فقه المقاصد

إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها

د. جاسر عودة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الثالثة

شعبان 1428 / سبتمبر 2007م

الطبعة الثانية

(خاصة بجنوب شرق آسيا)

جمادى الآخرة 1428 / يوليو 2007م

الطبعة الأولى

رجب 1427 / أغسطس 2006م

جميع الحقوق محفوظة

© للمعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

International Institute of Islamic Thought

P.O. Box 669, Herndon, VA 20172, USA

Tel: 703-471-1133 / Fax: 703-471-3922

URL: www.iiit.org / Email: iiit@iiit.org

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله أو إعادة إنتاجه بأي واسطة، ميكانيكية أو الكترونية، بما في ذلك التصوير، أو التخزين والاسترجاع، أو التسجيل، دون إذن خطي من الناشر.

ردمك: ISBN: 1-56564-303-8

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

فهرس المحتويات

تصدير.....1

تقديـــم.....5

الفصل الأول: المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية.....13

المبحث الأول: اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية: من اجتهادات الصحابة إلى اجتهادات الأصوليين 15

تعريف المقاصد وطرق التعرف عليها.....15

اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين 28

اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة 45

المبحث الثاني: ضوابط دوران الأحكام مع المقاصد.....56

هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم؟ 56

تحديد مساحة التعبد المحض.....67

الفصل الثاني: دوران الأحكام مع المقاصد بديلا عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة 73

المبحث الأول: بين التعارض في نفس الأمر والتعارض في ذهن المجتهد 75

بين التعارض والتناقض.....75

هل يجوز التناقض على النصوص الشرعية؟ 77

طرق التعامل مع التعارض الظاهري.....81

الجمع بين النصين بتعدد الأبعاد.....84

المبحث الثاني: نظرية الترجيح.....89

حجية الترجيح وطرقه.....89

هل يصح أن يكون الحديث الصحيح سنداً ومتناً مرجوحاً؟.....91

المبحث الثالث: أمثلة على إعمال كل النصوص الصحيحة المتعارضة

الظواهر باعتبار المقاصد.....94

التنوع في صيغ العبادة بقصد التيسير.....94

مراعاة العرف الذي يحقق المقصد الشرعي.....99

اختلاف الحكم بقصد مراعاة حال المكلف.....105

المبحث الرابع: حالتان يصح فيهما الترجيح.....110

أن يكون التعارض في الروايتين تناقضاً في نفس الأمر.....110

أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله.....114

الفصل الثالث: دوران الأحكام مع المقاصد بديلا عن النسخ بالرأي المجرد.....119

المبحث الأول: تعريفات النسخ.....121

التعريف اللغوي والاصطلاحي.....121

تخصيص أو استثناء أو تفسير النص المتقدم بالنص المتأخر.....122

إطلاق النسخ بقصد الإلغاء المؤبد للحكم الشرعي.....124

المبحث الثاني: نقد لبعض مناهج الاستدلال على نسخ الأحكام.....125

هل هناك دليل قطعي على أن في القرآن الكريم آيات منسوخة حكماً؟.....125

الاستدلال على النسخ بالتعارض: ما هو التعارض الذي يوجب النسخ؟.....129

الاستدلال على النسخ بمعرفة التاريخ: هل يلزمنا اتباع "الأحدث فالأحدث"؟....138

لا حجية للنسخ بالرأي المجرد أياً كان قائله.....143

ما هو التصريح بالنسخ: هل يكفي "النهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي"؟...149

المبحث الثالث: أمثلة على إعمال كل النصوص المحكمة المتعارضة الظواهر

باعتبار المقاصد 154

مقاصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية.....154

تحقيق مقصد التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام 163

الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير 169

الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة.....170

المبحث الرابع: ثلاث حالات يصح فيها النسخ 173

أن ينص الشارع على التغيير والتأبيد لهذا التغيير كذلك.....173

أن يلغي الحكم الشرعي عرفاً جاهلياً 177

أن يلغي الحكم الشرعي حكماً من شرع من قبلنا.....178

المبحث الخامس: تطبيقات على الآيات الست التي انتهى إليها

بحث الدكتور مصطفى زيد 179

آية قصدت إلى ربط العزيمة بالقوة والرخصة بالضعف ولا نسخ.....181
آية قصدت إلى تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة.....182
أربع آيات حكم الله فيهن واحد ولكن التطبيق متدرج.....184
الفصل الرابع: تطبيقات على فقه الأقليات المسلمة.....187
المبحث الأول: حكم الإقامة في "دار الحرب".....189
المنهج النظري في الحكم على هذه القضايا.....189
تعريف "دار الإسلام" و"دار الحرب".....191
حصر النصوص في المسألة وتحقيقها.....193
تحليل التعارض بين الأدلة ودعاوى النسخ.....194
اعتبار مقاصد النصوص.....195
المبحث الثاني: علاقة المسلمين بغيرهم بين الاعتزال والصدام 199
أسباب تعارض الأدلة في المسألة.....199
إعمال مقاصد النصوص بدلًا من ظواهرها.....200
المبحث الثالث: حكم بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم.....202
حصر النصوص الصحيحة دون غيرها 202
ترجيحات لا مناص منها.....205
تحليل التعارض 205
تلخيص لكل الآراء في المسألة.....206

نسخ أم اختلاف للحكم باختلاف الحال؟.....208

اعتبار مقاصد النصوص.....209

النتائج الاصولية للبحث.....211

فهرس المقاصد 217

فهرس المسائل الأصولية 220

فهرس المسائل الفقهية.....222

قائمة المراجع.....225

تصدير

الشيخ عبد الله بن بيه

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه. أما بعد، فقد اطلعت على البحث الجسور للأخ الفاضل الأصولي البارع الدكتور جاسر عودة ووجدت أن هذا البحث توجّه إلى موضوع دقيق له خطره وأثره في عملية استنباط الأحكام، لعلاقته بتوسيع أوعية الاجتهاد الفقهي وتجديدها، إذا لم نقل إنه يطمح إلى إيجاد أوعية جديدة غير تلك التي فصَّلها الأصوليون على مقاس ما فهموه من النصوص الجزئية والقواعد الكلية، وتواضعوا على ألقابها ومصطلحاتها، وحددوا مضامينها، وضبطوا وسائل وسبل تطبيقها.

لقد كان التطور الهائل للدراسات الأصولية وبخاصة في القرن الخامس الهجري نتيجة تنوع المذاهب الفقهية والمشارب الفلسفية في التعاطي مع عملية الاستنباط من الأصلين المنشئين للأحكام وهما الكتاب والسنة. وقد برز هذا التنوع والاختلاف واضحاً مع أبي المعالي إمام الحرمين الجويني، حيث ظهرت صياغة ما يمكن أن نسميه فلسفة التشريع، مع ظهور المقاصد كأداة من الأدوات الأصولية وضابط لمعتبر المصالح بعدما فرضت المصالح المرسلة لتستوعب ما عجز عنه القياس.

لقد كان بحث فضيلته معالجة مفيدة أصلت بتعريف موجز للمقاصد وبنماذج من عمل الصحابة بالمقاصد وتعاملهم معها وبخاصة في الفقه العمري الثري.

وضرَبَ أمثلة منها مسألة منع المؤلفة قلوبهم باعتبار المقصد الشرعي من إعطائهم وهو إعزاز الإسلام وليس ترغيبهم في الإسلام، وقد نبَّه القرافي في الذخيرة إلى مقصد الإعزاز في الجهاد. وكذلك مقصد العدالة في توزيع الثروة في الخراج، ومقصد عالمية الشريعة في مسألة توسيع أوعية الأموال الزكوية ... إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدل على ما وراءها.

ومهما يكن من مجال لمناقشة هذه الأمثلة لوضعها في خانة من خانات الأدلة الأصولية – التي هي في حقيقتها تعتبر قوالب تفرغ فيها المقاصد كالاستحسان والمصالح المرسلة – فإنها أمثلة تبيّن بوضوح اعتبار الصحابة للمقاصد، فالصحابة كما يقول الباقلاني: "لا يقيمون مراسم الجمع والتفريق، ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد". وقد انتبه فضيلته لمعضلة العلاقة بين المقصد وبين العلة والحكمة لما بين هذه الألقاب من التداخل في حقول التعليل والتأصيل، وهو تداخل في اللغة وفي الآثار المترتبة.

أما في اللغة، فإن الترادف الدلالي بينهنّ قد جعل الباحثين – وبينهم فضيلته – يبذلون جهداً في محاولة للتفريق عن طريق تحديد مجال لكل واحد من المصطلحات من خلال الظهور والانضباط والتعدية والاعتبار، مع الاختلاف بينهم – وقد أشار إلى بعض ذلك – وهو خلاف شامل. ولعلَّ المجهود الموفق الذي بذله كان من أفضل ما بُذل.أما الآثار، فإن ترتب الحكم الناشئ عن تعدية الحكم عن محله إلى المحال الأخرى التي يقوم بها الوصف هو الأثر المتنازع فيه، وهو الذي ثبت لقياس العلة.

وقد عبر فضيلته عن هذا التداخل بقوله: "لأن الحكمة قد تختلف عن المقصد وقد تكون جزء من المقصد وقد تساوى المقصد"، ومعنى هذا الكلام أنَّ المقصد أعم. كما أنه سبق أن أشار إلى أن تعريف العلة عند بعض الأصوليين يقترب من تعريف المقصد. وهذا هو مربط الفرس وربع عزة هذا الباب فالتعليل بالحكمة

وبالمقصد العاري عن الانضباط والظهور وعن الرجوع إلى أصل معين هو المراد إثباته.

ونحن ندعو الباحث إلى متابعة الموضوع والحفر والتنقيب مع التركيز على القضايا المعاصرة التي تحاصرنا في كل وجه - وبخاصة في فقه الأقليات - مع التماس مقاصد جديدة، فالمقاصد لم يدَّع أحد حصرها وإنما ادعوا حصر الأحكام الشرعية في المقاصد المذكورة، والتي هي الحكم والغايات الكلية والجزئية.

فنسأله سبحانه وتعالى للباحث التوفيق والتسديد في المبدإ والعود، والعود أحمد، وما ذاك على همة جاسر عودة ببعيد.

تمهيد

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه مباركاً عليه، كما يحب ربنا ويرضى وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أسعد خلقه وخاتم رسله محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق دراسة نقدية لبعض مسالك الترجيح والنسخ في الفقه الإسلامي، واقتراح المقاصد الشرعية كأسلوب منهجي لحل تعارض النصوص، وإدارة الحكم الشرعي معها وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال.

