إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها

جاسر عودة*

تمهيد

هذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في الاستنباط الفقهي عن طريق اقتراح جعل المقصد الجزئي للحكم الشرعي مناطاً يدور معه الحكم وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال (كما يعرض المبحث الأول). وينهج البحث منهجين متوازيين لتأييد الأطروحة المقترحة، أحدهما استقرائي والآخر تحليلي. أما الجانب الاستقرائي لأثر المقصد المستنبط في الحكم الشرعي فيقوم على الاستدلال بأفعال بعض الصحابة ﷺ والاقتباس من مناهج العلماء. وأما الجانب التحليلي فيقوم على التفرقة الموضوعية بين المقصد الجزئي وما اصطلح على تسميته بالحكمة والعلة، وتطبيق شروط الوصف الذي اتفق الأصوليون على حجية إناطة الحكم الشرعي به على المقصد. وقد شُفِع ذلك بضبط دوران الأحكام مع المقاصد عن طريق تحديد مساحة العبادات المحضة، وهي أحكامٌ الأصلُ فيها الاتباعُ الحرفي دون النظر إلى المقاصد. وأخيراً، يختتم البحث بمبحث فيه نظرة مستقبلية للتجديد الفقهي في ضوء علم المقاصد الشرعية.

* مدير مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية – لندن – المملكة المتحدة .

تعريفات وقاعدة مقترحة

القصد والمقصد لغة مشتقان من الفعل قصَدَ، والقَصْد هو استقامة الطريق، والاعتماد، والعدل، والتوسط، وإتيان الشيء، يقال قَصَدَه وإليه يقْصد، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه.[1] وهذه المعاني قسمها العلماء إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[2] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منه، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية.[3] وتشمل المقاصد العامةُ المصالِحَ التي استهدفتها الشريعة بشكل عام بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم،[4] وهذه المصالح بدورها قد قسمها العلماء إلى مصالح ضرورية مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض، ومصالح حاجية،

---

1 ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار الفجر وعَمّان: دار النفائس)، ط1، 1999م)، ص183.

2 انظر: جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمان/الأردن: دار النفائس، ط1، 2002م)، ص26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

3 ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص183.

4 إذا رجعنا إلى تاريخ مصطلح "المقاصد" نفسه قبل الشاطبي لوجدنا أن الإمام الجويني – أحد المؤسسين الأوائل لهذا العلم – يعبر عن مقاصد الشريعة أحياناً بلفظ "المصالح العامة" (عبد الملك بن عبد الله الجويني أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400هـ)، ص253. وأما أبو حامد فقد اعتبر المقاصد كلها بضرورياتها وحاجياتها وتحسينياتها ضمن "المصالح المرسلة" (راجع: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ج1، ص172). وتبعهما في ذلك أئمة كثر كلهم عرف المقاصد الشرعية على أنها "مصالح" بالإضافة إلى أنها "معاني" حسب التعريف المعاصر المذكور (راجع مثلاً الرازي في **المحصول**، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد، ط1، 1400هـ)، ج5، ص222، والآمدي في **الإحكام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ)، ج4، ص286.

وأخرى تحسينية.[1] والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب مخصوص من أبواب التشريع، مثل مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية.

أما المقاصد الجزئية فهي المعاني والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،[2] مثل مقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث، أو مقصد الحفاظ على سلامة الناس في الأمر بقتل الكلب العقور، أو مقصد النظافة في غسل النجاسات، وهكذا. وهذه المعاني بدورها تشمل مصالِحَ وحكَماً وحقوقاً وأخلاقاً قصدها الشارع بشرع الحكم، كما يظهر في الأمثلة المذكورة. وهذه المقاصد هي التي يقترح هذا البحث أن يكون لها أثر في تطبيق الأحكام الجزئية عن طريق القاعدة التالية: **تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها الجزئية وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها.**

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجيين مهمّين:

السؤال الأول: ما هي حجية المقصد المستنبط من النص كوصف يتعلق به الحكم؟

السؤال الثاني: كيف نفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستنبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحرفي المحض؟

وقد خصصت المباحث الثلاثة التالية للإجابة عن السؤال الأول. فيستدل مبحث أول بأفعال بعض الصحابة ﷺ في اعتبار المقصد الشرعي في تطبيق الأحكام الشرعية،

---

1 العالم، يوسف، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، (فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م)، ص80.

2 جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، ص28.

ويتتبع مبحث ثان مناهج بعض العلماء الذين اقترحوا تفعيل المقاصد الشرعية في الفقه، ثم يحلل مبحث ثالث الفروق بين المقصد والعلة والحكمة وأثرها في الحكم. وقد خصص مبحث تال لبحث السؤال الثاني.

مراعاة الصحابة لمقاصد الأحكام في تطبيقها أصل في المسألة

اعتبار المقصد من وراء الأمر الشرعي – أي ما قصده الشارع بالنص وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص – عمل اجتهادي ظنّي، ولكنّ له أصولاً مما أقرّه رسول الله ﷺ من فهم الصحابة ﷺ وفعلهم. فعلى سبيل المثال، ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي **لم يرد منا ذلك** (وفي رواية: **إنما أراد الإسراع**). فذُكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحدًا منهم".[1] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فاتنا الوقت".[2]

وهذا الحديث (صلاة العصر في بني قريظة) أصل في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحابة الذين قالوا إن رسول الله ﷺ إنما قصد إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة خالفوا ظاهر الأمر بصلاتهم في الطريق. والذين أصروا على الصلاة في بني قريظة – ولو بعد وقت الفريضة – استمسكوا بحرفية الأمر، ووكلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرار رسول الله ﷺ للفريقين دليل

---

1 البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، **صحيح البخاري** (الرياض: دار السلام، ط2، 1419هـ)، ابواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب، حديث رقم: 946، ص 152.

2 مسلم، بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، د. ت)، باب المبادرة بالغزو، ج3، ص1391.

