مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 35، سبتمبر 2024، ص - ص: 173 - 198
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاصد الشريعة بين التهوين والتهويل
دراسة تأصيلية نقدية

The objectives of Sharia between belittlement and exaggeration
Critical original study

د/ أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم
Aiman Hamza Abdel Hamid Ibahim
كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران - السعودية
dr.aiman.h1@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/05/30 تاريخ القبول: 2024/09/02

الملخص:
لا تزال الجهود المبذولة في الاعتناء بمقاصد الشريعة في العصر الحديث تحتاج إلى مزيد من نظرات التقييم والتقويم، حرصًا على تفعيل دورها الخطير في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام من جهة، وتجنبًا لمسارات الشطط والتخبط من جهة أخرى.

وقد حاول هذا البحث في المبحث الأول أن يرصد نقاط التهوين من دور المقاصد المتمثلة في قضايا الاستدلال، واستنباط الأحكام، واختص المبحث الثاني برصد نقاط التهويل من شأن المقاصد من جهة الإسهاب في تفاريع أقسامها وأنواعها، والاحتجاج بها، وتوليد مقاصد لا يصح ادعائها أو التمسك بها.

وكان من أهم النتائج ضرورة تفعيل المقاصد على سَنَن الأولين، معتنين بالتطبيق والتمثيل، غير منشغلين بكثرة التنظير والتقعيد الذي يفقد المقاصد روحها ودورها في ضبط الاجتهاد وفهم النصوص.

الكلمات المفتاحية: المقاصد؛ التهوين؛ التهويل؛ النقد.

Abstract:

The efforts made to pay attention to the objectives of Sharia in the modern era still require more critical consideration and evaluation

Activating the important role of objectives in understanding legal texts and deriving rulings on the one hand, and avoiding paths of excess and confusion on the other hand.

In the first section, this research attempted to monitor the points of downplaying the role of objectives represented in issues of inference and derivation of rulings.

The second section was concerned with monitoring the points of exaggeration of objectives in terms of exaggerating their categories and types, and using them as evidence, while finding objectives whose claims are not valid.

One of the most important results was the necessity of activating the objectives according to the approach of the ancients, who cared about application and representation, and were not preoccupied with the abundance of theorizing and strictness that made the objectives lose their role in controlling diligence and understanding texts.

Key words: Objectives; underestimation; Exaggeration; criticism.

المقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد...

لا يخفى مدى اعتناءِ علماءِ الأمّةِ بمقاصد الشريعة، ومدى رعايتهم لها في اجتهاداتهم، وفتاواهم، وأطروحاتهم، ومناقشاتهم، كما لا يخفى جهدُ العلماء المعاصرين في السير على ما خطه الأئمة الأولون في ضبط المقاصد وإحكامها.

ولا شك أنه يُعدُّ من نافلة القول أنْ نقرّر أنّ الاعتناء بمقاصد الشريعة لم يكن وليدَ عصرِنا الحالي، ولا كان وليد ما كتبه الشاطبي رحمه الله في كتابه الرائد "الموافقات"، بل كان هذا الاعتناءُ منذ تأسيس الاجتهاد المبني على النظر في النصوص ومقاصدها، وما ترنو إليه من مصالح، وما تدفعه من مفاسد. واجتهاداتُ الأئمة وأصحابُ المذاهب شاهدةٌ على رعايتهم للمصالح وتحقيق المقاصد.

بَيد أنه لما ازدادَ الاعتناءُ بالمقاصد في عصرنا الحالي على كافة المناحي والمجالات العلمية والعملية، تعلُّمًا وتعليمًا، وأضحى للمقاصد الشرعية علمٌ يُعرف به، ووُضع له المناهج في الجامعات العربية والإسلامية، وصار هناك متخصصون فيه، يُعرفون به، انقسم على إثر ذلك العلماء والباحثون المعاصرون إلى ما بين مؤيِّدٍ لهذا التوسع والتمدد، ومتحفظٍ له أنْ يَطغى على غيره من قواعد الأصول، ومسالك الاستدلال والاستنباط.

وهذا الانقسامُ بين المتخصصين المعاصرين جديرٌ بالدراسة، حفي بالوقوف أمامه رصدًا وتتبعًا، تقييمًا وتقويمًا، حتى توضع المقاصدُ على المنهج الصحيح والطريق السديد.

ومن ثَمَّ فقد استخرتُ الله تعالى واستعنت به وحده على الكتابة في موضوع **"مقاصد الشريعة بين التهوين والتهويل دراسة تأصيلية نقدية".**

منهج البحث:

اعتمد البحثُ على المنهج الاستقرائي بتتبع جهود القدامى والمعاصرين في توجّهاتهم ومناهجهم نحو تصور مقاصد الشريعة، راصدًا نقاط القوة والضعف في هذه التوجهات، ثم المنهج التحليلي لنقد ما قد يكون غيرَ منسجمٍ مع حقيقة المقاصد استنادًا لجهود الأئمة عبر العصور السالفة.

هدف البحث:

يهدفُ البحث إلى تقويم جهود المعاصرين في مقاصد الشريعة، لتجلية المقاصد الشرعية عما يشوبها من تصوراتٍ يكتنفها الشطط، أو تؤول إليه، ووضعِ تصورٍ صحيحٍ تنطلق منه المقاصدُ لتستكمل متطلبات الاجتهاد، ومرتكزات الفتوى في ضوء النصوص الشرعية وقواعد الأصول، بلا تكلُّفِ ادعاءِ التعارض بينها، أو زعمِ الاستقلالية عنها.

الدراسات السابقة:

تنوعت كتاباتُ المعاصرين عن مقاصد الشريعة تأصيلا وتنظيرًا، وتقسيمًا وترتيبًا، وقد حوت في بعض مباحثها كلامًا متفرّقًا يتسم بنقدٍ لمسالك بعض المعتنين بالمقاصد وتصوراتهم، بَيد أنه يمكن ادعاءُ أن أقربَ هذه الدراسات لموضوع البحث دراستان لباحثَينِ من بلاد المغرب، وكلتا الدراستين طُبعتا سنة 2013م:

الأولى: بعنوان: «الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم» للدكتور الحسان شهيد حيث اختص الباب الأول منها بنقد الخطاب المقاصدي، واعتنى فيه بعلاقة علم الأصول بالمقاصد.

الثانية: بعنوان: «تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي» للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو حيث تكلَّم في الفصل الثالث منها عن إشكالات نقدية في عمل العقل المقاصدي، والفصل الرابع منها عن مزالق العقل المقاصدي.

وهاتان الدراستان وإن كانتا لهما تعلّقٌ ببعض جوانب النقد المذكورة في هذا البحث إلا أنه اختص دونهما بقضايا أخرى لم تشملها الدراستان من مظاهر «التهوين» من مقاصد الشريعة أو «التهويل» من شأنها. فضلاً على أني لم أقف عليهما إلا بعد استقرار فكرة البحث. وقد سعدتُ بهما لموافقتهما لي في كثيرٍ من القضايا التي تناولتُها. ولكن يؤخَذ عليهما ما يؤخذُ على بعض الباحثين من ألمعية الصياغة وبريق التراكيب في أفكار هي أبسط وأوضح من هذا الزخم التعبيري[1].

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

تناول التمهيدُ التعريف بمقاصد الشريعة وبيان الغاية من معرفتها.

المبحث الأول: في «التهوين» من مقاصد الشريعة: واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التهوين من الاعتداد بالمقاصد في قضايا الاستدلال.

المطلب الثاني: التهوين في إعمال المقاصد في استنباط الأحكام.

المبحث الثاني: «التهويل» في مقاصد الشريعة: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التهويل في أنواع المقاصد.

المطلب الثاني: التهويل في تطبيقات المقاصد.

ثم الخاتمة وستتناول أهم نتائج البحث والتوصيات المقترحة.

وبعد فهذا جُهْد المقلِّ، وسعيُ الضعيف، فما كان منه من صواب فمن الله وحده، وما كان منه من خطأٍ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله ﷺ بريئان منه، ولا يسعني في هذا المقام إلا التوجه لله الكريم سائلاً السداد والعون، راجيًا أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيـدُ

في التعريف بمقاصد الشريعة وبيان الغاية من معرفتها

درج المصنفون في مقاصد الشريعة أن يبتدئوا بتعريفها، وبعيدًا عن سرد هذه التعريفات لعدم اتساع المقام، فإنه يحسن أن نقرر أن مقاصد الشريعة - باختصار- هي المعاني التي وُضعت الشريعةُ من أجلها. وهذه المعاني تتسع أو تضييق بحسب الحُكم المتعلق بها، فالأحكام الكلية لها مقاصد كلية، والأحكام الجزئية لها مقاصد جزئية، وعلى كل حالٍ فلا يخلو حُكمٌ من حِكمةٍ، سواءٌ أكانت جليةً للأنظار، أم كانت خفيةً من الأسرار.

لكن ما الفائدة من معرفة مقاصد الشريعة، أو البحث عن أسرار التشريع ما دام المرءُ ليس أمامه إلا الامتثال؟

تتجلى فائدة معرفة المقاصد في أمور[2]:

الأمر الأول: بيانُ إعجاز القرآن الكريم؛ فإن الإعجازَ إما يتعلق بنظمه من حيث بلاغتُه، وإما يتعلق بما اشتمل عليه من أحكام، وبيانُ الإعجاز المتعلّق بالأحكام يظهر في تحقيقها للمقاصد الكلية التي تُبنى عليها الحياة الكريمة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وما يندرج تحتها من المصالح الجزئية.

الأمر الثاني: ما يتعلق بالعبادة، وانتفاع الخلق بأدائها؛ ذلك أن العابد إذا عرف الحِكَمَ التي من أجلها شُرِعت العبادات، أدَّاها وهو متحقق بمقاصدها، فيحمله ذلك على الخشوع والتدبر والتفكر، وهي حقيقة العبادة.

الأمر الثالث: معرفة أحكام الأفعال التي لم يرد فيها نص، ولا إجماع، وذلك من ناحيتين:

الأولى: القياس. فإن المصلحة، أي الحكمة، إذا كانت ظاهرة منضبطة، ووُجِدت في حُكمٍ منصوصٍ أو مجمَعٍ عليه، كانت علةً له، فإذا وُجِدت في فعلٍ مسكوت عنه أمكن تعديةُ الحكم إليه.

الثانية: أن تكون المصلحة عامة، وشهدت لها نصوصٌ كثيرة بالاعتبار؛ كحفظ الدين وإزالة الضرر، ثم جاءت مصلحة جزئية مندرجة تحت هذا المقصد، كمصلحة حفظ القرآن المندرجة تحت جنس حفظ الدين، وحينئذ يثبت الحكمُ بالمصلحة المرسلة.

الرابع: ما يتعلق بتفسير النصوص وفهمها.

وبيان ذلك: أنه في نهي النبي ﷺ عن بيع وشرط[3]، إذا عُلم أنَّ المقصد من النّهي منعُ النزاع عُرف أن المراد هو الشرط المفضي للنزاع. وكذلك في نهي النبي ﷺ عن الخطبة على الخطبة[4] إذا عُلم أنَّ المقصدَ عدمُ الاعتداء على حق الغير ، فهم أن المراد هي الخطبة التي تراضيا عليها وركنا إليها ، وكذلك كما في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29] أي لمصلحتكم فإذا عُرف أن المصلحة ما تراد به الدنيا للآخرة فُهم أن ما خلقه الله تعالى، لم يُخلَق للانتفاع به في الأهواء والشهوات، وكما في قوله ﷺ: "القاتل لا يرث"[5] حيث ذهب الإمام مالك أن المراد هو القاتل العمد؛ لأن المقصود معاملتُه بنقيض قصده[6].