حديث صلاة العصر في بني قريظة أصل في الموضوع

واعتبار المقصِد من وراء الأمر الشرعي أي ما قَصَدَه الشارع بالنص – وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص – عمل اجتهادي ظني، ولكنّ له أصولاً مما أقرّه رسول الله من فَهْمِ وفِعْلِ الصحابة رضي الله عنهم. فقد ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي! لم يُرِدْ منا

ذلك [أي أنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي ﷺ فلم يعنِّف واحداً 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) أصلٌ في مسألة جواز استنباط المقصِد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصِد المستنبط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحابةُ الذين قالوا إن رسول الله ﷺ إنما قَصَدَ إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالَفوا ظاهِرَ الأمر بصلاتهم في الطريق، والذين أصرُّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرارُ رسول الله ﷺ للفريقين دليلٌ على جواز الأمرَيْن والمنهجَيْن.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث بحسب مذاهبهم الأصولية، وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصِد النص. فجمهور العلماء يرجِّحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصِد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كلٌّ من الفريقين مأجورٌ بقصده، إلا أنّ مَنْ صلَّى حازَ الفضيلَتين: امتثال الأمر في الإسراع، وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت ... وإنما لم يعنِّف الذين أخّروها لقيام عذرهم في التمسُّك بظاهر الأمر".[3] وعلى هذا فابن القيم جَعَلَ الإسراعَ –وهو المقصِد

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، الطبعة الثالثة 1407، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج1، ص321.

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

[3] رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر، العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج7، ص410، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د.ت. ج20، ص252، وابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، 1401. ج1، ص548، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجيل، 1973م، ج4، ص11، وغيرهم.

الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره- أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجَعَلَ الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبَّر عن رأيهم ابنُ حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لَمَا صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[4] وهو رأيٌ يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

أهداف البحث

يتبنى البحث المنهج الذي يبحث عن مقاصد النصوص الشرعية وينيط الأحكام العملية بها، وذلك لتحقيق بضعة أهداف، منها النظري الأصولي، ومنها العملي الدعوي. وهذه الأهداف ليست جديدة على الأصول، فقد دعا لها الأصوليون ممن اهتم بالمقاصد على مر العصور بصور وأساليب مختلفة (وسيأتي في الفصل الأول عرضٌ لبعض تلك الصور والأساليب)، وسيُحاول في هذا البحث الإسهام في تحقيق هذه الأهداف، وذلك على الوجه التالي:

يهدف هذا البحث أولاً من إدارة الأحكام مع مقاصدها الشرعية إلى الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي، وقدرته على استيعاب تغيُّر الأحوال وتبدُّل الأعصار. فقد يَصِحُّ إعمال ظواهر الفتاوى عند تَماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيراً تاماً أحياناً -كما هو الحال في عصرنا الحديث- فلا يجوز أن تؤدي الحرفيَّة إلى حَرَج أو ضَرَر تأباه مقاصد الشريعة التي من أجلها شُرِعَتْ.

ويهدف هذا البحث ثانياً إلى إعمال النصوص الشرعية كلِّها، بصرف النظر عما سُمِّيَ بالتعارُض أو الاختلاف بينها، نظراً إلى أن إعمال النص أولى من إهماله،

[4] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1404، ج3، ص291.

كما تقول القاعدة الأصولية. وعليه، فإنه لا يصحُّ منهجياً إهمالُ أو إلغاءُ أيِّ نصٍّ محكمٍ في كتاب الله أو مما صحَّ من حديث رسوله بالرأي المجرَّد بدعوى الترجيحِ أو النسخِ بدون دليل. وهذا البحث لا ينفي حُجِّيةَ الترجيح ولا النسخ، وإنما يحلِّل أنواعهما ويقترح ضوابط محدَّدة لإعْمالهما.

ويهدف هذا البحث ثالثاً إلى المساهمة في إنشاءِ مرجعيةٍ من المقاصد الشرعية، في محاولة لتقليل حجم الخلاف في المسائل الفرعية. والخلافُ الفقهيُّ نتيجةٌ طبيعيةٌ لاختلاف طبائع وأفهام وقابليات البشر الذهنية، ولكنَّ ردَّ الاختلاف إلى المقاصد، التي هي أقرب لأصول الشريعة الثابتة من الظنِّيات الأصولية التقليدية، أقربُ إلى نبذ الخلاف والتعصب المذهبي.

ويهدف هذا البحث رابعاً إلى خدمةِ الدعوةِ الإسلامية، ولا سيَّما في بلاد الأقليات الإسلامية، عن طريق عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافها ومقاصدها، وهو المنهج الأقرب للمنهج العقلي الذي شاع في العصر الحديث، والذي لا يقبل إلا أن تدورَ الأحكام والتشريعات مع أهدافها المنشودة، لا مع حرفياتها الشكلية. ولكنّ البحث يعرض أيضاً لمساحة التعبُّد المحض في الأحكام الشرعية الإسلامية، ويثبِّتها، ويربطها بعقيدة الإيمان بالغيب وبقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.

أسس البحث المنهجية

يلتزم هذا البحث أسساً منهجية محددة ملخصة في ما يلي:

أولاً: مجال الدراسةِ في هذا البحث هو المتغيرات لا الثوابت. فالثوابتُ من النصوص، من قرآن وسنة، لا نزاع ولا اجتهاد في حجِّيتها وإلزامِها لكل مسلم. وإنما البحث والاجتهاد هو في مقاصد هذه النصوص، وفي تحقيقها في

الواقع؛ وفي هذا متَّسع للنظر، كما هو الحال في حديث صلاة العصر في بني قريظة.

ثانياً: يأخذ الباحث بالاعتبار كل الآراء في مذاهب الفقه الإسلامي جميعاً دون تحيُّز لمذهب أو لعالِم، فالحكمة ضالة المؤمن، وكلٌّ يؤخذ من كلامه ويُرَدُّ، إلا الرسول ﷺ.

ثالثاً: يستفيد هذا البحث من علم المنطق القديم والحديث، وخاصةً منه ما يَرُدُّ إلى بداهة العقول السليمة، ويرفض كل نتيجة تؤدي إلى تناقض منطقي، حسب شروط التناقض المنطقي التي يعرضها الفصل الثاني.

رابعاً: يتبنَّى البحثُ الاستقراءَ وسيلةً للاستدلال الفقهي أقرب ما تكون إلى القطع ويناقش الفصلُ الأول قضيةَ "ظنية الاستقراء".

خامساً: يقتصر هذا البحث على التمثيل للنتائج الأصولية والمقاصد المقترحة، بنماذج من الأمثلة في كل مطلب، لا تفيد الحصر لفروع المسائل الفقهية المتعلقة بهذه الأصول. ولابد من ذكر أن بعض هذه الأمثلة له طابع "تاريخي" واضح، وإنما أذكرها من باب مناقشة ما ذكره علماء أصول الفقه في أبوابه التقليدية. وأسأل الله تعالى أن ييسر لي أن أكتب كتباً أخرى تنحى المنحى المقاصدي المقترح وتطرح هموم الأمة المعاصرة. آمين.

موضوعات الفصول والمباحث

يعرض الفصل الأول من هذا البحث موضوعَ المقاصد الشرعية من الناحية النظرية والتاريخية، ويقترح قاعدة لتفعيل دورها في الاجتهاد. ويبدأ المبحث الأول من هذا الفصل بتعريف المقاصد الشرعية وتطوّر مصطلحاتها، ثم يعرض تاريخاً لاعتبار المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي منذ عهد الصحابة المجتهدين رضي الله

عنهم، مع التركيز على ما عرف باجتهادات الفاروق رضي الله عنه، تاركاً اعتبارَ المقاصد في سنة رسول الله نفسها لصلب البحث؛ كما يعرض هذا المبحث إلى اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة مثل القياس والاستصلاح.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فيقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها – كما هو ثابت في مذاهب الأصول – إلى دورانها مع مقاصدها كذلك، ويحاول تحديد مساحة ما عرف بالعبادات المحض، أي تلك التي يكون الأصل فيها الاتباع الحرفي دون النظر إلى الحِكَم والمقاصِد.

أما الفصل الثاني فيقترح دوران الأحكام مع مقاصدها بديلاً عن الترجيح بين نصَّين كلاهما صحيح ثابت عن رسول الله . ويبدأ الفصل بمبحثٍ أوَّل يفرِّق بين التعارض في نفس الأمر وهو التناقض المنطقي، وبين التعارض في ذهن الفقيه وهو التعارض الظاهري؛ ويستعرض الطرق الأصولية للتعامل مع التعارض من ترجيح ونَسْخ وجَمْع وغيرها. ثم يعرض المبحث الثاني لحجِّية الترجيح وطُرُقه، وينتقد منهج الترجيح إذا كان الحديث المرجوح صحيحاً ثابتاً. أما المبحث الثالث فيعرض أمثلة لإعمال المقاصد في حلِّ تعارض النصوص الصحيحة، بدلاً من منهج الترجيح الذي يُبْطِل بعضَها بمجرد التعارض الظاهريِّ في ذهنِ المجتهد. ويعرض المبحث الرابع حالتَين يصحُّ فيهما الترجيحُ منهجياً.

أما الفصل الثالث فيقترح دوران الأحكام مع مقاصدها بديلاً عن القولِ بنسخ نصوص صحيحة محكمة – سواء كانت قرآناً أم سنة– بالرأي المجرد وبدون برهان. ويبدأ الفصل بمبحثٍ أوَّل يعرض تعريف النسخ، ويعرض المبحثُ الثاني مناهجَ الاستدلال على النسخ، مثل منهج التعارض الظاهري، والعلم بالتاريخ، ومنهج التصريح بنهي بعد إباحة أو إباحة بعد نهي، وينتقد هذه المناهج إذا لم

ينصّ الشارع على النسخ بمعنى الإلغاء المؤبَّد للحُكْم، وهو حقٌّ للشارِع وحدَه كما أكَّد العلماء. أما المبحث الثالث فيعرض أمثلةً لإعمال المقاصد في حلِّ تعارُضِ النصوص بدلًا من ادِّعاء النسخ بالرأي المجرد. ويعرض المبحث الرابع ثلاثَ حالات يصحُّ فيها النسخ حسب المنهج الذي يطرحه البحث. ويختتم الفصل بمبحث يحلِّل الآيات الستة "المنسوخة" التي انتهى إليها الدكتور مصطفى زيد في بحثه القيّم عن النسخ.

