وثيق الصلة بأصل اعتبار المقاصد: (... لا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيك فهديت فيه إلى رشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيئ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ... ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها وأشبهها بالحق، وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم)[4].

الفرع الثالث: المعاني المقاصدية في أصول المذاهب الفقهية

أصول الاستنباط التي اعتمدها أئمة المذاهب تجمع بين الأثر والنظر، بين النص والاجتهاد بين حرفية الدليل وبين مقصده وروحه، فهذه الأصول تبين أن

---

(١) الموطأ، ٦٤٨ .

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ١/ ٢٤٥ .

(٣) لقد طعن البعض في نسبة هذه الرسالة لعمر بن الخطاب كابن حزم الظاهري الذي أنكر القياس وغيره من الأصول المقاصدية .

(٤) راجع نص الرسالة كاملاً، أعلام الموقعين، ١/ ٨٥، وسبل السلام، ٤/ ١١٩ .

النظر المقاصدي ظل مقوماً مهماً من مقومات الاجتهاد والاستدلال، فكل من القياس الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع . . . وغيرها من المصادر التشريعية التي تعود إلى أصل المصالح هي مجرد تخصيصات لأصل اعتبار المقاصد أو قواعد تفرعت عنه بالشكل الذي اقتضته أصول كل مذهب، فالاستحسان باعتباره عدول عن القياس الأصلي إلى قياس عارض، هذا العدول مجرد مقتضى من مقتضيات اعتبار أصل التعليل المقاصدي للأحكام، لذلك يقول الإمام السرخسي عن الاستحسان بعد حد ماهيته (وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر إلى اليسر، وهو أصل في الدين قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾.)[1]، فهو التفات إلى المصلحة والرخصة واليسر والعدل، وإبعاد للحرج والضيق والمشقة غير المعتادة، وتقرير للأعراف والعادات الحسنة في حدود الضوابط والمبادئ الشرعية[2].

وكذلك المصالح المرسلة وما أثير حولها من جدل لا تعدو أن تكون قاعدة تفرعت من اعتبار المقاصد في الأحكام، بل هي أكثر المصادر التشريعية التصاقاً بأصل المقاصد.

أما مقاصدية العرف فتتمثل في النواحي التالية[3]:

أ ـ أنه يقرر قواعد التيسير ورفع الحرج، فمن باب التيسير في المعاملات ابتناء الكثير من الأحكام على الأعراف المستقرة الصحيحة.

ب ـ أنه تأكيد لمحاسن الفضائل ومكارم الأخلاق التي نادى بها الإسلام منذ نزوله وعمل العلماء على تجليتها وإبرازها، وقد اعتبر ابن رشد رحمه الله أن هذه المحاسن والفضائل من أعظم المقاصد وأرقاها[4].

---

(١) السرخسي، المبسوط، ١٠/ ١٤٥ .

(٢) نور الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ١/ ١١٧ .

(٣) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ١/ ١١٨.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ٥٤ .

ابن رشد هو الفقيه الوحيد الذي الذي بنى مقاصد الشريعة الإسلامية على الفكرة الخلقية وكاد يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع، فقد كان هذا الفقيه المالكي بصدد بناء مقاصد الشريعة على فلسفة أخلاقية واضحة المعالم . أنظر تفصيل =

ج ـ أنه طريق لتحقيق الامتثال الأكمل لتعاليم الشرع ونصوصه، إذ كلما كان التشريع معبراً عن أوضاع الناس وحاجتهم كان أقرب إلى نفوسهم وكان أدعى لامتثالهم، ولا يحصل هذا إلا بفهم الطبائع والعادات الحسنة التي تشكل إحدى مكونات الواقع المعيش المزمع إصلاحه وتوجيهه فالسعي في تحقيق الامتثال الأكمل لأحكام التشريع بتهيئة ظروفه والحرص على نجاحه يعد من مقاصد الشارع المعتبرة.

أما صلة منع التحيل وسد الذرائع بأصل المقاصد فإنها مما لا يخفى باعتبار ما تمثله من حماية كلية للمقاصد من التطبيقات المشوهة للأحكام.

وتفصيل ذلك على هذا النحو:

أولاً ـ أصول المقاصد في فقه الإمام مالك:

لقد انتهى الكثير من الباحثين إلى أن الفقه المالكي أكثر عناية بمقاصد الشريعة[1] ومن المتفق عليه أن الإمام مالك رضي الله عنه لم يدون أصوله التي اعتمدها في الاجتهاد والتزم بها في استنباط الأحكام التي نسبت له أو الفتاوى التي رويت عنه، فأصوله المعروفة الآن هي مجرد استنباط قام به فقهاء المذهب المالكي وشيوخه من خلال ماوقفوا عليه من فتاوى الإمام وما روي عنه من فروع[2].

وقد رويت عن الإمام مالك الكثير من الفتاوى يظهر فيها القدر الذي يعطيه للمقصد من أداء تشريعي سواء في حال حضور النص التشريعي أو غيابه، بل قد نسب له بعض الباحثين المعاصرين القول بتقديم المصلحة على النص الشرعي، فما حقيقة ذلك؟.

إذا كان فقه الإمام الشافعي يتميز مدى محاولته التشبث بالنصوص واستثمار مدلولاتها بكل الوجوه الممكنة، فإنه يسجل للإمام مالك استحضاره للمعاني والقصود في التوظيفات التشريعية للنص، ولقد رصد الكثير من الباحثين

= ذلك: ابن رشد وعلوم الشريعة، حمادي العبيدي، ص ١٠٧ .

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ٥٠ .

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٦٣ .

المعاصرين مدى صلة الفقه المالكي بمقاصد الشريعة؛ هذه الصلة التي يمكنها أن تفسر حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفقه المالكي، (فالمذهب المالكي يعتبر المقصود، خلافاً للشافعية، ولايكتفي بالنظر إلى ظاهر التصرف والعقود ليقول بصحتها أو بطلانها، بل ينظر إلى القصد والباعث والغرض المستتر وراء إنشاء التصرف والعقد، وهذا واضح من الأحكام المقررة في الفقه المالكي)[1]، وفيما يلي أذكر بعض الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ ـ قضى المالكية ببطلان بيوع الآجال رغم صحة العقد ظاهراً، ومثال هذه البيوع كمن يبيع سلعة بعشرة نسيئة ويعود ويشتريها من مبتاعها بخمسة نقداً، فظاهر البيع أنه عقد وقع مستوفياً لأركانه وشروطه، لكن باطن هذا العقد أوحقيقته هو عبارة عن قرض بزيادة مقابل الأجل، وهو ربا النسيئة لذلك أبطله المالكية[2]دون غيرهم من بعض المذاهب كالشافعية.

٢ ـ طلاق المريض مرض الموت يقع صحيحاً، وترثه زوجته في العدة وبعدها تزوجت أم لم تتزوج، وذلك لأن المطلق قصد حرمانها من الميراث بهذا الطلاق بذلك قضى المالكية مراعاة لاعتبار القصد السيئ للمطلق[3]، وخالف في ذلك الشافعية والظاهرية فقالوا لا ترث بالظاهر تجنباً للنوايا والقصود.

٣ ـ التيسير في حد الغرر الذي يبطل البيع:

إن النبي ﷺ نهى عن الكثير من البيوع لما تتضمنه من غرر مراعاة لحقوق المتابيعين، لكن هناك بعض البيوع التي لا يمكن أن تتجرد عقودها من الغرر اليسير فأجازها أئمة الفقه المالكي تيسيراً على الناس ومراعاة لحالهم لتعذر التحرر من ذلك الغرر، ومن الأمثلة الدالة على ذلك:

ـ الفقه المالكي يجوز بيع المغيب في الأرض كالجزر واللفت ونحوه وبيع المقاثي جملة[4]، وقد خالفه البعض في ذلك احتجاجاً بالضرر الذي يتضمنه هذا

---

(١) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م .

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ٢/ ١١٧، دارالفكر، د. ت .

(٣) المرجع نفسه، ٢/ ٦٢ .

(٤) المرجع السابق، ٢/ ١١١ .

البيع، وقد ركن ابن تيمية رحمه الله إلى رأي الإمام مالك في هذه المسائل استناداً إلى أن (الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض أو أكل مال بالباطل، لأن الغرر فيها يسير)[1].

ولعلل التصوير الصحيح لمدى اعتبار الفقه المالكي للمعاني والقصود في الفروع الفقهية ما ذكره القاضي عياض[2] من بين اعتبارات المذهب المالكي (الاعتبار الثالث يحتاج إلى تأمل شديد وقلب سليم . . وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة من شارعها .)[3]، فهذه الميزة من أهم مميزات الفقه المالكي[4].

أما علاقة أصول الفقه المالكي بمقاصد الشريعة فتتمثل في:

أ ـ التوسع في القياس:

توسع فقهاء المذهب المالكي في الأخذ بالقياس ونلحظ ذلك خصوصاً عند أبي بكر بن العربي الذي توسع في هذا الأصل واستنكر مواقف مخالفيه، ومن ذلك قوله بتطبيق حكم الحرابة على السراق وهم مسلحون وعلى من يعتدي على الأعراض بالقوة قال ابن العربي (كنت أيام توليتي القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا محاربين في رفقة فأخذوا امرأة مغالبة على نفسها من زوجها فاحتملوها، ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وجيئ بهم، فسألت من كان ابتلاني الله بهم من المفتين فقالوا ليسوا محاربين إنما الحرابة تكون في الأموال دون الفروج، فقلت إن لله

---

(١) القواعد النورانية، ابن تيمية، ص ٩٤، ت: عبد السلام محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م .

(٢) هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي المالكي، أبو الفضل المحدث المفسر الفقيه الأصولي، المعروف بالقاضي، له مصنفات عدة منها: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، وكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مشارق الأنوار، (ترجمته في الديباج المذهب، ص ١٦٨ . سير أعلام النبلاء ٢/ ٢١٢) .

(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، ١/ ٩٢، المغرب، وزارة الأوقاف، د. ت .

(٤) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٩ . المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ٩٣ محمد المختار ولد اباه، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧ م. .

وإنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحرابة منها في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم يرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم، ولايحرب المرأ في زوجته وبنته . ؟)[1]، فهذا القياس الدقيق يظهر مدى التمسك بتحقيق الإرادة التشريعية في غير المحال المنصوصة.

ب ـ التوسع في الأخذ بالمصالح المرسلة والاستحسان.

وهذا التوسع صرح به أصحاب المذهب ولاحظه غيرهم كالبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)[2]، فقد ذكر فيما يتعلق بحضور هذا الأصل عند المالكية أن (مالك اعتبره مطلقاً)[3]، فتأكيدات الأصوليون على توسع الإمام مالك في ذلك دون غيره هي التي حملت بعض المعاصرين إلى نسب تقديم المصلحة على النص للإمام مالك في حين (أن الاستدلال المرسل في مذهب مالك ليس خارجاً عن النصوص بل هو طريقة معينة للاستدلال بالنصوص الشرعية، ويسمى حينئذ استدلالاً بالنص)[4]، لكن ماهية هذا الاستدلال لاتستمد من آحاد النصوص أو أعيانها كما في القياس بل تستمد من مجموعها لأن كل واحد من هذه النصوص لا يفيد الحكم بانفراده، فإذا وجد المعنى الكلي الذي تدل عليه في نازلة جديدة أعطيت هذه النازلة حكم المعنى الكلي الذي دلت عليه النصوص مجتمعة كما في الحكم بتضمين الصناع، والعقوبة في المال، والضرب بالتهم . . . وغيرها من الفروع المروية عن الإمام مالك، فعلى هذا الأصل يخرج توسع الفقه المالكي في المصالح والاستحسان، يقول الشاطبي: (كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع

---

(١) أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، ٢/ ٦٠١ .

(٢) هو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاض ومفسر، أصولي ومتكلم، أخذ على جماعة من علماء عصره، له مصنفات كثيرة منها: شرح مختصر ابن الحاجب، تفسير البيضاوي، طوالع الأنوار، شرح التنبيه، الغاية القصوى . توفي سنة ٦٨٥هـ . (ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/ ٣٠٩، طبقات الشافعية ٢/ ١٧٢، طبقات الشافعية الكبرى، ٨/ ١٥٧) .

(٣) منهاج الوصول إلى علم الأصول، البيضاوي، ٢/ ٩٤٣ .

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ٥٩ .

إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها عليها)[1] فاجتهادات الإمام مالك رحمه الله في تلك الفروع المروية عنه **لا تجسد تقديم المصلحة على النص** كما توهم ذلك بعض المعاصرين بل هي اجتهاد في الترجيح بين دلالات النصوص، إذ دلالة النصوص على الأحكام لا تستفاد من أعيانها فقط بل تستفاد من مجموعها، والنازلة الجديدة التي لا يوجد نص يدل على الحكم فيها بعينها قد يشهد لها (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)**[2].

أما المصلحة الغريبة التي لم تشهد لها النصوص فهذا ما لم يقل به مالك لأنه يتنافى مع أصوله ومقرراته في الاستنباط، أما تفصيل ذلك في الفتاوى المدعى تخريجها على تقديم المصلحة على النص فقد حقق عدم صحة ذلك بعض الفضلاء[3].

وإذا تعين ذلك فإن تعطيل النص الشرعي الجزئي بمدلول الأصل الكلي أداء تشريعي غريب لا أصل له في الفقه المالكي.

ثانياً ـ أصول المقاصد في فقه الإمام الشافعي.

يتفق الكثير على أن الشافعي والرسالة هما أول مصنف ومصنف في علم أصول الفقه، ولما كانت هذه الرسالة تمثل الصياغة الأولى لقوانين وجدت منذ عصر الصحابة وجرى بها العمل لذلك فإنها كانت على قدر كبير من الضبط الدقيق والمنهجية الصارمة[4]، وقد اعتبرها البعض مفرقاً تأسيسياً حاسماً في تخطي أزمة الفقه الإسلامي، بتجديد مناهجه وإعادة تأسيسه على أساس قواعد

---

(١) الموافقات، الشاطبي، ١/ ٣٢ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ١٠٧ ومايليها . ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١٥٧ وما يليها .

(٤) لقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التأكيد على أن صرامة القواعد الأصولية وانضباطها أمر سلبي يتنافى مع طبيعة التشريع وهو خلاف الحقيقة انظر ص ١٩١ ـ ١٩٢.

أصولية تضبط إنتاجها، ويشكل النص بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي فقد نقل الشافعي هنا لأول مرة الفقه في المجال الثقافي الإسلامي من إطار الجبلة والملكة إلى إطار الصناعة والعلم أو القانون الكلي[1]، وهو بذلك يرمي إلى (نزع الطابع الشخصي المحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوى والأوامر مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان، ثم بالتالي عدم الاحتكام في عملية التقنين والضبط لغير ماهو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين مما يعتبر مصدراً أصلياً في التشريع)[2]، وعلى هذا الوجه يحمل إنكار الإمام الشافعي بعض الأصول المصلحية التي لا تنضبط، لذلك فإن ضبط الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعي يجب أن ينتبه إلى المرحلة والدوافع التي صيغت في ظلها هذه الأصول، وسيكون ذلك في فرعين كل منهما يتناول مستوى من المستويين السابقين وفيما يلي بيان ذلك:

لابد من الإشارة إلى قمة التوظيف الدلالي للإرادة التشريعية المنصوصة عند الإمام الشافعي، فيتضح من مصنفاته (الرسالة، والأم)أنه متمسك بدلالة النص التشريعي (الإرادة التشريعية المنصوصة) إلى أبعد الحدود، ولا يحيد عن مقتضياتها سواء في تقرير الأحكام، أو في الدفاع عن اختياراته، وكثيراً ما يبقى في عملية دوران مستمرة حول حروف النص يقتنص من خلالها المعاني التي تصلح دليلاً لمراده، في حين أن نفس هذه المعاني يثبتها غيره بالقياس، أو بأي ضرب آخر من ضروب الاستدلال غير النص، وهو ما يمثل استنفاذاً مطلقاً لمحتوى دلالة الإرادة التشريعية المنصوصة كما أنه يدل على القدر المنهجي الكبير الذي التزم به الإمام الشافعي والذي لا بد أن يتحلى به المجتهد، ومن بين الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ ـ يجيز الشافعي النكاح الذي لا صداق فيه ويتعرض للردود المفترضة التي قد ترد على هذا الجواز والتي تستشكل خرق التماثل بين أحكام النكاح وأحكام البيوع الذي التزم به (من أين أجزت هذا في النكاح ورددته في البيوع،

---

(١) الاجتهاد (المصلحة والنص والواقع)، جمال بارت (في حواره مع الريسوني)، ص ٧٧ .

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٦٤ .

وأنت تثبت في النكاح عموم أحكام البيوع؟. فيجيب عن ذلك متمسكاً بدلالة النصوص وأدائها التشريعي فيما بينها، يقول: (قال الله عزوجل: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[1] إلى قوله ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[2]، فأعلم الله تعالى في المفروض لها أن الطلاق يقع عليها، كما أعلم في التي لم يفرض لها أن الطلاق يقع عليها والطلاق لا يقع إلا على زوجة والزوجة لا تكون إلا ونكاحها ثابت)[3]، فهذا النص التشريعي الذي يحمل إرادة تشريعية معينة لم يوضع لما استدل له الشافعي، إلا أنه انتزع منه ما يقوم دليلاً لما احتج له، ومع ذلك فإن بعض المذاهب لا تجيز النكاح بغير مهر محتجة بمقاصد النكاح كما هو عند الإمام مالك[4].

٢ ـ الشافعي رحمه الله يتفق مع الجمهور في أن من باع على بيع أخيه يكون عاصياً وبيعه يكون صحيحاً لا يفسد، وقد علل أغلب من قال بعدم البطلان بالمحافظة على مقاصد العقد، أما هو فإنه يثبت عدم بطلان البيع بهذه الصفة (بدلالة الحديث نفسه)[5]، وهكذا فقد (أقام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه الأصولي (الرسالة) جسوراً قوية متماسكة بين الأصول والفقه، وأثبت مما لا جدال فيه أنهما علمان متلازمان حساً وذهناً في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق الأحكام في التأليف والتدوين لا تستقل مدونات الأصول عن الفروع، ولا تستغني الأصول عن الفروع)[6].

وعلى ضوء هذه الإشارة إلى قيمة النص التشريعي عند الإمام الشافعي يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد عند الإمام الشافعي سواء في اختبار

---

(١) البقرة، الآية، ٢٣٦ .

(٢) البقرة، الآية ٢٣٧ .

(٣) الأم، الشافعي، ٦/ ٧١ .

(٤) القوانين الفقهية، ابن جزي، ص ٢٠٠، مكتبة الشركة الجزائرية، د. ت .

(٥) الأم، ٣/ ٩٢ .

(٦) منهجية الشافعي في الفقه وأصوله، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٤٩، ط ١، ١٩٩٩م .

ثبوت (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو في تحديد المراد من صيغة النص اللفظية المحتملة، والحصر في هذين المحلين يفرض ذاته لأننا لا نتصور أداء تشريعياً للمقصد مع وجود النص التشريعي خارج هذا الحيز.

ثالثاً ـ أصول المقاصد في الفقه الحنبلي.

للنصوص عند الإمام أحمد المكانة الأولى في الاستدلال وقد اشتهر بوقوفه عندها وطلبه لها حتى اجتمع له من النصوص ما لم يجتمع لغيره، فكان إذا تكلم تكلم بها، وإذا أفتى أفتى بما توجبه مدلولاتها وإذا سئل عن شيئ أحال عليها[1]، كما أن ما أثبته اتباع أحمد من الأصول لم ينصوا فيه على وجه التعيين على الأصول المقاصدية كالمصالح المرسلة وغيرها من ضروب الاستدلال المقاصدي، ومع ذلك فإننا نجد بعض أحكام الفروع الفقهية عند الحنابلة لا سند لها سوى الأصول المقاصدية كالمصالح المرسلة، ومن بين هذه الفروع:

١ ـ الأصل أن التصرف في ملك الغير دون إذنه يمنع، لكن جوز فقهاء الحنابلة ذلك إذا دعت إليه الحاجة[2]، مع أن ذلك لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لجنس تصرفات الشارع، ومن المسائل المخرجة على ذلك، ما لو رأى شاة غيره قاربت الهلاك فذبحها حفظاً لماليتها عليه كان تصرفاً جائزاً مشروعاً، ولايعد متعدياً بذلك[3].