على جواز الأمرين والمنهجين.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث حسب مذاهبهم الأصولية وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصده. فنجد جمهور العلماء يرجحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصد الأمر، وقد لخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كل من الفريقين مأجور بقصده إلا أن من صلّى حاز الفضيلتين: امتثال الأمر في الإسراع وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت... وإنما لم يعنف الذين أخروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر".[1] وعلى هذا فالعلماء جعلوا الإسراع – وهو المقصد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره فقط – أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجعلوا الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية، فقد عبر عن رأيهم ابن حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[2] وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص، ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول ﷺ اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية

---

[1] رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر، أحمد العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج7، ص410، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: ابن تيمية، أحمد ابن عبد الحليم الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت: مطابع الدار العربية، د. ت)، ج20، ص252؛ ابن كثير في تفسيره: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار الفكر، 1401هـ) ج1، ص548؛ الشوكاني، محمد بن على بن محمد، **نيل الأوطار** (بيروت: دار الجيل، 1973م)، ج4، ص11؛ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **شرح النووي على صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث، 1392 هـ)، ج12، ص98. أما المعاصرون فانظر مثلاً تعليق الدكتور يوسف القرضاوي على الحديث المذكور: "جماعة أخذوا بالفحوى وبالمقصد وجماعة أخذوا بالظاهر والحرفية"؛ انظر:

(http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6F37D1AD-C222-455F-95D4-5AEC394C0295.htm)

[2] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1404 هـ)، ج3، ص291

التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه ﷺ الاتباع والتعبّد بذلك ما لم تقتض الظروف تغيير هذا الاتباع إلى الدوران مع المقصد حيث دار. روي عن عمر أنه قال في خلافته: "فيما الرملان والكشف عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟" في إشارة إلى الحكمة من الرمل حين أمرهم به رسول الله ﷺ، وهو إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئة المدينة، ولكن عمر قال معقباً: "ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ".[1] وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهادات الصحابة خاصةً ما عرف باجتهادات عمر ﷺ، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُستجب لها لحصل ضرر واضح بضياع المقصد المستهدف بالحكم. وهذه نماذج من اجتهادات عمر ﷺ نتبين منها منهجه في الاجتهاد.

أولاً: إدارة حكم المؤلفة قلوبهم مع مقصد التقوّي بهم لإعزاز الإسلام

روى الجصّاص في "أحكام القرآن": "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضًا سبخةً ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه، فتذمرا وقالا مقالةً سيئةً، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما". ثم علق الجصّاص قائلاً: "سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورًا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلّة العدد وكثرة عدد الكفار".[2]

---

1 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة، حديث رقم: 1605، ص260.

2 الجصاص، أحمد بن على أبو بكر، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث، 1405هـ)، ج4، ص325.

وروى البيهقي عن الشعبي في باب سماه "سقوط سهم المؤلفة قلوبهم" أنه قال: "لم يبق من المؤلفة قلوبهم أحد. إنما كانوا على عهد رسول الله ﷺ".[1]

ولكن بعضهم فهم من هذا أن عمر قد "نسخ الحكم"،[2] ودعوى النسخ باطلة؛ لأنه لا نسخَ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله ﷺ. وقد علق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: "الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل والنسخ لا يُصار إليه الا بدليل"،[3] وقال ابن رشد: "لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به بظنٍّ لم نؤمر أن نوجب النسخ به. فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع، أعني التي توجب رفعها أو إيجابها، وليست هي أيَّ ظن اتفق".[4] وقال ابن حزم: "لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديث بالنسخ إلا عن نص؛ لأن طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ واجبة، فإذا كان كلامهما منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه ﷺ في مكان ما من الشريعة فقوله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت، فإن أتى به فسمعاً وطاعةً، وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر".[5] ورد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "**العلة** للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتب الحكم — الذي هو الإعزاز — على الدفع الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن

---

1 البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة: مكتبة دار الباز، 1414هـ) باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم)، ج7، ص20.

2 السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد، **شرح فتح القدير** (بيروت: دار الفكر، ط2، د. ت)، ج2، ص260.

3 ابن حجر، **فتح الباري**، ج2، ص363.

4 ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر د. ت)، ج1، ص63.

5 ابن حزم، **الإحكام**، ج7، ص380.

للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخَ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع".[1]

ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة، إلا أنه يبدو لي أن الإعزاز هنا ليس علة حسب التعريف الأصولي لها بأنها وصف ظاهر منضبط (لأن الإعزاز وصف متغير بتغير الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط)، بل الإعزاز مقصد. وعلى هذا فعمر ﷺ قد أدار الحكم هنا مع المقصد وليس مع العلة؛ لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت ورأى أنه لا حاجة لهذا السهم في ذلك الوقت لأن المقصد (وهو تقوّي المسلمين بهؤلاء المؤلفين) لم يعد مستهدفا. ويفصل مبحث قادم العلاقة بين العلة والحكمة والمقصد.

وكما أن دعوى النسخ لحكم المؤلفة قلوبهم باطلةٌ؛ لأنها أبطلت الحكم بدون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى "الإلغاء" و"الإسقاط" و"الانتهاء" لنفس الحكم (بل ولأحكام القرآن عامة) التي تبنّتها المدرسة التاريخية المعاصرة التي تنتمي لتيارات الحداثة وما بعد الحداثة. فالأستاذ محمد النويهي مثلاً فسر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة بأنه "إلغاء لتشريع قرآني"،[2] وفسره الدكتور نصر أبو زيد بأن عمر "لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة".[3] وشتان بين هذا المنهج الذي يلغي النص إلغاءاً ويلحقه بأحداث التاريخ، والمنهج الذي اتبعه عمر ﷺ والذي لا يماري في "سلطة

---

1 المصدر نفسه.