أما الفصلُ الرابعُ فهو تطبيقٌ لإدارة الأحكام مع مقاصدها على بعض قضايا الأقليات المسلمة ذات الأهمية في الواقع المعاصر، مثل قضية علاقة المسلمين بغيرِهم، وقضية إسلام الزوجة دون زوجها، وقضية الإقامة في ما سُمِّيَ بدار الحرب، وأخيراً، تُعرض النتائجُ الأصوليةُ لهذا البحث باختصار.

شكر وتقدير

أصلُ هذا البحث رسالة ماجستير في الفقه وأصوله نوقشت في الجامعة الإسلامية الأمريكية عام 1425/2004م، مضافاً إليها بعض الأفكار من رسالتي للدكتوراه في فلسفة التَّشريع الإسلامي بجامعة ويلز بالمملكة المتحدة. وقد ناقش رسالة الماجستير الأستاذ الدكتور أحمد العسال، والأستاذ الدكتور صلاح سلطان، والدكتور محمد القطناني، وحصلت بفضل الله تعالى على تقدير امتياز. فأودُّ أن أقدم خالص شكري وتقديري للمشرف على تلك الرسالة أخي وأستاذي الدكتور صلاح سلطان، الذي أعجبني فيه أكثر ما أعجبني عدم مصادرته لأية فكرة كانت – حتى الأفكار التي اختلف معي فيها – ما دامت مبنية على الأصولِ من المنقولِ والمعقول. وجزى الله خيراً أستاذي الدكتور أحمد العسال على تشجيعه ومتابعته لي، قبلَ وبعدَ مناقشة الرسالة. كما أودُّ أن أعرب عن تقديري للمؤسسة الرائدة، المعهدِ العالميِّ للفِكْرِ الإسْلامِي، خاصةً الْمُحَكَّمين

الذين راجعوا هذا البحث بِمهنية عالية، فقد ساهمت تعليقاتهم المستفيضة في إخراج هذا البحث بصورة أفضل كثيراً من الصورة التي كانت عليها الرسالة الأصلية. وأغبِطُ أستاذي الدكتور محمَّد هيثم الخياط على عَرَبِيّته التي لا عُجْمَة فيها، فقد تفضَّل عليَّ بملاحظات دقيقة ومفصَّلة على لغة هذا البحث، وبعض التعليقات المهمة على محتواه، فجزاه الله خيراً. وإن بَقِيَتْ أخطاءٌ فهي مِنِّي.

واستفدتُ في هذا البحثِ من مداخلاتٍ – حولَ موضوعِه وموضوعاتٍ مقاصديةٍ أخرى – ساهم بها المشاركون في الندوةِ التأسيسيةِ لمركزِ دِراساتِ مَقاصِدِ الشريعةِ الإسلاميةِ بلنْدن (والتي عُقدت في شهر محرم 1426، مارس/آذار 2005م)، وهو المركز الذي أسَّسه الوالد معالي الشيخ أحمد زكي يَماني بعونٍ من العلاّمةِ الدكتور يوسف القرضاوي والأستاذِ الدكتور محمد سليم العوا، وأتشرَّف بإدارته. فجزاهم الله جميعاً عن الشريعة ومقاصدها خير الجزاء.

وأسأل الله عزَّ وجلَّ أن يحقِّق على أيدي المقاصِديين – أينما كانوا – آمالاً عِلْمِيَّة وعَمَلِيّة تَقَرُّ بها أعيُن المخلصين من أبناءِ هذه الأمة.

والحمد لله أولاً وآخراً.

جاسر عودة

الفصل الأول

المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية

المبحث الأول

اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية
من اجتهادات الصحابة إلى اجتهادات الأصوليين

المطلب الأول: تعريف المقاصد وتطور مصطلحاتها

القَصْد والمقْصِد لغةً مشتقَّان من الفعل قَصَدَ، والقَصْدُ هو استقامةُ الطريق، والاعتمادُ، والعَدْلُ، والتوسُّطُ، وإتيانُ الشيء؛ يقال قَصَدَه وقَصَدَ إليه، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه،[1] والتي يستقريها العلماء المجتهدون من النصوص الشرعية.

وقد قسّم العلماء المعاصرون المقاصدَ إلي مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[2] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر، الأردن، عَمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1999م، ص183.

[2] انظر: جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 2002م، ص26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

أنواع كثيرة منها، كمقاصد السَّمَاحَة والتَيسير والعدل والحرِّية.[3] وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض، وهي التي ذكرها كثير من العلماء ضمن أبواب "المصالح". ولو أننا رجعنا إلى تاريخ مصطلح "المقاصد" نفسه، لوجدنا الإمام الجويني – أحد المؤسسين الأوائل لهذا العلم – يعبِّر عن مقاصد الشريعة أحياناً بلفظ "المصالح العامة".[4] وأما أبو حامد الغزالي فقد اعتبر المقاصد كلها بضروراتها وحاجياتها وتحسينياتها ضمن "المصالح المرسلة".[5] وعرَّف الطوفي المصلحة بقوله: "وهي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادةً لا عادةً".[6] وكذا القرافي في قوله: "قاعدة: لا يَعْتَبِرُ الشرعُ من المقاصد إلا ما تعلَّق به غرضٌ صحيح، مُحصِّلٌ لمصلحة، أو دارئٌ لمفسدة".[7] وقال التاج السُّبكي: "أرجع شيخُ الإسلام عز الدين بن عبد السلام الفقهَ كلَّه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد؛ ولو ضايقه مُضايق لقال: أرجع الكلَّ إلى اعتبار المصالح، فإن درءَ المفاسد من جملتها".[8] وقد قال العز: "ومن تبع مقاصد الشرع

---

3 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص183.

4 الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400، ص253.

5 راجع: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المستصفى**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413. ج1، ص172. أيضاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**. تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الأولى، 1400، ج5، ص222، وفي: الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام**. تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404، ج4، ص286.

6 الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**. بيروت: مؤسسة الريان، 1419، ص239.

7 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، 1994م، ج5، ص478.

8 السبكي، عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**. تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1991م، ج1، ص12.

في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنَّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإنَّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك".[9] فمقاصد الشرع والمصالح (بالمعنى العام) مصطَلَحانِ يعبِّرانِ عن معنى واحد عند كثير من الأصوليين.

أما المقاصد الخاصة فهي أيضاً مصالح ومعانٍ لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصِد عدمِ الإضرارِ بالمرأةِ في بابِ الأسرة، ومقصِدِ الرَّدْعِ في باب العقوبات، ومقصِد منعِ الغَرَرِ في باب المعاملات المالية، وهكذا. والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحِكَم والأسرارِ والأغراضِ التي راعاها الشارع في حكمٍ بعينه متعلِّق بالجزئيات،[10] كمقصِد تَوَخِّي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصِد رفع المشقة والحَرَج في الترخيص بالفطر لمن لا يُطيق الصَّوم، أو مقصِد التكافلِ بين المسلمين في عدمِ إمساكِ لحومِ الأضاحي، وهكذا.

وهناك نَسَقٌ آخرُ لتَصْنيفِ المقاصدِ في هرمٍ منتظمٍ من الأهداف، في قاعدتِه الضرورات، تتلوها الحاجيات، ثم التحسينيات. ولكن يبدو لي أنه رغم أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً، إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلِّها واستقصاؤها في مستوياتٍ هرميةٍ صارمةٍ، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل آلي، وهو ما حاوله بعض العلماء الأعلام. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتَّب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.[11] ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية

---

[9] ابن عبد السلام، **العز. القواعد الكبرى**. دمشق: دار القلم، 2000م، ج2، ص314.

[10] جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. مرجع سابق. ص28.

[11] الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص258.

فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين ... يجب ترجيح الأقوى"، ومثَّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.[12] ولكن أبا حامد ناقَضَ الترتيب حين لم يُفْتِ بإباحة الزنى تحت الإكراه،[13] رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور. والآمدي أيضاً قد رتب أولويات فقهية عملية على ترتيب الضرورات، مثل تأخيره لمقصد حفظ المال عن حفظ النفس،[14] رغم أن "مَنْ قُتِلَ دُون مالِهِ فَهُو شَهيد".[15] ولعلَّ هذه الإستثناءات هي التي أدَّتْ إلى عدم تصريح كثير من العلماء بنتائج فقهية تُبْنَى على ترتيب الضرورات الشرعية، مثل الشاطبي،[16] والرازي،[17] والقرافي.[18]

وبالرغم من أن هناك ثوابت إنسانية مثل حفظ النفوس والعقول، إلا أنه يبدو لي أن تجديد نظريات المقاصد مع تغير الزمان والواقع أقرب للصواب من تثبيتها أبداً. فالمقاصدُ الستة أو غيرها من أنواع المقاصد إنما عرَفها العلماء باستقراء النصوص، والاستقراء عبارةٌ عن تصوّر نظريٍّ في ذهن المجتهد، تُمثل المسمَّيات والهياكل النظرية جزءاً منه. وهذا التصوُّر قابل للتغيُّر بحسب العقول وبحسب تغير

---

[12] المرجع السابق. ص265.

[13] المرجع السابق.

[14] الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. 1404، ج3، ص288.

[15] سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، 1992م)، ص366، والحديث مروي عن عبد الله بن عمر وسعيد بن زيد، رواه البخاري وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والبيهقي والحاكم. راجع مثلاً: البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج2 ص877 باب من قاتل دون ماله.

[16] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت. ج3، ص47.

[17] الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج2، ص612.

[18] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1997م، ص391.

الزمان والمكان، دون أن يعني ذلك أن الشارع عز وجل لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً تنتظم فيه. فالترتيب والتنظيم والإبداع في خَلْقِ كل شيء وفي تشريع كل شيء عقيدة نؤمن بها، ولكن إدراكَ المجتهدين لكل أبعادِ هذا الترتيبِ المنتظم – الذي قدْ يكون أعقد بكثير من أنساقِنا الأوليةِ البسيطةِ – أمرٌ آخر. ومثال ذلك الكونُ المرئيُّ، وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتَوَازُن وما له من فطور، وكلُّ مسلم يؤمن بذلك. ولكنَّ محاولاتنا – نحن البشر – لاكتشاف هذا النظام وسَبْرِ أغوارِه كلَّها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلَّما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجالٍ ما نتيجة اكتشافٍ ما، جاء بعد ذلك بزمن – طال أم قَصُر – اكتشافٌ آخر ليعلِّمنا أن التصور السابق كان صحيحاً جزئياً فقط، وأنَّ درجةً أكبر من التعقيد قد تقتربُ بنا من "حقيقة" النظام الكوني، وما أدراكَ ما حقيقةُ النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصدَ لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بُدَّ للمقاصد من حَصْر وهَيكل ونَسَق، ولكنّ ما تصل إليه عقول العلماء هو اجتهادٌ يقبل التطوير دائماً، ولا يَلْزَمُ أن يكون هو حقيقةَ الشرع كلَّها. والأمثلةُ التاليةُ تعبِّر عن هذا الاجتهاد في مصطلحات الضرورات الشرعية.