٢ ـ كل فعل لا ضرر فيه على فاعله، وفي المنع منه ضرر بغيره يجبر عليه الشخص في الفقه الحنبلي[4]، استناداً للمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع والتي لم يشهد لها أصل شرعي معين، لكن استفيدت من بعض الفروع التي أوردها الشارع . وبنوا على هذه القاعدة بعض المسائل التي منها: إجبار مالك الأرض على إمرار الماء فيها لجاره مادام ذلك لا يضره، والمنع منه يضر وبذلك

---

(١) أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص ١٠٣ ط: ٤، ١٩٩٨م.

(٢) القواعد، ابن رجب الحنبلي، ص ٤١٧، لبنان، دار المعرفة، د . ت .

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢/ ٢٢٧ .

(٤) القواعد، ابن رجب، ٢٢٧ .

أفتى عمر رضي الله عنه[1]. ومنها جواز إجبار المالك على أن يسكن في بيته من لا مأوى له . ذكر ابن القيم أنه (إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكن في بيت إنسان لا يجدون سواه وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن له أن يأخذ عليه أجراً فيه قولان للعلماء وهما وجهان لصاحب أحمد)[2].

وتتجلى علاقة الأصول الحنبلية بمقاصد الشريعة فيما يلي:

الفقيه ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)[3] ينسب إلى الإمام أحمد المرتبة الثانية في الأخذ بالمصالح بعد الإمام مالك حيث قال: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)[4]فهذا الفقيه يعطي الرقم الثاني للإمام أحمد بن حنبل في قضية العودة إلى المصلحة الملائمة لمقاصد التشريع في محال الاجتهاد غير المنصوصة[5]، فالعودة إلى مقاصد التشريع في محال الاجتهاد موجودة في جميع المذاهب فهم (إذا جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا به أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة)[6]، الاكتفاء بمطلق المناسبة ليس سوى التساوق مع الإرادة التشريعية المنصوصة، ولن يكون ذلك إلا بالاعتماد على مقاصد التشريع.

كما أن (هناك بعض الفتاوى المنسوبة إلى أحمد أو أحد من أتباعه لا يجد

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٢٨ .

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، ص ٢٣٩، ت: حمد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت .

(٣) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري، فقيه ومحدث، له مصنفات عدة منها، شرح العمدة، الإلمام في الحديث، الإمام وشرح الإلمام، توفي سنة ٧٠٢ هـ . (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٢/٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٢٩/٢) .

(٤) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٢ .

(٥) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، ص٥٦ .

(٦) تنقيح الفصول، القرافي، ٣٩٤ .

الباحث لها سنداً في النص المعين الذي يأخذ حكم الواقعة من لفظه أو من معقوله بطريق القياس، ولكنها فتاوى تحقق مصالح جزئية في بعض النوازل التي لا نص فيها)[1]، ومما ذكره الحنابلة مما هو مبني على المصالح الملائمة لجنس تصرفات الشرع[2]: إفتاء الإمام أحمد بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم ولاسند له في ذلك من نص أو قياس سوى المصلحة التي يتضمنها نفي أمثال هؤلاء[3]. وكذلك فتواه بجواز تخصيص بعض الأولاد بالعطية إذا وجد داعي ذلك ككونه مريضاً أو عاجزاً أو كثير العائلة أو مشتغلاً بطلب العلم، كما جوز منع بعض الولاد من العطية إن كانوا من أهل الفسق أو يستعين بذلك على المعصية وفي كل ذلك لا يستند إلى غير المقاصد المتضمنة للمصالح[4]. ومنها أيضاً فتواه بتغليظ الحد على شارب الخمر في نهار رمضان، وإيجاب العقوبة على من طعن في الصحابة وعدم إجازة عفو السلطان عنه[5].

رابعاً ـ الأصول المقاصدية في الفقه الحنفي:

حدد الإمام أبو حنيفة منهجه في التعامل الفقهي مع المصادر التشريعية فقال فيما يروى عنه: (آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد في كتاب الله ولاسنة رسول الله أخذت بقول أصحابه . . . آخذ بقول من شئت منهم، و أدع من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى القول إلى إبراهيم والشعبي، وابن سيرين، والحسن وعطاء، وسعيد بن المسيب . . . فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا)[6]، أما منهجه في الاجتهاد، فقد وصفه

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد، ص ٤٦٨.

(٢) الضرر في الفقه الإسلامي، أحمد موافي، ١/ ٤٣٩، السعودية، دار ابن عفان، ط: ١، ١٩٩٧ م.

(٣) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ٤/ ٣٧٧، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٧ م.

(٤) المغني، ابن قدامة، ٦/ ١٠٧.

(٥) الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء الحنبلي، ص ٢٨٢ . ت: حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٦) تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الحافظ أحمد بن علي ٣٦٨، لبنان، دار الكتاب العربي، د، ت.

أحد معاصريه (بأنه أخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم . . .)[1].

ومن الفتاوى التي يظهر فيها مراعاة أبو حنيفة للمقاصد فتواه بعدم جواز كسر الملاهي والمعازف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط (بشرط السلامة من غير أن يتلف مالاً)[2]، ففي هذا الاجتهاد تقدير واضح لمقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا الكسر والإتلاف قد يؤدي إلى عدم تحقق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد اعتنى أئمة المذهب الحنفي بكل من القياس والاستحسان، وحاولوا تحديد ضابط الترجيح بينهما في مسائل الاجتهاد سواء القدماء منهم أو المتأخرين، وهو يدل على مدى عنايتهم بالأصول المقاصدية، هذه العناية التي يمكن من خلالها الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنفي.

وتتجلى علاقة الأصول الحنفية بمقاصد الشريعة:

إذا عدم النص الخاص بالواقعة محل الاجتهاد، فإن الفكر الأصولي الحنفي، يتطابق مع الفقه المالكي في أن العمدة في محال الاجتهاد هذه هو مادلّت عليه النصوص بمجموعها، وهو مايعني أن الإرادة التشريعية المجهولة للشارع في محل الاجتهاد تعرف بالمقاربة والمقايسة بينها وبين الإرادة التشريعية المعلومة بآحاد النصوص أو بمجموعها من خلال المناهج الثلاثة (القياس، المصالح المرسلة، والاستحسان).

وكشف هذه المناهج للأحكام متدرج حسب طبيعة الوقائع وقربها من الإرادة التشريعية المعلومة في نوعها أو جنسها[3].

---

(١) مناقب أبو حنيفة، الموفق بن أحمد المكي، ١/ ٧٥، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨١ م.

(٢) تأسيس النظر، أبو زيد الدبوسي، ص ١٨، القاهرة، مكتبة الخناجي، ط٢، ١٩٩٤م.

(٣) أما إذا كان حكم الواقعة الجديدة معلوماً بعينه في التشريع، فلم يبق هناك مجال للبحث عن حكم هذه الواقعة فيما تدل عليه النصوص بمجموعها، وهذا هو الخطأ المنهجي =

فإذا كانت الواقعة الجديدة التي لا يوجد لها حكم منصوص تتحقق فيها الإرادة التشريعية المعلومة بالنص في واقعة مماثلة لها، فإنها تعطى حكم هذه الواقعة وهذا هو القياس.

أما إذا كانت هذه الواقعة الجديدة لا توجد واقعة خاصة تماثلها مما علمت الإرادة التشريعية فيه، فإن المجتهد حينها يبحث عن جنس من الوقائع علمت الإرادة التشريعية فيه بالنصوص المجتمعة، فينظر في إمكانية إلحاق تلك الواقعة بذلك الجنس فإذا تحققت هذه الإمكانية، فإن الإرادة التشريعية فيها هي الإرادة التشريعية في جنس الوقائع المماثلة لها، وهذه هي واقعة المصالح المرسلة.

أما واقعة الاستحسان فهي واقعة تتنازعها إرادتان تشريعيتان معلومتان بالنصوص فينظر في أيهما أبلغ شبهاً بهذه الواقعة فتلحق به.

فنتيجة الاجتهاد فيما لا نص فيه تتحكم فيها الإرادة التشريعية المنصوصة (مقاصد الشارع) من كل الوجوه مهما اختلفت الوقائع[١].

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن القياس المقابل لدليل الاستحسان الذي شاع ذكره في المصنفات الأصولية لا يراد منه القياس الأصولي في كل مسائل الاستحسان كما هو المتبادر من كلام الأصوليين بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام وقد يكون بمعنى الدليل[٢].

وإذا كان الاستحسان يرجع إلى الاستثناء من مقتضى الدليل أو القاعدة فلا يستطيع أحد إنكاره؛ لتقرير أصله في القرآن والسنة وعمل الصحابة[٣]، فالشافعي شدد الإنكار على الاستحسان الذي لا يعود إلى ما شهدت له مجموع النصوص، اما تشهد له مجموع النصوص فيدخله الشافعي في باب القياس[٤].

= الكبير الذي تروج له بعض الأطروحات في الاجتهاد المعاصر، أنظر تفصيل ذلك في المبحث الموالي .

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص ٦٨، دار القلم، ط ٥، ١٩٨٢ م.

(٢) أصول الفقه الإسلامي محمد مصطفى شلبي، ص ٢٦٥ .

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٦ .

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حامد حسان ص ٥٩٨ .

خامساً ـ أصول المقاصد في الفقه الظاهري:

يقوم المذهب الظاهري على دعامتين أساسيتين[1]:

الأولى: إنكار كون الأحكام معللة، وماترتب على ذلك من تركهم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا في النصوص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية[2].

الثانية: الوقوف على ظواهر النصوص وعدم مجاوزتها في حال الاجتهاد، وأصل هذه الدعامة في الفقه الظاهري، هو ما تأثر به إماما المذهب داود بن الأصبهاني (٢٧٠هـ)[3]، وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) من الاتجاه الشافعي في الأخذ بظواهر النصوص والتفسير المادي لها، فكل منهما كان شافعي المذهب (وقد انحرف داود بهذا التفكير فجعل الشريعة في نظره نصوصاً فقط، فلا علم في الإسلام إلا من نص)[4]، حتى أن ماذكروه من أدلة تبطل الأخذ بالقياس هو نفسه ما ذكره الشافعي في إبطال الاستحسان[5].

لقد ترتب على قيام المذهب الظاهري على هاتين الدعامتين إثباته الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي لم يقل بها غيرهم من المذاهب الفقهية، ومن بين هذه الفروع أذكر:

١ ـ أجازوا ربا الفضل في الأصناف التي لم تذكر في الحديث، عن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح

---

(١) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ٣/ ١٧٠ .

(٢) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦ .

(٣) هو أبو داود سليمان بن علي بن خلف الأصبهاني، فقيه مجتهد، محدث حافظ، أمام المذهب الظاهري، ولد بالتقريب سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي سنة ٢٧٠ هـ، من مؤلفاته فضائل الشافعي . (ترجمته في: طبقات الشافعية، ٢/ ٧٧، طبقات الفقهاء، ص ١٠٢، وفيات الأعيان، ١/ ١١٩) .

(٤) المرجع السابق، ٥٠٧ .

(٥) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦ .

بالملح، إلا سواء بسواء، ، عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى)[1]، فاستناداً إلى أصلهم القاضي بمنع القياس قصروا ربا الفضل على ما ذكره الحديث فقط، وهذا رأي تفردوا به دون غيرهم من المذاهب الذين اعتبروا أن هذا النص معلل، فقاسوا الأصناف الأخرى على ما ذكره الحديث، مع اختلاف في ذات العلة بينهم.

٢ ـ لا تجب الكفارة عند الظاهرية على من أفطر في رمضان عامداً بغير الجماع كالأكل والشرب، لعدم قولهم بالقياس، إذ الكفارة أوجبها النص على من أفطر بالجماع فقط، والقصة في ذلك مشهورة[2]، وواضح أن هذا الاجتهاد لم يعطي أدنى تقدير لمقاصد التشريع في شرع الكفارات.

واستناداً إلى نص ابن حزم على أنه (لم يكل ببيان الشريعة إلى أحد من الناس ولا إلى رأي ولا إلى قياس)[3] فإن هذا نفي قاطع لأي أداء تشريعي للمقصد سواء حال حضور النص التشريعي أوحال غيابه، وبذلك فإن هذه الحرفية في الفقه الظاهري هي النقيض التام للمقصدية المالكية[4].

المطلب الثاني

المقاصد في المصنفات الأصولية

إن المقاصد الشرعية لم تزدهر في الإطار الفقهي للمذاهب، مثل تقسيماتها ورتبها وغير ذلك من مباحثها الدقيقة، فربط ذلك بالإطار المذهبي أمر لا يستقيم (بل هو مجرد إقحام لا مسوغ له)[5]، إذ أن هذه التقاسيم الموروثة للمقاصد أمرها مرتبط بالشخصيات الأصولية على اختلاف مذاهبها وتنوع اجتهاداتها، لذلك فإني سأخص الدراسة في هذا المبحث بالرواد الذين كانت لهم مساهمة

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٨/٥٦٣ .

(٣) نفسه ١/ ١٠ .

(٤) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفى الوظيفي، ص٤٧، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٨ م.

(٥) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ٤٦ .

متميزة في تطور البحث المقاصدي في المصنفات الأصولية ومن هؤلاء الشخصيات: الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ)، الغزالي (ت٥٥٠ هـ)، والعز بن عبد السلام (ت٦٠٠ هـ) الآمدي (ت٦٣١ هـ)، شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٥ هـ) ثم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت٧٥١ هـ)، ثم الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ).

الفرع الأول: المقاصد عند الإمام الجويني (ت٤٧٨ هـ)

إن الكتابات الأصولية الأولى التي أعطت للمقاصد عناية خاصة تمثل الكشوف التأسيسية في مبحث المقاصد، وبهذا الاعتبار فإن تقويم هذه الكشوف المبكرة بالوقوف عند حدودها في الأطر والسياقات التاريخية التي جاءت فيها من شأنه أن يوجه البحث المقاصدي المعاصر بوصله مع جهود السابقين والبناء عليها؛ وهو ما يحقق إمكانية المدّ في آفاقه وتطلعه إلى مناطق الفراغ البحثي الفعلية في هذا المبحث من علم أصول الفقه، كما أن هذا من شأنه أن يكسب البحث العلمي في مقاصد الشريعة شيئاً من الحصانة تجاه ماقد يعرض للمباحث الجديدة في العلوم من تكرار أو تشتت أو ذهول عن الأهداف التي تبرر وجود وطرق هذه المباحث.

والإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ)[1] أحد الأوائل الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة في كتاباتهم الأصولية، ولقد كانت كتاباته في ذلك على قدر كبير من الضبط والإحكام والوعي بأثر الجهد في ضبط أحكام المقاصد في انتظام الاجتهاد في واقع الناس، وهي أوصاف نفتقدها في الكتابات المعاصرة في مقاصد الشريعة ؛ لذلك فإن تقويم جهوده في مقاصد الشريعة من شأنه أن يعيد المشكلات الحقيقية في مبحث مقاصد الشريعة إلى ساحة الاهتمام، فالجويني رغم كونه من أوائل

---

(١) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، يلقب بضياء الدين وإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩ هـ، تعلم من والده وغيره من علماء عصره، غادر موطنه الأصلي وطاف ببلدان كثيرة، توفي سنة ٤٧٨ هـ، من مؤلفاته البرهان في أصول الفقه، غياث الأمم في التياث الظلم، الكافية في الجدل، وغيرها: (ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٦٥، طبقات الشافعية، ٢/ ٢٥٦، وفيات الأعيان ٣/ ١٦٧) .

الأصوليين فقد كان سباقاً إلى التنبيه على خطورة جر مقاصد الشريعة إلى تبرير الأوضاع القائمة ـ كما سنرى ـ وهو عين الإشكال الذي يواجه البحث المقاصدي المعاصر.

أولاً: وعي الإمام الجويني بأهمية مقاصد الشريعة

يتفق الكثير من الباحثين أن للإمام الجويني الكثير من التنبيهات المبكرة في مبحث مقاصد الشريعة، والتي يعتبر غير مسبوق بها، ويذهب بعضهم إلى أن ريادة الغزالي في هذا الباب مدينة له إلى حد كبير، فقد أكثر إمام الحرمين من ذكر لفظة المقاصد واشتقاقاتها كالمقصود والقصد أو مرادفاتها كالأغراض والمعاني[1]، ومما يدل على إدراكه الكامل لارتباط الأحكام الشرعية بالمقاصد نصه على أن (من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة)[2]، فهو كما ترى ينفي البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم على كل من غابت عنه المقاصد المتمثلة في علل الأحكام في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام . كما أن الإمام الجويني استرسل في تعليل بعض الأحكام التي يوحي ظاهرها بعدم إمكان التعليل كما في تعليله التيمم بأنه (أقيم بديلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة . . فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة، والنفس وما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مصارف التكليف ومغزاها)[3]، كما أن الجويني رحمه الله كان على وعي تام بأثر القرائن اللفظية والحالية في إدراك المقصد التشريعي للتمكن من حده حداً علمياً واضحاً[4]، وهي عنده على هذا النحو:

---

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، ص ٣٣، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٢ م.

(٢) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١٠١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

(٣) المرجع نفسه، ٢/ ٥٧ .

(٤) المرجع نفسه، ١/ ١٣٣ .

أ ـ القرائن الحالية:

وهذا القسم عند الإمام الجويني غير مطّرد ويتعسر ضبطه في جنسه ويمثل له باحمرار الوجه فهو قرينة حالية على الخجل، وهذه القرينة غير مطردة فقد يحمر الوجه حيث لا خجل، ووظيفة هذا النوع من القرائن عند الجويني من حيث تحديد القصد من النصوص الشرعية تكون ببيان المجمل أو تخصيص العام أو تقييد المطلق[1].

ب ـ القرائن المقالية:

ومدار هذه القرائن يكون على الاستثناء والتخصيص ومثل لذلك بقوله ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر (أينقص الرطب إذا يبس؟). فأجاب السائل: نعم. فقال ﷺ: (فلا إذن)[2].

فالتعليل المقاصدي للأحكام في نظر الجويني أصل عام في الأحكام يمكن أن يشمل أحكام العبادات أيضاً.

هذا مجمل ماظهر من وعي واهتمام الجويني بمبحث مقاصد الشريعة.

ثانياً: حصر وتصنيف أصول التشريع الإسلامي عند الجويني.

إن إشكالية حصر وتصنيف أصول مقاصد التشريع الإسلامي في فكر الإمام الجويني مرتبط أساساً بوعي الإمام بمدى أهمية عنصر التصنيف والتقسيم في بيان العلوم عموماً لتسهيل إدراكها والإحاطة بأطرافها، حيث نص على أنه (حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وحدّه، فإن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، **وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم**)[3]، **وفي هذا**

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ماجاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم ١١٤٦ . أبو داواد في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم ٢٩١٥ . مالك الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، رقم ١١٣٩ . أحمد، المسند، كتاب العشرة المبشرين بالجنة، رقم ١٤٦٢ .

(٣) المرجع نفسه، ١/ ٢٢ .

إشارة إلى أهمية الأداء الإدراكي لعنصر التقسيم والتفريع في توضيح وكشف حقائق العلوم ورصد بناءاتها المتراتبة، واستناداً إلى اعتماده على هذا المبدأ العلمي في التعامل مع العلوم فقد جاء كتابه البرهان مشتملاً على (تحقيقات يستبد بها)[1]، واختيارات يركن إليها.

واستناداً إلى أهمية هذا الوعي بعنصر التجزئة والتقسيم في العلوم فقد نص مبكراً على تقسيم خاص بمراتب المقاصد (ويبدو من عبارته أنه غير مسبوق بوضعه)[2]، بل هو من مبتكراته القائمة على المبدأ العلمي السابق الذي نص عليه في مقدمة البرهان، وقد اعتبر بعض الباحثين أن تقسيم الجويني هو الأصل في التقسيم المعروف لمقاصد الشريعة إلى المراتب الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات).