2 في مقال نشره في مجلة الآداب البيروتية – مايو 1970 ونقله الدكتور محمد بلتاجي في: بلتاجي، محمد، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته** (أصله رسالة ماجستير في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية) (القاهرة: دار السلام، ط1، 2002م)، ص156-158.

3 في مقال نشره في جريدة **العربي**، العدد: 26-6-1995، نقلاً عن الدكتور محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، ص161-162.

النص"، بل يجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

ثانياً: الدوران مع مقصد الإعمار في مسألتي إحياء الأرض وإقطاعها

قال رسول الله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، وفي رواية: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها».[1] قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها."[2] ولكن عمر رضي الله عنه لاحظ أن بعض الناس يقيمون الأسوار حول بعض الأراضي السنين الطوال بدعوى إعمارها وإصلاحها ثم لا يفعلون ذلك، فقام وخطب الناس قائلاً: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"[3] (والمحتجر هو من يأتي إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ولا يعمرها ولا يحييها).

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي على فعل عمر بقوله: "بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنه النبي ﷺ أصبح محققاً **الهدف** منه: فإما أن يعمر الرجل الأرض التي سورها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة من حق أي فرد فيها أن يعمرها. وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه وليَّ الأمر الحريصَ على إحياء الأرض الموات التي حرص على إحيائها قبله رسول الله ﷺ، حيث رفض عمر أن يستخدم تشريع "من أحيا أرضاً ميتة فهي له" في **نقيض ما قصده منه** رسول الله ﷺ. أما الجامدون الذين يريدون إعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى

---

1 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الحرث والمزارعة، باب من أحيا أرضًا مواتًا، حديث رقم: 2335، ص375.

2 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **الخراج** (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1303هـ)، ص37.

3 المصدر نفسه.

مقاصدها ومعانيها، فما أبعدهم عن فهم فكر عمر الفقهي".[1]

ومن خلال تطبيق المنهج نفسه تُفهم مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من تشريع إقطاع الأرض أصلا. ذكر يحيى بن آدم في خراجه: "جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولِي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يُسأله وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله، شيئاً أقطعنيه رسول الله ﷺ، فقال عمر: والله لتفعلن. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين".[2] فعمر هنا لم يلغ تشريع إقطاع الأرض – وقد ورد عن رسول الله ﷺ – وإنما وجّهه حتى لا يكون طريقاً لاكتناز الثروة وتعطيل الموارد، الأمر الذي يتعارض مع مقصود النبي ﷺ من إقطاعها.

ثالثاً: مراعاة مقصد العدالة في توزيع الثروة في مسألتي الأرض المفتوحة وتخميس السلب

وهذا مثال آخر على إناطة إعمال حكم شرعي بمقصد شرعي فهمه عمر رضي الله عنه من النصوص. فبعد أن فُتحت العراق والشام ومصر، طلب كثير من المحاربين من قوادهم (سعد بن أبي وقّاص في العراق وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسّموا عليهم الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة![3]

---

1 بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، محمد ص173.

2 القرشي، يحيى بن آدم، **الخراج** (لاهور: المكتبة العلمية، ط1، 1974م)، ج1، ص110.

3 أبو يوسف، **الخراج**، ص14 و81، والبلاذري، أبو الحسن، **فتوح البلدان** (بيروت: مطبعة الهلال، ط1، 1983م)، ص264.

وروى يحيى بن آدم أن عمر "أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا قوم من أهل السواد، وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضروا بنا ففعلوا وفعلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرحنا بكم وأعجبنا ذلك فلم نرد كفكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبلغنا أنكم تريدون أن تسترقّونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام وإن شئتم فالجزية، فاختاروا الجزية".[1]

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج وعدم اعتباره الأرضَ المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسَّم بين المحاربين! حكى أبو يوسف: "فأكثروا على عمر، وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، ولم يحضروا؟ .. فاستشار عمر المهاجرين الأولين فاختلفوا .. فمكثوا يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر: إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَىَ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَـكِنّ اللَّهَ يُسَلّطُ رُسُلَهُ عَلَىَ مَن يَشَآءُ وَاللَّهُ عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها. ثم قال: ﴿مّآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَىَ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىَ فَلِلَّهِ وَلِلرّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىَ وَالْيَتَامَىَ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَآءِ مِنكُمْ، وَمَآ آتَاكُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ وَاتّقُواْ اللَّهَ إِنّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ﴾، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ ۞ وَالّذِينَ تَبَوّءُوا الدّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مّمّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحّ نَفْسِهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

---

[1] القرشي، الخراج، ج1، ص152.

فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسمة؟ – فأجمع (عمر) على تركه وجمع خراجه".[1]

فالمقصد من جزء الغنيمة الذي يقسّم على المحاربين هو نوع من التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض المفتوحة بمن فيها و"المدن العظام" على حد تعبير عمر ﷺ،[2] فهذا مما يتعدَّى المصلحةَ المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد بالتوازن في توزيع الثروات على الناس، ونتيجته أن تكون دُولة بين الأغنياء – ليس في جيل الصحابة ﷺ فقط بل وفي الأجيال مِنْ بعدهم – كما شرح عمر ﷺ في حجته.

ولا يعكر على هذا ردُّ ابن حزم الظاهري على اجتهاد عمر بقوله: "ورووا أنه عليه السلام قسم خيبر، فقالوا ليس عليه العمل، وتركوا ذلك لإيقاف عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك. أفيكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن على النبي ﷺ مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع – بإقرارهم – من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟".[3] ويبدو أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة آنفاً دليلاً يعارض (ظاهرياً) دليل تقسيم خيبر، وبالتالي اعتبار اجتهاد عمر ﷺ نوعًا من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض تعليل النصوص ولو بعلل ظاهرة منضبطة، المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غريبة، رغم إمامته وفضله.[4]

---

[1] أبو يوسف، **الخراج**، ص15، والآيات من سورة الحشر: 6-10.

[2] المصدر نفسه، وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام.

[3] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص229.