ذكر أبو الحسن العامري "مَزْجَرَةَ هَتْكِ السِّتْر" التي شرع لها حد الزنى في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام".[19] ثم اختار إمام الحرمين الجويني في "برهانه" تعبير "عصمة الفروج" للتعبير عن نفس المعنى، ثم استخدم أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني في "مستصفاه" تعبير "حفظ النسل"، وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي في "موافقاته". أما الطاهر بن عاشور، فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين. ثم لما أدرج الشيخ

[19] العامري، أبو الحسن الفيلسوف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م، ص125.

القرضاوي "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر،[20] عَكَسَ ذلك المصطلح رؤيةً للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنَّها وحدةُ بنائه الأساسية، وهي رؤيةٌ تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفَى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزِّزُ من حقوقِ المرأة – التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر – وحقوقِ الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وبهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي تُوظَّف الشريعة في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

وتكلم العامري عن مقصِد سماه "مَزْجَرَةَ أَخْذِ المال" التي شُرِعَتْ لها حدود السرقة والحِرابة، وذلك أيضاً في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال". ثم طوَّرَ أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال"، وأصَّل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته. أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة التي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبرت عن هذا التطور نظريات "الاقتصاد الإسلامي" التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ

---

20 القرضاوي، يوسف، "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية. لندن 2005م (تحت الطبع في كتاب باسم: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العوا. لندن، 2006م). وقد ذكره من قبل في كتابه: **كيف نتعامل مع القرآن**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999م.

المال عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرى السيد هادي خسروشاهي – مثلاً – من أجله من نصوص الكتاب والسنة، ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب – وهو المفهوم الأساسي.[21] وهذه الإضافات القيّمة بحاجة إلى بحث وتأصيل حتى تُرْبَطَ بالنصوص الشرعية وتُفَسَّر من خلالها مصطلحاتُ المقاصد تفسيراً جديداً، أو لعلها تكون سبيلاً لتقديم مصطلحات مقاصدية جديدة في هذا الباب، أقرب لرؤية العالم (أو الرؤية الكونية) اليومَ فيما يصلح الناس. وهذه آليةٌ لتفعيل المقاصد تفعيلاً يَمَسُّ مشاكلَ الناس ويتعاملُ مع واقعهم. فحسب تقارير الأمم المتحدة في الأعوام الأخيرة، تقع غالبية الدول الإسلامية (وتحتوي على حوالي تسعين بالمئة من المسلمين) في مستوى أقل من المتوسط في مقياس التنمية البشرية، وهو مفهوم أوسع من مفهوم التنمية الاقتصادية، يقيسه برنامجُ الأممِ المتحدةِ الإنْمائي بناء على عدة مقاييس لمستويات الصحة ومحو الأمية والمشاركة السياسية وتفعيل دور المرأة وسلامة البيئة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة.[22] وبناء على هذه المرونة التي يتمتع بها مصطلح المقاصد، فإنه يمكننا صياغة مقصد "للتنمية البشرية" يكون له تميزه بإضافة مقاييس إسلامية تعبر عن قيم الإسلام الأصيلة. فمثلاً، محو الأمية واجب إسلامي، ولكن الإسلام لا يكتفي بمحو الأمية أو التعليم الأساسي لقياس مستوى التعليم في المجتمع، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، إذ يجعل الإسلام من طلب العلم فريضة دون تحديد حد أعلى لذلك، ويجعل من التفوق في كل علم أياً كان فرضاً كفائياً إسلامياً. والمشاركة السياسية في مفهوم الإسلام لا تقاس

---

21 خسروشاهي، هادي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2006م.

22 UNDP. *United Nations Development Programme Annual Report* http://www.undp.org/annualreports/.

فقط بنسبة التصويت في الانتخابات، أو عدد الوزراء من طائفة أو أقلية ما، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، وإنما المشاركةُ في صنعِ القرارِ السياسي على كل المستويات مسؤوليةٌ إسلاميةٌ على كل مسلم، سماها الرسول "النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم".[23]

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبَّرت عن تصوُّر لقيم أساسية أعربت عنها كل أجيال المقاصديين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و"مَزْجَرَة قتل النفس" و"حفظ العرض" و"مَزْجَرَة ثلب العرض" و "حفظ النسل" -عند من ضَمَّ حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير "النفس" قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولكن لم يرد فيه تعبير "العرض"، إلا أنه ورد في حديث رسول الله مثل: "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه،" و"إنَّ دماءَكم وأعراضَكم وأموالَكم حرامٌ عليكم."[24] والعِرْضُ أيضاً مكوِّن أساسي من تصوُّر الإنسان وعلاقاته الاجتماعية عند العَرَب -شاعَ في أشعارهم وأدبياتهم على مدار العصور، لعل من أشهرها الأمثلة التالية:

قال عنترة:

ولقد خشيتُ بأنْ أموتَ و لم تدرْ للحربِ دائرةٌ على ابْنَي ضَمْضَمِ

الشَّاتِمَيْ عِرْضِي و لم أشْتِمْهُما والنَّاذِرَيْنِ إذا لَمَ القَهما دَمي

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

---

[23] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج1، ص75.

[24] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج4، و**صحيح البخاري** (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1987م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا) ج1، ص37.

سأَمنَحُ مالي كُلَّ مَنْ جَاءَ طالباً وأجعله وقفاً على القرض والفرض

فإمّا كَرِيْمٌ صُنْتُ بالمالِ عِرْضَهُ وإمّا لئيـــمٌ صُنْتُ عَنْ لؤمِهِ عِرْضِي

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:

أصونُ عِرضي بمالي لا أدنِّسهُ لا بَارَكَ اللَّهُ بعدَ العِـــرْضِ في المالِ

وأما المعاصرون فقد شاع بينهم في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض مصطلح "حفظ الكرامة" أو "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.[25] ومفهوم الكرامة البشرية لصيقٌ بمفهوم "حقوق الإنسان" الذي تَصَوَّرَهُ أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في نفس السياق.[26] وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. إلا أنني أرى أنّ من الضروري أن تُبْحَثَ مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية، حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات، والتي قد تختلف جذرياً مع ثوابت الرؤية الإسلامية. فمفهوم الحرِّية التي اعتبرها الطاهر بن عاشور وعدد من المعاصرين من مقاصد الشريعة الإسلامية – واستدلوا على ذلك باستقراء الكتاب والسنة – يختلف عن مفهوم الحرية عند كثير من

---

[25] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1997م. ص75. عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و بدمشق: دار الفكر، 2001م ص101. الكيلاني، عبد الرحمن. "القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2005م . وهي تحت الطبع في كتاب: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير محمد العوا، لندن، 2006م.

[26] مثلاً: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص170.

الأوروبيين مثلاً، ذلك الذي قد تتعدى فيه حريّة التعبير إلى حريّة الإهانة والسخرية، وحريّة اختيار الأزواج إلى حريّة الشذوذ أو الخيانة، وحريّة التصرف في البدن إلى حريّة قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق حتى لا تفسَّر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

وقد مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مُذْهِبَةً للعقل، إلى توسيعِ ذلكَ المفهوم حتى يَشْمَل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمثلاً، كتبَ الدكتور يوسف القرضاوي: "أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرضَ كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لِعَوام الناس، شأن (الإمّعة)، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا "العقل والعلم في القرآن الكريم"."[27]

ومن الجيل الجديد من المقاصديين، كتَبَ الدكتور سيف عبد الفتاح: "حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران – إن نسلاً كثيراً ونفوساً لا تتمتع بالرشد والعقل، إنما يعبر عن كَمٍّ مهمل، أو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران –حفظ العقل باعتباره مناط التكليف وقاعدة حمل الأمانة وأساس لقيمة الاختيار ... إن حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل

27 المرجع السابق.

وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول – عقلية القطيع والعوام – غزو العقول – استلاب العقول ...)".[28] فمن هذه الأمثلة وغيرها يظهر التطور الذي يحدث لمصطلح حفظ العقل تبعاً لتغير الزمان. فظهر مثلاً تأثير الخلفية السياسية والاقتصادية في توظيف مفهوم حفظ العقل لمنع "هجرة العقول"، كما دعا الدكتور سيف، وتأثير الأعراف العلمية على مفهوم "إنشاء العقلية العلمية"، الذي ذكره الشيخ القرضاوي، وقس على ذلك. وهذا التطور في المقاصد سواء وقع من باب إعادة التفسير مع الإبقاء على المصطلح الأصلي "حفظ العقل" – وإعادة التفسير على أية حال سمة عامة في الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة – أو وقع من باب إعادة نحت المصطلح نفسه مثل "مقصد نماء الملكات العقلية والفكرية"، فتوظيف مصطلح المقاصد في التنمية الفكرية والعلمية لا تخفى فوائِدُه.

والمثال الأخير الذي يوضح التطور المعاصر في المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن "مَزْجَرَةِ خَلْعِ البَيْضَة" بتعبير العامري الذي ارتبط بما يسمى بحد الرِّدَّة، وانتهى بمصطلح "حِفْظ الدين" عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، مستندين لا إلى ما يسمي بحد الردة فحسب، ولكن بناء على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من أصول الإسلام. ونشهد الآن ما يمكن أن نطلق عليه تحولاً جذرياً في تفسير هذا المفهوم، حيث يعاد تفسير "حفظ الدين" ليشمل كل الديانات بناء على مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256). وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه "حد الردة" إلى مبدأ يضمن كفالة

---

[28] عبد الفتاح، سيف. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية (تحت الطبع في كتاب باسم: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م).