الخامس: ما يتعلق بالحكم على تصرفات المكلَّف، فإن تصرفات المكلف كالبيع والزواج إذا قَصَد به خلاف مقصود الشارع بطل التصرف عند المالكية والحنابلة؛ لأن التصرف علة لحكمه، ولابد فيها من المناسبة، وذلك بترتب الحكمة والمقصد الذي شُرع من أجله.

ويمكن التنبيه هنا أن دراسة مقاصد الشريعة ينبغي أن تكون في ضوء تحقيق مثل هذه الفوائد حتى تؤتي ثمارُها، والغايةُ من معرفتها، وبهذا يحصل التفعيلُ المنشود الذي يرومه كثيرون في وقتنا الحالي، بلا «تهوين» من شأن المقاصد أو «تهويل» لها. والله أعلم.

المبحث الأول: التهوين من مقاصد الشريعة

بداية يجب أن نقرر أن المراد «بالتهوين» ليس الإعراضَ عن مقاصد الشريعة تمامًا - وإن كان هذا قد وقع قديمًا من أهل الظاهر، وعلى رأسهم الإمام ابن حزم الأندلسي رحمه الله - وإنما المراد «بالتهوين» عدمُ الاعتناء بإبراز المقاصد، مع الإقرار والتسليم بأن أحكامَ الشريعة مبنيةٌ على رعاية مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في العاجل والآجل.

وهذا «التهوين» يمكن أن نسجله عند الأصوليين بصفة عامة في مقامي «الاستدلال»؛ و«الاستنباط»؛ فأما مقام «الاستدلال» فيتعلق بالإطار النظري للدليل، وكيفية إقامته، وما يطرأ عليه، وما يتعلق بالناظر فيه، وأما مقام «الاستنباط» فيتعلق بمباشرة مسالك الاستنباط للنصوص للوصول إلى الحكم الشرعي المراد معرفته.

ولهذا جاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: التهوين من الاعتداد بالمقاصد في قضايا الاستدلال

وفيه فروع:

الفرع الأول: عدم اشتراط العلم بالمقاصد في الاجتهاد

فالمتتبع لمباحث الاجتهاد وشروطه التي ذكرها الأصوليون قديمًا في مصنفاتهم الرائدة قبل الشاطبي رحمه الله يجد أنها قد خلت من الإشارة إلى اشتراط العلم بمقاصد الشريعة، فنجدهم اشترطوا العلمَ بنصوص الكتاب والسنة، ثم اختلفوا في المقدار الواجب حفظُه منهما، واشترطوا العلمَ بالناسخ والمنسوخ من النصوص حتى يتجنب الفتوى بالنص المنسوخ، واشترطوا كذلك العلم بمواضع الإجماع؛ لئلا يُفتي بخلاف ما وقع عليه الإجماع، واشترطوا كذلك العلم بلسان العرب؛ وفسّروه بمقدار ما يُتوقَّف عليه فَهمُ الكلام[7]، ولم يصرّحوا مع كل هذا بضرورة الإحاطة بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع.

وأمسُّ الشروط -من الشروط التي ذكرها الأصوليون- بعلم المقاصد هو اشتراط العلم بأصول الفقه[8]، ومنهم من خصَّ فنصَّ على اشتراط العلم بالقياس وأركانه، وشرائطه، وأقسامه؛ لأنه مناط الاجتهاد[9].

ولا يخفى أن العلمَ بأصول الفقه يندرجُ تحته موضعان يتعلقان بمقاصد الشريعة؛ الموضع الأول عند الكلام على دليل «الاستصلاح» أو «المصلحة المرسلة» بوصفها دليلاً من أدلة الشرع. والموضع الثاني عند الكلام على «مسلك المناسبة» من مسالك إثبات العلة، والاستدلال عليها. والمراد بالمناسب « الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة »[10].

ثم جاء الشاطبي بعد ذلك فأفرد شرطَ العلم بمقاصد الشريعة، بل جعله أولَ شروطِ الاجتهاد، فقال: «إنما تحصل درجةُ الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فَهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكُّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[11].

بل جعل الشاطبي رحمه الله الوصف الأول، وهو فهم مقاصد الشريعة، هو السبب في تنزل المجتهد منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. وجعل الوصف الثاني خادمًا للأول؛ لأنه وسيلة، والأول هو المقصود[12].

وبعد الشاطبي لم يُر هذا الشرط - وهو العلم بمقاصد الشريعة- في كتب الأصوليين بعده، بل عادوا للنهج المعتاد في كتب الأولين من الاكتفاء بشرط العلم بأصول الفقه، وما يشمله من مباحث القياس والعلة.

وأما المعاصرون فقد أفادوا من الشاطبي، بل زادوا عليه فقالوا في شروط المجتهد: « أن يكون خبيرًا بمصالح الناس وأحوالهم، وأعرافهم، وعاداتهم التي يصح رعايتها وصيانتها؛ ليستطيع فهم الوقائع التي لا نص فيها»[13].

وما يعنينا هنا هو التنبيه على أن تركَ اشتراط العلم بمقاصد الشريعة ومراميها من قِبَل الأصوليين الأوائل يُعتبر مظهرًا من مظاهر «التهوين»، وإن كان هذا الأمرُ لم يَعُد ملحوظًا في كتابات المعاصرين. بَيد أنه يجب أن يُعلَم أن الأصوليين الأوائل عندما اكتفوا بذكر اشتراط العلم بأصول الفقه وأدلته، أو العلم بالقياس ومباحثه، كان ذلك لسببين:

الأول: أن أسس مباحث المقاصد ومراتبها قد حواها الكلام على دليل المصلحة من جهة، أو الوصف المناسب من جهة أخرى.

الثاني: وهو يرجع لموضوع المقاصد نفسها؛ حيث إنها لم تكن قد تحددت أقسامها، أو تبلورت مباحثها.

الفرع الثاني: عدم نقض الاجتهاد إذا خالف مقاصد الشريعة القطعية

من القواعد المتعلقة بالاجتهاد التي يذكرها الأصوليون في باب «الاجتهاد والتقليد» فيما يَفعل المجتهدُ أو المستفتي إذا تغيَّر اجتهاد المجتهد[14]، وتُذكَر كذلك في كتب القواعد الفقهية[15]= قاعدة «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد»، سواء أكان الاجتهادُ صادرًا من المجتهد نفسه، أم من غيره، ومعنى «لا يُنقض» يعني لا يَبطل ولا يُغيَّر، ودليلهم عقلا؛ «أنه لو نُقِض به لنُقض النقض أيضًا؛ لأنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير ويتسلسل، فيؤدي إلى أنه لا تستقر الأحكام »[16].

وذكر العلماء سواء ضمنًا أم تصريحًا شروطًا للعمل بهذه القاعدة، ومنها أن لا يكون الاجتهادُ قد خالف نصًّا، أو إجماعًا، أو قياسًا جليًّا. وزاد القرافي: أو خالف القواعد الكلية؛ فحينئذ يُنقَض الاجتهاد[17].

ومَن تتبع ما ذكره الأئمةُ في هذه القاعدة يلحظ أنهم أغفلوا ما لو خالف الاجتهادُ مقاصدَ الشريعة الكلية. ولا يخفى أن مثل هذا الاجتهاد يجب أن يُنقَض؛ لأن مخالفتَه للمقاصد الشرعية القطعية ليس بأقلَّ من مخالفته للقواعد العامة التي نبّه عليها القرافي رحمه الله.

وأما المعاصرون فقد انحصر كلامُهم حول هذه الأمور التي ذكرها الأولون في الحالات التي يُنقض بها الاجتهاد[18].

ولكن يبقى في كلام السابقين ما يُشير إلى ما يتعلق بمقاصد الشريعة، وهو نصُّهم على أن اجتهاد القاضي المبني على المصلحة يجوز لمن بعده أن ينقضه إذا انتفت تلك المصلحة [19].

الفرع الثالث: ربط الحفاظ على المقاصد بالحدود الشرعية

وهذا المظهر من مظاهر «التهوين» بدأ مع اعتناء الأصوليين بالمقاصد، وتوجيهِ الكلامِ إلى حمايتها والحفاظ عليها بتشريع الحدود إذا وقع الاعتداءُ عليها، ومثاله كما قال الغزالي: «قضاءُ الشرعِ بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته؛ فإن هذا يفوّت على الخلق دينَهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس. وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. وإيجاب حد الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب. وإيجاب زجر الغُصَّاب والسرَّاق؛ إذ به يحصل حفظُ الأموال التي هي معاش الخلق»[20].

فنجد أن الغزالي رحمه الله ربط بين حفظ الضروريات الخمس، وتشريع الحدود أو العقوبات. ثم بقي هذا الربطُ بين المقاصد أو الضروريات الخمس من جهة، والحدود الشرعية من جهة أخرى هو السبيل الأساس في بيان الأصوليين للضروريات الخمس، والحفاظ عليها من العدم. والحقيقة أن نظرة التلازم بين الحدود والضروريات أو المقاصد تحتاج إلى كثير من التنقيح أو التوضيح، حتى لا يَقرَّ في الأذهان أن كلَّ ما لا عقوبة عليه لا يكون ضروريًّا.

ومِن أول من أشار إلى ذلك المظهر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقال: «فتجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن... وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها؛ كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة... »[21].

وكثيرٌ من مقاصد العبادات المتفق عليها لم تنل إشارةً في كتابات الأصوليين، ولم يترتب على تخلفها حكمٌ عند الفقهاء المجتهدين، إلا بما يتعلق بالثواب أو العقاب، وليس بالصحة والفساد.

فالخشوع لله عز وجل من أهم مقاصد الصلاة، وعلى الرغم من ذلك؛ فإن المرء إذا صلّى صلاةً لا خشوع فيها، ولم يحقق مقصدَها، ولم يَفطَن للمراد من فعلها، لم يُطالَب بإعادتها، إلا إذا افتقد ما ضبطه العلماء «بالطمأنينة»، فإنه إذا أخلَّ بها، فسدت صلاته؛ لقوله ﷺ للمتعجل في صلاته: «ارجع فصلِّ؛ فإنك لم تصل»، فجُعلت الطمأنينة معيارًا للخشوع الواجب في الصلاة، لا نفس الخشوع الذي يتعذر ربطُ الحكم به لعدم انضباطه.

وهذا الخشوع الذي هو من أهم مقاصد الصلاة وعمودها يجب أن تبرز أهميته في مذاهب الفقهاء، ولا ينبغي أن يكون عدم بناء حكم عليه سبيلا إلى الإعراض عنه أو إهماله.

الفرع الرابع: الاعتناء بمقاصد الأحكام الجزئية دون مقاصد الشريعة الكلية

يرى المعتنون بالمقاصد أنها على ثلاثة أقسام[22]:

القسم الأول: المقاصد الجزئية، وهي المتعلقة بآحاد المسائل الفقهية كمقاصد الصلاة أو الصوم، بل يمكن تضييق الدائرة إلى مقاصد أجزاء الصلاة وأركانها كمقاصد القيام والركوع والسجود مثلاً. وممن اعتنى بهذا قديمًا - ولعله من أوائل من اعتنى بذلك- هو الإمام القفال الشاشي الكبير (365هـ) في كتابه «محاسن شريعة»[23]، وللعز بن عبد السلام (660 هـ) اعتناءٌ بذلك أيضًا؛ فألَّف «مقاصد الصلاة»، و«مقاصد الصوم».

والقسم الثاني: المقاصد الخاصة، وهي المتعلقة بأبواب معينة، أو مجالات متقاربة؛ كالمقاصد المتعلقة بالعبادات أو بالمعاملات، ونبَّه على هذا القسم الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» فتناول مقاصدَ الشارع في أحكام العائلة، ومقاصد الشارع في التصرفات المالية، إلى غير ذلك[24].