أ ـ طبيعة تقسيم الجويني لأصول المقاصد

ذكر الجويني هذا التقسيم تحت عنوان تقاسيم العلل والأصول وهو ما يوحي أن تقسيمه هذا مرتبط بإمكانية توظيفه في الاجتهاد الذي يعتمد على القياس بشكل كبير، كما أن الإمام الجويني لم يذكر تبريراً لا نحصار تقسيمه في الوجوه التي ذكرها، وفيما يلي بيان محتوى هذا التقسيم:

الصنف الأول (ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري)[3]، فهذا الصنف من المقاصد عند الإمام الجويني يتسم بصفتين، أحدهما كونه معقول المعنى: كما في شرع القصاص لعصمة الدماء، وشرع البيع لانتقال الممتلكات، فالمناسبة بين شرع القصاص وعصمة الدماء، أو المناسبة بين شرع البيع وانتقال الممتلكات مناسبة معقولة المعنى وفي منتهى الظهور، والثانية: اختصاصه بالأشياء الضرورية التي لا بد منها لاستمرار الحياة البشرية، فلا استمرار للحياة البشرية حال عدم عصمة الدماء، ولا استمرار لها أيضاً حال عدم

---

(١) طبقات الشافعية، عبد الوهاب بن علي، ٥/ ١٩٢، ت: محمود الطناحي، مصر، الحلبي، ١٩٦٤م.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٣٤ .

(٣) البرهان، الجويني، ٢/ ٧٩ .

وجود وسيلة تنتقل بها الممتلكات بين الأفراد بطريقة عادلة لا تفضي للنزاع، ويتصف هذا النوع من المقاصد بسهولة تعليل الأحكام الخاصة به كما عبر عن ذلك الجويني بقوله (وهو الذي يسهل تعليل أصله)[1]، وفي ذلك إشارة إلى أنه يقع في أعلى مراتب الظهور.

وقد تعذر على بعض الباحثين في المقاصد شرح مراد الجويني بهذا الصنف، فلم يجدوا بداً من تكرير عبارته فيه بلا شرح[2].

الصنف الثاني: (ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة)[3]وهذا الصنف أقل رتبة من السابق، ومحله الحاجة العامة التي مهما بلغت فإنها لا تنتهي إلى حد الضرورة ومثل لها بحل الإجارة في التشريع الإسلامي، فإن الحاجة إليها في المجتمع الإسلامي عامة لكن هذه الحاجة لا ترتقي إلى الضرورة كما في شرع البيع، ولقد فرق الإمام الجويني بين حاجة الجنس وحاجة الفرد إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث أن الكافة لو منعوا عما تظهر فيه الحاجة للجنس لنال آحاد الجنس ضرارا لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد)[4]، وهذا يدل على مدى حيطته وحذره في صياغة هذا التصنيف من التداخلات التي يمكن أن تقع بين مراتبه فنبّه لتأثير العوارض (المتمثلة في العموم والخصوص) في انتقال المقصد من مرتبة الحاجة إلى مرتبة الضرورة.

الصنف الثالث: (ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة)[5].

فهذا القسم لا علاقة له بالضرورات العامة أو الحاجات الخاصة لكن يتضمن جلب مكرمة أو دفع نقيض لها، وقد مثل له الإمام الجويني بطهارة

---

(١) المرجع نفسه، ٢/ ٧٩ .

(٢) ومن هؤلاء الباحثين أذكر محمد سعيد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة ص ٤٨ السعودية، دار الهجرة، ط١، ١٩٩٨ م. يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٧٦، الأردن، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٠ م.

(٣) البرهان، الجويني، ٢/ ٧٩ .

(٤) المرجع نفسه، ٢/ ٧٩ .

(٥) المرجع نفسه ٢/ ٧٩ .

الحدث والخبث كما أن طلب الشارع لهذا الصنف من المقاصد معضد بالدواعي الجبلية الموجودة في الإنسان.

الصنف الرابع: وهو أيضاً لا يتعلق لا بضرورة، ولا بحاجة، لكنه دون الثالث رتبة إذ هو محصور في المندوبات فقط.

الصنف الخامس (ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة)[1]، وقد اعتبر الجويني هذا الصنف مما يتعذر التمثيل له بالجزئيات، مع بقاء إمكانية تصوره أصلاً كلياً مستقلاً.

ب ـ تقويم تقسيم الجويني

لتقويم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد لا بد من الإشارة إلى ضرورة التعامل مع هذا التقسيم ضمن السياق التاريخي والنصي الخاص به.

فالبنسبة للسياق النصي له فإن الإمام الجويني وضع هذا التقسيم في باب (تقاسيم العلل والأصول) من كتاب (القياس)، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل ولا يعلل من أحكام الشرع، وذكره لأمثلة من تعليلاتهم، وأثر ذلك في إجراء الأقيسة قال: (هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام)[2].

فالهدف الذي قصده الجويني من هذا التقسيم هو توضيح ما يعلل من الأحكام، وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للمقايسة عليه وما لا يصلح لذلك، ففي هذا الإطار يجب أن يفهم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد.

ولعل ارتباط جذور هذا التقسيم لأصول المقاصد بضبط القياس بمعناه الأصولي تأكيد على ارتباط مقاصد التشريع الإسلامي بالمعنى الجزئي للقياس الذي يتلخص في البحث عن الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في النوازل الجديدة بواسطة تقفي آثار الإرادة التشريعية المعلومة بالنص ابتداء، ومن هنا فإن الاجتهاد في أحكام النوازل الجديدة ليس إلا مقايسة واسعة قد ينطبق عليها أي مصطلح من مصطلحات مناهج الاجتهاد المستقرة في المذاهب الفقهية

---

(١) المرجع نفسه، ٢/ ٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

(القياس الأصولي، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد الذرائع . . .) فهذه المناهج الأصولية ليست إلا تطبيقات جزئية لأصول هذه المقايسة الواسعة.

ومهما يكن فإن (فكرة المقاصد عند الجويني إحدى أهم نتاجات تلك المرحلة، إذ تمكن من حصر كل الكليات في عناوين اندرجت تحتها كل أبواب الفقه . . . وأثبت بالتالي هيمنة الشريعة على سائر المواقف)[1] واحتوائها للطارئ والجديد في حياة الناس.

كذلك نبه الإمام الجويني إلى التوظيفات الموجهة لمقاصد الشريعة التي قد تسعى إلى تبرير ماهو غير مشروع بمحاولة التمويه باندراجه في منظومة مقاصد الشارع ليكتسب صفة الشرعية، كما في رده على القائلين بجواز التغريم بالمال، فقد اعتبر ذلك مذهباً رديئاً (فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم **أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة**، والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرماً عظيماً وخطباً هائلاً جسيماً)[2]، وفي هذا تنبيه مبكر على ضرورة الحذر من **التخريج غير الصحيح على مقاصد الشارع**، ورغم أن هذا المأزق الذي سيواجه مبحث مقاصد الشريعة بصورة بارزة في الاستناد إليها في وقائع الاجتهاد قد فتح الله على الإمام الجويني بالتفطن إلى التنبيه عليه وتصحيح بعض التخريجات غير الصحيحة على الترتيب التشريعي للمقاصد التي وقعت في عصره، فإن واقعنا المعاصر في الفتوى والاجتهاد لم يتحرر من التخريجات غير الصحيحة للنوازل الجديدة على الترتيب التشريعي للمقاصد، وهو مايعني ضرورة الضبط المحكم للمستند المقاصدي في محال الاجتهاد بالقدر الذي كان عليه في اجتهادات السابقين ونقد التوجهات الخاطئة التي يمكن أن يبنى فيها على دلالة المقصد في مجال الاجتهاد بالقدر

---

(١) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٢، بيروت ن دار الحوار، ط١، ٢٠٠١ م.

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بـ (الغياثي)، الجويني ص ١٣٠، ت: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

الذي لا يتناسب ووضع هذه الدلالة إدراكاً أو اعتباراً . وهو الموقف الذي اتخذه الجويني من التوظيفات الموجهة للمقاصد والتي وقف عليها، وبغض النظر عن مدى شرعية التغريم بالمال في الفقه الإسلامي فإن موقف الجويني في رصد المغالطات التي تتضمنها محاولات الاجتهاد في عصره يدل على مدى المسئولية العلمية التي كان يتحلى بها الأصولي في زمنه باعتباره المؤهل الوحيد القادر على كشف هذه المغالطات والزيوف التي يمكن أن تتضمنها نتيجة الاجتهاد وتقديم البراهين على ثبوتها وكذا التصحيحات المناسبة لمحالها.

ولعل هذه المسئولية العلمية هي التي دعت الإمام الجويني وحفزته لمباشرة (إعادة تركيز الكليات المستفادة من جزئيات الفقه في إطار تصور مقاصدي محدد، وقد جهد لتحويل الفقه كله إلى مادة استدلال تعضد مهمة رصد الضوابط العامة، وهو رد علمي رصين على محاولات التبسيط والتوهين للدين)[1].

كما يمكن أن نعتبر أن الجويني بنصه المبكر على أصول مقاصد التشريع الإسلامي كان يبتغي إضفاء بعد جديد على كليات المقاصد بتأهيلها إلى تقليل (نطاق ظنية الأحكام في علمي الفقه والأصول ويطمح إلى إنشاء أحكام يقينية في وقت لم يعد يجد فيه سوى التمسك بما هو يقيني والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات)[2]، وهذا الهدف من البحث في مقاصد الشريعة سيتأكد بصورة جلية في الكتابات المرجعية في مقاصد الشريعة كما هو الحال عند الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور الذي صرح بأن ما دعاه (إلى صرف الهمة ـ إلى هذا المبحث ـ مارأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ماهم فيه من

---

(١) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، محمد حسن جابر، ص ١٦٢ .

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٤٠٠، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م.

لجاج)[1]، ولعل هذا الاضطراب الكبير في تقدير دلالة المقصد المشاهد في بعض الاجتهادات المعاصرة في النوازل الجديدة يفسره التراجع الكبير عن هذا الهدف المركزي من البحث في مقاصد الشريعة في الأبحاث والدراسات المعاصرة التي تظل الصياغة المبهمة لأهدافها بعضها بعيدة عن الارتباط بأهداف الكتابات المرجعية في مبحث مقاصد الشريعة.

أما السياق التاريخي الذي جاء فيه تقسيم الجويني، فالمعروف أن عصر الجويني ساده اضطراب في **الفتوى والاستنباط والتأويل الموجه سياسياً**، كما شهد تحولات كبيرة بانهيار السلطة البويهية التي عمرت هيمنتها على الخلافة العباسية مايزيد عن القرن والربع، فحلت محلها السلطة السلجوقية ذات التعصب المذهبي والتي باشرت مضايقة بعض الاتجاهات الفقهية والكلامية لحساب اتجاهات أخرى، وهو ماكان له أثر في اتجاهات الاجتهاد وفي تفسير مستنداته الأمر الذي أحدث تداخلاً بين مقاصد الشارع وبين مقاصد السلطة السياسية في محاولة لتوجيه الاجتهاد وحصره في تبرير الأوضاع القائمة[2]، فلم يكن جهد الجويني في ضبط المقاصد الشرعية إلا وقوفاً في وجه هذا التيار الذي يستغل ضبابية المقاصد النسبية في تبرير مشروعية ماهو ليس بمشروع.

ويبدو أن تقسيم الجويني هذا كما بسطه بعناصره الخمسة لم يجد صدى عند الباحثين الذين جاءوا بعده، بل إن كتابه (البرهان) رغم مكانته العلمية فإنه (لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعل من جملة الأسباب، بل أهمها، ما أبداه الجويني من حرية مطلقة في الرأي والنقد لأراء السابقين من العلماء، الأمر الذي ينفر منه المتأخرون)[3]، وهذا التبرير للزهد في دراسة كتاب البرهان يمكن أيضاً أن ينطبق على اندثار تقسيم الجويني للمقاصد وحصره لها في الوجوه الخمسة، مع التأكيد على أن تصنيف المقاصد

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص ١٦٦، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م.

(٢) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٦٢ .

(٣) الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٣١٧، جدة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٤م.

كما بسطها الجويني يعتبر هو الأصل لما استقر عند الأصوليين من حصر للمقاصد في المراتب الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات).

الفرع الثاني: المقاصد عند الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ)

الإمام الغزالي من الأئمة الذين اقترن اسمهم بالمقاصد الشرعية، فهو تلميذ الإمام الجويني، الذي سبقت الإشارة إلى ريادته في أصول الفقه، لذلك فقد اصطبغ الغزالي بشيخه، وتبنى الكثير من اختياراته، كما تميز باجتهاداته الخاصة في أصول الفقه عموماً والمقاصد الشرعية على وجه الخصوص، فقد نبه إلى أن المعاني المناسبة التي يعلل بها الخطاب الشرعي خاصة في باب المعاملات (ترجع إلى رعاية المقاصد)[١]، ويظهر ذلك في كتبه الثلاثة (المنخول من تعليقات الأصول)، و (شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل)، (المستصفى في علم أصول الفقه)[٢]، والغزالي يعد بحق (ظاهرة علمية في الفكر الإسلامي)[٣] بكثرة اهتماماته العلمية وسلامة ملاحظاته واستدراكاته على من سبقه في سائر التخصصات التي كتب فيها.

أما في مسألة تقسيم وحصر المقاصد فإننا نجد أن الإمام الغزالي كثير التمييز بين أصناف المقاصد في العديد من المناسبات التي يتعرض فيها للمباحث المتعلقة بمقاصد التشريع.

ومن هذه التمييزات تمييزه بين الأصول المقاصدية المستقرأة من عموم النصوص الشرعية وبين المقاصد الخاصة أو الجزئية المتعلقة بأفراد الأحكام المنصوصة التي تضمنت أيضاً النص على مقاصدها التشريعية الخاصة[٤].

كذلك تمييزه بين المقاصد الدنيوية والدينية[٥]. الذي ذكره في الشفاء ولم يتعرض له في المستصفى ربما لإحساسه بعدم فائدة هذا التقسيم في إدراك

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ١٥٩ .

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٧ .

(٣) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٣٢٣ .

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٦٦، مطبعة الإرشاد، بغداد، ت: أحمد الكبيسي، ١٩٧١ .

(٥) المرجع نفسه ٥١ .

المقاصد أو في تفعيلها في مجال الاجتهاد.

أما التقسيم الذي اشتهر به الإمام الغزالي للمقاصد فهو تقسيمها على المراتب الثلاثة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، والتمييز بين هذه المراتب ومكملاتها.

ويتميز الغزالي أيضاً عمن سبقه بالربط بين هذه المراتب ودرجة ظهور المناسبات في الأحكام المتعلقة بكل مرتبة (فهو يجعل المناسبات التي تقع في المرتبة الأخيرة من أضعف درجات المناسبات، وأقواها ما كان في موقع الضرورة ثم ما كان في موقع الحاجة وجعل من خواص المرتبة الأخيرة أنها تغلب الخيالية الإقناعية، ولذلك قسم المناسب إلى حقيقي عقلي وإلى خيالي إقناعي، وقصد بالحقيقي العقلي ما وقع في رتبة الضرورة أو الحاجة، لأنه لا يزال يزداد وضوحاً بالبحث والسبر ويترقى بمزيد التأمل إلى شكل العقليات)[1].

ولعل ارتباط هذا التقسيم بالإمام الغزالي دون غيره من العلماء الذين لمحوا له يعود إلى الصفة التي جاء بها عند الغزالي فقد (جاء على درجة كبيرة من الوضوح والاستقرار، مع إبرازه لما بين المراتب الثلاث من تفاضل وتكامل، وإعطائه الأمثلة الكافية لكل مرتبة، ولمكملات كل مرتبة من المراتب الثلاث) وهو ما تفتقر إليه تصنيفات السابقين من العلماء[2].

وسيتضح هذا القدر من الوضوح عند دراستنا لهذه المراتب مفصلة في الفصول الموالية إن شاء الله.

الفرع الثالث: المقاصد عند العز بن عبد السلام (٦٠٠هـ)

إن مساهمة العز بن عبد السلام في بناء المقاصد تعتبر متميزة بالنسبة للمرحلة التي جاءت فيها، وقد كانت له الكثير من الامتدادات التي تفرد بها كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين[3]، ومن بين ماتفرد به العز بن عبد السلام ولم

---

(١) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٥٨ .

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ٤٠ .

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ٤٣ . الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ٥٢ .

يذكره المهتمين بذلك نظره الخاص للشروط والأركان في التصرفات المشروعة ووظيفتها في حماية المقصد التشريعي من التشوهات المحتملة، حيث اعتبر (أن كل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله له من الأركان والشرائط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه، أو يدرأ المفاسد المقصودة الدرء بوضعه، فإن اشتركت التصرفات في مصالح الشرائط والأركان كانت تلك الشرائط مشروعة في جميعها وإن اختص بعض التصرفات بشيئ من الشروط أو الأركان اختص ذلك التصرف بهما، وقد يشترط في أحد التصرفين ما يكون مفسداً في التصرف الآخر لتقاربهما في جلب مصالحهما ودرء مفاسدهما.)[1]، فربط وجود الشروط والأركان أو غيابها وطبيعتها في التصرفات الشرعية بالمقاصد من هذه التصرفات على هذا النسق من التعليل لم أجده عند من سبق العز بن عبد السلام في النظر إلى مقاصد التصرفات الشرعية، كما أن كتابه (شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)[2]كان محاولة فريدة في تخريج المقاصد على النصوص الشرعية بدقة متناهية وتفريع متشعب لأبسط المقاصد في أبسط التصرفات.

كما أن كتاب العز (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) قد سار (فيه شأواً بعيداً في ضبط المصلحة الشرعية محللاً قواعدها الكلية وثوابتها ومتغيراتها، مستنداً في كل ذلك على القول بتوافق الشريعة والطبيعة في وجوب جلب المصالح ودرء المفاسد)[3] وهو بهذا الطرح يحاول الخروج من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية التي كانت لصيقة بمن سبقه في التأصيل للمقاصد[4].

أما في قضية تصنيف المقاصد فالملاحظ أن اهتمام العز بذلك تجلى ففي

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١٢٩/٢ .

ويمثل العز لنظره هذا بالبيع والإجارة ونحوها فيشترط فيها القدرة على التسليم وانتفاء الأغرار السهلة الاجتناب ولا يشترط ذلك في القراض والمساقاة والمزارعة والجعالة والإجارة لأن اشتراط تلك الأوصاف في هذه العقود يفوت المقصود منها .

(٢) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ٢٥٢ .

(٣) ابن الصغير، ص٣٥٠ .

(٤) حوارات لقرن جديد مع جار العلواني، ص ٨٤ .

إضافته تقسيمات جديدة للمقاصد حتى وإن جاءت تحت عنوان المصلحة، وقد أكثر من هذه التقسيمات بطريقة عجيبة تؤكد أنه لا يهدف إلى توظيفها في محال الاجتهاد بل أن أداءها هو أداء تبريري لأحكام الشريعة، ومن بين هذه التقسيمات، قوله (تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس ودقيق وجل وكثر وقل وجلي وخفي، وآجل أخروي، وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع ومختلف فيه ومتفق عليه)[1].

الفرع الرابع: المقاصد عند الإمام سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)

تجلت مساهمة الامدي في بناء المقاصد في إعماله المقاصد في الترجيحات إلى صفة العلة كأن يكون مثلاً (مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية إلى جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال، فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾[2].)، ولقد استطرد في محاورة الشبه التي قد تعترض ترجيحاته هذه بشكل ملفت للانتباه[3].

كما أن الآمدي قدم رصداً دقيقاً للعلاقات القائمة بين المقاصد المعروفة (الدين، النفس، المال، العقل، النسل) محدداً من بينها ما يمكن تسميته (المقصد الأعظم للتشريع) ـ بلغة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ بتحديد التابع من المتبوع منها فهو يرى أن أن حفظ النفس والنسل والعقل والمال هي مجرد مقاصد تبعية لحفظ مقصد أصلي هو حفظ الدين، كما أن حفظ مقصد النسب والمال والعقل تابعة لحفظ النفس، والعقل والمال تبع للنسل، والمال تبع للعقل[4]، ولقد أيد بعض الباحثين المعاصرين الآمدي في بعض مختاراته[5].

---

(١) العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ٤٩ .

(٢) الذاريات، ٥١ ، ٥٦ .

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ٢٤٣ وما يليها .

(٤) المرجع نفسه .

(٥) جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، ٤٠ .