[4] لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للمقاصد من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال

وقد سار عمر على المنهج نفسه في مسألة تخميس السلب. فرُوي: "عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خمسته".[1] ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر ﷺ، وقد رصد ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجب للقاتل قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال "من قتل قتيلاً فله سلبه"، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[2] ولكنّ فعل عمر ﷺ يدلنا على أن فعل النبي ﷺ كان على جهة القيادة، وليس تقريراً لحق شرعي محض. ومن ثم نظر عمر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر فعل النبي ﷺ، فلو لم يخمّس هذا السلب الكبير لضاعت على المسلمين ثروات كبيرة ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون من سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية من الجهاد في سبيل الله.

في **المحلى بالآثار**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت): "عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك فقالت أردت لأقتلك، قال ما كان الله ليسلطك على ذلك أو قال علي، فقالوا ألا نقتلها قال لا، قال أنس فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله ﷺ .. فصح أن من أطعم آخر سمّاً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته؛ لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه" (ج11، ص26). وما أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، بل وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء كانت سيفاً أو سمّاً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من فساد إن تخيلنا تطبيقه في قانون معاصر مثلا.

1 ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص290-291.

2 المصدر نفسه.

رابعاً: مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

"أخرج الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع فلحق عمر فقال غصبني يعلى وأخوه فرساً لي، فكتب إلى يعلى أن الحق بي فأتاه فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً، فقرر على الخيل ديناراً ديناراً، وروى أيضًا عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أنه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أن رسول الله ﷺ سن صدقة الخيل".[1]

وقد علق الشيخ يوسف القرضاوي في "فقه الزكاة" على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة. فقد دل تصرف عمر ﷺ على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأن أخذ النبي ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نام يجب أن يكون وعاء للزكاة، وأن المقادير فيما لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضا. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهاد من عمر، فلا يكون حجة".[2] وقد حصر بعض الفقهاء – ومنهم الظاهرية – الزكاة في الأصناف المذكورة

---

1 السيواسي، **شرح فتح القدير**، ج2، ص185.

2 القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة** (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ط15، 1985م)، ج1، ص229.

في حديث رسول الله ﷺ فقط، ولم يعتبروا غيرها. فقال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط... وفيها جاءت السنة... ولا زكاة في شيء من الثمار، ولا من الزرع، ولا في غير ما ذكرنا، ولا في الخيل، ولا في الرقيق، ولا في العسل ولا في عروض التجارة .. ".[1]

ولكن الشيخ القرضاوي أيد مذهب أبي حنيفة المتوسع في هذه المسألة بإيجابه الزكاةَ في كل ما أخرجت الأرض مما يقصد بزراعته النماء،[2] بل عمم ذلك الحكم بأن جعل: "كل مال نام فهو وعاء للزكاة"، وكتب معللاً لذلك: "إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظم المصانع وأضخم العمارات أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أوسق الشعير في سنوات".[3] ومنهج الشيخ القرضاوي في هذه المسألة – فيما يبدو لي – أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابة المجتهدين ﷺ في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

وقد التزم عمر ﷺ المنهج نفسه في مسألة الدية، وقد ثبّت قيمتها الواردة عن رسول الله ﷺ (وهي قيمة مائة من الإبل)، ولكنه غيّر نوع المال المدفوع فيها حسب

---

1 ابن حزم، **المحلى**، ج5، ص209-211.

2 القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج1، ص146.

3 المصدر نفسه، ص 148.

نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والورِق في العراق)،[1] وفي هذا مراعاة لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القيم المقدرة بالشرع.

كانت تلك أمثلة قليلة تدل على الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر ﷺ الأحكام الشرعية بمقاصدها بمشورة وإقرار من الصحابة ﷺ، مثل تحقيق مقصد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير وتضمين الصنّاع والمؤتمنين وعول الفرائض، وتحقيق مقصد السماحة ورفع الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة ودرء حد الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تفقه، وتحقيق مقصد الردع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصد إعفاف المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات المهمة في تاريخ التشريع الإسلامي.

إن الإسلام لم يشرع لعرب الجزيرة في زمن التشريع وحدهم دون سائر الناس في سائر الأمكنة والأزمنة، وإنما الشريعة عالمية باعتبار عنصر المكان وخالدة باعتبار عنصر الزمان. ولذلك فإنه لابد من اعتبار تغير الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر، خاصة خارج أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضية عميقة حساسة لابد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط. فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أية نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظراً لاختلاف الزمان. وأما أصحاب طرف الغلو فلا يتصورون إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بصور تعامل العرب في زمن التشريع ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعة العرب وبيئة العرب بمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي

---

[1] بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، ص190.

نفسه في حق أهل البيئة المختلفة. فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تسقط فرض صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً،[1] وفتاوى أخرى تسقط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة أو آبار البترول الغنية بدعوى أنها لم يرد بها نص.[2] وعليه فإن المغالين المهملين لمقاصد النصوص يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المفرّطون المهملون للنصوص نفسها، وهي **إسقاط الأحكام الشرعية**. أما منهج الصحابة كما استقرأه هذا المبحث فهو استنباط المقاصد من النصوص وتحقيقها في الواقع المتغير.

نماذج من اعتبار العلماء للمقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

هذا المبحث يتتبع أقوال العلماء ممن اهتموا بالمقاصد واقترحوا مناهج متنوعة لتفعيلها في علم أصول الفقه تؤيد — في رأيي — القاعدة المقترحة في هذا البحث.

فقد انتقد الشيخ الطاهر ابن عاشور علم أصول الفقه في تطوره التاريخي واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[3] وكتب يقول: إن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول .. فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية".[4] ووافق عدد من العلماء المعاصرين

---

[1] انظر هذه الفتاوى والرد عليها في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد1، دبلن، يونيو 2002م، ص99-101.