والقسم الثالث: المقاصد الكلية، وهي مقاصد الشريعة العامة، المتناولة لجميع أحكام الشريعة، ويُمثَّل لها بمقصد جلب المصالح ودفع المفاسد، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وغيرها. ومن صور هذه المقاصد الكلية ما ذكره الشاطبي في كتابه «الموافقات» حيث قسَّم مقاصد الشارع على أربعة محاور؛ الأول: مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً. والثاني: مقاصده من وضع الشريعة للإفهام. والثالث: مقاصده من وضع الشريعة للتكليف. والرابع: مقاصده من وضع الشريعة للامتثال[25].

ووجه «التهوين» هنا هو الإغفال عن المقاصد الكلية في كتابات الأصوليين قديمًا، والاعتناء فقط بالمقاصد الجزئية لآحاد الأحكام المرتبطة بالتعليل، أو لبيان المناسبة والملائمة بين الوصف والحُكم كما يبدو من كلامهم على مسلك المناسبة في طرق استنباط العلة.

وأما الاعتناء ببيان كليات الشريعة وأصولها ومقاصدها العامة من خلال تتبع نصوص الكتاب والسنة فلم يلق اعتناء كبيرًا أو تأصيلا صريحًا يمكن رصدُه في كتابات الأصوليين إلا من قِبَل قليلين استعانوا بهذا المسلك في استنباط الأحكام، بتصويب الحكم لموافقته أصول الشريعة، أو رده لأن الشريعة لا تأتي بمثله، إلى غير ذلك. ولعلَّ تشبُّعَهم بنصوص الكتاب والسنة واستحضارَهم لها، أغناهم عن الكتابة فيه أو التصريح به، والله أعلم.

المطلب الثاني: التهوين في إعمال المقاصد في استنباط الأحكام

وفيه فرعان:

الفرع الأول: التمسك بظاهر النص وإغفال التعليل

من مظاهر «التهوين» من مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام التمسُّكُ بظواهر النصوص، وعدم الاعتداد بمقاصدها أو عِلَلها، وعدم البحث عن حِكَمها وأسرارها، ولا يخفى أن مؤسس هذا الاتجاه والمؤصل لقواعده هو الإمام ابن حزم رحمه الله حيث أنكرَ القياسَ، والأخذَ بعلل النصوص، ولو كان منصوصًا عليها، وطرد ذلك الأصلَ فذهب إلى ما استنكره العلماء عليه، واستقبحوه منه.

ومن ذلك ما ذهب إليه في قول النبي ﷺ: «لا يبولنَّ أحدُكم في الماء الراكد، ثم يغتسل منه»[26]، قال: لو بال خارجًا منه، ثم جرى البولُ فيه، فهو طاهر[27].

وما ذهب إليه في قول النبي ﷺ: « ولا تُنكَح البكر حتى تُستأذن»، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: «أن تسكت»[28]، وفي حديث عائشة: «رضاها صمتها». قال ابن حزم متشبثًا بظاهر النص: «كلُّ بكرٍ فلا يكون إذنها في نكاحها إلا بسكوتها، فإن سكتت فقد أَذنت ولزِمَها النكاح، فإن تكلَّمت بالرضا، أو بالمنع، أو غير ذلك، فلا يَنعقدُ بهذا نكاحٌ عليها»[29]. فجعل ابنُ حزم كلامَ البكر بالرضا مانعًا من عقد النكاح عليها!

ولا يخفى أنه إنما جُعل السكوت إذنًا في حق البكر؛ لأنها قد تستحي أن تُفصِح، فإذا أعلنت بالرضا جاز ذلك بطريق الأولى[30].

وفي تعليقه على حديث: «لا يُصلِّين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة»[31]، قال ابن حزم: « ولو أننا حاضرون يومَ بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها، ولو بعد نصف الليل»[32].

فالتمسك بظاهر النص، وعدمُ محاولة التفكّرِ في الحكمة منه، أو في سياقه الذي قيل فيه، أو دراسته في نطاق غيره من النصوص، يُبعد سالكَ هذا المسلك عن الصواب من الأقوال، ويلحقه بالشاذ من الآراء. قال ابن القيم رحمه الله: «فنفاة القياس لما سدّوا على أنفسهم باب التمثيل والتعليل، واعتبار الحِكَم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله اللَّه، احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحمَّلوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يَسعَانه» [33].

الفرع الثاني: نماذج من أثر التهوين في الفتوى المعاصرة

وفي هذا الفرع سيتناول البحث -على سبيل المثال- بعضَ المسائل التي يمكن إعادةُ النظر في قول أهل العلم فيها بناء على رعاية المقصد الشرعي.

المسألة الأولى: طواف الحائض

ذهب الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة؛ مالك[34]، والشافعي[35]، وأحمد[36]إلى أن الطهارة شرط في صحة الطواف، وعلى ذلك؛ فإنه لا يصح عندهم طواف الحائض، ويلزم المرأة إذا حاضت أن تُحبس حتى تطهر لتطوف طواف الإفاضة ثم ترجع.

وأما الإمام أبو حنيفة فذهب إلى أن الطهارة واجبة في الطواف، وليست بشرط، ويصح طواف الحائض، لكن يكون عليها بدنة؛ لتركها الطهارة[37].

وإذا حاولنا إعادةَ النظر فيما ذهب إليه الأولون في ضوء مستجدات الوقت، ورعايةً لمقاصد الشريعة، فإنه لا يبعد القول بجواز أن تُعذَر المرأة إذا عجزت أن تأتي بشرط الطهارة؛ وذلك إذا لحقها ضررٌ أو مشقة؛ إعمالاً لمقصد التيسير ودفعًا للحرج الذي سيقع عليها بحبْسِها إلى أن تطهر.

وهذا ما أفاض في بيانه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كلامٍ رائقٍ ورائدٍ، حيث حصر ما يمكن أن تقوم به المرأة في هذه الحال في خمسة أمور[38]:

فالأول: إما أن تقيم حتى تطهر وتطوف، وإن لم يكن لها نفقة، أو مكان تأوي إليه، أو بأن تفقد الرفقة التي تكون معها، أو تقيم بحيث لا يمكنها الرجوع لبلدها.

فهذا مما لا يجوز أن تؤمَر به؛ لما فيه من الفساد في دينها ودنياها.

الثاني: ترجع بغير طواف، بحيث تبقى على إحرامها حتى يمكنها الرجوع، فإن لم يمكنها بقت محرمةً إلى أن تموت. وهذا أيضا لا يُؤمَر به لوجوه:

الوجه الأول: أن الله لم يأمر أحدًا بأن يبقى محرمًا إلى أن يموت، فضلا على أنها تبقى مدة إحرامها ممنوعة من النكاح والوطء والطيب، وفيه من الضرر الذي لا تأتي الشريعة بمثله.

الوجه الثاني: أنه إذا أمكنها العود للطواف، فلا يُؤمَن أن يحصل لها ما حدث في المرة الأولى من الحيض.

الوجه الثالث: أن في ذلك إيجاب سفرين كاملين عليها من غير تفريط منها، وهذا خلاف الأصول.

الثالث: أنها تتحلل كما يتحلل المحصر، وعلى هذا التقدير فإنها لم تؤد فريضة الحج، وبذلك يبقى الحجُّ غيرَ مشروعٍ لكثير من النساء مع إمكان أفعاله كلها؛ لكونهن يعجزن عن بعض الفروض في الطواف. ومعلوم أن هذا خلاف أصول الشريعة.

الرابع: أن يسقط عنها طواف الإفاضة للعجز عن شرطه؛ وهذا لم يقل به أحدٌ من أهل العلم؛ إذ الطواف من أعظم أركان الحج، فلا يصح بلا طواف بالإجماع.

الأمر الخامس وهو الأخير: أن تفعل ما تقدر عليه، ويسقط عنها ما تعجز عنه.

يقول الشيخ رحمه الله: «وهذا هو الذي تدل عليه النصوص المتناولة لذلك، والأصول المشابهة له، وليس في ذلك مخالفة الأصول والنصوص التي تدل على وجوب الطهارة، كقوله ﷺ: "تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت " إنما تدل على الوجوب مطلقا...

وقد عُلِم أن وجوب ذلك جميعه مشروطٌ بالقدرة كما قال تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾، وقال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[39]...»[40].

فابن تيمية رحمه الله قد أبان عن رعاية مقصد التيسير المنضبط بأحكام الشريعة، المحقق لمقاصدها، والموافق لأصولها، بغير إهمال للنصوص؛ لأن النصوصَ إنما دلت على الوجوب، والقاعدةُ أنَّ الواجب متى تحقق العجز عنه فإنه يسقط.

وهنا يجب التنبيه على ضرورة «تحقيق المناط» في آحاد صور هذه المسألة بحيث تتحقق الضرورة التي تجيز للحائض الطوافَ على غير طهارة، ولا يخفى أن ذلك يختلف باختلاف الأزمان، والأحوال، والمكان، فالتي قَدِمت من مكانٍ قريب من الحرم ليست كمن أتت من مكان بعيد، وليست كذلك كمن التحقت بفوجٍ، أو حجز، أو وقتٍ أو غير ذلك.

وما أوْرَع وأرْوَع ما قاله شيخ الإسلام في ختام هذه المسألة الذي يجب أن يُجعل نبراسًا لمن يراعي المقاصد في الفتاوى والنوازل، حيث قال رحمه الله: «هذا هو الذي توجَّه عندي في هذه المسألة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ولولا ضرورة الناس واحتياجهم إليها علمًا وعملاً لما تجشَّمتُ الكلامَ، حيث لم أجد فيها كلامًا لغيري؛ فإن الاجتهاد عند الضرورة مما أَمَرَنا الله به..»[41].

فأظهر رحمه الله الاضطرار للكلام في هذه المسألة لحاجة الناس، مع كمال الافتقار لله عز وجل أن يصيب الحق فيها، وليس ككلام المتعجل الذي لا يأبه بعواقب مقالته، أو مآلات فتواه. والله المستعان.

المسألة الثانية: ثمنية الأوراق النقدية

لم يكن التعامل قديمًا إلا بالذهب والفضة، وهما ثمنية الأشياء التي بها تُشترى وتُباع. ووجوبُ الزكاة في النقدين مما اتفق عليه أهلُ العلم، لكن في عصرنا الحاضر نجد أن النقود الورقية قد حلَّت محل الذهب والفضة في التعامل، ولاختلاف الصورة بينها وبين الذهب والفضة، ذهب أفرادٌ من أهل العلم إلى أن الزكاة لا تجب في الأوراق النقدية، وأن الربا لا يجري فيها، كما أنه يمكن أن يُشترى بها الذهب أو الفضة بغير اشتراطٍ للتقابض على اعتبار اختلاف الجنس بينها، إلى غير ذلك من الأقوال المبنية على هذا الفرق.

وهذا القول لا حظَّ له من نظرٍ أو فِقه، فضلاً على أنه يُصادم ما جاءت به الشريعة من حفظ الأموال، والأنساب؛ إذ بهذه النقود الورقية تُستَحل الفروج، وبهذه النقود يُستباح ما عند الغير من الأعيان أو المنافع، ولهذه النقود الورقية تقام الحدود، وبها تُدفع الديات والأجور، فكيف بعد ذلك كله لا يكون فيها زكاة !! أو لا يجري عليها أحكام الربا !!.

وعلى هذا المنوال الظاهري تُعطَّل كثيرٌ من الأحكام للغفلة عن مقاصد الشريعة، ودورها في بناء الأحكام.