الحريات الدينية بالمعنى المعاصر، للمسلمين وغير المسلمين، أو على حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور، "حرية الاعتقادات".[29]

وقد اقترح إسماعيل الحسني الذي كتب عن التأصيل السياسي للمصلحة عند ابن عاشور، أن تحديد الضرورات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت، وهو الفهم الذي يدعو إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بدوره بعض الإضافات للمقاصد مثل الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج، إلى آخره.[30]

ونجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية لا تكتفي بإعادة تفسير المصطلح المقاصدي بل تضيف أنساقاً مقاصدية جديدة. فالطاهر بن عاشور قد أَوْلَى "المقاصد الاجتماعية" اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسَّم كلًا من هذه المقاصد إلى جانبٍ خاصٍّ بالفرد وآخر خاصٍّ بالأمة، وقدّم ما هو خاصٌّ بالأمة على ما هو خاصٌّ بالأفراد.[31]

وأما السيد رشيد رضا، فقد فصَّل مقاصد القرآن تفصيلًا موضوعياً ذا مستوى واحد ومجالات متعددة. فذكر المجالات الآتية: إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم

---

29 راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص292. والقرضاوي. "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية". مرجع سابق. وعطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص171-172، وعبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، وخسروشاهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

30 عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. مرجع سابق. ص102.

31 ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. مرجع سابق. ص183 وما بعدها.

والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق.[32]

وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابِه "كيفَ نتعامل مع القرآن الكريم" سبعةَ مقاصد – أيضاً في مستوى واحد – وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.[33] واستقرى الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية والعمران.[34] ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله[35] مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى، وإنَّما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.

ولعلي أضيف – فيما يظهر لي من كل ما سبق – أن المقاصد منظومةٌ معقدةٌ، ليست على نسق أولّي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، فهي إذن – بالتعبير المنظومي المعاصر – أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق

---

32 رضا. محمد رشيد. **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن**. مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، د.ت.

33 القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟**. مرجع سابق.

34 العلواني. طه جابر. **مقاصد الشريعة**. دار الهادي، الطبعة الأولى، 2001م. ص133–154.

35 نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سمنار "الأولويات الشرعية" بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1991/5/12) بالقاهرة، واختاره بعض الباحثين. انظر: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص45.

والأبعاد. أي إنه يمكن النظر إليها من بُعدِ الضروراتِ والحاجياتِ والتحسينياتِ على نَسَقٍ هرميٍ، تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العامّ والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب، وتُبنى عليها أبواب الخصوصيات، ثم تُبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس، على نسق شجري تحتلُّ الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسُسِ رشيد رضا العشرة أو أسُس القرضاوي السبعة أو أسُس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور، وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر، وذلك مقتضى تعدُّد الأبعاد الذي هو خاصية أصيلة من خصائص التفكير الإنساني. وتعدُّد الأنساق والأبعاد أقرب للمرونة في التجديد المستمر في البناء المقاصدي. حتى إذا اقترن هذا التجديد بإناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد – كما يقترح هذا البحث – أنتج مرونةً متجددة للفقه الإسلامي. يقول ابن برهان: "ليس كلُّ ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية".[36]

والمطلب القادم يعرض أمثلة من اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم، تكون بمثابة نماذج لما يطرحه البحث في الفصول التالية من إناطة للأحكام بمقاصدها.

المطلب الثاني: اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم

يعرض الفصلان القادمان في البحث لدوران الأحكام مع مقاصدها في السنّة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام. أما هذا المبحث، فيستعرض من

---

[36] ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ج1، ص148، 175.

سيرة الصحابة رضي الله عنهم ما يثبت أن تغيير الأحكام مع الظروف من أجل استمرار تحقق المقاصد ليس جديداً على الفقه، وإنما هو المنهج الأقرب لمنهج الصحابة رضي الله عنهم في الاجتهاد بعد أن انقطع الوحي بوفاة الرسول وتغير الزمان.

كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله قبل مراجعته في أيِّ أمر أو نهي عمّا إذا كان هذا الأمر عن وحي أو "عن رأيٍ ارْتآه"، فإذا كان وحياً التزموا به وإن كان رأياً يراه اشتركوا بآرائهم.[37] وقد نَبَغَ في فهم هذا الفرق سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حتى إذا ولي أمر المسلمين حفظ الإسلام بفهمه لثوابته ومتغيراته، في حربه للمرتدِّين، وجَمْعِهِ للقرآن، وغيرها من الإنجازات التي حققها في فترة خلافته القصيرة.

ولكنَّ أكثر الصحابة مراجعةً ومشورةً للنبي – كما يظهر من مجموع الروايات – كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وموافقتُهُ للوحي قبل نزوله في عدَّة مسائل معروفة، ولكنّ عمر في الوقت نفسه كان وقّافاً عند النص، سواء كان كتاب الله أو ما ثبت له أنه سنة رسوله .

وكانت المواقف أيام الرسول التي كان على عمر التفريقُ فيها بين المسائل التي لا اجتهاد فيها والمسائل التي يصحُّ فيها الاجتهاد بالرأي، أفضلَ إعدادٍ إلهيٍ لاجتهادٍ عبقريٍّ مارَسَه عمر حين وَلِيَ أمر المسلمين من بعد أبي بكر رضي الله عنه، وذلك حين جَدَّت مسائل وظروف كان على عمر الاجتهاد فيها لتحقيق المقاصد الشرعية المنشودة، وإنْ تغير شكل الحكم عن ما كان على عهد الرسول . واجتهدَ على نفس المنهج علماءُ الصحابة رضي الله عنهم سواء من موقع الحكم أو الإفتاء أو القضاء، من أمثال عثمان وعلي وعائشة ومعاذ وابن عباس وغيرهم.

---

[37] عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم**. الكويت: دار البيان، 1948م، ص4.

وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه الاتِّباع والتعبُّد بذلك، ما لم تَقْتَضِ الظروفُ تغييرَ هذا الاتِّباع إلى الدوران مع المقصِد حيث دار.

رُوِي عن عمر أنه قال في خلافته: "فيمَ الرَّمَلانُ والكَشْفُ عن المناكب وقد أعزَّ الله الإسلام ونَفَى الكفرَ وأهلَه؟" في إشارة إلى الحكمة من الرَّمَل حين أمرهم به رسول الله ، وهي إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة، وقد أشاع الكفَّار أنهم قد أضعفتهم أوبئةُ المدينة، ولكنَّ عمرَ قال معقباً: "ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله ".[38] وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهاداتُه رضي الله عنه واجتهادات علماء الصحابة، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرَّد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُسْتَجَبْ لها لحصلَ ضررٌ واضح لضَيَاع المقصِدِ المستهدَفِ بالحكم. وهذه نماذج من اجتهادات عمر رضي الله عنه تبيِّن منهجَه في الاجتهاد بالمقاصد:

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

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سَبْخَة، ليس فيها كلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها. فأقطَعَها 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 تَفَلَ فمَحَاه، فتذمَّرا وقالا مقالةً سيئة، فقال: إنَّ رسول الله كان يتألَّفُكما والإسلام يومئذٍ قليل، وإنَّ الله قد أغنى الإسلام! اذهبا فاجْهَدَا

[38] البخاري. **صحيح البخاري**. كتاب الحج، باب الرَّمَل في الحج والعمرة.

جَهْدَكُما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما". ثم علَّق الجصاص قائلًا: "سهمُ المؤلَّفة قلوبُهُمْ كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".[39]

وروى البيهقي عن الشعبي في باب سماه "سقوط سهم المؤلفة قلوبهم" أنه قال: "لم يَبْقَ من المؤلَّفة قلوبُهُمْ أحد. إنما كانوا على عهدِ رسولِ الله ﷺ".[40]

ولكن بعضهم فهم من هذا أن عمر قد "نَسَخَ الحُكْم"،[41] ودعوى النَّسْخ باطلة، لأنه لا نَسْخَ بمجرَّدِ الرأي بعد عهد رسول الله ﷺ، كما سيفصِّل الفصلُ الثالثُ من هذا البحث. ورَدَّ العلماء على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "العِلَّة للإعزاز، إذْ يُفعل الدَّفْعُ ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتُّبُ الحكم – الذي هو الإعزاز – على الدَّفْع – الذي هو العِلَّة. وعن هذا قيل: عدم الدَّفْعِ الآن للمؤلَّفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نَسْخ، لأن الواجب كان الإعزاز، وكان بالدفع، والآن هو في عدم الدفع".[42]

ورغم تأييدنا للقائلين بأن دعوى النسخ باطلة، إلا أنه يبدو لنا أن الإعزاز هنا مقصِد وليس علة، حسب التعريف الأصولي للعلَّة بأنها "وصف ظاهر منضبط"، لأن الإعزاز وصفٌ متغيِّر بتغيُّر الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد أدار الحكم هنا مع المقصد لا مع العلة، لأنه

---

39 الجصاص، أحمد بن على أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث، 1405، ص325.

40 البيهقي. أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة: مكتبة دار الباز، 1414، ج7، ص20.

41 السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.، ج2، ص260.

42 المرجع السابق.

اعتبر الظروف التي تغيرت، ورأى أنه لا حاجة لهذا السهم في ذلك الوقت، لأن المقصد – وهو تَقَوِّي المسلمين بهؤلاء المؤَلَّفين – لم يعد مستهدَفاً. ويفصِّل المبحث القادم العلاقة بين العِلَّةِ والحِكْمَةِ والمَقْصِد.

وكما أن دعوى النسخ لحكم المؤلَّفة قلوبهم باطلة لأنها أبطلت الحكم بدون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى "التفكيك"[43] و"الإلغاء" و"الإسقاط" و"الانتهاء" لنفس الحكم – بل ولأحكام القرآن عامة – التي تبنّتها مدرسة التَّأَثُّر المعاصرة.[44] فمحمد النويهي مثلاً فسَّر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على أنه "إلغاء لتشريع قرآني"،[45] وفسَّره نصر أبو زيد على أن عمر "لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة".[46] ورأى محمد أركون أنه بدلاً من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر، فإنه من الأَوْلَى تبنِّي العلمانية الغربية بحذافيرها كحلٍّ نهضوي في رأيه، على أن يُؤَوَّلَ القرآن والنصوص الشرعية عموماً إلى التَّأَثُّر.[47] والتَّأَثُّر خ مفهومٌ ظهر في اتجاه ما بعد الحداثة الفلسفية، يتلخص في أن الثقافات والأحداث

---

43 التفكيك (deconstruction) هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي "ما بعد حداثي"، من أصل جزائري) في الستينيات من القرن العشرين للتخلص –حسب رأيه – من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص، أو لدين، أو لجنس، أو لأشخاص. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة". راجع: Taylor, V. and Winquist, C., ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2001.