[2] راجع فتوى مجمع الفقه الإسلامي في اعتبار صفة الثمنية كاملة في العملات الورقية في علي السالوس، **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة** (الدوحة: دار الثقافة، 1996م)، ج1، ص549.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م)، ص204.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص118.

الشيخ ابن عاشور في نقده هذا.[1] فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة .. فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[2] وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[3] "فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها ... مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى".[4]

وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى غياب الفقهاء التاريخي عن إدارة الحياة العامة وإبعادهم المقصود عن شؤون السياسة بعد عهد الخلافة الراشدة. فكتب تحت عنوان "تجديد أصول الفقه": "الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد. وحينما انحرف الواقع ومرق من الدين فالفقه بالضرورة منحسر أيضاً عن هذا الواقع .. وكان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عمر بن الخطاب. ولئن لم يكن عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته، فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً معيناً يتسم بالسعة والمرونة. وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدينة قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول فإن التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل تعطلت تلك

---

1 انظر أمثلة في: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام – قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (لبنان: دار المنتخب العربي، سلسلة دراسات إسلامية، ط1، 1994م)، ص468-471.

2 المصدر نفسه.

3 الشاطبي، **الموافقات**، شرح عبد الله دراز، ج1، ص5.

4 المصدر نفسه.

الأصول كما تعطلت الحاجات التي اتُخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعض تلك الأصول العمرية، ولكن مالك وتلامذته لم يكونوا أولِي أمر مسؤولين عن رعاية مصالح الأمة وسياستها بالشرع فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرروها وآلت إلى التعطيل الكامل".[1]

ولكن يبدو لي أن هذا النقد يصدق فقط على اعتبار المقاصد في علم أصول الفقه، وهو الجانب النظري التأصيلي، ولكنه لا يصدق على اعتبارها في أحكام الفقه نفسها وهو الجانب العملي التطبيقي. فقد استقرأتُ من العديد من مراجع الفقه حضوراً قويّاً للمقاصد في كثير من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية،[2] وقد استُخْدِمَت المقاصد بشكل واضح أيضاً في أغراض فقهية هامة مثل الترجيح بين العلل[3] ومنع التحيل.[4]

وبالرغم من هذه التطبيقات للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي إلا أنها كانت جزئية، بمعنى أنها افتقدت عنصر الاطراد في التطبيق، وهو عنصر منهجي مهم. وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة على **جميع** جزئيات الفقه بل وعلى فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضا. فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد

---

1 الترابي، حسن، **قضايا التجديد – نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، ط1، 2000م)، ص160-161.

2 وانظر عدد من الأمثلة في: الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1992م)، ص295-300.

3 الآمدي، **الأحكام**، ج4، ص286.

4 اهتم كلٌّ من الشاطبي وابن عاشور بإبطال التحيل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية، انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج2، ص384 وما بعدها وابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص259 وما بعدها. وفي **إعلام الموقعين** كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحيل وأبطلها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار ظواهر الأحكام، وقال: "مما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم .. فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها"، ابن قيم الجوزية، محمد شمس الدين، **إعلام الموقعين**، ضبط محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م)، ج3، ص147-148.

الشرعية بوصفها أصولاً ثابتة تفسر في ضوئها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث، **وتتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية**، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ "غِياث الأمم في التياث الظلَم"،[1] وفيه يعرب عن خوفه من انقراض حملة الشريعة ونقلة المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد دون التقيد بمذهب، بل ودون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها الآراء. ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة على "أصول قطعية"، و"المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات"،[2] على حد تعبيره. وأوضح الجويني أن منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى والأسّ من المبنى، ونوضح أنها **منشأ التفاريع**، وإليها انصراف الجميع".[3] وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي الملاّك في معاملات البيع، ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب النجاسات، وغيرها من المقاصد.[4] ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمثل — في رأيي — خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءاً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة على عملية الاجتهاد ببعديها

---

1 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **غِياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق د. عبد العظيم ذيب (القاهرة: مكتبة نهضة، 1980م).

2 المصدر نفسه، ص490

3 المصدر نفسه، ص434-435

4 المصدر نفسه، ص 446 و473 و476 و494

الحديثي النقدي والفقهي الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها وبالطبع لا تتناقض معها.

وهذا التجديد الشامل قد ظهر له مبشرات في كتابات الأصوليين في العقود الأخيرة بدأت بالنقد الذي ذكر آنفاً، وانتهت مؤخراً بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد. فقد اقترح الدكتور حسن الترابي **القياس الواسع**، وهو: "أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر".[1] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه **بفقه المقاصد** الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى **حاكم على الجزئيات** قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها".[2] وأضاف الدكتور أحمد الريسوني في بحثه القيم عن الإمام الشاطبي ونظرية المقاصد مبحثاً عن مسالك الاجتهاد المقاصدي ذكر فيه: "ليس يكفي أن نظل نؤكد على أهمية المقاصد، وأنها ضرورية للمجتهد، وأن كبار الآئمة كانوا مقاصديين في اجتهادهم، بل لابد من العمل شيئاً فشيئاً على تحديد المجالات ووضع المعالم".[3] وذكر تحت عنوان "النصوص والأحكام بمقاصدها" أن "النصوص والأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها دون الوقوف عند ظواهرها .. فينبغي عدم إهمال تلك المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير

---

1 الترابي، **قضايا التجديد**، ص166-167.

2 العلواني، **مقاصد الشريعة**، ص124-125.

3 الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1992م)، ص294.

الأحكام".[1] وهذا البحث إسهام متواضع من أجل دفع النظرات القيمة المذكورة في هذا المبحث خطوة نحو التقعيد والتفعيل. والمبحث التالي يجيب على تساؤل مهم متعلق بالقاعدة المقترحة من الناحية الأصولية.