المبحث الثاني: التهويل في مقاصد الشريعة

وهذا المبحث الثاني يتناول مظاهر «التهويل» والاسترسال في مقاصد الشريعة، سواء بادعاء مقاصدَ لا تثبت عند السبر من أساسها، أو التوسع في الاستناد والاستدلال بمقاصد الشريعة عند استنباط الأحكام، ومن ثمَّ جاء هذا المبحث في مطلبين؛ **الأول:** في التهويل في أنواع المقاصد. **والثاني:** في التهويل في تطبيقات المقاصد.

المطلب الأول: التهويل في أنواع المقاصد.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: كيفية التعرف على المقاصد

قبل الوقوف على مظاهر «التهويل» في أنواع المقاصد ينبغي أن نرصد أولاً الطرقَ التي يُتعرَّف بها على مقاصد الشارع، حتى يمكنَ التمييزُ بين المقصد الحقيقي والمقصد المتوَهَّم. والمتتبع للمسار التاريخي لمقاصد الشريعة منذ وُضعت بذرتها الأولى على يد أبي المعالي الجويني (478 هـ)، إلى أن نمت واتضحت معالمها على يد الإمام الشاطبي رحمه الله (790هـ)، يجد أنه يمكن حصرُ هذه الطرق في أمرين:

الأول: نصوص الكتاب والسنة وما عللته من أحكام.

الثاني: الاستقراء الكلي الشامل لفروع الشريعة وأحكامها وقواعدها الفقهية التي اشتملت على حِكم التشريع وأسراره[42].

وإلى هذين الأمرين يمكن ردُّ جُلِّ ما كُتب عن «طرق التعرف على مقاصد الشريعة» سواء ما كُتب عن هذه الطرق بصورة عامة[43]. أو ما كُتب عنها عند علماء بارزين كإمام الحرمين[44]، والعز بن عبد السلام[45]، وابن تيمية[46].

ومن المقرَّر أن أوَّلَ من أفرد عنوانًا في «طرق التعرف على مقاصد الشريعة» هو الإمام الشاطبي رحمه الله في خاتمة الجزء الثاني من كتابه «الموافقات» الذي خصَّصه للكلام على مقاصد الشريعة، حيث أرجع طرق التعرف عليها إلى أربع جهات[47]:

الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي[48].

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي.

الثالثة: اعتبار المقاصد الأصلية والتابعة[49].

الرابعة: سكوت الشارع مع قيام المقتضي له.

وليس المقصود هنا هو شرح هذه الطرق؛ لئلا يخرج البحث عن مبتغاه؛ وإنما المقصود بيانُ أن العلماءَ قد ذكروا سُبُلاً لمعرفة المقاصد منضبطةً يمكن إرجاعُها إلى النصوص الشرعية، وما تحويه من عِلَلٍ أو معانٍ، اعتبرها العلماء، ونصبوا لها علامات، وبنوا عليها أحكامًا.

ومن ثمّ يصحُّ القول بأن ما كان من المقاصد لا يَستند إلى هذه النصوص، أو لا يكون نابعًا منها، أو كان مخالفًا لدلالاتها، فالصوابُ أنه ينبغي ردُّه، وعدم الالتفات إليه، فضلاً على أن يُنسَب إلى الشريعة، أو يُبنى عليه أحكامها، والله أعلم.

وقد نبَّه الشيخ الطاهر بن عاشور على ضرورة التأني والتروي قبل إثبات مقصد من مقاصد الشريعة لما يترتب على ذلك من ثمراتٍ في الفَهم عن الله مرادَه، قال رحمه الله: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يُطيلَ التأمُّل، ويُجيد التثبُّت في إثبات مقصد شرعي. وإيّاه والتساهل والتسرّع في ذلك؛ لأن تعيينَ مقصدِ شرعي كلي أو جزئي أمرٌ تتفرع عنه أدلةٌ وأحكامٌ كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه أن لا يعيّن مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرُّفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإنْ هو فعل ذلك اكتسب قوةَ استنباط يَفهم بها مقصود الشارع»[50].

ويحسن التنبيه هنا أيضًا على أن دعوى إثباتِ مقاصدِ الشريعة ببعض الأدلة المختلَف فيها كدليل الاستصحاب، أو الاستحسان، أو سد الذرائع، دعوى لا تستقيم عند السّبر الدقيق، أو التأمل في حقيقة علاقة هذه الأدلة بالمقاصد، بل الصحيح على العكس من ذلك، وهو أن المقاصد الشرعية هي التي أثبتت تلك الأدلة، لا العكس.

«فالاستحسان» مثلا لم يُثبت مقصدًا، بل هو ثبت بما تقتضيه المقاصد؛ لأن الاستحسان هو استثناء جزئية من حكم نظائرها، دفعًا للحرج، وللتيسير على العباد، وهو مقصد شرعي. و«سد الذرائع» شُرِعت حمايةً لمقاصد الشريعة، وتحقيقًا للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المنافع ودفع المفاسد، وعلى هذا فهو مما تُحفظ به المقاصد من جانب العدم، فالمقاصد هي التي استدعته. وهكذا يمكن طرد ذلك في سائر الأدلة المختلف فيها[51].

«وبوجه عام فإننا يمكن أن ندَّعي أن الأدلة قسمان:

القسم الأول: هو ما ثبتت به المقاصد، وهو النصُّ الشرعي الصريح والابتدائي كما سبق ذكره في طرق معرفة مقاصد الشارع، والإجماع القطعي، ومن الممكن أن يضاف إلى ذلك أن النصوص ينبغي أن يؤخذ بحقائقها، لا بمجازاتها واستعاراتها.

القسم الثاني: ما ثبت بالمقاصد، وهو أكثر الأدلة المختلف فيها»[52].

الفرع الثاني: حقيقة حصر المقاصد في الضروريات الخمس

نقل الشاطبي رحمه الله أن الأمة - بل سائر الملل- قد اتفقت على أن الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس؛ وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري(53).

وهذه الضروريات الخمس بقي العلماءُ يتدارسونها ويسبرونها على مدار قرون عديدة، اعتنوا فيها بالتأصيل لها، والتطبيق عليها، والتخريج على ما يتعلق بها(54)، إلا أنه في عصرنا الحالي ظهرت دعاوى تأبى حصرَ الضروريات فيها، وترمي إلى الانفكاك عنها، وترى أن هناك كثيرًا من الضروريات التي يجب الحفاظُ عليها لا تقلُّ أهميةً ومكانةً عن الضروريات الخمس التي درج العلماء عليها.

فانطلقت إثر ذلك المحاولاتُ المتعددة لتُعيد نظمَ المقاصد بما يتراءى لأصحابها، وبما يرتضيه اجتهادُهم، ويحقق أملَهم في تصور معنى «التجديد» في العلوم الإسلامية بوجه عام، وفي علم المقاصد على نحو خاص.

ولا يمكنُ بطبيعة الحال والمقام سرد جميع هذه المحاولات، إلا أنه ينبغي أن نقرر بعض المعالم التي يجب أن تدور في فلكها محاولاتُ التجديد المنشود، مع الحفاظ على الموروث من غير تبديد، فمن هذه المعالم:

المعلم الأول: يتعلق بالالتزام بالضروريات الخمس، فإنّ علماء الأمة قد اصطلحوا عليها ، واتفقوا على أن الشريعة جاءت لحمايتها، وذلك منذ الكتابات الأولى عن مقاصد الشريعة عند الجويني، مرورًا بالغزالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي، وانتهاءً بالشاطبي على مدى قرون عديدة، فهذه الكليات الخمس قد أقرَّها العلماء وسبروها، فثبتت بالطرق التي يحصل بها صدقُ المعرفة وصوابها.

ولا يُظن بعلمائنا أنهم تناقلوها تقليدًا أو إمرارًا دون تمحيصٍ لها أو تأمُّلٍ فيها. كما لا يُظنّ أيضًا أنه -على مدار هذه القرون- لم يُستجد في زمانٍ ما لم يكن في الزمان الذي قبله، حتى نُعللّ الآن بأنها لا تفي بمتطلبات زماننا أو مستجداته.

بل إن الشاطبي - الذي يُنسَب إليه أنه واضعُ علمِ المقاصد، وأنَّ مَن جاء بعده عيالٌ عليه- لم يتنكر لهذه الضروريات الخمس، أو يبتكر بديلاً عنها، بل أخذ في التدليل لها، والتخريج عليها، والبحث عن مكملاتها ومتمماتها، فلفت الأنظارَ إلى المقاصد المتممة أو المكملة، وكان له نوعُ سبقٍ في هذا.

فمن رام تجديدًا فعليه أن ينطلق مما أصّله الأصوليون الأوائل دون هدمٍ لها، ثم العجز عن الإتيان بما لا يغني عنها.

المعلم الثاني: يتعلق بتقاسيم المقاصد ومراتبها، فإن المتتبع للرؤى التجديدية للمقاصد، سيلحظ تفاوتًا صارخًا في تقاسيم المقاصد ومراتبها وأنواعها، مما يدل على أمور:

الأمر الأول: التسليم باطراد هذه الكليات الخمس؛ إذ إنه ما من دعوى إلا وقد نصَّت عليها.

الأمر الثاني: أن ما زِيد من أقسامٍ للمقاصد ومراتبها يمكن إدراجُه بوجهٍ أو بآخر تحت الكليات الخمس، ولا يمنع ذلك من الإقرار بأن ما ذُكر في الرؤى التجديدية صحيحٌ يُعد من المقاصد المعتبرة، ولكن المراد بيانه هنا أنها لم تختصَّ بجديد من جهة، وأن منها ما لم يتحقق بأوصاف المقصد الكلي من الثبات والشمول من جهة أخرى.

الأمر الثالث: أن هذا التفاوت النابع من النظرات الأُحادية الفردية لمراتب المقاصد سيفتح المجالَ لغير المتخصصين أو غير الغيورين على الشريعة أن يبتدعوا مقاصدَ تُعد انفلاتًا من أحكام الشريعة أو تبديلا

لها بدعوى أن نصوصَ الشريعة وليدةُ زمانها وبيئتها، لا زماننا ولا بيئتنا، كما أنه سيفتحُ البابَ لادعاءِ مقاصدَ لا حصر لها، كلٌّ بحسب رؤيته وقناعته.

المعلم الثالث: ضرورة ملازمة التطبيق للتقعيد، فإن هذه المحاولات التجديدية وإن اعتنت بجانب التنظير والتقسيم بحسب ما يراها أصحابها من أهمية لما يدّعونه من مقاصدَ إلا أنها افتقدت آليةَ التطبيق والتنزيل على أرض الواقع، وهذه من أهم الملحوظات التي تؤكد عدمَ فاعلية أو مصداقية هذه الرؤى في تحقيق ما ترنو إليه من تجديدٍ في العلوم الإسلامية بصفة عامة، وفي مقاصد الشريعة على وجه خاص. فما فائدة التنظير مع انعدام التطبيق؟!

وهذا خلاف ما عليه قدامى الأئمة الذين لا تخلو كتبُهم من تطبيقات فقهية على إعمال المقاصد وتفعيلها، وهذا ظاهر جدا فيما كتبه الغزالي، والعز، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، وأخيرًا الشاطبي.

المعلم الرابع: الاستدلال على المقاصد المدعاة، وبيان ذلك أن أصحابَ هذه النظرات التجديدية لم يُفصحوا عن مسالكهم المعتمدة في إثبات هذه التقاسيم للمقاصد ومراتبها، أو التدليل عليها، للنظر في مدى صحة اعتبارها، أو التسليم لها، اللهم إلا بما يمليه عليهم الواقع، ومدى التأثر به.

وبهذه المعالم الأربعة يمكن الوقوفُ على مظهر «التهويل» في أنواع المقاصد عند المعاصرين بما لا يخدم في الحقيقة إعمال المقاصد، بل يُضعفها بكثرة التنظيرات والتقسيمات التي لا تستند إلا على رؤى انفرادية لأصحابها، ويزيدها بُعدًا عن نصوص الوحي المشرَّف، وإذعانًا لواقعٍ يستدعينا أنْ نغيّرَه، لا أن نتغيّر به.