الفرع الخامس: المقاصد عند الإمام شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٥ هـ)

إن صلة الفقه المالكي بمقاصد الشريعة جعلت بعض أئمته يولي مقاصد الشريعة عناية خاصة، ومن هؤلاء الإمام شهاب الدين القرافي، فقد احتوى كتابه المسمى بالفروق الكثير من قواعد المقاصد العامة بالإضافة إلى عنايته بالقواعد الأصولة والفقهية، ومعلوم أن القرافي تلميذ لشيخ المقاصد العز بن عبد السلام، لذلك فإن مساهمته في علم المقاصد جاءت متأثرة برؤية العز بن عبد السلام.

وأول مايميز كتابة القرافي الأصولية هو رؤيته الواضحة والدقيقة لأصول الشريعة وفروعها، والعلاقات القائمة بينها، يقول القرافي محدداً هذه الرؤية: (إن الشريعة المعظمة اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح نحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك مماخرج على هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين، والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد عظيمة المدد، ومشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت إليه الإشارة في هنالك على سبيل الإجمال فيبقى تفصيله لم يتحصل)[١].

لذلك كان كتابه الفروق تطبيقاً لهذه الرؤية حيث يذكر القاعدة وشبهها ثم يخرج الفروع المتعلقة بهذه القاعدة، ولقد بذل في هذا الكتاب جهداً مظنياً، ففي أول هذه الفروق ذكر أنه قام يطلب الفرق بين الشهادة والرواية نحو ثمان سنين[٢].

وأبرز ماتتميز به كتابة القرافي الأصولية هو تأكيده على التفريق بين أحوال تصرفات النبي ﷺ وتفصيل ومحل الإقتداء حسب هذه الأحوال[٣]، (وهو تمييز في غاية الأهمية لأن الاستدلال بنصوص السنة يستلزم استيعاباً تاماً للمقام الذي

---

(١) القرافي، الفروق، ١/ ٢-٣ .

(٢) نفسه ١/ ٤ .

(٣) نفسه ١/ ١٦٠ .

ورد فيه هذا النص أو ذاك من نصوصها، ومنشأ هذا التمييز مراعاة مقاصد نصوصها التي تختلف باختلاف مقاماتها، فمقامات التبليغ والفتوى تباين مقامات القضاء والإمامة)[1]، وهذا التمييز ذكره القرافي في كتابه (الإحكام في تمييز الفتاوي والأحكام عن تصرفات القاضي والإمام) مفصلاً[2].

كذلك من الإضافات التي تميز بها القرافي في موضوع المقاصد الشرعية منهجه الدقيق في التعرض لقاعدة الوسائل وأن هذه الأخيرة تعود أحكامها إلى أحكام مقاصدها مع التعرض إلى بعض الوسائل التي لا تسقط رغم سقوط المقصد[3].

الفرع السادس: المقاصد عند ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ)

المستقرئ لاجتهادات هذا الفقيه الحنبلي يقف على البعد المقاصدي العميق والمستشري في كل فتاويه، فهو ينص على (أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما)[4]، وإن حكماً بهذه الدقة وهذا الوصف على الشريعة لا ينقاد إلا لمن استقرأ المصلحة في كل حكم شرعي وأدرك موقعها مع هذا الحكم فتأهل بذلك لإصدار هذا الحكم العام.

ولقد استدرك ابن تيمية على الأصوليين في حصرهم المقاصد الشرعية في المقاصد الخمسة المعروفة دون انتباه إلى أنواع أخرى من المصالح[5]حيث قال: (وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة

---

(١) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ص ٥٦ .

(٢) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ت: أبو بكر عبد الرزاق، القاهرة، المكتب الثقافي، ط١، ١٩٨٩ م.

(٣) القرافي، الفروق، ص ٣٢، شرح تنقيح الفصول على المحصول، ٤٤٨ .

(٤) ابن تيمية، الفتاوى، ٤٨/٢٠ . المغرب، مكتبة المعارف .

(٥) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٥٤ .

إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب . . . وكذلك **فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الرحم وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه)**[1].

ومما يتميز به ابن تيمية في موضوع المقاصد أيضاً تقسيمه للذرائع بحسب القصد إلى المفسدة وبحسب الإفضاء إليها، بالإضافة إلى بحوثه المطولة في الحيل الفقهية وأحكامها[2].

وسار الإمام ابن القيم على خطى شيخه ابن تيمية رحمهما الله فتأثر به كثيراً في رعاية المصالح في اجتهاداته والتنبيه على أهمية المقاصد، كما تميز ابن القيم رحمه الله **بضبط دقيق للعلاقة بين المقصد الشرعي والقالب اللفظي الحامل لإرادة الشارع**، وعلاقة كل ذلك بالمقام الخاص بكل نص، لتستثمر هذه العلاقة فيما بعد في إدراك الأحكام الفقهية، واصطلح على التطبيق الصحيح لهذه العلاقة (الفقه الحي) الذي يدخل القلوب بغير استئذان[3].

الفرع السابع: المقاصد عند الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ)

لعل الذي جعل موافقات الإمام الشاطبي تتميز عن غيرها من البحوث المقاصدية التي سبقتها هو كونها تمثل التحول الجذري **في وجهة البحث**

---

(١) الفتلوي، ٣٢/ ٢٣٤ . . هذا وينبغي التنبيه إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كانت له (عناية بالغة ولهج شديد بالكشف والبيان عن مقاصد الشريعة وإدارة الأحكام عليها، ولعله أول من أبرز المزج بين الحكم التكليفي ومقصد الشارع، وان الشريعة تجري أحكامها مطردة على نسق واحد وفق القياس، فلا تجمع بين المتضادين ولا تفرق بين المتماثلين)، أنظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، مقدمة تحقيق الموافقات، ١/د .

(٢) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص٦١ .

(٣) ابن القيم أعلام الموقعين ٣/ ١٢٠ .

المقاصدي تبعاً للتحول الجذري في دوافعه وأهدافه، (وهي لجدتها نجحت في فرض رهبتها على الحركة العلمية لقرون، ونكاد نجزم أن سطوتها لم تغادر عقول مختلف الأجيال المتعاقبة إلى اليوم)[1]، وستبقى إن شاء الله، فما سبقها من بحوث كان يهدف بالبحث في المقاصد إلى إضفاء طابع الحكمة والتقصيد على أحكام الشريعة، لذلك فلا نتصور من هذه البحوث نتائج خارج المستوى الذي تموقعت فيه إلا في بعض الاستثناءات النادرة التي لا ترقى لأن تكون اتجاهاً عاماً كما هو الحال في محاولة الإمام الآمدي، أما الإمام الشاطبي فإنه يهدف بالبحث في مقاصد الشريعة إلى تأهيلها لأداء وظيفة تشريعية خاصة يعطي فيها للمقصد التشريعي دلالة معينة بضوابط معينة، وقد حاول أن يوضح بعض ملامح هذا الأداء كما تصوره كلما أسعفته العبارة للغموض المحتدم الذي يحتف بهذا المحل لذلك فإنه في كثير من المواضع (يجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضاً يعول في سياقه عليه)[2]، وتتأكد هذه الفرضية بكون الإمام الشاطبي - لأول مرة في تاريخ الفكر الأصولي - يضيف إلى شروط الاجتهاد شرط (العلم بمقاصد الشريعة)[3]، وليس في إضافة هذا الشرط إلا **الإضافة الضمنية لدلالة المقصد التشريعي ضمن دلالات الأدلة المتعلقة بمحال الاجتهاد بالضوابط والمحاذير الخاصة بهذه الدلالة التي يعد العلم بها داخلاً في مسمى (العلم بمقاصد الشريعة)**، وتتأكد هذه الفرضية بنصه على أن من أسباب الخطأ في الاجتهاد (الجهل بمقاصد الشريعة)[4]، وبهذه الخلفية فإنه يفترض في رؤية الشاطبي لمقاصد الشريعة وتقسيماته لها تميزاً عن غيره.

أ - أسس البناء المنهجي عند الإمام الشاطبي:

لقد أشار الإمام الشاطبي إلى منهجه العام في بحثه المعاني المقاصدية في

---

(١) حسن محمد جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ١٢ .

(٢) عبد الله دراز، مدخل تحقيق الموافقات، ١/ ١٢ .

(٣) الشاطبي، الموافقات ٥/ ٤١ .

(٤) نفسه .

الشريعة الإسلامية في مقدمة كتابه الموافقات، قال الإمام الشاطبي: (ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء وهدى لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملا وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما اعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردها إلى أصولها، وتكون عوناً على تعقلها وتحصينها فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية)[1].

واستنطاق هذا النص والتمعن فيه مما يساعد على استجلاء دعائم منهجه العام في بناء مادته الأصولية، فقد نبه في بداية كتابه الموافقات على أهمية المنهج في الأبحاث العلمية، وذكر أن آفة فقد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل[2]، لذلك كان سعيه في البحث عن الدليل سعياً حثيثاً لما يلزم عنه من إدراك غوامض المعاني، فاستخار الله في التأليف واستنهض الهمة في البيان وهو في كل ذلك معتمد على تصور منهجي تطلب منه اجتياز مرحلتين[3]:

تميزت أولاهما بكونها جاءت ثمرة معاناة البحث عن البديل ويمكن تمثيلها كما صرح في النص السابق بـ:

- تقييد الأوابد وضم الشوارد، وهذا ما يعبر عنه اليوم بجمع المادة العلمية وتمثلها

- سوق الشواهد، وهذا يقتضي تعضيد النقول بالنصوص والأدلة الشاهدة على صحتها.

---

(١) الموافقات، ١/ ٢٣ .

(٢) نفسه، ١/ ٢٢ .

(٣) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي، ص ١٠٦ . المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١ م.

- التبيين والتفصيل، وهذا يعني اعتماد مبدأ التوضيح فيما تتطلبه مواطن البيان.

- اعتماد الاستقراءات الكلية التي تتحقق بتتبع قضايا المسائل الجزئية.

- بيان الأصول النقلية مع الاعتماد على القضايا العقلية على شرطه القاضي بأن العقل لا يسرح في مجال الشرع إلا بقدر مايسرحه النقل[1].

وتميزت المرحلة الثانية على استثمار ماجمع من فوائد وضم ماقيد من أوابد والعودة بها لتنخرط في تراجم تردها إلى أصولها الفقهية (وهنا يلاحظ انتقال الشاطبي من مستوى الجمع والتحليل إلى مستوى النظم والتركيب هدفه من ذلك وضع قانون عام للاستدلال يقوم على استقراء لا لجزئيات وردها إلى كلياتها ولحظ الفروع وإرجاعها إلى أصولها وفق ما أعطته الإستطاعة والمنة وجادت به مقاصد الكتاب والسنة. . ومن اهم ما خدم به إخلاصه لمبدأ التكامل في منهجه دعوته كل من رام الاضطلاع بالمهام الأصولية إلى التضلع من اللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية، لأنهما يمثلان نظاماً مترابطاً في فكره الأصولي، ولأن كل منهما يجسد مجالاً دلالياً يقوم على مجموعة من المتقابلات سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.)[2].

ب - طبيعة تقسيم الشاطبي للمقاصد.

قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين (قصد الشارع) و (قصد المكلف)، وواضح أن هذا التقسيم كان بالنظر إلى طرفي التشريع وهما المصدر التشريعي، والمحل التطبيقي، وهذا التقسيم بشموليته الواسعة يدل على الرغبة القوية عند الشاطبي في الإحاطة بأطراف المقاصد.

و (قصد الشارع) يتنوع عند الشاطبي إلى أربعة قصود مختلفة تمثل حصراً لوجوه الإرادة التشريعية ومظاهر تجلياتها:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

ويبدو أن مراد الشاطبي بهذا القسم المراتب الثلاث (الضروريات،

---

(١) الموافقات، ١/ ٨٧ .

(٢) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي، ص ١٠٧ .

والحاجيات، والتحسينيات) التي نص على معانيها كل من الجويني والغزالي حسب طريقته، وتتميز إضافة الإمام الشاطبي لجواهر هذه المراتب هو الرصد الدقيق للعلاقات التي تربط بين هذه المراتب وتدرجاتها المتناهية في الدقة، وكما أن المعول في إثبات هذه المراتب هو الاستقراء، كذلك فإن إثبات هذه العلاقات كان بالاستقراء أيضاً، وهو ما مكن الإمام الشاطبي من الظفر بحصيلة متميزة من القواعد المقاصدية التي تنظم علاقة هذه المراتب فيما بينها أو بين مكملاتها خاصة في محال التقاطع الممكنة بينها.

النوع الثاني: قصده في وضع الشريعة للإفهام.

والمقصود بهذا القسم الاعتبارات التي راعاها الشارع الحكيم في وضع الشريعة بالنسبة للمخاطبين بها، وهذه الاعتبارات تنحصر عند الإمام الشاطبي في اعتبارين هما: (اللسان العربي) و (أمية المجتمع العربي)، ولم يستسغ الأستاذ الريسوني جعل الشاطبي لهذين القسمين من مقاصد الشريعة واعتبر أن المكان غير مناسب للحديث عنهما لأجنبيتهما عن مبحث تقسيم مقاصد التشريع، والحقيقة أن ذكر الشاطبي لهذين العنصرين في هذا المحل بالذات من **الشواهد التي تدل على وعيه التام بأطراف المقاصد وسعيه الحثيث لإقامة الحدود الحاصرة لها** ذلك أن أي تشريع يتكون من عناصر ثلاث هي: (المادة التشريعية)، (واللسان المعبر به عن هذه المادة)، و (المجتمع المخاطب بهذه المادة)، فكما أن للشارع الحكيم قصد في صفة المادة التشريعية، له أيضاً قصد في صفة اللسان الذي يعبر به عن هذه المادة التشريعية، وله أيضاً قصد في صفة المجتمع الذي يخاطب بهذه ابتداء.

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

وفي هذا النوع تناول الإمام الشاطبي المقاصد الخاصة للشارع الحكيم في التكاليف الشرعية ببيان مدى قصد الشارع للوازم التكاليف المقترنة بها عادة كالمشقة، وقد أسفر بحثه في هذا النوع من المقاصد بحصيلة نادرة من القواعد المقاصدية يمكن توظيفها في محال الاجتهاد.

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

وتحت هذا النوع قسم الإمام الشاطبي المقاصد التشريعية بمدى اعتبار حظوظ المكلف فيها وهي:

المقاصد الأصلية: وهي ما لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما اعتبر الشاطبي أنه لاحظ فيها للمكلف (لكونه ملزم رضي بذلك أو لم يرض، بل إنه إذا فرط فيها يحجر عليه ويكره على حفظها ويعاقب على تضييعها في الدنيا والآخرة، وعلى هذا فإن حفظ الضروريات لا يرجع فيه إلى رغبة المكلف واختياره وميله)[1].

المقاصد التابعة: وهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها ينال مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات كما يقول الإمام الشاطبي، ولقد حدد الإمام الشاطبي العلاقات التي تحكم هذين النوعين من المقاصد.

النوع الثاني: مقاصد المكلف

وفي هذا القسم ناقش الإمام الشاطبي العديد من الفروع التي تدور حول مدى أهمية مطابقة قصد المكلف في مباشرة التكاليف الشرعية لقصد الشارع من التكليف وأثر ذلك في الأحكام صحة وفساداً، وهو من المباحث النادرة، والتي لا أثر لها في المصنفات القديمة

والقواعد التي توصل إليها الإمام الشاطبي في هذا القسم تكسب الأحكام الشرعية حماية خاصة من الاستغلالات التي تسير بها في غير ما رسمت له، وسنرى أثر ذلك في الفصل الموالي من هذه الرسالة.

بقي أن نشير إلى أن جهود الشاطبي في المقاصد بلغت من الجدة والابتكار والتميز الحد الذي اعتبره البعض (**صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي**)[2].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ١٣٨ .

(٢) تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، بيروت، عدد ٨، صيف ١٩٩٠ م.

المطلب الثالث

المساهمات الحديثة في مقاصد الشريعة.

استناداً إلى كون (حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي) مرتبطة بالمراحل التاريخية التي يمر بها علم المقاصد، فإن المعاصرين أيضاً كانت لهم بعض التوجهات في تصنيفات المقاصد، وبالنظر لهذه التوجهات الجديدة في حصر وتصنيف المقاصد فإننا يمكن أن نفصل بينها بمدى التطور الحاصل فيها، ولعل أول محاولة بارزة في هذا الإطار محاولة الشيخ الطاهر بن عاشور، وما تلاها من إضافات أو تلميحات مفرقة في اجتهادات بعض الباحثين المعاصرين في مقاصد الشريعة، لذلك فإني سأخص إضافة ابن عاشور بفرع مستقل، وما تلاها من إضافات بفرع آخر، وفيما يلي هذه الفروع.

الفرع الأول: مساهمة الشيخ الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٨ هـ)

لقد لاقى كتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة) شهرة كبيرة تضاهي موافقات الشاطبي، ونستطيع أن نجزم بأنه يعتبر أهم نص أنتجه العقل الإسلامي في المقاصد في العصر الحديث، ويبدو أن ابن عاشور كان واعياً بأهمية ما أنتجه لذلك فقد علق عليه آمالاً كبيرة يقول الشيخ: (هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجحاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق)[1]. في هذا النص يشير الشيخ إلى أهمية المقاصد في تقليل دائرة الخلاف ونبذ التعصب خاصة في المسائل التي طال فيها الخلاف وغاب فيها المرجح فإن المقاصد في نظره هي المؤهلة للقيام بذلك الدور، فتصبح أدلة الأحكام بعد ذلك متصفة بالقطع (يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية

---

(١) محمد بن عاشور، مقاصد الشريعة، ٥ .

في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات)[1]، وواضح أن ابن عاشور كان يهدف إلى تحقيق أصول جامعة لكليات الإسلام، وهذه الكليات ليست ما درج على تسميته بعض الأصوليين بالكليات أو الضروريات الخمسة المعروفة، فهذه وإن كانت تعد عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الأصول الجامعة فإنها ليست كافية بذاتها لتضبط عملية الاجتهاد، ولا تستطيع أن تجعل منها مبنية على اليقين أو ما هو أقرب منه[2]. وهذا ما يوحي أن ابن عاشور له نظرة مغايرة لقضية حصر وتصنيف المقاصد في التشريع الإسلامي، خاصة وأنه كان لماحاً في الكثير من المواقف إلى ضرورة نبذ التقليد والدفع بالعلوم الشرعية إلى معترك الواقع، بل قد كان ضجراً من حال المسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية التي أصبحت كما يقول (. . فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر، فتحسبه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مما هو معلول لوقوف تقدم التآليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزئ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة بكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل قدر البشر فهم إذا عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً)[3].

وبهذه الملامح من شخصية ابن عاشور العلمية وعلى ضوء هذه الغاية المصرح بها من البحث في مقاصد التشريع يمكن تفسير جهود ابن عاشور في مبحث المقاصد.

ومن أهم هذه الجهود نصه على الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة وهي في نظره ترتد إلى مسالك ثلاثة[4].

وبناء على هذه الطرق فقد صنف ابن عاشور المقاصد إلى ثلاث مراتب (المقاصد العامة، والمقصد العام من التشريع، والمقاصد الخاصة) وابن عاشور

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) الميساوي، مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة .

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ١٦١ .

(٤) أنظرها مفصلة في الفصل الموالي .

هنا غير مسبوق في انتزاع المقصد العام من التشريع من أفراد المقاصد العامة وقد نص على أن المقصد العام من التشريع هو ما تتغياه بقية أفراد المقاصد العامة وقد عبر عن هذا المقصد بانحصاره في (حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الانسان)[١]، وصلاح الإنسان جنس يشمل كل صور الصلاح التي قد يتصف بها الانسان في كل حال من أحواله فهو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية المترابطة بينها بعلاقات التأثير والتأثر.

وقد فرق ابن عاشور بالنسبة للأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة: (فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كليات سميناها مقاصد قريبة، وإن كانت كليات عالية سميناها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة ومفسدة)[٢]، و تصنيف ابن عاشور للمقاصد المتدرج (المقاصد العالية، المقاصد القريبة، العلل) من شأنه إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول[٣]، فبدلاً من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور: (بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكاماً كلية . . . وقد تفيد أحكاماً جزئية وهو الغالب) بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية وهكذا (نكفي الفقيه مؤنة الانتشار في البحث على المعنى من أجناسه العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بيناً)[٤] يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في تطوير آليات التشريع بتوسيع عملية الرد أو الإلحاق في القياس (الآلية المركزية)، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعالية[٥]، وهذا يتطابق مع ما دعا إليه حسن الترابي من توسيع فكرة القياس إلى ما يسمى بقياس المصالح.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ٦٥ .