هل يصلح المقصد وصفاً يُناط به الحكم كما هو الحال في العلة؟

العلة في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم.[2] وأما في الاصطلاح، فهناك من الأصوليين مَنْ رأى أن العلة هي "المعنى الذي شرع الحكم لأجله"،[3] وهذا التعريف يقترب بتعريف العلة من تعريف المقصد، ولكنّ العلة كما يراها جمهور الأصوليين هي الوصف الذي جعله الشارع "مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم".[4]

وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، ولكنها تدل على المعنى نفسه فيقال لها السبب والأمارة والداعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر.[5] والقاعدة المعروفة تقول: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما.[6] فمثلاً، ذكر الفقهاء أن علة العدة الطلاق، وعلة رخصة الفطر السفر أو المرض، وعلة الجمع في الصلاة السفر، وعلة ضم الحبوب والمعادن بعضها إلى بعض في الزكاة اتفاق الأسماء، وعلة تحريم الخمر الشدة في الشراب، وعلة ربا الفضل الطعم، وعلة رفع الإجبار في

---

1 المصدر نفسه، ص295.

2 الشوكاني، محمد بن على بن محمد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ط1، 1412هـ)، ص352.

3 المصدر نفسه ص353.

4 السعدي، عبد الحكيم، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين** (أصله رسالة دكتوراه في أصول الفقه في جامعة الأزهر)، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1986م)، ص106.

5 الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص352

6 الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص138؛ ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج24، ص12.

النكاح الثيوبة، وعلة المماثلة في المهر المماثلة في العصبة – على خلاف بينهم في بعض هذه العلل. فالدوران إذن معناه أنه إذا غابت علة من هذه العلل غاب معها حكمها، وإذا وجدت العلة وجد الحكم.

ولكن الأصوليين اشترطوا في الوصف الذي يصلح مداراً للحكم شروطاً أربعة، وهي: الظهور (أي أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه)، والانضباط (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدّي (أي ألاّ يكون خصوصية للرسول ﷺ مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألاّ يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به)[1]، أما التعدي والاعتبار فليس فيهما خلاف بين الأصوليين، ولكن الظهور والانضباط فيهما خلاف، فرأى بعض الأصوليين أنه يجوز التعليل بما أطلقوا عليه الحكمة[2] وهي مصلحة مترتبة على الحكم رغم أن هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغير حسب الأحوال والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل وقد يتخلف عنها الحكم أحيانا.[3] وفيما يلي أمثلة يضربها مَنْ يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، أعرضها على هيئة مثالين لكل مانع.

1. مانع الخفاء

المثال الأول: عدة المطلقة معللة بالطلاق، والطلاق ظاهر منضبط، ولكن حكمة العدة قد تخفى، فمن قائل إنها براءة الرحم، ومن قائل إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومن قائل إنها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلاً – باتفاق العلماء – إسقاط العدة عن الآيسة مثلاً ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلقة

---

1 السعدي، عبد الحكيم، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص110؛ حسب الله، علي، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ط7، 1997م)، ص141-143.

2 السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص106-117.

3 المصدر نفسه، ص106.

ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

المثال الثاني: ربا الفضل حكم معلل بعلل محددة يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه،[1] ولكن حكمة ربا الفضل تفتقد شرط الظهور؛ إذ صرح كثير من العلماء بعدم اهتدائهم لها، إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سد ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم: "أما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين إما في الجودة، وإما في السكة، وإما في الثقل والخفة، وغير ذلك تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة".[2]

2. مانع الانضباط:

المثال الأول: رخصة الفطر معللة بنص القرآن بالمرض أو السفر، وهي علة – في رأي جمهور الأصوليين – ظاهرة منضبطة. ولكن حكمة رخصة الفطر في

---

[1] "الأصل في هذا قوله ﷺ: «البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى»، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم .. وقصر أهل الظاهر على هذه المسميات لنفيهم القياس، وأما من يقول بالقياس فلا خلاف بينهم أن الحكم ليس مقصورًا عليها، وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع .. على عشرة أقوال: الاقتيات .. والادخار .. والاقتيات والادخار .. وكونه متخذًا للعيش غالبًا .. والاقتيات وما يصلحه .. وغلبة الادخار .. والتفكه والادخار .. والمالية فلا يباع ثوب بثوبين .. وقال أبو حنيفة العلة الكيل، وقال الشافعي الطعم .." انظر: المغربي، محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله، **مواهب الجليل** (بيروت: دار الفكر، ط2، د. ت)، ج4، ص346، وعلى هذا فالعلة نفسها ليست ظاهرة في هذه المسألة.

[2] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج2، ص155، وهو رأي مالك. انظر: الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ**، ج3، ص410.

رمضان، التي هي رفع المشقة، تفتقد شرط الانضباط؛ لأنها "تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة .. والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقته تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع .. ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحَمّال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة".[1]

المثال الثاني: حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدّة في الشراب،[2] ولكن الحكمة، وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكونها سبباً للصد عن ذكر الله،[3] لا تنضبط فلا يمكن القياس عليها.

3. مانع تخلف الحكم عن الحكمة:

المثال الأول: وجوب الحد على الزاني معلل بالزنا، وهو ظاهر منضبط، ولكن الحكمة منه – كما يرى كثير من الأصوليين – منع اختلاط الأنساب،[4] وهي تلزم التخلف في بعض الصور: "فلو أخذ إنسان صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آباؤهم وفرّقهم حتى صاروا رجالاً لم يستطع آباؤهم التعرف عليهم فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على آخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء".[5]

---

1 السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص110، وراجع رأي ابن القيم في **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت: دار الفكر، ط1، 2003م)، ص224-225.

2 ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص144؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب** (بيروت: دار الفكر، 1997م)، ج2، ص530؛ المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث، د. ت)، ج10، ص228.

3 السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص110.

4 المصدر نفسه، ص109.

5 المصدر نفسه.