بل ويُخشى أن تنعطف هذه الرؤى بجوهر المقاصد إلى حدٍّ يستجلبُ إنكارَ الأجيال القادمة، فيلومونا بما نلوم الأصوليين عليه من الإغراق في التقعيد والتنظير بدلاً من ممارسة مسالك الاستنباط والتطبيق، ولا يخفى أن الثمرة المرجوة من وراء كلِّ ذلك هو معرفة الأحكام الشرعية للامتثال لأوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، المرتبطة - ولا محالة- بنصوص الكتاب والسنة.

الفرع الثالث: دراسة نقدية لبعض المقاصد الكلية المدعاة

اعتنى المعاصرون ببعض المقاصد التي رأوا أنها لم تلق اهتمامًا في السابق، أو أنّ أهميتَها صارت كالضروريات الخمس، بل فاقت عليها بالنظر في مستجدات العصر وتطورات الزمان.

وفي هذا الفرع سيناقش البحثُ بعضَ هذه المقاصد التي يكاد يقع الإجماعُ عليها من المعاصرين أنها من المقاصد الكلية؛ وذلك لمعرفة مدى مصداقيتها أو تحققها بشروط المقصد الكلي للشريعة.

وقبل البَدء بالمناقشة يجب أن نلاحظ أن معظمَ هذه المقاصد المستجدة راجعةٌ إلى النظرة المجتمعية للمقاصد التي تُكمِلُ -كما يرى أصحابها- النظرةَ الفردية التي انحصرت فيها الكليات الخمس، حيث يرون أن هذه الكليات اعتنت بجانب الفرد على حساب حاجات الأمة واهتمامات المجتمع.

أولا: مقصد المساواة

لعلَّ مِن أوّلِ من أشار إلى هذا المقصد، وأصَّل له، هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله، ثم تابعه عليه بعضُ المعاصرين حيث أُعجبوا برونق المصطلح ووقعِ دلالته على النفس.

وقد بنى الشيخ ابن عاشور هذا المقصد على مقدمتين، هي في الحقيقة كليتان؛ الكلية الأولى: أن الفطرة هي الوصف الأعظم لشريعة الإسلام بعقائده وشرائعه[55]، والكلية الثانية: هي عموم شريعة الإسلام[56]، ومن ثمَّ فقد نشأ مقصد «المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرَادَها، وتحقيق مقدار اعتبار

تلك المساواة ومقدار إلغائها؛ ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾»[57].

وقال رحمه الله: «فالمساواة في التشريع أصلٌ لا يتخلّف إلَّا عند وجود مانع. فلا يحتاج إثباتُ التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي»[58].

فالشيخ ابن عاشور جعل المساواة هي الأصل إلا لمانع، وجعل موانع المساواة عوارضًا، فقال رحمه الله: «وإنما تسميتُها بالعوارض من حيث إنها تُبطل أصلاً منظورًا إليه في الشريعة نظرًا أول، فجُعلت لأجل ذلك أمورًا عارضة؛ إذ كانت مُبطِلةً أصلاً أصيلاً، لأننا بيَّنا أن المساواة هي الأصل في التشريع»[59].

ثم قسَّم هذه العوارض إلى «أقسام أربعة: جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية. وكلُّها قد تكون دائمة أو مؤقتة، طويلة أو قصيرة»[60].

وليس المقام هنا لشرح «مقصد المساواة» بموانعه، وإنما في بيان بطلان أن تكون «المساواة» مقصدًا كليّا تسعى الشريعة إلى تحقيقه، أو أنه من الغايات والأهداف التي تتوق أحكامُ الشريعة إلى إيقاعه. وبيان ذلك في أمور:

الأول: أن عرضَ الشيخ رحمه الله لموانع «المساواة» هو في الحقيقة نقضٌ للمقصد من أساسه؛ لكثرة هذه الموانع واطرادها في كثيرٍ من الأحكام. فكيف يستقيم مقصدٌ كليٌّ منفصلٌ عن جزيئاتٍ تُثبته، أو لا يُشيَّد على قواعد تؤسسه.

الثاني: أنه يمكن أن ندّعي أن عدمَ المساواة هو الأصل من جهات عديدة؛ **أولا:** من جهة أصل الخِلقة، حيث أثبت الله التفاوت بين المخلوقات؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [فاطر: 12]. وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (19) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (20) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (21) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ...﴾ [فاطر: 19-22] وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾[المائدة:100]. وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [آل عمران: 36].

وثانيًا: من جهة الأمور المكتسبة، كتحصيل العلم والعمل؛ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: 95]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ﴾ [غافر: 58].

وثالثًا: من جهة الإرادة الكونية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود: 118] وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾[الحشر: 20] فنفي المساواة هو الأصل، وليس العكس.

الثالث: أن تطبيق مقصد «المساواة» على الواقع سيُحدث خللاً في جهاتٍ عدّة؛ خللٌ شرعي، وخلل مجتمعي، وخلل سياسي. أما الخلل الشرعي فسيلحق بالأحكام الشرعية التي بُنيت على نفي المساواة بين المكلَّفين في كثير من أبواب الفقه كأبواب الإمامة، والجهاد، والنكاح، والخُلع، والحضانة، والميراث، والقضاء، والشهادة وغيرها كثير، وكتب الأشباه والنظائر طافحةٌ بأثرِ التمايز بين المكلفين في هذه الأحكام.

وأما من جهة الخلل المجتمعي فسيلحق بالحقوق التي بُنيت على الفوارق في المكانة والمنزلة، فلا يستوي حقُّ الأب مع حق الابن، ولا يستوي حق القريب مع البعيد، ولا الجار مع الغريب، ولا المعلم مع التلميذ، ولا العالم مع العامي، ولا الرئيس مع المرؤوس، إلى غير ذلك.

وأما من جهة الخلل السياسي فسيقع عند مساواة أهلِ الحل والعقد مع الدهماء من العوام إذا أشركناهم في قضايا الأمة، وسياسة الدنيا، ولا أدلَّ على إحداث هذا الخلل من مبدأ «الانتخابات» الذي يُعرَض فيه الأمرُ الجلَلُ على الملايين من البشر مع تفاوتِ أديانهم وعقولهم وعلومهم، ثم يتساوى فيه بعد ذلك رأيُ العالِمِ مع العاميّ، وصوتُ العاقل مع الجاهل، واختيار الصالح مع الطالح. فهل يصح أن يُدّعى أنَّ تَسَاوِي هذه الآراء مقصدٌ من مقاصد الشريعة!!

الرابع: أن التسليم بأن «المساواة» مقصدٌ من المقاصد الكلية للشريعة يفتحُ بابَ الانفلات من أحكام الشريعة، حيث تلقَّف هذا المقصد أناسٌ يفتقدون التأصيل الشرعي -عند إحسان الظن بهم- ثم بنوا عليه أحكامًا تخالف قطعيات الشريعة، كادعاء المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث بناء على مقصد «المساواة» بينهما في الالتزامات الدينية، والثواب والعقاب[61].

الخامس: وهو أمر منهجي، يتعلَّق بضبط المصطلح الشرعي من جهة، ومواجهة ضغوطات العصر ومداهنة مصطلحاته من جهة أخرى.

وبيان ذلك: أننا لسنا مضطرين إلى ترك المصطلح الشرعي المنضبط، وهو مقصد «العدل» المقرر في نصوص الكتاب والسنة، واستبداله مصطلحًا آخر غير منضبطٍ ولا مطردٍ، يُسمَّى مقصد «المساواة» لمجرد أنه يُشبع رغبات المجتمع، أو يمررَ قبولَ أحكام الشريعة.

إن مقصد «العدل» بهذا اللفظ والمعنى كافٍ ومغنٍ عن مصطلح «المساواة» الموهم من جهات عديدة، فالعدل مقصدٌ ظاهرٌ قطعي لا يختلف عليه اثنان ، دلَّ النصُّ عليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، وقامت السموات والأرض على العدل، وثمَّ فرقٌ كبيرٌ بين مصطلح «العدل» الواضح الجلي ، ومصطلح «المساواة»، الموهم الخفي، فليس كلُّ مساواةٍ عدل ، كما لا يطرد تحقيق العدل بمطلق المساواة، والله أعلم.

ثانيًا: مقصد الحرية

من المقاصد التي وجَّه النظرَ إليها الشيخُ ابن عاشور «مقصدُ الحرية»، وقد بناه على «مقصد المساواة» الذي سبق ذكره ومناقشته، قال الشيخ: «لما تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحريّة»[62].

وذكر الشيخ أن «الحرية» في كلام العرب على معنيين، **الأول:** تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفًا غير متوقّف على رضا أحدٍ آخر. وذكر أن الحرية بهذا المعنى تقابل العبودية.

والثاني: تمكّن الشخصَ من التصرّف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابلُ هذا المعنى الضربُ على اليد، أو اعتقالُ التصرّف[63].

فأما المعنى الأول، وهو المقابل للعبودية، فهو من مقاصد الشريعة بلا ريب، وما أظن أنَّ أحدًا يخالف في ذلك؛ «فالشريعة تتشوف للحرية والعتق»، وهذا المقصد واضحٌ جليٌ في أحكام الشريعة؛ بإيجاب العتق في مواضع، أو استحبابه في مواضع أخرى، وقد بيَّن الشيخ رحمه الله ذلك في كتابه.

وأما المعنى الثاني الذي يختص بتصرف الشخص في شئون نفسه كما يشاء، فهذا لا يصلح أن يكون مقصدًا من مقاصد الشريعة؛ وذلك لأمور:

الأول: أن الشريعة قصدت إلى الحرية في حق من يَفقدُها، والمراد به خصوص العبد أو الأَمَة. أما غيرهما فتوجّه قصدِ الحرية إليه غيرُ متصوّر؛ إذ كيف تُقصَد إلى حريته مع تحققها في حقه.

الثاني: أن استعمال مصطلح «الحرية» باعتباره مقصدًا تهدف إليه الشريعة لا يطرد مع نصوصها التي أكدت على عبودية المرء لله عز وجل، وأنه ليس له التصرفُ في شيءٍ إلا بعد إذن سيده.

وأما مجال «الحرية» -إن سلَّمنا لهذا المصطلح- فهو محدودٌ ومخصوص بدائرة «المباح» فقط، وهو ما أَذِن الشارعُ بفعله أو تركه، ولذلك تُسمّى «إباحة شرعية»، وهي مع ذلك ليست على إطلاقها، على معنى أنه لو أدَّى الفعلُ المباحُ في أصله إلى ما لم يأذن به الشارع، فقد سُلب عنه وصفُ الإباحة، وخرج عن مجال «الحرية». بل الشارع يمنعُ تصرفَ المرءِ فيما هو حقٌّ خالصٌ له إذا أدّى إلى الإضرار بالآخرين سواء قصد ذلك، أم لم يقصد.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231] قال ابن عباس وغيره: «كان الرجل يُطلّق المرأةَ، فإذا قاربت انقضاءَ العدَّةِ راجعها ضرارًا؛ لئلا تذهب إلى غيره، ثم يطلقُها فتعتد، فإذا شارفت على انقضاء العدة، طلّق؛ لتطول عليها العدة، فنهاهم الله عن ذلك، وتوعدهم عليه، فقال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ أي: بمخالفته أمر الله تعالى[64].

الثالث: أن الشيخ ابن عاشور رحمه الله قسَّم مجالات الحرية إلى ثلاثة؛ في المعتقد، والأعمال، والأقوال[65]. فجعل الشيخُ من مقاصد الشريعة: «حريةَ الاعتقاد»، ولا يُعتذر بأن الشيخ رحمه الله قد فسَّرها بقوله: «حرية الاعتقادات أسّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أَكره دعاةُ الضلالة أتباعَهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين»[66].