(٢) نفسه، ١٠٨ .

(٣) الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ٤٣٧ .

(٤) ابن عاشور، ١١٤ .

(٥) الحسني . نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ٢٠١ .

الفرع الثاني: مساهمات بعض الباحثين المعاصرين.

تظهر مساهمات المعاصرين في مقاصد الشريعة في موضعين:

الأول: العناية بدراسة الأبحاث القديمة في مقاصد الشريعة مثل موافقات الإمام الشاطبي التي نالت عناية كبيرة وبحثاً مستفيضاً في الأبحاث المعاصرة ولعل أهم هذه الأبحاث بحث (نظرية المقاصد عند الشاطبي) للريسوني، وبحث (نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني).

الثاني: محاولة التجديد في البحث المقاصدي بالاتجاه إلى نقد التقاسم القديمة للمقاصد عند القدماء، باعتبار أن هذه التقاسيم القديمة لمقاصد التشريع الإسلامي بغض النظر عن كونها حاصرة أم لا، تنطلق من فكرة التمايز بين أجناس المقاصد وعدم كونها على درجة واحدة، فبالنسبة لدرجات تحققها في الواقع فمن هذه المقاصد ما يكون حضوره في الواقع حضوراً ملحاً بحيث لا نتصور قيام المجتمع البشري بدونه ومنه ما هو أقل أهمية من ذلك بحيث إن عدم حضوره لا يؤدي إلى الفناء كما في الأول بل يؤدي إلى لحوق المشقة والعسر بحياة الناس، ومنه ما هو أقل مرتبة من ذلك، وباستقراء أحكام الشريعة وجدوا أنها موزعة لحفظ هذه المراتب الثلاثة التي اصطلحوا على تسميتها (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، ولقد كان جوهر هذا التقسيم مسيطراً على كل الاجتهادات الموروثة في المسألة. مع وجود بعض التفريعات لعناصر هذا التقسيم الجوهري توحي بشعور أصحابها بقصور هذا التقسيم عن أداء حصر علمي لمقاصد التشريع مع عدم محاولة الانفلات منه أو تجاوزه بالاكتفاء بتجزئة ما أمكن من عناصره ليشمل ما تحرر لهم أيضاً أنه من مقاصد التشريع، (ويبدو أن العلماء الخائضون في هذا الموضوع كانوا على وعي واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف **لتمييز رتب المصالح وإبرازها**، وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقريب، ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى هي مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا أن هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته الصحيح لغيره، ومع الحسن لذاته الحسن لغيره)[1]،

---

(١) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ٣٢٠ .

وأكثر هذه المراتب كان عرضة للاستدراك والإضافة مرتبة الضروريات التي تحصرها التقسيمات القديمة في الخمس المعروفة، على اعتبار (أن حصر المقاصد في خمسة إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمده من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد)[1]، ولقد بدأت هذه الاستدركات مبكرة مع الفقيه ابن تيمية رحمه الله الذي توحي عبارته أنه لم يستسغ البتة حصر الأصوليين المقاصد الضرورية في الخمس دون الانتباه إلى ما عاداها إذ يقول (وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب . . . **وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الرحم وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه**)[2].

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا الاستدراك على التصنيفات القديمة للمقاصد الأستاذ الريسوني الذي دعا إلى (إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة، لأن هذه الضروريات أصبحت لها بحق هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس، مع العلم أن هذا

---

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٩٨ .

(٢) الفتلوي، ٣٢/ ٢٣٤ . . هذا وينبغي التنبيه إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كانت له (عناية بالغة ولهج شديد بالكشف والبيان عن مقاصد الشريعة وإدارة الحكام عليها، ولعله أول من أبرز المزج بين الحكم التكليفي ومقصد الشارع، وأن الشريعة تجري أحكامها مطردة على نسق واحد وفق القياس، فلا تجمع بين المتضادين ولا تفرق بين المتماثلين)، أنظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، مقدمة تحقيق الموافقات، ١/د .

الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم)[1].

كما أن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله اعتبر أنه (لابد من الزيادة على الأصول الخمسة . . . ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية. . لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم إذاً يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة **الحرية والعدالة** وخصوصاً أن عندي القرآن الكريم الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2] فكأن العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان للحريات)[3].

وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي الذي استشعر قصور التقاسيم الموروثة واعتقد أن هناك (نوعاً من المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله. . إلخ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها؟ وهذا أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر)[4].

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا تجاوز التقسيم التقليدي للمقاصد الأستاذ جمال الدين عطية[5] حيث توسع في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً موزعة على أربعة مجالات هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.

وكذلك راشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية دعا إلى إضافة بعض قيم الفلسفات المعاصرة إلى مرتبة الضروريات، مثل الحريات العامة: (حرية الرأي، حرية العقيدة) يقول محقق الموافقات (ليس صحيحاً ما يبنيه الغنوشي على ما استنبطه الإمام، فما أشار إليه الغنوشي من إدخال الحريات

---

(١) الريسوني، ٤٧ .

(٢) الحديد، ٢٥ .

(٣) الغزالي، سمنار الأولويات الشرعية ١٣، ١٤ .

(٤) سمنار السنن، ٩٠ .

(٥) جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، ص ١٣٩ .

العامة كحرية العقيدة وحرية الرأي إنما هو من أوهامه، والشاطبي تحدث في الضروريات عن حفظ الدين الذي اعتبره الأصوليين من مقاصد الشريعة استدلوا عليه بأن الشارع قد شرع حداً للمرتد وهو القتل فبهذا حفظ الدين في شريعة الإسلام بينما الغنوشي في كتابه يدعي أن مقصد حفظ الدين هو حرية العقيدة، أي بهتان هذا)[1].

كذلك الجابري رأى (أن مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل أموراً أخرى اعتقد بضرورة إدراجها في عرض تلك المقاصد كالحق في حرية التعبير والانتماء السياسي وانتخاب الحاكمين والعمل والمأكل والمشرب والملبس والتعليم والاستشفاء وغيرها من الحقوق الأساسية التي يلح عليها الموطنون في المجتمعات المعاصرة)[2].

والذي لا شك فيه أن هذه الإضافات تقوم على تاريخية التصنيفات الموروثة فقد اعتبر بعضهم أن (منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات ـ فهماً مجدداً ـ منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجديد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث خاصة في مجال قراءة النصوص)[3]، وهذه الدعوى تحتاج إلى عناية المتخصصين بحقيقتها وآثارها على مقاصد الشريعة بل وعلى علم أصول الفقه عموماً.

---

(١) محقق الوافقات، ١/ ٤٩ .

(٢) حسن جابر، ١٩٣ .

(٣) نصر حامد أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، العربي، ١١٢، ع/٤٢٦، ماي ١٩٩٤م.

الفصل الثاني
إثبات مقاصد الشريعة ومسالك الكشف عنها

المبحث الأول : إثبات مقاصد الشريعة

المبحث الثاني : مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة

تمهيد

إذا ثبتت تلك الماهية الواضحة لمقاصد الشريعة، وثبتت لها تلك الأهمية البالغة في الاجتهاد التي مافتئ الكثير من المعاصرين ينبهون إلى ضرورة اعتبار مدلولاتها في مجال الاجتهاد وضروب الاستنباط.

فكيف يمكن إثبات حقيقتها ودفع وجودها عن شبه المنكرين أو المشككين في أصولها؟، إذا كون التشريع الإسلامي يبتغي مقاصد لحفظها وتحقيقها في الحياة البشرية لا يعد أمراً مسلماً به عند كل الفرق الإسلامية والطوائف المذهبية فقد استغرق النزاع في ذلك حيزاً كبيراً في التأليف الأصولي القديم، وتوسعاتهم في مبحث حجية القياس خير شاهد على ذلك.

وإذا كان إثبات وجود المقاصد في التشريع الإسلامي ليس على قدر كبير من الصعوبة، فإن تحد يد المسالك أو الطرق التي تفضي إلى الكشف عن دقائق المقاصد وحقائقها في كل الأحكام الشرعية من المهمات الجسيمة التي اعتنى بها رواد المقاصد كالإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور رحمهما الله، وقد كانت جهودهما في ذلك محلاً للنقد والإضافة من بعض المعاصرين وهو مايؤكد أن ضبط هذه المسالك وتحديد قيمتها الفعلية في كشف ماهو مقصود للشارع من التشريع مما ليس بمقصود ودرجة القصد إن ثبت من قطع أو ظن قريب من القطع من دقائق المقاصد التي تحتاج إلى مزيد من البحث العلمي المتخصص الذي يمكن أن يوسع في أفق تلك المسالك شرط أن لا يقتصر على أصول ما ذكره السابقون في ذلك خاصة في الجانب التطبيقي لتلك المسالك[1].

ذلك ما أتعرض له بالدراسة إن شاء الله من خلال المباحث التالية:

---

(١) أنظر بحثنا: ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، مجلة الإحياء، ص ٣١١، العدد ٥ .

المبحث الأول
إثبات مقاصد الشريعة

لقد ارتبط إثبات مقاصد الشريعة بمذاهب العلماء في التعليل، فلإثبات مقاصد الشريعة لا بد من الوقوف على مذاهب العلماء في كون أفعال الله وأحكامه معللة أم لا؟ ولابد من الإشارة إلى أن ضبط المعنى المقصود بالعلة في اصطلاح الأصوليين، ومدى استغراق هذا اللفظ لمعنى المصلحة أو المقصد أو عدم استغراقه له من المسائل التي ظلت تعالج بعموم بالغ لا يتناسب مع دقة المسألة وأبعادها في مبحث المقاصد، خاصة وأن استعمالات الأصوليين للفظ العلة لم تكن استعمالات موحدة المدلول، لذلك سأتناول هذه المسألة بقدر من الوضوح والدقة من خلال الفروع التالية:

المطلب الأول
مذاهب العلماء في التعليل

التعليل في أصل اللغة من عل واعتل فهو عليل أي مريض، والعلة المرض الشامل، كما يقال اعتل إذا تمسك بحجة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم أي حججهم[1].

والتعليل في اصطلاح أهل المناظرة من علل الشيئ بمعنى أثبت علته بالدليل، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول[2]، وقيل أن

---

(١) أحمد بن محمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢/ ٥٨٢، بيروت، دار القلم، ط و س (بدون).

(٢) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص ١٢، بيروت، دار النهظة العربية، ١٩٨١ م.

التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، أي إحداث ربط خاص بين النار والدخان، بخلاف الاستدلال فهو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي من الدخان إلى النار[١]. وهذا أيضاً ربط خاص يخالف الأول.

ويطلق التعليل عند علماء الأصول بإطلاقين[٢]:

الإطلاق الأول: يطلق ويراد به أن أحكام الله وضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة برعاية المصالح.

الإطلاق الثاني: يطلق ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها والوصول إليها بالطرق المعروفة بمسالك العلة.

والإطلاق الأول هو ما اصطلح عليه بعض الباحثين (التعليل المصلحي)[٣].

والتعليل المقاصدي أو التعليل المصلحي لأحكام الشريعة ثار حوله خلاف طويل ونزاع متشعب استعصى على بعض العلماء تصنيف المذاهب فيه وتحقيقها تحقيقاً علمياً، لاتصاله بمسألة تعليل أفعال الله، وربما لهذا الاتصال الوثيق بهذا الأصل العقائدي، لم يوفق بعض العلماء في نسبة القول بعدم تعليل الأحكام إلى أصحابه، بتعميم هذا الرأي إلى أطراف لم تقل به البتة، أو حصره في أطراف محددة دون استغراق ذلك إلى بقية القائلين به، فالإمام شهاب الدين الزنجاني[٤] مثلاً ينسب إلى جماهير أهل السنة إنكار تعليل الأحكام بالمصالح والقول بأن الأحكام الشرعية عندهم (أثبتها الله تحكماً وتعبداً)[٥]، أما ما قد يتعلق بها من

---

(١) علي بن محمد، الشريف الجرجاني، ، التعريفات، ص ٧٩، ت: عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، ط وس (بدون).

(٢) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٢٣ .

(٣) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٢٤، بيروت، دار قتيبة، ط: ١، ١٩٩٢م.

(٤) أبو البقاء محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي نسبة إلى ونجان بجوار آذربيجان.

(٥) شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ٣٨، ت: محمد أديب الصالح، بيروت مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٤ م.

مصالح العباد، فإن ذلك (ثابت ضمناً وتبعاً لا أصلا ومقصوداً)[1]، ولم يستثن من هذا التعميم إلا الأحناف، ويذهب بعض الباحثين المعاصرين[2] إلى أن الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) ـ فقيه المقاصد الذي أصبحت تعرف به ويعرف بها ـ أيضاً لم يوفق في نسبة المواقف من التعليل لأصحابها حيث نسب القول بإنكار التعليل إلى الإمام فخر الدين الرازي[3] (ت ٦٠٦هـ)، ومذهبه في التعليل على الصحيح خلاف ذلك[4].

والحاصل أن العلماء بالنسبة لقضية تعليل الأحكام بالمصالح وعدم تعليلها أربع اتجاهات[5]:

الاتجاه الأول: هذا الاتجاه أنكر تعليل الأحكام بالمصالح، وقد ترتب عن ذلك تركهم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية[6] الثابتة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[7]، وقد ترتب على إنكارهم أصل تعليل الأحكام إثبات الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي تخالف مقاصد الشارع.

الاتجاه الثاني: هذا الاتجاه ناقض مذهب الظاهرية وذهب إلى أن (مقصود

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٠٩، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢م.

(٣) الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦)هـ: هو أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، صنف في جل العلوم كتاباً أو أكثر، من مؤلفاته، مناقب الشافعي، اللوامع البينات، . . (ترجمته في البداية والنهاية، ١٣/ ٥٥، شذرات الذهب، ٣/ ٢١، طبقات الشافعية، ٢/ ٦٥ .) .

(٤) قال الرازي في التعليل: (الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطا جاز التعليل به، أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والأقرب جوازه)، أنظر المحصول مع نفائس الأصول، ٤/ ٣١٨ .

(٥) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٩٣، القاهرة، دار الفكر العربي، ط وس (بدون) .

(٦) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، ص ٥٠٦ .

(٧) البقرة، ٢٩ .

الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري)[1]، وهؤلاء هم بعض الحنفية حيث قدموا الرأي على النص، وانضم إليهم من الحنابلة الإمام نجم الدين الطوفي[2] (ت٧١٦ هـ).

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الوسط حيث اعتبروا الأمرين معاً على وجه لا يغلب فيه أحدهما على الآخر ـ المعنى والنص ـ وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، حيث قالوا بالتعليل المصلحي لكن من غير إلزام الله بل بتفضل منه ومنة، أما إذا تعارض النص والعقل فإنه يجب التفويض في فهم المقصد إلى الله تعالى (وهذا هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم والذي تعرف به مقاصد الشريعة)[3].

الاتجاه الرابع: وهذا الاتجاه تحفظ كثيراً في هذه المسألة واكتفى بالقول بأن المقاصد أو المصالح ليست عللاً للأحكام وإنما هي مجرد أمارات وعلامات عليها، وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية[4].

والخلاصة أن جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع معللة بجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية ودرء المفاسد عنه بكل انواعها، سواء ماكان منها معقول المعنى وما لم يكن كذلك، ولم يخالف في هذا إلا بعض الظاهرية[5].

---

(١) الشاطبي، مقاصد الشريعة، ٢/ ٣٩٢، دار الفكر، ط و س (بدون).

(٢) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، البغدادي الحنبلي، يعرف بنجم الدين الطوفي، ولد سنة ٦٧٣هـ بطوفى في العراق، بها نشأ وتعلم، ثم انتقل إلى بغداد ودمشق، فاجتمع بكبار علماء عصره، أجاد الكثير من العلوم، توفي بالخليل عام ٧١٦هـ، له مصنفات عدة منها: شرح مختصر الروضة في الأصول، الانتصارات الإسلامية على الفرقة النصرانية . . . (ترجمته في: الدرر الكامنة لابن حجر ٢/ ٢٩٥، شذرات الذهب، ٣/ ٣٩).

(٣) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٢٦.

(٤) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٩٤.

(٥) طه جابر العلواني، في حواره مع عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، (آفاق التجديد) ص ٧٦.

والحاصل في أصل تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، أن التعليل أمر تقتضيه (طبيعة التشريع نفسه من حيث أن إرادة الشارع قد أفرغت في صيغة لغوية تستهدف معناها غاية أو مقصداً شرعياً مرسوماً يتوخى الشارع الاجتهاد من أهله في تبينه علماً، وتحقيقه وحمايته من قبل المكلف واقعاً وعملاً، وهذا المقصد هو روح النص ومعقوله وإلا كان التشريع بلا غاية، وذلك أمر لا يتصور وقوعه في التشريع الوضعي، فضلاً عن التشريع السماوي، وإلا كان العبث والتحكم وكلاهما لا يشرع)[1]. والتعليل بهذا المعنى وسع أفق الفقه الإسلامي وكان له أثر كبير في إنتاج (القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه أو هو لباب الفقه، وإن التعليل كما قلنا **ليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص)**[2]، والتعليل بهذا المعنى لم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه يستوي في ذلك صور الاجتهاد وعصور التقليد، فقد كان معنى حاضراً في كل مرحلة من مراحل التشريع، وغاية الأمر أن أهل الاجتهاد بحثوه بحثاً نظرياً، حيث أن المجتهد يعلل الأحكام من خلال اجتهاده دون الضوابط والقواعد التي تتم بها عملية التعليل، أما المقلد فقد حدد الضوابط والمحاذير المناسبة لعملية التعليل[3].

وبذلك يثبت أن أحكام الشارع الحكيم معللة بجلب المصالح والمفاسد وهو ما اصطلح على تسميته مقاصد الشريعة.

---

(١) فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ١/ ١٤٤ .

(٢) أبو زهرة، ابن حزم، ٤٠٩ .

(٣) مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢ .

المطلب الثاني

إثبات مقاصد الشريعة بوجوه الأدلة

فتثبت مقاصد الشريعة ابتداء بالنص المباشر عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾[1]، فالآية نص صريح ظاهر في مقاصد التشريع الإسلامي، وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾[3]، فظاهر الآية (يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها)[4]، وكذا قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[5]، فهذه النماذج وغيرها كثير ذكر فيها المقصد التشريعي العام بالنص الصريح الظاهر الذي لا يقبل أي تأويل لدلالته على أن ما ذكر مقصود للشارع الحكيم في تشريعه، وهذا الضرب من النص المباشر على مقاصد التشريع موجود في نصوص السنة النبوية بصورة أوفر، كما في قوله ﷺ: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[6]، إضافة إلى عناية نصوص السنة ببيان بعض المقاصد الجزئية كما في قول النبي ﷺ لرجل أراد أن يتزوج امرأة: (أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)[7]، فهذا النص معلل بحفظ مقاصد النكاح المتمثلة في الدوام والاستقرار، وكذا قوله ﷺ

---

(١) النحل، الآية ٩٠ .

(٢) البقرة، الآية ٢٠٥ .

(٣) الأنبياء، الآية ١٠٧ .

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص ٣١٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠ م.

(٥) المائدة، الآية ٦ .

(٦) المسند، كتاب، لاقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم ٨٥٩٥ .

(٧) سنن النسائي، كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج، رقم ٣١٨٣، الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم ١٠٠٧، ابن ماجة، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة، رقم١٨٥٥ .

(لا ضرر ولا ضرار)[1]، وقوله (وضع الله الحرج)[2]، ودلالة هذه النصوص على مقاصد أحكامها لا تحتاج إلى أي ضبط لأنها تفضي إفضاء مباشراً إلى التعريف بالمقاصد التي ذكرتها.

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) المسند، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل له الدواء، رقم ٣٤٢٧، ١٧٧٢٦ .