المثال الثاني: حرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة، وهي ظاهرة منضبطة، والحكمة من ذلك هي – كما يرى بعض الفقهاء – الجزئية، أي أن الطفل قد أخذ من المرأة التي أرضعته جزءاً منها، ولكن هذه الحكمة تتخلف في صورة طفل نُقل له – مثلاً – دم من امرأة دون أن يرضع منها، وهو نوع من الجزئية لا يحرّمها عليه اتفاقاً.[1]

وبناء على الأمثلة السابقة وغيرها، فإنه يبدو أن الحكمة – حسب تعريفها المذكور – لا تصلح وصفًا يدور معه الحكم. ورغم أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين،[2] إلا أنه يبدو لي أن هناك **فارقاً معتبراً** بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة من المصالح التي تترتب على الحكم. أما إذا فهمنا المقصد (الجزئي) على أنه مصلحة ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها هي المقصودة من الحكم، أي **لولاها لما شرع الحكم أصلاً**، لكان النقد الموجه للتعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها – كما في الأمثلة السابقة – لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد، لأن **الحكمة قد تختلف عن المقصد**، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي المقصد.

فمثلاً، عدة المطلقة وربا الفضل قد تخفى فيهما الحكمة، ولكن العلماء على أن المقصد منهما التعبد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: "ويلزم من لم يعتبر الذرائع و لم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبداً محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم".[3]

---

1 المصدر نفسه.

2 انظر مثلاً: الغزالي، **المستصفى**، ج1، ص172؛ الآمدي، **الأحكام**، ج5، ص391؛ الرازي، **المحصول**، ج5، ص392-396.

3 ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص155.

أما رخصة الفطر – وعلتها المرض أو السفر وحكمتها رفع المشقة كما صرح الفقهاء – فالمقصد منها ليس رفع المشقة، بل رفع الضرر. وعليه، فلا يرخص بالإفطار لمن يجد مشقة في الصوم إلا أن تتعدى المشقة إلى الضرر بهذا الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل القتال، والإرضاع، وغيرها من صور مظنة الضرر. فإذا اعترض معترض بأن الضرر غير منضبط فالجواب أن العلة نفسها في هذا المثال غير منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبر ابن قدامة عن هذا الإشكال بقوله: "المرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يُخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،[1] وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم؛ أي المصلحة التي ما شرع الحكم إلا من أجلها.

وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدّة في الشراب، فالمقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد – في رأيي – أفضل من العلة المذكورة أداةً للقياس؛ لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقون ومشموم وغيره، بل ويجب إقامة الحد على فاعله إذ إنه لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل. وهذا التعليل بالمقصد أقرب للمنطق السليم. وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحدّ على متعاطي الحشيشة بناء على تشددهم في حرفية العلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقُّف بعض المتأخرين في الحد بها وإن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد فيه نظر، إذ هي داخلة في عموم ما حرم الله، وأكلتها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر، وتصدهم

[1] ابن قدامة، **المغني**، ج3، ص42.

عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها؛ لأن أكلها إنما حدث في أواخر المائة السادسة أو قريباً من ذلك، فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيزخان".[1]

أما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنا، وحكمته التي ذكرها الفقهاء – وهي منع اختلاط الأنساب – قد تتخلف عن الحكم. ورغم أن منع اختلاط الأنساب مصلحة معتبرة في الشرع، إلا أن قضية الزنا في الإسلام ليست قضية اختلاط الأنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفاسده. فإذا استُكرهت امرأة على الزنا مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقم عليها الحد – كما درأ عمر ﷺ الحد عن المرأتين اللتين استُكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.[2]

وحرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة وحكمتها – كما ذكر الفقهاء – الجزئية، وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شُرع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو – في غالب ظني – تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته، وروابط الأخوّة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة.

والتعليل بالمقاصد هنا ليس مطروحاً من حيث هو بديلٌ عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثير من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه

---

1 نقله المرداوي، انظر المرداوي، **الإنصاف**، ج10، ص228.

2 بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، ص190.

وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسِّع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة **التي شرع من أجلها الحكم**. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.

وأذكر هنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العرف بالحكم الشرعي التي سماها "نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العُرف". قال: "صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدَين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط[1] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع .. فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس؛ لأن الحديث معلول بوقوع التراع المخرج للعقد عن **المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي التراع** فكان موافقاً لمعنى الحديث".[2]

فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصد الحديث (وهو معنى قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيع وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى **المقصود**.

---

1 الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط"، الطبراني **المعجم الأوسط**، باب من اسمه عبد الله، ج4، ص335، وكذلك ذكره ابن حجر في **فتح الباري**، ج4، ص403؛ النووي في **شرحه على مسلم**، ج11، ص30 في تعليقهما على حديث بريرة.

2 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**، مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر (القاهرة: د. ن، د. ت)، ج2، ص119.

إخراج أحكام التعبد المحض من الدوران مع ما نفهمه من مقاصد وأسرار

روى البخاري في كتاب مواقيت الصلاة ومسلم في باب أوقات الصلوات الخمس عن أبي مسعود الأنصاري: أن جبريل عليه السلام نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم قال: بهذا أمرت".[1]

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً – مثل عدد الصلوات المفروضة ومواقيتها المذكورة في هذا الحديث – أي أنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف النظر عن الحِكَم والعلل وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال. ولا ينكر أصل الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خلل كبير.

ولكنّ هناك خلافاً بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبدية ومنهج التعرف عليها، وهو خلاف – فيما يبدو لي – ناتج عن خلافهم في التعليل بين المكثرين من التعليل والتفريع والمقلّين المتحفظين. أما منكرو التعليل – وعلى رأسهم الظاهرية – فهم يعتبرون أن **كل** الأحكام التي وردت عن الله ورسوله ﷺ تعبديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عمّا يبدو للعقل من حِكَمها ومقاصدها، ولا يصح أن يقاس عليها غيرها. يقول ابن حزم: "مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي؛ لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي، فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان".[2] ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري** – كتاب مواقيت الصلاة، ج1، ص195، ومسلم، **صحيح مسلم**، باب أوقات الصلوات الخمس، ج1، ص425.

[2] ابن حزم، **المحلى**، ج1، ص56.

القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبتت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يعللون الأحكام – على اختلاف مسالكهم في التعليل – إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً، واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.[1] فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه .. و لم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا".[2]

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض لا يجوز تبديلها بالرأي باتفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: "الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه".[3]

---

1 انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، **الأم** (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ)، ج5، ص235، والغزالي، **المستصفى**،ج1، ص300؛ ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص61؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص285؛ ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (لبنان: دار الفكر للطباعة، د. ت)، ج1، ص35؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، **الكافي في فقه ابن حنبل** (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت)، ج3، ص200؛ السيوطي، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج1، ص479؛ ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص206؛ ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص155، وغيرهم.

2 الشافعي، **الأم**، ج5، ص235.

3 ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص35.

ولكن السؤال هنا هو: كيف نفرق بين الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثير من أحكام الشريعة مشكِل لا نستطيع القطع ما إذا كان الأصل فيه الاتباع المحض أو التعليل بالعلل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع ومسائل الزكاة.[1] والرجوع إلى ما أدخله الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء بادعاء التعبد في بعض الأحكام وسيلةً للانتصار في المناظرات، فقال: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك فإنه بيّن من أمرهم في أكثر المواضع".[2]

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل نظرياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العاديات يُكتفَى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الإلتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".[3]

وهذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صنفت تحت باب العبادات — مثل أحكام الزكاة — مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صنفت تحت باب المعاملات أو العاديات — مثل مهر الزوجة وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها — لا

---

1 راجع: القرضاوي، **فقه الزكاة**، وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه.

2 ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص61.

3 الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص285.

يعللها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

وقد اقترح الشاطبي في السياق نفسه وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمّ مصالح أخر غير ما يدركه المكلف **لا يقدر على استنباطها** ولا على التعدية بها في محل آخر إذ لا يعرف كون المحل الآخر - وهو الفرع - وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيلٌ فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،[1] ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى **عدم معقولية المعنى**، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى .. وأيضًا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجبٌ لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".[2] وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى، وهو بالتالي تعبدي، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،[3] مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

---

1 الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص314.

2 المصدر نفسه، ص319.

3 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الفروق**، تحقيق أ. د. علي جمعة، ود. محمد أحمد سراج (القاهرة: دار اللام، ط1، 2001م)، الفرق الثاني والعشرين، ج1، ص269.

إذن، فالأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبد خاصة ما لا يُعقل معناه، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فإنه لا يحلّ له – والله أعلم – إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

خاتمة: المقاصد وآفاق التجديد الفقهي

الخلاصة المنهجية التي يخلص إليها هذا البحث هي أن إدارة الأحكام الجزئية مع مقاصدها تحافظ على مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب تغير الأحوال وتبدل الأعصار. فقد يصح إعمال ظواهر النصوص عند تماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيراً تامّاً أحياناً – كما هو الحال في عصرنا الحديث – فإنه يجب ألا تؤدي الحرفية إلى حرج أو ضرر تأباه مقاصد الشريعة التي من أجلها شرعت أحكامها.

ولكن هناك آفاقاً أبعد لمرونة أحكام الفقه حين تناط بالمقاصد؛ ذلك أن المقاصد نفسها قابلة للتطور والتغير مع تطور الحياة وتغير الزمان. فالمقاصد الخمسة أو الستة التي سماها العلماء بالضروريات وغيرها من أنواع المقاصد، إنما استنبطها العلماء عن طريق استقراء النصوص.[1] ورغم أن النصوص ثابتة خالدة، إلا أن أسماء التصنيفات المستقرأة منها عناوين وضعية لهذه التصنيفات تنتجها عقول العلماء بناء

[1] راجع: جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**.

على الواقع الذي يعيشون فيه. فمثلاً، أضاف ابن تيمية للمقاصد الضرورية "جلب المنافع في الدين والدنيا كالوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض".[1] وأضاف ابن فرحون مقاصد "شرعت للسياسة".[2] وأولى ابن عاشور "المقاصد الاجتماعية" اهتماماً خاصّاً، وجعل لكل من هذه المقاصد جانباً خاصّاً بالفرد وآخر خاصاً بالأمة، وقدّم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.[3] واقترح الشيخ محمد الغزالي إضافة الحرية والعدالة، وهما قيمتان مستقرأتان أيضاً من النصوص الشرعية.[4] واقترح الدكتور يوسف القرضاوي إضافة قيم الإخاء والتكافل والكرامة،[5] واستقرأ الدكتور طه العلواني من القرآن الكريم مقاصد التوحيد والتزكية والعمران.[6] بل ودعا الأستاذ إسماعيل الحسني إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بعض الإضافات للمقاصد المستقرأة مثل "الحق في حرية التعبير"، و"حرية الانتماء السياسي"، و"الحق في الانتخاب والعمل والعلاج".[7]

وبالرغم من أن هناك ثوابت إنسانية مثل حفظ النفوس والعقول، إلا أنه يبدو لي أن تحديد تعريف المقاصد في حدود المتغيرات الواقعية أقرب للصواب من تثبيتها أبدا. وهذه الأطروحات لتجديد المقاصد إذا اقترنت بإناطة الأحكام الشرعية بها فهماً

---

1 ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج32 ص235.

2 عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص95.

3 ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص183 وما بعدها.

4 عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص98.

5 المصدر نفسه.

6 راجع: العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة** (بيروت: دار الهادي، ط1، 2001م)، ص133-154.

7 عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص102.

وتطبيقاً، فإنها ستفتح آفاقاً للاجتهاد يتوازن فيها التجديد الفقهي المنشود مع الحفاظ التام على مرجعية النصوص الشرعية.