فإن القول بأن «حرية المعتقد» من مقاصد الشريعة يُنافي محكماتِ الشريعة التي أوجبت دعوةَ الكفار إلى الإسلام، وعدمَ قبول الكفر منهم إلا تحت راية الإسلام بدفع الجزية؛ فإن الله لا يرضى لعباده الكفر، فلماذا إذن أُرسلت الرسل، وشُرع الجهاد، وخُلقت الجنة والنار، بل وخُلِق الإنسان، أليس لكي يُعبدَ اللهُ وحدَه! أليس تعبيدُ الناس لربِّهم من مقاصد الشريعة القطعية !

الرابع: إنّ مصطلح «حرية الاعتقاد» من المصطلحات الموهمة التي تُوهنُ أمرَ الانقياد للشريعة، وتخيّل للمرء أنه في بحبوحةٍ من أمره، يستوي في حقه الأمران؛ الإيمان والكفر؛ وذلك إيهام؛ لأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] هو التهديد، وليس لإطلاق الحرية في أن يعتقد المرءُ ما يشاءُ من كفرٍ أو شرك؛ فإن الله تعالى توعَّد من اختار الكفر في بقية الآية بقوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: 29].

وثمَّ فرقٌ كبيرٌ بين «حرية الاعتقاد» و«عدم الإكراه»؛ لأن «حرية الاعتقاد» توحي بالرضا بالكفر والإذعان له، بخلاف «عدم الإكراه» الذي يدلُّ على وجوب الإنكار، ووجوب الدعوة، وبيان المحجة، ثم يُترَك -إن أَبَى الدخولَ في الدين- مع لزوم الجزية؛ والسببُ في ذلك أن الإكراهَ لا يستفاد منه في الإيمان

والمعتقدات بمقتضى العقل وطبيعة الحال، لأنه يُفرِز منافقًا لا مؤمنًا مسلِّمًا، فالإيمان نعمةٌ يختصُّ الله بها مَن يشاءُ مِن عباده.

فمعنى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] أي: «لا تُكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بيِّنٌ واضح، جليٌّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكرَه أحدٌ على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوَّر بصيرتَه دخل فيه على بيِّنة، ومن أعمى الله قلبَه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يُفيده الدخولُ في الدين مُكرهًا مقسورًا»[67].

فلا تكون الآية دالةً على «حرية المعتقد» من إيمان أو كفر، بل للتنبيه على أن الهداية للإيمان من الله، والإكراه على الإيمان لا يفيد المكرَهَ شيئًا ما لم يعتقد اعتقادًا حقيقيًّا ويعمل به.

الخامس: أن من أوزار هذا المصطلح؛ «حرية الاعتقاد»، هو الرضا بالكفر، وقبول شعائره، وعدم إنكار مظاهره، ثم تمييع قضايا الإيمان وأركانه، ثم الاسترسال في الحديث عن قضايا -بعد أن كانت محلَّ إجماعٍ من المسلمين- صارت محلَّ تشكيكٍ وإنكار؛ ككفر أهل الكتاب، ومشروعية الجزية، وحد الردة.

السادس: أن «حرية الأقوال» و«حرية الأعمال» هي في الحقيقة -كما سبق التنبيه- تختص بدائرة المباح، وليست على إطلاقها، والقول بحرية هذه الأمور يُطلق العنانَ لحرياتٍ أخرى يشوبُها خبثُ المقصد والمآل، كحرية التعبير، وحرية الرأي، وحرية المرأة، وحرية الطفل إلى آخر ذلك من المصطلحات التي كان المسلمون في غنىً عنها، وعن محاولة بيانِ أنّ الإسلامَ كَفَل مثل هذه الحريات بضوابطه وأحكامه، والعجبُ أنها عند «مخترعيها» ليست على إطلاقها، فلمّا دخلت الإسلام كانت مطلقة.

ولعل البحث بهذا البيان قد وقف على مظاهر «التهويل» في أنواع المقاصد، وفي الاسترسال بابتداع مقاصد لم تتفق مع نصوص الكتاب والسنة، بل هي في الحقيقة تصادمها، ولم تثبت عند السبر حقيقتُها.

وتبقى إشكاليةُ المصطلحات تحتاج لمناقشاتٍ ووقفات؛ لأن هناك الكثيرَ من المقاصد المدّعاة تفتقد الصياغة الشرعية المستقاة من فهم النصوص، مع التأكيد والتنبيه أننا لن نُعدَم في تراثنا وعند علمائنا المصطلحات الواضحات التي تغنينا عن استيراد مصطلحات مشكلات أو مفاهيم مبهمات.

المطلب الثاني: التهويل في تطبيقات المقاصد.

بعدما سبق من بيان أن «التهويل» قد وقع في أنواع المقاصد وأقسامها ومراتبها، فيأتي هذا المطلب لبيان كيف وقع «التهويل» في تطبيقات المقاصد والاستناد عليها في بناء الأحكام، وإصدار الفتاوى. ولبيان ذلك فقد جاء هذا المطلب في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أهلية الناظر في المقاصد

إن «التهويل» في التطبيقات على مقاصد الشريعة، وبناء الفتوى عليها، يلزمُنا بأن ننظر أولا في أهلية من يتصدّر لهذا المقام؛ لأنه من المعلوم أن استنباطَ مقصدٍ من مقاصد الشريعة فضلاً عن بناء الفتوى عليه من الأمور الدقيقة التي لا يصلح لها إلا أكابرُ العلماءِ وفضلاؤهم، ولهذا قال الشاطبي رحمه الله في أول كتاب الموافقات: «ومن هنا لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه؛ نظرَ مفيدٍ أو مستفيد؛ حتى يكون ريَّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخلِدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلبَ عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب»[68].

فإذا كان الشاطبي لم يُجز النظرَ في كتابه إلا لمن كان «ريَّان من علم الشريعة»، فما بالنا بمن يتهجَّى أحكامَ الشريعة، فضلاً عمن يتصدر للفتوى بمقاصد الشريعة، وبناء الأحكام عليها.

وليس المقام هنا في بيان شروط المتصدر لاستنباط المقاصد أو الفتوى على أساسها؛ لأن شروطه لا تختلف عن شروط المجتهد المذكورة في كتابات الأصوليين، وإنما يُكتفي هنا بكلام الشاطبي، وتعبيره الرائق، «ريّان من علم الشريعة» حتى نعلمَ خطورةَ الأمر، وعظيم شأنه، والله أعلم.

الفرع الثاني: حجية المقاصد

ويمكن بيان وجه «التهويل» في الاحتجاج بالمقاصد من وجوه:

الوجه الأول: عدم التمايز بين مراتب المقاصد المتعددة، وذلك لأن مقاصد الشارع تتفاوت من عدة جهات:

أولا: تتفاوت من جهة القطعية والظنية، فمن مقاصد الشارع ما ثبت بمجموع نصوص الشريعة، وباطراد تصرفات الشارع في الفروع الفقهية بحيث لا يدع مجالاً للشك أنه من المقاصد التي وُضعت الشريعة لتحقيقها، وهي التي تُعرف «بالمقاصد القطعية» كمقصد الحفاظ على الكليات الخمس، ومقصد إقامة العدل، ومقصد التيسير، ورفع المشقة عن الخلق، ومقصد تحقيق مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم، فهذه المقاصد تُعتبر حجةً تثبتُ الأحكام بها، وحجيتُها نابعةٌ من مصدر استمدادها وثبوتها.

وأما المقاصد الظنية، وهي التي لم يقم دليلٌ قاطع عليها، بل ثبتت بأدلة ظنية، تختلف فيها أنظارُ العلماء، فهذه المقاصد لا تكون حجة، وإنما يُستأنس بها في ذكر الخلاف، ومثالها: مقصد دفع الضرر عن زوجة المفقود[69]، ومقصد حفظ المال بضرب المتهم بالسرقة[70].

ثانيًا: أن المقاصد تتفاوت من جهة الكلية والجزئية، ووجه «التهويل» هنا يظهر في طرد المقاصد الكلية، وإن خالفت المقاصد الجزئية الخاصة بالواقعة، وتبرير ذلك بأن الأحكام المتناهية يجب أن تُناط عقلاً بما لا يتناهى زمانًا ولا مكانًا، وأن الثابت المطرد أولى بالتقديم من الذي لا يطرد[71]، لا يسلَّم له.

والصواب: أنه لا يصح تقديم الكلي على الجزئي تقديمًا لا ضابط له، بل إن ذلك يقدح في الكليّ. يقول الشاطبي: «إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»[72].

وعلى ما سبق فإن «التهويل» المتعلق بحجية المقاصد يكون بعدم اعتبار مراتب المقاصد وأقسامها عند الاحتجاج بها، فحصول المساواة بين المقاصد القطعية والمقاصد الظنية من جهة، أو طرد المقصد الكلي على حساب المقصد الجزئي من جهة أخرى يُعد انحرافًا في جانب الاحتجاج بالمقاصد.

الوجه الثاني: وهو يتعلق «بتحقيق المناط» حيث وقع التوسع والاسترسال فيه حتى تنزلت المقاصد في غير مواضعها، وعُمِل بها في غير أماكنها، بل وبلا نظرٍ في المآلات أو العواقب المترتبة عليها، فيستدل بالمقصد على غير ما وُضع له.

فمقصد العدل يُستدل به على مساواة الذكر بالأنثى في الميراث، ومقصد حفظ المال يُستدل به على إباحة الربا، ومقصد الأمن يُتْرَك بسببه الجهاد. وهذه المقاصد وإن كانت صحيحة يتشوّف إليها الشارع، لكنّها تنزلت في غير مواضعها، واستُخدمت في غير ما قصدت له. «فالحرص على المقاصد محمود، لكن الخروج به عن حد الاعتدال أمر مذموم، وفقه التنزيل ليس فقط هو تحري المقصد، وإنما هو أيضًا تحري

مـا يـؤول إليـه تنزيـل المقصـد مـن اسـتقامة فـي التطبيـق، أو جـور علـى الأدلـة الجزئيـة أو الأحكـام الشرعية»[73].

الوجـه الثالـث: فقدان الموازنـة بـين المقاصـد، فـإن المسـتدل بالمقاصـد قـد يواجـه بعـض المقاصـد المتعارضـة، لتعـارض المصـالح التـي تحققهـا أو المفاسـد التـي تـدرأها، ثـم لا يميـز بـين أولـى المصـلحتين بالتقديم، أو أحق المفسدتين بالتأخير.

الفرع الثالث: دعوى انفصال المقاصد عن علم الأصول أو استبدالها به[74]

إنّ مِن أبعدِ مظاهر «التهويل» في تطبيقات المقاصد، دعوى الانفصال عن علم أصول الفقه، فضلاً على أن تكون المقاصدُ حاكمةً عليه، وأشدّ من ذلك أن تُستبدل مقاصدُ الشريعة بعلم الأصول، وكأنَّ علمَ الأصول قد بلغ مرتبة الإعفاء من ممارسة دوره في استنباط الأحكام.

وبذرة هذه الدعوى وضعها الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله استنادًا إلى قطعية المقاصد، وظنية قضايا علم الأصول فقال في بدايات كتابه: «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقّه في الدين حُقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذَوْبها في بُوتَقَةِ التدوين، ونُعَيِّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غَلِثت بها[75]، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه "علم مقاصد الشريعة"، ونترك علم أصول الفقه على حاله»[76].

والملحوظ أن الشيخ نفسه رحمه الله ما استطاع أن يُثبت قطعية المقاصد إذ يقول: « فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علمًا قطعيًّا، أو قريبًا من القطعي، وقد يكون ظنًّا»[77].