44 بالإنجليزية: historicism.

45 النويهي، محمد. في مقال نشره في **مجلة الآداب البيروتية**، مايو 1970م ونقله بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 2002م، ص156–158.

46 Abu Zaid, Nasr Hamed "Divine Attributes in the Qur'an," in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998).

47 Arkoun, Mohammed *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

والنصوص مرتبطة ارتباطاً كلياً وجزئياً بسياقها التاريخي،[48] وبما يطرأ عليها من تطور تاريخي. بل أضاف إبراهيم موسى – بناء على مفهوم التَّأَرُّخ – أن القرآن لا يملك مقومات الرؤية الأخلاقية بالمعنى المعاصر لهذه الرؤية.[49] وهو بالتالي لا يوافق على إعادة تفسير النصوص بأسلوب عصري وحسب قِيَم العصر لأن ذلك يعزز "الأصولية المبنية على النص"، على حدِّ قوله. بل دعا حسن حنفي إلى استبدال المفاهيم (التَّأَرُّخيَّة) مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل.[50] (!)

وإذا كان لمفهوم التَأَرُّخ المجرَّد وجاهةٌ من الناحية الفلسفية، فإن الخطأ الذي وقع فيه المُتَأَرِّخون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية التي هي فعلاً محصِّلة الثقافات والتصوُّرات المتغيرة، على النص الإلهي الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم "تأرخ القرآن" لا يتفق –في رأينا– مع الإيمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه . ومآلُ هذا المفهوم الخاطئ حتماً هو ضياعُ دين الأمة وفقدانُ مصدرها المعرفي الرئيسي، وبالتالي سقوطها في شَرَك الانقياد الأعمى لغيرها من الأمم، لا تفرّق بين ما عندهم من علم نافع – والحكمة ضالة المؤمن– وما عندهم مما يضرُّ ولا ينفع.

والمقاصد الشرعية تسهم في حماية الأمة من ذلك السقوط بإذن الله، ذلك أنها تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية – التي ينادي بها الناس جميعاً –، ولكن من دون أن تضعها في وضع مناقض أو متحدٍّ لمفاهيم الإيمان والعبادة والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، كما يفعل المُتَأَرِّخُون.

---

48 Winquist and Taylor, *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178.

49 Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002).

50 حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، 2002م، ص108.

أما قضية الرؤية الأخلاقية، فإن الأمر يرتبط بتأويل النص لا بالنص نفسه. فصحيحٌ أن عدداً من الفتاوى والآراء التي ظهرت في تاريخنا الفقهي والفكري، تتناقض مع قيم الأخلاق من عدل ورحمة ومساواة بين بني آدم، ولكنّ تلك الفتاوى والآراء لا تمثل إلا تأويلات أصحابها المتعسِّفة للنصوص الشرعية، ولا تمثِّل النصوصَ الشرعية نفسَها.

"فالشريعة مبناها وأساسُها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، وحكمةٌ كلها، ومصلحةٌ كلها، فكل مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجَوْرِ، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكْمة إلى العَبَث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل".[51]

هكذا يفهم العلماء الشريعة ومقاصدها. فالمقاصد الشرعية تحمي من الخطل عن طريق وضع ضوابط للاجتهاد، والمنهج الذي اتبعه عمر رضي الله عنه لم يمار في "سلطة النص" بل اجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

ثانياً: الدَوَران مع مقصد الإعْمار في مَسْألتي إحياء الأرضِ وإقطاعها

قال رسول الله : "من أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له"، وفي رواية: "مَنْ أعمَرَ أرْضاً ليست لأحدٍ فهو أحقُّ بها".[52] قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حقّ لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها".[53]

---

51 ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **إعلام الموقعين**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج3، ص14-15.

52 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب إحياء الأرض.

53 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1303، ص37.

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: "مَنْ أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له، وليسَ لِمُحْتَجِرٍ حقٌّ بعد ثلاث سنين" .[54] والمحتجر هو من يأتي إلى أرضٍ مَوَاتٍ فيقيم حولها سوراً ليحرزها ويمنعها من الغير، ثم لا يعمرها ولا يحييها.

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي رحمه الله على فعل عمر بقوله: "بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنَّه النبي أصبح محقِّقاً الهدفَ منه، فإما أن يَعْمُرَ الرجل الأرض التي سوَّرها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين، وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة، من حق أيِّ فرد فيها أن يَعْمُرَها ... وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه وليّ الأمرِ، الحريصَ على إحياء الأرض الموات، التي حرص على إحيائها قبله رسول الله ، حيث رَفَضَ عمر أن يستخدم تشريع (من أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له) في نقيض ما قصده منه رسول الله ... أما الجامدون الذين يريدون إعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها، فما أبْعَدَهُم عن فهم فكر عمر الفقهي".[55]

وعلى الرغم من اتفاقي مع الدكتور البلتاجي في نظرته هذه، إلا أنني أختلف مع تسميته مسألةَ إحياء الأرض "تشريعاً"، وإنما هو تصرف من الرسول صلى الله عليم وسلم بالإمامة. قال القرافي في فروقه: "الفرق السادس والثلاثون: بين قاعدة تصرفه بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ... تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة ... [أما]

---

54 المرجع السابق.

55 بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص173.

بعث الجيوش ... وصرف أموال بيت المال ... وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود ... فهذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم فمتى فعل شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها".[56] وقد وسّع هذه النظرة الشيخ ابن عاشور، فأضاف أحوالاً أخرى كالفتوى، والهَدْي، والنصيحة، والمصالحة، والتأديب، وتعليم الحقائق العالية، والإشارة على المستشير، وغيرها مما هو متصل بموضوع المقاصد بمعنى قصد "انتصاب الشارع للتشريع" من عدمه، حسب تعبير ابن عاشور.[57]

ومن خلال تطبيق المنهج نفسه تُفهم أيضاً مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من فعل الرسول أصلاً.

ذكر يحيى بن آدم في خراجه: "جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلمَّا ولِي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك، وإن رسول الله لم يكن يمنع شيئاً يُسألُه، وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويتَ عليه منها فأمْسِكْهُ، وما لم تُطِقْ وما لَمْ تَقْوَ عليه فادْفَعْه إلينا نَقْسِمْهُ بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله! شيئاً أقطَعَنِيه رسولُ الله . فقال عمر: والله لَتَفْعَلَنَّ. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين".[58] فعمر هنا لم يلغ إقطاع الأرض، وإنما وجَّهَهُ حتى لا يكون طريقاً لاكتناز الثروة وتعطيل الموارد، الأمر الذي يتعارض مع مقصود النبي من إقطاعها.

---

56 القرافي. أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998م، ج1، ص357. وهو فرق استشهد به عدد كبير من العلماء المعاصرين في مواضع شتى من كتاباتهم عن مقاصد الشريعة.

57 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق.

58 ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي. **الخراج**. لاهور، باكستان: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1974م، ص110.

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 فتحت العراق والشام ومصر، طلب كثير من المحاربين من قوَّادهم (سعد بن أبي وقاص في العراق وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسّموا عليهم الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة![59] وروى يحيى بن آدم أن عمر "أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنَّا قوْمٌ من أهل السواد، وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضرُّوا بنا فَفَعَلوا وفَعَلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرِحنا بكم وأعجَبَنا ذلك، فلم نرد كفَّكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبَلَغَنا أنَّكم تريدون أن تَسْتَرِقُّونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام، وإن شئتم فالجزية. فاختاروا الجزية".[60]

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج، وعدم اعتباره للأرض المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسَّم بين المحاربين! حكى أبو يوسف: "فأكثروا على عمر، وقالوا: تَقِفُ ما أفاء الله علينا بأسيافِنا على قومٍ 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: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى

---

[59] أبو يوسف. **الخراج**. مرجع سابق. ص14 و81. والبلاذري، أبو الحسن. **فتوح البلدان**. بيروت: مطبعة الهلال، الطبعة الأولى، 1983م، ص264.

[60] ابن آدم. **الخراج**. مرجع سابق. ج1، ص152.

كلها. ثم قال: ﴿مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ﴾، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلّاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء ونَدَعُ من تخلَّف بعدَهم بغيرِ قسمة؟ فأجمعَ [عمر] على تركه وجمع خراجه".[61]

فالمقصِد من جزءِ الغنيمة الذي يُقسَّم على المحارِبين، هو نوعٌ من التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض المفتوحة بمن فيها و"المدن العظام" على حد تعبير عمر رضي الله عنه،[62] فهذا مما يتعدى المصلحة المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد بالتوازن في توزيع الثروات على الناس،

---

[61] أبو يوسف. **الخراج**. مرجع سابق. ص15 والآيات من سورة الحشر 6-10.

[62] المرجع السابق. وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام.

ونتيجته أن تكون دُوْلَةً بين الأغنياء، لا في جيل الصحابة رضي الله عنهم فقط، بل وفي الأجيال من بعدهم، كما شرح عمر رضي الله عنه في حجته.

ولا يعكِّر على هذا ردُّ ابن حزم الظاهريّ على اجتهاد عمر بقوله: "ورَوَوْا 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 مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع – بإقرارهم – من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟".[63] ويبدو لي أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة آنفاً دليلاً يعارض (معارضةً ظاهريةً) دليل تقسيم خيبر، وبالتالي اعتبارَ اجتهادِ عمر رضي الله عنه نوعاً من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض التعليل للنصوص ولو بعلل ظاهرة منضبطة ... المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غير مقبولة.[64]

---

63 ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق. ج2، ص229.

64 راجع أمثلة لذلك في: سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص333–334. ولكني لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للعلل المؤثرة من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال في **المحلى**: "عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها إلى رسول الله فسألها عن ذلك فقالت: أردت لأقتلك، قال: ما كان الله ليسلطك على ذلك، أو قال علي، فقالوا: ألا تقتلها؟ قال: لا. قال أنس: فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله ... فصح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه" (ابن حزم. **المحلى**. مرجع سابق. ج11، ص26). وما أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء كانت سيفاً أو سماً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من الفساد والقتل (بالسم) إن تخيلنا تطبيقه على هيئة قانون في بلد ما.

وقد سار عمر على نفس المنهج في مسألة تخميس السَّلَب. فرُوي: "عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سَلَبُه ثلاثين ألفاً. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نُخَمِّسُ السَلَبَ وإنّ سَلَبَ البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خَمَّسْتُه".[65]

ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رَصَدَ 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: واجبٌ 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 النَّفْل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[66]

ولكنّ فعل عمر رضي الله عنه يدلنا على أن فعل النبي في مسألة السلب كان تصرفاً بالإمامة وليس تقريراً لحق شرعي محض، كما في مسألتي إحياء الأرض وإقطاعها. وعلى هذا فقد نظر عمر رضي الله عنه – كإمام – إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر الدليل من فعل النبي ، فلو لم يخمّس هذا السلَب الكبير لضاع على المسلمين ثرواتٌ كبيرةٌ، ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون مَنْ سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية في باب الجهاد.

---

65 ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر د.ت.، ج1، ص290–291.

66 المرجع السابق.

رابعاً: مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

"أخرج الدارقطني عن جُوَيْرِيَة عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يُقَيِّمُ[67] 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. فقرَّر على الخيل ديناراً ديناراً. وروى أيضا عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصْدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أنَّ رسول الله سَنَّ صدقةَ الخيل".[68]

وقد علق الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهميةٌ بالغةٌ في باب الزكاة. فقد دلَّ تصرُّف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأنَّ أَخْذَ النبيِّ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع مَنْ بَعْدَهُ أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأنَّ أيَّ مالٍ خطيرٍ نامٍ يجب أن يكونَ وعاءً للزكاة، وأنَّ المقادير فيما لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهادٌ من عمر، فلا يكون حجة".[69]

---

67 هكذا وردت، ومعناها "يقوِّم"، وهو دليل على صحة استعمال لفظة "التقييم" بمعنى "التقويم".

68 السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج2، ص192، وكذلك: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**. تحقيق: محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387، ج4، ص216.

69 القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشر، 1985م، ج1، ص229.

وقد حصر بعض الفقهاء – ومنهم الظاهرية – الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله 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 السُنَّة ... 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 ... ".[70]

ولكن الشيخ القرضاوي أيَّدَ مذهبَ أبي حنيفةَ المتوسِّعَ في هذه المسألة بإيجابه للزكاة في كلِّ ما أخرجت الأرض مما يُقْصَدُ بزراعته النماء،[71] بل عمَّم القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كلَّ مالٍ نامٍ وعاءً للزكاة"، وكتب معلِّلًا لذلك: "إنَّ الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام ... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظمَ المصانع وأضخمَ العمارات، أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة، الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أَوْسُقٍ الشعير في سنوات".[72] ومنهجُ الشيخ القرضاوي في هذه المسألة –فيما يبدو لنا– أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابة المجتهدين رضي الله عنهم في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

---

70 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. **المحلى بالآثار**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج5، ص209–211.

71 القرضاوي. **فقه الزكاة**. مرجع سابق. ج1، ص146.

72 المرجع السابق.ص148.

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهجَ نفسَه في مسألة الدية، فقد ثبّت قيمتها الواردة عن رسول الله (وهي قيمة مئة من الإبل)، ولكنه غيّر نوع المال المدفوع فيها بحسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والوَرِق في العراق[73])، وفي هذا مراعاةٌ لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القِيَم المقدَّرة.

كانت تلك أمثلةً قليلةً تدلُّ على منهج الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر رضي الله عنه الأحكام الشرعية بمقاصدها، بمشورة وإقرار من الصحابة رضي الله عنهم، مثل تحقيق مقصِد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير، وتضمين الصُنَّاع والمؤتمنين، وعَوْل الفرائض، وتحقيق مقصِد السماحة ورَفْعِ الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة، ودرء حدِّ الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تَفْقَه، وتحقيق مقصِد الرَّدْع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصِد إعفافِ المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات الهامة في تاريخ التشريع الإسلامي.[74]

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 تغيُّر الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر، وخاصةً خارجَ أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضيةٌ عميقة حسَّاسة، لا بُدَّ من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفَيْ غُلُوٍّ وتَفْرِيط.

فأما أصحاب طرف التفريط فلا يتصورون أن تترتب أية نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع، نظراً لاختلاف الزمان، وقد

---

73 بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص190.

74 راجع المرجع السابق.

عُرضت في الصفحات السابقة بعضُ هذه الآراء على لسان أصحاب مدرسة التأثُّر.

أما أصحاب طرف الغُلُوِّ، فلا يتصوَّر أصحابُه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع، ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعة العرب وبيئة العرب، بِمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية في عصر الرسالة. وإذا حدث أن اختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسَه في حق أهل البيئة المختلفة! فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تُسْقِط فرضَ صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً،[75] وفتاوى أخرى تُسْقِط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة بدعوى أن العملات الورقية لم يَرِدْ بها نَصّ.[76] وعليه فإن المغالين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المفرِّطون، وهي: إسقاط الأحكام الشرعية!

وأما المنهج الوسطي فلا يجمد على بيئة محددة، وفي الوقت نفسِه لا يُهمل ما صحَّت روايتُه عن رسول الله ﷺ، بل يدور مع متغيِّرات الواقع ويقيس على ثوابت المقاصد الشرعية. وقد كان هذا منهج عمر رضي الله عنه في اعتبار المقاصد التشريعية، مع مراعاة المتغيرات في بُعْدَيْ الزمان والمكان، كما وضحت الأمثلة السابقة. كتب الإمام الشاطبي يقول: "الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح. فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالإتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب

---

75 انظر هذه الفتاوى والرد عليها في **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. دبلن. العدد الأول (يناير 2003م)، ص99-101.

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

كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه لأنه أبعد من اتباع الهوى وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة، فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع".[77] وبلغة العصر، فإن المنهجَ المقاصِدِيَّ الذي يتبناه هذا البحث هو المنهج الوسطيّ بين حرفية الظَّاهرية وتفكيك المتأرّخين.

المطلب الثالث: اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور عِلمَ أصول الفقه في تطوره التاريخي، واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[78] وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من ... تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول ... فهم قَصَرُوا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي عِلَلُ الأحكام القياسية".[79] وقد وافق عددٌ من العلماء المعاصرين الشيخَ ابن عاشور في نقده هذا.[80] فمثلاً، ذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ... فكان هذا نقصاً واضحاً في علم

---

77 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج4، ص261.

78 ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م، ص204.

79 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص118.

80 انظر أمثلة لذلك في: الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. لبنان: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1994م، ص468-471.

أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[81] وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[82] "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".[83]

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 ومَرَقَ من الدين، فالفقه بالضرورة مُنْحَسِرٌ أيضاً عن هذا الواقع ... وكان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عهد 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، فإنَّ التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل، تعطَّلَت تلك الأصول كما تعطَّلَت الحاجات التي اتُّخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعضُ تلك الأصول العمرية، ولكنَّ مالكاً وتلامذته لم يكونوا أولِي أمرٍ مسؤولين عن رعاية مصالح

---

81 المرجع السابق.

82 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج1، ص5.

83 المرجع السابق.

الأمة وسياستها بالشرع، فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرَّروها، وآلَتْ إلى التعطيل الكامل".[84]

ولكن يبدو لنا أن هذا النقد يَصْدُقُ 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 استقرَيْنا من العديد من مراجع الفقه حضورَ المقاصد القويَّ في كثيرٍ من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية، بالرغم من اقتصار الفقهاء على معالجة القضايا الفردية دون القضايا العامة كما لاحظ العلماء المعاصرون. وستأتي في الفصلين الثالث والرابع أمثلة عديدة على ذلك.

ولكن لابد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الإعمال للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد تم تحت أسماء مختلفة اتَّفقت مع المقاصد الشرعية في المعنى[85] وإن اختلفت معها في الألفاظ والمصطلحات، ولا مَشَاحَةَ في الاصطلاح، مثل: قصد الشارع بالحكم[86] (وأطلق عليه غرض الشارع[87] وما أراد الشارع

---

84 الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، 2000م، ص160-161.

85 حسب تعريفها المذكور في المطلب الأول من هذا المبحث.

86 انظر مثلاً: ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج2، ص9، وانظر: ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج29، ص424، وكذلك: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **حاشية ابن القيم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415، ج6، ص167 و: الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج4، ص286.

87 انظر مثلاً: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، 1420. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، 1420. ج1، ص95، ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1401، ج1، ص160، والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.ج2، ص248، والشوكاني، محمد بن على بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1412، ج1، ص137.

بالحكم[88] وما "تشوّف" الشارع إليه[89])، ومناسبة القياس[90] (وهو مبحث مقاصديٌّ بالأساس)، والحكمة،[91] والمصلحة،[92] والمصالح المرسلة[93] (وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يُقْصَدُ به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء، وهذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها النصوص بل هي مستقراة من النصوص). وهذه المصطلحات كلها استخدمت في الأغراض الفقهية التالية:

أولاً: التعليل

فقد أعمل الغالبية العظمى من الفقهاء أحد مصطلحات المقاصد المذكورة في التعليل للأقيسة، بغضّ النظر عن اعترافهم بأصلَيْ الاستصلاح والتعليل بالحكمة في مذاهبهم الأصولية من عدمه. فمثلاً، بالرغم من رَفْض الإمام الغزالي لأصل الاستصلاح، بحكم شافعيَّتِهِ، ونَعْتِهِ له بأنه "من الأصول الموهومة"،[94] إلا أنه قاس

88 انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، 1358، ص62، الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج1، ص139، وج2، ص177، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج3، ص197.

89 مثل تشوف الشارع للحرية، والعتق، وعدم الطلاق، ولحوق النسب، وغيرها من المعاني. انظر مثلاً: السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج4، ص513.

90 انظر مثلاً: الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج5، ص226، والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172، والآمدي. **الأحكام**. مرجع. سابق. ج5، ص391.

91 انظر مثلاً: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل**. تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة. ص614. والرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج5، ص396-392 وص596-595، ويفصل المطلب القادم في مسألة التعليل بالحكمة.

92 انظر مثلاً: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411، ج1، ص459، وج2، ص400، وج3، ص56، وج4، ص238، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405. ج1، ص68، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج3،ص147، والآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج4، ص279.

93 انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172.

94 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172.