المبحث الثاني
مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة

من أهم المباحث في مقاصد الشريعة مبحث مسالك الكشف عنها، وذلك لتوقف سداد الاستنباط الفقهي على المعرفة بمقاصد الشارع كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق. من هنا فإن الإحاطة بالطرق التي تؤدي إلى المعرفة بمقاصد الشارع تعتبر على قدر كبير من الأهمية. ولقد ارتبط تحديد هذه المسالك منذ القديم بنزعتين: الأولى ظاهرية حرفية قصرت وحصرت العلم بمقاصد الشريعة في ظواهر النصوص ومبانيها، فلا تعرف إلا منها. والثانية باطنية تأويلية لا ترى في ظواهر النصوص مايقوم دالاً على المقاصد ؛ فلا تتلمس المقاصد إلا فيما تضمره ظواهر النصوص وفيما تحمله مبانيها من معان باطنية، (وليست الظاهرية والباطنية نزعتين تاريخيتين آلتا إلى الانقراض بل هما متجددتان في أثواب مختلفة عبر العصور، وفي عصرنا هذا بعض التحققات لهما تظهر خاصة فيما نشاهده عند بعضهم من جمود على ظواهر النصوص عند معالجة النوازل المستجدة لاستنباط حكم فقهي ينطبق عليها، إذ ينبغي أن لا يستنبط ذلك الحكم على مقصد لم تدل عليه ظواهر النصوص، ويكاد هؤلاء يؤولون بهذا الموقف إلى أن ينفوا عن الدين قدرته على الإيفاء بمصالح الإنسان في جميع العصور والأقطار. كما تظهر أيضاً فيما يذهب إليه بعضهم نقيضاً لذلك من توهم مقاصد تشتق من معان لا صلة لها بالنصوص فتبنى عليها أحكام تؤول إلى إهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وتعود بالبطلان على ما دلت عليه النصوص بوجه القطع. وليست الدعوة المبدئية إلى تعطيل الحدود وإباحة الربا والمساواة في الميراث وغير ذلك مما هو في مقامها اعتباراً لمقصد التقدمية ومساوقة روح العصر إلا تحقيقات للنزعة الباطنية في الكشف عن مقاصد الشريعة)[1].

---

(١) النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٤٥ .

وتناسباً مع عدم عناية الأصوليين القدماء بمبحث المقاصد، فإن مسالك الكشف عنها انحصر وجه البحث فيها عندهم في مسالك العلة تحديداً، ولم تحض هذه المسالك بالضبط والوضوح إلا عند الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور اللذان وصلا بهذه الجزئية في مقاصد الشريعة إلى مستوى التنظير والتقعيد. وفيما يلي عرض لطبيعة هذه المسالك عند كل منهما مع المقارنة بين أداء كل منها في الكشف عن مقاصد الشارع.

المطلب الأول

مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الشاطبي

انتقد الإمام الشاطبي منهج الظاهرية في اقتصارهم على ظواهر النصوص في معرفة مقاصد الشارع وعدم التفاتهم إلى المعاني، وكذا منهج الظاهرية في عدم استعانتهم بالظواهر واستغنائهم عن دلائلها واختار أن المنهج الصحيح هو الذي يقوم على المزاوجة (بين الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولاتناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع)[1]، وعلى ضوء هذا الضابط ذكر الإمام الشاطبي المسالك التي تعرف بها مقاصد الشرع وهي في نظره على هذا النحو:

أولاً: مسلك ظواهر الأوامر والنواهي المجردة

فالأمر يدل بذاته على أن المقصد وقوع المأمور به، والنهي يدل بمجرد ذاته على أن المقصد الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه، وقد وضح الإمام الشاطبي دلالة هذا المسلك في الكشف عن مقاصد الشارع بقيدين:

الأول: أن يكون الأمر أو النهي ابتدائياً احترازاً من التداخل الذي يمكن أن يقع بين المقصد الأصلي والمقصد التبعي، كما في النهي عن البيع في قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾[2] فدلالة الأمر بترك البيع على أن ترك

---

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٠ .

(٢) الجمعة ٩ .

البيع مقصود شرعي، فيه نظر لأن هذا الأمر لا يعتبر أمراً ابتدائياً بل هو تابع للأمر بالسعي للجمعة.

الثاني: أن يكون الأمر أو النهي الذي يعرف بمجرده قصد الشارع تصريحياً تحرزاً من الأوامر أو النواهي غير الصريحة أي الضمنية، كما في الأمر الذي لا يتم الأمر الأصلي إلا به فيكون مؤكداً ومعضداً للأمر الأصلي، ومن هذا القبيل ما يكون مطلوباً من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهو مقصود من جهة إفضائه للقصد الأول، فإن الأمر بالحج مثلاً أمر صريح، والأمر بإعداد مستلزماته أمر ضمني[1].

والأصوليون القدماء لم يبحثوا في مدى دلالة صيغة الأمر والنهي المجرد على مقصود الشارع كماسبق أن أشرت، وذلك يعود ربما إلى أن مبحث المقاصد قد قلت العناية به في ذلك الزمن كما يعود أيضاً إل التلازم المنطقي الذي تفرضه طبيعة اللغة بين صيغة الأمر وإرادة وقوع المأمور به من الآمر، أو صيغة النهي وعدم إرادة وقوع المنهي عنه من الناهي، فالآمر يقصد وقوع المأمور به والناهي يقصد ترك المنهي عنه، ، ولقد أشار الإمام الشاطبي (ت٧٩٠ هـ) إلى أن هذا التلازم (وجه ظاهر)[2]وفصل هذا التلازم في موضع آخر فنص على أن (الأمر والنهي يستلزم طلباً **وإرادة من الآمر** فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه. والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه **وإرادة لعدم إيقاعه**، مع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بهما يقع الفعل أو الترك أو لا يقع)[3].

هذا هو الأصل العام الذي يحكم المسألة لأن (كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغة يمثل مبدئياً **إرادة المشرع**، فيجب العمل به، فهو حجة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع **واستبدال إرادة المجتهد بها**، وهو لا يجوز مطلقاً)[4]، لكننا مع ذلك نجد أفراداً من

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص . ٢٢٥

(٢) الموافقات، الشاطبي، ٣/ ١٣٤ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) المناهج الأصولية، الدريني، ص ٤٦ .

تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع على اختلاف درجات المناقضة، أو على الأقل غير محققة لها بالصفة التي تحقق لو تم التطبيق في الظروف العادية، ومثال ذلك ما لو طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق حال المجاعة لذلك نتساءل، هل وقوع الفعل الذي يقتضيه الأمر أو عدم وقوع الفعل الذي يقتضيه النهي مقصد شرعي في ذاته؟. أم أن المقصد الشرعي هو ما يحققه وقوع المأمور به، وما يحققه عدم وقوع المنهي عنه فيلزم عن ذلك أن لا يكون وقوع المأمور به هو المقصد التشريعي إذا لم يؤد إلى ثمرته وكذلك الحال في المنهي عنه؟[1].

لذلك انتقد بعض الباحثين المعاصرين اعتبار الإمام الشاطبي ظواهر الأوامر والنواهي المجردة طريقاً من طرق الكشف عن مقاصد التشريع ببعض المآخذ التي أذكرها فيما يلي:

١ ـ بعد أن عرض الباحث عمر عبد المجيد النجار مسلك ظاهر الأمر والنهي المجرد اعترض عليه بأن (هذا المعنى لا يكون صحيحاً مطلقاً إلا في صورته المجردة إذا ما نظرنا إلى مقتضى الأمر وهو الوقوع بقطع النظر عن تحققات هذا الوقوع، أما إذا نظرنا إلى هذه التحققات فهل يصح القول بأن كل تطبيق فعلي للأمر هو في ذاته مقصود للشرع والحال أننا نجد أفراداً من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع أو على الأقل غير محققة لها؟. وذلك كما إذا طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق في حال المجاعة وهو مايجعلنا نتساءل: هل وقوع الفعل الذي يقتضيه الأمر مقصد شرعي في ذاته أو أن المقصد الشرعي هو ما يحققه ذلك الوقوع، فلا يكون الوقوع مقصداً إذا لم يؤد إلى ثمرته؟)[2] وقد لجأ بسبب هذا الفرض الخاطئ إلى تقدير أن (مقصد الشارع من ظاهر الأمر هو إيقاع المأمور به من جهة الانصياع للأمر الإلهي والتسليم له وهو مقصد عام لا تنقضه جزئيات من التحققات قد لا تكون مؤدية إلى مقصد من المقاصد . . .)[3].

---

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥١.
(٢) فصول بالفكر الإسلامي في المغرب، النجار، ص ١٥٠ .
(٣) المرجع نفسه .

في حين أن نص الشاطبي على كون ظاهر الأمر والنهي المجرد مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة لم يغفل فيه عن تحققات الأوامر والنواهي لذلك نص في البداية على أنه لا بد من المزاوجة بين المعاني والظواهر، وأنه (لابد من اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في **الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع**)[1]. كما أن الشاطبي نص في موضع آخر على أن الصحابة رضي الله عنهم لم ينتهوا عن الوصال مع نهيه ﷺ عن ذلك، ولا علة لذلك سوى عدم الاقتصار على ظواهر الأوامر والنواهي، فتطبيق النهي عن الوصال، وتطبيق القطع عام المجاعة في كل منهما اقتصار على ظاهر اللفظ دون الالتفات إلى المعنى الذي يفهم بأشياء أخرى من القرائن والأحوال.

٢ ـ كذلك انتقد الباحث عز الدين بن زغيبة هذا المسلك بعدم استغراقه لطاقة النصوص في الكشف عن مقاصد الشارع، واعتبر أن الإمام الشاطبي قد وقع في تناقض واضح (بين ما قرره في باب الرخص في كتاب الأحكام من أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة وأكد هذا في عدة مواضع . . . وبين ما قرره في هذا المسلك لأن النتيجة الحتمية لهذا التناقض هي إخراج الرخص من دائرة المقاصد لأن الأمر أياً كان نوعه ـ وبغض النظر عن القيود التي وضعها الإمام الشاطبي ـ ومهما امتد مجاله لا يزيد استيعابه عن الوجوب والندب، والنهي بنفس الصورة لا يزيد استيعابه عن التحريم والكراهة، والرخص التي تشغل منطقة المباح على رأيه والتي تمثل أساساً في المقاصد لا يصلها هذا المسلك من الطرفين ولهذا كان مؤداه ناقصاً)[2].

والحقيقة أن الإمام الشاطبي في النص على هذا المسلك لم يقل بأن هذا المسلك يغطي كل المقاصد، وإلا فلا معنى لبقية المسالك الأخرى، فأداء

---

(١) الموافقات، ٣/ ١٣٤.

(٢) طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، عز الدين بن زعيبة، ص ١٧٧، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ع: ١ .

الرخص في الكشف عن المقاصد هو أداء مستقل سنقف عليه من خلال النظرة العامة لمسالك الإمام الشاطبي.

ثانياً: مسلك علل الأوامر والنواهي

وأداء هذا المسلك في الكشف عن مقاصد الشارع لا يقتصر فيه على مجرد الأمر والنهي بل يتعدى ذلك إلى اعتبار علل الأوامر والنواهي، فيقع البحث عن هذه العلل بمسلك العلة المبحوثة في علم أصول الفقه، فإذا ما علمت هذه العلل علمت المقاصد الشرعية فيعمل بمقتضاها أينما وجدت، أما إذا تعذر إدراك العلل الشرعية فإن المقصد الشرعي يبقى غير معلوم تبعاً للجهل بالعلة (إلا أنه مما يلفت للانتباه أن الشاطبي لم يجعل في هذا الصدد علل الأحكام المبحوث عنها مقاصد في ذاتها، والحال أنها في الحقيقة مقاصد وإن تكن مقاصد قريبة، بل جعلها كالعلامة على المقاصد، أما المقاصد في ذاتها فهي مقتضى العلل من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه، وهذا ما يوافق ما جاء في المسلك الأول من اعتبار المقاصد في إيقاع الأفعال أو عدم إيقاعها وجعل مجرد الأمر والنهي طريقاً لمعرفتها)[1].

ثالثاً: مسلك الأصالة والتبعية في المقاصد

مقاصد الشريعة منها ما هو أصلي، ومنها ما هو تابع للأصلي. كما في النكاح فإن مقصده الأصلي هو حفظ النفس، أما ما يترتب على النكاح من مقاصد أخرى كالسكينة والتعاون بين الزوجين فهي مقاصد تابعة مؤكدة وخادمة للمقصد الأصلي، ولقد حدد الشاطبي مواقع المقاصد التابعة من المقاصد الأصلية في ثلاثة مراتب[2]:

الأول: يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، فالتسبب إلى هذه المقاصد يضاهي التسبب إلى المقاصد الأصلية.

الثاني: ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية، فالتسبب إلى هذه المقاصد منهي عنه بإطلاق.

الثالث: ما لا يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية ولا يقتضي أيضاً رفعها أو

---

(١) النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٥٢ .

(٢) الموافقات، ٢/ ٦٨٢ .

نقضها، فلايصح في العبادات ويصح في المعاملات.

فإذا علم المقصد الأصلي (فإن المقاصد المؤكدة له وهي الأكثر وجوداً في واقع الأحكام تعرف بمقايستها بالمقصد الأصلي) ومدى سعيها إلى تحقيقه وإقامته أو إعاقته ونقضه ؛ فما كان مؤكداً للمقصد الأصلي فهو مقصد شرعي علم بهذا الطريق، وما كان مناقضاً للمقصد الأصلي فهو غير مقصود شرعاً وعلم ذلك من هذا الطريق أيضاً.

وبهذا المسلك علم مثلاً أن الأنكحة المؤقتة كما في المتعة والتحليل لا يتحقق فيهما أي قصد شرعي لمناقضتهما للمقصد الأصلي للنكاح الذي لا يتحقق إلا بالاستقرار والدوام[1].

ويجب أن نشير أن حقيقة هذا المسلك هي (ما بحثه الأصوليون في قضية المناسب، إذا المناسب كما مر ذكره ليس إلا وصفاً في الأفعال يكون مناسباً ومتسقاً ومحققاً لتصرفات الشارع فكأنما هو مقصد فرعي بإزاء المقاصد العامة)[2].

رابعاً: مسلك سكوت الشارع

إن سكوت الشارع الحكيم عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى لإمكانية وجود الفعل يكشف ويعرف بأن مقصد الشارع فيه أن لا يزاد فيه على ما شرع، فتكون دلالة (السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص)[3]، وتستند وجهة النظر هذه إلى أنه (لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ماكان هنالك بدعة زائدة)[4]، وينهض مثالاً لذلك رفض الإمام مالك الرواية المنقولة عن أبي بكر رضي الله عنه يوم اليمامة، لأن المعنى الذي يقتضي هذا السجود تكررت له حالات لا تحصى، ولم يعلم فيها أن النبي ﷺ فعله رغم

---

(١) الموافقات، ٢/ ٢٩٣ .

(٢) النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٥٣ .

(٣) الموافقات، ٣/ ١٥٧ .

(٤) نفسه .

الفتوح العظيمة التي فتحها الله عليه، فيكون ذلك بمثابة النص الذي يعارض ماروي عن أبي بكر رضي الله عنه.

ومثال ذلك أيضاً سكوت الرسول ﷺ عن الزكاة في الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعي لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية، فيعلم من هذا السكوت أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعي، (ولقد ارتقى الشاطبي بهذا المبحث الذي تعرض له الأصوليين كمسألة جزئية إلى أن جعله مسلكاً قائماً لمعرفة مقاصد الشريعة ليجعله أساساً لمقاومة البدع)[1].

ومن هنا يتضح أن هذا المسلك من مسالك معرفة المقاصد يتعلق بصفة خاصة بمجال العبادات، وبصفة أخص بمجال الابتداع في الدين وعباداته، حيث أنه بتنصيصه على هذه القاعدة إنما يريد ضرب البدع وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها)[2]، فسكوت الشارع في أحكام العبادات (عن إعادة ضبط ماتوافرت دواعي وجوده وتبينت نازلته، لا يمكن إلا أن يعتبر سكوتاً مقصوداً تفهم منه مباشرة القصد إلى نفي أي تشريع أو تقييد زائد بخصوص النازلة أو تبديع كل محاولة في هذا الاتجاه واتهامها بالتسلط غير المشروع)[3].

المطلب الثاني

مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور

انتقد ابن عاشور رحمه الله وجهة الظاهرية في التعرف على مقاصد الشارع، واعتبرهم بأنهم أوشكوا (أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها . . . على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار)[4]، كذلك انتقد

---

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ، النجار، ص ١٥٤ .

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٢٨٢ .

(٣) الفكر الأصولي، وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٥٥٧ .

(٤) النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٤٩ .

وجهة الباطنية في الإهمال المطلق لدلالة الظواهر في التعرف على المقاصد ؛ لذلك فإن منهجه العام في التعرف على المقاصد هو أن تتلمس في ظواهر النصوص وما يحتف بها من سياق الكلام وحافات القرائن[1]، فبهذا المنهج يمكن (معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات)[2]، وهذه الطرق عند ابن عاشور هي:

الطريق الأول: الاستقراء

وقد وصفه ابن عاشور بأنه أعظم هذه الطرق. ولمعرفة كيفية إفضاء الاستقراء إلى المعرفة بمقاصد الشارع، لا بد من وقفة سريعة مع معنى الاستقراء في الأبحاث الأصولية.

الاستقراء عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين يستخدمونه هو (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها، ويستلزم هذا المنهج تطبيقاً دقيقاً واعياً لمجموعة من الخطوات والإجراءات)[3] التي تساير مراحله أثناء تتبع الجزئيات المندرجة تحت نوع واحد، وملاحظة مدى التماثل والاشتراك القائم بينها للوصول إلى القانون العام في هذا النوع من الجزئيات، ولعل أبسط مثال يسوقه الأصوليون للتمثيل للاستدلال الاستقرائي هو إثبات عدم فرضية الوتر بمقتضى كونها صليت من الشارع على الراحلة فلا تندرج في جنس الفرض الذي لا يصلى على الراحلة بالاستقراء، كما جاء في الروضة (كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها)[4]، فهذا الحكم الخاص بصلاة الوتر كان بعد تتبع صلاة الفريضة في كل أحوالها أداء وقضاء ونذراً، فوجدوا أنها لا تصح على الراحلة، بخلاف صلاة الوتر فقد صح بأنها صليت على الراحلة فيعلم بذلك بأنها ليست من جنس الأحكام السابقة فتنتفي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٧، ٢٨ .

(٢) نفسه ص ١٩ .

(٣) المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم ص ٥٨ .

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، ١/ ١٤٢، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط: ١٠، ١٩٩٨ م .

عنها صفة الفرضية بالاستقراء.

ويفرق الأصوليون في الاستقراء بين نوعين منه هما[1]:

ـ **الاستقراء التام**: وهو تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره باستثناء حالة واحدة هي التي يراد الاستدلال لها بالاستقراء فتلحق بنظائرها ضرورة، وهم متفقون على أن الاستقراء بهذه الكيفية مفيد للقطع، لكن ينبغي التنبيه أنه قلما يتأتى هذا النوع من الاستقراء لكثرة الجزئيات وتعذر إمكان مرورها على التتبع والاستقراء.

ـ **الاستقراء الناقص**: وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية، ما عدا صورة النزاع التي يعطى لها حكم نظائرها وأشباهها المستقرأة، وهذا النوع من الاستقراء هو الأكثر إمكاناً ورواجاً في كافة العلوم.

وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه مدلول كلمة الاستقراء في إطلاقات الأصوليين[2].

أما إفضاء الاستقراء إلى التعريف بالمقاصد فيكون عند ابن عاشور: بتتبع الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة والمتنوعة للانتهاء إلى المعاني المراعاة في كل الأحكام أو في بعض الأحكام، وقد رأى ابن عاشور أن ذلك يتم بنوعين من الاستقراء وجد الباحث عبد المجيد عمر النجار ـ بعد المقارنة بينهما ـ أنهما يمثلان مرحلتين متكاملتين، وقد قدم الإمام الثاني منهما في عرضه واصفاً إياه بأنه أعظمهما وسنختار طريقة النجار في تقديمهما لما تتضمنه من ترتيب منطقي ظاهر:

المرحلة الأولى: استقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة، فنقطع بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد للشارع، ومثال ذلك: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، والنهي عن احتكار الطعام، هي

---

(١) نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ص ١٠٠ . أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، البغا، ص ٦٥١ .

(٢) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص ١٤٦ .