وقال رحمه الله: «على أننا غيرُ ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن. وإنما أردت أن تكون ثُلةٌ من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه»[78].

وقد برّر أحد الباحثين صنيع الشيخ رحمه الله، فقال: «قد يكون الإمام ابن عاشور رحمه الله أدرك أنه ارتقى مرتقى صعبًا حين رفع سقف الآمال بأن تكون المقاصد قطعية، وقد يكون أدرك تمام الإدراك حين انتصف مشروعه العلمي في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» أن ما يرومه تَفنى فيه الأعمار، وتخور فيه الهمم، وتقصر الغايات، فصرف وجهته إلى معنى آخر لا يقل أهميةً عن المعنى الأول الذي دبج له مقدمة كتابه التي ضمنها مشروعه العلمي التجديدي»[79].

وهذا التبرير قد يكون مقبولاً في دعوى قطعية المقاصد؛ بأن الشيخ رحمه الله لم يُسعفه الوقت والجهد للبحث عن المقاصد القطعية، فاعتمد الظنية؛ لأننا - كما قال الشيخ- غير ملتزمين بالقطع، إلا أن ذلك لا يُبرر قطعًا مسألة استبدال مقاصد الشريعة بأصول الفقه. ومع ذلك فقد لاقت هذه الدعوى صدى مسموعًا، وهوى متبوعًا لدى بعض الباحثين[80]، ويمكن بيانُ وجهةِ نظرهم في أمور:

الأول: أن المؤلفات المختصة بالمقاصد ككتابات العز بن عبد السلام، وما صنعه الشاطبي في موافقاته مؤذِنٌ بانفصال علم المقاصد عن علم الأصول.

الثاني: أن استقلال علم المقاصد من باب التطور العلمي أو الضرورات العلمية كما استقلت القواعد الفقهية عن علم الفقه والأصول.

الثالث: أن علم الأصول اعتنى بالاستنباط الجزئي على مستوى الأفراد، والحاجة الآن إلى علم المقاصد بنظرته الأعم على مستوى الأمة والمجتمع، ومنهجه الأشمل المبني على المصالح والاستحسان؛ ليعالج مشكلات الأمة وتحديات المجتمع.

وكلا القضيتين؛ سواء «استقلال» المقاصد عن الأصول، أو «استبدال» المقاصد بالأصول، محلُّ رفض، وتعجُبٍ لا ينقضي من قائليها، ولولا أن هاتين القضيتين قد أُثيرتا لما احتجنا للكلام عنهما، وبيان ذلك في أمور:

الأمر الأول: أن تصنيف بعض المؤلفات المختصة بقضايا المقاصد لا يعني ذلك انفصالَ المقاصد عن العلم الأصلي، كما أن الكتابة في بعض مباحث علم أصول الفقه كالاجتهاد أو القياس لا يعني نشأة علم الاجتهاد أو علم القياس، بل يعني فقط مزيد اعتناء واهتمام بهذه القضايا الجزئية.

الثاني: أنه إذا كان المرادُ من «المقاصد» معرفةَ ما يجب أن يفعله المرء أو يتركه، والتوصل إلى ما يحبه الله أو ما يبغضه، فهو عين المراد من علم الأصول الذي أُسس لضبط مسالك الاستدلال والوقوف على دلالات خطاب الله تعالى، وأمره ونهيه في كل حادثة، فكيف يترك علمٌ ضُبطت قواعده على مدى القرون لوهم علمٍ يُدَّعى استقلاله.

الثالث: إن دعوى قطعية المقاصد وظنية الأصول قد تبيَّن فسادُها، وقد سبق بيانُ أن الشيخ الطاهر بن عاشور اكتفى بالظنيات من المقاصد. وإن سلَّمنا بقطعيتها، فهل إدراجُ القضايا الجزئية تحت مقصدٍ معيَّن سيكون أيضًا على جهة القطع ! وبأي طريقٍ قطعي يمكن إدخال القضايا الجزئية تحت المقاصد!

الرابع: إذا لم يمكن الوصولُ إلى المقاصد إلا من خلال النظر في النصوص ومعرفة مقتضى الأمر والنهي، فبأي وجهٍ يمكن للمقاصد أن تتخطى علم الأصول الذي يُتعرف منه على طرق الاستنباط ومسالك العلة، إلا إذا كان وراء دعوى «الانفصال» أو «الاستبدال» اطراحُ النصوص والاحتكام للعقول، وهذا لا يقوله مسلم.

الخامس: إن الدارس والمتأمل لجهود الأصوليين سيرى كيف أنهم ربطوا الأحكام بأوصاف منضبطة يمكن التحاكم إليها، ومع علمهم بالحِكمة التي من أجلها شُرع الحكم كدفع المشقة، ورفع الحرج، إلا أنهم لم يربطوا الأحكام بها، لتنضبط وتطرد مع اختلاف الأشخاص والأزمان والأماكن. فلم يقيموا الأحكام بمعزل عن المقاصد، أو عدم اعتبارٍ لها، أو أنها كانت غائبة عن أذهانهم، وإنما أنزلوا في منزلتها، وعرفوا لها مكانتها، بلا طغيان على النصوص، أو تفلُّت من الأحكام.

وبذلك يظهر فساد دعوى انفصال علم المقاصد عن الأصول أو استبدالها به، ومن ثمّ يظهر أثر «التهويل» في تطبيقات المقاصد ، والخروج بها عن دورها في معرفة حكم التشريع وأسرار التكليف.

الخاتمة

وفي خاتمة البحث يمكن أن نسجِّل بعض الملحوظات التي توصل إليها البحث، فمن ذلك:

1- أن تناول الأصوليين القدامى لمقاصد الشريعة، وإن لم يكن على قدر الاتساع الذي عند المعاصرين إلا أنه اتسم بالضبط والإحكام والاطراد والتكاملية فيما كتبوا، بخلاف المعاصرين الذين تناولوا المقاصد بصورة أحادية تخضع لتفاوت أذواقهم، واختلاف مشاربهم، فنتج ذلك التباينُ في مراتب المقاصد وأقسامِها الذي لم تستفد منه الشريعة ومقاصدها.

2- أنه يجب تفعيل دور المقاصد في الاجتهاد والفتوى بما وُضع من ضوابط واكتمل من شروط؛ لأن الاجتهاد المبني على المصالح يتغير بتغير هذه المصالح، لكن يبقى الحذر مانعًا من تجاهل النصوص أو التعدي عليها.

3- أن حصر المقاصد الكلية في المحافظة على الكليات الخمس تُعَد من صحيح المعرفة التي ثبتت على السبر عبر القرون، وأن تَعَنّي البحث عن غيرها بالتنظير والتأطير مما لا فائدة منه، بقدر ما نحتاج إلى تفعيل هذه الكليات والتخريج عليها كما فعل غير واحد من الأئمة كالعز بن عبد السلام والشاطبي.

4- يجب الحذر الشديد من المصطلحات الموهمة التي لم تُستَقَ من تراثنا الشامخ المليء بالمصطلحات الواضحات البينات التي توالى العلماء على شرحها وبيانها والتطبيق عليها.

5- لا يمكن قبولُ دعوى استقلال المقاصد عن علم الأصول -ومن باب أولى عدم قبول استبدالها به- بأي حال من الأحوال، ولا يُتصوَّر ذلك منهجًا؛ نظريًا ولا عمليًّا؛ لأنه يمتنع النظر الفقهي بالاعتماد المنفرد على المقاصد، بل لا بد من إعمال قواعد أصول الفقه عند الاجتهاد.

6- أن الباحث في مقاصد الشريعة لا بد أن يكون «ريَّان» من علوم الشرعية كما قال الشاطبي، وعليه فلا تُقبَل دعاوى من كل أحد افتقد التأصيل الصحيح، أو المقصد السليم.

7- يجب التأكد من تحقيق المناط عند إعمال مقاصد الشريعة، بحيث لا يُتنزّل المقصدُ في غير موضعه ، أو يؤول إلى ما يبطله.

وأما أهم التوصيات التي ينصح بها البحث فهي كالآتي:

1- توجيه النظر إلى ما يتعلق «بقصد المكلَّف» ؛ حيث لم يحظ بكبير اعتناء رغم أهميته في رعاية مقاصد الشارع، فقد يناقض قصدُ المكلَّفُ قصدَ الشارع عالما بالمناقضة حقيقةً، ويدخلُ في ذلك الكلام على «الحيل»، وهو باب واسع؛ أو يناقض قصدُ المكلف قصدَ الشارع حكمًا، ويدخل فيه الكلام على «سد الذائع».

2- الاعتناء بتخريج الفروع الفقهية على مقاصد الشريعة عند الأئمة، لما فيه من التفعيل المنشود للمقاصد، وبيان كيف استعملوا المقاصد في معالجة مشكلات عصرهم، وهذا -ولا شك- أجدى من الدراسات النظرية لمقاصد الشريعة عند آحاد العلماء المبتعدة عن التطبيق.

وأخيرًا نسأل الله الكريم أن يمن علينا بفضله، وأن يحسن قصدَنا، وأن يبصرنا بمقاصده، وحِكَمه، وألطافه في أحكامه، وأفعاله، وأن يرزقنا حسن التعبد بها، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم .

قائمة المصادر والمراجع

1. أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفان.
2. أبو الفداء عماد الدين ابن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ.
3. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
4. أبو بكر أحمد بن علي بن الخطيب البغدادي (ت462هـ)، الفقيه والمتفقه تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 1421هـ.
5. أبو حامد محمد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، 1417هـ.
6. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، شرح النووي لصحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، 1414هـ.
7. أبو محمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، المطبعة المنيرية، 1347هـ.
8. أحمد بن علي بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر (ت1377هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

9. أحمد فهمي أبو سنة (ت1424هـ)، مقاصد الشريعة والمصالح التي بُني عليها الأحكام، المكتبة الأزهرية للتراث، 1438هـ.
10. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405هـ.
11. تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ - 1981م.
12. تقي الدين ابن دقيق العيد (ت 702 هـ)، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، الطبعة الثانية، 1430هـ.
13. تقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد (ت702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. تقي الدين أحمد ابن تيمية مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ت728هـ)، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، 1421هـ.
15. جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403هـ.
16. الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م
17. زكي الدين شعبان الدكتور، أصول الفقه الإسلامي، منشورات الجامعة الليبية، طبعة ثانية، 1971م.
18. سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة بجامعة الأزهر سنة 1971م.
19. شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.
20. شمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1406هـ.
21. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، الفروق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ.
22. الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي، دار النفائس.
23. الطاهر بن عاشور(ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، 1425هـ.
24. عبد الوهاب بن نصر أبو محمد المالكي (ت422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، 1418هـ.
25. علاء الدين الكاساني (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت.
26. علي بن سليمان المرداوي (ت885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
27. فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
28. كمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت861هـ)، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، 1424هـ.
29. محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، 1407هـ.
30. محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح القواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416 هـ.
31. محيي الدين أبو زكريا النووي (ت676هـ)، المجموع شرح المهذب، تحقيق محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، 1417هـ.
32. مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
33. نعمان جُغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1435هـ.
34. وهبة الزحيلي (ت1436هـ)، تغير الاجتهاد، دار المتنبي، الطبعة الأولى، 1420هـ.
35. يعقوب الباحسين، إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، دار التدمرية، الطبعة الأولى، 1438هـ.

36. يوسف بن عبد الله حميتو، تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات.