بناء على المصالح والحِكَم التي اعتبرها الشارع مثل حفظ العقل، وغيره من المقاصد الشرعية. فعلى سبيل المثال، كتب في المستصفى يقول: "المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسمٌ شهد الشرع لاعتبارها، وقسمٌ شهد لبطلانها، وقسمٌ لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حُجَّة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله حُكْمُنا أن كلَّ ما أسكر من مشروبٍ أو مأكولٍ فيحرم، قياساً على الخمر، لأنها حُرِّمَتْ لحفظِ العقل الذي هو مَناطُ التكليف ... ومقصودُ الشرعِ من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصولِ الخمسةِ فهو مصلحة، وكل ما يفوِّتُ هذه الأصول فهو مَفْسَدَة ودَفْعُها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس".[95] فها هو الإمام الغزالي في هذا الاقتباس يقيس صراحة بمقصد حفظ العقل، بل يماهي بين الضرورات الخمس وبين المعاني المناسبة في القياس.

ثانياً: الترجيح بين العلل في القياس:

فمثلاً، فصّل الآمدي القول في الترجيح بين علَّتَيْن، يؤدِّي القياسُ فيهما إلى نتيجتين مختلفتين، وذكر وجوهاً للترجيح بالمقاصد منها: "أن يكون المقصودُ من إحدى العلَّتين من المقاصد الضرورية ... والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري، فما مقصودُه من الحاجات الضرورية أَوْلَى، لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تَخْلُ شريعةٌ عن مراعاته وبُوْلِغَ في حفظه بشرعِ أبلغِ العقوبات ... [أو] أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب

[95] المرجع السابق، ص174، و انظر أمثلة في: الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.

التحسينات والتزيينات، فما مقصودُه من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله ... [أو] أن يكون مقصودُ إحدى العلَّتين من مكمِّلات المصالح الضرورية، ومقصودُ الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصودُه من مكمِّلات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابلُه أصلٌ في نفسه يكون أَوْلَى، ولهذا أُعْطِيَ حكمَ أصلِهِ حتى شُرِعَ في شُرْبِ قليلِ الخمر ما شُرِعَ في كثيرِه".[96]

ثالثاً: حل تعارض النصوص

قد ورد استخدام المقاصد في توجيه وحل تعارض النصوص عند بعض الفقهاء، وإن أطلقوا عليها "عللاً" في أغلب الأحيان، رغم عدم انضباطها.[97] غير أن أنواع التعارض ومناهج التعامل معها تحتاج إلى تفصيل سيطرحه هذا البحث في الفصلين القادمين.

رابعاً: تغيُّر الفتوى

من أحسن ما كُتِبَ في هذا الموضوع الفصلُ الشهيرُ في إعلام الموقعين لابن القيم تحت عنوان "فصل في تغيُّر الفتوى بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد"،[98] تضمَّنَ عشرات الأمثلة على تغيير الصحابة للفتاوى حسب تغيُّر الأحوال، لما يمكن تعليله بالمحافظة على تحقيق المقاصد الشرعية، وذكر ابن القيم أن: "الحكمة في تغيُّر الفتوى بتغيُّر الأحوال ... لما رأته الصحابةُ من المصلحة".[99]

---

96 الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج 4،ص286.

97 انظر الأمثلة في هذا البحث في الفصل الثاني والثالث.

98 ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج 3،ص1.

99 المرجع السابق. ص35.

خامساً: منع التحيّل

"الحيل الفقهية" – في نظري – دليل على مَدَى الشكليَّة، وإهمال النظر إلى المقاصد العليا والقواعد العامة، الذي وصل إليه بعض الفقهاء قديماً وحديثاً. وقد تضمن كتابا "مقاصد الشريعة" للشاطبي ولابن عاشور دراستين عن إبطال التَحَيُّل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية.[100] وفي إعلام الموقعين كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحِيَل وأبطلها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار الشكليات والظواهر المجردة للأحكام، وذكَرَ كلاماً نفيساً، منه: "مما يدل على بُطْلان الحِيَل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجبَ الواجبات وحرَّمَ المحرمات لِمَا تتضمَّن من مصالِحِ عِبادِه في معاشهم ومعادهم ... فإذا احتالَ العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدُها إبطالُها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقضُ حكمته فيه ومناقضتُهُ له، والثاني أن الأمر المحتالَ به ليس له عندَه حقيقة ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصوداً له، والمقصودُ له هو المحرَّمُ نفسُه، وهذا ظاهرٌ كلَّ الظهور فيما يقصد الشارع. فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غيرُ مقصودة له، وكذلك المتحيِّل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يَهَبُهُ درهما واحداً، حقيقةُ مقصودِهِ إسقاطُ الفرض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له ... فإن الشريعة للقلوب بمنْزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصُوَرِها".[101]

وبالرغم من شيوع هذه التطبيقات للمقاصد الشرعية وغيرها في الفقه الإسلامي إلا أنها – في رأينا – افتقدت عنصراً منهجياً أساسياً، وهو عنصر الاطِّراد في التطبيق.

---

[100] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 2، ص384 وما بعدها، وابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص259.

[101] ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج 3، ص147–148.

وأعني بالاطِّراد اعتبارَ مقاصد الشارع من الأحكام حاكمةً على جميع جزئيات الفقه، بل على فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً. فلم يحدث تاريخياً أن قُدِّمَت المقاصدُ الشرعيةُ كأصول ثابتة تُفَسَّرُ على ضوئها جميعُ نصوص الأدلة التفصيلية من آياتٍ وأحاديث، وتتفرَّعُ عنها كل أحكام الفقه التفصيلية، اللهمَّ إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري، في كتابه الفَذِّ "غِياث الأمم في التياث الظلَم"،[102] وفيه يُعْرِبُ عن خوفه من انقراض حَمَلَةِ الشَّريعة ونَقَلَةِ المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أنَّ هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوْجَدَ الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد، دون التقيد بمذهب، بل دون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي "تختلف فيها الأفهام" و"تختلف في توثيقها الآراء". ثم بَنَى الجوينيُّ أحكامَ الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، وعلى "المُحْكَمات التي لا يتطرَّقُ إليها تعارُضُ الاحتمالاتِ وطُرُقُ التأويلات"،[103] على حد تعبيره. وأوضح الجويني أن منهجه كان استقراءَ هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنْزل منْزلة القطب من الرحى والأُسِّ من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريع، وإليه انصراف الجميع".[104] وذكر إمام الحرمين أنَّ هذه الأصول والقواعد – التي هي "منشأ التفاريع" – قد بناها على "المقاصد"[105] في أبواب الفقه، مثل مقصد تَراضي المُلَّاك في معاملات البيع، ومقصد رَفْعِ ضَرَرِ المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب النَجاسات، وغيرها.[106]

---

[102] الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غِياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400.

[103] المرجع السابق. ص490.

[104] المرجع السابق. ص434–435.

[105] المرجع السابق. ص476.

[106] المرجع السابق. ص494، 473، 446، على الترتيب.

ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب – في رأينا – يُمكن أن يُستقى منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاحٌ من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملًا، ثم استنتاجِ مقاصدَ وأصولٍ قطعيةٍ، تكون حاكمةً على عملية الاجتهاد، بِبُعْدَيْها: الحديثيِّ النقدي والفقهيِّ الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية، لا تَشُذُّ عنها، وبالطبع لا تتناقض معها. ولعلَّ ظروف الإمام الجويني السياسية[107] هي التي دعته إلى التلميح دون التصريح بتلك المعاني في الغياثي، والأمر بالطبع قابل للبحث التاريخي والأصولي المعمق.

أما التجديد الأصولي المعاصر عن طريق المقاصد؛ فقد ظهر له إرهاصات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأت بالنقد الذي ذكر آنفاً، وانتهت مؤخراً بمحاولات منهجية لِبَلْوَرَةِ هذا التجديد للأصول عن طريق توظيف المقاصد في "توسيعِ القياس" و"إخراجِه من الجزئيةِ إلى الكلية"، وما شابه ذلك من المصطلحات. وهذه الأطروحات في التجديد قد بَنَت على ما نبه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبَّر عنه الإمام الجويني بالقياس الكلي،[108] وما عبَّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات. قال الشاطبي في موافقاته: "إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعُها آحادُ الجزئيات. كذلك نقول: إذا ثَبتَ في الشريعة قاعدةٌ كليةٌ في هذه الثلاثة أو في آحادها، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي، أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع".[109] ثم دلل الشاطبي على ذلك بدلائل عقلية ونقلية.

---

[107] والتي أشار إليها الدكتور عبد العظيم الديب في مقدمته القيمة لتحقيقه القيم للغياثي.

[108] الجويني، **البرهان**، ج 2، ص590.

[109] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج2، ص61 وما بعدها.

أما في البحث المعاصر، فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن نتسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحةً معينةً من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقرِّبنا من فقه عمر".[110] ودعا الدكتور حسن جابر إلى منهج تحكم فيه كليات المقاصد على جزئيات الفقه.[111] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام، دلَّت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبر هذا القانون الكلي مقصِداً من مقاصد الشريعة، فيتحوَّل إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمدُّ وجودَه منها".[112] ورفض الدكتور محمد سليم العوا تسميةَ تصرُّفاتِ الصحابة –التي ذُكر بعضها آنفاً– تغييراً للأحكام، وفضَّل تسميتها "اتّباعَ رسول الله في إِدَارةِ الأحكامِ على المَصَالِح، والعملِ بِها ما أدَّت إلى تحصيلِ مقصودِها".[113]

وهذا البحث يحاول الإسهام في هذا التجديد المعاصر عن طريق إعمال المقاصد في حل تعارض النصوص وتفسيرها، ويقترح القاعدة التالية: **"تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها وجوداً وعدماً".**

---

110 الترابي. **قضايا التجديد**. مرجع سابق. ص166–167.

111 جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، 2001م، الباب الأول.

112 العلواني. **مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص124–125.

113 العوا، محمد سليم (وآخرون). **السنة التشريعية وغير التشريعية**. القاهرة: دار نهضة مصر، 2001م، ص 71.

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجيَّين هامَّين، خُصِّصَ المبحثُ القادم لبحثهما:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم، كما هو الحال في العلَّة التي يتفق على حُجِّيتها أغلبُ الفقهاء؟

السؤال الثاني: كيف نفرِّق بين الأحكامِ التي تصلُحُ لأن تُنَاطَ بِمقاصدها المستنبطة، وبين الأحكام التي قُصِدَ بِها التسليم والتعبُّد الحرفيُّ المحض، دون النظر إلى مسألة المصالح والحِكَم؟