أحكام شرعية علتها التي تشترك فيها جميعاً ماتؤدي إليه من عرقلة الطعام عن الرواج، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع وهو رواج الطعام وتيسر تداوله بين الناس.

المرحلة الثانية: تنبني هذه المرحلة على أن العلل إنما هي مقاصد قريبة لأنها متعلقة بآحاد الأحكام، وفوقها مقاصد أعم منها، وبناء على ذلك إذا ماتحصلت لدينا علل عديدة للأحكام، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لهذه العلل فإذا وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة، أيقنا بأن تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء الجزئيات، ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهي على أن يسوم المسلم على سوم أخيه، ومن علة النهي على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه، يستخلص من ذلك مقصد شرعي عال هو دوام الأخوة بين المسلمين، فيتخذ من ذلك المقصد ميزاناً للأحكام الاجتهادية.

الطريق الثاني: استفادة المقاصد من نصوص القرآن الصريحة

كما في قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، وقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، فهذه مقاصد شرعية مصرح بها في النص القرآني[1].

الطريق الثالث: استفادة المقاصد من السنن المتواترة

بالاستخلاص المباشر من السنة المتواترة إما بمشاهدات عموم الصحابة لأعمال الرسول ﷺ، أو بما حصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله صلى الله عليه فيستخلص من مجموعها مقصد شرعي كلي، وقد لاحظ النجار أن ابن عاشور رحمه الله (لم يبسط هذا الطريق، ولم يوضحه بأمثلة، بل الأمثلة التي ذكرت في ذلك تهدف فقط إلى ثبوت أحكام تشريعية بهذا التواتر لا إلى بيان الكشف عن المقصد. أما مايحصل لآحاد الصحابة من معرفة للمقاصد، فكيف يفيد غيرهم من سائر الأجيال؟ إن ظاهر هذا الطريق يفيد أنه طريق منوط

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٠ .

بمشاهدات الصحابة لما تكرر من أفعال الرسول فتتبين لهم من تلك الأفعال المتكررة مقاصد للشريعة إذ الأعمال النبوية من صميم الشريعة، ولعل الإمام يقصد إلى تلك المشاهدات التي نقلت إلى أجيال الأمة بالتواتر تتخذ من قبل الناظرين مادة للاستقراء فيسفر ذلك الاستقراء عن ملاحظة متكررات من الأفعال النبوية متحدة في العلة والغاية وإن اختلفت بالنوع فيتخذ من ذلك شاهد على مقصد معين من مقاصد الشرع)[1].

المطلب الثالث

مقارنة بين مسالك الشاطبي ومسالك ابن عاشور

إن ظاهر هذه المسالك التي عينها كل من الشاطبي وابن عاشور يوحي أن بينها اختلافاً وتباعداً بحيث لا نجد منها واحداً تكرر بينهما إلا أن يكون اشتراك في استعمال كل منهما لمواد مشتركة لبناء طرقه مثل مادة علل، ومادة مسالك العلة، ومن الملفت للانتباه أن لا يتحقق هذا الاشتراك حتى في أوضح الطرق وأكثرها جلاء في استكشاف المقاصد، وهو الفهم المباشر من نصوص القرآن الكريم الواضحة في الدلالة حيث لم يدرج ذلك الشاطبي ضمن مسالكه الأربعة، فماهو تفسير هذا الاختلاف؟.

لقد حاول بعض الباحثين المعاصرين[2] تفسير ذلك بالعودة إلى المنطلقات التي حفزت كل منهما لصياغة هذه المسالك إذ يمكنها أن تعطينا التفسير الصحيح لهذا الاختلاف في تحديد مايعرف به قصد الشارع.

إن الإمام الشاطبي كان منطلقه في ضبط مسالكه متحدداً بطبيعة العمل الذي أقدم عليه في التأليف في المقاصد، فذلك العمل كما لاحظنا كان عملاً مبتكراً أو يكاد أن يكون كذلك، وهو ما جعله ينحو منحى التجزئة والتفصيل والتدقيق في بسط المقاصد وتحليلها وبيان حقائقها وأوضاعها، فلما جاء إلى بيان مسالك الكشف عن المقاصد وجعلها كالخاتمة لكل مباحثه في المقاصد، كانت متجانسة

---

(١) النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٥٧ .

(٢) كما فعل الباحث عبد المجيد عمر النجار في بحثه حول مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور .

في طبيعتها مع ماجعلت خلاصة له من عامة المبحث، فاتصفت بالجزئية في الغالب من حيث اتجهت إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام لا في نطاق المقاصد الكلية العامة وهو مايظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة حيث لم تتميز هذه المسالك تميزاً نوعياً عن بحوث الأصوليين في العلة ومسالكها وما يتعلق بها.

أما ابن عاشور فإن منطلقه غير هذا المنطلق وهو ما عبر عنه صراحة من أن غرضه من علم المقاصد هو الوصول إلى تأسيس ماهو كلي عام من الأصول المقاصدية التي يمكن أن يتحاكم إليها الفقهاء عند الاختلاف في موارد الأنظار، وهو ماعناه بقوله: (دعاني إلى صرف الهمة إليه مارأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى أدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية فيرتفع بين الجميع الحجاج ويرتفع من أهل الجدل ماهم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى وللآخرة خير من الأولى)[1]. ولهذا المعنى جاءت مسالك ابن عاشور من جنس الغرض الذي رامه والمنهج الذي اتبعه في كتابه فكانت تنزع منزع التقنين القائم على الكليات، فالقانون الكلي هو الأدعى إلى قطع الخلافات بين الناس، وهو ماتمثل واضحاً في كل مسالكه تقريباً.

وبهذا الاعتبار فإنه يمكن القول: إن مارسمه الشاطبي من مسالك ليس مناقضاً لمارسمه ابن عاشور بل هو يشبه أن يكون مادة له أو مرحلة أولية في تعيين المقاصد تنحو منحى التجزئة، ومارسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة متقدمة مبنية على الأولى تنحو منحى التنظير والتقنين، وهذا هو شأن المباحث الجديدة في العلوم فإنها تتجه من الجزئية إلى الكلية ومن التشتت إلى التقنين.

بقي أن نشير إلى أن ماقدمه الإمامان في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة يعتبر مادة ثرية في تحقيق كشوف نوعية في شبكة مقاصد التشريع الإسلامي ذلك أن مستجدات العلوم المعاصرة اللغوية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية يمكنها أن تعين على تطوير البحوث في مسالك الكشف عن مقاصد

---

(١) مقاصد الشريعة، ص٥ .

الشريعة لأن هذه العلوم معينة على الإرشاد إلى مصلحة الإنسان، وليست المقاصد العليا للشريعة إلا حفظ هذه المصلحة.

لذلك فإن ما قدمه كل من الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور في هذا الموضوع يسهل الانطلاق في دراسات أكثر عمقاً وتدقيقاً وتنقيحاً لهذا الموضوع الكبير، الذي يمثل المدخل العلمي الصحيح لتوسيع الكشف لمقاصد الشريعة عامها وخاصها، فما يمثل اليوم تحدياً للمهتمين بهذا العلم هو المزيد من الاستقراءات لأحكام الشريعة، لتوسيع لائحة مقاصد الشريعة وجعلها أو جعل أكثرها محل اتفاق يرجع إليه ويحتكم إلى معانيه في فقهنا واجتهادنا اليوم وغداً[1].

وأشار الدكتور جمال الدين عطية إلى مسلك هام يمكن من خلاله الوقوف على مقاصد الشريعة (المصالح) ولم يذكره الشاطبي وابن عاشور، لكن لم يغفل عنه من سبق الشاطبي وابن عاشور، وهو مسلك العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حال غياب النص، ومما يدل على حجية هذا المسلك:

أ ـ ما ذكره ابن سينا في كتابه النجاة كما نقله عنه ابن عاشور:

(ومعنى الفطرة ان يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئ ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً، وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسة بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات، فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم، وليست الذائعات من جهة ماهي ذائعات مما يقع التصديق بها في الفطرة)[2].

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٣٠٦ .

(٢) نحو تفعيل المقاصد جمال الدين عطية، ص ١٦ .

ب ـ خصص إمام الحرمين الجويني كتاباً في الاستدلال قال فيه:

واختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه)[1].

والمذاهب في الاستدلال به ثلاثة:

أحدها: نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل.

الثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع.

الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة[2]، ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يجد لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول ـ أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال.

ج ـ **وذكر العز بن عبد السلام** (أن مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وان درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن . . . واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض . . . وإن اختلف في بعض ذلك، فالغالب ان ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان . . . واعلم ان تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظراً لهم

---

(١) البرهان، الجويني، ٢/١١١٣ .

(٢) المرجع نفسه . ٢/١١١٤ .

من رب الأرباب)[1].

وعلى هذا فإن إعمال العقل وفسح المجال له ليس فحسب مساعداً على تقدير المصالح وحفظها، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية، لأن في إعماله حفظ له، وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها[2].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١/ ٥-٧ .
(٢) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ٢٦ .

الفصل الثالث
مقصد جلب المصلحة
ودرء المفسدة في التشريع الإسلامي

المبحث الأول : معنى المصلحة وتقسيماتها عند الأصوليين.

المبحث الثاني : ما يترتب على تقسيمات المصلحة.

المبحث الثالث : ضوابط المصلحة في التشريع الإسلامي.

تمهيد

إن مقصد جلب المصلحة ودرء المفسدة في التشريع الإسلامي هو المقصد الأعظم الذي يعتبر مداراً للأحكام الشرعية في التشريع الإسلامي، ويتحقق ذلك المقصد (بعمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما يكلفون به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل والعمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع)[١]، ولقد أثبتت مسالك الكشف عن المقاصد قصد الشريعة إلى ذلك بحفظ نظام الأمة واستدامة صلاحها بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان[٢].

لكن ماهو معنى المصلحة في التشريع الإسلامي، ومامدى التقارب بين معنى المصلحة في التشريع الإسلامي ومعناها في التشريع الوضعي؟، وإذا كان مفهوم المصلحة في التشريع الإسلامي مفهوماً خاصاً، فما هي الضوابط الشرعية للبناء على المصلحة في الاجتهاد في الفروع الفقهية والنوازل الجديدة؟. وكذا ماهو معيار تقديم مصلحة على أخرى إذا تزاحمت المصالح وتعذر جلبها مجتمعة، خاصة وأنه قد تقرر عند الأصوليين أن المصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة عزيزة الوجود وأن مصالح الدنيا ومفاسدها قائمة على الامتزاج بين القبيلين والتداخل بين النقيضين وأن العبرة بما غلب في التصرف؟ إن الإجابة على ذلك تقتضي رصد تقسيمات المصلحة عند الأصوليين بالاعتبارات العلمية المختلفة وكذا الوقوف على مايترتب على بعض هذه التقسيمات في صياغة ميزان التفاوت بين المصالح.

---

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص٢٢٩ .

(٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص٥٤ .

كما أن بعض الكتاب المعاصرين في المصلحة والمقاصد ألصق دعوى تقديم المصلحة على دلالة النص ببعض أعلام الفقهاء، فما هي حقيقة ذلك؟.

ذلك ما سنقف عليه إن شاء الله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول
معنى المصلحة وتقسيماتها عند الأصوليين.

للمصلحة عند الأصوليين معنى خاص، كما أنها قسمت باعتبارات مختلفة تقسيمات عدة تترتب عليها مقررات في غاية الأهمية في ضبط دلالة المصلحة في محل الاجتهاد[1].

المطلب الأول
معنى المصلحة عند الأصوليين

أ ـ لغة:

إن مصطلح المصلحة عند أهل اللغة على قدر كبير من الوضوح، لذلك فهم (لايتكلفون في تفسيرها وإيضاحها)[2]، والمتتبع لمعاجم اللغة يجد أن للمصلحة إطلاقين:

الأول: تطلق ويراد منها الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، وهذا إطلاق مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب، كما يطلق على الأعمال أنها مصالح مثل طلب العلم والجد فيه فإنه مصلحة في كونه سبب للمنفعة المعنوية التي تحصل للمتعلم، والمصلحة بهذا المعنى ضد المفسدة، إذ (الصلاح ضد الفساد والمصلحة واحدة المصالح، واستصلح نقيض استفسد)[3].

---

(١) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص١٣٤ . البوطي، ضوابط المصلحة، في الشريعة الإسلامية . ص ١٤ .

(٢) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص ١٩ .

(٣) القاموس المحيط، ١/ ٢٧٧.

الثاني: أن المصلحة كالمنفعة لفظاً ومعنى، وهذا إطلاق حقيقي بخلاف الأول، فهي إما اسم للواحدة من مصالح كالمنفعة للواحدة من منافع أو مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع، جاء في المعجم الوسيط: (المصلحة الصلاح والنفع، وصلح صلاحاً وصلوحاً زال عنه الفساد، وصلح الشيئ كان نافعاً أو مناسباً . . .)[1].

ب ـ اصطلاحاً:

لعلماء الأصول في معنى المصلحة عبارات مختلفة، فمنهم من لاحظ في تعريفه لها السبب الموصل إلى النفع، ومنهم من لاحظ نفس السبب الذي يترتب على المسبب، ومن بين هذه التعاريف:

١ ـ تعريف الغزالي: بعد أن ربط الغزالي بين المصلحة وجلب المنافع ودفع المضار قال: (ولسنا نعني بها ذلك فإن جلب المنفعة أو دفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)[2]، لأن جلب المنفعة ودفع المضرة هو عين مقصود الشرع، بل ليس هناك شيئ يجلب مصلحة أو يدفع مفسدة إلا اندرج تحت مقصود الشرع، واتصل من قريب أو من بعيد بالدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال[3].

٢ ـ عرفها الخوارزمي تعريفاً مقارب لتعريف الغزالي، لكنه ضيق ما قاله الغزالي بتقييده، فقال: (هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق)[4]. وواضح ان المصلحة أو المحافظة على مقصود الشرع لا تتم بدفع

---

(١) المرجع نفسه . .

(٢) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ١/٤١٧، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧ م.

(٣) مصطفى زيد، ص ٢١ .

(٤) مصطفى زيد، ص ٢٠ .

المفاسد عن الخلق فقط، إذ هذا ليس إلا جانباً واحداً منها، أما الجانب الآخر والأهم فهو ما يعبر عنها بجلب المنفعة، بل أن ذلك هو ما يتبادر إلى الذهن من لفظ المصلحة.

لذلك فإن مانختاره تعريف للمصلحة ماذكره البوطي من أنها (المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها)[1]، وقد ذكر العز بن عبد السلام أن (من أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم بين عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته)[2].

ج ـ علاقة المصلحة بمصطلح مقاصد الشارع

إن المصلحة بالمعنى الأصولي ملازمة لمقاصد الشارع ولايتصور انفكاكها عنها، وقد أساء بعض المهتمين بعلوم الشريعة فهم لفظ (المصلحة) في إطلاقات الفقهاء والأصوليين في أدوار الفقه الإسلامي، الذين كانوا يبررون بها بعض اختياراتهم الفقهية أو الأصولية، فحملها بعض المعاصرين على إطلاقاتها الحالية في الفلسفة والقانون، وقد صرح بعض الأصوليين بهذا الترادف بين المصلحة ومقصود الشارع كما جاء ذلك عن الغزالي رحمه الله (نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع)[3]، وبذلك يتضح أنه لا تلازم بين إطلاقات الفقهاء للفظ المصلحة وبين إطلاقات الفلاسفة أو أهل القانون، فلا تلازم أيضاً بين المصلحة في عرف الناس وبين المصلحة في عرف الشارع، وإذا ناقضت مصلحة الناس مصلحة الشارع فإن مصلحة الناس ليست مصلحة حقيقية بل هي مجرد أهواء وشهوات زينتها النفس وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصلحة والمنفعة[4]،

---

(١) ضوابط المصلحة، ٢٧ .

(٢) قواعد الأحكام، ١/ ١٢ .

(٣) المستصفى، الغزالي، ١/ ٤١٧ .

(٤) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٦، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١ م.

وحمل بعض المصطلحات على غير محاملها في علم أصول الفقه سببه الذهول عن التطور الدلالي للكثير من مصطلحات هذا العلم كما في مصطلح (المصلحة) فإن منعكساته النفسية الحالية تختلف تماماً عن منعكساته التي رافقت وضعه في علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عدة في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والدقيقة التي قصدها واضعوه منه في الاطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ وعلاقة مقاصد الشريعة كعلم بمصطلحاته لن تخرج عن الإطار العام لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تتسم بخاصية التأثير والتأثر المتبادل[1].

المطلب الثاني

تقسيمات المصلحة عند الأصوليين

قسم علماء الأصول المصلحة إلى تقسيمات عديدة وباعتبارات مختلفة، وغالباً مايكون ذلك عند كلامهم عن الوصف المناسب لمشروعية الحكم ومدى إفضائه إلى مقصود الشارع، وأهم هذه التقسيمات أربعة بالاعتبارات التالية:

الأول: باعتبار الشارع لها وعدم اعتباره.

الثاني: باعتبار قوتها ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها.

الثالث: باعتبار عمومها وخصوصها.

وفيما يلي بيان هذه التقسيمات:

التقسيم الأول: باعتبار الشارع لها وعدم اعتباره

يلاحظ أن تقسيم المصلحة بهذا الاعتبار عند الأصوليين تابع للوصف المناسب الذي تعلل به الأحكام أو لا تعلل حسب اختلاف مذاهبهم في ذلك.

إذا تم إدراك وجه مناسبة الوصف للحكم بالعقل ابتداء، فإن هذه المناسبة إما أن توجد له شهادة من الشرع باعتبارها في محال الأحكام أو لا توجد هذه

---

(١) أنظر بحثي: ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، مجلة الإحياء، ص ٣١٩، ع٥، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، ٢٠٠٢ م.

الشهادة، والمعروف عند أكثر الشافعية أنهم يكتفون في عد الوصف المناسب علة بمجرد إدراك العقل للمناسبة واقتناعه بها من غير حاجة إلى دليل آخر وهو ما يعرف (بالإخالة)، أي الظن الراجح، ـ وهو الذي لا يعارضه مساوي له أو أقوى منه ـ، أما الحنفية وبعض الشافعية فهم يشترطون شهادة الشرع للوصف المناسب بالاعتبار وذلك بأن يرد اعتباره في فروع أخرى غير الحالة التي يراد إثبات عليته فيها للحكم، زيادة في التحوط والاحتراز الملازمين لتحديد العلة.

وأقسام المناسب بهذا الاعتبار اختلفت فيه عبارات الأصوليين اختلافاً بيناً[1]، بل أن بعض هذه التقاسيم كان عرضة لانتقادات شراح المصنفات الأصولية، كما في انتقاد القرافي لتقسيم الرازي، حيث اعتبره تقسيم (مختبط لا ينطبق على الاصطلاح الذي في الكتب)[2]، لذلك سنختار طريقة ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)[3] في عرضه لما تمتاز به من وضوح وحصر لهذه الأقسام، وهو

---

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٥/ ٢١٦ . الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٣١١ . شرح العضد على مختصر المنتهى، ص ٣٢٣ . نفائس الأصول مع شرح المحصول، القرافي ٤/ ١٧٦ .

لاحظ الإمام الغزالي رحمه الله الاضطراب الذي وقع فيه العلماء في بيان حد المناسبة، قال رحمه الله: (أطلق الفقهاء المؤثر و المناسب، والمخيل، والملائم، والمؤذن بالحكم، والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل ـ إلا من شاء الله درك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتاض عليه طريق الوقوف على حقائقها، بحدودها وخواصها، واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى، فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد، وإجرائه على نهج لا يمتزج بأحد الفنيين) . أنظر شفاء الغليل، ص٧٢.

(٢) شرح نفائس الأصول على المحصول، القرافي، ٤/ ١٨٠ .

(٣) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب، مالكي المذهب، من كبار علماء النحو وأصول الفقه وعلم الكلام، ولد سنة ٥٧٠ هـ، له تصانيف عدة منها مختصر المنتهى، الكافية الشافية في النحو والصرف، المقصد الجليل في العروض . ترجمته في (شذرات الذهب، ٣/ ٢٤٣، الديباج، ص ١٨٩، سير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٢٦٤) .

ماجعلها تنال رضا بعض الباحثين المعاصرين[1]، وهذه الأقسام في نظر ابن الحاجب على هذا النحو:

أولاً: المناسب المؤثر.