الهوامش

(1) توجيه الاعتناء لهذا المأخذ مقصود؛ لا سيما في عصرنا الحالي؛ لأننا في حاجة لتبسيط العلوم صياغةً ومنهجًا، من غير ركاكة في الأسلوب، أو ضحالة في الأفكار، ولنا في كتابات الأئمة كالنووي، وابن تيمية، وابن رجب الأنموذج في ذلك، حيث جمعوا بين وضوح العبارة ودقة المعنى، ولا تكاد تشعر أن بين زماننا وزمانهم ما يقارب ثمانية قرون.

(2) انظر: مقاصد الشريعة والمصالح التي بني عليها الأحكام للشيخ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1438هـ، ص 74، وقد تناولت معظم كتب المقاصد مبحث الفوائد من دراستها.

(3) رواه الطبراني في «الأوسط» (335/4)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «نهى عن بيع وشرط». وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (100/4)، في طريق عبد الله بن عمرو مقال. وانظر: التلخيص الحبير لابن حجر (32/3).

(4) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب: لا يبيع على بيع أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه، حتى يأذن له أو يترك، برقم (2140)، ومسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم الخطبة على خطبة أخيه، حتى يأذن أو يترك، برقم (1412).

(5) رواه ابن ماجه، كتاب الديات، باب: القاتل لا يرث، برقم (2645)، والترمذي، كتاب الفرائض، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل، برقم (2109)، وقال: «حديث لا يصح؛ لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم؛ منهم أحمد بن حنبل. والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث، كان القتل عمدًا أو خطأ. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث. وهو قول مالك» وصححه الألباني بشواهده في إرواء الغليل، (117/6).

(6) انظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب، (534/2).

(7) يراجع شروط الاجتهاد في كتب الأصول، ولعل منها، المستصفى للغزالي، (382/2)، الإبهاج شرح المنهاج للتاج السبكي، (254/3).

(8) قال الغزالي في «المستصفى» بعد ذكره للعلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد (388/2): «ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه». وقال الرازي في «المحصول» (25/6): «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه».

(9) يراجع: الإبهاج شرح المنهاج للسبكي، (258/3).

(10) قال ابن الحاجب: «المناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة». انظر: بيان المختصر (108/3)، وعرفه الرازي بتعريفين الأول: بأن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، والثاني هو الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا. وجعل التعريف الأول لمن يرى أن أحكام الله لا تعلل، والعريف الثاني لمن يرى أنها تعلل. انظر: المحصول (157/5، 158).

(11) الموافقات (106/4، 107).

(12) المرجع السابق (107/4).

(13) أصول الفقه الإسلامي للدكتور زكي الدين شعبان، منشورات الجامعة الليبية، طبعة ثانية، 1971 م، ص 413.

(14) يراجع على سبيل المثال: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 1421هـ، (425/1). والمستصفى للغزالي (454/2).

(15) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403 هـ، ص 101.

(16) المنثور في القواعد الفقهية للزركشي، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405هـ، (97/1).

(17) قال القرافي في «شرح تنقح الفصول»: «القاعدة الثانية: وهي أن قضاء القاضي يُنقض إذا خالف أحد أربعة أشياء: الإجماع، أو النص الجلي، أو القياس الجلي، أو القواعد»، ص 283.

(18) يراجع على سبيل المثال: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، للدكتور سيد محمد موسى، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة بجامعة الأزهر سنة 1971م، ص 445، وتغير الاجتهاد، للدكتور وهبة الزحيلي، طبعة

دار المتنبي، الطبعة الأولى 1420 هـ، ص 25، والوجيز في إيضاح القواعد الفقه الكلية، للدكتور محمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416 هـ، ص 384.

(19) الأشباه والنظائر للسيوطي (104).

(20) المستصفى للغزالي (417/1).

(21) مجموع الفتاوى (233/32، 234).

(22) يراجع: إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، للدكتور يعقوب الباحسين، ص (257) وما بعدها.

(23) طبع بتحقيق محمد علي سمك بدار الكتب العلمية، سنة 2007 م.

(24) مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد خوجة، (421/3).

(25) يراجع الموافقات (17/2)

(26) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، برقم (239)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: النهي عن البول في الماء الراكد، برقم (282/95).

(27) يراجع المحلى لابن حزم، مسألة رقم (136)، تحقيق أحمد شاكر، المنيرية، 1347 هـ، (136/1). وممن أنكر هذا القول ابنُ دقيق العيد في الإحكام فقال: «العلم القطعي حاصل ببطلان قولهم. لاستواء الأمرين في الحصول في الماء وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء. وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»، (25/1). وانظر شرح الإلمام له أيضًا، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، الطبعة الثانية، 1430 هـ، (198/1).

(28) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، برقم (5136)، ومسلم، كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، برقم (1419)

(29) المحلى لابن حزم (471/9)، مسألة رقم (1835)

(30) قال ابن حجر في «الفتح» (194/9): « وإن أعلنت بالرضا؛ فيجوز بطريق الأولى، وشذّ بعض أهل الظاهر، فقال: لا يجوز أيضا؛ وقوفا عند ظاهر قوله: "وإذنها أن تسكت"».

(31) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، برقم (4119).

(32) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (28/3).

(33) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، (98/3).

(34) قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «المعونة» (130/1): «ويمنعان - أي الحيض والنفاس – الطواف... »، وانظر: «القوانين الفقهية» لابن جزي (39). وقد حكاه ابن رشد إجماعًا في «بداية المجتهد» (115/1) فقال: «واتفق المسلمون على أن الحيض يمنع أربعة أشياء، ثم ذكر منها: الثالث: فيما أحسب الطواف...».

(35) قال النووي في «المجموع» (23/8): «لا يصح الطواف إلا بطهارة سواء فيه جميع أنواع الطواف، هكذا جزم به الشافعي، والأصحاب في جميع الطرق». وقد حكاه النووي إجماعًا في «شرح مسلم» (146/8) في شرحه لحديث عائشة: "فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي"، قال: «وفيه دليل على أن الطواف لا يصح من الحائض، وهذا مجمع عليه...».

(36) قال المرداوي في «الإنصاف» (348/1): «في الصحيح من المذهب أن الحائض تمنع من الطواف مطلقا، ولا يصح منها، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم. وعنه: يصح وتجبره بدم، وهو ظاهر كلام القاضي، واختار الشيخ تقي الدين جوازه لها عند الضرورة، ولا دم عليها».

(37) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (129/2): «فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف، وليست بفرض عندنا، بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها...، وإن كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة، فما دام بمكة تجب عليه الإعادة؛ لأن الإعادة جبر له بجنسه، وجبر الشيء بجنسه أولى...، وإن لم يعد ورجع إلى أهله فعليه الدم؛ غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة؛ وإن كان جنبًا فعليه بدنة»، وانظر: البناية في شرح الهداية (279/4، 280)، وفتح القدير (166/1).

(38) مجموع الفتاوى (214/26-230) باختصار.

(39) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، برقم (7288)، ومسلم، كتاب الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، برقم (1337).

(40) مجموع الفتاوى (233/26).

(41) مجموع الفتاوى (240/26، 241).

(42) أشار لذلك القرافي في كتابه «الفروق» عند كلامه على القواعد الفقهية بوصفها الأصل الثاني من أصول الشريعة، فقال: «قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحِكَمه»، «الفروق»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ، (5/1).

(43) ومن ذلك أيضًا ما كتبه الدكتور نعمان جُغيم في بحثه للدكتوراه «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1435 هـ.

(44) يراجع: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، للدكتور هشام أزهر، وما بعدها، مكتبة الرشد، 1431 هـ، ص 88.

(45) يراجع: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، للدكتور عمر صالح عمر، وما بعدها، دار النفائس، الطبعة الأولدن 1423 هـ، ص 177.

(46) يراجع: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف البدوي، دار النفائس، ص 201 وما بعدها.

(47) يراجع: الموافقات، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفان، (132/3) وما بعدها،

(48) المراد "بالابتدائي" أن يكون الأمر والنهي مقصود لذاته، فهو احتراز عن الأمر والنهي الذي قُصد به غيره، والمراد "بالتصريحي" ما كان صراحة في الأمر والنهي احترازًا عن الأمر والنهي الضمني.

(49) المراد بذلك أن المقاصد التبعية الثابتة بالنصوص الجزئية تقوي وتثبت المقصد الأصلي، وتدعو لطلبه وإدامته.

(50) مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، 1425هـ، (138/3).

(51) إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، للدكتور يعقوب الباحسين، ص 364.

(52) المرجع السابق، ص 365.

(53) الموافقات (31/1).

(54) تُعدُّ مؤلفات الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله (660 هـ) كقواعد الأحكام، وشجرة المعارف، ومقاصد الصلاة، ومقاصد الصوم، أنموذجًا رائقا رائدًا في تخريج الفروع على مقاصد الشريعة بصفة عامة، وقد لفت النظرَ إلى هذا أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر، ومن ثمَّ فقد انعقد العزم على بيان منهج العز بن عبد السلام في تخريج الفروع على المقاصد، أسأل الله أن يُيسر الانتهاء منه عاجلاً.

(55) مقاصد الشريعة الإسلامية (167/3).

(56) المرجع السابق (259/3).

(57) المرجع السابق (279/3).

(58) المرجع السابق (281/3).

(59) المرجع السابق (283/3).

(60) المرجع السابق (286/3).

(61) انظر مقالا بعنوان: "المساواة في تقسيم ممتلكات الأسرة بين تعاليم الفقهاء وأعراف المجتمع" على موقع «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» لكاتب يُدعى عبد الرحيم عنبي باحث وأكاديمي مغربي، يشغل منصب أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بمنطقة أكادير بالمغرب.

(62) مقاصد الشريعة الإسلامية (371/3).

(63) المرجع السابق (272/3).

(64) انظر: تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ، (629/1).

(65) قال الشيخ في المقاصد: «وأما المعنى الثاني فله مظاهرُ كثيرة هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم»، (379/3).

(66) مقاصد الشريعة الإسلامية (380/3).

(67) تفسير ابن كثير (682/1).

(68) الموافقات (124/1)، ومراد الشاطبي بفتنة بالعرض يعني أن الفتنة ليست مقصودةً مما في الكتاب، وإنما عَرَضت له لعدم أهليته؛ ولذلك قال عقبها: «وإن كان حكمة بالذات» والله الموفق للصواب.

(69) يراجع: المستصفى للغزالي (428/1)، حيث نقل تأصيل المسألة، وتردد الإمام الشافعي فيها بين القديم والجديد.

(70) المرجع السابق (422/1)، ووجه ذلك: أن الضرب قد يأتي بمصلحة حفظ المال ورده إلى أصحابه، ولكن ستُفتَقَد مصلحة المضروب الواقع عليه الأذى بالاحتمال.

(71) تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، الدكتور يوسف بن عبد الله حميتو، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 71.

(72) الموافقات (69/2)، وانظر أيضًا: (167/3).

(73) تكوين ملكة المقاصد للدكتور يوسف حميتو، ص 75.

(74) ناقش هذه الدعوى كلٌّ من الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه «إرشاد القاصد» وفي خاتمة كتابه كذلك، ص 367، والدكتور الحسان شهيد في كتابه «الخطاب المقاصدي المعاصر»، ص 74 وما بعدها، والدكتور نعمان جُغيم في كتابه «طرق الكشف عن مقاصد الشارع» ص 38، وفي مقدمة تحقيق محمد الطاهر الميساوي لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 94 وما بعدها.

(75) يعني خالطتها ولزمتها.

(76) مقاصد الشريعة الإسلامية (22/3).

(77) المرجع السابق (3/ 139).

(78) المرجع السابق (142/3).

(79) تكوين ملكة المقاصد يوسف حميتو، ص 68.

(80) كالدكتور سعيد الأفغاني، والدكتور عبد المجيد تركي، يراجع مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة لمحمد طاهر الميساوي، دار النفائس، ص 95.