وهو ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار[2] عين الوصف أي ذاته في عين الحكم، ومثال ما اعتبر بنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فإنه مستفاد من قوله ﷺ (من مس ذكره فليتوضأ)[3]. ومثال ما اعتبر بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فإن ذلك من محال الإجماع.

ثانياً: المناسب الملائم.

وهو ما ثبت بترتيب الحكم على وفقه، ولكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، فهذه ثلاثة أقسام[4].

أ ـ اعتبار عين الوصف في جنس الحكم:

ومثاله تأثير الصغر في الولاية على النكاح، فيقال يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر، فالوصف وهو الصغر أمر واحد، أي عين الصغر الثابت في ولاية المال.

والحكم وهو الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وهما نوعان من التصرف، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بإجماع، لأن الإجماع

---

(١) اعتبرها مصطفى شلبي بأنها أجمع طريقة لاستيفائها كل الأقسام، أنظر تعليل الأحكام، شلبي، ص ٢٥٧ .

(٢) المراد بالاعتبار في الوصف المناسب عموماً إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الإيماء له، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة . انظر إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٧ .

(٣) ملك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء، رقم ٨٥ . أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ١٨١ . الترمذي، السنن، أبواب الطهارة، الوضوء من مس الذكر، رقم ٨٢ . النسائي، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ١٦٣ .

(٤) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص ٣٢٤ .

على اعتباره ولاية إجماع على اعتباره في جنس الولاية، بخلاف اعتباره في ولاية النكاح، فإنه إنما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه[1].

ب ـ اعتبار جنس الوصف في عين الحكم.

ومثاله جواز الجمع في الحظر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج، فحكم رخصة الجمع وهو واحد، والوصف وهو الحرج وهو جنس يجمع الحرج الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع، والحاصل بالمطر وهو التأذي به، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص.

ج ـ اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم.

ومثاله وجوب القصاص في القتل بالمثقل إلحاقاً بوجوبه في القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية متصفة بالعمدية والعدوانية[2]، فالحكم هو مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الأطراف والقوى.

والوصف هو جناية العمد العدوان، وهو جنس يجمع الجناية في النفس والأطراف والأموال، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع، وأما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس فبمجرد الترتيب لا بنص ولا بإجماع، إذ لا يوجد نص ولا إجماع أن العلة هي كون القتل بالمحدد.

ثالثاً: المناسب الغريب

وهو ماثبت اعتبار عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه، ولم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله: أن يطلق الرجل زوجته في مرض موته طلاقاً بائناً لئلا ترثه، فيعارض بنقيض مقصوده فترثه زوجته قياساً على القاتل الذي عورض بنقيض مقصوده فحكم بعدم إرثه، والجامع بينهما أنهما فعلا فعلاً محرماً لغرض فاسد،

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص ٣٢٣، وأنظر الأقسام الموازية لذلك عند الأصوليين في: البحر المحيط، الزركشي، ٥/٢١٦. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/٣١١.

(٢) مختصر ابن الحاجب، ص ٢٢٤.

فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة، وهو نهيهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع بل مجرد المناسبة القاضية بترتيب الحكم على وفقه[1].

رابعاً: المناسب المرسل.

وهو ما لم يعتبر بنص ولا بإجماع، ولابترتيب الحكم على وفقه، وهو على قسمين[2]:

أ ـ ما علم من الشارع إلغاؤه

بأن ظهر ما يدل على إعراض الشارع عنه (فهذا مما اتفق على إبطاله، وامتناع التمسك به، وذلك كقول بعض العلماء[3] لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم (يجب عليك صيام شهرين متتابعين) فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره، فهذا وإن كان مناسباً، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت إلغائه بنص الكتاب)[4]، فهذا الوجه من المناسبة (ساقط الاعتبار)[5]، ويتضح أن قوة المناسبة ووضوحها العقلي هو الذي ألبس على هذا الفقيه فلم ينتبه إلى معارضة الشرع له.

ب ـ ما لم يعلم إلغاؤه

وهو أيضاً على قسمين[6]:

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٤ . وأنظر نظير ذلك في تقسيم الآمدي في الإحكام، ٣/ ٣١٢ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٣ .

(٣) الملك هو عبد الرحمن بن الحكم، والفقيه هو يحي بن يحي الليثي، وقد شكك الجويني رحمه الله في نسبة هذه الفتوى لذلك الفقيه، أنظر غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٢٢، ٢٢٣ .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/ ٣١٥ .

(٥) الموافقات، الشاطبي، ٣/ ١٨٦ .

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٣ .

١ ـ الملائم ويعرف بملائم المرسل تمييزاً له عن الملائم السابق، وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله تترس الكفار بأسرى المسلمين، بحيث لا ينال من الكفار إلا بقتل أسرى المسلمين.

٢ ـ ويعرف أيضاً بغريب المرسل وهو ما لم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه، ولم يذكر ابن الحاجب ولا شراح متنه مثالاً لذلك.

أما التعليل بهذه الأقسام، فالمؤثر والملائم تثبت به العلة باتفاق القائسين[١]، والغريب مقبول أيضاً عند جمهور الأصوليين في إثبات العلل[٢]، أما المرسل فإن كان غريباً أو مما علم إلغاؤه فهو لا يصلح في إثبات العلل[٣]، أما ملائم المرسل وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة فهو من محال الخلاف بين العلماء.

وبناء على ذلك يستخلص أن المصلحة إما أن تكون معتبرة بنص أو إجماع. وإما أن تكون مخالفة لمقتضى دليل شرعي من نص او إجماع.

فالأولى مقبولة بالاتفاق، والثانية مردودة بالاتفاق، وإما أن تكون مسكوتاً عنها بأن لم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعي بالاعتبار أو بالإلغاء، والمسكوت عنه بهذه الصفة إما أن يكون له نظير في الجزئيات يقاس عليه أولا، فإن كان له نظير فهو **القياس**، وإن لم يكن له نظير جزئي بل كان داخلاً في عمومات الشرع وكلياته وتصرفاته فهو **المصالح المرسلة** أو الاستدلال المرسل، وهذان النوعان في محل النظر والاجتهاد ولذلك اختلف فيهما العلماء.

كما يستخلص أيضاً أن المصلحة المجردة التي لم تحظ بأي نوع من الاعتبار لا تعتبر دليلاً شرعياً ولايبنى عليها حكم شرعي لأنه عندئذ يكون اتباعها تشريع بالرأي، وهذا كما يقول الغزالي: (منصب الشارعين لا منصب المتصرفين

---

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٥/ ٢١٤ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/ ٣١٣ .

(٣) المرجع نفسه .

في الشرع (أي المجتهدين)).

التقسيم الثاني: المصلحة باعتبار قوتها ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها

قسم علماء الأصول المصلحة إلى ضرورية، وحاجية وتحسينية، لأن المقصود من شرع الحكم واختلاف مراميه في نفسه وذاته وحاجة العالم إليه إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو ليس من قبيل المقاصد الضرورية، فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية فإما أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً. وإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولاشريعة من الشرائع وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.

وإن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضروري. وهذا إما أن يكون من قبيل ماتدعو إليه حاجة الناس أولا. وإن كان مما تدعو إليه حاجة الناس فإما أن يكون أصلاً فهو في المرتبة الثانية الراجعة إلى حفظ الحاجات الزائدة وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العبادات والعادات، وهذا في المرتبة الثالثة.

وبذلك تكون المصلحة إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية، ولكل مرتية ما يكملها والدليل على حصر المصالح في هذه الأقسام الثلاثة وتوابعها هو الاستقراء لأن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكلية والعمومات والمطلقات والمقيدات في جميع أبواب الفقه فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة، والأمر في هذا التقسيم اجتهادي وهو محدث بعد عصر الصحابة والتابعين والأئمة. وتمتد أصول هذا التقسيم إلى الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ) رحمه الله ـ كما سبق أن ذكرنا في مبحث التأريخ للمقاصد ـ وظلت مراتب هذا التقسيم تتهذب وتتنقح إلى أن وصلت إلى الوضع الذي استقرت عليه في المصنفات الأصولية المتأخرة وهي على هذا النحو:

أ ـ مراتب أصول المقاصد

وهي الضروريات، والحاجيات والتحسينيات:

أولاً: مرتبة المقاصد الضرورية

المقاصد الضرورية هي (ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)[١]، وهذا النوع من المقاصد لا بد منه لقيام نظام العالم، بحيث لا يبق النوع الإنساني مستقيم الحال بدونه، إذ الحاجة الإنسانية لهذا النوع من المقاصد تصل (إلى حد الضرورة)[٢].

وقد دل الاستقراء على أن الشارع الحكيم شرع من الأحكام والتكاليف ما يقيم هذه المقاصد التي تبلغ الحاجة إليها مبلغ الضرورة، ولقد جزم الكثير من الأصوليين[٣] بأن المقاصد الضرورية (تنحصر في المحافظة على خمسة أمور هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)[٤]، يقول الغزالي رحمه الله (ومقصد الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم)[٥]وهذا النص من الإمام الغزالي رحمه الله صريح في الجزم بحصر الكليات في الشريعة الإسلامية في الأصول الخمسة المذكورة، وذلك بالاستقراء (فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب)[٦]، كما أن معظم الأصوليين قد درجوا على

---

(١) الشاطبي الموافقات، ٢/ ١١

(٢) شرح المحلى مع البناني، ٢/ ٢٨ .

(٣) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ٤/ ١٦٦ . البحر المحيط، الزركشي، ٤/ ٢٠٩ . الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٤/ ٥٥ . حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/ ٣١٨ . التحصيل من المحصول، الأرموي، ٢/ ١٩٢ . الإحكام، الآمدي ٣/ ٣٠٠ . مختصر المنتهى مع شرح العضد، ابن الحاجب، ٣٢١، نشر البنود على مراقي السعود، العلوي، ٢/ ١٧٢ .

(٤) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ٣٣٤ .

(٥) المستصفى، الغزالي، ١/ ٤١٧ .

(٦) العضد شرحه على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢ .

حصر مقاصد الشريعة الضرورية فيما ذكره الإمام الغزالي، بل منهم من علل هذا الحصر كما فعل الآمدي رحمه الله (ت ٦٢٧ هـ) إذ ذكر أن حجة هذا الحصر مؤيدة بالواقع الذي يقضي بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة[١]على أنه ينبغي التنبيه إلى أن الكثير من الأصوليين لم يناقشوا المبدأ نفسه (حصر الكليات أو عدم حصرها) رغم ما يمكن أن تضفيه نتيجة هذا الإجراء من منهجية تأسيسية لاعتبار المقاصد في محال الاجتهاد استناداً إلى طبيعة المعرفة بالمقاصد المترتبة على هذا الحصر إذا كان قاصراً من جهة عدم اشتماله على بعض الكليات أو دمجه لكليات مستقلة في كلية واحدة فيضعف إمكانية الترجيح عند التعارض لعدم وضوح الفرق بين الكليتين المتداخلتين.

ومما يجب الإشارة إليه أن أغلب الأصوليين عندما تعرضوا للمقاصد الضرورية في مبحث المناسبة كمسلك من مسالك علة القياس لم **يحاولوا حد حقيقة المقاصد الضرورية بقدر ما اعتنوا بالتمثيل لها أو عد مفرداتها.**

ثانياً: مرتبة المقاصد الحاجية

عرف الإمام الشاطبي الحاجيات بأنها أحكام (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)[٢]، وواضح من هذا التعريف أن الحاجيات قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة تحققاً محفوفاً بالضيق والحرج[٣]، فشرعت أحكام الحاجيات لتحصن أركانها وتدفع الحرج عند مباشرة أحكام الضروريات، وقد مثل الأصوليون لهذه المرتبة بتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه[٤].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/ ٣٠٠ .

(٢) الموافقات الشاطبي، ٢/ ١١ .

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٢/ ١١. ابن عاشور، ٨٢ ط: قديمة، ـ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ٢٩٧ ـ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ١٥٥ ، البوطي، ضوابط المصلحة، ٢٥٠ .

(٤) المستصفى ٢/ ١١، الآمدي، الإحكام، ٣/ ٣٠١ .

ويسجل أيضاً في هذه المرتبة عدم اعتناء الأصوليين ببيان حدودها والاكتفاء بالتمثيل لها، أو بالأحرى الاقتصار على ذكر ما ساقه الغزالي من أمثلة بلا زيادة تذكر[1]. ومما ذكروه لها من أمثلة ففي العبادات (الرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر كالقصر والفطر)، وفي العادات (كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات)، وفي المعاملات (القراض والمساقاة والسلم، وكل العقود التي وقع استثناؤها من القواعد العامة التي تقتضي المنع فإنها استثنيت من المنع لحاجة الناس إليها، واعتماد القرائن في وسائل الإثبات)، وفي الجنايات (كضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع)[2].

(إذاً يتكفل الحاجي بالمعنى الذي عناه الشاطبي ملأ مساحة لا بأس بها من شأن التدبير الاجتماعي، وتحديداً في دائرتي المعاملات والقضاء، وإن كانت تفصيلات هذا القسم بقيت عامة ومقتضبة، وقد تكون قلة ابتلاءاتها في المرحلة التاريخية التي عاش فيها المجلون لهذا القسم من الجويني حتى الشاطبي هي التي حكمت هذا التحديد المجمل، وإلا فإن الواقع الاجتماعي والتنظيم المعاصر يضج بالكثير من القضايا الحاجية التي استحدثت وباتت من شروط صحة الانتظام. . أكمل)[3].

كما نبه الشيخ عضد الدين الإيجي شارح مختصر المنتهى لابن الحاجب إلى أن الأفراد الداخلة تحت هذه المرتبة ليست على قدر واحد من الحاجة إليها، فهي (ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض، وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور، كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه)[4]، فقد يحتف بالحاجة من العوارض ما يرتقي بها إلى الضروريات، وعلى هذا يخرج ما أشار إليه الأصوليون في مرتبة الحاجيات من أن الحاجة

---

(١) الفخر الرازي، المحصول، ٥/ ١٦٠، الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧٥ . الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٠٦ . الزركشي، البحر المحيط، ٥/ ٢١٠ . القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٣٩١ .

(٢) الموافقات، ٢/ ١١ .

(٣) حسن جابر، ١٩٥ .

(٤) شرح العضد، ٣٢٢ .

العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث أن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة)[1]، ويلاحظ بعض الباحثين المعاصرين أن مرتبة الحاجيات زيادة لشمولها لما ذكر من التوسعة المادية على الإنسان فإنها تتسع أيضاً لتشمل التيسيرات المتعلقة بالوجود المعنوي للإنسان، مثل تحقيق الكرامة، وحرية الرأي وإقامة المساواة[2]، وغيرها من القيم التي يفرضها الوجود الاجتماعي للإنسان استناداً إلى الطابع الحاجي لهذه القيم في العصر الحاضر ويذكر هنا ما أعطاه ابن عاشور من بعد اجتماعي للمقاصد.

ثالثاً: مرتبة المقاصد التحسينية

عرف الإمام الشاطبي التحسينيات بأنها (الأخذ بما يليق بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق)[3]، وقد كان تحديد الغزالي قريباً من هذا حيث اعتبر التحسينيات (ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التزيين والتحسين للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات)[4]، ويبدو أن هذه التحديدات مرتبطة بما ذكره الجويني في هذه المرتبة[5]، ومن الأصوليين من سمى هذه

---

(١) الجويني، البرهان، وقد فصل الجويني رحمه الله هذه المسألة في كتابه الغياثي فذكر: (أن الحرام إذا طبق الزمان واهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً فلهم ان ياخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك مافي تعدي الضرورة في حق الآحاد)، أنظر الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢١٩ .

(٢) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ٢٠٥، ٤٠٦ .

(٣) الموافقات، ٢/ ١١ .

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ١٦٩ .

(٥) الجويني، البرهان، ٢/ ٩٢٤ .

المرتبة بالمنفعة أو الزينة[1]، ولقد اعتبر ابن عاشور أن المصالح التحسينية ترجع إلى ما به كمال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة متميزة عن غيرها من الأمم ما يغري بالاندماج فيها والتقرب منها[2].

وقد ذكر الإمام الزركشي مايفيد أن البعض قد أطلق على هذه المرتبة اسم (المنفعة، والزينة) فقال: (أما المنفعة كالذي يشتهي خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام والدسم، وأما الزينة فكالمشتهي الحلو المتخذ من اللوز والسكر، والثوب المنسوج من حرير وكتان)[3]، وكما هو واضح من المثال فإن المنفعة والزينة راجعة إلى موقع التحسين والتزيين لبعض العادات من المأكل والمشرب والملبس فهي داخلة ضمن مرتبة التحسينيات وليستا مرتبتين مستقلتين، ولا هما قسمان للضروريات أو الحاجيات بل هما قسمان للتحسينيات[4].

ومن أمثلتها في العادات آداب الأكل والشرب، وفي المعاملات بيع الإنسان على بيع أخيه وخطبته على خطبته، ومما ينبغي التنبيه عليه في هذه المرتبة أن كون الفعل تحسينياً لا يلزم عنه أن لا يكون واجباً بل أن التصرفات المصنفة في هذه المرتبة تعتريها الأحكام الخمسة. ويتضح من ذلك أن المقاصد التحسينية محصورة عند الأصوليين في (المصالح التي لا ينال المكلف بفقدها إلا جرح في المروءة)[5].

ب ـ مكملات المراتب.

إن نص الأصوليين على أن لكل مرتبة من المراتب السابقة ما يضاف لها حتى وإن كانت هذه المضافات لا تساوي المراتب في درجاتها يهدف إلى توسيع هذه المراتب بالقدر الذي يجعلها أشمل لحقائقها، وقد عبر الإمام الشاطبي عن حقيقة هذه المضافات المسمات بالمكملات أو التتمات بقوله (كل مرتبة من

---

(١) الزركشي، المنشور في القواعد، ٢/ ٣٢٠ .

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٨٢ .

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٨٢ .

(٤) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن ابراهيم زيد الكيلاني، ص ١٨٢ .

(٥) تجديد المنهج، ١١١ .

مراتب مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث ينضم إليها ما هو كالتتمة، بحيث لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية)[1]، وقد وضحه الفتوحي بصورة أكثر مفسراً وجه تكملته (بأنه لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه لكن لا بنفسه فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته)[2] فضابط هذا المكمل ضابط دقيق، فرغم كونه مكملاً ومتمماً لأصله أو مرتبته إلا أنه مع ذلك فإن فقده أو غيابه أو فواته لا يلزم منه فوات أصله الذي كمله، وإنما ينقص من مصلحته، وقد تفرد الإمام الشاطبي بذكر هذا الضابط الذي يفصل بين المكمل والأصل الذي كمله أما غيره من الأصوليين كالآمدي، والغزالي، والزركشي[3] فإنهم لم يتعرضوا له رغم أهميته خاصة عند توظيف التفاضل بين الأصل ومكمله عند التزاحم والتعارض في محال الاجتهاد، وفيما يلي أذكر أمثلة لمرتبة المكملات كما تصورها الإمام الشاطبي.

١ ـ مكملات المقاصد الضرورية.

شرعت الصلوات الخمس محافظة على مقصد الدين، أما شرع الجماعة في الفرائض وخطبة الجمعة والعيدين والأذان والنوافل المتعددة تأكيداً لهذا المقصد وتكميلاً لـه.

يحرم التشريع الإسلامي الزنى حفظاً لمقصد النسل، وشرع تكميلاً لهذا المقصد تحريم النظر للأجنبية يقول تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ﴾[4]، كذلك شرع تكميلاً لهذا منع إبداء زينة النساء قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[5].

وفي مقصد حفظ العقل حرم التشريع الإسلامي شرب الخمر، وأوجب فيه الحد، وحرم القليل غير المسكر تكميلاً لذلك فالقليل مدعاة للكثير.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٢ .

(٢) الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٤/ ١٦٣ .

(٣) الآمدي، الأحكام، ٣/ ٢٧٥، الغزالي، شفاء الغليل، ١٦٤، الزركشي، البحر المحيط، ٥/ ٢١٠ .

(٤) النور، ٣٠ .

(٥) النور ٣١ .

المدخل

إلى علم مقاصد الشريعة

من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة