

مَجْدُ الطَّائِفَةِ ابْنِ ابْنِ شَوَّازٍ
مَكْتَابُهُ
مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الجزء الثاني

بَيْنَ عَيْنَيْ
أَصُولِ الْفِقْهِ
وَالْمَقَاصِدِ

تَأليف
الشيخ محمد الجيب ابن الخوجه

طبع على نفقة
حضرة صاحب السُّمُو
الشيخ محمد بن خليفة آل نايي
أمير دولة قطر وحفظ الله
بمصر في دار الأوقاف والشؤون الإسلامية

شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْإِمَامِ الْأَكْبَرِ

مَجْلَدُ الظَّاهِرِ الزَّيْبِ عَشْرًا

وَكِتَابُهُ

مَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الجزء الثاني

بَيْنَ عَامِيٍّ

أَصُولِ الْفِقْهِ

و
مَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَأَلَّفَ

الشيخ محمد حميد بن الخوجة

طُبِعَ عَلَى نَفَقَةِ
حَضْرَةِ صَاحِبِ السُّمُوِّ

الشيخ محمد بن خليفته آل ناني

أمير دولة قطر «حفظه الله»

بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية



طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
على نفقة
حضرة صاحب السمو

الشيخ محمد بن خليفة آل ثاني
أمير دولة قطر «حفظه الله»

حقوق الطبع محفوظة

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

حاولت مصاحبة الإمام الأكبر في رحلته المباركة، التي أنجز فيها للفقهاء، والمفكرين، وللناس عامة عملاً جليلاً، كان يتطلع إلى القيام به من بداية حياته العلمية. فحظيت من ذلك - بحمد الله - بعلم نافع، وتوجيه دقيق، وتنبه رائع، حين أتيت على الكتاب كله، نظراً وتدبراً وتحقيقاً.

فقد كان حريصاً طوال حياته على تدوين ملاحظاته في مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى الجمع المُتَقَن بين ذلك وبين علمي الفروع وأصول الفقه. وبلغ من ذلك أغلى الأماني لديه حين أتمَّ الله عليه هذه النعمة، فحمد ربه على ما أعطى، وشكر له ما هياؤه به للاضطلاع بهذا المهم الذي تناساه فحول العلماء، وغفلوا عنه نحو ثمانية قرون. فلا يكادون يذكرونه، ولا يذكرون منه تفصيل نظرياته وقواعده وما اشتمل عليه من حكم ومنافع، ولا ما يتحقق به للدارس، بعد بذل الجهد، من التعرف والاهتداء إلى طريق تعيين المقاصد الشرعية، وما يضم إليها من أحكام الاستنباط. فيكون ذلك معواناً على البصر بآيات الله الحكيمة والحكمية، وأحاديث رسولهِ البَيانية والتشريعية. وبهذا يسهل على العالم والمجتهد التوصل بفضل الله إلى بيان أحكامه في المستجدات، وإلى سلوك أكمل طريق لضبط الأحكام الشرعية المناسبة، بالتزام الوحي

الإلهي مصدراً وحجة، وتحقيق ما يجلبه للمكلفين من مصالح، ويدروءه عنهم من مفسد، يشعرون معه بأن الشريعة عدلٌ كُلُّها، وأنها القادرة بسماحتها ومرونتها على الجمع بين خيري الدنيا والآخرة لكل عبد منيب.

وليس بدعاً من الأمر أن نجد الإمام الأكبر ينصرف في التو إلى معالجة قضية علمية لها ارتباط كبير بمناهج الدرس والمناظرة بين العلماء وفقهاء الملة. فيردّ على تلك الظاهرة الغالبة التي تسمّ علماء الدين بالخلاف والجدل، وبالنزاع في ما ليس له كبير أثر في التوصل إلى صميم العلم وعين الحقيقة، ويقرّع المتخالفين منهم على عنادهم وإصرارهم على وجهات أنظارهم، «إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها، يدعن إليها المُكابِر، ويهتدي بها المشبّه عليه. وينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع عن أهل الجدل ما هم فيه من لجاج»^(١).

وقد كانوا يتصوّرون أن المخلص لهم من ذلك هو علم أصول الفقه. وأنّى له ذلك. وليس في علم أصول الفقه غنيّة لمطلب هذا الغرض؛ بل هو على العكس لم يكن منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه^(٢). وقد عسر بل تعذر الرجوع بهم إلى وحدة الرأي أو ما يقرب منها. وسيأتي - بإذن الله - حل هذا المشكل بتدبره وتفصيل القول فيه علي نحو ما سار عليه شيخنا في طريقته التي اختارها لذلك إصلاحاً لعلم أصول الفقه، ودعوة إلى دراسة المقاصد الشرعية دراسة مستوفاة، تجمع بين قطعية الأدلة والاعتداد بالمصالح. وهذا البحث الذي وضعناه تعريفاً بكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، الذي أتمننا - بفضل الله - تحقيقه، وحاولنا مسaire ما عنّ للمؤلف طرحه من موضوعات فيه، أو كشف عنه من حقائق، أو جمعه من القواعد والمقاصد.

(١) المقاصد: ٦.

(٢) المقاصد: ٦ - ٨.

وقد وقفنا قليلاً عند ما أورده من ألفاظ لها دلالاتها، اختلطت في أذهان الناس عند استعمالها. فكان من الخير تفصيل القول فيها، وبيان حقيقة الخلاف والاختلاف والمخالفة، مع الإشارة إلى تفاوتها في الدلالة على نحو ما شهد به القرآن في كثير من آياته، وفسرها به العلماء واللغويون. ويقتضي الأمر أحياناً إلحاق كلمات أخرى قرآنية بما أوردناه هي الأشباه والجدل والمجادلة، لكونها تحمل الدارس على تحديد معانيها، فراراً من اللبس الذي يعرض بسببها، ودفعاً للإشكال الذي قد يحصل منها. فإذا استوى الأمر وتبيّنت المصطلحات في جميع مسارات القول حسبما ألمعنا إليه، انتقلنا بدون شك إلى تمييز موضوعات الكتاب من علوم الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة متبّعين نفس المنهج الذي سلكه الإمام الأكبر. وإنما قَصَدنا إلى ذلك لكون تلك العلوم قد تبدو لنا أحياناً متقاربة، وأخرى متباعدة، لاشتراكها في الغرض العام الذي هو الشريعة، وتفاوتها فيما انتصبت لإقامته من غايات. وهي خصائص تلك العلوم الثلاثة المتميزة فيما بينها.

فإذا قضينا هذا الوطر، بحثنا موضوعين لهما أهميتهما الكبرى في مجالات التشريع واستنباط الأحكام؛ أولهما: قطعية أدلة علم أصول الفقه، وثانيهما: التعليل الذي هو طريق الاجتهاد والقياس، وسبيل حمل النظر على نظيره في الحكم عند الاتفاق في العلة أو الوصف المناسب أو المصلحة.

ويتبع النظر في ذلك التفريق بين المعلل والتعبدي من الأحكام. وهو ما أخذ به العلماء على اختلاف بين مذاهبهم واتجاهاتهم كأهل السنة، والأشاعرة، والمعتزلة، والظاهرية. وقد يكون الخلاف أو التعارض فيما انتهوا إليه عند إرادة استنباط الأحكام وبيان مقاصدها

عند البعض، وتوقّف الآخرين من المتكلمين تحيُّزاً وعناداً منهم، مثل قولهم بمراعاة الأصلح في أفعال الله، وبالْحُسْن والقبح العقليين. أو لاكتفاء الظاهرية والنظام بما تفيدُه النصوص، وتدُلُّ عليه، مع رفض التعليل والقياس رفضاً مطلقاً.

ولعله من الخير أن نكتفي بهذه الإشارة إلى أهمّ موضوعات الباب الأول من هذه الرسالة. والكلام على سائرها يطول.

وقد فرضنا أن تكون دراساتنا التي هي بمحلّ المقدمة للمقاصد منقسمة إلى أبواب، وكل باب منها إلى فصول، منهين عملنا هذا بإيراد قائمة من القواعد والمقاصد التي استخرجناها من تأليف إمامنا مقاصد الشريعة الإسلامية، وذكرنا من ذلك ما نيّطت به أحكام الشريعة، أو ضبطت له فروعاً ضَبطاً يدرجها في الإطار العام الذي يجعلها محكومة بأدلته، منبئية عليها، مستنبطة منها ومحققة لمقاصد التشريع الإسلامي بها.

ونظرة واحدة بعد ذلك في فهرست هذا الجزء: بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، تشير إلى أهم القضايا التي بحثناها به، وأدق المسائل التي أدرجناها فيه، طلباً للإضاءة والتنوير في هذا العلم الذي نرجو أن نكون ببحثه وذكر تطوّراته، وبمسايرة ما صحّ عند العلماء الراسخين من القدامى والمحدثين إثباته، قد وصلنا إلى القيام بعمل نافع ندرك به ما تطلّعنا إليه عند إعدادهِ، من الاستفادة والإفادة في خدمة علوم الشريعة الإسلامية فقهها وأصولها ومقاصدها.

وعلى الله التكلان، ومنه نستمدّ العون، وهو ولي التوفيق، ومن وراء القصد. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد لمقاصد الشريعة

تضمّن تمهيد الإمام الأكبر لكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية عدة عناصر منها:

أولاً: الإشارة إلى الغرض من وضع هذا الكتاب: وهو إملاء مباحث جليلة من المقاصد، والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها، والتنبيه على موضوعه الأساس، وهو خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب، والتذييل لهذه الإيماءات بتحديد مصطلحي التشريع والديانة عنده، فيما ورد له من ذلك أثناء عرضه لمباحث الكتاب^(١).

ثانياً: تقسيمه الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

تناول في القسم الأول منه:

أ - إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها، ومراتبها.

ب - ذكر المقاصد العامة من التشريع.

ج - ذكر المقاصد الخاصة بفقهاء المعاملات^(٢).

وفي القسم الثاني من نفس هذه المقدمة تعرّض إلى موضوعات هامة، أراد من إدراجها فيه ترسيخها في العقول والأفهام. وذلك لما تضمّنته من مسائل وأحكام ونتائج، يُرجع إليها بالنظر، وتكون منطلقاً لحصر وتحديد المحاور الثلاثة التالية:

(٢) المقاصد: ٣٠.

(١) المقاصد: ٥.

١ - ذكرُ الخلاف أو الاختلاف الحاصل بين علماء الشريعة من فقهاء وأصوليين. ونقدُ منهجهم في ذلك لِمَا أسرفوا فيه أحياناً كثيرة من النقاش والجدل^(١).

٢ - التفريق بين علمي الفقه والأصول من جهة، وبين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة من جهة ثانية^(٢).

٣ - التنبيه إلى ما اشتمل عليه علم أصول الفقه من قضايا لها علاقة بالمقاصد^(٣).

ومن القضايا الأصولية التي ألمع إليها الشيخ ابن عاشور في هذا التمهيد، وكان فيها حديث طويل بين الأصوليين: القول بقطعية أصول الفقه. فقد عرض في ذلك للآراء المختلفة في وصفه بها، ونقد رأي القائلين بذلك، جاعلاً مقاصدَ الشريعة الثابتة بطرق يقينية أخرى منها بالوصف بالقطعية^(٤). وفي هذا التمهيد تنويه بالرواد الباحثين عن مقاصد الشريعة وأسرارها من فقهاء وأصوليين^(٥).

ولعل مما يكون بياناً لتلك الإيماءات وشرحاً لما ورد فيها، قصراً لا حصراً، أن نقف عند طائفة منها تكميلاً لحديث الشيخ عنها، بل تذكيراً بما كان يريد أن يبعثه في نفوسنا من تصوّرات، ويشغل به عقولنا وألبابنا من قضايا علمية، تمس الفقه وأصوله ومقاصدَ الشريعة الإسلامية جميعها.

والله المستعان وعليه التكلان في تأمين المسالك لذلك، وتسديد خطى السير فيها.

(٢) المقاصد: ٦ - ٩.

(٤) المقاصد: ٢٣.

(١) المقاصد: ٥، ٦.

(٣) المقاصد: ١٠.

(٥) المقاصد: ٢٧ - ٢٩.

الباب الأول

قضايا ذات صلة

بالفقه وبعلمي أصول الفقه

ومقاصد الشريعة

الفصل الأول

بين الفقه وأصول الفقه ومقاصد الشريعة

أشار التمهيد الموجز لكتاب مقاصد الشريعة إلى أن العلوم الشرعية والإسلامية كثيرة ومتداخلة لاشتغالها جميعها بالقاسم المشترك الجامع بينها؛ وهو خدمة الدين والحق. ويقودنا التفريق بين هذه العلوم إلى الحديث عن الشرع والفقه وأصول الفقه وأصول الدين ومقاصد الشريعة. وهذه العلوم وإن بدت بينها مفارقات تميّز بين جميعها، غير أن عرضها على الوجه الذي اخترناه يجعلنا متابعين للاتجاه الذي رسمه الشيخ لنفسه عند الإيماء إليها والحديث عنها.

والانطلاق في هذه البيانات يحصل من تعريف علوم الشريعة بكونها المتلقاة عن طريق الوحي. وتوقُّفها على الشرع في صدورها يكون توقُّف وجود كعلم الكلام أو توقُّف كمال كعلم العربية. والشرع والحكم والخطاب الإلهي كلها بمعنى. ويراد بها الوضع الإلهي الذي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم.

والأحكام من حيث إنها تُطاع ديناً، ومن حيث إنها تُملى وتُكتب ملّة، ومن حيث إنها مشروعة شرعاً. والتفاوت بينها ليس بالذات ولكن بحسب الاعتبار.

أراد الفقهاء من بيان الأحكام الشرعية، ومن الشريعة والشرع، كلّ طريقة موضوعية بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء. وتطلق

بإزاء الفقه الذي وصفوه بكونه من علوم الدنيا، غير أنه كمصدره كثيراً ما يطلق على الأحكام الجزئية التي يتهذب بها المُكَلَّفُ دنيا ومعاداً، سواء كانت تلك الأحكام منصوصةً من قِبَلِ الشارع أو راجعةً إلى شرعه. فالشرع عند أهل السُّنَّةِ مُنْشِئٌ للأحكام. وهو والفقه يتعلقان بالأحكام الفرعية. ومن ثم سُمِّيَا بعلم الشرائع والأحكام.

وقد يُخصَّصُ الشرع بالأحكام العملية الفرعية، وإليه يُشعر ما في شرح العقائد النسفية. وتكون الشريعة عبارة عن الائتثار بالتزام العبودية، أو هي الطريق في الدين^(١).

ويتعيَّن في هذا المقام أن نذكر المفارقات بين الفقه وبين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

الفقه:

الفقه لغة: هو العلم بالشيء، والفهم له، والفتنة. واشتهر به علمُ الدين لشرفه. وأطلقَ بعدُ على ما يتناول الأحكام الدينية جميعها؛ من أحكام العقائد والأحكام العملية من علوم الشريعة التي ينبغي الوقوف عندها وهي: الفقه، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

وأساس الفقه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. ويشمل خطابُ الله الأحكامَ كُلَّها كما يدرك ذلك من قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢). وقد كان أول ما وُجِدَ منه عبارة عن طائفة

(١) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون: ٣/٧٦٠؛ القنوجي. أبجد العلوم:

٣٣٧/٢ - ٣٣٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

من الأحكام والفتاوى صدرت عن رسول الله ﷺ فيما عُرض عليه من قضايا، وما استُفتي فيه من مسائل، ثم ما صدر من مثل ذلك عن أصحابه رضي الله عنهم.

وبرزت في الفقه مدرستان: مدرسة النقل، ومدرسة العقل. الأولى اشتهرت بمدرسة أهل الحديث، والثانية بمدرسة الرأي. وبالإضافة إلى ما بين المدرستين من اختلاف في الاتجاه لاحظنا ما شهدته كل مدرسة من تطوّر في السير بالفقه. فمن أخذ بفقه السلف المعتدّ به بين غالب المسلمين في عهده، أو متمسك بمذاهب الخلف من بعدهم، أو بالمدارس الاجتهادية التي أصّلت للفقه قواعده، وبحثت قضاياها المختلفة من عبادية وغيرها، باعتبار ما اشتمل عليه المصدران: القرآن والسنة من تشاريع وأحكام.

والفقه في كل ذلك عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية، المتعلقة بكيفية العمل، تصديقاً حاصلاً من الأدلة التفصيلية التي نصبها الشارع على تلك القضايا. وهي الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وقال أبو حنيفة: الفقه معرفة الإنسان بالنفس ما لها وما عليها^(١). وتنوّع الفقه، في بعض أطواره، بحكم كونه علماً دينياً، إلى ثلاثة أنواع:

فمنه الاعتقادات التي يُبرزها علم الكلام، والوجدانيات التي يُمثلها علم الأخلاق والتصوّف، ومختلف المعاملات من عبادية تُعنى أولاً بعلاقة الإنسان بربه فيما يدين له به من الطاعة، وفي الاستجابة

(١) صدر الشريعة. التوضيح على التنقيح. مع شرحه التلويح: ١٠ - ١١.

لأوامره وترك نواهيه، وثانياً بضبط المرء علاقته بالمجتمع من حوله، وما يكون له في ذلك من تصرفات يريد بها الإيمان والعدل والاستقامة.

وهذا التنوع فيما أحسب هو الذي دعا صاحب المقاصد إلى التمييز من أجله بين الديانة والشريعة في مجال الفقه.

وعرّف الإمام الأكبر هذين المصطلحين، فالديانة تخصّ أحكام العبادات وما يتصل بها من أسرار تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد والجماعة. وقد فصل القول في هذا في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. وأما الشريعة فهي قانون الأمة وليست التفاتاً إلى مطلق الشيء المشروع كالمندوب والمكروه، فهما في اصطلاحه هذا غير مرادين^(١).

وعرّف آخرون علم الفقه بقولهم: هو العلم بأحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكرهة والإباحة. وهي متلقاة من الكتاب والسنة، ومما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة^(٢).

ويراد من الفقه عند الفقهاء معرفة باطن الشيء، والوصول إلى أعماقه. وهو نظام شامل يُنظّم علاقات الإنسان بخالقه، أو العلاقات بين الأفراد والجماعات، أو علاقات الدول الإسلامية فيما بينها، أو فيما بينها وبين غيرها من الدول في السلم والحرب^(٣).

وفي الاصطلاح: يطلق الفقه على العلم بالأحكام الشرعية

(١) المقاصد: ٢٩. (٢) ابن خلدون: المقدمة: ٤١٦.

(٣) محمد مصطفى شلبي. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي: ٣٢/١.

العملية من أدلتها التفصيلية. وأركانه أربعة، لأن الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات، وإما بأمر الدنيا سواء أكانت متعلقة ببقاء الشخص وهي المعاملات، أم ببقاء النوع باعتبار المنزلة وهي المناكحات، أم باعتبار بقاء المدينة، وهي العقوبات^(١).

وموضوع علم الفقه أعمال المكلفين، وقيل: موضوعه أعم من ذلك. ومسائله الأحكام الشرعية العملية. وغرضه النجاة من عذاب النار. ومن ثم قال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(٢).

وقد لخص هذا صاحبُ مفتاح السعادة بقوله: الفقه هو علم يبحث في الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطها من الأدلة التفصيلية، ومبادئ أصول الفقه. وله استمداد من سائر العلوم الشرعية والعربية. وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع. والغرض منه تحصيل ملكة الاقتدار على الأعمال الشرعية^(٣).

وبالرغم عن أهمية هذا العلم وشموله، وقطعية أدلته من الكتاب والسنة، فإنه لا يفيد إلا الظن؛ لأنه وإن كان قطعي الثبوت إلا أن أكثره ظني الدلالة. والغاية والغرض في العلوم العملية يحصلان بالظن، ولا يلزم فيهما اليقين. وبذلك صار هذا العلم محلاً للاجتهد، وجاز الأخذ فيه بأي مذهب مجتهد أراد المقلد^(٤).

(١) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون: ٣٢/١.

(٢) خ ٢٥/١ - ٢٦، ٩٣/٤، ١٤٩/٨؛ م: ٧١٨/١ - ٧١٩، ١٤٢٥/٢.

(٣) طاش كبرى زاده. مفتاح السعادة: ١٧٣/٢؛ القنوجي. أبجد العلوم: ٢/٤٠١ - ٤٠٢.

(٤) القنوجي: أبجد العلوم: ٤٠٢/٢.

علم أصول الفقه :

يختلف علم أصول الفقه عن الفقه بما نرى من تفارقٍ بينهما في التعريف والموضوع والاستمداد والغاية أو الثمرة. فهو مجموعة القواعد والطرق التي يُتوصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

ويطلق أصول الفقه على العلم المدوّن، المخصوص المتميّز بموضوع خاص ومحمولات خاصة^(١).

وقد نوّه الإسنوي بعلم أصول الفقه قائلاً: إن أصول الفقه علم عظيم نفعه وقدره، وعلا شرفه وفخره، إذ هو مثار الأحكام الشرعية، وثار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، ثم إنّه العمدة في الاجتهاد. وأهمُّ ما يتوقّف عليه من المراد، كما نصّ عليه العلماء، ووصفه به الأئمة الفضلاء^(٢).

فأصول الفقه في الاصطلاح هو على التفصيل: العلم بالقواعد التي يُتوصَّلُ بها إلى الفقه على وجه التحقيق. والقواعد هي القضايا الكلية، والأدلة المبحوث عنها فيه راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس. والاستدلال بالأدلة على الأحكام، وبيان طرقه وشروطه مما يتوصَّلُ به إلى استنباط الأحكام من مصادرها. والقائم على ذلك إنما هو المجتهد، إذ الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة. وقال الإمام: إن علم أصول الفقه يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها^(٣).

(١) الإسنوي: نهاية السؤل: ٥/١ تع ٢.

(٢) التمهيد: ٣٩.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٦/١.

وقد أضاف إلى تعريف الفقه وأصوله: 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 انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ. ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتُقاس فروع كثيرة على مورد اللفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة^(١).

وقصر علماء الأصول مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت الألفاظ عنها، وهي علل الأحكام القياسية. وإلى جانب هذه المصطلحات، التي تعيد إلى المخالط لها ما كان بذهنه من الموضوعات الأصولية، يذكّر المؤلف بموردين هما الغاية من النظر في علم أصول الفقه: إما لاكتشاف بعض أسرار مسالك العلة، وإما للوقوف في أصول الفقه على مسائل لها تعلق بالمقاصد كعلل الأحكام القياسية^(٢).

وموضوع أصول الفقه: الأدلة ومتعلقاتها. ومنها الاستصحاب والاستحسان، والأحكام وما يتعلق بها كالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به. ولا بأس هنا أن نشير إلى ما وقع بين العلماء من اختلاف في المنهج والأسلوب المعتمدين في أصول الفقه. وقد لخصها أصحاب هذا العلم في طرق ثلاث:

الأولى: الطريقة التنظيرية، وهي طريقة المتكلمين. وبها أخذت الشافعية والمالكية.

(٢) المقاصد: ١٠ - ١٣.

(١) المقاصد: ٨ - ٩.

الثانية: الطريقة العملية، وهي التي تعتمد الفروع في التطبيق. وأكثر ما بدا هذا عند الحنفية.

والثالثة: هي الطريقة الجامعة بين المنهجين السابقين^(١).

وقد عُنيَ بهذا العلم متكلمون كالغزالي يرون فيما قدموه محاولةً عقلية بحتة تقوم على الاستدلال العقلي والبراهين النظرية في منهجهم. وكان اتجاه الشافعي، ومن نهج نهجه في الأصول، اتجاه العقل العلمي الذي لا يُعنى بالجزئيات والفروع. فكان تفكيره تفكيراً من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل يُعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول يجمعها. وذلك هو النظر الفلسفي^(٢). ولهذا قالوا في التعريف بهذا المنهج: إنه يقوم على تحقيق المسائل الأصولية تحقيقاً منطقياً، ويعتمد في الحسم بين الآراء المختلفة على الاستدلال العقلي. ويتميز هذا المذهب في الغالب بمجانبة التحيز والتعصب والتعقيد في الجدل. وقد حاول أصحابه التوصل إلى ضبط جملة من القواعد الأصولية يثبتونها، وإن خالفت الأصول التي دونها أئمتهم، كالقول بحجية الإجماع السكوتي. واشترك في الأخذ بهذا المذهب علماء الشافعية والمالكية والمتكلمون. ولم تقتصر أنظارهم على بحث قواعد استنباط الأحكام الفقهية بل تجاوزوها. فتكلموا عن عصمة الأنبياء قبل النبوة، وعن التحسين والتقيح العقليين، وعن بعض المباحث المنطقية والفلسفية^(٣).

وأما الأصوليون من الحنفية فقد تميّزوا بتقرير القواعد الأصولية

(١) د/ محمد سلام مذكور. مناهج الاجتهاد: ٦٦ - ٩٠.

(٢) المرجع السابق: ٦٦.

(٣) د/ بدران أبو العينين. أصول الفقه الإسلامي: ١٠.

وتحقيقها، على ضوء ما نقلوه عن أئمتهم من الفروع الفقهية. فاستمداد أصول الفقه عندهم كان من الفروع والمسائل الفقهية. فإذا وجدوا قاعدة من القواعد لا تتسع لبعض الفروع المقررة في المذهب تصرفوا فيها وعدّلوها على وجه تكون به شاملة لجميع الفروع^(١).

وتتمثل الطريقة الثالثة التي اعتمدها الأصوليون المتأخرون في الجمع بين الطريقتين المتقدمتين. طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية. وهي تُعنى بتحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين وربطها بها. جرى على هذا النهج الحنفية وطائفة من الشافعية. وعُدَّ من أتباع هذا المنهج الإمام أبو إسحاق الشاطبي بكتابه الموافقات^(٢).

علم مقاصد الشريعة:

أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها. وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها. وكذلك ما يكون من معاني الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(٣).

وجدير بنا هنا أن نشير إلى موقف الإمام الأكبر من العُلَمَين. ذلك الموقف المزدوج القائم على الدعوة لتجديد علم أصول الفقه من جهة، وعلى الموقف التأسيسي لعلم مقاصد الشريعة من جهة ثانية. وهذا هو علم أصول الفقه. وتظهر دعوته إلى علم

(١) د/ بدران أبو العينين. أصول الفقه الإسلامي: ١٧.

(٢) المرجع السابق: ١٨ - ٢٠. (٣) المقاصد: ١٦٥.

المقاصد جليّة في قوله: إن في معظم أصول الفقه اختلافاً بين علمائه. فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونُعَيِّرُها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة. ونترك علم أصول الفقه على حاله تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة^(١).

هذا وإن في بداية تمهيد الشيخ ابن عاشور لمقاصده إيماءً لما كان عليه علماء الأصول من الخلاف وذلك ما يدل عليه قوله: «قصدت إلى إملاء مباحث جليّة، والتمثيل لها، والاحتجاج بها لإثباتها، توصلاً إلى إقلال الاختلاف بين علماء الأمصار».

وهكذا انتهى بنا النظر، بعد المقارنة بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة، إلى إيراد قضيتين مختلفتين: قضية قطعية أدلة علم الأصول، وقضية التعليل. وقد كان بحثه لهما وطريق الفصل فيهما قائماً على الواقعية في النظر التي يرغب الدارسون في توفرها بين قادة أهل العلم، بعيداً عن المسايرة العاطفية لبعض الشيوخ. وعلى ما يحصل مجاملة وتجاوباً من اللاحق للسابق من أهل الأقدار، واستغناء بما يقع التنبيه عليه مما لم يُذكر في مكان آخر.

(١) المقاصد: ٢٢، ٢٣.

الفصل الثاني

قضايا أصولية وكلامية

قطعية أدلة علم أصول الفقه وظنيّتها:

يتحدّث الإمام الأكبر عن هذه القضية عند كلامه على إمام الحرمين عبد الملك الجويني وكتابه البرهان. ويظنّ أن إمام الحرمين قد تأثر فيما ذهب إليه بكلام أبي الحسين البصري. فكان الجويني من المتمسّكين بقطعية أدلة علم أصول الفقه، محتجّاً بأدلة كثيرة منها: «أن حظّ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبيّن المدلول ويرتبط بالدليل». وعقب الشيخ ابن عاشور على هذا الاعتذار بكونه اعتذاراً واهياً قائلاً: «إنا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكلّيات الضرورية. وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنون»^(١).

وتبع الإمام الجويني على رأيه الأبياري. وتصدّى ابن عاشور له، وأسقط دعواه التي يزعم فيها، نقلاً عن صاحب البرهان: أن مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء إنها قطعية أن من

(١) المقاصد: ١٨.

كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاواهم وموارد النصوص الشرعيّة ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول. ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظنّ. وهذا الجواب باطل، لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة^(١).

وأضاف صاحب المقاصد إلى النزاع في هذه القضية الخلافية بيان سبب اختلاف الأصوليين. فجعله الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعيّة كأصول الدين^(٢).

والحقيقة التي نريد الانتهاء إلى تقريرها هي أن الأدلّة من علم أصول الفقه أمرها معروف ومشهور عند طلاب العلم. فمجموع علماء الشريعة قائلون بحجية النصوص من القرآن والسنة لقوله ﷺ: «تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي أبداً كتاب الله وسنة نبيه»^(٣). ونصوص القرآن متواترة الرواية ظنيّة الدلالة، وكذلك نصوص السنة التي وإن كان أكثرها من خبر الآحاد. فقد جاء فيها عن الإمام أحمد قوله: لا يقدّم عليها (على نصوص رسول الله ﷺ) توهم إجماع، مضمونه عدم العلم بالمخالف^(٤). فلا اجتهاد مع النصّ، ولا رأي لأحد بجانب كتاب الله وسنة رسوله. والحجة في الكتاب والسنة، وعلى الأئمة ترك أقوالهم لها.

(١) المقاصد: ٢٠.

(٢) المقاصد: ٢٢.

(٣) ورد الحديث بصيغ متقاربة. ط: ١٩٩/٢؛ جة: ٨٤/١، ١٠٢٥؛ حم: ٢٦/٣.

(٤) ابن القيم. إعلام الموقعين: ٦٠/١.

من أسباب ظنية علم الأصول:
أ - الأحوال العارضة للنصوص:

إذا جاء النصّ وكان دالاً على الحكم وظاهراً فيه، يسقط الاجتهاد ولا يعتدّ به. إذ لا اجتهاد مع النص وهذا ما أقرّه السلف، وحذّر ابن القيم من مخالفته، قال: «فإن من الناس من إذا استبان لهم في الكتاب أو السنة، أو أقوال الصحابة خلاف ذلك، لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشيء منه إلا بقول من قلّده»^(١).

ويؤخذ بالمؤول متى صرف اللفظ بتأويله عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال راجح يعتضد بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر^(٢).

وما من شك في أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي، والكلام على الحروف؛ لأن الخلاف فيهما أقوى، والمخالف فيهما لم يخالف قاطعاً بل ظناً. فلا ينبغي العمل بالضعيف والمؤول، وبما اختلفت فيه الأفهام مما يفقد النصوص قطعيتها أو دلالتها الغالبة^(٣). ويضاف إلى هذا اختلاف الدلالات والاختلاف في حجية خبر الواحد ونحو ذلك.

اختلاف أنواع الدلالة:

قسّم ابن الحاجب والكمال بن الهمام الدلالة إلى منطوق ومفهوم، ثم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح. وجعلوا

(١) ابن القيم. إعلام الموقعين: ٢/٢٤٤.

(٢) الآمدي: الإحكام: ٥٩/٣ - ٦٠.

(٣) القرافي. النفائس: ١/١٦١ - ١٦٢.

الصريح قسمين مطابقة وتضمّن، وغير الصريح دلالة الالتزام بأقسامها. والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق. ودلالته ليست وضعيّة بل انتقالية. وأبرز أنواع المفهوم اثنان هما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

أنواع المفاهيم:

أما مفهوم الموافقة فمنه قطعيّ وظنيّ. وقد قال بحجّيته جمهور العلماء. ذكر ذلك أبو البركات وابن تيمية وأبو يعلى وابن عقيل^(١).

وأما مفهوم المخالفة فهو ما كان المسكوت عنه فيه مخالفاً في الحكم للمنطوق. وهو أنواع ذكرها علماء الأصول. فجعلوا منها مفاهيم الحصر، والغاية، والشرط، والوصف، والعدد، والظرف، والعلة، واللقب.

قال بحجية مفهوم المخالفة الشافعي ومالك وأحمد والأشعري، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيد، وجماعة من أهل العربية. وقال الشوكاني: مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب.

وخالف آخرون في الاحتجاج والعمل به مثل أبي حنيفة وابن سريج والقفال وجماعة من المالكية، وكثير من المعتزلة، وأبو الحسن التيمي من الحنابلة^(٢).

(١) د/ عبد الله التركي. أصول مذهب الإمام أحمد: ١٤١، ١٤٢.

(٢) الشوكاني. إرشاد الفحول: ١٧٩؛ الأمدي. الإحكام: ٧٢/٣؛ شرح مختصر ابن الحاجب: ١٧٩/٢؛ الفتوحى. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير: ٢٤٦؛ د/ عبد الله التركي. أصول مذهب الإمام أحمد: ١٣٤.

تباين المحكم والمتشابه:

وذكر الآمدي المحكم والمتشابه. فقال: أما المحكم فأصح ما جاء فيه قولان:

الأول: ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال.

والثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه^(١).

ويقابل الأول المتشابه الذي يتعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى التأويل.

ويقابل الثاني ما فسد نظمه واختل لفظه، ويقال فيه: فاسد لا متشابه. ويحمل عليه ما كان من القصص والأمثال. وهو بعيد مما يعرفه أهل اللغة، وعن مناسبة اللفظ له لغة^(٢). وعلى هذا جرى ابن الحاجب.

وقال صاحب المنار: المحكم ما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل، ويجب العمل به^(٣). والمتشابه هو لقب لما انقطع رجاء معرفة المراد منه.

وقال الكمال بن الهمام في المتشابه: «إنه ما لم تُرَجَّ معرفته في الدنيا مثل الصفات والأفعال والحروف من أوائل السور»^(٤). ويُردّ

(١) الآمدي. الإحكام: ٢١٨/١ - ٢١٩.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) ابن نجيم. فتح الغفار: ١١٣/١.

(٤) أمير بادشاه: تيسير التحرير: ١٦١/١.

إلى المحكم ويعمل بهما. ومقتضى كلام المحققين تساوي المجمل والمتشابه.

خبر الأحاد:

خبر الأحاد هو ما كان من الأخبار غير منتو بنفسه إلى حدّ التواتر. وهو قسمان: ما لا يفيد الظن أصلاً؛ وهو ما تتابعت فيه الاحتمالات على السواء، وما يفيد وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع. وهو وإن جاز التعبّد به عقلاً مختلفاً في وجوب العمل به شرعاً. وممن نفاه القاساني والرافضة وابن داود^(١).

ومن شروطه ألا يكون راويه مجهول الحال عند الشافعي وأحمد، بل لا بد من خبرة باطنة بما له، ومعرفة سيرته وكشف سيرته، أو تزكية من عرفت عدالته وتعديله له. وذهب أبو حنيفة وأتباعه إلى أنه مقبول الرواية بظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً^(٢).

الإجماع وأنواعه:

عرّف الأمدي الإجماع بقوله: هو اتفاق جماعة من أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع. والجمهور لا يشترطون في تحقق الإجماع وانعقاده انقراض عصر المجمعين، ولا عدم سبق خلافٍ مستقر، ولا العدالة، ولا بلوغ المجتهدين حد التواتر. وهذا ما رجحه علماء الأصول. والقائلون بجواز انعقاده وإمكان وقوعه مختلفون.

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٩/١ - ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٦١/١، ٢٧٢.

فجمهور المسلمون يعتبرونه حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم^(١). وأنكرت حجته طائفة كالتَّظَام والخوارج والشيعة وبعض الرافضة. وقال أحمد والحنابلة من بعده بالإجماع. وإذا نفوه فإنهم لا ينفونه نفيًا مطلقاً في كل المسائل، واشتروا لإهماله معارضته للنصوص الصريحة، فإن ما كان من هذا القبيل عندهم لا يسمى إجماعاً.

ويؤخذ بإجماع الصحابة وإجماع الخلفاء الراشدين وإجماع أهل المدينة. والأئمة ليسوا على اتفاق على هذه الإجماعات. والإجماع الضمني يعتبر إجماعاً لا على ما زاد على قولين سبقاً للمجتهدين. فلا يصح إحداث قول ثالث، وأجازت ذلك جماعة.

وفي المسألة السابعة عشرة من الإجماع يذكر الأمدى: اتفق الكلُّ على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافاً لطائفة شاذة. فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند^(٢).

أما الإجماع السكوتي الذي لا يتحقق إلا إذا أفتى أحد المجتهدين أو قضى بشيء واشتهر ذلك عند معاصريه، وعرفه عنه من سواه من المجتهدين ولم يخالفوه، واستمرت الحال على هذا فترة انقضت فيها مدة التأمل. فقد أخذ به أكثر الحنفية وبعض الشافعية. وقال الجبائي: هو حجة وليس إجماعاً. وأنكر الشافعي الإجماع عليه وهو ليس بحجة عنده. وعلى هذا الرأي جرى ابن أبان والباقلاني

(١) د/ عبد الله التركي. أصول مذهب الإمام أحمد: ٣٥٠.

(٢) الأمدى. الأحكام: ٣٢٢/١، ٣٢٣.

وبعض المعتزلة وأكثر المالكية، وأبو زيد الدبوسي من الحنفية، والرافعي والنووي من الشافعية.

وبناء على الخلاف في الإجماع السكوتي قال الآمدي: هو ظني، والاحتجاج به ظاهر غير قطعي^(١).

وهو لا يُنسخ ولا يَنسخ عند الجمهور. ولا يَنسخ الإجماعُ إجماعاً. وإذا جاء مخالفاً لشيء من النصوص استدللنا به على نسخ النص، ولو لم يقوَ هو على أن يكون ناسخاً.

وإنما تعرضنا إلى صيغ الكلام وما يتبعها من وجوه البيان والخفاء، وإلى الإجماع ومختلف أنواعه وصوره، لنميّز بذلك كلّ بين ما يمكن اعتباره قطعياً، وبين ما هو من قبيل الظني من الأدلة.

ب - التعليل، والعلة، والتعبدي:

التعليل:

التعليل: تبين علة الشيء، وما يستدل به من العلة على المعلول، ويسمى البرهان اللّمي^(٢).

ويتم التعليل بانتزاع أوصاف تؤذن بها الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع. فتقاس فروع كثيرة على مورد اللفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مرادٌ من لفظ الشارع. وهو الوصف المسمى بالعلة^(٣).

(١) الآمدي. الإحكام: ٣١٥/١.

(٢) البرهان اللّمي أو الجوازي: هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة. وسُمي لِمَا أَخَذَ من لفظ: لم؟ الميداني. ضوابط المعرفة: ٤١٧.

(٣) المقاصد: ٩.

قال الأصوليون: التعليل إثبات العلل للأحكام الشرعية، لأن الأحكام لم تصدر عن الشارع عبثاً ولا تحكماً، وإنما اقتضتها حكم وغايات هي المصالح. ويكون بيان علة الأحكام بالاجتهاد في استخراجها اعتماداً على الأدلة والمسالك الموصلة إليها^(١).

وللتعليل طرق متعددة منها:

أولاً: ذكر الوصف المسمى بالعلّة. فهو العَلْمُ على الحكم والمعرف به.

وثانياً: ذكر الوصف أي الحكمة والمنفعة، أو المصلحة والمفسدة.

وبهذا يصبح التعليل أساساً للتعرف على المقاصد التي يبيدها الشارع مرةً ويخفيها أخرى، وكلها مقاصد شرعية.

وقد ترجم الشاطبي لهذا الغرض. وجرى على طريقته الشيخ ابن عاشور بوضعه فصلاً خاصاً لإثبات وجود الوصف أو المقصد، وبيان طرق طلبه لدى فقهاء السلف وعند المتأخرين.

وتعرض الشيخ ابن عاشور إلى الفئة القائمة على تعليل الأحكام فوصف منهجها، وتحدث عن خط سيرها قائلاً: رسم الفقهاء لأنفسهم طريقة للاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم عن غير اختيار منهم إلى الاقتصار على الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة وأفعال الرسول ﷺ وبالإجماع.

وتفيد النصوص من أقوال الشارع أحكاماً كلية، كما تفيد أحكاماً جزئية. والمجتهدون ينتزعون من كل ذلك فروعاً: إما بطريق

(١) العالم. المقاصد العامة: ١٢٣؛ خلاف. مصادر التشريع: ٢٥.

تحقيق المناط، وإما بطريق القياس، كما عمدوا إلى أحكام ثبت صدورها من الشارع في علم المجتهد، وخفي عنه مراد الله منها فاتهم علمه، وبذل جهده في جنب سعة الشريعة. وسمّوا ذلك بالتعبدي نسبة إلى التعبّد^(١).

ومهما يكن من اختلاف بين التعليل والتعبّد، فإننا نجد من الفقهاء من يعتبر محصلات البحث والنظر الفقهي الاجتهادي استدلالاً من المجتهد، ورأياً من المستنبط.

ومن الفقهاء والأصوليين من يعتبر الطريق الموصل إلى استنباط الأحكام هو القياس. وهو المعنى الذي يدلّ على الحكم في أصل الشيء وفرعه.

وهنا فرّق العلماء بين المعقولية التشريعية والمعقولية الاعتقادية. وكان من آثار تحليل النصوص ما جعل معقولية الاعتقاد أدخل في الفطرة وأوضح في الدلالة. فكانت دعوة عامة الأمة متيسّرة، بخلاف أدلة التشريع، فإنها تخالف أدلة الاعتقاد من وجوه ثلاثة:

○ أولاً: أنها أخفى دلالة وأدقّ مسلكاً إلى الفطرة.

○ ثانياً: أن القصد من مخاطبة الأمة بالشريعة وامتثالها لها هو أن يكون عملها بها كاملاً.

○ ثالثاً: أن المخاطبين بالشريعة هم الذين استجابوا للدعوة، وصدّقوا الرسل، وآمنوا بالرسالات. فدلّ هذا على أن طريق الاستدلال هو الطريق الموصّلة إلى الإيمان عندهم، وأن الطريق

(١) المقاصد: ١٤٩.

المسايرة لها هي الطريق التي تظهر بعد إقبالهم على ربهم . وهي طريق التسليم والامتثال^(١) .

ويتم التحقق من صحّة الاستنباط للأحكام الشرعية بالبحث عن علل الأحكام، وبإدراك المقاصد التي ناط الشارع بها الأحكام المنصوصة. وبلوغ هذه يكون عن طريق دلالة النص، ومن فقه الباحث في الشريعة الذي به تدرك مناطات الحكم من وصف ظاهر، أو مما في الفعل من جلب مصلحة أو درء مفسدة، أو مما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة.

العلة:

العلة: لغة مأخوذة إما من العلة التي هي المرض، أو من قولهم: العَلَل بعد النَّهْل. والعَلَل: معاودة الشرب مرة بعد مرة، أو من اعتلّ إذا تمسك بِحُجَّة.

والعلة ذات دلالات متعددة:

١ - فهي إما ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر كالذي ترتب على البيع الذي هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين ودفع الحرج والمشقة عنهما لو لم يتبادلا، أو كالذي يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها.

٢ - وإما ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص لحفظ الأنساب والنفوس.

(١) أصول النظام الاجتماعي: ٥٥.

٣ - وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد كالزنا وقتل النفس، ولفظي الإيجاب والقبول «بعت واشتريت».

وخصّ أهل الاصطلاح الوصف باسم العلة، وفرّقوا بين العلة والحكمة، والعلة والمقصد مجازاً. وقالوا: العلة في تحريم الخمر الإسكار، ومقصد الشارع من التحريم مصلحة حفظ العقول.

وجعلوا السّفَر والمرض علة للإفطار وقصر الصلاة. والمصلحة من ذلك الإباحة، رفعا للحرص ودفعاً للمشقة.

وأما العلة عند المعتزلة هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم. فأفعال الله معلّلة بمصالح العباد أو معلّلة بالأغراض.

وهي عند الأصوليين الوصف المعلّل به الحكم من حيث تأثيره في وجوده، أو من حيث كونه سبباً باعثاً على شرع الحكم. وقال بعضهم: هي علامة وأمانة على الحكم فقط.

وعرفها فخر الإسلام في أصوله. فقال مرة: هي ما حصل علماً على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصيغة القدر والجنس. وأورد تعريفاً ثانياً عند بيان علل الشرائع فقال: هي عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء^(١).

وقالت الحنفية: هي المعرفة لحكم الأصل لا من حيث ذاته، بل من حيث تعدّيه إلى الفرع، فالمعرفة بالعلة إنما هي التعدية^(٢).

وقال الأمدي: العلة في الأصل بمعنى الباعث؛ أي: مشتملة

(١) تعليل الأحكام: ١١٢، ١١٣.

(٢) السبكي. الإبهاج: ٣/٣٩؛ الإسنوي. نهاية السؤل: ٣/٣٦.

على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم^(١)، أي أن أحكام الشارع مبنية على مصالح العباد سواء أكانت الأحكام دنيوية أم أخروية. وبهذا قال ابن الحاجب^(٢).

وقال الغزالي: العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الله تعالى. وبهذا قال سليم الرازي.

وقالت الشافعية: العلة هي المعرفة لحكم الأصل لكن لا على معنى أن الحكم لا يثبت إلا بها، ولم يقولوا: الباعث، لأن الله تعالى لا يبعثه شيء على شيء^(٣).

شروط العلة:

من شروطها أن تكون مؤثرة في الحكم.

وأن تكون وصفاً ضابطاً بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع.

أن تكون ظاهرة جلية وإلا لم يكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء.

وأن تكون سالمة بحيث لا يردّها نص ولا إجماع، ولا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها وأن تكون مطردة.

«ومن شروطها ألا تكون عدماً في الحكم الثبوتي، وألا تكون العلة المتعدية هي المحل أو جزءاً منه». وقالوا بلزوم انتفاء الحكم بانتفائها، وبأن تكون أوصافها مسلمة أو مدلولاً عليها، وأن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع

(١) الآمدي. الإحكام: ٢٢٤/٣. (٢) مختصر المنتهى: ٢١٣/٢.

(٣) محمد شعبان إسماعيل. أصول الفقه، تاريخه ورجاله: ٣٦٣.

بنص أو إجماع، وألا تكون موجبة للفرع حكماً، وللأصل حكماً
آخر، وألا توجب ضدّين، وقيل: أن لا يتأخّر ثبوتها عن ثبوت حكم
الأصل.

ومما اتفقوا عليه أن يكون طريق إثباتها شرعياً كالحكم. وقال
الأكثر: إنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدّرة.

واشترطوا في العلة المستنبطة ألا ترجع على الأصل بإبطاله أو
إبطال بعضه.

وألا تُعارض بمعارض منافٍ موجود في الأصل.

وألا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها.

وألا تكون موجبة لإزالة شرط تضمّنه الأصل.

وألا يكون الدليل على العلة متناولاً لحكم الفرع - لا بعمومه
ولا بخصوصه - لاستغنائه عن القياس في مثل هذه الصورة.

وألا تكون العلة مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات
على أصل منصوص عليه بالنفي^(١).

ومن يتتبع هذه الشروط المعتبرة وغيرها، ويقف على مسالك
العلّة، يتضح له أن القول بالقياس ليس ابتداءً أو بعداً عن أصول
الشرعية. ومن أجل هذا قال الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن
عاشور: «لا أحسب لمن يتطرّقه شك، في قبول الأحكام للقياس،
حساباً من سعة النظر في الشرعية، ولا أعدّه إلا عاكفاً على تلقي
الجزئيات الماثورة، دون شعور بجهات الاتحاد بين متمائلها في

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: (٢) ٨٧٢ - ٨٧٥.

الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيراً عند تطلب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكاماً لها، وأنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطراً للقياس، وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس^(١).

والمعدول عن سنن القياس، أو الخارج عنه قسماً:

القسم الأول: ما لا يعقل معناه، وهو ضربان:

الأول ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم لقبول شهادة خزيمة وحده فيما لا تقبل فيه شهادة الواحد.

والثاني ممّا لا يقاس عليه كأعداد الركعات وتقدير نصب الذكوات ومقادير الحدود والكفارات.

القسم الثاني: ما شرع ابتداءً ولا نظير له فلا يجري فيه القياس.

وهو ضربان أيضاً:

الضرب الأول: ما له معنى ظاهر كرخص السفر.

الضرب الثاني: ما ليس له معنى ظاهر كالقسامة.

واشترطوا ألا يصار إلى القياس إلا عند الضرورة. فلا يُقدّم عليه إلا بعد البحث عن الحكم في النصوص المعروفة من كتاب أو سنة، أو في إجماع، أو قول معتمد لمن سبق من أصحاب الرسول ﷺ.

وانقسم الفقهاء حول التعليل، فأجازه جمهورهم، ونفته الظاهرية ومن تبعها.

(١) المقاصد: ٣١٣.

التعليل عند المتكلمين :

أصل الاختلاف في قضية التعليل راجع إلى ما كان عليه المتكلمون من افتراق في الرأي. فالمعتزلة، كما قدمنا، قالت بوجوب تعليل أفعال الله تعالى، ووجوب اشتمالها على مصالح هي غرضه من الفعل. واستدلوا على هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١).

وذهبت الماتريدية وبعض الأشاعرة وجماعة من المحققين إلى أن أفعال الله تعالى كلها معللة بالمصالح على سبيل التفضل والإحسان. وهذا ما تقتضيه حكمته التامة ورحمته الواسعة.

ونفت الأشاعرة تعليل أفعال الله نفيًا تامًا. وقالوا باستحالة أن يكون فعله سبحانه لغرض أو علة غائية. ودليلهم أنه لو كان فعله لغرض للزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك، ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه. فيكون مستفيداً من تلك الأولوية. ويلزم من كون ذلك الغرض سبباً في فعله أن يكون هو ناقصاً في فاعليته، محتاجاً إلى حصول السبب. وأجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل.

وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا. وسبق رد هذا الجواب للفخر بقوله: إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزم الاستفادة. وقال الإمام الأكبر: وهذا الرد باطل، لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً، بل إنما تستلزم تعلق الإرادة. وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعيين والوجوب. وسلك مثل هذا المسلك في الردِّ

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

عليهم ابن القيم^(١)، ومحمد بخيت المطيعي^(٢).

وقال الكمال بن الهمام متأولاً مقالتهم، مشيراً إلى أن قولهم: «يجب على الله الأصلح» هو كقولنا: ينبغي ألا يتَّصف بنقص، ويجب وقوع الوعد. وليس المراد من الوجوب القهر والإلزام^(٣). وينتفي التشنيع على الأشاعرة بتفسير الوجوب بغير ما يتبادر إلى الأذهان. فقد ذكروا أن الوجوب عندهم يثبت بترك نقص في نظر العقل أي بسبب ترك قيام الداعي إلى الفعل. وبهذا يصبح الخلاف بينهم وبين الماتريدية خلافاً لفظياً.

رد الشيخ ابن عاشور على الأشاعرة:

ردّ الشيخ ابن عاشور على مقالات المنكرين للتعليل وعلى أدلة النفي عندهم، وحمل اللام في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا

(١) انظر ما ذكره عند حديثه عن الصلاح والأصلح: فليس بين الله وبين خلقه جامعٌ يوجبُ أن يحسُنَ منه ما حسنَ منهم ويقبُحُ منه ما قُبِحَ منهم. وإنّما تتوجّه تلك الإلزامات إلى من قاس أفعال الله بأفعال عباده، وأما من أثبت له حكمةً تختصّ به لا تُشبهه ما للمخلوقين من الحكمة فهو من تلك الإلزامات بمعزل منزلهُ منها أبعد منزل. ونكتة الفرق أن بطلان الصلاح والأصلح لا يستلزم بطلان الحكمة والتعليل. مفتاح دار السعادة: ١١٥/٢.

(٢) أن أفعال العباد معللةٌ بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال إنها غيرُ معللة بها، فإن بعثة الأنبياء ﷺ لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم. فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوءات. سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: ٨٠/٤.

(٣) ابن الهمام. المسامرة في شرح المسامرة: ١٥٩.

في الْأَرْضِ جَمِيعًا»^(١) على التعليل، ونبّه إلى أنها دلّت على أن ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ كان لأجل الناس. وفي هذا تعليل للخلق، وبيان ثمرته وفائدته. وهنا تثار مسألة تعليل أفعال الله وتعلّقها بالأغراض. وهي ناشئة عن إرادة واختيار، وهي على وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح، وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله ناشئة عن حصول الفعل، وأنها بحصولها عند الفعل تثمر غايات.

الوجوب والغرض :

وذهب الأصوليون إلى المقارنة بين مذهب المعتزلة والجمهور في القول بالوجوب والغرض.

أما الوجوب الذي ادعته المعتزلة فتمثل في أفعالٍ عدّة منها :

(١) اللطف؛ وهو الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ولا يبلغ حدّ الإلجاء. ومثاله: بعثة الأنبياء.

(٢) الإثابة على الطاعة، والعقاب على المعصية.

(٣) عقاب العاصي على معصيته زجرًا له.

(٤) تعويض العبد عما يحدث له من آلام.

والجواب على هذا: أنا معشر أهل السنة لا ندين الله بما زعموه، وأن ما ندين الله به هو اعتقاد أن الله سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل.

ويظهر أن مردّ هذه القضية الكلامية مسألة «ما يجب على الله

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

فعله». والحق أنه لا يجب على الله تعالى فعل أيّ شيء. فإن فعلَ الشيء يكون لغرضٍ، ولا كذلك فعله سبحانه. وفصل المتكلمون القول في هذا وذكروا: أن الغرض إمّا أن يكون راجعاً لله تعالى وهو باطل لتنزّهه عن ذلك، وإمّا أن يكون راجعاً إلى العبد المكلف في الدنيا أو في الآخرة. فأما في الدنيا فهو مشقة بلا خطر، وأما في الآخرة فإنّما أن يكون الغرض إضرار المطيع، وهو قبيح من الجواد الكريم، فوق أنه باطل بالإجماع، وإمّا أن يكون الغرض نفعه، وهو المطلوب. فإن إيصال ذلك النفع حينئذٍ واجب لئلا يلزم نقض الغرض^(١).

رد الجويني على الأشاعرة:

وأبطل إمام الحرمين ما ذهب إليه منكرو التعليل. وقال: نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيّتهم، تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عدّ، ولا يحويها حدّ. فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طُلعة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نصّ فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصّاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا تنزفه. وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعنّ لهم، في غير ضبط ولا ربط، وملاحظة قواعد متبّعة عندهم. وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله، فإن لم يُصادفوه فتشّوا في سنن رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها اشتوروا، ورجعوا إلى الرأي.

(١) ابن أبي شريف. المسامرة شرح المسامرة: ١٦٢ - ١٦٣.

ويمضي الجويني في الرد على مقالة الأشاعرة بقوله: والذي يوضح ما ذكرناه أنهم مع اختلاف مذاهبهم، في مواقع الظنون، ومواضع التحري، ما كانوا ينكرون أصل الاجتهاد والرأي، وإنما كان بعضهم يعترض على بعض ويدعوه إلى ما يراه هو. ولو كان الاجتهاد حائداً عن مسالك الشريعة لأنكره منهم منكر. وإذا لاح المعنى فترديد العبارات عنه هيّن^(١).

وبيّن الإمام الأكبر محل النزاع في هذا الموضوع قائلاً: ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة. فإن الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدّروا هم في أنفسهم أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة. ولا تكون الأغراض إلا لمصالح، فالتزموا بأن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعلل^(٢). وينبئ عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة وهناك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله، ولأن الغير قد لا يكون فعل الله بالنسبة إليه منفعة.

وزاد ابن أبي الشريف بياناً لموقف الأشاعرة ورّدّ عليه بقوله: إنا لا نزال نسائلهم عن معنى قولهم (المعتزلة): إنه وجب لفائدة الخلق، ويطلق عليه عندنا أنه تعليل، وأن الحكم المعلل هو الوجوب. ونحن نطالبهم بتفهم الحكم وبيانه.

(١) البرهان: ٤٩٩/٢ - ٥٠٠، ف ٧١١ - ٧١٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٨٠/١ - ٣٨١.

ويطلق الوجوب والغرض - السابق ذكرهما - وهما معدومان . فإن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولاً ، ثم ليذكروا علته ، فعسانا ألا ننكره عليهم . . وأردف الكمال ابن الهمام قائلاً : «واعلم أنهم (أي المعتزلة) يريدون بالواجب الفعل الذي يثبت بتركه نقص في نظر العقل . وثبوت النقص بسبب ترك مقتضى الداعي إلى ذلك الفعل ، وهو كمال القدرة والغنى المطلق مع انتهاء الصارف عن ذلك الفعل . فتركه المراعاة المذكورة مع ذلك بـُخل ، يجب تنزيه الله عنه»^(١) . وأضافوا في الاحتجاج على دعواهم ، وعلى وجوب الأصلح عليه سبحانه قولهم : «إن الله تعالى كلف عبده بأنواع التكاليف . فهو إما أن يكون قد كلفه لا لغرض البتة ، وهو باطل . . ، وإما كلفه لغرض . وينفي قولهم يلزم من عدم الغرض المفيت ، أو تحققاً أنه لنفع قوم كالمؤمنين ، وضرر لقوم كالكافرين ، فإن سُلم أنه لغرض ، فليس يلزم أن يكون على سبيل الوجوب والحتم ، بل تفضلاً على الأبرار وعدلاً بالنسبة إلى الفجار»^(٢) .

الأصوليون والتعليل :

وقال الحسني حول هذه الطريق الموصلة بالأقيسة إلى معرفة الأحكام الشرعية : والتعليل هو الأساس للتفكير التشريعي ، إذ هو في الحقيقة استجلاء لمراد الشارع من الحكم ، وطريق كاشف عن طابع معقولية الأحكام من قبل أن الله ذكر السبب الموجب للحكم^(٣) .

وإنه لمن الضروري أن ننبه إلى أن الأصوليين رغم اتفاق جمهورهم على التعليل لم يسيروا في ذلك على وجه واحد ، بل انقسموا في ذلك إلى فئات أربعة :

(٢) المسامرة : ١٦٣ .

(١) المسامرة : ١٦٠ .

(٣) الحسني . نظرية المقاصد : ٣٠٨ .

الأولى: تقول بما قال به إمامها، وهو الشافعي، بأن الأصل أن يبقى عدم التعليل حتى يقوم الدليل على خلافه.

الثانية: هي التي ترى التعليل جائزاً بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتى يوجد مانع من البعض.

الثالثة: ذهبت إلى أن الأصل التعليل بالوصف. ولا يتم هذا إلا بوجود دليل يميّز الصالح من الأوصاف للتعليل عن غير الصالح منها.

الرابعة: هي القائلة بأن الأصل في النصوص هو التبعيد دون التعليل^(١).

وفي ردّ ابن عاشور على مقالة الأشعري تولّى الإمام الأكبر من جهته تلخيص مقالة الأشعري بالوجه الذي أورده الفخر في تفسيره. وعلّق عليها بقوله: الحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين:

أولاهما قولهم: إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكماً به. وهذه سفسطة شُبّه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال، لا توقف كماله عليه.

ثانيتها قولهم: إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل. وهذا شُبّه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. وكلاهما يطلق عليه سبب^(٢).

(١) التلويح على التوضيح: ٣٧٥؛ الموسوعة الفقهية: ٣١٩/١٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٧٨/١ - ٣٨٠.

وأردف ابن عاشور بعد تقرير مذهبه في القول بالتعليل بأن تعليل الأحكام ضرورة خاصة في المعاملات. وبعد أن كان اختيار الفقهاء هو الاقتصار في الاستدلال على ألفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي ﷺ وسكوته والإجماع، انتبهوا إلى أن من تلك الأحكام ما هو كَلِّي كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها ما هو جزئي كقوله ﷺ: «أمسك يا زبير».

وللتوصل إلى مختلف الأحكام بأنواعها يذكر الشيخ طرائق الفقهاء في انتزاع الفروع؛ فهو إما يكون بطريق تحقيق المناط فتكون الأحكام المستنبطة كلية، وإما بطريق القياس فتكون الأحكام جزئية على تفاوت بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه، ويسبب خفائها لتفاوت مسالك العلة من جانب آخر. وبهذا تظهر المعللة والتعبدية. فالأولى هي ما كثر الحديث فيها والتفصيل لها في كتب الأصول والفقهاء، والثانية هي ما ثبت عن الشارع موقناً به، ولا يقف المجتهد على مراد الشارع منه لخفائه^(٢).

يرى الشيخ ابن عاشور في قضية التعليل أنها تُحدّد بذكر مدى حصولها في مختلف الأحكام العبادية وأحكام المعاملات. والأصل المتعارف عليه بين فقهاء المذاهب هو اعتبار العبادات قائمة على التعبّد، وهو غير معقولة المعنى. ثبت هذا بالاستقراء. فمن يتتبع الأحكام الشرعية الدينية في العبادات مثل الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والحج، في أوصافها وكيفياتها وشروطها وأوقاتها يعلم أنها لا تُدرّك مناسباتها ولا تُعرف الدواعي إليها إلا على وجه الإجمال.

(٢) المقاصد: ١٤٨ - ١٤٩.

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

وبخلاف ذلك نجد أحكام المعاملات معللة، يدل على هذا الاستقراء، وإثبات العلل والمصالح اعتباراً وإلغاءً.

وقد لا يكون بعضها معللاً. يشهد لهذا ما رواه البخاري عن أبي الزناد أنه قال: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي فما يجد المسلمون بُدّاً من اتباعها. من ذلك أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة». وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: «عجباً للعمة تُورثُ ولا ترثُ»^(١).

وقد يظهر التعليل في بعض مسائل العبادات. كما يظهر التبعّد في بعض المعاملات. وهذا مبني على توسع النظر فيهما. قال الجويني:

«ومما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرمة يكون تصويره فيها، فإنه إن امتنع عن استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيّل كلياً. ومثل هذا القسم العبادات البدنية المحضة»^(٢).

وذهب المقرري في قواعده إلى عكس ما ذكره إمام الحرمين المبالغ فيما ذهب إليه. فاستنباط علل الأحكام وضبط أماراتها لا ينبغي فيما كان سبيله التنقيح عن الحكم لا سيما فيما ظاهره التبعّد، إذ لا يؤمن ما فيه من ارتكاب الخطر والوقوع في الخطأ. وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوباً، وظاهراً أو قريباً من الظهور^(٣).

أما صاحب المقاصد فكان يجنح إلى التعليل كلما تسنى له ذلك.

(١) المقاصد: ١٥٠ تع ٢.

(٢) البرهان: ٩٢٦/٢، ف ٩٠٥.

(٣) المقرري. القواعد: ٤٠٦/٢ - ٤٠٧.

وبعد استعراض مختلف الآراء، وما حصل من بعض الأئمة من التوسع يقول الإمام: وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير (التعبدي)، وأوشكوا بعد خوضهم في التعليل والقياس إلى اعتبار أحكام الشريعة ثلاثة:

○ قسم معلل لا محالة: وهو ما كانت علته منصوصة أو مؤمناً إليها أو نحو ذلك.

○ وقسم تعبدي محض: وهو ما لا يُهتدى إلى حكمته.

○ وقسم متوسط بين القسمين: وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علة^(١).

العول:

ومما دخله التعليل في زمن عمر مسألة العول في الميراث، رغم أن مقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن، متلقة عند الأمة تلقي التعبدي من الأحكام. تدل على ذلك صورة التركة التالية: هلكت امرأة وتركت زوجها وأمها وأختها. قال العباس أو علي بن أبي طالب: أرأيت لو أن رجلاً مات، وعليه لرجال سبعة دنانير ولم يخلف إلا ستة دنانير، أليس يجعل المال سبعة أجزاء ويدخل النقص على جميعهم؟! فصوبه عمر ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ. قال الإمام: فما هنا نراهم قد احتفظوا على معنى التعبدي في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة، وفي عدم إهمال البعض من الورثة، ولكنهم لم يحتفظوا على معنى التعبدي في المقادير لتعذر ذلك. فأدخلوا التعليل في هذا المكان خاصة.

(١) المقاصد: ١٥٠.

وكان عبد الله بن عباس يرى خلاف ذلك. قال: النقص يدخل على الأخت من مقدار فرضها؛ لأنها أضعف من الزوج، ومن الأم لأنها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض إلى أن تكون من العصابة أي مع البنات. فأبى ابن عباس من إدخال التعليل، ومن نقص فرضي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفذ. فلم يُعمل التعليل هنا، ولكنه أعمل شيئاً من الترجيح بالتنظير^(١).

ويقرر الشيخ ابن عاشور بعد هذا: أن الواجب على الفقيه عند تحقق كون الحكم تعبدياً أن يحافظ على صورته فلا يزيد من تعبديتها، ولا يُضيع ما بها من أصل التعبدية.

أما في المعاملات فهو - كما قدمنا - يوصي أئمة الفقه بأن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُعي التعبد فيه منها، إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت. وبناء على هذا فهو يدعو إلى رفع العنت عن الأمة قائلاً: إن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقى الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرّائها متاعب جمّة في معاملاتهم. وللخروج من هذا المأزق نجده يدعو إلى الاجتهاد في الأمر، بإجادة النظر في الآثار التي تتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها. فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات. . كما أن عليه أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة، التي وردت تلك الآثار عند وجودها^(٢).

وإن من يعوزه ذلك يحقّ عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة. . ولا يجوز لهم عند العوز تجاوز المقدار

(٢) المقاصد: ١٥٣ - ١٥٦.

(١) المقاصد: ١٥٤ - ١٥٥.

المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يفرّعوا على صورته، ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضابطاً... وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدية، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها^(١).

واعتقادي كما نبّه إلى ذلك الشاطبي: أن الحرص على التعليل في المعاملات يدل عليه الاستقراء من الشريعة لأنها وُضعت لمصلحة العباد. فالتعاليل التفاصيل في الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن يُحصى. وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة^(٢).

وجرى الإمام الأكبر على هذا النحو مع إضافة ملاحظة صغيرة. هي قوله: شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها. وليس المراد بالآجل عنده أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تحدّد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا^(٣). وفي هذا التفسير تنبيه على ما يترتب على التصرفات من نتائج آنية فورية أو ما يعقبها، تكون صالحة أو فاسدة بحسب ما يترتب على مقدماتها.

وإذا تقرر هذا، وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني. فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع النصوص. فإن

(٢) الموافقات: (٣) ٦/٢ - ٧.

(١) المقاصد: ١٥٩.

(٣) المقاصد: ٣٦.

قَدراً من المعاملات كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحلّ
المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في الموارِيث،
وعدد الأشهر في العِدِّ الطلاقية والوفاءية يبقى محل اختلاف، وما
أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها
الجزئية، حتى لا يقاس عليها غيرها^(١).

فأبو إسحاق الشاطبي يرى لزوم اعتبار التعبدية فيها وفي
نظائرها، ويقول: إن العلة المطلوبة هي مجرد الانقياد من غير زيادة
ولا نقصان^(٢). وصاحب المقاصد يخالف بالطبع هذا الاتجاه بسبب
ما قرناه من حرصه الكبير على تعليل الأحكام كلما أمكن ذلك.

واستدلّ الشاطبي على رأيه هذا في مثل تلك الأحكام بقوله:

١ - إن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر
بالفعل، يلزمه عقلاً الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأن مخالفته
قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً، فإن تحصيلها واجبٌ عقلاً
بالفرض.

٢ - عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً يقتضي اعتبارَ التعبد في
الحكم^(٣).

٣ - حصول التعبد بمعنى الامتثال والخضوع في تعليقات هذه
الأحكام. من ذلك ما إذا سُئِلَ الحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس
وأنت غضبان؟ فقال: إني نهيت عن ذلك، أو بأن الغضب يشوش

(١) الموافقات: (٣) ٣٠٧/٢ - ٣٠٨؛ المحلى شرح جمع الجوامع: ٢/

٢٠٦؛ الموسوعة الفقهية: ٢٠٩/١٢.

(٢) الموافقات: (٣) ٣٠٨/٢.

(٣) الموافقات: (٣) ٣١١/٢ - ٣١٣.

عقلي، وهو مظنة عدم الثبوت في الحكم كان مصيباً أيضاً، وإن كان الجواب الأول جوابَ التعبد المحض، والجواب الثاني جوابَ الالتفات إلى المعنى. وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد. وإذا جاز القصد إلى التعبد دلّ ذلك على أن هناك تعبدًا، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصلح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد^(١).

٤ - اختصاص الشارع بتعريف المصالح والمفاسد التي يقصدها باعتبار ما تحقّقه من جلب للأولى ودرء للثانية.

وردّ على هذا الشيخ شلبي بقوله: إذا كان كلام المستدلّ صريحاً في أن الأصل من تشريع المعاملات والمقصود منها أولاً وبالذات هو تحصيل مصالح الناس، وأن اعتبار التعبد فيها جاء من ناحية ورود النص بها. فمقتضى هذا أن تكون الأولى راجحة والثانية مرجوحة^(٢).

ونفى الشيخ ابن عاشور أدلة الشاطبي في هذه القضية قائلاً: إن أبا إسحاق ذكر في المسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع الجزء الثاني من كتاب المقاصد له، كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل معظمه غير محرّر ولا متّجه. وقد عرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه^(٣).

أهميّة التعليل:

من المؤكد أن التعليل هو الأساس الذي يقوم عليه بناء

(٢) شلبي. تعليل الأحكام: ٢٩٩.

(١) الموافقات: (٣) ٣١٤/٢.

(٣) المقاصد: ١٥٧ - ١٥٨.

المقاصد. وهو يمثل طوراً من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن. فإذا فقد التعليل، وأبطل الناس النظر في الترجيح ونحوه، ونزلت بالناس الحوادث واستجدت، ولم يجدوا لهم من ذلك مخرجاً، فنزعوا إلى تلفيق الأحكام إما باستنباطها من كلام أئمتهم، وهو أمر غير جائز كما جاء في القاعدة الثانية قبل باب الصلاة من قواعد المقرري، وإما بالرجوع إلى عمل علمائهم في الأندلس وفاس وتونس. وذلك ما رده ابن العربي أيضاً رداً صريحاً في كتابه العواصم^(١).

لهذا السبب يعتبر التعليل أساساً للفكر التشريعي، كما قدمنا^(٢).

ورغم ذلك نفى زعيم المدرسة الظاهرية بالأندلس الإمام ابن حزم التعليل والقياس، ودعا إلى ذلك صراحة في كتابه الأحكام حين قال:

ومما صرّف عدداً من الناس غير قليل، عن القول بتعليل الأحكام، ما كان يلحق المُثبتين له من تهمة الانحراف عن الحق، بما يلزمهم من الأخذ بمذهب المعتزلة المتمثل في القول بوجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، ويتأويلهم الغرض بالمنفعة العائدة إلى الفاعل. فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال: لا تُعلّل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا. ومن فسره، أي الغرض، بالمنفعة العائدة إلى العبد قال: تُعلّل. وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه^(٣).

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. أليس الصبح بقريب: ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) شلبي. تعليل الأحكام: ٧٧.

(٣) ابن حزم. الأحكام: ٩٧/٨ - ٩٨.

ورغم أهمية القياس في التشريع واعتماده أصلاً من الأصول عند الأكثر، تباينت فيه بعض مواقف المتكلمين وعلماء الأصول والفقهاء، وظهر ذلك في انقسامهم إلى مثبتين للعمل به، وإلى منكرين له مانعين منه.

فالمذهب الظاهري هو متمسك نفاة القياس. وهو القائل بشمول النصوص وإغنائها عن القياس. وإنما أخذ بالقياس أهل الرأي الذميمة الذين بنوا أحكامهم على القول في دين الله بغير علم^(١)، وظنوا أن النصوص قاصرة عن بيان جميع الحوادث، وأنها غير وافية بالأحكام ولا شاملة لها، وهم لا يقدرّون على استجلائها والاستنباط منها، فقطعوا على الله بالظن. وكلا الأمرين مما حرمه الله علينا. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣).

أما أهل الرأي السليم فهم الذين ناصروا المجتهدين كمناصرة المزني لجماعته المثبتين للقياس بقوله: إن الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وهلم جرّاً، استعملوا القياس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم. . وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه والتمثيل.

إصرار ابن حزم على رأيه واستدلّاله على صحّة موقفه:
أمعن ابن حزم في إنكار التعليل والقياس، وناقش مخالفه في

(١) ابن القيم. إعلام الموقعين: ١/٤٣٠ - ٤٣٢؛ الأحكام: ٧/٩٢٩.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٢. (٣) سورة النجم، الآية: ٢٨.

كتابه الإحكام في أصول الأحكام، وجعل الفعل أهمّ دليل له في الغرض لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾^(١). وخلاصة مذهبه قوله: أخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها لِمَ؟. وإذا لم يُجَلِّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه وأفعاله: لماذا كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا، وهذا أيضاً مما لا يُسأل عنه. فلا يحلّ لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم، ولم يكن لغيره؟. ولا أن يقول: لِمَ جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً؟ لأن في فعل هذا السؤال عصياناً لله، وإلحاداً في الدين، ومعارضة لقوله سبحانه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فمن سأل الله عما يفعل فهو فاسق. فوجب أن تكون العلل كلها منفية عن الله ضرورة^(٢).

ولم يتكلّف الشيخ ابن عاشور كبير جهد لإبطال الاستدلال بالآية، واكتفى بالتنبيه على أن سياق الآية هو إثبات التوحيد وتفنيده الشرك. وأن تقدّم ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ على ﴿وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ اقتضته مناسبة الحديث عن تنزهه سبحانه عن الشركاء. والسؤال هنا بمعنى المحاسبة، وطلب سبب بيان الفعل، وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل، وتخلّص من ملام أو عتاب على ما يفعل^(٣). وعلى هذا لا يمكن تعميم عدم السؤال ليتوصّل إلى البحث عن علل الأحكام الشرعية. وإنما اختلف العلماء بعد ذلك في القياس في الأمور الشرعية. فانصرف الجمهور إلى أن التعبّد بالقياس جائز عقلاً، واجب العمل به شرعاً.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٢) ابن حزم. الإحكام: ١٠٢/٨ - ١٠٣.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٥/١٧ - ٤٦.

وقال القاساني والنهرواني وداود بن علي الظاهري: التعبد بالقياس واجب شرعاً إذا كان حكم الأصل منصوص العلة^(١) إمّا بتصريح اللفظ أو بإيمائه. وذلك كأن يقول الشارع: الخمر حرام للإسكار فيقاس النيذ عليها.

وكذلك إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل، مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في الكل، يثبت له التحريم. فإن الضرب أولى بالتحريم من التأقف، لشدة الإيذاء فيه.

وفي غير هاتين الصورتين يحرم العمل بالقياس. ولا دخل للعقل في الإيجاب ولا في التحريم.

وذهب ابن حزم وأتباعه إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلاً، ولكن الشرع لم يوجد فيه ما يدل على العمل به.

وقالت الشيعة الإمامية والنظام في أحد النقلين عنه: إن التعبد بالقياس محال عقلاً^(٢).

التعبدى:

يقابل المعلل من الأحكام، في عُرف الفقهاء والأصوليين، التعبدى منها. وهي أمران:

(١) قال أبو محمد ابن حزم والآمدى: إن داود يقول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة كمذهب القاساني والنهرواني. وأما نحن فلا نقول بشيء من القياس. السبكي. الإبهاج: ٧/٣.

(٢) الرازي. المحصول: ٢٤٥/٢ - ٢٩٩؛ الآمدى. الإحكام: ٢٣٤/٢ - ٢٤١؛ البصري. المعتمد: ٢١٥/٢ - ٢٣٤؛ الأسنوي. نهاية السؤل: ٤/٦ - ٢٢ وغيرها؛ فرغلي: ٣٥٥.

الأول: أعمال العبادة والتسك.

الثاني: الأحكام الشرعية التي لا يظهر للعباد في تشريعها
حكمة غير مجرد التعبد.

وذهب أكثر العلماء إلى أن المشروعات من التّعبدات كانت
لحكمة. ودليل ذلك استقراء تكاليف الله على كونها جالبة للمصالح
دائرة للمفاسد.

وتقدم للشاطبي ممّا أوردناه من قوله: «إن كل الأحكام الشرعية
معلّلة بمصالح العباد في الدنيا والآخرة». وهذا مذهب المعتزلة
واختيار أكثر الفقهاء المتأخرين.

وقال ابن القيم: شرع الله العقوبات وربّتها على أسبابها، جنساً
وقدرًا. فهو عالم الغيب والشهادة وأحكم الحاكمين وأعلم العالمين.
أحاط علماً بوجوه المصالح دقيقتها وجليلها، خفيّها وظاهرها، ما
يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم. وليست التخصيصات
والتقديرات خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أن
التخصيصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك^(١).

أما الغزالي فقد بيّن حكم تشريع التّعبدات بقول مجمل غير
مفصّل، قال: وظّف الله على العباد أعمالاً لا تأنس بها النفوس، ولا
تهتدي إلى معانيها العقول. وبها يظهر كمال الرق والعبودية لله.

وأكثر ما يكون من التّعبدات في أصول العبادات، وفي نصب
أسبابها، وفي الحدود والكفارات، وفي التقديرات العددية بوجه عام.
وقال العزّ بن عبد السلام: يجوز أن تجرد التّعبدات عن جلب
المصالح ودرء المفاسد. ثم يقع الثواب عليها، بناء على الطاعة

(١) إعلام الموقعين: ١٢٠/٢ بتصرف.

والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، وفي درء مفسدة غير مفسدة العصيان، فتحصّل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطوعية من غير أن تحصّل تلك الطوعية جلب مصلحة أو درء مفسدة سوى مصلحة أجر الطوعية^(١).

وكما اتضح ما بين المذاهب من اختلاف في القول بالتعليل ينبغي أن ترتّب على ذلك اختلافها في العمل بالقياس.

حكم القياس:

ذهب الجمهور إلى القول بالتعبّد بالقياس عقلاً. وهو قول الأئمة الأربعة وأكثر الفقهاء والمتكلمين. وبه قال السلف الصالح من الصحابة والتابعين. واختلفوا في التعبّد به شرعاً.

فالأكثر على ثبوته بدليل السمع، وقيل: بدليل العقل. ويشهد لهذا قول الباجي: والدليل [العقلي] على جواز التعبّد بالقياس أنه ليس في التعبّد به وجه من وجوه الإحالة يُعلمُ بضرورة من تجويز الجمع بين الضدّين، وكون الجسم الواحد في وقت واحد في مكانين مختلفين، وكون الخبر الواحد صدقاً كذباً، وقلبُ الأشياء عن معانيها، وإخراجُ الأشياء عن صفات أنفسها. وما لم يكن فيه وجه من وجوه الإحالة [هذه] وجب أن يكون جائزاً^(٢).

وفصّل الغزالي القول في ذلك فقال: إن الذي ذهب إليه الصحابة بأجمعهم وجماهيرُ الفقهاء والمتكلمين من بعدهم أن التعبّد به شرعي. وأنكر أهل الظاهر وقوَعه، بل ادّعوا حظرَ الشارع له^(٣).

(١) القواعد: (٢) ٢٨/١.

(٢) الباجي. الإحكام: ٥٣١/ف ٥٦٨.

(٣) المستصفي: ٥٦/٢.

ولبيان أوجه الاختلاف، ولكون القياس من العمل بالرأي يتعين علينا أن نقف قليلاً، تمهيداً وتفصيلاً لما ورد في الرأي من أقوال تجعل منه الباطل الذميمة المردود، والصحيح المقبول المعتمد المحمود، والمشتبه فيه المحتاج إلى توقّف ومتابعة نظر وتدبّر.

العمل بالقياس:

عَمِلَ الرسول ﷺ بالقياس. يدلّ على هذا ما روي عنه من حديث أبي ذرّ وغيره. فقد قال لمن سأله مستغرباً: أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر! قال: «أرأيت لو وضعها في حرام أكان يأثم؟» قال: نعم. قال: «فكذلك يؤجر. أفتجيزون بالشر ولا تجيزون بالخير!». والحديث جزء من حديث: «ذهب أهل الدثور بالأجور». وهو من قياس العكس.

ومنه حديث القُبلّة من الصائم. قال رسول الله ﷺ مجيباً عمر عن ذلك لما سأله: «أرأيت لو تمضمض ماء ومجّه وهو صائم». فقال عمر: لا بأس. قال: «فكذلك هذا».

ومثله حديث الخثعمية في الحج عن أبيها. قال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ذلك ينفعه؟». قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق»^(١).

والتسى أكثر الفقهاء من عهد الصحابة إلى اليوم بما كان من رسول الله ﷺ في ذلك، وعملوا بالقياس فيما يصح فيه القياس من الأحكام، شرط استكمال الشروط. وأجمعوا على ذلك. قال المزني: يستعمل الفقهاء القياس في الفقه في جميع الأحكام من أمر

(١) الحجوي. الفكر السامي: (٢) ٧٥/١ - ٧٨.

دينهم وأجمعوا أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل. فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها. وأتى ابن عبد البر بالعديد من الأقيسة المجمع عليها^(١).

والقياس من الدين، وهو حجة عند الثقات من العلماء. ورُتبته بعد الكتاب والسنة والإجماع. قال ابن عقيل الحنبلي: قد بلغ القياس التواتر المعنوي عند الصحابة. وهو يفيد القطع. ففي زمنه ﷺ تقرّر القياس وأصوله مع قوادحه^(٢).

وقالت طائفة: إن القياس من الرأي، تريد المنع منه والصرف عنه، لما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ من قوله: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، ثم تعمل برهة بسنة رسول الله ﷺ، ثم تعمل بعد ذلك بالرأي، فإذا عملوا بالرأي ضلّوا».

وقال عمر بن الخطاب: أصبح أهل الرأي أعداء للسنن، أعتبهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يرووها، فاشتقوا الرأي^(٣).

وفصل القول في هذا جمهور العلماء فجعلوا الرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه. وقد استعمل السلف الرأي الصحيح، فأمنوا به، وسوغوا القول به، وذمّوا الباطل ومنعوا من العمل به في الفتيا والقضاء، وأطلقوا ألسنتهم بدمه وذم أهله.

والقسم الثالث جوزوا العمل به عند الاضطرار إليه، حيث لا

(١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله: ٨٧٢ / ف ١٦٤٨.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: (٢) ٣٥٩/٤.

(٣) ابن عبد البر. الجامع: ١٠٤٠ / ف ١٩٩٩.

يوجد منه بد. ولم يلزموا أحداً العمل به ولم يحرموا مخالفته... وإنما خيروا بين قبوله وردّه. ولعل هذا الرأي يستند إلى قول الشافعي فيما رواه الإمام أحمد عنه، وقد سأله عن القياس، فقال: عند الضرورة^(١).

ولخص ابن عبد البر، ما يكون به الجمع بين المقالين، بقوله: الرأي المذموم المذكور في الآثار، عن النبي وعن الصحابة والتابعين، هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، وردّ الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً، دون ردّها إلى أصولها، والنظر في عللها واعتبارها. فاستعمل فيها الرأي قبل أن تُنزل، وفُرّغت وشُققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن. وقالوا: ففي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل للسنن، وبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها ومن كتاب الله ﷻ ومعانيه^(٢).

ويقال: إن الشافعي وأحمد اشترطا في القياس شروطاً، وحذرا من التعبدية. فالشافعي يقول: لا يقيس إلا من جمع الأدلة التي له أن يقيس بها. وهي العلم بكتاب الله: فرضه وأدبه، ناسخه ومنسوخه، عامه وخاصه وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسُنن رسول الله ﷺ. فإذا لم يجد سنةً فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

وموقف الإمام أحمد في الأخذ بالقياس يؤخذ من قوله في

(١) المسودة: ٣٦٧.

(٢) ابن عبد البر. الجامع: ١٠٥٤/ ف ٢٠٣٥.

توجيهه للفقهاء في عصره: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وإن في الأثر ما يغني عن القياس. ومما يدل على خوفه من وقوع أكثر الناس في المحاذير تمسُّكه الشديد المعروف بالآثار. وهو ما ينطق به مسنده. وذكر ابن قدامة أقوال الإمام مؤكداً أن ذلك لا يدل على رفضه القياس إطلاقاً^(١).

ولم تثر هذه المقالة ونحوها إلا اهتماماً زائداً بالفتوى والقضاء. ويفسر هذا قولُ صاحب جامع العلم وفضله: إن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وإنه لا يجتهد إلا عالم بها. فمن أشكل عليه شيءٌ لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى أصل. وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره^(٢).

وما من شك في كون المعتدِّ به من الأقيسة ما قاسه النبي ﷺ وتبعه عليه الصحابة، وما كانت عليه الجمهرة من المسلمين الذين أخذوا بالشروط المتقدمة المفصلة للقياس. ولعل هذا النوع هو الذي وصفه الزهري بقوله: نعم وزير العلم الرأي الحسن. والفيصل في هذا قول مالك ﷺ: «إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمَسْتَيْقِنِينَ». وقوله: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب. فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»^(٣).

ولم يساند مقالة الظاهرية عامة الفقهاء لا من حيث الشكل والطريق، ولا من حيث ما يترتب عليها من آثار لا تصحَّ عندنا.

(١) ابن قدامة. روضة الناظر مع شرحه نزهة الخاطر: ٢/٢٣٤.

(٢) ابن عبد البر: الجامع: (١) ٥٧/٢.

(٣) ابن عبد البر. الجامع: ٣٢/٢، ٣٣.

وهذا ما حمل ابن العربي على التعريض بها في آيات منها :

قالوا: الظواهر أصل لا يجوز لنا عنها العدول إلى رأي ولا نظر
إن الظواهر معدود مواقعها فكيف تُحصي بيان الحكم في البشر
فالظاهرة في بطلان قولهم كالباطنية غير الفرق في الصور^(١)

وتبع ابنُ عاشور ابنَ العربي مقيماً الحُجة على الظاهرية بإبطال لازم دعواها في قوله: وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني. ووقفوا عند الظواهر فلم يتجاوزوها. . على أن أهل الظاهر يقعون في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الأزمان. وهو موقف خطير يخشى على المتردي فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار^(٢).

القياس بين المثبتين والنفاة:

يستدلّ المثبتون للقياس العاملون به على مذهبهم بالكتاب؛ بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرُوا بِأُولَى الْأَبْصَرِ﴾^(٣).

ويستدلّون أيضاً بالسُّنة على القول بالقياس والعمل به، وبما قاله معاذ بن جبل في حوارهِ مع الرسول ﷺ، المنتهي إلى الاعتصام بالرأي. وذلك قوله: حين يُفقد الدليل من الكتاب والسُّنة: أجتهد برأيي ولا آلو^(٤).

ومثل هذا الحديث قوله ﷺ للأعرابي حين دخله الشك في

(١) عارضة الأحوذبي: ١٠/١١٢. (٢) المقاصد: ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢. (٤) انظر المقاصد: ٥٢٢.

انتساب ولده إليه لسمرته: فلعل ابنك هذا نزعاً عرق^(١). استدل ابن حجر به لصحة القياس. وقال الخطابي: هو أصل في قياس الشبه. وقال ابن العربي: فيه دليل على صحة القياس والاعتبار بالنظير^(٢).

ومما استدل به المثبتون للقياس قول البزدوي: وعملُ أصحاب النبي ﷺ ومناظراتهم في هذا الباب أشهر من أن يخفى على عاقل مميز. فإن طعن طاعن فيهم فقد ضلّ عن سواء السبيل ونبا عن الإسلام. ومن ادعى خصوصهم ادعى أمراً لا دليل عليه، بل الناس سواء في تكليف الاعتبار^(٣).

ومن استدلالهم بالنقل قولهم: إن القياس لا يترتب على وقوعه محالاً لذاته ولا لغيره. وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلاً. فالتعبّد بالقياس جائز عقلاً. ومن ذلك ما في التعبّد بالقياس من مصلحة لا تحصل بدونه. وكل ما كان كذلك فهو جائز عقلاً. فالتعبّد بالقياس جائز عقلاً وكان أبو الهذيل العلاف من أشد الناس انتصاراً للقياس، وإلى الاجتهاد بالرأي في الأحكام^(٤).

وأما المعارضون للعمل بالقياس فلم يكن داود الظاهري أوّل من وقف موقفهم من المثبتين للقياس، بل سبقه إلى ذلك النظام. وهو وإن لم يكن ينكر أن الشريعة شرعت لأسباب ومقاصد لكنه ينكر على العقل البشري قدرته على معرفة كنهها. وهو لا ينكر أن العلة النصّية توجب الإلحاق، ولكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ

(١) الحديث متفق عليه. وهو من أقيسة الرسول ﷺ. ح: ١٧٨/٦؛ م: ٢٣٣/٢.

(٢) ابن حجر: الفتح: ٤٤٤/٩.

(٣) أصول البزدوي: ٢٨٠/٣ - ٢٨٢.

(٤) فرغلي. بحوث في القياس: ٢٨٣ - ٢٨٥.

والعموم^(١). وقد تبع النّظامَ على مذهبه هذا بعضُ المعتزلة كبشر بن المعتمر، وإسحاق بن راهويه الذي كان على منهج المنكرين. وكان يقول معرضاً بخصوصه: نبذوا كتاب الله وسنة رسوله ولزموا القياس^(٢).

وحمل داود الظاهري على إنكار القياس ما رآه لدى المثبتين له من التطرف والمغلاة.

فمنهم من قدّم القياس على الإجماع.

ومنهم من ردّ الحديث بالقياس.

ومنهم من أوّل الآيات وحاد بها عن معانيها اعتباراً منه للرأي واعتداداً بالقياس.

ويلخص داود الظاهري مذهبه بقوله: الحكم بالقياس لا يجب، والقول بالاستحسان لا يجوز^(٣). وهو ينفي القياس في التوحيد والأحكام. ويقول: إن الأصول هي الكتاب والسنة والإجماع فقط. ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول^(٤).

وإنكاره للقياس كان عاماً مطلقاً للجلي والخفي، وإن كان عند الحاجة الماسة إليه لا يرفضه ويسمّيه دليلاً. وهنا يفترق شيخا الظاهرية داود وابن حزم، فالثاني يصرّ على ظاهريته. وقد اشتهر عند الخاصة والعامة بتمسّكه أشد التمسّك بنفي القياس.

(١) ابن قدامة. الروضة: ٦٢/٢، ٦٣؛ الغزالي. المستصفى: ٢/٢٧٢.

(٢) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث: ٣٨.

(٣) ابن السبكي. طبقات الشافعية الكبرى: ٤٦/٢.

(٤) ابن عبد البر. الجامع: (١) ٧٥/٢.

وأساس تفكير الطائفة الظاهرية تمسكها بالظاهر دون الباطن . قال علماء الأصول: الظاهر هو اللفظ باعتبار دلالة على معنى متبادر منه، وليس مقصوداً أصلياً بسوق الكلام، مع احتمال له للتفسير والتأويل وقبوله للنسخ في عهد الرسالة^(١) .

وكشف ابن حزم عن حقيقة الظاهر الذي انبنى عليه مذهبه بقوله: هو ظاهر اللفظ من ناحية اللغة، فلا يُصَرَفُ اللفظ عن معناه اللغوي إلا لنص آخر أو إجماع. فإن نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له من دلالة في اللغة إلى معنى آخر بغير نص أو إجماع، فحكم ذلك النقل أنه باطل، ويعتبر تبديلاً لكلام الله ﷻ^(٢) .

ومن هنا ينطلق ابن حزم إلى القول بأن استخدام القياس في الأحكام الاجتهادية عملية عقلية بحثة تتنافى مع جوهر العقيدة الإلهية. ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكامه على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة.

وكتبت طائفة من الأصوليين عن منكري القياس، فجعلت الرازي في مقدمة هؤلاء بزعمها أنه ينكر أن تكون أحكام الله معللة بعلّة البتة. قال الشوكاني: أحسب أن أهم من يصور هذا الاتجاه في الأصول هو داود الظاهري. وعنون الشيخ ابن عاشور لهذه المدرسة بمجددها ومدون مذهبها وواضع أصولها وقواعدها الإمام ابن حزم.

وتحدث أهل العلم كثيراً عن إنكار ابن حزم للتعليل قبل أن يعلن عن مناوآته للقياس عند أهل الرأي. فهو الذي يقول: الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلّة صحيحة، والصحيح هو الذي يفعل لا لعلّة،

(١) علي حسب الله. أصول التشريع: ٢٣٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ٤٢/١.

فقا سوا ربهم تعالى على أنفسهم. وقالوا: إن الله لا يفعل شيئاً إلا لصالح عباده. وراموا بذلك إثبات العلل في الفترات. قال أبو محمد: وتكاد هذه القضية الفاسدة التي جعلوها عمدة لمذهبهم، وعقدة تنحل عنها فتاواهم أن تكون أصلاً لكل كفر في الأرض. وأما على التحقيق فهي أصل لقول الدهرية والمانوية وقول من قال بالتناسخ، ومن أبطل النبوات^(١).

ومن شنيع قوله في ذلك تأويله لقول الله تعالى: ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾^(٢) فيؤول الآية بقوله: فأخبر الله تعالى أن البحث عن علّة مراده ضلال؛ لأنه لا بد من هذا، أو من أن تكون الآية نهياً عن البحث عن المعنى المراد. وهذا خطأ لا يقوله مسلم، بل إن البحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم، وعلى كل مسلم فيما يخصه. فصح القول الثاني ضرورةً ولا بد^(٣).

وردّ كثير من العلماء بشدّة على إنكار ابن حزم التعليل والقياس^(٤)، ونقل إمام الحرمين عن المثبتين قولهم، وهو ما ذهب إليه ذوو التحقيق: إنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة. فإنهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لا يزعج التواتر ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه^(٥).

ولما حدد ابن عاشور موقفه من المثبتين للقياس، ومن

(١) الإحكام: ١٢٠/٨.

(٢) سورة المدثر، الآية: ٣١.

(٣) الإحكام: ١١٢/٨.

(٤) يوسف العالم. المقاصد العامة: ١٢٦.

(٥) البرهان: ٨١٩/٢، ف ٧٧٦.

المنكرين له كابن حزم، أعلن مجافاته للظاهرية ومخالفته لها. وحمل المتمسكون بالظواهر النافون للقياس كثيراً من أهل السنة على سلوك مسلكهم اعتباراً للتعبّد. ووقع لهم من الجمود في استنباط الأحكام ما يشهد بفقدان الحس بالمقاصد لديهم، وعدم الاعتداد بها في ضبط الأحكام كلياً. ودليل ذلك أن من بينهم من تمسك بقول النبي ﷺ: «كل شيء خطأ إلا السيف»^(١) في قتل العمد، وهذا لا يصح. فإن القتل العمد لا ينحصر في هذه الصورة. بل يحصل بعدة أسباب كالزهرق بالخنق، والحرق بالنار، والذبح بقصب أو بما سواه. وهذه من الملحقات بالقتل بالسيف. وقد توقّف بعضهم في الحكم بالقصاص في الصخرة تلقى من علّ على أحد المارة أو الجالسين على جنب الطريق قصداً فقتلته، وكذلك في ضرب الرأس بالدبوس، والإغراق مكتوفاً، والتجويح الأيام المتتالية. ويرجع ترددهم في هذا الموقف إلى أخذ فقهاءهم باللفظ أو بالوصف دون القصد، فيوشكون بتصرفهم أن يبلغوا حد نفي الحكمة عن الشريعة التي أنيطت أحكامها بها. وربما اضطروهم منهجهم الاجتهادي هذا إلى التوقّف عن إثبات الأحكام فيما لم يُرو فيه من حوادث الزمان عن الشارع حكم. وفي هذا كل الخطر، وهو الإنكار لحقيقة ثابتة عن الشرع تقضي بأن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان. وهذا ما ينطق به قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وغيره من النصوص، وتشهد له العقول، أو تنتهي إليه، ويدركه ذوو الفهم بالحلال والحرام.

ولم يسلم هذا الحكم: حكم الإمام على الظاهرية من معارضة ونقاش؛ لأنه وإن انبنى على نقاط أساسية معتبرة، يجد في العصر

(١) انظر المقاصد: ١٥٢.

الحاضر منازعة شديدة تحمل بعض الدارسين على الحفاظ على رأي ابن حزم، وعلى تحليل تصوراته المبنية على نظريته الفقهية المتميزة. فقد كان ابن حزم كما قدّمنا يرى أن كثيراً من الأمثلة الفقهية التي انبنت طرقها الاستدلالية على التعليل تُردّ إلى النصوص. فهذه بمقتضى كمالها شاملة لكل الحوادث التي تأتي في كل العصور. أما طريق إفادتها للحكم فلا يمكن أن يخرج عن أصول الأحكام التي تُردّ عند ابن حزم إما لنص وإما لإجماع، وإما إلى دليل مولد منها ومفهوم من دلالتيهما. ويفسّر هذا أن الحكم يؤخذ لا بحمل يكون أساسه التعليل القياسي باستخراج علّة من النصّ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، بل بفهم النص في ذاته فهماً لا يحيد عن المعاني الواردة فيه. وبهذا يختلف المنهجان: منهج الجمهور ومنهج الظاهرية. وذلك بكون الأول يعتمد الحمل الظني الذي يؤسس على القياس الأصولي، وبكون الثاني ينطلق من عمليتي الفهم والتمييز للنصوص لا من القياس^(١).

ولا يخفى ما في الطريق الثاني من صعوبة شهد بها علماء الأصول والفقه، وما توقف فيه المجتهدون لكونه إذا اعتمد وحده لا يفي بالغرض في كثير من القضايا المستجدة.

مجالات الإثبات والإنكار للقياس:

وعلى أساس ما قدّمنا يتضح أن من الأصوليين والفقهاء معترضين بالقياس، معتمدين عليه وهم المثبتون، ومنهم معطلون له، راغبون عن العمل به، وهم المنكرون.

(١) إسماعيل الحسني. نظرية المقاصد: ٣١٢ - ٣١٤. تقدمت الإشارة إلى جواز العمل بالطريقتين عند ابن القيم.

وما من شك في أن من بين المثبتين، والمنكرين لحجية القياس أئمة، هم وإن كانوا من القسم الأول أو من القسم الثاني، فقد اختلفوا اختلافاً تميّزوا به عن نظرائهم من المثبتين أو النفاة. ويظهر هذا فيما انتحوه من اتجاهات في بعض القضايا والموضوعات.

قال الأستاذ أبو منصور: اختلف المثبتون للقياس على أربعة مذاهب:

ذهب عدد منهم إلى القول بثبوتها في العقلية والشرعية. وهو قول فقهاء الشافعية.

ومنهم من أثبتته في العقلية دون الشرعية. وهو قول بعض الظاهرية.

ومنهم من أثبتته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع، ونفاه في العلوم العقلية. وهذا قول المعتدين المتمسكين بأن المعارف ضرورية.

ومنهم من نفاه في العقلية والشرعية جميعاً. وهو مذهب أبي بكر بن داود الأصفهاني^(١).

واعتمده القائلون فجعلوه دليلاً بالشرع.

وجعله أبو الحسين البصري ومن أخذ برأيه دليلاً بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له.

وقال ابن الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع. وهو ما جزم به ابن قدامة في الروضة.

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول: ١٩٩ - ٢٠٠.

أما المنكرون للعمل بالقياس فالنظام ومن تبعه من المعتزلة أمثال جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافي. وقد انتهى هذا إلى داود الظاهري ثم إلى زعيم الظاهرية ابن حزم.



ومن قضايا الاختلاف في القياس إثباته في التوحيد ونفيه في الأحكام.

وقال فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة بالعكس فنفوه في التوحيد وأثبتوه في الأحكام. وخالفهم داود بنفيه فيهما جميعاً. وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود النهرواني والمغربي والقاساني أن القياس محرّم شرعاً^(١).

القياس عند الظاهرية:

دعت المدرسة الظاهرية إلى إبطال القياس كما أبطلت التعليل، واستبدلته بالدلالة الشرعية المستنبطة من النصوص عند سائر الفقهاء، عدا الباطنية. والدلالة المصطلح عليها لديهم تعرف بالدليل. والدليل عندهم دليل منطقي، مستمد من المصادر الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع لا يتجاوز دلالة اللفظ ومفهوم النص. وجوهر الدليل إخراج ما هو مضمّن في المقدمات، واستنتاج لما هو معطى سلفاً بكيفية جلية أو خفية من النص، استنتاجاً واستخراجاً يقينيين على أساس قاعدة اللزوم المنطقي^(٢).

ورتب سالم يفوت على تعريف الدليل هذا، معتمد الظاهرية،

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول: ٨٤٧/٢، تحقيق أبي حفص الآجري، ط (١) الرياض، ٢٠٠٠.

(٢) سالم يفوت. ابن حزم الفكر الفلسفي: ١٥٤.

القول بأن القياس الفقهي يفيد حكماً زائداً؛ لأن آليته أساسها حمل ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص، أو ربط جزء بجزء لعلّة أو شبه بينهما. وفي هذا تجاوز للنص وتحكّم، نتیجته إضافة شرع جديد. وحجة الظاهرية على هذه الدعوى قول الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، والشريعة الإسلامية كاملة ليست في حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها ما لم يكن لها أساس في النص نفسه. ولهذا قالوا: إن الدليل لا كالقياس لا يمثل إضافة شرع جديد إلى الشرع، بل هو إضفاء للمعقولية عليه وإخراج لما هو مضمّن فيه^(٢).

وسبق إلى تحرير هذا الرأي الإمام ابن القيم في حديثه عن شمول نصوص الشريعة وغناها عن القياس، بانياً رأيه على مقدمتين: الأولى أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه ومعرفة بالألفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك^(٣).

وتعرض لمثل هذا الأصوليون. قال الشوكاني: إن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوباً على علته، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به، مندرجاً تحته. وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما أبعدوه؛ لأن

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) سالم يفوت. ابن حزم والفكر الفلسفي: ١٥٤ - ١٥٧.

(٣) إعلام الموقعين: ٣٥٠/١.

الخلافاً في هذا النوع الخاص صار لفظياً. وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه. واختلاف طريقة العمل لا تستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً^(١).

وهذا المعنى وإن توهمه السابقون، فقد رده الرازي بقوله: إن هذا الأساس لزومي منطقي يعطي أحكامه الشرعية عند ابن حزم بالاعتماد على الأسس المنطقية. وهو ضروري لقيامه على عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص، واللذين يشبهان بتوليد أو استنتاج أو تفریح دليل، توليداً واستنتاجاً وتفریحاً ضرورياً. وطريق الدليل الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج، بخلاف اللزوم المنطقي في القياس الأصولي الذي يكون الحمل فيه متجاوزاً لفظه.

وهذه الطريقة الاستدلالية لاستنباط الأحكام عند الظاهرية تقتضي زيادة أصل آخر جهله الفقهاء، سبيله القياس وموضوعه الدليل. وهو عمل القائسين الذين تجاوزوا حد القياس الأصولي، واتخذوا من الدليل الذي صوّروه وقالوا به أصلاً وطريقاً من طرق الاجتهاد عندهم. ويتعارض هذا مع حديث معاذ، كما يناقض رسالة ابن الخطاب إلى شريح قاضيه على الكوفة.

لكن داود وابن حزم مضياً قدماً غير ملتفتين إلى هذين الأثرين، قادحين فيهما بالضعف والوضع.

ويوضح أقوال أئمة السنة من القياس شيخ الإسلام تقي الدين الفتوحى الفقيه الأصولي الحنبلي في مختصر التحرير شرح الكوكب المنير^(٢).

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول: ٢/ ٨٦٠ - ٨٦١.

(٢) الفتوحى. مختصر التحرير: ٥٣٤ - ٥٣٥.

حجية القياس : أدلة المثبتين :

أغلب الجمهور مثبتون لحجية القياس بالكتاب، كما قدمنا، وهم مأذونون، في الآية، بالاعتبار بأفعال بني النضير وما نزل بهم. فلا تفعلوا ما فعلوا فتعاقبوا بما عوقبوا به. وفي الآية دليل على أن المسببات تابعة لأسبابها. والقياس الشرعي لا يخرج عن ذلك.

وورد في القرآن ذكر علة تحريم الخمر. وهي ما يترتب على شربها من مفسد دينية ودنيوية. وأخطر ما في ذلك وأقذعه إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس.

وفي السنة مثل ذلك في حجية القياس وهو حديث معاذ^(١).

وفي رواية عن معاذ وأبي موسى أنهما أجابا رسول الله ﷺ وقد سألهما: كيف تقضيان إن لم تجدا الحكم في الكتاب والسنة؟، قالوا: قسنا الأمر بالأمر؛ فما كان أقرب إلى الحق عملنا به^(٢).

ويمكن استفادة حجية العمل بالقياس من فتاواه ﷺ. وأجاز للرجل تقبيل امرأته وهو صائم: فإنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس^(٣).

ومن أدلة المثبتين للقياس: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجمَلوها وباعوها وأكلوا أثمانها».

ومنها أيضاً قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروها».

(١) راجع ابن القيم. إعلام الموقعين. ١/١٧٥.

(٢) الآمدي. الأحكام: ٣٦/٤. (٣) الآمدي. الأحكام: ٣٧/٤.

ومنها قوله ﷺ في الصيد: «فإن وقع في الماء فلا تأكل منه، لعل الماء أعان على قتله»^(١).

وقد كان النبي ﷺ يذكر علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها، وتعديها بتعدي أوصافها وعللها كقوله في نبيذ التمر: «شجرة طيبة وماء طهور»^(٢).

وأما الصحابة فقد كانوا يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظر بنظيره... وإن الحق ليعرف بالمقايسة عند ذوي الألباب^(٣).

وروى الخطيب مرفوعاً (والرفع غير صحيح) قال: وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام. ولم يعنفهم. كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلّوا العصر في بني قريظة. فاجتهد بعضهم وصلّوها في الطريق. وقالوا: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، واجتهد الآخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها بعد غياب الشمس. فنظروا إلى اللفظ.

وهؤلاء هم سلف أهل الظاهر، وأولئك هم سلف أصحاب المعاني والقياس.

واستدل آخرون على حجية القياس بالعقل فقال البهاري: إن القياس حجة لحكم شرعي. وكل ما هو كذلك فالتعبّد به واقع لأنه طلب للعلم. ولذلك أثبتة الحكماء والمتكلمون وقالوا بفرضيته إجماعاً^(٤).

(١) رواية هذه الأحاديث كلها مثبتة في الإحكام. الآمدي: ٣٧/٤.

(٢) ابن القيم: ١٧١/١. (٣) ابن القيم: ١٧١/١.

(٤) فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت: ٣١٢/٢.

وقال البيضاوي: إن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية. ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع. يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم بحصول الوهم بنقيضه. وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين، ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين، ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً، فتعيّن العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك^(١).

أدلة نفاة القياس:

وأدلة نفاة القياس، وأبرزهم الظاهرية والإمامية، كثيرة. اعتمدوا في المنع على قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا آرَبَكَ اللَّهُ﴾^(٤)، وقوله جل تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٥).

ولهم من السنة أحاديث أبطلوا بها قياسات لعمر وأسامة في شأن حلتين أرسل بهما النبي ﷺ إليهما فلبسها أسامة قياساً للبس على التملك والانتفاع والبيع وكسوتها لغيره وردها عمر قياساً لتملكها على لبسها. فأسامة أباح وعمر حرم قياساً فأبطل الرسول ﷺ كل

-
- (١) شرح الإسنوي: ٢/٢.
 (٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.
 (٣) سورة المائدة، الآية: ٤٨.
 (٤) سورة النساء، الآية: ٢٠٥.
 (٥) سورة الحجرات، الآية: ٣.

واحد من القياسين وأعلمهما ﷺ قائلاً لعمر: إنما بعثت بها إليك لتستمع بها، وقال لأسامة: إني لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن لتشقها خمراً لنسائك. والنبى ﷺ إنما تقدم إليهما في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط. فقاسا قياساً أخطأ فيه؛ فأحدهما وهو أسامة قاس اللبس على الملك، وعمر قاس التملك على اللبس. وهذا عين الباطل منهما لأن ما حرمه النبى ﷺ من اللبس لا يتعدى إلى غيره، وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس. وهذا عين إبطال القياس^(١).

ومن السنة أيضاً قوله ﷺ: إن الله فرض فروضاً فلا تضيّعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها. فالحديث موجّه للصحابة ولمن بعدهم. فلا يجوز أن نبث عما سكت عنه لنحرمه أو نوجبه^(٢).

وذكروا من دلائل النهي عن العمل بالقياس إجماع الصحابة. وهو أن بعضهم نهى عن العمل بالقياس أو الرأي، وسكت الباقون عن الإنكار عليه. فكان ذلك إجماعاً على ترك العمل بالقياس.

ومن أمثلة ذلك قول أبي بكر: أيّ سماء تظلني، وأي أرض تُقِلّني إذا قلت في كتاب الله برأبي.

وقول عمر: إياكم وأصحاب الرأي. فإنهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضّلوا وأضلّوا.

وصرح أئمة التابعين وتابعوهم بدم القياس وإبطاله. وعللوا هذا

(٢) ابن القيم: ٢٤٩/١.

(١) ابن القيم: ٢٤٩/١.

النهي بما رواه ابن وهب عن مالك قال: سمعت مالكا يقول: الزم ما قاله رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «أمران تركتهما فيكم: كتاب الله وسنتي». قال ابن وهب: وقال مالك: كان رسول الله ﷺ إمام المسلمين وسيد العالمين يُسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء. فإذا كان رسول الله ﷺ رسول رب العالمين لا يجيب إلا بالوحي وإلا لم يجب، فمن الجرأة العظيمة إجابة من أجاب برأيه أو بقياس أو بتقليد من يحسن به الظن، أو بعرف أو بعادة أو سياسة أو ذوق أو كشف أو منام أو استحسان أو خرص، والله المستعان وعليه التكلان^(١).

ومن أدلة النهي ما نقل عن البيضاوي والإسنوي: أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء أو لأنه تابع للأمارات، والأمارات مختلفة، وحينئذ يكون ممنوعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا﴾^(٢).

وقضية الرأي أو العمل به موضع دراسات ونقد عند الأصوليين. وقد تولى ابن عبد البر وابن القيم تلخيص ذلك. أما مصادر التشريع المختلف فيها وبيان علاقتها بالمقاصد، فنحن مختصرون القول فيها ومقتصرون على ذكر المصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وإبطال الحيل.



(١) ابن القيم: ٢٢٣/١.

(٢) شرح الإسنوي: ٢٣٧/٢.

الباب الثاني

مع روّاد

علم أصول الفقه

وعلم مقاصد الشريعة

الفصل الأول

من طلائع الأصوليين وعلماء المقاصد

ذكرنا في هذا الباب الأئمة المقدمين في علم أصول الفقه، وفي قواعد الأحكام، وجمعنا المصادر التي اعتمدها صاحب مقاصد الشريعة الإسلامية في جملة من موضوعاتها لعرضها وتجليتها وتقديمها وبيان موقفه منها. ومن أجل ذلك أدرجنا في هذا المحل عدداً من المسائل وقع استمدادها من كتب البرهان، والمستصفي، والمنخول، وشفاء الغليل، وقواعد الأحكام، والفروق، ونفائس الأصول، وتنقيح الفصول، والموافقات. وقد كان أصحاب هذه المصنفات صفة من الأئمة خالدي الذكر يتأكد التنويه بجهودهم.

كان منهم الأصولي المتكلم، والفقهاء الشافعي إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ صاحب كتاب البرهان^(١).

والفقيه الشافعي الحكيم الفيلسوف حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ صاحب شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، والمنخول، والمستصفي.

وسلطان العلماء العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ الذي صاغ للعلماء والفقهاء والمجتهدين كتاباً عُدَّ في المرتبة الأولى من

(١) د/ عبد العظيم الديب. مقدمة كتاب إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. البرهان في أصول الفقه ١/ ٢١ - ٤٠.

النفاسة. وهو كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
والفقيه المالكي شهاب الدين أبو العباس القرافي المصري
المتوفى سنة ٦٨٥ صاحب الفروق، ونفائس الأصول، وتنقيح الفصول
في اختصار المحصول.

والإمام أبو إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ المُنظَرُ صنيعُه
في مقاصد الشريعة بصنيع الإمام الشافعي واضع علم أصول الفقه
وصاحب الرسالة. أخرج لنا كتابه التعريف بأسرار التكليف وهو:
كتاب الموافقات.

جاء ذكر هؤلاء الأئمة في تمهيد مقاصد الشريعة الإسلامية على
الترتيب الزمني الذي توالوا فيه.

بدأ صاحب المقاصد بذكر إمام الحرمين في القضية التي أثارها
حول قطعية أدلة أصول الفقه^(١).

وتحدث عنه وعن الغزالي في موضوع المصالح المرسله، وعن
موقفهما منه. وذلك في قوله: فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية
حادثه في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في
الشريعة، باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي، أو ظني قريب من
القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي.
وإني لأعجب فرط العجب من إمام الحرمين على جلاله علمه ونفاذ
فهمه كيف تردّد في هذا المقام. وأما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرّة
بطرف الوفاق لاعتبار المصلحة المرسله، ومرّة بطرف رأي إمام
الحرمين، إذ تردّد في مقدار المصلحة. وجلبُ كلام إمام الحرمين في
كتاب البرهان وكلام الغزالي في المستصفي يطول^(٢).

(٢) المقاصد: ٢٤٥ - ٢٤٧.

(١) المقاصد: ١٧ - ١٨.

وقد ألحق بهذين في المرتبة بقية الخمسة. وذلك في قوله: ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل: العز بن عبد السلام، وأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي اللذين حاولا جاهدين تأسيس المقاصد الشرعية^(١).

وختم إكباره لجهود هؤلاء الأئمة بما ميّز به أبا إسحاق الشاطبي من قوله: والرجل الفذّ الذي أفرد هذا العلم بالتدوين هو أبو إسحاق الشاطبي. فخصّ القسم الثاني من كتابه الموافقات بعنوان كتاب المقاصد. وبحث فيه بعمق عن أغراض مقاصد الشرع، وتحدّث عن أهم قضاياها. فأفاد جدّ الإفادة. وأنا أقتفي آثاره، ولا أهملُ مهمّاته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره^(٢).

وكما تدلّ هذه الجمل وما قبلها على تقدير الشيخ ابن عاشور لمقالات المؤسسين لفن المقاصد، كل واحدة بالقدر الذي رسّخ منها في أفهام العلماء، فإنّه لم ير بأساً من التعليق على كلامهم والمناقشة لهم، والمؤاخذة على بعض تجاوزاتهم. وكان مع استدراكاته على ما نقل عنهم، معترفاً بجليل ما أفاده منهم منذ اندمج معهم، وامتزج بهم في تأصيل علم المقاصد والتطور به، وفي دعوة العلماء إلى العكوف على هذا الفن الشريف، واعتماد طريق الاستقراء لإثبات المقاصد الشرعية، وذكر الفروع الفقهية المرتبطة بها والخاضعة لها، اكتشافاً للمزيد من أسرار أحكام التشريع.

ولعلنا في إيجاز كامل نقدر على ردّ بعض مباحثه في المقاصد إلى مصادرها المشار إليها قبل.

(٢) المقاصد: ٢٨.

(١) المقاصد: ٢٦.

١ - الجويني : البرهان :

قال السبكي : وضع إمام الحرمين في أصول الفقه كتاب البرهان على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد^(١) ومما يطالعنا فيه عند حديثه عن المناهي إيراد مقولة الكعبي : أنه لا مباح في الشريعة . وفي الرد عليه ، قال : والمباحات مقصودة منتحاة بقصد الإباحة ، وليست مقصودة بالإيجاب كما تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظورات . وحاصل ما جاء به الجويني من ذلك ردّه الأمر إلى القصد في تلك المسالك . . . فمن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة^(٢) . وقال في الباب الثالث من كتابه في تقاسيم العلل والأصول التي بها تظهر المقاصد ويكشف عن المصالح :

ونحن نقسمها خمسة أقسام :

الأول : ما يعقل معناه وهو أصل ، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه ، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة . وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوانه . فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة ، والزجر عن التهجم عليها^(٣) .

الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة ، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن ، مع القصور عن تملكها وضئتها مُلاكها بها على سبيل العارية^(٤) .

(١) طبقات الشافعية : ١٩٢/٥ .

(٢) البرهان : ٢٩٤/١ - ٢٩٥ ، المسألة ٢٠٥ .

(٣) البرهان : ٩٢٣/٢ ، عدد ٩٠١ . (٤) البرهان : ٩٢٤/٢ ، عدد ٩٠٣ .

الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصّة ولا بحاجة عامّة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث^(١).

الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة. وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ. وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث، ومثاله وضع الشرع النكاح على تحصين الزوجين^(٢).

الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحاث على مكرمة مبيناً أثرها فيتعقّبها. وهذا يندر تصويره جداً، فإنّه إن امتنع استبطا معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً، ومثاله: العبادات البدنية المحضة^(٣).

وقد تضمّن كتاب البرهان شواهد على عناية الجويني بالأصول وبالمقاصد الشرعية وردت في تأليف الشيخ ابن عاشور على الترتيب التالي:

١ - إدراج الجويني في البرهان كثيراً من الظنّيات.

٢ - لم يدون الأصوليون في أعمالهم أصولاً قواطع.

٣ - اعتذار إمام الحرمين عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل أصول الفقه. وقد تقدم تفصيل القول في ذلك مع بيان رأي الإمام ابن عاشور فيه ورده لكلام الجويني^(٤).

(١) البرهان: ٩٢٤/٢ - ٩٢٥ - عدد ٩٠٣.

(٢) البرهان: ٩٢٥/٢ - ٩٢٦ - عدد ٩٠٤.

(٣) البرهان: ٦٠٣/٢ - ٦٠٤ - عدد ٩٠٥.

(٤) المقاصد: ١٧، ٥٢ - ٥٣.

كانت هذه القضية تحتاج إلى زيادة من القول، فعاد الشيخ ابن عاشور إلى ذكر موضع الخلاف فيها وبيّن سببه في رأيه^(١).

٤ - ذكرُ الجويني لصيغة من الاستدلال العربي تحتاج إلى التنبيه عليها. وذلك قوله: والذي نرى القطع به التعلق بمقتضى الصيغة في أصل اللسان. فإذا نظرنا إلى معناها فهو عام، وإذا نظرنا إلى السبب فليس بدعاً أن يُسأل الرسول ﷺ عن شيء، فيذكر في مقابلته تأسيسَ شرع يأخذ منه السائلُ حظّه، ويسترسل مقتضى اللفظ على غيره.

٥ - أورد الشيخ ابن عاشور الحكم بالتخيير لمن سقط على جماعة من الجرحى أو الصرعى، بحيث إذا وطئ على واحد منهم قتله، فإن انتقل إلى غيره قتله أيضاً. فقيل: يبقى واطئاً لمن نزل عليه، وقيل: يخير. فحكى عن الجويني قوله في الواقعة: هذه واقعة بحسب المفترض خلّت عن حكم الله. ثم قال في الجواب: لا. لم تخلُ من حكم الله، ولا يُعتقدُ خلو واقعة عن حكم الله، ولا نرى ذلك في قواعد الدين؛ ولأن التردّد أو التخيير في هذه الواقعة للمتردّي استواء الإقدام والإحجام فيها، وهو حقيقة الإباحة^(٢).

٦ - تفصيل القول في العمل بأخبار الآحاد والاختلاف فيه، إذا خالفت القواعد أو القياس أو عمل أهل المدينة، ولسنا في مثل هذه الحالة بالذي يتمسك بالخبر، إذ لا محمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب وترك المبالاة أو العلم بكونه منسوخاً، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال^(٣).

(١) المقاصد: ٥٢ - ٥٣.

(٢) البرهان: ١٣٥٠/٢ - ١٣٥١، عدد ١٥٣١، ١٥٣٤.

(٣) البرهان: ٧٦١/٢، عدد ١٢٠٨؛ المقاصد: ٧٢ - ٧٤، ٢٦٦.

٢ - الغزالي : شفاء الغليل ، المنخول ، المستصفي :

أما الغزالي تلميذ إمام الحرمين فد تعددت كُتبه ، وتميَّز به عصره ، فاكتشف تصوّرات جديدة وقوانين معتبرة . نلمسها جميعها في كتابه شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، وكتابه المنخول ، وكتابه المستصفي وهو أكمل هذه الكتب وأدقها وأتمّها وأوفاها . سلك به سبيله إلى علمي الأصول والمقاصد ، وقال عنه في مقدمته : «وضعت تصنيفاً في أصول الفقه أصرفُ العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق ، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني . فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني . فصنّفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب ، يُطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه . فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ومبانيه ، فلا مطمح له في الظفر بأسراره ومباغيه»^(١) .

ورجع الشيخ ابن عاشور في المصلحة المرسلة أو الكليات إلى مقالات الغزالي . ونقل عنه من المنخول قوله في المصلحة المرسلة : كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يَرُدُّه أصل مقطوع به يقوم عليه من كتاب أو سُنّة أو إجماع فهو مقول به ، وإن لم يشهد له أصل معيّن^(٢) .

وأورد في نفس الغرض من شفاء الغليل قول الغزالي : قد رتبنا المناسب على ثلاث مراتب : ما يقع منه في رتبة الضروريات ، ما يقع

(١) المستصفي : ٤/١ .

(٢) المنخول : ٣٦٤ ؛ شفاء الغليل : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ؛ المقاصد : ٢٤٦ - تع ١ .

منه في رتبة الحاجيات، وما يقع في رتبة التحسينيات والتزيينيات. فالواقع في الرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمساك به ما لم يُعَضد بأصل معين ورد من الشرع الحكيم فيه على وفق المناسبة، فأما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه فاتباعه وضعٌ للشرع بالرأي والاستحسان.

وأما الواقع من المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجيات فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً لا يلائم القواعد^(١).

وذهب في مكان آخر إلى أن الواقع في رتبة الحاجيات والتحسينيات لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة أصل^(٢).

وقد سبق تصوير الإمام الأكبر سلوك الغزالي بأن فيه إقبالاً وإدباراً^(٣).

أما رجوع صاحب المقاصد إلى أقوال الغزالي في المستصفي فهو أكثر وأوسع. فمن ذلك وقوفه على جملة من الآراء نقلها عنه مثل:

١ - عدم قول الغزالي بدخول العرض في الكليات الخمس^(٤).
وقد صوب الشيخ ابن عاشور هذا الرأي واختاره على نحو ما فعل الغزالي في المستصفي، وابن الحاجب في مختصره.

٢ - جرى المؤلف في تقسيمه المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة فجعلها على نحو ما ذهب إليه الإمام الغزالي ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية^(٥).

(١) شفاء الغليل: ٢٠٨، ٢٠٩ وما بعدها.

(٢) المستصفي: ٢١٣/١. (٣) المقاصد: ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤) المستصفي: ١٨/٢. (٥) المقاصد: ٢٣١ - ٢٣٤.

٣ - فسّر الغزالي التحسينية بأنها المصالح التي تقع موقع التحسين أو التيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. ومثل لها بسلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته، لأن العبد ضعيفُ المنزلة باستسغار المالك إياه، فلا يليق لمنصبه التصدي للشهادة^(١).

٤ - في بيان حمل المطلق على المقيّد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا. ذلك أن التقييد شرط، والمطلق محمول على المقيّد إن اتّحد الموجب والموجب. وينزّل الإطلاق فيه على الاشتراط. وهذا صحيح. ولكن على مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل الناسخ والمنسوخ^(٢).

٥ - اعتماد الغزالي قاعدة: أن النهي يقتضي الفساد^(٣).

٣ - العز بن عبد السلام: القواعد:

أما العز بن عبد السلام فهو المتميّز بكتابه القواعد، الفريد في موضوعه في عصره، والذي كان ذا أثر كبير في تلميذه من بعده الإمام القرافي. وضع الإمام العز قواعد على أسلوب بديع جعل جماع القواعد الشرعية محصوراً في جلب المصالح ودرء المفساد وذكر وجوه المناسبات وما يقدّم منها وما يؤخّر عند التزاحم والتعارض^(٤).

(١) المستصفي: ٢٩٠/١ - ٢٩١؛ المقاصد: ٢٤٣.

(٢) المستصفي: ١٨٥/٢.

(٣) المستصفي: ٣١٥/١؛ المقاصد: ٣/٣٥١.

(٤) المقاصد: ٢٦ - ٢٧.

ويجد الفقهاء في هذا الكتاب حاجتهم فيما يمدُّهم به من قواعد تُمكن المتضلِّع فيها من تأييد فروع انتزعوها، قبل ابتكار علم الأصول، لتكون بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب. فهي تؤول كما قال الإمام الأكبر الشيخ ابن عاشور إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى تقرب فهم المتضلِّع فيها من إفهام أصحاب اللسان العربي القحّ... وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر في مقاصد الشريعة كثيراً من مهمّات القواعد، ولا يجد فيها شيئاً من علم الأصول. وذلك يخصّ مقاصد أنواع المشروعات في طوابع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة^(١).

وإن في التعريف بكتاب القواعد ما يحمل على تصوّر مدى اعتماد الشيخ ابن عاشور عليه في تقديم أغراضه، وشرح مسائله. فقد أثنى عليه لما قدّمه من خدمات في مجال علم القواعد وقسيمه علم المقاصد^(٢). وينقل الشيخ ابن عاشور إثر بيان طريق تحصيل المقاصد الظنيّة في فصل: مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنيّة، كلاماً نسبته إلى العز بن عبد السلام في مبحث ما خالف القياس من المعاوضات وهو قوله: «إن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته، أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»^(٣).

ونقل المؤلف عنه قاعدة فيما تعرف به مصالح الدارين. ونصّ

(١) المقاصد: ١/١١.

(٢) المقاصد: ٢٦ - ٢٧.

(٣) القواعد: ١٨٩/٢؛ المقاصد: ١٤٣.

ذلك: قال ابن عبد السلام: وأما مصالح الدارين فلا تُعرف إلا بالشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعبرات. فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به. ثم يبني عليه الأحكام. فلا يكاد حُكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته^(١). وهذا مما سبق الإلماح إليه في مبحث التعليل والتعبد^(٢).

ويتصل بهذه القاعدة أن من المصالح والمفاسد ما لا يدركه إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم، يعرف بهما دقَّ المصالح والمفاسد وجُلَّهما، وأرجحهما من مرجوحهما. وتفاوت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته. وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول، ولكنه قليل^(٣).

ولا يقف تنويع المصالح والمفاسد عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى صور أخرى يوجبها الأخذ ببعض الملاحظات أو الأسباب، ثم الحرص على نوط تلك الأحكام بالحكم والعلل، ظاهرة كانت أم خفية. ومن هذا القبيل ما أورده الشيخ ابن عاشور في نهاية فصل الرخصة نقلاً عن العز بن عبد السلام من المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاضات:

(١) المقاصد: ٢١١؛ القواعد: ١٠/١.

(٢) المقاصد: ١٤٨ وما بعدها.

(٣) القواعد: ١٨٩/٢؛ المقاصد: ٢١٢.

لو عمَّ الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة. ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدّى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصناعات التي تقوم بمصالح الأنام^(١).

ثم أتبع صاحب القواعد هذا التقرير بقوله: وإنما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين؛ لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة. ولو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حرّاً أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس؟!^(٢).

ونستطيع في غير تردد أن نقول: إن أهم ما عالجه العز بن عبد السلام هو المصلحة والمفسدة المتولدان عن المقاصد. وللحاجة الأكيدة إلى التعرّف على دقائق هذا العلم، وجني ثماره في مجال دراسة المقاصد الشرعية أسمى العز كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ووجدنا الشيخ ابن عاشور يعتد اعتداداً كبيراً بكتاب القواعد. وقد تابعه في مراحل كتابته للمقاصد، واستمد منه جملة من الآراء والترتيبات.

فمن ذلك: عرض الشيخ ابن عاشور رأي العز بن عبد السلام في المصالح المحضة والمفاسد المحضة، إذ قال منبهاً على ضرورة الترتيب للمقاصد: واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد. . ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا

(١) القواعد: ١٨٨/٢؛ المقاصد: ٣٦٢.

(٢) القواعد: ١٨٨/٢؛ المقاصد: ٣٦٢.

جاهلٌ بفضل الأصلح، أو شقيٌّ متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت^(١).

وقال العز في الفصل الثالث من قواعده: واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمسكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق وإن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق لا ينال إلا بكدّ وتعب. فإذا حصلت اقترن بها من المضار والآفات ما ينكدها وينغصها^(٢).

ولتأكيد ما جنح إليه صاحب القواعد يقول الإمام الأكبر: وتحقيق الحدّ الذي نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق في العبارة، ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة؛ لأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين، إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر يعتبران عزيزين^(٣).

وحين نعود إلى الشيخين العز بن عبد السلام والشاطبي، نجد المؤلف معقّباً عليهما بقوله: وقد حام ذانك الإمامان حول تحقيق الضابط الذي به يُعتبر الوصف مصلحة أو مفسدة، لكنهما لم يقعا عليه.

وفي آخر هذه القائمة من النقول الكاشفة عن التفاعل بين كتابات العز واتجاهات ابن عاشور يتضح لنا طريق النظر في المصالح المتعدّدة إذا لم يمكن تحصيل جميعها. وفي المفاصد المتعدّدة إذا لم يمكن درء جميعها. شرح لنا هذا العز بن عبد السلام في قواعده

(١) القواعد: ٧/١؛ المقاصد: ٢٠٤.

(٢) القواعد: ٧/١؛ المقاصد: ٢٠٤. (٣) المقاصد: ٢٠٤.

بقوله: إن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وإن درء أرجح المفسدتين كذلك. فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم التخيير^(١).

٤ - القرافي: الفروق:

أما تلميذ العز بن عبد السلام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، فهو الفقيه الأصولي المالكي الذي انتحى منحى شيخه في ضبط القواعد وتحرير المقاصد في جملة من كتبه التي رجع إليها الإمام ابن عاشور. نخصّ بالذكر منها أوسعها مادة في المقاصد والقواعد وهو كتاب الفروق. ولشهاب الدين مؤلفات أخرى جليّة منها كتاب نفائس الأصول في شرح المحصول، وتنقيح الأصول، وكتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام.

وإذا عدنا إلى كتاب المقاصد وما جمع المؤلف به من فوائد، ونبّه إليه من حقائق، ألفينا في ذلك كلّ دلالة على اهتمام شيخنا بفقهِه القرافي وأصوله. وهو يساعدنا على الاغتراف من ينابيعه لما نحن في حاجة إليه من علم وبيان وضبط وإتقان. وقد نوّه المترجمون للقرافي، صاحب الفروق وغيره من الكتب في الأصول، بما تضمنته مصنّفاته وخاصة كتاب أنوار البروق في أنواع الفروق من مباحث في المقاصد. كانت فيها الإشارات الكثيرة إلى وجوه المصالح والمفاسد، المعتمدة في الترجيح بين ما قد يُرى من القواعد والضوابط والمسائل متعارضاً. وأكّد القرافي نفسه هذا الاتجاه الذي

(١) المقاصد: ٢٢٦. تع ٢.

سلكه عن تقدير واختيار بمنة الله وفضله. فقال واصفاً القسم الثاني من علم أصول الفقه بما يحتوي عليه من قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه: فلكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منه شيء في أصول الفقه. ولهذا الغرض وضع كتابه الفروق للقواعد خاصة، مضيفاً إليها قواعد كثيرة ليست في الذخيرة. فازدادت بذلك بسطاً وإيضاحاً، وتنبهت على ما اشتمل عليه كتابه الفروق من أسرار فقهية تضمنها ما جمعه من القواعد. وهي خمسمائة وثمانية وأربعون قاعدة، أوضح كل واحدة منها بذكر ما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب لغيرها^(١).

واعتباراً لهذه المزايا تتبعت إحالات الشيخ ابن عاشور على كتاب القرافي الفروق. فوجدته جامعاً تفاريقها في نحو ستة موضوعات. كان فيها إما ناقلاً متأسياً، وإما مستدركاً ناقداً على نحو ما أشرنا إليه أعلاه.

فمن الموضوعات التي يظهر الالتقاء فيهما بين الإمامين وتجاوبهما في خدمة القواعد والأسرار ما أخذه الثاني عن الأول، أو عقب به صاحب المقاصد على كلام القرافي كما سيتجلى لنا ذلك من الأمثلة. وعدد الموضوعات التي حصرناها لغرضنا هذا خمسة عشر رددناها اختصاراً إلى خمسة مواضع في الفروق.



(١) الفروق: ٢/١ - ٤.

الفصل الثاني

موضوعات من علم المقاصد

في كتب جماعة من الفقهاء

(١) المقاصد وكتاب الفروق للإمام القرافي:

الموضع الأول: انتصاب الشارع للتشريع:

في السنة النبوية الشريفة ذكر للمقاصد الشرعية وتعريف بالطرق المساعدة على تعيينها والوقوف عليها. وهي جميعها مثبتة في باب انتصاب الشارع للتشريع من كتاب المقاصد. وتبرز القضايا الكثيرة منها في جملة مواقف:

الأول: تنبيه الإمام ابن عاشور في بدء كلامه إلى ما اهتدى إليه القرافي، بل إلى ما سبق به غيره من تقسيم ما صدر عن رسول الله ﷺ من أقوال وأفعال إلى ثلاثة أقسام عنون لها في الفرق السادس والثلاثين بما تتميز به قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء، أو تصرفه بالفتوى أو التبليغ، أو تصرفه بالإمامة^(١).

الثاني: ذكر القرافي ما تتحقق به الفروق الثلاثة في القاعدة السادسة والثلاثين. وهو أربع مسائل: جعل من المسألة الأولى صورة للثبات والجزم، وعالج بقية المسائل ببيانها لكونها موضع خفاء وتردد^(٢).

(٢) المقاصد: ٩٠ - ٩٦.

(١) المقاصد: ٨٧ - ٩٦.

الثالث: لزوم التوصل إلى التفرقة بين ما هو صادر من الأحاديث عن رسول الله ﷺ في مقام التشريع وما ليس هو من ذلك، والحرص على التأسي بالرعيّل الأول من الصحابة الذي كان يفرّق بسهولة بين ما هو منها من قضايا التشريع وبين ما هو بخلافه^(١).

الرابع: أحاديث رواها الأئمة في تشفع النبي ﷺ لمغيث زوج بريرة لمراجعتة، وإبائها ذلك. وتشفع الرسول ﷺ عند دائني والد جابر بن عبد الله الأنصاري، فلم يستجيبوا له^(٢).

الخامس: التحذير من خطأ بعض الفقهاء في بعض تصرفات الرسول ﷺ، فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها، واتفاق علماء الأصول على ردّ الأحاديث المتصلة بآثار الخليفة وهي الجبلة، وعدم العمل بها^(٣).

السادس: تفصيل الشيخ ابن عاشور القول في أنواع الحديث وبلوغه بها اثني عشر نوعاً، بعد أن حصرها القرافي في ثلاثة أنواع. وهي عند صاحب المقاصد متنوعة الأغراض بين التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة. كما نلاحظ فيها أغراضاً أرى كالهدى، والصلاح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عن الإرشاد. وقد مثل شيخنا لكل غرض من هذه الأغراض النبوية، وما كانت تصدر عنه ﷺ من تصرفات أو أقوال تستجيب لمختلف الأحوال والظروف^(٤).

وقد قارن استعراض النصوص الحديثية التشريعية بيان أحكامها، وذكر القرائن المصاحبة للتشريع^(٥).

(٢) المقاصد: ٩٦ - ٩٨.

(٤) المقاصد: ٩٩.

(١) المقاصد: ٩٦.

(٣) المقاصد: ٩٨ - ٩٩.

(٥) المقاصد: ٩٨ - ١٠٠.

ومن الحديث عن الدليل من السنة النبوية، الذي لا يصح الاحتجاج به في حكم من الأحكام، إلا إذا كان خاضعاً لشروط، أهمّها: أن يكون الحديث صادراً في مقام التشريع؛ شاملاً القضاء أو الفتوى، فكلاهما تطبيق للشريعة، أو صادراً عن مقام الإمارة الذي يصوّر لنا في الغالب تصرّفات النبي ﷺ وتشريعاته فيما يقع خلال أحوال الحروب مما يحتمل خصوصية ما^(١).

الموضع الثاني: الحقوق وإسقاطها:

من الموضوعات التي حدّد شيخنا أحكامها وفصّل القول فيها، بناء على ما كتبه الفقهاء والأصوليون من قبل، موضوع الحقوق وإسقاطها. فقد أدرج الحديث عنها في باب طلب الشريعة للمصالح، وفي الفقرات التي بينت للناس منهج الشريعة الإسلامية في المحافظة على أنواع المصالح باعتبار تصرّف الناس فيها، وبحسب تنوعها إلى حقوق ذاتية ثابتة للإنسان على غيره، أو حقوق ثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره. وفي التوطئة لذلك نبّه الشيخ ابن عاشور إلى أن المحافظة على أنواع المصالح باعتبار تصرّف الناس فيها بالاتساع والتضييق تجعل لكلّ أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره. فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونها حقوقاً له، وكونها مطالباً بها غيره، تحوم حوله مظنة حرصه على تقاضيتها. فالشريعة تكّله إلى الداعي الجبليّ. هو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح. فإن تجاوز ذلك الحد، فاختل الداعي الجبلي، سمّي سفهاً يمنع صاحبه من التصرف. وعلى هذا النحو حدّد الشيخ ابن عاشور ما يرجع إلى الحقوق الثابتة للإنسان في

(١) المقاصد: ١٠٨ - ١١٠.

نفسه، وكذلك ما يعود منها إلى قسمي المصلحة. فليس لأحد إسقاط حقه فيها، لأن حقه ثابت مع حق غيره^(١). وقد وقفتُ عند خصوص هذه الجزئية من البحث، وإن تعددت المراجع في قاعدة الحقوق، لما ذكره صاحب المقاصد من أسرار ولطائف لا ينبغي أن يطغى عليها غيرها بكثرة وتعدد مسأله.

ويرتبط هذا كله بما ورد في الفرق الثاني والعشرين من قاعدة حقوق الله وقاعدة حقوق الآدميين من كتاب الفروق. قال القرافي: فحق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه، والتكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط كالإيمان وتحريم الكفر، وحق العباد فقط كالديون والأثمان. وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق العبد كحد القذف^(٢). وقد اشتمل هذا الفرق على مسائل كثيرة وضعها الشيخ ابن عاشور مواضعها، وتحدث عنها كمسائل مفردة إبرازاً لأهميتها وتفصيلاً لأحكامها.

الموضع الثالث: نوط الأحكام الشرعية بمعانٍ وأوصافٍ لا بأسماء وأشكال:

من المسائل التي استوقفت الإمام الأكبر، وإن كانت خاضعة لقاعدة من أهم القواعد؛ هي نوط الأحكام الشرعية بمعانٍ وأوصافٍ لا بأسماء وأشكال، مثل ما يعرض لبعض الفقهاء من تسليط أحكامهم على الأسماء الموضوعة لبعض المسميات، فتكون فتاواهم واحدة، وإن تغير المسمى ولم يبقَ خاضعاً لما وضع له من الأسماء أصالة أيام التشريع.

وإذا كان الإمام القرافي قد افتتح الفرق الأربعين من كتابه

(١) المقاصد: ٢٢٣ - ٢٢٥.

(٢) القرافي. الفروق: ١٤٠/١ - ١٤٢.

الفروق^(١)، بموضوع التمييز بين قاعدة المسكرات، وقاعدة المرقدات، وقاعدة المفسدات، مبيناً كل واحدة منها بقوله: فإن المتناول من هذه، أي من الثلاثة، إما أن تغيب عنه الحواس أو لا، فإن غابت معه الحواس فهو المرقد، وإن لم تغب عنه فلا يخلو إما أن يحدث عنه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أو لا، فإن حَدَثَ ذلك فهو المسكر وإلا فهو المفسد. فالمسكر هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر ونحوها، والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج. اهـ.

وقد استنتج من هذه التعريفات أن الحشيشة مفسدة وليست بمسكرة، وأن الخمر والمسكرات لا تكاد تجد أحداً ممن يشربها إلا وهو نشوان. فالحشيشة عند القرافي من المفسدات وليست من المسكرات، لم يوجب فيها الحدّ، ولا أبطل بها الصلاة، بل اكتفى بالتعزير الزاجر عن ملابتها. وهكذا فرّق بين العقوبات منبهاً إلى أن المسكرات تنفرد عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام هي: الحد والتنجيس وتحريم اليسير، والمرقدات والمفسدات لا حد فيها ولا تنجيس، ويجوز تناول اليسير منها.

وذكرَ الشيخ ابن عاشور من هذا أمثلةً أخرى تتصل بالسحر والساحر، وبالتدخين، وبشرب القهوة، منتهياً إلى ضبط قواعد لا بد من الالتزام بها في الحكم والفتوى. قال:

إن من حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعية للمسمى أصالة أيام التشريع، وإلى الأشكال المتطورة عند التشريع، من حيث

(١) القرافي. الفروق: ٢١٧/١.

إنهما طريق لتعرّف الحالة الملحوظة وقت التشريع، وسبيل إلى معرفة الوصف المرعي للشارع في بناء الحكم عليه.

وبعد لفته النظر إلى هذه القاعدة الكلية يأتي المؤلف إلى الجزئيات وإلى الأمثلة التطبيقية، فلا يطلق اسم الساحر على المشعوذ بل يفرّق بينهما، ولا الحشيش المخدر على التبغ، ولا الخمر على القهوة اليمانية، ويعيّر من يفعل ذلك بالغفلة والوهم، وتجاوز الحد في الأحكام.

وفي نهاية هذا الفصل يذكر الإمام الأكبر قواعد شرعية تكشف عن أسرار التشريع، وعن الحكمة التي نيطت بموجبها الأفعال بالأحكام فيقول: ولم يزل الفقهاء يتوخّون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها، كما أن الأسماء الشرعية تكون هي المعتبر مطابقتها للمعاني الملحوظة للشارع في مسمياتها، عند وضع المصطلحات الشرعية. كما بيّن أحكام بعض التبرّعات عند اختلاف صيغها عند التعاقد عن صيغها الأصلية مرتباً على هذا أحكاماً أخرى فقهية^(١).

الموضع الرابع: سدّ الذرائع:

قال الأصوليون في تعريفه: هو منع ما يجوز لئلا يُتطرق به إلى ما لا يجوز. وهذا الموضوع تعرّض له القرافي غير مرّة في كتابه الفروق، وفي التنقيح. وهو قضية معتمدة عند المالكية وعند غيرهم من سواد الأمة. وقارن ابن رشد بين المذاهب في سدّ الذرائع فقال: أباح الذرائع الشافعيّ وأبو حنيفة وأصحابُهما^(٢). وذكر القرافي في الفرق ١٩٤ من كتابه^(٣) أن ذريعة الفساد ثلاثة أقسام:

(٢) المقدمات: ٥٢٤/٢.

(١) المقاصد: ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) الفروق: ٢٦٦/٣.

ما هو مجمع على عدم سدّه؛ كزراعة العنب، والتجاور في البيوت.

ومجمع على سدّه؛ كحفر الآبار في طريق المارّة.
ومختلف فيه؛ مثل بيوع الآجال.

وعلق الشيخ ابن عاشور على هذا التقسيم بقوله: «ولم يبحث القرافي عن وجوب الاعتداد ببعض هذه الذرائع دون بعض. وهو عندي التوازن بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من المصلحة، وما في مثاله من المفسدة فيُرجع إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد. ومثّل لذلك بالاحتياط؛ وهو الأخذ بقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبالجهاد، وهو مفسدة في الأنفس والأموال، ولكنه آيلٌ إلى حماية البيضة، وحفظ سلامة الأمة، وبقائها في أمن».

ومقصد سدّ الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرّفات الشريعة في تشاريح أحكامها، وفي سياسة تصرّفاتها مع الأمم، وفي تنفيذ مقاصدها. فله في الشريعة ثلاثة مظاهر. وبعد ذكر التقسيم للقول بسدّ الذرائع، وجعل هذا الأمر واجباً حتماً يعلّل ما ذهب إليه الإمام مالك بقوله: فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيها، إذ ليس لقصد الناس تأثر في التشريع، لولا أن ذلك إذا سقط صار القصدُ مآلَ الفعل، وهو مقصود للناس استحلوا به ما مُنع عليهم.

وينتهي الشيخ ابن عاشور من مقالته هذه في مناقشته القرافي إلى أن سدّ الذرائع قابل للتضييق والتوسّع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقوّته. ويضيف إلى هذا قوله: ولولا أن سدّ الذرائع قد جعل لقباً لخصوص سدّ ذرائع الفساد، لقلنا: إن الشريعة

كما سدّت الذرائع فتحت ذرائع أخرى^(١). وهو ما نبّه إليه الشهاب القرافي نفسه^(٢).

الموضع الخامس: نفوذ الشريعة:

في نفوذ الشريعة، وتطبيقها إقامة العدل. وفيه مسلكان: مسلك الحزم في تطبيقها، ومسلك التيسير والرحمة، بقدر لا يفضي إلى انخرام مقاصد الشريعة. وقد أورد القرافي جملةً من القواعد نشأت في الفقه الإسلامي؛ من بينها: أن النهي يقتضي الفساد.

ذكر هذه القاعدة الإمام القرافي في الفرق السبعين. ونبّه عليها أكثر علماء الأصول؛ كابن الوكيل والجويني والغزالي والرازي والآمدي والأصفهاني وابن حزم وابن الخباز، والعلائي في رسالة له بعنوان تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. وهذه القاعدة من مسلّمات علم أصول الفقه وفروعه. ولا ينبغي أن تتساهل الأمة في الغفلة عنها أو يتهاون بها؛ لأنها من مقاصد الشريعة، ولأن الاسترسال في عدم اعتبارها يستشري في الناس فينتهي بهم الأمر إلى إضاعة معظم الشريعة. وذهب الشيخ ابن عاشور يؤكّد ذلك ويضرب له الأمثلة بمحافظّة الشريعة على أحكامها في الأحوال التي يتحقق فيها عدم فوات المقصد، ثم أتبع هذا بقوله: ولإكمال الوصول إلى الغاية من هذا المسلك أقام نظام الشريعة أمناء ووزعة لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبة والرغبة، أعني بالموعظة والقوّة، متمسّكاً في هذا بالقرآن الحكيم، ومستشهداً على إرادة البلوغ بالأحكام الشرعية إلى الالتزام بها والتنفيذ بها بما أورده عن رسول الله ﷺ من إقامته الحدود، وبعثه

(٢) التنقيح: ٤٤٨.

(١) المقاصد: ٣٣٥ - ٣٤٢.

الأمرء والقضاة والأمناء. وقد اعتبر ذلك كله من أصول نظام الحكومة الإسلامية.

ومن ثم نجد الشيخ يكمل درس هذه المسألة بالإشارة إلى فرقين آخرين، توسع أيضاً في بيانهما. وهما الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيرها في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية^(١)، والفرق الثالث والعشرون بعد المائتين بين قاعدة ما ينفَّذ من تصرفات الولاية والقضاة وبين قاعدة ما لا ينفَّذ من ذلك. وهو خمسة أقسام^(٢).

وقد نعتبر من ذلك مسألة الوفاء بالعقود الذي حثَّ عليه تعالى بقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣). واستدل على وجوب مراعاة أصل مقصد الزواج في العقود المالية بما تقتضيه تلك العقود من لزوم دون تخيير إلا بشرط. ويتعرض إلى الفرق السادس والتسعين بعد المائة^(٤). مضيفاً إليه قوله: وأما العقود التي جعلها فقهاؤنا غير لازمة بمجرد العقد، بل حتى يقع الشروع في العمل كما في الجعل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف، فإنما نظر فيها إلى عذر العامل. فمصلحة العقد بالأصالة في لزومه، وتأخرُ اللزوم في هذه لمانع عارض، خلافاً لظاهر كلام القرافي في الفرق التاسع بعد المائتين^(٥).

وهذه القواعد وما يتصل بها من بيان الشيخ ابن عاشور

(١) القرافي. الفروق: ١٥٧/٢ - ١٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٩/٤ - ٤٨. (٣) سورة المائدة، الآية: ١.

(٤) القرافي. الفروق: ٢٦٩/٣ - ٢٧٥.

(٥) المصدر السابق: ١٣/٤.

وتعليقاته تحتاج وحدها إلى دراسة وافية جامعة، فهو لم يتناولها في كتابه هذا إلا في أوراق محدودة معدودة^(١).

وما من شك في أن هذه الدراسة تتناول عناصر أخرى:

منها ما أوماً إليه صاحب المقاصد فيما تضمنه فصل: واجب الاجتهاد، إذ اعتبر هذا العمل الديني الشرعي فرضاً كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. فاقترح في عصرنا هذا إقامة مجمع فقهي إسلامي، ضَبَطَ شروطه ووصف أعضائه بما يحقق المراد منه.

وأشار إلى جملة من القضايا تحتاج في زماننا إلى إعادة النظر والدراسة لها مجدداً، تيسيراً على الناس وحفظاً لمصالحهم. فذكر من ذلك مسائل بيع الطعام، والمقاصّة، وبيع الآجال، وكراء الأرض بما يخرج منها، والشفعة في خصوص ما يقبل القسمة، معللاً دعوته هذه بما عليه أحكام تلك المسائل الاجتهادية من تضييق على الناس.

وهو يهيب بالعلماء من أهل النظر السديد في فقه الشريعة إلى وجوب مراعاة حاجة الأمة الإسلامية. وذلك بمعرفة مقصدها والتيسير بينها وبين الوسائل المعينة عليها، وبتحصيل الخيرة بمواضع الحاجة في الأمة، وبالمقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها واسترفاء خروقتها، ووضع الهناء بمواضع النقب في أديمها^(٢).

(٢) المقاصد وكتاب نفائس الأصول:

تعرض القرافي في كتابه هذا للمطلق والمقيّد.

(٢) المقاصد: ٣٩٢ - ٣٩٤.

(١) المقاصد: ٣٥١ - ٣٥٦.

١ - ذكر الشيخ ابن عاشور بعض مسائل من أصول الفقه كانت مغمورة أو مهجورة في كتب المتقدمين، بحيث لا يبلغ الدارس إلى الوقوف عليها. فبقيت ضئيلة منسية، وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حرية. وذكر من بين تلك المباحث حمل المطلق على المقيّد، اتحد الموجب والموجب أو اختلفا^(١). وهذا مما ذكرناه فيما تعرض له الغزالي في المستصفي معتبراً أن التقييد اشتراط، وأن المطلق محمول على المقيّد إن اتحد الموجب والموجب. وهذه القضية كانت محل خلاف بين الجمهور وبين الشافعية والحنفية، كما أن القول فيها تباين بين ما ذهب إليه الرازي في المحصول، وما ورد بخلافه من كلام ابن العربي. وتعرض القرافي لهذه القضية بالتفصيل^(٢) فكان بما تناولها به في كتبه المصدر والمرجع لضبط هذه المسألة.

٢ - إيراد رأي الأبياري في قطعيّة أدلّة أصول الفقه في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي من شرح القرافي على المحصول، وإطلاع شيخنا عن طريقه على أقوال العلماء في الموضوع^(٣).

٣ - علّق ابن عاشور على رأي الأبياري في كون مسائل الأصول قطعيّة، ولا يكفي فيها الظنّ، ومدركها قطعي. ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء إنّها قطعيّة أن من كثر استقراءه وإطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاواهم، وموارد النصوص الشرعية لديهم حصل له القطع بقواعد الأصول. وهذا القول مردود وجوباً باطل؛ لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول

(١) المقاصد: ١٢ - ١٦.

(٢) النفائس: ٥/٢١٦٤ - ٢١٧٦.

(٣) النفائس: ٣/١٢٤٧ - ١٢٤٨؛ المقاصد: ١٩.

الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة^(١).

٤ - نقل كلام القرافي المعقّب به على أبي الحسين البصري:
إن في أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك ليست من قواعد الدين
الأصلية، وإنما هي من التتمات في ذلك العلم^(٢).

(٣) المقاصد وكتاب تنقيح الفصول:

جاء ذكر القرافي في كتاب المقاصد على لسان الشيخ ابن
عاشور لتناوله في تحقيقاته وتقاريراته بعض ما أودعه صاحب الفروق
كتابه تنقيح الفصول. وذلك في ستة مواضع:

١ - قال الشيخ ابن عاشور: ليس للإنسان الإذن بقطع عضو من
أعضائه باطلاً. وينظر هذا إلى القاعدة العامة التي تقدّمت الإشارة
إليها في كتاب الفروق عند حديث القرافي عن الفرق بين قاعدة
حقوق الله وقاعدة حقوق آدميين. وملخص ذلك تحريم القتل
والجرح صوتاً لمصلحة العبد وأعضائه ومنافعها عليه، وتحجير ذلك
على الخلق لطفاً من الله بهم ورحمة منه عليهم. وقد ورد ذكر هذه
القاعدة وأمثلتها عند القرافي في موضعين^(٣).

٢ - تحرير لغوي قرآني يثبت إجماع أهل اللغة على أنه إذا
اجتمع المذكر والمؤنث غُلب المذكر. ومعنى هذا أنه إذا اجتمع
الجنسان استقل أفراد كل منهما بوصف غُلب المذكر وجعل الحكم
له. وكان التناول عن طريق التغليب. ولا خلاف بين النحاة

(١) المقاصد: ١٩ - ٢٠.

(٢) النفائس: ١/١٦١ - ١٦٢؛ المقاصد: ٢١.

(٣) الفروق: ١/١٤١؛ التنقيح: ٩٥.

والأصوليين في أن جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال، وإنما قال بعض الأصوليين بتناوله الجنسين لأنه لما كثر اشتراك الذكور والإناث في الأحكام لم تقصر الأحكام على الذكور. واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحت الخطابات إن وردت مقترنة بالتاء علامة التأنيث^(١).

٣ - تقرير أن القسم الثاني من الذرائع يتجلى فيه القياس ويخفى بحسب ما يرى الفقيه من قُربه من الأصل المقيس عليه وبُعدِهِ، وترجع مراعاة هذه الذرائع إلى حفظ المصالح ودرء المفاسد. مثال ذلك بيوع الآجال. وأضاف القرافي في الذخيرة قوله: اعتبرنا نحن الذريعة منها وخالفنا غيرنا. وحاصل القضية أننا قلنا بسدّ الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا^(٢).

٤ - تبني الشيخ ابن عاشور الإنكار الشديد على أهل النظر والمعرفة في صدوفهم عن الاجتهاد والتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات. وذلك قوله جرياً على كلام القرافي: لو لم يبق مجتهد واحد والعياذ بالله...^(٣). وهو لذلك يقول في تعليقه في هذا الباب: يُعدّ آثماً في ذلك العلماء المتمكنون من الانقطاع إلى خدمة التفقه الشرعي للعمل في خاصة أنفسهم. وتُعدّ العامة آثمة في سكوتها عن المطالبة بذلك، بل وفي إعراضها عن يدعوها إليه إذا شهد له أهل العلم، ويُعدّ الأمراء والخلفاء آثمين في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة على الاجتهاد^(٤).

(١) القرافي. التنقيح: ١٩٨.

(٢) القرافي. الذخيرة: ١٥٢/١ - ١٥٣؛ الفروق: ٣٢/٢؛ التنقيح: ٤٤٨ - ٤٤٩.

(٣) التنقيح. الفصل الرابع من باب الإجماع: ٣٤١ - ٣٤٣.

(٤) المقاصد: ٣٩٣/٢.

٥ - ترتيب المقاصد والوسائل بعد بيان الفرق بينهما أخذاً من مقالة القرافي: المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرق المفضية إليها. والوسائل إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى ما هو متوسط^(١).

٦ - قصر العز بن عبد السلام والقرافي الذرائع على تحصيلها بمبحث المصالح والمفاسد. واتجاه المؤلف أوسع، والفقهاء إليه أحوج. ومن ثم قال ابن عاشور: إن الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفسادة وإن كانت قد توجد متماثلة في الرتب المعبر عنها، في الفقه وأصوله، بأقسام الحكم الشرعي، هي في الاعتبار الشرعي متفاوتة بحسب كون مناطها من التصرفات مقصداً أو وسيلة في نظر الشارع، أو في نظر الناس. فلذلك تعين أن نبحث عن هاتين المرتبتين من التصرفات^(٢).



الشاطبي وكتاب الموافقات:

هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠، الأصولي المفسر، والفقهاء المحدث، واللغوي النحوي. أبرز ما عرف به من المصنفات: الموافقات، والاعتصام. أولهما في مقاصد الشريعة، وثانيهما في محاربة البدع.

ذكره الشيخ ابن عاشور بفائق التقدير والإجلال، ووصفه بالرجل الفذ الذي تميّز بوضع تصنيف نفيس في المقاصد هو الجزء الثاني من كتاب الموافقات. فكتابه هذا عمدة لكل من جاء بعده.

(٢) المقاصد: ٤٠١.

(١) القرافي. التنقيح: ٤٠٤.

وفيه مسائل وفوائد وابتكارات لم يسبقه إليها غيره. وبدون شك كانت مقاصد الشاطبي من موافقاته أوسع المراجع التي عاد إليها جُلُّ الباحثين في أسرار الشريعة. وللشيخ محمد الطاهر ابن عاشور صلة أية صلة بالشاطبي.

وقد نقده مع تنويهه بعمله. وسبب ذلك، فيما يبدو، هو ما قاله صاحب المقاصد في بيان الغرض من تأليفه. وهو الاستدراك على الشاطبي وعلى من سبقه جملة من الأغراض ذات العلاقة بمقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب.

وقد تتبعنا موضوعات البحث المشتركة بين كتابي هذين العالمين: الموافقات، والمقاصد فوجدناها كثيرة جداً. وحاولنا اختصارها بردها إلى سبعة مواضع في هذا الفن الجديد المبتكر، تتناول جملة قضايا اخترنا ترتيبها على الوجه التالي:

(١) رأي ابن عاشور في عمل الشاطبي.

(٢) قصد الشارع من التشريع.

(٣) التعبّد في العبادات.

(٤) عرض قضية قطعية أصول الفقه وظنيتها.

(٥) التكاليف الشرعية.

(٦) المقاصد والمصالح.

(٧) الحيل.

رأي ابن عاشور في عمل الشاطبي:

أما الموضوع المتعلق بنقد الشاطبي وعمله فهو واقع بين تنويه

وتقدير، ومؤاخذة وتخطئة. يتجلّى الوجه الأول في وصف ابن عاشور للشاطبي بالفداذة^(١). وتظهر صورة النقد في التنبيه إلى بعض تصرفاته. قال صاحب المقاصد: ولكنه تطوّح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، وأنه أتى في المسألة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة ومن النوع الرابع من كتاب المقاصد بكلام طويل في التعبّد والتعليل معظمه ضعيف ومنتقد^(٢). وربما نازعه في الاستدلال ببعض الأدلة كالتّي تعقبها عليه في المسألة الحادية عشرة بقوله: وفي بعضها نظر كحديث: «لَيْشَرِبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ». وسنده ضعيف وهو موقوف. وحديث النهي عن هديّة المديّان، وسنده مطعون فيه وضعيف أيضاً^(٣).

تأييد ابن عاشور للشاطبي في بيان قصد الشارع من التكليف:

وفي بيان قصد الشارع من التكاليف الشرعية التي تلزم المكلفين يذكر الشيخ ابن عاشور تأييده لقول الشاطبي في مسألة: «قَصْدُ الشَّارِعِ مِنَ الْمَكْلُوفِ يَكُونُ قَصْدُهُ فِي الْعَمَلِ مُوَافِقاً لِقَصْدِهِ فِي التَّشْرِيحِ. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مرّ بنا أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع^(٤). ومن اعتداده بكلام الشاطبي واعتماده عليه ما لخص به كلامه في الفصل الذي عقده صاحب الموافقات لبيان الجهات التي تُعرف بها مقاصد الشريعة على الحد الأوسط^(٥)؛ فقال: «لقد جاء

(١) المقاصد: ٢٨. (٢) المقاصد: ١٥٧ - ١٥٨.

(٣) المقاصد: ٣٢٤/٢. (٤) الموافقات: (٣) ٣٣١/٢.

(٥) الموافقات: (٣) ٣٩١/٢ - ٣٩٧.

الشاطبي في آخر كتاب المقاصد بكلام أرى من المهم إثبات خلاصته باختصار^(١).

انصباب تكاليف الشريعة على العبادات والمعاملات والعادات:
إن تكاليف الشريعة منصبة على العبادات وعلى المعاملات والعادات. والفرق بينها في ذلك أن الأصل فيما يتعلق منها بالعبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني. ودليل ذلك الاستقراء، والمفهوم من حكمة التعبد العامة، هو الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه. وكون التعبد لم تقصد فيه التوسعة لعدم وجود أدلة من الشارع تقيدها كما في العادات، وعدم الاستناد بالخصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المشهور من الأصل المنصوص عليه. ولا يُعدّل عن هذا في العبادات إلا أن يتبين لنا بنصّ أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، والمناسب معدود فيما لا نظير له. وهو الوصف الذي اعتبر محققاً للحكمة في العبادات. ومن الأدلة على هذا أن وجود التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات.

وأما الأصل في العادات فهو الالتفات إلى المعاني والتعليل والقياس، وأن العلة المطلوبة في أمور العبادات هي مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان، بخلاف العادات وكثير من العبادات؛ فإن لها معنى خاصاً: هو ضبط وجوه المصالح، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. وكل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرع فيه. وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعبد^(٢).

(١) المقاصد: ٦٤.

(٢) الموافقات: (٣) ٣٠٠/٢ - ٣١٠.

وفي التعليق على هذه النظرة يقول صاحب المقاصد: «إن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية كلها مشتملة على مقاصد الشارع؛ وهي حُكْم ومصالح ومنافع راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد. ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّفُ علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيِّها. فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام الفقهاء متفاوتة في التفظن لها، فإذا أعوز العلماء في بعض العصور الإطلاع على شيء منها؛ فإن ذلك قد لا يعوز من بعدهم، فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوز الكشف عن مراد الشارع وجب عليهم ألا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحُكْم، ولا يفرِّعوا على صورته، ولا يقيسوا فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضابطاً... وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها، ولا يُطلع على علّتها فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدية، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها»^(١).

مناقشة الشاطبي قوله بقطعية الأدلة:

ورد في كتاب الموافقات حديث طويل عن أدلة أصول الفقه التي وصفها من قبل أبو الحسين البصري بالقطعية. وجرى على إثره في ذلك إمام الحرمين عبد الملك الجويني حين ذكر ما هو ظني في أصول الفقه مع إيقانه بقطعية الأدلة. وحمله ذلك على الاعتذار عن صنيعه هذا. وهو وإن لزم موقفه وتبعه عليه الأبياري والشاطبي؛ فقد اعترض الشيخ ابن عاشور على موقفهم وأبطل أدلتهم^(٢).

(١) المقاصد: ١٥٩.

(٢) المقاصد: ١٧ - ١٨، ٢٠ - ٢٢، ٢٩، ٢٣٤.

وذكر الشيخ ابن عاشور الشاطبي، معلقاً على المقدمة الأولى من كتابه الموافقات، منبهاً إلى الاستدلال فيها على كون أصول الفقه قطعية ضعيف. وأن خلاصة ما جاء فيها أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي^(١). ويفسر كلام الشيخ ابن عاشور في تضعيف مقالة الشاطبي ما ذكره المحقق الشيخ دراز من قوله تعقيباً على قول الشاطبي: بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع^(٢): إنما يبدو هذا صحيحاً؛ لأن استقراء جميع الأفراد فيه ممكن، فإنها مسائل محصورة، وكذلك ما أورده بعد من أن ما هو راجع إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة قطعي، ولكن المطلوب هنا هو القطع أي الجزم. ووصف دراز كلام الشاطبي بالحطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقوا عليه منها، وأن المعبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وهي داخلة في حفظ الضروريات^(٣). وقد تقدم الحديث عن الفرق بين القطعي والظني من الأدلة.

تعريف الشيخ ابن عاشور بأنواع المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا:

عرّف ابن عاشور المصلحة والمفسدة. فقال في الأولى: إنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الأحاد، وقال في الثانية: هي ما قابل المصلحة. وهي وصف

(١) المقاصد: ٢١.

(٢) الشاطبي. الموافقات: ٢٩/١.

(٣) الشاطبي. الموافقات، المقدمة الأولى مع تعليقات دراز: (٣) ٣١/١ - ٣٤.

للفعل يحصل به الفساد؛ أي الضر دائماً غالباً للجمهور أو الأحاد. ثم عرض علينا تعريفات أخرى للعضد وللشاطبي وغيرهما معقّباً على هذا بقوله: «إن تعريف أبي إسحاق هو ما يتحصل منه بعد تهذيبه أن المصلحة ما يؤثر صلاحاً أو منفعة للناس، عمومية أو خصوصية، ملائمة قارة في النفوس في قيام الحياة».

وبعد ذكر الشيخ العديد من التعريفات للمصلحة، وصف تعريف الشاطبي بكونه أقرب التعاريف السابقة على تعريفه. ووسمه رغم ذلك بكونه غير منضبط^(١).

وبجانب هذا الموقف الأساسي من التعريف بالمصلحة نتقل مع الشيخ ابن عاشور إلى قضايا أخرى منها:

إن المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا على مقتضى ما غلب. وهو لا ينكر وجود المصلحة المحضة ولا المفسدة المحضة، مثله مثل الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي في ذلك. ولكنه يرى من الضروري أن توضع ضوابط للمصلحة تبرزها وتحقق بها. وذلك:

- بأن يكون النفع أو الضر محققاً ومطرداً في المصلحة.
- وأن يكون النفع والضرّ فيها غالباً وواضحاً.
- وألا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد.

□ وأن يكون أحد الأمرين النفع أو الضر، مع كونه مساوياً لضده، معضوداً بمرجح من جنسه.

(١) المقاصد: ١٩٩ - ٢٠١.

□ وأن يكون أحدهما منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً^(١).

وبعد ذكره لأنواع المصالح من خاصة وعامة وتعريفه لهما، انتهى إلى أن الشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، كما أنها جاءت بمقاصد تنفي كثيراً من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، فتثبت لذلك، عوضاً عنها، مصالح أرجح منها^(٢).

ويتبع الإمام الأكبر قوله هذا بتوجيه نصيحته لعلماء الأمة قائلاً:

ومن حق العالم بالتشريع أن يَخْبِرَ أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها. وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها^(٣).

وقسّم المصالح باعتبار آثارها في قوام الأمة، فذكر كغيره ممن تقدمه الأقسام الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعرف كل واحد منها تعريفاً مميّزاً، باحثاً عن طرق المحافظة على الكليات الخمس وعلى الحاجيات والتحسينيات واحدة بعد الأخرى^(٤).

وربط بين المشروعات المأذون فيها من قبل الشريعة، فأناط أعمال الناس بها قائلاً: ويلخّص هذه المعاني أن الأعمال كلها منوطة بأسباب، وأن الأسباب ما جعلت أسباباً إلا لاشتمالها على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرع بها، وجعلها علامة عليها ومعرفاً بها^(٥).

(١) المقاصد: ٢٠٦ - ٢١٠.

(٢) المقاصد: ٢٢٨.

(٣) المقاصد: ٢٣٠، ٢٣١.

(٤) المقاصد: ٢٣١ - ٢٣٦.

(٥) المقاصد: ٣٢١.

ومن أدق النتائج التي تستخلص من وراء بحثه لهذه المصالح:

أن الشريعة حريصة على تحقيق الأمن والمساواة والرفق، كما تتولى بأحكامها مراعاة مصلحة نظام العالم بحياطتها المصالح المألوفة المطردة بسياج الحفظ الدائم، ولو في الأحوال التي يظنّ فوات المصلحة من سائر جوانبها^(١).

تقسيم التكاليف إلى عزائم ورخص:

إذا كانت الأعمال العبادية وحتى التعاملية متنوعة في الأمر الواحد، بحيث لا يمكن التمييز بينها أو الاطمئنان إلى ما يسوق إليه الواجب التكليفي منها، فقد انتبه الفقهاء ورجال الشريعة إلى تقسيم التكاليف عامة إلى نوعين:

الأول: ما يُوصف بالعزيمة.

والثاني: ما يُعرف بالرخصة.

وذكر الشاطبي هذين النوعين في قوله: إن الرخصة مستمدة من قاعدة: رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصلي كلي^(٢). والشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يتردد في إبداء رأيه الخاص في هذا الموضوع فيقول: إني وجدت بعض أنواع الرخص مغفولاً عن التعرّض لها.

وقوله: إني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار.

ونحن إذا تأملنا الرخصة ووجدناها ترجع إلى عروض المشقة

(٢) الموافقات: ١/١٦٨.

(١) المقاصد: ٢٠٣.

والضرورة، صحّ لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها. وأن هناك قسماً ثالثاً مغفولاً عنه أيضاً، وهو الضرورة العامة المؤقتة. ويكشف المؤلف عن هذه الضرورة بقوله: كأن يعرض الاضطراب للأمة أو لطائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها ونحو ذلك. ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وهي تقتضي تغيير الأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة. وقد مثّلوا لذلك بالكراء المؤبد الذي جرت به فتوى علماء الأندلس، كابن سراج وابن منظور وبإحكار الأوقاف الذي أفتى فيه ناصر الدين اللقّاني بمصر، وبالنّسبة والخلو والإنزال بتونس، وبالجلسة والجزاء اللذين كانا معروفين بفاس، وبيع الوفاء في الكروم الذي أفتى به علماء بخارى^(١).

التحيّل:

تحدث الإمام الشاطبي عن التحيّل فقال في المسألة الثانية عشرة في القسم الثاني من كتاب المقاصد: إن الأحكام شرعت لمصالح العباد، وكانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأن مقصود الشارع فيها. فإذا كان العمل في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة بالفعل غير صحيح ولا مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات^(٢).

(٢) الموافقات: (٣) ٢/٣٨٥.

(١) المقاصد: ٣٥٦ - ٣٦١.

وتحدث أكثر الأصوليين عن التحيل فتناولوه من حيث إنه يفيت
القصد الشرعي كله، أو بعضه، أو لا يفيته. وإنا لنجده متفاوتاً في
ذلك تفاوتاً أدى بنا الاستقراء إلى تنويعه إلى خمسة أنواع، ستردُ
مفصلة في موضعها من كتاب المقاصد^(١).

ومن يتبع الصور التطبيقية لهذه الأنواع يتبين له حكم التحيل
بصورة واضحة. ويُدرك أن اعتماد صورته للقياس عليها يُعدُّ من
الغفلة؛ لأن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصح القياس عليها،
إذ قد اتفقنا على أن الحيلة مخالفة للحكمة ومفيدة للمقصد^(٢). ومثل
هذا يجري في الرخصة، بدليل إباء أزواج النبي ﷺ إدخال الرضعاء
الكبار عليهن، واعتبارهن ذلك بتبني أبي حذيفة لسالم رخصة لا
يُحمل عليها غيرها من الأحوال المشابهة لها بطريق القياس^(٣).

وهذه المسائل جميعها كانت موضع تجاذب بين المؤلف وبين
طائفة من الرواد في علم الأصول وعلم المقاصد المتقدم ذكرهم.
ولم يمنع هذا من تخصيص بعضها بالنظر والدرس فاستأنف الحديث
في ذلك^(٤).



(١) المقاصد: ٣٢٣.

(٢) المقاصد: ٣٣٤.

(٣) المقاصد: ٣٣١ - ٣٣٢.

(٤) انظر: ٢٥٨ - ٢٦٨، ٢٦٩ - ٢٩٤، ٢٩٤ - ٣٣٥، ٣٧٠ - ٣٧١.

الفصل الثالث

المقاصد العامة والمصالح

المقاصد لغة جمع مقصد. وهو من قصد يقصد قصداً ومقصداً.

ورد القصدُ أو المقصدُ في كلام العرب بمعنى الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور. وإن كان قد يخصّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى أنك تقصد الجور كما تقصد العدل. فالاعتزام والتوجه شامل لهما^(١).

ومن هذا التعريف اللغوي أثبتوا للمقاصد عدة معانٍ منها:

(١) الاعتماد، والأَمّ، وإتيان الشيء، والتوجه.

(٢) استقامة الطريق.

(٣) العدل، والتوسط، وعدم الإفراط.

(٤) الكسر في أي وجه كان.

ولم يحدد القدماء من علوم أصول الفقه معنى القصد أو المقصد اصطلاحاً. ولا يفي بذلك ما نقل عن بعضهم من التنصيص على جملة من المقاصد أو التقسيم لأنواعها، أو البيان للغرض الذي يحصل به مراعاتها من جلب المصالح ودرء المفاسد.

(١) ابن سيدة. المحكم: ١١٦/٦.

ولعل أول من عني ببيان معنى المقاصد اصطلاحاً، هو الإمام الأكبر في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية. فقد قدم للقسم الثاني منه بقوله:

المقاصد العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، وتدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، كما تدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(١).

ونقرأ له بعد ذلك قبل تفصيله القول في المقاصد الخاصة، وأثناء التفريق بين المقاصد والوسائل: «المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تُحمل على السعي إليها امثالاً». وزاد عند حديثه عن المعاملات: «المقاصد من موارد الأحكام، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها».

ووضع الإمام حداً ثانياً يميّز به المقاصد الخاصة عن العامة، وهو قوله: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيلهم مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة».

(١) المقاصد: ١٦٥.

وتدخل في ذلك كل حكمة رعية في تشريع أحكام تصرفات الناس. ويتفرع عن هذه الحقيقة حصر مقاصد الناس في تصرفاتهم. فهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا أو تعاطوا أو تغارموا أو تقاضوا أو تصالحو.

وذكر الإمام لهذه المقاصد رتبتين:

الأولى: منهما، وهي العليا، هي أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم لما وجدوا من ملاءمتها لانتظام حياتهم الاجتماعية.

والثانية: هي الدنيا، وهي التي قصد إليها فريق من الناس وآحاد منهم في تصرفاتهم لملاءمة خاصة لها ببعض أحوالهم.

وإذا كانت المقاصد الأولى العامة تعتمد من جهة الفطرة، وتتولد عنها السماحة والمساواة والحرية وتمضي بنا إلى الغاية التي يصورها لنا المقصد العام من التشريع وهو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، والتصوير الكامل للحقوق، فإن المقاصد الخاصة تشمل أحكام الأسرة، والتصرفات المالية، والأموال، والمعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وأحكام التبرعات، وأحكام القضاء والشهادة وما يتصل بذلك من تصرف القاضي في تعيين المؤتمن من بين أفراد المستحقين أو من غيرهم، والتعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، والمقصد الشرعي من العقوبات.

وتعتبر هذه وتلك من المقاصد حقوقاً عند البعض لما في الحقوق من ضمان للمصالح. وهذه الحقوق منها ما يعرف بإضافته لله، ومنها ما يضاف للعبد، ومنها الحقوق المشتركة.

وليس المراد من حق الله هنا التوحيد والعبادة، فهذان داخلان في العقائد والعبادات، وإنما المقصود من حقوق الله هو حقوق الأمة التي فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقّه. فهذه الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، وتحفظ المقاصد الخاصة بحماية تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة، وحفظ حقّ كل من يظنّ به الضعف عن حماية حقّه؛ أوصى الشارع بها عباده، وحملهم على مراعاتها. ولم يجز لأيّ أحدٍ منهم إسقاطها.

والمراد من حق العبد التصرفات التي يجلب بها المرء لنفسه ما يلائمها أو يدفع بها عنها ما ينافرها. وحقوق العباد هي الغالب. والمشترك من الحقين يغلب فيه حق الله، وربما غلب حق العبد إذا لم يمكن تدارك حق الله^(١).

الفطرة:

ربط الإمام مقاصد الشريعة بالفطرة. فهي الوصف الأعظم للشريعة الإسلامية. قال تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٢). فأعرب الآية، وذكر تأويل المفسرين لكلمة الفطرة، ناقلاً عن الزمخشري وابن عطية أنها جملة الدين بعقائده وشرائعه.

وهي عنده: الخِلقة بمعنى النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان ما فطر عليه، أي ما خلُق عليه ظاهراً وباطناً، جسداً وعقلاً.

(١) المقاصد: ٤٠٤. انظر بعد: ٣٧٠. (٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

وتتنوع الفطرة، فمنها العقلية ومنها النفسية. فالفطرة العقلية، وُصف الإسلام بها، لأنها تشمل العقائد والتشريعات؛ فهي تُدرَك بالعقل، وتجري على وفق ما يشهد به العقل من المُدركات.

ولزيادة بيان هذا الوصف أورد الإمام كلام ابن سينا في الفطرة. وهو كلام طويل جاء منه في كتاب النجاة، أن من الفطرة فطرةُ الذهن، ووصفها بأنها تكون كاذبة. والفطرةُ الصادقة لديه هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادةُ الكل، وإمّا شهادةُ الأكثر، وإمّا شهادةُ العلماء والأفاضل منهم. وأخرج بهذا الذائعات. وجعل أقدر الناس على تمييزها عمّا يلتبس بها من المدركات والوجدانيات، العلماء والحكماء وأهل العقول الراجعة.

وزاد الشيخ: الفطرة النفسية. وهي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعيادات الفاسدة^(١)، وجعلها - بعد استبعاده الأوهام والتخيّلات، منشأ أو مصدر الأصول التي جاء بها الإسلام من الفطرة، وأتبعها بفروع هي الفضائل الذاتية المقبولة التي دعا إليها الإسلام وحرّض عليها. وعدّ من ذلك: الزواج، والإرضاع، والتعاوض، وآداب المعاشرة، وحفظ الأنفس والأنساب، والحضارة الحق، والمخترعات.

وختم المؤلف حديثه عن الفطرة بالتنبيه:

أولاً: إلى أن مقتضيات الفطرة، إذا لم يمكن الجمع بينها في العمل، فإنه يصار إلى ترجيح أولها وأبقاها على استقامة الفطرة.

وثانياً: إلى أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة^(٢).

(٢) المقاصد: ١٨٥ - ١٨٨.

(١) المقاصد: ١٧٩ - ١٨٣.

ومن خلاصة هذا الكلام يتبين لنا أن الفطرة تمثل خط السير الأساس الذي تجري عليه الأحكام الشرعية، كما أن القصد من تلك الأحكام أن تكون موسومة بسيماها وعلى وفقه.

ويظهر التعانق بين الفطرة والدين القيم من البيان العالي والتقرير السامي الذي كشف به عن المقصد الأعظم الوارد في القرآن الكريم. وذلك ما يتأتى عن طريقه حملُ الناس على الخير والصلاح المُطلق بالأخذ بما تضمنه التنزيل من تفصيل للمقاصد ودعوة إلى الأخذ بها. فالقرآن أنزله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة، رحمةً لهم، لتبليغهم مراد الله منهم. والمقصد الأعلى من ذلك صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. قال تعالى: ﴿وَزَرْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يَبَيِّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(١). ووجب على التالي لهذا الكتاب أن يعلم المقاصد التي جاء القرآن لتبيينها. وقد حصرها الإمام في ثمانية أمور بلغ إليها بحسب ما انتهى إليه استقراؤه وهي:

(١) إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح: وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق.

(٢) تهذيب الأخلاق: قال تعالى مخاطباً رسوله ونبيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٢) وما كان هذا الخلق العظيم إلا السمات الفريد الذي جاء به القرآن، وتقمّصه الرسول ﷺ لكمال تعلقه به.

(٣) التشريع: وهو الأحكام خاصة وعامة. قال الشاطبي: لأن القرآن على اختصاره جامع، والشريعة تمت بتمامه، ولا يكون جامعاً لتمام الدين إلا والمجموع فيه أمور كلية.

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩. (٢) سورة القلم، الآية: ٤.

(٤) سياسة الأمة. وهي باب عظيم في القرآن، القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ (١).

(٥) القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ آقَدَةٌ﴾ (٢).

(٦) التعليم بما يناسب المعاصرين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها. وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار.

(٧) المواعظ والنذر والتحذير والتبشير: وهذا باب عجيب في الترغيب والترهيب.

(٨) الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول ﷺ (٣).

السماحة:

في التمهيد للحديث عن المقاصد، وتحقيق فعاليتها الخيرة في المجتمعات البشرية، ومن إمعان النظر في المقصد العام من التشريع ومسايرته لحفظ الفطرة، ومجانبته ما يمكن أن يكون سبباً في خرقها واختلالها، يتولد المقصد العظيم في الشريعة الإسلامية وهو السماحة.

ولا بدع في هذا؛ فإن السماحة هي قوام الصفات الفاضلة. فهي منبع الكمالات والاعتدال والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣. (٢) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٠/١ - ٤١.

يدلّ على ذلك وصف الله تعالى الأمة الإسلامية أو صدرها بها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(١). وقد وردت نصوص كثيرة من القرآن والسنة نذكر منها جملة تشهد بأن من استقرأ الشريعة يحصل العلم بأنّ السماحة واليسر من مقاصد الدين. قال رسول الله ﷺ: «يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنقرا»^(٢). وتبعاً لهذا قرر الشاطبي: أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع. وإنا لنذكر هنا أن السماحة كان لها الأثر الكبير في انتشار الشريعة وبقائها. فاليسر من الفطرة، ومن الفطرة حب الرفق، وفي ذلك جميعاً رحمة للناس.

ومن المقاصد الشرعية المتولدة عن الفطرة حقائق وأوصاف كثيرة نذكر منها المساواة والحرية.

المساواة:

هي مقصد شرعي نشأ عن عموم الشريعة كقولنا: المسلمون سواءٌ بأصل الخلقة واتحاد الدين. وكل ما شهدت به الفطرة من التساوي فيه فرضته أحكام الشريعة، وكل ما شهدت الفطرة منه بالتفاوت بين الناس كان التشريع بمعزل عن فرض الأحكام الشرعية فيه متساوية.

فالناس سواءٌ في البشرية، في حقوق الحياة بحسب الفطرة، وهم متساوون في أصول التشريع. وذلك في حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسب، وحفظ المال، وحفظ العقل، وزاد بعضهم حفظ العرض.

والمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٣. (٢) المقاصد: ١٤٤.

والموانع هي العوارض وهي أربعة أنواع: جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية^(١).

والمساواة هي الظاهرة البارزة المميّزة لهذه الشريعة. وهي مناط العدل وإثبات الحق. والأخوة في الدين بين جميع المسلمين تمثل وحدة، يتحد بصفة عامة فيها، الفكر والتوجه، ويخضع كل أفرادها إلى تشريع واحد يدينون لله به. وهو تشريع لا يتأثر بقوة أو ضعف، يحيل دوماً على مراعاة هذا الأصل، وعلى نبذ كل ما عداه من أسباب المجافاة للحق التي قد تخامر العقل، أو يحمل عليها نوع من أنواع العصبية النسبية أو القبلية. فالمساواة حقيقة أقرها المنهج الإسلامي، وفرض سلطانها، ورعاية المؤمنين جميعهم لها. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَالِدِينَ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَكِيرًا فَٱللَّهُ أَوَّلَىٰ بِهَمَّا فَلَا تَتَّبِعُوا ٱلْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾^(٢). وفي هذا تقرير للمساواة بين أفراد الجنس البشري، كما يدل على ذلك قوله ﷺ، في القضاء وجوباً على كل ميز عنصري: «كلكم لآدم وآدم من تراب»^(٣).

والتساوي في حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، لا على ما يكون من تفاوت في الألوان والصور والسلائل والأوطان. ومن أغراض هذا المقصد في أصول التشريع حقّ الوجود في حفظ النفس والنسب والمال، وحق الاستقرار في الأرض التي اكتسبها الناس أو نشأوا فيها، وحق حفظ أسباب البقاء على حالة نافعة ولا

(١) المقاصد: ٢٧٩ - ٢٩١. (٢) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٣) رواه البزار؛ مجمع الزوائد: ٨٦/٨.

يتم هذا إلا بحفظ العقل والعرض^(١). وقد جاء قول الله ﷻ يؤكد هذه الحقائق: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَآءَ ءَلَا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ حَزِيْزٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾^(٢).

موانع المساواة:

وتظهر بين الناس فروق يمتنع معها اعتبار المساواة والاعتداد بها. وذلك متى وُجِدَت موانع معتبرة. وهذه الموانع أو العوارض متى تحققت أوجبت إلغاء حكم المساواة، إما لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، وإما لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وأنواع الموانع أربعة:

(١) الموانع الجبليّة: كمنع مساواة المرأة الرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة، ومنها منع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الصغار. وألحقوا في الماضي منع مساواة المرأة للرجل، فيما هو من خصائص الرجال وهو الكسب والإنفاق.

(٢) الموانع الشرعية: وهي ما كان سببها تعيين الشرع. والتشريع الحق لا يكون إلا مستنداً إلى حكمة أو علة معتبرة.

(٣) الموانع الاجتماعية: وأكثرها ما بني على ما فيه صلاح المجتمع، أو على معان معقولة، أو على ما اعتاده الناس، وتواضعوا عليه، فأصبح أصلاً لهم يعتمدونه ويتعاملون به.

(٤) الموانع السياسية. وهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة فتقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف أو أشخاص، أو في أحوال خاصة، مراعاة لتحقيق مصلحة من مصالح الأمة.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٨.

(١) المقاصد: ٢٧٩ - ٢٨٠.

الحرية :

يعزّز الصفات التي ذكرناها ما جاء في الشريعة من بيان مدى حرية التصرف بين الناس . وللحرية عدة معانٍ . فهي تعني أساساً استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم . وهذا بدون شك مقصد أصلي من مقاصد الشريعة .

وتُطلق الحرية بإزاء معانٍ كثيرة أخرى :

أولها: ما يصاد العبودية . فمن أهم المقاصد التي دل عليها الاستقراء إبطال العبودية وتعميم الحرية .

ثانيها: أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة، تصرفاً غير متوقّف على رضا أحد آخر . وتطلق هذه الحرية مجازاً على تمكّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض .

ولا شك أن معنوي الحرية المزدوج مراد للشارع : وذلك لنشأتها على الفطرة، ولكونها تقتضي المساواة . وهي من مقاصد الشريعة الأساسية .

وباستقراء نصوص الشريعة ندرك مدى تشوّف الشريعة إلى الحرية وحرصها على بثها بين الناس . فالحرية من مقاصد الإسلام . وتتعلّق بعدة مظاهر في المعتقد والقول والعمل ونحو ذلك .

تشوف الشارع للحرية :

أكد الفقهاء على تشوّف الشارع للحرية . فكان من أكبر مقاصد السياسة الإسلامية إيقاف غلواء الأمم الظالمة الطاغية، والانتصاف من الأقوياء للضعفاء . وقد سلط الإسلام عوامل الحرية على عوامل

العبودية جمعاً بين نشر الحرية وحفظ نظام العالم. وذلك بإيقاف أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر خاصة. فأبطل الاسترقاق الاختياري، والاسترقاق لأجل الجناية، والاسترقاق في الدين، والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، واسترقاق السائبة. وعالج الإسلام الرق الموجود بجميع أنواعه بروافع تدفع ضرره.

ومن معاني الحرية المعدودة في مقاصد الإسلام، تعلق الناس بأصولهم في معتقداتهم وأقوالهم وأفعالهم مما يخول لهم الشرع التصرف فيه. وقد جعل الشيخ ابن عاشور من هذا عدداً من الحريات نذكر منها:

أولاً: حرية الاعتقاد القائمة على إبطال المعتقدات الضالة التي يُكره دعاء الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها دون فهم ولا هدى ولا كتاب، ونفي الإكراه في الدين، والسماح بإقامة البراهين على العقيدة الحق، وحسن مجادلة المخالفين وردّهم حين الجدل إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثانياً: حرية الأقوال في التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي. وشاهد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١)، وقول رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه. وذلك أضعف الإيمان»^(٢).

ومنها حرية الأعمال وتدخل في كل مباح. وليس أحد أرفق

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤. (٢) انظر المقاصد: ٣٧٩.

بالناس من الله. فتصرّف المرأة في مالها غير موقوف على إجازة زوجها، والحرية في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، الأصل فيها أنّها مأذون فيها إذا لم تكن تضرّ بغيره.

ومن حرية الأعمال ما يلزم المرء به نفسه بموجب حرية تصرّفه في العقود والالتزامات لمصلحة يراها على التفصيل بين ما يجب عليه من ذلك في حال التعاقد القولي، وبين ما لا يجب إلا بالشروع في العمل. والحرية ليست مطلقة بالنسبة للمؤمن بل يكون ملزماً في واقع الأمر بإقامة المصالح إذا عُيّن لها كما في فروض الكفايات. ويقع تعزيره عند التفريط. فيجب عليه الضمان، ويكون معرضاً للعقوبة بدون قبول توبته كما في الحراية، أو بعد الاستتابة كما في الردة^(١).

ومنها حرية العلم والتعليم والتأليف. وفي ظل هذه الحرية أئبعت حضارة الإسلام فأبدى الناس آراءهم، ونشروا فتاواهم ومذاهبهم، ونقلوا إلى عامة الناس تجاربهم وعلومهم. ولم يكن في ذلك موجب لمناوأة أو عداة. قال رسول الله ﷺ: «نُصِرَ اللهُ امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه إلى من ليس بفقيه»^(٢).

تعريف المصلحة والمفسدة:

ويختلط المقصد بالمصلحة في الاستعمال. فيذكر أحدهما بمعنى الآخر. ولرفع كل لبس عقد الإمام فصلاً للتعريف بالمصلحة والمفسدة، نقل فيه تعريفين: الأول للعضد من شرحه لمختصر ابن الحاجب الأصولي، والثاني للشاطبي من موافقاته. وأتى هو بتعريف

(٢) انظر المقاصد: ١٣٩.

(١) المقاصد: ٣٨٠ - ٣٨٢.

ثالث جاء فيه: المصلحة كاسمها شيء فيه صلاح قوي. وهي وصف للفعل يحصل به الصلاح؛ أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور والآحاد^(١).

ثم أضاف إلى ذلك ذكر أنواع المصلحة فشرح الوضع وحل المشكل بقوله: إن المصالح كثيرة، متفاوتة الآثار قوة وضعفاً في صلاح أحوال الأمة والجماعة، وإن المعتبر منها ما نتحقق أنه مقصود الشارع. فالمصالح كثيرة منبئة. ومقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه لا يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة. ثم عقب على قوله هذا بأن من حق العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً، لتكون له دستوراً يقتدى، وإماماً يحتذى^(٢).

المصلحة والمفسدة محضتان خالصتان ومشوبتان مختلطتان:

المصالح والمفاسد نوعان: الأول كونهما محضتين خالصتين، والثاني كونهما مشتركيتين مختلطتين. وقد انقسمت الآراء في ذلك شطرين بين فريقين:

الفريق الأول: ومن أعلامه القرافي والشاطبي كانا يريا مصالح هذا العالم ومفاسده لا توجد إلا مختلطة. وحجة الأول في ذلك قوله الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْلَفِعٌ لِلنَّاسِ﴾^(٣). وقد أوضح القرافي رأيه هذا بقوله: إن استقراء

(٢) المقاصد: ٢٣٠ - ٢٣١.

(١) المقاصد: ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

الشرعية يقتضي أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلّت على البعد^(١). وقال أبو إسحاق: إن المصالح الدنيوية، من حيث هي موجودة في هذا العالم، لا تخلص لأن تكون مصالح محضة... لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها. فإن المصالح لا تنال إلا بكد وتعب، كما أن المفساد الدنيوية ليست بمقاصد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير^(٢). ويمضي في تقرير هذا قائلاً: إن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين. فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق. وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص^(٣). قال تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(٤) وقال: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٥).

والفريق الثاني: ذهب إلى تقرير وجود المصلحة المحضة وكذا المفسدة المحضة. ولقد صرح هذا الإمامان العز بن عبد السلام ومحمد الطاهر ابن عاشور. قال أولهما: إن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفساد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها ودرء أرجح المفساد فأفسدها محمود حسن^(٦). وقد ورد في السنة ما يدل على ذلك، قوله ﷺ: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ».

(٢) الموافقات: (٣) ٢/٢٦.

(١) تنقيح الفصول: ١١ - ١٤.

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٣٥.

(٣) الموافقات: (٣) ٢/٢٦.

(٦) قواعد الأحكام: ١/٥، ٦.

(٥) سورة هود، الآية: ٧.

وقال صاحب المقاصد مؤكداً ما ذهب إليه العزّ: إن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر السويين يعتبران عزيزين. وقد وجه الإمام دعواه بقوله: إن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضرر، وإن إحراق مال أحد إضرار خالص، على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه، فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعاً لراكب دابة سقط منها متاعه. فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضررٍ إليه^(١).

ومن يعد إلى موقف ابن القيم من القول بوجود المصالح والمفاسد المحضة وبنظائرها المختلفة، يجده مصرّحاً بإمكان الجمع بين أقوال الفريقين: فإذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها، وإذا أريد بالمصلحة ما لا تشوبها مشقة، ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها ولا في ذاتها فليست موجودة بهذا الاعتبار. إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يُعبر إليها إلا على جسر من التعب. وقد أجمع عقلاء كل أمة على أن النعيم لا يدرك بالنعيم، وأن من أثر الراحة فاتته الراحة، وأنه بحسب ركوب الأهوال واحتمال المشاق تكون الفرحة واللذة^(٢).



(١) المقاصد: ٢٠٥.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٣٣٢/٢ - ٣٣٣.

الفصل الرابع

ضوابط المقاصد وأقسامها

في بداية الحديث عن المقاصد العامة ذكر المؤلف أن المقاصد نوعان: معاني حقيقية، ومعاني عرفية عامة.

ولمنع الاستهتار بتعيين المقاصد ومحاولة اختيارها من غير النوعين المذكورين أعلاه اشترط الإمام الأكبر في المعاني الحقيقية والمعاني العرفية كليهما وصفاً ضابطاً لها هو الثبوت والظهور والانضباط والاطراد.

أما الثبوت فهو أن تكون المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً بها ظناً قريباً من الجزم.

وأما الظهور فهو الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه.

والانضباط هو أن يكون للمعنى حدٌ معتبرٌ لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

والاطراد هو أن لا يكون مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار.

وقسم الإمام الأكبر المقاصد إلى أنواع ثلاثة:

القسم الأول باعتبار ما يكون لها من آثار في قوام أمر الأمة. وهذه ثلاثة: ضرورية وهي الكلّيات الخمس، وحاجية، وتحسينية.

القسم الثاني ما يكون باعتبار تعلق المقاصد بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها. ونراها على هذا الأساس تختلف بين كلية وجزئية.

والقسم الثالث ما يكون باعتبار تحقّق الاحتياج إليه في قوام أمر الأمة أو الأفراد. وتختلف أنواعه بين قطعية وظنية ووهمية. وقدم الشاطبي لهذه الأقسام الثلاثة بيان أن المقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدهما ما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر إلى ما يرجع إلى قصد المكلف.

ثم ذكر التكاليف الشرعية التي ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، فبدأ بالكليات الخمس وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

القسم الأول من المقاصد:

وعلى نحو ما جرى عليه صاحب الموافقات تعرض الإمام الأكبر إلى الأنواع الثلاثة من ضرورية وحاجية وتحسينية. وهذه تتنوع إلى أربعة أنواع:

- النوع الأول: مقاصد وضع الشريعة ابتداءً^(١).
- النوع الثاني: مقاصد وضع الشريعة للأفهام^(٢).
- النوع الثالث: مقاصد وضع الشريعة للتكليف^(٣).
- النوع الرابع: مقاصد وضع الشريعة للامثال^(٤).

وهذه الأنواع الأربعة مبيّنة أكمل بيان، في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية^(٥).

(٢) المقاصد: ٨٠ - ٨١.

(١) المقاصد: ١٦٥.

(٤) المقاصد: ٣٥٠.

(٣) المقاصد: ٢٩١.

(٥) انظر: في كتاب المقاصد أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة =

أحاط الشيخ ابن عاشور بهذا القسم إحاطة كاملة، وأورد الكثير من البيانات والتقسيمات التي عرضها نقلاً عن الأئمة كالغزالي وابن الحاجب والقرافي والشاطبي. وسار على طريقتهم في ترتيب الكلّيات، وخالف القرافي ونازعه في اعتبار حفظ العرض من الضروريات. وتحدّث إثر ذلك عن طرق حفظ الضروريات، وشرح القصد من الحاجيات وكذلك التحسينيات، وعدّل وأضاف أشياء كثيرة لم ينتبه إليها من قبله.

أما تعريفه للمصالح الضرورية فقوله: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها. فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ. وذلك بما قد يحصل من تفاني بعضها ببعض، أو بتسلّط العدو عليها، إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها.

واستند الإمام إلى الغزالي في القول بأن العلم بالضروري مقصود للشارع بأدلة خارجة عن الحصر، واستدل لذلك أيضاً بقول الشاطبي: إن علم هذه الضروريات صار مقطوعاً به لتضافر أدلته.

فقتل النفس مثلاً ورد الخطاب الإلهي بالنهي عنه، وأقام على ارتكابه جنس العقوبة، وأغلظ فيها بالتوعد عليه، ومقارنة شناعة ارتكابه بالشرك. ويذكر بعد هذا ما نبه إليه بعض علماء الأصول من قولهم: إن الإشارة إلى هذه الضروريات ورد بها الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ

= المقاصد الشرعية: ٧٩؛ انتصاب الشارع للتشريع: ٨٧؛ الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية: ١٦٥؛ ليست الشريعة بنكاية: ٢٩٢؛ نفوذ التشريع والإلزام به يكون بالشدة تارة والرحمة أخرى: ٣٤٩.

شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ
أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾. وفي هذه الآية العامة في مخاطبة المكلفين ذكر
لأصناف الضروريات من دين ومال ونسب ونفس وعقل.

وسلك الإمام الأكبر مسلك الشاطبي في بيان حفظ هذه
الكليات الخمس من أصول العقيدة والسلوك. فصور حفظ الدين
بصورتين:

الأولى: حفظ دين كل أحد من المسلمين من أن يدخل عقيدته
ما يفسدها أو يفسد عمله اللاحق بالدين.

الثانية: حفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة. وذلك بدفع كل ما من
شأنه أن ينقض أصول العقيدة. وهو ما يرجع إلى حماية البيضة
والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة في
حاضرها وآتيها.

أما حفظ النفس فمعناه صيانتها من التلف أفراداً وجماعات.
والقصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأن الأهم من ذلك حفظ
النفس من التلف قبل وقوعه كمقاومة الأمراض السارية، ومنع الناس
من أن تدركهم العدوى بدخول بلد قد انتشرت فيه أوبئة.

وأما حفظ العقل فتحصينه مما يمكن أن يدخل على عقل الفرد
من خلل يفضي إلى فساد جزئي، أو على عقول الجماعات وعموم
الأمة من فساد أعظم، سببه تناول المفسدات من مسكر أو حشيش أو
أفيون ونحو ذلك.

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

وأما حفظ المال فطريقه التأدب بآداب الإسلام فيه . وذلك بالإمسك عن الإتلاف المنهي عنه شرعاً ، وحفظ أجزاء المال المعتبرة من التلف بدون عوض .

ولا يكون من هذا إلغاء بعض الأعواض من الاعتبار ، ولا حفظ الأموال من الخروج من يد مالكها إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضا . فإن تلك من الحاجي لا من الضروري . وحفظ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة وبه يحصل .

وأما حفظ الأنساب فهو المعبر عنه بحفظ النسل . وتناوله الإمام بشيء من البسط في القول ، جاعلاً حفظ الأنساب - أي النسل - من الضروري . وذلك ما يتحقق بحفظ ذكور الأمة من مثل الاختصاص أو من ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ، وبحفظ إناث الأمة من قطع بعض أعضاء الأرحام التي بها الولادة ، ومن أن تنشئ إفساد الحمل وقت العلوق ، أو بقطع الثدي فإنه يكثر الموتان .

ويكون حفظ النسب بتحقيق انتساب النسل إلى أصله وهو من الحاجي . لكنه لما كان لفواته عواقب وخيمة يضطرب بها أمر نظام الأمة ، وتنخرم بها دعامة العائلة غلظت الشريعة في حدّ الزنى . ومما ورد من التغليظ فيه ما قاله بعض العلماء في نكاح السر ، وكذلك فيما ورد عنهم في النكاح بدون ولي وبدون إشهاد .

وزاد القرافي على هذه الكليات الواجب حفظها حفظ العرض . وردّ الإمام الأكبر ذلك ، سالكاً منهج الغزالي وابن الحاجب في القول بعدم ضروريته ، معللاً اتجاهه ورأيه بنفي التلازم بين عدّ الأمر من الضروري ، وبين ما يترتب على تفويته من حدّ . ويكون الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة لاتخاذ البشر فيه ما يستوجه من حيطة ؛ لأنّه من الجبليّ المركوز في الطبع .

وتعرض الشيخ ابن عاشور بعد ذلك إلى قسمي الحاجي والتحسيني. وهما معدودان في المصالح المعتبرِ أثرها في قوام أمر الأمة.

فالحاجي، كما قدمنا، هو ما تحتاجه الأمة لاقتناء مصالحها وانتظام أمرها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة فلا يبلغ مبلغ الضروري^(١). وعرفه الشاطبي بقوله: هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فلو لم يُراعَ دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة.

وتولّى المؤلف إثر هذين التعريفين المسوقين للمقارنة بينهما ذكر أمثلة للحاجي جعل منها الأصوليون البيوع والإجارات والقراض والمساقاة. ووضع الشيخ ابن عاشور لضبط الحاجي قاعدة يسهل عن طريقها إدراك جملة من صورته. وذلك قوله: إن معظم قسم المباح من المعاملات راجع إلى الحاجي. وألحق به النكاح الشرعي، وحفظ الأنساب كإلحاق الأولاد بأبائهم والعكس. ومنه أيضاً في البيوعات بيوع الآجال المحظورة لأجل سد الذريعة، وتحريم الربا، وأخذ الأجر على الضمان، وبذل الشفاعة. فإن هذه أكثرها من الأحكام التكميلية لحفظ المال وليست داخلة في أصل حفظ المال.

ويتلو الضروريات والحاجيات قسم التحسينيات.

عرف الغزالي التحسيني من المصالح بقوله: هو الذي يقع موقع

(١) المقاصد: ٢٤١.

التحسين والتزيين للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. ومثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه أو روايته، فلأن العبد ضعيف المنزلة باستسغار المالك إياه. فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة^(١).

وقال الشيخ ابن عاشور في تعريف التحسيني: هو عندي ما كان به كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، فتكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء أكانت العادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. وجعل الإمام سد ذرائع الفساد من المصالح التحسينية فهي أحسن من انتظار التورط في الممنوعات^(٢).

وهذا القسم بأنواعه الثلاثة عني ببحثه العلماء، وتتبعوا تصاريف الشريعة في أحكامها فيه، فوجدوها - كما قال الإمام - دائرة حول هذه الأنواع لا تكاد تفتت شيئاً منها ما وجدت السبيل إلى تحصيله، حيث لا يعارض ذلك معارض في جلب مصلحة أعظم أو في درء مفسدة كبرى.

المقاصد بين كلية وجزئية:

والتقسيم الثاني للمقاصد يجعلها نوعين متميزين هما المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة وسيأتي تفصيل القول في ذلك. والتقسيم الثالث فهو يجعلها أحدهما الكلي والآخر الجزئي، فالمقاصد الكلية هي ما تناول القسمين الأولين من المقاصد. وهو العامة والخاصة. وهما المذكوران في التقسيم الأول، إما باعتبارهما إطلاقاً على جملة

(٢) المقاصد: ٢٤٣ - ٢٤٤.

(١) المقاصد: ٢٤٣.

مقاصد أحكام الشريعة، وإما باعتبار تناوله لجميع مسائل يضمها باب واحد.

وتقابل هذه المقاصد أو المصالح الكلية مصالح جزئية. وهي عبارة عن الفروع الفقهية وما استدل به عليها كما هو واضح من كتب الفقه، وكتب القواعد، وما وضعه العلماء من تصانيف في محاسن الشريعة الإسلامية.

المقاصد بين قطعية وظنية:

إن المؤلف بعد عرضه لطرق إثبات المقاصد الشرعية المعلومة لدى السلف، وعند من لحق بهم من المجتهدين والأئمة الفقهاء، شعر بما قد نكون شاعرين به من عطاء ممدود، يمكن أن يلتمس عن طريقه أهل العلم وغيرهم تعيين المقاصد، والحكم لها بوجوب الاعتبار، مما يجعلهم حريصين على استنباط الأحكام الشرعية مهما كانت درجة الطريق قوة أو ضعفاً، ومهما كانت تلك المقاصد مستقاة من رأي غالب المجتهدين أو من رأي واحد شاذ لا يعدو أن يكون رأيه رأياً شخصياً لا اعتداد به عند الجمهور. فحمله الخوف من التساهل في هذا الأمر على وجوب التأمل والتثبت في الأدلة، والتحذير من التساهل والتسرع في تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي، يكون أصلاً تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ في هذا خطر عظيم^(١).

ودعا المؤلف إلى تجديد علم الأصول بالإبقاء على المسائل الهامة العلمية المتصلة به اتصالاً أصلياً، وتفريغها مما يشوبه من

(١) المقاصد: ١٣٨.

مسائل العلوم الأخرى. ثم إلى تعويضه بعلم المقاصد الشرعية الذي هو أوسع منه لما فيه من المقاصد القطعية والمقاصد القريبة منها والظنية.

فالمقاصد الشرعية القطعية هي ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكرراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة. وذلك كمقصد التيسير الذي وردت به جملة من الآي الكريمة تتبعها الأحاديث النبوية الشريفة. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(١)، وقال: ﴿هُوَ أَحْتَبَنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، وقوله ﷺ: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾^(٣)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٤).

ومثل هذا التكرار والتأكيد لطلب اليسر أو التيسير ورد في السنة أيضاً في قوله ﷺ: «عليكم من الأعمال ما تطيقون»^(٥)، «إن هذا الدين يسر وليس بالعسر»^(٦)، و«يسراً ولا تعسراً»^(٧). فاستقراء هذه النصوص وغيرها مما ورد في الكتاب يدل قطعاً على أن التيسير من مقاصد الشريعة. وهي كلها قطعية النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن وهو قطعي المتن.

والمقاصد الظنية دونها. لا تحتاج إلى استقراء كبير لتصرفات الشريعة. وقد وضع العزُّ بن عبد السلام قاعدةً ترشد إلى طريق معرفة المقاصد الظنية^(٨).

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(٦) انظر المقاصد: ١٤٤.

(٨) القواعد: ١٨٩/٢.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٥) انظر المقاصد: ١٤٤.

(٧) انظر المقاصد: ١٤٤.

وذكر الشاطبي في المسألة الثالثة من الطرف الأول من كتاب الأدلة أن الدليل الظني إمّا أن يرجع إلى أصل قطعي مثل: «لا ضرر ولا ضرار»، وإما إلى قواعد كليّة. وذكر الشيخ ابن عاشور، بأن خبر الآحاد لا يكون قطعياً^(١). كما ذكر بأن النهي عن الاعتداء على الغير بشتى الأشكال المادية يقتضي اعتبار المنهي عنه من الجنايات. وهذا في غاية العموم في الشريعة. وهو مما لا شك فيه ولا مرأ^(٢).

ومن أهم ما أكد عليه الإمام من الحقائق أن القصد من عرض القول في قطعيّة علم الأصول التنوّر بأضواء وأفهام سلفنا، لنعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع، وإن كانت قليلة.

وأن طلب هذا الغرض الأساس من القطعيّة إنما يحصل بعلم مقاصد الشريعة.

وأن المطلوب والغاية من النظر في هذا كله هو جمع ثلّة من القواعد القطعيّة يُرجع إليها عند الاختلاف بين الفقهاء والدارسين، لوضع حد للجدل والمكابرة.

وكذلك نبّه إلى أن لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقه أثراً بيّناً في مقدار قوّة ظن المعارض وضعفه، كما هو مقرر في علم الحكمة^(٣).

المقاصد الأصليّة والمقاصد التابعة:

والمقاصد نوعان: أصليّة وتابعة.

(٢) المقاصد: ١٤٦.

(١) المقاصد: ١٤٦.

(٣) المقاصد: ١٤٠.

فأما الأصلية فهي التي لا حَظَّ فيها للمكلف. وهي الضروريات الخمس المعتبرة في كل ملة، التي بها القيام بمصالح عامة مطلقة. وهذه على ضربين: عينية وكفائية.

فالأولى وهي العينية واجبة على كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً. وذلك بتعلّم ما يدفع به عن نفسه الشُّبه التي تُورد عليه، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته. وذلك بأن يُجَنَّبها ما يُرديها من أسباب الهلاك كالانتحار بأي صورة من الصور، وبحفظ عقله صوتاً لمورد الخطاب من ربّه، بتوقّي الأسباب الموجبة لذهابه أو غيابه، وبحفظ نسله حرصاً على بقاء عوضه وخَلْفِهِ في عمارة هذه الدار، وذلك بعدم وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب. ويتوقّى ذلك بصون شهرته بالألّا يضعها إلا فيما أذن الله به، وبحفظ ماله استعانة على القيام بتلك الأوجه الأربعة، وذلك بالألّا يتلفه فيما لا يعود عليه بالنفع إطلاقاً.

وقد نَبّه الشاطبي إلى أن هذه المقاصد الأصلية مسلوب منها حظ المرء لكونه محكوماً عليه في نفسه، وإن صار فيها له حظ، فمن جهة ثانية تابعة لهذا المقصد الأصلي^(١).

والثانية وهي الكفائية تعني القيام بالمصالح العامة لجميع الخلق. فيها استقامة نظام الأمة وحماية الضروريات. فالمكلف من هذه الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص؛ لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، بل بإقامة الوجود. ومما يدلّ على كون المقصد الأصلي الكفائي معرّياً من الحظ شرعاً، الأمر لمن يقوم به بعدم استجلاب الحظوظ لنفسه كفاء ما قام به من ذلك. ويفضّل

(١) الموافقات: (٣) ١٧٦/٢ - ١٧٧.

الشاطبي هذا المعنى بقوله: فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجره ممّن تولّاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجره قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمفتٍ على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة. ولذلك امتنعت الرشاوى والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤدّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة التشريع في نصب هذه الولايات، وعلى هذا يجري العدل بين جميع الأنام ويصلح النظام^(١).

وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف من استجابة لفعل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسدّ الخلات، واكتساب ما يحتاجه من ذلك كله. وبهذا الاعتبار تصير المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها.

وكما رغبنا سبحانه في حقوقه الواجبة علينا بوعد حَظِيٍّ لنا، وعَجَلٍ لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نستمتع بها في طريق ما كلفنا به. وهكذا تكون المقاصد الأصلية راعية لما تقتضيه معاني العبودية، وتكون المقاصد التابعة مما اقتضاه لطف المالك بالعبيد^(٢).

وممّا أوردوا من أمثلة للمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في العبادات والعادات جعلهم من الأول الذي ليس فيه حظ عاجل مقصود فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وما أشبه ذلك.

وجعلهم من فروض الكفايات الولاية العامة وما تشمله من

(١) الموافقات: (٣) ١٧٦/٢ - ١٧٩.

(٢) الموافقات: (٣) ١٧٨/٢ - ١٧٩.

خلافة، ووزارة، ونقابة، وقضاء، وإمامة الصلاة، والجهاد، والتعليم، وغيرها مما شرع لمصالح عامة.

والقصد الأول من هذه التكاليف العينية الكفائية الامتثال لأمر الله والاستجابة لدعوته. وتترتب على ذلك كله مقاصد تابعة. صورها لنا الشاطبي بقوله: ففي الصلاة يكون المقصد الأصلي منها إظهار الخضوع لله بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذل والصغار بين يديه، وتذكير النفس بذكره. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١)، وقال رسول الله ﷺ: «إن المصلي يناجي ربه»^(٢).

ومن المقاصد التابعة ما يشير إلى تطهير المؤمن المصلي من الأدناس بقيامه بفريضة الصلاة لقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣).

ومنها الاستراحة من أنكاد الدنيا لقوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ، نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾^(٤)، وقول رسول الله ﷺ: «أرحنا بها يا بلال»^(٥).

وكذلك طلب الرزق لقوله ﷺ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسَأَكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾^(٦).

وترتفع المقاصد التابعة في المرتبة فلتتحق بالأصلية متى كانت وسيلة إليها، أو مقارنة لها غير منفكة عنها.

(١) سورة طه، الآية: ١٤. (٢) حم: ٦٧/٢، ٣٤٤/٤.
(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥. (٤) سورة الإسراء، الآية: ٧٩.
(٥) د: ٢٦٢/٥؛ حم: ٣٦٤/٥، ٣٧١.
(٦) سورة طه، الآية: ١٣٢.

وممّا فرّقوا به بين المقاصد الأصلية والتابعة جملة من
الاعتبارات منها:

(١) أن الأولى يقتضيها محض العبودية، والثانية يقتضيها لطف
المالك بالعييد.

والضروريات ضربان: ما يؤكّد الطلب فيه لمخالفته حظّ النفس
كالعبادة، والنظر في مصالح الغير.

والضرب الثاني لا يؤكّد الطلب فيه لما للمكلّف فيه من حظ
عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ
السكن والمسكن واللباس وما يلحق بها من المتمّمات كالبيوع
والإيجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها
الهيكل الإنسانية^(١).

(٢) والمقاصد الأصلية إذا رُوعيت كانت أقرب إلى إخلاص
المكلّف في عمله، وتجعل من العمل عبادة، تبعده عن مشاركة
الحظوظ فلا تدعها تغيّر وجه محض العبودية، بخلاف مراعاة
المقاصد التابعة؛ فإن المكلّف، وإن كان عمله فيها موافقاً لقصد
الشارع لم يخالفه، إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجاً
عن داعية هواه. ومقتضى هذا أنه لم يفعل ما فعله التفاتاً لمقتضى
خطاب الشارع بل لمجرد حاجته، وداعية شهوته، بقطع النظر عن
الخطاب.

(٣) المقاصد الأصلية تكون راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي
من غير نظر في شيء سوى ذلك، وإما إلى ما يفهم من الأمر من أنه

(١) الموافقات: (٥) ١٣٧/٢ - ١٣٩.

عبد استعمله سيده في سخرة عبيده، فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف شاء... وهذا عامل بمحض العبودية مسقط لحظه فيها، بخلاف العامل لحظه، فإنه لما لم يفهم بذلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ. فهو وإن امتثل الأمر فمن جهة نفسه. فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبّد بذلك العمل منتفٍ.

(٤) القائم على المقاصد الأصلية قائم بعبء ثقیل جداً، وحمل كبير من التكليف مما يثبت تحته طلب الحظ في الغالب، بل يطلب حظه بما هو أخف منه^(١).

ومن المقاصد كليات وهي نوعان: قريبة كالكليات الخمسة، وعالية وهي تشمل نوعين: المصلحة والمفسدة.

المقاصد والوسائل:

سبق للعلماء التفريق بين المقاصد والوسائل. وقالوا إن الذرائع هي الوسائل (لأنها وسائل إلى ما يُتَدَرَّعُ إليه بها وهو المقاصد).

والمقاصد قسمان: مقاصد الشرع، ومقاصد الناس في تصرفاتهم.

فمعرفة المقاصد الشرعية الخاصة بأبواب المعاملات مثلاً هي كما تقدم تصوّر الكيفيات المقصودة للشارع من أجل تحقيق المصالح وجلبها، ونفي المفاسد ودرئها، وحفظ المقاصد العامة في تصرفات الناس الخاصة.

(١) الموافقات: (٥) ١٤٩/٢ - ١٥١.

وبعكس ذلك الوسائل. فهي الأحكام المشروعة من أجل أن يتم بها تحصيل أحكام أخرى. وهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال. وتعد من الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع وصيغ العقود ونحو ذلك.

والوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد. ولذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة^(١).

وتتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه، بحيث يحصل كاملاً راسخاً عاجلاً وميسوراً. فإذا تساوت الوسائل في الإفضاء إلى المقصد، باعتبار أحواله كلها، سوت الشريعة في اعتبارها، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر.

ومن الوسائل: ما يطلب من تحصيلها تحصيل المقاصد؛ وهي التي يتعلق بها خطاب التكليف، والثانية هي التي تكون سبباً في حصول المقصد الشرعي^(٢).

وقد تقرر أن المقاصد الشرعية وما يكون وسيلة إلى حصولها كلها من المقاصد كما أشرنا إليه أعلاه. ولا تخفى أهميتها على أحد. شهد بذلك الأئمة الأعلام الذين نعدّ منهم:

أولاً: الإمام الجويني الذي اعتبر وسيلة المقاصد أحد المدارك العلمية، قائلاً في هذا الشأن: فإن عُدّ المطلوب في هذه الدرجات

(١) المقاصد: ٤٠٦.

(٢) المقاصد: ٤٠٨.

لم يُخض في القياس بعدُ، ولكن ينظر في كليات الشريعة ومصالحتها العامة^(١).

وثانياً: الإمام تقي الدين السبكي الذي اعتبر رتبة الاجتهاد قائمة على ثلاثة أشياء، من بينها وسيلة استيعاب المقاصد الشرعية. فلا بد أن يكون للمجتهد من الممارسة، ومن التتبع لمقاصد الشريعة ما يُكسبه قوة تفهّم لموارد الشرع^(٢).

ثالثاً: اعتماد الأمدي وسيلة المقاصد في مقامي الترجيح ودفع التعارض^(٣).

رابعاً: وفي تحرير ضبط وسيلة المقاصد آراء صوّرها لنا الشيخ ابن عاشور في جملة من الاعتبارات للتأكيد على أهميتها. وحصرها في خمسة أنحاء:

- ١ - النظر في أقوال الشريعة ونصوصها.
- ٢ - تبيين وجوه التعارض الظاهري بين نصوص الشريعة.
- ٣ - البحث عن علل الأحكام.
- ٤ - إيجاد الحكم غير المنصوص عليه.
- ٥ - التقليل من الأحكام التعبدية^(٤).



(١) البرهان: ١٣٣٨/٢.

(٢) الإبهاج: ٢٠٦/٣. ط (١) ١٩٨٤.

(٣) الأحكام: ٣٧٦/٤ - ٣٧٧.

(٤) المقاصد: ١٣٨ - ١٥٩.

الفصل الخامس

بحث المقاصد في أطراف الكتاب

إنا حين نعيد النظر في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية نجد الشيخ مع تعرّضه لشتى المسائل، ولما أشرنا إليه قبل من مباحث، لا يكاد يخلي صفحة من مؤلّفه من ذكر المقاصد تصريحاً وكشفاً، إيماء وإشارة، نظراً وتطبيقاً، يدل على ذلك أنه:

خصّ مقدمته ببيان الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، وبيان أن علم أصول الفقه لا يغني عن معرفة المقاصد الشرعية، وقابل بين العلمين بأن من المقاصد ما هو قطعي بخلاف أصول الفقه فهي ظنيّة لا ترقى إلى مبلغ القطع^(١). وهذه الفصول الثلاثة مهمة مهّد بها لما يليها ويتصل بها من مباحث تناولها كتابه في أقسامه الثلاثة.

ففي الأول أثبت أن للشريعة مقاصد من التشريع^(٢)، وبيّن احتياج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة مراتبها^(٣)، ونبه إلى الخطأ العارض من إهمال النظر فيها، وفصّل القول في هذه الأغراض في أحد عشر فصلاً.

وفي القسم الثاني تعرض لمقاصد التشريع العامة^(٤) وجعله خمسة وعشرين فصلاً.

(٢) المقاصد: ٣٥ - ٣٩.

(١) المقاصد: ٦.

(٤) المقاصد: ١٦٥.

(٣) المقاصد: ٤٠ وما بعدها.

وفي الثالث تتبع مقاصد الشريعة الخاصة بأنواع المعاملات^(١) متناولاً جملة من المباحث في ثمانية عشر فصلاً.

ويرتبط بهذه الغاية من البيان والتفصيل كون الأحكام والتكاليف كلية في جملتها. فإذا دعت الحاجة إلى ضبط أحوال الأفراد والجماعات بتشاريع جزئية وقع التمهيد لها بشيء من التدرج في الأحكام.

فتطورُ التشريع من البعثة إلى الهجرة مقصد للشريعة من أجل البلوغ إلى الإصلاح العام المطلوب^(٢)، وحفظ نظام العالم مقصد للشريعة من التشريع، واهتمام هذا التشريع بضبط تصرف الناس يتحقق به الوجه الذي يعصم الخلق من التفساد والتهالك^(٣).



(١) المقاصد: ٣٩٧ - ٥٥٠.

(٢) المقاصد: ١٩٩.

(٣) المقاصد: ٢٣٠.

الباب الثالث

**في إثبات مقاصد التشريع الإسلامي
وحاجة الفقهاء
إلى معرفتها والوقوف عليها**

توطئة

يضع هذا المبحث بين أيدينا أغراضاً كثيرة للقول، منها ما في القرآن والحديث الآثار من دلائل كثيرة على:

(١) إثبات المقاصد الشرعية فيما صدر عن الحكيم العليم من تشاريع لعباده.

(٢) وعلى احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة.

(٣) وعلى تصوّر طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة، وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً منها.

(٤) وعلى معرفة طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الأئمة المجتهدين.

وفي هذه الزمرة من الموضوعات والقضايا تتمثل الدعامة الأساس لدراسة علم المقاصد.

فالغرض الأول المتعلق بإثبات المقاصد الشرعية يقتضي دون شك العودة إلى القرآن والسنة طلباً للأدلة والبراهين التي تُثبت تلك العلاقة القائمة بين النصوص التشريعية والأحكام، وبين الأحكام وعللها أو مقاصدها.

قال الشيخ ابن عاشور: لا يمتري أحد في أن كل شريعة شُرعت للناس ترمي أحكامها إلى مقاصد مرادةٍ لمشرّعها الحكيم. فلم تكن الأحكام الصادرة عن الشارع عبثاً من القول، أو صُدفة. يشهد

لذلك قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٢)، والدليل القطعي الآخر، الثابت من بدء الخليقة، بعثه سبحانه الرسل بشريعته إلى الأمم وإلى العالمين كافة. قال جل وعلا: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٣). وأعظم الشواهد على هذا دلائل ذلك الخلق الإلهي خلق الله الإنسان قابلاً للتمدن، ووضع الشرائع له، يختصر له بذلك الطريق، ويوجهه إلى الذي هو أهدى.

وجاء الرسل بما جاؤوا به من خير وهدى، ونور وتشريع، يُعين البشر الذي استخلفه الله في الأرض على تحمل أعباء الخلافة فيها، وبما يساعد الناس من توجيهات، وما يحدده لهم من مسارات في كل أعمالهم. فيدفعهم ذلك في كل حركة وحين إلى اجتلاب المصالح لهم، ودرء المفساد عنهم، وعمن حولهم من المجتمعات.

وهكذا أنزل سبحانه من آيات الذكر الحكيم، وجاءت عن رسول الله ﷺ نصوص السنة الصحيحة، تكشف كلها عن مقاصد الشارع من تشريعاته، وتبين أن هذا الإنسان هو الذي كرمه الله على غيره، وأولاه ما رفع به منزلته من ولاية سامية، خصه بها دون سواه، حين قال عزت كلمته وجلت قدرته: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٤). والخليفة هنا هو من يخلف صاحب الشيء في تصرفه في مملوكاته. والخليفة هو آدم ﷺ وهو من تحققت خلافته بقيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض، وتلقين ذريته قصد الله تعالى من خلق هذا العالم. ومما يقتضيه هذا التصرف

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥. (٢) سورة الحجر، الآية: ٨٥.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٠. (٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

الإلهي إخلاصُ الدين لله، وتصرفُ آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم.. ولما للخليفة من شأن في حفظ الجماعة، والذب عنها، وتنظيم حياتها، أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على إقامة الخليفة، وحفظ نظام الأمة، وتنفيذ الشريعة. ولم ينازع في ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أدمبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى من جفاة الأعراب ودعاة الفتنة. وللخليفة شروطٌ محلٌ بيانها كتب السياسة الشرعية^(١).

وبمثل هذا التفصيل والوضوح فسّر الإمام الخلافة بالاستمداد من قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾^(٢) فجعل للخلافة أصولاً تنتظم بها أمور الأمة. وقد وردت هذه الأصول في آيات مباركة كثيرة:

منها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٣).

ومنها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن رَّاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٤). وفي هذين أساسان عظيمان هما العدل والحق.

ويقول سبحانه مقابل هذا في سياق الذم: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٥).

(١) التحرير والتنوير: ٣٩٩/١ - ٤٠٠.

(٢) سورة النور، الآية: ٥٥. (٣) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٩. (٥) سورة البقرة، الآية: ٢٠٥.

ويقول جل وعلا: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾^(١).

وفي السنة بين رسول الله ﷺ تصرفات ولاية الأمور في شؤون الرعية وغيرها، ومتى اهتم ولاية الأمور وعموم الأمة باتباع ما أوضحه الشرع لهم بلغوا المقصد الأسنى من وعد الله لهم بالاستخلاف في الأرض. وهذه التكاليف التي جعلها الله قواماً لصلاح أمور الأمة، ووعد عليها بإعطاء الخلافة والتمكين والأمن، صارت بترتيب الموعدة عليها أسباباً لها^(٢).

وذهب الأئمة إلى أن شرائع الدين لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان، وأن مقصد الشريعة يتمثل في غرضين: الأول منهما ما فيه صلاح المجتمع الإنساني عاجلاً أو آجلاً.

والبراهين على هذا كثيرة. فالقرآن والسنة مملوءان بتعليل الأحكام بالحكم والمصالح والمنافع، التي لأجلها شرع الله تلك الأحكام. يظهر من هذا وبلاستقراء أن الشريعة معللة بالحكم والمصالح.

والغرض الثاني، هو حاجة الفقيه إلى معرفة المقاصد. وقد ذكر المؤلف لهذا خمسة أنحاء تختلف وتتغير بحسب تصرفات الفقهاء في اجتهاداتهم. ويكاد يسيطر هذا الغرض على كامل كتاب المقاصد، إذ هو حجر الزاوية والمنتهى إليه في كل الجزئيات التي سوف نقف عليها عند تعرضنا لأبوابه وفصوله.

(١) سورة محمد، الآية: ٢٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٨٣/١٨ - ٢٨٤.

الفصل الأول

منهج السلف في طلب مقاصد الشرع من الأحكام

لم يمرّ السلف بتطوّرات الزمان، ولا بما حدث في الأجيال التي تلتهم من قواعد وأصول، وطرق وضوابط. لكنهم رغم ذلك أسهموا بما أتيح لهم من أنظار واجتهادات، في التعرف على المقاصد الشرعية وتعيينها. وصف الشيخ ابن عاشور مذهبهم بقوله أول الفصل الرابع من القسم الأول، معذراً عن عدم عدّ محاولاتهم طرائق في الغرض: وهذا المبحث يُنزّل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية، ولكّني لم أعدّه في عدادها، من حيث إنّني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، فبعضها غير مُصرّح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يعدّ بمفرده حجة؛ لأن قصاراه أنه رأي من صاحبه في فهم مقصد الشريعة^(١).

وذكر المؤلّف في هذا أمثلة استقرأها من الشريعة، وهي من جملتها تقتضي وجوب اعتبار المقاصد الشرعية. ومن هذه الأمثلة: ترك الصحابة المحاقلة لنهي الرسول ﷺ عن ذلك.

والنهي عن التختّم بالذهب، لما في ذلك من حبس العين عن التداول. وقال العلماء: نهى الرسول ﷺ عن هذا نهياً تنزيه لا نهياً تحريم^(٢).

(٢) المقاصد: ٦٧ - ٦٩.

(١) المقاصد: ٦٦.

ولم يثبت عند مالك حديث خيار المجلس لمنافاته البتّ في العقود، ولاعتبره الافتراق في الحديث افتراقاً في القول عند صياغة إنشاء البيع^(١).

وَرَدَّ مالِكُ حديثَ المصْرَاةِ، لمعارضة خبر الواحد القاعدة الشرعية: لا خراج إلا بالضمان، وأن مُتلف الشيء يَغرم مثله أو قيمته^(٢).

ومثلُ هذا نهى رسول الله ﷺ عن تخمير المحرم وجهه، ونهيه في الذي وقصته الدابة فمات عن أن يُمسَّ بطيب. وفي موضوع الحديث الأول قال مالك: وإنما يعمل الرجل ما دام حياً، فإذا مات فقد انقضى العمل؛ وفي الثاني قال الشيخ ابن عاشور: الظاهر أن الراوي اشتبه عليه قوله: «لا تمسّوه بطيب» بأنه لأجل الميت، وإنما هو لأجل الأحياء الذين معه، أو هي خصوصية^(٣).

ومن الباب أمر النبي ﷺ سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة بإرضاع متبناها سالماً خمس رضعات فيحرم بلبنها. وذلك لما وجدت من الحرج في منعه من الدخول عليها، وقد ضمهم سقف واحد. وعملت بهذا عائشة، ورأته بقية أزواجه ﷺ رخصةً في رضاعة سالم وحده. وهذا ما أقرّه عمر بن الخطاب وابن مسعود اللذان لا يريان الرضاعة إلا للصغير في الحولين^(٤).



(١) المقاصد: ٦٩.

(٢) المقاصد: ٧٣، ٧٤.

(٣) المقاصد: ٧٥ - ٧٧.

(٤) المقاصد: ٧٧، ٧٨.

الفصل الثاني

الأنحاء الخمسة لتصرفات الفقهاء في طلب المقاصد

النحو الأول في اعتبار شيخنا: هو وقوف الفقيه على المراد من الخطاب الشرعي الذي لا يختلف في الأصل عن الخطاب اللغوي. وإن تميّز عن هذا بما يختص به من مصطلحات، وما يعتمده الفقيه فيه من قواعد لفظية وأصول يستخدمها عند الاستدلال الفقهي، ويستعين بها على تحقيق الفهم الدقيق للخطاب الشرعي، والإحاطة بدلالته، بالرجوع إلى الآثار من السّنة ودراستها، والاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء.

النحو الثاني: هو إيقان الفقيه بسلامة الأدلة التي يعتمدها في استنباط الأحكام الشرعية، وبيان ما يقابلها أو يعارضها من الأدلة للاستدلال بها: إما باعتقاد صحّتها أو نسخها، أو بالركون إلى الترجيح بينها؛ وإما بما تحمل عليه الأدلة المعارضة من تخصيص أو تقييد، أو باتضاح فساد الاجتهاد. ذلك أن الدليل المعارض ينفي مدلول الدليل الأول بإقامة آخر يدل على خلاف مدلوله. وزاد المؤلف بيان وجه التصرف في مثل هذه الصورة قائلاً: فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمّله، وإذا ألقى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو بالراجح منهما على الآخر.

النحو الثالث: يكون بإدراك الفقيه علل التشريعات الثابتة بطريق

من طرق مسالك العلة، يتمكن بها من قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد منه فيها.

النحو الرابع: هو كما عرفه الشيخ ابن عاشور: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه ولا له نظير يقاس عليه. وقد جاء في بيان هذا المسلك بتعريف الأصوليين للمصلحة بقولهم: هي التي تعرف عليّتها، أي بدون شهادة الأصول، بمجرد الإخالة، أي بمجرد كونها مخيلة، أي موقعة في القلب العلية والصحة، ولم يشهد الشرع لها بالاعتبار ولا بالإبطال^(١).

وقال صاحب الضياء اللامع في التعريف بهذا المسلك: هو ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالإهدار، ولكن على ما تقتضيه سنن المصالح أو تتلقاه العقول بالقبول وهو المرسل^(٢).

واعتبر المؤلف النحو الأول من موضوعات علم أصول الفقه.

وحرّر بعد هذا قضية التعارض بين الأدلة بذكر المهمّ منها، والتنبية على وجه تصرف الفقيه فيها، مورداً أمثلة على ذلك. منها:

ردّ مالك على شريح إنكاره صحّة الحُبس.

ورده حديث خيار المجلس، وإن أثبت الإمام مالك نصّه في الموطأ.

وترك استلام الركنين اللذين هما من البيت.

وتوقّف عمر في حديث الاستئذان.

(١) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون: ٨٢١.

(٢) محمد الأمين الشنقيطي. المصالح المرسلّة: ١٣.

وحكم أخذ الجزية من المجوس .

وقصر النحو الثالث على القياس . وهو ما يحتاج فيه الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة . وهي ما يكون بين الوصف والحكم من ملاءمة بحيث يترتب تشريع الحكم ، بناء عليها ، فتحقق المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم . وهي جلب منفعة للعباد أو دفع مفسدة عنهم^(١) . قال ابن عاشور في المناسبة : هي معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوب ذلك العمل ، أو تحريمه ، أو الإذن فيه شرعاً . وذلك المعنى وصف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم^(٢) .

وأشار في النحو الرابع إلى قول الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية ولقبوها كلها بالمناسب . وأثبت الإمام مالك حجية المصلحة المرسلة . وعلى هذا النحو أخذ أهل الرأي بالاستحسان .

وعقب المؤلف على هذا كله بإيراد مسائل تقدمت الإشارة إليها في النحو الأول ، منبهاً إلى مواضع طلبها ، ذاكراً جملة من أمثلتها . من ذلك عدم أخذ عمر بخبر فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة . ورد عائشة قبول حديث عمر : «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» .

ومن تفصيل القول في الأنحاء الأربعة المتقدمة تتبين لنا طرق الاستنباط لذكر ما يعتمد عليه فيها من علّة أو وصف أو حكمة .

(١) زكي شعبان . أصول الفقه الإسلامي : ١٥٢ .

(٢) المقاصد : ٤٧ تع ١ .

وفي النحو الخامس رأى المؤلف أن الأحكام الصادرة عن الشارع فيه غير معلّلة، ولا هي ممّا عرفت حكمة التشريع في تشريعها. وقد وصفها بقوله: وهذا النوع من الأحكام يسمّى التبعدي. والتبعدي عند الفقهاء مقصور على العبادات وعلى ما هو نسك، لعدم بحثهم فيه عن علّة لأنّه ممّا لا قياس فيه، ولأنّه ممّا لا تظهر فيه للمجتهد من الأحكام علّة ولا حكمة إلا على وجه الإجمال. فالتبعدي هو الذي يتّهم الفقيه فيه نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منه، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة. وهو موجب حيرة يمكن أن تزول تدريجياً، بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة في هذا النوع من الأحكام، وما يستكثر مما حصل في علمه منها^(١).

وعلل الشيخ ابن عاشور وجود هذه الأحكام التبعدية بين الفقهاء بأخذهم فيها بظاهر اللفظ أو بالوصف الوارد عند التشريع، دون المقصد منها^(٢). وفي هذا ما فيه من تعطيل لملكة الفهم، وتوقّف عن طلب الأسباب. ودعا أئمة الفقه إلى ألا يساعدوا على وجود الأحكام التبعدية في تشريع المعاملات، وإلى تفحص الأحكام التي خفيت عللها أو دقت، فلا يعاني الناس من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم^(٣).

والمكلفون بحاجة إلى معرفة المقاصد، وليس ذلك على إطلاقه. وإنما هي وظيفة العلماء. فهم الذين يجب عليهم بذل الجهد لمعرفة المقاصد، وإن كان في هذا الأمر تفاوت في تقدير المقاصد بقدر القرائح والفهوم^(٤).

(٢) المقاصد: ١٥١ - ١٥٢.

(٤) المقاصد: ٥١.

(١) المقاصد: ٤٠ - ٥١.

(٣) المقاصد: ١٥٥.

الفصل الثالث

من طرق إثبات المقاصد الشرعية

ولإكمال هذا الجانب المهم من البحث نتعرض مع المؤلف إلى طرق إثبات المقاصد الشرعية. وهذا لا يكون بالاستناد إلى الأدلة المعروفة المستخدمة في علم أصول الفقه أو في تقرير مسائل الخلاف، وإنما يكون بما رسمه بعد التأمل والرجوع في ذلك إلى صنيع أساطين العلماء من طرائق الاستدلال على صحة المقاصد الشرعية. والطرق المعتمدة في هذا الغرض ثلاثة وهي:

أولاً: الاستقراء. وقد فصلنا القول فيه وأشرنا إلى أقسامه قبل.

وهو نوعان: استقراء علل الأحكام، واستقراء علل أدلة الأحكام.

الأول: يكون بتتبع العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، لما يحصل باستقرائها من استخلاص حكمة واحدة تنتهي إليها، وبالجزم بأنها مقصد شرعي. وقد مثل لهذا بعلة تحريم المزانية. وهي الجهل بمقدار أحد العوضين، وبعلة النهي عن بيع الجزاف بالمكيل وفيه أيضاً جهل أحد العوضين، والنهي عن خطبة المسلم على خطبة أخيه وسومه على سومه نفيًا للوحشة، وحرصاً على دوام الأخوة.

والثاني من الطريق الأول يكون باستقراء علل أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، وحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. ومثال هذا النوع النهي عن بيع الطعام قبل قبضه خوفاً من فوات الرواج، والنهي عن بيع الطعام نسيئة تفادياً من بقاء الطعام في

الذمة، وهو سبب كافٍ للحيلولة دون رواجه؛ والنهي عن الاحتكار الذي بسببه يقلّ الطعام في الأسواق، وفيه من التضخّم ومن أسباب الإضرار بالناس ما فيه. ومن أجل هذا اعتبر الشارع الرواج وتيسير تناول المبيعات مقصداً ثابتاً من مقاصد الشريعة.

والطريق الثاني يُتوصّلُ به إلى تعيين المقصد الشرعي ورفع الخلاف عند الجدل فيه. ويتكوّن من انضمام ظنية الدلالة إلى قطعية المتن. ومثّل لهذا بجملة من الآيات جاءت إما مصرّحة بالمقصد الشرعي، وإما منبّهة إليه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^(١)، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَحْتَبَنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣).

والطريق الثالث يقوم على الاعتداد بالعمل الشرعي القريب من المعلوم بالضرورة. وهذا كمشروعية الصدقة الجارية المعبر عنها بالحبس.

تلك هي الطرق الثلاثة التي يعيّن بها المقصد الشرعي عند الأئمة الفقهاء.

ويلفت الشيخ ابن عاشور الأنظار إلى جهات طلب المقاصد التي تتحقّق بها معرفة تلك الطرق. ويحدد الجهات الثلاثة لذلك قائلاً: هي: (١) الأمر والنهي الابتدائيان، (٢) عللُهُما، (٣) ما يقع بين أيدي الفقهاء من مقاصد شرعية كالأصلية، والتابعة.

وهذه المقاصد الأصلية والتابعة واردة في الشرع إما بالنصّ عليها، وإما بالإشارة إليها، وإما بما يكونُ من استقراءها من النصوص^(٤).

(١) سورة فاطر، الآية: ١٨. (٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة الحج، الآية: ٥٦. (٤) المقاصد: ٥٦ - ٦٥.

الفصل الرابع

في القواعد الشرعية

عرّف المجتهدون والفقهاء، من قبل نشأة علم أصول الفقه، القواعد الشرعية العامة من خلال ما ضبطوه من أحكام، وأقاموه عليها من أدلة، ونظروا في مجموع ذلك نظرتهم الدقيقة الواسعة. فمكّنهم فحصهم لها، وشمولها لما أرادوا جمعه من أحكام أو مسائل، من الوقوف على ما نبّهوا إليه من علل الأحكام وحكم التشريع. وإلى هذا أشار الشيخ ابن عاشور بقوله: ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس، أو المملولة ترسّب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلّمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة. فبقيت ضئيلة ومنسيّة، وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حرّية. وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلّة، ومبحث المصالح المرسلّة، ومبحث التواتر والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيّد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا^(١). واجتمع لدينا، للدلالة على جملة من المصطلحات المتقاربة، عدد من الكلم نعدّها منها: الكليات والمقاصد، والعلل والحكم، والمصالح والمفاسد ونحوها. والهدف من كلّ الصيغ التي تشترك فيما لها من علاقة بأحكام الشريعة من قريب أو بعيد، أو من أي وجه من

(١) المقاصد: ١٢ - ١٥.

الوجوه، إضاءتها لنا المسالك، ووضعها أيدينا على الحكمة الشرعية، وعلى العلة من التشريع الإلهي فيما قضى به الشارع الحكيم.

الكليات:

تطلق الكليات على القسم الضروري من أقسام المصالح. وهي الكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل^(١)، وتوسع آخرون فأطلقوها على جميع المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، لأن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق. فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال^(٢).

ومثل هذا الحصر أو التوسع في إطلاق مصطلح الكليات نجده في استعمال المصطلحين: المقاصد والمصالح فهما مرّة ملتقيان، وأخرى مفترقان. تطلق كلمة مقاصد ويراد بها المصالح وكذا العكس. قال الشاطبي: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو الأقسام الثلاثة مما ذكرنا^(٣). وقال مرّة أخرى، جاعلاً القسم الضروري من المصالح وحدّه من المقاصد: إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة^(٤).

وفي شرح التحرير: حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء^(٥).

(١) الموافقات: (٣) ٧/٢.

(٢) الموافقات: (٣) ٨/٢.

(٣) الموافقات: (٣) ١٧/٢.

(٤) ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير شرح التحرير: ١٤٣/٣ - ١٤٤.

والمقاصد متضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها^(١). والمصالح والمفاسد على ضربين «دنيوية وأخروية». والمصالح المجتلبة، والمفاسد المستدفة شرعاً إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للأخرى^(٢). ويظهر من هذا الحصر دلالة المصالح والمفاسد على خصوص الجلب والدرء.

وعند تأمل التركيب الإضافي «مقاصد الشريعة»، نتصوّر معناه على الجملة، ونذكر أن القصد يراد به المقصود لغة، فهما بمعنى. وفي الاصطلاح أطلقوه على المطلب والغرض والحكمة التشريعية، ومن ثم انصبّ القصد العام في استعمال الأصوليين على المصلحة، كما ذكر ذلك صاحب مقاصد الشريعة الإسلامية في قوله: إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه وهو الإنسان^(٣).

وحاول بعض المتأخرين التفريق بين المصطلحين: المقاصد والمصالح. وقال: إن المصلحة هي مادة المقاصد ومجال فعلها. وفسّر الجملة باعتبار أن المقصد هو المبدأ النظري أو القاعدة العامة، وقال في المصلحة: إنها المقصد حين يتجسّد، أي حين يتحول إلى فعل له. والظاهر أننا في غناء عن التفرقة بين المقصد والمصلحة. وكان ذلك هو الأصل والأساس من وضع كتاب المقاصد. وهو اعتبار المصالح مناطاً لأحكام الشريعة. فهي المقصودة من تلك

(٢) الموافقات: (٣) ٣٧/٢.

(١) المقاصد: ٤٠٠.

(٣) المقاصد: ١٩٤.

الأحكام، فحيثما كانت المصلحة فثمّ شرع الله، وأن المبحوث فيه في هذا العلم هو طلب الأخذ بالمقاصد، وتحقيق المصالح بالامثال لأوامر الشريعة وتنفيذ أحكامها. وذلك ما تضمنه الكتاب وجاءت به السنة. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(١)، وقال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٢).

الطريق الممهّدة للتعرف الدقيق على المقاصد وتعيينها:

إن المرجع في التعرف على المقاصد وتعيينها هو الوقوف على الأدلة الشرعية التفصيلية وعللها أو على حكمة التشريع التي قصد إليه الشارع. وهذان هما أولاً: الأمر والنهي الابتدائيان التصريحيان كما قدمنا. وقد جاء بيان هذا مفصلاً في قول الشاطبي: الأمر بالشيء يقتضي طلب الفعل، ووقوعه عند وجود الأمر مقصودٌ للشارع. وكذلك النهي، معلوم أنه مقتضٍ نفي الفعل أو الكف عنه. فعدم وقوعه مقصود للشارع، وإيقاعه خلاف لمقصوده^(٣).

والعلم بالعلّة مثل له الإمام بأمثلة كثيرة منها: النكاح بقصد التنازل، والبيع بقصد الانتفاع بالمعقود عليه^(٤)، وإقامة الحدود بقصد الزجر عن موجباتها. ويُتوصّل إلى تحديد العلة بمسالكها المعلومة. فإذا تعيّن علم أن مقصد الشارع هو ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو الترك ومن التسبّب وعدمه، وإن كانت غير معلومة فلا بد من الوقوف على ما ورد من الشارع من قطع يفيد بأنه كان قصد كذا أو كذا.

(٢) سورة النجم، الآية: ٣، ٤.

(١) سورة الفتح، الآية: ٢٨.

(٤) المقاصد: ٦٥.

(٣) المقاصد: ٦٥.

ومراعاة المقاصد الشرعية عند وضع الأحكام، وتجنُّب كل ما فيه انحراف عن الأدلَّة أو مناقضة لها.

فالتمسك في كل هذا يكون بالآيات القرآنية بعد فقهاها وفهمها الفهم الدقيق المحقَّق للغرض منها، وبالسُّنة الصحيحة التي اتفق علماء الحديث ونقاده على العمل بها، حصر بعضهم هذه فيما تواتر منها تواتراً معنوياً^(١). وبالمقاصد الشرعية المرادة للشارع، وهي التي من أجلِّ تحقيقها وضعت الأحكام.

فالأحكام هي التي تتحقَّق بها مصالح الخلق في الدنيا والأخرى. ويفتقر النظر فيها والتمييز لها إلى العلم بالسُّنة ومصطلحاتها. فلا يقدر على هذا غير من ثبت للناس بصره بمصادر الشريعة، وقدرته على الاجتهاد، وفق قوانين العلم بالعربية والأصول والاجتهادات الشرعية للسابقين من الأئمة. ومن لم يكن هذا شأنه كان من المتقولين على الله، ومن يفعل ذلك يلق أثاماً وكلامه ردّ.

ذلك أن العالم المؤمن يقوم اجتهاده على مراعاة تلك المقاصد والمصالح المعتبرة التي أذن فيها الشارع، فيقضي ويفتي بها صائناً بذلك تشاريع ربه من أيّ تغيير أو تبديل، ومن غير تحريف للكلم عن مواضعه. وهو ما توعد الله عليه. وقد حفظ سبحانه تشريعاته، وتولّى بنفسه ﷺ حماية كتابه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢).

القواعد والضوابط لمعرفة الأحكام وتعيين المقاصد:

وضع كثير من شيوخ العلم من المجتهدين والفقهاء جملة من

(٢) سورة الحجر، الآية: ٩.

(١) المقاصد: ٦٢ - ٦٣.

القواعد والضوابط يتقيد بها الفقهاء يسرون على نهجها، ويهتدون بها، حرصاً منهم على طلب مقاصد الشريعة، وتطلعاً إلى ما يترتب على ذلك من التزام بها في الدنيا وجزاءٍ عليها في الأخرى.

وهذه جملة من القواعد تسطر منهاجاً للمجتهدين وسبيلاً للباحثين والدارسين.

□ فهي: تُحدد ما يترتب على الإيمان والاستقامة والعمل الصالح من ثواب وجزاء على ذلك في الدنيا والآخرة. يشهد لهذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ ﴿١﴾، وقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٢﴾، وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٣﴾.

كما حَدَّدت قواعدُ الشريعة ما يترتب على الكفر، والإعراض عن الحق، والفساد في الأرض من عذاب وعقاب. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُلْسُونَ ﴿٤﴾، وقوله: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٦﴾ يُضْهَرُّ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿٢٠﴾ وَهُمْ مَقْلَعُونَ مِّن حَدِيدٍ ﴿٥﴾.

ومن الوعيد على الكفر العذاب الأكبر الذي أعدّه الله لهم. وهو ما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿٦﴾.

(١) سورة الحجر، الآية: ٤٥ - ٤٦. (٢) سورة الحجر، الآية: ٤٨.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٧٣.

(٤) سورة الزخرف، الآية: ٧٤ - ٧٥.

(٥) سورة الحج، الآية: ١٩ - ٢١. (٦) سورة طه، الآية: ٧٤.

فهذه الآيات تحمل أولي النهى على جعل الآخرة موضع اهتمامهم، واعتبار هذه الدار مثجراً لهم، كما تضبط المنهج السلوكي الذي دعاهم الرحمن إلى الالتزام به. والقاعدة في هذا أن المصالح المجتلية والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها أو درء مفسادها العادية^(١)، والمعتمد في هذا اتباع منهج الشرع. فهو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العليم بالمصلحة من هذه الناحية، الموفق بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود.

والقاعدة بهذه الصورة ليست تلك التي عرفها علماء الأصول بكونها الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه، بل هي هنا كما ذكرها التهانوي في اصطلاح العلماء، أوسع من ذلك. وعلى هذا جرى العز بن عبد السلام في قواعده^(٢).

وإلى جانب هذا النوع من القواعد التي لا ينبغي أن تغيب عن المرء طوال حياته، أشير إلى قسم ثان منها مثاله:

□ إن مجيء الشرع كان لهداية الناس إلى مصالح العباد، وإن دور الشريعة حفظ مصالحها في الخلق^(٣).

□ إن الشريعة تحيط بجزئيات من المصالح لا يحيط بها العقل^(٤).

(١) الموافقات: (٥) ٢٩/٢.

(٢) التهانوي. اصطلاح الفنون: ١١٧٦/٥.

(٣) الموافقات: (٣) ٨/٢، ٣٧، ٥/٣، ١٠٥.

(٤) القرافي. النفائس: ٤٠٢/١؛ الموافقات: (٣) ٤٨/٢.

□ أن في الأمر والنهي والتخيير حظاً للمكلف وحفظاً لمصالحه،
أما الله فهو غني عن الحظوظ، مُنزه عن الأغراض^(١).

وهذه جميعها تؤكد على هدي الشريعة في الأخذ بقواعد الدين، واعتبار أن ما جاء عن طريقها هو خير الطرق وأفضلها. بل هو جماع الطرق المحققة للسعادة، الكفيلة بجلب المصالح ودرء المفساد. ولهذا الاعتبار حذر العلماء من مخالفة الشرع. ومن الاستغناء عنه بما يمليه أو يدل عليه النظر والعقل. وقد اخترت من القواعد أمثلة مما نبه إليه الإمام الغزالي:

□ يجب أن يكون اتباع المصالح مبنياً على ضوابط الشرع ومراسمه^(٢).

□ وجوب المحافظة على حدود الشريعة والإعراض عن المصالح^(٣).

□ اتباع المصالح مع مناقضة النص باطل^(٤).

وفي هذا تحذير من مجارة الهوى واتباع الشهوات والصدوف عن الهدى الشرعي.

ومن القواعد الواردة في هذا الغرض أيضاً:

□ أن القصد الشرعي من التشريع هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما أنه عبد له اضطراراً^(٥). وتتعلق هذه القاعدة بالأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين

(١) الموافقات: (٣) ١/١٤٨.

(٢) شفاء الغليل: ٢٠٢.

(٣) شفاء الغليل: ٢٢٠.

(٤) الموافقات: (٣) ٢/١٨٦.

والدنيا، لا من حيث هوى النفوس، ولكن من جهة دلالة الشرع عليها والدعوة إليها. والآيات الواردة في هذا الغرض كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَنْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١)، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ﴿٣٧﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾^(٢)، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^(٣).

□ اتباع الهوى في المحمود طريق إلى المذموم، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً^(٤). وقد حذر العلماء من قبح هذا السلوك الخطير بقولهم: متبع الهوى كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة لما في أيدي الناس لاقتناص أغراضه.

□ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، فإن ذلك اعتباراً لمصالح العباد على الإطلاق والعموم. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألا يقصد خلاف ما قصده الشارع.

وقد اقترنت بالملحظ المتقدم عند الشيخ الإمام قضايا المقاصد ومسائلها بموضوعات المصالح وتفاريحها.

واعتباراً لهذه القواعد، وما ينجم عن مخالفتها من محاذير، تضمن القسم الأول من مقاصد الشريعة الإسلامية فصلين هاميين:

(١) سورة ص، الآية: ٦.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٣٧ - ٣٨.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ٢٣؛ الموافقات: (٣) ٣٧/٢، ٣٣١.

(٤) الموافقات: (٣) ١٧٤/٢.

يقرر أولهما صعوبة التوصل إلى تعيين المقاصد، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك^(١)، وهو الذي ترجم له باحتياج الفقيه إلى معرفة المقاصد.

ويكشف ثانيهما عن الطرق المعتمدة لذلك عند علماء السلف، ومن جاء بعدهم من العلماء والفقهاء^(٢).



(١) الموافقات: ٦/٢.

(٢) المقاصد: ١٩ - ٢٦.

الباب الرابع

أمثلة للمقاصد مستخرجة من

كتب المؤلف

كالتحرير والتنوير،

والنظر الفسيح، وكشف المغطى

الفصل الأول

أمثلة للمقاصد الشرعية المستخرجة من التحرير والتنوير

يركز كتاب المقاصد، مع جمعه بين الجانبين النظري والتطبيقي في دراسة المقاصد، على الخطاب ومقتضياته، والأحكام وموجباتها، ويحرص على إيراد النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة مفرّجاً عليها مسائل فقهية عديدة، معلّلة وغير معلّلة، ليتتهي إلى ما نبه إليه من قوانين وطرق يستعملها للتوصل إلى ضبط المقاصد بأنواعها.

ولما كان من المتعذّر بيان ذلك وتصويره من خلال كتاب المقاصد وحده، نورد أمثلة من كتب الشيخ الأخرى اختلفت الأغراض فيها بين اجتهاد وتحليل لروح التشريع الإسلامي، وتمييز بين مقامات الإرشاد والتشريع والاقتضاء والاجتهاد وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه^(١).

وإذا تحولنا إلى كتاب التحرير والتنوير الذي بذل فيه الشيخ ابن عاشور جهداً كبيراً عميقاً وشمولياً. فلم يغفل فيه كلمة ولا تركيباً، لا فقرة ولا جملة في أية سورة من سور القرآن: مكّيّه ومدنيّه إلّا وقف عندها في إمعان ودقّة متأملاً ومتدبراً، مسخراً لذلك علمه الواسع، وثقافته العالية، ومستخدماً العلوم الآلية المتصلة باللغة وتصاريف الكلام وما ورد لدى العرب من تفنن وروعة في مجالات فن القول.

(١) انظر المقاصد: ١١٤، ١١٦، ٣٠٦ - ٣١١، ٣٩٢ - ٣٩٣.

وكانت هذه الشخصية الفريدة اللامعة قد جمعت إلى ذلك كله العلوم الشرعية وما يتصل بها من مصادر وأصول وفروع أعانتها على التغلغل في فهم النصوص الشرعية.

ويقتضي هذا الالتفات إلى الأحكام الشرعية كلما دعت إلى ذلك الحاجة، وعرض كلام الأئمة فيها من السلف من صحابة وفقهاء ونحوهم، ومن آراء المجتهدين على اختلاف مذاهبهم، بياناً وتقريراً، مقارنة وتفصيلاً، ترجيحاً واختياراً. ولا بدع إذا وضع الإمام المقدمات العشرة الضروري بحثها والنظر فيها قبل الشروع في تدوين تفسيره.

ولم نجد فرقاً بين طرق المؤلف في تناول الآيات الكريمة، أو اختلافاً في منهجه عند بحثها والاستدلال على ما ورد بها من أحكام، وتنبهه وإيضاحه للمقصد الشرعي منها.

وحصل لدينا ما يشبه الحضر فاكتفينا بإيراد بعض الأمثلة لا على التعيين، نستجلي منها طريقته من حيث الشكل في العرض، من حيث تفصيله القول في الأحكام والمقاصد، بعد مناقشته آراء السابقين من المفسرين، والنظر في حججهم ودلائلهم على الأخذ برأي دون آخر.

ولضيق المقام نقتصر على أمثلة ثلاثة من تفسير التحرير والتنوير، نحاول فيها التنبه على ما اشتملت عليه من مقاصد شرعية:

المثال الأول: النبي الأمي ﷺ:

قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ

إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَأَلْذِيْتِ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١﴾. تُبرز لنا هذه
الآية علامات النبي الأمي وصفاته ومتعلقات تشريعاته. وبيان ذلك
في التحرير بعد تفسير قوله جل وعلا: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يَجِدُونَهُ
مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾.

تناولت هذه الآية الكريمة من سورة الأعراف الحديث عن إنزال
البشارة بالنبي الأمي الذي اسمه أحمد في التوراة والإنجيل، ودعوة
أهل الكتاب إلى الإيمان به رسولاً وداعياً إلى الله. ووصف شريعته
الخاتمة بصفات وعلامات تُميّزها وتُظهِرُ بها على الدين كله. فهي
تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإباحة الطيبات،
 ووضع الإصر والأغلال عن هذه الأمة. وبالتأمل فيما جاء من هذا
في التحرير والتنوير نلاحظ أن تفسير هذا النص يمكن أن يفصل
القول فيه إلى أربعة أقسام:

الأول: تحدث الشيخ ابن عاشور رحمته الله فيه عن أمر الرسول أهل
الكتاب بالمعروف ونهيه عن المنكر. واقتضى هذا بدون شك تحديد
معنى ﴿الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾. فقد أراد
سبحانه وجدان صفاته ﷺ ونعوته في كتبهم، وهي صفات لا يشبهه
فيها غيره. وهي المكتوبة دون ذاته، لأن الذات لا تُكتب. وقال أبو
علي الفارسي في تفسيره لقوله سبحانه: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾: إنها بيان
للمكتوب عندهم. ولا يجوز أن تكون حالاً من ضمير يجدونه؛ لأن
الضمير راجع للذكر والاسم؛ وهذان لا يأمران ويتعيّن أن يكون
الضمير مجازاً. والشريعة الإسلامية التي تلك لغتها وأوصافها

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

وموضوعاتها وأغراضها، على ما تقدم، تدرك حقيقتها الأفهام المستقيمة مما يتبادر من معاني ألفاظها من غير جهد أو تكلف. وبعد الإشارة إلى الرأيين السابقين المتعلقين بإعراب ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وبالهاء في ﴿يَجِدُونَهُ﴾ ينتقل الشيخ إلى تلك الأوصاف المنوه بها في الشريعة الإسلامية. وهي:

المعروف:

فالمعروف عند الإمام هو وصف لكل ما تتقبله العقول ويقتضيه النظر السليم، وبعبكسه المنكر. وفي آل عمران: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١) وهذا لا يدل في الواقع على إلغاء الفطرة مشيرة إلى الاقتصار على الشهادة بذلك للعقول وحدها؛ لأن قوله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢) يدل على كون الفطرة تجمع بين الأمرين. وهي قوام الشريعة الإسلامية كما فضل ذلك الإمام في كتاب المقاصد وكتاب أصول النظام الاجتماعي. ووصف الأمر بالمعروف هو أوضح علامة تعرف بها أحكام الشريعة الإسلامية.

الطيبات:

والوصف الثاني الذي دلّت عليه الآية باعتباره علامة وصفة للشريعة الإسلامية، هو الطيبات. وهذا الجمع يرمي إلى غرض أصيل لكلمة طيب فهو الأكل والأطعمة. وهذا في واقع الأمر لا يقبل النزاع؛ لأن المقصود بالطيبات هو المأكولات. ودليله الآيات الأخرى الصريحة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿بِتَأْيُهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤. (٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا^(١)، وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ^(٢)﴾. ولا تطلق الطيبات على الأفعال الحسنة لأن هذه سميت بالمعروف؛ والمأكولات ليس للعقل حظ في التمييز بين مقبولها ومرفوضها، وإن كان يفرق تفريقاً بيّناً بين الأفعال الحسنة والقبيحة أي بين المعروف والمنكر.

وبجانب هذا الاستدلال على الاختلاف بين المأكولات وما يأتيه الإنسان من أعمال، يفسر الشيخ معنى الطيب ومعنى الخبيث في المأكولات، توصلاً إلى بيان مدلوليهما وبيان الحكم الشرعي المتعلق بهما من حلّ وحرمة.

فالطيب ما لا ضرر فيه ولا وخامة ولا قذارة. وهو المباح والحلال، والخبيث ما أضر أو كان وخيم العاقبة أو مستقذراً لا يقبله العقلاء، وهو الحرام من المأكولات.

وملاك الأمر في هذا الرجوع إلى طبيعة المأكولات وأوصافها في ذاتها لا إلى تحكم العادات. وقد يرجع إلى العادات فتدخل فيما يشاؤون من المباح لا غير.

وبعد هذا البيان لإباحة الطيبات وتحريم الخبائث، والأخذ بطبيعة وأوصاف المأكولات لا بالعادات، لا يصحّ بحال أن يحجر طعام على قوم لأجل كراهية غيرهم له، أو تقدّر عادة قوم منه. وقد يتساءل الناس عن العادات واختلافها فنذكر في غير إطناب أن فقّس كانت تأكل الكلب، وأن جرهم كانت لا تأكل الدجاج، وأن قريشاً لا تأكل الضب، وأن النبي ﷺ وجد على مائدته ضباً فلم يطعمه

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٨. (٢) سورة المائدة، الآية: ٤.

وقال: «ما هو بحرام، ولكنه لم يكن من طعام قومي فأجدني أعافه»^(١).

ومما قدمنا يصبح من الموقنّ به أن كل ما لا ضرر فيه ولا فساد ولا قذارة مباح أكله. ولكنه قد تكون مضرته خفيفة فيكره؛ مثل أكل ذي الناب من السباع في مذهب مالك وأشهر الروايات عنه.

وققى الشيخ ابن عاشور على هذا بذكر المباحات مع إخضاعها لاختلاف العوائد بين الناس. فتساءل عن سبب الامتناع من أكل لحم الأسد وهو لا ضرر فيه. وذكر ما هو محرّم كالذي جهلت صفاته وحرّمته الشريعة كلحم الخنزير، وجعل من المباح: أكل الخشاش والحشرات والزواحف البرية والبحرية، فحظّ الناس منها مقترن بما لهم من عادات في ذلك. وهذا الموضوع ممّا يُتساءل عنه كثيراً، ويختلف الأمر فيه بين الأقوام في مناطق المعمورة.

الرحمة:

الوصف الثالث، هو عنوان الرحمة للأمة الإسلامية ومدعاة لين ويسر في معاملاتها وتشاريعها ووضع الإصر عنها.

بدأ صاحب التحرير بشرح المركب الإضافي «وضع الإصر» جاعلاً الكلمة الأولى بمعنى الحطّ وهو مجاز في الإبطال، والكلمتين معاً بمعنى ما كان من إبطال التشريعات السابقة لِمَا فيها من شدّة.

وسنَدُ هذا البيان قواعد الاستعمال في اللغة. ووقفها حرر كلمة «وضع» وبيّن وجه تعديتها إلى المفعول الثاني، مفرّقاً بين تعديتها بفي أو بعن أو بعلى^(٢).

(١) خ: ٢٠١/٦؛ م: ١٥٤٣/٢. (٢) التحرير والتنوير: ١٣٦/٩.

وفي وضع الإصر استعارة لإزالة التكاليف التي تشبه الآصار. ولم يفته تحديد القصد وبيانه حين تولى شرح كلمة «الإصر» مفرقاً فيها بين تعريفى الزمخشري وابن العربي اللذين أطلقاها إطلاقاً حقيقياً على الثقل الحسى الذى يصعب معه التحرك. وعلى تفسيره بالثقل من غير قيد، إشارة للتكاليف الشاقة والخرج فى الدين، كما هو وارد فى بقية المعاجم. وفى هذا المقام لا يُخفى المؤلف إعماله القيد الذى أورده الزمخشري فى تعريفه شاهداً ومنبهاً على مدى تحقّقه.

وجعل وضع الإصر إثر عرضه لكلام صاحب الكشاف والأساس عنه مع القيد المتقدم ذكره، استعارة تمثيلية، وبدون ذكر القيد استعارة مكنية فى الإصر، وتخيلية وتبعيّة فى «الوضع».

ولا سبيل إلى إنكار أهمية القوانين الإعرابية والقواعد البيانية البلاغية فى الاستعمال كما فضّل ذلك الأشموني عند حديثه عن اللفظ العربى والإعراب. فاستخدام القواعد والأحكام يفتح أمام الناظر آفاقاً لا يتطّلع إليها سواه، ممن ليس بقادر على التوصل إلى المقصد بالسليقة.

ويذيل الشيخ ابن عاشور وصفَ الشريعة الإسلامية بالبعد من الحرج حين يقارن بين الإسلام والتشريع السابقة كالتى جاءت بها التوراة. ويمثل لذلك بشيوع العقوبة بالقتل فى عدد كبير من المعاصى التى من بينها العمل فى السبت، وتحريم ما أحل الله لهم من الطيبات وتغليظهم التحريم فى أمور هينة. ومن أشدّ صور الإصر والحرج عدم قبول التوبة عن المعاصى حكماً، وعدم الاستتابة للمجرمين. ولا يفرغ من الحديث عن هذا الوصف حتى يقرّ صحة استعمال الجمع لكلمة «إصر» وهو «آصار»، وإن انفرد ابن عامر بهذا فى قراءته دون سائر أهل هذه الصناعة، مؤكداً أن المفرد والجمع فى الأجناس سواء.

والوصف الرابع المُدرج في الآية ما تميّزت به ملتنا من التحرير من الأغلال. والأغلال جمع غلّ. وهو إطار من حديد يشدّ بجلد أو بسلسلة يسحب به الأسير والجاني. وفي استعمال الغلّ هنا أيضاً استعارة تمثيلية للتكليف بالعمل المؤلم المرهق. وكان ذلك شعاراً إذلال. وهذه كانت حال اليهود بعد تخريب بيت المقدس وزوال ملك يهوذا. وهي مقابلة تمام المقابلة لما جاء به الإسلام من السماحة الفطرية والتخفيف والتكريم للبشر^(١).

وفي هذا التذييل ذكر لأوصاف الشريعة وتعيين مقاصدها بعد الذي جرى عليه في بيان النص القرآني وتحرير معانيه.



المثال الثاني: ضرب المرأة:

في المثال الثاني من بحثنا عن المقاصد، يستوقفنا موضوع ضرب المرأة. قال الله تعالى: ﴿وَاللّٰى نَخَافُوْنَ نَشْوَاهُمْۚ فِعْظُهُمْۚ وَأَهْجُرُهُمْۚ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْنَّ سَبِيلاً﴾^(٢).

فهذا الخطاب الشرعي يشمل أربعة جوانب:

الأول منها: تعريف النشوز بقوله: هو عصيان المرأة زوجها، والترفع عليه، وإظهار كراهيتها له.

وللنشوز ضرر، أيّ ضرر بالزوج، وكذلك بالأسرة. وهو يحتاج إلى الردع بلزوم العقوبة التي شرعها الله بقوله: ﴿وَاللّٰى نَخَافُوْنَ نَشْوَاهُمْۚ...﴾. فقد رتب على سوء معاملة المرأة لزوجها عقاباً.

(١) التحرير والتنوير: ١٣٤/٩ - ١٣٧.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣٤.

وهو على درجات بحسب حال النشوز ودوافعه وقوته وضعفه. وأنواع العقاب، كما نصّت على ذلك آية سورة النساء: الموعظة، والهجر، والضرب. وعلى الزوج أن يراعي أسباب النشوز، والدوافع إليه، وقوته وضعفه، ليكون العقاب مظنة للعدل، فلا يكون الزوج بإيقاعه له جائراً أو معتدياً أو متشقيماً.

والإثبات هذا الحكم وتحقيق الغرض منه نبه الشيخ إلى ما يستند إليه من نص قرآني، وإلى جملة من الآثار تآذن للزوج بضرب امرأته الناشز، وإلى عمل بعض الصحابة بذلك في غير ظهور الفاحشة.

وحكم العقاب بالضرب ثابت بالقرآن وبالأثار والأخبار. وهي في جملتها محمولة على إباحته. وقد جرى العمل به بين طبقات من الناس وفي بعض القبائل. ولا ينسى الشيخ ابن عاشور هنا ملاحظة أن العقاب بالضرب، وإن كانت له شواهد ودلائل، مُراعى فيه العرف. ولذلك يتفاوت الناس فيه فيعتبره ذُكران البدو اعتداء على المرأة، في حين تعدّه نساؤهم أمراً عادياً لا اعتداء فيه عليهن.

ويؤكد الإمام هذا المعنى بما ورد عن عمر بن الخطاب من اختلاف أحوال النساء المهاجرات عن أحوال نساء المدينة، قائلاً: «كنا معشر المهاجرين قوماً نَغْلِبُ نساءنا فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم، فأخذ نساؤنا يتأدّبن بأدب نساء الأنصار»^(١).

ثانياً: عقوبة الضرب مأذون فيها للأزواج دون ولاية الأمور. ويجوز أن يكون المخاطب مجموع من يصلح لهذا العمل من ولاية

(١) التحرير والتنوير: ٤١/٥.

الأمر والأزواج، وأن الإذن ورد لهما في ذلك في الخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمَلُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^(١) بجعل «لكم» للأزواج، وصرف «فإن خفتن» للولادة، وربما عني الشارع بالولادة خصوص النبي ﷺ فقصر هذا الأمر عليه دونهم.

ثالثاً: اختلف الأئمة في تأويل آية الضرب. فقال عطاء: لا يضرب الرجل زوجته ولكن يغضب عليها. وسانده في هذا ابن العربي في أحكامه لقوله عن عطاء في هذه القضية: من فقه عطاء وفهمه للشريعة ووقوفه على مظان الاجتهاد عليم أن الأمر بالضرب هنا للإباحة.

وعقب ابن العربي بأن عطاء يكون قد وقف على كراهية ذلك في حديث: «ولن يضرب خياركم».

أما رأي شيخنا في هذه القضية: فوضع الأشياء مواضعها بحسب القرائن، وإلى هذا ذهب جمع من العلماء. قال ابن الفرس في تعليل موقفهم: إنهم أنكروا الأحاديث المروية بالضرب. وقال الشيخ ابن عاشور: أو تأولوها.

رابعاً: الإشارة إلى الأحوال المختلفة التي تكون بين الزوجين لتقرير الحكم الشرعي. يبين ذلك صاحب التحرير بقوله: الظاهر أن الإذن بالضرب لمراعاة أحوال دقيقة تكون بين الزوجين. فأذن للزوج بضرب امرأته ضرباً إصلاحاً، لقصد إقامة المعاشرة بينهما. فإن تجاوز ما تقتضيه حالة النشوز كان معتدياً.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

وفيما تقدم نبّه الشيخ ابن عاشور إلى قاعدتين تتعيّن مراعاتُهُما :

الأولى: لا تجوز العقوبة بالوعظ، أو بالهجر، أو بالضرب لمجرد توقّع النشوز.

والثانية: أن الأزواج مؤتمنون على توخيّ مواقع هذه العقوبات بحسب درجة النشوز.

وبعد البيان للآية بذكره أولاً ما ورد بها من أحكام تتعلّق بمعاملة المرأة في حالة خاصة قد تُعرض لها، وثانياً بأثر ضبط الحكم الشرعي في هذه القضية ومراعاة الظروف والملابسات فيها. وهذان نوعان من الاستدلال يعتمدان النص والقرائن الحاقّة به، يعود إلى تشنيع الضرب بوصفه بالخطورة من الجهة التي استوجبت الحكم به، وإلى صعوبة تحديد مقداره لأن ذلك عسير. وينتهي من هذا كله إلى تخصيص الإذن بالضرب في حالة معيّنة هي حالة ظهور الفساد. ولتوقّع تجاوز الرجل حدّه في إيقاع هذه العقوبة، ولكون الأصل في أحكام الشريعة ألاّ يسمح للمرء أن يقضي في حق نفسه لولا الضرورة، ولدعم موقفه في ذلك، أخذ بتقييد الجمهور لعقوبة الضرب، وذلك بالسلامة من الإضرار، بكون القائم بها ليس ممن يعدّ الضرب بين الزوجين إهانة، وإضراراً. ورتّب آخر الأمر على هذا الحكم المعلّل والمقيّد بإمكان التحديد من ولاة الأمور لمن يتجاوز حدّه في هذا من الرجال بإنزال عقوبة به، لتدارك ما يمكن أن ينجم عن مباشرة الزوج لعقاب امرأته من إفراط، وخاصة بعد فقدان الوازع الديني الذي يحول بين المرء وبين كل ما يعد منكراً من تصرّفاتهِ^(١).



(١) التحرير والتنوير: ٤١/٥ - ٤٤.

المثال الثالث: الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد:

قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (١).

اعتبر هذه الآية فاصلة في قضية الطلاق ثلاثاً حسب ما ذهب إليه جمهور الفقهاء. ولتمام البيان والشرح أتى بفاء التفريع أول هذه الآية في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ لتكون مترتبة على الآية السابقة وهي قوله: ﴿أَطْلَقُ مَرَّتَانٍ﴾. والطلقتان الأوليان جمعتا لأنهما يدلان بطريق الاقتضاء في كليهما على الخيار في المراجعة وعدمها اللذين يومئ إليهما قوله ﷺ: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ فإن أردفتها ثالثة فتلك هي الطلقة الثالثة التي لا تحل مراجعة المرأة فيها إلا بعد أن تنكح زوجاً غيره؛ لأنها من البتات الذي ليس معه مراجعة. فبيان نهايته، وهي المراجعة، كان صريحاً بهذه الآية: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾. وفي هذا حدّ لما كان عليه الناس في الجاهلية من مراجعتهم المرأة بعد تطليقها، ثم يطلقونها دواليك، فتبقى زمناً طويلاً في حالة ترك، إضراراً بها، إذ لم يكن الطلاق عندهم منتهياً إلى عدد لا يملك الزوج بعده المراجعة. والبتات المترتب على الطلقة الثالثة يسلب الزوج حقه في مراجعة زوجته، كما يسلب امرأته حق الرضا بالرجوع إلى زوجها حتى تنكح زوجاً غيره. والحكمة من هذا التشريع إنزال العقوبة على المستخفين بحقوق المرأة من الأزواج بإيقاع الطلقة الثالثة، إيلاماً لهم في وجدانهم. وسبب ذلك تهاون المطلّق بشأن امرأته التي في عصمته، ونبذه لحقوقها، حتى جعلها لعبة تَقَلَّبُها عواصفُ غضبه وحماقته. وبهذا يتبين للمطلقين أنهم لم

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٠.

يكونوا مُحَقِّين في أحوالهم التي كانوا عليها في الجاهلية.

وقد نظروا المراتب الثلاث للطلاق، التي جاءت الشريعة بها لردع الأزواج عن تصرفاتهم السيئة، باعتبار الطلقة الأولى هفوة، والثانية تجربة. فإذا حصلت الثالثة كانت فراقاً. وهذا وفاق لما فسّر به الرسول ﷺ الخلاف بين الخضر وموسى ﷺ: أن جعل المخالفة الأولى بالسؤال نسياناً، والثانية شرطاً، والثالثة التي كانت عمداً فراقاً، لقول الخضر لموسى: هذا فراق بيني وبينك.

واللفظ الثاني المشير للنظر والدرس هو ثلاثاً. فأكثر الفقهاء حمله على ما في الآية من تفصيل، وهو وقوع طلقتين متقدمتين تلحقهما طلقة ثالثة. وبعضهم جعل المقصود بالثلاث: إيقاع الطلاق به بلفظ واحد.

وفرق الشيخ ابن عاشور بين الاتجاهين في هذا التفسير بتقدير الحكمة والمصلحة من هذا التشريع، فجعل المبتوتة التي يحتاج معها إلى محلل هي الطلاق مرتين تتبعهما ثالثة. ولزماً أن يقصر هذا الحكم على مورد النص. أما ما يقع من التطلق ثلاثاً بلفظ واحد فهو تغليظ، أو تأكيد، أو كذب. وإنزال حكم الطلاق السابق عليه متحقق، وفيه حكمة التأديب على هذا الصنيع. غير أن التلفظ بالثلاثة في المرّة الواحدة لا يجعلها في الواقع ثلاثة، وإنما هي واحدة. فلا يعاقب بالتفريق بينه وبين زوجه، وإن تصرف تصرف الحمقى، أو كان من الكذابين. وكمال هذا الحكم: ما صوره به الإسلام. ودليل هذا حديث ابن عمر المعروف، وحديث ركانة بنت عبد يزيد المطلبي أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة. فسأل النبي ﷺ فقال له: «إنما ملّكك الله واحدة. فأمره بأن يراجعها».

واجتهد عمر بن الخطاب، لحوادث في الطلاق جدّت، بإيقاع الطلاق بلفظ واحد ثلاثاً، كما أراد موقّعها قائلاً: أرى الناس استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.

وأمام الحالين اللذين وصفناهما، مما كان من عمل الناس في حياة رسول الله ﷺ وحياة أبي بكر وجزء من خلافة عمر، انقسم الفقهاء في حكم الصورة الثانية. وهي التي أراد بها صاحبها التطلق ثلاثاً بلفظ واحد. فذهب الجمهور إلى إيقاعها ثلاثاً عملاً باجتهاد عمر وقضائه بذلك، وللإجماع السكوتي الذي حصل في زمنه.

وقضاء عمر لا يلزم العمل به. وذهب عدد من الأئمة الفقهاء إلى أن طلاق الثلاث بكلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة. وهذا هو الأرجح من جهة النظر والأثر، واستدلوا على هذا بأدلة أخرى:

أولاً: إن العمل بمنطوق الآية التي رُتبت الطلقة الثالثة فيها على حصول تظليقتين آخرين مثلها.

وانبرى الشيخ ابن عاشور إلى مذاهب الأئمة في صدر الإسلام أمثال الشافعي والباقلاني والغزالي والإمام الرازي، الذين جعلوا تعديل عمر للحكم مذهباً خاصاً به. وعندنا مذهب الصحابي لا ينهض حجة، كما أن الإجماع السكوتي الذي حصل لا يزيده قوة ولا يكسبه حجّية. وروى الشيخ ابن عاشور عن عدد من الصحابة ومن الفقهاء من مالكية وحنابلة وظاهرية أن الطلاق لا يقع في هذه الحالة إلا واحدة.

وثانياً: إن القصد الإلهي من تعدّد الطلاق التوسعة على الناس، وترك اعتبار ذلك عند الجمهور يرجع - كما قال الإمام نقلاً عن ابن رشد الحفيد - إلى تغليبهم حكم التغليظ في الطلاق سداً للذريعة.

ولكن هذا تبطل به الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى :
﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(١).

ثالثاً: قول ابن مغيث: إن الله تعالى يقول: ﴿أَوْ تَسْرِحُ
يَا حَسَنُ﴾، وموقع الثلاث غير محسن، لأن فيه ترك توسعة الله. ومن
الفقهاء كما ورد في المدونة من قال: من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصى
ربه وبنات منه زوجه. ورد الجمهور بأن رواية الطلاق ثلاثاً بلفظ
واحد معتمدة في صدر الإسلام.

رابعاً: الاحتجاج بحديث ابن عباس في الصحيحين: كان
الطلاق في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافته طلاقة
واحدة، وتقابل رواية طاووس لحديث ابن عباس هذا رواية أخرى.
وخطأ ابن عبد البر رواية طاوس هذه وقال: إنها وهم وغلط.
وبعد حديث طويل وإشارة إلى الأنظار المختلفة للأئمة في هذا
الشأن، يقول الإمام الأكبر: ونحن نأخذ برواية ابن عباس وليس علينا
أن نأخذ برأيه.

خامساً: حديث ركانة ورواية الدارقطني له: من أنه طلق زوجته
ثلاثاً في كلمة واحدة. وسأل رسول الله ﷺ فقال: إنما هي واحدة
فارتجعها. وأجاب الجمهور عن هذا بأن الحديث مضطرب، وعقب
عليه شيخنا بأن هذا الجواب وإ.

سادساً: حديث تطليق ابن عمر زوجه. ذكر بعضهم أنه طلقها
ثلاثاً فأمر الرسول ﷺ بمراجعتها. وفي هذا شاهد منه على عدها
طلقة واحدة. والحق أن الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع إلا طلاقة
واحدة. ولا يعتد بقول المطلِّق ثلاثاً.

(١) سورة الطلاق، الآية: ١.

وختم الشيخ هذا البحث بذكر موقف داود الظاهري ومقاتل بأن الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع طلاقاً بالمرة لأن القرآن اقتصر على ذكر الطلاق المفروق. وردّ هذا الموقف ووصفه بالشذوذ والبطلان، وجعل من دلائل إبطاله إجماع المسلمين قاطبة على وقوع الطلاق به، خصوصاً وقد وقع التلفّظ به^(١).



المثال الرابع: مثال من كتاب النظر الفسيح: حديث الوصية

حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: أوّصي بمالي كلّهُ؟ قال: «لا»، قلت: فالشطر؟ قال: «لا»، قلت: فالثلث؟ قال: «فالثلث، والثلث كثير. إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالةً يتكفّفون الناس»^(٢). ورَوَى الحديث مالك عن ابن شهاب عن عامر بن سعد عن أبيه بلفظ: «جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتدّ بي. فقلت: يا رسول الله قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي. أفأتصدّق بثلثي مالي؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا». فقلت: فالشطر؟ قال: «لا». ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الثلثُ والثلثُ كثير. إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالةً يتكفّفون الناس»^(٣).

ويتّضح من الروایتين الاختلاف في تقدير الوصية بدءاً والاتفاق عليها وسطاً وآخرأ.

(١) التحرير والتنوير: ٤١٤/٢ - ٤٢٠.

(٢) النظر الفسيح: ١٠٨ - ١٠٩؛ ح: كتاب الوصية، ٢ باب أن يترك ورثته أغنياء: ٥٥.

(٣) ط: ٧٦٣/٢.

ومن المناسب أن نذكر هنا بأن النظر الفسيح وكشف المغطى ليسا سوى ملاحظات وتقييدات على شروح صحيح البخاري وشروح موطأ الإمام مالك التي وقف عليها الشيخ ابن عاشور عند تدريسهما بجامعة الزيتونة. فهي إفادات اقتضاها النظر، ودعت إلى إبرازها مهمة التدريس. وإنا لنجده في عمله هذا يعني في أول ما يعني به بالأحكام المستنبطة من أحاديث دينك المصدرين يحررها، ويذكر أدلتها، ويتولّى نقدها وتصحيحها من أجل الاطمئنان إليها، والتوصل من وراء ذلك إلى إدراك مقاصد الأحكام الشرعية إدراكاً تاماً. وذلك على حسب ما وقع التنبيه إليه في مستهلّ حديثنا عن الخطاب الشرعي.

صدّر الشيخ تعليقه على هذا الحديث بذكر حكم الوصية الجائزة. وهو إجماع الفقهاء على رد ما زاد على الثلث. ولكنه أضاف إلى هذا مقولة ابن عباس التي أوردها البخاري. وهي: لو غَضَّ النَّاسَ إِلَى الرَّبْعِ^(١). ولعلّ ممّا حمل ابن عباس على استكثار الثلث جَعَلَهُ أَقْصَى مَا يَتَصَرَّفُ فِيهِ ذُو الْمَالِ بِالْوَصِيَّةِ، وقوله ﷺ: «والثلث كثير». و ردّ الشيخ ابن عاشور هذا الرأي، وإن نُسبَ إِلَى ابْنِ عَمِّ النَّبِيِّ ﷺ، واعتبر استدلاله به مشكلاً لانفراد حديث سعد بتقدير الثلث غايةً قصوى. وعدم ورود أثر آخر عن رسول الله ﷺ يدل على تعميم التشريع في هذا الباب، ولإعلان حديث الباب ردّ ما زاد عن الثلث. ثم إن سبيل ورود هذا الحديث هو مقام الاستشارة في قضية عين، يدل على ذلك حظّ الرسول ﷺ من الوصية بعد الحوار الذي كان بينه وبين سعد.

والحكمة من هذا التشريع - كما يظهر من النصّ نفسه -

(١) ابن حجر. الفتح: ٣٦٩/٥، ح ٢٧٤٣.

الحيلولة دون أن يُصبح الورثة بما حرموه عالة يتكفّفون الناس . وفي هذا إضرار بهم . وهو منهي عنه بصريح القرآن في قوله ﷺ: ﴿غَيْرَ مُضْكَرٍ﴾^(١) . وقد فضّل صاحب الكشف أنواع الإضرار بقوله : ويظهر أن ملاك جواز الوصية هو ما لا يضرّ بالورثة من تركهم في حاجة ، أو قصد حرمانهم وإبعادهم عن ماله ، كما يفعل بعض المغرضين ، إلا أن ضبط ذلك ليس بالأمر السهل . فلعلّ عُسر انضباطه هو الذي حمل العلماء على المصير إلى إشارة النبي ﷺ مع اعتبار المال في حالة المرض المخوف قد صار فيه حق الوارث . وسماح الوارث بحقه متفاوت بتفاوت سخاء النفوس .

ومن هذا الحديث نشأت أحكام أخرى هي :

أولاً: أن تكون الوصية بالثلث لا تزيد عليه جائزة في حال فقر الوارث ، وهذا الحكم محل وفاق بين العلماء .

ثانياً: إذا كان الزائد على الثلث محتملاً ومتفاوتاً ألغى الفقهاء تفاوته وتفاوت أحوال الورثة لعسر الانضباط .

ثالثاً: اعتبار باب إجازة الوارث مفتوحاً يتحقق به مقدار سماح الوارث ، غير أن الظاهرية قالت بإبطال ما زاد على الثلث . وهذا من الخطأ البين .

ومن المقاصد الشرعية في إجازة الوصية ما هو معلوم عند الكافة من أن النظام البشري قائم على أوامر كثيرة . أعلاها منزلة أصرة القرابة والزوجية . فكان هذا موجباً لانتقال مال الميت بعده إلى هذه العناصر من أسرته ، تأكيداً لتلك الروابط ودعماً لها .

(١) سورة النساء ، الآية : ١٢ .

واقضى النظر الشرعي، في مثل هذه المعاملات، تصرفاً حراً
لرب المال في ماله: يوصي بالمقدار المحدد منه لمن شاء حسب
اختياره وغير مزار. وقد جاءت السنة النبوية الشريفة بمراعاة
الحقّين. فأبقت حقّ الوصية محترماً يعود فيه الأمر إلى رب المال،
فلا يبذله لوarith، وجعلت حق القرابة محترماً أيضاً فلم تأذن في
الوصية بأكثر من الثلث.

وفي هذه الخلاصة جمع بين الأدلة من الكتاب والسنة،
ومناقشة لبعض الأدلة الأخرى، وتحليل للأحكام الشرعية المتعلقة
بالوصية والمفصلة لمقاصدها وأهدافها التشريعية.



المثال الخامس: مثال من كتاب كشف المغطى: حديث بيع الخيار

روى مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال:
«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا إلا بيع
الخيار». قال مالك: وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به^(١).

وهذا الحديث من أكثر أحاديث أبواب المعاملات دوراناً على
الألسنة. أشبعه العلماء بحثاً، وتداولوه نظراً وتفقهاً. وهو ليس بحاجة
إلى الدرس أو البحث لولا المراد منه عند المالكية قد خفي. وبخاصة
مقالة الإمام مالك فيه: ليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به.

وهذه الجملة آذنت بأن في الأمر اختلافاً في الفهم، وأن قول
الإمام مالك «عندنا» فيه تنظير، بل مقابلة لما عليه الأمر عند غيره
ممن حمل معنى الافتراق على المراد منه. وقد أشكل هذا. ومن ثمّ

(١) ط: ٣١ كتاب البيوع، ٣٨ باب بيع الخيار: ٦٧١/٢، ٧٩؛ الكشف: ٢٨٠.

تعلّق غرض الشيخ ابن عاشور بالكشف عن المراد بالافتراق فردّه إلى ما قاله الفقهاء بشأنه .

وفيه عند طائفة إثبات حق الخيار لكل من المتعاقدين في المجلس . وقال آخرون : لا يمكن أن يقال بهذا الخيار ومحله المجلس ، والمجلس غير واضح ولا منضبط .

وإلى تأييد الوجه الثاني ذهب القاضي ابن العربي مصرّحاً بعدم صحّة الخيار . قال في شرح القبس : إن المجلس المشار إليه مجهول المدة . ولو شرّط الخيار مدّة مجهولة لبطل إجماعاً . وحقّته في ذلك أن ثبوت الحكم بالشرع لا يتم إذا كان شرطه غير جائز شرعاً .

وذهبت طائفة ثانية من المالكية إلى أن الإمام أخذ بعمل أهل المدينة . وردّ عليه القاضي أشنع ردّاً ، متّهماً أصحاب هذا الرأي بقصور الفهم ، وبأن تفسير مقالة الإمام إنما هي ما كشف عنه هو ، وبرهن عليه .

والذي يفسّر كلام القاضي هذا أن الحديث رواه ابن عمر وحكيم بن حزام فيما تعمّ به البلوى . وأن الناس قد حملوه محملاً غير بين لأن المجلس المذكور في الحديث غير بين . وهكذا دفع الشيخ ابن عاشور مقولة هؤلاء قائلًا : إن شأن التشريع في الحقوق أن يكون مضبوطاً . وبدون انضباطه لا يتمكن المتعاملون من المطالبة بالحقوق ، ولا يتسنى للقضاة فصل القضاء . وهذا من باب نقض أدلة الخصم ، إبقاءً على الوجه الذي يرتضيه شرعاً في مثل هذه القضايا^(١) . ومضياً في ذلك ، وتأكيداً له قال : إن الحديث محل النظر ورد مجملاً ، لا يصحبه ما يبيّنه من عمل . ولذلك علّل الإمام مالك عدم الأخذ به بقوله : «ولا أمر معمول به» . والأدلة المجملة لا تكون أدلّة تفقّه ،

(١) كشف المغطى : ٢٨٠ - ٢٨١ .

فيجب التوقف. ودعا في مثل هذه الحالة إلى الرجوع إلى القواعد الشرعية. فالأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر. وروي عن ابن عمر، الذي كان يرى العمل بخيار المجلس، أنه كان إذا رغب في انعقاد بيع شيء ابتاعه انصرف عن المجلس. وقد حمل سلوكه هذا غيره من بعده على إطالة البقاء في المجلس إذا كان يرغب في بقاء حق الرد.

ومهما يكن من رأي فإن مثل هذا التصرف كان في نظر ابن عاشور مثاراً لعدم الانضباط وحصول الغرر، في حين أن الأصل في العقود اللزوم؛ لأن دلالة العقود القولية والفعلية تتطلب تحصيل آثارها في الملك وغيره.

وتغليباً لمذهب المالكية يقول صاحب الكشف: إن الأظهر في هذا الحديث إرادة التفرّق بالأجساد. وهو التفرّق المعتاد الذي يحصل بين المتبايعين بعد إتمام إجراءات البيع من حصول التراضي ودفع الثمن وقبض السلعة. وهكذا يكون إجراء قوله ﷺ: «ما لم ينفرقا» على الغالب. ويحصل المقصود الأساس من البيع وهو البتّ والتحقق، أو يكون القصد من هذا التمهيد إلى ما بعد انبرام العقد وحصول نتائجه وهو ما استثناه ﷺ بقوله: «إلا بيع الخيار».



وفي ختام هذا الفصل يتأكد التنبيه إلى أن هناك فرقاً بين كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية وكتب: التحرير والتنوير، والنظر الفسيح، وكشف المغطى. فالأول يتميز بقيامه على التعريف بالمقاصد وأنواعها، وتطوّرات النظر فيها، ودور الأئمة الرواد في الإشارة إليها، وبيان الطرق التي تُوصَل إليها. فقد بحث الشيخ ابن عاشور الخطاب الشرعي وما يتصل به من مباحث، وأمعن النظر بصفة خاصة

في دراسة الأوامر والنواهي والمقاصد والمصالح وأنواع الحقوق، وضبط مستحقيها، منتهياً إلى القواعد والأصول المتصلة بالحياة في سائر مجالاتها، غير تارك في ذلك المعاملات المادية والتصرفات المالية والسلوكيات والآداب الإسلامية. وهذه كلها جوانب نظرية تأصيلية لقضايا علم المقاصد.

وإذا التفتنا إلى مصنفاته الأخرى التي ذكرناها وجدناه ينهج فيها منهج التطبيق لتلك النظريات، والتوسع في التمثيل لها. وكأن كتاب المقاصد قد وضع قانوناً عاماً لعلم المقاصد تجتمع فيه أغراضه ومحاوره. وهو وإن كان قد اعتمد على الأصلين من الكتاب والسنة، وتعرض للكثير من المسائل الفقهية والشرعية، فقد نبّه من خلال عرضه لها على المقاصد المتصلة بمسائل العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات، فوقاًها حقها شرحاً وإيضاحاً، تحليلاً واستدلالاً، إبداعاً واكتشافاً لما لم يصل إليه الكثير من العلماء من التعليقات والنتائج التي لها ارتباط متين بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع.

ولا تقف بنا الإشارة إلى ما قدمناه من بيان لمحتويات كتاب شيخنا في المقاصد، ولكننا نتجاوزه إلى المقالات والكتب الفقهية والشرعية التي نعتد بها عند بحثه للجانب التكميلي للمقاصد. وهو ما تضمنه كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الذي أحال عليه غير مرة في مقاصده^(١). فلا نطيل الوقوف عنده بعد الذي عرفناه من خلال التفسير للذكر الحكيم والشرح والتحليل لجملة أحاديث من السنة النبوية. ولكننا نختصر الكلام فيه كما صنعنا مع تأليفه السابقة الذكر، مكتفين باستعراض مقال أو ذكر مثال.

(١) المقاصد: ٢٩، ٣٧٩.

الباب الخامس

منهجية الشيخ ابن عاشور

في كتاب المقاصد

الفصل الأول

أسس النظر في المقاصد والأحكام

الإسلام حقائق لا أوهام :

إن هذا الموضوع الجليل الذي تناوله الشيخ ابن عاشور مرات كثيرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي التحرير والتنوير، وفي أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، يدل على اهتمام المؤلف به، وعلى حاجة مختلف القراء إليه^(١). وهو كما قال في بداية حديثه عنه: «أي غرض أسمى وأسنى من غرضنا الذي نشرح فيه صفة عظمى من صفات الإسلام. منها تفننت أفنانه، وعليها التفت أوأشجه، وبها تجلّى التمايز بينه وبين غيره من الشرائع، وبإنشاء المتدينين بهذا الدين على مخامرة هذه الصفة عقولهم كانوا أهلاً للنهوض بأعباء الأمانة التي وكلت إليهم، وهي إبانة إصلاح التفكير وإعلان الحق بين الناس»^(٢).

وفي هذا التقديم ضرب من ضروب الدعوة إلى الإسلام، وكشف عن مميزاته وحقائقه، إذ هو قاعدة الدين الخاتم وأساسه، لا يتعلق بالأوهام، ولا يقيم أصوله وهديه إلا على الحقائق والاعتبارات التي تجعل منه عقيدة صحيحة ناضجة، ومنهجاً بيّناً للحياة، يعتمد الواقع، ويعالج ما في المجتمع وعند الأفراد من انحراف، لقيامه

(٢) أصول النظام الاجتماعي: ٣٨.

(١) المقاصد: ٢٩.

على السماحة، ودعوته إلى الفطرة بقوله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ﴾^(١). فالفطرة أعظم أصل من أصول الشريعة، وأبرز مظهر من مظاهرها، تقوم حتماً بما هو مغروز بها في النفس البشرية، من الانصياع إلى الحق، ومجانبة الباطل، وتحقيق مقاصد هذا الدين من الخلق. وهذا هو إسلام الوجه إلى الله ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(٢).

وفرق الإمام في مقاله هذا بين الحقائق والاعتبارات، والأوهام والتخيّلات، حتى يتبين للناس كيف كان بعضها وصفاً للإسلام يلزمه ويدعمه، وبعضها الآخر بعيداً عنه يجانبه ولا يرتبط به. فعائد الإسلام وشرائعه وقوانينه حقائق تدركها العقول، وتتطلبها الحياة، ولها أثرها في الواقع الاجتماعي. وهي تستهدف تقويم المجتمع الإسلامي، أفراداً وجماعات، في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال. ويكون هذا بأخذ الناس بالحقائق التي تهديهم وتشرح بها نفوسهم، وتنبذ عنهم الأوهام والتخيّلات التي تُضللهم وتوقعهم في الأباطيل: فتطبع على قلوبهم وتحجب عنهم الهداية والاستقامة.

فالحقيقة والاعتبار المتصل بها هي الماهية الثابتة في نفس الأمر. وحقيقة الشيء هو مفهوم كلي مركب من معقولات ملازمة أي جواهر أو أغراض أو كليهما، غير مفارقة لجزئيات الكلي، تقوم من مجموعها صورة متعلقة متميزة عن غيرها تدعى حقيقة، ولكنها متحيّزة في العالم وفي مدارك العقل.

وأما الاعتبارات فهي المعاني التي توجد في اعتبار المعبر،

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠. (٢) سورة لقمان، الآية: ٢٢.

بحيث لا مندوحة للذهن عن اعتبارها؛ لأن لها تعلقاً بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود الحقائق، ووجود الاعتبار أضعف من وجود الحقائق الثابتة في ذاتها. ووجود الاعتبار على نوعين: منه ما هو تبع في الخارج لوجود الحقائق المنتسبة تلك الاعتبار إليها، متابعة وجود الظل للجسم في حال كونه في النور، ومنه ما هو قاصر على التقرر في التعقل في الذهن. وكلها إدراكات ذهنية أُجئ الذهن إلى إدراكها للزوم تعقل آثارها التي في الوجود. وتقابل هذين الوصفين الأوهام والمتخيّلات.

فأما الأوهام أو الوهميات، كما ذكر شيخنا، فهي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء متحقق في الخارج. والتوهم والوهم مركب من الفعل والانفعال؛ لأن الذهن فيه فاعل ومنفعل، فهو يخترع المعنى الوهمي ثم يدركه. والفعل فيه أقوى من الانفعال. والوهم أوسع من العقل في تصوراتهِ ومخترعاتهِ وتخيّلاتهِ، وأضيق من العقل في الإذعان لما ليس من مألوفه. فقد يعجز الفهم عن إدراك كثير من الأدلة كما أشار إلى ذلك الغزالي في التهافت. وليس المراد من الوهميات المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسة. والقصد من الوهم هنا هو الوهم الزائف الكاذب.

وأما المتخيّلات فهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبها من عدة معان محسوسة محفوظة في حافظة الذهن. والخيال قوة ذهنية بها تحفظ صور المحسوسات بعد غيبة ذواتها. وهذه القوة الخيالية إذا استعملتها النفس بواسطة القوة العقلية، أو مع تعاون القوتين العقلية والوهمية تسمى فكراً، وإذا استعملتها بواسطة القوة الوهمية؛ أي بمجرد الاختراع دون تصرّف

عقلي سُميت تخيلاً. وهذا هو المعنى المضبوط للتخيّل. والمعاني التخيّلية يقال إنها مقدمات ليس المقصود منها التصديق بها، بل المقصود تخييل شيء أنه شيء آخر على سبيل المحاكاة لقصد تنفير أو ترغيب، مثل تخيّل التهورّ شجاعة في قول سعد بن ناشب، وتخيّل الجبن احتياطاً وحكمة في كلام الحارث بن هشام المخزومي، وتشبيه الغيبة بأكل الميتة في القرآن الكريم^(١).

وينبه الإمام إلى أن بناء الأحكام الفقهية التي يحرص عليها الأئمة المجتهدون يقتضي أولاً أن الحقائق والاعتبارات المتصلة بها لا تختلف في نفوس البشر وعوائدهم، فهي فطرية. ومن هذا يُستخلص الأصل الذي يمكن اعتماده، والبناء عليه. وهو أن دعوة الإسلام إلى الحقيقة ونبد الأوهام تلوح في جميع أنحاء التشريع: في الاعتقادات والعبادات والمعاملات وفي المعارف. وقد فصل القول في ذلك ذاكراً من الأمثلة في كل قسم ما يوضح هذا الأصل ويؤكدّه.

فهو في الاعتقادات يرجع إلى قضية وجود الخالق ووصفه بصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص. ولدعم هذا الأصل في مجال العقيدة ورد عن الشارع قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

ومثّل له في العبادات بإفشاء السلام وتشيع الجنائز والمواساة. فقد نعى الله على المشركين أن يعظموا الشهر الحرام، وينتهكوا ما هو أعظم حرمة كحرمة المؤمنين وحرمة البلد الحرام، إذ أخرجوا

(١) أصول النظام الاجتماعي: بتصرّف ٢٨ - ٣١.

(٢) سورة النحل، الآية: ٧٤. (٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٤.

المؤمنين منه. يشهد لهذا قوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(١).

وفي المعاملات الحقوقية كالبيوعات والجنايات وأحكام الحنث في الطلاق ونحوها بُنيت الأحكام على اعتبار الواقع دون الأوهام والتخييلات. يفسر هذا قول رسول الله ﷺ وقد سئل عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه: «أرأيت إن منع الله الثمرة، فبِمَ يأخذ أحدكم مال أخيه؟!»^(٢). وهذا مجرى للقياس عند وجود صور وقضايا لم يُعيّن لها حكم، ولكنها تتحد مع ما فيه حكم في العلة. وهذا أصل شرعي لم تخالف فيه إلا الظاهرية والباطنية. واعتبر الأئمة القضاء بما ينافي الحق جوراً. وحذر من ذلك الرسول ﷺ في قوله: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ. ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نار»^(٣). ومثل هذا ورد في الفتوى في قوله: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس»^(٤).

وكما حُمِلت الأحكام على التزام الواقع إذا كان حقاً، انبنت أحكام الحقوق على اعتبار الواقع ملغىً وغير معتدّ به، إذا كان هذا الواقع عائداً على مقاصد الشريعة بالإبطال ولغزُلها بالانتقاض. ذلك أن الشريعة الإسلامية عارضت ما سوى الحق فنقضته وأبطلته وأسمته

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.

(٢) انظر المقاصد: ١١٧/تع ١، ٢.

(٣) انظر المقاصد: ٥٢٠/تع ١.

(٤) حَم: ٢٢٧/٤، ٢٢٨؛ دَي: ٥٥٩/٢.

ظناً: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١)، ودعته هوى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(٢)، وجعلته تمنياً لمصادفته الرغبة الشخصية الذاتية وبعده عن شرع الله وما اقتضته حكمته ﷻ من الأمر. قال تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْهُهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾^(٣) أم للإسْنِ مَا تَمَنَّى^(٤).

من صفات الشريعة رفع خلط الاعتبار بالأوهام:

وبعد التحليل الملاحظ في الأقسام المتقدمة انتقل الإمام إلى الحديث عن التقرير والتغيير في التشريع الإسلامي.

فالتقرير هو ما تناول الحقائق الثابتة التي فطر الله خلقه عليها فجعلها منهج إرشاد، وأساس تعامل الإنسان مع نفسه ومع من حوله. والتغيير هو ما جاء عن الشارع من نقض للأوضاع، ورد للمنكرات، وتفريق بين ما هو حق وما هو باطل.

فَحَمَى الْمَرْأَةَ مِنْ أَنْ تُطَلِّقَ ثَلَاثًا، مرّة بعد مرّة، من غير أن يراجعها زوجها بعد صدور الطلاق منه في كل مرّة حتى تشرف على انقضاء عدتها، إمعاناً في مضاررتها، وإطالة وتمديداً لأيام عدتها: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾^(٤). وهكذا أبطل الشارع واقعاً ذمياً ودعا إلى اعتبار الحكمة والقصد من تشريع العدة وهو استبراء للرحم، وانتظار لندامة المطلق.

(١) سورة يونس، الآية: ٣٦. (٢) سورة القصص، الآية: ٥٠.

(٣) سورة النجم، الآية: ٢٣ - ٢٤. (٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

قال سبحانه: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(١).

وكان فهُمُ الناس لَعْدَةُ الوفاة أربعة أشهر وعشراً فهماً خاطئاً حين جعلوا العدة حُزناً على فقدان الزوج، وصرفاً إلى اعتداد المرأة عدة الوفاة.

وبيان ذلك أن المرأة إذا وضعت حملها إثر وفاة بعلها وبرئت رحمها يكون لها أن تتزوج في التوّ وهذا خلاف ما قاله أبو السنابل، لقول رسول الله ﷺ لسبيعة حين جاءت تشكو أمرها: «قد حللت حين وضعت حملك فانكحي إن شئت»^(٢). ويدل هذا على أن العلة الحقيقية لعدة الوفاة كانت لأجل ما عسى أن يظهر من الحمل.

أما ما ورد من نهي أهل الكتاب عن مذامّ يأتونها؛ كمؤاخذته جل وعلا لليهود بقوله: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أَكْرَى تَفْدُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾^(٣) فهو من أجل تحذير المسلمين من الوقوع في مثله.

وكان الناس يعتدّون بالفوارق بين الذوات المتساوية: بين الرجال والنساء، وبين الأحرار والعبيد بصفة مطّردة. فأبطلت الشريعة ذلك، واعتبرت جميع الأحكام المتعلقة بذوات متساوية في الوصف الوارد لأجله الحكم، يجب أن تكون متساوية في الحكم.

وممّا لم يقرّه الشرع وإن كان واقعاً في الجاهلية وصدّر الإسلام التبنيّ. أبطله تعالى بقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ

(١) سورة الطلاق، الآية: ١.

(٢) خ: ١٨٢/٦؛ م: ١١٢٢/٢ - ١١٢٣؛ ط: ٥٨٩/٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٨٥.

بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ
عِنْدَ اللَّهِ ﴿١﴾

وخالطت الأوهامُ الحقائق في المعارف والعادات شرعيها وعقليها، فكان متفشياً بين الناس اعتقاد أن الشمس تخسف إنذاراً بحوادث تقع في البشر، فردَّ رسول الله ﷺ هذا الاعتقاد، وقال حين خسفت الشمس عند وفاة ابنه إبراهيم عليه السلام: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله؛ لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته»^(٢).

وكان الناس يتوهمون عند وضع الطفل مختلفاً لونه عن لون أبيه أنه من سفاح؛ فينكرونه. وجاء فزارة (ضمام بن قتادة)، وشكا لرسول الله ﷺ هذه الحالة. فبين ﷺ له خطأه، واستلَّ منه وهمه برده إلى واقع مشاهد، إذ قال له: «هل لك من إبل؟»، قال: نعم. قال: «ما لونها؟» قال: حُمْرٌ. قال: «هل فيها من أورك؟»، قال: نعم. قال: «فأتى ذلك؟»، قال: لعله نَزَعَهُ عِرْقٌ. قال: «فلعل ابنك هذا نزعه عِرْقٌ»^(٣).

ومن أوهامهم اعتبارهم الزمان أو الدهر يأتي بالحوادث العجيبة وبالمصائب. فكانوا يسبُّون الدهر. فنهاهم الرسول ﷺ بقوله: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»^(٤). ذلك أنهم أضافوا ما يحدث لهم من قوارع إلى الزمان، وليس الزمان سوى أمر اعتباري تَوَقَّتْ به الحوادث فأخطؤوا في الاعتقاد، وما من خالق للحوادث غير الله.

وكانوا يتطيرون ويعتقدون أن الهامة طائر يتخيلونه يخرج من

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤.

(٢) خ: ٢٤/٢، ٣٠، ٣١؛ م: ١/٦٢٣، ٦٣٠.

(٣) خ: ١٧٨/٦؛ م: ٢/٢٣٣. (٤) م: ٢/١٧٦٣.

رأس القتيل فلا يزال يصيح: اسقوني، حتى يؤخذ بثأر القتيل. كما كانوا يتشاءمون من شهر صفر ويخافون الكهنة، فنفى النبي ﷺ هذه الأوهام قائلاً: «لا عدوى ولا طيرة ولا صفر ولا هامة»^(١)، «وإنما الطيرة على من تطير»^(٢). وردّ على من سأل عن الكهنة فقال: «ليسوا بشيء»^(٣).

فأنشأ الإسلام بسداد شريعته وحكمته العالية أمة صالحة للاستخلاف في الأرض. ولولا ما أدخل عليها من تحريف الأفهام وتصديق الأوهام لكانت تاجاً فوق جميع الهام.

ويحصل لمن لا يفقه الشريعة خلط الاعتبارات بالأوهام وهذا باطل. فلكل وصف من هذين موقع ومجال.

فمن الأمور الاعتبارية قوله ﷺ: «المُصلي يناجي ربه»^(٤)، تقريباً وتقريراً وتقديراً لفعله. وهذا الأمر في الواقع غير متحقق؛ لأن الرب موجود والتقرب إليه مشروع، واستحضاره عسير لا بد فيه من المعونة بأمر محسوس، ومن الاعتبارات استحضار استقبال القبلة في الصلاة.

ومن هذا القبيل الحقائق التي لا ثبوت لها إلا في الذهن. وذلك ما حوّلته الشريعة إلى الاعتبار كالنية، وحسن الظن بالمؤمن، ومقام الإحسان الذي صوّره لنا الشارع بقوله ﷺ: «أن تعبد الله كأنك تراه»^(٥). ودخل هذا في التشريعات الاعتبارية؛ لما يقارن هذه

(١) خ: ٢٧/٧، ٣١؛ م: ١٧٣٢/٢ - ١٧٤٣.

(٢) ح: ٦٤٢/٧. (٣) خ: ٢٨/٧؛ م: ١٧٥٠/٢.

(٤) خ: ١٠٦/١ - ١٠٧؛ م: ٣٩٠/١.

(٥) م: ٣٦/١ - ٤٠.

الحالات من صفات تستقر في النفس فتوحي لمن تخالطه وتلازمه أنها حقائق. ومن الأمور ما تترتب آثار خفيفة على اعتبارها فيقدر المعدوم كالموجود. ومثال ذلك ملك المقتول حق القصاص من القاتل قبل وفاته ليصحّ عفوّه عن قاتله.

ومن الأمور المعدودة في العادات من الأوهام، واصطلح عليها البشر في عوائدهم، ما أصبح من الفضائل، كستر العورة الذي أقرّه الإسلام وأوجبه. وفي الحديث قول رسول الله ﷺ: «تُحشرون حفاة عراة». فقالت عائشة: يا رسول الله الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض؟ فقال: «الأمر أشدّ من أن يهتمهم ذلك»^(١).

ومن الأوهام والتخيّلات ما يكون جارياً في طرق الدعوة. وهو ليس من الحقائق التي تقتضيها الشريعة أو يطلبها التشريع. وهي وإن استعملت طريقاً لتحصيل علم أو عمل، فهي لا تبلغ في ذاتها أن تكون أمراً مقصوداً حصوله. ومثال هذا قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾^(٢)، وقوله ﷺ: «العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه»^(٣). وإنما ورد التخييل والتشبيه بقصد التشنيع والمبالغة في النهي.

ونَهَى الشرع عن العمل بالوهم. ورد في الجامع الصحيح للبخاري: عن ابن عباس: أن الناس كانوا يستحيون أن يتخلّوا فيفضوا إلى السماء، فكانوا يثنون صدورهم يستحيون من الله، فأنزل الله فيهم: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٤).

(١) خ: ١٩٥/٧؛ م: ٣/٢١٩٤. (٢) سورة الحجرات، الآية: ١٢

(٣) انظر المقاصد: ١١٣/ تع ١. (٤) سورة هود، الآية: ٥.

وعلى هذا الأساس ألغى الإجماعُ رضاعةَ الكبير. ولا بدع في هذا. فالتشريعات في أول إقامتها يكتفى فيها بما يؤذن بحرمة التشريع تهيئةً لعمل الناس بها في المستقبل^(١).

الخطاب الشرعي أو النصوص التشريعية:

أبرز ما يصوّر هذا الموضوع في القسم الأول من كتاب المقاصد فصلان السادس والسابع المتواليان. فبعد تفصيل المؤلف القول في إثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع في الجملة، واستناده في ذلك إلى أدلة كثيرة من الكتاب والسنة^(٢)، وبعد تنبيهه على احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة، وتوجيهه الدارسين إلى طرق إثبات تلك المقاصد عند الأصوليين وغيرهم من علماء السلف^(٣)؛ انتهى إلى محورين أساسيين في علم المقاصد يتناولان مسائل كثيرة الفائدة، عظيمة الأهمية، نلمس من خلالهما بحثاً عن أدلة الشريعة اللفظية، وعن عدم استغنائها عن معرفة المقاصد الشرعية، وعمّا يعرض للرسول ﷺ من أحوال وظروف مختلفة تُدعى مقامات. وهي التي يتكيّف خطابه بحسبها فتتمايز بها أقواله وأفعاله تبعاً لذلك، وتحمل من المعاني والإشارات ما يخفى إدراكه على كثير من الناس بسبب انصرافهم عن ملاحظة أسباب القول ودواعيه وحافاته. فالنظر في نصوص السنة مثلاً يقتضي التفريق بين ما له اتصال بمقام التشريع كالتبليغ والقضاء والفتوى، وبين ما لا صلة له بذلك مثل مقامات الإرشاد والهدي والنصيحة وغيرها.

وقد دعت هذه الآثار في ذاتها وباختلاف مناهجها إلى تقرير

(١) المقاصد: ٧٧، ٣٣١، ٣٣٢. (٢) المقاصد: ٣٥ - ٣٩.

(٣) المقاصد: ٤٠ - ٧٨.

حقيقة علمية هي التي افتتح بها الشيخ ابن عاشور الفصل السادس المومى إليه أعلاه، إذ قال: إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد الالفاظ دلالة لا تحتمل شكاً في مقصده من لفظه^(١). ومن أجل هذا احتاج المتكلمون والمستمعون إلى الاستعانة على الفهم الصحيح بالقرائن المقالية والحالية التي تحفُّ بالكلام، وبما يقتضيه السياق في توجه الكلام، ويحدده المقام من غرض الخطاب.

ولبيان هذه الحقيقة أورد الشيخ ابن عاشور صوراً من الخطاب الشرعي قصد إثبات تفاوت دلالتها فيما بينها، فيقول: ولذلك تجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلغه عنه مبلغ. وهذه الصورة وإن كانت أقل وضوحاً وأكثر احتمالاً من الأولى، فإن ما يكون من الكلام عن طريق الكتابة هو أقل وضوحاً من الصورتين السابقتين لفقده دلالة البيان، ولغياب ملامح المتكلم عنه، وإن كانت هذه الصورة الأخيرة من الكلام أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم^(٢).

وكل هذا يجب أن تُصرف فيه الجهود لتخلص من الشك والاحتمالات، وما تقتضيه معميات الكلام من خلط واضطراب. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها هو مقام التشريع، لما يلزم من أعمال ما ينبغي أن يتخذ من الحيطة في هذا المحل^(٣).

(٢) المقاصد: ٨٠ - ٨١.

(١) المقاصد: ٧٩.

(٣) المقاصد: ٨١.

فلا يلجأ بعض العلماء إلى الخطأ حين الاقتصار على اعتصار الألفاظ قصد التوصل إلى استنباط أحكام الشريعة، ويضعف اعتقادهم بأن للفظ وحده أهمية بالغة ودوراً كبيراً في الكشف عن المعنى المراد المنصوص عليه^(١).

وبالحرص الكبير على اختيار أنجع الطرق لفهم النصوص الشرعية أبطل الشيخ ابن عاشور مقالات أهل الأهواء الذين أرادوا حمل أتباعهم على الشك في مدلولات النصوص من الكتاب والسنة بما أذاعوه بينهم من الاحتمالات العدمية العشرة.

ولفت النظر إلى ما أورده البخاري في كتاب الاعتصام من صحيحه من ضرورة الرجوع إلى المقام، وإلى أحوال الحرمين ومشاهد النبي ﷺ وأحوال المهاجرين والأنصار لفهم الحديث فهماً صحيحاً، وإبطال الشكوك والأوهام العارضة له^(٢). ومما يشهد لهذا حديث عاصم. قال لأنس بن مالك: «أَبْلَغَكُ أَنْ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ؟ قَالَ أَنَسٌ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيَّ ﷺ بَيْنَ قَرِيشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي التِّي بِالْمَدِينَةِ». يشير بهذا إلى إبطال الحديث المروي عن أم سلمة، وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس. وفي هذا ما يحرر مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقه النقل والعمل. فقد كانوا يسألون رسول الله ﷺ إذا عرضت لهم الاحتمالات، ويشاهدون من الأحوال ما يبصرهم بمقصد الشارع^(٣).

ولاستقصاء النظر في الأدلة وحسن التعامل معها نبّه الشاطبي في أكثر من مناسبة إلى أن الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم

(٢) المقاصد: ٨٢.

(١) المقاصد: ٨١.

(٣) المقاصد: ٨٣ - ٨٦.

فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة^(١).

ويؤكد ما ذهب إليه هنا بقوله: الأدلة المعتبرة، المستقرأة من جملة أدلة ظنيّة تضافرت على معنى واحد فأفادت فيه القطع، ذلك لأن للاجتماع من القوة ما ليس في الافتراق^(٢).

ويزيد هذا تفصيلاً وبياناً بقوله: إن من الكلام ما يدل على مقصده دلالة أصلية، ولكنه مع ذلك يحتاج إلى مكملات وامتّمات. وهذه هي الجهة الثانية من الدلالة على مقاصد الكلام. وهي تابعة للأولى مثل الوصف لها^(٣).

ومضى الشيخ ابن عاشور على السنن نفسه في قوله، يصور النظم القرآني ونسجه: إنك لتمر بالآية الواحدة فتأملها وتدبرها فتنهال عليك معانٍ كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي. وقد تتكاثر عليك فلا تكُ من كثرتها في حَصْر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للبعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك^(٤).

وقال أيضاً: إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة. فجمال القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء، ولا يصل شيءٌ من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها. ويتميز نظم القرآن ببلوغه منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظاً ومعنى بأقصى ما يراد بلاغه إلى المرسل إليهم^(٥).

(٢) الموافقات: (٣) ٣٦/١.

(١) الموافقات: (٣) ٣٥/١.

(٤) التحرير والتنوير: ٩٧/١.

(٣) الموافقات: (٣) ٦٧/٢ - ٦٨.

(٥) التحرير والتنوير: ١١٠/١.

ولكون القرآن بعموماته وديموماته جاء خطاباً إلهياً إلى الأمة قاطبة في جميع الأقطار والعصور، أنزل بلسان عربي للبشر؛ لأن تلك اللغة أوفر اللغات عبارة، وأقلها حروفاً، وأفصحها لهجة، وأكثرها تصرفاً في الدلالة على أغراض المتكلم. فكان القرآن جامعاً لأكثر ما يمكن أن تتحملة اللغة العربية في نظم تراكيبها من المعاني في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة^(١).

وفي هذه الحقائق وأمثالها المفصلة في التحرير والتنوير ما ينهض دليلاً على صحة ما أورده صاحب المقاصد عن مدى وفاء اللغة والاستعمالات اللغوية بما تتضمنه من معاني هي في حاجة إلى كمال البلاغ وتمام الإيحاء بها إلى المخاطبين. وذلك بحسب ما يحق بالكلام من إشارات مقالية أو حالية.

وإنا إذا ما أعدنا النظر في كلام الإمام ابن عاشور نجده متشعباً إلى سبعة جوانب أو مسائل. واختصاراً للقول في ذلك نرد المسائل السبع التي تُستلهم من دراسته وبحثه إلى ثلاث قضايا:

□ الأولى منها: تتعلّق بالخطاب، لغوياً كان أم شرعياً.

□ والثانية: تتعلّق بدرجات أنواع الكلام.

□ والثالثة: ترتبط بمقام التشريع، وما يتطلبه من عمق التصور لدلالات الخطاب، تمكيناً للمجتهدين من القيام بدورهم على الوجه الأكمل.

فالقضية الأولى، وهي الخطاب ودلالته، تفترض في المجال اللغوي وجود متكلم ومخاطب، وموضوع خطاب. وهي كذلك

(١) التحرير والتنوير: ٩٨/١.

بالنسبة للخطاب الشرعي تقتضي وجود من يصدر عنه الخطاب وهو المشرّع، ووجود مخاطب به وهو المجتهد أو المكلف. ووجود خطاب وهو الأحكام الشرعية التي جاءت بها النصوص الشرعية الأصولية من جعل الخطابات الشرعية الواردة بها الأدلة متنوعة بين ما هو غير واضح وهو: الخفي والمُشكل والمجمل والمتشابه. وتقابل وجوه الخفاء هذه وجوه البيان وهي: الظاهر والنص والمؤول (أو المفسّر) والمُحكم.

ونفي الاحتمالية عن النص غير قائم عند علماء البلاغة.

أوضح ذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني في قوله:

«اعلم أنه إذا كان بيّناً في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه، حتى لا يُشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب، إلى فكر وروية فلا مزية. وإنما تثبت المزية ويجب الفضل إذا احتتمل في ظاهر الحال من الكلام وجهٌ آخر غير الوجه الذي جاء عليه ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء حسناً وقبولاً تعدّمها إذا أنت تركته إلى الثاني^(١).

وفي قوله: الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة. ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض.

وإذ قد عرفت هذه الجملة فهانها عبارة مختصرة، وهي أن تقول

(١) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز. ٢٨٦.

«المعنى» و«معنى المعنى»، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر. ومدارُ هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل^(١). واحتمالية النص في الخطاب الشرعي غير مدفوعة بالقطع عند طائفة من الأصوليين. فهو، وإن وجب العمل به لقطعته، يحتمل التأويل. ولا يقدح فيه ذلك ما دام الاحتمال الذي يتطرّقه غير ناشئ عن دليل.

ويؤكّد هذا المعنى قول السكاكي عند تنويهه بأهمية مقام الكلمات داخل مقام المقال: ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل واحد ينتهي إليه الكلام مقال^(٢).



(١) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز: ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) مفتاح العلوم: ٨٠.

الفصل الثاني

منهج الشيخ ابن عاشور في تقريراته وفي تناوله لبعض متممات الخطاب

التفصيل والتقسيم:

إبلاغ المخاطبين، بإيصال مقاصد الخطاب إليهم، لا يكون فقط باستعمال اللغة الصحيحة الفصيحة. فذلك أمر يشترك في الحاجة إليه الخاصّة وأهل المعرفة وسائر الناس. وإنما تتأكد الحاجة إلى هذه المتمّمات والمتعلّقات لدى طلاب العلم وأهل النظر العلمي والشرعي لمساعدتها لهم على الفهم الصحيح، وعلى استنباط الأحكام من الأدلة وضبطها.

وقد تقدم لنا بحث قسم من هذه المتمّمات عند عرض قضية التعليل والقياس وعند الحديث عن الاستدلال وأنواعه وأهميته، وعند بيان معنى المقام والسياق اللذين يُعتبران مجرى للخطاب، تحفّ به مختلف القرائن المقالية والحالية. وإلى جانب هذا نذكر جملة من تقارير الإمام ومنهجه عند التعرض للقضايا الشرعية كالتفصيل والتقسيم، والضبط والشروط، والتقرير والتقييد، والوسيلة والمقصد، والحاجة إلى إعمال النظر الشرعي.

١ - فمن هذا الباب مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته فيها.

٢ - التمييز بين مظاهر تيسير الشريعة الثلاثة:

(أ) في أحكامها المعينة المبنية على التيسير في الغالب.

(ب) اعتبار ما حصل من تغيير في الأحكام الشرعية من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو للأفراد.

(ج) بناء أحكام الشريعة على أصول مرعية من التعليل والضبط والحكمة. فلا يقبل الصدوف عنها لما في الأحكام من مقاصد تحقق للناس النفع وتدفع عنهم الضرر^(١).

٣ - تقسيم مقاصد الناس في تصرفاتهم إلى قسمين:

□ الأول: أعلاها؛ وهو عبارة عن أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم، لما وجدوها ملائمة لانتظام حياتهم الاجتماعية.

□ الثاني: أدناها. وهو الذي يقصده فريق من الناس أو آحاد منهم في تصرفاتهم لملاءمة خاصة بأحوالهم الشخصية^(٢).

٤ - تفصيل الشريعة في تعيين أصحاب الحقوق، وبيان أولوية بعض الناس ببعض الأشياء، أو بيان كيفية تشاركتهم في الانتفاع فيما يقبل التشارك على منهج فطري عادل. وجماع أصول تعيين الحقوق أحد أمرين: التكوين، أو الترجيح^(٣).

٥ - تقسيم الحقوق ثلاثة أقسام: حق الله، وحق العبد، والحقان مقترنان.

وهو بعد هذا يفصل القول في تعيين أصحاب الحقوق. وقد ورد بعد استقرار الشيخ لعامة المستحقين ترتيبه لهم على تسع مراتب:

□ الأولى: الحق الأصلي المتحقق بالتكوين وأصل الجبلة.

(٢) المقاصد: ٤٠٢.

(١) المقاصد: ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٣) المقاصد: ٤١٠.

□ الثانية: وهي قريبة من الأولى غير أنها تخالفها من حيث إن فيها شائبة من تواضع، اصطلاح عليه نظام الجماعة والشريعة.

□ الثالثة: أن يكون المستحق وغيره سواء في إمكان تحصيل الحق، ولكن بعض المستوفين للحق قد سعى بجهد، وعمل بيده أو بدنه، أو بابتدار إلى تحصيل الشيء قبل غيره.

□ الرابعة: وهي دون الثالثة. وذلك بأن يكون الطريق إلى نوال الشيء هو الغلبة والقوة.

□ الخامسة: حق السبق الذي لم يصاحبه أعمال جهد في تحصيل الحق.

□ السادسة: أن يكون المستحق قد نال الحق بطريق ترجيحه على متعددين من المستحقين في مراتب أخرى، لتعذر تمكين الجميع من الانتفاع بالشيء المستحق.

□ السابعة: نوال الحق ببذل عوض في مقابلته يُدفع إلى صاحب الحق إرضاءً له.

□ الثامنة: أن ينال الحق بعد انقراض مستحقه أقرب الناس إليه وأولاهم بوراثته وانتقال حقوقه إليه.

□ التاسعة: مجرد المصادفة دون عمل أو سعي. وهذه أضعف المراتب^(١).

٦ - بيان أصول التكسب الذي هو معالجة إيجاد ما يسدّ الحاجة إما بعمل البدن، أو بالمرضاة مع الغير. وتعتبر تلك الأصول

(١) المقاصد: ٤١٠ - ٤١٦.

في الاقتصاد المعاصر من أسباب التنمية وإيجاد الثروة. وهذه الأسباب أو الأصول ثلاثة: هي الأرض، والعمل، ورأس المال^(١).

الضوابط والشروط:

١ - إن ما جاء من ضبط المقاصد الشرعية، وهي المعاني الحقيقية والمعاني العرفية العامة، اشتراط أن يكون جميعها ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطّرداً^(٢).

٢ - لطرق الانضباط والتحديد في الشريعة بعد الاستقراء: ست وسائل:

□ الأولى: الانضباط بتمييز المواهي والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصّها وآثارها المترتبة عليها.

□ الثانية: مجرد تحقّق مسمّى الاسم كنوط الحد في الخمر، ونوط صحة بيع الثمار ببدوّ الصلاح، ونوط تقرّر إكمال المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب وقبول.

□ الثالثة: التقدير كُنصب الزكوات، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق، والنصاب عند من يشترطه في إقامة حد السرقة، وأقل المهر، والمسافة المعتبرة في انتقال ولي المحضون عن بلد الحاضنة بستة برد عند الملكية.

□ الرابعة: التوقيت كمرور الحول في زكاة الأموال، وطلوع الثرياً في زكاة الماشية، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء ونحو ذلك.

□ الخامسة: الصفات المعيّنة للمواهي المعقود عليها.

(٢) المقاصد: ١٦٥ - ١٦٨.

(١) المقاصد: ٤٦٦ - ٤٦٨.

□ السادسة: الإحاطة والتحديد كما في إحياء الموات، ومنع الاحتطاب في الحرم إلا الإذخر، وحد الحرز في إقامة حد السرقة^(١).

ومن الضبط الذي يُخرج من التيهان، ما أورده بشأن الحيل وأنواعها حيث قال: وعند صدق التأمل في التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية، من حيث إنه يفيت المقصد الشرعي كله أو بعضه أو لا يفيته، نجده متفاوتاً في ذلك تفاوتاً أدى به الاستقراء إلى تنويعه إلى خمسة أنواع:

□ الأول: تحيل يفيت المقصد الشرعي كله ولا يعوّضه بمقصد شرعي آخر.

□ الثاني: تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر.

□ الثالث: تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخفّ عليه من المنتقل منه.

□ الرابع: تحيل في معانٍ ليست مشتملة على معانٍ عظيمة مقصودة للشارع.

□ الخامس: تحيل لا ينافي مقصد الشارع أو هو يعين على تحصيل مقصده. فأما ما كان وارداً في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة^(٢).

٣ - إن ما تتقوم به صفة المال الذي هو ثروة الأمة وهو خمسة أمور، هي:

(٢) المقاصد: ٣٢٣ - ٣٣١.

(١) المقاصد: ٣٤٩.

أن يكون ممكناً ادخاره، مرغوباً في تحصيله، قابلاً للتداول، محدود المقدار، مكتسباً^(١).

التقرير والتععيد:

ومما يرفع اللبس ويزيل الوهم والشك كون:

١ - الأعمال كلها منوطة بأسباب، والأسباب ما جعلت أسباباً إلا لاشتمالها على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرع بها. فإذا كان العمل مسلوباً من الحكمة التي روعيت في سببه كان فعله خلياً من الحكمة التي لأجلها جعل مسبباً على سببه^(٢).

٢ - إقرار أئمة الشريعة، من عهد الصحابة فما بعد، الأحكام الشرعية المتلقاة عن رسول الله ﷺ كلها. وهي وحي من الله تعالى.

٣ - تشديد النكير على القول بالرأي غير المستند إلى أحد الأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع. وذلك لما يلاحظ فيه من انفصال بل انقطاع عن البرهان الشاهد بصحته.

٤ - أقرت الشريعة مسلكين لبناء الآراء المستنبطة في الأحكام، هما:

□ مسلك الحزم في إقامة الشريعة بالترهيب والموعظة.

□ مسلك التيسير والرحمة لابتناء الشريعة على سهولة قبولها في النفوس^(٣).

٥ - لا ينتزع الحق من صاحبه إلا لضرورة تقيم مصلحة عامة^(٤).

(٢) المقاصد: ٣٢١.

(١) المقاصد: ٤٦١ - ٤٦٣.

(٤) المقاصد: ٤١٩.

(٣) المقاصد: ٣٥٠ - ٣٥٥.

وفي مقاصد التصرفات المالية:

١ - نفى أن يكون المال منظوراً إليه بعين الشريعة إغضاء، واعتباره غير لاقٍ من معاملتها إلا رفضاً.

٢ - الجانب الروحاني من الشريعة يقتضي جعل انصراف الهمة إلى الفضائل النفسانية والكمالات الخُلقية في الدرجة الأولى من التقدير.

٣ - الشريعة لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، مبيّنة ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد ترغيباً وترهيباً، مقررة مجازاة أصحاب الأموال على ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات بسبب أموالهم، إن هم أنفقوها في مصارفها النافعة^(١).

الأسباب:

هي الطرق إلى معرفة علل الأحكام واتضحها لدى المخاطبين. نلمس هذا في:

□ فسخ النكاح في مرض الموت لكونه وسيلة إلى مقصد حفظ حقوق الميراث.

□ سقوط حق الحضانة عن الحاضنة عند تزوجها من أجنبي^(٢).

□ إقامة أمانء على أصحاب الحقوق أو المصالح المشتركة^(٣).

□ سلب الحق ممن تبين أنه غير أهل له.

(٢) المقاصد: ٤٠٦.

(١) المقاصد: ٤٥٤ - ٤٥٦.

(٣) المقاصد: ٤١٨ - ٥١٥.

□ سلب الحق ممن لا تساعده الخلقه على نواله .

□ سلب حق الجهاد من النساء . ودليله ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (١) .

□ سلب الحق لأجل ترجيح جانب من المستحقين إياه على جانب آخر .

□ سلب المعتوه حق التصرف في المال .

□ سلب السفیه حق التصرف في المال (٢) .

ومن المتممات ما يتصل بذات الخطاب لما يقتضيه الأمر من إضافة أو تعميم أو تخصيص أو تقرير ونحوه .

ومنها ما يرجع إلى موضوع الخطاب . وهو أمر يحتاج في ذاته إلى الانتباه والدقة وإلا اختلطت على المخاطب سبل البيان ، والتبست عليه الحقائق والصور المراد إبلاغها إليه . فلا تكون في هذه الحال خالية من التردد والإيهام والاضطراب .

ويترتب على وجوب معرفة المقاصد والوسائل والتفريق بينها ، انتفاء الالتباس ، بارتباط الوسائل بمقاصدها .

إعمال النظر الشرعي طلباً لتحديد الأحكام:

يكون هذا بالعودة إلى ما تقتضيه القواعد والأصول والمصالح لتقرير ما يكون القضاء به جارياً على وفق تلك الأسس ، يدعم هذا المنهج سلوك المجتهد فيما اعتمده من أنظار لبناء الحكم . وهذا ما

(٢) المقاصد: ٤١٨ - ٤١٩ .

(١) سورة النساء، الآية: ٣٢ .

ينبغي أن تقام عليه الفتوى وقرارات المجامع الفقهية، فإن لم يتسنَّ ذلك فإن تصرفاته يمكن أن تعتمد مسالك أخرى:

١ - فمن واجب الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته، وألا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية. وهذا ما اقتضى، في صدر الإسلام في زمن عمر رضي الله عنه، النظر في قضية العول في الميراث^(١).

٢ - سلوك بعض الصحابة والأئمة مسلك النظر إلى الحالة التي هي مورد النهي كما في حديث رافع بن خديج في كراء الأراضى. فقد احتكم في ضبطها إلى عدة آراء منها رأي ابن عمر، ورأي ابن عباس الذي أورده البخاري في كتاب المزارعة من صحيحه^(٢)، ورأي الليث بن سعد. وهكذا أخضعها بعضهم إلى ما كان عليه الأمر في زمن النبي ﷺ وصدر الخلافة الراشدة. وتردد آخرون بين النهي وبين الإقرار على هذا التصرف، وقالت طائفة بعدم جواز ذلك للمخاطرة.

٣ - عند اختلاط الأمر على الناس في حال نظرهم إلى المصالح المتعددة التي لا يمكن تحصيل جميعها، وإلى المفسدات المتعددة التي لا يمكن درء جميعها، نقل عن العز بن عبد السلام تنبيهه إلى طريق الحلّ، بقوله: تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، أو درء أرجح المفسدتين كذلك^(٣).

وقد تعرض الإمام ابن عاشور إلى المقاصد من مصالح ومفاسد، ولجأ في كتابه أحياناً كثيرة إلى اعتماد أمثلة تطبيقية لنظريته

(١) المقاصد: ١٥٣ - ١٥٥. (٢) ح: ٧١/٣.

(٣) تساوي المصالح مع تعذر جميعها. القواعد: ٨٨/١ - ٩٠.

أو إلى ما يُتَّجَه إليه من آراء فيها. وهذه الأمثلة تبرز في جملة من المسائل العامة والمسائل الفقهية. وكان طريقه إليها الاستقراء.

الاستدلال:

ومما يعتمد عليه الخطاب الشرعي الاستدلال. ومعناه لغة: طلب الدليل، وهو يُطلق عند الأصوليين أولاً على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وثانياً على نوع خاص منه، وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس. والأصح في تعريف هذا النوع الثاني من الدليل أنه: ما يستلزم الحكم ويُقضى به. وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص. وقد اختلفوا فيه لأنه إما عبارة عن التلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلا فهو قياس، وإما استصحاب الحال، وإما شرع مَن قبلنا. واعتبر الحنفية من ذلك الاستحسان، وأطلقه المالكية على المصالح المرسلة. وقيل هو انقضاء الحكم لانتفاء مدركه. وقال البزدوي في تعريفه: الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر ويحتمل العكس، وقيل مطلقاً.

وبجانب هذا الموضوع الواسع الدقيق الذي نجد إفاضة القول فيه وتفصيله في مظانه، تتعين هنا الإشارة إلى مسألة أخرى لها أهميتها في استخدام النصوص الشرعية والاستنباط منها. ذلك أن دلالة اللفظ على معناه تنوع إلى دلالة مطابقة ودلالة تَضْمُن ودلالة التزام.

والاستدلال يكون بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالة النص وباقتضائه^(١).

(١) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون: ٤٩٦ - ٤٩٨.

وعبارة النص هي دلالة اللفظ على المعنى، أو الحكم المقصود من سوجه أو تشريعه أصالة أو تبعاً. ويعرف قصد المشرع أو المتكلم بالقرائن الخارجية، أو من سياق النص نفسه، أو من سبب النزول. وتشمل عبارة النص أنواع النصوص الواضحة جميعها من ظاهر ونص ومفسر ومُحكّم كما قدمنا. كما تشمل أيضاً المعنى اللازم الذاتي المتأخر. ولعل من الأوضح أن نعرّف عبارة النصّ بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر، مع قصد الشارع أو المتكلم هذا المعنى وسوجه الكلام لأجله^(١).

وإشارة النص هي دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود للشارع، لا أصالة ولا تبعاً، لكنه لازم عقلي ذاتي متأخر للمعنى الذي سبق أو شرع النص من أجله^(٢).

ودلالة النص هي أن يُفهم نفس اللفظ ثبوت حكم الواقعة المنطوق بها لواقعة أخرى غير مذكورة لاشتراكهما في معنى، يدرك العالم باللغة أنه العلة التي استوجبت ذلك الحكم. وفرق أساسي بين هذه العلة في دلالة النصّ، والعلّة التي يرتبط بها القياس. فالعلّة الأولى بيّنة واضحة تفهم من اللغة، يستوي في إدراكها المجتهد وغيره من أهل العلم باللغة، أما العلة في القياس فهي تحتاج إلى الاجتهاد بالرأي لخفائها. ولا بد من التزام مسالك العلة المقررة في منهج القياس في استنباطها^(٣).

والاقتضاء عند الأصوليين هو دلالة اللفظ على معنى مقدّر لازم

(١) خلاف. علم أصول الفقه: ١٤٤.

(٢) الدريني. المناهج الأصولية: ٢٢٩.

(٣) الدريني. المناهج الأصولية: ٢٥١.

للمعنى المنطوق متقدم عليه، مقصودٍ للمتكلم، يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً. والعناصر التكوينية لدلالة الاقتضاء ثلاثة: هي النص أو الكلام الذي يستلزم معنى مقدراً ومقدماً على المعنى المعياري المنطوق. وهو المعروف بالمقتضي، والمقتضى وهو المعنى الضروري المقدّر مقدّماً الذي يطلبه الكلام لتصحيحه. والاقتضاء هو استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدّر لحاجة إليه^(١).

والاقتضاء عند البزدوي: دلالة الكلام على معنى هو لازم متقدم، توقف على تقديره صحته شرعاً^(٢). والتعريف الأول أوسع من المتأخر.

ويضاف إلى هذين الطريقتين (الاقتضاء ودلالة الكلام) من الاستدلال ما نص عليه الأصوليون من الأدلة المقبولة. وهي ستة:

- الأول: أن الأصل في المنافع الإباحة.
- الثاني: أن الباقي راجح على عدمه، وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً.
- الثالث: الاستقراء.
- الرابع: الأخذ بأقل ما قيل. واعتمده الشافعي في إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر.
- الخامس: المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبر، وإلا فلا. وقال مالك باعتباره مطلقاً؛ لأن اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره.

(١) الدريني. المناهج الأصولية: ٢٢٦ - ٢٧٨.

(٢) كشف الأسرار: ٥٧/١.

□ السادس: فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظنّ عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل.

وكل هذه الآليات، التي يتوصّل بها إلى معرفة معنى النصّ، وحُكمه في عمومته وخصوصه وإطلاقه وتقييده، لا تغني وحدها عما ينبغي أن يأخذ به المجتهدون من مناهج توجّههم، وتسلك بهم سبل الحق، ليتبيّنوا حكمة التشريع التي تميّزت بها الأحكام في الإسلام، وليقفوا على قيمه العليا، وليدركوا من أسرار التشريع ما هم مطالبون به من تحقيق العدل ومراعاة المصالح الحقيقية المعتمدة شرعاً. وذلك استناداً إلى الدلالات الأربعة وما ثبت بها من أحكام عن طريق المنطوق. ولا نستثني من طرق الاستدلال مفهوم المخالفة لأنه من طرق إثبات الأحكام واستثمار النصوص، كيف وهو عبارة عن دلالة المنطوق على ثبوت خلاف حكمه المقيّد بقيد، لغير المنطوق عند انتفاء ذلك القيد المعتمد في تشريعه^(١).

والاستدلال الذي هو من وظيفة الأصوليين يُعتدّ به لديهم إلى حد كبير. فهو موضوع علمهم، ومدارُ بيان الخطابات الكثيرة الصادرة عن الشارع. وليس في متناول كل الناس التوصل إلى معرفة ذلك، أو إدراك ما تنتجه تلك المعرفة من إفادات شرعية يُطمأن إليها. فهم لذلك يعتمدون كل الاعتماد على العلماء يكشفون لهم معانيها ويصرون أغراضها.

المقام والسياق:

يتصل بهذه الدلالات بحث موضوعي المقام والسياق. فقد عني

(١) الدريني. المناهج الأصولية: ٣١٥ - ٣١٦، ٣٢٤.

الشيخ ابن عاشور بهما، لما لهما من أثر في استحضار الظروف والملابسات التي تحفّ بخطاب الشارع.

فالمقام هو محلُّ القيام، ويطلق على المكان المعدود لأمر عظيم، كما في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾^(١). وهو في الغالب لا يكون إلا لأجل العمل فصرفت دلالة هذا اللفظ إلى العمل نفسه، يشهد لذلك قوله تعالى، على لسان نوح عليه السلام: ﴿إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ﴾^(٢).

والأصل فيه لغة: الدلالة على الموضع أو المكان الذي يصدر عنه الناس في أقوالهم وأحوالهم وتصرفاتهم. وهو بهذا مورد الكلام عندهم. وقد حمل المراد من المقام قسماً من الباحثين على ملاحظة وجود نوعين له:

الأول منهما: المقام الذي ينظر فيه إلى الزمن والمكان الصادر فيه الخطاب.

والثاني: وهو لبابُ علمي المعاني والبيان؛ لأن مداره الخطاب، يقوم على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب في ذاته، وأحوال المخاطب والمخاطب.

ويتّضح مما قدّمناه ما نلمسه من تساوق بين ألفاظ الخطاب، ومن اشتراك وتكامل بين المقامات يعين على التوصل إلى تحديد معنى الخطاب.

وكلمة (سياق) أخصّ دلالة من كلمة (مقام)؛ لأن المقام - كما أشرنا إلى ذلك أعلاه - نوعان. ولفظ (سياق) لا يعني غير المقام المقالي

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٩. (٢) سورة يونس، الآية: ٧١.

للخطاب . وهو عنصر فعال في توجيه الخطاب صوب مقصد الشارع منه ، كما أن من وجوه أهميته رفع التعارض الظاهر بين ألفاظ الخطاب^(١) .

ويلاحظ من الفصل السادس والسابع من القسم الأول من كتاب مقاصد الشريعة الاهتمام الفائق بمقام التشريع ، وتصويره أقوال وأفعال الرسول ﷺ صادرةً عن مقامات مختلفة استُدرك بها على القرافي في فروقه . وقد أورد الشيخ ابن عاشور أمثلة لذلك في الفصلين المذكورين . قدم لها بقوله : ولقد أحببت أن أمثل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة يتجلّى بها للناظر مقدار اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم . وفيه ما يعرفك بأن أكثر المجتهدين إصابة ، وأكثرهم صواباً هو المجتهد الذي يكون نجاحه في ذلك بقدر غوصه في تطلب مقاصد الشريعة^(٢) .

ولأجل هذا يتأكد التنبيه على اختلاف المدارك بين المتلقين للخطاب عن الرسول ﷺ ، وبين المجتهدين في اعتمادهم على ذلك في استنباط الحكم الشرعي وتحريره ، أو في بيان أي غرض آخر . ومن أمثلة ذلك :

حديث جابر بن عبد الله وأبي هريرة ورافع بن خديج فيما رووه عن النبي ﷺ من قوله : «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيُرْزَعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ ، فَإِنَّ أَبِي فْلِيْمَسِكُ أَرْضَهُ» . وفي هذا منعٌ لكراء الأرض للفلاحة ونحوها . وقد خالف في ذلك عبد الله بن عمر . وفاوض فيه رافع بن خديج ، واستشهد بما كان منه في ذلك على عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين وصدراً من خلافة معاوية من غير تكبير . لكنه خشي

(١) إسماعيل الحسيني . نظرية المقاصد : ٣٤٢ .

(٢) المقاصد : ٦٦ .

أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض. ومما يؤكد موقف ابن عمر هنا ما رواه طاوس عن ابن عباس: أن النبي ﷺ لم ينه عنه. ولكنه قال: أن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ شيئاً معلوماً. وجرى على هذا البخاري في صحيحه في الباب الذي عقده بعنوان «ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في المزارعة والثمرة». ووقف مثل موقف ابن عمر من هذا الحديث ظهير بن رافع في قوله: لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقاً^(١).

ويوضح اختلاف المدارك في فهم النصوص ما كان من لوم عبد الله بن مسعود لخبّاب بن الأرت، وقد جاء إليه وفي أصبعه خاتم من ذهب. قال ابن مسعود: أما أن لهذا الخاتم أن يُنزع. فقال خباب: أما إنك لن تراه بعد اليوم. فقال العلماء: وكان خباب يرى نهي الرسول ﷺ عن لبس خاتم الذهب نهي تنزيه لا نهي تحريم. وهذا سبب محاورة ابن مسعود له في نزعه، وأجاب خباب ابن مسعود إرضاء له. ولم يكن فيما نحسب خلاف بين الرجلين؛ لأن ابن مسعود لو كان يرى حرمة ذلك لكان تغييره عليه بلهجة تغيير المنكر^(٢).

ومن هذا الحديث الذي أخرج مالک في موطنه وقد تقدّم^(٣): «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار». فالإمام مالک رغم إثباته الحديث في مصنفه علّق عليه بقوله: وليس لهذا عندنا حدّ محدود ولا أمر معمول به فيه. ووجهه عنده حمل الافتراق على الافتراق بالقول. وهو صدور صيغة البيع دون القبول^(٤).

(١) المقاصد: ٦٦ - ٦٨.

(٢) المقاصد: ٧١.

(٣) انظر: ١٦٢.

(٤) المقاصد: ٧١، ٧٢.

ومن الأمثلة لبعض هذه الحالات حديث:

«من قتل قتيلاً فله سلبه». اختلف العلماء هل هذا تصرف بالإمامة. فلا يستحق سلب المقتول إلا أن يقول له الإمام ذلك. ورآه الشافعي تصرفاً بالفتوى فلا يحتاج إلى إذن الإمام. وخالف الإمام مالك ما ذهب إليه الشافعي لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾^(١). وهذه الآية جعلت في السلب: الخمس لله وبقية للغانمين. والآية مقدمة على الحديث، ولأن إباحة السلب للقاتل بدون إذن الإمام تفضي إلى فساد الأخلاق^(٢).

وقد حملت هذه الاجتهادات الشيخ ابن عاشور على القول بفتح مشكاة تضيء مشكلات كثيرة، لم تزل تعنت الخلق وتُسجى الحلق. وكان الصحابة يفرقون بين ما كان من أوامر الرسول ﷺ صادراً في مقام التشريع، وما كان منها صادراً في غير مقام التشريع. وإذا أشكل عليهم أمرٌ سألوا عنه^(٣).

وعقّب المؤلف على هذا بقوله: أما حال الإمارة فأكثر تصاريفه لا يكاد يشتبه بأحوال الانتصاب للتشريع إلا فيما يقع خلال أحوال بعض الحروب مما يحتمل خصوصية كالنهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر^(٤).

وللمقام في مجال التأويل والاجتهاد فوائد كثيرة معتبرة:

منها رفع الاحتمالات الكثيرة التي يثبت بالنظر معارضتها للخطاب.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢١. (٢) المقاصد: ٩٥ - ٩٦. تع ١.

(٣) المقاصد: ٩٦. (٤) المقاصد: ١٠٨.

ومنها التوصل عن طريق سياق الخطاب إلى الوقوف على العلة التي قصدتها الشارع، والتي يمكن أن تناط بها الأحكام غير المنصوصة.

وقد ذكر الغزالي من هذا القبيل ما آذن به سياق آية الجمعة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾^(١). فالآية ما نُزِلت لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم. فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به. وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب. وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع. فإن وقت الجمعة يوافق الخلق وهم منغمسون في المعاملات. فكان ذلك أمراً مقطوعاً به لا يُتَمَارَى فيه. فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب. فلم يقتض ذلك فساداً، ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال وكل شاغل عن السعي لفهم العلة^(٢).

ولتحديد الغرض الحقيقي من نصوص الكتاب ومن أفعال الرسول ﷺ يتعين التفريق بين ما هو غير مقصود، أو ما لا يتوفر فيه القصد كالنوم والإغفاء والزلة، أو كونه صادراً عن الجبلة والطبع. فهذا غير ملزم ولا يوجب حكماً. وبين ما هو متضمن لقصد الشارع وهو على قسمين:

(١) سورة الجمعة، الآية: ٩.
(٢) الغزالي. شفاء الغليل: ٥١ - ٥٢.

أحدهما: لا يفيد حكماً بسبب ما ورد فيه من مقامات غير
تشريعية كأحوال الوعظ والترغيب والترهيب.

وثانيهما: ما قام على التشريع بدون شك كأحوال القضاء
والفتوى والإبلاغ. فهذه تدل على الأحكام التي على المخاطبين
بالشريعة الالتزام بها.

وينظر هذا إلى ما عناه الشيخ ابن عاشور من قوله: على
العالم، المتشيع بالإطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريقها، أن يفرّق
بين مقامات خطابها. فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير
وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق. فيردّ كل وارد من نصوص
الشريعة إلى مورده اللائق، ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة
المماذق. فلا يحتج أحد بما ورد في إثبات أوصاف الموصوف،
وإثبات أحد تلك الأوصاف تارة، في سياق الثناء عليه... فإذا
عرضت لنا أخبار شرعية، جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق
التحذير أو التحريض، لم تكن دليلاً على كون حقيقة أحدهما مركبة
ومقومة من مجموعهما. وإنما يحتج محتج بسياق التفرقة والنفي، أو
بسياق التعليم والتبيين. فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقوله سخيفة،
ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها،
ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاض الجامعة الإسلامية، بل
إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطية حتى لا يكون ممن غابت
عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة
الحي^(١).

ولا شك في أن ما يتوصل به إلى معرفة المقام وتحديد هو

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤.

القرائن القولية والحالية مما يشهد لذلك المقام بكونه تشريعياً أو غير تشريعي. وعلى الدارس أن يكون ذا اعتناء بالمعاني الماثورة في الخطاب. فذلك هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وفهم الخطاب على الوجه الدقيق الكامل هو المقصود والمراد، وعليه ينبغي الخطاب ابتداءً. وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتبس وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق. والله الوافي برحمته^(١).

والطريق العلمي العملي الناجع لمعرفة مقاصد الشريعة وضبطها عند الشيخ ابن عاشور هو الاستدلال والاستقراء وإعمال النظر الشرعي لكون الشرع عندنا مفيد للعقل في توجهاته. قال الشاطبي في بداية مقدمته العاشرة: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً. فلا يُسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرحه النقل^(٢).

وللعقول قوى تستن دون مدى إن تعدها ظهرت بينها اضطرابات وإنما لنجزم بأن الشيخ ابن عاشور قد اعتمد هذه الأدلة كلها وبخاصة ما وقع التعريف به منها أولاً. وذلك في أكثر كتبه ومؤلفاته العلمية. وإذا كان كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية قد وضع أساساً للتعرف على مقاصد الشريعة فإن الإمام، بحكم ما أخذ به نفسه من تقريرات وتتميمات وتقسيمات وتفاصيل وضوابط وغيرها، كان دائماً

(١) الشاطبي. الموافقات: (٣) ٨٧/٢، ٨٨.

(٢) الموافقات: (٣) ٨٧/١.

في حاجة أكيدة إلى الاستدلال. نجد ذلك مبثوثاً في تفسيره التحرير والتنوير، وفي النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، وفي كشف المغطى من المعاني والألفاظ في الموطأ، وكتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. وربما وجدناه يؤكد هذه الاستدلالات كلما تطرق إلى الموضوع نفسه أو عاد إلى تناوله من جديد في أحد كتبه أو مقالاته، ملخصاً مرة، ومستدركاً أخرى ما يعنّ له من الاستدلال لبعض المعاني أو الاستعمالات أو المقاصد.

والشيخ الإمام كغيره من علماء الشريعة كان يشعر بالحاجة الأكيدة إلى الاستدلال على الأحكام الشرعية التي أقرّها السلف الصالح أو المجتهدون أو الفقهاء، وهو يعتمد كثيراً على علمي الأصول والمقاصد. ذلك أنهما متشاكلان ومستحوذان على اتجاهاه في تحريراته وتقريراته. فكانت استدلالاته راجعة إلى مقاصد الشريعة التي جاء بها الخطاب الشرعي، وإلى المقاصد التي دل عليها أئمة الفقه عند استنباطهم الأحكام الشرعية.

وموضوعات النظر كانت لديه فسيحة جداً تتناول قضايا العبادات بأنواعها، ومباحث الأطعمة والذبائح ما كان منها على الإباحة وما ورد فيها من نهي أو تحريم أو رخصة، وخص بيانات دقيقة جداً موضوعات الأسرة وأواصرها وضبط التصرفات الزوجية، ثم الطلاق والظهار والإيلاء والوصايا. ولم يغفل، بحكم ارتباطه بنصوص القرآن والسنة، عن دراسة المعاملات المالية ومعاملات الأبدان، وما تولد عنهما من أنظار في مسائل عدة، كما عني بوجه خاص بمقاصد الشريعة في تلك التصرفات، وما يرتبط بها من قضايا عامة وخاصة، ومن تعليل للممنوعات، وما يتصل بها من أحكام.

ولم تكن النصوص كما هو معلوم مقصورة على الجوانب

الفقهية التي وقف عندها كثيراً، بل تجاوز نظره في ذلك إلى العناية
بجملة من المسائل الشرعية، وبما له صلة بسياسة الفرد والجماعة
كأحوال الأمة في مختلف مجالات الحياة.

الاستقراء:

هو لغة: من (استقرأ). ويُطلق عند الأصوليين بإزاء معنيين:

١ - تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك

الجزئيات.

٢ - الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في

الأمر الكلي لتلك الجزئيات. وهذا المسلك الاستدلالي منه ما
يوصف بالتام ومنه ما يعرف بالناقص.

فالاستقراء التام عبارة عن إثبات الحكم في كل جزئيّ لثبوته في

الكلي. ويسمى هذا النوع من الاستقراء بالقياس المنطقي. وهو يفيد

القطع لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل،

فهو لا محالة ثابت لكل أفراد على الإجمال. ومثال هذا النوع من

الاستقراء «لا صلاة إلا بطهارة» مطلقاً، لأن الصلاة إما أن تكون

فرضاً أو نافلة. وأيّهما كانت فلا بد أن تكون مع الطهارة. فكل

صلاة لا بد أن تكون مع الطهارة. وهذا الاستقراء معتمد في

القطعيات من الأحكام الشرعية.

والاستقراء الناقص يكون بإثبات حكم في كليّ لثبوته في أكثر

جزئياته. ويعرف هذا بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب. ويختلف فيه

الظنّ باختلاف الجزئيات. فكلما كانت أكثر كان الظنّ أغلب. ويكثر

هذا في الفقهيات. وعليه مبنى جلّ أحكام الفقه الإسلامي^(١).

(١) د/ قطب مصطفى سانو. معجم مصطلحات أصول الفقه: ٦٠ - ٦١.

وتعرض لهذين القسمين التام والناقص محمد باقر الصدر. فجعل التام عبارة عن انتقال الذهن من الحكم على جميع الجزئيات إلى الحكم على كليها. ولا بد فيه من تصفح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوتها للأفراد التي وجدت فعلاً للمعنى الكلي؛ لأن الأفراد التي لم توجد بعد، وبالإمكان ألا توجد يمكن أن يشملها الاستقراء، وما دام عاجزاً عن فحص هؤلاء فلا يمكن للاستقراء أن يؤدي إلى تعميم كلي يشمل الأفراد الممكنة للكلي جميعاً. . وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه كاملاً.

واعتبر الاستقراء ناقصاً إذا كان انتقال الذهن من الحكم على الجزئيات إلى الحكم على الكلي. وهو استدلال معرض للاختلال لاحتمال سقوطه بعدم استقراء جزئية واحدة^(١).

وبحسب ما ذكره علماء المنطق يظل الاستقراء ناقصاً مهما علت درجته اليقينية. فصدقه مؤقت ومعرض للمراجعة.

ووصفه محمود زيدان بقوله: هو ليس برهاناً، وليست نتائجها يقينية ولا احتمالية، وإنما هو عبارة عن الدرجة العليا من التصديق^(٢).

هذا وقد حمل أكثر الأصوليين الاستقراء عندهم على الاستقراء الناقص. وهو ما ذهب إليه ابن السبكي^(٣). وعنى ذلك الرازي بقوله: الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي لثبوتها في بعض جزئياته^(٤). وعرفه القرافي بقوله: هو تتبع الحكم في جزئياته على

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ١٤، ١٩.

(٢) الاستقراء والمنهج العلمي: ١٣٣. (٣) الإبهاج: ١٧٤/٣.

(٤) المحصول: ٥٧٧/٢.

حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة. وعليه اعتمد الشيخ ابن عاشور، وبه أخذ^(١).

وقد تعدد اعتماد صاحب المقاصد على الاستقراء بعد بذله الجهد في تتبع ما جرت به الأحكام الفقهية. وبث في تأليفه صوراً منه، نذكر منها إشارات به في قوله: إن استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكمٍ وعللٍ راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد^(٢).

وكذلك في فصل احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة. يقول المؤلف: ألا ترى أنهم لما اشترطوا أن العلة تكون ضابطاً لحكمة كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد^(٣).

ولبيان طرق التوصل إلى تلك المقاصد يصرّح بأن أعظمها استقراء الشريعة في تصرفاتها. وهذا نوعان:

أعظمهما استقراء الأحكام المعروفة عللها، الأيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة^(٤).

وثانيهما طريق استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع^(٥).

(١) التنقيح. (حاشيته التوضيح): ٢/٢٤٤.

(٢) المقاصد: ٣٧. (٣) المقاصد: ٤٨.

(٤) المقاصد: ٥٦. (٥) المقاصد: ٥٩.

وكان علماء السلف يتقصدون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع^(١).

وبجانب الاستقراءات المعرف بها اصطلاحاً ودلالة، مواضع نظر أو عمل. نلاحظ اطراد اعتماد المؤلف على هذا الصنف من الأدلة، وهو يرجع إليه في إثبات العديد من الحقائق. كما يتضح لنا ذلك في نحو ستة عشر فصلاً من كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية.

ومواضع الاستقراء عنده في مصنفه كثيرة: منها اهتدائه في الانضباط والتحديد في الشريعة قائلاً: وقد استقرت من ذلك ست وسائل^(٢).

وإننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخييلات، وتأمر بنبذها. فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية^(٣). وفي حديثه عن جزئيات المصالح التي قد يتطرق إليها الاحتمال، يذكر أدلة أصول أقيسة المصالح والعلل وصحة المشابهة فيها، معقباً على هذا بقوله: هذه مطارق احتمالات ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح. فإن أدلة اعتبارها حاصلة من استقراء الشريعة قطعاً، أو ظناً قريباً من القطع، وإن أوصاف الحكمة قائمة بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل، وإنها واضحة للناظر فيها وضوحاً متفاوتاً لكنه غير محتاج إلى استنباط ولا إلى سلوك مسالكه^(٤).

وبعد إيراده عدداً من الآيات والأحاديث [الصحيحة] نبه على

(١) المقاصد: ٦٦.

(٢) نوط التشريع بالضبط والتحديد. المقاصد: ٣٤٦.

(٣) الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية. المقاصد: ١٧٢.

(٤) أنواع المصالح المقصودة من التشريع. المقاصد: ٢٤٨.

أن مثل هذا الاستقراء يخول للباحث أن يقول: إن من مقاصد الشريعة التيسير؛ لأن الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن وهو قطعي الممن^(١).

تنوع الأحكام بين التبعدي والمعلل:

وبهذه المناسبة فرّق الشيخ بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات بما انتهى إليه استقراؤه لجميعها قائلاً: قد تتبعنا تفاريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمها في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات. وذلك لأن العبادات مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تحت حكم الرخصة.

وأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور. فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات^(٢).

ونجد أحكام المعاملات في القرآن والسنة مسوقة غالباً بصفة كلية وبعد أن فضّل الله تعالى أحكام المواريث، قال رسول الله ﷺ: إن الله تولّى قسمة الفرائض بنفسه. وهذا طرف من حديث مرسل. وقد جاء بلفظ: إن الله تعالى لم يكل قسمة مواريثكم إلى نبي مرسل ولا إلى ملك مقرب، ولكن تولّى قسمتها بنفسه، أو تولّى بيانها فقسّمها أبين قسم^(٣).

(١) مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية. المقاصد: ١٤٥.

(٢) من مقاصد الشريعة تجنبها التفريع في وقت التشريع. المقاصد: ٣٣٨.

(٣) إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم. العذب الفاضل شرح عدة الفارض: ٨/١ =

وتفاريع الشريعة في المعاملات على مقصدين: تارة يكون لمقصد حمل الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، وتارة يكون قضاء بين الناس. فيكون الفرع المقضي به بياناً لتشريع كلي.

وقال أئمة أصول الفقه: إن لم ينص الشارع في الفرع الفقهي بشيء، فأصل ما هو مضرّة أن يكون حكمه التحريم، وأصل ما هو منفعة أن يكون حكمه الجحل^(١). وهذه القاعدة التي أدى إليها استقراء أحكام الشريعة نجدها عند الزركشي. فهو يقول في حديثه عن الأدلة فيما بعد ورود الشرع: إن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع^(٢).

وإن استقراء مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسب لا شك فيه ولا محيد به عن طريق النكاح بصفاته الشرعية الإسلامية التي قررنا^(٣).

ولقد استقرت ينابيع السنة في المعاملات البدنية على قلة الآثار الواردة في ذلك، وتتبعت مرامي علماء سلف الأمة وخاصة علماء المدينة في شأنها، فاستخلصت من ذلك أن المقاصد الشرعية فيها ثمانية^(٤).

ويمكن أن نلحق بهذه الشواهد الدالة على الاستقراء صوراً أخرى منها:

أنه في تذييله للنهي عن الاحتكار يقول: فهذا الاستقراء يحصل

= شرح التحفة. باب التوارث والفرائض: ٣٩١/٢؛ المقاصد: ٣٨٨.

(١) البحر المحيط: ١٢/٦ - ١٥. (٢) المقاصد: ٣٨٩.

(٣) أصول النسب والقرابة. المقاصد: ٤٣٤.

(٤) مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان. المقاصد: ٤٩١.

العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة^(١).
وقوله: لا بد للفقهاء من استقراء الأحوال وتوسُّم القرائن الحافة
بالتصرفات النبوية. فمن قرائن التشريع انتصاب الشارع للتشريع^(٢).

وحیطة في النظر والاجتهاد في طلب المقصد الشرعي يقول
الشيخ: على الباحث في مقاصد الشريعة ألا يعيّن مقصداً شرعياً إلا
بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد
الشرعي منه^(٣).

تعقيبات الإمام ابن عاشور ومناقشاته:

١ - يتَّسم الشيخ ابن عاشور بجزالة لغته ودقة استعمالاته،
وكثرة مراجعته ومناقشاته لما ينقله من آراء لأعلام المفسرين والفقهاء
واللغويين. ولدسامة مادة المقاصد نراها تحتاج كما عند المتقدمين
إلى شروح تفتح مغلقتها وتوضح القول فيها. وهو ما قام به الإمام
وحاول أن يوفيه حقه.

٢ - احتفاء الإمام احتفاء كبيراً بالمصدرين الأساسيين من
مصادر الشريعة. فهو لا ينفك يرجع إليهما ويعتمد عليهما. فكانت
مادة القرآن في مصنّفه ثرية وكذلك مادة السنة. وإن تكرر ذكره لبعض
ما في المادتين، فبحسب المواقع والأغراض التي يطرحها. وإن نظرة
في الفهارس لتغني عن بيان ذلك وتعليه.

٣ - نسبة الإمام جملة من الآثار إلى أصحابها أو رواتها في

(١) طرق إثبات المقاصد الشرعية. المقاصد: ٦١.

(٢) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ٨٧.

(٣) مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية. المقاصد: ١٣٨.

المسائل العلمية الفقهية وغيرها، كلما أراد أن يصوّر خلافاً أو يحدّد مذهباً، أو يشير إلى ما وقع في المسألة من اجتهاد للأئمة أصحاب المذاهب، ومن سبقهم أو لحق بهم.

وطريقته ومنهجه في تقسيمه لكتاب المقاصد، وما احتوى عليه من أبواب وفصول، وورد به من مذهب أو قول في قضايا المقاصد يحتاج إلى شرح أو تعليق. وهو عندما يطيل القول في بحثه يعمد إثر ذلك إلى تلخيصه وإيراد فذلّكة له، تيسيراً لاستيعابه، وجعله مستقراً في الذاكرة. يمهد لذلك وينبه إليه بمثل قوله: وجملّة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع. وهي حكم ومصالح ومنافع^(١).

أو بقوله مثلاً تصويراً لفحوى كلام الشاطبي، وبياناً له. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في قوله: إناطة الأعمال بالأسباب^(٢). إن في طريقة الشيخ في مناقشاته وتعقيباته وإبدائه لآرائه ما يُغنينا عن ذكر العديد من المسائل. وهذه الظاهرة منتشرة في كتابه. نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

(١) قول الشاطبي بقطعيّة أصول الفقه مناصرةً منه لإمام الحرمين. عارضه الشيخ ابن عاشور فيه وأبدى مخالفته الصريحة له. وقال في تعليقه على الشاطبي وعلى ما اعتمده من مبررات: حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات^(٣) الاستدلال على كون أصول الفقه قطعيّة فلم يأت بطائل^(٤). ويعرّز هذا الموقف أوّلاً ما نقله الإمام من كلام القرافي في نفائسه، ثم تعليقه لما ذهب إليه بقوله: وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في

(٢) المقاصد: ٣٢١.

(٤) المقاصد: ٢١.

(١) المقاصد: ١٥٩.

(٣) الموافقات: ٢٩/٢.

تقييد الأدلة بالقواطع إنما هو، كما أشرنا إلى ذلك، الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية.. وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه. فنحن إذا أردنا أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر. ثم يعد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة^(١).

وبهذه الطريقة يكون الرأي الذي انتهى إليه الشيخ ابن عاشور في هذا الموضوع رأياً له أسسه وقواعده التي دلت عليها مناقشته للشاطبي، كما أنه عزّز ذلك بما قدّمه من اقتراحات لمدرسة الجويني، تمكّنها من تحقيق غايتها وبلوغ مقصدها.

(٢) الحديث عما طبعت عليه الشريعة الإسلامية من خضوعها للفطرة ومسايرتها للجِبلة. قال الشاطبي في الفصل الثامن، المسألة السابعة من الموانع...: إن الأدلة على رفع الحرج في الأمة بلغت مبلغ القطع^(٢). فاعتمد في تقريره لهذا المعنى القاعدة الأصولية المعروفة، وردّ الشيخ ابن عاشور هذه الحقيقة إلى حكمة السماحة في الشريعة الإسلامية. وذلك أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة. فهي كائنة في النفوس يسهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدّة والإعنات. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾^(٣)... فكانت الشريعة

(١) المقاصد: ٢٢ - ٢٣.

(٢) الموافقات: (٣) ١٣٣/٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ٢٨.

بسماحتها أشدّ ملاءمة للنفوس؛ لأنّ فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها. وكان لتلك السماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة، وطول دوامها^(١).

(٣) وناقش الإمام تفسيرَ الفطرة للرازي قائلاً: إذا تبين الأمر وظهرت الوحداية، ولم يهتد المشرك، فلا تلتفت أنت إليهم، وأقم وجهك للدين، أي أقبل بكلك على الدين. وقال: إن الله فطر الناس عليه، أي الدين^(٢).

وناقش البيضاوي في تفسيره للفطرة: فقوّم له الدين لقوله غير ملتفت أو ملتفت عنه. وهو تمثيل للإقبال واستقامة عليه والاهتمام به. والفطرة التي فطر الناس عليها قبولهم للحق وتمكّنهم من إدراكه أو ملة الإسلام^(٣).

وعقّب الشيخ ابن عاشور على المقاليتين بأن الدين في الآية ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾^(٤) ليس تخصيصه بالعقائد إلا انقياداً لظاهر السياق؛ لأن الآيات قبلها وردت في ذم الشرك وإبطال عقائد المشركين والدهريين ابتداء من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٥) إلى أن قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾، وظنّهم أن الفاء فاء التفريع. وكلا الأمرين غير ظاهر. فليس سياق الكلام بموجب تجزئة اسم الكل. فإن الدين اسم يشمل جميع ما يتدبّن به

(١) المقاصد: ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) التفسير الكبير: ١٢٠/١٢ - ١٢١.

(٣) أنوار التنزيل: ٥٣٨؛ حاشية الشهاب: ١٢١/٧.

(٤) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٥) سورة الروم، الآية: ١١.

المرء كما دل عليه الحديث: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»^(١). وبعد محاولته تفسير الآية بالحديث ذكر القاعدة الأصولية وهي أنه إذا ورد في القرآن كلامٌ خاصٌّ ثم تلاه لفظٌ يشمل ذلك الخاص وغيره لمناسبه أن ذلك اللفظ لا يختص لبعض مدلوله لأجل السياق^(٢).

(٤) وذهب بعض الفقهاء إلى أن السيف هو المقصود في آية القتل الموجبة للقود استناداً منهم إلى قوله ﷺ: «كل شيء خطأ إلا السيف»^(٣).

وفي الردّ عليهم يقول: وعندي أنه أخذ بالظنة التي كانت الغالبة على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكم القود وهو السيف. وما حصل هنا من الخطأ كان بسبب جعل الأصل في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد. والتعمد في القتل في متعارف الناس ما يحصل به إزهاق الروح^(٤).

(٥) وذكر في قضايا عمل الأبدان أن تأجيل خدمة المغارسة جائز تحديده بقدر تبلغه الأشجار أو مدة الإثمار. وأن الذي عليه علماء المالكية القول بفساد المساقاة في الشجر الذي لا ينقطع إثماره في وقت من السنة كشجر الموز وكالقصب. وعقب على هذه الصورة الأخيرة بقوله: وعندي أن تأجيل مدة المساقاة في الشجر المخلف للإثمار كالموز آجلاً يحصل فيه الانتفاع للعامل خير من إبطال

(١) م: ٣٦/١ - ٣٨.

(٢) التحرير والتنوير: ٩٦/١، ٩٨؛ المقاصد: ١٧٨.

(٣) حديث النعمان بن بشير. حَم: ٢٧٢/٤؛ وإسناد آخر ٢٧٢/٤؛ البيهقي: ٤٢/٨.

(٤) التحرير والتنوير: ١٦٣/٥؛ سورة النساء، الآية: ٩٣؛ المقاصد: ١٥٢.

المساقاة في مثله، لما علمت من المقصد الأول أن تكثير هذه المعاملات مقصود للشريعة^(١).

وفي كل هذه الملاحظات والفتاوى اعتمد الشيخ رحمته الله على المقصد الشرعي وتحكيمه.

ومما كان يتطلع إليه الإمام التوصل بكتابه هذا، وبما وضعه له من منهج واضح، الاعتماد على بيان مقاصد شريعة الإسلام، حتى يبلغ الغاية السامية التي أشار إليها في مقدمة تأليفه بقوله: قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لاتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتبّ بذلك ما أردناه غير مرّة من نبذ التعصّب، والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب^(٢).



(١) المقاصد: ٤٩٩.

(٢) المقاصد: ٥.

الفصل الثالث

مع فقهاء الشريعة الإسلامية

إن من بين من اعتمدتهم الإمام في نشر العلوم الشرعية وبناء الفكر الإسلامي جملةً من الرواد والشيوخ من قراء ومحدثين وعلماء وفقهاء، بذلوا جهوداً عظيمة في تدبر ذلك الميراث النبوي وتحليله والكشف عن جواهره وروائعه. فكان منهم المجتهدون أصحاب المذاهب، وأصحاب الطبقات والرجال على مدى العصور الماضية. فهي تنبئ عن دورهم الكبير في تصنيف العلوم، وتضع أمامنا ذلك الصرح الحضاري الخالد الذي يكفي أن تمتد إليه أيدينا لنجتني ثماره في أي فنّ من فنون الفكر والعلم. فمن عقيدة وقرآن وسنة، وشريعة، وأصول، وفقه. وما كان يساعد على التوصل إليها وينميها من علوم وفنون لها ارتباط بتصاريف الكلام وأسرار التعبير.

وليس بيننا وبين إدراك هذه الحقيقة غير الرجوع إلى كتب أساتذتنا وتصانيف علمائنا، وعلى الخصوص ما دبّجه يراع إمامنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. فقد كانت هذه العلوم جميعها بمفرداتها حاضرة في ذهنه، شاغلة عقله، مستقرة في قلبه، جارية على لسانه، سائلاً بها مداؤه. وإن وقفة تأمل فيما دبّجه قلمه لتكشف لنا عن نظريته في علم المقاصد، وعن موقفه عند استخدام أصوله وقواعده، وعن المنهجين النظري والتطبيقي اللذين يدلي بهما مرات كثيرة منبهاً وموجهاً، مناقشاً ومستدركاً.

وهذه الجوانب هي التي تَلجُ بنا أعماق العِلْم الإسلامي،
وتبصرنا برجالاته، وتجعلنا واعين مع التحقق والجزم بما كان بين
هذا الإمام وبين نظرائه من رجال العلم الإسلامي من تجاوب. فهو
بذلك خاتمة المحققين، وشاهد صدق على ما أمارط عنه أثناء دراساته
وبحوثه الكثيرة المتنوعة، من ثراء وخصب وجودة وإبداع وصلاحية
وحكمة اتسمت بها شريعة الإسلام.

وإن صُحبتنا للمؤلف، بعد الإشارة إلى جملة من المسائل
والفروع التي ضمّنها كتاب المقاصد، لتحملنا بعد إمعان القراءة، على
الاحتراز من أوضاع أنكرها، وعلى التأمل في أصول ومناهج
اعتمدها، وقضايا ومشاكل جمعها ثم ميّز بينها، والإفادة من آرائه
وتوجيهاته وتنبهاته لنا. فتلك إذن أربعة محاور تصوّر علاقاته بالعلماء
ورجال الفقه والشريعة من حوله:

**موقف الشيخ ابن عاشور من بعض المذاهب الفقهية وطائفة من
الفقهاء:**

ما كان ينكره الشيخ على بعض المذاهب والعلماء
والفقهاء.

(١) من ذلك قوله عن أصول الظاهرية: «فأنت إذا نظرت إلى
أصولهم وجدتهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها
بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني. ووقفوا عند الظواهر
فلم يجتازوها».

وأهل الظاهر برفضهم القياس يقعون في ورطة التوقف عن
إثبات الأحكام فيما لم يرد فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان.
وهو موقف خطير يُخشى على المتردّي فيه أن يكون نافياً عن شريعة

الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار^(١).

(٢) اعتراضه على منهج بعض العلماء في استنباط الأحكام بقوله: ومن هنا يقصّر بعض العلماء، ويتوَحَّل في خضخاض من الأغلاط، حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه نظره إلى اللفظ مكتفياً ومقتنعاً به. فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لَبّه، وهو في كل ذلك مهمل ما قدّمناه من ضرورة الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق^(٢).

(٣) إنكاره على بعض الفقهاء تسميتهم صنفاً من الحيتان «خنزير البحر» وحرّموا أكله لأنه خنزير. قال ابن العربي: سئل مالك: أيحلّ خنزير الماء؟ قال: أنتم تقولون خنزير، وأنا أكره أكله لإطلاق اسم خنزير على ما يحلّ أكله^(٣).

(٤) ومن الأخطاء المنهجية: غلطت جماعة من الفقهاء في بعض تصرّفات الرسول ﷺ، فعتمدت إلى القياس عليها قبل التثبت في أسباب صدورها^(٤).

(٥) القول بتحريم نكاح امرأة زوّجها وليّها بعلاً بمهر، وزوّج

(١) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل وهو المسمى بالتعبدية.

المقاصد: ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد:

٨١.

(٣) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد:

٣٠٦ - ٣٠٧.

(٤) انتظار الشارع للتشريع. المقاصد: ٨٧ - ٩٩.

هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساوٍ لمهر الأخرى أو غير مساوٍ، باعتقاد أن هذا من الشغار؛ لأن شكله الظاهر كشكل الشغار. وهذا الحكم غير صحيح لأن من ذهب إليه أغمض عينيه عن المعنى والوصف الذي لأجله أبطلت الشريعة نكاح الشغار^(١).

(٦) غلط بعض المفتين بتحريمهم التدخين بورق التبغ في الفهم؛ لأنهم لما ظهر التدخين به في أوائل القرن الثامن عشر سموه الحشيش، وتوهموا أنه الحشيش المخدر الذي يدخنه الحشاشون^(٢).

(٧) لما ظهرت الحبوب اليمانية التي نسميها قهوة أفتى بعض العلماء أول القرن العاشر بحرمة منقوعها لأنهم سموها القهوة. والقهوة عندهم اسم للخمر في اللغة العربية^(٣).

(٨) أخطأ بعض الفقهاء بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه سحاراً، غافلين عن تحقيق معنى السحر الذي ناط الشارع به حكم القتل. فمن حقّ الفقيه إذا تكلم على السحر أو سُئل عنه أن يبين ويستبين صفته وحقيقته، وألا يفتي بمجرد ذكر اسم السحر، فيقول: يقتل الساحر ولا تقبل توبته، فإن ذلك عظيم^(٤).

١ - التضييق في الرخص:

من الرخص ما هو مغفول عن التعرّض له لدى الفقهاء. فهم لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن

(١) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد: ٣٠٧.

(٢) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد: ٣٠٩.

(٣) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد: ٣٠٩.

(٤) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد:

نعلم أن سبب الرخصة هو عروض المشقة والضرورة. والرخصة في التحقيق:

إما أن تكون في ضرورات عامة مطّردة، كانت سببَ تشريع عام في أنواع من التشريعات، مستثناة من أصول كان شأنها المنع كالتسليم والمغارسة والمساقاة. فهذه مشروعة باطراد لدخولها في قسم الحاجي. كما نبّه الشاطبي على ذلك في مبحث الرخصة والعزيمة.

وإما أن تكون في ضرورات خاصة مؤقتة كالتي يشير إليها القرآن في قوله: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١). وهي التي عُني بها الفقهاء.

ومن الضرورات العامة المؤقتة أن يعرض للأمة أو طائفة عظيمة منها ما يستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها. وهذه الضرورة عند حلولها هي أجدر وأولى بالاعتبار من الضرورة الخاصة^(٢) وقد تقدم ذكر أمثلة لها، كالكره المؤبد ونحوه. وقد يطرأ من الضرورات ما هو أشد، فالواجب رعيه وإعطاؤه ما يُناسبه من الأحكام.

٢ - تعارض الروايات:

مثاله ما أورده البخاري من حديث عاصم في كتاب الاعتصام من صحيحه. قال: «قال عاصم: قلت لأنس بن مالك: أبلغك أن النبي ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام»؟ قال أنس: قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري التي بالمدينة»^(٣). وفي هذا

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣. (٢) المقاصد: ٣٥٧ - ٣٦١.

(٣) ح: ٥٧/٣؛ ٩٢/٧؛ ١٥٤/٨.

إبطال لحديث أم سلمة وجبير بن مطعم وابن عباس^(١).

٣ - الإجماع:

هو اتفاق أهل العلم فيما يدعو إلى الانتباه والتأمل كما أشار إليه البخاري في كتاب الاعتصام من صحيحه في باب ما ذكره النبي ﷺ وحضّ فيه على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة، وما كان بها من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي والمنبر والقبر^(٢)، ومنه ما كان موضعه الأحكام ذات العلة الخفية مما استنبط له الفقهاء علة.

٤ - اختلاف الفقهاء:

اختلفوا في تحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، ومنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع من الصحابة والتابعين. وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين. فمن أجل إغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس، ومن الاهتمام به تعدد أساليب الخلاف بين الفقهاء، إنكار فريق منهم صحة أسانيد كثير من الآثار^(٣).

أما اختلاف الفقهاء ومسائل الخلاف فقد اقتصر فيها في الغالب على ما هو راجع إلى اختلاف التأويل بين الأئمة، أو إلى الالتزام بأصل أو قاعدة أقيم عليها المذهب الفقهي عندهم.

(١) أخرجه أحمد والطبراني وأبو داود وابن حبان. أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد: ٨٣ - ٨٦.

(٢) أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد: ٨٢.

(٣) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل وهو المسمى التبعدي. المقاصد: ١٥٠ - ١٥١.

٥ - من صور اختلاف الفقهاء :

(١) فالصورة الأولى يشهد لها ما نقله الشيخ ابن عاشور عن القرافي في فروقه، من اختلاف العلماء في تصرفات الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله. وذلك كقوله ﷺ: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له». فهذا التصرف التشريعي الذي يفيد إسناد شيء إلى أي أحد من الأفراد لتوفر الشروط فيه، انقسم حوله كبار الأئمة، فبعضهم وهو الإمام أبو حنيفة قال: هذا من التصرف بالإمامة. فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام؛ لأن الفيئ لا يختص به أحد دون الإمام كالغنائم والإقطاعات. ولقوله ﷺ: «ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه».

وخالفه أصحابه وقالوا بما قال به مالك والشافعي من أن هذا التصرف بالفتوى. فيجوز لكل أحد أن يحيي أرضاً ولو لم يأذن له الإمام. ولم يستثن من ذلك الإمام مالك إلا ما قرب من العمران من أراضي الموات؛ لأن هذه الأراضي تحتاج قبل إحيائها إلى النظر في تحرير حريم البلد. وكل ما كان هذا شأنه يحتاج إلى نظر وتحرير. فلا بد فيه من أحكام^(١).

(٢) واختلفوا أيضاً في قوله ﷺ لهند بنت عتبة: «خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف» أهو من قبيل التصرف بالفتوى، فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به؟ أم هو تصرف بالقضاء، فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعدر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاضٍ. وأكثر الشافعية يعتبرون هذا من قبيل الإفتاء، لأن القضاء على الغائب لا يصح حتى يكون غائباً

(١) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ٩١ - ٩٢.

عن البلد أو مستتراً لا يقدر عليه. ولم يكن هذا الشرط في أبي سفيان موجوداً. وجعل المالكية في مشهور مذهبهم تصرف الرسول ﷺ في هذه الحالة تصرفاً بالقضاء، ورجح منهم الأخذ بالحديث اللخمي وابن يونس وابن رشد والمازري^(١).

(٣) ومثل هذا اختلافهم في قول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه» فمنهم من جعله من التصرف بالإمامة. وقال: لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام، ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد. وقال مالك: لم يبلغني عن رسول الله ﷺ إلا يوم حنين. وقال ابن حجر: ذهب الجمهور إلى أن القاتل يستحق السلب سواء قال أمير الجيش قبل ذلك أو لم يقل. وأن هذا فتوى من النبي ﷺ وإخبار عن الحكم الشرعي^(٢).

(٤) وكان الاختلاف كبيراً بين العلماء في الاحتجاج بقضايا الأعيان، وبأخبار الآحاد، إذا خالفت القواعد أي الكليات اللفظية أو المعنوية، أو خالفت القياس، أو خالفت عمل أهل المدينة. وهذا من موجبات التحري في العمل بخبر الواحد، وبخاصة بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. واستمر الخلاف بعد ظهور الأئمة المجتهدين وقيام المدارس والمذاهب الفقهية. فكان فريق منهم يأخذ بالاستنباط من ذلك، قاضياً بتحكيم القواعد العامة في التشريع، راداً على ما خالفها من السنة، وفريق كان من احتياطه في الأمر عدم التساهل برد الحديث بمجرد عدم موافقته للأصول العامة^(٣).

(١) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ٩٣ - ٩٤.

(٢) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ٩٤ - ٩٥.

(٣) عموم شريعة الإسلام. المقاصد: ٢٦٦.

(٥) ومما جرى فيه الخلاف القول بتأبيد تحريم المرأة المعتدة على من يتزوجها في عدتها ويبنى بها. قضى بذلك عمر، وقال به مالك. ومن الأئمة من يكتفي بفسخ النكاح ولا يرى تأبيد التحريم وهو الأقرب. وهذا هو مذهب أبي حنيفة والثوري والشافعي^(١).

توجيه وتنبية:

من ذلك الدعوة إلى إخراج الناس من الجدل العقيم وجعل أهل العلم والمفكرين أبعد الناس عن التعنت والعناد والمكابرة.

ومن أجل إسداء هذه النصيحة لأهل العلم على الوجه المطلوب يبصرون بطريق الحق، ويفتح لهم سبيل الرشد. قال الإمام: إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف^(٢).

ومن أجل مساعدة الطلاب والدارسين على بلوغ الغاية من البحث والنظر يقول في غير تردد: ويحق على العالم أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفية، فإنه يجد معظمها مراعى في النفع العام للأمة والجماعة، أو لنظام العالم^(٣).

ومن توجيهات الإمام في كتابه المقاصد:

(١) أن الفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار

(١) ليست الشريعة بنكاية. المقاصد: ٢٩٤.

(٢) طرق إثبات المقاصد الشرعية. المقاصد: ٥٥.

(٣) بيان المصلحة والمفسدة. المقاصد: ٢٠٢.

من السُّنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصارييف الاستدلال^(١).

(٢) أن علينا أن نرسم طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة بما بلغنا إليه بالتأمل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء^(٢).

(٣) على الفقيه ألا يعيّن مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه ويتثبت من ذلك. لأن الجزم بكون الشيء مقصداً شرعياً يتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها.

(٤) وجوب التمييز بين مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ والفرقة بين أنواع تصرفاته^(٣).

(٥) وجوب الحفاظ على صورة الحكم إن كان تعبدياً، وألا يزيدوا في تعبديته كما ينبغي الاحتراز عن إضاعة أصل التعبدية^(٤).

(٦) على الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي تتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، وأن يُمحصّ أمرها. فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعله يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة، فأبرزوا الأثر في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد. وعليه أن ينظر إلى

(١) احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة. المقاصد: ٤٩.

(٢) طرق إثبات المقاصد الشرعية. المقاصد: ٥٤.

(٣) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ٨٧.

(٤) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل وهو المسمى التعبدية.

المقاصد: ١٥٣.

الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها^(١).

(٧) من حق الفقيه، مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مدرك حكم شرعي، أن يزيد في التأمل، عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقياً هو مناط التشريع، وقد قارنه أمر وهمي فغطى عليه في نظر عموم الناس لأنهم أَلِفُوا المصير إلى الأوهام^(٢).

(٨) قد تأتي أحكام منوطة بمعانٍ لم نجد لها متأولاً إلا أنها أمور وهمية، مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم، واستلام الحجر الأسود. فعلينا أن نثبتها كما هي، ونجعلها من قسم التبعدي الذي لا يصلح للكون مقصداً شرعياً أو نتأولها، وتأتي أحكام منوطة بما يمكن له تأويل يُخرجه عن الوهم مثل طهارة الحدث، فنعالج بإمكاننا حتى نخرجه عن الكون وهمياً^(٣).

التنبيهات:

(١) لا يستغني المتكلمون والسامعون عما يحف بالكلام من ملامح في سياق الكلام، ومقام الخطاب، ولا عن مبيّنات من البساط، كي تتضافر تلك الأشياء الحاقّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه^(٤).

(٢) تتفاوت مراتب الفقهاء في عملهم؛ فهم جميعاً في الصدر

(١) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها من التعليل. المقاصد: ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية. المقاصد: ١٧٣.

(٣) الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية. المقاصد: ١٧٤ - ١٧٥.

(٤) أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد: ٨٠.

الأول لم يستغنوا على استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين^(١).

(٣) إن للرسول ﷺ صفات وأحوالاً تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر عنه^(٢).

(٤) لحال الإفتاء علامات مثل حديث: «انحر ولا حرج»، «وارم ولا حرج»، «وافعل ولا حرج»^(٣).

(٥) أما حال القضاء فيكون حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين كقوله ﷺ: «أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسله»^(٤).

(٦) أما حال الإمارة فأكثر تصاريفه ﷺ لا يكاد يشتبه بأحوال الانتصاب للتشريع إلا فيما يقع في خلال أحوال بعض الحروب مما يحتمل الخصوصية^(٥).

(٧) تأول معظم العلماء النهي عن كراء الأرض على معنى أن الرسول ﷺ أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضاً^(٦).

(١) أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد: ٨١.

(٢) وهي في تقدير المؤلف اثنتا عشرة صفة. انتصاب الشارع للتشريع المقاصد: ٩٦.

(٣) ط: ٤٢١/١؛ خ: ١٩٠/٢؛ م: ٩٤٨/١ - ٩٥٠؛ انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ١٠١.

(٤) خ: ٧٦/٣ - ٧٧، ١٧١؛ المقاصد: ١٠٢.

(٥) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ١٠٨.

(٦) انتصاب الشارع للتشريع. المقاصد: ١٢٥.

(٨) تتردد المعاني بين كونها صلاحاً تارة وفساداً أخرى . وهذا بأن يكون قد اختل منها وصف الاطراد، يجعلها غير صالحة لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، بل المقصد الشرعي منها أن توكل إلى نظر العلماء وولاية الأمور^(١) .

(٩) تنبيه علماء أصول الفقه على أنه إذا ورد في القرآن كلام خاص ثم تلاه لفظ يشمل ذلك الخاص وغيره لمناسبة، فإن ذلك اللفظ لا يختص ببعض مدلوله لأجل السياق^(٢) .

(١٠) إن المصالح المتعددة إذا لم يمكن تحصيل جميعها، والمفاسد المتعددة إذا لم يمكن درء جميعها، فإنّ تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وإن درء أرجح المفسدتين كذلك . فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم بالتخير^(٣)، كما ذكر قبل .

(١١) إن مقام المرتبك في دقائق المصالح والمفاسد وآثارها، وفي وسائل تحصيلها وانخراطها . تتفاوت فيه مدارك العقلاء اهتداء وغفلة، قبولاً وإعراضاً فتطلع فيه الحيل والذرائع^(٤) .

(١٢) ما ذهب إليه فقهاء المذاهب من ألفاظ الطلاق والأيمان لم يبق للناس عهد بها مثل اللازمة والحرام، ونحو ذلك من كلمات تجري على الألسن، ولم يبق للناس علم بمدلولها . فهذه أمثلة نتأمل فيها ونحتديها^(٥) .

(١) الصفة الضابطة لمقاصد الشريعة . المقاصد : ١٦٨ .

(٢) ابتناء المقاصد على الفطرة . المقاصد : ١٧٨ .

(٣) طلب الشريعة للمصالح . المقاصد : ٢٢٦ .

(٤) أنواع المصلحة المقصودة من التشريع . المقاصد : ٢٥٨ .

(٥) عموم شريعة الإسلام . المقاصد : ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(١٣) يدرك معنى صلاحية شريعة الإسلام لكل زمان من كون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرّع عليها أحكام مختلفة الصور متّحدة المقاصد^(١).

(١٤) أجمع الفقهاء على مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق والمعاملات. وهي ثابتة بقول رسول الله ﷺ: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» وتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى تعليل^(٢).

(١٥) اتفاق العلماء على أن عدم مساواة غير المسلم للمسلم في بعض الأحكام في المعاملات كمنع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرث قريبهما^(٣).

(١٦) شرعت الزواجر والعقوبات والحدود لإصلاح حال الناس بما هو اللازم في نفعهم، دون ما دونه ودون ما فوقه^(٤).

(١٧) لا يستثنى من دلالة السكوت على التقرير إلا الأحوال التي دلّ العقل على إلحاقها بأصول لها حكم غير الإباحة. وهي دلالة القياس بمراتبها^(٥).

٦ - المقادير:

عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد

(١) عموم شريعة الإسلام. المقاصد: ٢٧٦.

(٢) المساواة. المقاصد: ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٣) المساواة. المقاصد: ٢٨٤.

(٤) ليست الشريعة بنكاية. المقاصد: ٢٩٣.

(٥) مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير. المقاصد: ٣٠٤.

مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنائيات، مع أن بعض تلك التقديرات طراً ويطراً عليه نقص القيمة أو الرواج، فلا يصلح لأن يبقى عوضاً لِمَا عَوَّضَ به فيما مضى^(١).

٧ - المصطلحات الشرعية:

تعتبر الأسماء الشرعية باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمياتها، عند وضع المصطلحات الشرعية. فإذا تغيّر المسمّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار. ولذلك يقول فقهاء المالكية: إن صيغ التبرعات قد يستعمل بعضها مكان بعض. ومن التحريّ في هذا الباب اعتبار العُمري المُعقَّبة حبساً، والحُبس المجعول فيه شرط البيع يؤول إلى معنى العُمري، والصدقة المشروط فيها حق الاعتصار تؤول إلى الهبة، والعطايا المشروط فيها تصرف المعطي في المعطى إلى موته تؤول إلى الوصية وإن سمّوها حبساً أو هبة أو عمري.

وقالوا: إذا قال ولي المرأة: وهبت فلانة إليك بمهر كذا كانت تلك صيغة نكاح، ولو سماها هبة^(٢).

من المصطلحات:

تغاير الأسماء في المخالفات الشرعية وهي ألقاب مراتب الفساد. وهي أسماء ليست بالكثيرة ولا المطردة. فعند الشافعية ثلاث مراتب: الحرام، والمكروه، وخلاف الأولى، وعند الحنفية مثل ذلك

(١) عموم شريعة الإسلام. المقاصد: ٢٧١.

(٢) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد:

٣١٠ - ٣١١.

وهي: التحريم، وكراهة التحريم، وكراهة التنزيه^(١).

المنهج:

جرى علماء الشريعة على ذمّ بعض المباحات ترغيباً للناس في التخلّي عنها لمذمتها. وعلى هذا كان عملُ الإمام مالك في سدّ الذريعة، عند قصد المبالغة، حيث قال بنجاسة عين الخمر، وهو يعلم أن الله إنما نهى عن شربها لا عن التلّطّخ بها. وإنما حمّله على هذا استقراء السّنة الذي أكد في نفسه مراعاة قصد الشريعة الانكفاف عن شربها^(٢).

المسائل والأحكام في «مقاصد الشريعة الإسلامية»:

إذا كان المؤلف قد جعل من غرضه الأول بيانه معنى الخطاب الشرعي وتفصيل القول فيه. ولَفَتَ النظر إلى الخطوة الثانية التي أساسها تدبر أدلة الأحكام ونقدها على الطريقة الأصولية المعهودة والتمييز بينها، وإذا حرص شديد الحرص على بيان طرق كشف الأدلة عن المقاصد الشرعية وإثباتها لدى الأئمة الفقهاء ولدى السلف في رجوعهم إلى المقاصد وتمحيص ما يصلح منها لأن يكون مقصوداً منها، فإن اهتمامه قد انصب أيضاً على الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية: يربط بينها وبين الأدلة، وينظر فيها إلى أي مدى كانت تلك خادمة أو خاضعة للمقاصد الشرعية. وهو في بحثه هذا يوضح الطريق إلى تطبيق نظرية المقاصد، ويذكر الأمثلة الثابتة فيما ضبطه العلماء من قبل.

(١) بيان المصلحة والمفسدة. المقاصد: ٢١٨.

(٢) مراتب الوازع: جبلية ودينية وسلطانية. المقاصد: ٣٦٥.

وقد برزت الصورة المزدوجة في كتاب المقاصد تجمع بين المسائل والأدلة والأحكام والمقاصد. ومن يتَقَصَّ بالنظر الأقسام الثلاثة لمصنّف الإمام، ويعمد بعد ذلك إلى ذكر جملة من المسائل في الأبواب أو الفصول المتفرعة عنها، يجد الإشارة إلى جملة من المسائل يذكرها مرّة أو مرات: إمّا تمثيلاً وتمثلاً للقارئ، وإمّا تفصيلاً لأحكامها إذا كانت موضع اختلاف الأنظار بين الأئمة والفقهاء السابقين، وإمّا بياناً للمقاصد الشرعية فيها. ويجمع كتاب المقاصد أكثر من ستمائة مسألة موزعة على أبواب وفصول الكتاب على النحو التالي:

عدد المسائل	الموضوع	في مسلسل فصول الكتاب
٧	احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة	١
١١	طرق إثبات المقاصد الشرعية	٢
١٠	طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها	٣
١	أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية	٤
٥٠	انتصاب الشارع للتشريع	٥
٧	مقاصد الشريعة مرتبتان	٦
٢٣	مقاصد التشريع العامة والصفة الضابطة للمقاصد الشرعية	٧
٦	ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة	٨
٣	السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها	٩
٤	المقاصد العامة من التشريع	١٠

عدد المسائل	الموضوع	في مسلسل فصول الكتاب
٢١	بيان المصلحة والمفسدة	١١
٣١	طلب الشريعة للمقاصد	١٢
٦٣	أنواع المصلحة المقصودة من التشريع	١٣
١٣	عموم شريعة الإسلام	١٤
٢٠	المساواة	١٥
٥	ليست الشريعة بنكاية	١٦
٣٢	مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير	١٧
٢	أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية	١٨
٢٧	التحيّل على إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة	١٩
٤	سدّ الذرائع	٢٠
٢٧	نوط الشريعة بالضبط والتحديد	٢١
١	نفوذ الشريعة	٢٢
٥	الرخصة	٢٣
١١	مراتب الوازع: جبليّة ودينيّة وسلطانية	٢٤
٣٦	مدى حرية التصرف عند الشريعة	٢٥
٢	مقصد الشريعة تجنبها التفرع وقت التشريع	٢٦
٤	واجب الاجتهاد	٢٧
١٨	في مقاصد التشريع التي تختص بأنواع المعاملات بين الناس، والمعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل	٢٨
٢١	مقصد الشريعة تقنين أنواع الحقوق لأنواع مستحقها	٢٩

عدد المسائل	الموضوع	في مسلسل فصول الكتاب
١٢	مقاصد أحكام العائلة: أسرة النكاح	٣٠
١٤	أسرة النسب والقرابة	٣١
١	أسرة الصهر	٣٢
١٢	طرق انحلال الأواصر الثلاثة	٣٣
٤	مقاصد التصرفات المالية	٣٤
٣٦	الملك والتكسب	٣٥
٢	الصحة والفساد	٣٦
٣١	مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان	٣٧
٤٥	مقاصد أحكام القضاء والشهادة	٣٨
٦٢٢	الجملة	

انظر فهرس المسائل والفروع

ولا يسعنا في هذا التمهيد أن نقف عند كل مسألة مسألة، فنجعل من «المقاصد» كتاب مسائل أو فروع، ولكننا نقتصر على أمثلة منها كاشفين، بما نورده من إحالات، عن الإطار أو السياق الذي وردت فيه، فنلمس عن كذب الدليل الشرعي، والقصد من التشريع، والمثال أو الفرع المستخدم في ذات المقام، وفي الجوانب ذات الصلة به. فيتضح لنا بذلك أن أحكام شريعتنا في غالبها، بهذا الاعتبار، شريعة معللة، ذات مقاصد وأهداف تتمثل في ما تجلبه من مصالح وتدرؤه من مضار.

١ - ومن أجل ذلك نشير إلى أن المؤلف بدأ في الفصل الثاني، «فصل طرق إثبات المقاصد الشرعية». بتصوير الاختلاف

الحاصل بين أئمة الفقه في تحديد معنى الذي بيده عقدة النكاح، وإسناد العفو إليه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ فحمله مالك على الأب في ابنته البكر والسيد في أمته؛ لأن هذين يعقد لهما بغير إذن. وذهب الشافعي إلى جعل العفو المذكور من حق الزوج لأن بيده حل النكاح بالطلاق^(١).

وجاء بضروب كثيرة من المعاملات منهي عنها مثل المزبنة لقول رسول الله ﷺ لمن سأله عن بيع التمر بالرطب. قال: «أينقص الرطب إذا جف؟». قال: نعم. قال: «لا إذن». وعلّة التحريم في المزبنة: الجهل بمقدار أحد العوضين.

وكذلك النهي عن بيع الجزاف بالمكيل إلا أن يأتي كل منهما على أصله كقطعة أرض جزافاً وإردبّ قمح بكذا. وعلّة منعه الجهل بأحد العوضين، كما ذهب إليه الفقهاء بطريق استنباط العلة. ويُستخلص من صور النهي عن هذه المعاملات مقصد شرعي هو إبطال الغرر في المعاوضات.

ونهي النبي ﷺ عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه أو يسوم على سومه، مشهور ومعروف. أخرجه مالك في الموطأ والبخاري في صحيحه. وعلّة النهي فيه ما في هذين التصرفين من الوحشة. وقصد الشرع من النهي دوام الأخوة بين المسلمين.

وكذلك النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، طلباً لرواج الطعام في الأسواق. وبيع الطعام بالطعام نسيئة، إذا حُمِل على إطلاقه عند الجمهور، وعلّته تفادي بقاء الطعام في الذمّة فيفوت الرواج. ومنها

(١) المقاصد: ٥٣ - ٥٤.

أيضاً الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن عمر مرفوعاً: من احتكر طعاماً فهو خاطئ^(١). وقول عمر رضي الله عنه لا حُكْرَةَ في سوقنا. لا يعمد رجال في أيديهم فضول أذهب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا يحتكرونه علينا. لكن أيُّما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء أو الصيف فذلك ضيف عمر، فليع كيف شاء وليمسك كيف شاء.

٢ - وللشريعة كما عبّر عن ذلك الشيخ ابن عاشور مقصد أساسي من التشريع يتمثل في مقامَي التغيير والتقرير.

القواعد والمقاصد باعتبار ما ينبني عليها، أو ما تدعو إليه من ترتيبات وتصرفات:

القسم الأول: يتضمن جملة من القواعد والمقاصد:

١ - العمل على تحقيق تنفيذ الشريعة مترتب على إيقاع حرمتها في نفوس الأمة. فالشريعة الإسلامية أعظم الشرائع بسدادها في يقين أمّتها. وهي معصومة ومستندة إلى الوحي، وطاعتها منبعثة عن اختيار.

٢ - اعتبار إقامة العلماء للشريعة، طلب تبليغها، هو مقصد من أهم مقاصد الشريعة. فلذلك لزم بثها وتكثير علمائها وحملتها.

٣ - الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لئلا تكون في بعض الأوقات معطلة.

٤ - إقامة ولاية يسوسون مصالح الأمة ويقومون العدل فيها، وينقذون أحكام الشريعة بينها.

(١) م: ١٢٢٧/٢.

٥ - كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصيّة لا يحلّ له أن يتصرّف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة.

٦ - الأئمة والولاة معزولون عما هو ليس بأحسن، وما ليس فيه بذل جهد. فالمرجوح أبداً ليس بأحسن، وليس في الأخذ به اجتهاد.

٧ - التأكيد على أن تكون الولاية في مظنة المصلحة وألا يكون العزل إلا لمفسدة.

٨ - من أسس المجتمع الإسلامي اشتمال نظام هيئة القضاء في الجملة على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي.

٩ - القضاء أمانة، والعدالة شرط في صحّة ولاية القضاء.

١٠ - القاضي أهم أركان القضاء. ففي صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحصل به من أحوال.

١١ - تميّز القاضي بأصالة الرأي والعلم، وبالعدالة، وبالسلامة من نفوذ غيره عليه.

١٢ - مقدرة القاضي على فهم مدركات المسائل وعللها خير منه له عند اشتباه المسائل واختلاطها^(١).

١٣ - العالم المقلد هو العالم بالأدلة لمذهب مجتهد مشهور. وهو لا يقصّر في استحقاق القضاء عن المجتهد.

١٤ - شروط رجال شورى القضاء تقارب شروط القضاء، وشروط العلم فيهم أقوى.

(١) المقاصد: ٥٢٦.

١٥ - ليس من طريق لحمل طبقات الأمة على الاقتناع بأحكام القاضي غير الأخذ بالأصلح من عموم أقوال العلماء.

١٦ - القضاة وأهل شورايم وأعاونهم، والوقوف في الأفضية على الرسوم والبيانات طريقاً لتنفيذ الشريعة في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتنوعاً.

١٧ - على الحاكم استقصاء وجوه الحجج الميَّنة للحق بقدر ما يستطيع ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض.

القسم الثاني: استنباط الأحكام من القواعد العامة:

ينتزع الفقهاء من القواعد فروعاً إما بطريق تحقيق المناط في الأحكام الكلية، لأن المنتزعات جزئيات لتلك القضايا الكلية، وإما بطريق القياس في الأحكام الجزئية، لأن المنتزعات منها مشابهة لتلك الجزئيات في وصف آذنت به أحكامها على تفاوت بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه، وخفائها لتفاوت مسالك العلة^(١).

القضاء بالعوائد:

يرجع هذا التصرف إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يُقضى بها ألا تنافي الأحكام الشرعية. فهي تدخل تحت حكم الإباحة. لأنها من الفطرة إما لأنها لا تنافيها، فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها. وهو ظاهر^(٢).

(١) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل. المقاصد: ١٤٩.

(٢) ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم: وهو الفطرة. المقاصد: ١٨٧.

الأوصاف الطردية:

ذكر الأوصاف المقارنة للمقصد من التشريع، وهي التي لا يتعلق بها غرض الشارع، ويسمونها الأوصاف الطردية، وهي الغالبة على الحقيقة الشرعية، مثل الكون في البرية في تصوير الحرابة. فإن ذلك أمر غالب وليس هو مقصود الشارع. ولذلك أفتى حُذَّاق الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة، إذا كان الجاني حاملاً للسلاح ومخيفاً لأهل المدينة^(١).

ترجيح المصلحة الكبرى:

يعلّل صاحب المقاصد ترجيح المصلحة العظمى عند التعارض بين المصلحتين بقوله: ولهذا قُدم القصاص على احترام نفس المقتصّ منه، لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل، لتقع السلامة من الثارات، ويتم انزجار الجناة عن القتل، ويتخلّص المجتمع من النفوس الشريرة^(٢).

العمل بالمصلحة المرسلة:

لا ينبغي التردد في صحة الاستناد إلى المصلحة المرسلة^(٣).

القسم الثالث: موضوعات ذات صلة بالأصول والمقاصد للإمام عليها ملاحظات أو له بشأنها اقتراحات:

جمعنا في هذا المحور ست مواد هي: الأصول والمقاصد، والتعليل، والقضاء، والإجراءات الشرعية، والسياسة الشرعية،

(١) طلب الشريعة للمصالح. المقاصد: ٢٢٥.

(٢) المقاصد: ٢٢٥.

(٣) المصالح المرسلة. المقاصد: ٢٤٥.

ومسائل الخلاف. وذلك قصد التنبيه إلى معانٍ خاصة لا حظها الإمام فيما هو موجود عند الفقهاء، وفيما يقترح العمل به.

(١) فمن قضايا الأصول التي عُني بها الشيخ ابن عاشور إيجاد ثلة من المقاصد القطعية يجعلها العلماء أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل^(١).

(٢) أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع. والواجب على علمائها التعرّف على علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها^(٢).

(٣) من أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة^(٣).
(٤) طريق تحقيق عموم الشريعة والالتزام بها.

هذا ما ورد في الكتاب من كليّات كثيرة، وفي السُّنة من قواعد عامة. وكذلك المجملات والمطلقات التي في القرآن ومعظمها مرادٌ إطلاقه وإجماله. وللفقهاء طرائق في تطلب بيان المجمل وتقييد المطلق بحمل اللفظ المطلق في موضع على مقيد في موضع آخر، وإن لم يكونا من نوع واحد^(٤).

(٥) توجه الإسلام في أحكامه إلى عامة المسلمين ناشئٌ عن قابليته للتطبيق في مختلف أحوال العصور بدون حرج ولا مشقة ولا عسر، وقد غير الإسلام بعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا

(١) مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية. المقاصد: ١٤٠.

(٢) تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل. المقاصد: ١٥٩.

(٣) عموم شريعة الإسلام: المقاصد: ٢٦٢.

(٤) عموم شريعة الإسلام. المقاصد: ٢٦٤.

عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة، ومن دون أن يلجؤوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة^(١).

(٦) لسدّ الذرائع تعلق قوي بمبحث التحيّل^(٢).

(٧) محافظة الشريعة على أحكامها في الأموال التي يتحقّق فيها عدم فوات المقصد. وصورة ذلك منع الوصية للوارث بما دون الثلث، وأباحتها للموصي إن كانت الوصية لغير الوارث. فكان الظاهر أن إعطاء الثلث لبعض الورثة أولى بالجواز. ولكن منعه إنما هو للمحافظة على قصد الموارث. وهو تعيين أنصبا للورثة لا يتجاوزها الناس، إبطالاً لما كان عليه أهل الجاهلية. فمن أجل ذلك منعت الوصية للوارث مطلقاً، وأنفذت للأجنبي في الثلث^(٣).

(٨) تعرض الإمام للقياس في مواضع كثيرة منها قوله: ومن هذا القبيل النهي عن الانتباز في الحنّتم والجّرّ والمزفّت والمُقيرّ. والمقصود أنه يسرع إليها الاختمار وليس ذلك لمجرد الأسماء^(٤).

(٩) في اعتياد الفقهاء تعليل القياس توجيه الأنظار إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمّى بالحكمة أو المصلحة أو درء المفسدة^(٥).

(١٠) التوقف والقضاء في الأحكام. وصورة ذلك مسألة العول في الميراث، التي بناها الأئمة الفقهاء على حالة مشكّلة وقعت زمن عمر. وقد تقدم الحديث عنها.

(١) عموم شريعة الإسلام. المقاصد: ٢٧٥.

(٢) سدّ الذرائع. المقاصد: ٣٣٥.

(٣) نفوذ الشريعة. المقاصد: ٣٥٢.

(٤) نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال. المقاصد: ٣١٢.

(٥) نوط الشريعة بالضبط والتحديد. المقاصد: ٣٤٤.

الباب السادس
مصادر التشريع

الفصل الأول

أنواع مصادر التشريع

إلى جانب مباحث مقاصد الشريعة وما لها به من علاقة، ننبّه من جديد إلى أنّ مهمة الدارس لهذا الفن لا تقتصر على التعريف بالمقاصد وبيان أقسامها، بل تمتد إلى الوقوف على أنحاء وطرق إثبات المقاصد من جهة، وإلى معرفة الأدلة التفصيلية التي تُستنبط منها أحكام الشريعة من جهة ثانية. وهكذا تكون النظرة شاملة ودقيقة تصل الأحكام بأدلتها التفصيلية، وتربط تلك الأدلة بما تصوّره من مقاصد ومصالح يتحقّق بها غرض الشارع من التكليف، وغرض المكلف من الحصول على الغايات والأهداف التشريعية التي كتبها الله له لاستجابته لأحكامه.

وليس في قول الإمام: وقد يظن ظانّاً أنّ في مسائل علم أصول الفقه غنيّةً لمتطلّب هذا الغرض فيقوم هذا دليلاً على جواز إلغاء مسائل علم المقاصد وعدم ذكرها والتعرّض إليها، كما أنه لا يريد من عدم اطّراح علم أصول الفقه أو إغفاله أن يبقى على ما هو عليه من جمود وخلط^(١)، بل دعا إلى تجديده وفضل ما ليس من القضايا الأصولية عنه. فإنّ هذا لا يقتضي أبداً تجاوزه إلى غيره من العلوم في قضاياها الأساسية، بل هو محل إفادة ونقد وتطوير. وهل هو إلا

(١) المقاصد: ٦.

كاشف عن محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى تقرب فهم المتصلع فيها من أفهام أصحاب اللسان... مثل مسائل مقتضيات الألفاظ وفروعها من عموم وإطلاق، ونص وظهور، وحقيقة وأضدادها، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية من تخصيص وتقييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك^(١).

ومصادر الشريعة المتفق عليها وما في حكمها هي الكتاب والسنة، ثم الإجماع والقياس.

من مصادر التشريع:

وألحق أئمة المذاهب بها مصادر أخرى اختلفوا في الاعتداد بها والاعتماد عليها. وهي: المصلحة المرسلة، والاستحسان، وسدّ الذرائع، وإبطال الحيل، وقول الصحابي، والعرف، وشرع من قبلنا، والاستصحاب.

وبيّن الشاطبي وجه حصر الأدلة في المصادر المذكورة أعلاه في موافقاته حين قال: أصول الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض.

والأول هو الكتاب والسنة، والثاني هو القياس والاستدلال. ويلحق بكل واحد منهما وجوه. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري^(٢).

(٢) الموافقات: (٣) ٤١/٣.

(١) المقاصد: ٩.

الكتاب :

القرآن أعظم المصادر وأصحّها . وهو قطعيّ المتن ظنيّ الدلالة ، متعبّد بتلاوته .

وفي تصوير أهميته ودوره في التنبيه على علل الأحكام ومقاصد التشريع التي استهدفها الشارع عن طريق خطابه وتشريعاته وردّ عن بعض أئمة الفقه : أن الكتاب كلية الشريعة ، وعمدة المقصد ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر . وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . . . وإذا كان كذلك لزم بالضرورة لمن أراد الاطلاع على كليات الشريعة ، وطمع في إدراك مقاصدها ، واللحاق بأهلها أن يتخذها سميره وأنيسه ، وأن يجعله على مرّ الأيام جليسه^(١) .

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تنبّه على مقاصد الشريعة منها :

□ شمولية الخطاب الإلهي كما يدلّ على هذا قوله ﷻ : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) .

□ دفع الحرج عن المكلفين لقوله تعالى : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٣) .

□ تحقيق العبادة والإخلاص فيها للحق جل وعلا : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾^(٤) ، وقوله : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ

(١) ابن قدامة المقدسي . روضة الناظر وجنة المناظر : ١٧٧/١ ؛ الشاطبي .

الموافقات : ٣/٣٤٦ .

(٢) سورة النحل ، الآية : ٨٦ . (٣) سورة المائدة ، الآية : ٦ .

(٤) سورة البيّنة ، الآية : ٥ .

رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصَّلٰتِ ﴿١﴾ .

□ والقيام بالعدل في كل شيء، والاستقامة لله في القول والعمل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّيْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللَّهَ اِنَّ اللَّهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ (٢) .

□ ومن المقاصد المعلن عنها في الكتاب أيضاً:

الانكفاف عن الفساد والإفساد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا﴾ (٣)، وقوله: ﴿اِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللَّهَ وَرَسُوْلَهُٓ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقْتَلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ جِزْيٌۢ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾ (٤) .

□ التمسك بالوحدة ومحاربة التفرق والانقسام. ومما يدل على هذا المقصد الجليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنزَعُوْا فَنَفْسَلُوْا وَتَذَهَبَ رِيْحَكُمْ﴾ (٥)، وقوله: ﴿وَاصْلِحُوْا ذٰتَ بَيْنِكُمْ﴾ (٦) .

والأمثلة على هذا المقصد وما يتفرع عنه متوافرة في الشريعة الإسلامية، لحرصها على حماية كل المصالح الأساسية: الضرورية والحاجية والتحسينية. قال الشاطبي: إذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليّاتها المعنوية وجدناها قد تضمّنّها القرآن الكريم على الكمال. وهذه هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها، وهذا كله ظاهر (٧) .

(٢) سورة المائدة، الآية: ٨ .

(١) سورة النحل، الآية: ٣٦ .

(٤) سورة المائدة، الآية: ٣٣ .

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٥٦ .

(٦) سورة الأنفال، الآية: ١ .

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٤٦ .

(٧) الموافقات: (٣) ٣/٣٦٧ .

السُّنة:

والسُّنة النبوية بيان للكتاب. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١). وقد استقلت بأحكام وتشاريع كالذي ورد منها في الصلاة والزكاة وغيرهما من القضايا العبادية، أو ما جاء فيها من أحكام لها علاقة بالأنكحة والعقود والقصاص والحدود من العاديات. وقد أُلزم الله بها في قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، كما حذّر سبحانه من مخالفة رسوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٣).

فالكتاب والسُّنة في المنزلة العليا. قال الشاطبي: وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن والسُّنة. فلم يتخلف عنها شيء. والاستقراء يبيّن ذلك. ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسُّنة. ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصّوا عليه^(٤).

وكذلك قوله ﷺ مشيراً إلى جملة من الحِكم والمقاصد والمصالح كما في قوله: «فإنما بعثتم مبشّرين ولم تبعثوا معسّرين»^(٥)، وقوله: «إن الدين يسر»^(٦).

وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٧)، وقوله: «وإنما جعل الاستئذان لأجل البصر»^(٨)، وقوله: «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم»^(٩)، وقوله: «دعه لا يتحدث الناس أن

(١) سورة النحل، الآية: ٤٤. (٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣) سورة النور، الآية: ٦٧. (٤) الموافقات: (٣) ٢٩/٤.

(٥) خ: ٣٢٣/١. (٦) خ: ٩٣/١.

(٧) ط: ٧٤٥/٢.

(٨) خ: ١٢٩/٧ - ١٣٠؛ م: ١٦٩٨/٣.

(٩) خ: ٤٢٩/٣.

محمدًا يقتل أصحابه»^(١).

وهذان المصدران: الكتاب والسنة؛ والاستنباط منهما مستند التشريع، تتبين المقاصد للناظر فيهما بإدراك ما تضمنناه من أهداف الأحكام، وغاياتها التشريعية. ولا شك أن السنة بالإضافة إلى ما ذكرناه مبيّنة للمراد من القرآن. وهي تشتمل أيضاً على بيان مقاصد بعض الأحكام التي لم ينص القرآن على مقاصدها، وعلى زيادة بيان لما ورد من ذلك في الكتاب.

ومن المقاصد التي نبّهت إليها السنة في خصوص أحكام النكاح مثلاً قوله ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج. فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»^(٢). ومن المقاصد التي بيّنتها السنة قوله ﷺ في الجمع بين المرأة وعمّتها، والمرأة وخالتها: «إنكنّ إن فعلتن ذلك فطعننّ أرحامكن»^(٣).

والحديث عن هذين المصدرين الأساسيين مستوفى أو يكاد عند أكثر الأصوليين.

الإجماع:

هو المصدر الثالث من مصادر التشريع المتفق عليها. وهو لغة: العزم، والاتفاق، واصطلاحاً: اتفاق مجتهدي الأمة، وقيل: اتفاق جميع من هو أهل له على حكم شرعي في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ.

وشرطه عند الشافعية انقراض العصر، وثبوته من أهل العدالة

(٢) خ: ١١٧/٦.

(١) خ: ٤٦/٦.

(٣) حَب. الإحسان: ٤٢٦/٩.

والاجتهاد كالثبوت بالنص لقوله ﷺ: «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار أو في النار». وقال الحاكم معقّباً على هذا الحديث بأنه روي بأسانيد يصحّ بمثلها الحديث^(١). ومن شروطه المتفق عليها شرائط الأهلية كالعقل والبلوغ والإسلام والعدالة، والكينونة من أهل الاجتهاد ومن أهل السنة والجماعة^(٢).

واستدلّوا على حجّيته بما أفادوا من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولَّاهُ مَا تَوَلَّى﴾^(٣).

وأما سببه فقد يكون توقيفاً على الكتاب والسنة، أو استنباطاً منهما، أو توفيقاً من الله للمجموعين إلى الصواب وإلهامهم الرشد. ف«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». قال الحاكم: هذا الحديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه^(٤).

وهو فيما اتفق عليه أهل العلم يدعو إلى الانتباه والتأمل كالذي أشار إليه البخاري في كتاب الاعتصام من صحيحه في باب ما ذكره النبي ﷺ وحضّ فيه على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة، وما كان بها من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي والمنبر والقبر^(٥).

(١) المستدرک: ١١٥/١.

(٢) الآمدي. الأحكام: ٣٢٤-٣٢٨؛ الغزالي. المستصفى. ١٨١/١ - ١٨٥؛ البخاري. كشف الأسرار: ٢٣٦/١؛ السرخسي. الأصول: ٣١٠/١.

(٣) سورة النساء، الآية: ١١٥. (٤) المستدرک: ٨٧/٣.

(٥) أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. المقاصد: ٨٢.

ومنه ما كان موضعه الأحكام ذات العلة الخفية ومما استنبط له الفقهاء علة.

ويقتضي الإجماع الحكم قطعاً و يقيناً، كرامةً لما اتفق عليه الأئمة وإن شدد عنهم النظام من المعتزلة، وقوم من الإمامية، والرافضة والخوارج. والإجماع بحكم ما بيناه من أقوى الطرق لمعرفة الأحكام ومقاصدها. ذلك أن ما يقع عليه الإجماع من المقاصد يكون أقوى من المقاصد المختلف فيها، كما أن معرفة المقاصد شرط ضروري في الاجتهاد، والاجتهاد شرط في الإجماع، وشرط الشرط شرط في المشروط.

القياس :

لا شك أن الأصل المعتمد في القياس هو التعليل. والقياس في اللغة: هو تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به. وفي الاصطلاح - كما حدده أبو بكر الباقلاني -: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.

وقال بعض المحققين: هو مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليها في المعنى المعتبر في الحكم. وأحسن ما ورد في حدّه: استخراج مثل الحكم المذكور لما لم يذكر، لجامع بينهما.

وقال ابن القيم في معنى القياس: قال الإمام أحمد: القياس أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله. فأما ما أشبهه في حال وخالفه في حال، فأردت أن تقيس عليه فهو خطأ. وقد خالفه في بعض أحواله ووافقه في بعضها. فإذا كان مثله في كل

أحواله فما أقبلت به وأدبرت به فليس في نفسي منه شيء^(١).

وموضوع القياس: طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق فرع بأصله.

والقياس هو المصدر الرابع من المصادر الأساسية في التشريع. ويترتب وجوده على وجود ركنه - وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل، والتي اشترط القائلون به المثبتون له من علماء الأصول أن تكون العلة فيه مشتملة على المناسبة. وذلك لما ينجرّ عن ترتب الحكم عليها من جلب مصلحة أو درء مفسدة. وصرّح الغزالي بوجوب مراعاتها للمقاصد. قال: وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو مناسب^(٢).

أنواع القياس:

ينقسم القياس عند الجمهور إلى عقلي، وهو ما يكتفى فيه بالعقل، وشرعي وهو ما لا بد فيه من أصل معلوم بالشرع.

ومن القياس قياس الطرد. وهو عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. ومنه قياس العكس، وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم لما في غيره لافتراقهما في الحكم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: الناس في مسمى القياس على ثلاثة أقوال:

(١) ابن القيم. إعلام الموقعين: ٢٦٩/١.

(٢) المستصفي: ٢٥١/٢؛ شفاء الغليل: ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥.

١ - كونه حقيقةً في التمثيل، مجازاً في الشمول. وبهذا قال الغزالي وأبو محمد.

٢ - وعند ابن حزم حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل.

٣ - والأصح الذي عليه الجمهور أنه حقيقة في التمثيل والشمول.

وقياس التمثيل يصدق على ما فيه إلحاق الشيء بنظيره، وقياس الشمول عبارة عن إدخال الشيء تحت الحكم العام الذي شمله. وكل منهما متصل بالآخر. والقياس ثابت فيهما وهو التقدير والاعتبار والحسبان^(١).

أقيسة الاستدلال:

وقسم ابن القيم الأقيسة المستعملة في الاستدلال، وهي التي تختلف باعتبار ذكر العلة فيها وعدم ذكرها، إلى ثلاثة أقسام هي:

(١) قياس العلة. وهو ما صرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع.

(٢) قياس الدلالة. وهو الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بدليل لعلّة وملزومها.

(٣) قياس الشبّه. وهو ما ألغى الفارق فيه، بأن كان الوصف الجامع لم يصرّح به في القياس، كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على العتق بواسطة نفي الفارق بينهما. وهذه الأقيسة الثلاثة واردة بأمثلتها في القرآن الكريم.

(١) الفتاوى: ٢٥٩/٩.

أما قياس العلة فكثير في القرآن. قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهَلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهِمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَكُمْ وَارْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (١).

وردت في هذه الآية إشارة إلى من كان قبلنا من القرون. ثم الحديث عن لحق بهم من غيرهم. وتبين أن ذلك كان لمعنى القياس وهو ذنوبهم في الأصل. والجاهليون في عصر النبي ﷺ هم الفرع، والذنوب العلة الجامعة، والحكم الهلاك. فهذا محض قياس العلة (٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣).

وقوله جل شأنه: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (٤).

وأما قياس الدلالة فهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة، وملزومها. ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ لِإِلْتِقَاءِ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (٥). وبيانه: إنكم إن كنتم في ريب من البعث فليستم ترتابون في أنكم مخلوقون، وليستم ترتابون في مبدأ خلقكم من حال إلى حال

(١) سورة الأنعام، الآية: ٦.

(٢) ابن القيم. إعلام الموقعين: ١/١٣٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٥٩. (٤) سورة آل عمران، الآية: ١٣٧.

(٥) سورة الحج، الآية: ٥.

إلى حين الموت والبعث الذي وعدتم به نظير النشأة الأولى . فهما نظيران في الإمكان والوقوع، فإعادتكم بعد الموت خلقاً جديداً كالنشأة الأولى التي لا ترتابون فيها، فكيف تنكرون إحدى النشأتين مع مشاهدتكم لنظيرها . وقد أعاد سبحانه هذا المعنى وأبداه في كتابه بأوجز العبارات وأدلها وأفصحها وأقطعها للعدر وألزمها للحجة^(١) .

فالتمثيل في القرآن ضبط لمن تدبره . وجملة صور ومبادئ وأحكام دعا الله إليها عباده وأمرهم بالاستماع إليها من أجل تعقلها والتفكر فيها والاعتبار بها . ومن ثم عندما يبرز الطرفان في التمثيل ينظر في تسوية أحدهما بالآخر . وأساس ذلك في بناء الأحكام هو التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين وعدم تسوية أحدهما بالآخر . وهذا روح القياس . وقد فطر الله الناس على هذا السلوك ودعاهم إلى إلحاق النظير بنظيره . وأنكر التفريق بين المتماثلين، والجمع بين المختلفين . فالعدل والميزان الذي أنزله الله سبحانه شرعاً وقدرأً يأبى ذلك^(٢) .

ومنه قوله جل وعلا: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣) .

وأما قياس الشبه فلم يحكه الله إلا عن المبطلين . وبالجملة فهو مردود ومذموم، إما لكون التساوي فيه مجرد شبه صوري كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي

(١) ابن القيم . إعلام الموقعين : ١١٩/١ - ١٢٠ .

(٢) ابن القيم . إعلام الموقعين : ١٤٤/١ .

(٣) سورة فصلت، الآية : ٣٩ .

الْحَيَوَةُ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ﴿١﴾ .

وجاء ذكر أعضاء الأصنام في القرآن في صورة عاطلة عن حقائقها وصفاتها. وذلك قوله تعالى: ﴿الْهَمُّ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونَ﴾ (٢) .

فالحقائق والصفات المذكورة في هذه الآية معدومة فارغة خالية عن الأوصاف والمعاني. فاستوى وجودها وعدمه. وفيما ذكرناه من الملاحظات ما يدحض قياس الشبه، الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضي للحكم. والله أعلم (٣) .

وقسموا القياس أيضاً باعتبار قوته وضعفه إلى قسمين: جلبي: ومن تعريفاته أنه ما عُلِمَ فيه نفي الفارق قطعاً، وخفي: وهو ما لم يُقطع فيه بنفي الفارق، ولم تكن علته منصوصاً عليها أو لم تكن مجمعاً عليها.

وأطلقت الحنفية على الجلي لقب القياس، وعلى الخفي لقب الاستحسان.

وإلى أقسام القياس الفقهي الأصولي المبيّنة قواعده وأأسسه بصورة دقيقة علمية على ما عند علماء الأصول، وإلى ظهور مذهب الظاهرية وانقسام العلماء بعده طائفتين مثبتة وناقية. أضاف الإمام

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٣٣ - ٣٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٩٥.

(٣) ابن القيم. إعلام الموقعين: ١٤٨ - ١٥٢.

الأكبر قياساً آخر تحدث عنه الناس كثيراً في أوساط المجدّدين . ذلك أن الإمام الأكبر نَبّه، كما قدمنا، إلى وجود قياس آخر هو قياس الأجناس المُحدّثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع . ثم قال، بعد ذكر هذا الصنف الرابع: أليس هو الأولى والأجدر بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح عامها وخاصها بعضها على بعض .

جريان القياس :

ورغم أهمية القياس، واتفاق الجمهور على اعتماده نجد الفقهاء والأصوليين مختلفين في جريان القياس . فأجاز الجمهور القياس في الحدود والكفارات، والمقدرات، والرخص . وهذا قول المحققين . وأجاز الجمهور القياس في العادات والخلفيات إلا فيما كان طريقه العادة والخلفة كأقل الحيض وأكثره، وأقل النفاس وأكثره فإنه لا يجوز إثباته بالقياس؛ لأن أسبابها غير معلومة لا قطعاً ولا ظاهراً . فوجب - كما قال أبو إسحاق الشيرازي - الرجوع فيها إلى القول الصادق^(١) . وعلّل الإسنوي عدم جريان القياس فيها بسبب اختلاف الأشخاص والأزمنة والأمزجة . وكذلك منعوا جريان القياس فيما طريقه الرواية والسمع كقران النبي ﷺ، وإفراده، ودخوله مكة صلحاً أو عنوة . ومنعوا من التعبد بالقياس في كل أحكام الشرع . واعتبروا ذلك محالاً؛ لأن القياس لا يصحّ إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، ولكن أحكام الأصول شرعية^(٢) .

(١) الرازي . المحصول: (١) ٤٧٧/٢ .

(٢) الرازي . المحصول: ٤٧٩/٢؛ نهاية السؤل: ٣٦/٣؛ السبكي . الإبهاج: ٢٦/٣ .

المصلحة المرسلة:

تعرض كثير من الفقهاء والأصوليين عند حديثهم عن المصالح إلى اعتبارها ثلاثة أنواع: معتبرة وملغاة ومرسلة. فالمعتبرة والمُلغاة واضحتان لا تحتاجان منا إلى بيان. أما المصلحة المرسلة فهي التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها. قال زكي الدين شعبان في تعريفها: هي عبارة عن المعاني التي يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلبُ منفعة أو دفع مفسدة عن الخلق^(١)، وتعرف عند بعض الأصوليين بالاستصلاح.

ويظهر لنا من تعريفها هذا أنها في واقع الأمر تلك التي سكت الشارع عن بيان حكمها، وليس لها أصل تقاس عليه، غير أنها يوجد فيها معنى يصلح أن يكون علّةً ومناطقاً لحكم شرعي يحكم به، بناء على ذلك المعنى المناسب.

ولكونها أصلاً يعمل به وحنة يصح الاستناد إليها. جعلها الشيخ ابن عاشور نوعاً من أنواع القياس، إذ القياس المعروف في علم الأصول والمعتمد عليه عند الأئمة، كما قدمنا، هو قياس العلة. والمصلحة المرسلة قياس ثان هو قياس الجنس. وإذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة بآخر للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادث في الأمة، لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخّل في الاحتجاج الشرعي^(٢).

وعقب الشيخ ابن عاشور على المنكرين للمصلحة المرسلة

(١) أصول الفقه الإسلامي: ١٨٢. (٢) المقاصد: ٢٤٥.

بقوله: وإني لأعجب فرط العجب من إمام الحرمين على جلاله علمه ونفاذ فهمه كيف تردّد في هذا المقام؟! وأما الغزالي فأقبل وأدبر فلحق مرّة بطرف الوفاق لاعتباره المصالح المرسله، ومرّة بطرف رأي الجويني، إذ تردّد في مقدار المصلحة^(١).

واشترطوا للعمل بالمصلحة المرسله شروطاً أربعة:

(١) أن تكون المصلحة من المصالح التي لم يقدّم عليها دليل شرعي يلزم منه إلغاؤها. وذلك كالتّي تقتضي جواز المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى.

(٢) أن تكون المصلحة من المصالح المحقّقة. وذلك كتسجيل العقود فإنه يقلّل من شهادة الزور. فإن كانت المصلحة متوهّمة لم يجز العمل بها.

(٣) أن تكون المصلحة من المصالح العامة. فلا يصح تشريع الحكم لقاء المصلحة الخاصة. وهذا ما اقتضى بطلان فتوى يحيى بن يحيى بوجوب الصوم في كفارة الإفطار عمداً دون الإعتاق، وهو من القادرين عليه. أنكر ذلك الفقهاء وقالوا: إنها فتوى تخالف النصّ.

(٤) أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها غير جارية في الأمور التبعديّة أو العقوبات. وهي التي تدرك العقول معناها المناسب من تشريعها.

وقد عمل الصحابة بالمصلحة وبنّوا كثيراً من الأحكام عليها. ومعلوم أن التشريع الإسلامي قام على مراعاة مصالح الناس وتحققها للجميع.

ومما اعتمد الحكم فيه على العمل بالمصلحة مسائل كثيرة، نذكر منها:

(١) المقاصد: ٢٤٥، ٢٤٦.

□ جمع القرآن في المصحف. وقد أمر به أبو بكر وانشرح له صدره، ورضيه عمر، ووافق عليه زيد بن ثابت، وأجمع على اعتباره الصحابة^(١).

□ إجماع السلف على جعل حد شارب الخمر ثمانين جلدة. وأصل هذا التحديد ما ارتآه عبد الرحمن بن عوف، أو علي بن أبي طالب. وحَدُّه عند الشافعي وأبي ثور وداود وأهل الظاهر أربعون. ثم أصبح الحد ثمانين مجمعاً عليه. وذلك ما حكاه النووي بقوله: هو أربعون، وللإمام أن يرقى به إلى الثمانين، وما دونها، تعزيراً إن رأى ذلك^(٢).

□ وضع دواوين العطاء: أول من فعل ذلك عمر بن الخطاب. رتب الناسَ فيها، وقَدَّرَ الأعطيات بعد مشاورته الصحابة. وتفرق ديوان العطاء بعد ذلك إلى ديوان الجند، وكان خاصاً بضبط ما ينوب الجند من العطاء، وديوان الخراج لمعرفة ما يرد إلى بيت المال، وما يفرض لكل مسلم من العطاء. وكان ذلك عندما كثر الناس، وجُيِّبَت الأموال، وفرضت الأعطيات^(٣).

□ ترك عمر قسمة الغنائم من أرض سواد العراق وقت الفتوح لتكون عُدَّة لنوائب المسلمين^(٤).

□ تدوين الحديث في زمن عمر بن عبد العزيز وقوله: تحدث الناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور^(٥).

(١) المقاصد: ٢٤٩ - ٢٥٠ + تع: ٢.

(٢) شرح مسلم: ٢١٥/١١ - ٢١٦.

(٣) الخزاعي. تخريج الدلالات: ٢٣٧.

(٥) المقاصد: ٢٥١، ٢٥٢.

(٤) المقاصد: ٢٥١.

□ وأضاف الشيخ ابن عاشور إلى هذا كله ما أحدثه قضاء الإسلام وأئمة من أساليب المرافعات، وضرب الآجال، واستفسار الشهود، والسجن للملذ عن الجواب، وإحداث يمين القضاء لمن أثبت لنفسه حقاً بالحجة على ميت أو غائب ونحو ذلك^(١)

ونجد أمثلة أخرى للمصالح المرسلة عند الباحثين، فقد عدّوا منها:

□ تضمين الصناع. والمصلحة في هذا ترجع إلى التيسير ورفع الحرج وحفظ الأموال^(٢).

□ جواز العقاب بأخذ الأموال على بعض الجنايات^(٣).

□ اختيار الأمثل للقضاء الإسلامي إذا فُرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس^(٤).

□ جواز التعذيب بالتهمة^(٥).

□ توظيف الإمام العدل الثقة الحصيف المأمون على شؤون المال^(٦).

(١) المقاصد: ٢٥٣.

(٢) الشاطبي. الاعتصام: ١١٩/٢؛ د/ مصطفى زيد. المصلحة في التشريع الإسلامي: ٣١؛ البوطي. ضوابط المصلحة: ٣٥٦.

(٣) الشاطبي. الاعتصام: ١٢٣/٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧.

(٤) الشاطبي. الاعتصام: ١٢٠/٢؛ البوطي. ضوابط المصلحة: ٣٥٠.

(٥) الشاطبي. الاعتصام: ١٢٠/٢ - ١٢١؛ البوطي. ضوابط المصلحة: ١٩١، ١٩٢، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠.

(٦) الشاطبي. الاعتصام: ١٢١/٢ - ١٢٢؛ البوطي. ضوابط المصلحة: ٣٥٠.

□ جواز قتل الجماعة بالواحد^(١).

□ تعيين الخليفة أو اختياره مثل ما فعل أبو بكر وعمر^(٢).

□ إحداث عثمان أذاناً ثانياً يوم الجمعة بالسوق^(٣).

□ اتخاذ وسائل للإعلام بالقدر الذي لا يتنافى مع أصل من أصول الشريعة أو أي نص من نصوصها^(٤).

وبناء على ما تقدّم وعلى ما ذكره صاحب المقاصد بشأن المصالح من قوله: لا يجوز الاختلاف في حجيتها إذا كانت مصالح محضة لا تعارضها مصالح أخرى ولا تخالطها مفسد، نجد بعد التحليل موافقة جماعية على اعتماد المصالح مرّة بشروط كما هو الأمر عند الغزالي، ومرّة على الإطلاق.

ذكر ذلك عبد الوهاب خلاًف قائلاً: والذي خلص من أقوال العلماء في المصلحة المرسلّة أنه لا خلاف بينهم في التشريع بها، وأنه لم يذهب واحد منهم إلى أنه لا تشريع إلا بناء على مصلحة اعتبرها الشارع بذاتها، لأن مصالح الناس تتجدّد. وقد تقتضي ضرورات الناس وحاجاتهم في عصر من العصور مصالح لم يكن لها نظائر في عصر التشريع، ولا بد من التقنين لها^(٥).

(١) الشاطبي. الاعتصام: ١٢٥/٢ - ١٢٦؛ البوطي ضوابط المصلحة: ١٤١ -

١٤٢، ١٤٧ - ١٥٠، ٣٥٧؛ مصطفى زيد. المصلحة في التشريع

الإسلامي: ٣٢.

(٢) مصطفى زيد. المصلحة في التشريع الإسلامي: ٣١.

(٣) عبد الوهاب خلاًف. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص منه: ٨٨.

(٤) البوطي. ضوابط المصلحة: ٣٥٠.

(٥) عبد الوهاب خلاًف. مصادر التشريع الإسلامي: ١٧٥.

وذهب الدكتور مصطفى زيد إلى أنه لا محل للخلاف في أصل بناء الأحكام على المصلحة، إذ هي من أقوى الأصول الشرعية، وأثبتها وأولاها بأن تُبنى الأحكام عليها، ما دامت المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، وما دام في بناء الأحكام عليها رفع حرج^(١).

ويمضي الدكتور البوطي مثل خلاف زيد إلى دعم موقف الشيخ ابن عاشور خصوصاً حين يقول: وصفوة القول إن المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق. والمراد من الاتفاق اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة. وليس من المهم بعد ثبوت ذلك أن تنكرها فئة كالظاهرية أو آحاد الأصوليين كالقاضي أبي بكر الباقلاني والآمدي^(٢).

الاستحسان:

الاستحسان في الأصل ميل النفس إلى ما تهواه وترضاه دون رعاية دليل من الأدلة الشرعية المعروفة. وهو ما واجهه أهل الأثر بالتصدي والإبطال حتى بلغ الأمر بالإمام الشافعي إلى القول بأن من استحسّن فقد شرّع، أي وضع شرعاً من قبل نفسه^(٣). وهذا في واقع الأمر ما لا يقول به أحد من الأئمة. ولدفع ألوان المعارضة إلى الاختفاء ضبط الفقهاء للاستحسان معناه الاصطلاحي. قال الكرخي: هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وممن انتصب للردّ على الإمام الأعظم أبي حنيفة لاعتماده الاستحسان قبل ضبط معناه الاصطلاحي

(١) د/ مصطفى زيد. المصلحة في التشريع الإسلامي: ١٨١.

(٢) البوطي. ضوابط المصلحة: ٢. (٣) الآمدي: ١/١٤٠.

الأصولي، عدد لم يتبين لهم أن الاستحسان قسم خامس من الحجج الشرعية عند صاحب المذهب. وهذا تسرع في الطعن، وقدح في مقالة الإمام، ولما يقفوا على المراد من الاستحسان في الاصطلاح^(١).

وقال ابن العربي من المالكية: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين.

وقال القاضي أبو يعلى من الحنابلة: الاستحسان مذهب أحمد. وهو أن يُترك حكم إلى حكم أولى منه. وحدد الشاطبي موضع العمل بالاستحسان في قوله: يُعمل به إذا كان القياس يؤدي إلى فوات مصلحة أو إلى جلب مفسدة. فيجب تركه حينئذٍ لما فيه من الحرج^(٢).

وذكره السرخسي وجعله أحد قياسين: أحدهما جليّ ضعيف الأثر يسمى قياساً، والآخر خفي قويّ الأثر يسمى استحساناً. والترجيح إنما يكون بالأثر لا بالخفاء والوضوح^(٣).

وهو أنواع كثيرة بحسب طرق إثباته. ذلك أنه يمكن أن يثبت بطريق النص، أو بالإجماع، أو بالضرورة، أو بالعرف، أو بالمصلحة.

(١) فالاستحسان الثابت بالنص يشمل جميع المسائل التي أعطاهها الشارع حكماً مخالفاً لحكم نظائرها على وجه استثنائي

(١) البخاري. كشف الأسرار: ٣/٤.

(٢) شلبي. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي: ٢٥٧.

(٣) المبسوط: ١٠/١٤٥.

كالسَّلْم والإجارة والتوصية والحكم ببقاء الصوم لمن أفطر ناسياً .

(٢) والاستحسان الثابت بالإجماع أي باتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في زمن من الأزمان على حكم شرعي لحادثة على خلاف الأصل العام المقرر في أمثالها، أو سكوتهم على ما يفعله الناس دون إنكار عليهم. ومن أمثله الاستصناع وإطفاء الظمأ نظير مبلغ معيّن من المال.

(٣) الاستحسان الثابت بالضرورة والحاجة. ويكون في كل مسألة يُعدل فيها عن القياس لحاجة الناس وضرورتهم. ومثاله الحكم بطهارة سؤر سباع الطير، والحكم بطهارة البئر التي وقعت فيها النجاسة.

(٤) الاستحسان الثابت بالقياس الخفيّ. ومحله وجود قياسين جليّ وخفيّ فيعدل عن الأول كما في وقف الأراضي الزراعية.

(٥) الاستحسان الثابت بالعرف كالنهي عن بيع وشرط. ومثاله أن يخلف المرء على أن لا يأكل لحماً ويأكل سمكاً. ويتحقّق في كل مسألة جرى العرف فيها على خلاف القياس.

(٦) الاستحسان الثابت بالمصلحة المرسلة. ويكون في كل مسألة عُدل فيها عن الحكم الذي يَقْضِي به القياس إلى حكم آخر يثبت لها بناء على المصلحة الراجحة كعدم إنهاء عقد المزارعة بموت المتعاقدين أو أحدهما، وكدفع الزكاة إلى بني هاشم.

وفرّقوا بين القول بالمصلحة المرسلة والقول بالاستحسان؛ فإذا كان الأخذ بالمصلحة في مقابل قاعدة عامة اعتبر ذلك استحساناً، وإن لم يكن فيه مخالفة للقياس لم يكن استحساناً.

سدّ الذرائع :

الذريعة لغة: هي السبب، والوسيلة إلى الشيء، وجمعها ذرائع. ومثلها الدريئة، وهي الجمل يُختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه، ويسبب ذلك الجمل مع الوحش أولاً حتى تألفه.

وللمنية أسباب تقرّبها كما تقرب للوحشيّة الذرع^(١)

وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين: هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصّل بها إلى فعل محظور. وهذا الاصطلاح يطلق في الواقع على ما اشتهر بين العلماء بسدّ الذريعة. والمراد به حسم داء الفساد، دفعاً له إذا كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة^(٢). وقد بنى الشاطبي هذه القاعدة على أساس أن النظر في مآلات الأفعال معتبر ومقصود شرعاً. وقال المازري: سدّ الذريعة منع ما يجوز لئلا يتطرّق به إلى ما لا يجوز^(٣).

ومن المعلوم أن المصطلح بالمعنى الذي حدّدناه هو ما استقر عليه الأمر عند علماء الشريعة لقصرهم الحديث عن الذرائع، في كتبهم، على ما أفضى إلى الفساد خاصة. يقول ابن تيمية: الذريعة ما كان وسيلة أو طريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرّم. ولو تجرّدت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة فليست إلا سبباً ومقتضياً^(٤). وعلى هذا النحو جرى

(١) اللسان. (٢) القرافي. الفروق: ٣٢/٢.

(٣) المازري. شرح التلقين مخط. باب بيوع الآجال، ٢: ق ٣٧٣ - ٣٧٤؛ المقاصد: ٣٣٥.

(٤) الفتاوى: ٣٥٦/٣.

تلميذه ابن القيم^(١).

وقد وردت تعاريف كثيرة أخرى لهذا المصطلح عند الشاطبي^(٢)، والشوكاني^(٣). وذكره ابن العربي مجارياً لما ذهب إليه الإمام المازري في تحديده، قال: هو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يُتوصَّل به إلى محذور^(٤).

وأركان الذريعة ثلاثة: الوسيلة، والإفضاء، والقصد. ويفرق الشيخ محمد هشام البرهاني بين الأركان الثلاثة بقوله، منتزعاً ذلك من تعريف الذريعة: «إنها عبارة عن أمر غير ممنوع في نفسه، قويت التهمة في التطرُّق به إلى الممنوع». فعبارة «أمر غير ممنوع لنفسه» إشارة إلى الوسيلة، وعبارة «قويت التهمة في التطرُّق به» إشارة إلى الركن الثاني وهو الإفضاء، وعبارة «إلى ممنوع» يحدّد وصف القصد أو المتوسل إليه^(٥).

ولا أظنّ أن ركن الذريعة هو على ما صوّره، لما سبق في التعريفات أنها لا يشترط فيها القصد. فقد يكون المتوسّل إليه محرّماً، سواء أراد المتذرّع ذلك القصد السيئ أو لم يردّه.

وتبعاً لتقسيم القرافي الذرائع إلى ما يجب سدّه وما يجب فتحه، وما هو موضع اجتهادٍ ونظرٍ بين الفقهاء والمجتهدين يقول الشيخ ابن عاشور: الذريعة في الشريعة الإسلامية قسمان:

قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد، لا طراد هذا الوصف فيه،

(١) إعلام الموقعين: ٣/١٣٥. ط. دار الجيل.

(٢) الموافقات: ٤/١٩٨ - ٢٠٠. (٣) إرشاد الفحول: ٣/٢٤٧.

(٤) ابن العربي. أحكام القرآن: ٢/٧٤٣.

(٥) سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: ١٠٢.

لأن الفساد من خاصة ماهيته. وهذا القسم من أصول التشريع عند الإمامين مالك وابن حنبل، وعليه بنيت أحكام كثيرة منصوص عليها مثل تحريم الخمر. والقياس أصل في هذا الباب.

والقسم الثاني ما يصير ماله إلى فساد كثيراً أو قليلاً. وهذا منه ما يكون سبباً للتشريع المنصوص عليه لمنع النبي ﷺ بيع الطعام قبل قبضه، ومنه ما تكون وقائعه وصوره غير قائمة في زمن الرسول، ولكنها مما استجدّ بعد ذلك. وقد اختلفت أنظار الفقهاء فيه؛ فربما اتفقوا على حكمه، وربما اختلفوا. وذلك بحسب مقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، ووجود معارض ما، يقتضي إلغاء المفسدة وعدم وجوده، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه. ومثال هذا بيوع الآجال التي لها صور كثيرة. قال مالك بمنعها لتذرع الناس بها كثيراً إلى إحلال معاملات الربا التي هي مفسدة. فإن الاعتداد بالتهمة عند مالك قائم فيها، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار القصد مآل الفعل. وهو مقصود الناس فاستحلّوا به ما حرّم عليهم. ومن دقائق الفهوم ما اتجه إليه نظر إمام دار الهجرة: إذا كان المنع منها لأجل التهمة كان حقاً ألا يُمنع ما صدر منها عن أهل الدين^(١). وفي هذا إبطال لكلام الغزالي^(٢). وإنما جعلت التهمة علامة على التماسي على إحلال المفسدة الممنوعة^(٣).

(١) لعل مما يشير إلى هذا المعنى من تحكيم التهمة في سد الذرائع تعريف القاضي عبد الوهاب للذريعة إلى الفساد وذلك قوله: الذرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت في التطرّق به إلى الممنوع. الإشراف على مسائل الخلاف: ٢٧٥/١.

(٣) المقاصد: ٣٣٩.

(٢) الفرق ١٩٤.

وختم الشيخ ابن عاشور كلامه عن الذريعة بالتنبيه في مجال التفقه والاجتهاد إلى التفريق بين الغلو في الدين، وبين سدّ الذريعة. وهي تفرقة دقيقة، لأن سدّ الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي عنه شرعاً بدعوى خشية التقصير. وهذا من التعمق والتنطع المذمومين شرعاً. وهو سبب ما يعرض لكثير من الناس من الوسوسة الذميمة. ولهذا انتهى في تحرير هذا الموضوع إلى القول بأنه يجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشريعة وما يسنّ لها من ذلك^(١).

ومما سبقت الإشارة إليه نعلم أن سدّ الذرائع أصل من الأصول المعتمدة في التشريع. أخذ به المالكية والحنابلة، كما قدمنا، مستدلين بقوله ﷺ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾^(٣)، وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٤).

وذكر ابن رشد أن أبواب الذرائع في الكتاب والسنة يطول ذكرها ولا يمكن حصرها. وقال ابن القيم: ولو أباح الرب الوسائل والذرائع المفضية إلى الشيء المحرّم لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمة الشارع وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء^(٥).

وأنكر الحنفية والشافعية الأخذ بقاعدة سدّ الذرائع. وقالوا:

(١) المقاصد: ٣٤٢. (٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٠٤. (٤) ت: ٤/٦٦٨.

(٥) إعلام الموقعين: ٣/١٣٥.

ليست هي من أدلة الفقه لأن الذرائع هي الوسائل، والوسائل مضطربة اضطراباً شديداً. فقد تكون حراماً وقد تكون واجبة، وقد تكون مكروهة أو مندوبة أو مباحة^(١).

ومن المؤكد أن الإمامين أبا حنيفة والشافعي روي عنهما نفياً اعتبارهما الذريعة دليلاً وحقّة صراحةً، كما وردت عنهما نصوص تشهد باعتبارها عندهم. فمن ذلك ما جاء في النهي عن بيع السلاح في الفتنة. قال الشافعي: أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزّته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو ظهرت كانت تفسد البيع^(٢). كما أن نصوصه صريحة في عدم سد الذريعة في بيع الآجال، وقوله فيها قولاً واحداً لم يختلف فيه عنه أصحابه.

وقد نصّب القرافي والشاطبي الخلاف في الذرائع بين مالك والشافعي في هذا القسم دون غيره من أقسام الذريعة. ومما جاء عنه من النصوص ما يشهد ظاهرها بعمله بقاعدة سد الذرائع. فهو يقول: ولا نحسب مبايعة من أكثر ما له الربا أو ثمنه المحرّم ما كان اكتسابه المال من الغصب والمحرّم كله. وإن بايع رجل رجلاً من هؤلاء لم أفسخ البيع؛ لأن هؤلاء قد يملكون حلالاً فلا يفسخ البيع، ولا نحرم حراماً بيناً، إلا أن يشتري الرجل حراماً يعرفه، أو بثمن حرام يعرفه، وسواء في هذا المسلم والذمي والحربي. والحرام كله حرام^(٣). ويحمل هذا على أن الإفضاء لو كان مقطوعاً به عادة لعاد على العقد بالإبطال.

(١) الموسوعة الفقهية: ٢٤/٢٧٨. (٢) الأم: ٣/٣٧.

(٣) الأم: (١)، ٣/٣٣.

وأمثلة الحنفية أكثرها وارد في باب البيع الفاسد. فمن ذلك قولهم فيما إذا آجره دابته لينقل عليها الخمر أو آجره نفسه ليرعى له الخنازير. وكذلك بيع ما هو من لباس النساء للرجل يلبسه، وكذلك الإسكافي يأمره إنسان أن يتخذ له خفاً على زي المجوس أو الفسقة، أو الخياط يأمره رجل أن يخيط له ثوباً على زي الفساق. كل ذلك كرهه الصاحبان مع تصحيح العقد والقول بنفاذه. وعلاً لهما بأنه تعاون على المعصية، وأجازه أبو حنيفة من غير كراهة، لعدم القطع بالإفشاء إلى المآل الفاسد، وهو استعماله في الوجه الذي هو معصية^(١).

وكتب الفقه ودواوينه بها أثر من اعتبار سدّ الذرائع في أكثر الأبواب من عبادات، ومعاملات، وأنكحة، وقضاء، أو في الشهادات، وفي الحدود والجنايات، والوصايا والمواريث.

ونحن وإن ضاق بنا المجال عن ذكر أمثلة لذلك من مختلف أبواب الفقه، نرى من الضروري تبعاً لما فعله المتقدمون أن نقف على الأقل في موضوعنا هذا على أمثلة ظهر فيها أثر اعتبار الذرائع في الأحكام في قسم المعاملات. ذكروا منها ثمانية فروع موزعة بين البيوع والسلم وتضمين الصنّاع.

ومن الفروع الثمانية نهى الشرع عن أن يجمع الرجل بين سلف وبيع.

قال ابن رشد: اتفق الفقهاء على أنه من البيوع الفاسدة^(٢)،

(١) الزيلعي. تبين الحقائق: ٢٩/٦.

(٢) بداية المجتهد: ١٦٢/٢.

ودليله الحديث: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وسلف^(١). ومن تفسير مالك له قال: آخذ سلعتك بكذا على أن تسلفني كذا وكذا. فإن عَقَد المتبايعان البيع على هذا الشرط فالبيع غير جائز، وإن ترك صاحب الشرط شرطه جاز البيع وانعقد. وقال الصنعاني: في هذه الصورة تحيّل لأجل ما يفضي إليه من الفساد. ووجه سدّ الذريعة في هذا المثال ما صرّح به ابن القيم في قوله: نهى النبي ﷺ أن يجمع الرجل بين سلف وبيع. ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صحّ. وإنما ذلك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفاً، ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى. فيكون قد أعطاه ألفاً وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين. وهذا هو معنى الربا. فانظر إلى حمايته الذريعة إلى ذلك بكل طريق^(٢).

ومنها بيع الحيوان بالحيوان نسيئة. وقد اختلفت آراء العلماء في هذا البيع. فمنهم من يقول بجواز ذلك مطلقاً وهو مذهب الشافعي، وهو الرواية الصحيحة عن أحمد. وفي المجموع: لا ربا في الحيوان عندنا، فيجوز بيع شاة بشاتين وبعير ببعيرين ونحو ذلك، وكذا سائر الحيوان^(٣). وقال ابن قدامة: لا يحرم النّساء في شيء من ذلك سواء بيع بجنسه أو بغيره متساوياً أو متفاضلاً^(٤).

ومذهب أبي حنيفة منع بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مطلقاً. ومذهب مالك عدم جواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة فيما اتفقت منافعها وتشابه، مع التفاضل. وفيما عدا ذلك فهو جائز.

(١) ط: ٦٥٧/٢؛ د: ٢٨١/٣؛ ت: ٥٢٥/٣؛ ن: ٢٨٨/٧.

(٢) إعلام الموقعين: ١٤١/٣. (٣) المجموع: ٣٩٩/٩.

(٤) المغني: ١٣١/٤.

قال مالك: ولا بأس أن يبتاع البعير النجيبَ بالبعيرين أو بالأبصرة من الحمولة من ماشية الإبل، وإن كانت من نَعَم واحدة، فلا بأس أن يشتري منها اثنان بواحد إلى أجل إذا اختلفت فبان اختلافها، وإن أشبه بعضها بعضاً واختلفت أجناسها أو لم تختلف فلا يؤخذ منها اثنان بواحد إلى أجل^(١). وقد اختلفت الأدلة بين أصحاب هذه الآراء الثلاثة ما بين سنة وآثار وإجماع أهل المدينة. ومن أدلة مالك في أساس مراعاة منع النساء عند اتفاق الأغراض سد الذريعة. وذلك لكونه من باب سلف جرّ نفعاً. وهو محرّم.

أما إجماع أهل المدينة فقد صوره مالك بقوله: الأمر المجتمع عليه عندنا أنه لا بأس بالجمل بالجمل مثله وزيادة دراهم يداً بيد، ولا بأس بالجمل بالجمل مثله وزيادة دراهم: الجمل بالجمل يداً بيد والدراهم إلى أجل. قال: ولا خير في الجمل بالجمل مثله وزيادة دراهم، الدراهمُ نقداً والجمل إلى أجل، وإن أُخّرت الجمل والدراهم لا خير في ذلك أيضاً^(٢).

ومنها منع بيع السلعة بالسلعة نقداً بكذا، ونسيئةً بكذا إذا تفرّقا قبل تعيين الثمن. وحجّة مالك في ذلك سد الذريعة الموجبة للربا، لإمكان أن يكون مَنْ له الخيار قد اختار أولاً إنفاذ العقد بأحد الثمنين المؤجل أو المعجل، ثم بدا له ولم يُظهر ذلك، فيكون قد ترك أحد الثمنين للثمن الآخر فيكون كمن باع الثمنين بالثاني فيدخله بيع ثمن بثمان نسيئة أو نسيئة ومتفاضلاً.

واعتمد سائر الأئمة كون الجهالة في الثمن مفضية إلى النزاع. ففي قول الشافعية: ولو قال: بعثك هذا بألف نقداً أو ألفين إلى سعة

(٢) ط: ٦٥٢/٢.

(١) ط: ٦٥٢/٢.

فخذ بأيهما شئت أنت أو شئت أنا؛ فهو باطل للجهالة^(١). وقال ابن قدامة: وإن قال: بعتك بعشرة صحاح أو إحدى عشرة مكسرة أو بعشرة نقداً أو عشرين نسيئة لم يصح، وعللوا عدم الصحة بجهالة الثمن^(٢).

ومن هذا القسم النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة، وبيع الرجل على بيع أخيه، والنهي عن بيع السلاح في الفتنة، وبيع العنب لعاصر الخمر، وبيع الثمار قبل بدو صلاحها.

وذكروا فرعين في باب السَّلْم:

أولهما: المسلم فيه المتعذر تسليمه واختلاف العلماء فيه على رأيين^(٣):

الأول: التخيير بين أن يأخذ المسلم الثمن، أو يصبر حتى يوجد المسلم فيه، وهذا رأي الأئمة: الشافعي وأبي حنيفة وأحمد^(٤).

الثاني: فسخ العقد وأخذ صاحب المال ماله إذا تعذر على المسلم إليه تسليم المسلم فيه. وهذا أحد قولي الشافعي.

والقول بالرأي الأول أولى لما فيه من ضمان للمعاملات وإحسان إلى المعسر.

والفرع الثاني: الإقالة من بعض المسلم فيه. وفي هذا الفرع اختلاف المذاهب الأربعة. فإذا حلَّ الأجل في السَّلْم وتراضى المسلم والمسلم إليه على الإقالة تعددت أقوال المذاهب:

قال مالك: لا تجوز الإقالة من البعض. فإما أن يقيه من الكل، وإما أن يأخذ الكل. ودليل ذلك سد الذريعة، لأن الإقالة من البعض وأخذ البعض منه تذريع إلى بيع وسلف وهو منهي عنه. وقد جاء هذا القول مفصلاً عند ابن رشد^(٥).

(١) مغني المحتاج: ٣١/٢. (٢) المغني: ٣٣/٤.

(٣) د/ محمود حامد شعبان. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: ٣٤٩-٣٥٣.

(٤) انظر: الأم: ٣/١٢١ ط الشعب، والهداية: ٧٢/٣، والمغني: ٣٣٣/٤، ٣٣٤ ط (١).

(٥) البداية: ٢٠٦/٢.

وذهب الشافعي إلى جواز الإقالة من بعض المسلم فيه قياساً على الإقالة من الكل؛ لأن الإقالة منهم. فإذا جازت من الكل جازت من البعض. وورد شرح وتفصيل ذلك في المذهب^(١). وقالت الحنفية بجواز الإقالة من البعض أيضاً. ودليلهم أن الإقالة شرعت نظراً للعاقدين لدفع حاجة الندم، وفي الإقالة من البعض نظر من المتعاقدين. قال الكاساني: وإن تقايلا السلم في بعض المسلم فيه، فإن كان بعد حلّ الأجل جازت الإقالة فيه بقدره إذا كان الباقي جزءاً معلوماً من النصف أو الثلث ونحوه، لما ذكرنا أن الإقالة شرعت نظراً (للعاقدين وفقاً لحاجة الندم)، وفي إقالة البعض دون البعض نظر من الجانبين^(٢).

وروي عن أحمد قولان:

أولهما بمنع الإقالة عن بعض المسلم فيه لأن السلف في الغالب يزداد فيه في الثمن من أجل التأجيل فلم يجز، وفيه مراعاة لسد الذرائع.

ثانيهما: أن الإقالة من بعض المسلم فيه تجوز؛ لأن الإقالة مندوب إليها. وكل معروف جاز في الجميع جاز في البعض كالإبراء والإنظار^(٣).

ومنها تضمين الصناعات. ذهب المالكية والحنابلة والإمامان من الحنفية والشافعي في أحد قوليه إلى تضمين الأجير المشترك. قال ابن رشد: وأما تضمين الصناعات ما ادعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة إليهم. فمذهب مالك أنهم يضمنون ما هلك عندهم^(٤). وقال ابن قدامة: الأجير المشترك ضامن لما جنت يده^(٥). وذهب أبو حنيفة والشافعي في القول الآخر إلى عدم الضمان إذا لم يقع تعدد منه. وبهذا قال زفر والحسن بن زياد. قال الكاساني: الأجير لا يخلو إما

(١) انظر: الأم: (١) ١١٦/٣. (٢) البدائع: ٢١٥/٥.

(٣) ابن قدامة. المغني: ٣٤٣/٤؛ الشرييني. الإقناع: ١٠٨/٢.

(٤) ابن رشد. البداية: ٢٣٢/٢. (٥) المغني: ١١٥/٦ - ١١٧.

أن يكون مشتركاً أو خاصاً، فإن كان مشتركاً فهو أمانة في قول أبي حنيفة وزفر والحسن. وهو أحد قولي الشافعي^(١). وقال الربيع: الذي ذهب إليه الشافعي أنه لا ضمان على الصنّاع إلا ما جنت أيديهم. ولم يكن يبوح بذلك خوفاً من الضياع^(٢). والدليل على القول الأول، وهو القول الراجح في هذه المسألة السُّنة وسد الذرائع. أما السُّنة فقول رسول الله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»^(٣).

وأما العمل بقاعدة سد الذرائع في هذا الفرع، فلأن الأجراء الذين يسلم المال إليهم من غير شهود وتُخاف الخيانة منهم، لو علموا أنهم لا يضمنون لهلك أموال الناس؛ لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك. فسدّاً لهذه الذريعة قالوا بتضمين الصنّاع. ومما يؤيد هذا الاتجاه قول الإمام علي: لا يصلح الناس إلا بذلك.

وقال الشاطبي: إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصنّاع. ووجه المصلحة منه: أن الناس لهم حاجة إلى الصنّاع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، وإلا غلب عليهم التفريط وترك الحفظ. فلو لم يثبت تضمينهم مع ميسر الحاجة إلى استعمالهم لأفضى بهم ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وإما أن يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعوى الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقلّ الاحتراز وتطرّق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين.

الحيلة:

الحيلة والاحتتيال والتحيّل في أصل اللغة: الحذق وجودة

(١) البداية: ٢١٠/٤؛ الهداية: ٢٤٤/٣.

(٢) الأم: ٢٦٤/٣.

(٣) د: ٢٩٤/٣، رقم ٣٥٦١؛ ت: ٥٥٧/٣، رقم ١١٦٦.

النظر، والقدرة على دقة التصرف في تدبير الأمور^(١). وعلى هذا النحو من التعريف جرى الراغب الأصفهاني في المفردات^(٢)، والبجيري في الحيل في الشريعة الإسلامية^(٣). وعلى هذا المعنى جرى استعمال المخارج والمعارض في كتب الفقه.

والاستعمال الغالب للحيل والتحيل والاحتيال يطلق على الوسائل المتوصل بها إلى المقصود السيئ. والكلمات ذات الصلة الواردة بهذا الغرض هي المكر والكيد، والخداع والخديعة والمخادعة، والمدالسة والمخاتلة، وقريب من هذه الكلم الخذل كالذي ورد من قول النبي ﷺ لنعيم بن مسعود: خذلنا ما استطعت، فإن الحرب خدعة^(٤).

وليس من باب الحيلة أو التحيل التدبير والحرص والورع؛ لأنها عمل مأذون فيه بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله^(٥).

وتطلق الحيلة ونحوها في الاصطلاح على ما يتوصل به إلى مقصود خفي. وهي قسمان: جائزة وغير جائزة^(٦).

أركان الحيلة:

أركان الحيلة أربعة، هي:

أولاً: الوسيلة التي يتوصل بها إلى المقصود قولاً كانت أو فعلاً، مشروعة أم غير مشروعة.

(١) الفيروزآبادي. القاموس المحيط: ح ي ل.

(٢) ٢٦٧. (٣) ١٦ - ١٧.

(٤) ابن هشام. السيرة: ٣/٢٦٥؛ ابن القيم. زاد المعاد: ٢/٢٩١.

(٥) المقاصد: ٣١٧. (٦) ابن حجر. الفتح: ١٢/٣٢٦.

ثانياً: المقصد. وهو الغاية التي يراد التوصل إليها عن طريق الوسيلة ويكون المقصد مشروعاً أو غير مشروع.

ثالثاً: القصد وهو نية التوصل إلى المقصود بسلوك الوسيلة المفضية إليه.

رابعاً: الخفاء في وجه التوصل إلى المقصود.

ومن الحيل مشروع وغير مشروع.

فمن الحيل المشروعة قول أبي بكر وقد سأله المشركون عن الرجل الذي معه، وهو في طريقه إلى الهجرة: هاد يهديني السبيل^(١).

ومنها قول أبي حنيفة لمن سأله: يا إمام، لي ولد، ليس لي غيره. فإن زوجته طلق، وإن سرّيته أعتق. وقد عجزت عنه فهل من حيلة؟ قال الإمام: اشترِ الجارية التي يرضاها هو لنفسه ثم زوجها منه فإن طلق رجعت إليك، وإن أعتق أعتق ما لا يملك.

وقد أطلقوا على الحيل الجائزة التي توافق مقاصد الشرع كلمتي المعاريض والمخارج. والمعارض جمع، واحده المعارض، وهو التعريض كالتورية. ويقابله التصريح. وهو اللفظ الذي له ظاهر وباطن أو قريب وبعيد، يوهم المتكلم به إرادة المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن، وهو يريد في الواقع المعنى الباطن أو البعيد، أو هو الكلام الجائز الذي يقصد به التكلم معنى صحيحاً يتوصل به إلى مقصد مشروع، ويتوهم غيره أنه قصد به معنى آخر. وقد ورد استعماله في القرآن في قوله ﷺ: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾^(٢)؛ وورد على لسان إبراهيم عليه السلام حين أراد الطاغية سوءاً

(١) ابن حجر. الفتح: ٢٤٩/٧. (٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥.

بزوجته سارة، وسأله من تكون؟ قال: هي أختي، يوهمه بأنها أخته من النسب. وهو في واقع الأمر يريد أخته في الدين. وفي هذا دفع للظلم واتقاء لما يمكن أن يترتب على سورة الغضب عند عدوه^(١).

والمخارج هي التي يتخلص بها من المكروه أو يجلب بها المحبوب. وواحد ما مخرج. ورد بهذا اللفظ القرآني في قوله جل وعلا: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(٢). وهذه التسمية واردة بكثرة في كتب الحنفية. ومثال المخرج ما أشار به الإمام أبو حنيفة على رجل نهبت داره. ولما ضايق اللصوص استحلفوه بالطلاق ألا يدل عليهم. فذهب إلى الوالي وطلب حصر من في الحي وسوقهم جميعهم إلى الإمارة. ولما بدأ استعراضهم ظل الوالي يسأله عن كل واحد منهم فإن كان من غير اللصوص، قال: ليس منهم، وإن كان منهم سكت الرجل ولم يجب بكلمة. وهكذا وقع التعرف على اللصوص وأخذ ما سرقوه منه^(٣).

وقال الشعبي: لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز. وقد يكون في الحيلة ما هو أكبر فائدة وأعظم أثراً. فمن الحيل ما يتخلص به من المأثم والحرام ويُخرج به إلى الحلال. فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس. وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى يموه، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة. فأما ما كان على هذا القبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك^(٤).

(١) ابن حجر. الفتح: ٣٨٨/٦، ٣٩٣.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٦٥.

(٣) ابن نجيم. الأشباه والنظائر: ٤١٠؛ ابن القيم. إعلام الموقعين: ٣/٣٩٤.

(٤) الخصاف. كتاب الحيل: ٤٠.

وقال الشاطبي في موافقاته: لا يمكن إقامة دليل من الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة. فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة. وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة^(١).

وعرّف الفقهاء الحيل المشروعة والجائزة فقالوا: هي التي تكون وسيلتها مشروعة وغايتها كذلك.

وقصر الشيخ ابن عاشور كلامه على الحيل غير المشروعة وغير الجائزة. وقد سبق تعريفه لها في كتابه^(٢). وحمله هذا الاتجاه على تأويل ما وقع من الحيل المشروعة مما اشتمل عليه الكتاب والسنة. وأكثر الفقهاء من ترديد ذكر الحيل في كتبهم ودواوينهم. يقول الإمام الأكبر: فأما ما كان وارداً في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة، ومن ذلك:

ما رخص فيه النبي ﷺ مما كان وقوعه في مبدأ التشريع، مثاله ما روي في الموطأ وصحيح مسلم: أنه لما أبطل التبتي وكان سالم مولى أبي حذيفة متبني لأبي حذيفة، جاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن سالمًا يدخل علينا وأنا فضل، وليس لنا إلا بيت واحد. فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه تحرمي عليه». فقالت: يا رسول الله كيف أرضعه وهو كبير؟ فضحك رسول الله ﷺ وقال: «قد علمت أنه رجل كبير». فقال نساء رسول الله ﷺ: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة. وأبين أن يدخل عليهن أحد بهذه الرضاعة^(٣).

(١) المقاصد: من كتاب الموافقات: (٣) ٣٣٧/٢.

(٢) المقاصد: ٣١٧. (٣) انظر المقاصد: ٣٣١ - ٣٣٢.

ومنها ما كان من شريعة سابقة فلا نطيل القول في تأويله، إذ ليس بين أيدينا من بقية فروع تلك الشريعة ما يقنعنا في معرفة مخالفة مقدار الصورة الظاهرة المدعوة عندنا بالحيلة لبقية أحكام تلك الشريعة. ومن أمثلة ذلك: إذن الله تعالى لأيوب بأن يضرب امرأته برأً يمينه. فقال تعالى: ﴿وَعَضَّ بِيَدَيْكَ ضَغْفًا فَأَضْرَبَ بِهِنَّ وَلَا تَحْنَثُ﴾^(١)، ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَٰ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾^(٢). ومن هذا قوله ﷺ لعائشة: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»^(٣).

وإنه لمن الغفلة أن يقاس على مثل هذه الحيل، فتجعل أصلاً للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى أو حكمة يصح القياس عليها، إذ قد اتفقنا أن الحيلة مخالفة للحكم ومفيدة للمقصد^(٤).

والحيل غير المشروعة أو المحرمة هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله من الظاهر إلى حكم آخر. . فمآل العمل فيها في الواقع خرم لقواعد الشريعة. كالواهب ماله عند رأس الحول، فراراً من الزكاة. فإن أصل الهبة على الجواز ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً. فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة. فإذا اجتمع الأمران صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة. وهو مفسدة^(٥).

وأخذ بعضهم بمذهب البخاري، وهو رأي أهل الحديث^(٦)، متوسعاً في مفهوم الحيلة: التحيل بوجه سائق مشروع في الظاهر أو

(١) سورة ص، الآية: ٢٤. (٢) سورة يوسف، الآية: ٧٦.

(٣) خ: ٢٩/٣؛ ١٢٧/٣. (٤) المقاصد: ٣٣٤.

(٥) الشاطبي. ٢٠١/٤، ٢٠٢.

(٦) ابن حجر. الفتح: ٣٢٦/١٢ - ٣٥١.

غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوساطة فتُفعل ليتوسل بها إلى ذلك الغرض المقصود مع العلم بكونها لم تشرع له .

وكأنّ التحيّل مشتمل على مقدمتين:

إحدهما: قلب الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر .

وثانيتها: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان ووسائل إلى قلب تلك الأحكام . ولذلك عرّفه أبو إسحاق الشاطبي، في المسألة العاشرة من القسم الثاني من كتاب المقاصد من تأليفه، تعريف تمثيل بقوله: إن الله أوجب أشياء وحرّم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب، كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشبه ذلك، وحرّم الزنا والربا والقتل ونحوها . وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرّم أخرى كذلك، كإيجاب الزكاة والكفارات وما أشبهها . فإذا تسبّب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرّم عليه بوجه من وجوه التسبّب، حتى يصير الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرّم حلالاً في الظاهر أيضاً، فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً^(١) . وختم كلامه هذا، في المسألة الثانية عشرة بقوله: لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع منها . فإذا كان العمل في ظاهره وباطنه (أي منفعته وحكمته) على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة بالفعل غير صحيح، لأن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها . وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذي عمل من ذلك

(١) الشاطبي: ٣٧٩/٢ - ٣٨٠؛ المقاصد: ٣١٨ - ٣١٩ .

على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات^(١).

وقال صاحب المحيط: وضابط الحيلة إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم فحسن، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا. بل هي إثم وعدوان.

وقال ابن القيم في الحيلة: هي المخادعة أو المراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى أمر محرّم^(٢). وذهب ابن قدامة إلى أن الحيل كلها محرّمة غير جائزة في شيء من الدين، ومثل لذلك بقوله: كأن يظهر عقداً مباحاً يريد به محرّماً مخادعة وتوسلاً إلى ما حرم الله، واستباحة محظوراته، أو إسقاط واجب، أو دفع حق أو نحو ذلك^(٣). وبمثل هذا التعريف عرفها شارح الإقناع وصاحب منتهى الإرادات.

والحيل المحرّمة عبارة عن تصرّف مشروع لا يقصد به المتصرّف حقيقته وحكمه الذي وضعه الشارع له، بل يقصد المتصرّف المحرّم وقلب الحكم الشرعي.

وختام ما نوره من تعاريف الحيلة تعريف الإمام الأكبر لها بقوله: هي إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتدّ به شرعاً في صورة عمل معتدّ به، لقصد التفصي من مؤاخذته. والتحيل من هذا القبيل هو الذي يتوصل له إلى مقصد ذميم. وهو شرعاً ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع^(٤).

(٢) إعلام الموقعين: ٣/١٦٠.

(١) المقاصد: ٣٢٠.

(٣) المغني: ٤/٤٦.

(٤) المقاصد: ٣١٧.

أنواع التحيل :

التحيل، من حيث أنه يُفِيْتُ المقصد الشرعي كَلَّهُ أو بعضه، أو لا يفите، يمكن بالاستقراء أن نردّه إلى خمسة أنواع. قال الشيخ ابن عاشور:

النوع الأول: تحيل يفيت المقصد الشرعي ولا يعوّضه بمقصد شرعي آخر. وذلك بأن يتحيل بالعمل لإيجاد مانع من ترتب أمر شرعي. فهو استخدام للفعل لا في حالة جعله سبباً بل في حالة جعله مانعاً. وهذا النوع لا ينبغي الشك في ذمّه وبطلانه، ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن اطلع عليه.

النوع الثاني: تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سبباً. فإن ترتب المُسبب على سببه أمر مقصود للشارع. ومثله هذا الانتقال من سبب حكم إلى سبب حكم آخر، في حين يكون المكلف مخيراً في اتباع أحد السببين. فعلم أن أحدهما يكلفه مشقةً فانتقل إلى الأخف. وهذا النوع جائز على الجملة لأنه انتقال من حكم إلى حكم، وما فوّت مقصداً إلا وقد حصل مقصداً آخر. وتختلف في ذلك الأمثلة.

النوع الثالث: تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخفّ عليه من المنتقل منه. وأمثلة هذا تدلّ عند الشيخ ابن عاشور على أن هذا ألصق بمقام الترخّص إذا لحقت المكلف مشقةً من الحكم المُنتقل منه. وهذا أقوى من الرخصة المفضية إلى إسقاط الحكم من أصله.

النوع الرابع: تحيل في أعمال ليست مشتملة على معانٍ عظيمة مقصودة للشارع. وفي التحيل بها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال. وهذا كتحيل من صدرت منه يمين لا يتعلق بها حق

الغير، فإنّ البر باليمين في حقّه هو الحكم الشرعي . والمقصد المشتمل عليه البر هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعله شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل . فإن ثقل عليه البر فتحيل للتفصي من يمينه بوجه يشبه البر، فقد حصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله تعالى . وللعلماء في هذا النوع مجال من الاجتهاد . فمذهب مالك لزوم الوفاء وإلا حنث، ومذهب فخر الإسلام أبي بكر الشاشي فيما نقله عن ابن العربي أن لا حنث عليه إذا تحيل مثلاً بتغيير يلحقه بثوبه . وقد حلف ألا يلبس هذا الثوب . . وكان بعض الحنفية يفتي من حلف ألا يدخل الدار بأن يتسوّرهما وينزل من باب سطحها . وهذا بالنسبة للأعاجم لأن الدخول عندهم مقصور على الدخول العادي .

النوع الخامس: تحيل لا ينافي مقصد الشارع . وهو يعين على تحصيل مقصده ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى^(١) .

وما من شك في أن الحيل المحرّمة هي كما صوّرها ابن القيم من مكائد الشيطان التي كاد بها الإسلام وأهله . فإن الحيلة متى تضمّنت تحليل ما حرّم الله، وإسقاط ما فرّضه، ومضادته في أمره ونهيه، لا تكون إلا باطلة . وهذا ما اتفق السلف على ذمّه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض . ويؤكد هذا التصوّر ما بنيت عليه الشريعة الإسلامية من سماحة ورفق وعدل ووفاق . وهذا دليل كمالها وعظمتها . فهي الصراط المستقيم الذي لا أمت فيه ولا عوج، وملته الحنيفية السمحة التي لا ضيق فيها ولا حرج، بل هي حنيفية التوحيد، سمحة العلم لم تأمر بشيء فيقول العقل: لو فهمت عنه لكان أوفق، ولم تنه عن شيء فيقول الحجا: لو أباحت لكان أرفق،

(١) المقاصد: ٣٢٣ - ٣٣١ .

بل أمرت بكل صلاح، ونهت عن كل فساد، وأباحت كل طيب، وحرمت كل خبيث^(١).

ومثل هذا التأكيد يحمل الناظر على التوقف في أمر التحيل المختلفة أنواعه، المتباينة أغراضه. كما يحمل على النظر في الذرائع، وما يكون بها من شدة في إبطال كثير من الأعمال الجائزة والمباحة. ولا يتجلى لنا هذا إلا باتباع النظر في التحيل بالنظر في الذرائع.

وفرق د/ محمود حامد عثمان بين التحيل وسد الذرائع بقوله: إذا كانت الحيلة عبارة عن تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، وكانت الذريعة هي ما كان ظاهره الإباحة ويتوصل أو يمكن أن يتوصل به إلى محذور، يتضح لنا أن الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان، والكلام فيهما متداخل. وهما يلتقيان أحياناً ويفترقان أخرى. ولهذا التداخل حمل من كتب عنهما على التكلم على إحداهما أثناء كلامه على الأخرى. وعلى أن يستدل لإحداهما بأدلة الأخرى^(٢).

وقال الشيخ ابن عاشور: للذرائع تعلق قوي بمبحث التحيل، إلا أن التحيل يراد به إعمال بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه، بصورة هي أيضاً معتبرة شرعاً حتى يظن أنه جار على حكم الشرع. وأما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد سواء قصد الناس به إفضاءه إلى فساد أم لم يقصدوه، وذلك في الأحوال العامة. فحصل الفرق بين الذرائع والحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه.

(١) إعلام الموقعين: ٢٠٧/٣.

(٢) د/ محمود حامد شعبان. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: ٩٣.

والحيل المبحوث فيها لا تكون إلا مبطلة لمقصد شرعي،
والذرائع قد تكون مبطلة لمقصد شرعي من الصلاح، وقد لا تكون
مبطلّة^(١).

وبيان الفرق بين الحيلة والذريعة يحصل بأربعة أمور هي:
أولاً: إن الحيل قد تكون للتخلص من قواعد الشريعة كما هو
ظاهر من تعريفها.

ثانياً: الحيل تجري في العقود خاصة، والذرائع في العقود
وغيرها، فهي أوسع^(٢).

ثالثاً: اشتراط القصد في الحيل، وعدم اشتراطه في الذرائع.
فمتى وجد القصد في الذريعة فهي حيلة، ومتى عدم فهي ذريعة. فقد
تجتمع الحيلة والذريعة. وقد يفارق كل منهما الآخر كما مرّ.

فمثال ما كان ذريعة سبّ الأوثان عند من يعلم من حاله أنه
يتجرأ فيسبّ الله.

ومثال ما كان حيلة وليس ذريعة ما يحتال به من المباحات في
الأصل كتفويت النصاب قبل الحول تخلّصاً من الزكاة.

رابعاً: اجتماع الذريعة والحيلة: كسواء البائع السلعة من
مشتريها بأقل من الثمن المستحق وما شابه ذلك^(٣).



(١) المقاصد: ٣٣٦.

(٢) د/ وهبة الزحيلي. الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ٤٦١.

(٣) د/ شعبان محمد إسماعيل. سدّ الذرائع بين الإلغاء والاعتبار. حولية كلية
الدراسات الإسلامية والعربية. القاهرة: عدد ٦/١٤٠٨/١٩٨٨.

الباب السابع

توجه الأحكام التشريعية

إلى المعاملات

وتعيين الحقوق

لأنواع مستحقيها

توطئة

يتميز القسم الثالث من كتاب المقاصد بدراسة أغراض ومسائل لم يلتفت إليها في جملتها من سبق إلى بحث المقاصد والمصالح. وصرف الشيخ إليها كامل عنايته. وهي:

(١) المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها، والحقوق وتعيين أنواعها لأنواع مستحقيها.

(٢) مقاصد أحكام العائلة، والأسرة، وتفصيل الكلام في أواصر النكاح والنسب والقرابة، والصهر، وطرق انحلال هذه الأواصر.

(٣) مقاصد التصرفات المالية وتشمل قضايا المال، والملك والتكسب، والإنتاج ووسائل الاستثمار من أرض وعمل ورأس مال، والمعاملات المالية، والنقود وما يتعلق بكل العقود من أسباب الصحة والفساد، وضمنان المصالح التي من أجلها وضعت، والحكم التي عليها انبنت.

(٤) مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان.

(٥) واجبات العمال وحقوقهم.

(٦) مقاصد أحكام التبرعات، وهي أربعة.

(٧) مقاصد أحكام القضاء والشهادة، والقصد من العقوبات.



الفصل الأول

الحقوق وأنواعها

الحقوق واحدها الحق. وهو لغة مقابل الباطل. ويراد به النصيب، والواجب، واليقين. وحقوق العقار مرافقه.

والحق في الاصطلاح: الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال من العقائد والأديان، والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك.

وقيل الحق: هو الواجب الثابت. وهو قسمان: حق الله، وحق العباد.

فحق الله هو ما يتعلّق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد. فينسب إلى الله لعظيم خطره وشمول نفعه. وهو كما قال ابن القيم: ما لا دخل للصلح فيه كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها.

وحق العبد ما تعلقت به مصلحة خاصّة له كحرمة ماله. قال صاحب إعلام الموقعين: حقوق العباد هي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها^(١).

ونوع القرافي الحق إلى نوعين: حق الله تعالى وهو أمره ونهيه،

(١) ابن القيم: ١٠٨/١، شرح المنار وحواشيه: ٨٨٦؛ تيسير التحرير: ٢/

وحق العبد وهو مصالحه . وفرّغ التكالف المبنية على هذا الحق إلى
ثلاثة :

(١) حق الله وحده كالإيمان وتحريم الكفر به سبحانه .

(٢) حق العبد كالديون والأثمان .

(٣) حق مختلف فيه لاشتماله على النوعين معاً . وذلك بأن
يكون مما غلب فيه حق الله ، أو مما غلب فيه حق العبد كحد
القذف .

وحق العبد المحض قابل للإسقاط إن أسقطه صاحبه . وينبغي
التنبية إلى أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله . وهو أمره بإيصال
ذلك الحق إلى صاحبه^(١) .

وقسم ابن رجب حقوق العباد خمسة أقسام هي :

○ حق الملك .

○ وحق التملك .

○ وحق الانتفاع .

○ وحق الاختصاص .

○ وحق التعلّق لاستيفاء الحق مثل تعلّق حق المرتهن
بالرهن^(٢) .

وفي هذا يقول الإمام الأكبر في تقسيم الحقوق :

(١) الفرق ٢٢ بين قاعدة حقوق الله وقاعدة حقوق الأدميين . الفروق : ١ / ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) القواعد : ١٨٨ - ١٩٥ .

أولها: ما يعرف بحق الله. وهو أوسع الحقوق. والمراد به بوجه عام حقوق الأمة ليحصل لها النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه. وما كان في الحقوق من هذا القبيل مأمور بحفظه وحمايته شرعاً، ولم يجعل لأحد إسقاطه؛ لأنه مما قضت الشريعة بحفظه كتصرفات الناس في اكتساب مصالحهم وحمايتهم من الانخرام. وهذا كحق بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له.

ثانيها: حقوق العباد كالتي قدمنا في التقسيم الأول للمقاصد. وهي التصرفات التي يجلبون لهم بها المصالح، ويدرؤون بها عنهم المفاسد، دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص أو جلب مصلحة له أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره. وحقوق العباد هي الغالب.

وثالثها: حال اقتران الحقيين: حق الله أو الحق العام، وحق العبد، كما في القصاص والقذف والاعتصاب. ويغلب في هذا حق العبد، إذا لم يُمكن تدارك حق الله كما في عفو القاتل عن قاتله عمداً، لأن حق الاستحياء الذي حرّم لأجله القتل وبولغ في التهديد عليه قد فات، فرجح حق العبد على حق الله، ولا يبقى منه سوى أثر قليل هو ضرب القاتل المعفو عنه مائة، وحبسه عاماً^(١).

تعيين مستحقي الحقوق يرفع أسباب النزاع:

ومن المقاصد الشرعية المعتبرة نصب الحكام، ووضع الأحكام لرفع أسباب التواثب والتغالب. وتعيين مستحقي الحقوق خيراً طريق لتحقيق هذا القصد وهو أمر لم يكن موكولاً للصدفة ولا إلى الإرغام، ولكن إلى الفطرة والعدل. وهو ما لا تجد النفوس عنه

(١) المقاصد: ٤٠٤.

حولاً، ولا معه نفرة، ولا في التسليم والخضوع له هزيمة. وفي هذا الغرض يطول الكلام. وقد أتى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، بأصول الاستحقاق وجماع أصول تعيين الحقوق وجعلها نوعين؛ لأنها كما تقدم إما أن تكون من قبيل التكوين، وإما من قبيل الترجيح^(١).

والمراد من التكوين أصل الخلقة بأن ينشأ الحق مع تكوين صاحبه مقارناً له.

والترجيح هو إظهار أولوية جانب على آخر في حق ما هو صالح لجانبين فأكثر. وطريق ذلك إما حجة العقل الشاهد بالرجحان، وإما الحجّة المعتمدة في الجملة بين الناس. فإن لم يكونا فإنه يصار إلى مرجّحات اصطلاحية مثل كبر السن، والسبق إلى تحصيل الشيء، والقرعة بحسب قوّة موجب تعيين أصحاب الحقوق.

أصحاب الاستحقاق:

فصل صاحب مقاصد الشريعة الإسلامية أصحاب الاستحقاق إلى تسعة مراتب متوالية تدريجياً لما بينها من تفاوت.

المرتبة الأولى: أن يكون الحق أصلياً مستحقاً بالتكوين وأصل الجبلة. وهو حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره. ويلحق به نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر، ومعادن الأرضين، وكل ما تولد من شيء ثبت منه حق معتبر.

المرتبة الثانية: ما كان الحق فيها قريباً من المرتبة الأولى، ولكنه يخالفها لما به من شائبة تواضع، دعت إلى اصطلاح نظام الجماعة أو الشريعة عليه، كحق الأب في أولاده.

(١) المقاصد: ٤٠٩ - ٤١٠.

المرتبة الثالثة: أن يكون المستحق وغيره سواء في إمكان
تحصيل الحق، غير أن بعض المستويين في ذلك قد سعى بجهد،
وعمل بيده أو بدنه أو بابتدار لتحصيل الشيء قبل غيره.

المرتبة الرابعة: أن يكون الطريق إلى نوال الشيء هو الغلبة
والقوة كما في القتال على الأرض، والغارة على الأنعام، والأسر
والسبي في الاسترقاق، والجهاد والمغانم.

المرتبة الخامسة: هي حق السبق الذي لم يصحبه جهد في
تحصيل الحق كمقاعد الأسواق للباعة، ومقاعد المتسوقين والمجالس
في المساجد، والسقي من السيح والأودية، وتزوج ذات الوليين،
وترجيح الزوج الذي سبق بالبناء بالمرأة على الزوج الآخر، ومثل
الالتقاط ونحوه.

المرتبة السادسة: أن يكون المستحق قد نال الحق بطريق
ترجيحه على متعدد من المستحقين في مراتب أخرى، كجعل حضانة
الأولاد حقاً للأُم دون الأب، وكالنظر في مال القُصّر للأب وغير
ذلك. ولحقوق هذه المرتبة أمثلة كثيرة يخضع الاستحقاق فيها
للجانب المرَجَّح.

المرتبة السابعة: نوال الحق ببذل عوض في مقابلته، يدفع إلى
صاحب الحق إرضاء له. وهذا من التعاوض فيما يقبل التعويض.
وهذه المرتبة أوسع المراتب وأشهرها في نظام الحضارة الإنسانية.

المرتبة الثامنة: نوال الحق بعد انقراض مستحقه من أقرب
الناس إليه وأولاهم بأخذ حقوقه. وهذا هو نظام الإرث الذي حدد
الشارع فروضه على اعتبار القرابة الأصلية العائلية دون النظر إلى
صلات الود ونحوه. وقد حصر الإسلام حق الإرث في النسب
والزوجية والولاء، وجعله في المتمولات خاصة.

المرتبة التاسعة: مجرد المصادفة دون عمل أو سعي .

وفيما قدمنا ذكره تعريف بالحقوق، وتقسيم لها، وتعيين لأصحاب الحقوق، ورفع لأسباب التنازع بينهم، وترتيب لأصحاب الاستحقاق فيما بينهم أقره الاستقراء بحسب ما يكونون عليه من تفاوت في الدرجة^(١).

وعقب المؤلف على هذا بتنبهات ثلاثة هي:

أولاً: أن يكون صاحب الحق فرداً واحداً، أو متعدداً محصوراً، أو متعدداً غير محصور تجمع أصحابه أوصافاً مشتركة بينهم: كأفراد الجيش، والفقراء، وطلبة العلم، وبيت المال. وربما آل التصرف مع بعض هذه الأصناف إلى اتخاذ أمناء على استعمال الحق المشترك.

ثانياً: سلب الحق، عمّن يتبين أنه غير أهلٍ له مقصدٌ شرعي . ويرجع هذا إلى المراتب التي وصفناها، أو إلى سلب الحق لأجل ترجيح جانب من المستحقين على جانب آخر، كما في المرتبة السادسة، أو يكون سلبه لأجل ثبوت حق آخر كما في المرتبتين الثالثة والرابعة.

ثالثاً: عدم جواز نزع الحق ممن يستحقه إلا لضرورة تقيم مصلحة عامة، كأخذ أرض للحمي، أو لدفعه في قضاء آخر انتفع به المنتزع منه كبيع القاضي ريع المدين، أو لحقّ مرجّح كالشفعة^(٢).

حقوق العمال:

وإذا كان للعمال في هذا العصر دور أي دور في تحقيق النمو

(٢) المقاصد: ٤١٨ - ٤١٩.

(١) المقاصد: ٤١٠ - ٤١٧.

والثروة سواء في المجالات الضيقة أو الواسعة في المجالين العمراني والاقتصادي، فإن الواجب يفرض علينا أن نعرف حقهم، ونجزهم الجزاء الأوفى عن أعمالهم. فمن يرجع إلى توجيهات الإمام ابن عاشور في ذلك وسياسته التعاونية والاجتماعية يسرع دون شك إلى الاستجابة لله وللرسول فيما قضى به كل منهما من أداء حقوق العمال وإعطائهم أجورهم من غير تأخير أو مظل. فأجرة كل عامل على عمله، ولو كان من العاملين على الصدقات يجمعها. فقد منح الله هؤلاء العمال أجراً في كتابه إذ يقول: ﴿وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهِمْ﴾. وهذا في الواقع من باب مكافأة العامل على عمله. والأصل في هذا أن يكون الأجير كفوّاً للعمل، وأن يكون تقدير أجرته بما وقع عليه الاتفاق بين الطرفين. فإن أعوز ذلك كان تقدير الأجرة للحاكم وبتحكيم أجر المثل. ويستحق الأجير العامل أجرته عند الفراغ من عمله، أو بإثر قيامه بما وجب عليه فيه. وهكذا يستوفي حقه كاملاً. ولا يؤخذ منه أو يقطع من أجرته ما أكله بالمعروف. فإن العادة أن العامل يأكل من ثمرة الوقف، حتى ولو اشترط الواقف منعه من ذلك. والمراد بالمعروف هنا ما عناه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين وقف أرضه التي بخيبر من قوله: «ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقه غير متمول مالا»^(١).

والمعروف ليس الأخذ من المال بقدر أجرته على العمل، فإن

(١) الحديث حوار مع رسول الله ﷺ بشأن الوقف. ومنه في آخرته مقالة عمر في أرض خيبر التي لم يُصَبْ مثلها. وتمام الحديث: ويطعم غير متمول. زاد ابن سيرين: غير متأثر مالا. ٢٤ كتاب الشروط. ٦٩ باب. ح: ٣/١٨٥؛ د: ٣/٢٩٨، ع ٢٨٧٨.

هذا يرفضه الواقع ويمنع منه الحق والعدل. وأنَّ المعروف كما فسّره القرطبي: «هو القدر الذي يمنع الشهوة»^(١).

وإنما فرضت الأجرور على أصحاب الأعمال قبل أجرائهم، للنصوص الكثيرة التي تستوجب كفالة ما لهم من حقوق بينهم. فإن الأجرة مقدار من المال يسعى له العامل للقيام بضروراته المعيشية والاجتماعية. ومن تباطأ في إعطاء العامل حقه أو سوّفه أو ماطله فقد أثم لاستيفائه منفعته بغير عوض، فكان أكّله لها باطلاً، واستخدامه للعامل بغير أجرة استعباداً.

والأصل في مراعاة حق العامل على أوسع الوجوه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٢)، وقوله جل وعلا في حديث قدسي: «يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا»^(٣)، وجاء تأكيدُ هذا وبيانهُ في الحديث القدسي الآخر متوعداً الظلمة بقوله: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»^(٤).

(١) ورد بإزاء هذا المعنى ما يمكن أن يكون تفسيراً له وذلك بإطلاق لفظ المعروف على الاقتصار على البلغة. وقال الحسن: هو طعمة من الله له. وذلك بأن يأكل ما يَسدّ حاجته ويكتسي ما يستر عورته، ولا يلبس الرفيع من الكتان ولا الحلل. الجامع لأحكام القرآن: ٣٦/٥ - ٤٣.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٣) هو حديث أبي ذر عن النبي ﷺ. ٤٥ كتاب البر والصلة، ١٥ باب تحريم الظلم. ح ٥٥. م: ٣/١٩٩٤.

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجه عن أبي هريرة وفيه زيادة على ما ههنا بعد الجملة الأولى. وهي: ومن كنت خصمه خصمته. جّه: ١١٦/٢، عدد ٢٤٤٢.

القواعد العامة لقيام المجتمعات الإنسانية:

ولا بأس أن نشير عقب هذا البيان إلى جملة من القواعد العامة التي تحكم المجتمعات الإنسانية، والتي لها علاقة بميدان العمل وبالتصرفات العامة والخاصة بين أفراد المجتمع ككل، فمن ذلك:

(١) أن حقوق العباد تضمَّنُها التصرفات الكريمة والأخلاقية التي تجلب لهم المصالح وتدرأ عنهم المفاسد.

(٢) أن من حكمة التشريع ألا توصل في وجوه العاملين بأموالهم أو بأبدانهم الطرق السليمة المثلى التي يستوجبها الحق والعدل. ولزوم الغض عما يتطرق ذلك من مخالفة للتشريعات، مما بنيت عليه أحكام المعاملات المالية في المعاوضات.

(٣) اعتبار الحاجة إلى التعاون بين الأطراف كلها في مجالات العمل والإنتاج أكيدة. فالعامل مثلاً لا قدرة له على التمويل، وصاحب المال ليس ذا خبرة للقيام بمشروعاته وإنجازها على الوجه الكامل. ومن ثم تكثر وتتعدد الدوافع عند الطرفين حاملة لهما على التشارك والتعاون. فالعملُ إن حرموا مساعدة أصحاب الأموال، وأصحاب الأموال إن لم يجدوا من يخدمهم أو يقوم بمشاريعهم، تَلَفَت أموالهم وضاعت منهم فرص الإنتاج. ولكون ذوي المال أقدر على التماسك أمام التطورات والشدائد لزم أن تكون معاملاتهم للعمال خالية من التحيل والاستغلال، بقدر ما تكون علاقة العمال خالية من الحسد والغش وإضاعة الأوقات مما يفسد أعمالهم ويحول بينهم وبين الوفاء بواجباتهم.

وقد أوصت الشريعة الإسلامية، طبق مبادئها وأصولها، بالتحرز عما يثقل العامل من العقود. وذلك لكي لا يستغل رب المال

اضطرار العاملِ إلى التعاقد، فينتهز ذلك ويتجاوز في أرباح نفسه .
وقد علل الفقهاء إعطاء الأجير أجره، قبل أن يجفّ عرقه من غير
تأخير ولا نظرة ولا تأجيل، بشدة حاجته إلى الانتفاع بعوض عمله،
إذ ليس له في الغالب مئول مال . كما جوّزوا تنفيل العملة فيما
يرمونه من عقود بمنافع زائدة مما يقتضيه العمل، ولا يُنقل بمثل ذلك
صاحبُ المالِ أو صاحبُ العمل .

وقصد الشريعة من هذه التصرفات والتوجيهات الحياطة لجانب
العَمَلَة سداً لذريعة ذهاب عملهم باطلاً أو مغبوناً . وليس معنى هذا
أنها بأحكامها تحابي العمال دون أصحاب الأعمال . فإن في حراسة
حقوق العمال من الاعتداء عليها عدلاً وصلاًحاً للفريقين .

وبالإضافة إلى هذا كله أوصت الشريعة باحترام العامل والحفاظ
على كرامته . فمنعت كل عقد أو شرط يكون فيه إضرار بالعامل، أو
إيهام الاستعباد له، وربما ذهبت إلى أكثر من هذا . فقد جاء في خبر
عن رسول الله ﷺ وجوبُ التزام دائرة الوسع والطاقة، وعدم تكليف
العامل إلا بما هو في وسعه . وأكد ﷺ هذا المعنى بقوله : «عبيدكم
خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم . فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه
مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، فإن
كلفه فليعنه»^(١) .

ومن رحمة الإسلام بالأجراء والإحسان إلى من يُستخدم منهم
ألا يقل أجر الأجير الذي يقيم مع صاحب العمل عن كفايته من
الطعام والثياب، أما السكنى فهو يساكن صاحب العمل في بيته .
ويكون هذا في كل عصر بما يناسبه .

(١) انظر المقاصد: ١١١ .

ويهمنا في المحل الأول، قبل الحديث عن ميادين العمل التي اتجه إليها الناس في الماضي وما يزالون، ويتجهون إليها في الحاضر مع اختلاف أنواعها وتطوراتها والغايات منها وأهدافها، أن نقف عند المبادئ والأصول الإسلامية التي تحكم أعمالنا فنحوظها بأسباب الجِد والقُدرة والقوة وزيادة الإنتاج، سواء من طرف أهل اليسار والممولين أو من طرف العمال الكادحين. وكلاهما إما مجاهد بماله وإما مجاهد بعمله يبتغون من وراء ما يبذلونه من جهد فضلَ الله ليحلَّ في مجتمعاتنا وبين أهل ملتنا الغنى محل العوز، والتقدم والسبق محل التأخر والتخلف، والرقي والعزة بدل الانحطاط والمذلة.

وإن التأكيد على العمل الإنساني ليظل كبير الأثر في الإنتاج وفيما نجنيه من خير عن طريقه، كما أن له القدرة الفائقة على تطوير الإنتاج، وفتح آفاق أخرى للعمل تدفع إلى مزيد من التقدم والرقي.

وإذا كانت كل المعاملات والتصرفات المالية خاضعة للعقود ليتم إنجازها على الوجه المأذون فيه، والمعتبر شرعاً، فإن هذه العقود تعتبر ضوابط شرعية تحدد وجوه التصرف المالي في المعاملات. ويقتضي هذا النظر في صور العقود، لمعرفة صحتها من فسادها، والنظر في غاياتها ومآلاتها من أجل التحقق من المقصد الشرعي فيها أو من أجل الالتزام بها، وفاء بما يتفق عليه الطرفان المتعاقدان من شروط فيها.



الفصل الثاني

مقاصد العائلة في الشريعة

اعتنى الشيخ بمقاصد أحكام العائلة الأصلية والتابعة. وافتتح قوله بأن انتظام أمر العائلة في الأمة أساسٌ حضارتها وانتظامِ جامعتها. وهذه الحقيقة غير خاصةٍ بالتشريع الإسلامي أو مقصورةً عليه، بل هي التفاتٌ إلى الحكمة الإلهية في تشريع أحكام الأسرة، وإلى بنائه سبحانه المجتمعات الإنسانية على ما سنه لها من شرائع تمكّنها من ضبط وإقامة أصول حياتها المدنية. فقد عنيت الشعوب من أقدم العصور بنظام تكوين العائلة. وهو اقتران الذكر بالأنثى المعروف بالنكاح. وسعت إلى اختيار أكمل صورة وأشرفها له، حتى لم تُعد الداعيةُ إلى ذلك الاقتران هي قضاء الشهوة كما هو الأمر عند سائر أنواع الحيوان، ولكنها الارتفاعُ بالإنسان إلى مراتب عالية ودرجات سامية، بنيت عليها الحياة الصالحة، وأقيمت على أسبابها سياسة العمران البشري. وإن الله الخبير العليم كرم ابن آدم فلم يجعله كغيره من الخلق. وجعل من إتيان الرجل للمرأة، واندفاعه إليها، دوراً لا يقف عند الميل الجنسي، بل جعله بما فضّله به على غيره ينشُد حباً ووداً، ولطفاً ورحمة، وتعاوناً وتناسلاً، واتحاداً وإقامةً لنظام الأسرة، ولنظام القبيلة، ثم لنظام الأمة. وإنها للمحامد والغايات التي أثمرتها الشرائع، وصيّرت جذورها الأولى شيئاً ضئيلاً في جنب ما حُبي به الإنسان من عظيم

الكمالات. فأصبح بحق مشرفاً بشرف آثاره ونتائجه^(١).

وإثر هذه الملاحظات ينتقل ﷺ ليوأكب المسائل الفقهية التي من الضروري الحديث عنها في هذا الباب. فذكر حقيقة النكاح مع ما يكتنفها من أحكام، ويُمثلها من صور، ويثبتها من عقد، ويُبذل فيها من مهر. ثم تعرّض كسائر الفقهاء إلى مسائل أخرى ذكروا منها الولي، والشهرة، والتوقيت والتأجيل، وحُسن المعاشرة، والقوامة على النساء، وتعدد الزوجات إلى الأربع، والإنفاق، والإرث.

ولا بدع أن يكون لكل قضية من هذه القضايا السابقة حُكم، وأن تكون لها شروط. وتترتب على ذلك بدون شك أهداف وغايات هي المقاصد المطلوبة من ورائها.

كان النكاح عند العرب في الجاهلية متعدد الأنواع:

الأول منها: النكاح الشرعي الذي عليه الناس اليوم. وذلك أن يخطب الرجل إلى الرجل وليّته أو ابنته فيُصدّقها، ثم ينكحها.

والثاني: هو الاستبضاع.

والثالث: نكاح الرهط.

والرابع: البغاء.

وهذه الأربعة ورد ذكرها في حديث عائشة^(٢).

والنوع الخامس: هو الذي اختص القرآن بذكره في قوله ﷺ:

(١) المقاصد: ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) انظر المقاصد: ٣٠٣، ٤٢٢ - ٤٢٣.

﴿وَالْحَصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾^(١).

وقد ذمّ القرآن هذين النوعين في الرجال والنساء، ورغبَ عنهما الشارع. فالسفاح والمخادنة من البغاء. ويدخلان في الأنكحة الباطلة والمحرمّة. وهي التي تخالطها المذام، أو تحفّ بها آثار قبيحة^(٢).

وإنما عنيت الشريعة بأمر النكاح وحده دون بقية العلاقات التي حُكِّمها الهجرُ والبطلان، فجعل من غايتها قَصْرَ الأُمَّةِ عليه لكونه أسمى مقاصدها؛ ولأن النكاح جِذَمَ نظام العائلة. والقصدُ الشرعي من اعتباره هو جَعْلُهُ العلاقة الوحيدة الموثوق بها في اختصاص الرجل بالمرأة أو بنسائٍ هُنَّ قرارات نسله حتى يثق من جراء ذلك الاختصاص بثبوت انتساب نسلها إليه^(٣).

آصرة النكاح:

والنكاح الشرعي هو الذي تنبني على أساسه العائلة. وقد صوّر لنا ذلك الإمام الأكبر بقوله: هو أصل تكوين النسل، وتفريع القرابة بفروعها وأصولها. واستتبع ذلك ضبط نظام الصهر. فلم يلبث أن كان لذلك الأثرُ الجليل في تكوين نظام العشيرة فالقبيلة فالأمة. فَمِنْ نظام النكاح تتكون الأمومة والأبوة والبنوة. ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبية. ومن امتزاج رابطة النكاح برباط النسب

(١) سورة المائدة، الآية: ٥. (٢) المقاصد: ٤٢٢ - ٤٢٣.

(٣) المقاصد: ٤٢٤.

تحدث رابطة الصهر. وهكذا جاءت شريعة الإسلام مهيمنة على جميع الشرائع. فكانت الأحكام التي شرعها الله للعائلة أعدلَ الأحكام وأوثقها وأجلها^(١).

ويتم النكاح بالعقد ويزيده هذا تشريفاً وتنويهاً، إذ المقصد الديني منه، حُرْمَتُهُ فِي نَفُوسِ الْأَزْوَاجِ، وفي نظر الناس عامة. ينطق بهذا المقصد الشريف قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(٢). وكذا الإيجاب والقبول فهما أساس العقد الذي يشهد «بالتعبير» عن رضا المرأة ورضا أهلها بذلك القرآن، والحرصُ على تحقيقِ حُسنِ قِصْدِ الرجل مع زوجته، بما يُترجم عنه سلوكه وعمله على دوام المعاشرة، وعلى إخلاص المحبة بين الطرفين.

ولتقرير العقد وإعطائه ما يستحقه من الثبوت والدوام اشترط جمهور فقهاء الأمصار أن يتولّى أمره الولي. وورد من الأحاديث الشريفة: «لا نكاح إلا بولي»^(٣).

وصرح جمعٌ من الفقهاء بأن الآيات وكذلك السنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها في هذا المقام مُحْتَمِلَةٌ كُلُّهَا لم يثبت منها سوى حديث ابن عباس: «الأيام أحقُّ بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها»^(٤).

ويتم النكاح ويُبْرَمُ عَقْدُهُ بِشَرِطِ أَنْ يَبْذُلَ الرَّجُلُ لِرُجُوتِهِ مَهْرًا يَسْمِيهِ لَهَا. ولا يُعْتَبَرُ الْمَهْرُ عَوْضًا عَنِ الْبُضْعِ. فهو ليس ثمنًا كما كان

(١) المقاصد: ٤٢٠. (٢) سورة الروم، الآية: ٢١.

(٣) د: ٥٦٨/٢؛ ت: ٤٠٧/٣؛ ذي: ٤٥٩/٢.

(٤) الشوكاني. نيل الأوطار: ٢٥٢/٦.

يتصوّره أهل الجاهلية في الأزمان القديمة البعيدة، لأن العقد في تصوّره شبه تملك. وهو ليس أجراً للمنفعة المنضبطة عند الفقهاء. وتكون المنفعة المقصودة من العقد غير قابلة لتحديده، ولكنه العطيّة المحضّة أو النحلة كما سماها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾^(١)، وقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا﴾^(٢). وفي هذه الآية تأكيد لما اشتهر بين الفقهاء من أن النكاح مبني على المكارمة، بخلاف البيع فهو مبني على المكايسة^(٣).

وعلل الشيخ ابن عاشور هذا الشرط في العقد بالأ تفقد المرأة خفرها، وتتولّى بذاتها الركون إلى الرجل دون علم ذويها. فالمرأة حين يتولّى وليّها الأقرب أو الأبعد، الخاص أو العام، تزويجها يتّضح القصد الشرعي من اشتراط الولي في العقد، وهو أن يكون عوناً على حراسة جمالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وعائلته وجيرانه عوناً له في الذبّ عن ذلك^(٤).

وذهب أبو حنيفة دون صاحبيه إلى ذلك في نكاح الصغير والمجنون والرقيق لا في الحرّة البالغة بكرة كانت أو ثيباً؛ لأن النكاح ينعقد برضاها، ولأن لها التصرف في خالص حقها، وهي من

(١) سورة النساء، الآية: ٤. (٢) سورة النساء، الآية: ٢٠.

(٣) المكايسة في اصطلاح الفقهاء: عقد معاوضة على غير منافع ولا مُتعة لذّة، ذو مكايسة، أحد عوضيه غير ذهب ولا فضة، معيّن غير العين فيه. الرضاع. حدود ابن عرفة: ٣٢٦/١.

(٤) المقاصد: ٤٢٦.

أهله. ورجع إلى رأي الإمام صاحبه أبو يوسف وهو الصحيح، كما ذكر ذلك الإسيجيابي. ورؤي أيضاً رجوع محمد بن الحسن الشيباني إلى مقالة إمامه. قال ذلك المحبوبي والنسفي^(١).

ومن المقاصد الشرعية ذكر المهور وتسميتها في العقد. فلا يُغفل عما كتبه الله للزوجات من حقوق. قال الشيخ ابن عاشور: إن محاسن المرأة نعمة من الله من بها عليها، وخولها حق الانتفاع بها من أجل رغبات الرجال في استصفائها. ويتأكد هذا المقصد الشرعي بما نبهت عليه الشريعة من أن يكون صداق المرأة مناسباً لنفاستها. فجمال المرأة وخلقها هما من وسائل رزقها. ولهذا لم يكن للوصي ولا للسلطان تزويج اليتيمة بأقل من مهر مثلها^(٢).

واشترطوا لصحة النكاح الشهرة أو الإشهار تأكيداً لحصانة المرأة، ولأن الشهرة تحث الزوج نفسه على مزيد الحصانة لزوجته. ونكاح السرّ باطل في بعض المذاهب. وهو يقرب صاحبه من الزنا، ويحول بين الناس وبين الذب عنه، ويعرض النسل إلى اشتباه أمره، ويُنقص من معنى حصانة المرأة^(٣).

وحرّم نكاح الشغار لخلوّه من المهر. ولا يلتبس عليك ما يشبهه من الصور الجائزة والنافذة شرعاً. وحرّم نكاح المتعة لنهي النبي ﷺ عنه يوم خيبر^(٤). وكذا كل عقد نكاح دخله التوقيت والتأجيل. فإن ذلك يقربه من عقود الإجازات والأكرية، ويخلع عنه المعنى المقدس الذي تطمئن له نفس الزوجة، من نية كليهما أن

(١) الميداني. الباب في شرح الكتاب: ٨/٣.

(٢) المقاصد: ٤٢٨. (٣) المقاصد: ٤٢٩.

(٤) خ: ٧٨/٥، ١٢٩/٦.

يكون قريناً للآخر، ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلَّبان إلا ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور^(١).

ونُهي عن نكاح اليتامى لما ورد فيه من أحكام وعلل وأسباب. وهو الذي بيّنته عائشة بقولها: هي اليتيمة تكون في حجر وليّها، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليّها أن يتزوَّجها من غير أن يقسط في صداقها، فيعطيها أقلّ مما يعطيها غيره. فنهوا عن أن ينكحوهن إلا أن يُقسطوا إليهن، ويبلغوا بهن أعلى سنّتهن من الصداق. فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء من سواهن^(٢).

هذه صور لبعض الأحكام المتعلقة بالنكاح أردنا التنبيه إلى مقاصدها والتنويه بأهميتها. ولا نقف عند كل مسائل الباب التي تعرّض إلى ضبط أحكامها الإمام الأكبر. فهي مفصلة في محالها من كتابيه المقاصد والتحرير والتنوير. ويمكن أن نعدّ منها: تعدد الزوجات، والمحرمات من النساء، ومراجعة المطلقات، والطلاق بلفظ الثلاث، وعدة المتوفى عنها زوجها، وعدة الحوامل، وضرب المرأة ونحو ذلك، وحسن المعاشرة بين الأزواج، والقوامة على النساء، وحكم إنفاق الرجل على زوجته، واعتبار الزوجية سبب إرث بقاء أسرة النسب والقربة. والنسل المعتبر هو ما كان طريقه الشرعي عقد النكاح المعتمد.

آصرة النسب:

ولاختلاف الأوضاع التشريعية والاجتماعية بين العصرين الجاهلي والإسلامي كان لزاماً الاعتراف بصحة النسب في مثل البغاء

(٢) خ: ١٧٦/٥ - ١٧٧.

(١) المقاصد: ٤٣١.

والاستبضاع لوثوق الناس في جاهليتهم بهذا النسب، ولأن الثقة بالنسل قبل تحديد قواعد الإسلام في النكاح موكولة إلى ما في الجبلية من إباية الناس التحاق من ليس منهم بأنسابهم. ولكون أصناف المقارنة الواقعة في الجاهلية قد اختلط نادرها بغالب الأنساب الصحيحة، ووثق أهلها بالأنساب الملحقة بهم من جرائمها.

ومن أجل الحفاظ على حرمان البيوت والأنساب سكنت الشريعة عما اعتمده واعتاده أصحاب الجاهلية، وارتضت لهم ما ارتضوه لأنفسهم، قبل أن يُضبط النكاح على الوجه الشريف الكامل، وما حفّ به من اهتمامات وسلوكيات لم تُبق لغيره من الأنواع حظاً ولا وجوداً معتبراً. وألحق التسري في صحّة النسب، وارتفعت منزلة أم الولد عن أن تكون مجرد أمة.

ومن أحكام أصرة النسب منَعُ الشريعة الزوج الحر من التزوج بالأمة إذا كان ذا طولٍ. وورد في هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَنَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١) دفعاً لما في اجتماع سيادتين على المرأة من شبه تعدد الرجال. ومن القصد الأول عند الشيخ ابن عاشور أن صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى البرّ بأصله، كما هو سائق الأصل إلى الرأفة والحنوّ على النسل سوقاً جبلياً. ولهذا المطلب بل المقصد معنى عظيم نفساني من أسرار التكوين الإلهي علاوة على ما فيه من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وكذلك رفع الشك عند الأصول في انتساب النسل أو عدمه إليها.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٥.

وألحقت آصرة الرضاعة بآصرة النسب. وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾^(١)، ولقول رسول الله ﷺ: «يحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢).

والمقصد الشرعي من تحريم ما حرّم تزوّجه، مختلف بحسب اختلاف أنواع المحرّمات. وهي عندنا ثمانية:

(١) المحرّمات من النسب كالأمهات والبنات: ذكر الفخر الرازي في تفسيره: أن السبب في تحريم الأمهات الوطء لآته إذلال وإهانة. وإذا أوجب الرحمن الإحسان إليهن وصونهن فلأنّ إنعامهن على أولادهن كان أعظم وجوه الإنعام، فوجب صرف الأمهات عن هذا الإذلال. وقال في البنات مثل ذلك: لأن البنت جزء من الإنسان وبعض منه، فيجب صونها عن الإذلال؛ لأن المباشرة لها تجري مجرى الإذلال^(٣).

وعلق الشيخ ابن عاشور على هذا بقوله: وتحرير ذلك حيث كان معظم القصد من النكاح الاستمتاع. فكانت مخالطة الزوجين غير خالية من نبذ الحياء. وذلك ينافي ما تقتضيه القرابة من الوقار لأحد الجانبين والاحتشام لكليهما. وهو ظاهر في أصول الشخص وفروعه وفي صنوان أصوله.

(٢) وأما محرّمات الصهر فملحقة بمحرّمات النسب وهن سبعة: الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣. (٢) انظر المقاصد: ١٦٩ تع ١.

(٣) الرازي: ١٠/٢٧.

(٣) والمحرّمات بالصهر والرضاع هن: الأمهات من الرضاعة، والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء والربائب، وحلائل الأبناء، ونساء الآباء، والجمع بين الأختين. وذلك لدفع ما يعرض من شقاق يفضي إلى قطع الرحم. قال الطحاوي: وجلُّ هذا من المحكم المتفق عليه^(١).

وفي هذه الصور يسري وقار الآباء إلى أخواتهم وهن العمات. ووقار الأمهات إلى أخواتهن وهن الخالات. ويرجع تحريم هؤلاء إلى قاعدة المروءة التابعة لكلية حفظ العرض من قسم المناسب الضروري وذلك من أوائل مظاهر الرقي البشري^(٢).

(٤) وأما المحرّمات للرضاع فلأن أصرة الرضاع نُزّلت منزلة النسب.

(٥) وأما المحرّمات لأجل حق الغير فأمرهن ظاهر.

(٦) وأما الملاعنة فلأن ما جرى بين الزوجين بسببها يتعدّر بعده حُسن المعاشرة بينهما.

(٧) وأما ما كان من المحرمات رعاية لحق الله فمثل المطلقة ثلاثاً على من طلقها^(٣).

ومثل ما تقدم في الحرمة تعدّد الأزواج للمرأة الواحدة، وإباحة تعدّد الزوجات للرجل إلى حدّ معيّن.

ومن مقاصد الشريعة حفظ حقوق النسل من تعريضه للإضاعة والتلاشي وفساد الشأن.

وكما بيّن الشيخ ابن عاشور المقاصد من هذه الأحكام في

(١) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/٥ - ١٠٦.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٩٦/٤. (٣) المقاصد: ٤٣٧.

حماية ذوي آصرة النسب والقرباة أشار إلى طرق تقويتها. وذلك بالنفقة على الأبناء والآباء باتفاق، وعلى الأجداد والأحفاد عند بعض الأئمة. قال أبو شجاع: الإنفاق على الأبوين والأجداد والجندات الفقراء واجب على الموسرين من الأولاد عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد، كما تجب النفقة على الأب فيما فضل من قوته وقوت زوجته على ولده الحر المعسر حتى يبلغ قادراً على الكسب، وعلى ابنته الحرة المعسرة، حتى تتزوج ويدخل بها زوجها^(١).

وقال الشافعي: تجب على الأصول الموسرين وإن علوا نفقة الأولاد وإن سفلوا لفقر وصغر، أو فقر وزمانة، أو فقر وجنون^(٢). وقال صاحب الهداية: ليس من الإحسان أو من المعروف أن يعيش المرء في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعاً^(٣).

ومن أسباب تقوية آصرة النسب والقرباة ما أوجبه الله من الميراث.

آصرة الصهر:

وثالثة الأواصر آصرة الصهر. وهي متولدة عن اجتماع آصرتي النكاح والنسب. فالصهر آصرة بقرباة أهل آصرة النكاح كالربائب وأخت الزوجة وعمتها وخالتها وأم الزوجة.

أو عن نكاح أهل آصرة القرباة كزوجة الابن وزوجة الأب. فهذان يستوجبان الجلال والوقار. وذلك مما يدعو إليه قول الله تعالى:

(١) الشيباني: ٢٤٤/٣.

(٢) الشربيني. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ١٤٠/٢.

(٣) العيني. البناية: ٩٠٦/٤.

﴿قُلْ لَا آسَأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١). ومن هذه الآصرة قريب وبعيد. فقد حرّم الشارع أم الزوجة وابنتها على الزوج، وحرّم أبا الزوج وابنه على الزوجة، اعتباراً للحرمة المرگبة من قرابة أولئك بالزوجة أو الزوج، ومن صهرهما للزوج أو الزوجة، كما حرمت الشريعة زوجة الابن على الأب وزوجة الأب على الابن. وليس المقصد من ذلك مجرد حفظ أواصر المودة لأن تحريم الصهر يبقى مستمراً بعد موت الشخص المحرّم أو فراقه وبين الشخص الذي وقع التحريم بسببه. ثم أتبع الشيخ رحمه الله هذا الكلام ببيان معنى وحكم الصهر القريب، وذكرَ البعيد وجعلَه مراتب إذ منه ما يحرم. وفيه الجمع بين الأختين، والمرأة وعمتها ونحو ذلك، ومنه ما لا يحرم بحال لضعف آصرته.

وهذه العلاقات الأسرية التي أقامها الإنسان ليحيى بها حياة كريمة مأمونة من كل ما يسلبها الخير والنعمة والسعادة والبهجة، هي التي رعاها الله، وأوجد لها نظاماً تسيّر عليه، وقوانين تخضع لها، وحدوداً وأحكاماً تلتزم بها وتقف عندها، راغبة أن يتحقق من المقاصد أهمها كالعدل والاستقامة، والأمن والطمأنينة. وبذلك تخرج العلاقات من الحيرة والتباس الأمر، ومن الظلم والإصرار عليه، ومن الاستخفاف الكبير بحقوق الغير، والظهور مظهر المسرفين المتكبرين الضالّين فلا يزيدهم ذلك إلا عتاً وحقداً، وأناية وكبراً.

وكما تُساس المجتمعات الإنسانية بالحكمة والنصيحة وحُسن المعاملة نجد بعضها ينحرف عن الجادة وعمّا شرعه الله له، وما هداه إليه، وحدّده له في كل حالة وفي كل معاملة من التصرفات العملية

(١) سورة الشورى، الآية: ٢٣.

السديدة. وهؤلاء المنحرفون هم الذين أقام الله عليهم الحجة بقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْيِرْ هُدَىٰ مِّنَ اللَّهِ﴾^(١)، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^(٢).

وكل تلك الأواصر العائلية والروابط الاجتماعية قد حُفَّتْ بالمكارة والشهوات، واختلط به من الهوى المتبع والبُعد عن الدين ما جعله يقوى ويضعف بحسب الأخذ بأسباب الحزم والقوة، أو بوسائل الانفكاك والانحلال. فهذا التشريع الإسلامي، لضبطه أحوال المجتمعات وتعليمه إياها الكتاب والحكمة، وتلقينها إياه نظرياً وعملياً، هو جملة ما يُحتاج إليه من قواعد وأصول ومبادئ، تلاشت حقائقها باتباع سبيل العي والبُعد عن طريق الحق. ذلك أنهم ﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾^(٣).

طرق انحلال الأواصر الثلاث:

في الباب الثالث من القسم الثالث من كتاب المقاصد تحدث الإمام الأكبر عن أمثلة من أحكام الأسرة وأدلتها. وحصر الكلام في دائرتين:

الأولى: دعائم الأسرة وما ينبغي أن يراعى فيها من وسائل تحقق الترابط المتين بين الأواصر الثلاث: النكاح، والنسب والقرباة، والصهر. فهذه الأصول في تكوين العائلة قد وضع لها الشارح قوانين وأحكاماً تضبطها وتنظمها، وتكون بها أعدل المجتمعات وأمنها، وأكثرها عزة ومنعة وسؤدداً وشرفاً. وكل هذا من فضل الله عليها، وحمایته سبحانه لها. فالعائلة في جميع تصرفاتها،

(١) سورة القصص، الآية: ٥٠. (٢) سورة الجاثية، الآية: ٢٣.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٧٧.

تساندها التوجيهات الإلهية، وتحدها صور من التعاون المثالي،
والنصيحة التامة. وهي بتلاوتها القرآن العظيم، وتدبرها معاني آياته،
تتوصل إلى تعيين ومعرفة المقاصد الشرعية التي خصّها الله بها.

الثانية: هذا المدد الرباني الكريم الذي يحدد سلوك الأفراد
والمجتمعات منفصلة عن بعضها، أو ممتزجةً جميعها باتباعها المنهج
الرشيد الوحيد الصادر عن الحق سبحانه، والمتمثل في الطريقة
العملية التفصيلية التي جاء بها الرسول الأمين خاتم النبيين محمد ﷺ.
فاجتمعت من هذا وذاك آيات الأحكام وأحاديثها، وكل ما يرتبط بها
من نصوص حُكمية وحِكْمية فيها الدعوة إلى الحق، والتوجه إلى
الخير، والتنافس في العمل الصالح. ومثلما كانت المرحلة الأولى
تأسيساً وتعليماً وتلقياً وإدراكاً لأسباب العناية الإلهية، الكاشفة عن
المقاصد الشرعية في تشريعنا وفقهنا، بدت لنا تشاريع أخرى تدني
الطبيعة الإنسانية من النصوص التكليفية، تضيف إلى ما في الأولى من
قوة وإيجابية طرقاً أساسية وقواعد وأحكاماً جديدة تضمن تدارك
الأوضاع المرتبكة في العائلة، وتنفي عنها الظلم، وتجعلها متكافئة
في الحالين بانبناء أحكامها وتصرفات المؤمنين فيها على حسب
الأوامر والنواهي التي لا بست الأسرة في أحوالها المختلفة، في حال
إقامة عُمدها وأصولها، وحال محافظتها على المصالح الباقية، وحال
مساعدتها على انحلال الأواصر الضعيفة، انحلالاً طبيعياً وشرعياً
حسب القواعد والأصول.

قال صاحب المقاصد: قد جعلت الشريعة لكل آصرة وسيلةً إلى
انحلالها إذا تبين فساد تلك الآصرة أو تبين عدم استقامة بقائها^(١).

(١) المقاصد: ٤٤٣.

وأقوى الأسباب القاضية بانحلال النكاح: الطلاق. وهو صور كثيرة معروفة عند الفقهاء منها: تصرف مملوك للزوج يُحدثه بلا سبب، فيقطع النكاح^(١). وقيل: هو رفع عقد النكاح في الحال أو المآل، بلفظ مخصوص أو ما يقوم مقامه^(٢).

والنسب والصهر ليسا أصرة عقدية، والأمر ظاهر.

ويقع الطلاق من الزوج بذاته.

ويقع بالرفع إلى الحاكم إن حصل إضرار.

ويكون بالفسخ. وهو حل رابطة العقد. وبه تنهدم آثار العقد وأحكامه التي نشأت عنه^(٣).

ويقع الطلاق من المرأة في صفة الخلع. والخلع إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما في معناه، مقابل عوض تُلزم به الزوجة أو غيرها^(٤).

وفي صور أخرى يكون الطلاق بيد المرأة بالخلع إذا اشترطته أو اشترطه الزوج. وبه يكون تخلّص مما عسى أن يكون عليه في بعض الرجال، أو في العرف المنتشر بين الناس، أو في بعض القبائل أو العصور من حماقة أو غلظة جلالة، أو تسرع إلى الطلاق اتباعاً لعارض الشهوات بأن تشترط أن يكون طلاقها بيدها، أو أمر الداخلة

(١) مغني المحتاج: ٢٧٩/٣.

(٢) مغني المحتاج: ٢٧٩/٣؛ الدر المختار: ٢٢٦/٣ - ٢٢٧؛ الشرح الكبير: ٣٤٧/٢؛ المغني: ٢٩٦/٧.

(٣) الحموي. شرح الأشباه والنظائر: ١٩٥/٢.

(٤) الدر المختار: ٨٦/٣؛ الدسوقي على الشرح الكبير: ٣٤٧/٢؛ بداية المجتهد: ٧٢/٢؛ فتح الجليل ١٨٢/٢؛ مغني المحتاج: ٢٦٢/٢.

عليها بيدها، أو إن أضرَّ بها زوجها فأمرها بيدها^(١).

واستشهدوا على صحة هذا التصرف بحديث عقبه بن عامر:
«أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم من الفروج»^(٢).

وأبطل سعيد ابن المسيب الشروط اللاحقة لعقدة النكاح مطلقاً،
وقال مالك لو شرطه لها، ثم أسقطت الشرط، وأباح له التزوّج أو
التسرّي أو الخروج. فإن كان بقرب إرادة فعل الزوج لزمها الإسقاط
ولا رجوع لها، وإن تراخى فعل الزوج كان لها الرجوع فيما أباحت
له. وهو قول ابن القاسم^(٣).

وتحرير القول في العقد مع الشرط عند المالكية: أن الشرط
إذا انعقد عليه النكاح كان شرطاً باطلاً غير لازم، وإن وقع طوعاً
من الزوج بعد عقدة النكاح لزم، بناء على إلزام المرء بما
التزم به^(٤).

والتفريق عبارة عن إلغاء العلاقة الزوجية بين الزوجين بحكم
القاضي بناء على طلب أحدهما لسبب كالشقاق والضرر، وعدم
الإنفاق، أو بدون طلب حفظاً لحق الشرع كما إذا ارتد أحد
الزوجين. وحكم هذا الطلاق البينونة في بعض الأحوال، والفسخ في
أخرى، كما يقع طلاقاً رجعيّاً^(٥).

والقصد الشرعي من الطلاق والفراق ارتكابُ أخفّ الضرر عند
تعسّر استقامة المعاشرة، وخوف ارتباك حال الزوجية، وتسربّ ذلك

(١) المقاصد: ٤٤٣ - ٤٤٤. (٢) خ: ١٧٥/٣.

(٣) جعيط. الطريقة المرضية: ١٦١. (٤) المقاصد: ٤٤٥.

(٥) ابن عابدين: ٣٩٦/٢؛ الزرقاني: ٢٤٢/٥.

إلى ارتباك حالة العائلة^(١).

أما بقية أواصر العائلة مثل آصرة النسب فإنها لا تطلق على الإبطال إلا تسامحاً؛ لأن انحلال أواصر النسب منوطٌ بآصرة البنوة التي هي أصل النسب. والنسب الثابت لا يقبل انحلالاً ولا إسقاطاً إلا من طريقين هما: اللعان، وإثبات انتساب الولد إلى أب غير الذي ينسبه إلى نفسه أو ينسبه الناس إليه.

وألغى الرسول ﷺ اعتماد عدم الشبه بين الولد ووالده المنتسب إليه، فإنه غير صحيح ولم يرخص فيه كما في حديث مضمم الفزاري^(٢). وأكد النووي على هذا بقوله: إن التعريض بنفي الولد ليس نفيًا، وإن التعريض بالقذف ليس قذفًا. وهو مذهب الشافعي. وفيه إثبات القياس، والاعتبار بالأشياء، وضرب الأمثال، وفيه الاحتياط للأنسب وإلحاقها بمجرد الإمكان^(٣).

ومن المقاصد الشرعية الهامة: إبطال التبني وإعطاء الولد المنتسب الحق في الدفاع عن نفسه، وقد قال العلماء أن لا تعجيز في حق إثبات النسب^(٤).

وأشار المؤلف بعد هذا إلى بيان انحلال آصرة الصهر مصرحاً بأن الانحلال يكون تاماً كما في أخت المرأة وعمتها وخالتها، إذا انفكت عصمة تلك المرأة بموت أو طلاق، ومنه ما لا انحلال فيه مثل أم الزوجة، وزوجة الأب، وزوجة الابن والربائب كما هو مبسوط ومفصل في محله من دواوين الفقه.

(١) المقاصد: ٤٤٣ - ٤٤٤. (٢) خ: ١٧٨/٦؛ م: ١١٣٧/٢.

(٣) النووي. شرح مسلم: ١٣٣/١٠ - ١٣٤.

(٤) المقاصد: ٤٤٨.

الفصل الثالث

الأموال

○ تعريف المال:

المال: هو ما تقوم عليه المعاملات جميعها، فإليه تستند، وبه تتحقق وتُنجز.

وقد جاء في تعريف المال عن اللغويين والمحدثين والفقهاء عبارات مختلفة كثيرة تضيق وتتسع بحسب تصوّرهم له، وبحسب ما يمليه الحال في كل عصر.

قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يُملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان. وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم ذكراً.

وفي اصطلاح الفقهاء من الحنفية عرفه ابن عابدين بما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقته^(١). وشرطه أن يكون عيناً مادية لها وجود خارجي بحيث يمكن إحرازها وحيازتها وادخارها. وبهذا الوصف لا يطلق المال عندهم على المنافع خلافاً للجمهور.

وهو عند الشافعي فيما نقل عنه لا يقع إلا على ما له قيمة يُباع بها وتلزم بتلفه.

وذهب الشاطبي من المالكية إلى أن المال هو ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره، إذا أخذه من وجهه.

(١) رد المحتار على الدر المختار: ٥٧/٢، ٥٠١/٤ - ٥٠٢.

وتوسع جمهور الفقهاء فأطلقوه على ما يشمل الحقوق المقومة والمنافع جميعاً. فهو يطلق على كل ما له قيمة مادية بين الناس، وجائز الانتفاع به انتفاعاً مشروعاً حال السعة والاختيار^(١). وهذا احترازاً من الخمر والنجاسات والخنزير.

وعرّفه الشيخ ابن عاشور بتعريفين خاصّ وعمّ. ذكر الأول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٢) قال: هو ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس، في تناول الضروريات والحاجيات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم، حاصللاً بكدح^(٣). وذكر التعريف الثاني وهو العام الذي لا يتعلق بمداخيل الفرد فحسب، قائلاً والمال الذي يدال بين الآحاد هو على وجه الجملة حق للأمة عائد عليها بالغنى عن الغير. وبناء على هذا الاعتبار تكون للمال أنواع متعددة. فالمال الذي يقام به نظام المعاش ثلاثة أنواع على ما فصله الإمام الأكبر^(٤).

○ أنواع المال:

منه ما تحصل به إقامة نظام المعاش بذاته دون توقّف على شيء آخر من غيره. وهذا كالحبوب والأطعمة والثمار. وكذلك الحيوان فيما أذن لنا بأكله، والانتفاع به: بصوفه وشعره، ولبنه وجلوده. قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَاسِ الْفَقِيرَ﴾^(٥)، وقوله: ﴿وَالْأَنْعَامَ

(١) د/ أحمد الحصري. السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي: ٤٧١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٨. (٣) التحرير والتنوير: ١٨٧/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ١٨٨/٢ - ١٨٩.

(٥) سورة الحج، الآية: ٢٨.

خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا رِزْقٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِلَيْفِهِ إِلَّا بِشِقْوِ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالنَّيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾، وقوله: ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَبَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٢).

وهذا النوع من الرزق هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها. ومنافعه حاصلة به من غير توقف على أحوال المتعاونين على كسبه، ولا على ما جرى به اصطلاح التنظيم له بين الناس.

والنوع الثاني: ما يحصل ويكمل به نظام العيش. وهذا كالأرض للزرع وللبناء عليها، والنار للطبخ والإذابة، والماء لسقي الأشجار، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الخشب والصفوف ونحو ذلك. وهذه الأشياء التكميلية قد تكون بأيدي أناس يَضُنُّون بها، وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق أو غير ذلك. وهي دون شك ذات أهمية بالغة. وإليها يرجع مَوردان من الموارد المالية هما الفلاحة والصناعة.

والنوع الثالث: هو ما تحصل إقامة العيش به مما اصطاح البشر على جعله عوضاً عما يراد تحصيله. وهذا كالنقد والعملية مما هو متوافر اليوم، وكالمعاوضات التي كان يحصل بها التبادل والتعاون للاكتساب والتملك قديماً، كما تبرز صورة ذلك في أنواع التجارات والمعاوضات التي ضبطتها الشريعة الإسلامية بقوانين فقهية وأحكام استنبطها العلماء من أئمة وفقهاء في كل عصر من مصادر التشريع الإسلامي المختلفة المتنوعة وهو ما أدى بهم إلى تفصيل القول فيها

(١) سورة النحل، الآية: ٥ - ٨. (٢) سورة النحل، الآية: ١١.

لإنفاذ الأحكام بها فيما اعتبره الشارع من المقاصد جالباً للمصالح ودارتاً للمفاسد.

ولا بدع في ذلك فإن المال جميعه، الذي بأيدي الناس، هبة من الله لهم، تقتضي شكر المنعم، والامتثال لمنهجه وأحكامه التي وجّه بها عباده للقيام بواجباتهم تحصيماً ووقاية للإنسان من الأمراض الخلقية والسلوكية المزمنة. ويقدر ما تحدّث القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة عن الأنواع المختلفة للمال تكسباً وامتلاكاً في مجالي المعاوضات والتبرعات، فإن الإسلام يصرف المسلمين عن اتخاذ المال هدفاً لذاته، ويأمرهم بالسعي إلى تحقيق المقصد الشرعي منه بما سخره الله لنا في السموات والأرض، فنفيد منه ونستخدمه استخداماً صالحاً كريماً، من أجل إشباع حاجاتنا وحاجات مجتمعاتنا، ضمن الإطار الديني العام وتعاليم الإسلام، ووفقاً للمفهوم الأساس للاقتصاد الإسلامي الرشيد.

وفي الآيات الكريمة أحكام للمعاملات تنظم حياة الناس وتقيهم الظلم والعدوان في المكاسب.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْمُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢).

وفي الآيتين تحذير للناس من التجرؤ على أكل المال بالباطل، أي ظلماً ومن غير وجه حق، إلا أن تكون الأموال عن تجارة. فإنه يُحصَل عليها بالتبادل بين الطرفين وعن طيب نفس، ولقصد المتصدّي

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

للتجارة الحصولَ على مال زائد على قيمة ما بذله المشتري. فمن هذا الوجه الذي قد يكون به اشتباه خصّصت التجارة في الآية بالاستدراك والاستثناء. والمقصد الشرعي من ذلك هو إباحة الجزء الزائد المتراضى عليه لاعتبار التجارة مدارَ رواج السلع الحاجية والتحسينية. ولولا تصدّي التجار وجلبهم السلع لما وجد صاحب الحاجة ما يسدّ حاجته عند الاحتياج.

○ أقسام المال في الملكية:

قسم علماؤنا المال إلى أقسام أربعة مختلفة:

القسم الأول: تقسيم المال بالنسبة للملكية. وهو ثلاثة أنواع: (١) ما لا يجوز تملكه ولا تملكه بحال. وهذا كالطرق والجسور والحصون والسكك الحديدية ونحوها. فهذه أموال عامة ليس لأحد أن يملكها لتعلّق حق الناس جميعهم بها.

(٢) ما لا يقبل التملك إلا عند وجود المسوّغ الشرعي. وهو الأعيان الموقوفة والعقار المملوك لبيت المال. والوقف لا ملك فيه لأحد عند أكثر الفقهاء، وهو عند غيرهم مملوك للواقف أو للمستحقين لريعه. وملكيتهم له ليست ملكية مطلقة. وأما المملوك لبيت المال فإنه ملك لجماعة المسلمين.

(٣) ما يقبل التملك بلا شرط دائماً وفي كل حال. وهو ما هو حق في متناول الأفراد والجماعات كلهم كالصيد^(١).

القسم الثاني: كون المال من الثوابت كالعقار من أرض ومبانٍ، أو كونه من المنقول. وهو على نوعين: إما سلعة كالنبات والجماد والحيوان، وإما ثمن.

(١) د/ علي الخفيف. أحكام المعاملات الشرعية: ٥٢.

والقسم الثالث: يشمل الأموال الخاصة مضافة إلى أصحابها، وكذلك الأموال العامة، وما يتجمع في بيت المال من مختلف الموارد فهي أموال المسلمين. وكان هذا النوع في صدر الإسلام يتمثل في أموال الزكاة التي كانت تعم أذواد الإبل المعدّة لحمل المجاهدين، واللامة المرصودة للبس المجاهدين، وكذلك الأدرع والأعتدة تحبس في سبيل الله، وما جعل لمنفعة المسلمين كبئر رومة^(١).

والقسم الرابع للمال: هو ما اختلف بين نقدي وعيني.

ويحتاج الناس في معاملاتهم إلى التفريق بين الثمن والقيمة.

أما الثمن فهو إما أن يكون ثمناً بالخلقة كالذهب والفضة، وإما أن يكون ثمناً بالاصطلاح كسائر النقود من غير النقدين، سواء أكانت ورقية أم من المعادن.

وأما القيمة فهي ما يقوّم به المقوّمون الشيء استناداً إلى ما بذل في تحصيله من جهد ومال مع إضافة ربح معقول تعارف الناس عليه.

وقد اتسمت السياسة المالية في الإسلام بالوسطية لأهمية المال عند الشارع وعند الناس. ووردَ في المصدرين: الكتاب والسنة منهج شرعي إلهي يحدد ما أمر به سبحانه من سياسة مالية ينجو بها المرء من غوائل الدهر، ويحصل بها التكافل والتراحم بين أفراد الناس كافة. فالرزق جميعه بيد الله، أنعم به على عباده. وقضى لكل واحد منهم بما قسم له مما يليق به، بحسب ما جبلت عليه نفسه، وما يحقّ به من أحوال النظم المحيطة به في هذا العالم ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ

(١) المقاصد: ٤٥٩ - ٤٦٠.

قَدْرًا مَّقْدُورًا ﴿١﴾، و﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ
بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ ﴿٢﴾.

ويحملنا هذا على التطلع إلى معرفة المقاصد الشرعية الحاكمة
للمعاملات وللتصرّفات المالية بين الناس. فتبين أسرار التشريع فيما
يعود إلى مقاصد البشر النافعة، وما تتحقق به الموازنة بين جميع
طبقات المجتمع الإنساني.

فإن من السياسة الدينية ما يقوم على توجيه العباد في تصرّفاتهم
المالية، وإن كانوا أحراراً في الأساس في مباشرة ما عهد به إليهم من
رزق حُرِّمَ منه غيرهم.

ومنها بيان حقيقة الإنفاق لذلك المال في السبل المشروعة.

وكذلك وجوب الاستجابة للأوامر والنواهي الشرعية التي
تقتضي مراعاة أحكام الله التي لا يجوز إغفالها ولا تجاوزها نفيًا
لللظلم، وحماية للحقوق، وإقامة للعدل.

ولكون المال وهو الذهب والفضة والحلي والنقود مما تُقتنى به
أعواض الأشياء المحتاج إليها، وكذلك الجنات والحوائط وحقول
الزرع مما أنعم الله به على عباده، واثمنهم عليه وامتحنهم فيه، اعتبر
ذلك كله من متاع الحياة الدنيا، تحرّص النفوس على الحصول عليه،
والتنافس فيه، والتواثب عليه. وتغلب عليهم شقوتهم بقدر تعلق
نفوسهم به وإفراطها في طلبه، استجابة لشهوتها النزاعة إليه، غير
ناظرة إلا إلى جانبه المغري، ساهية عما يخفيه وينطوي عليه من
مذام.

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨. (٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٠.

ففي الذكر الحكيم جاء تصوير الأموال بالفتنة إذا كانت مقصودة من الناس لذاتها، لا لأداء ما يتعلق بها من واجبات أو صرفها في وجوه البر كما أمر الله المنعمُ بها. قال ﷺ: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(١).

والى جانب هذه الحقيقة الثابتة التي تعتبر في الخلق فطرةً وجبلَةً وجودٌ ما يساعد النفوس على الاستقامة والرشد فيما يصدر عنها من تصرفات يملئها الشارع وتقتضيها طبيعة أحكامه. وهذه هي القاعدة الأولى قاعدة حُسن التصرف. وإنك لتجدها مع قواعد أخرى في أبواب المعاملات، تأسست على توجيهات وتعاليم دينية، وعلى تشاريع وأحكام شرعية، إذا خرج عنها العبد ولم ينقد إليها، سُمجت نفسه، وطاش عقله، وقويت شهوته، واقتعد الهوى غاربه. فإذا صدر عنه بعد ذلك أي عمل، كان حجة عليه شاهداً بتجاوزاته، وتعريّة لأمراضه النفسية، وحجاباً بينه وبين المصلحة الكلية التي أوجب البارى مراعاتها والسير على وفقها إصلاحاً للبشر ودعمًا للأمة وإقامة للعمران.

والقاعدة الثانية هي الوسطية في البذل والعطاء. وهي الواقعة بين الحدين الذميين: الإفراط والتفريط. فالله، جلّت حكمته، أمرنا بالتزامها في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^(٢)، وفي قوله: ﴿وَلَا تُبْذَرِ تَبَذِرًا ۚ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^(٣)، وفي قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(٤). وقال أحدهم في تحديد السرف: لا

(١) سورة التغابن، الآية: ١٥. (٢) سورة الفرقان، الآية: ٦٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٦، ٢٧. (٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٩.

خير في السرف، فأجيب بأنه لا سرف في الخير. ولهذه النظرة مؤدّاهَا، والمقصد منها.

وفي هذا التوجيه والتشريع الإلهيين: التنبيه أولاً على أنه سبحانه جعل المال عوضاً لاقتناء ما يحتاج إليه المرء في حياته من ضروريات وحاجيات وتحسينيات كما قدمنا، وأنه قدر ثانياً أن يكون المال مرصوداً لإقامة مصالح الأمة.

وربما دلت الثروة على معنى المال وأطلقت بإزائه. فقد قرن بينهما الشيخ ابن عاشور حين أراد استجلاء المقصد الشرعي منهما وذلك في قوله: مال الأمة ثروتها^(١).

وأمعن المعاصرون في تحديد الثروة، وجعلوها قسامين باعتبارٍ أوسع وأدق. فقالوا: هي من جهة تشارك في الأعمال الإنتاجية في شكل نقدي، ومن جهة ثانية ما يتحول إلى معدات إنتاجية تتخذ أشكالاً مختلفة عدداً، وآلات ومولدات طاقة ومباني وأثاث، يترتب على إنتاجها التضحية بإنتاج مختلف السلع والخدمات الاستهلاكية. وهي العنصر الإنتاجي الذي نسميه رأس المال في حين أن الشكل النقدي الأول ليس إلا تعبيراً نقدياً عن عنصر التنظيم الذي يواجه المخاطرة وعدم التأكد^(٢).

ويقتضي هذا النظر حماية مكاسب الناس أولاً بعدم انتزاع الملك من صاحبه بدون رضاه لقوله ﷺ: «ليس لعرق ظالم حق»^(٣).

(١) المقاصد: ٤٦٠.

(٢) د/ عبد العزيز فهمي هيكل. المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي: ١٢٢.

(٣) ح: ٤٥ كتاب الحرث والمزراعة، ١٥ باب من أحيا أرضاً مواتاً: ٧٠/٣. واللفظ عنده: ليس لعرق ظالم فيه حق.

فإذا تعلق حق الغير بما ملكه المالك كان للحاكم أن يتدخل بالبيع، أو بالقضاء بالاستحقاق، وبإنزال العقاب بكل من أكل سحتاً أو تصرف في أموال الناس بغير حق.

وقد كان رسول الله ﷺ يحاسب عماله وولاته. ووعظ النبي ﷺ أمته مقارناً بين ألوان السلوك القويم والجائر، موصياً بالعدل والتعفف عن المحاباة والجور في الأحكام، قائلاً: «إنما أهلك الذين من قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»^(١).

○ الفوارق بين الأموال العينية والنقدية:

ومن الفوارق بين الأموال العينية والأموال النقدية أن الأولى يلحقها العرض والطلب، بخلاف الثانية وهي النقود فإنها لا تعرض إلا نادراً.

ومما يفرّق به بين الأعيان والنقود ما رواه البراء بن عازب وزيد بن أرقم من سؤال تاجرين النبي ﷺ عن الصرف فقال: «إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصلح».

وحديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة عن رسول الله ﷺ في ابتياع التمر الجنيب بالجمع^(٢).

ومما ورد من نهيه ﷺ أن تكسر سكة المسلمين إلا من بأس^(٣).

(١) خ: ٦٠ كتاب الأنبياء، باب ٥٤: ١٥١/٤.

(٢) ط: ٦٢٣/٢.

(٣) حديث علقمة عن أبيه قال: نهى رسول الله ﷺ عن كسر سكة المسلمين الجارية بينهم. د: ٧٣٠/٣، ع: ٣٤٤٩؛ ج: ٧٦١/٢، ع: ٢٢٦٣.

ونهيهِ ﷺ عن استعمال الرجال للذهب والفضة لحكمة هي عدم تعطيل رواج النقدين بكثرة الاقتناء المفضي إلى قتلتهما^(١).

وفي المقايضة تختلف أموال المعاضات فيها بناء على تقابل إرادة العرض والطلب في زمن معين وبطريق محدد.

ومن ثم تظهر صعوبة التعامل بها كما أشار إلى ذلك الشيخ ابن عاشور لأسباب كثيرة، منها:

□ توافق رغبات المتبادلين.

□ وتحديد نسبة التبادل.

□ وعدم إمكانية تجزئة السلع والخدمات.

المقايضة:

كان التعامل بين الناس في القديم قائماً على المقايضة. وهي تبادل سلعة بسلعة، أو خدمة بخدمة، أو سلعة بخدمة. وقلما وجد التعاض بالنقود، إلا أن تُعْتَبَرَ هي نفسها سلعة. وكانت أنواع المتموّلات في أموال المعاضات من حبوب وفواكه وألبان ولحوم وسمك وعسل وأنعام ونحو ذلك. ولم تكن الغاية من الإنتاج في العصور الأولى الإثراء وجمع الثروات بل هي على العكس من ذلك تكاد تنحصر في إشباع الحاجات وتحقيق الاكتفاء الذاتي. وبناء على هذا لم تكن أموال المعاضات تحتاج إلى وسيط نقدي وفقاً لظروف كل حالة من أحوال التبادل. و متموّلات المعاضات مختلفة متباينة، بحسب أنواعها في التمييز بين مبيع و ثمن.

(١) المقاصد: ٤٨٠.

فالأعيان القيمة هي غير التي من ذوات الأمثال وتُعتبر عند مقابلتها بالمثلثات المعينة كالمبيع ومثال القيمة والمثلي هو الثمن مطلقاً وهو الثياب والدور والعقارات، والعديدات المتفاوتة كالغنم والبطيخ إذا بيع بالعدد لا بالوزن.

وإذا قوبلت الأعيان القيمة بالأموال غير المعينة، أي الملتزم بها في الذمة، فالعبرة في الثمنية بمقارنة حرف الباء مثل بعتك قنطاراً من السكر بهذا المشاع.

والمثلثات هي أنواع من المكيلات والموزونات والذريعات والعديدات متقاربة، إذا قوبلت أفرادها بالنقود فهي المبيعة، وإذا قوبلت بأمثالها كبيع قمح بزيت: فما كان منها معيناً يكون مبيعاً، وكل ما كان منها موصوفاً في الذمة يكون ثمناً. وإذا بيعت القيميات ببعضها يكون كل من العوضين مبيعاً من وجه، وثنماً من وجه آخر.

وهذه الأنواع من التصرف، ما عدا ما كان أحد عوضيه نقداً، كانت أكثر دوراناً بين الناس، جاريةً بها معاملاتهم. وقد عرفت هذه الظاهرة، كما قدمنا في الأزمان الخالية وبخاصة في المناطق التي غلبت عليها البداوة والبساطة. ولما تطورت المجتمعات في أكثر البلاد وامتدت الحضارة إليها أصبح طلب الناس في تصرفاتهم المالية منصباً في الغالب على أهم أنواع الممتلكات وهي النقود.

النقود:

اصطلح الناس في نظام حضارتهم المالية على اعتبار النقدين أعواضاً للتعامل. وهي في واقع الأمر نوع من الممتلكات استبدلت بالتعامل بالأعيان.

ونظرة في المعاوضات بالأعيان تحملنا على ترتيبها باعتماد الناس عليها في معاملاتهم:

فالحبوب من القمح والشعير ونحوهما أيسر رواجاً من التمر والزبيب والتين المجفف. وهي أخف نقلاً، وأطول ادخاراً، وأكثر مرغوبة، وأيسر تجزئة.

والفواكه دون ذلك في جميع هذه الصفات.

والألبان واللحوم ضعيفة في جميعها.

والسمن والعسل مستويان في صفة الادخار والنقل، ومختلفان في وفرة المرغوبة.

والأنعام أقوى في وفرة المرغوبة وخفة النقل، وأعسر ادخاراً وتجزئة.

والرباع والعقار دون غيرها في معظم الصفات عدا صفة المرغوبة فالناس في اقتنائها أرغب، وعدا صفة الادخار لأن الخطر عنها أبعد.

ومما تقدم يظهر أن النقود من الذهب والفضة عوضان صالحان بغالب أحوال البشر، وخاصة في حالات الأمن واليسر والخصب. وبهما يكون التعامل أيسر من التعامل بالأعيان من سائر الجهات. وبخاصة من جهة سهولة تجزئة القيمة وسهولة التعاوض في الأمور الثقيلة في التسليم كالمقادير الكثيرة، وفيما يعسر فيه تعاوض الأعيان. وأضاف الشيخ هنا ملاحظة دقيقة هي أن النقدين عند حالة الاضطرار في مثل حالات الحصار والجذب والمجاعة لا تغني عن أصحابها شيئاً. وتبدو المزية الواضحة في التعامل بالنقدين في حالات أخرى منها:

□ أولاً: إمكان تمييز البائع من المشتري. فباذل المال مشتري، وباذل العوض بائع.

□ ثانياً: أن النقدين يُطلبان ولا يُعرضان بخلاف بقية المتممّولات فإنها يلحقها العرض والطلب. ولا يلحق العرض بالنقدين إلا نادراً.

□ ثالثاً: وضع صاحب النقد مقداراً من ماله لمن يرغب في المعاملة به معه مثل وضع رأس مال السّلم، ورأس مال القراض، وترويج أوراق البنوك.

وتختلف النقود بعامة بين ذهب وفضة وفلوس معدنية مسكوكة رائجة، وأوراق نقدية كالتي يُتعامل بها في العصر الحاضر. والنقود أسهل رواجاً وأخف وزناً في النقل، وأطول مدة في الادخار، والرغبة فيها أشد لدى المتعاملين، لقابليتها للتجزئة إلى أجزاء قليلة. وصارت النقود اعتباراً لذلك كله أهمّ ما اصطُح عليه البشر في حضارتهم المالية، ووضعوا النقدين أعواضاً بدل التعامل الطبيعي الذي كان تقايضاً بين الناس.

من النقود السلعية إلى النقود المعدنية:

ولما تطورت المعاملات انتقل التجار في الأسواق والمزارعون والفلاحون وأرباب الصنائع وغيرهم من اعتماد النقود السلعية في مبادلاتهم إلى النقدين: الذهب والفضة، طلباً لتيسير المعاملات، وتخلصاً من الصعوبات، ولكونها أثبتت قيمة من غيرها من السلع.

وقد عرف العرب الجاهليون والمسلمون من بعدهم هذين المعدنين النفيسين. وورد ذكرهما في القرآن والسنة. ونحن نذكر عن طريق التنزيل الحكيم تباع أهل الكهف بالورق. وهو السكة من

الفضة، كما نعلم أن النقد بدأ ينتشر في بلاد العرب وما حولها وتعامل الناس به، وسمّوا العينين الذهب والفضة نقدين. واعتبر الفقهاء هذين المعدنين أثماناً بأصل الخلقة. وإثر ذلك ولمواجهة البيوعات والمبادلات البسيطة أو المهينة أحدثوا أثماناً دون الدينار والدرهم. ف ضربوا القيراط والدانق وهي الفلوس، وجعلوا قيمة الدانق سدس الدرهم، والقيراط نصف الدانق. فإذا كانت هذه الفلوس نافقة وأقبل عليها الناس فهي الرائجة، وإلا فهي فلوس كاسدة^(١).

رأي الغزالي والمقريري في النقدين :

نوّه الغزالي شديد التنويه بثنية النقدين في قوله: إن الله تعالى خلق الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما... وخلقهما لحكمة أخرى هي التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما إلى سائر الأموال واحدة. فَمَنْ مَلَكَهُمَا فَكَأَنَّهُ مَلِكُ كُلِّ شَيْءٍ.

ومن يتدبر هذه الجمل على اقتضاها يتبين سبق هذا العقل الجبار النافذ إلى إدراك حقائق هذه المعادن وخصائصها، والتعرف على ما لم يسبقه إليه أحد في ذلك. فهو يعلن من خلال هذا النص عن رغبات المتبادلين في التبادل، وعن كون الدنانير والدراهم خُلِقَا ليكون تقديرُ الأموال عن طريقهما، وأنه من المتعين تثبيت قيمة النقدين فلا يكونان سلعاً. ومضى في تحليله مضيفاً أن كل من أجرى معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر بنعمة الله وظلم؛ لأنهما

(١) محمد سلامة جبر. أحكام النقود في الشريعة الإسلامية: ١١.

خلقا لغيرهما لا لفسيهما، وذلك قوله: «إذ لا غرض في عنيهما».

ولفتة أخرى إلى حجة الإسلام ترينا كيف توصل إلى تفسير صعوبات المقايضة، فهو يقول في معرض حديثه: إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته. وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه.

ويحدد بعد هذا نسب التبادل، وي طرح صعوبة تجزئة السلع والخدمات على أساس أن السلع تختلف من حيث حجمها وطبيعتها. فبعض السلع لا تقبل التجزئة لكبر حجمها، وهو ما يشكل عقبة في سبيل إتمام التبادل.

وتناول المقريري نفس القضية في كتابه إغاثة الأمة بكشف الغمة قائلاً: «إن النقد [يريد المعدنين الذهب والفضة] أمر أساسي في حياة المجتمعات، يتخذ أساساً لتعيين ثمن المبيعات وقيم الأعمال. وقد لازم الناس من قديم الزمان في سائر البلدان، ولا يُعلم خبر صحيح ولا سقيم، عن أمة من الأمم ولا طائفة من طوائف البشر، أنهم اتخذوا في قديم الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما»^(١).

ولما انتاب المجتمعات من نوائب، وحدث بها من تضخم في الأسعار، انتقل في التعامل من اعتماد المقايضة إلى استعمال النقود.

وتعرض عدد آخر من علماء ومفكري العرب والمسلمين لقضية النقود من جوانب مختلفة، نذكر منها مقالة عبد الرحمن بن خلدون: «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية. وأن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل ممتول، وإن اقتني

(١) المقريري. إغاثة الأمة بكشف الغمة: ٤١ وما بعدها.

غيرهما في بعض الأحيان، فهما الذخيرة والقنية وأصل المكاسب»^(١).

وأودع صاحب المقدمة في هذا الفصل حقائق كثيرة تُصوّر مدى علاقة النقود بالقدرة الإنتاجية للدولة، والعلاقة بين الرخاء وسرعة تداول النقود. وأبرز لنا خاصية النقود بقوله: «وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل». وبهذا يقرّر خاصيات الثبات النقدي للنقدين: الذهب والفضة، ويشير إليه بقوله: «إن للذهب والفضة وظيفتين هامتين، فهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب، كما أنهما القيمة لكل متموّل»، وبنى على ذلك «أن الناس اتخذوهما أداة للمبادلة والادّخار».

وحدد ابن خلدون العلاقة بين النقود وبين القدرة الإنتاجية للدولة، وصرح في غير تردد: «أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب كالحديد والنحاس والرصاص، وسائر العقارات والمعادن. والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر أو من دولة إلى دولة أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعي له».

وهو لا يلبث أن يحدثنا عن أن أكثرية الاقتصاد يقوم على تبادل المنفعة والحصول على الذهب والفضة ابتغاء الحصول بهما على سلع أخرى. وأن هذا رهين بنشاط الدولة ومن لنظرها من أرباب الأموال وأصحاب المهن والصنائع. يشهد لهذا قوله: «إن

(١) ابن خلدون. المقدمة: ٣٨٠ - ٣٨١.

أقطار المشرق مثل مصر والشام وعراق العجم الهند والصين وناحية الشمال وأقطار ما وراء البحر الرومي لما كثر عمرانها كثر المال فيها، وعظمت دولهم، وتعددت مدنهم وحوضرهم، وعظمت متاجرهم وأموالهم. فإنه بلغنا عنهم في باب الغنى والرّفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تُتلقى بالإنكار في غالب الأمر. ويحسب ما يسمع من العامة، يعزون ذلك لزيادة أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم. وليس كذلك فمعدن الذهب من بلاد السودان. وهي إلى بلاد المغرب أقرب، وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة. فلو كان المال عتيداً موفوراً لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولا استغنوا عن أموال الناس بالجملة»^(١).

وهذا الوضع من الرخاء والرّفه مما يقتضيه العمران. فالعمران يظهر النقود بالأعمال الإنسانية فيزيد منها أو ينقصها.

النقود عند ابن القيم وابن عابدين:

إلى جانب نظرة المؤرخين للنقدين يذكر الفقهاء كابن القيم في إعلام الموقعين شيئاً عنهما أثناء حديثه عن ربا الفضل. ومن ذلك قوله: «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات. والثلث هو المعيار، به يُعرف تقويم الأموال. فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع. وحاجة الناس إلى الثمن يعتبرون

(١) ابن خلدون. المقدمة: ٣٥٧.

به المبيعات حاجة ضرورية عامة. وذلك لا يمكن إلا بسعر تُعرَف به القيمة. وذلك لا يكون إلا بثمن تقوّم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة، ولا يُقوّم هو بغيره، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخُلف، ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للريح. فعَمَّ الضرر وحصل الظلم. ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تقوّم به الأشياء ولا تقوّم هي بغيرها لصلح أمر الناس»^(١).

وخص ابن عابدين النقود برسالة مستقلة هي تنبيه الرقود على مسائل النقود. لخص بها رسالة الغزّي التمرتاشي بذل المجهود في مسألة تغيّر النقود. وموضوع الرسالة، كما صرح بذلك مؤلفها بحث موضوع النقود من جهة الرخص والغلاء والكساد والانقطاع. وقد نقل فيها أكثر ما وقف عليه من كلام الأئمة.

أنواع النقود:

وظهرت بعد السلعة الوسطية التي كانت تستخدم في المقايضات النقود المعدنية. فاستعملوا لهذا الغرض الحديد، ثم النحاس، ثم المعدنين النفيسين، ثم البرونز. وبدأ ترتيب هذه النقود في التداول بالفضية ثم الذهبية. واتجهت كل واحدة منهما إلى مجال من المعاملات. وبقيت تُستخدم في المبادلات الصغيرة القليلة الأهمية نقوداً أخرى من النحاس والبرونز والرصاص وأحياناً النيكل. وإنما اتخذت إنجلترا في منتصف القرن التاسع عشر الذهب أساساً لنظامها النقدي، حين توافرت لديها كميات معتبرة من الذهب. وذلك بعد قيام الثورة الصناعية واستعمال المحركات الميكانيكية، وتقدم التجارة

(١) ابن القيم. إعلام الموقعين (٢): ١٥٦/٢.

الخارجية بفضل تطوّر وسائل النقل باستعمال البخار. وفي تلك الفترة من الزمن اكتشفت مناجم الذهب في الأورال وكاليفورنية وأستراليا. فعجل ذلك بسقوط العملة الفضية وتدنيها وأصبحت من بين النقود الثانوية.

لكنّ تَميِّز المعدنين: الذهب والفضة بيريقيهما جعلهما يُقدِّمان على غيرهما من المعادن. وكان من أهم خصائصهما رغبة الناس فيهما وشغفُهم المتزايد بالزينة والتحلّي، وسهولة حملهما وسلامتهما من التلف، وقابليتهما للتجزئة، والتشابه والتجانس بين القطع المسكوكة من الذهب والفضة، وصعوبة تزييفهما وثبات قيمتهما. كل ذلك قضى لهذين النقيدين على سائر المعادن. فكان لهما بذلك الرواج والأدّخار.

ولهذين النقيدين قيمتان حقيقية ومعدنية. فالأولى هي قيمة المعدن في ذاته، والثانية القيمة الاصطلاحية التي تحددها الدولة للتعامل بذلك النقد.

وقد تتساوى القيمة الحقيقية للنقود مع قيمتها الاسمية فتعتبر النقود في هذه الحالة جيّدة. وإن كانت القيمة الحقيقية للنقود أكثر من قيمتها الاسمية وصفت النقود بالقويّة. وإن نزلت القيمة الحقيقية لهما دون قيمتهما الاسمية فهي نقود ضعيفة. ويُضاف إلى هذه القيم النقدية ما يسمى بالنقود الرديئة: وهي التي تطرد النقود الجيّدة. ومعنى ذلك أن النقود الجديدة لا تلبث أن تختفي من التداول غير قادرة على مزاحمة النقود القديمة. ووجه ذلك أن الجديدة تصدر إلى الخارج لتسديد الديون، وتُنقَى القديمة للاكتناز أو لتستخدم في الأغراض الصناعية أو لتُصنع وتُباع في شكل سبائك.

النقود المساعدة:

اتخذ الناس نقوداً أخرى مساعدة، حين عمّت أطراف العالم فُطراً فُطراً موجةً جديدةً اقتصادية قامت المعاملات فيها على النقود الورقية. وهذا ابتداء من منتصف القرن السابع عشر. وعززت هذه النقود الورقية تزايد نشاط التجارة الخارجية. وبدأ الصيارفة والتجار من القساوسة يجمعون النقود المعدنية حريصين على حفظها خوفاً من مخاطر السرقة والضياع، ومحافظةً منهم على عملة ذات قيمة عينية لا تشاركها فيها النقود الورقية.

وظهرت البنكنوت أو النقود النائبة والمثيلة. وهذه الأوراق لا تعتبر نقوداً في حقيقة الأمر، وإنما هي أوراق تنوب عن نقود حقيقية مودعة في البنوك. وبسبب هذه النيابة أو التمثيل أطلق عليها اسم نقود، وإن لم تكن كذلك. وهي تقوم مقامها على الوجه الكامل لكونها مغطاة ١٠٠٪. فإذا قدمت هذه الأوراق إلى البنك اعتبرت بمثابة دين عليه، فيتلقى الوديعة ويدفع ما بذمته من المعادن.

وظهرت بعد هذا النقود الورقية الائتمانية التي أصدرتها البنوك حين رأت أن ليس من الضروري أن تغطّي ما صدر من الأوراق النقدية بغطاء معدني مقداره ١٠٠٪ من قيمتها. وجرياً وراء الربح أصدرت من الأوراق النقدية ما يتجاوز قيمة المعادن المحتفظ بها كغطاء أو ضمان لطلبات التحويل. وتم ذلك بالفعل عن طريق منح البنوك قروضاً تجارية وخاصة. وبدأ يظهر هذا في صورة عمليات الخصم أو صكوك الائتمان التي كثر إصدارها. وتدققت الأوراق النقدية في التداول بجانب النقود التي سبق إصدارها بغطاء. وبذلك أصبحت في أيدي الأفراد كميات من أوراق النقد لا تقابلها أرصدة نقدية.

وتتولى هذه العمليات البنوك التجارية التي آلت إلى بنوك مركزية تشرف عليها الحكومات.

واطردت عمليات الإصدار هذه، وارتفعت أثمان السلع والخدمات، وزاد الشعور بعدم الثقة. واصطلحوا على تسمية هذه النقود الجديدة بالنقود الورقية الإلزامية أو القانونية. وأصبحت أوراق البنكنوت مجرد أوراق تستمد قوتها الشرائية من قوة القانون، ومن ثقة المتعاملين بها. ولا بد من ملاحظة أن هذه النقود الإلزامية تنسحب على كافة المسكوكات فضية كانت أو برونزية. وهي لا تحتوي من المعادن إلا ما يقل في قيمته عما تمثله من قيمة نقدية.

ثم استقلت البنوك المركزية الموزعة على الدول عامة بإصدار تلك الأوراق النقدية. وتعامل الناس بها في تصرفاتهم المالية، وسعوا إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو حملوا على السعي إليها امثالاً^(١).



(١) المقاصد: ٤٠١.

الفصل الرابع

مقاصد التصرفات المالية ونظر الشريعة في أهمية الأموال

في تمهيد كتاب مقاصد الشريعة إشارة واضحة من صاحبه إلى كون القصد من مصنفه هذا هو بحث مقاصد الشريعة في قوانين المعاملات، وفي الآداب التي يميّز بها الإسلام باعتبارها قواعد التشريع الإسلامي وأساس قوانينه وسياساته الاجتماعية^(١). وإذا كان المتقدمون من الفقهاء قد صرفوا جهودهم لكشف أسرار التشريع في العبادات خاصّة، فإن أهميّة هذا الموضوع والحاجة إليه، حملت الشيخ ابن عاشور على الاستدراك عليهم، وعلى الالتفات إلى مثل ما أبدوه من مقاصد وخصائص في العبادات، بمحاولة الوقوف على مثل ذلك في المعاملات.



(١) المقاصد: ٥.

من مقاصد المعاملات المالية

وعند بحث مقاصد التصرفات الماليّة وما بعده، ذكر الإمام ثالثة أركان الإسلام «زكاة الأموال»، منوّهاً بها، ومعتبراً بقاءها شعاراً للمسلمين، وانتفاءها علامة للمشركين. وفي هذا تنبيه على ما للمال من قدرة على القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقاً. وأشار إثر ذلك إلى أهمية المال البالغة، كما تدلّ على ذلك الآيات الكثيرة الكريمة. فقد ورد ذكر المال في معرض المواساة به، ثناء وتحريضاً، وأكد المؤلّف على ما يكون به من قضاء على نوائب الأمة، مشيراً إلى تنويه الرسول ﷺ بدور المال في قوله: «ذهب أهل الدثور بالأجور»، و«اللهم أعط منفقاً خلفاً وممسكاً تلفاً». وبعد ذكر الأدلة من المصدرين على أهميته وازن بين وجوه إنفاقه، وأشار إلى ما طُبعت عليه النفوس من حب له، واعتبارها إياه فتنة. فذكر إجماع الصحابة على طلبه والسعي إليه خلافاً لموقف أبي ذر منه. وعدّ العلماء المال من الكليات الخمس. وجعل الفقهاء نظام نمائه وطرق دورانه معظم مسائل الحاجيات، كالبيع والإجارة والسلم. واعتبرت الشريعة حفظ مال الأمة، وتوفيره لها، مقصداً من أهم مقاصدها. وهو حق الحاصلين عليه، وثروة للأمة ينتفع به الناس آحاداً وجماعات في جلب نفع، أو دفع ضرر، في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي، انتفاع مباشرة أو وساطة. وذكر بعد هذا الأوصاف الخاصة المقومة له^(١).

(١) المقاصد: ١٦٨ - ١٦٩، ٤٥٠ - ٤٦٣.

وفضّل الإمام القول في التملّك والتكسّب. جاعلاً التملّك من أصول الحضارة البشرية، وأنه الأصل الأصيل للإثراء البشري وللإختصاص. وهو عبارة عن اقتناء الأشياء التي يستحصل منها ما تُسدُّ به الحاجة بغلاته أو بأعواضه.

وتتفرّع عنه من الحقوق ما ترجمت عنه كثير من المعاملات كإحياء الموات والمغارسة. وقيدت الشريعة تصرفّ الناس فيه للأحرار الرشداء. ولا يتوقّف هذا الحق إلا بسبب صبا أو سفه أو إفلاس ونحوه. والتكسب وهو الوجه الثاني للتصرفات المالية عبارة عن معالجة إيجاد ما يسدّ الحاجة إما بعمل البدن أو بالمرضاة مع الغير. وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال. وذكر علماء الاقتصاد أن التملك والتكسب سببٌ للقيام بالعديد من الوظائف الاجتماعية، وجعلت الشريعة ما يتفرع عنهما من أحكام مبنياً على الشروط والالتزامات. ومن أمثلة ذلك حديث العداء بن خالد أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبداً أو أمة فأمره أن يكتب له بذلك: هذا ما اشتراه العداء بن خالد من رسول الله ﷺ. اشترى منه عبداً أو أمة يبيع المسلم للمسلم لا داء ولا خبئة ولا غائلة^(١).

ومما تقتضيه مقاصد التملك إعطاء المالك حقّ التصرف في ماله، وتحريم مُضارّة المسلم غيره في ملكه، وعدم التعامل بالربا لما فيه من إضرار بالعامّة والخاصة. وكل ما دخل في ملك الإنسان عن طريق غير شرعي مهدر، وهو ظلم ينبغي أن يُرفع. ولا يجبر الإضرار بحقوق الناس، ولا يحافظ على أموالهم وعلى الإنتاج، غير محاسبة الناس وإقامة العدل بينهم. فهذا رسول الله ﷺ يقول: «من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطاً فما فوقه فهو غالٌّ يأتي بما غلّ يوم

(١) ابن حجر. الفتح: ٣٥٧/٤، تع ٩٣٣.

القيامة.. ألا من استعملناه على عمل فليجئ بقليله وكثيره. فما أعطي منه أخذ وما نهى عنه انتهى».

أ - مصارف المال:

البرّ، والصدقات، والزكاة:

رَغِبَت الشريعة في وجوه البرّ والصدقات، وفَرَضَت الزكاة على مَنْ ملك نصاباً. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تذكّر أهل الوفرة والثروة بأن ما أُتِيحَ لهم من وفرةٍ آت من أبواب اتسعت لبعض فضاقت على آخرين. ومن ثمّ وجب أن يكون ذلك الوفر محفوظاً لإقامة أود المعوزين، وأهل الحاجة الذين يتزايد عددهم بقدر وفرة الأموال. وخير البذل ما يكون في اكتساب الزلفى من الله. «السخي قريب من الله، قريب من الجنة، قريب من الناس، بعيد عن النار؛ والبخيل بعيد من الله، بعيد من الجنة، بعيد من الناس، قريب من النار. وَلَجَاهِلٌ سَخِيٌّ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَابِدٍ بَخِيلٍ»^(١).

ومن أجل هذا قال أحدهم وهو يدعو: اللهم هب لنا حمداً وهب لنا مجدداً. فإنه لا حمد إلا بفعال ولا فعال إلا بمال. ولكون أموال الأفراد من أموال الأمة، فإن لذوي القربى والمساكين وأبناء السبيل حقاً في تلك الأموال.

(١) الحديث لأبي هريرة. ٦ كتاب الزكاة، ٥ باب الإنفاق وكرهية الإمساك؛ الطيبي. شرح المشكاة: ٧٩/٤ - ٨٠؛ ملا علي قاري. مرقاة المفاتيح: ٣٧٢/٤، ١٨٦٩؛ قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن سعيد عن الأعرج عن أبي هريرة، وإلا من حديث سعيد بن محمد الكوفي الوراق، ضعفه الأئمة: ٢٨ كتاب البر، ٤٠ باب ما جاء في السخاء. ت: ٣٤٢/٤ - ٣٤٣، ١٩٦٠ - ١٩٦١.

وقد أوضح الإمام الأكبر أن القصد الشرعي من عدم التبذير ومن عدم الإمساك والبخل أن تكون للأمة أموال هي عدة لها، وقوة لابتناء أساس مجدها والحفاظ على مكانتها، حتى تكون مرهوبة الجانب، مرموقة بعين الاعتبار، غير محتاجة إلى من قد يستغل حاجتها، فيبتز منافعها، ويدخلها تحت نير سلطانه^(١).

الزكاة:

من الواجب والفضل إنفاق المال في البر. وأول البر الزكاة. والزكاة لغة: النماء والريع والزيادة. قال علي بن أبي طالب: المال يزكو بالإنفاق. وترد بمعنى الصلاح كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِمَّا زَكَّوْهُ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٣) بمعنى صلح ويصلح. وأطلقت أيضاً على ما يُخرج من حق الله في المال لكونها تطهيراً للمال مما اختلط به من حق الغير. وفي الحديث: زكاة الفطر طهرة للصائم^(٤). كما وردت بمعنى التثمير والإصلاح والنماء بالإخلاف من الله تعالى. قال النسفي: سميت الزكاة زكاةً لأنه يزكو بها المال بالبركة ويطهر بها المرء بالمغفرة^(٥). ولعل هذا مأخوذ من قوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٦).

(١) التحرير والتنوير: ٧٩/١٥. (٢) سورة الكهف، الآية: ٨١.

(٣) سورة النور، الآية: ٢١.

(٤) هو حديث ابن عباس: «فرض رسول الله زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث». د: ٢٦٢/٢ - ٢٦٣.

(٥) د/ نزيه حماد. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: ١٤٩.

(٦) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

وفي الاصطلاح عرفها الماوردي بقوله: الزكاة عبارة عن أداء حق مخصوص من مال مخصوص، على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة. وهي فريضة من فرائض الإسلام وركن من أركانه. قرنها الله بالصلاة في غير ما آية. فهي عبادة لله، وحق معلوم للمحاييج الذين ذكرهم سبحانه في كتابه. وهي محددة المقدار والوعاء والتوقيت والشروط.

وقد حذر الله من الإمساك عن أداء هذا الحق وأنزل في ذلك وعيده بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ بِهِمَا جِاهَهُمْ وَجُوبَهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (١).

وفي بيان مصارف هذه الصدقة وتعيين مستحقيها يقول ﷺ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٢). وكلمة «فريضة» هنا مصدر يفيد معنى فرض الله وأوجب.

وتأتي بعد هذه البشرية للمنفقين المتصدقين المزكّين الذين استجابوا لربهم: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٣).

ومن الدلائل على تنويه الشرع بالزكاة ورود ذكرها في القرآن الكريم في نحو اثنتين وثمانين آية. وفي السنة في صحيح البخاري وحده سبعة وثمانون باباً حوت نحو سبعة عشر ومائتي حديث.

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٤ - ٣٥. (٢) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٠١.

وفي سورة التوبة يقول جل وعلا: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١)

وفي هذا بيان من الله للناس لما وعدهم به عند أمرهم بالزكاة من تنقية لقلوب المتصدقين من الآثام، ومغفرة لهم، وشرح لصدورهم، وتنمية للخير بينهم، معقباً ذلك كله بأمر رسوله ﷺ بالدعاء لهم بتسكين نفوسهم وملئها طمأنينة وأمناً، واعدأً بفيض من بركات الله ورحماته عليهم.

ولعلّ مما يوقع الناس في الضلال والغفلة موازنتهم السطحية بين سلبية الزكاة المتمثلة فيما ينقص من أموالهم أو يقتطع منها بسببها، وبين إيجابيتها المتمثلة في الزكاء والنماء والطهرة والإخلاف والمثوبة من الله لمن بذلها وأداها، عن رضا وطواعية.

وقد أبدع في تصوير التعامل مع المال على وجه العموم الإمام الزبيدي في حديثه عن الساهين عن الحق الغافلين عن الواجب بقوله: «اعلم أن الله تعالى أوجد أعراض الدنيا بلغة فاتخذها الناس عُقدة، وصير الدنيا مرتحلاً وممراً فصيروها موطناً ومقرأً. ومن وجهٍ منحة مُنحت للإنسان لينتفع بها مدة ويذرّها لينتفع بها غيره من بعده، ومن وجهٍ وديعة في يده رخص له استعمالها والانتفاع بها بعد ألا يسرف فيها، لكن الإنسان لجهله ونسيانه لَمَّا عُهد إليه اغترّ بها وظنّ أنها جعلت له هبة مؤبّدة. فركن إليها واعتمد عليها، ولم يؤدّ أمانة الله فيها، ولَمَّا طولب بردها تضرّر منه وضجر. فلم ينزع عنها إلا بنزع روحه أو كسر يده. وبعضهم - وهم الأقلون - حفظوا ما عُهد إليهم بها. فتناولوها تناول العارية والمنحة والوديعة فأدّوا فيها الأمانة،

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

وعلموا أنها مسترجعة. فلما استردت منهم لم يغضبوا ولم يجزعوا، وردُّوها شاكرين لما نالوه، ومشكورين لأداء الأمانة فيها»^(١).

هذا وإن الإسلام، الذي هو خاتمُ الشرائع وأكملها، جاء مسويّاً بين أتباعه. فكلما وجدت ثغرة في بناء المجتمع الإسلامي أو تطرّق إليه خلل ما، وجدنا في هذه الشريعة ما يسدّ الثغرة ويصلح أمر المجتمع.

وفيما نشاهد ونرى في مجتمعاتنا من ضرورات عامة وخاصة ما يقتضي تشريع هذه الزكاة وتوفير الصدقات لعلاج أوضاعها. فالضرورة الحتمية الأولى والمزدوجة هي القضاء على البؤس والفقر، وتحرير الإنسان من عبودية المال بسبب ما يعترض سبيله من حاجات لا يقوى على دفعها ولا على التخفيف من حدّتها. وقد شرع الله ﷻ الزكاة لنا. فهي أعظم مؤسسة للتضامن الاجتماعي، وإن في تأدية الزكوات على وجهها إصلاحاً للأوضاع والأخلاق في المجتمع، من بطالة وبؤس وفقر ونوائب وكوارث وديون. كما تتمثل أبعاد مشروعيتها في ضمان حاجات الأفراد وضمان استقرار الحياة الإنسانية بينهم.

وإن الشريعة مع ذلك حين تضيّق على الفرد مداخله، وتقتطع من جهده وكسبه، لتجتزئ منه شيئاً لصالح إخوانه ينشأ عنه توسيع قاعدة التوزيع، وتحول دون بقاء المال محصوراً في جهة واحدة، وتأمّر بأن تتداوله الأيدي فتقوى بذلك الأمة، وتحافظ على كيانها من عوادي الدهر. وما من شك في أن مقادير الزكاة في كل أوعية الصدقات تزيد بزيادة الكسب. وفي هذا دفع للنمو الاقتصادي وزيادة

(١) الزبيدي. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: ٤/٤.

في الإنتاج مع ما فيه من التزام بالعبادة القائمة على السعي والإنفاق معاً، وتحقيقاً للعدل الاجتماعي بالإغناء والإثراء للفقراء، وتطوراً حميد سليم يخرج الناس من الفاقة والحاجة إلى اليسار، ومن أخذ الصدقات إلى القيام بها وبذلها لإخوانهم.

ومن الدلائل على حرص الشارع على حماية الأموال من التلف أمر النبي ﷺ ولي اليتيم بالاتجار في مال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة.

وهذه كلمات بليغة ووصايا مفيدة نتلمسها عند الأئمة في صدر الإسلام، ولدى الفقهاء والمجتهدين. فإن أبا بكر الصديق حين ثارت، في حرب الردّة، طوائف من المتردّدين ضعيفي الإيمان، تدعو لتعطيل الزكاة وعدم جبايتها بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، صدع بقوله ﷺ: «والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة». ثم وافقه ابن الخطاب معلناً معاضدته له بقوله: «فوالله ما هي إلا أن رأيتُ الله شرح صدر أبي بكر للقتال»^(١). وقال أيضاً: «إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سدّتها»، وقال موجهاً للمتصدّقين: «إذا أعطيتم فأغنوا».

ب - التملُّك والتكسُّب:

تقدم التعريف بالتملك والتكسب. فهما عند علماء الاقتصاد الوضعي سبب القيام بالعديد من الوظائف الاجتماعية. وهما في الإسلام يتجاوزان هذا الاعتبار، لكونهما في الأصل صورةً من صور العبادة يلازمها صاحب المال وتلازمه، وتجعله في كل أمره في خشية

(١) انظر المقاصد: ٢٥٥.

من ربه ومراقبة له، فهو يؤدّي لذلك واجباته التي ناطها الله بماله على وجه عبادة.

والمقصد من الاكتساب كالمقصد من التملك. فالأحكام مبنية فيهما على الوفاء بالشروط والالتزامات. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^(١). وفي الحديث: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»^(٢).

وقامت سياسة الإسلام المالية في كل المعاملات على اكتساب المال من وجوهه الطيبة المعروفة، وبيّنت ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد، مؤكّدة لأصحابه ما يحصل لهم بسببه من الفضائل والدرجات إن هم أنفقوا أموالهم في مصارفها النافعة. ولا شك أن المقاصد الشرعية محكّمة فيما قدّمناه من معاملات وتصرفات مالية.

١ - الأسباب المشروعة وغير المشروعة للتملك:

عدّ الفقهاء من أسباب التملك في الشرع ثلاثة:

(١) الاختصاص بشيء لا حقّ لأحد فيه كإحياء الموات.

(٢) العمل في الشيء مع مالكة كما في المغارسة.

(٣) التبادل بالعوض في البيع وغيره من عقود المعاوضات، أو

الانتقال من المالك إلى غيره عن طريق التبرع أو الميراث أو الوصية.

ومن الأسباب غير المشروعة في التملك:

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) غ: ٣٧ كتاب الإجارة، ١٤ باب أجر السمسرة: ٥٢/٣.

(١) الربا بصوره المختلفة .

(٢) ربح ما لا يضمن لقوله ﷺ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿١﴾ .
ولأن القاعدة الفقهية العامة تأباه . وهي : «لا خراج إلا بضمان» (٢) .

(٣) ما اعتمد فيه على الحظ والمصادفة في الكسب . وذلك كالقمار والميسر . وقد جاء النهي عنهما بقول الله تعالى : ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٣﴾ .

(٤) كل كسب أو تملك عن طريق محرّم ممنوع وباطل . وهذا كالكسب من الجريمة والبغاء ، وبيع المخدرات والخمر لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (٤) .

(٥) ومنها أيضاً البيوع المنهي عنها للغش أو الغرر أو الغبن الفاحش ، أو ما كان منها من باب أخذ مال الغير بدون إذنه أو رضاه مثل السرقة والغصب والاختلاس ، أو أخذ المال بإذن مالكة ظلماً وبغير حق كالرشوة والمصانعة .

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٢) وردت القاعدة بصيغ كثيرة منها: الخراج بالضمان، والغرم بالغنم، والنعمة بقدر النعمة . علي حيدر . درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام: ٨٧/١ - ٨٩ . وانظر ما يلزم به الضمان في المال . الحصري . القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير: ٤٤٣؛ المنجور . شرح المنهاج: ٥١٩ .

(٣) سورة المائدة، الآية: ٩٠ - ٩١ . (٤) انظر المقاصد: ٢٣ .

٢ - أصول التكسب:

أصول التكسب ثلاثة، كما قدمنا، وهي عناصر الإنتاج وركائزه: الأرض والعمل ورأس المال. وقد جعل بعضهم الطبيعة بدل الأرض، وزاد آخرون فاعتبروا العناصر أربعة بإضافة التنظيم إليها. وجمع د/ إبراهيم دسوقي أباطة بين العمل والتنظيم وقال: العمل المنظم، وقالت د/ سعاد إبراهيم صالح: إن عناصر الإنتاج في الإسلام هي العمل ورأس المال والتقوى. ورد الدكتور العربي جملة هذه العناصر إلى عنصرين أساسيين هما: رأس المال، والعمل.

○ الأرض:

عرف الشيخ ابن عاشور الأرض تعريفاً، يخرج بنا عن الظاهر من أمرها. وذلك في قوله: «للأرض المكانية الأولى في هذه الأصول الثلاثة. والمراد من الأرض كل ما يصل إليه عمل الإنسان في الكرة الأرضية بما فيها من بحار وأودية ومعادن ومنابع مياه وغيرها، إلا أن الحظ الأوفر من ذلك، وهو الأسبق، هو للأرض، يعني سطحها الترابي. فإنه منبت الشجر والحَب والمرعى ومنبع المياه. قال تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾^(١)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهَا﴾^(٢)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٣)، وقال: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^(٤) ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾^(٥) ﴿ثُمَّ شَفَقْنَا الْأَرْضَ شَفَا﴾^(٦) ﴿فَأَبْنَا فِيهَا حَبًّا﴾^(٧) ﴿وَعَبْنَا وَقَضَبًا﴾^(٨) ﴿وَرَزَقْنَا وَنَحَلًا﴾^(٩) ﴿وَحَدَائِقَ غُلْبًا﴾^(١٠) ﴿وَفَلَاحًا وَأَنَّا﴾^(١١) ﴿مَنَّاعًا لَكُمْ وَلِأَعْمَارِكُمْ﴾^(١٢).

(١) سورة النازعات، الآية: ٣١. (٢) سورة الملك، الآية: ١٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٩. (٤) سورة عبس، الآية: ٢٤ - ٣١.

وليست الأرض كلها معطاءً أو عنصرَ إنتاج، فإن منها القاحلة الجرداء والرمال.

ومما يؤكد إرادة هذا المعنى الواسع لكلمة أرض ما أفاض فيه رجال الاقتصاد اليوم مما يكسب الأرض تلك الأهمية الكبرى. فهي مستقر موارد الطاقة وجميع أنواع الوقود، وكذلك المعادن المختلفة والموارد النباتية، وكذا الحيوانية في البر، وفي أعماق المياه، والأراضي الزراعية والغابات والمروج ومصادر المياه الصالحة للاستعمالات المختلفة. ومما يشير إلى بعض هذه العناصر الدالة على عجب خلق الله قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُمْ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رُؤُوسَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمِ ذَلِكَ﴾ (١).

○ العمل:

العمل هو العنصر الثاني للإنتاج. وهو وسيلة استخراج معظم منافع الأرض، ويضمّ كل مجهود بدني أو ذهني مقصود ومنظم، يبذله الإنسان لإيجاد زيادة مادية أو منفعة. واعتباراً لهذا فإن عقود التمليك استهدفت العمل للوصول إلى تنمية الإنتاج واطراده، ولا يتم ذلك إلا بشروط هي: سلامة العقل للتمكّن من تدبير طرق الإثراء، وصحة الجسم ليقوم بتنفيذ الخطة العملية لذلك، واستعمال ما يلزم من آلات أو استخدام ما يحتاج إليه من حيوان. وتحقيق الغرض بالغرس والزرع لجلب الأوقات والسلع. فهذا من فضل الله على عباده. وتلك هي النعمة التي يمدّ الله بها حياة الناس على وجه الأرض ويستخلفهم

(١) سورة فصلت، الآية: ٩ - ١٠.

فيها. وقد وهبهم من قوى الحركة العقلية والجسمية تنفيذاً لإرادته،
وعوناً لهم على بناء وجودهم، وتوفير المنفعة لهم.

والقرآن جاء دستوراً شاملاً، منسقةً حكمه وآياته، تفي بمطالب
البشرية في حياتها الفردية والاجتماعية، وتهدي إلى طرق الكمال في
هذا الوجود. وإن حياتنا لَعَرَضُ زائل نقدم منه من العمل لغدنا ما
نحرص على اكتسابه في يومنا ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ
مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

وإن في آياته الكريمة ما يحثنا على العمل الصالح شكراً لله
على مننه، وامثالاً منا لأوامره، وائتساء بنيه، وحفاظاً على سنته.

فالعمل هو الوسيلة الأولى للارتزاق. وعلى قدر عمل المرء
يكون انتفاعه وجزاؤه. وقد عرّف الإمام ابن عاشور العمل بقوله:
العمل هو وسيلة استخراج معظم المنافع. ويكون بمثل الإيجار
والاتجار، وقوامه ما قدمنا ذكره من شروط. وورد أيضاً في تعريفه:
أنه المجهود الإرادي الواعي الذي يستهدف منه الإنسان إنتاج السلع
والخدمات لإشباع حاجاته.

○ أنواع العمل:

الأول: العمل الصادر عن جامع المال لتحصيل ما يملكه تملكاً
كالاحتطاب وإحياء الموات، أو تكسباً مثل مبادلة ماله بما هو أوفر.
والثاني: العمل من غير جامع المال. وهو العمل في مال غير
العامل ليحصل العامل بعمله جزءاً من مال صاحبه. وهذا كالإجارة
على عمل الأبدان^(٢).

(١) سورة النحل، الآية: ٩٧. (٢) المقاصد: ٤٦٧.

ومما ورد في الأثر أن أشرف الكسب كسب الرجل من عمل يده^(١)، وأن من الذنوب ما لا يغفره إلا السعي في طلب الرزق^(٢).

○ اختيار المسؤولين والعمال:

راعى رسول الله ﷺ جملة من الأصول والمبادئ في تكليف المسؤولين والعمال. فأسند المهام إلى أهلها والمسؤوليات إلى من يقوى على تحملها والقيام بها. واختار الرسول الكريم خاتم النبيين هذا المنهج في تعيين أعضاده فيما يحسنونه من مال، ويكون مناسباً لكل خطة أو جهد. فاختر معاذ بن جبل، وهو من تشرف بمحبة رسول الله ﷺ له، للولاية على اليمن، وذلك لدينه وفقهه ورجاحة عقله وكمال خلقه. واختار عمر بن الخطاب عاملاً على الصدقات لعدله وحزمه، وخالداً لإمارة الجيش لبسالته ومهارته وحنكته العسكرية، وبلاًلاً الأمين الحافظ لبيت مال المسلمين لرجاحة أمانته وحسن تدبيره. ولم يكن يحكم في اختياراته ولا في إسناده الولايات، قرابةً أو صداقةً أو علاقةً ماديةً أو غيرها. وحذر رسول الله ﷺ من ذلك فقال: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فأمر عليهم أحداً محاباة، فعليه لعنة الله، ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً حتى يدخل جهنم»^(٣). وقد جعل من أسباب التهاجر، وظهور الفتن

(١) البزار في مسنده، والحاكم في مستدرکه. من رواية سعيد بن عمر عن عمه. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. وهو عندهما بلفظ المتن. ورواه أحمد من حديث رافع بن خديج. قال: يا رسول الله أي الكسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور. الزبيدي: ٤١٥/٥.

(٢) وورد بلفظ: من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهَمّ في طلب المعيشة. رواه الطبراني في الأوسط، وأبو نعيم في الحلية؛ الزبيدي: ٤١٤/٥.

(٣) حَم: ٦/١.

وفساد الأمر، إسنادَ الأشياء إلى غير أهلها. وذلك قوله: «إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»^(١).

ولا يقف اختيار العامل المسلم، ولا إسناد الأمر إليه عند الحد الذي وصفنا، حتى يلتزم بما أمر الله به، ويحافظ على الكليات الخمس التي عمت كل الشرائع واتفق عليها الناس جميعهم. فتلك المحافظة هي التي تقي الناس العدوان، وتمنعهم الظلم، وتحقق لهم المقاصد، وتجلب لهم المصالح، وتدرأ عنهم المفاسد.

ومن كريم صفات العامل أن يخشى الله ويتقيه. قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٢)، وقال جل وعلا: ﴿فَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(٣).

وقد أتاحت للعامل فرص الاكتساب بمعونة الله وفضله. فعليه أن يستقيم كامل الاستقامة في أموره كلها. فيؤدي عمله على الوجه المطلوب غير منقوص ولا معيب، وبدون غش أو خيانة، لأي سبب من الأسباب التي تحمل على الانحراف عن الحق. فإن الواقع في هذا واقع في الحرام، لا يُبعد عنه أخطار التجاوز في العمل بما يسيء به إلى الناس، ولا ينجيه من عقاب الله إلا أن يضع نصب عينيه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُفَرِّقُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعِيفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ ءَامِنُونَ﴾^(٤). وتتطلب هذه الأنواع من السلوك الإخلاص والإتقان في العمل. فالله يوفي المستقيم أجره.

(١) ملا قاري. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ٥٤٣٩.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٠. (٣) سورة الكهف، الآية: ١١٠.

(٤) سورة سبأ، الآية: ٣٧.

والإنسان حيثما كان لا ينبغي أن يشعر بالضعف والانهازم أمام المشاكل الاقتصادية المتزايدة يوماً بعد يوم. فإن في هذه الصعوبات من الدوافع والحوافز ما يحمل على التفكير الجدي، وبذل أقصى الجهد لتغيير وجه الحياة. قال رسول الله ﷺ: «إنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها»^(١).

والتنمية الاقتصادية التي يقوم بها المسلم في وطنه هي جزء من مضمون استخلاف الله له في الأرض. ومتى تحقق التطور والرقي فيمن حوله من الأفراد والجماعات رضيت نفسه، وشكر الله على ما هيأه وأتاحه له من أسباب النجاح. وهذا ما يدعو له سبحانه في قوله: ﴿تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾^(٢).

وجعلت الدراسات الحديثة عناصر الإنتاج التي يكاد يجمع عليها الاقتصاديون اليوم أربعة: هي الطبيعة والعمل ورأس المال والتنظيم. وكل واحد من هذه العناصر يؤدي بذاته وظيفة مستقلة. ولكن الإنتاج يمكن أن يتأتى باشتراك هذه العناصر جميعها مجتمعة أو متعاونة بدرجة معينة لكل منها. . وصدرت في هذا المجال البحوث العلمية المتطورة باستمرار نحو فهم أكمل لأسرار الطبيعة وقوانينها. وأصبح الإنتاج عملاً تقنياً يعتمد بدرجة كبيرة الآلات الكهربائية والإلكترونية، ويزداد الاتجاه في تسارعه نحو الوصول إلى إتمام العمليات الإنتاجية في كثير من النشاطات، وإلى تطوير مختلف المنتجات التي تحويها الأرض في جوفها. وهكذا أصبحت الطبيعة

(١) تمامه: حتى ما تجعل في فم امرأتك. حديث سعد بن أبي وقاص. ٢ كتاب الإيمان، ٤١ باب ما جاء أن الأعمال بالنيات. خ: ٢٠/١.

(٢) سورة هود، الآية: ٦١.

ورأس المال يقومان بدور هام في النشاطات الإنتاجية المتطورة. ولا يعني هذا تراجع الدور الذي يقوم به الإنسان، وإنما يعني تطور طبيعة الأعمال التي يقوم بها في مختلف النشاطات وتقدمها نحو أن تكون أعمالاً ذهنية تتفق مع تكريم الخالق للإنسان^(١).

ج - رأس المال:

هو العنصر الثالث من عناصر الإنتاج. والمراد به هنا وعند رجال الاقتصاد وفي مجالات التنمية، ليس مجرد التملك والتكسب.

وقد تعددت أنواعه عند الاقتصاديين وجعلوا منه رأس المال الكاسب، وهو ما يغلُّ لصاحبه دخلاً من غير أن يستخدم ماله في الإنتاج ورأس المال المنتج.

وألحقوا بهما أنواعاً كثيرة أخرى: منها رأس المال الزراعي والصناعي والتجاري.

فرأس المال المنتج هو: الثروة التي أنتجت لتستخدم بدورها في إنتاج ثروة أخرى. والمال المنتج ينقسم إلى قسمين:

الأول: رأس المال الثابت. ويشمل المصانع والمنشآت والمباني وما في حكمها.

الثاني: رأس المال المتداول الذي لا يستخدم في الإنتاج غير مرة واحدة مثل البذور والسماد والفحم والبتروول والمواد الأولية.

ورأس المال الزراعي والصناعي والتجاري يختلف في مقوماته بين الثلاثة. فالزراعي يشمل المواد التي تستخدم في الإنتاج الزراعي. ومثال ذلك الآلات الزراعية والسماد والماشية والترع

(١) د/ عبد العزيز فهمي هيكل. المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي: ١١٢ - ١١٣.

والسواقي ومساكن العمال والمخازن. ولا تعتبر الأرض رأس مال عند محمد الباقر. وهي ألحق بإطار التوزيع عنده منها بإطار الإنتاج. ويخالف هذا الرأي كثير من رجال الاقتصاد كما بيّن ذلك (جيد) حين قال: إن كل ما يبذل في الأرض من عمل ورأس مال يصبح جزءاً منها ويسري عليه ما يسري على الأرض من القوانين مثل الغلة المتناقصة^(١).

ويشمل رأسُ المال الصناعي المواد التي يستعين بها الإنسان في الإنتاج الصناعي كالألات الصناعية، وأبنية المصانع والمواد الأولية.

وأما رأسُ المال التجاري فكالسفن والعربات وسكك الحديد والموانئ والمخازن والطائرات والمطارات مما يسهّل على أصحاب هذه المهنة التنقل والاستبدال. وبعض هذه الوسائل يضاف أحياناً إلى المجالات المستخدمة فيها كالمجال الزراعي والصناعي.

ورؤوس الأموال المتّجة تقتضي:

أولاً: وجود فائض من المنتجات يعيش منه العمال الذين يعملون على توفيره.

وثانياً: الادخار واستثمار الثروات المدخرة. قال الإمام الأكبر: وأما رأس المال فوسيلة لإدامة العمل للإثراء. وهو مال مدّخر لإنفاقه فيما يجلب أرباحاً^(٢) أي للاستثمار. وما كان هذا شأنه، وقد أدت زكاته، لا يكون من قبيل الاكتناز Thesaurisation المنهي عنه شرعاً. ومن مقاصد الشريعة عدم تجميد الأموال ولزوم تحريكها فيما ينفع الناس من ألوان العمل الاستثماري.

(١) مجموعة دروسه: ١٨٣/١ - ١٨٤. (٢) المقاصد: ٤٦٧.

وثالثاً: وجود من يقوم من المدّخرين بتجميع رأس المال للمشروعات الإنتاجية التي تتطلب التمويل من أجل مضاعفة الإنتاج وتطويره. وهذه المشروعات هي التي تقوم على إيجاد رؤوس الأموال دون غيرها. وذلك بتوفير العمل وآلاته ومختلف المواد الأولية، وإنتاج الثروات الاستهلاكية. وهي تتجه إلى هذا الإنتاج أو ذاك بحسب قصد المدخرين، أو بحسب الخطة التي يرسمونها لتحقيقه وإنجازه.

ومن أهم العوامل، بل الحوافز، المتعددة في هذا العصر للمساعدة على الادخار والزيادة في رؤوس الأموال، تلك الاختراعات الحديثة التي يرجع إليها الفضل في إيجاد المشروعات الكثيرة، وتطوير طرق الاقتصاد في مختلف المجالات من أجل تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ومشروعات الأمن الغذائي والسكاني والثورة البيضاء التي يسود بها الأمن، وتعم بها الطمأنينة ربوع البلاد وسائر الأرجاء^(١).

ويتنوع رأس المال المعدّ لأن يكون عنصراً من عناصر الإنتاج في المفهوم الاقتصادي ما أو ماناً إليه قبل: رأس المال الإنتاجي، ورأس المال التجاري.

فرأس المال الإنتاجي إما أن يكون عينياً، وهو عبارة عن مجموع الأموال المادية التي تزيد في إنتاجية العمل متى استخدم في العملية الإنتاجية، وإما أن يكون نقدياً وهو مجموع المبالغ النقدية المستخدمة في تمويل العملية الإنتاجية.

(١) د/ محمد عبد المنعم الجمال. الموسوعة الاقتصادية: ١٢٤ - ١٣٢.

ورأس المال التجاري هو مجموع الأموال الاقتصادية، عينية كانت أو نقدية، المستخدمة في المبادلات من أجل الحصول على الأرباح. وبخصوص النقدية يلاحظ أنها قادرة على تمويل العمليات التجارية، لبلوغ نفس الغرض. وذلك مثلاً عن طريق شراء السلع وإعادة بيعها^(١).

وتجب في رأس المال التجاري الزكاة مهما كانت أنواعه. قال الجمهور: تقوّم باليوم الذي تجب فيه، فتؤدّي الزكاة من قيمته. وذهب الشافعي إلى تقويمها بالثمن الذي اشترت به وتؤدّي الزكاة^(٢). وعائد هذا النوع من رأس المال ربح أو خسارة، وعلى الشركاء فيه مثل ذلك. وليس لواحد منهم اشتراط ربح مخصوص لنفسه، لما في ذلك من اختلال العدل في توزيع الربح بين الشركاء. ولا يخلو أن يكون رأس المال نقوداً أو عروضاً. فإن كان الأول فقد اتفق الفقهاء على صحة الشركة فيه، وإن كان رأس المال عروضاً، قوّمت تلك العروض وجعلت القيمة رأس مال للشركة.

ولا مندوحة هنا من الوقوف على المعاملات المالية. وقد أشرنا قبلُ إلى أن منها ما يكون من باب التملك كبيع ديار السكنى، والأطعمة المأكولة، ومنها ما يكون من قبيل التكسب كبيع أرض الحراثة وأشجار الزيتون، وعقود الشركات من قراض ومزارعة ومغارسة ومساقاة، وعقود الإيجار في الذوات والدواب والآلات والسفن والبواخر والأرتال. والمقصود الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور هي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات، والعدل فيها.

(١) د/ محمد عبد المنعم الجمال. الموسوعة الاقتصادية: ١٢٤ - ١٣٥.

(٢) ابن هبيرة. الإفصاح عن معاني الصحاح: ٢٠٩/١.

د - مجالات التكسب:

اعتبر رجال الاقتصاد أن في مجالات التكسب ميادين تطبيقية ترعاها وتقوم بها وهي ثلاثة: التجارة والصناعة والفلاحة. وجرى على هذا التقسيم من قبل الإمام البخاري فيما رواه من أحاديث المعاملات. ونحن نعرض لهذه الوسائل بالأماعات تكفل الوفاء بتصورها على وجه دقيق، إن شاء الله.

o التجارة:

إن القصد من التجارة هو تنمية المال، بشراء البضائع ومحاولة بيعها بأعلى من ثمن الشراء. إما بانتظار حوالة الأسواق، أو بنقلها إلى بلد هي فيه أنفق وأغلى، أو ببيعها بالغلاء على الآجال. وهذا الربح بالنسبة إلى رأس المال نزر يسير، لأن المال إن كان كثيراً عظم الربح لأن القليل في الكثير كثير. ثم لا بد من محاولة هذه التنمية التي هي الربح من حصول هذا المال بأيدي الباعة في شراء البضائع وبيعها، ومعاملتهم في تقاضي أثمانها، وأهل النصفة قليل.

وقد كان تعلق الصدر الأول من المسلمين بالتجارة يحملهم على الرغبة في هذا العمل وتقديمه على غيره من الأعمال. كانوا يفاخرون به ويتمنون القيام عليه. قال تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَصْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخِرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١).

حملت هذه الآية المسلمين على بذل جهودهم للفوز في الدارين الأولى والأخرى: أولاً: بالضرب في الأرض ابتغاء الرزق،

(١) سورة المزمّل، الآية: ٢٠.

وثانياً: بالقتال في سبيل الله لنشر دينه وإعلاء كلمته. وتأول ابن مسعود الضرب في الأرض بقوله: «أيما رجل جلب شيئاً إلى مدينة من مدائن المسلمين محتسباً فباعه بسعر يومه كان له عند الله منزلة الشهداء»^(١)، وقال عمر: «ما خلق الله موتة [أموتها] بعد الموت في سبيل الله أحبَّ إليَّ من أن أموت بين شعبي رحلي أبتغي من فضل الله ضارباً في الأرض»^(٢). والابتغاء من فضل الله في الأرض هو السفر للتجارة. قال بعض الصحابة: «تكشف هذه الآية عن فضيلة التجارة والسفر للتجر، حيث سوى الله بين المجاهدين والمكتسبين للمال الحلال»^(٣).

وقد تعرض أسباب تخيف الممارسين للتجارة فتحملهم على عدم الاطمئنان على أموالهم. فمن ذلك ما حذر منه ابن خلدون مما لا بد أن يقع في المعاملات التجارية كالغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح كتعطيل المحاولة في تلك المدة وبها نماؤه، ومن الجحود والإنكار المسحيت لرأس المال إن لم يتقيد بالكتاب والشهادة. وغنائ الحكام في ذلك قليل، لأن الحكم إنما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة^(٤).

(١) القرطبي. الجامع: ٥٦/١٦.

(٢) أخرج الأثر سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن المنذر. قال عمر: ما من حال يأتيني عليها الموت بعد الجهاد في سبيل الله أحب إلي من أن يأتيني وأنا بين شعبي رحلي ألتمس من فضل الله. السيوطي. الدر المشور: ٣٢٣/٨.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٨٥/٢٩، ٢٨٦.

(٤) الفصل العاشر في: أي أصناف الناس ينتفع بالتجارة. المقدمة: ٣٩٥، المكتبة التجارية مصر.

هي أقدم الصنائع وهي إثارة الأرض وازدراعتها وعلاج نباتها وتعهده بالسقي^(١). فثمرة الفلاحة إنماء الأقوات والحبوب إلى بلوغ حصاد سنبله، واستخراج حبه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك وتحصيل أسبابه ودواعيه.

والفلاحة وإن اختصت بالبدو قديماً لهي ذات أهمية كبرى، لأنها محصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً^(٢).

ومن ثم نجد في القرآن الإيماء إلى جملة من أنواعها والتنويه بها، كما في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُمُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَكِّبًا وَعَيْرَ مُتَشَكِّبًا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٣)، وقال جل وعلا: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٤)، وقال ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْيَلَّ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا ﴿٤٧﴾ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٥). فالفلاحة بأنواعها والأشجار والزروع، وما تحتاجه من عمل وجهد بالحرث والسقي وحصاد الزرع وجني الثمار، وما خلقه سبحانه لنا في هذا الكون كالليل والنهار والسبات والنشور والرياح اللواقح الرخية، والماء الطهور الذي أنزله تعالى علينا من السماء، وأجراه يبايع في الأرض آيات تدل على قدرة الله سبحانه

(١) ابن خلدون. المقدمة: ٤٠٦. (٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤١. (٤) سورة الأعراف، الآية: ٩٦.

(٥) سورة الفرقان، الآية: ٤٧، ٤٨.

وخالقيته ووحدانيته وتوجيهه لعباده ليعمروا الأرض التي استخلفهم فيها. ولن يكون منهم ذلك إلا بالعمل والمثابرة عليه والإتقان له.

وتطورت الفلاحة في العصور الأخيرة، وخصّصت بالدراسات الكثيرة. وتعدّدت أنواعها، وتضاعفت أهميتها وأصبحت مورداً مدراراً من موارد الرزق خصوصاً بعد ما دخلتها الصناعة. فوفّرت تلك الموارد، مع ما حققته من جودة في الزرع والغراسات، وما قامت به من جهود لحمايتها من الأمراض والعوارض المفسدة لها، وما تخيّرتة من مشاتل ومركّبات نوعية لها، عملت على مزاحمتها في الأسواق لكثير من البضائع الأخرى، وجعلتها من أجود ما يقتنى. وهي في عصرنا الحاضر تتطلب جهوداً كبرى مع ما يقبل عليه الناس وتقتضيه الفلاحة بأنواعها الفصلية من حراثة وسماد وجهد غير قليل. وإن البال لمنشغل بها، ويداوم التفكير في تطويرها لمضاعفة الإنتاج. وهكذا أصبحت الفلاحة في هذا العصر تحتاج إلى العديد من الخبراء والعمال الذين يُعنون بها، وينصرفون إليها طمعاً في الكسب الجيد والرزق الواسع الحسن الذي لا ينقطع بفضل التربة الخصبة وأيدي المهرة من العمال، وأصحاب الخبرة في هذا المجال.

والذي تتأكد ملاحظته في ميدان الفلاحة في بلادنا العربية ثلاثة أشياء هي:

أولاً: أن مساحة الأرض عندنا تأتي ثانية بعد مساحة الاتحاد السوفيتي سابقاً، وأن الأراضي المزرعة عندنا تبلغ فقط ٤٧,٣ مليون هكتار أي نحو ٣٪ من جملة مساحة أرضنا وهي نحو ٣,٢٪ من كل المساحة الزراعية على وجه البسيطة.

ثانياً: أن الأرض الزراعية من قديم كانت تمثل العمود الفقري

للاقتصاد العربي فيما عدا معظم الأقطار النفطية. وهي، وكأنها قد نشأت بالبلاد العربية، وانتشرت منها إلى بلاد العالم، تشهد لذلك السدود والقنوات القديمة في بلادنا: بمصر وبلاد الرافدين وديار الشام واليمن السعيد وليبية وأنحاء متفرقة من الجزيرة العربية. وهي اليوم بسبب التحولات والعوارض الطبيعية من جفاف وتصحر وأمطار إعصارية ونحوها فقدت نضارتها وتدنت ثروتها.

ثالثاً: أن الكثير من شعوبنا بسبب الفقر والجهل بالوسائل الحديثة ما يزال يعتمد الطرائق البدائية في الفلاحة، مبقياً على الزراعة التقليدية المتخلفة، التي تقوم على الحيوان وعضلات الإنسان. فإن المزاحمة الصناعية تهددها، وعليها أن تطلب المخصبات لزراعتها، وتحرص على إيجاد المدخلات الزراعية، وتنشئ من الآلات ما يوفر عليها الطاقة والإنتاج، وتهتم بمكافحة الحشرات الضارة، وتطبيق أحدث المبتكرات العلمية والتكنولوجية كما في البلاد المتطورة. وإنما يبدأ هذا بإصلاح الأراضي الزراعية، وإنشاء أطر فنية تكون عنواناً على مدى حضارة الفلاح وقدرته. فوجود الأرض وحدها لا يغني، ولكن رؤوس الأموال والبذل والتحديث والخبرة هي التي تحيي الموات، وتغير وجه الأرض وترفع من مداخيلها وريعها^(١).

ولا بد أن نقتبس مما قدمنا توجيهاً وتنويراً. فإن العرب والمسلمين بتداول العصور واختلاف الأوضاع واختلالها أصبحوا عاجزين معدمين، سواء في ذلك أسرهم وأفرادهم، شعوبهم أو جماعاتهم. وقد تفسى مع العوز والحاجة التشكي مما آلوا إليه. وقامت في وجوههم الصعاب والمشاكل المعقدة. وهذه لمن يشعر

(١) د/ محمد علي الفراء: ٥٣ - ١١٦.

بواجبه ويقدرّ نعمة الله عليه بالاستخلاف في الأرض، من أسباب النهضة والحوافز لها، تجيش بذلك مشاعر الفلاح وعقيدته، فيكون هذا طريقاً للحفاظ على دينه وأمانته، ومخرجاً له من كل ضيق، خاصة إذا اتّحدت القوى، وكان التنسيق، واستولت الإرادة على التدبير لصنع عالم ومجتمع جديدين.

ولعل من دواعي ذلك ما عليه العالم العربي والإسلامي بخاصة، والعالم المحيط به بعامة، من حرص على مضاعفة الإنتاج الغذائي. فإنه يحظى بمقدار أكبر من الاهتمام بجمع رؤوس الأموال في كثير من الأقطار، وتطوير الأرض تطويراً صالحاً ينمي مزارعها، ويمدها بما يحقق لها الخير والنماء. ويكون هذا من العمل الجليل لنعف الناس كافة، وسدّ حاجاتهم. وسبيل ذلك، كما دلت عليه البحوث المعاصرة في مجالات الفلاحة، يعتمد جملة وسائل:

أولاً: توسيع المساحات الزراعية بحُسن إعدادها ومدّها بما تحتاجه من مدخلات الزراعة تنهض بها وتثريها.

ثانياً: تكثيف الإنتاج والزيادة في المحاصيل واعتماد طرق الري الصناعي.

ثالثاً: توسيع المساحات السقوية ومضاعفة الإنتاج عن طريقها. وفي هذا مقاومة للمجاعة في كثير من الأقطار الإفريقية، واضطلاع بواجبات تفضي إلى تحقيق المقاصد الضرورية والحاجية لكثير من الناس.

ونحن ما نزال نسمع دعاة الأمن والسلم، يحذرون من الإفراط في الشح ومن الإعداد للصراعات والحروب الفتاكة، إذ بسبب ذلك تركت الميادين المحتاجة للإنفاق، بعيدة عن القيام بدورها في تغذية

المجتمعات الإنسانية، وبعث الحياة فيها، وتغيير ما عليه الحشود البشرية من فاقة وبؤس.

○ الصناعة:

الصناعة معدودة في الرتبة الثالثة قديماً، إذ لم تكن تحتاج إلى علم وتكوين دقيقين. وهي لا ترتقي إلا بالارتقاء الحضاري وازدياد الحاجة إليها وطلب الناس لها. وقد نبهتنا إلى هذه الحقائق آيات الله الحكيمة الخالدة كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾^(١)، وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضلاً يَجِبَالٌ أُوتِيَ مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾^(٢)، وهي تشير إلى بعض الصناعات كما في قوله: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ لَتَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَباً﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُنْحِصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾^(٥)، وقوله: ﴿يَبْنِيْ عَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَ تِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾^(٦)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثْنَا وَمَنْعًا إِلَيَّ حِينَ ۞ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ مَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ بَأْسَكُمُ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسَلِّمُونَ﴾^(٧)، وقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي

-
- (١) سورة الحديد، الآية: ٢٥. (٢) سورة سبأ، الآية: ١٠.
 (٣) سورة النحل، الآية: ٦٧. (٤) سورة هود، الآية: ٣٨.
 (٥) سورة الأنبياء، الآية: ٨٠. (٦) سورة الأعراف، الآية: ٢٦.
 (٧) سورة النحل، الآية: ٨٠ - ٨١.

الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنَ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَآخِرَ لِيَتَّبِعُوا مِن فَضْلِهِ وَاعْلَمُوا تَشْكُرُونَ ﴿١﴾ .

ففي هذه الآيات الكريمة امتنان من الله على عباده بما وقره لهم، رحمة منه ولطفاً، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات في هذه الحياة: تقيم أودهم، وتلبي رغباتهم، وتقيهم أنواع المخاطر والمهالك. وهو سبحانه يطوي فيها أمرهم باتخاذ معدن الحديد الذي سخره لهم يلبسونه رغم متانته وصلابته، لاستخدامه في شتى المجالات في حالتها السلم والحرب. فمنه آلة الحرث، والدروع والسيوف، والمراكب على اختلاف أنواعها، والآلات والأجهزة، وأمدهم بالمواد الأولية لصناعة الثياب واللباس، وجعل ذلك ستراً لهم ووقاية، كما سخر لهم البحر والينابيع الجارية من الماء، وفيها رزقهم من الأسماك والحيوانات البحرية وما يحرسون على اقتنائها من جواهر ولآلئ تكون لهم حلية وزينة. إنه التذكير بالنعمة، والتحرك للمواهب، والهداية والتوجيه إلى ضروب الصناعات التي يحتاجون إليها لتحقيق الإنتاج وتنمية الثروة الزراعية والحيوانية والتطور بها.

وقد تمايزت الشعوب والبلدان بصناعاتها، وتزاحمت بذلك في ميادينها بصورة مطردة وعجيبة. فمن الصناعات ما يخدم الزراعة وينمي الإنتاج الفلاحي، ومنها ضروري لا يستغنى عنه، وشريف بموضوعه يحرس الناس على الإفادة منه والظهور به، ومنها ما دون ذلك مما يعدّ صنائع تابعة وممتهنة في الغالب. ولكن هذا الميدان

(١) سورة فاطر، الآية: ١٢.

أصبح اليوم رئيساً وشهد من القدرات والإمكانات ما لم ينكشف للناس أمره إلا في هذا العصر. وهو لا يقف في أنواعه وأشكاله، وفي تطوره وتقدمه عند ما بلغ إليه الآن بفضل التقدم العلمي والتقانة والتكنولوجيا.

وإنا لنشاهد من الصناعات شعباً ثلاثة: الصناعات الاستخراجية، والصناعات التحويلية، والخدمات.

فأما الأولى فكالزراعة واستخراج المعادن والانتفاع بمصادر القوة والطاقة. وهذا النوع من العمل يشهد تطوراً وزيادة على مر العصور وبخاصة في عصرنا الحاضر.

وأما الأعمال التحويلية التي يطلبها الكثير من الناس فهي في الأصل من الصناعات الاستخراجية. ومن أمثلتها في المحل الأول الصناعات التحويلية الثقيلة التي يمكن أن يتوفر القيام بها، ويتم إنجازها في بلادنا الثرية بالغاز الطبيعي والنفط خاصة. وهي تركز بشكل أساسي على أمرين: الأول استخدام هاتين المادتين، والثاني توفر القدرة على التمويل. فهي تتطلب أن يكون رأس المال كثيفاً لإنشاء صناعات تستخدم أحدث أساليب التقنية، تكون في مراحلها الأولى موجهة للتصدير، ثم تتحوّل تدريجياً إلى التكامل التحتي بتشجيع القيام بالعديد من الصناعات المستخدمة لمنتجاتها. وتتمثل هذه الصناعات وفقاً لما تدل عليه نتائج الدراسات الاقتصادية: في صناعة التكرير، والأسمدة الكيماوية، والبتروكيماويات^(١).

وأما الخدمات فهي كالطب والتدريس اللذين عدهما ابن

(١) د/ علي خليفة الكواري. دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية: ٣٤.

خلدون في الصناعات. وسكت عنهما الاقتصاديون من بعده إلى أن جاء آدم سميث فاعتبر الخدمة عامل إنتاج لما تؤدي إليه من صناعة أشياء مادية^(١).

وهذه الأعمال بأنواعها تحتاج إلى دراسة وتنظيم يكون بهما الإنطلاق إلى نهضة ملموسة وتنمية فعلية عملية ينكبّ عليها الأخصائيون في شتى البلاد في كل ميدان.

فالأول من تلك الأصول أو الأعمال تحكمه الفطرة وتميل إليه النفس الكريمة الطيبة. فلا يتكلف المرء معه ما يرهقه أو ينوء به من تبعات النشاط، كما لا يسند إليه فيه من الأعمال ما لا يقدر عليه أو لا يُحسنه فتلحق مضرة ذلك بالمجتمع كله، وتحول تلك العوارض دون تحقيق المراد من التكوين والاستخلاف والتمهير والإنتاج.

○ الاحتكار:

عرّفه الإمام أبو حنيفة بقوله: كل ما أضّر حبسه فهو احتكار.

وقيل: هو حبس ما يتضرر الناس بحبسه تربصاً للغلاء.

وهو من أشدّ الظلم، وسبب إفساد العمران والدولة. والحكر هو الجمع والإمساك. والاحتكار حبس السلع عن البيع، والحكرة: الاحتكار. ويكون الاحتكار بمعناه العام بالتسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع.

وهو من أكل أموال الناس بالباطل. وليس البيع والشراء

(١) ابن خلدون. المقدمة: ٣٦٤، ٣٨٤؛ د/ محمد عبد المنعم الجمال.

موسوعة الاقتصاد الإسلامي: ٩٠.

كالاحتكار، فالأولان يقومان على المكايسة، وهذا النوع الأخير من التعامل يقوم على الفرض والقسر والإكراه والغصب.

وعلة تحريم الاحتكار إلحاق الضرر بالناس من فساد الأسواق، ومنع الطعام من الرواج بها، وبطلان معاش الرعايا، وغلاء الأسعار، والزيادة في المكوس والضرائب، وانتشار الفقر والجوع، وقيام شركات الاحتكار، وإلغاء التعامل الحرّ.

وقد واجهت الشريعة هذا التصرف المقيت بإجراءات وقائية كمنع تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي. وهدفها من ذلك قطع السبل على المحتكرين. وأخرى بطرق علاجية كالسيطرة على المال المحتكر، وتعزيز المحتكرين، وجبرهم على البيع، وتسعير البضائع عليهم، ومنافستهم في البيع.

ومن قواعد الشريعة الإسلامية أنه «لا يحتكر إلا خاطئ»^(١) أي آثم. وأن «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»^(٢). وتمتد الحرمة الشديدة إلى محتكري البضاعة الضرورية. وهذا ما حمل فقهاء الملة على مقاومة الاحتكار، وجعلهم يحاربونه ولا يسمحون بوجوده، معلنين أنه من الضروري والواجب إبطاله في الطعام. وصدع عمر بن الخطاب بأن لا حكرة في أسواقنا. وقال مقاوماً لهذه الظاهرة، متعباً من يعتمدها في تجارته: «لا يعمد رجال في أيديهم فضول من أذهب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا،

(١) م: ١١٦٥/٢.

(٢) الحديث مروى من طريق علي بن سالم بن ثوبان. قال البخاري: لا يتابع حديثه. وأنكر المنذري علي بن سالم هذا وعده في المجهولين. جّه السنن: ٧٢٨/٢.

ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر. فليبيع كيف شاء وليمسك كيف شاء»^(١).

وهكذا نظرت الشريعة الإسلامية إلى الاحتكار من زاوية المصلحة العامة للناس. وجعلت منه محرّماً ومذموماً. نهت عنه وحرّمته على الفرد والدولة، لما فيه من تضيق على الناس في معيشتهم وإضرارٍ بهم. وأباح النظام الرأسمالي الاحتكار للفرد، وبنى عليه نظامه، وأباحته الاشتراكية للدولة (القطاع العام) توفيراً لمواردها المالية ومدأً لخزائنها بما تحتاج إليه من موارد^(٢).

هذا وإن في الاحتكار لَمَّا يحمل على الهرج والمرج والفتنة. يثير القوى الشعبية والأفراد على تتبع أصحاب هذا العدوان بما ينشرونه من ظلم وكيد. فهو يفضي إلى الخلل والفساد. وبين القصد من البيع والشراء، والقصد من الاحتكار في المعاملات والتجارات وردت الأحكام مشجعة على ضروب الخير في التعامل، ومقاومة التصرفات الظالمة لما تُلحقه بالخاصة والعامة من أضرار.

وواجهت هذا المنكر والتصرف الخطير تشريعات إسلامية متنوعة. قضت بإبطال الاحتكار وإبطال ما يترتب عليه من نتائج، جاعلة المقصد الأعظم في المعاملات رواج الأموال، وحماية المجتمع

(١) يبدأ هذا الأثر بقول عمر: لا حكرة في سوقنا، وبدل: فليبيع كيف شاء وليملك كيف شاء: فليبيع كيف شاء الله. وليمسك كيف شاء الله. وهو بلاغ وقع لمالك عن ابن الخطاب. ٣١ كتاب البيوع، ٢٤ باب الحكرة والتريص. الحديث ٥٦. ط: ٦٥١/٢.

(٢) د/ قحطان عبد الرحمن الدوري. الاحتكار في الإدارة المالية في الإسلام: ٢٦٩/١ - ٣٦٣. مآب.

والأفراد من عبث العابثين وكيد المحترفين، ونشر الأمن الاجتماعي، وتوفير أسباب الراحة والسعة في الحياة الفردية والاجتماعية.

وتعددت صور الاحتكار في العصر الحاضر في الدول الرأسمالية، وبهذا انتشر الحيف والظلم في أقطار الأرض، وصار من سمات الأسواق العالمية. وأصبحت مقاضاته والتحكم فيه أمراً محدوداً. ومن صور الاحتكار اليوم:

(١) ما يعرف بـ Trust. يقول الدكتور محمد عبد الله العربي: هو أن تتألف هذه الصورة من هيئة أمناء. مهمتها شراء جميع السلع المطلوب احتكارها من السوق، بل ابتياع كمية من أسهم الشركات المنتجة لهذه السلع، أو لعناصر إنتاجها، كمية تمكنها من السيطرة الكاملة على عمليات هذه الشركات وعلى سياستها.

(٢) الشركة القابضة Holding Company وهي هيئة الأمناء المذكورة في الصورة السابقة. تتولّى شراء أي كمية من أسهم الشركات الأعضاء، فتمكن بذلك من السيطرة على هذه الشركات. وقد ظل هذا العمل مشروعاً طوال المدة فيما بين ١٩٠٠ - ١٩١٤.

(٣) ولجأ المحتركون بعد ذلك إلى صورة ثالثة، هي صورة الاندماجات Amalgamation Merger. والاندماج هو اتحاد شركتين أو أكثر تشتري إحداهما جميع أسهم الشركات الأخرى، بحيث لا يبقى من هذه الشركات سوى واحدة هي الداعية إلى الاندماج، أو تقوم شركة جديدة، تشتري جميع أسهم هذه الشركات وتحلّها جميعها فتتحكم دونها في السوق.

وقد يفرض الوضع الاحتكاري تأسيس منشآت متعددة: Multiple-unit Monopoly. تستجيز الاحتكار في صورٍ متعددة:

(١) ويكون ذلك باتفاقات الأثمان، كأن يتفق المنتجون على تحديد أثمان السلع فيما بينهم، أو أن يتفقوا على تحديد كمية الإنتاج. وغرضهم الحصول على أعظم الربح بالرغم من تعدد المنتجين.

(٢) وأخرى تقوم بقيادة الأثمان، فتتولى باعتبارها المنتج الصناعي الأكبر، تحديد ثمن البضاعة، فيتبعها سائر المنتجين الصغار. ثم تخفض الثمن الذي حددته لذلك الإنتاج المشترك لمدة معينة، فتلحق بالمزاحمين لها في السوق الخسائر الفادحة.

(٣) تجميع إمكانيات فئة من المنتجين يتمثل نشاطها الإنتاجي وإحصاء هذه الإمكانيات، ثم الاتفاق بينهم على نبذ الصراع التنافسي وتحديد الثمن، فيعود عليهم بأقصى ربح احتكاري عن منتجاتهم.

(٤) ومن صور الاحتكار «الكارتل» Cartle. وهو اتفاق المنتجين في الفرع الواحد من فروع الإنتاج على بعض المسائل ليتخلصوا من مضار المنافسة مع احتفاظ كل منهم باستقلاله في كل الأمور التي لا يتناولها الاتفاق. وللكارتل أنواع متعددة: فمنه الضيق، والواسع، والدولي.

ومن الأسف أن يساند هذه الصور والهيئات الاحتكارية في معاملاتها اليوم تطور أساليب الصناعة الحديثة من جهة، والاشتراك بين أقطاب الصناعة الحديثة وبين المصارف المالية الربوية من جهة ثانية^(١).

واضطر برلمان الولايات المتحدة سنة ١٨٩٠ إلى إصدار أول قانون يعرف بقانون شрман. وتبع ذلك تشريعات مماثلة، وأصدرت المحكمة العليا بولاية أوهايو أحكاماً تدين شركة البترول

(١) د/ محمد عبد المنعم الجمال. موسوعة الاقتصاد الإسلامي: ١٥٩ - ١٧٠.

Standar Oil. ولم تلبث أن انتقلت من الصنف الأول Trust إلى الصنف الثاني «الشركات القابضة». وصدر تشريع من البرلمان الاتحادي سنة ١٩١٤ حرّم قيام الشركات القابضة أيضاً، واعتبر عملها غير مشروع. ورغم كل ذلك تفاقم خطر تلك الشركات. وهذه المؤسسات بممارستها أساليب الاحتكار المشهورة عن طريق إقفال الأسواق، والتحكم في الإنتاج عن طريق منع غيرها من المؤسسات من استخدام المواد الخام، أو منعها من استخدام منافذ التسويق، وإغراق Dumping الأسواق بتدمير المؤسسات الناشئة. وظهرت بذلك عولمة الاحتكار في كل بلد ومجتمع بحسبه، وبحسب المتولّين له والمتساكنين به. ولرّد هذه الألوان من العدوان المتتابع يتعين على الدول أن تتدخل لترشد عملية الإنتاج، فتمنع التحكم في الأسواق، وتمحق أساليب الاحتكار^(١).

○ الرواج:

الرواج لغة: هو نفاق الشيء والإقبال عليه وكثرة طلبه. واصطلاحاً: هو كما عرفه الشيخ ابن عاشور دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق. وهو مقصد عظيم شرعي يدل عليه الترغيب في المعاملة التي يؤذن بها قول الله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَصْرِيُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٢)، وقوله ﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فيأكل طير أو إنسان أو بهيمة منه إلا كان له صدقة»^(٣).

(١) د/ محمد عبد المنعم الجمال. موسوعة الاقتصاد الإسلامي: ١٦٢ - ١٧٢.

(٢) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٣) ح: ٦٦/٣، ٧٨/٧؛ م: ١١٨٨/٢.

ومن صور الرواج: انتقال الأموال بين أيدي كثير من أفراد الأمة بالتجارة لما يترتب عليها من أعاوض. وكان العرب يحرمون التجارة في الحج، إذا دخل شهر ذي الحجة، بأسواقهم. فأبطل المولى سبحانه عاداتهم بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) أي في موسم الحج^(٢).

استنفاد بعض الثروة:

ربط الشيخ هذا الموضوع بالرواج. وتوسع في هذا الغرض فجعل من الاستنفاد للمال ما يصلح أن يكون طريقاً من طرق الرواج. وهذا كالنفقات الواجبة على الزوجات والقراة. وكذلك نفقات التحسين والترفيه. وهي وسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين الوسطى والدنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا. وهي عون عظيم على ظهور مواهب الصناعات وأصحاب الفنون في تقديم نتائج أذواقهم وأناملهم. وهذه النفقات هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٣). وقوله ﷺ: ﴿يَنْبَغِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(٤).

وفي هذا الإذن الإلهي، وفيما يمارسه الناس من أعمال تجارية وفلاحية وصناعية ما يحمل على طلب المقصد الشرعي وتيسيره بجعل الأموال دولة بين الناس، يعين على دورانها بين آحاد الأمة: إحكام التوزيع والاتجاه في المعاملات إلى الطرق الواضحة المشروعة.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.

(٢) المقاصد: ٤٥١؛ التحرير والتنوير: ٢٣٧/٢.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٣٢. (٤) سورة الأعراف، الآية: ٣١.

من أحكام المعاوضات :

وللمحافظة على مقصد الرواج شرعت عقود المعاملات التي منها ما هو من قبيل المعاوضات، ومنها ما هو من التبرّعات. فهذه العقود يتمّ نقل الحقوق المالية وفق شروط وقوانين هي من هندسة الفقهاء الذين تدبّروا مصادر التشريع، وعلى الأخصّ المصدرين الأساسيين. وكان لهم من ذلك ما يسّر عليهم استنباط الأحكام ووضع القواعد والأصول، وضبط ما تقتضيه العقود من صور يتم عن طريقها مراعاة المصالح.

فمن هذه الأحكام ما تُواجه الشريعة به الشرّ، وتصدّ به الظلم. مثل ما وقع للمعاملات الربوية الممنوعة شرعاً، وكذلك البيوعات المتمثلة في كل ما دخلته جهالة بأحد العضوين أو اشتمل على غرر وغبن، أو كان حكراً من التصرفات المالية والمعاملات يقف في وجه رواج السلع والبضائع. ومن صور ذلك نهْي الشارع عن المزابنة. وهي ضربٌ من الربا.

وبيع الطعام بالطعام نسيئة كما ذكرنا قبل. وذلك لتفادي بقاء الطعام ديناً في الذمة، فيمنع ذلك رواجه. ونهى الرسول ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه وفيه حديث ابن عباس. ولفظه في البخاري: إن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعامه حتى يستوفيه^(١). وحديث ابن عمر: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه^(٢)، ونهى الشارع عن بيع الغرر. ومثاله بيعُ الجنين في بطن أمه لحديث أبي سعيد الخدري: نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع^(٣). وعلّة النهي عن

(٢) م: ١١٦٥/٢.

(١) خ: ٢٢/٣ - ٢٣.

(٣) ج: ٧٤٠/٢.

هذا البيع الجهالة في صفته وحياته وكونه غير مقدور التسليم .
ولذلك أبطل الشارع الغرر في المعاوضات، في كل تعاوضٍ
يشتمل على خطر أو غررٍ في ثمن أو مئمن أو أجل .

ومن التشاريع الرفيقة بالناس ما علم الله أنها تساعدهم على
الالتزام بالشيعة، وتيسر عليهم حياتهم، وتضمن لهم معاشهم،
وتمكنهم من تحقيق ما ينفعهم من الرواج .

وسبيل ذلك إباحة التجارة في الحج، وتشريع عقود
المعاملات . وهي من قسم الحاجي . وتلزم بحصول صيغها،
وبالأقوال الدالة على التراضي فيها بين المتعاقدين، وبالوفاء بما اتفقا
عليه من شروط فيها مصلحة للطرفين .

وتجاوزت الشيعة عن الغرر الذي لا تخلو منه المقايضات في
الغالب، أو الذي تقتضيه المطالب المجتمعية مما كان رقيقاً بالناس،
مساعداً لهم على تحقيق مقاصدهم . وذلك كإباحة الشيعة المغارسة
والسّلم والمزارعة والقراض .

وجعلها اللزوم المترتب على العقد غير جارٍ على عقود عمل
الأبدان . وتركت لأصحاب هذه المعاملات التخيير، ولم تجعله
مرتبطاً بالعقد ولكن بالشروع في العمل . ومن هذه العقود الجعل
والقراض باتفاق بين الفقهاء، والمغارسة والمزارعة على خلاف
بينهم . وأفتى الشيخ ابن عاشور بأن ما هو من أعمال الأبدان لا يلزم
إلا بالشروع . وحصر ذلك القرافي في خمسة أنواع من العقود هي:
الجعالة، والقراض، والمغارسة، والوكالة، وحكم الحاكم . فهذه لا
تلزم بالعقد^(١) .

(١) الفروق: ١٣/٤ - ف ٢٠٩ .

وجوّزت الشريعة بيع الطعام قبل قبضه في الشركة والتولية والإقالة. ولم تلزم بالتوثق بالإشهاد في حالات من التعامل حرصاً على نفي العوائق عن طريق المتعاملين.

ومن الرفق في التشريع تجويز كراء الأرض بعد المنع من ذلك، وتشريع المعاملات كما في المغارسة والمساقاة، وفي البيوع على الأوصاف كبيع البرنامج.

ونظمت الشريعة المعاملات بين الناس وأقامتها على قانونٍ عدلٍ يضمن النتائج الصالحة لحياة ذوي المال وأصحاب الثروة. وهي لم تهمل جانب ما بعد الموت في التشريع، إذ تولى سبحانه قسمة الفرائض بنفسه، وشرّع الوصية للأقارب وغيرهم، حصرها في ثلث المال ولغير وارث. والحكمة من هذا التوزيع جعل مال الفرد آيلاً إلى قرابة صاحبه. وبه يكون عوناً على حفظ أموال الأسرة أو المجموعة. ولم تحرم الشريعة أولي الأرحام حقهم في المال والميراث. وسمى الله تعالى ذلك فريضة في قوله: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(١).

وتوصف بالرواج الأموال التي يتعامل بها الناس. وقد تحول المجتمع البشري من التقايض بالأعيان إلى التعاوض بالنقد. ويبرر ذلك ما اشترطوه في الأموال من الرواج، وأن تكون قابلة للادخار، مرغوباً في تحصيلها، قابلة للتداول، محدودة المقدار.

وكان دور المحتسب في القديم إجراءً إدارياً يحرص به على تطبيق ما تقدم الإلماع إليه من التشريعات. ومن دوره منع المتاجرين

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

بأقوات الناس من احتكار ما يحتاجون إليه في معاشهم، أو إغلاء الأثمان عليهم استغلالاً واعتداءً. فلذلك أُسندت إلى المحتسب مهام كثيرة أخرى منها مراقبة الأسواق التجارية ومحلات البيع والشراء والمؤسسات الاقتصادية، ومراقبة الصناعات والحرفيين، كما وُكل إليه تحكيم قوانين العرض والطلب في المعاملات التجارية، ومراعاة جودة الصناعة، ومراقبة غذاء الشعب. وكل ذلك من أجل صيانة الأسواق من الغش في المبيعات، والتدليس في العقود، والغبن في الأثمان والأجور. فهو لكل ذلك بالمرصاد، يرشد الناس ويعظهم، ويتولّى تتبع المحتكرين وتعنيفهم بالقول الغليظ، ويغير منكرهم بيده، ويهددهم ويخوّفهم، ويستعمل ما يناسب ذلك من وسائل التعزير ويستعين على أداء مهمته بالأعوان والشرطة. وتصرفه في هذا كله تصرف أصحاب الولايات، لأن ولاية الحسبة ولاية عامة شرعية كولاية القضاء. وقد أُسندت هذه المهمة إلى رجال الشرطة ورجال التموين، وإلى النيابة الإدارية وحتى العامة^(١).

توسيع الدراسات الفقهية:

كان جمهور المتقدمين من أئمة الفقه والأصول يكاد يحصر جدله واستدلالاته وتعليقاته في مسائل العبادات، وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع. أما اليوم فقد أصبح لزاماً على الفقهاء وعلماء الشريعة أن يعكفوا على بحث أسرار التشريع في المعاملات، وفي الكيفيات المقصودة للشارع فيها، من أجل تحقيق مقاصد الناس النافعة، وحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، وتدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع الأحكام. وانبنت أحكام

(١) د/ الحصري. السياسة الاقتصادية: ٤٥٨ - ٤٦٢.

المعاملات على مراعاة المقاصد الشرعية فيها، لأن الأصل فيها تحقيق مصالح العباد في سبل الحياة والمعاش، ورفع الحرج عنهم، بعيداً عن الباطل والحرام^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من تصرفات العباد، في الأقوال والأفعال، عادات يحتاجون إليها في دنياهم. الأصل فيها العفو، فلا يُحظر فيها إلا ما حرمه الشرع. والغفلة عن هذه الحقيقة تعرّضنا للوقوع في منكر شديد. قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾^(٢). فالبيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاملاتهم كالأكل والشرب واللباس. وقد جاءت الشريعة في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرّمت منها ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت وندبت إلى ما فيه مصلحة راجحة في هذه الأنواع ومقاديرها وصفاتها»^(٣).



(١) د/ العسال، ود/ فتحي أحمد عبد الكريم. النظام الاقتصادي في الإسلام: ١٥٣.

(٢) سورة يونس، الآية: ٥٩.

(٣) الفتاوى: ١٦/٢٩ - ١٨.

الفصل الخامس

العقود

العقود جمع عقد. وهو لغة: الربط والشد، ويطلق على الجمع بين أطراف الشيء. وهو عند الفقهاء: ما يتم به ارتباط إرادتين من كلام وغيره، ويترتب عليه التزام بين طرفين. قال الجرجاني في تعريفاته: هو ربط أجزاء التصرف بالإيجاب والقبول.

وللعقد صيغة هي المظهرة لإرادة المتعاقدين. والإرادة أمر خفي لا يدرك إلا بما يظهرها من لفظ أو ما يقوم مقامه مما يكون به الإيجاب والقبول. وصيغة العقد قول يكشف عن الرغبة والقصد من لفظ العاقد وعبارته. وقد ضبط الفقهاء، لكل عقد، الألفاظ التي تدل على مراد قائلها في إنشائه، معتمدين على ما أفصحت عنه اللغة، أو ما دلّ عليه العرف وما اعتاده الناس في كل المعاملات.

ويقع التعاقد بالأفعال أي بالتعاطي فيما جرى به العرف من المعاملات كركوب سيارة الأجرة ونحوه. وأجازت المالكية والحنابلة التعاقد بالتعاطي مطلقاً. ومنعه الشافعية والشيعة في أصل مذهبهم لعدم وضوح الأفعال في الدلالة على الإرادة إلا في التافه من الأمور كبيع رغيف^(١). والمختار في القول بالتعاطي ما ذهب إليه الإمام مالك في قوله: «ينعقد البيع بكل ما يعده الناس بيعاً». واستحسن

(١) الحصكفي. كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار: ١٤٧/١ - ١٤٨.

هذا الرأي ابن الصباغ. وقال النووي: «هذا الذي استحسنته ابن الصباغ هو الراجح دليلاً، إذ لم يصحّ في الشرع اشتراط اللفظ، فوجب الرجوع إلى العرف»^(١).

وأما قضية الرضا بالعقد والإقدام على إنشائه فهو يتبع ما جرى عليه جمهور الفقهاء.

فالعقد الصحيح هو الصادر عن اختيار ورضا، مستوفياً للشروط الواجب توافرها في العاقد والمعقود عليه وصيغة العقد.

والعقد الباطل هو الصادر ممن لا عبارة له شرعاً. فهو عقد لا اختيار فيه للعاقد ولا رضا.

والعقد الفاسد هو ما تحقق فيه اختيار العاقد وقصده إلى تكوين العقد وإنشائه لكن هذا الاختيار فقدّ رضا منشئه بآثاره. فإذا تحقق الرضا انقلب إلى عقد صحيح.

وفرقوا في الفقه الإسلامي بين العقود الشكلية التي لا بد فيها مع صيغة العقد من شهادة الشهود أو التوثق أو التسجيل والتسليم كعقد الزواج والهبة، وبين العقود الرضائية وهي الأغلب، والتي تتم بمجرد تكوينها والرضا بها وبآثارها.

وعقود المعاملات مشروعة. وهي من قسم الحاجي، يحصل لزومها بصيغ العقود. واشترطت فيها شروط لفائدة المتعاقدين كليهما. فإذا استوفت شروطها فهي صحيحة، وبصحة العقد يترتب أثره. والأصل فيها اللزوم بحصول الصيغ^(٢).

ويتنوع تقسيم العقود بين القدامى والمحدثين. والذي اخترناه من ذلك اعتبار العقود ست مجموعات، هي:

(٢) المقاصد: ٤٧١.

(١) المرجع نفسه.

- الأولى: بحسب المشروعية وعدمها.
- الثانية: بحسب النفاذ أو التوقف على إجازة من له الإجازة.
- الثالثة: بحسب اللزوم والجواز من الجانبين أو من أحدهما.
- الرابعة: بحسب الاكتفاء بإرادة المتعاقدين أو باشتراط شيء آخر وراءها كالقبض.

- الخامسة: بحسب وجوب الضمان وعدمه فيها^(١):
- وهي عقود ضمان كعقود البيع والصلح والتخارج، وكذا المهر والخلع والطلاق على مال، والمغارسة عند الشافعية والحنابلة.
- وعقود الأمانة كالإيداع، والإيجار عند الحنفية والمالكية.
- وكذلك عقود مزدوجة بينهما كالإجارة والشركة والمضاربة والوكالة.

- والسادسة: التي تمتاز عقودها بحسب موضوعها والغرض المقصود منها.

وكل أنواع هذه العقود والمعاملات تتحقق بها مقاصد الشريعة لأنها إنما شرعت لجلب المصالح والمنافع، ودرء المفاسد والمضار، ولأنها حين يصوغها المتعاقدون بينهم لا يريدون منها إلا غاياتها، بتحقيق مقاصدهم عن طريقها.

والعقود من هذا النوع كثيرة منها: المضاربة، والعنان، والوجوه، والأبدان، والتفويض، والمساقاة، والمزارعة. وهي تغطي حاجات المجتمع والأفراد.

ونقتصر في هذا المقام على مجموعة عقود التمليك.

(١) د/ عثمان المرشد. المقاصد من أحكام الشارع. القسم الأول، الجزء الثاني: ٢٨٢.

المجموعة الأولى : عقود التمليك :

المِلْكُ حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو^(١). وقال ابن الهمام : الملك هو قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف^(٢). وقال ابن تيمية : الملك هو القدرة على التصرف في الرقبة بمنزلة القدرة الحسيّة^(٣). وعرفه صدر الشريعة بقوله : هو اتصال بين الإنسان وبين الشيء يكون مطلقاً للتصرف فيه وحاجزاً عن تصرف الغير^(٤). وعقود التمليك هي التي تنقل الملك أو تنشئ الجِلّ. وهي تتنوع أولاً : باعتبار محل الملك الحاصل بها إلى خمسة أنواع :

□ الأول الملك التام والمطلق وهو ملك العين والمنفعة. قال ابن عابدين : هو المملوك رقبة ويداً^(٥)، وهو قول الحنابلة^(٦)، والشافعية^(٧)، والمالكية^(٨). وترد على الأعيان المملوكة بالأسباب التي اقتضتها كالبيع والهبة والصدقة والوصية.

ويقابله الملك الناقص أو الضعيف على حد تعبير الزركشي في قواعده. وضبطه ابن الرفعة بما يقدر الغيرُ على إبطاله قبل استقراره. ولا يكون لصاحبه فيه كمال التصرف.

□ الثاني ملك عين بلا منفعة. وصورته عند الحنابلة الوصية لواحد بالمنافع، ولآخر بالرقبة، أو بشرط أن تكون الرقبة للورثة.

(١) القرافي. الفروق : ٢٠٨/٢. (٢) فتح القدير : ٧٤/٥.

(٣) الفتاوى : ١٧٨/٢٩.

(٤) شرح الوقاية في مسائل الهداية : ١٩٦/٢.

(٥) حاشية ابن عابدين : ٢٦٣/٢. (٦) كشاف القناع : ٤٢٦/١ - ٤٢٧.

(٧) حاشية الجمل : ٢٨٨/٢. (٨) حاشية الدسوقي : ٤٣١/١.

□ الثالث: ملك منفعة بلا عين. وهو ضربان:

أ - ملك مؤبد: ومن صورهِ الوصية بالمنافع، والوقفُ عند من يرى أنه الحبس على المنفعة دون العين. ومثّلوا لهذا بالأراضي الخراجية تكون بيد من يديرها أو يستغلها. فهو يملك منافعها على التأييد.

ب - ملك غير مؤبد: ومنه الإجارة، ومنافع البيع المستثناة في العقد لمدة معلومة عند من يرى أن الملك الثابت بها هو ملك منفعة لا ملك انتفاع. ذكر ذلك المالكية^(١)، والحنفية^(٢)، وكذا الحنابلة^(٣).

□ الرابع ملك الانتفاع: وله صور كثيرة منها ملك المستعير عند الشافعي^(٤) وهو ما اعتمده الحنابلة، ومنها المنتفع بملك جاره بما اكتسبه من حقوق الارتفاق.

وقد فرق جمهور الفقهاء من الحنابلة والشافعية والمالكية بين ملك المنفعة وملك الانتفاع، فقالوا: إن مَنْ مَلَكَ المنفعة مَلَكَ الانتفاع والمعاوضة، ومَنْ مَلَكَ الانتفاع لم يملك المعاوضة^(٥).

□ الخامس ملك الدين. هو أن يكون لشخص في ذمّة آخر مبلغ من المال وجب بسبب من الأسباب الشرعية. فهو كئمن الشيء المشتري، وبدل القرض المقرّض. ولا يسمّى ديناً إلا إذا كان المبلغ التزاماً في الذمة.

ثانياً: تتنوع الملكية باعتبار أصحابها إلى ملكية خاصة وملكية

(١) الدردير. الشرح الصغير: ٤٧٠/٣. (٢) حاشية ابن عابدين: ٢٦٣/٢.

(٣) الإنصاف: ١٠١/٦. (٤) مغني المحتاج: ٣٦٨/٢.

(٥) الكاساني. بدائع الصنائع: ٣/٧؛ القرافي. الفروق: ١٩٣/١؛ ابن رجب. القواعد: ١٩٥؛ السيوطي. الأشباه والنظائر: ٣٢٦.

عامة، وباعتبار وضع الملك إلى ملكية متميّزة وملكية شائعة. ومحل الملك المال^(١).

ثالثاً: تتنوع عقود التمليك أيضاً من حيث وجود العوض في مقابلة ما وقع عليه التمليك من عين أو منفعة، أو من حيث عدم وجوده، إلى ثلاثة أضرب:

(١) عقود معاوضة: وهي التي تقع فيها المبادلة بين عوضين. وفي الاصطلاح: عبارة عن ضرب من التمليكات تقوم على أساس إنشاء حقوق واستخدامات متقابلة بين العاقدين. وهي أنواع: مبادلة مال بمال، ومبادلة مال بمنفعة، ومبادلة مال بغير مال ولا منفعة على اصطلاحهم. وتضاف إلى هذه الأنواع مبادلة المنفعة بالمنفعة، ومبادلة المنفعة بما ليس بمال ولا منفعة بالمعنى الاصطلاحي لديهم. وتشمل المعاوضة البيع بأنواعه من مطلق، ومقايضة، وصرف، وسلم، واستصناع، وصلاح عن إقرار، وقسمة الأعيان، والتخارج، وحوالة الحق، والإجارة، والجعالة، والمساقاة، والزواج، والخلع ونحوها^(٢).

(٢) عقود تبرّع: تقوم في بدايتها ونهايتها على أساس المعونة والمساعدة والإحسان من أحد المتعاقدين للآخر، كالهبة، والإعارة، والصدقة، والوصية، والكفالة من غير طلب المدين.

(٣) عقود تبرّعات في الابتداء ومعاوضات في الانتهاء: وهذه كالقرض، وهبة الثواب، والكفالة بأمر المدين.

ولا خلاف في أن لمعظم هذه التصرفات عقوداً يلزم لانعقادها الإيجاب والقبول، ولا تكفي فيها إرادة واحدة. وذهب بعض الفقهاء

(١) الكاساني. بدائع الصنائع: ٣٥٢/٧.

(٢) ابن عابدين. رد المحتار: ٢١٢/٤؛ أحمد إبراهيم. الالتزامات: ٤٨.

إلى مخالفة هذه القاعدة في الهبة والعارية والقرض والكفالة والرهن. وقالوا: إن العقود تتم بإرادة واحدة، وقيل: تتم بإرادتين على تفصيل في ذلك^(١).

والأصل في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) كما استدل لذلك القرافي في الفرق ١٩٦.

أما العقود التي جعلها فقهاؤنا غير لازمة بمجرد العقد بل حتى يقع الشروع في العمل؛ فهي - كما قدمنا - الجعل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف. وقد نظر فيها إلى عذر العامل لأنه قد يخفّ إلى العقد لرغبة في العوض ثم يتبيّن له أنه لا يستطيع الوفاء بعمله. ومصلحة العقد بالأصالة في لزومه، وتأخر اللزوم في هذه لمانع عارض خلافاً لظاهر كلام القرافي^(٣).

وتقدم القول في المغارسة والسّلم والمزارعة والقراض. وعدّها بعض علمائنا رخصاً، باعتبار أنها مستثناة من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغيير حكم من صعوبة إلى سهولة لعذر. واعتبروا في إطلاق اسم الرخصة عليها أن تغيير الحكم أعم من تغييره بعد ثبوته، أو تغيير ما لو ثبت لكان مخالفاً للحكم المشروع^(٤).

ومن العقود ذات المقاصد المعتبرة المعاملات المنعقدة على الأبدان. وهي إجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقراض والجعل والمزارعة. وفي المغارسة لا بد من إحضار متمول قليل من طرف

(١) د/ محمد زكي عبد البر. التصرفات المالية: ٧٨ - ٨١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) القرافي. الفروق: الفرق ٢٠٩؛ المقاصد: ٤٧١ - ٤٧٢.

(٤) المقاصد: ٤٧١.

عاملها . وكذلك ما يحصل بالمساقاة بقله من إصلاح ولو إصلاح حوض .
وهذه العقود لا تخلو من غرر، كما قدمنا، لعسر انضباط
مقادير العمل المتعاقد عليه فيها، وعسر معرفة العامل ما ينجر إليه من
الربح من جراء عمله، ولعسر انضباط ما ينجر إلى صاحب المال فيها
من إنتاج أو عدمه، غير أن الشريعة ألغت هذا الغرر، لأن أضرار
مراعاته أشد من أضرار إلغائه، لما في مراعاته من حرمان كثير من
أفراد الأمة فوائد السعي والاكتساب^(١).

التبرعات:

التبرّعات من عقود التملك.

التبرع لغة: التطوّع بغير شرط. وفي اصطلاح الفقهاء: بذل
المكلف مالا أو منفعة لغيره في الحال أو في المال بلا عوض بقصد
البر والمعروف غالباً.

التبرّعات من التملكيات وهي قسيمة لها وتتنوع إلى: هبة،
ووصية، ووقف، وقرض، وعارية.

ويندرج تحتها ما يلي:

□ تبرّعات ابتداء وانتهاء. كالهبة المطلقة والصدقة والوصية
والعارية.

□ وتبرّعات ضمن عقد معاوضة.

□ وتبرّعات ابتداء. وقد ينتهي بها الأمر إلى أن تصير تبرّعات في
النهاية، أو تنقلب إلى معاوضات. وتشمل الهبة، والصدقة، والوصية،
والإعارة، والقرض، والوقف، والإبراء من جهة كونه تملكياً،
والعمرى، والرقبي، والإباحة، والصلح عن إنكار، والهبة بشرط

(١) المقاصد: ٤٩٠.

العوض على قول، واقتصر القول المشهور على حصرها في الهبة. وتنقسم التبرعات إلى قسمين متفاوتين أثراً وأهمية. فالأول منها هو مطلق العطايا مثل الصدقات اليومية والعطايا الموسمية والنفقات والقربات، والثاني هو العطايا الأخرى التي قصد منها التملك والإغناء وإقامة المصالح الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون. فمن القسم الأول الصدقة والهبة والعارية مما يدخل في عداد النفقات.

قال الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «عقود التبرعات قائمة على أساس المواسة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة. فهي مصلحة حاجية جلية»^(١).

الرهن:

هو لغة: الحبس واللزوم، وقيل: الثبوت والدوام. قال تعالى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾^(٢)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(٣). ويطلق أيضاً على الشيء المرهون. وعده ابن عابدين في التبرعات^(٤).

وهو في الاصطلاح: حبس عين مالية، توثقة لدين يستوفى منها أو من ثمنها عند تعذر الوفاء من غيرها لعجز أو غيبة أو مماطلة. وهذا ما عناه ابن شاس بما أورده من قوله: احتباس العين وثيقة بالحق يستوفى الحق من ثمنها أو من ثمن منافعها عند تعذر أخذه من الغريم^(٥).

وقالت المالكية: إنه شيء متمول يؤخذ من مالكة، توثقاً به،

(١) المقاصد: ٥٠٢ - ٥١٤. (٢) سورة الطور، الآية: ٢١.

(٣) سورة المدثر، الآية: ٣٨. (٤) رد المحتار: ٣٤٠/٥.

(٥) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ٥٧٧/٢.

في دين لازم أو آئل إلى اللزوم^(١).

وهو جائز غير واجب بالاتفاق؛ لأنه وثيقة دين. وحكمه في هذا كحكم الكفالة. ويصح بكل حق لازم في الذمة ثابت غير معرض للإسقاط من الراهن كدين السَّلَم وعوض القرض وثمان المبيعات وقيم المتلفات، والمهر وعوض الخلع غير المعينين، والدية على العاقلة بعد حلول الحول والأجرة في إجارة العين^(٢).

واشترطت الحنفية في صيغة الرهن ألا يكون معلقاً بشرط، ولا مضافاً إلى زمن مستقبل، لأن عقد الرهن يشبه عقد البيع من ناحية كونه سبيلاً إلى إيفاء الدين واستيفائه^(٣).

وقالت المالكية: يصح الشرط الذي لا يتنافى مع مقتضى العقد. فهو شرط فاسد، ولا يؤول إلى حرام. أما ما يتنافى مع مقتضى العقد فهو شرط فاسد مبطل للرهن^(٤).

ويقع الرهن في السفر والحضر باتفاق المذاهب، لم يخالف أحد في ذلك إلا مجاهداً والضحاك^(٥). ولا يستحق المرتهن الرهن لعجز الراهن عن فكاهه لما رواه أبو هريرة من قوله ﷺ: «لا يُغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه، وعليه غرمه»^(٦).

(١) الشرح الصغير: ٣٠٣/٢ - ٣٢٥. (٢) الموسوعة الفقهية: ١٧٨/٣٢.

(٣) الكاساني. البدائع: ١٣٥/٦.

(٤) الشرح الكبير: ٢٤٠/٣ وما بعدها؛ ابن رشد. بداية المجتهد: ٢٧٨/٢.

(٥) ابن قدامة. المغني ٣٦٢/٤؛ الشوكاني. نيل الأوطار: ٣٥٢؛ المجموع: ١٣٧/١٣.

(٦) الشافعي. المسند: ١٤٨؛ الدارقطني. السنن: ٣٢/٣ - ٣٣ بإسناد حسن متصل وآخر مرسل من رواية سعيد بن المسيب؛ موارد الظمان إلى زوائد صحيح ابن حبان: ٢٧٤.

وله حالات ثلاث يصح فيها:

الأولى: أن يقع مع العقد المنشئ للدين، كأن يشترط البائع على المشتري بضمن مؤجل إلى المستقبل في مدة معينة تسليم الرهن بالضمن.

الثانية: أن يقع بعد الحق أو نشوء الدين. ويصح أيضاً بالاتفاق؛ لأنه دين ثابت تدعو الحاجة إلى أخذ الوثيقة فيه كالكفالة في الضمان.

الثالثة: أن يقع قبل نشوء العقد، مثل رهنتك متاعي هذا بمائة تقرضنيها.

وهذه الصور جائزة وصحيحة عند المالكية والحنفية، لأنها وثيقة بحق، ولا تصح في ظاهر المذهب عند الشافعية والحنابلة، لأن الوثيقة بالحق لا تلزم قبله لأنها كالشهادة.

ومشروعية الرهن ثابتة بالكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾^(١).

ومن السنة ما روته عائشة أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد^(٢).

والحكمة من تشريع الرهن توثيق الديون. مثله في ذلك مثل الكفالة. فهذه توثق الدين شخصياً، والرهن يوثق مالياً. وهو طريق لتسهيل القروض، كما أنه يفيد الدائن بإعطائه حق الامتياز والأفضلية على سائر الغرماء من الدائنين.

(٢) ابن حجر. الفتح: ٥٣/٥.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.

الوقف :

الوقف لغة: الحبس . ومنه وقفُ الأرض والدابة أو غير ذلك^(١) . وفي الاصطلاح: تحييس الأصل وتسييل المنفعة^(٢) أخذاً من قول رسول الله ﷺ لعمر: «حبس الأصل وسبّل المنفعة» . رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر^(٣) .

واختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الوقف باختلاف شروطه وأحكامه بينهم . وهذا من حيث لزومه وعدمه، واشتراط القرية من الواقف، وتعيين الجهة المالكة للعين بعد وقفها، وما يتصل بذلك من اشتراط القبول أو التسليم لتمامه .

وذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة والحنفية والظاهرية والزيدية والجعفرية إلى القول بجوازه في الدور والأرضين بما فيها من البناء والغراس، وفي السلاح والكراع والثياب والمصاحف ونحوها . لم يشذ عن هذا غير أبي حنيفة وزفر في رواية عنهما .

واستدل المجيزون للوقف من الفقهاء بأدلة عامة وخاصة . فمن الأولى قوله تعالى: ﴿أَنْ نَّأَلُوا الْآلِ الرَّحَىٰ حَتَّىٰ تَنْفِقُوا بِمَا تُحِبُّونَ﴾^(٤)، قال القرطبي: ففي هذه الآية دليل على استعمال ظاهر الخطاب وعمومه^(٥) . ومنها قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من

(١) الزمخشري . أساس البلاغة: ٥٠٧/٢ .

(٢) ابن قدامة . المغني مع الشرح الكبير: ١٨٥/٦ .

(٣) ابن حجر . الفتح: ٢٥٩/٥؛ الشوكاني . نيل الأوطار: ١٩/٦؛ الشافعي . المسند: ١١٢ .

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٩٢ .

(٥) القرطبي . الجامع لأحكام القرآن: ١٣٢/٤ .

ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^(١).

ومن السنة الفعلية ما روته عائشة: أن رسول الله ﷺ جعل سبع حيطان له بالمدينة صدقة على بني عبد المطلب وبني هاشم^(٢).

وذكر الإمام الأكبر أن من الصدقات الجارية والأوقاف التي كانت في زمان الرسول ﷺ: صدقة عمر، وقد أشار عليه بها، وكذلك صدقة أبي طلحة الأنصاري فإنها كانت أيضاً بإشارة منه ﷺ. وصدقة عثمان بئر رومة. قال ﷺ: من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين؟ فاشتراها عثمان وتصدق بها على المسلمين، وتصدق سعد بن عباد بمخراف له عن أمه بعد وفاتها. وكانت هذه الصدقات أوقافاً ينتفع المسلمون بثمرتها على تفصيل في شروطها^(٣).

وفي تفصيل المقصد الشرعي يقول: والحبس والعمري والوصية والعتق لا تقع إلا في الشق الثاني (وهو غير النفقات الواجبة وما يلحق بها) فتكون غنى وتمليكا سواء أكانت لأشخاص معينين أم لأصحاب أوصاف مقصودة بالنتفع، أم لمصالح عامة للأمة كالذي يعطى لطلبة العلم والفقراء وأهل الخير والعبادة، وإقامة الحصون، وتجهيز الجيوش، ومداواة المرضى^(٤).

وذكر الكبيسي أن الوقف من أنواع الصدقات التي يقصد بها التقرب إلى الله. فهو من القرب المشروعة. وهو طريق من طرق إدرار الخير، وإجزال المثوبة للمتصدق إذا اقترن عمله بنية صالحة

(١) رواه مسلم. النووي: ٨٥/١١؛ ت: ١١٧/٣؛ ج: ٨٨/١؛ تحفة

الأحوذي: ٣٩٨/٢؛ الساعاتي. الفتح الرباني: ١٧٧/١٥.

(٢) البيهقي. السنن الكبرى: ١٦٠/٦. (٣) المقاصد: ٥٠٤، ٥٠٦.

(٤) المقاصد: ٥٠٣.

ورغبة صادقة... والتصور الإسلامي للوقف ينطلق من التصور الإسلامي للملكية وللوظيفة الاجتماعية للمال^(١).

وقال القاضي شريح بن الحارث الكندي، قاضي الكوفة بتعيين عمر بن الخطاب له، بحظر التحبّيس. ولما بلغت مقالته سمع الإمام مالك، قال: رحم الله شريحاً تكلم ببلاده، ولم يرد المدينة، فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم. وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط. وينبغي للمرء ألا يتكلم إلا فيما أحاط به خبراً^(٢). والحبس أو الوقف تبرع. وهو الصدقة الجارية.

وشرط التبرّعات أن تكون عن طيب نفس، وتكون مهلة لزوم عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها. وفي تلك المهلة يتم التحويز والإشهاد. فلا يعتبر عقد التبرّع إلا بعد التحويز. وحدث مرض الموت قبل تحويز العطيّة مفيت لها. والإشهاد بالعطيّة قائم مقام الحوز في الانعقاد. يدل على ذلك حديث النعمان بن بشير^(٣).

ويهرع المتبرّع إلى الإشهاد إن تأخر الحوز. وهذا كاف في تحقّق التبرّع عند المالكية. وقال الشافعي وأبو حنيفة: الحوز شرط صحة لانعقاد التبرّع فلا يلزم الوفاء بالتبرّع إذا لم يحصل الحوز. وقالت الحنفية بجواز الرجوع في الهبة في سبع صور هي: الزيادة المتصلة بنفس الموهوب إذا كانت سبباً في رفع قيمته، وموت أحد المتعاقدين، وقبول الواهب عنها عوضاً ولو من أجنبي، وخروج

(١) د. محمد عبيد الكيسي. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: ١/١٣٤ - ١٣٥.

(٢) المقاصد: ٥٠٦. (٣) المقاصد: ١١٧ - ١١٨.

الموهوب عن ملك الموهوب له، وهلاك العين الموهوبة^(١). وأباحت
الشريعة تعليق العطيّة على حصول موت المعطي كما في الوصية.
وأَمْضَى المالكية الشروط في الوقف والهبة والصدقة. وذلك
كاشتراط الاعتصار في الصدقة والهبة، وكذلك في العمري والتخلية.
وما كان من هذه التصرفات قد دلت القرائن على قصد الصدقة والدار
الآخرة فيه فهو غير قابل للاعتصار إلا أن يشترطه المتصدق أو
الواقف.

ومن شروط المتصدق أو الواهب ما لم يجزه كثير من الفقهاء،
وذلك كعدم تصرف المتصدق عليه، أو الموهوب له، فلا يبيع ولا
يهب. وفي هذا اختلاف المذاهب على أقوال خمسة.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الباب عدم جعل الوصية والتبرع
وسيلة إلى تغيير الموارث أو رزية لِمَالٍ دائنٍ.

ورُوي عن مالك بطلان الحبس على البنين دون البنات، لأنه
من فعل الجاهلية. وإن عمل بهذا بعضُ المالكية مع كراهتهم له،
اعتماداً على رواية المغيرة عن مالك.

قال ابن رشد: ومن مذهب مالك أن يدخلن فيه، وإن نص
المحبس على إخراجهن منه ما لم يفت الأمر^(٢).

ومما يلزم تجنّبهُ اعتماد تبرع المريض في حال مرضه المخوف،
فيمنع من ذلك لحق الورثة. وتجاوز له المعاوضة بالبيع ونحوه. ومنع
التبرع في هذا المقام للتهمة، وجاز الإذن في البيع لما يحصل فيه من
عوض.

(١) الكاساني. بدائع الصنائع: ١٢٨/٦ - ١٢٩.

(٢) المقدمات: ٤٣٨/٢.

الهبة:

الهبة لغة: العطيّة بلا عوض. قال الراغب: هي أن تجعل ملكك لغيرك بغير عوض. وفي اصطلاح الفقهاء: هي عقد يفيد تمليك العين بلا عوض في حال الحياة تطوعاً. وقال ابن عرفة: الهبة لا لثواب تمليك ذي منفعة لوجه المعطى بغير عوض.

ويتنوع تمليك العين بلا عوض إلى أنواع ثلاثة^(١):

(١) الهبة: وهي نقل المال من يد إلى يد.

(٢) الصدقة: وهي التمليك بغير عوض لمحتاج في حال الحياة يراد به ثواب الآخرة.

(٣) الهدية: وهي التمليك بغير عوض في حال الحياة مقصوداً به التودد والإكرام والتعظيم، مع حملها إلى المُهدى إليه وإيصالها إلى مكانه.

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي عناها النووي بقوله: «الهبة والهدية وصدقة التطوع: أنواع من البرّ متقاربة، يجمعها تمليك عين بلا عوض. فإن تمخّض فيها طلب التقرب إلى الله بإعطائها لمحتاج فهي صدقة، وإن حملت إلى مكان المُهدى إليه إعظماً وإكراماً وتودداً فهي هدية، وإلا فهي هبة»^(٢).

وتضاف إلى هذه الأنواع الثلاثة الهبة المجردة. وهي تمليك العين بلا عوض في حال الحياة تطوعاً غير مقصود به ثواب الآخرة ولا محمولاً إلى مكان الموهوب له قصد تعظيمه وإكرامه.

(١) المغني: ٥/٥٣١؛ كشاف القناع: ٤/٣٣٠؛ شرح المنتهى: ٥٨٨/٢.

(٢) تصحيح التنبيه: ٩٢.

والهبة وسائر ما اتصل بها أو جاء بمعناها تكون بصيغة مفيدة الملك المؤبد.

وتكون الهبة من باب المعاوضة، إذا كانت هبة ثواب. وذلك بأن يعطي الرجل شيئاً من ماله لآخر يثبته عليه. وحكمها الجواز. والموهوب له إما أن يردّ القيمة أو نفس ما وهب له إن كان قائماً.

المجموعة الثانية: عقود المعاوضات:

البيع:

هو رأس عقود المعاوضات.

وهو لغة: مطلق المبادلة، مالية كانت أو غير مالية. والمبادلة: إعطاء شيء وأخذ شيء مكانه. واصطلاحاً: مبادلة مال بمال على التأيد من غير ربا ولا قرض.

وورد في تعريف البيع أيضاً قولهم: هو تمليك البائع مالاً للمشتري بمال يكون ثمناً للمبيع. وقال المناوي في حده: هو تمليك عين مالية أو منفعة مباحة على التأيد بعوض مالي^(١).

وينقسم البيع باعتبارين مختلفين: الأول باعتبار المبيع، والثاني باعتبار تحديد الثمن.

فمن الأول أربعة أنواع: البيع المطلق، وبيع السّلم، وبيع الصرف، وبيع المقايضة.

ومن الثاني ثلاثة أنواع أيضاً: بيع المساوقة، وبيع المزايدة، وبيع الأمانة.

(١) د/ نزيه كمال حمّاد. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: ٨٣.

وبيع الأمانة: هو ما فيه اطمئنان من قبل البائع، لأنه أمانة في يد المشتري. وهو بيع مبني على الثقة والاطمئنان في التعامل.

ويختلط ببيوعات ثلاثة هي: المرابحة، والتولية، والوضيعة. أما **بيع المرابحة:** فهو بيع ما ملكه بما قام عليه وبفضل بين الطرفين.

وأما **بيع التولية:** فهو نقل جميع المبيع إلى المولى بما قام عليه من غير زيادة ربح ولا نقصان.

وأما **بيع الوضيعة:** فهو بيع الشيء بنقصان معلوم من الثمن الأول. وهو مقابل للمرابحة^(١).

وبالاعتبار الثاني كأن يكون الثمن منجزاً أو مؤجلاً.

أو أن يكون المبيع مؤجلاً أو يكون البدلان مؤجلين.

وأضافوا إلى هذه التقسيمات تقسيمات أخرى تكون بحسب حصول المبيع وغيبته، أو بحسب رؤيته وعدمها، أو بحسب تحقق العقد أو التخيير فيه، أو باعتبار الحكم الشرعي. وهي أنواع كثيرة^(٢).

وقد ثبت مشروعية البيع بالكتاب وهو قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣)، وبالسنة في قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(٤). وبالإجماع على جوازه.

وحكم البيع: أنه أحد أسباب الملك، يثبت للمشتري في

(١) الموسوعة الفقهية: ٤٨/٩ - ٤٩/٤ ف ١، ٦، ٧، ٩.

(٢) انظر المزيد من البيان والتفصيل لأقسام البيع. الموسوعة الفقهية: ١٠٥/٩ - ١٠٥/٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥. (٤) انظر المقاصد: ٧١.

المبيع، وللبيع في الثمن إذا كان البيع تاماً غير موقوف على الخيار، ولا على موافقة ولي الأمر إذا كان أحد المتعاقدين صبياً أو سفياً. كما تثبت الملكية عند الإجابة إذا كان البيع موقوفاً.

والمقصد المباشر منه هو انتقال الملك في البديلين، وتبادل الأموال على أعدل وجه وأكمله.

ومن مقاصد البيع الأصلية:

□ قضاء حاجات الناس بما بأيدي غيرهم من الأموال أعياناً كانت أم منافع بطريق التملك أو التملك المؤبد.

□ قيام التعاون مع كل العناصر المنتجة الباذلة في المجتمع، ولا غنى للإنسان عن ذلك. ولولا مشروعية البيع لما حصل المرء على حاجته إلا بخرج ومشقة وعسر.

□ رفع أوجه التغالب والتناحر حماية لنظام العالم من الفساد والاختلال.

□ صد الأقوياء عن أكل أموال الضعفاء.

وبه حفظ ضروريّ الإنسان في النفس والمال. وهما من الكليات الخمس. والأصل في البيع أن يكون حاجياً، ويجوز أن يكون تكميلياً تحسينياً.

وقد أوضحت هذه الحقائق الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾^(١).

وترتبت على مشروعية البيع مقاصد تابعة ككسب الرزق

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

الحلال عن طريق تحريك الأموال بالتجارة، وباستثمارها في أكثر من مجال من مجالات الحياة. ورواج الأموال وتوفير السلع وتيسير طرق الحصول عليها وخاصة فيما يتعلق منها بالطعام. ويكره تداول أثمانها في الذمم لما يترتب على ذلك أحياناً كثيرة من حبس أعيانها وتعطيل الاستفادة منها. وفي هذا مناقضة للمقصد الأساس من تشريع البيع.

ومن المقاصد أيضاً تحصيل ما يحتاج إليه المرء من القوة المالية لتكثير أصول المعاش وتنميتها. ودليل ذلك حض الإسلام عليها، والمبادلة في البر والبحر. قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١)، وقال ﷺ: ﴿وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢)، وقال جل وعلا: ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفَلَكَ فِي الْبَحْرِ لِيَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: لمن سأله: أي الكسب أطيب؟ قال: «عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور». والبيع المبرور هو ما يجري في الأمور المباحة. فلا يدخله أي نوع من عقود الربا، ولا يكون من العقود المجهولة، لما يحدث فيها من الغرر في الثمن أو المثلن. ومن غير المبرور كل وسائل الكسب الخبيث مثل الاتجار في أندية الملاهي، والقمار والميسر وما جرى مجراها.

ومن كلام الأئمة في ذلك أن الكسب مباح على الإطلاق، بل هو فرض عند الحاجة^(٤).

(١) سورة الجمعة، الآية: ١٠. (٢) سورة النحل، الآية: ١٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٦٦.

(٤) محمد بن الحسن الشيباني. الاكتساب: ١٧/١٨.

الإجارة:

الإجارة في اللغة: الأجر، وفي الاصطلاح: تملك المنافع بعوض، سواء أكان ذلك العوض عيناً أم ديناً أم منفعة^(١). وقال الحنابلة هي عقد يفيد تملك منفعة مباحة معلومة بعوض معلوم إلى أجل معلوم^(٢). وهذا أضبط وأدق من التعريف الأول.

وتستند مشروعية الإجارة إلى الكتاب: ﴿فَإِنْ أَرْضَعَنْ لَكُمْ فِتَاهُكُمْ فَآتُوهُمْ أَجُورَهُمْ﴾^(٣)، ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾^(٤)، ﴿وَأَتَيْنَهُ أَجْرُهُ فِي الدُّنْيَا﴾^(٥)، وقوله ﷺ: ﴿مَنْ خَنَ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾^(٦)؛ وإلى السنة القولية كقوله ﷺ: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»^(٧)، ولفعل رسول الله ﷺ. قالت عائشة: إن النبي ﷺ وأبا بكر استأجرا رجلاً خريئاً عالماً بالهداية^(٨).

وإلى الإجماع بما روي عن عمر وابن عباس من تأويلهما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٩) قالوا: هو أن الرجل يحج عن الرجل ويؤجره نفسه.

(١) شرح المجلة: ٥٤٢١.

(٢) كشاف القناع في شرح الإقناع: ٥٣٧/٣ - ٥٣٨.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٧. (٤) سورة الكهف، الآية: ٧٧.

(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٢٧. (٦) سورة الزخرف، الآية: ٣٢.

(٧) انظر المقاصد: ٤٩٨ - ٤٩٩.

(٨) سيرة ابن هشام: ١/٤٩١؛ ح: ٤/٢٥٦.

(٩) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.

وعقد الإجارة ملزم لكل من المتعاقدين . فليس لأحدهما فسخه لأنه عقد معاوضة ومبادلة كالبيع تماماً فكان لازماً مثله، ولأن الإجارة لا تختلف عن البيع إلا باختصاصها باسم معين . وأقر رسول الله ﷺ الناس يستأجرون ويؤجرون ونهاهم عن مفسداتها .

والإجارة ضربان: إجارة عين . وهي ما يمكن استيفاء المنفعة المباحة منها مع بقائها كاستئجار الدار الصالحة للسكنى .

وإجارة منفعة في الذمة على شيء معين أو موصوف بصفات يمكن ضبطها بالعلم أو المدة كخياطة الثوب ونحوه .

والاستئجار، كما قال ابن رشد الجد، هو الذي أذن الله به لعباده، وجعله قواماً لأحوالهم، وسبباً لمعاشهم وحياتهم ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بما أحكمته السنة والشريعة؛ فمنه الجائر، ومنه المحظور . قال رسول الله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(١) .

وللإجارة مقاصد منها: قضاء حاجات الناس، على وجه يحقق المصلحة والعدل فيما بينهم . فلكل عملية من العمليات، أو تصرف معتبر من التصرفات عقدٌ خصّه الشارع به . فاحتياجات الإنسان اليومية لا يمكن له وحده أن يقوم بها لكثرتها، ولعدم قدرته على توفيرها كلها عملياً، واحتياجه إلى وجود سوق الشغل واستخدام الكثير من أصحاب القدرات والمواهب الراقية، دفعاً للمشقة ورفعاً للخرج، شرع الله لعباده عقد الإجارة، عقداً يكون به تملك المنفعة بعوض .

السّلم:

هو لغة: الإعطاء والترك والتسليف .

(١) ابن رشد الجد . المقدمات: ١٦٤/٢ .

واصطلاحاً: بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً. وقد اختلفت عبارات الفقهاء في تعريفه. فهو عند الحنفية والحنابلة: بيع مؤجّل بمُعجّل، اعتماداً على شروط صحّته عندهم. وهي قبض رأس المال في المجلس وتأجيل المسلم فيه.

وقالت الشافعية: هو عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً. وقد نظروا إلى شروطه عندهم. وهي قبض رأس المال في المجلس، وإجازة أن يكون السّلم مؤجلاً.

وذهبت المالكية إلى: أنه عبارة عن بيع معلوم في الذمة، محصور بالصفة بعين حاضرة أو ما في حكمها، إلى أجل معلوم. وقولهم هذا مبنيّ على منعهم السلم الحالّ، وعدم اشتراطهم تسليم رأس المال في المجلس^(١).

فالسّلم نوع من أنواع البيع، ينعقد بما ينعقد به، وبلفظ السلم والسلف. وقد أقرّ الكتاب والسنة والإجماع مشروعيتّه. ودليل ذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^(٢). شهد ابن عباس أنها نزلت في السّلم يعني بيع الثمار ونحوها من المثليات في ذمة البائع إذا كان ذا ذمة إلى أجل. وقد كان السّلم من معاملات أهل المدينة، أذن فيه الشارع وإن اعتبر الأصوليون السبب الخاص لا يخصص العموم^(٣).

ودليل مشروعية السّلم من السنة قوله ﷺ من رواية ابن عباس: «من أسلم في شيء فليسلم في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل

(١) د/ نزيه كمال حماد. معجم المصطلحات الاقتصادية: ١٩٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢. (٣) التحرير والتنوير: ٩٩/٣.

معلوم»^(١). وهذا هو الأصل والقاعدة التي اعتمدها الفقهاء.

وأما الإجماع فهو ما حكاه ابن المنذر من قوله: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السَّلْم جائز.

وفي هذا ترخيص من الشارع وإذن منه بجواز السَّلْم. قال الإمام الأكبر: وقد وجدنا من الضرورات ضرورات عامة مطردة كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع مثل السلم والمغارسة والمساقاة. فهذه مشروعة باطراد. وكان ما تشتمل عليه من أضرار وتوقع ضياع المال مقتضياً منعها، لولا أن حاجات الأمة إليها داعية. فدخلت في قسم الحاجي^(٢).

وفي هذا التشريع حكمة بالغة جرت على لسان الشيخ ابن عاشور في تفسيره عند قوله: التداين من أعظم أسباب رواج المعاملات، لأن المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال، فيضطر إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة، ولأن المترقّه قد ينضب المال من بين يديه وله قِبَلٌ به بعد حين. فإذا لم يتداين اختلّ نظام ماله. فشرع الله تعالى للناس بقاء التداين المتعارف بينهم كيلا يظنّوا أن تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلى رؤوس أموالهم إبطال للتداين كله. وأفاد ذلك التشريع بوضعه في تشريع آخر مكمل له. وهو التوثق له بالكتابة والإشهاد^(٣).

المجموعة الثالثة: عقود المشاركة أو الشركات القائمة على عمل الأبدان:

هذا النوع من المعاملات مثل له الإمام بالمساقاة والمغارسة

(١) كتاب ٣٥، باب السَّلْم. خ: ٤٤/٣.

(٢) المقاصد: ٣٥٦، ٣٥٧. (٣) التحرير والتنوير: ٩٨/٣.

والقراض والجعل والمزارعة. وهذه معاملات مما يراد تكثيره لتأكد الحاجة إليه. وفرّق بين هذه المعاملات صاحب المقاصد وبيّن أنها مما يدخله الغبن والغرر، وهو مغتفر فيها بخلاف المعاملات المالية، فإنها لا يدخلها شيء من ذلك الغرر على أيّ طرف من أطراف العقد.

وإنما جاز العقد على عمل الأبدان لصعوبة انضباط مقادير العمل المتعاقد عليه فيه، وتعسر معرفة ما ينجر للعامل من الربح، وما يحصل لصاحب المال فيها من إنتاج. ومن حكمة الشريعة في إلغاء اعتبار الغرر والضرر في هذه العقود الخوف من بقاء أهل العمل عاطلين. وهذا أشد عليهم مما يلحقهم من الخيبة في بعض الصور والأحوال.

وقد دلّ على مشروعية هذه الأعمال البدنية عمل رسول الله ﷺ مع اليهود في إعطائهم نخل خيبر للعمل فيه مقابل نصف الثمرة من محصولها. وكذلك ما فعله الأنصار مع المهاجرين حين سلّموا إليهم حوائطهم للعمل بها.

وخشية الإطالة في شرح هذه المسألة نقف عند أنواع أربعة من المعاملات المشار إليها آنفاً هي: المضاربة، والمساقاة، والمزارعة، والمغارسة.

المضاربة:

المضاربة عند أهل العراق هي القراض في بلاد الحجاز. والتسمية الأولى مستمدة من الضرب في الأرض. قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(١)، ومن قوله ﷺ: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ

(١) سورة النساء، الآية: ١٠١.

مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴿١﴾. والتسمية الثانية مأخوذة من اصطلاح أهل المدينة. وذلك قول الصحابة لعمر بن الخطاب في قصّته مع ابنه: لو جعلته قراضاً. والقراض لم يرد التنصيص عليه في الكتاب ولا في السّنة. وهو مأخوذ من الإجماع الذي لا خلاف فيه لأحد من أهل العلم. وكان في الجاهلية فأقرّه الرسول ﷺ في الإسلام^(٢). ونصّ على الاستعمالين وفرّق بينهما في أصل التشريع ابنُ عبد البر. قال: أصل هذا الباب إجماع العلماء - يريد القراض - وقال: المضاربة سنة معمول بها. وروي عن عمر وعائشة وابن مسعود وابن عمر أنهم كانوا يقولون: اتجروا في أموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة. وكانوا يضاربون بأموال اليتامى^(٣).

وهي عبارة عن شركة فيها المَعْنَمُ والمَعْرَمُ لطرفي المضاربة، وأن الكسب فيها ثابت لهما مهما قلّ أو كثر.

وحدّ شركة المضاربة أو المقارضة دفع معلوم لمن يتّجر به بجزء معلوم مشاع من ربحه كالنصف والثلث والرّبع والسدس^(٤). وفي المجلة هي نوع شركة على أن رأس المال من طرف، والسعي والعمل من الطرف الآخر^(٥).

والمضاربة عند الفقهاء نوعان: مطلقة، ومقيّدة. أما المطلقة فهي التي لا تتقيد بزمان ولا مكان، ولا نوع تجارة ولا بتعيين بائع ولا مشتر. وأما المقيّدة فهي التي تقيّدت بواحد من هذه الصفات.

(١) سورة المزمّل، الآية: ٢٠.

(٢) ابن عبد البر. الاستذكار: ١١٩/٢١ - ١٢٠/١٢٠ ف/٣٠٧٠٧ - ٣٠٧٠٩.

(٣) ابن عبد البر. الاستذكار: ١٢١/٢١ - ١٢١/٢١ ف/٣٠٧١١، ٣٠٧١٢.

(٤) الروض المربع: ٢٩٧؛ كشف القناع: ٥٠٧/٣.

(٥) المجلة العدلية: م. ١٤٠٤.

وهي مما اتفق عليه الفقهاء في الجملة. والخلاف في تفاصيلها^(١).
والمقصد الشرعي كقصد تشريع عقود المشاركة كلها، منه أصلي
وتابع.

أما المقصد الأصلي فهو تحصيل المال الحلال الطيب، أو تنمية
الموجود منه في أيدي ملاكه بالعمل ممن لا يجده، أو لا يجد القدر
الكافي منه لمباشرة التجارات الواسعة والمكاسب العظيمة، مع قدرته
على العمل ومعرفته بوسائل استخراج المكاسب وتنمية الثروات.
ومن مقاصد المشاركة التابعة:

(١) إشاعة تداول الأموال بين الناس وتكثير عدد المستفيدين
منها من أفراد الأمة حتى لا تبقى دولةً بين عدد قليل من الناس، لا
يُحسن التصرف فيها أو لا تستوعب قدراته وطاقات الفردية تشغيلها.

(٢) تشغيل أكبر عدد ممكن من الأيدي العاملة ذات القوة
البدنية والمهارة والخبرة مما يكون سبباً لزيادة الإنفاق، وتكثير
المكاسب وتوفير السلع في الأسواق بأسعار رخيصة تكون في متناول
الطالبين والمستهلكين.

(٣) تشغيل العاطلين، وتنمية أموال المالكين، وعموم النفع
لأفراد المجتمع وفتاته المختلفة.

(٤) مظهر من مظاهر التعاون على البر والتقوى تتوثق به عرى
الأخوة والتضامن والتكامل بين كل طبقات المجتمع وعناصره^(٢).

(١) د/ نزيه كمال حماد. معجم المصطلحات الاقتصادية: ٢٥٣ - ٢٧٢؛ د/ عثمان

المرشد. المقاصد من أحكام الشارع. القسم الأول، الجزء الثاني: ٣٠٤.

(٢) د/ عثمان المرشد. المقاصد من أحكام الشارع. القسم الأول، الجزء
الثاني: ٥٠١ - ٥٠٦.

وفي ذيل هذا التعريف بالمضاربة وبيان المقصد الشرعي منها ومن بقية عقود المشاركات، لا يفوتنا أن ننبه إلى نوع آخر من المضاربة، يتأكد التحذير منه، وهو معروف وجارٍ في الاقتصاد الغربي. وهو يشبه ما كان يعرف في العصر الجاهلي بالقرض الإنتاجي الربوي. وهو يقوم أساساً على تحديد الفائدة الربوية، للمبلغ المقرض، كما يحدّد الزمن الذي يستغرقه القرض كأن يكون ١٠٪ سنوياً من رأس المال، مهما كانت نتائج القرض من كسبٍ كثير أو قليل أو من خسارة. وقد أبطله الإسلام لما فيه من تضارب مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومناقضة لها.

وأضاف د/علي السالوس في تفريقه بين شركة المضاربة والقرض الإنتاجي الربوي أنّ العلاقة بين صاحب القرض وأخذه ليست من باب الشركة. فصاحب القرض له مبلغ معين محدّد، ولا شأن له بعمل من أخذ القرض، والمقرض يستثمر ما أخذ من مال لنفسه فقط باعتباره مالكاً لذلك المال. وهو ملتزم برد مثله مع الزيادة الربوية عند حلول أجل الوفاء بذلك الدين. فإن كسب كثيراً فلنفسه، وإن خسر تحمّل وحده الخسارة^(١).

والمضاربة في الاقتصاد المعاصر عبارة عن عمليات بيع وشراء تنتقل معها العقود والأوراق المالية من يد ليد، دون أن يكون في نية البائع أو المشتري تسليم أو تسلّم موضوع العقد المتفق عليه. وإنما غاية كل طرف من الطرفين ربّ المال والمضارب أو العامل الاستفادة من فرق السعر بين ما اشتراه بالأمس وما باعه اليوم، وبين ما يشتريه اليوم ويبيعه غداً. وهكذا تدور الصفقة عدّة دورات بين الطرفين إلى

(١) الاقتصاد الإسلامي: ١/١٣٤ - ١٣٦.

أن تنتهي إلى آخر مشتر يتسلم الموضوع محل الصفقة^(١). وقد اهتزت لمخاطر هذا النوع من التعامل أسواق كثيرة في العالم، وزلزلت هذه المضاربات، من نحو عشر سنوات أو أكثر، كيان اقتصاد دول النмор الآسيوية في جنوب شرقي آسية.

المساقاة:

المساقاة كذا في لغة أهل الحجاز، وهي المعاملة عند أهل العراق^(٢).

وهي في اللغة: مفاعلة من السقي، بأن يقوم شخص على سقي النخيل والكروم ومصلحتهما. ويكون له من ريع ذلك جزء معلوم^(٣).

وهي في الاصطلاح الشرعي: معاقدة دفع الشجر والكروم إلى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره^(٤).

ولها تعريفات أخرى منها أنها نوع شركة، على أن يكون الشجر من واحد وتربيته من آخر، ويقسم ما يحصل من الثمرة بينهما^(٥).

ومنها أنها دفع شجر مغروس معلوم ذي ثمر مأكول لمن يعمل عليه، بجزء شائع معلوم من ثمره^(٦).

(١) د/ عبد الهادي النجار: ١١٩.

(٢) د/ وهبة الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته: ٦٣٠/٥.

(٣) ابن فارس: مادة ع م ل.

(٤) الزيلعي. تبين الحقائق: ٢٨٤/٥؛ الكاساني. بدائع الصنائع: ١٨٥/٦؛

الحصكفي. الدر المختار: ٢٠٠/٥؛ اللباب: ٢٣٣/٢؛ ابن جزي:

٢٧٩؛ مغني المحتاج: ٣٢٢/٢؛ كشاف القناع: ٥٠٢/٣.

(٥) المجلة العدلية: م. ١٤٤١.

(٦) علي فرهود أحمد. مجلة الأحكام الشرعية. المادة ١٩٤٧.

ومنها كذلك أن يدفع الرجل كرمه أو حائط نخله أو شجر تينه أو زيتونه أو سائر مثمر شجره لمن يكفيه القيام بما يحتاج إليه من السقي والعمل مقابل أن ما أطعم الله من ثمرها يكون بينهما نصفين، أو للعامل جزء معلوم من الثمرة. وهذه رخصة مستثناة من كراء الأرض بما يخرج منها، ومن بيع الثمرة والإجارة بها، ومن الإجارة المجهولة، ومن بيع الغرر^(١).

ومحلّ المساقاة عند الحنفية: الشجر المثمر كالنخل والشجر والكروم والرطاب وأصول الباذنجان. وجوازها للحاجة وهي تعمّ الجميع. وزاد المتأخرون من أهل المذهب من مواضعها الشجر غير المثمر كشجر الجوز والصفصاف والشجر المتخذ للحطب إذا كان يحتاج إلى السقي والحفظ، وإلا لم تجز المساقاة فيه.

وتقع عند المالكية على الزروع ما عدا البقول، وعلى الأشجار المثمرة ذات الأصول الثابتة ككرم العنب والنخيل والتفاح بشروط. ورجح الشيخ ابن عاشور جريانها في الزرع كما في الشجر إذا كان الزرع يحتاج إلى العمل^(٢).

وترد عند الحنابلة على الأشجار المثمرة المأكولة فقط. فلا تصح في غير المثمر منها كالصفصاف والجوز، والعفص والورد ونحوها.

وذهب الشافعي في الجديد إلى أن مورد المساقاة محصور في النخل والعنب لا غير.

وللمساقاة الصحيحة أحكام تختلف بين المذاهب.

(١) التسولي. شرح التحفة: ١٨٩/٢. (٢) المقاصد: ٤٩٤.

فعند الحنفية لها خمسة أحكام. هي:

(١) أن كل ما كان من أعمال المساقاة مرتبطاً بالشجر ونحوه كالسقي وإصلاح النهر، والحفظ والتلقيح مما هو من توابع المعقود عليه فهو على العامل. وأن كل ما تدعو إليه الحاجة من مصاريف على المساقاة كالسرقين وتقليب الأرض، والجذاذ والقطاف فعلى المتعاقدين كليهما.

(٢) أن الخارج عن المساقاة يكون للطرفين على الشرط المتفق عليه. فإن لم يخرج الشجر شيئاً فلا شيء لواحد منهما على الآخر.

(٣) أن العقد لازم للجانبين، ولصاحب الأرض إجبار العامل على العمل إلا لعذر.

(٤) أن الزيادة على الشرط والحظ فيه جائزة كما في المزارعة. وتكون الزيادة من الطرفين، ولا تجوز من صاحب الأرض للعامل ولا زيادة صاحب الأرض.

(٥) ليس للعامل مساقاة غيره إلا بتفويض من صاحب الأرض. فإن خالف العامل بأن عامل غيره على زرع الشجر كانت الثمرة لصاحب الشجر، ولا شيء للعامل الأول، وللثاني أجر مثل عمله على العامل الأول.

وأحكام المساقاة عند المالكية تتفق في الغالب مع ما عند الحنفية. وعمل المساقى فيما لا تعلق له بالثمرة لا يجوز اشتراطه عليه، ولا يلزم العقد العامل به إلا فيما لا بال له كشد الحظيرة وإصلاح الضفيرة.

وتفسد المساقاة في شجر لا ينقطع إثماره في وقت من السنة كشجر الموز والقضب. وإذا كان الشجر مما يخلف لم تصح مساقاته

حيث كان لا ينقطع. أما ما يخلف مع كونه يقطع كالسدر فيصح^(١).
وتعتمد المساقاة أيضاً فيما تطول مدة إثماره لصغره كالمساقاة على
ودي النخل ونشء شجر الزيتون^(٢).

أما ما يتعلق بالثمرة فما كان مما يبقى بعدها كحفر البئر،
وإقامة الساقية وبناء محل للتخزين وغرس للشجر فهو مما لا يقتضيه
العقد فلا يلزمُ به ولا يجوز أن يُشترط عليه.

وأما ما يتعلق بالثمرة وما يبقى بعدها فهو على العامل بمقتضى
العقد. وذلك كالتقليم والجذاذ والسقي. وعليه جميع المؤن من
الآلات والأسمدة والأجراء ونفقتهم من كل ما يلزم الشجر عُرفاً.

وحق العامل جزء من الثمرة حسبما يقع الاتفاق عليه بين
الطرفين، ويجوز أن تكون كلها له. وإذا لم يثمر الشجر فلا شيء
لأحد المتعاقدين.

وأما الشافعية والحنابلة فهما يتفقان مع المالكية في تحديد
الملزم بالعمل، وفي حق العمل. ويقولون في ذلك: كل ما يتكرر كل
عام فهو على العامل وما لا فعلى رب المال^(٣).

وعلى العامل ما يحتاج إليه لصلاح الثمر ونمائه، مما يتكرر كل
سنة في العمل ولا يقصد به حفظ الأصل. وأما ما يقصد به حفظ
الأصل أي الشجر ولا يتكرر كل سنة فهو على المالك.

واختلف قولهم في الجذاذ فهو على العامل في المذهبين وعند
الحنابلة. وهو على المالك والعامل معاً بقدر نصبيهما عند الحنفية.

(١) الزرقاني. شرح خليل: ٢٣٦/٦. (٢) المقاصد: ٥٠٠.

(٣) مغني المحتاج: ٢٢٨/٢؛ المذهب: ٣٩٢/١؛ ابن قدامة. المغني: ٥/
٣٦٩؛ كشاف القناع: ٥١٨/٣، ٥٢١.

والمساقاة عقد لازم من الجانبين كالإجارة عند الجمهور من الشافعية والحنفية والمالكية. وغير لازم عند الحنابلة. وإن هرب العامل عند هؤلاء، فلرب المال الفسخ لكون المساقاة عندهم عقداً جائزاً غير لازم. وذهب الجمهور ممن يقول بلزوم العقد: لو هرب العامل قبل الفراغ من العمل، وأتمه المالك متبرعاً بالعمل بقي استحقاق العامل كتبرع الأجنبي بأداء الدين، ولو لم يتبرع المالك بالعمل استأجر الحاكم بعد رفع الأمر إليه على العامل من يتم العمل من مال العامل. فإن عجز المالك عن مراجعة الحاكم أشهد المالك على العمل بنفسه، أو على الاتفاق إن أراد الرجوع بما يعمله أو ينفقه. ذلك أن الشهادة حال قيام العذر كالحكم، ويلزمه التصريح في الإشهاد بحق الرجوع على العامل.

ولم يجز أبو حنيفة وزفر المساقاة لأنها من قبيل الاستئجار ببعض الخارج من الأرض وهو منهي عنه.

وقال بمشروعية المساقاة أبو يوسف ومحمد صاحب الإمام أبي حنيفة، وجمهور العلماء مالك والشافعي وأحمد استدلالاً بمعاملة النبي ﷺ أهل خيبر. وفي هذا قوله ليهود خيبر: أقرّكم فيها ما أقرّكم الله ﷻ على أن الثمر بيننا وبينكم. وفي رواية سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لما فتح خيبر دعا اليهود فقال: نعطيكم على أن تعملوها. أقرّكم ما أقرّكم الله (١). وقد جرى على هذا الصحابة، لعمل النبي ﷺ والأئمة الراشدين وأهل المدينة، ولإجماع الصحابة عليه (٢).

(١) ابن عبد البر. الاستذكار: ١٩٥/٢١ - ١٩٦/١٩٦ ف/٣١٠٠٧.

(٢) ابن قدامة. المغني: ٣٨٤/٥؛ تكملة فتح القدير: ٤٥/٨؛ مغني

المحتاج: ٣٢٢/٢.

والحكمة من تشريع المساقاة سدّ حاجة الناس الكبيرة إليها؛ وقد تقدمت الإشارة إلى شيء من ذلك عند الحديث عن حكمة تشريع المشاركة والشركات.

المزارعة:

المزارعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج. وفيها الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه. وهي لا تصح إلا بشروط هي صلاحية الأرض، وأهلية المتعاقدين، وبيان المدة، ورب البذر، وجنسه، وحظ الآخر، والتخلية بين الأرض والعامل، والشركة في الخارج.

وصور المزارعة ثلاثة:

- أن تكون الأرض والبذر لواحد، والعمل والباقي لآخر.
- أو تكون الأرض لواحد والباقي لآخر.
- أو يكون العمل لواحد والباقي لآخر.

وأجازت المالكية المزارعة بشرطين عند ابن القاسم: الأول السلامة من كراء الأرض بما تنبت، والثاني: تكافؤ الشريكين فيما يخرجان. ومنها أوجه أخرى ذكرها ابن جزي^(١).

ومن أحكام المزارعة أنه لا يشترط على العامل حرث أرض المزارعة عند تسليمها إلى صاحبها مقابل أنه سلمه إياها محترثة، لما في ذلك من الإلجاء^(٢).

(٢) المقاصد: ٤٩٦.

(١) القوانين الفقهية: ٢٨٥.

المغارسة:

عقد على تعمير أرض بشجر بقدر معلوم كالإجارة والجعالة، أو بجزء من الأصل. وهي جائزة لازمة بالعقد على الراجح. قال بها المالكية وأهملها الحنفية والشافعية^(١).

وأتبع المؤلف حديثه عن المغارسة بذكر جملة من أحكامها. كترجيحه ما جرى عليه العمل بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة. وهو ما أفتى به أبو زيد عبد الرحمن الفاسي كما في نوازل الزياني. وقول صاحب المعيار: المغارسة في أرض الحبس ماضية^(٢).

ولا يجوز أن يشترط على عاملها تكسير الأرض الشعراء وهي الروضة الكثيرة الشجر. ولا جعل جدار للأرض المغترسة.

وجاز تأجيل خدمة المغارسة إلى مدة تبلغها الأشجار أو مدة الإثمار. ولا يجوز أن يكون التأجيل إلى مدة تتجاوز إبان الإثمار. وإن ذلك لموجب من موجبات فساد العقد. قال ابن رشد: وأما إن كان الحد فوق الإطعام فلا يجوز^(٣).

ومن غرر مسائل الفقه المالكي أن لعامل المغارسة أن يبيع حقه في العمل لآخر يقوم مقامه^(٤).

ويلحق تلقيح جبوز الزيتون بالمغارسة ولا يجري مجرى المساقاة^(٥).

(١) التسولي. البهجة. ١٩٦/٢؛ ابن رشد. المقدمات: ٢٣٦/٢، ٢٣٧.

(٢) الونشريسي: ٤٣٦/٧، ١٧١/٨. (٣) المقدمات: ٢٨٣/٢.

(٤) البهجة: ١٩٩/٢. (٥) المقاصد: ٥٠٠.

وفرق الشيخ ابن عاشور بين ذكر هذه الأنواع الثلاثة من عمل الأبدان: المساقاة، والمزارعة، والمغارسة، وبيّن ما توصل إلى ضبطه من مقاصد شرعية وآداب تعاملية تُطلب من ورائها، وذلك كوجوه الرفق بالعمال، وعدم استعبادهم أو إلحاق الضرر بهم، والتعجيل بدفع مستحقّاتهم وتنفيذهم بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل^(١).

ومما سبق نخلص إلى أن مقاصد الشريعة في التصرفات المالية خمسة هي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات، والعدل، كما تقدم وكما ذكره الشيخ رحمته الله^(٢).

ولا يسعنا بعد استعراض هذه النماذج من العقود المختلفة من عقود التمليك وعقود التبرع، وعقود التوثق وعقود المشاركة أو عقود الأبدان، وبعد الحرص على بيان المقصد الشرعي أو الحكمة من تشريعها، كما هو الشأن في سائر العقود، إلا أن نبه إلى أن الأئمة من الفقهاء المبرزين بذلوا في كل العصور من الجهود ما استقامت عليه هذه الشريعة من أحكام وضوابط وعلل وأقيسة بغية التوصل إلى الوفاء بالغرض منها. وما ذلك إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وفهمهما فهماً صحيحاً، والاستنباط منهما، والاعتماد على إجماع علماء الأمة، وما قاموا به من ضروب القياسات لعلاج ما يعرض لهم مع تطورات الزمان، وما يقتضيه ذلك أو يتطلبه من دراسة للمستجدات، وبيان لحكم الشارع فيها باستخدام ما بين أيديهم من آلات النظر والبحث والاستنباط والاستنتاج والوقوف على ما هو من مقاصد الشريعة مما أمرنا فيه بجعل مناهجنا في تصورنا وتحديدها

(٢) المقاصد: ٤٦٧ - ٤٧٠.

(١) المقاصد: ٤٩٢ - ٥٠٠.

وفق ما جاءت به المصادر الأساسية للاجتهد، وما يتبع ذلك من استحسان واستصلاح ونحوه، وبيان أنواع الدلالات والتفريق بين العموم والخصوص، والاستثناء والشرط والفرق بينهما، ومراعاة القواعد الأصولية والفقهية العامة. فإن ذلك كله وقاية من المخاطر والمزالق، تحمي السلوك الإنساني من الاضطراب، ومن مخالفته لقوانين العقل وأحكام الشرع التي لم يرد بها الحكماء ولا رجال الشريعة إلا لأجل حمل الناس على الجادة والاستقامة ما عاشوا. وذلك هو المطلب الثاني بعد الإيمان. يدل عليه قول الرسول ﷺ لمن سأله عن منهج الإسلام: «قل آمنت بالله ثم استقم»^(١). وقد تفتن لهذه الحقيقة العالمان الجليلان محمد الخضر حسين ومحمد الطاهر ابن عاشور. فقال الأول في محاضرة ألقاها بعنوان مدارك الشريعة الإسلامية وسياستها إن المقصد من وضع قوانين المعاملات والجنایات تمكين الناس من حقوقهم التي تهوى إليها أفئدتهم، ووقائئهم مما يدخل على قلوبهم من الآثار المؤلمة. وليس كل ما فيه ألم يستحق أن يدفع، ولا كل ما فيه لذة هو أهل لأن يجلب. فقد يتجرّع الشخص مشقة تعود عليه بسعادة، ويلتذ براحة تلقي به في التهلكة، كالمريض تلذ له بعض الأطعمة تسوق له منيته، ويشمئز ذوقه من بعضها وفيها غنيمة شفاءه^(٢).

وتعرض الشيخ ابن عاشور لكلام الشاطبي في المسألة الثانية عشرة من كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية^(٣) قائلاً: «إن الأعمال كلها

(١) م: ٦٥/١؛ حَم: ٤١٣/٣.

(٢) محمد الخضر حسين. مدارك الشريعة الإسلامية: ١٠.

(٣) المقاصد: ٣٢٠ - ٣٢١.

منوطة بأسباب، وما جعلت الأسباب إلا لاشتغالها على الحكم والمصالح. فيكون في إلغائها تفرغها من حكمة التشريع التي عني بها الشارع وهذا أول الطريق في خرق الأحكام والاختلاف بها عن المنهج الشرعي الموثوق به.

تحريم المعاملات الربوية كلها:

إذا كان الشرع بحكمته قد أحلّ ما أحلّ من بيوعات ومعاملات كثيرة، وسمح ببعض ما كان أصله المنع رفعاً للمشقة ودفعاً للضرورة، فأباحه وأبطل ما سوى ذلك من أنواع التصرفات المالية والمداينات القائمة على الأثرة والظلم والاستغلال، أو المجافية لروح الشريعة، ولما تقتضيه الحكمة النظرية العقلية السليمة. فقد صدع القرآن بالحق والعدل، وجاء بالحكم الفصل في هذه المعاملات، وبالتحذير والوعيد لمن يخالف أمر الله فيها ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١).

والربا: مطلق الزيادة. وفي اصطلاح الفقهاء: الزيادة المشروطة في أموال مخصوصة، في عقود مخصوصة، وفي حالات مخصوصة. وهو سبب في انقطاع المعروف بين الناس لتعطيل القروض. وبتحريم الربا تطيب النفوس بقرض الدراهم للمحتاج واسترجاع مثلها من غير زيادة ابتغاء للأجر من الله.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

وقد جاءت أحاديث كثيرة في تحريم الربا، منها:

(١) حديث أبي سعيد الخدري: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد. فمن زاد أو استزاد فقد أربى، والآخذ والمعطي في ذلك سواء»^(١).

(٢) حديث عبادة بن الصامت: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مُدِّيٌّ بِمُدِّيٍّ، والشعير بالشعير مُدِّيٌّ بِمُدِّيٍّ، والتمر بالتمر مدي بمدي، والملح بالملح مُدِّيٌّ بِمُدِّيٍّ. فمن زاد أو ازداد فقد أربى. ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا»^(٢).

(٣) سمى رسول الله ﷺ التفاضل في بيع الطعام صاعين بصاع ربا. وقال لبلال: «أَوْهْ أَوْهْ، عين الربا، عين الربا! لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبع ببيع آخر ثم اشتر به»^(٣).

(٤) ومثل هذا الحديث ما أثبتناه من رواية أبي هريرة من نهيه ﷺ عن أخذ الصاع بالصاعين من الجمع. فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيهاً»^(٤).

(٥) حديث عائشة. قالت: لما أنزلت هذه الآيات من آخر البقرة في الربا قرأها النبي ﷺ. ومن هديه تحريم التجارة في الخمر^(٥).

(١) الكتاب ٢٢، الباب ١٥، ح ٨٢٠، م: ١٢١١/٢.

(٢) كتاب البيوع والإجازات، ١٢ باب الطرف. د: ٦٤٣/٣، عدد ٣٣٤٩.

(٣) خ: ٦٤/٣ - ٦٥. (٤) انظر المقاصد: ٤٧٩، ٤٨٠.

(٥) خ: ١١٢/١.

(٦) حديث مالك. إن امرأة قالت: وفدت من المدينة إلى الكوفة فلقيت عائشة فأخبرتها أنها باعت من زيد بن أرقم في الكوفة جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم إن زيدا باع الجارية فاشتريتها المرأة منه بستمائة نقداً. فقالت لها عائشة: بعسما شريت وما اشتريت. أبلغني زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله إلا أن يتوب. قالت: فقلت لها: أرايت إن لم آخذ إلا رأس مالي؟ قالت عائشة: نعم فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، فجعلته عائشة من الربا ولذلك تلت الآية^(١).

وقد اعتمد الفقهاء على الآية وعلى هذه الأحاديث فأثبتوا أن الربا ثلاثة أنواع في اصطلاح الشرع:

- (١) ربا الجاهلية. وهو الزيادة على الدين لأجل التأخير.
- (٢) ربا الفضل. وهو الزيادة في أحد العوضين في بيع الصنف بصنفه من الأصناف الستة المذكورة.
- (٣) ربا النسيئة. وهو بيع شيء من تلك الأصناف بمثله مؤخراً.
- (٤) وأضافت المالكية: ما يؤول إلى واحد من الأصناف بتهمة التحيل على الربا. وهو المعروف ببيع الآجال.
- (٥) وأضاف ابن العربي نوعاً خامساً يشمل كل بيع فاسد.

قال الإمام الأكبر معقباً على هذه الأنواع الربوية المأخوذة من السنة: إن أظهر المذاهب في هذا هو مذهب ابن عباس، وإن أحاديث ربا الفضل تحمل على حديث أسامة: «إنما الربا في النسيئة»^(٢)

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥. أخرج هذا الأثر عبد الرزاق وابن أبي حاتم عن عائشة. السيوطي. الدرر المشور: ١٠٥/٢.

(٢) ٣٤ كتاب البيوع، ٧٩ باب بيع الدينار بالدينار. ح: ٣١/٣.

ليجمع بين الحديشين . وتسمية التفاضل بالربا في حديثي أبي سعيد وعبادة دليل على ما قلناه . وإن ما رعاه مالك من إبطال ما يفضي إلى التعامل بالربا إن صدر من مواقع التهمة رعي حسن ، وما عداه إغراق في الاحتياط . وقد يؤخذ من بعض أقوال مالك في الموطأ وغيره أن انتفاء التهمة لا يبطل العقد^(١) .

ولا تمسك في نحو حديث عائشة في زيد بن أرقم لأن المسلمين في أمرهم الأول كانوا قريبي عهد بربا الجاهلية . فكان حالهم مقتضياً لسدّ الذرائع . وربا الجاهلية المحرّم لذاته لا يباح إلا للضرورة التي تبيح أكل الميتة .

وقال ابن عرفة : إن ما يحرم به فضل القدر والنساء هو عوض متحدي جنس الذهب أو الفضة ، وربوي الطعام ، وإن ما يحرم فيه النساء فقط هو عوض اختلف في جنسه ، أو الذهب والفضة . وبتخاذ العوضين في درجة الطيب من الطعام تحصل المماثلة ، فلا يجوز بيع فريك الحنطة بيابسها ، ولا السمن بالزبد متماثلاً ولا متفاضلاً^(٢) .

واعتقادي أنه لا يجوز التصرف بسرعة وارتجال في إلحاق عدد كبير من المبادلات المالية بما تقرّر حظره ومنعه . فإن للفقهاء في بعض هذه المعاملات توقفاً أو خلافاً . فما كان من العقود لا ينطبق عليه النهي الوارد من الشارع دخل باتفاق في دائرة المعاملات المشروعة ، وما اختلفت فيه وجهة النظر من حيث شمول النهي أو عدم شموله كان موضع اختلافهم . فمن أدخل هذا النوع من التبادل

(١) التحرير والتنوير : ٨٨/٢ - ٨٩ .

(٢) الرضاع . شرح حدود ابن عرفة : ٣٣٥/١ - ٣٣٦ .

المالي، ضمن دائرة النهي، أي في عموم النهي قال بحظر التعامل به لحرمة. فنهى الشارع عنه موجباً لحرمة، فينبغي تركه والخروج عنه وهو معدود في العقود المحرمة.

والمقصد الشرعي من تحريم الربا وحكمته منع الظلم، والحث على العمل ليكون سبيلاً للتكسب وتدريباً للنفوس على البرّ والمعروف والصدقة والقروض الحسن والتعاون على الخير. ويؤكد هذه المعاني قوله ﷺ: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ﴾^(١).

وذهب ابن القيم إلى أن تحريم هذا النوع من الربا دفع لما يربو على المحتاج من غير نفع يحصل له، ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه، فيأكل مال أخيه بالباطل، ويحصل أخوه على غاية الضرر. وقد قابل الله ﷻ، كما في الآية الأولى، بين حلّ البيع وحرمة الربا فتوعد طائفة ووعد أخرى قائلاً: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ^(٣). ومن وعده سبحانه للمنفقين في سبيل الله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٤) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^(٥).

وقد حدث في عصرنا كثير من التصرفات المالية استوجبت النظر والتعليل وبيان حكم الشارع فيها. وهذه كثيرة كتلك التي تقوم بها البنوك التجارية مثل الفائدة والودائع والقروض وفتح الاعتماد

(١) سورة الروم، الآية: ٣٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠ - ١٣١.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣، ١٣٤.

وخطابات الضمان والأعمال المصرفية الاستثمارية ونحوها . وكلها مما عرض على المجامع الفقهية لاتخاذ القرار بشأنه .

العقود المنهي عنها :

يمكن اختصار القول في هذه العقود بردها إلى أربعة أنواع من التصرفات المالية ترمز عناوينها إلى حقائقها ، وتدل على أسباب منعها والنهي عنها . فمن ذلك :

- أولاً: البيوع الممنوعة بسبب عدم أهلية العاقد .
 - ثانياً: البيوع الممنوعة بسبب الصيغة .
 - ثالثاً: البيوع الممنوعة بسبب محل العقد .
 - رابعاً: البيوع الممنوعة بسبب وصف أو شرط أو نهي شرعي .
- ومما يذكر من بين هذه البيوعات الممنوعة صور منها :

بيع حاضر لبادٍ ممن لا يعرف الأسعار، ومن كل وارد على مكان وإن كان من مدينة :

حُكمه : الحرمة . ودليل ذلك قوله ﷺ : «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»^(١) . والقصد من هذا الحكم الرفق بأهل البلد، ومنع الضرر بأهل السوق في انفراد المتلقي عنهم في الرخص، وقطع الموارد عنهم . وللفقهاء تخصيصات لعموم هذا النهي . قالت الحنفية بالمنع (كراهة التحريم) خاص بزمن الغلاء، وبما يحتاج إليه أهل المصر . واعتبرت الشافعية والحنابلة المنع منوطاً بالبادي ومن شاركه في معناه، وهو عدم معرفة السعر . وجعلت المالكية البداوة قيداً لهذا الحكم .

(١) الشوكاني . نيل الأوطار : ١٦٤/٥ .

وهذا البيع يقع فاسداً ويجوز بقيمته كالنجس عند المالكية، وهو صحيح عند الحنفية، وذهبت الشافعية والحنابلة إلى القول بالخيار.

تلقي الركبان^(١):

التلقي حرام، ودليل ذلك قوله ﷺ: «ولا تَلَقُّوا الجلب». فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى صاحبه السوق فهو بالخيار^(٢). وكرهته الحنفية كراهة للضرر أو الغرر، فإذا انتفيا فلا بأس ولا يكره. وبذلك صرح المرغيناني، والكاساني، والزيلعي، والحصكفي وآخرون^(٣). وفي الحديث عن ابن عباس: «لا تَلَقُّوا الركبان، لا يبيع حاضر لباد». اختلف الفقهاء في هذا النهي. فاعتبر قوم التلقي جائزاً ومنعه آخرون. قال ابن تيمية: في الخبر دليل على صحة البيع^(٤). والراجح أن هذا البيع وبيع الحاضر للبادي صحيح غير فاسد. وبهذا قالت الحنفية. وفيه خيار الغبن عند الشافعية والحنابلة، ولا يجوز لحق أهل الأسواق، ويقع فاسداً عند المالكية.

ومما وقع النهي عنه من ذلك بيع السلع حيث تبتاع. فعن ابن عمر أن زيد بن ثابت رآه يفعل ذلك فقال له: «لا تبعه حيث ابتعته حتى تحوزه إلى رحلك؛ فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث

(١) تلقي الجلب أو السلع.

(٢) م: ١١٥٧/٣.

(٣) البدائع: ٢٣٢/٥؛ الهداية بشرح العناية: ١٠٧/٦؛ تبين الحقائق: ٤/

٢٨١؛ الدر المختار: ٢٣٤/٤.

(٤) يوافق تلقي الركبان بيع الحاضر للبادي. وفيه أحاديث كثيرة منها لأبي هريرة وابن عباس وأنس. وفي كلام ابن تيمية إشارة إلى أن المنع مقيد بقيود وشروط شتى. انظر الموسوعة الفقهية: ٨٣/٩ - ٨٤/٨ ف ٨ - ١٥.

تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»^(١).

البيع وقت النداء لصلاة الجمعة:

ومنع ذلك من الأذان الأول عند الحنفية وقال غيرهم من حين يصعد الإمام المنبر إلى أن تقضي الصلاة.

وحكمه كراهة التحريم عند الحنفية، ويقع صحيحاً. وهو حرام عند الشافعية. ويفسخ في المشهور عند المالكية، ولا يصح أصلاً عند الحنابلة.

البيع والشرط وهو ما يسميه الفقهاء بيع الثنْيَا وبيع الوفاء:

الثنيا في الاصطلاح هي البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن رد المشتري المبيع إليه. وهذا معنى الوفاء، أي الالتزام بالشرط من المشتري. وله أسماء كثيرة:

يعرف عند الحنفية ببيع الوفاء، وبيع المعاملة، وعند الشافعية ببيع العهدة، وعند الحنابلة ببيع الأمانة، وبيع الطاعة وبيع الجائز^(٢).

وذهبت المالكية والحنابلة والمتقدمون من الحنفية والشافعية إلى القول بفساد بيع الوفاء؛ لأن الشرط المذكور في التعريف يخالف مقتضى البيع وحكمه. وهو أن مِلْك المشتري على وجه الاستقرار والدوام، وفيه منفعة للبائع. ولم يرد عن الشارع دليل معين على جوازه. وهكذا يكون الشرط فاسداً، يفسدُ البيع باشرطه.

وقالت المالكية: البيع والشرط باطلان.

وقالت الحنابلة لا يبطل البيع بشرط واحد فيه منفعة لأحد

(١) د: ٧٦٥/٣.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٤٣/٩ وما بعدها، ٢٦٠..

المتعاقدين . ويبطل بالشرطين لنهي النبي ﷺ عن ذلك . فعن عبد الله بن عمرو عن ابن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك »^(١) .

وقال المتأخرون من الحنفية والشافعية بجواز بيع الوفاء لإفادة هذا البيع بعض أحكامه ، وهو انتفاع المشتري بالمبيع دون بعضها وهو البيع من آخر . ودليل الجواز عندهم أن البيع بهذا الشرط قد تعارف عليه الناس ، وتعاملوا به لحاجتهم إليه ، فراراً من الربا . فيكون صحيحاً لا يفسد البيع باشرطه فيه ، وإن كان مخالفاً للقواعد لأن القواعد تترك بالتعامل كما في الاستصناع^(٢) .

ومما ذهب إليه بعض المتأخرين كأبي شجاع وعلي السعدي والقاضي أبي الحسن الماتريدي : أن بيع الوفاء رهن وليس ببيع ، له جميع أحكام الرهن . فلا يملكه المشتري ولا ينتفع به ، ولو استأجره لم تلزمه أجرته ، كالراهن إذا استأجر المرهون من المرتهن ، ويسقط الدين بهلاكه ولا يضمن ما زاد عليه . وإن مات الراهن كان المرتهن أحقَّ به من سائر الغرماء . وحجتهم في ذلك أن العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني^(٣) .



(١) حَم : ١٧٨/٢ - ١٧٩ ؛ دَ : ٧٦٩/٣ - ٧٧٥ ؛ تَ : ٥٣٥/٣ - ٥٣٦ ؛ نَ : ٢٨٨/٧ ؛ جَه : ٧٣٧/٢ - ٧٣٨ .

(٢) الزيلعي . تبين الحقائق : ١٨٤/٥ ؛ ابن نجيم . البحر الرائق : ٨/٦ ؛ ابن عابدين : ٢٤٦/٤ - ٢٤٧ ؛ الفتاوى الهندية : ٢٠٨/٣ - ٢٠٩ ؛ نهاية المحتاج : ٤٣٣/٣ ؛ بغية المسترشدين : ١٣٣ ؛ الإقناع : ٥٨/٣ .

(٣) الموسوعة الفقهية : ٢٦٠/٩ - ٢٦١/٢ ف ٢ ، ٣ .

الفصل السادس

مسائل مختلفة

**تصرفات المكلفين وأفعالهم، وما يترتب عليها
من تشاريح وأحكام تناط بها أغراض الشارع ومقاصده**

اختار الإمام الأكبر جملة من التشرييع والأحكام معتمداً في ذلك على المصدرين الأساسيين. ولم يكن دوره في هذا مقصوراً على العناية بالجانب الفقهي وحده، ولكنه عزز نظرتة إلى التشرييع والأحكام بإقامتها على المصالح والمقاصد التي تمثل حكمة التشريع من جهة، وتحرص على خدمة المجتمعات والأفراد بما تجلبه لهم تلك الأحكام من مصالح وتدرؤه عنهم من مفسد. وهذا منهج في النظر والدرس متميز.

كانت جهود الشيخ ابن عاشور شاملة في المشاريع والأحكام المشار إليها للجانبين النظري والتطبيقي. فهي تربط بين ما اهتم به من مقاصد الشرع، وما اعتبره في ذلك وسائل لتطبيق تلك النظريات في قضايا الفقه العامة.

**أثر المقاصد والمصالح في التشرييع والأحكام التي تحكم
تصرفات المكلفين:**

من البديهي أن تكون أعمال الخلق وتصرفاتهم الحرة الاختيارية مقتضية جزاء، إن خيراً فخير وإن شراً فشر. ولا يكون هذا الجزاء إلا عدلاً؛ لأن الجزاء كما هو معلوم من جنس العمل، والغاية من

الجزء في أي صورة من صوره ترغيباً أو ترهيباً وتوصل إلى تحقيق المقاصد القريبة والعالية.

ولإدراك القضايا الفقهية والأصولية والمقاصد على وجهها لا بد بعد تحققنا من أن للشرعية مقاصد من التشريع، وأن حاجة الفقيه إلى معرفتها كبيرة، من أن نتجه مع المؤلف إلى الخط الذي رسمه للتعريف بطرق إثبات المقاصد الشرعية. فنتبين من ذلك ما كان معتمداً لهذا الغرض في الزمن المتقدم عند السلف، وما هو من تلك الطرق أساسية وعلمي يمكن اعتماده من المجتهدين اليوم. ويضطرنا الأمر في هذه الحال إلى الجمع بين المسائل الفروعية التي هي مجالات التطبيق، وبين النظريات الحكيمة للمقاصد التي تعلق بها الأحكام أو توجه بها، لفرط ارتباطها بالمصالح وبالغايات التي أنيطت بها.

فطريقة السلف في طلب المقاصد، وإن كان الشيخ ابن عاشور مع ذكره لها لم يعدّها من الطرق لأنه لم يجد حجة لذلك في كل قول من أقوالهم، أو لأن بعضها غير مصرّح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه لكنه لا يعد بمفرده حجة؛ وقصاراه أن يكون رأياً لصاحبه في فهم مقصد الشريعة^(١)، يقتضي بحثاً ويتطلب درساً لما ذكره في هذا الغرض، فإن أقوالهم كما بيّن ذلك الإمام الأكبر دالة على أن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار، ولأن أقوالهم لما تكاثرت أنبأنا بأنهم كانوا يتقصّون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع^(٢). وبياناً لذلك ذكر المؤلف أحكام بعض قضايا فروعية، تولى من خلالها

(٢) المقاصد: ٦٦.

(١) المقاصد: ٦٦.

بحث المجتهدين التوصل إلى تحديد مقاصدها الشرعية. ومن أمثلة ذلك:

- (١) النهي عن كراء الأرض.
- (٢) النهي عن التختم بالذهب.
- (٣) حكم الخيار في البيع.
- (٤) مسألة ورود خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع، هل يجوز العمل به؟ ومثال ذلك حكم تصرية الإبل.
- (٥) النهي عن تخمير رأس الميت ووجهه إذا مات مُحَرَّمًا، وعدم مسه بطيب، والنهي عن أن يُمس المُحَرَّم بالطيب إذا وقصته ناقته فمات.

(٦) حكم التبنّي والرضاعة للكبير^(١).

وسار المؤلف في بحث المنهج وعرضه كالتالي:

- (١) ذكر حكم الفرع الفقهي المنظور فيه.
- (٢) ذكر الدليل الناطق بحكم الفرع.
- (٣) تحديد المقصد الشرعي المفروض التوصل إليه بالدرس أو المقارنة بين صيغ النصوص الواردة فيه وما يلابسها من أحوال.

جواز كراء الأرض بالخارج منها:

إن دليل الحكم بذلك وردت فيه روايات متعددة ومختلفة. القسم الأول منها يفيد منع كراء الأرض. وهو خمسة أحاديث:

- (١) حديث جابر بن عبد الله وأبي هريرة ورافع بن خديج أن

(١) المقاصد: ٦٦ - ٧٨.

رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه»^(١).

(٢) حديث الموطأ: النهي عن المحاقلة. وفسرها مالك بأنها كراء الأرض بالحنطة، واشتراء الزرع بالحنطة.

(٣) كان ابن عمر يكرى الأرض مزارعة حتى خشي أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه، فترك كراء الأرض.

(٤) حديث رافع بن خديج الذي ورد فيه قوله: كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً، فكنا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض. فمما يصاب ذلك وتسلم الأرض، ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك، فنهينا. وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ^(٢).

(٥) منع الليث كراء الأرض قائلاً: لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه للمخاطرة، وذلك شأن ما كان آيلاً إلى بيع ممنوع، وفي حكمه جمع بين الأدلة.

وروت جماعة أحاديث في جواز كراء الأرض منها:

(١) حديث الزهري عن سالم عن رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء المزارع. قال الزهري لسالم: أتكرهها أنت؟ قال: نعم، إن رافعاً أكثر على نفسه.

(٢) عن ابن عمر عن رافع قال: كنا نكرى مزارعنا على الأربعاء وشيء من التبن على عهد رسول الله ﷺ.

(٢) المقاصد: ٧١.

(١) المقاصد: ٦٦ - ٦٧.

(٣) عن رافع عن عمه ظهير بن رافع. قال له رسول الله ﷺ: ما تصنعون في محاقلكم؟ قال: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير.

وممن أجاز هذه المعاملة ابن عباس فيما روي عنه:

(٤) قال طاوس: روي عن ابن عباس: أن النبي ﷺ لم ينه عنه، ولكنه قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه خيراً من أن يأخذ منه شيئاً معلوماً». فحمل هذا على الترغيب والكمال.

(٥) روى البخاري في صحيحه حديث رافع بن خديج. ترجم للباب الذي أدرجه فيه بما يفيد عنده فقه الحديث. وذلك قوله: باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً.

وفي هذا العرض تعليل المنع وذكر وجه الجواز. فالأول كان القصد منه الاحتياط من الوقوع في المخاطرة. وذلك حديث رافع ومقالة الليث.

والثاني هو ما حمل على مواساة المسلمين بعضهم لبعض. وهو حديث ابن عباس، وترجمة البخاري للباب كما ذكرنا.



الفصل السابع

بيان طرق الاستدلال على مقاصد الشريعة

إن الطرق المعتمدة لدى الأئمة والمجتهدين للتعرف على هذه المقاصد وتعيينها، هي بذل الباحث الجهد للتوصل إلى غرضه، واقتفاء أثر كبار العلماء فيما انتهجوه من مناهج وسبقوا إليه من نتائج.

وما زال الإمام الأكبر يعيد توجيهه النصح لأولي العلم وطلاب المعرفة، بأن يكون اتخاذهم للقرار بعد طول الدرس والمثاقفة، حتى إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجبّ على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف^(١).

وفي هذا الفصل تناول الشيخ ابن عاشور بيان طرق التوصل إلى المقاصد. وهي:

○ الطرق الكاشفة عن الحكم والمقاصد الشرعية من الأحكام.

○ وبِمَ يعرف ما هو مقصود الشارع من الأحكام؟

○ وما هي الجهات التي تعرف منها المقاصد؟

أما الصورة الأولى في تحديد الطرق الملمع إليها قبل، فهي استقراء الأدلة من القرآن، ومن السُّنة المتواترة كمصدر لمعرفة تلك

(١) المقاصد: ٥٥.

الطرق. والاستقراء أوسع المسالك لبلوغ القصد. وقد تقدم لنا التعريف به وبيانه. وهو نوعان:

أولهما: استقراء الشريعة وتصرفاتها من أجل الوقوف على الأحكام المعروفة عللها بطريق مسالك الإيماء. وهذا يتضمن استقراء العلل نفسها. ويحصل من استقراء العلل في ذاتها طريق العلم بمقاصد الشريعة بغاية السهولة.

والنوع الثاني: هو استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة وقد تقدم ذكره، فيحصل بذلك اليقين بأن متحصل العلة مقصد مراد للشارع. وعلى المهيع الذي جرى عليه المصنف في بيان مقاصد الأحكام حصروا أحكام بعض المعاملات المالية في مجموعات ثلاث:

أ - أما المجموعة الأولى فمنها:

(١) النهي عن بيع التمر بالرطب. وهو المزبنة.

(٢) النهي عن بيع الجزاف بالمكيل. لعلّة جهالة أحد العوضين، وطريقة معرفته استنباط العلة.

(٣) إباحة الغبن في القيام بالبيع. ودليله: أن رسول الله ﷺ قال لمن جاء يخبره: «إني أُخدع في البيوع. فقال: «إذا بايعت فقل: لا خلافة».

وهذه الأمثلة الثلاثة يستخلص منها مقصدٌ واحد هو إبطال الغرر في المعاوضات.

ب - أما المجموعة الثانية: فكالنهي عن خطبة المسلم على خطبة أخيه المسلم، والنهي عن السوم على سوم أخيه. وذلك

للوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة. ودليل المنع قوله ﷺ: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه». والقصد من هذا النهي دوام الأخوة بين المسلمين.

ج - وأما المجموعة الثالثة فهي التي مثل الإمام لها بصور ثلاث:

○ النهي عن بيع الطعام قبل قبضه.

○ النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة.

○ النهي عن الاحتكار.

والمقصد من المجموعة الثالثة هو طلب رواج الطعام في الأسواق، وعدم بقاء الطعام في الذمة فيفوت رواجه، وعدم إقلال الطعام في الأسواق.

فالمقصد الشرعي في المعاملات رواج الطعام وتيسير تناوله. ويعتبر هذا المقصد أصلاً. وهو يجري في صور من المعاملات. ويكون الإقلال جائزاً في بعض الصور كالتي لا يمكن ترك التبائع فيها، مع كونها من المعاوزات التي لا يخشى معها عدم رواج الطعام. ومثل لذلك بالشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه، ويمثل لهذا المقصد الشرعي بعق الرقاب الذي يدل عليه حرص الشريعة على مقصد تحريرها.

طرق التعرف إلى المقاصد:

إن المنهج المعتمد في طلب العلم بالمقصد الشرعي هو القرآن الكريم وهو المرجع الأصلي اليقيني المتن المحتمل المراد منه. فروايته قطعية لا شك فيها، ويشترط في المتن ألا يكون المراد منه

غير ما هو ظاهره. ويؤكد المصنف على هذا المعنى بذكر القاعدة القاضية بأنه إذا انضمت إلى قطعية المتن قوة ظنية الدلالة تستنى لنا أخذ مقصد شرعي منه، يضعف معه تطرق معنى ثانٍ إليه. والآيات الدالة على ذلك كثيرة: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(١)، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(٢)، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٣)، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾^(٤)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٥)، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٦).

وفي كل آية من الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد^(٧).

والسنة النبوية المتواترة. ولها صورتان.

الأولى: المعلوم من الدين بالضرورة. وهو حالان: الأولى ما وصفه الإمام بالتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة فعل الرسول ﷺ له. فإن ذلك ينتهي بهم دون شك إلى الإيقان والعمل به. ويظهر مثل هذا في المعلل الشرعي القريب من المعلوم من الدين بالضرورة مثل الحُبس.

والصورة الثانية من التواتر العملي هي أن تتكرر المشاهدة لفعل النبي ﷺ لأحد الصحابة دون جميعهم. فإن ذلك يحصل منه للصحابي علم بالمقصد الشرعي كالذي حصل للأزرق بن قيس حين

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٠٥. (٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١٥. (٤) سورة المائدة، الآية: ٩١.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٨٥. (٦) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٧) المقاصد: ٦٢.

شردت ناقته. فانقطع عن صلاته، وذهب في طلبها ثم عاد فأكمل صلاته. وعجب أصحابه من فعله فقال لهم: ما عتّفتني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ. فكان يرى من تيسير الرسول ما حمله على ما فعل^(١).

وقد ألحق صاحب مقاصد الشريعة هذه الأمثلة في بيان طرق التوصل إلى معرفة المقاصد بمبحثين ذكرهما تيسيراً على الفقهاء وتوجيهاً لهم في طلب هذا المهم:

المبحث الأول هو عين المبحث الذي عقده الشاطبي للإجابة عن تساؤل طلاب العلم الشرعي: بم يعرف ما هو مقصود للشارع؟ ونوّه الشيخ ابن عاشور في هذا المقام بكلام أبي إسحاق قائلًا: إني أرى فيما أتى به الشاطبي في موافقاته ما يعدّ من المهم إثبات خلاصته^(٢).

وعلى هذا السنن جرى المصنف معتمداً في تحليله التقسيم العقلي.

والمقصد الشرعي أحد ثلاثة:

مقصد شرعي غائب عنا حتى يأتينا النص الذي يعرفنا به. ويقتضي هذا الحمل على الظاهر مطلقاً. وهو قد يعني في سياق تعريفه مخالفة القائلين به، فالرأي رأي الظاهرية، وهم يحصرون العلم بذلك في المعاني من النصوص والظواهر.

والاتجاه الثاني هو رأي الباطنية الذين يدعون أن المقاصد

(١) المقاصد: ٦٣ - ٦٤.

(٢) الشاطبي. الموافقات: (٣) ٣٩١/٢.

الشرعية ليست في الظواهر ولا فيما يفهم منها، وإنما هي أغراض من وراء ذلك تتناول النصوص والظواهر بالتعطيل عن مدلولاتها ويقولون فيها برأيهم، ويؤوّلونها تأويل مردودة تُناقض الشريعة.

والاتجاه الثالث هو القائم على الاعتبارين جميعاً على وجه دقيق وواضح، لا يخلُ فيه المعنى بالنص ولا العكس؛ لأن الشريعة تسير على نظام واحد لا خلاف فيه ولا تناقض. وهذا هو الرأي الذي أخذ به جمهور الأئمة وأكثر العلماء.

والمبحث الثاني الذي ختم به الإمام هذا الفصل هو ذكر الجهات التي تعرف منها المقاصد. وهي ثلاثة أيضاً:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي الذي يقتضي الأمر العمل به بوقوع الفعل عنده مقصوداً للشارع، وكذا القول في النهي لاقتضائه بمجرد صدوره النفي للفعل أو الكف عنه.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي كاعتبار النكاح سبيلاً لتحقيق مصلحة النسل، واعتبار البيع طريقاً لبلوغ مصلحة الانتفاع بالمبيع.

الثالثة: اختلاف مقاصد الأحكام الشرعية بين أصلية وتابعة لها. فمنها المنصوص عليه، ومنها المشار إليه، ومنها ما وقع استقراؤه من النصوص كما تقدم^(١). وبهذا يتضح أن النصوص وحدها، كما ذهبت إلى ذلك الظاهرية، صالحة لإفادة ذلك. فما خفي من المقاصد. وإن منها ما لم يدل عليه النص لكنه يحصل بالاستقراء، الاستدلال به على أن ما هذا شأنه يعتبر مقصوداً للشارع^(٢).

(٢) المقاصد: ٦٥.

(١) المقاصد: ٦٤ - ٦٥.

دلالات المقاصد:

إن المحور الأساس الذي يدور حوله البحث في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، هو المقاصد ذاتها. ومن خلال ما وقفنا عليه من استعمالات لكلمة المقاصد رأينا أحياناً ألفاظاً أخرى بإزائها تطلق بمعناها. وهي من قبيل المدلول العام كالكليات فقد أطلقوها على الضروريات وحدها باعتبار وعليها وعلى الحاجيات والتحسينيات باعتبار آخر. وربما أطلقوا الجنسين العالين: المصلحة والمفسدة بإزائها. وهي بدون شك راجعة إليهما.

ومصطلح المقصد مختلف المعاني، باعتبار مدلولها، مواممةً أو مساوقةً له كالمعاني الحقيقية والمعاني العرفية، والمعاني الاعتبارية، أو مناقضة له غير قابلة للاندماج فيه كالمعاني الوهمية أو التخيلية. فليس شيء من هذين ب صالح لأن يعدّ مقصداً شرعياً.

وقد تقدم ذكر الشروط الواجب مراعاتها في تعيين المقاصد، وهي: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد.

والمقاصد الشرعية كثيرة ومتعددة بتعدد الأحكام الجزئية التفصيلية، وإن أدلتها لمؤذنة بذلك. وتكون كما قدمنا ظاهرة وخفية.

فمن المقاصد الشرعية ما شاع الحديث عنه في المجتمع الإسلامي بل المجتمعات الإنسانية لكونه ملاحظاً بالإجماع، مرغوباً فيه من الأفراد والجماعات، مدعو إلى الالتزام به كالحرية والمساواة والأمن والرفق والمواساة.

والمقاصد أقسام:

منها: ما يرجع أمره إلى الأمة جمعاء، أو ما يقوم عليه نظامها.

ومنها: ما يرجع إلى طبيعة الحكم الإسلامي، أو إلى صفة من

الصفات والمعاني تكون أساساً للتشريع الإسلامي وقاعدة للتصرف بين أفراد الملة كلها.

ومنها: مسالك التشريع المتفاوتة بين الحزم واليسير، وكذلك لزوم الشريعة ونفوذها.

ويمكن أن نرد المقاصد جميعها إلى جملة أقسام بياناً لصورها وتفصيلاً لأغراضها: فمنها ما يتصل بنظام العالم والمجتمعات وما تتطلبه من مصالح. وله عدة صور:

○ فللقسم الأول أمثلة كثيرة من المقاصد نذكر منها:

حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان^(١).

وصلاح العالم المقصود للشارع. وهو منة كبرى يمنُّ الله بها على عباده الصالحين جزاء لهم. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾^(٢). والمقصد الأعظم للشريعة يتجلى في جلب الصلاح ودرء الفساد^(٣).

ومنه حياطة الشريعة المصالح المألوفة المطردة بسياج الحفظ الدائم. وهذا كمصلحة نظام العالم باحترام بقاء النفوس في كل حال، مع الأمر بالصبر على ما يلوح من شدة الأضرار الراجعة لحياة بعض الأحياء.

ومن أهم مقاصد الشريعة في انتظام أمر الأمة صلاح أحوال

(٢) سورة النور، الآية: ٥٥.

(١) المقاصد: ١٩٤.

(٣) المقاصد: ١٩٧.

المجموع وانتظام أمر الجامعة فهذا أسمى وأعظم من صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم^(١).

(٥) إقرار الشريعة الحرية وكذا المساواة بين الناس مع تقييد لها في مختلف تصرفات الناس بما نبه عليه الشارع.

○ والقسم الثاني: راجع إلى دور الحكومة في الإسلام وتطبيق أحكامه. ومن صورته:

(١) إقامة الإمام، ومن يكون المجتمع أو الأمة في حاجة إليه من وزراء وأهل الشورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونوابهم ومساعدتهم ليتم تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحقوق العامة للأمة، والأحكام المتعلقة بالحقوق الخاصة بين أفراد الأمة^(٢).

(٢) حراسة ولاة الأمور للوازع الديني من الإهمال حتى يكون الامتثال من الناس اختيارياً، وإلا لجأوا إلى استخدام الوازع السلطاني الذي به يكون تنفيذ الوازعين الديني والجبلي^(٣).

○ القسم الثالث تابع لما قبله. ويتضح بجلاء في طبيعة التشريع الإسلامي ومقوماته، أصوله وقواعده. ومن أمثلته التي أوردنا قبل:

(١) عموم الشريعة ودعوتها جميع البشر إلى اتباعها. فهي خاتمة الشرائع، ويستلزم عمومها مخاطبة المكلفين جميعاً أينما وجدوا في أقطار العالم وحيثما كانوا في أزمانه. وأدلة ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿قُلْ يَتَّيْبُهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٥). ولتحقيق

(٢) المقاصد: ٣٥٤.

(١) المقاصد: ٣٩٠.

(٤) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(٣) المقاصد: ٣٦٩.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

عموم الخطاب الشرعي أقام الله أحكامه على وصف مشترك بين الناس جميعاً استقر في نفوسهم وارتضته العقول السليمة فيهم وهو الفطرة. وقد جعل التماثل في إجراء أحكامه عوناً على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة، كما أرساها على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد. ومما يؤكد عموم الشريعة الكليات الكثيرة الواردة في القرآن، والقواعد العامة التي نجدها في السنة، ثم ما انبت عليه الشريعة من مجملات ومطلقات يتولّى أمر بيانها وبيان محاملها أئمة هذا الدين من مجتهدين وفقهاء. وقد أورد المؤلف حديثه عن عموم الشريعة بذكر أمثلة كثيرة غمرت كتب الأصول والقواعد^(١).

(٢) اقتضاء الأوصاف المتقدمة صلوحية الشريعة للناس كافة في كل زمان ومكان. وذكر الكيفيات التي تتحقق بها صلوحيتها الدائمة، كقبول الشريعة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر.

وكان يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة، كما أمكن للإسلام تغيير بعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصينيين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما لزموه من قديم أحوالهم الباطلة، أو انسلخوا عنه مما تعارفوه من العوائد المقبولة^(٢).

(٢) المقاصد: ٢٧٤ - ٢٧٥.

(١) المقاصد: ٢٧٤ - ٢٧٨.

(٣) قيام مقصد الشريعة على المنزغ السوي في إناطة أحكامها مرتبة على أوصاف ومعانٍ، وقيامها بضبط وتحديد ذلك على وجه يتبين به وجود الأوصاف والمعاني التي جاءت الشريعة برعايتها. وقد نصبت لذلك أمارات التشريع بها، والحدود والضوابط الصالحة لأن تكون عوناً للعلماء، تهديهم عند خفاء معاني الأوصاف، أو وقوع التردد فيها^(١).

(٤) تحقيق الأحكام الشرعية العدل في المجتمع الإنساني والإسلامي.

(٥) تنوع المقاصد إلى أصلية وتابعة مما يكون من السير معه طلب الأحكام.

○ القسم الرابع: وهو عبارة عن الأوصاف والمعاني التي ترتبط بها الأحكام.

يتضح ذلك فيما اعتمده أكثر الفقهاء من القياس، وسد الذرائع، الخاضعين لملاحظة العلل والأوصاف، التي تترتب عليها الأحكام:

(١) فمقصد الشريعة من أحكامها إثبات أجناس الأحكام لأحوال وأوصافٍ وأفعالٍ تنتج صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضراً قويين أو ضعيفين. مما يتأكد التوقف عنده لعلاج ما صدر من أحكام خاطئة في مثل:

(أ) إبطال نكاح المرأة من رجل زوّجها وليها منه بمهر، وزوّج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساوٍ لمهر الأخرى أو غير مساوٍ. فالحكم بالإبطال في هذا مردود لأنه ليس شغراً بأي معنى من المعاني.

(١) المقاصد: ٣٤٣.

(ب) تحريم بعض الفقهاء التدخين بوضع ورقة التبغ في الفم حملاً له على ما يفعله الحشاشون باطل، لمفارقة التبغ للحشيش المخدر. وبهذا فرّق الفقهاء بين الأوصاف. فإن منها ما هو مقصد للتشريع، ومنها ما هو مقارب له لا يتعلق به غرض الشارع وأسموه الأوصاف الطردية^(١).

(٢) قابلية الشريعة القياس على أحكام ثابتة. وذلك للاتحاد بين المقيس عليه والمقيس في الوصف أو العلة، وكذلك أجازوا قبول الأحكام المقيسة عليها، عند الشعور بجهات الاتحاد بين مماثلاتها في الأحكام... وقد أكسب استقراء الشريعة في تصرفاتها فقهاء الأمة يقيناً بأنها ما سوت في جنس حكم من الأحكام بين جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكماً مماثلاً. والأوصاف المقصودة للشارع من أحكامه إما أوصاف فرعية قريبة كالإسكار أسميناها عللاً، وإما كليات مثل حفظ العقل سميناهم مقاصد قريبة، وإما كليات تشمل النوعين المصلحة والمفسدة دعوناها مقاصد عالية.

ودلالة النظر على المعنى المرعي للشارع حين حكم له بحكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها. ومن أجل هذا صرح العلماء بأن لاستحضار المثل والنظائر شأناً ليس بالخفي في إبراز دقائق المعاني ورفع الأستار عن الحقائق. ومن ثم كفت الشريعة الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى في أجناسه العالية. ويتضح أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معانٍ ملحوظة للشارع^(٢).

(٢) المقاصد: ٣١٣ - ٣١٦.

(١) المقاصد: ٣٠٩.

(٣) مقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرفات الشريعة في تشاريع أحكامها، وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم، وفي تقنين مقاصدها. ولا يمنع مثل هذا التصرف في الأحكام من الانتباه إلى أن الشريعة قد عمدت لذرائع المصالح ففتحتها^(١).

○ القسم الخامس: مميزات التشريع الإسلامي علل ودلائل لا تصورات وظواهر:

(١) أساس مقصد الشريعة في الوصول إلى الإصلاح المطلوب هو تطور التشريع كالذي حصل من ابتداء البعثة إلى ما بعد الهجرة. ولعل هذا هو ما أشار إليه النبي ﷺ حين أجاب ابا عمرة الثقفي عن سؤاله عن الكلمة الجامعة في الإسلام فقال له الرسول ﷺ: «قل آمنت بالله ثم استقم»^(٢).

(٢) قصد الشريعة من التشريع التغيير والتقدير. ويكون الأول من هذين للأحوال الفاسدة، وهو ما عناه تعالى بقوله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٣).

ويكون التغيير في الأحكام. تخفيفاً ورحمة بالمكلفين ومثاله قصر عدة الوفاة في الظروف العادية على أربعة أشهر وعشر بدل استيفاء العام. كما يكون حزمًا مثل التغيير إلى ما هو أشد كنهى المرأة عن الاكتحال في عدة وفاة زوجها ولو من مرض. والحكمة في هذا الحرص على المحافظة على الحكم.

ومسلك التيسير والرحمة تقتضيه فطرية الشريعة وسماحتها. فهي

(٢) المقاصد: ١٩٩.

(١) المقاصد: ٣٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧.

ليست بنكايه، ولا مقتضية لخرج أو مشقة ومن مظاهر تيسير الشريعة:

(أ) كون أحكامها مبنية على التيسير في غالب الأحوال.

(ب) لم تترك الشريعة للمكلفين بها عذراً للتقصير عن العمل بها، لأنها بنيت على أصول الحكم والتعليل والضبط والتحديد كما قدمنا.

(ج) اعتماد الشريعة تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة وللأفراد. قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١). وهذا من الرخصة.

وأما التقرير فللأحوال الصالحة استدامة لها وإكثاراً منها. وهي ما يُنعتُ بالمعروف. قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢).

(٣) المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية هو نوط أحكامها المختلفة بأوصاف تقتضيها، وأن يتسع تغيير الأحكام بتغيير الأوصاف. وفسر الشيخ ابن عاشور هذا المقصد، موضحاً ومعللاً له بقوله: ويحق علينا أن نأتي بشيء من استقراء الرسول ﷺ وتصرفه لطمأنة الناظر في هذا المقام الذي قد يكثر منكروه ويعثر مبصروه. والدليل على اعتبار هذا المقصد كراهية الرسول ﷺ السؤال في النوازل^(٣)، وقوله من حديث سعد بن أبي وقاص: أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرم فحرم من أجل مسألته^(٤).

قد نبّه الشارع إلى مسلك الحزم في إقامة الشريعة. ودليل ذلك قوله تعالى:

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣) المقاصد: ٣٨٦.

(٤) المقاصد: ٣٨٦.

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١). ومن الحديث قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(٢)، و«من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق»^(٣). كما دعا إلى الأخذ بالرخص.

الرخصة:

والرخصة في الاصطلاح الشرعي: تغيير الفعل من صعوبة إلى سهولة لعذر عرض لفاعله وضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، مقابل دفع المضرة العارضة الداعية لارتكاب الفعل المشتمل على المفسدة. ومثال هذا أكل المضطر الميتة.

وعرف الشاطبي الرخصة بقوله: هي مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كُلي^(٤). وبتتبع صور الرخصة نجد أنها ترجع أيضاً إلى عروض المشقة والضرورة. ولما قدمنا استثنيت من الأصل التشريعي صور وأحكام كإباحة السلم والمغارسة والمساقاة.

ومن الرخصة ما تقضي به الضرورة المؤقتة، تحقيقاً لمقصد شرعي كسلامة الأمة وإبقاء قوتها^(٥).

○ القسم السادس: من مقاصد الشريعة أن تكون نافذة في الأمة، إذ لا تحصل المنفعة المقصودة منها كاملة بدون نفوذها. وهذا راجع كما هو معلوم إلى الوازع الديني اختيارياً كان أم جبرياً وما

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩. (٢) المقاصد: ٣٥٠.

(٣) المقاصد: ٣٥١. (٤) المقاصد: ٣٥٦.

(٥) المقاصد: ٣٥٧ - ٣٦١.

ألحق به. ولذلك وجب على ولاة الأمور حراسة الوازع من الإهمال^(١) في نفوس المكلفين، والحرص على معالجة مختلف الأوضاع بالإصلاح.

الإصلاح والمصلحة:

لا مجال لتطهير المجتمعات ولا الأفراد، ولا سبيل إلى تخليصها مما يحيق بها في هذه الحياة من ضروب الانحراف وملاساته إلا بإصلاح الاعتقاد وتزكية النفس وتصفية الباطن وإصلاح العمل. فذلك هو الأساس لاستقامة الإنسان وأخذه بما تمليه عليه تعاليم الإسلام، وما وضعته التشريعات الإلهية لتقويمه. فإنه لا يسع المؤمن العاقل غير الاستناد إلى الإصلاح والقيام به.

والإصلاح يؤثر صلاحاً ومصلحة. ويكون بإزالة الفساد عن الشيء. والصلاح صيرورة الإصلاح نافعاً ومناسباً، والمصلحة غير الصلاح.

وفي الاصطلاح يُطلق اصطلاح المصلحة على معان كثيرة متقاربة. فالصلاح عند الغزالي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، وتلك هي مقاصد الخلق. ولا يتم لهم ذلك إلا بصلاحهم. ويطلق لفظ الصلاح على المصلحة بمعنى المحافظة على مقصد الشارع. وكل ما يقابل ذلك مما هو من قبيل تفويت الكليات الخمس أو بعضها يسمى مفسدة^(٢).

وعرفه الرازي بقوله: هو ما يوافق الإنسان تحصيلاً واتقاء. وفي التحصيل جلب للمنفعة، وفي الاتقاء دفع للمضرة.

(١) المقاصد: ٣٦٦ - ٣٦٩. (٢) المستصفى: ٢٨٤/١.

وتسمى المصلحة منفعة. وهي عبارة عن تحصيل اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، وبالعكس ذلك أطلقت المفسدة على الألم أو ما يكون وسيلة إليه^(١).

وهذه الطريق وما يتوصل إليه بواسطتها منزلة منزلة المسبب والسبب المتولدة عنه اللذة.

وأضاف العز بن عبد السلام في قواعده الكبرى: أن المصالح ضربان: حقيقي وهي الأفراح، ومجازي وهو أسبابها. والمعتد به من ذلك ما كانت المصلحة مرعية عند الشارع يقرها ولا يقتضي غيرها. فليس كل نفع معتبراً شرعاً. والمفسدة بعكس ذلك. وهي وصف للفعل يحصل به الفساد أو الضر دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد^(٢).



(١) الرازي. المحصول: ج٢، ق٣، ص١٤٦.

(٢) القواعد: ١٤/١.

الباب الثامن

مقاصد أحكام القضاء والشهادة

توطئة

قدّم صاحب المقاصد لهذا المبحث بيان توجّه الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها إليها، مميزاً بين ما هو من قبيل المقاصد، وما هو من قبيل الوسائل، ومفرّقاً بين هذين الطرفين بكون المقاصد هي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، وكون الوسائل عبارة عن الطرق المفضية إلى تلك المقاصد، نازعاً في هذا منزعاً فريداً لا يلتبس بالذريعة، ولم يسبقه لمثله سوى العزّ بن عبد السلام في قواعده^(١)، وشهاب الدين القرافي في فروقه^(٢). وقد نبه إلى ذلك بقوله: لم أر من سبق إلى عرض هذا في غير بحث سدّ الذرائع سوى ما ذكره العز بن عبد السلام في كتاب القواعد، وما أضافه إليه شهاب الدين القرافي في كتابه الفروق في الفرق الثامن والخمسين.

ثم رتب الشيخ على هذا قوله: وأنت ترى كلامهما مقتصرأ على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاسد. فغرضنا نحن أوسع، والفقّه إليه أحوج^(٣).

والمقاصد والحكم، التي شرعت من أجلها الأحكام، هي أكثر ما تضمنه القسم الثالث من صنوف المعاملات وضروب التصرفات،

(٢) الفرق: ٥٨ : ٣٢/٢ - ٣٤.

(١) القواعد: ١٢٣ - ١٢٩.

(٣) المقاصد: ٤٠١.

جاعلاً من صور ذلك التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام الذي تسوء به المعاشرة في مشروعية الطلاق.

ويتميّز قسم مقاصد القضاء والشهادة بطرح جملة قضايا، لفت إليها الإمام الأكبر النظر وهي أولاً الفقيه والقاضي. فهذا بعد مثافنته للعلم الشرعي، وممارسته للقضاء، تبرز مهارته بما اكتسبه من تجربة، وبما يتوقّعه من تطورات، ويتسم به من فهم وحزم.

ولاعتماد مصنّفه كله على العناية بإبراز المقاصد في كل مجال، نجده يتناول في هذا الباب عدداً من المواضيع أبرزها:

(١) المقاصد التي هي المحور الأساس لكل الأحكام وتصرفات الحكام.

(٢) جملة من القواعد الفقهية التي يُحتكم إليها في الإثبات والنفي والاختيار والترجيح.

(٣) الوزعة. وهي متفاوتة متنوعة بين دينية وجبلية وسلطانية.

(٤) التفريق بين السلطتين التنفيذية وهي الولاية، والسلطة القضائية وهي المحاكم.

(٥) الاجتهاد، والقضاء، والإجراءات الشرعية.

(٦) الآثار.

(٧) أقضية الرسول ﷺ.

(٨) المسائل: كالحقوق والائتمان.

(٩) الشهادات.

(١٠) العقوبات.

والمقاصد التي توجّج بها المؤلف موضوعات هذا الباب، في القضاء والشهادات كثيرة متنوّعة. صدرّ بها بحثه منبّهاً إلى ذلك بقوله: أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدها: أن يكون للأمة ولأمة يسوسون مصالحها، ويقيمون العدل فيها، ويُنفذون أحكام الشريعة بينها؛ لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به من تحديد كفيات معاملات الأمة، وتعيين الحقوق لأصحابها، إلا وهي تريد تنفيذ أحكامها وإيصال الحقوق إلى أربابها^(١).

وهذا المقصد الجليل والهدف السامي للشريعة معلّل بما هو منتشر بين الناس من ظروف وأحوال عبّر عنها المصنّف بقوله إثر ذلك: لأن الحقوق معرّضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرّضة لسوء الفهم وللجهل والتناسي^(٢). وإنما تزيل ذلك الشريعة بحملها الناس على الاستقامة.

وأكبر مقاصد الشريعة هو حفظ نظام الأمة، وليس يُحفظ نظامها إلا بسدّ ثلمات الهرج والفتنة والاعتداء^(٣).

ويتبع الشيخ رحمته الله ذكر هذا المقصد بمقصد آخر أساسه ما بنيت عليه الشريعة من هداية، وقام به السلطان من دعوة، وحثّ على الالتزام به من أحكام الشريعة، ودفع ورفع أسباب الغواية. ويثني المؤلف على ذلك بوجوب تعيين ولّاء لإقامة أمورها، وإيجاد قوة تعين على تنفيذ أحكام الشريعة بينها. وهذا ما يستوجب وجود حكومة وسلطان هما من لوازم إقامة الشريعة لئلا تتعرّض في بعض الأوقات إلى التعطيل.

(٢) المقاصد: ٥١٥.

(١) المقاصد: ٥١٥.

(٣) المقاصد: ٥٤٦.

ويَتَّجِه الشيخ إثر ذلك إلى غرضين هامين: الأول منهما ناتج عن العناية بالشرية، والثاني عن إحلال مهابتها في النفوس بجعل الآخذين بها المنتسبين إليها متمسكين بما تميّزت به من منهج في الحياة، ومحافظين على مقاصدها.

وقد جاء تصوير ذينك الغرضين في كتاب المقاصد بقوله: إن أهم المقاصد لتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها بثّ علومها وتكثير علمائها وحملتها. وذلك فرض كفاية على الأمة بمقدار ما يسدّ حاجتها، ويكفي مهماتها، في سعة أقطارها وعظمة أمصارها^(١).

ويعقب على بيانه هذا بالتأكيد على أن تحقيق تنفيذ الشريعة يكون بإيقاع حرمتها في نفوس الأمة. ويقينُ الأمة بسداد شريعتها، شريعة الإسلام، يقوم على الأدلة القاطعة بأنها معصومة لاستنادها إلى الوحي^(٢).

وهو ينبّه إثر ذلك إلى أن النظر في مثل هذا المهم ينبغي أن يكون منصباً على مقاصد الشريعة وما تقتضيه من إيصال الحقوق إلى أصحابها، على نحو ما رسمه الشرع تأصيلاً وتفريعاً. والذين يتولون هذا هم القضاة، وأهل شوراها، وأعوانهم، وما تتألف منه طرق أفضيتهم من بينات ورسوم^(٣).

ونظام هيئة القضاء كفيل بالإعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي، والدلائل على هذا كثيرة نجدها في الأحاديث والأخبار الواردة بكتب الأفضية والشهادات ودواوين السُّنة كالصحيحين وموطأ الإمام مالك وجامع الترمذي وسُنن أبي داود^(٤).

(١) المقاصد: ٥١٧.

(٢) المقاصد: ٥١٧.

(٣) المقاصد: ٥١٩.

(٤) المقاصد: ٥٢٠ - ٥٢١.

وكل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية كما نبه على ذلك القرافي في الفرق الثالث والعشرين بعد المائتين، لا يحل له أن يتصرّف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة. فيكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس بأحسن. والمرجوح أبداً ليس بأحسن، وليس الأخذ به بذلاً للاجتهاد^(١). وأصل هذه القاعدة قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢). وهي تستهدف مقصداً سامياً هو التمكن من رعاية المجتمع بتنقيته من الشوائب الضارة به، ونشر الحق والعدل فيه. ومن أجل هذا عاد الشيخ ابن عاشور يذكر بواجبات هيئة القضاء وبدور القاضي قائلاً: إن مقصد الشريعة من القاضي إبلاغه الحقوق إلى طالبها. وذلك يعتمد أموراً عديدة منها أصالة الرأي، والعلم، والسلامة من نفوذ الغير عليه، والعدالة.

ومن لوازم أصالة الرأي العقل، والتكليف، والفظنة، وسلامة الحواس.

والعلم، هو العلم بالأحكام الشرعية التي يجري بها القضاء فيما ولي عليه القاضي من نوازل. ومن اجتمع فيه من القضاة خصلتان: العلم والورع، تعيّن أن يكون أمثل العلماء الصالحين، وبمقدار قوة علمه يزداد ترّجّحه^(٣).

وسلامة القاضي من نفوذ غيره عليه شرطٌ لتحقيق حريته وقدرته على الوفاء بما يقتضيه استقلال القضاء، وهو ما يعرف في المصطلح المعاصر بمبدأ تفريق السلط. وفي هذا قال أشهب: إن من واجبات القاضي أن يكون مستخفاً بتوسّطات الولاة في النوازل، وشفاعتهم

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥٢.

(١) الفروق: ٣٩/٤.

(٣) المقاصد: ٥٢٢ - ٥٢٣.

فيها، وفي إنفاذ الحقّ عليهم وعلى ذويهم. وليس المراد بذلك أن يكون مستخفاً بحقوق الأئمة في تقرير الطاعة العامة^(١).

وإن في تحقق هذه السلامة ما يكفل للقاضي حسن القيام بدوره من الحرص على تحقيق العدل بين الناس.

والعدالة في القاضي هي الوازع الذي يزعه عن الجور في الحكم وعن التقصير في تقصي النظر في حجج الخصوم. فهو بحق، بثبوت هذا الوصف له يكون أميناً، معتزلاً بانتصاره للحق واستجابته لربه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٢). ويكون لهذا الوصف عظيم الاعتبار بجعله شرط صحة في ولاية القضاء. صرح بهذا ابن فرحون ناقلاً عن سحنون: وأما العدالة، في اعتبارها شرط صحة، فلأنه لا تصح ولاية غير العدل. فمن لا تجوز شهادته لا تصح ولايته. وقيل: تصح، ويجب عزله^(٣).

وجاء في المقدمات: أن العدالة مشترطة في صحة الولاية كالإسلام والحرية والبلوغ والعقل والذكورة على مذهبنا، والتوحد^(٤).

ومن بين الشروط والقواعد التي ذكرها الفقهاء في هذا الباب ما يدل على الغاية منه، وعلى القصد المطلوب من شرطه. ونوه صاحب المقاصد بصفات أخرى يتميز بها الموكّل إليهم أمر الناس في القضاء، وهي مما توحى به القواعد العامة المتصلة بالقضاء، أو بهيئته.

فيجب على الإمام أو الولي نصب القضاة لرفع التهاجر ودرء

(١) المقاصد: ٥٢٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٣) ابن فرحون: ١٨/١.

(٤) ابن رشد. المقدمات: ٢٥٩/٢.

النائب، ومنع الظلم ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١). وأضاف المؤلف: والنصيحة لكل مسلم استناداً إلى حديث جابر بن عبد الله الأنصاري قال: أما بعد فإنني أتيت النبي ﷺ قلت أبايعك على الإسلام؟ فشرط عليّ: والنصح لكل مسلم. فبايعته على هذا. وربّ هذا المسجد: إني لناصح لكم، ثم استغفر ونزل^(٢).

وقد جعلوا القضاء أمانة^(٣)، كما اعتبروا القاضي أهمّ أركان القضاء. فإن في صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحفّ به من أحوال^(٤).

ومن الإضافات الإجرائية ما يدلّ عليه قول الشيخ: سنخصّ بحثنا هذا بمقاصد الشريعة. وذكر أن الفقهاء ما زالوا يضيفون إلى أحكام المرافعات ضوابط وشروطاً كثيرة ما كان السلف يراعونها^(٥). وكان الولاية حين تولية أحد الفقهاء القضاء يجعلون ولاية الفقيه المقلد إنما تكون للفقيه في المذهب الذي تقلّده الناس الذين يقضي بينهم، فإذا كان في المصر أتباع لمذاهب كثيرة نصبوا فيه قضاة بعدد أتباع تلك المذاهب^(٦).

ومن خير ما ثبت في هذا الغرض أنه ليس من طريق لحمل طبقات الأمة على الاقتناع بأحكام القاضي غير الأخذ بالأصلح من مجموع أقوال العلماء^(٧).

(١) مغني الحكام: ٧؛ تبصرة الحكام: ١٣/١؛ مغني المحتاج: ٣٧٢/٤؛
مجموع الفتاوى ٣٥٥/٣٥.

(٣) المقاصد: ٥٢٧.

(٢) خ: ٢٠/١.

(٥) المقاصد: ٥٢٢.

(٤) المقاصد: ٥٢٢.

(٧) المقاصد: ٥٢٣.

(٦) المقاصد: ٥٢٣.

وأن ليس الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده محموداً إذا لم يكن الفصل قاطعاً لعود المنازعة، ومقنعاً في ظهور كونه صواباً وعدلاً^(١).

ومن أمثلة المقاصد في الإثبات والتوثيق، ما يعرف عندنا بالإجراءات الشرعية. ومنها ترجيح العلماء التصريح من القاضي في حكمه بمستنده تحقيقاً لنفي الحرج من الحكم الشرعي بقدر الإمكان^(٢).

وقديماً اتخذ قضاة الإسلام دواوين لكتب ما يصدر عنهم من آجال، وقبول بيّنات ونحو ذلك، لتكون مذكرة للقاضي وللمن يجيئ بعده، فيبني على فعل سلفه لكيلا تعود الخصومات أنفاً، وربما كتبوا ذلك كله بشهادة عدلين^(٣).

ومن المقاصد توثيق المشهود به وحفظه، وأداؤه عند الاحتياج إليه. وذلك يقتضي كتابة ما يشهد به الشهود، وكتابة التوثقات إذا كان الحق من شأنه أن يدوم متداولاً مدةً يبيد في مثلها الشهود. ولذلك تعيّنت مشروعية كتابة التوثقات. قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾^(٤) واتصل عمل المسلمين في الأقطار كلها بكتابة التوثقات في المعاملات كلها، مثل رسوم الأملاك والصدقات، وكذلك إثبات صحة رسوم التملك والتعاقد بمثل وضع الختم والخطاب عليها إعلاماً بصحتها^(٥).

(٢) المقاصد: ٥١٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(١) المقاصد: ٥٣٦.

(٣) المقاصد: ٥٤١.

(٥) المقاصد: ٥٤٥.

وقد اهتم العلماء والفقهاء، من حين بدأ اجتراء الناس على الحقوق تدريجياً، بوضع أساليب في إجراء الخصومات، لقطع الشغب ومَحَقِّه وتحقيق الحق. وأول ذلك البحث عن أحوال الشهود.

قال علماء المدينة: إن اليمين لا تتوجه على المدعى عليه حتى تثبت الخلطة، أو يكون المدعى عليه ظنينا أي متهماً^(١). وحين تطرق التهمة إلى الحاكم في قضائه تزول حرمة القضاء من النفوس.

أما العقوبات فأول ما يطالعنا منها عند صاحب المقاصد: أن الزواجر والعقوبات والحدود ما شرعت إلا من أجل إصلاح الأفراد الذين منهم يتقوم مجموع الأمة^(٢).

ومقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجنة^(٣).

ومن المحقق أن في إقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة ما يُؤيس أهل الدعارة من الإقدام على إرضاء شياطين نفوسهم في ارتكاب الجنايات^(٤).

ولطول هذا البحث وكثرة المقاصد المعروضة فيه نقتصر على النظر في قضايا أولها المؤلف أهمية بالغة، وهي علم القاضي، وتوليته وعزله. وكلها معلل بالأهداف والمقاصد المرعية المترتبة عليها أحكامها.

(٢) المقاصد: ٥٤٦.

(١) المقاصد: ٥٣٨ - ٥٣٩.

(٤) المقاصد: ٥٥٠.

(٣) المقاصد: ٥٤٧.

تولية القاضي :

لعلو منزلة القضاء، وجعله أمانة في المجتمعات الإنسانية ولها، ولاعتبارهم القاضي أهم أركان القضاء، إذ في صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحفّ به من أحوال كما قدمنا. تعرض أكثر الفقهاء في كتبهم، في أبواب القضاء والشهادات، وفي مصنفاتهم الخاصة بهذه المرتبة السنية وهي أدب القاضي، إلى ذكر جملة من الصفات أو الشروط التي يلتزمون بها في تولية القضاة.

فمن جملة النصوص المعرّفة بواجب الولاية في اختيار مَنْ يصلح لهذا المهم الذي يتوقّف عليه تبين الحقوق وإسنادها إلى مستحقيها، قول الإمام ابن تيمية: يجب على ولي الأمر البحث عن المستحقين للولايات، من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة.. فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين، من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل، فيما تحت يده في كل موضع، أصلح من يقدر عليه^(١).

وقد تتبعنا أقوال الأئمة في كثير من المذاهب فوجدناها تشترط لولاية القضاء شروطاً صحيحة متفقاً عليها إجمالاً. وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، وسلامة الحواس، والعلم بالأحكام الشرعية، والعدالة. وشروط مختلف فيها كالذكورة، والاجتهاد.

ولم يكن يعنينا في هذا المحل غير شرط العلم الذي يتعين تحريره لضبط الرأي الشرعي فيه. ولا يتم ذلك إلا بالنظر في أحوال المجتهد والعالم والمقلّد، والعامي أو الجاهل.

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ٢.

(١) أما المجتهد فهو من يبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بالنظر المؤدّي إليها. ورجّح ابن السمعاني، على هذا التعريف، قولَ بعضهم في الاجتهاد: هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه. فهو أليق بكلام الفقهاء. ووضع علماء الأصول شروطاً للمجتهد منها: الإسلام، والعلم باللسان وبالكتاب، وبالناسخ والمنسوخ، وبالسنة، ومواضع الإجماع، وأن يتوافر له صحة الفهم وحسن التقدير، وسلامة الاعتقاد، وإخلاص النية.

والاجتهاد بالنسبة للقضاء يُطلق على المسلك الذي يتبعه القضاة في أحكامهم، سواء منها ما يتعلق بنصوص الشرع، أم باستنباط الحكم الواجب تطبيقه عند عدم النص، وخاصة في البلاد التي لها قانون مدوّن جامع. وإنما يتقيّد الحاكم باجتهاد المحاكم العليا التي تتقيد بدورها باجتهادها السابق. وتُمثل في الواقع هذه الاجتهادات العرف العام^(١).

وقال العطار محدداً وظيفة الاجتهاد: لا يقبل الاجتهاد من المجتهد أو من غيره إلا إذا اتفق مع قواعد هذا المهم. ويحصر أدلة هذا العلم في أدلة الأحكام الشرعية ومصادرها في القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصلحة المرسلّة والذرائع والاستصحاب وشرع من قبلنا^(٢).

(٢) وأما العالم المقلّد الذي يُعدّ في الدرجة الثانية بعد المجتهد، فهو ضدّ الجاهل. دليل ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

(١) د/ صبحي المحمصاني. فلسفة التشريع الإسلامي: ١٤٤.

(٢) عبد الناصر توفيق العطار. الوجيز في تاريخ القانون: ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٩.

والعلم يُطلق على إدراك المسائل. ولهذا السبب قالوا: الفقه هو الفهم، ويُطلق على المسائل نفسها، وعلى الملكة الحاصلة للمتمرس به وبقضايها. وعلى هذا النحو قالوا: العلم هو الوجود الذهني، إذ لا يعقل ما هو معدوم صرف بحسب الخارج كالممتنعات^(١).

واعتمد الماوردي على نفي مساواة العالم بغيره في الآية، لأنها وردت مورد الزجر، فأصبح الزجر أمراً في معنى الأمر بالعلم ونهياً عن الجهل.

وبحكم هذا التفسير أو الاتجاه في وصف القاضي يصبح المقصود من العلم العلم بأصول الأحكام التي نصّ عليها معاذ في حديث: «كيف قضيت»؟^(٢).

وإذا كان العالم المقلّد هنا هو الفقيه في اصطلاحاتنا الشرعية، فإن هذا الفقيه هو من يكون ذا علم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، والفقه هو نفس هذه الأحكام التي نحتاج في معرفتها إلى التأمل والفهم، وبعض من الاجتهاد وإعمال الرأي^(٣).

(٣) وأما العامي الذي يمكن اعتباره في الدرجة الثالثة بعد المجتهد والفقيه في بعض المذاهب، والذي قد تقتضي المصلحة وجوده، فهو من لا يستطيع أن ينهض بأعباء القضاء على وجه قريب من المطلوب إلا بواسطة الاستشارة والجنوح إلى أقوال من سبقه من

(١) القنوجي: أبجد العلوم: ٢، (٢١)، ١، ١٤.

(٢) الماوردي: أدب القاضي: ٢٧٢/٢.

(٣) د/ محمد سلام مذكور. مناهج الاجتهاد: ٢٣ - ٢٤.

الفقهاء والمفتين . وأكثر المذاهب لا تبيح تقليده خطة القضاء لأنها وإن صحّت نسبته إليها فإن جهله يحول دون قضائه بالحق، ويقع الحكم منه باطلاً من حيث لا يشعر. قال الماوردي: ويدخل في الوعيد لأنه قَضَى على جهل^(١).

وبنظرة سريعة إلى المذاهب الأربعة يمكن التفريق بينها في شأن العلم.

فالحنفية، وإن كانوا لا يعتبرون العلم شرط صحة في تولية القضاء بل شرط نذب واستحباب؛ منقسمون إلى فريقين:

الأول: يجيز تقليد العامي القضاء، لأنه قد يحكم بعلم غيره باعتماده في هذا المهم فتاوى وأحكام من تقدمه من القضاة فيقضي بها.

الثاني: لا يقبل تقليد العامي القضاء بحال. فتوليته وإن جازت شكلاً عند أصحاب الفريق الأول فلا ينبغي أن يتصرف بحكم هذا التقليد في قضايا الناس، لما يترتب على تصرفه هذا في الأحكام من إضرار بالمجتمع، وجور على الخلق. وهذا باطل شرعاً لا يقبل تبريراً، ولا يمكن القيام به لما فيه من ردّ وإبطال لحديث معاذ، ولمخالفته إقرار الرسول ﷺ لمعاذ، ورضاه بما ذكره من الأصول التي تبعها القاضي مطمئناً. فهو إما أن يحكم بالكتاب، وإما أن يحكم بالسنة، وإما بما يلتمسه من مصادر التشريع الأخرى. ولا يتأتى هذا للعامي إذ هو مقطوع الصلة بهذه المصادر وبالوجوه الثلاثة من الحكم، فأين سبيله إليها؟! . وقد توعد رسول الله ﷺ هذا النوع من

(١) أدب القاضي: ٦٣٩/١.

المستخفين بحقوق الخلق قائلاً: «القضاة ثلاثة: قاضي في الجنة، وقاضيان في النار»^(١). ويدل هذا على أن القضاء بغير علم مدرجة للحكم بالباطل، وللوقوع في الظلم ولو من غير شعور أو توقع.

وقالت الشافعية: الشرائط المعتمدة في تولية القضاء عشرة. وذكرها منها الاجتهاد. والاجتهاد هو العلم بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقوال العلماء ولسان العرب^(٢). فلو لم يصل القاضي باجتهاده إلى حكم الحادثة ففي جواز تقليده وجهان:

الأول: قول ابن سريج: يجوز أن يقلد فيها للضرورة، ويحكم لأنه ما من عالم إلا وتُشكل عليه أحكام بعض الحوادث.

الثاني: قول المروزي: لا يجوز أن يقلد في قضائه، ويستخلف عليها من يحكم باجتهاده، إن ضاق وقت الحادثة. وذلك الحاكم ملزماً، فلا يجوز أن يلزمه ما لا يعتقد لزومه.

قال المزني: قال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ولا يشاور إذا نزل به المشكل إلا عالماً بالكتاب والسنة والآثار وأقوال الناس والقياس ولسان العرب^(٣).

والمجتهد ثلاثة أقسام: مجتهد مطلق، ومجتهد مذهب، ومجتهد فتوى.

واشترطت الحنابلة الاجتهاد أيضاً فيمن يلي رتبة القضاء، وأولوا الأمر أعدل المقلدين وأعرفهم عند غياب المجتهد حتى لا

(١) د: ٥/٤؛ ت: ٦١٣/٣؛ ج: ٧٧٦/٢.

(٢) الموسوعة الفقهية: ٢٩٣/٣٣.

(٣) الماوردي. الحاوي الكبير: ١٠٣/٢٠.

تسقط الأحكام ولا يختلّ النظام. واشترطوا في المجتهد أن يقتصر في الاجتهاد على مذهب إمامه للضرورة. فإن كان مقلداً جرى على نفس المهيع الذي عمِلَ به الناس من مدة طويلة^(١).

وذهبت المالكية إلى اشتراط العلم في تولية القاضي. وقالت: ينبغي أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية التي ولي القضاء بها، ولو مقلداً لمجتهد على المعتمد، خلافاً لخليل^(٢).

وتوسّع الإمام الأكبر في بيان اشتراط العلم للقاضي في مذهبه عند المالكية وقال: الشرط الأول الاجتهاد إن وجد، وأن يكون صاحبه، أي المجتهد، مشتهراً بذلك، وسلّمت له مرتبة الاجتهاد من طائفة علماء عصره.

ثم عقّب على هذا الرأي بقوله:

(١) إن العالم المقلّد لمذهب مجتهد مشهور، العالم بالأدلة لا يقصرُ في استحقاقه القضاء عن المجتهد. وولاية الفقيه المقلّد إنما تكون للفقيه في المذهب الذي تقلّده الناس الذين يقضي بينهم.

(٢) وجوب استحضار القاضي للأحكام الشرعية في المسائل الكثيرة النزول، وأن يكون مقتدراً على الإطلاع على أحكام والنوازل ونوادرها، عند دعاء الحاجة إليها، بسهولة.

ونقل لنا الإمام بعد هذا عن ابن القاسم أنه لا يُستقضى من ليس بفقيه. ومضى يصوّر درجات القضاة مومئاً إليها بعدُ بذكر ما يحصل للقاضي بها من العلم التام الكفيل بنجاحه في مهمته. فيروي عن أصبغ وأشهب ومطرف وابن الماجشون: أنه لا يصلح أن يكون

(١) كشف القناع: ٢٩٥/٦ - ٢٩٦.

(٢) الدسوقي: ١٢٩/٤؛ الشرح الصغير: ١٨٧/٤.

القاضي صاحب حديث لا فقه معه، ولا صاحب فقه لا حديث معه، مؤذناً بالحاجة الأكيدة إلى جمع كل هذه المعارف والفنون: الفقه وأدلته، والأحكام ومراتبها جمعاً يثبت لديه ما ينشأ له بذلك من ملكة يتفوق بها على غيره من الفقهاء. ويقابل ما ذكرناه من آراء في اشتراط العلم للقاضي، تصحيحاً لولايته، وتمكيناً له من الوفاء بواجبه عند فصل النزاعات قولُ قاضي مصر نفيس الدين بن شكر: إنه يجوز تولية المتأهل لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها. حكى ذلك ابن راشد القفصي عنه في كتابه الفائق، مؤيداً هذا بقوله: لا يلزم المجتهد أن يكون حافظاً لآيات الأحكام.

وهاتان في واقع الأمر قضيتان:

قضية حفظ المجتهد لآيات الأحكام. قال الشيخ رحمته الله مثنياً على كلام صاحب الفائق: وكلام ابن راشد هو الصواب، لأن المجتهد غير مطلوب بفصل القضاء بين الناس. فإذا ولي المجتهد القضاء كان الشرط فيه أضيّق من شروط مطلق مجتهد.

وفي قضية تولية المتأهل لمعرفة استخراج المسائل من مواقعها للقضاء، لم يُسَلِّم ابن راشد بمقالة ابن شكر القاضي تسليمًا مطلقاً بل رفض موافقته على ذلك بقوله: وفي هذا من التضييق على الخصوم، لأنه يطيل عليهم فصل نوازلهم حتى يفهمها. وفيه وسيلة إلى تولية الجهال. اهـ^(١).

عزل القاضي:

العزل التنحية، أو إنهاء الولاية. ومحلها أن تكون الولاية في

(١) المقاصد: ٥٢٤، ٥٢٥.

مظنة المصلحة. ولا يكون العزل إلا لمظنة المفسدة. فجميع تصرفات
الأمراء منوطة بالمصالح كما بيّنا^(١). وإن حفظ حرمة المناصب
الشرعية، وإعانة القائمين بها على المضي في سبيلهم، غير وجلين
ولا مغضوبين لمن أكبر المصالح^(٢).

وورد في المقاصد عند الحديث عن إنهاء ولاية القضاة ما
نصّه: تكلم العلماء في عزل القاضي، وتردّت أنظارهم في ذلك،
بناء على اعتباره وكيلاً عن الأمير من جهة، وعلى وجوب حرمة هذا
المنصب في نظر الناس من جهة أخرى. وهي مسألة لها مزيد تعلق
بالسلامة من نفوذ غيره عليه، لأن العزل غضاضة عليه، وتوقعه ينقص
من صرامته إن لم يغلبه دينه^(٣).

وبعد التقديم لهذه الولاية وما يعترى المنتصب لها من أحكام،
وما ينبغي أن يُرعى فيها من ذمام له وللقضاء، يَنقُلُ إلينا المؤلف
جملة من الآراء المتقاربة حيناً، والمتباعدة أخرى. فيصوّر موقف
بعض الأئمة ووجهات أنظارهم فيما صدروا عنه من أحكام. فمن
ذلك ما ذكره عن المازري من قوله: إن عُلِمَ القاضي وعدالته
ولم يقدر فيه قاذح لم يعزل بالشكّية، وسئل عن حاله بسببها سراً.
وذكر بعد هذا - فيمن لم تتحقق عدالته - أن أصبغ قال: يُعزل، وقال
غيره: لا يُعزل. وتعرّض بعد ذلك لما جرى عليه السلف وما رواه
من كلام ابن عرفة أحد المحققين من علماء المالكية، قال: إن في
عزل القاضي توهيناً لحرمة منصبه، على أنه قد صار، فيما بعد عصر
السلف، لصاحب الخطة حق في بقائها، نظراً لضعف آراء وعدالة

(٢) المقاصد: ٥٢٩.

(١) انظر الفروق: ٣٩/٤.

(٣) المقاصد: ٥٢٧.

الأمرء الذين يولون القضاة. ولم يكن هذا على إطلاقه، فقد عقب عليه الخطاب بقوله: ويجب تفقد الإمام له حال قضائه فيعزل من في بقائه مفسدة وجوباً وفوراً^(١).

ولم يحفظ أن عمر عزل قاضياً أصلاً. وهذا خلاف ما أورده البيهقي في سننه^(٢) مع كونه عزل الأمرء بمجرد الشكية. عزل سعد بن أبي وقاص، وخالد بن الوليد، وشرحبيل. وأضاف إلى هذا: أنه لم يثبت أن رسول الله ﷺ عزل قاضياً ولا أبا بكر عزل قاضياً أيضاً^(٣).

وفي ختام هذه الإفادات التي ظفرنا بها من المقاصد ختم الشيخ حديثه عن العزل ببيان اصطلاح بني حفص قائلاً: إنهم كانوا لا يبقون أحداً في حالة القضاء أكثر من ثلاث سنين^(٤). فرد هذا القول واعتبره خطأ في التصرف^(٥).

والعزل ثلاثة أنواع:

الأول: أن يعزل القاضي نفسه.

الثاني: أن يعزل بموت الإمام أو بعزله عن الإمامة.

الثالث: أن يكون عزل القاضي من طرف الإمام.

أما عزل القاضي نفسه رغبة منه في ذلك، فإنه يكون بصريح

(١) مواهب الجليل: ١١٣/٦.

(٢) ١٠: ١٠٨؛ كتاب آداب القاضي، عن ابن سيرين أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: لأنزعن فلاناً عن القضاء ولأستعملن على القضاء رجلاً إذا رآه الفاجر فرقه.

(٣) المقاصد: ٥٢٧.

(٤) المراكشي: تاريخ الدولة الموحدية والحفصية: ٤٤.

(٥) المقاصد: ٥٢٨.

قوله، أو بعزله بالكتابة إلى الإمام. ووجه ذلك أن القاضي بمنزلة الوكيل وللوكيل عزل نفسه.

وذهبت الحنفية إلى أنه يعزل بعد سماح الإمام له بذلك لا قبله^(١).

وقالت المالكية: لا يتم عزله إلا بشرط عدم تعلّق حق لأحد في قضائه، حتى لا يؤدي عزله إلى حصول ضرر لمن التزم القضاء بينه وبين خصمه^(٢).

وأما عزل القاضي بموت الإمام، أو بعزله عن الإمامة فلا يصحّ، لأن الخلفاء ولّوا حكاماً في زمانهم، فلم ينزلوا بموتهم، ولأن في عزل القضاة بموت الإمام ضرراً على المسلمين. فإن البلاد تتعطل من الحكام، ولأن القاضي لم يتولّ لمصلحة الإمام بل لعامة مصلحة المسلمين^(٣).

وأما عزل القاضي من قبل الإمام فله حالتان:

إذا توافرت شروط القضاء فيه، وليس فيه ما يوجب عزله، فقليل: يملك الإمام عزله، وقيل: لا.

واختلف الفقهاء في هذا على ثلاثة آراء:

الأول: يملك الإمام عزله مطلقاً. فإذا عزله نفذ عزله. وهو رأي الحنفية وأحد رأيي الحنابلة. ودليلهم ما قدمنا الإشارة إليه من تصرّف الخلفاء الراشدين في ما هذا شأنه.

(١) الفتاوى الهندية: ٣٢٨/٢. (٢) التبصرة: ٦٢/١.

(٣) بدائع الصنائع: ١٦/٧؛ الخرشي: ١٤٤/٧؛ مغني المحتاج: ٣٨٣/٤؛ المغني: ١٠٣/٧.

الثاني: يملك الإمام عزل القاضي لسبب من الأسباب التالية:

(١) حصول خلل من القاضي ولو بغالب الظن. ومن ذلك كثرة

الشكاوى منه.

(٢) ألا يحصل منه خلل، ولكن يوجد من هو أفضل منه لتلك

الولاية. فيجوز العزل تحصيلاً لتلك المزية للمسلمين بتولية من هو أفضل منه.

(٣) ألا يحصل منه خلل، وليس هناك من هو أفضل منه، لكن

في عزله مصلحة للمسلمين كتسكين فتنة.

وعزل الإمام القاضي دون حصول هذه الأسباب إثم. واختلفوا

في تنفيذ عزله في تلك الحالة.

فإمام الحرمين يرى التنفيذ وهو الأهم. وعلّلوا هذا الحكم

بمراعاة أمر الإمام، إلا أن لا يوجد من يخلف المعزول في القضاء بين الناس، فيتعين إبقاؤه وعدم عزله.

وقال آخرون بعدم النفاذ لعدم وجود الخلل أو المصلحة. وهذا

رأي الشافعية. وبه قالت المالكية، لكنهم احترزوا فذهبوا إلى وجوب عزله إن تحققت المفسدة في بقاءه، ويستحب إن حُشيت مفسدته^(١).

الثالث: عدم جواز عزله مطلقاً. وهو الرأي الثاني للحنابلة.

وقالوا: إن تولية القضاء أمر تعود مصلحته للمسلمين. فلم يملك الإمام عزله، كما لو عقد النكاح على موليته فإنه لم يكن له فسخه^(٢).



(١) الفتاوى الهندية: ٣/٣٠٧.

(٢) المغني: ٩/١٠٣؛ المبدع: ١٠/١٦؛ الخرشي: ٧/١٤٦.

الباب التاسع

الغرض من مقاصد الشريعة

الفصل الأول

المقاصد والتجديد

مع علم مقاصد الشريعة:

الموضوع الأساس لعلم مقاصد الشريعة هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، كما سبق بيانه، ذكر ذلك الشيخ في كتابيه مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ولفت إليه النظر أيضاً في كتب أصول الفقه عند حديثه عن المناسبة والإخالة من مباحث المسالك ونحوها. وقد عدّوا من ذلك مباحث كثيرة، لها اتصال بالمقاصد وإن كانت تبحث أساساً في كتب علم أصول الفقه. وهي المصالح المرسلة والمتواتر والمعلوم بالضرورة وحمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب، أو اختلفاً^(١). وأشار الإمام إلى مقاصد أخرى كثيرة وردت في طوابع الأبواب من كتب علم أصول الفقه، تعتبر من مقاصد أنواع المشروعات. وهي بلا شك دون مقاصد التشريع العامة^(٢).

ونقد صاحب المقاصد علم أصول الفقه بما عرفناه عن طريقه من أسباب أوجبت ضعفاً أو نقصاً في هذا العلم، أو أوجب اختلافاً في تعاطيه. من ذلك:

(٢) المقاصد: ١٠ - ١١.

(١) المقاصد: ١٥.

أولاً: توسيع علم أصول الفقه بإدراج ما لا يُحتاج إليه فيه، حيث قصدوا منه أن يكون علم آليات الاجتهاد، فضمّنوه مسائل كثيرة من علم المنطق والكلام والعربية والأحكام.

ثانياً: تأخر تدوين علم أصول الفقه على تدوين الفروع. وقد أدى هذا إلى ما زاد به الاختلاف بين المذاهب، بظهور كثير من التعارض، وحمل المؤلفين عند حصول ذلك منهم، أو عند أخذ أحدهم بغير ما يجري على أصول مذهبه على القول بأن فلاناً خالف أصله، وفلاناً طرد أصله. وربما قال كما عبر عن ذلك البخاري في تعليقاته على مثل هذه الحال ناقض فلان أصله. وهو في الحقيقة ما خالف ولا طرد، وإنما تأصل الأصل من بعد الفرع.

ثالثاً: تضمّن علم أصول الفقه مسائل خارجة عن حدّه، لا علاقة لها بموضوعه. وذلك كالتساؤل عن حال النبي ﷺ هل كان متعبداً بشرع قبل نبوءته.

رابعاً: الغفلة عن إيراد مقاصد الشريعة، إذ لم يدوّنها في الأصول. وهي الأخرى بأن تكون الأصل الأول.

ومن ثم استدرك أبو إسحاق الشاطبي، على الأصوليين، فخصّ جزءاً من كتابه الموافقات بالتعريف بالمقاصد الشرعية، وبحث قضاياها في الجزء الثاني منه.

خامساً: ما انتشر بين الفقهاء من قعود وكسل حُرّموا به الاجتهاد في القضايا المستجدة التي كان عليهم شرحها لأهل الملة، حتى يأخذوا بها، مقدّمين لها على غيرها، حمايةً لشريعة ربنا، وتمسكاً بأصول هذا العلم وقواعده.

وقد عُدّت قوادح أخرى أسرع إلى هذا العلم مع توالي ما مرّ

به من مراحل تاريخية، وجرت بالحديث عنها الألسن. وهي في جملتها ترجع إلى عدم الأخذ بالقياس الكلّي والاكتفاء بالجزئيّ منه^(١).

والموضوع الأساس هو ما نبّه إليه الإمام الأكبر عند تعريفه للمصالح المرسلة.

وقد تقدّم الإمام الأكبر باقتراحه العلمي الدقيق طالباً أولاً تجديد علم أصول الفقه على أساس تطويره^(٢) وجعله صالحاً للاستفادة منه والاستعانة به في استنباط الأحكام وضبطها، وفي حرصه ثانياً على المصالح ضبطاً لأحكامها. فقد قضى العلماء ردحاً من الزمن يعملون على تحكيم علم أصول الفقه في المنازعات والاختلافات كما فعل القدامى من علماء الدين أو الفقه فلم يظفروا بطائل.

وفي هذه الفترة ظهرت الدعوة مرّة أخرى إلى تطوير علم أصول الفقه وتجديده، والتزم الشيخ تدارك علم أصول الفقه مما لأمسه من ضعف، وخالطه من مسائل لا صلة له بها، ومحاولة تطويره تطويراً علمياً واضح المعالم وصفه به في التمهيد من مقدمة كتاب المقاصد^(٣). وإن اختيار هذا المنهج لتطوير علم أصول الفقه، أو جعله وعلم المقاصد علماً واحداً، ليضع به الإمام خطة لمن يأتي بعده حتى اليوم ممن يحاول التجديد. وتمثل هذه الخطة على النحو الذي يراه، أو على وجه قريب منه فيما يزيل ما تراكم على علم أصول الفقه من إضافات كان ينبغي حذفها.

(١) أليس الصبح بقريب: ٢٠٣ - ٢٠٥. (٢) المقاصد: ٢١ - ٢٢.

(٣) المقاصد: ٢٢ - ٢٣.

ومما دعا الإمام إلى الإقبال على تجديد علم أصول الفقه ما أوحى به السُّنة النبوية الشريفة، التي عن طريقها حدّد علماء الدين والملة حقيقة التجديد وذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١).

النزوع إلى التجديد عند ابن عاشور وغيره من العلماء:

التجديد للدين كما عرفه الإمام الأكبر: إرجاعه إلى حالة الجِدَّة، أي الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره. وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كانت متماسكة أجزاءه، واضحاً رُواؤه، مترقياً ماؤه^(٢).

وعرفه من العلماء العلقمي والمناوي وأبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي وغيرهم.

قال المناوي في تعريفه: يجدد لها دينها؛ أي يُبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصُر أهله، ويكسّر أهل البدعة ويذلهم. قالوا: ولا يكون المجدد إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة^(٣).

واختار العلماء والأئمة من اعتبروهم مجدّدين، واختلفوا في اختياراتهم بحسب تصوّراتهم لما ثبت لهذه الصفوة أو تلك من أوصاف تؤهلهم لهذه المرتبة المنيفة. ووضع الشيخ الإمام رسالة في هذا الغرض أغنى عن ذكرها هنا ما أوردناه في القسم الأول من هذا الكتاب، عند عرضنا لآثار المؤلف.

(١) د: ٤/٤٨٠، ع ٤٢٩١؛ كم: ٤/٥٢٢.

(٢) مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ٢٧٧.

(٣) فيض القدير: ٢/٢٨١.

أول المجددين للدين في نظر صاحب المقاصد هو الإمام مالك بن أنس:

قال الشيخ ابن عاشور إثر الحديث عن فقهاء المدينة ورواتها: ثم انحصر علمهم في مالك بن أنس عالم المدينة، فأزبد عنده ذلك المخض، وأفصح عن الخالص المحض، وانفرد في زمنه بحمل السنة الصحيحة، وعرض المرويات على محك النقد. وكان اعتماده في النقد على معايير ثلاثة:

- عمل أهل المدينة.

- قواعد الشريعة.

- وصفات الرواة.

ولم تجتمع هذه المعايير لغير مالك في عصره ولا قبل عصره. كان ظهور مالك في أوائل القرن الثاني في حدود سنة ١١٢؛ لأن مالكا قد نبغ وهو شاب، وكانت ولادته سنة ٩٣ أو ٩٦، فيكون في حدود سنة ١١٠ قد بلغ الحلم أو تجاوزه.

وفيه تأول أهل عصره حديث رسول الله ﷺ: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون أعلم من عالم المدينة»^(١).

قالوا: وفيه إشارة إلى مالك بن أنس. ذهب إلى هذا سفيان بن عيينة وابن مهدي ويحيى بن معين وابن المديني، وجمع كثير^(٢).

إمام الحرمين:

سبق الإمام ابن عاشور إلى دعوة التجديد لعلم أصول الفقه إمام

(١) حَم: ٢٩٩/٢؛ ت: ٤٧/٥، ع: ٢٦٨٠؛ كم: ٩٠/١ - ٩١.

(٢) مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ٨٩.

الحرمين عبد الملك الجويني . ذكر ذلك الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، منوهاً بعلمه وبمنهجه في تجديد علم أصول الفقه .
قائلاً: إن التجديد الذي أبرز ثوابته ومعالمه الواضحة، التي لا يعزب عن المتخصّصين الذين يعيشون على الفكر الأصولي في مدوّناته ومصادره الأصلية. . ، هو كما يقتضيه الإنصاف بالحكم ما تفرّد به إمام الحرمين، في هذا المجال بكل ما قيل، بل والأحرى أن يعدّ كتابه البرهان في أصول الفقه مشروعاً لتجديد هذا العلم، بكل ما يعنيه التجديد موضوعاً ومضموناً وشكلاً أيضاً في صورة غير مسبقة وغير ملحوقّة، أنموذجاً رفيعاً لتحقيق هذه الغاية^(١) .

ثم ذكر الأستاذ الدكتور في حديث طويل عناصر تجديد الفكر الأصولي . وجعل منها:

(١) التسليم التام لأصول الشريعة وإبقاؤها على الرأي .

(٢) التحليل الموضوعي وتصويب المجتهدين في المظنونات .

(٣) تفهم آراء المخالفين وإنصافهم .

(٤) كيفية استخلاص الرأي الصحيح .

(٥) إعطاء كل موضوع خاصيته وعدم اعتباره بغيره .

(٦) إحكام صياغة حدود المصطلحات الأصولية .

وذيل هذا البحث بقوله: بهذا يكتمل الفكر الأصولي:

الموضوع والمضمون والمنهج . ولا يسلم كل هذا إلا بالخلو عن العوائق والموانع التي تناولها العرض آخر هذا البحث . وقد عُدّ منها في هذه الرسالة:

(١) أبو سليمان . الفكر الأصولي: ٥٤٦ - ٥٤٩ .

التعصب المذهبي، وإساءة فهم رأي المخالفين، والتأويلات البعيدة، وإهمال المقاصد، وعدم اكتمال بحث المسائل.

وللتجديد عند إمام الحرمين عناصر وركائز. فلا يتم إلا على أصول ثابتة ونصوص موثقة، ولا يكون على مجرد أمثلة غير مسلم بثبوتها.

وتلقّف الدعوة إلى التجديد عدد كبير من رجال الفكر وأهل العلم في عصرنا هذا، لم تتحد في ذلك أسباب القيام به عندهم، وتعرضت فئة منهم إلى الفتنة لوقوعها في محاذير، وترديها بسبب توجيهات المستشرقين وإيهامات مقالات غير ذوي الاختصاص في مهامه خطيرة.

التطور والتجديد:

فرق العلماء والكتاب المعاصرون في تعريفهم بين التطور والتجديد:

فالتطور الذي ينادون به، أساسه أن العقل الإنساني لا يقف قط، والمعرفة تسير دائماً إلى الأمام. وأما التجديد فهو يجري في رأي الإنسان عن العالم ليستقرّ في ترجمة جديدة إعادة تقدير الحقائق الأساسية للعقيدة.. وهذه المميّزات يجب ألا تفرض على العقيدة من الخارج، بل يجب أن تنمو داخل نظام الاعتقاد ذاته. وبغير هذا لا تستطيع تلك التفسيرات أن تقنع المسلمين الآخرين^(١).

والتطور مسألة حتمية في كل شيء. وكل شيء يتطور: تتطور البيئة، ويتطور سكان البيئة من الأحياء. فلا عجب إذن أن يكون

(١) فضل الرحمن مريم جميلة: ٨٤.

قانون هذه البيئة الاجتماعية هو التطور. ولن تقف حركة التطور الكوني والإنساني إلا حين تقف عجلة هذه الحياة الأرضية البشرية ونواميسها كلها، وتدع المكان لحياة أخرى في عالم جديد، له خصائص جديدة ترشحه للثبات والخلود^(١).

وحقيقة التجديد لا تعني لدينا، نحن المسلمين، غير السعي للتقريب بين وقائع المجتمع المسلم في كل عصر وبين المجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه الرسول ﷺ. وذلك هو المطلوب لغةً، والمقصود عملاً وديانةً. وليس من التجديد في شيء المفهوم الذي تقدمه العصرانية. وهو ما شاع عند أولي الظن كأثر من آثار مواجهة الحضارة الغربية للإسلام. فهي تقدم خليطاً من الإسلام ومن جاهلية الغرب، وتجتهد في إيجاد المواءمة بينهما، وتعتمد بذلك أسلوب التحوير والتأويل لتعاليم الإسلام، وأسلوب التنازلات والتسويغ باسم الاجتهاد^(٢).

التجديد بين اتجاهين تحيط بهما محاذير:

برز اتجاهان خارجي وداخلي، متحامل ومستسلم. ينطق بالأول التوجيه الغربي لحركة التجديد الفقهي بل الفكري الإسلامي.

فهذا أحد المستشارين الإنجليز بوزارة الخارجية يقول في كتابه إلى أين يتجه الإسلام؟: يبدو للنظرة الأولى أن الجمهرة العظمى من المسلمين لم تتأثر بمؤثرات دينية أوروبية، وأن التفكير الديني الإسلامي قد ظلّ وثيق الاتصال بأصوله الدينية التقليدية. ولكن ذلك ليس هو الحقيقة كلها. فالواقع أن التعاليم الدينية ومظاهرها عند أشد

(١) د. فتحي عثمان. الفكر الإسلامي والتطور: ٢٢.

(٢) بسطامي محمد سعيد. مفهوم تجديد الدين: ٢٨١.

المسلمين محافظة على الدين وتمسكاً به، قد أخذت في التحوّل ببطء، خلال القرن الماضي. فإن دخول عناصر جديدة على الحياة الإسلامية كان يقتضي إبراز بعض تعليمات الدين، وتوجيه عناية أكبر إليها، ووضعها في المكان الأول، ووضع تعليمات أخرى في مرتبة غير أساسية. وإذا حدث هذا أيقنا بأن الموازين الدينية والتعاليم الأخلاقية في الإسلام آخذة في التحوّل. وأن هذا التحوّل يتّجه نحو تقريب الموازين الغربية في الأخلاق، من تلك التي تتمثل في التعاليم الأخلاقية للكنيسة المسيحية.

وبجانب هذا التأويل للتجديد الذي ورد من الخارج نجد المستشرق الإنجليزي صاحب كتاب التشريع الإسلامي يقول في وصفه لأكذوبة التناقض التي يتصوّرها في التشريع:

توصف الشريعة الإسلامية بأنها شريعة الوحي وشريعة الفقهاء. وهذا التناقض الظاهري في الوصف يكشف عن وجود توتر أساسي في النظام الذي يتجاوزه الوحي الإلهي من ناحية، والمنطق البشري للفقهاء من ناحية أخرى^(١).

وبينما يلحّ أحدهم في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التقليدي وإسقاطه، مصرّحاً بقوله: إن علم الأصول التقليدي الذي نلمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حقّ الوفاء، فهو مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا التي كان يتوجّه إليها البحث الفقهي^(٢). وتصدرُ الآن عن آخرين مقالات لا تشجّع على الأخذ بهذا التجديد ولا تسمح بالمضي فيه.

(١) المسلم المعاصر: ٣ يوليو ١٩٧٥ ترجمة د. جمال الدين عطية.

(٢) قضايا التجديد: ١٢.

المحاذير من التجديد:

حذر أصحاب الاتجاه الرافض للحركة الإصلاحية التطويرية
التجديدية معللين ذلك بقولهم:

(١) إن حركة تطوير الفقه وأصوله بديل مُتطورٌ لحركة تركيا
الثورية نحو العلمانية.

(٢) إن العمل الجاد التجديدي لهو الذي يقوم على مبدأ
المصلحة وحدها.

(٣) وصف الفقه بالوضعي، وإقامة الرأي في الأصول على
النص يستهدف هدم الحواجز القائمة بين شريعة البشر وشريعة الله.

(٤) حصر النصوص في الأمور الثابتة، وترك الفقه الوضعي
للأمور المتغيرة.

(٥) استخدام هذا المنهج لإضفاء صفة الشرعية للأفكار الغربية
على الأسرة والاقتصاد والقانون^(١).

ويقابل هذا التوجيه من الخارج تحذير للطبقة المستسلمة في
الداخل ينصحها بالمحافظة على التراث الإسلامي.

التراث عروبة وإسلام:

يقول عماد خليل: «التراث جذور الأمة، ومكوّنات شخصيتها،
ومسارها الحيوي عبر الزمان والمكان. وهو القاعدة والمنطلق وحجر
الزاوية. وهو قدر الأمة ونسيج وجودها الذي لا يمكن لإنسان أن

(١) يوسف كمال محمد: تطور أم تحول. المسلم المعاصر. المجلد الثاني:

ينكره إلا على مستوى الجدل النظري الذي لا رصيد له في عالم التجربة الحية والواقع المعاشي». وهو من خلال بحثه يؤكد بأن كل المحاولات التي تستهدف الفصل بين تراثنا وإسلامنا إنما هي محاولات تسعى لإقامة الحواجز بين العروبة والإسلام. وهي محاولات انفصالية موقوتة غير دائمة. ولن تكون نتيجتها سوى الفشل المحتوم^(١).

وبعودتنا إلى التجديد والتطوير، تستوقفنا من بين المجموعة التي بين أيدينا جملة من الكتب والدراسات منها:

كتابُ علم أصول الفقه وهو بحث د. جابر فياض. درج المؤلف في كتابه هذا على تصوير المراحل المختلفة لهذا العلم. فمن التشريع في عهد رسول الله ﷺ وعهد الصحابة، إلى التشريع بعد صدر الإسلام.

ومن تدوين الشافعي لأصول الفقه، والتنويه بعمله والتفصيل لمذهبه يظهر به أثر الشافعي في دراسة الأصول، يتخلص إلى بحثٍ وضبط المبادئ والأسس التي قام عليها هذا العلم.

وينتقل من حديثه عن رسالة الشافعي إلى ذكر التطورات التي وقعت في هذا العلم عن طريق إمام الحرمين بكتابه البرهان، والغزالي بالمستصفى، وظهور طريقة الحنفية إلى جنب طريقة المتكلمين.

ومن التمحّض لقواعد الفقه الكلية إلى تقدير ما ينبغي أن يكون عليه علم أصول الفقه في عصرنا الحاضر.

ويقف المؤلف، ليقول في مرارة: إنه منذ القرن الثالث عشر لم يوضع في علم أصول الفقه ما يمكن أن يعتبر تطويراً لهذا العلم

(١) صلاح الدين حفني. المسلم المعاصر: ٨٥.

الجليل باستثناء بعض الرسائل الجامعية. ويرجع هذا عنده إلى سد باب الاجتهاد، واكتفاء الناس بما وصلهم من كتب السلف. وربما كان من أشد الأسباب في ذلك إلغاء الشريعة الإسلامية كنظام يحكم حياة المسلمين^(١).

ومن هذه اللفتة الدقيقة لمختلف مراحل الكتابة والتأليف في علم أصول الفقه، يستوقفنا كتاب المنطلق في التجديد لحسين أتاي الذي لخص بعض ملاحظاته فيه بقوله:

(١) يحتاج التجديد إلى تثبيت وتعيين نقطة البداية، ووضع منهج خاص للقيام بعمل نافع.

(٢) توجيه النظرة من قبل العمل التجديدي في علم أصول الفقه إلى وجوب التفريق بين الشريعة والفقه، وبيان العلاقة بينهما.

(٣) وجوب مسايرة الفقه أو العلم بالأحكام الشرعية التي يُتوصل بها بواسطة الاستدلال والاستنباط إلى معالجة وضع معين في زمن معين لمقتضيات الحياة المتطورة للبشر، بحيث لا تخرج عن إطار الدين. أما الشريعة فثابتة لا يمكن تبديلها، لأن القرآن قد حصر سلطة التشريع في الإسلام، فجعلها بيد الله وبيد رسوله ﷺ.

(٤) تمسك أكثر العلماء بما ظهر من مذاهب شغلهم عن دراسة علم أصول الفقه، وفي هذا تحوّل بالفروع بجعلها أصولاً. وهو ما يعوق الأئمة في الغالب عن ولوج باب الاجتهاد.

ويجانب هذه التأمّلات والملاحظات، تقدم صاحب المنطلق في التجديد بالدعوة إلى مفهوميين.

(١) صلاح الدين حفني. تلخيص لكتاب المؤلف. المسلم المعاصر. السنة

العاشرة، عدد ٤٠: ٨٨ - ٨٩.

(١) دراسة تراثنا الفقهي للاستفادة منه في كيفية فهم المتقدمين للنصوص، وليس لغرض الاتباع والتدين. فإن أصول الفقه والفقه ما هما إلا من الله الواحد الأحد، وهما من مشكاة واحدة، وواسطة لفهم القرآن والسنة لا غاية في ذاتهما.

(٢) أن يكون القرآن والسنة مصدرين رئيسيين مهما كان الحكم الفقهي، وبغض النظر عن صاحب الحكم، وأن يرجع إلى الكتاب والسنة كلما حدث حادث أو أريد وضع قانون أو نظام.

ويمكن أن يتبع ما قدمناه، من ذكر لعلم أصول الفقه، بيان المنهج الأصولي الثابت المعروف بين مذاهبنا الفقهية بالمذهب الظاهري، فقد تولى الكتابة في ذلك د. عبد الحليم عويس حين قام بتقويم عمل ابن حزم وجهوده، وبيان مذهبه في مجال التشريع الإسلامي. ويتمثل اتجاه ابن حزم هذا كما هو معلوم في الاعتماد على البيان وهو السنة. وابن حزم لا يقبل من السنة إلا القولي منها. وقد ضمن كتابه المحلّي نحو ثمانين حديثاً من المتواتر. ومذهبه الاحتجاج بأحاديث الآحاد، والأخذ بظواهرها من الأوامر والنواهي. وهو يحصر الإجماع في إجماع الصحابة وإجماع من بعدهم ممن أتى تبعاً لهم. وفي مقابل هذه الأصول المقررة المعتبرة بها عند الظاهرية نجد ابن حزم ينكر في شدة القياس والتعليل والاستحسان وسدّ الذرائع^(١).

وحاول إسماعيل راجي الفاروقي في بحثه تسليط الضوء على أسرار التشريع في العبادات. والتنبيه إلى أنّها الركن الركين في موضوعات المقاصد الشرعية. وفي بيان ذلك أورد في رسالته عن

(١) المسلم المعاصر: ٤٠ - ٨٤.

أبعاد العبادات في الإسلام جوانب ثلاثة:

يتجلى الأول في البعد الاقتصادي. وهو البعد المادي المتضمن لجميع أنواع الخير المادي، من بقاء وصحة وقوة علمية ومادية للتغلب على المشاكل والأزمات والتخلص من آثارها. والإيقان بأن الإسلام مركزٌ على العمل الشريف.

ويتمثل الجانب الثاني في البعد الاجتماعي. وهو مجد الإسلام في علمه وحكمته، في تحكيم الأخلاق في القوانين وتعييرها بها. والجانب الثالث هو البعد السياسي. وأركانه هي الوحدة والمساواة والعدل والتعبئة^(١).

أما كتابه الثاني: الاجتهاد والإجماع وهما طرفا الديناميكية في الإسلام فقد تساءل فيه عن أشياء لا بد أن تحضرنا ذهنياً في كل حين للإجابة عنها قولاً وفعلاً. وهي: من يجتهد؟ وفيم يجتهد؟ وكيف يجتهد؟.

وقد أضاف إلى بحثه هذا الشروط الإسلامية المعروفة. أهمها:

(١) فهم مقاصد الشريعة الحضارية، وتحقيقها والولاء لها.
(٢) إتاحة فرصة للإسلام لأن يدبر كل ناحية من نواحي الحياة، بناء على ما تنطق به تشريعاته.

(٣) العمل على حلّ أهمّ مشاكل العصر الحديث بالاجتهاد. وذلك بالخوض في أمهات المبادئ، وربط القيم الإسلامية بعضها ببعض.

(٤) جعل المنطلق الأساسي في هذا الاجتهاد ما يعمر القلب

(١) المسلم المعاصر: عدد ٨٦/٤٠.

والفكر والروح من حقائق التوحيد^(١).

وتمحض الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي من بين هؤلاء الدارسين لنظرة شاملة موضوعية في دراسة الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد مركزاً على جملة من الاعتبارات والأسس قائلاً:

«ليس التجديد هو تطويع الفقه الإسلامي حتى يساير القوانين الوضعية: لا اللاتينية ولا الجرمانية، لا الرأسمالية ولا الاشتراكية. فهذا ليس من التجديد في شيء بل هو تحريف وتزييف. إنما التجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية وبطابعه المميّز. وهي الخصائص التي يرتكز عليها. والأساس الرباني، والوازع الديني، والإنسانية، والوسطية، والتوازن بين الفردية والجماعية، مع الالتزام بأصوله وضوابطه الكلية، والقدرة على النماء والتجدد»^(٢).

وأضاف إلى هذه الفقرة المصوّرة لمنهجه المعتمد في التجديد ذكر معالم التجديد والوسائل المساعدة لها المثبتة لأسسه وقواعده.

تصورات للتجديد:

تناولت ثلثة من الأساتذة البحث والعرض لتجديد وتطوير علم أصول الفقه ونشرت في مجلة المسلم المعاصر جملة من الدراسات، مثل اعتبار التيسير مقصداً من مقاصد الشريعة، والدعوة إلى إنشاء مجلس لشؤون المجتهدين، وقضايا فقهية جزئية كإنكار تقسيم النكاح إلى فاسد وباطل، واعتبار الإجراءات الطبيّة الحديثة قائمة على أساس

(٢) المسلم المعاصر: ٩٥/٤٠.

(١) المسلم المعاصر: ٨٧/٤٠.

قواعد الفقه الإسلامي، ودراسة مسائل علمية مهمّة ذات أثر، يُعنى بها الأصوليون والفقهاء، مثل: التفرقة بين السنة التشريعية وغير التشريعية، وحكم العمل بالسنة الفعلية في مجال الأمور الدنيوية، والتقليد والتلفيق في الفقه الإسلامي، والفتوى بين الماضي والحاضر.

وإلى جانب هذه الطائفة من الآراء والتصوّرات التي يقوم بها دعاة التجديد، ظهرت بين رجال الفكر ورجال القانون والفقه جماعة اعتمدت في الترويج لآرائها مقدمات خطابية، أساسها اعتبار الفقه محصوراً في المسائل الجزئية، متناولةً في جملتها بعض المظاهر المميزة للفقه الإسلامي وأصوله. ومن الملاحظ في هذا الاتجاه الذي سلكه دعاة التجديد جمعهم بين أمرين معاً هما تجديد أصول الفقه وتجديد الفقه. وفي هذا المجال تقدمت طائفة بالإشارة إلى أن الفقه في عصرنا الحاضر وبين أصحاب الاختصاص فيه من دارسين وباحثين، لا يتناول إلا القضايا الجزئية غير ملتفٍ إلى القضايا العامة، التي نحتاج إلى دراستها مع اعتبار حاجة الأمة ملحةً إليها. فكان من مستلزمات ذلك ما أصاب الفقه من انحسار. ودعوا إلى أن تكون في الفقه دراسات عامة وكلية تتناول مسائل العبادات والمعاملات والأنكحة، ثم قضايا الملكية وما تخضع له في مختلف البلاد والعصور من سياسة واتجاهات، وتحديد سلطان الدولة، ومدى تدخّلها في تنظيم الحياة، والحديث عن الخلافة، وشروط الخليفة أو الحاكم ودوره، وقضايا السلم والحرب، وعقد المعاهدات والاتفاقات بين الدول والإجبار على العمل بها، وبجانب هذا بالخصوص الفقه العام وقضاياه المتعددة والسياسة الشرعية حسب آراء الأئمة المعتمدّ بأقوالهم كالجويني والغزالي والشيباني والباقلاني

والماوردي وابن تيمية وابن القيم ومن نحا نحوهم من العلماء المعاصرين أمثال محمد بيرم الأول وعبد الرحمن تاج ومحمد يوسف موسى . وكانت غايتهم من هذه الملاحظة إظهارَ فوائد هذا الاتجاه، وما يمتد إليه الاهتمام عندهم، برعاية المجتمعات الإسلامية في المجالات المختلفة، وإعادة المنعة والقوة للأمة، ونشر الخير ووسائل المعرفة بين أفرادها، مع بذل الوسع والتوجيه لما يحقق لها التقدم والازدهار الحضاري من بحث ثروة الأمة وطرق تنميتها، وما إلى ذلك مما هو موضع عناية كثير من الشرعيين ورجال الفقه . وهذا جانب آخر من التجديد يقتضي الإعداد والترتيب وجمع مختلف الوسائل وبحثها بعمق وموضوعية، وإن كان لا يخضع لما نحن فيه من النظر والدرس لقضايا علم أصول الفقه بخصوصه .



الباب العاشر

الاجتهاد

الفصل الأول

مقدمات في الاجتهاد

الاجتهاد عبارة عن بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي الشرعي على وجه يحس معه من نفسه العجز عن المزيد.

والمراد بالفقيه هنا مَنْ يُمكنه استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية. وذهب المتأخرون إلى أن الفقيه يطلق على المجتهد، وعلى كل من يحفظ المسائل الفقهية في مذهب من المذاهب، ويعلم عامها من خاصها، ومطلقها من مقيدها، ومشكلها من مجملها^(١).

وربما احتيج إلى شيء من الدقة في التعريفين ليُتخلص قدر الطاقة من الاضطراب الحاصل للأصوليين. فإنهم اختلفوا اختلافاً واسعاً في إصابة المجتهد من عدمها في اجتهاده على أقوال منها:

○ إن المصيب واحد فيما اختلف فيه اجتهاد المجتهدين في المعقولات، وقواعد العقائد، والباقون على الزلل والخطأ.

○ خالف في ذلك العدل الحافظ الأديب المفسر أبو زكريا يحيى العنبري بقوله: إن كل مجتهد مصيبٌ في المعقولات والمظنونات جميعاً. وردَّ هذا الرأي إمام الحرمين بما أورده في

(١) د/ بدران أبو العينين بدران. أصول الفقه الإسلامي: ٤٠١.

البرهان من قوله: وهذا لا بد أن نتكلف له مَحْمَلًا، ونبين له وجهًا. ثم نزيّفه، إذ لا يُظَنُّ بذي عقل أن يقول: الاجتهادات الواقعة في أصل الملل والنحل، كالاجتهادات الواقعة في المظنونات حتى يصوّب فيه كل مجتهد. وفي هذا انسلال من الدين بالكلية، وكيف يعتقد ذلك والعلم بأحد الجانبين أو ما يعارضه جهل، فكيف يعتبر الجاهل مصيباً؟. والقول الحق في هذه القضية أن مَطَالِبِ الخلق الوصول إلى الحق، ولكن اكتفي منهم بعقدٍ هم عليه مصمّمون. فإذا خاضوا في طلب الحق، ولم يحتمل عقلهم إلا ما اعتقدوه فيُعذرون على اعتقادهم. والذي يُستند إليه في نهاية هذا التقرير: أن الأعراب في زمن رسول الله ﷺ كانوا يسألون. والرسول ﷺ يعلمهم تفاصيل أحكام الشريعة. ولم يطالبوا وراء ذلك بأعمال الفكر والنظر، فيتبين من مجموع ذلك أن الخطأ في أمر لم يكلف بأصله سهل المدرك، وهكذا يكون المصيب واحداً في المعقولات.

○ واختُلف في المظنونات. والحق أن المصيب واحد، لأن في القول بتصويب المجتهدين كلهم سَفْسُطَةٌ في أوله وزندقة في آخره. وهذا هو المشهور من كلام الشافعي^(١).

○ وانقسم القائلون بالتصويب فريقين: الأول: هم المقتصدون الذين يعتبرون الوقائع العريّة عن النصوص والإجماع ليس لله فيها حكم معين، ولكنها موكولة إلى الطلب والاجتهاد. فإذا غلب على ظن المجتهد أمر فحكم الله فيه اتباع غلبه ظنه وموجبه.

الثاني: الغلاة وهم القائلون بأن الناس غير مطالبين بالاجتهاد فلا اجتهاد. ويفعل المكلف ما يختار أيّ الطرفين يشاء^(٢).

(١) البرهان: ١٢١٩، عدد ١٤٦٢. (٢) البرهان: ١٢٢٠، عدد ١٤٦٤.

وانقسم القائلون بأن المصيب واحد إلى مقتصدين وغلاة أيضاً .
فالمقتصدون يرون أن من أصاب منهم فله أجران، والمخطئ
معذور^(١) .

وقال الغلاة: المخطئ آثم معاقب معاتب^(٢) .
وفصل القرافي في هذا القول .

وعقب الجويني على ما تقدم بقوله: إن الأشبه الذي هو شوف
الطالبين فيما عدم النص فيه، كالنص في محل وجوده فيخرج منه أن
الذي أخطأ النص والشوف مصيب من جهة العمل، مخطئ من حيث
إنه لم ينته إلى نهاية الشوف . ولا فرق بين قصور النظر عن الأشبه،
أو درك النص فيما فيه الكلام . وإن كان النص يفيد ركون النفس،
ولا يفيد الأشبه إلا غلبة الظن^(٣) .

فإذا حصرنا الاجتهاد بصفة مجملة في إدراك حكم الله في
أفعال العباد، وفي التعرف على الأدلة التي تستقي منها الأحكام،
يكون لزاماً علينا أن ننبّه:

أولاً: إلى أن من الأحكام ما هو تشريع إلهي محض . وذلك
كالذي ثبت من تواتر أو بحديث نبوي قولي أو فعلي أو تقرير .

وكذلك ما سنّه المجتهدون في عصورهم المختلفة من قوانين
من عموم استنباط النصوص، ومن روح التشريع وأهدافه العامة
بواسطة الأمارات التي جعلها الشارع منهجاً وطريقاً لمعرفة الحكم

(١) البرهان: ١٣٢٠، عدد ١٤٦٥ . وورد بلفظ معذور مأجور . انظر النفائس:
٨٧٩/٩ .

(٢) البرهان: ١٣٢٠، عدد ١٤٦٥ .

(٣) البرهان: ١٣٢٩/٢، عدد ١٤٨١ .

الشرعي . وهذا القسم هو الغالب في أحكام الشريعة . وهو سماوي إلهي باعتبار الأصل والأساس ، وهو تشريعي وصفي بالنظر إلى جهود المجتهدين في استمداد الأحكام واستنباطها .

ثانياً: إلى أن الدليل التفصيلي المقصود بالنظر فيه التوصل إلى إدراك حكم شرعي على سبيل العلم أو الظن .

وقد اشتهر عند علماء الأصول أن من الأدلة ما هو قطعي يفيد القطع ، ومنها ما هو ظني في دلالة على الحكم . وذهبت طائفة كما قدمنا إلى أن الدليل هو ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى إدراك حكم تشريعي على سبيل العلم والجزم فقط . واعتبروا ما يتوصل بالنظر فيه إلى إدراك حكم شرعي على سبيل الظنّ أمانة لا دليلاً .

واختار الجويني أن الأمر مختلف وكأته ملتقط من الطرفين ، وهو يجمع المحاسن . فإن عيننا أنه لا يوجب العمل بمقتضى الظن ، فهذا إنكار ما لا وجه لإنكاره ، إذ المجتهد إذا غلب على ظنه أمر فأمر الله اتباع موجب ظنه ، ولا يناط ظنه بظن آخر . فإن رأينا أن المجتهد كلف ما وراء غلبة الظن بتحصيل أمر آخر ، فلا وجه له أيضاً إذ الأمر والاجتهاد ينضبط به وغلبة الظن حاصل^(١) .

ولعلنا بعد ما عرفناه في الطور الأول من الفقه في صدر الإسلام ، وما وقفنا عليه بعد ذلك من فقه أصحاب المذاهب ، نجد علماء متيناً وآراء ناضجة وتحقيقات وفتاوى بذل أصحابها أقصى ما يملكون من الجهد . وتبعت هذه الأطوار فترة طويلة من الاستقرار والجمود امتدت نحو خمسة قرون أو أكثر . وإنا لنلمس بحمد الله من

(١) الجويني . البرهان : ١٣٢٣/٢ - ١٣٢٤ . عدد ١٤٧١ .

منتصف القرن الماضي نهضة جديدة بما ظهر من مظاهر اليقظة والانبعاث. وبعد أن انتشرت القوانين الوضعية الأجنبية والالتزام بالعمل بها قسراً عاد علماء الإسلام ورجال القضاء إلى الشريعة الإسلامية يلودون بتراثهم الفقهي وأحكام شريعتهم، يحيونها مُراعين في ذلك مراحل التطور للخروج بالحكم الإسلامي من سيطرة الغرب إلى واقع معاش يرجع فيه الناس إلى حكم الله وحكم الرسول ﷺ.

وكانت الخطوة الأولى في التقنين، وإعطاء الفقه الإسلامي طابعه النظري الذي يجمع بين الأصول والاجتهادات المعاصرة. وهذه مجلة الأحكام العدلية شاهدة بذلك. صدرت سنة ١٢٨٦، وبدأ العمل بها ١٢٩٢، غير أن أحكامها كانت مقصورة على المذهب الحنفي. ورغم ذلك فقد اندفع علماء الفقه وأصوله إلى توسيع هذه النهضة وكتابة الفقه في مقالات ورسائل وكتب، وتكونت لجان الفتوى في كل مكان، وأحدث مجمع البحوث الإسلامية ومجامع الفقه الإسلامي في بلاد كثيرة.

وفي ١٩٢٠ خرجت الأحكام الشرعية في مصر عن الاقتصار على المذهب الحنفي، وتجاوزت ذلك إلى الأخذ بالمذاهب الأربعة. وفي ١٩٢٩ تجاوز الأخذ بالأحكام في الأحوال الشخصية عن خصوص المذهب الحنفي إلى الأخذ ببعض المذاهب الفقهية الإسلامية الأخرى. وتجلّى ذلك بالخصوص في أحكام الوقف والمواريث والوصية. وذلك ما اقتضته مراعاة مصالح الناس ومسايرة التطور الاجتماعي.

واتسعت النظم بعد هذا إلى الأخذ بالقوانين الشرعية المختلفة تحقيقاً لمصالح الناس، ومسايرة لروح العصر وتطوراته، شرط ألا يخالف ذلك نصاً من القرآن أو السنة الصحيحة.

واجب الاجتهاد:

توجيهاً لعلماء العصر وفقهائه أطلق الإمام الأكبر دعوته بوجوب الاجتهاد، منبهاً إلى أن ذلك لا يتم لأحد إلا متى توافرت لديه شروط ثلاثة:

- (١) أن يكون الفقيه، كما قدمنا، ذا نظر سديد في فقه الشريعة.
 - (٢) أن يكون متمكناً من معرفة مقاصد الشريعة.
 - (٣) أن يكون خبيراً بمواضع الحاجة في الأمة، قديراً على إمدادها بالمعالجة الشرعية استبقاءً لعظمتها، واسترفاءً خروقتها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها.
- وقد بين صاحب المقاصد أن الاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وتأتّم الأمة بتركه، خاصة إذا كانت متمكنة من الانقطاع إلى خدمة الفقه للعمل به في خاصة نفسها. وتأتّم العامة بعزوفها عن المطالبة بذلك، وتدعو إليه من شهد له أهل العلم بذلك، كما يأتّم الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل الكافة عليه^(١). وقالت جماعة من الفقهاء: إن الحكم في هذا على ثلاثة أوجه:

- (١) يكون الاجتهاد واجباً عينياً في حالتين:
 - (أ) حال من سئل عن حادثة وقعت فعلاً، وتعيّن المجتهد لبيان حكمها، وضاق الوقت بحيث يُخاف فوّتها إن لم يجتهد ويصدر حكمه.
 - (ب) حال المجتهد الذي تنزل به الحادثة، ويريد معرفة حكمها. فإنه يجب عليه أن يجتهد، ولا يجوز أن يقلّد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره.

(١) المقاصد: ٣٩٢ - ٣٩٥.

(٢) يجب الاجتهاد وجوباً كفاً في حالتين:

(أ) إذا سئل المجتهد عن حكم حادثة نزلت بفرد من الأفراد، وهناك غيره من المجتهدين، ولم يَحْفُ فوت الحادثة، فإذا تركوه كلهم أثموا جميعاً، وإذا أفتى أحدهم بعد اجتهاده سقط الطلب عن الجميع.

(ب) إذا تردد الحكم بين قاضيين مختلفين في الظن، فإن الاجتهاد يكون فرضاً مشتركاً يقع عليهما. فأيهما اجتهد وتفرد بالحكم سقط عن الآخر.

(٣) يكون الاجتهاد مندوباً في حالتين:

(أ) الاجتهاد في حادثة لم تقع سواء سئل عنها أو لم يُسأل.

(ب) إذا استفتى أحد الناس المجتهد في حادثة لم تقع، فاجتهد بحكمها لم يأثم^(١).

إعادة النظر في قضايا اجتهادية:

ولما ظهر من العنت في فرض أحكام اختلف فيها القضاة، بسبب اختلاف المذاهب المعتمدة، فإن من الخير إعادة النظر والبتّ فيها على أساس ما هو مقصد أصلي للشارع، وعلى أساس ما يقبل التيسير من أقوال المجتهدين.

الإجراءات الشرعية:

(١) ومن الإجراءات الشرعية ما قام به فقهاء المالكية من تحديد مقادير الآجال للحُجج ونحوها. ذلك أن الأمر موكول إلى

(١) بدران: ٤٨٢ - ٤٨٣.

الاجتهاد في ضرب الآجال بحسب حُسن النظر في أمر الخصوم .
وليس فيه حد محدود لا يتجاوز، وإنما هو الاجتهاد^(١) .

(٢) تغيير الأحكام بالتجديد ووضع الإجراءات أو الزيادة منها
اعتباراً لاختلاف الأحوال وما نشاهده من اختلاف وتطور في كل
عصر . وذلك ما يشير إليه قول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس
أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور^(٢) .

أما السياسة الشرعية فمثالها ما تواجه به الرعونة بترك الطعام،
وبالإمساك عن الزواج، وترك أسباب الاكتساب .

وللقائم بالشرعية ولأصحاب العلم بها من المعنيين بذلك أن
يقفوا في هذا المقام موقف ردع هذه العوارض النادرة بإرشاد يزيل
الضلال والخطأ ويفضح الأفرن . لكن هذا يتعين في حالة كون
العارض منها مقصوراً على نفس صاحبه لا يتعدى ضرره إلى غيره .
وما كان فيه الضرر متعدياً من الفرد إلى الناس بدعوته لهم بالقول
وبالفعل، بعزمه على نشر تلك الرعونات تنزل به العقوبة على قدر ما
كسبت يده . ومن ترك الاكتساب مع قدرته عليه وله عيال يجبره وليُّ
الأمر على الاكتساب^(٣) .

وكلما حصل التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقاً إلى أمانته
صح أن يُوكَّل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان^(٤) .

(١) عموم شريعة الإسلام . المقاصد: ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) عموم شريعة الإسلام . المقاصد: ٢٧١ .

(٣) طلب الشريعة للمصالح . المقاصد: ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٤) مراتب الوازع . جبلية ودينية وسلطانية . المقاصد: ٣٦٧ .

الفصل الثاني

عالمية الشريعة والعمل بها

عالمية الشريعة وأسباب العمل بها:

ومن الشواهد على عالمية الشريعة وأنها للناس كافة:

(١) قيامها على التماثل في إجراءات الأحكام والقوانين، رغم اختلاف بلاد الإسلام وتعدد أجناسها. وذلك لما انبنت عليه الشريعة الإسلامية من اعتبار الحكم والعلل. وهي من مدركات العقول.

(٢) الإجماع على أن علماء الملة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة والاستنباط منها. ودليل هذا قوله سبحانه مخاطباً عامة المسلمين: ﴿فَأَنقُضْ اللَّهُ مَا أَسْطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا﴾^(١)، وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

(٣) اشتمال القرآن على كلييات كثيرة، واشتمال السنة على قواعد عامة. وهما مصدرا التشريع. وكذلك ورود المجملات المطلقات في القرآن الكريم، ومعظمها مما أراد الشارع بقاءه على إطلاقه وإجماله.

(٤) احتمال إرادة تعميم قضايا الأعيان، وهي تشريعات جزئية، كما يحتمل تخصيصها.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٢.

(١) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٥) اختلاف قضايا الأعيان وأخبار الأحاد في حجّيتها على مذاهب معروفة، إذا هي خالفت القواعد أي الكليات، أو خالفت القياس، أو خالفت عمل أهل المدينة.

(٦) مراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي.

(٧) ليس من المباح مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، وإنما يصار في ذلك إلى العوائد.

(٨) عادات قوم لا يحقّ لها بما هي عادات، أن يحمل عليها أصحابها في التشريع، ولا أن يُحمّل عليها قوم آخرون فيه.

(٩) إجماع العلماء على أن عمومات الشريعة صالحة للناس في كل زمان ومكان.

(١٠) تجنب التشريع الإسلامي التفرّيع والتحديد، والنهي عن كثرة السؤال عن الأحكام.

(١١) اشتمال القرآن على أنواع من أساليب التشريع: منها التشريع العام الكلي، ومنها التشريعات الجزئية النازلة في صور أحكام لنوازل حلّت.

(١٢) في القرآن جزئيات تساوي الجزئيات التي وردت في السنة، وفيه التشريعات المنسوخة تماماً. ولكن الغالب عليه من التشريعات النوع الكلي.

(١٣) معظم تشريعات السنة جزئية لورودها في قضايا عينية، وفيها أيضاً تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع.

(١٤) تقسيم المجتهدين التشريع إلى قسمين، وصرّفهم كل

الوسع عن النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة،
والحاق كل نصّ بنوعه.

ويُلحق بهذه الصفات اليُسر. فاليسر من الفطرة، ومن الفطرة
حب الرفق ورفع الحرج، وفي هذا رحمة للناس.

فهذه الاعتبارات تُبرز صلوحية هذه الشريعة؛ لأنها قابلة
بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، كما أن مختلف
أحوال العصور والأمم قابل للتشكل على نحو أحكام الإسلام دون
حرج ولا مشقة ولا عسر.

العمل بالشريعة:

المقصد الأساس من العمل بالشريعة الإسلامية يقوم على جملة

دعائم منها:

أولاً: أن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثباتُ أجناس تلك
الأحكام، من الوجوب والحرمة، ومن الصحة والفساد والبطلان،
ونحو ذلك من الغرم والعقوبة والجزاء الحسن وسواها من آثار
الأعمال. وهذا بحسب الأحوال والأوصاف والأفعال من التصرفات
خاصّها وعامّها، وباعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوال والأوصاف
والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضرراً قويين
أو ضعيفين^(١).

ثانياً: مجيء الشريعة الإسلامية عامة، داعية جميع البشر إلى
اتباعها. وهذا ما نطق به القرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا النَّاسُ إِنِّي
رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

(١) المقاصد: ٣٠٦.

يُحْيِي، وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ،
وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»^(١)، وقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ
بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^(٢). وصدعت به السنة
في قوله ﷺ: «وأعطيتُ خمساً لم يعطهن أحد قبلي... - ذكر منها -
أن الرسول كان يبعث إلى قومه خاصّة، وبعثت إلى الناس عامّة»^(٣).

ويتحقق هذان الأمران بالالتزام بأمرين آخرين هما:

أولاً: إقامة الشريعة الإسلامية. بأن يكون للأمة ولاة يسوسون
مصالحها، ويُقيمون العدل فيها، وينفذون أحكام الشريعة بينها.

ثانياً: من أهم مقاصد الشريعة إقامتها وحراستها وتنفيذها بعد
تبليغها، وإقامة علماء للشريعة قصد التبليغ والإقامة^(٤). وتهيئة إقامة
الشريعة وتنفيذها يكونان بيتّ علومها وتكثير علمائها وحملتها^(٥).



(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٢) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(٣) انظر المقاصد: ٢٥٩.

(٤) المقاصد: ٥١٥.

(٥) المقاصد: ٥١٧.

الفصل الثالث

بعض ما يحتاج إلى إعادة النظر فيه من الأحكام

مسائل بيع الطعام:

أجمع العلماء، غير عثمان البتي، على منع بيع الطعام قبل قبضه. ودليلهم نهى النبي ﷺ عن ذلك. وهو ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر؛ ونصه: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»^(١). وقال الشوكاني: وحكى ابن حجر في الفتح عن مالك أنه أجازَه في بيع الجزاف، وبه قال الأوزاعي وإسحاق. ودليلهم أن الجزاف يرى فيكفي فيه التخلية، والاستبقاء في المكيل والموزون^(٢).

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة في ثلاثة مواضع:

□ الأول: فيما يشترط فيه القبض في المبيعات.

□ الثاني: في الاستفادات التي يشترط في بيعها القبض من التي

لا يشترط فيها ذلك.

□ الثالث: في الفرق بين ما يباع من الطعام مكيلاً وجزافاً.

وقد فصل ابن رشد القول في ذلك^(٣).

(١) خ: ٢١/٣، ٢٣؛ م: ١١٥٩/٢ - ١١٦٢؛ ح: ٥٦/١، ٣٥٦، ٣٦٨.

(٢) نيل الأوطار: ١٧٨/٥.

(٣) بداية المجتهد: ١٥٩٨/٣ - ١٦٠٥.

المُقاصَّة:

هي إسقاط دين مطلوب لشخص عل غريمه في مقابلة دين مطلوب من ذلك الشخص لغريمه^(١). وهي طريقة من طرق قضاء الديون.

عرّفها ابن جزري بقوله: هي اقتطاع دين من دين. وفيها متاركة، ومعاوضة، وحوالة^(٢).

وهي مشروعة نقلاً وعقلاً. أما نقلاً فلما ورد عن عبد الله بن عمر فيها من قوله: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم. أخذ من هذه وأعطي من هذه، فأتيت رسول الله ﷺ، وهو في بيت حفصة فقلت: يا رسول الله رُوِيْدَكَ أَسْأَلُكَ: إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه. فقال رسول الله ﷺ: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تتفرّقا وبينكما شيء»^(٣). وهذا نص على جواز الاستبدال من ثمن المبيع الذي في الذمة بغيره.

وأما عقلاً فإن قبض الدين يحصل بقبض بدله. فالعين المقبوضة مضمونة على القابض، وفي ذمة المقبوض منه مثلها في المالية فيلتقيان قصاصاً. وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين أن يكون المقبوض من جنس ما هو عليه، أو من خلاف جنسه؛ لأن المقاصَّة إنما تتحقق بالمعنى وهو المالية، والأموال كلها جنس واحد^(٤).

وللمقاصَّة صور. فهي تجري في الزكاة، وفي دين الزوج بنفقة

(١) مرشد الحيران: المادة ٢٢٤. (٢) القوانين الفقهية: ٢٩٧.

(٣) د: ٦٥١/٣. الحديث ضعفه الشافعي. ابن حجر. التلخيص: ٢٦/٢.

(٤) مواهب الجليل: ٥٤٩/٥.

زوجها ومهرها، وفي الغصب، وكذا في الوديعة والوكالة والسلم، والكفالة والوقف والوصية.

والمقاصة نوعان: اختيارية تقع بتراضي الطرفين، وجبرية وهي التي تحصل بتقابل الدينين بشروط معينة. ويشترط في المقاصة الجبرية عند الجمهور اتحاد الدينين جنساً ووصفاً، وحلولاً، وقوة وضعفاً. ولا يشترط ذلك في المقاصة الاختيارية. والمالكية لا يقولون بالمقاصة الجبرية التي لا تقع بنفسها إلا نادراً. فغالب أحوالها الجواز، أما وجوبها فهو قليل. وهو في أحوال ثلاثة: إذا حلّ الدينان، أو اتفقا أجلاً، أو طلبها من حلّ دينه فالمذهب وجوب الحكم بالمقاصة^(١).

وتقع المقاصة مطلقاً بقدر الأقلّ من الدينين.

واختلفت آراء المذاهب فيها، وفضلوا القول في أحكامها^(٢).

بيوع الآجال:

نوع من أنواع البيوعات المحظورة سداً للذريعة.

أثبت مالك وأبو حنيفة وجوب سدّ الذريعة في بيوعات الآجال، وقال الإمامان بعدم جوازها^(٣)، وأنكر ذلك الشافعي لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٤) وقوله ﷺ: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ

(١) الدسوقي. الحاشية: ٢٢٧/٣.

(٢) الموسوعة الفقهية: ٣٢٩/٣٨ - ٣٤٠.

(٣) مخط. شرح المازري للتلقين: ٣/ و ظ؛ انظر المقاصد: ٣٣٨، ٣٣٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

يَحْكِرَةٌ عَنِ تَرَاوِضٍ مِّنْكُمْ ﴿١﴾ . .

ويبوع الآجال معدودة ضمن بيوع الذرائع الربوية. وهي أن يبيع الرجل سلعة بثمن إلى أجل ثم يشتريها منه بثمن آخر إلى أجل آخر نقداً. وهذه البيوعات لا تخلو من:

□ أن يكون البيعان، الأول والثاني، نقداً.

□ أن يكون البيعان، الأول والثاني، مؤجلين.

□ أن يكون البيع الأول مؤجلاً، والثاني نقداً.

□ أن يكون البيع الأول نقداً، والثاني مؤجلاً.

فإن كانا جميعاً - الأول والثاني - نقدين فإنّ ذلك ممّا لا تقدّر فيه التهم والتحيل على ما لا يجوز، إلا أن يكون المتبايعان من أهل العينة، فإنهما تتطرق إليهما التهمة، لاعتيادهما التحيل على ما لا يجوز.

وكذلك إن كان أحدهما من أهل العينة، والآخر ليس من أهلها، فإن التهمة تتطرق إلى هذا العقد لأجل كون أحدهما ممن يتهم.

فأما كونهما جميعاً يتّهمان كما وقع في المذهب في منع أهل العينة فصحيح على أصل المذهب.

وأما إن كانا مؤجلين جميعاً فإن ذلك يتهم فيه سائر الناس، لأن بياعات النقود يقل فيها الاضطرار إلى التحيل على ما لا يحل، وبياعات الآجال يكثر فيها ذلك لشدة الحاجة إلى شراء المبيع نسيئة لعدم الأثمان عند مشتره.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

وإن كانت البيعة الأولى لأجلٍ والثانية نقداً، فإن التهمة تتطرق فيها ويؤخذ بالذريعة عموماً لما قدمناه.

وإن كانت الأولى نقداً والثانية إلى أجل فإن ذلك اختلافاً في المذهب. فمن حمى الذريعة فيه عموماً جعل الحكم للبيعة الثانية لحاجة الناس إلى الشراء نسيئة. ومن لا يتهم البيعتين إذا كانت نقداً فلا يتهم فيهما إلا أهل العينة.

وقد جعل المازري الأقسام التي تجري فيها بيوع الآجال اثني عشر قسماً. وهي كون البائع للشوب يشتره نقداً بمثل الثمن أو أكثر منه أو أقل، وإلى أجلٍ أقرب من الأجل:

الأول يشتره أيضاً بمثل الثمن أو أكثر منه أو أقل، أو إلى الأجل نفسه بمثل الثمن الأول أو الأقل أو الأكثر أو إلى أبعد من الأجل بمثل الثمن أيضاً أو أقل أو أكثر.

فجميع هذه الأقسام لا يمنع منها شيء إلا ثلاثة أقسام. وهي:

(١) أن يشترها بأقل من الثمن نقداً.

(٢) أو إلى أجلٍ أقرب من الأجل الأول.

(٣) أو يشترها بأكثر من الثمن إلى أبعد من الأجل على غير

جهة المقاصة بالثمنين^(١).

كراء الأرض بما يخرج منها:

كراء الأرض أو إيجارتها. عرّفه الفقهاء بأنه عقد معاوضة على

(١) شرح التلقين: كتاب بيوع الآجال؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٣/

تمليك منفعة بعوض . والعوض ركن في الإجارة . وقد اختلف الفقهاء في جواز الإجارة أو الكراء ببعض المعمول أو بعض الناتج من العمل المتعاقد عليه . فمنع ذلك الحنفية والمالكية والشافعية لما فيه من غرر؛ لأنه إذا هلك ما يجري فيه العمل ضاع على الأجير أجره . وقد نهى النبي ﷺ عن قفيز الطحان^(١) . وأجاز ذلك الحنابلة إذا كانت الأجرة جزءاً شائعاً مما عمل فيه الأجير تشبيهاً بالمغارسة والمساقاة .

ومن هذه القاعدة العامة كراء الأرض ببعض ما يخرج منها، أي بما تنبته الأرض . فقد أجاز ذلك الحنابلة لأن منفعتها مقصودة ومعهودة فيها . ومنعت المالكية والشافعية هذه الإجارة إلا إذا كانت الأرض المأجورة لها ماء تسقى به، ولو ماء المطر إلا أن تكون الإجارة لمدة طويلة فاشترطوا أن تكون مأمونة الري^(٢) .

الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة:

الشفعة: تمليك البقعة جبراً على المشتري بما قام عليه، أو هي حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض^(٣) . وهي مشروعة وجائزة فيما لم يقسم لحديث جابر بن عبد الله قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم . فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة^(٤) . وقال الشيرازي من

(١) رواه الدارقطني والبيهقي من حديث أبي سعيد . وفي إسناده من لا يعرف . وإن وثقه ابن حبان . قاله ابن حجر . التلخيص الحبير: ٦٠/٣ .

(٢) الهداية: ٢٣٥/٣؛ الدسوقي: ٦/٤؛ الرملي . غاية البيان: ٢٢٧/١ .

(٣) ابن عابدين . رد المحتار: ١٤٢/٥؛ حاشية سعدي جلبي على هامش فتح القدير: ٤٠٦/٦؛ الخرشبي على مختصر خليل: ١٦١/٦ .

(٤) خ: ٤٣٦/٤ .

الشافعية: والأخذ بها مستحب بل واجب إن تعيّن طريقاً لدفع ما يريده المشتري من الفجور^(١).

وقد اختلف الفقهاء في محل جوازها. فذهب مالك في إحدى روايته والشافعي في الأصح والحنابلة في ظاهر المذهب إلى أن كل ما لم يقسم لا شفعة فيه^(٢).

وذهب الحنفية ومالك في الرواية الثانية والشافعية في الصحيح والحنابلة في رواية إلى أن الشفعة تجب في العقار سواء قَبِل القسمة أم لم يقبلها^(٣).

وإذا كانت الشفعة إنما سُرعَت لدفع الضرر اللاحق بالشركة فإنها تجوز فيما لا يقسم. فمن الجائز أن نقول بأن الضرر بالشركة فيما لا يقسم أبلغ من الضرر بالعقار الذي يقبل القسمة^(٤).



(١) حاشية نهاية المحتاج: ١٩٥/٥.

(٢) الدسوقي: ٤٧٦/٣؛ الخرشي: ٢٢٨/٢؛ نهاية المحتاج: ١٩٥/٥؛ الأم: ٤/٢؛ المغني: ٤٦١/٥.

(٣) المغني مع الشرح الكبير: ٤٦٦/٥.

(٤) الموسوعة الفقهية: ١٣٦/٢٦ - ١٣٩.

الفصل الرابع الدعوة إلى إقامة مجمع للفقهاء الإسلامي

كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يدعو إلى بذل الجهد في إقامة أحكام جديدة لما يستجد من قضايا ونوازل. وفي الوقت نفسه، ومن خلال توجيهاته وتنبيهاته التي ذكرنا منها جملةً، يُمكن أن نُهدب طرائقنا في البحث، ومعالجتنا للمشاكل القائمة اليوم. وقد دعا من قبل إلى تكوين مجالس الفتوى في كل بلد، تقوم بأطراف العالم الإسلامي بمهمة النظر والبحث والتحرير والتقرير وإيجاد الحلول الشرعية الحكيمة لما يشغل الناس من مشاكل، وتواجههم من تحديات، ودعا بعد ذلك دعوة صريحة إلى إقامة مجمع فقهي. وهو وإن كان يعلم أن الأمر صعب، يحتاج إلى جهد لتوحيد النظر، والصدور بتوصيات وقرارات واحدة، يفيد منها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها، يؤكد حاجة الأمة الإسلامية إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتمكّن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية الضرورية اللازمة.

وبعد إشارته إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتهد في هذا العصر والعالم المتميز الذي بلغ درجة المقارنة والترجيح بين المذاهب الفقهية في الأحكام الشرعية^(١)، يذكر، على عادة الأئمة

(١) المقاصد: ٣٩٤.

المتقنين المتقدمين، بحكم الاجتهاد والأسباب الحاملة عليه، قائلاً: الاجتهاد فرض كفاية على الأمة بقدر حاجة أقطارها وأحوالها، وأن الأمة تأثم بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكئة الأسباب والآلات. وإنه لمن الضروري الانتباه إلى ما ظهر في ذلك من آثار في الأحوال التي بدت متغيرة عن الأحوال التي كانت في عصور المجتهدين، والأحوال التي طرأت، ولم يكن نظيرها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب. فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين ليصدر المسلمون عن عمل واحد. وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي، أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم^(١).

ويشترط في أعضاء المجمع أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً وأحدّهم نظراً في فهم الشريعة. فيشهدوا له بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة.

أما الموضوعات التي على المجمع أن يوليها من العناية ما هي به جديرة فقضايا العقيدة والعبادات التي هي بها بناء كيان المسلم، وبها تتحقّق ذاته، وقضايا العصر ومستجداته في المعاملات والمسائل

(١) المقاصد: ٣٩٣.

الاقتصادية والاجتماعية. ونبه الإمام إلى ما كان يجده أكثر الناس من الحرج في بعض الأحكام التي كانت شديدة عليهم، وحرمتهم من مواجهة الصعاب. وهي مسائل تحتاج في حاضرنا إلى إعادة النظر. ذكر منها الشيخ خمسة أمثلة إجمالية: هي بيع الطعام، والمقاصّة، وبيع الآجال، وكراء الأرض بما يخرج منها، والشفعة في خصوص ما يقبل القسمة. وفي الكثير منها تضيق^(١).



(١) المقاصد: ٣٩٤.

الخاتمة

وعلى نحو ما قدمنا في الحديث عن أقسام المقاصد استهل الإمام الأكبر كتابه مقاصد الشريعة بحملنا على اعتقاد أنه بما يقدمه من مباحث جليلة يرجو أن يضع بين أيدي المتفقيين في الدين نبراساً لهم، ومرجعاً بينهم، يحد من اختلاف الأنظار، ويدرب الفقهاء وأتباعهم على الإنصاف، ونبد التعصب والخلاف، والفيئة إلى الحق فيما يبدون فيه آرائهم أو يُعرضون له من أنظار عند إرادة الترجيح بين الأقوال. ذلك أنهم لم يجدوا في علم أصول الفقه منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه منهم، وعُسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال.

واعتماد الشيخ ابن عاشور أنهم واجدون في علم مقاصد الشريعة ما فقده في علم الأصول لأن هذا العلم محصورة قضاياه في استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تنتزع بها الفروع أو الأوصاف التي تؤذن بها تلك الألفاظ من غير أن تكون متناولة لبيان حكمة الشريعة. وإن كان لبعض مباحثه صلة بالمقاصد. وذلك كالمناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومباحث المصالح المرسلة والمتواتر، والمعلوم من الدين بالضرورة، وحمل المطلق على المقيد.

واستعرض إثر ذلك موضوع قطعية أصول الفقه، وقارن القول فيها بين الجويني صاحب البرهان والمازري شارحه، وبين الأبياري

والبصري، وبين القرافي والشاطبي، راداً على القائلين بالقطعية مؤكداً ما ذهب إليه القرافي في نفائس الأصول، ومعتزلاً على الشاطبي، مفنداً أدلته التي ناصر بها إمام الحرمين.

وتناول في تمهيده الحديث عن القواعد القطعية للتفقه، وهي التي وضعتها جماعة من العلماء، كما تحدث عن رواد علم المقاصد منوهاً بهم ومقارناً بينهم.

وفي القسم الأول من الكتاب تعرض لإثبات مقاصد الشريعة، وإلى مدى احتياج الفقيه إلى معرفتها، منبهاً إلى أن كل مكلف بحاجة إلى معرفة ذلك، لكن عسر طلبها يحول بينها وبين العامة، وأن العلماء أنفسهم متفاوتون في تقديرها على قدر تفاوتهم في القرائح والفهوم.

وذكر جملة من المقاصد منها علة تحريم المزابنة، وعلة تحريم بيع الجزاف بالمكيل، وإباحة الغبن القليل تيسيراً على الناس كما في معاملات الأبدان، وإبطال الغرر في المعاملات، وطلب الزواج، معقبات على هذا بيان الجهات الثلاث لمعرفة مقصد الشارع، وبتقسيمه المقاصد إلى أصلية وتابعة.

وقد اهتم بما عني به العلماء المتقدمون من أهل السلف، ومن المجتهدين فبين منهاجهم والطرائق التي اعتمدها للتوصل إلى معرفة المقاصد وتقسيمها، معتمداً أساساً على الاستقراء والاستدلال.

وتوقف عند الخطاب الشرعي، ذاهباً - كما ذهب غيره - إلى أن الكلام لا يكفي وحده للدلالة على مراد الالفاظ دلالة لا تحمل شكاً في مقصده من لفظه. وتحدث عما يلبس الخطاب من وجوه البيان

والخفاء، ودعا إلى الاستعانة على فهم المعاني بمعرفة السياق والمقام وما يحف بالكلام من دلالات وقرائن مقالية وحالية، وحمل على الخطأ كل الفقهاء الذين كانوا يقتصرون في استنباط الأحكام على اعتصار الألفاظ. وأشار إلى تقصير الظاهرية وبعض المحدثين في ذلك. ونقد بعض الأحاديث ووجه الدارسين إلى القيام بتحرير مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقه النقل والعمل.

وعلى غرار الإمام القرافي اهتم بالتمييز بين مقامات أقوال وأفعال رسول الله ﷺ. وفرّق بدقة بين التبليغ والإمامة القضاء. وجعل المقامات بما تختلف فيه بينها من أحوال ليست مقصورة على مقامات التشريع، بل تتجاوزها إلى ما وراءها، وأورد اثني عشرة حالة هي كما ذكرنا أولاً مما كان يختلف فيه النبي ﷺ من أحوال التشريع أو الفتوى أو القضاء أو أحوال كثيرة أخرى كحال الإمارة، وحال الهدى، وحال المصالحة بين الناس، وحال الإشارة على المستشار، وحال النصيحة، وحال طلب حمل النفوس على الأكمل، وحال تعليم الحقائق العالية، وحال التأديب، وحال التجرد عن الإرشاد.

ثم خلص من ذلك وهو ماض في نفس السياق إلى بيان أن مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية، وأن تعيين مقصد شرعي، كلياً كان أو جزئياً، أمرٌ تتفرع منه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

وهو يقترح على من يزعم قطعية علم الأصول تجنب هذا المسلك لأن مسائل أصول الفقه ظنية لا يمكن أن ترقى إلى درجة أصول الدين. ولكن الذي ينبغي الاتجاه إليه والحرص على الظفر به

هو أن نسير على منهج الإمام العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى فنجمع جملة من القواعد القطعية، يتأتى لنا الرجوع إليها في التحكيم عند الاختلاف والمكابرة. وتستمد هذه القواطع من متكرر أدلة القرآن النافي لاحتمال المجاز أو المبالغة، ومن اطراد النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم وكل ما فيه ضرر أو إضرار.

ومن بين ما تناوله القسم الأول من الكتاب النظر في تعليل الأحكام الشرعية، والتفريق بين ما هو منها معلل وما هو تعبدي. وفي هذا أبرزَ وظيفة الفقهاء في انتزاع الفروع من الأصول إما بطريق تحقيق المناط، وإما بطريق القياس، وإما باعتماد أحكام ثبت صدورها عن الشارع في علم المجتهد وهو موقن بها، لكنه لم يقف على مراد الشارع منها لخفائها، وهو التعبدي. وقد نبّه إلى مقالة عمر أن السنن ووجوه الحق تأتي كثيراً على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بدأً من اتباعها كقضاء الحائض الصوم، وعدم قضائها الصلاة، وكون العمة تورث ولا تترث. وكشف المؤلف عن رأي الظاهرية في هذا المحل، وذهب مسانداً لابن العربي في موقفه منهم قائلاً: يضطر الظاهرية (بنزعتهم هذه) إلى التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكماً من حوادث الزمان. كما أن في اتجاههم هذا نفي مواكبة الشريعة لجميع العصور والأقطار.

ومثل لما أبداه الصحابة من الاجتهاد بقضية العول في الميراث. ونصح الفقهاء بأن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يعتبروا أن التعبدي من الأحكام هو ما خفيت علته ودقت. وأنه وإن جاز إثبات أحكام تعبدية لا علة لها في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فإن عليهم استنباط العلل في

أقسام المعاملات الأخرى كما فعل الأئمة الثلاثة في بيان علة تحريم
ربا الفضل قياساً على الأصناف الربوية.

وفي القسم الثاني من الكتاب الموضوع لمقاصد التشريع
العامه بدأ الإمام الأكبر بتعريف المقاصد، وبيان الصفة الضابطة
لها في المعاني الحقيقية والمعاني العرفية العامة. واشترط فيها
الثبوت والظهور والانضباط والاطراد. فإذا توفرت الشروط حصل
اليقين بأنها مقاصد شرعية، وإذا اختلطت المعاني وترددت بين
الصلاح والفساد تعين الرجوع إلى نظر العلماء وولاية الأمر لتحديد
المقصود منها ولا يعتد بما هو أوهام أو تخيلات في المعاني.
فإن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة.
ومن حق الفقيه أن يتعمق في التأمل من أجل إزالة ذلك الوهم
والتوصل إلى المعنى الخفي الذي هو مناط التشريع. والأمور
الوهمية وإن لم تصلح لأن تكون مقصداً شرعياً فهي صالحة لأن
يُستبان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقاً للدعوة
والموعظة ترغيباً وترهيباً.

وتوقف الإمام طويلاً عند وصف الفطرة وذكر ما قاله المفسرون
فيها، وفي أقسامها، وأورد في ذلك مقالة ابن سينا نقلاً عن كتاب
النجاة. وفي وجوه الحث عليها والجري على مقتضاها يقول: إن
الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها
وإحياء ما اندرس منها، وأن المقصد العام من التشريع يتعين أن
يكون مسائراً لها، سالماً من خرقها أو اختلالها، وأن الوصف
المرتب عليها وهو أكبر مقاصدها هو السماحة. وهي سهولة المعاملة
في اعتدال، وتظهر سهولتها المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه،
ومن ثم كان من الفطرة النفور من الشدة والإعنات.

والمقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان. ذلك أن مقصد الشريعة أساساً وبالذات هو الإصلاح وإزالة الفساد. وقد جعل الإسلام صلاح الإنسان بصلاح أفرادهِ وبصلاح مجموعهِ. فبدأ بإصلاح الاعتقاد ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه، وتصفية الباطن تحرك دون شك الإنسان إلى الأعمال الصالحة.

وللارتباط الجذري بين المقصد والمصلحة عرف الإمام المصلحة بكونها الوصف الذي يحصل به الصلاح أي النفع دائماً أو غالباً للجمهور وللآحاد. وذكر في هذا المقام تعريفات أخرى لها وللمفسدة، نقلها عن الإيجي والشاطبي. ثم قسم المصلحة باعتبار العموم والخصوص، وباعتبار الظهور والخفاء. وتميز عن الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي بذكر ضوابط المصلحة. وهي خمسة أمور:

كون النفع والضرر محققين، غالبين، واضحين لا يمكن الاجتزاء عنهما بغيرهما، وكون أحدهما في حال المساواة بضده يعضده مرجح من جنسه، وكون أحدهما منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً.

وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها وأسبابها، كما قال العز بن عبد السلام، بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات.

وأكد بعد ذلك على أن تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة كما أن تشريع درء المفسد ليس فيه إضاعة مصلحة. وختم البحث بذكر أن المنهيات كلها مشتملة على مفسد.

أما طلب الشريعة للمصالح فقد جعله قسمين: الأول: ما ليس

من شأن الشارع أن يطلبه لداعي الجبلة فيه ولكنها إلى ذلك تزيل عنه موانع حصوله، والثاني: ما لا تتحقق به المصلحة إلا أن يقوم بها الجميع كحفظ النفس الواجب على الأعيان، وكالواجب على الكفاية على الفرد أو على الجماعة مثل إنقاذ الغريق وإطفاء النار الملتهممة للبيت. ووقع البحث مع ذلك في جزئيات أخرى كثيرة تدخل في إطار هذا الموضوع منها أن للإنسان أن يتصرف في الحقوق الثابتة له، ولا تعلق لها بغيره بالإسقاط إن شاء، ومنها أنه ليس لأحد إسقاط شيء من مصالح القسم الثاني لأن المصلحة فيه حق ثابت له مع حق غيره. وإذا تعارضت المصالح ترجحت في التقديم العظمى. فتقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، ودرء أرجح المفسدتين كذلك. فإن حصل التساوي من جميع الوجوه بين المصالح والمفاسد كان الحكم في هذه الحالة التخيير. والشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين مهما تيسر الجمع.

ويمكن أن نضيف إلى هذا ذكر أنواع المصلحة المقصودة من التشريع. والعالم المتمكن ذو الملكة في علم المقاصد يمكنه التعرف بيسر على مقصود الشارع. فمن ذلك اعتبار مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم، وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفساد والتهالك.

وكذلك بيان أمثلة ونظائر لأنواع المصالح المعتبرة شرعاً والمفاسد المحذورة. ويتنبه إلى أن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه لا يلزم شرعاً أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة.

فالمصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

وهي باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها تتنوع إلى كلية وجزئية.

وباعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد تختلف بين أن تكون قطعية أو ظنية أو وهمية، كما تتنوع بين خالصة محضة ومشوبة.

وبدأ بالكليات الخمس فذكر حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب وخالف القرافي والطوفي في اعتبارهما حفظ العرض ملحقاً بتلك الكليات. وبعد حديثه المفصل عن الكليات تعرض لقسمي الحاجي والتحسيني. وقال عن الأول: هو ما تحتاجه الأمة لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، ولولا مرعاة ذلك لما فسد النظام، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة، وهو لا يبلغ مبلغ الضروري. وبعد إيراد أمثلة كثيرة لهذا النوع أفرد التحسيني بالبيان، وعرفه بأنه ما يكون به كمال حال الأمة في نظامها حتى تكون مرغوباً في الاندماج فيها وفي التقرب منها، وهي ما تُراعى به المدارك الراقية البشرية.

وينتقل المؤلف من الحديث عن التكاليف الشرعية الراجعة إلى جهة مقاصدها في الخلق إلى قضية جدّ هامة هي من عيون المسائل التي كان له موقف مميّز فيها، وهي قضية المصلحة المرسلّة. فعرفها بأنها المصلحة التي أرسلتها الشريعة فلم تُنط بها حكماً معيناً ولا يُلغى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس هي عليه. وقد ذكر لها أمثلة كثيرة منها جمع القرآن وإحداث الدواوين، ووضع فقهاء الإسلام لجملة من الإجراءات في أساليب المرافعات ونحوها. ولما لها من الاعتبار ولحاجة الناس إليها في كثير من حوادث الزمان أثبت

مالك حجيتها. ووجه ذلك: إننا إذا كنا نقول بحجية القياس وهو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي آخر ثابت حكمه في الشريعة للماثلة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي. وبعد تقرير هذه الحقيقة وركون الإمام الأكبر إلى قياس الأجناس المحدثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن التشريع يبدي فرط عجبه من موقف إمام الحرمين من الاستدلال، وموقف الغزالي المتردد فيه بين طرف الوفاق على اعتباره، وطرف التردد في مقدار المصلحة الذي أخذ به الجويني. وبعد بيان موقفه المساند لموقف إمامه واستغرابه من موقفه صاحب البرهان وصاحب كتاب المستصفي يعلن أن أدلة اعتبار أجناس المصالح حاصل من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع، وأن أوصاف الحكمة قائمة بذواتها، ولأن هذه الأوصاف واضحة وضوحاً متفاوتاً غير محتاجة إلى استنباط ولا إلى سلوك مسالكه، ولا يقتصر في بيان أنواع المصالح على ذلك، فيلحق بما قدمه اختلافها بين أن تكون من مصالح الشارع أو من مصالح الناس، وبين ما يكون منها حاصلًا من الأفعال بالقصد أو حاصلًا منها بالمأل.

ويستأنف الحديث عن أوصاف الشريعة وينعتها بالعموم موضحاً ذلك بقوله: إن أحكام الشريعة ميسرة لانتشارها وقيامها على التماثل في إجراء الأحكام والقوانين، ولكونها مبنية على اعتبار الحكم والعلل، وهي من مدركات العقول. وأن مصدري التشريع قائمان على كليات كثيرة في الكتاب، وعلى المجملات مما أراد الشارع بقاءه على إطلاقه وإجماله، وعلى قواعد عامة مما اشتملت عليه السنة.

وربما عقب هذا البيان بذكر قواعد يتعين الانتباه إليها مثل أن قضايا الأعيان وأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد أو الكليات، أو خالفت القياس أو عمل أهل المدينة تصبح مختلفاً في حجيتها على مذاهب معروفة في أصول الفقه. وأن علة الصلوحية للعمل بالشرعية أن لا يكون في اتباعها والالتزام بها هلاك أو عنت. وأن من مقاصد الشرعية تجنب التفريع في وقت التشريع.

ويذكر من مقاصد الشرعية المساواة، ويعتبرها أصلاً في التشريع. والمساواة في التشريع للأمة ناظرة إلى تساوي أفرادها في الخلقة وفروعها. فالناس سواء في البشرية وفي حقوق الحياة، وهم متساوون في أصول التشريع كحفظ النفس وحفظ النسب وحفظ المال، وحقّ القرار في الأرض لمن نشأ فيها أو استوطنها، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة، ويكون التساوي بين الناس في الضروري والحاجي. وإلى جانب ذلك لا بد من الانتباه إلى عوارض المساواة وهي الموانع بأنواعها الجبلية والشرعية والاجتماعية والسياسية التي تحول دونها. وإنما يكون لتلك العوارض آثارها في تقرير المساواة إذا كان في إلغاء حكم المساواة ظهورٌ مصلحة راجحة أو اقتضى إجراء المساواة ظهورٌ مفسدة.

وهو بعد ذلك ينفي عن الشرعية اشتغال أحكامها على النكايه، كما يلحق بهذه الأوصاف مقاصد تشريعية كاختلاف أحكامها من تغيير وتقرير، ونوط تلك الأحكام بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال، ومن مقاصد الشرعية الحرية، فإن الشرعية متشوفة إلى الحرية. وتثبت الحرية في أصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأفعالهم وفي النهي عن تحريم المباحات. ويقابل ذلك ما للشرعية من حقوق على أتباعها

بتقييد حرياتهم. ومن تجاوز منهم حدود حرите أوقف عند الحد الشرعي بضمان التفريط أو العقوبة.

وقد حاطت الشريعة حرية العمل بسد ذرائع خرم تلك الحرية كمنع وكالة الاضطرار، ومنع الشروط الواقعة من رب المال على العامل في القراض والمزارعة والمساقاة ونحوها.

وعقب هذا ذكر الإمام جملة من المقاصد لا يجوز إغفالها ولا إهمالها. فهو بعد ذكره مقصد الشريعة من نظام الأمة بجعلها قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال يذكر بأن صلاح الأفراد مقصود للشارع بلا شك، ولكن صلاح أحوال المجموعة وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم، وبأن تشريع الرخص في الأحوال العامة له اعتباره. والرخصة في تغيير الفعل من صعوبة إلى سهولة لعذر عرض لفاعله، أو ضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة مقابل المصرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على مفسدة.

ومن الضرورات المقتضية للترخيص ضرورات عامة كما في السلم والمغارسة والمساقاة.

وضرورات خاصة مؤقتة، تكون في حالة الاضطرار.

وضرورات عامة مؤقتة تقتضي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها ونحوه. وقد ألح الإمام على اعتبار هذه الضرورة عند حلولها، فإنها كانت مغفولاً عنها، وهي تقتضي تغير الأحكام الشرعية كالكرء المؤبد في أرض الوقف، والحكر، وبيع الوفاء.

وقد دعت الإمام مثل هذه الأحوال والحاجات العارضة للأمة

إلى التفكير في طلب المعالجة الشرعية لها بالاجتهاد فيها اجتهاداً
يظطلع به العلماء من أهل النظر السديد في فقه الشريعة، العارفين
بمقاصدها، ممن لهم خبرة بمواضع حاجة الأمة ومقدرة على حل
مشاكلها حلاً شرعياً، ونادى بتكوين مجمع تصدُر الفتوى فيه عن
وفاق، تعلم أقطار الإسلام بمقرراته، ويتعين على الأمة العمل بها.

وبالفراغ من القسم الثاني المتعلق ببحث المقاصد العامة وضع
الإمام القسم الثالث من كتابه. وإن أبرز ما دعا إلى الاهتمام به في
هذا القسم قضايا ثلاثة:

١ - المعاملات المالية في الإسلام وما ترتبط به من مقاصد، وما
يتعلق بها من حقائق التملك والتكسب ومقاصد التبرعات، وما
يمكن أن يلحق بها من المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان.

٢ - مقاصد أحكام العائلة.

٣ - مقاصد الشريعة ذات الصلة:

أ - بالنظر في أحكام القضاء والشهادة.

ب - بتعيين الحقوق لأنواع مستحقيها.

ج - بيان القصد من العقوبات.

وتمهيداً لدراسة هذه الموضوعات يعود المؤلف إلى التفريق بين
المقاصد والوسائل. فالمقاصد هي المتحملة للمصالح، والمفاسد في
أنفسها. والوسائل هي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام
أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه
المطلوب الأكمل. والوسائل هي التي تترتب عليها المقاصد، وترتيب
الوسائل يكون بترتيب المصالح والمفاسد. وهكذا يكون ترتيب
الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاصلة،

فتوجد متماثلة في الرتب في أقسام الحكم الشرعي، وإن كانت متفاوتة بحسب كون مناطها من التصرفات مقصداً أو وسيلة في نظر الشارع وفي نظر الناس.

والوسائل في الدرجة الثانية من المقاصد فإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة.

ومعرفة المقاصد الشرعية الخاصة بأبواب المعاملات، والكيفيات المقصودة للشارع من أجل تحقيق مقاصد الناس النافعة، أو من أجل حفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة تدخل فيها كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس. ومقاصد الناس في تصرفاتهم هي المعاني التي لأجلها تعاقدوا أو تعاطوا أو تغارموا أو تقاضوا أو تصالحوها، وهي نوعان: عليا ودنيا.

أ - ومقاصد التصرفات المالية يدل عليها مجيء الشريعة لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها. فلثروة الأمة في نظر الشريعة المكان السامي من الاعتبار والاهتمام، وللمال في نظر الشريعة حظ لا يُستهان به، وهو ليس منظوراً إليه بعين الشريعة إلا إغضاء أو أنه غير لاقٍ من معاملتها إلا رفضاً، لأن الشريعة لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، ولا تغبن أصحاب الأموال ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات بسبب أموالهم إن أنفقوها في مصارفها النافعة. وقد رأينا فيما تقدم أن حفظ الأموال معدود من كليات الشريعة الراجعة إلى القسم الضروري، وأن نظام الأموال وطرق دورانها هو معظم مسائل الحاجيات كما أن معظم قواعد التشريع المالية متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلى حفظ مال الأمة. والشريعة تضبط إدارة المال بأسلوب يحفظه موزعاً بقدر المستطاع، وتعين على نمائه في نفسه أو بأعواضه.

ومال الأمة هو ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناس آحاداً أو جماعات في جلب نافع أو دفع ضار، والكسب لا يعدّ ثروة إلا إذا صلح للانتفاع به مدداً طويلة.

وتتقوّم صفة المال بخمسة أمور، هي: قابليته للادخار، وكونه مرغوباً في تحصيله، وقابلاً للتداول، ومحدود المقدار، ومكتسباً.

ولشراء الأمة والأفراد طريقان، هما: التملك والتكسب. فالتملك أصل للإثراء البشري وهو اختصاص، يدأب المرء على تحصيله قوتاً ووقوداً ومسكناً وركوباً وسلاحاً وزينةً. وأسبابه في الشرع ثلاثة: الاختصاص، والتبادل في العوض، والانتقال من مالك إلى غيره.

والتكسب هو معالجة ما يسد الحاجة، وأصوله: الأرض، والعمل، ورأس المال.

والمعاملات المالية بعضها راجع إلى التملك كبيع دار للسكنى والأطعمة المأكولة، وبعضها راجع إلى التكسب كبيع أرض الحراثة وأشجار الزيتون.

والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.

ومن أهم أصول النظام في التعامل المالي وضع النقدين أعواضاً للتعامل.

فالتعامل بالنقدين أيسر من التعامل بالأعيان، والنقدان عوضان صالحان بغالب أحوال البشر، يطلبان ولا يعرضان بخلاف بقية الممتولات فإنها يلحقها العرض والطلب.

ومن الواجب إبطال الاحتكار في الطعام لقول عمر: «لا حكرة في سوقنا».

وعقود التبرعات تقوم على أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة. وهي تمثل مصلحة حاجية جليلة بها تحصل مساعفة المعوزين، وإغناء المقتربين، وإقامة الجم من مصالح المسلمين، ومما يقصد من التبرعات الإغناء وإقامة المصالح المهمة.

ومقاصد الشرع في التبرعات كثيرة: الأول: منها هو تكثيرها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، والمقصد الثاني منها: أن تكون صادرة عن طيب نفس، والمقصد الثالث: التوسع في وسائل انعقاد التبرع حسب رغبة المتبرعين، والرابع: أن لا يكون التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن.

ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان أساسها إنتاج الثروة للأفراد ولمجموع الأمة. فالعمل أحد أركان الثروة. ومن ثم لا يجوز أن توصل في وجوه الفريقين: العامل وصاحب المال، الطرق المثلث بوجه عادل. وتنعقد المعاملات على الأبدان بإجارة الأبدان، وبالمساقاة، والمغارسة، والمزارعة، والقراض، والجعل. وهذه العقود لا تخلو من غرر لعسر تقدير عمل التعاقد عليه، وعسر معرفة ما ينجر إلى العامل من الربح، وعسر انضباط ما ينجر إلى صاحب المال من إنتاج وعدمه.

ومقصد الشريعة في هذه المعاملات الحياطة لجانب العملة، كي لا يذهب عملهم باطلاً أو مغبوناً. وقد التفت علماء الشريعة إلى ما ينبغي أن يوفر للعملة من حقوق، فجعلوها بالاستقراء ثمانية:

١ - تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان.

٢ - الترخيص في اشتغال عقود هذه الأعمال على الغرر المتعارف في أمثالها.

٣ - التحرز عما يثقل على العامل في هذه العقود.

٤ - العقود على عمل الأبدان يتم انعقادها بمجرد القول، ولكن ذلك يترتب على الشروع في العمل عند الملكية، في غير المساقاة، وهو في الجعل والقراض باتفاق، وفي المغارسة والمزارعة على الراجح.

٥ - إجازة تفيل العملة بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل في ذلك.

٦ - التعجل بإعطاء عوض عمل العامل دون تأخير ولا نظرة ولا تأجيل.

٧ - إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل، فلا يلزمه إتمامه بنفسه.

٨ - الابتعاد عن كل شرط أو عقد فيه شبهة استبعاد العامل.

ومما تحدث عنه الإمام الأكبر نوع من الشراكة في المزارعة تسمى بتونس شركة الخماس. ذكر صورتها وأحكامها وعقب على ذلك بكونها شركة منافية لمقاصد الشريعة لا محالة، وإن كانوا يزعمون أن الضرورة دعت إليها.

ب - وفي أحكام الأسرة ومقاصدها يوزع صاحب المقاصد الأصول التشريعية في العائلة على ثلاثة أواصر فيجعل منها أحكاماً خاصة بآصرة النكاح، وأخرى خاصة بأحكام آصرة القرابة، وثالثة دعاها بأحكام آصرة الصهر أو المصاهرة، ثم ذكر ما تنقض به كل هذه الأواصر لما يعرض لها أو يصيبها من انحلال.

فآصرة النكاح ليست مقصورة على داعية اقتراب الذكر من

الأنثى في الجنس الإنساني. وإنما هي جزم نظام العائلة ينبنى عليه اختصاص الرجل بالمرأة، والوثوق من انتساب نسلها إليه، وتتضاعف بها أسباب حصانة المرأة، ويضفي عليها عقد الزواج تشريفاً وتنويهاً في نظر الشرع ونظر الناس، يشهد له قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ ءَايَنَيْهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(١). وفي هذا ما يفاد اقتران الرجل بالمرأة المحرمة مثل نكاح الاستبضاع، ونكاح الرهط دون العشرة، ونكاح البغايا، وما يقوم منه على السفاح أو المخادنة أو الضماد، أو الزواج من المحرّمات.

ويتميز النكاح الشرعي بالحرص على تحقق رضا المرأة وأهلها، وتحقيق حُسن قصد الرجل من إخلاص المحبة ودوام المعاشرة. ويجب فيه المهر، وأن لا يكون العقد مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل. واشتروطا الولي، وقصر أبو حنيفة هذا على الصغير ومن في حكمه، ودعوا إلى الشهرة في النكاح لأن الإسرار به يقربه من الزنا، وحرّم نكاح الشغار لخلوه من المهر، ووجب إنفاق الرجل على زوجته، وإن كانت غنية، وجعل الزوجية سبباً للتوارث، واعتبر الإخلال بحُسن المعاشرة، وبالقوامة مفضيين إلى فسخ عقدة النكاح بحكم الحاكم بالطلاق عند ثبوت الضرر.

وأما أصرة النسب والقراية فتبدأ بنسبة البنوة والأبوة من نسب مقطوع به. وأبرز مسائلها المحرّمة والنفقة وإبداء الزينة.

والمحرّمة ثلاثة أنواع: فقد قررت الشريعة المحرّمة بالنسب فحرمت الأصول والفروع وصنوائهم في النكاح، صوناً لهم مما

(١) سورة الروم، الآية: ٢١.

يقتضيه الوطء من إذلال وإهانة لا يساير ما تقتضيه القرابة من وقار واحتشام، وحرمت الأخوة والأخوات قصد إيجاد معنى الوقار بينهما، وحرمت بالصهر أم الزوجة والربيبية إلحاقاً لها بالنسب، وحرمت الجمع بين الأختين لما قد يفضي إليه هذا الجمع في النكاح من الشقاق القاطع للرحم، وكذلك الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لنفس السبب، وألحقت بهذه المحرمات محرمات الرضاع اللاتي نزلها الرسول ﷺ منزلة المحرمات بالنسب.

ويشمل التحريم أحوالاً أخرى كالملاعنة لتعذر حُسن المعاشرة بعدها، واختلاف الدين بين المسلم وتابعات الأديان غير السماوية، والمطلقة ثلاثاً لما قضى به الله، وتعدد الأزواج للمرأة الواحدة، والاقْتصار على الأربعة من النساء للرجل. وذلك تقديراً لما في هذه المحرمات من أسباب اقتضى التشريع الإسلامي اعتبارها ومراعاتها.

ولتقوية أصرة القرابة وردت أحكام النفقة على الآباء والأبناء وعلى الأجداد والأحفاد في بعض المذاهب، وشرع الميراث باتفاق بسببها على الجملة. وحفت بهذه الأصرة آداب وواجبات كالأمر ببير الوالدين، والاعتداد بصلة الأقارب وذوي الأرحام، والترخيص للمرء أن يطعم في بيته أقاربه دون دعوة ولا إذن.

ونَهت الشريعة النساء عن إبداء زيتتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو بناتهن أو أبناء بعولتهن، وكذلك لأخواتهن وبنين إخوانهن وبنين أخواتهن، وأثبتت لأصرة النسب حقوق الميراث.

وتنشأ أصرة الصهر من أصرتي النكاح والنسب. وتثبت هذه الأصرة للربائب وأخت الزوجة وعمتها وخالتها وأم الزوجة كما تكون

بنكاح أهل أصرة القرابة كزوجة الابن وزوجة الأب. وجعلت للمصاهرة درجتان: قريبة وبعيدة. أما الأولى فهي الزوجة وابنتها فهما محرمتان على الزوج، وأبو الزوج وابنته منهما محرمان على الزوج، وكذلك حرمت زوجة الابن على الأب وزوجة الأب على الابن، والثانية، وهي المصاهرة البعيدة على مراتب، منها ما يحرم كالجمع بين الأختين والجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، ومنها ما لا يحرم لضعف أصرته.

وفي ختام العرض للأواصر الثلاثة ذكر صور انخرامها ببيان طرق تعطيلها أو إبطالها.

فانحلال أصرة النكاح يكون بالطلاق من الزوج، أو بطلاق الحاكم أو بالفسخ، وذلك عند تعسر استقامة المعاشرة وما يترتب على ذلك من ارتباكات تحل بالزوجين أو بالأسرة كلها.

وإنما جعل الطلاق بيد الرجل لأنه في غالب الأحيان الأحرص على استبقاء الزوج، والأنفذ نظراً في مصلحة العائلة.

وأعطيت المرأة حق الخلع بطريق الرفع إلى الحاكم إن حصل لها ضرر وتكون به المفارقة.

وفي بعض الأحوال تشترط المرأة أن يكون الطلاق بيدها، أو طلاق أمر الداخلة عليها بيدها، أو يكون أمرها بيدها إن أضربها الزوج. واختلف في الشروط اللاحقة بعقدة النكاح. وقال مالك: الشرط إذا انعقد عليه النكاح يكون شرطاً باطلاً غير لازم، وإن وقع طوعاً من الزوج بعد عقدة النكاح لازم.

أما انحلال أصرة النسب فإنها مبنية على انكشاف بطلان ما كان يظن أنه نسب، لأن النسب الثابت لا يقبل انحلالاً ولا إسقاطاً.

ويكون إثبات النسب الحق بالبينة الظاهرة أو بالإقرار الذي لا تهمة فيه .

أما في آصرة الصهر فانحلالها تابع لانحلال آصرة أصل منشئه .
ويكون الانحلال فيها تاماً في مثل أخت المرأة وعمتها وخالتها إذا انفكت عصبه المرأة بموت أو طلاق، ومنها لا انحلال فيه مثل أم الزوجة وزوجة الأب وزوجة الابن والربائب .

افتتح الشيخ ابن عاشور حديثه عن الحقوق بفصول تتعلق بهذا الغرض فذكر مقصد الشريعة من تعيين أنواع الحقوق لمستحقيها .
وصرح بأن الشريعة لم تترك هذا الأمر للصدفة أو للقوة والقهر، ولكنها نصت في تعيين أصحاب الحقوق وبيان أولوية بعض الناس ببعض المستحقات على انتهاج طريق فطري عادل يضمن الاقتناع ويحقق العدل . وجماع أصول تعيين الحقوق التكوين أو الترجيح .
فأما التكوين فهو يرجع إلى كون أصل الخلقة قد أوجد الحق وكوّن صاحبه، وقرن بينهما، وأما الترجيح فبإظهار الأولوية في إثبات الحق لأحد الطرفين، ويكون هذا بحجة العقل أو بالحجة المقبولة بين الناس، أو بجملة من المرجحات الاصطلاحية . وبالاستقراء توصل الإمام إلى جعل الحقوق متنوعة إلى تسع مراتب . وقد تقدم تفصيل ذلك في محله .

إن في تعيين المستحقين ما يعين القضاء، عند الفصل بين الخصوم، على إيصال الحق إلى صاحبه . ومن مقاصد الشريعة اشتغال نظام حياة القضاء في الجملة على ما فيه إعانة على إظهار الحق وقمع الباطل . والقاضي هو أهم أركان القضاء . وهو الذي يتولى إبلاغ الحقوق إلى طالبها . ولا يكون ذلك إلا مع أصالة الرأي

والعلم والسلامة من نفوذ الغير عليه في قضائه، والعدالة.

وإذا كانت الحقوق في هذا العالم معرضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة أو معرضة لسوء الفهم وللجهل والتناسي، فإن في إقامة ولاة لأمر الأمة، وإقامة سلطة تعينهم على التنفيذ ما يكون به نشر العدل وحفظ الحقوق. ورجح العلماء، نفياً للخرج واطمئناناً للمتقاضين، أن يتولى القاضي التصريح بمستنده في الحكم.

واختلفوا فيمن يولّى هذا المنصب الجليل. قال ابن القاسم: لا يستقضى من ليس بفقيه. وقال أصبغ وأشهب ومطرف وابن الماجشون: لا يصلح كون القاضي صاحب حديث لا فقه معه ولا صاحب فقه لا حديث معه. وقال ابن عبد البر: لا يولّى القضاء إلا من كان موثقاً في دينه وعلمه وفهمه. فالقضاء أمانة، ومن شرطه القدرة على فهم مدركات المسائل وعللها.

وإلى جانب هذا قواعد وآداب أخرى كثيرة تلزم القاضي والشهود وغيرهم. فمن ذلك أنه ليس من طريق لحمل طبقات الأمة على الاقتناع بأحكام القاضي غير الأخذ بالأصلح من مجموع أقوال العلماء. وأن في تطوير الإجراءات في مجال القضاء بحسب ما تدعو إليه الحاجة ما حمل الفقهاء على إضافة جملة من الضوابط والشروط في أحكام المرافعات ما كان السلف يراعونها.

وعلى القضاة أن يسعوا إلى فصل القضايا في آجال محدودة نسبياً. فالإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعيينه يثير مفساد كثيرة، كما أن الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده ليس محموداً إذا لم يكن الفصل قاطعاً يمنع أن تعود المنازعة.

والمنوط بهم تنفيذ أحكام الشريعة، في خصوص إيصال

الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتفريعاً، هم القضاة وأهل الشورى وأعاونهم وما تتألف منه طرق أفضيتهم من بيّنات ورسوم. وقول عمر بن الخطاب في هذا هو الفصل: فاقض إذا فهمت وأنفذ إذا قضيت.

أما العقوبات فإن التحقق من إقامتها على الجناة على قواعد معلومة يؤيس أهل الدعارة من الإقدام على إرضاء شهواتهم بارتكاب الجنایات. والزواج والعقوبات والحدود لم تشرع إلا من أجل إصلاح حال الناس. وأكبر مقاصد الشريعة هو حفظ نظام الأمة والتوصل بالعقاب إلى تأديب الجاني وإرضاء المجني عليه وزجر المعتدي.

ونحن بعد أن استعرضنا أكثر ما ورد بكتاب مقاصد الشريعة من الموضوعات تاركين ما اختصرناه من ذلك إلى همة الدارس والمُطالع للكتاب مثل قضية الذرائع والتحيل والوازع بأنواعه وصور تحكيمه نؤكد على جملة مما ورد من مسائل في التمهيد وفي الأقسام الثلاثة من الكتاب، مبدئين بذلك كمال التنسيق بين أغراضه، وحسن الترتيب لموضوعاته، ومشيرين إلى ظواهر مميزة لطريق الإمام الأكبر في معالجته لمسائله.

وهي أولاً كثرة الأمثلة والفروع التي خصصناها بجدول جامع تقديراً لأهميتها ولربطه فيها بين الأحكام والأدلة والمقاصد. وثانياً ما أظهره من عناية بالقواعد والمقاصد.

وقضية المقاصد عرضت لنا في موضعين الأول عند ذكر المؤلف سبقها في الوجود لحكم أصول الفقه، وبيانه مدى استعانة الفقهاء بها، والخلوص منها إلى الأحكام. وذلك قوله: تُمكن

القواعد العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، كما تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب.

وتولى بعد هذا بيان موضوعاتها بقوله: وقصارى ذلك أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى يقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها من عموم وإطلاق، ونص، وظهور وحقيقة واطراد، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية من تخصيص وتعيين وتأويل وجمع وترجيح. وقد قصرنا مباحثها على ألفاظ الشريعة، على المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية. وقد نفى المؤلف في غضون هذه المقالة بيان الحكمة أو القصد. وذلك قوله: فهي في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة وعن مقاصدها العامة والخاصة في أحكامها.

وقد ضمّ العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى المقاصد إلى القواعد، كما أنه لم يتعرض إلى القواعد الفقهية خاصة. فهي عنده لم تبلغ العشرين. وقد جعل منها: قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وقاعدة تعذر العدالة في الولايات، وقاعدة الحقوق الخالصة والمركبة، وقاعدة حقائق التصرفات، وقاعدة ما يوجب الضمان والقصاص، وقاعدة اختلاف التصرفات لاختلاف المصالح. وهو فيما يبدو قد جعل كتابه قائماً على بيان القواعد المتعلقة بالمصالح والمفاسد وما يتصل بها، متوسعاً في ذلك، معلناً عنه في مقدمة كتابه القواعد. وهو بذلك مخالف لما سار عليه الدبوسي في

تأسيس النظر، والقرافي في الفروق، والزرکشي في المنتور، والمقري في قواعدہ بقوله: الغرض من وضع هذا الكتاب بيانُ مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات، ليسعى العبادُ في كسبها، وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العبادُ في درئها، وبيانُ مصالح المباحات، ليكونَ العبادُ على خَيْرَةٍ منها، وبيانُ ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفسدات عن بعض، مما يدخل تحت أكساب العباد، دون ما لا قُدرةَ لهم عليه، ولا سبيلَ لهم إليه^(١).

ولحاجة صاحب مقاصد الشريعة إلى ذكر القواعد بحسب ما تقتضيه طبيعة عمله لم يقتصر في كتاب المقاصد على إدراج القواعد الفقهية أو الأصولية لديه بل تجاوز ذلك كما فعل العز بن عبد السلام، إلى الغرض العام منها معتمداً على ما ذهب إليه التهانوي في تعريفه له بقوله: القواعد ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد. ويتضح ذلك مما جمعناه منها وإن تباينت صيغته.



(١) القواعد الكبرى: ١٤

١ - فهرس جملة من القواعد

الواردة بكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية

الصفحة	القاعدة
٣٠٤	إبقاء الشريعة للأمم معتادها وأحوالها الخاصة إذا لم يكن فيها استرسال على فساد
٥٠١	إجازة تفهيل عامل المساقاة ونحوه بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل دون تفهيل رب المال
٢٧٤	* إجماع العلماء على أن عمومات الشريعة صالحة للناس في كل زمان ومكان
٢٤٩	* إجماع سلف الأمة قائم على ما هو معلوم من الدين بالضرورة
٢٤٩	* إجماع سلف الأمة مستند إلى المصالح المرسله العامة أو الغالبة
١٥٩	* أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع
٣٨٩	* أحكام المعاملات مسوقة غالباً في القرآن بصفة كلية
٤٨٦	* الأحكام مبنية على اللزوم في الالتزامات والشروط
٤١٣	* اختصاص المرأة بالرجل بطريقة الزواج وصيانتها إياها وتحقق حصانة نشأتها يقتضي اعتبار الحمل العالق بها في مدة ذلك الاختصاص حملاً من ذلك الزوج
٢٢٣	* اختلاف الأغراض هو معدل الحاجة
٢٨٣	* اختلال اعتقاد غير المسلم موجب انحطاطه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين
٤٧٣	* إذا استوفيت الشروط لفائدة المتعاقدين كليهما، فالعقود صحيحة، وبصحة العقد يترتب أثره
٦٢	* إذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تستى أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه

- * إذا بدا خلل من المؤتمن في تصرفه ليس على سبيل الفلته رجع النظر إلى القضاء بجعل الحق تحت يد أمين على الجانبين ٥٣٥
- * إذا تعددت الوسائل إلى مقصد واحد اعتبرت الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه ٤٠٨
- * إذا تعلق حق الغير بالمالك وامتنع من أدائه ألزم بأدائه ٤٨٧
- * إذا تقررت البنوة وهي أصل النسب تقرر ما سواها من أبوة وأمومة وكذلك بقية تفاريع النسب، وإذا انتفت انتفى ما عداها جميعه ٤٤٨
- * إذا رجحت المصلحة في أمر فمطلوب ويقال: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة عليه فمهرب عنه ويقال: إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله ٢٠٥
- * إذا سقط اعتبار ضيعة المحضون بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجه لاعتبار الوسيلة. وهي الانتزاع ٤٠٧
- * إذا ظهر في الخطأ شيء من التفريط في أخذ الحذر يؤدّب المفرط بما يُفرض من الأدب لمثله ٥٥٠
- * إذا كان عمل المكلف موافقاً في الظاهر لحكم الشارع لكنه مخالف للمصلحة المقصودة منه فالفعل غير صحيح، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ٣٢٠
- * ارتكاب أخف الضرر عند تعسر استقامة المعاشرة، وخوف ارتباك حالة الزوجين وتسرب ذلك إلى ارتباك حالة العائلة مبررات لانحلال أصرة النكاح بالطلاق أو بالفسخ ٤٤٦ - ٤٤٥
- * الأزهار والفواكه لا تعتبر ثروة، والتجارة فيها تُعد من لواحق الثروة ٤٦٢
- * أسباب الرخصة إما ضرورات عامة مطردة، أو عامة مؤقتة، أو خاصة مؤقتة فهي لا تخرج عن ذلك ٣٥٨ - ٣٥٧
- * استبعاد الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات ١٥٥
- * استحضار العلماء المُثل والنظائر له شأن في إبراز خفيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق ٣١٤
- * الاستعانة في فهم الخطاب الشرعي يكون بما يحف بالكلام من حافات القران وبالاصطلاحات وبالسياق ٨١

- * استقراء الشريعة يدل على أنها لا تراعي الأوهام والتخيلات بل تأمر
ببنائها، والبناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة،
والأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية ١٧٢
- * استقراء تصرفات الشريعة يكسبنا علماً بإصطلاح الشارع وما يراعيه في
التشريع ١٤٣
- * الاستمتاع بالنكاح لا يليق مع أصول الشخص وفروعه وصنوان أصوله
لما تقضيه القرابة من الوقار والاحتشام، ومع صنوان الشخص لقصد
إيجاد معنى الوقار ٤٣٨
- * الاستناد في الأحكام إلى الأخذ بالأصلح من مجموع أقوال العلماء
سبيل إلى تحقيق مقاصد الشريعة ٥٢٦
- * استنباط الأحكام يكون باستخراجها من التفريع عن أصول الكتاب
والسنة ٣٥٠
- * إسرار النكاح يقربُه من الزنا، ويحول بين الناس وبين الذب عنه
واحترامه، ويعرض النسل إلى اشتباه أمره، وينقص من معنى حصانة
المرأة ٤٣٠
- * الأسماء الشرعية تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في
مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية. فإذا تغير المسمى لم يكن
لوجود الاسم اعتبار ٣٠٩
- * الإشهاد بالعطية يقوم مقام الحوز في أصل الانعقاد في بعض المذاهب ٥١١
- * الأصل في التملك الاختصاص ٤٦٦
- * أصل الشريعة في تصرف الناس في أموالهم إطلاق التصرف لهم،
للأحرار الرشداء منهم، فلا ينتقض ذلك الأصل إلا إذا كان المالك
غير متأهل لذلك التصرف ٤٦٨
- * الأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة ٢٨٦
- * الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها
معان ملحوظة للشارع ٣١٥
- * الأصل في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط ٤٧٤

- * الأصل في تشريع أمر العائلة هو أحكام أصرة النكاح، ثم أحكام أصرة القرابة، ثم أحكام أصرة الصهر، ثم أحكام كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاثة ٤٢١
- * الأصل في سهولة الرواج خفة النقل، وقبول طول الادخار، ووفرة الرغبات في التحصيل، وتيسير التجزئة إلى أجزاء قليلة ٤٧٩
- * أصول التكسب ثلاثة هي: الأرض والعمل ورأس المال ٤٦٩
- * أصول الثروة: المال والعمل ٤٩٢
- * أصول تعيين الحقوق تكوين أو ترجيح ٤١١
- * اعتبار الضرورة العامة المؤقتة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة ٣٥٨
- * اعتبار ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلافه ١٣٦
- * الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم ٣٨٣
- * اعتصار الهبة للأب من ابنه حق ٥١٣
- * أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته ٣٨٧
- * أعلى أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم هي التي في وجودها ملاءمة لانتظام حياتهم الاجتماعية ٤٠٣
- * الأفعال المشتملة على المفساد تخرم بها المقاصد الشرعية والكليات الضرورية أو الحاجة أو بعض التحسينية القريبة من الحاجة ٢١٥
- * إقامة الشريعة في انبائها على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد ٣٥٦
- * أقسام الحكم الشرعي متفاوتة في الاعتبار بحسب كون مناطها من التصرفات مقصداً أو وسيلة في نظر الشرع أو في نظر الناس ٤٠١
- * الأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لباساً لهم لا يخضعون لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَكَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ﴾ ولكن يعودون في ذلك إلى اجتهاد علمائهم ٢٧٠

- * أكثر المجتهدين إصابة، وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته،
 يكونان على مقياس غوصه في تطلب مقاصد الشريعة ٦٦
- * أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع هي ما تنساق
 إليها عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومها ضدها عند التأمل ٢٠٦
- * إلزام المحتكرين بالبيع ٢٢٣
- * إلغاء التعويض على الضمان وعلى بذل الجاه وعلى القرض، وحفظ المال
 من الخروج عن يد مالكة إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضی ٢٣٨ - ٢٣٩
- * إلغاء الرسول ﷺ الاعتماد في نفي النسب على عدم الشبه بالأب ٤٤٩
- * امتناع القياس في إثبات أصول العبادات بالاتفاق ٣١٥
- * امتناع مساواة أحد من الأمة في فضيلة الأصحاب ٢٨٦
- * الأمر المؤقت المؤجل يهجم في النفس بانتظار محل أجله، ويبعث
 فيها التدبير إلى تهية ما يخلفه عند إبان انتهائه ٤٣٢
- * إن العوارض التي تغشى الجبلة من العوائد والتعاليم الفاسدة، إذا
 كانت خاصة بنفس صاحبها فعلاجها الموعظة الشرعية والتربية، وما
 كان متعدياً منها إلى إضرار الناس بالفعل أو بالقول، كالذي يدعو
 إلى اتباعه، فعلاجه العقوبات ٢٢٢
- * إن تعيين أصول الاستحقاق أعظم أساس وأثبته للتشريع في معاملات
 الأمة بعضها مع بعض ٤١٠
- * إن عادات قوم ليست يحق لها بما هي عادات أن يُحمل عليها قوم
 آخرون في التشريع، ولا أن يُحمل عليها أصحابها كذلك ٢٦٨
- * إن لم ينص الشارع في الأمر بشيء فأصل ما هو مضره أن يكون
 حكمه التحريم، وأصل ما هو منفعة أن يكون حكمه الحل ٣٩٠
- * إناطة التنفيذ بالوازع السلطاني ٣٦٧
- * إناطة الشارع الأحكام بالمعاني والأوصاف لا بالأسماء والأشكال
 زماناً ومكاناً ٣٠٦
- * انتصاف المعتدى عليه لنفسه بظلم يستحق التعزير ٣٨٣
- * الانتفاع يكون باستعمال عين المال في حاجة صاحبه، ويكون بمبادلته
 لأخذ عوضه المحتاج إليه من يد آخر ٤٦٢

- * الانحلال لأصرة الصهر يكون انحلالاً تاماً في مثل أخت المرأة وعمتها وخالتها ٤٥١
- * الانضباط والتحديد سبيل لتيسير فهم الشريعة ٣٤٣
- * الانضباط يكون بتمييز المواهي والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه ٣٤٦
- * إنما يعمل الرجل ما دام حياً فإذا مات فقد انقضى العمل ١٧٣ - ١٧٢
- * أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جداً ٣١٥
- * إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل، فلا يُلزم بإتمامه بنفسه ٥٠٢
- * إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعة تأصيلاً وتفريراً يكون عن طريق القضاة وأهل شوراهم وأعاونهم، وبواسطة البيئات والرسوم ٥٢٢
- * إيقاع حرمة الشريعة في نفوس الأمة متعين لتحقيق تنفيذها ٥٢٠
- * الأيمان على نية المستحلف ٣٣١
- * باذل النقد مشتر وباذل العوض بائع ٤٧٨
- * باعتبار مقادير المفاسد تتخذ العقوبات ٢١٦
- * بحصول المحرمة تنقطع الأطعام ٣٦٤
- * بمعرفة ما عهد من طريقة المشرع وما ألف من عاداته في إيثار المصلحة وكراهة المفسدة يتوصل إلى معرفة أي منهما، أو التمييز بينهما فيما خالف القياس من المعاوزات ١٤٣ - ٢١٢
- * بمقدار ضعف الوازع يتعين التحري في صفات الشهود ٥٤٧
- * البيع معاملة من جانبيين وببذل العوضين، والربا معاملة من جانب واحد هو جانب المسلف لقصد سد حاجة المتسلف ٣٤٧
- * تأسى الصحابة ما فعله رسول الله ﷺ أو قضى به ولم يرد فيه نص لفظي يقتضي الدوام ينير لهم وجوه الحق ٢٧٠
- * التأكيد على أن تكون الولاية في مظنة المصلحة، وأن لا يكون العزل إلا لمفسدة ٥٣٢
- * التبني في أحكامه كالبنوة الحقيقة قبل النسخ ١٧١ - ١٧٠
- * تتبع أساليب مراعاة الشريعة للمصالح من أكبر ما يهتم به المجتهدون والفقهاء في الاستنباط والتشريع وتعليل الشريعة، وما يهتم به القضاة والولاة في تنفيذ الشريعة ٤٠٨

- * التحيل باللفظ الخفي عن العامة يصدر ممن يخاف الفتنة فيقول مثلاً:
«أقوالنا من أفعالنا وأفعالنا محدثة ٣١٨
- * التحيل باللفظ الموجه ممن أكرهه بتهديد بالقتل على أن يقول كفوفاً أو
حراماً ليس من التحيل المذموم ٣١٨
- * التحيل شرعاً هو ما كان النفع فيه شرعياً والمانع شرعياً ٣١٧
- * التحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً آخر
هو أخف عليه من المنتقل منه يعادل الترخيص إذا لحقته مشقة من
الحكم المنتقل منه ٣٢٧
- * التحيل للتفصي من اليمين، إذا ثقل على صاحبه البر، بوجه يشبه البر
جائز لحصول مقصد الشارع من تهيب اسم الله تعالى ٣٢٧
- * التحيل على الباطل ضلال وملق في النار ٥٢٣
- * التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما ثم
العجز عن تحصيله ٢٢٧
- * التداول يكون بالفعل أي بنقل ذات الشيء من حوز أحد إلى حوز
آخر، ويكون بالاعتبار مثل عقود الذمم كالتسليم والحوالة وبيع
البرنامج ومصارفة أوراق المصارف أي البنوك ٤٦٤
- * تردد المعاني بين كونها صلاحاً تارة وفساداً تارة أخرى موجب
لاختلال وصفها بالاطراد ١٦٨
- * التساهل في تفريط مقاصد الشريعة إضاعة لمعظم الشريعة إذا تم
الاسترسال فيه ٣٥٢
- * التساوي في أصول التشريع يتحقق بمثل حق الوجود، ووسائل الحياة،
وأسباب البقاء على حالة نافعة، وحق الانتساب إلى جامعة دينية ٢٨٠
- * تسلب أمانة تنفيذ أحكام الشريعة من المؤتمنين عليها عند تحقق ضعف
الوازع، أو رقة الديانة، أو تفشي الجهالة ٣٦٩ - ٣٧٠
- * التشريع الحق لا يكون إلا مستنداً لحكمة وعلّة معتبرة ٢٨٩
- * تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة ٢١٤
- * تشريع درء المفسدات ليس فيه إضاعة مصلحة بل التشريع كله جلب
مصالح ٢١٤

- * تصرف الإنسان في نفسه وشؤونه بدون معارض أمر فطري وهو مراد
للشريعة ٣٧٠
- * تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرف غير متوقف على
رضا أحد آخر ٣٧٠
- * تطور التشريع يكون في إطار الإصلاح المقصود من الشريعة ١٩٩
- * التعاوض من أشهر الطرق في نظام الحضارة الإنسانية ٤١٦
- * تعرف التصرفات التي يقصدها فريق من الناس أو أحادهم لملاءمة
خاصة بالأمانة والقرينة والحاجة الطارئة ٤٠٣
- * تغيير الاسم لا يؤثر في تحليل الحرام كما لا يؤثر في تحريم الحلال
= العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني ٣١١
- * التغيير لا يدخل في التحيل على الناس بإيقاعهم في لوازم شرعية
يجهلونها ٣١٨
- * التقدير وسيلة من وسائل طرق الانضباط والتحديد كما في نصب
الزكوات في الحبوب أو النقدين، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق،
ونصاب القسط في السرقة، وأقل المهر، والمسافة في انتقال ولي
المحضون عن بلد الحاضنة بستة برد عند المالكية ٣٤٨
- * تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد،
فلا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي
متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من تفاوت ٢٠٤
- * تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن ٢١١ - ٢١٢
- * تقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح
عند مالك إذا كان لها وجه ولو ضعيفاً ٤٩١
- * التقرير من الشريعة لا يحتاج فيه إلى القول إلا إذا دعا سبب إلى ذلك
من إبطال وهم، أو جواب عن سؤال، أو تحريض على تناول ٣٠٣
- * التقرير والتغيير يصادفان أحوال بعض الأمم دون بعض وهو الغالب
كتحريم الربا، ووجوب المهر، وأداء الدية. وقد يصادفان أحوال
البشر كلهم كتحريم الخمر، وإبطال الوصية للوارث، وبما زاد على
الثلث، وتقرير أنكحة الذين يدخلون في الإسلام ٣٠٤

- * الجناية متى تبين أنها كانت خطأ لم يثبت فيها الحد ٥٥٠
- * الحاجي ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن ٢٤١
- * الحجر على المريض فما زاد على ثلث ماله مضرّة له، ومصلحة لورثته ٢١٣
- * حجية القياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يُعرف لها حكم على كليات ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلتها ٢٤٥
- * حجية المصالح المرسلّة ٤١
- * حرية الأعمال تدخل في عمل المرء في خويصته فتتناول كل مباح ٣٨١
- * حرية الأقوال: حرية الرأي والاعتقاد والتصريح بهما مأذون بها في منطقة الإذن الشرعي ٣٨٠
- * الحرية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره مأذون له فيها إذا لم تكن تضر بغيره ٣٨٢
- * حصرت الظاهرية مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص .. ٦٤
- * الحق الأصلي هو المستحق بالتكوين وأصل الجبلة كحق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره ٤١٢
- * حق الله يطلق على حقوق الأمة التي بها يحصل النفع العام. وهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، أو تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد وتحفظ كل من يظن به الضعف عن حماية حقه ٤٠٣
- * حق المرأة في الطفل الذي تلده قائم ما دام الطفل لا يعرف لنفسه حقاً، أو لم تثبت له الشريعة حقاً، فإذا ميز وعرف لنفسه الضرر والنفع ارتفع حق الأم بمقدار تمييز الطفل، وصار القول له في مقدار ما يميز ٤١٢
- * الحق ممانع للفساد ١٩٧
- * الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره يصح تصرفه فيها بالإسقاط ٢٢٣ - ٢٢٤
- * الحكم التعبدية يُحافظ على صورته ولا يزداد في تعبديتها كما لا يُضَيِّع أصل التعبدية ١٥٣

- * حكم الذرائع موكول لنظر المجتهدين سداً وفتحاً ٣٩٠
- * حكم القصاص عن القتل العمد يقع إذا حصل بآلة من شأنها القتل
وتوجهت إلى المصاب بها ٤٠٩
- * الحوز شرط صحة انعقاد التبرع فلا يلزم الوفاء بالتبرع إذا لم يحصل
الحوز عند الشافعي وأبي حنيفة ٥١٢
- * الحيل الممنوعة لا تكون إلا مبطللة لمقصد شرعي، والذرائع قد تكون
مبطللة لمقصد الشارع من الصلاح وقد لا تكون مبطللة ٣٣٦
- * الحيلة على تحصيل أمر محبوب لا يوجد لمنعه شرع إلهي محترم
جائزة ٣٣٣
- * الحيلة مخالفة للحكم ومفوتة للمقصد ٣٣٤
- * الخراج بالضمان ٧٤
- * خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من
الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير
الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا العكس ٢٨١
- * الداعية الشهوانية أمر ذميم إذا حفت بها آثار قبيحة سيئة مثل مفساد
الزنا والبغاء والوآد والاستهتار والتهتك ٤٢٣
- * دخول القياس في العبادات قليل نادر وهو أدخل في المعاملات ٣٨٩
- * الدعوة إلى ترك الجلبليات يحتاج إلى العقوبة ٢٢٠ - ٢٢٢
- * دلالة النظر على نظيره أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرح الشارع
باعتباره في نظيره، أو أوماً إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظن بأن
الشارع ما راعى في حكم النظر إلا ذلك المعنى ٣١٤
- * الذكورة شرط في الولايات القضائية وفي الإمارة عند الجمهور ١٧٠
- * الرخصة تغير الفعل من صعوبة إلى سهولة لعذر عرض لفاعله وضرورة
اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة
أو دفع مفسدة مقابل المضرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على
مفسدة ٣٥٧
- * الرخصة تكون من تغيير الحكم بعد ثبوته، ومن تغيير ما لو ثبت لكان
مخالفاً للحكم المشروع ٤٧٣

- * الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، والعزيمة راجعة إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كلي ٣٥٧
- * الزواج أو النكاح هو أصل تكوين النسل، وأصل تفريع القرابة بفروعها وأصولها: ومثله ضبط نظام الصهر لما له من الأثر الجليل في تكوين العشيرة فالقبيلة فالأمة ٤٢١
- * سبب الإرث هو النسب والزوجية والولاء ٤١٦
- * السجن موكول للحكام وليس لغيرهم السجن، لما فيه من التسلط على الحرية، وكذا التغريب ٣٨٤
- * سد الذرائع قابل للتضييق والتوسع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقوته ٣٤٠
- * سد الذرائع ورعي المصالح المرسله لا يفرضان في أحوال الأفراد ٣٩٢
- * سد الذرائع ورعي المصالح المرسله له أهمية القول بالرخصة ٣٩٢
- * سد الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو بمنهي شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشد مما أَرادَه الشارع بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع ٣٤١
- * سدّ ذرائع الفساد خير من التورط فيه ٢٤٤
- * السر بكتمان النكاح عن كافة الناس مبطل له، والإسرار به عن بعض الناس لا يضر ٤٣١
- * السرف الذي يُعرّض صاحبه لاختلال ثروته يكون اختلالاً لجزء من نظام الثروة قد يجبر إلى اختلال الكل ٤٧٨
- * سلب الحق عن مستحقه يقع لضرورة تقيم مصلحة عامة ونحو ذلك ٤٢٠
- * سلب الحق ممن تبين أنه غير أهل له ٤١٩
- * السُّنة مضت على اعتبار الإطلاق في أمهات النساء ٢٦٤ - ٢٦٥
- * شأن الحق أن يكون تصريفه بيد صاحبه، وقد يجعل لأمانة غير صاحبه ٥٣٢
- * شرب الخمر مع ما فيه من منفعة له مضار لا يخلفها ما يصلحها ٢٠٦
- * شرعت الأحكام لمصالح العباد وأعمال المكلف معتبرة بذلك ٣٢٠
- * شروط رجال شورى القضاء تقارب شروط القضاة إلا شرط العلم فهو أقوى فيهم ٥٣٢

- * الشريعة تحافظ أبداً على المصلحة المستخف بها عامة كانت أو خاصة
حفظاً للحق العام أو للحق الخاص الذي غلب عليه هوى الغير أو
هواه هو نفسه ٢٢٥
- * الشريعة عامة دائمة وتغير الأحوال سنة إلهية في الخلق لا تختلف .
فبقاء الأحكام مع تغير موجبها لا يخلو إما أن يكون إقراراً لنقيض
مقصود الشارع أو مكابرة في تغير الموجب ٣٨٦
- * الشريعة لا تعتبر العفو في الجنايات التي لا يكون فيها حق لأحد معين
* صاحب المال حر التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفاً لا يضر بغيره
ضرراً معتبراً ولا اعتداء على الشريعة ٤٨٧
- * الصرف إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساءً فلا يصلح ٤٨١
- * طلب انفراد أحد أصحاب الحق فيما جعل لمتعدد بما يختص به من
الحق يجاب إليه، لأنه الأصل فيما يقبل التجزئة ٤١٩
- * العبرة في مناط الأحكام هي الأحوال الغالبة ٢٠٨
- * العدالة لا تختلف إلا باختلاف مذاهب أهل العلم في اعتبار بعض
الأعمال دليلاً على ضعف الديانة ٥٤٧
- * عدم جواز إثبات أحكام تعبدية لا علة لها أو لا يطلع على علتها في
المعاملات المالية والجنائية ١٥٩
- * عدم جواز تجاوز المقدار المأثور عن الشارع في الحكم عند عوز
الكشف عن قصده، ولا يفرعوا على صورته، ولا يقيسوا فلا ينتزعوا
منه وصفاً ولا ضابطاً ١٥٩
- * علة النهي عن بيع الجزاف بالمكيل جهل أحد العوضين ٥٦
- * علة تحريم المزابة هي الجهل بمقدار أحد العوضين ٥٦
- * العلل هي الأوصاف الفرعية القرية كالإسكار ٣١٣
- * علم الضروريات مقطوع به وإن لم يثبت بدليل معين ٢٣٤
- * عمدت الشريعة إلى ذرائع المصالح ففتحتها ٣٤٠
- * عند اختلال اطراد الوصف بالصلاح أو الفساد يوكل النظر في ذلك
إلى علماء الأمة وولاة أمورها من أهل الحل والعقد ١٦٨

- * الغرر المغتفر هو الغرر فيما يعسر انضباطه من العمل ومدته واختلاف
أزماته من حَرٍّ وَقَرٍّ ٤٩٨
- * غرم المتلفات يكون بسبب الإلتلاف لا بنيته لأن النية لا أثر لها في
ذلك ٤٨٥
- * الغلة لصاحب الشبهة إلى يوم الثبوت لا إلى يوم الحكم ٥٤٥
- * الفتوى والقضاء كلاهما تطبيق للشريعة ١٠٤
- * الفساد مذموم ١٩٤
- * الفضائل تمنع مساواة الفاضل للمفضول في الجزاء والمنح ٢٨٢
- * في قصر الاستقراء وامتداد احتمال المعارض ضعفُ الظن بالمقصد
الشرعي ١٤٧
- * قابلية الأحكام للقياس تكون باعتبار العلل والمقاصد القرينية والعالية ... ٣١٣
- * قاعدة حفظ الأنساب تمنع تعدد الأزواج للمرأة ٢٨٩
- * قتال مانعي الزكاة يعد من الضروري ٢٥٥
- * قتل الغيلة لا يقبل فيه عفو الأولياء، وتقبل توبة المحارب قبل المقدرة
عليه ٥٥٣
- * قلب ذريعة الزنا المتوقع من شدة المخالطة إلى نفرة منه باستخدام
الوازع الجبلي ٣٦٥ - ٣٦٦
- * الكسب لا يعدّ ثروة إلا إذا صلح للانتفاع به مدة طويلة ٤٦٢
- * الكفاءة الزوجية تتمثل في الإسلام بالقدرة على الإنفاق ١٦٧
- * كل تصرف من القاضي كان بغير حضور الخصيمن ليس بقضاء ١٠٢ - ١٠٣
- * كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مئمن أو أجل فهو
تعاوض باطل ٥٧
- * كل مؤتمن على حق ينبغي أن يكون تصرفه فيه منوطاً بالمصلحة
بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح ٥٣٤
- * كل ما تصرف فيه النبي ﷺ بالعبادات بقوله أو فعله أو بما أجاب به
عن سؤال من أمر ديني، فهو تصرف بالفتوى والتبليغ ٩١
- * كل ما تصرف فيه النبي ﷺ بوصف القضاء لا يجوز أن يقدم عليه إلا
بحكم حاكم ٩٠

- * كل ما تصرف فيه النبي ﷺ بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام ٩٠
- * كل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم ٢٧٩
- * كل ما فعله الرسول ﷺ في مجال التنظيم في الحياة العامة هو تصرف بطريق الإمامة ٩١
- * كل ما قاله النبي ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة ٩٠
- * كل ما كان من دعوى الأموال وأحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الأيمان والنكولات هو تصرف من النبي ﷺ بطريق القضاء ٩١
- * كل ما لم ينص عليه من المقاصد مما أشير إليه أو دل عليه الاستقراء مقصود للشارع ٦٥
- * كل مظهر أثر انزجاراً فهو عقوبة ٥٥٣
- * كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة: فالأئمة والولاة معزولون عما ليس بأحسن وعما ليس فيه بذل جهد ٥٢٢
- * كل من ولي ولاية من الخلافة إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة. وهم معزولون عن المفسدة الراجحة، والمصلحة المرجوحة، والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة ٥٣٤ - ٥٣٥
- * كلما حصل التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقاً إلى أمانته يصح أن نكل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان ٣٦٩
- * كلما قرب الناس من البداوة والبساطة قل التعامل بالتقدين ٤٧٩
- * كون العقود لازمة بالعقد أو بالشروع في العمل وسيلة لعدم نقضها. وهي من حق الله ٤٠٦ - ٤٠٧
- * لا اعتداد بالرضاعة إلا في الصغر في الحولين ٧٨
- * لا انحلال في رابطة الصهر مثل أم الزوجة ونحوها وزوجة الابن والربائب ٤٥١

- * لا تشريع إلا بناء على مصلحة اعتبرها الشارع بذاتها لأن مصالح الناس تتجدد ٣٠١
- * لا تصدق المرأة في دعواها انقضاء عدتها لأقل من خمسة وأربعين يوماً لضعف الديانة ٣٦٨
- * لا تعجيز في حق إثبات النسب، فمن حق الولد المنتسب أن يدافع عن نسبه ٤٥١
- * لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف، تلك الأوصاف هي مناط الأحكام: والمنظور إليه هي الأوصاف الخاصة ٣١١ - ٣١٢
- * لا تنتزع الأموال من أصحابها بدون رضا ٤٨٧
- * لا ضرر ولا ضرار ٢٣ - ١٤٦
- * لا وصية لوارث ١٣٤
- * لا يتوصل إلى إقناع طبقات الأمم بطريقة هي أقرب إلى التسليم إلا بطريقة أخذ الأصلح من مجموع أقوال العلماء ٥٢٦
- * لا يجري القياس في الحدود والرخص وفي الأسباب والشروط والموانع ٣١٥
- * لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن ٥١٦
- * لا يجوز العمل بخبر الواحد إذا جاء معارضاً لقاعدة مشروعة. وعمل به الشافعي، ومالك إن عضدته قاعدة أخرى ٧٢ - ٧٣
- * لا يختص اللفظ ببعض مدلوله لأجل السياق ١٧٨
- * لا يستقضى من ليس بفقيه ٥٢٧
- * لا يشترط على عامل المساقاة عمل كثير غير عمل بدنه إلا ما لا بال له كشد الحظيرة وإصلاح الضفيرة ٤٩٨
- * لا يعتبر انعقاد عقد التبرع إلا بعد التحويز دون عقود المعاوضات ٥١٠
- * لا يعتبر في تعيين المقاصد ما يحصل للناظر من ظن ضعيف أو ما دونه ١٣٩
- * لا يُعزل القاضي بالشكية ٥٣٠

- * لا يكره على الإقرار، ويمكن استعمال طريقة الإلجاء إلى الإقرار ٥٢٤
- * لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاً ٣٣٠
- * لا يولى القضاء إلا الموثوق به في دينه وعلمه وفهمه ٥٢٨
- * لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثر بين في مقدار قوة ظنه وضعفه ١٤٧
- * لزوم المساقاة يكون بالعقد، وبالشروع في العمل يكون في الجعل والقراض اتفاقاً، وفي المزارعة والمغارة على الراجح ٤٩٩
- * للمالك حق التصرف المطلق في ملكه ولا حق لغيره فيه ١٢٥
- * للمرأة حق في أن يكون صداقها مناسباً لنفاستها، وليس للوصي أو السلطان تزويج اليتيمة بأقل من صداق مثلها ٤٢٩
- * لم تبح الشريعة في التسلف تطلب الأرباح فإما أن يعطي المقرض قصداً لسد الحاجة وإما أن يمسك ٣٤٧
- * لم تعد الشريعة إلى الحث على نفقات التحسين اكتفاءً بما في النفوس من الباعث عليه، وحتى لا يؤول الأمر إلى دعوة إلى الإسراف ٤٧٨
- * لم تهتم الشريعة في باب الأنساب إلا بإبطال الكيفيات التي من شأنها تطرق الشك إليها ٤٣٦
- * لو دعت ضرورة إلى غضب أموال الناس لجاز للمكلف فعل ذلك ٣٦٣
- * لو عمّ الحرام الأرض بحيث لا يوجد حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات. ولا يقف ذلك على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء العدو على البلاد ٣٦٣ - ٣٦٢
- * ليس الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده محموداً إذا لم يكن الفصل قاطعاً لعود المنازعة، ومقنعاً في ظهور كونه صواباً وعدلاً ٥٣٩
- * ليس حفظ انتساب النسل إلى أصله من الضروري قطعاً ٢٣٩
- * ليس لقصد الناس تأثير في التشريع لولا أن ذلك إذا فشا، صار القصد - مأل الفعل - هو مقصوداً للناس فاستحلوا به ما منع عليهم ٣٣٩
- * ما أفضى إلى حفظ كيان الفطرة يعد واجباً ١٨٥
- * ما أفضى إلى خرق عظيم للفطرة يعد محذوراً أو ممنوعاً ١٨٥

- * ما تتحقق به المصلحة مما يقوم به فرد أو طائفة يجب على الكفاية أو
 ٢٢٠ على الفرد أو على الجماعة
- * ما سوت الشريعة في جنس حكم من الأحكام بين جزئيات متكاثرة إلا
 ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عند الفقهاء أن يكون هو
 ٣١٣ موجب إعطائها حكماً متماثلاً
- * ما فُتح في الأراضي عنوة صار للمسلمين ٤٩٥
- * ما كان الطريق إلى نوال الشيء هو الغلبة والقوة، فذلك مثل القتال
 على الأرض، والغارة على الأنعام، والأسر والسبي في الاسترقاق ... ٤١٣
- * ما كان جبلياً من أفعال الرسول ﷺ لا يدخل في التشريع، فلا يكون
 موضوعاً لمطالبة الأمة بفعل مثله ١٢٨
- * ما كان حق الإنسان ثابتاً فيه مع حق غيره لا يقبل الإسقاط ٢٢٥
- * ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ٣٤٠
- * ما لم يقع منعه من الذرائع هو ما غلب صلاح أصله على فساد مآله ٣٣٧
- * ما وقع منعه من الذرائع هو ما عظم فيه فساد مآله على صلاح أصله ... ٣٣٧
- * المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة. وهذا ما تتعين
 مراعاته في العوائد ٢٦٧
- * المباح ما أذن فيه ولو بالعموم فيدخل المكروه ٣٨٢
- * متلف الشيء يغرم مثله أو قيمته ٧٤، ٤٨٥
- * متى اشتملت عوائد الأمم على مصلحة ضرورية أو حاجية، أو ظهرت
 فيها مفسدة معتبرة لأهلها يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت
 القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم ٢٦٧
- * متى تجاوز المرء حدود حريته التي قيدها الشريعة أوقف عند الحدّ
 الشرعي بالغرم أو العقوبة ٣٨٣
- * مجرد تحقق مسمى الاسم يتحقق به الحكم كنوط الحد في الخمر
 بشرب جرعة منه لا بحصول الإسكار، ونوط صحة بيع الثمار
 بحصول الاحمرار أو الإصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال
 المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب
 وقبول ٣٤٧، ٣٤٨

- * مدى الاعتبار بمذاهب الصحابة يحدده النقل والعمل ٨٦
- * مراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي .. ٢٦٧
- * المرجوح أبدأ ليس بأحسن، وليس الأخذ به بدلاً للاجتهاد ٥٢٢
- * المساواة هي الأصل في التشريع ٢٨٢
- * مسلك التيسير والرحمة معتد به بقدر لا يفضي إلى انخرام مقاصد
الشريعة ٣٥٠
- * مسلك الحزم في إقامة الشريعة بالترهيب والموعظة ٣٥٠
- * المسلمون سواء بأصل الخلقة واتحاد الدين ٢٧٩
- * المسلمون غير مطالبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم ملتهم . ٢٠٩
- * مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، معروفة بالضرورات
والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ٢١١
- * المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب ٢٠٥
- * المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ٣٥١
- * المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ٢٦٨
- * المفسدة الواقعة من تصرفات الحكام لا توجب عليهم الضمان إذا
أخطأوا في الاجتهاد في الحكم ولا توجب الغرم على الحاكم،
تقديماً لمصلحة إقدام القضاة على الحكم على المفسدة المترتبة على
المحكوم عليه خطأ ٢١٣
- * المقاصد الشرعية القطعية تؤخذ من تكرر أدلة القرآن تكرراً ينفي قصد
المجاز والمبالغة ١٤٣
- * مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار ٦٦
- * المقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع وإنما جعلت تنبيهاً على ما
يقع من التمثالي على إحلال المفسدة الممنوعة ٣٣٩
- * مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتي النص الذي يعرفنا به ٦٤
- * الملاعنة يتعذر بعدها حُسن المعاشرة ٤٣٩
- * من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل ٣٥١
- * من أصول الشريعة حرية الاعتقاد ٣٨٠

- * من الحاجي ما يدخل في الكليات الخمسة وإن كان لا يبلغ حد
الضرورة ٢٤٢
- * من الضرورات ما هو أشد مما وردت فيه الرخص: ومن الواجب رعيه
وإعطاؤه ما يناسبه من الأحكام ٣٦٢
- * من الوسائل الأسباب المعرفات بالأحكام والشروط، وانتفاء الموانع
وما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين ٤٠٧
- * من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من
مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها
وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع
ولا قياس خاص ٢١٢
- * من حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الغير: إلزام المرء نفسه بموجب
حرية تصرفه من العقود والالتزامات لمصلحة يراها ٣٨٣
- * من علامات عدم قصد التشريع عدم الحرص على تنفيذ الفعل ١٣٥
- * من وسائل تقضي السلف مقاصد الشريعة الاستقراء ٦٦
- * منع تخمير وجه المحرم للمحرم بالنظر للأحياء لا للميت ٧٥، ١٧٢
- * المنهيات كلها مشتملة على مفسد ٢١٥
- * المواساة لا تجب ولا يقضى بها ٦٩
- * الناس سواء في البشرية، وفي حقوق الحياة في هذا العالم، ولا أثر
بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن ٢٨٠
- * الناس متساوون في نظر التشريع في الضروري الحاجي، وإنما تنشأ
فروق عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة ٢٨٠، ٢٨١
- * النسب الثابت لا يقبل انحلالاً ولا إسقاطاً ٤٤٩
- * النسل المعتبر شرعاً هو الناشئ عن اتصال الزوجين بواسطة عقدة
النكاح المنتفي عنها الشك في النسب ٤٣٦
- * النقدان يُطلبان ولا يُعرضان إلا نادراً بخلاف بقية المتمولات فإنها
يلحقها العرض والطلب. وصورة عرض النقد وضع رأس مال
السلم، ورأس مال القراض، وترويج أوراق البنوك ٤٨٠
- * النكاح مبني على المكارمة والبيع مبني على المكايسة ٤٢٩، ٤٤٥

- * نهي الرسول ﷺ عن كتابة غير القرآن خشية أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة ٢٦٥ ، ٢٧٠
- * النهي عن الغيبة طريقة الدعوة والوعظ ١٧٥
- * النهي يقتضي الفساد إلا للدليل ١١٤ ، ٣٥١
- * نوال الحق بعد انقراض مستحقه، بسبب الإرث للقرابة الأصلية أو العارضة بقطع النظر عن المحبة ٤١٥ - ٤١٦
- * نوط أحكام الشريعة المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي الأحكام، ويتبع تغير الأوصاف تغير الأحكام ٣٨٦
- * الوسائل باعتبار تسببها في حصول المقصد إذا حصل ذلك التسبب وترتب عليه حصول أثره، لا يلتفت إلى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المتوسل إليه وفي ترتب آثاره عليه ٤٠٩
- * الوسائل غير مقصودة لذاتها وإنما شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى ٤٠٦
- * الوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد فإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ٤٠٧
- * الوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل ٤٠٠
- * الوصية بالثلث للأجنبي دون ما زاد عليه ١٣٦
- * الولي العام القاضي إن لم يكن للمرأة ولي من العصابة ٤٢٧
- * يباح بيع الجزاف في الأشياء التي تكال وتوزن ولا يباح بيع النقدين جزافاً ٤٨١
- * يتحقق الإضرار بتعطيل حق مأذون فيه لمستحقه أو بإتلاف ذلك الحق، ويترتب عليه غرم التلف ٣٨٢ - ٣٨٣
- * يتم الترجيح بإدراك أهمية ما يترتب على المصلحة على ما يترتب على غيرها كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حث الشارع على طلبه على ما طلبه طلباً غير محثوث وتقديم الأصل على فرعه ٢٢٨
- * يتمثل دور شهود الإخبار فيما يبين الحقوق ويوثقها ٥٤٧

- * يرجع سلب حق التصرف في المال عن المعتوه إلى زوال ما في
الخلقة من المقدرة على تدبير الأمور ٤٢٠
- * يستوي القصاص في القتل العدوان سواء حصل بسيف، أو بجعبة
رصاص نارية، أو برمي صخرة من عل، أو بوضع المقتول تحت
أرجل الفيلة، أو إلقائه إلى السباع ونحو ذلك ٤٠٩
- * يصار إلى الوزاع السلطاني متى ضعف الوزاع الديني في زمن أو قوم
أو في أحوال يظن أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على
أكثر النفوس من الوزاع الديني ٣٦٧
- * يقترن الحقان: حق الله وحق العبد، ويغلب حق العبد إذا لم يكن
تدارك حق الله بفوات حق الاستحياء ٤٠٥
- * يقترن الحقان ويغلب حق الله غالباً في القصاص ونحوه ٤٠٥
- * يقدم لكل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه ٥٢٢
- * يلحق بالحق الأصلي كل ما تولد عنه من شيء ثبت فيه حق معتبر مثل
نسل الأنعام لأصحابها وثمر الشجر ومعادن الأرضين ٤١٢
- * يلزم من اختتام الشرائع عموم شريعة الإسلام زماناً ومكاناً ٢٥٩
- * يمنع المريض مرضاً مخوفاً من التبرع، ولا يمنع من المعاوضة ٥١٧
- * ينال المستحق الحق بترجيحه على متعدد من المستحقين، مثل جعل
حضانة الأولاد حقاً لأهمهم دون أبيهم إذا حصل الفراق بين الأبوين،
ومثل جعل النظر في مال الأولاد الصغار للأب دون الأم ترجيحاً
لتدبير الأب، مع أن حق الأم في ذات الولد أقوى ٤١٤ - ٤١٥
- * ينبغي أن تقوم أحكام الشريعة على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق،
وقمع الباطل الظاهر والخفي ٥٢٣
- * ينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبيراً ٦٣ ، ٥٠٩

وأما المقاصد فقد حاولنا مع وضوحها تفصيلها إلى مقاصد عامة
 شرعية وتشريعية ومقاصد خاصة كذلك. وجملة ما عرضناه منها
 يدل عليه الفهرس التالي:

٢ - فهرس جملة من المقاصد

الصفحة	المقصد
(١) مقاصد عامة شرعية	
٥٠٣	* الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استبعاد العامل
٣٨٨	* اتفق الصحابة على جمع القرآن
٢٢٥	* إتلاف النفوس في الذنب عن الحوزة غرض صحيح
٢٤٩	* إجراء العدل واجب بين الناس في حقوقهم الخاصة والاجتماعية التي هي قوام المدنية في حالة السلم
٢٠٥	* إحراق مال أحد إضرار خالص
٣٧	* أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد
٣٥٥	* أحكام الشريعة المعينة مبنية على التيسير نظراً لغالب الأحوال
١٥٩	* أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع
٤٠٨	* إذا تساوت الوسائل في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوت الشريعة في اعتبارها وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر
٢٢٥	* إذا تعارضت مصلحتان رجحت المصلحة العظمى
٢٠٥	* إذا رجحت المصلحة في أمر فمطلوب ويقال: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة عليه فمهروب عنه ويقال: إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله
٤٧٨ ، ٤٧٧	* استفاد نفقات التحسين والترفة عون عظيم على ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون

- * استفاد نفقات التحسين والترفيه وسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين الوسطى
والدنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا ٤٧٧
- * استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد
الشريعة ٣٧١
- * الإسلام إذا رخص وسهل فعلى الظاهر من سماحته، وإذا شدد أو
نسخ حكماً من إباحة إلى تحريم فلرعي مصالح الأمة والتدرج بها إلى
الإصلاح مع الرفق ٢٩٢
- * إصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني ومعالجة تزكية
النفس وتصفية الباطن ١٩٧ - ١٩٨
- * الإصلاح العام في الإسلام يتجه إلى مجالات كثيرة منها صلاح
الاعتقاد، وصلاح الأنفس، وصلاح عمل العبادات، وصلاح أحوال
المسلمين في أحوال نظام المعاملات البدنية وهو ما يعبر عنه بجلب
المصالح ودرء المفسد ١٩٩
- * الإصلاح بين الفئتين المتقاتلتين من المؤمنين ١٦٨
- * اعتبار الحريات في: الاعتقاد، الأقوال، العلم والتعليم والتأليف .. ٣٨٠ - ٣٨١
- * الاعتدال قوام الصفات الفاضلة، وهو التوسط بين طرفي الإفراط
والتفريط ١٨٨
- * إعمال شروط المتبرعين في مصارف تبرعاتهم من تعميم وتخصيص
وتأجيل وتأيد وسائر الشروط ما لم تكن منافية لمقصد أعلى ٥١٤
- * إقامة علماء للشريعة لقصد تبليغها وإقامتها ٥١٨
- * إقرار النبي ﷺ طلحة في يوم أحد في موقف الدفاع عن رسول الله ﷺ
بسيفه ونبله ٢٢٥
- * الأمر أمر لاقتضائه الفعل. ووقوع الفعل به مقصد شرعي ٦٥
- * ابتناء الشريعة الإسلامية على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو
الفطرة ١٧٦
- * إنكار تحريم المباحات من الزينة والطيبات من الرزق ٢٧٩
- * أنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت عن تلاقح العقول
وتفاوضها، وهي مما تدعو الشريعة إليه ١٨٥

- * أهم مقصد الشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها
 ٣٩١ ودفع الضر والفساد عنها
- * بطلان الحُبس المَجْعول فيه التحيس على البين دون البنات ٥١٧
- * بقاء أهل العمل بطالين أشد عليهم من أضرار الخيبة في بعض
 الأحوال ٤٩٣
- * تأثم الأمة بالتفريط في الاجتهاد مع الاستطاعة ومكنة الأسباب
 والآلات ٣٩٤
- * الترخيص في بيع الوفاء في كروم بخارى للضرورة ٢٧٥
- * ترك المحاكمة من قبيل المواساة ١٢٥ ، ٦٨
- * تشوّف الشارع للحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية ٣٧١ ، ٦١
- * التغيير إذا كان خالياً عن المصلحة مذموم، إلا إذا كان لمعنى أدخل
 في الفطرة ١٩٣
- * تغيير الخلق إذا كان لمعنى أدخل في الفطرة لا يصير مذموماً بل يكون
 محموداً مثل: الختان، وتقليم الأظفار، وحلق الرأس في الحج ١٩٣
- * تقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفسد فأفسدها محمود
 حسن ٢١١
- * تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، ودرء أرجح المفسدتين
 كذلك: فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم التخير ٢٢٦
- * التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة
 الاجتماعية في الأمة ٢٦٢
- * التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط منيع الكمالات ١٨٨
- * تيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قاراً في يد
 واحدة أو متنقلاً من واحد إلى واحد ٤٧٥
- * الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع ٥١٤
- * حرص الشريعة على دفع الأذى عن المحسن أن ينجر له من إحسانه
 لكيلا يكره الناس فعل المعروف ٥١٣
- * حرية العلم والتأليف يشهد بها التاريخ الإسلامي في القرون الثلاثة
 الأولى منه ٣٨١

- * الحفاظ على بقاء النفوس، والصبر على البلوى تأمين للأحياء وتأمين
 لنظام العالم ٢٠٤
- * حفظ الأموال من كليات الشريعة الراجعة إلى الضروري ٤٥٩
- * حفظ الأنساب (النسل) من التعطيل يعد من الضروري ٢٣٩
- * حفظ الدين: حفظ كل واحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد
 اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وجعل منه لعموم الأمة حماية البيضة
 والذب عن الحوزة بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها ٢٣٦
- * حفظ الضروريات بأمرين: بما يقيم أصل وجودها، وبما يدفع عنها
 الاختلال الذي يعرض لها ٢٣٦
- * حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل ٢٣٨
- * حفظ العقول عن الفساد مصلحة من المصالح الضرورية وكلية من
 الكليات الخمس ١٤٦
- * حفظ المال من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون
 عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة من التلف بدون عوض ٢٣٨
- * حفظ المال من السرف بالحجر على السفه ٢٠٢
- * حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق صيانة لأموال الآحاد
 والجمهور ٢٠٢
- * حفظ المروءة والتعويد عليها يفضي إلى الحرص على عدم الاستخفاف
 بالعادات الصالحة ١٧٤
- * حفظ النفس واجب على الأعيان ٢٢٠
- * حفظ أموال القبائل يؤول إلى دائرة جامعة الأمة ٤٧٧
- * حكم وعلل الشريعة راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد ١٩٧
- * الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لثلاث تكون في بعض الأوقات
 معطلة ٥١٩
- * حمل الناس على حكم مستمر مقصد للقضاء على الفساد كما في
 تحريم الربا ٣٩٠
- * خصاء البشر من أعظم الجنايات ١٨٦
- * دفع الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة ٥٩

- * دوام الأخوة بين المسلمين مقصد من المقاصد الأصلية في الشريعة الإسلامية ٥٩
- * الدية في قتل الخطأ تحقق مقاصد الأمن والمواساة والرفق ٢٠٢ - ٢٠٣
- * ستر العورة للمصلي في خلوته للحرص على عدم الاستخفاف بالعبادات الصالحة تحقيقاً لمعنى المروءة وتعويداً عليه ١٧٤
- * سلامة الأمة وإبقاء قوتها مقصد شرعي ٣٥٨
- * سلب الحق عن تبين أنه غير أهل له مقصد شرعي. وكذا سلب الحق على من لا تساعد الخلق على نواله، وسلب حق الجهاد عن النساء، سلب حق القضاء عن المرأة وفيه اختلاف ٤٢٠
- * السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها الأساسية ١٩١
- * شرعت المعاملات على العمل مثل المغارسة والمساقاة، والبيوعات على الأوصاف كالبرنامج. القصد العام تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة ... ٤٧٨
- * شروط المجتهد المجمعي أن يضم إلى العلم بالفقه وفهم الشريعة العدالة واتباع الشريعة. فتكون أمانة العلم فيه مستوفاة ولا تتطرق إليه الريبة في نصح الأمة ٣٩٦
- * الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها ١٨٥
- * الشريعة تحافظ أبداً على المصلحة المستخف بها عامة كانت أو خاصة حفظاً للحقين ٢٢٥
- * الشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة ٢٢٨
- * الشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة، وتقوية شوكتها وعزتها ٤٥٢
- * الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد ١٩٧
- * الشريعة هي القدوة في تحديد الموانع من المساواة، وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تعتبر إجراءاتها أرجح من إجراء المساواة ٢٨٩
- * صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم من صلاح حال الأفراد ٣٩١

- * صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية بجلب المصلحة
ودراء المفسدة ١٩٩
- * صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام ٢٨٣
- * صلاح العالم مقصود للشارع ١٩٦
- * صلاح العقيدة، صلاح العمل، صلاح أحوال الناس وشؤونهم في
الحياة الاجتماعية مقصد للشارع ١٩٦
- * طريق المصالح أوسع طريق لتدبير أمور الأمة عند نوازله ونوائبها
وعدم اتباع هذا المسلك يعطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وباقياً ٢٥٧
- * طلب الزواج للطعام في الأسواق وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة ٥٩، ٦١
- * عدم العمل بخيار المجلس في البيع لمنافاته البت في العقود ٧٢
- * عقاب الممارسة للفساد كالحراية ١٦٨
- * العقد الصحيح هو الذي استوفى مقاصد الشريعة منه ٤٩٠
- * العقد الفاسد هو الذي اختل منه بعض مقاصد الشريعة ٤٩٠
- * عقوبة الجاني رادعة إياه من العود إلى مثل جنايته ورادعة غيره عن الإجرام .. ١٦٦
- * العقوبة المالية جاءت لغرم الضرر ٢٩٣
- * عقود التبرعات قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة
لمعنى الأخوة. فهي مصلحة حاجية جلية ٥٠٥
- * على المستنبتين والمفتين تجنب مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة
على الشريعة وما سن لها من ذلك ٣٤٢
- * عمدت الشريعة إلى تغيير الأحكام من صعوبة إلى سهولة في الأحوال
العارضة للأمة أو الأفراد ٣٥٥
- * عناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري ٢٤٢
- * عناية علماء الأمة بالآثار وكتابتها نبراس تفهم به مقاصد الشريعة ومنازعها
عند امتزاج الحقوق ولتيسير الأعمال وإقامة المصالح على الوجه الأتم
اثمنت الشريعة أحد الفريقين فجعلت ذلك بيد أحد من لهم فيها حق،
وهو أولى من جعلها بيد ثالث، أو إقامة رقباء على تنفيذها ٥٣٣ - ٥٣٤
- * في الزواجر والعقوبات والحدود إصلاح لحال الناس بما هو لازم في
نفعهم ٢٩٣

- * في حفظ الكليات الخمس اجتناب الضرر والإضرار ١٤٦
- * في وجوب دية القتل الخطأ على القراة مصالح للقاتل وأولياء المقتول
تتحقق بها مقاصد الأمن والمواساة والرفق ٢٠٣
- * القاضي أهم أركان القضاء. فإن في صلاحه وكماله صلاح بقية ما
يحف به من أحوال ٥٢٥
- * قتال الإصلاح بين المؤمنين ١٦٨
- * قتال مانعي الزكاة من الضروري ٢٥٥
- * قصد الإضرار بالمنافسة في التجارة في ضرب من الضروب جائز مع
الإثم ٢٢٨
- * قصد الشارع من التشريع نفوذه واحترامه ٣٥٠
- * قصد الشارع من التشريع نوط أحكامه بالضبط والتحديد ٣٤٣
- * قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد
الشارع في التشريع ٣٢٠
- * قصد الشارع من عقود التبرعات التكثير منها، لما فيها من المصالح
العامة والخاصة ٥٠٦
- * كون التبرعات صادرة عن طيب نفس ٥٠٩
- * التوسع في وسائل انعقاد التبرعات حسب رغبة المتبرعين ٥١٣
- * عدم جعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن ... ٥١٦
- * القصد من إقامة المحاكم وتعيين القضاة والاستماع إلى الشهود تنفيذ
أحكامها وإيصال الحقوق إلى أربابها، ودفع كل من يروم اغتصابها ... ٥١٨
- * القصد من سد الذرائع حسم مادة الفساد، وذلك بإبطال الأعمال التي
تؤول إلى فساد معتبر، وإن كانت في ذاتها لا مفسدة فيها ٣٣٥
- * القول بسد الذرائع ورعي المصالح المرسله ليس بأقل أهمية من القول
بالرخصة ٣٩٢
- * كل مؤتمن على حق يكون تصرفه فيه منوطاً بالمصلحة بحسب اجتهاده
المستند إلى الوسائل المعروفة في اجتلاب المصالح ٥٣٤
- * لا بد للأمة من ولاة يسوسون مصالحها، ويقىمون العدل فيها،
وينفذون أحكام الشريعة بينها ٥١٨

- * لا يستغل رب المال اضطراب العامل إلى التعاقد على العمل فينتهز ذلك للتجاوز في أرباح نفسه ٤٩٨
- * لإقامة الشريعة وتنفيذها يجب بثّ علومها وتكثير طلابها وعلمائها ٥٢٠
- * لثروة الأمة مكان سام من الاعتبار والاهتمام لما جاءت به من حفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها. فيها قوام أعمالها وقضاء نوائبها ... ٤٥٢
- * للشريعة حقوق على أتباعها تقيّد حرية تصرفاتهم بقدرها وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل ٤٨٣
- * لم يرسل الله الرسل ولم ينزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر ٣٥
- * المال حق للأمة عائد عليها بالغنى عن الغير ٤٦١
- * المال في نظر الشريعة به قوام أعمال الأمة وقضاء نوائبها ٤٥٣
- * المحافظة على مصلحة بقاء النفوس تقتضي تأمين الأحياء من تلاعب أهواء الناس وأهواء نفوسهم بهم، وتأمين لنظام العالم من دخول التساهل في حرم أصوله ٢٠٤
- * المراد بالخير صلاح الأمة ٢٥٠
- * المراد بحق الله حقوق الأمة ليحصل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه. وهذه مأمورٌ بحفظها وحمايتها ولم يجعل لأحد إسقاطها. فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، وتحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم، وعدم التسبب في اخترامها حقّ بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له ٤٠٤
- * مراعاة الكليات الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية من مقاصد الشريعة الأساسية ومن المصالح المعتبرة ٤١ - ٤٢
- * مسلك التيسير والرحمة بقدر لا يفضي إلى انخراط مقاصد الشريعة ٣٥٠
- * مسلك الحزم في إقامة الشريعة بالترهيب والموعظة ٣٥١
- * مشروعية الإشهاد والرهن في التداين كان بقصد وضوح الأموال بإبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان ٤٨٣
- * المشقة تجلب التيسير ٣٥٥
- * المصالح التحسينية كمال حال الأمة في نظامها حتى تكون مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها ٢٤٣

- * المصالح التحسينية هي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم ٢٤٣
- * المصالح الحاجية هي ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن ٢٤١
- * المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب ٢٣٢
- * المصلحة الخاصة هي ما فيه نفع الأفراد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ٢٠٢
- * المصلحة الظنيّة ما اقتضى العقل ظنه، أو ما دل عليه دليل ظني من الشرع ٢٥٥ - ٢٥٦
- * مصلحة إنقاذ الغريق لا يعدلها ما يحصل للمتخذ من مضرة كشدة التعب أو شدة البرد أو حدوث مرض وبعض الضرر منزل منزلة العدم لا تعدّ شيئاً في جانب مصلحة الإنقاذ ٢٠٦
- * معالجة الإسلام صلاح الإنسان تتم بصلاح أفرادها وبصلاح مجموعته ... ١٩٧
- * المقاصد العالية هي نوعان: مصالح ومفاسد ٣١٣
- * المقاصد القريبة هي كليات مثل حفظ العقل ٣١٣
- * مقاومة الأمراض السارية من مقاصد الشريعة حفظاً للنفوس من التلف قبل وقوعه ٢٣٦، ٢٣٧
- * المقصد الأعظم من الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد ويحصل هذا بإصلاح حال الإنسان ١٩٧
- * مقصد الشارع فيما دون الفطرة والحذر من خرقها مما يعد واجباً أو محذوراً ممنوعاً ١٨٥
- * مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة ٢٣٠
- * مقصد الشريعة الإصلاح وإزالة الفساد ١٩٥
- * مقصد الشريعة تَجَنُّبُهَا التفرّيع في وقت التشريع ٣٨٦
- * مقصد الشريعة في المعاقبات كلها الحياطة لجانب العَمَلَة لسد ذريعة الرغبة عنهم والحرص من أصحاب الأموال على زيادة الإنتاج لأنفسهم والإجحاف باستثمار العَمَلَة كيلا يذهب عملهم باطلاً أو مغبوناً ٤٩٤

- * مقصد الشريعة من أحكامها إثبات أجناس تلك الأحكام لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات خاصها وعامها باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضراً قويين أو ضعيفين ٣٠٦
- * مقصد الشريعة من تحريم الخمر حفظ العقول عن الفساد العارض ١٤٦
- * مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية، مرهوبة الجانب، مطمئنة البال ٣٩١
- * المقصد العام من التشريع حفظ نظام الأمة واستدامة صلاح المهيمن عليه وهو الإنسان ١٩٤
- * من أصول نظام الحكومة الإسلامية إقامة الخلفاء والأمراء والقضاة وأهل الشورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونواب كل ٣٥٤
- * من أكبر مقاصد الشريعة حفظ نظام الأمة ٥٤٩
- * من أكبر مقاصد سياسة الإسلام إيقاف غلواء الأمم والانتصاف للضعفاء من الأقوياء ٣٧٣
- * من التبرعات ما يقصد منها التملك والإغناء وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون ويتشاكسون في الاختصاص بها المتشاكسون ٥٠٥ - ٥٠٦
- * من الفساد المحذر منه إفساد موجودات هذا العالم (دفع الفساد) ١٩٦
- * تكليف الشريعة الحصول على أقوى الوسائل للحصول على المقصد المتوسل إليه ٤٠٨
- * من أمور الصلاح والخير إغاثة الملهوف، دفع الصائل، حراسة القبيلة والمدينة، التجمع في الأعياد، اتخاذ الزوجة، كفالة الصغار، الميراث ٢٩٩
- * من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتها وحراستها وتنفيذها ٥١٨
- * من تفاريع الشريعة ما يكون حمل الناس فيه على حكم مستمر مثل تحريم الربا ٣٩٠
- * من حكمة إعتاق العبيد إخراجهم من الرق المعطل لانتفاع المجتمع بهم انتفاعاً كاملاً، كما أن إدخالهم في صنف الأحرار أفيد لهم ٣٧٨

- * من حكمة التشريع أن لا يوصد في وجوه أرباب العمل والعمال سلوك الطرق المثلى بوجه عادل من الغض عما يتطرق ذلك من مخالفة ما للتشريعات التي بُنيت عليها أحكام المعاملات المالية في المعاوزات ٤٩٣
- * من طرق استنفاد الثروة نفقات التحسين والترفيه. وهي وسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين الوسطى والدنيا من أموال الطبقة العليا كما أنها عون على ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون ٤٧٧ - ٤٧٨
- * من متواتر فعل الرسول ﷺ إقامته الحدود، وبعث الأمراء، وإرسال القضاة إلى الأقطار البعيدة عنه ٣٥٢
- * من مراعاة العدل حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار ٤٨٨
- * من مقاصد الشارع البيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع ٦٥
- * من مقاصد الشارع صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية ١٩٦
- * من مقاصد الشريعة إجراء أحكام الصحة والفساد في جميع العقود في التملكات والمكتسبات ٤٩٠
- * من مقاصد الشريعة التيسير لأن الأدلة المستقراة في ذلك كلها عمومات متكررة، وهي قطعية من حيث نصوصها ١٤٣ ، ١٤٥
- * من مقاصد الشريعة أن تكون التبرعات صادرة عن طيب نفس لا يخالجه تردد لأنها من المعروف والسخاء ٥٠٩
- * من وسائل رواج الثروة القصد إلى استنفاد بعضها وذلك بالنفقات الواجبة على الزوجات والقرابة ٤٧٧
- * من وسائل رواج الثروة تسهيل المعاملات بقدر الإمكان وترجيح جانب ما فيها من المصلحة ٤٧٨
- * منع التحيل لاكتساب الباطل لما فيه من ضلال يترتب عليه عقاب ٥٢٠
- * منع الشخص من السكر ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها ٢٣٨
- * منع تفشي المفسدات كالمخدرات ٢٣٨
- * نشر الحرية وحفظ نظام العالم مقصدان للإسلام ٣٧٣
- * النهي أمر لاقتضائه الكف. ترك الفعل مقصد ٦٥
- * النهي عن اشتراء ما تُصدق به لاعتباره رجوعاً ١١٣

- * النهي عن الترهّب ١٨٦
- * النهي عن التمثيل بالعبد ١٨٧
- * النهي عن السوم (سوم المسلم على سوم أخيه المسلم) ٢١٠
- * النهي عن الغيبة طريقه الدعوة والوعظ ١٧٥
- * النهي عن المحاقلة وعن كراء المزارع للمخاطرة ١٥٧ ، ٦٩
- * النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها ١١٧ - ١١٦
- * النهي عن تغيير خلق الله عند خلوه من المصلحة ١٩٣
- * النهي عن غسل الشهيد في الجهاد ١٧٣
- * النهي عن نحلة أحد الأبناء دون سائرهم ١١٧ - ١١٨
- * وجوب سد الرمق على الخائف على نفسه ولوبأكل الميتة ٢٣٥
- * الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة ٥٩
- * وضعت المشروعات لتحصيل المصالح ودرء المفساد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة .. ٣٢٠
- * يتعين أن يكون المنتدبون للأعمال المجمعية الفقهية من أهل الفتوى ممن جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة ٣٩٦
- * يراعى في إثبات الأموال العدل بأن يكون حصولها بوجه غير ظالم ٤٨٨
- * اليسر من الفطرة ومن الفطرة حب الرفق ١٩٣

(ب) مقاصد عامة تشريعية

- * إبطال الغرر في المعاوضات ٥٧
- * إتلاف الحيوان بدون أكله ممنوع ١٨٧
- * إجراء المصالح الجندية والسياسية الحربية في حال الحرب ٢٤٩
- * إحاطة الشريعة بحرية العمل بحائط سد ذرائع حَرَم تلك الحرية ٣٨٣
- * إحجام الشريعة عن إبطال تجدد سبب الاسترقاق الذي هو الأسر في الحروب. وقد كان هذا مما تمتعت به الأمم قبل الإسلام. وكان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام إيقاف غلواء تلك الأمم والانتصاف للضعفاء من الأقوياء ٣٧٣
- * الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ١٩٢

- * أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفريع والتحديد ٢٧٦
- * اعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل. فهذه هي الذريعة الواجب سدها ٣٣٦
- * ترجيح جواز إعطاء أرض الحُبس مغارسة لتحقيق المقصد الشرعي من تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان ٤٩٧
- * تقييد الشريعة حرية تصرفات أتباعها بقدر حقوقها عليهم من أجل صلاحهم في الحال أو في المستقبل ٣٨٣
- * تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان يرجع إلى قسم المصالح الحاجة ٤٩٥
- * الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع ٥١١
- * الحُبس عمل شرعي قريب من المعلوم من الدين بالضرورة ٦٣
- * الحجر على المريض فيما زاد على ثلث ماله مضره له، ومصلحة لورثته ٢١٣
- * حكم الزاني المحصن الرجم وإن كان حفظ النسب دون حفظ النفس .. ٢٣٧
- * حياة المصالح المألوفة المطردة كمعاملة العجز لا تكون إلا بتحقيق الحفظ الدائم ٢٠٣
- * الدعوة إلى ما فيه إضرار بالناس بالفعل أو بالقول باتباع الرعونات تحتاج إلى العقوبة ٢٢٢
- * دلالة تحريم الخمر سداً لذريعة إفساد العقل دلالة خفية في مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر. وفي مساواة تحريم شرب القليل من الخمر ١٤٦
- * الدية في قتل الخطأ وجبت على القرابة من القبيلة ٢٠٢
- * سد ذريعة إفساد العقل بتحريم الخمر وما يساويها من الأنبذة وفي تناول القليل والكثير منهما ١٤٦
- * لا فائدة في التشريع إلا العمل به ٣٥٥
- * المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق ٤٠٢

* مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير ٢٩٧

(ج) مقاصد خاصة شرعية

- * اختيار نبي عربي للرسالة لكونه أقدر على مخاطبة قومه بلسانهم وهم
٢٦١ حملة شريعة الإسلام إلى سائر الأمم
- * إرضاء المجني عليه أعظم في نظر الشريعة من تربية الجاني ٥٥١
- * أسس الإسلام حرية الاعتقاد بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة
الضلالة أتباعهم ومريديهم عليها ٣٨٠
- * اشتراط الحرية في القاضي حتى يسلم من نفوذ غيره في أحكامه ٥٢٨ - ٥٢٩
- * أقامت الشريعة، لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض، نظام
الحق ١٩٧
- * إقامة نظام الشريعة أمناء ووزعة لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس
بالرغبة والرهبة ٣٥٢
- * الأمر ببر الوالدين وبصلة الأقارب وذوي الأرحام ٤٤٢
- * انتظام أمر العائلة في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها ٤٢١
- * انتفاع المرأة بالصدقات وبمواهبها التي تسوق إليها المال شيء غير
ملغى في نظر الشريعة ٤٣٠
- * انعدام الدين السماوي موجب للتجافي الواسع ٤٣٩
- * التحقق من إقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة يؤيس أهل
الدعارة من الإقدام على إرضاء شياطين نفوسهم في ارتكاب الجنايات ٥٥٢
- * قصد ترضية الشريعة المجني عليه، يضع حداً لإبطال الثارات القديمة .. ٥٥١
- * ترك الورثة أغنياء خير من جعلهم عالة يتكففون الناس ١٣٦
- * تصريح القاضي في حكمه بمستنده يحقق معنى نفي الحرج من الحكم
الشرعي بقدر الإمكان ٥٢١
- * التعامل في عصر النبوة كان كثيره حاصلاً بطريق المعاوضة. ومن ثم
كثرت المنهيات من بيع الأشياء بأمثالها، لأن غالب تلك البيوع كان
يتطرقة الغرر والتغابن، لعسر ضبط العوض، ولكثرة اختلاف صفات
وأنواع الجنس الواحد من تلك الأعواض ٤٨٠
- * تكثير التعامل بالتقدين ليحصل الرواج بهما ٤٨٢

- * التكسب معالجة إيجاد ما يسد الحاجة ٤٦٩
- * تلقي القاضي لأساليب المرافعة أحسنه ما أعانه على تبين الحق ٥٢٠ - ٥٢٣
- * التملك أصل الإثراء البشري: وهو اقتناء الأشياء التي يستحصل منها ما تسد به الحاجة بغلائه أو بأعواضه أي أثمانه ٤٦٦
- * ثبات الأموال وتقرررها لأصحابها مقصد الشريعة في ثبات التملك والاكْتساب ٤٨٥
- * الثروة هي ما ينتفع به الناس آحاداً أو جماعات في جلب نافع أو دفع ضار في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي، انتفاع مباشرة أو وَسَاطة ٤٦٢
- * جلب المصالح ودرء المفساد ١٩٧
- * حث الناس على السعي في الاكْتساب لتوفير ثروة الأمة وإبعاد المفشلات عنها ٤٧٦
- * الحدّ يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه فيعتبر به مَنْ بعده ٥٥٢
- * حرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه، ورفع الشك عنه، ناظراً إلى معنى عظيم نفساني من أسرار التكوين الإلهي علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس ٤٣٧
- * الحض على حفظ أموال الأفراد وكذلك أموال الأمة ٤٨٣ - ٤٨٤
- * حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى البر بأصله، والأصل إلى الرأفة والحنو على نسله سوفاً جبلياً، وإقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومة، ودرء طرق الشك في الأصول ٤٣٧
- * حفظ النسب مقصد شرعي للنكاح فلا يلتبس بحفظ النسب في المخادنة والإلاطة ١٦٧
- * حق إدارة الأعمال يكون لعامل القراض وعامل المغارسة والمساقى والمزارع ٥٣٤

- * حقوق الأولاد مقصد من مقاصد الشريعة في ضبط نظام العائلة ٢٤٠
- * حقوق العباد هي التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون بها عنهم ما ينافرها وهي الغالب ٤٠٤
- * حكم وجوب إنفاق الرجل على زوجته، وإن كانت غنية، تحقيق للأصرة الزوجية، وجعل الزوجية سبب إرث تحقيق للأصرة نفسها ٤٣٥
- * حكمة تحريم ما حرم تزوجه مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات. ففي النسب الوطاء والإذلال والمهانة ٤٣٨
- * رفع أسباب التواثب والتغالب مقصد من مقاصد نصب الأحكام والحكام ... ٤١١
- * الزواجر والعقوبات والحدود ما هي إلا إصلاح لحال الناس ٥٤٩
- * السجن موكول للحكام وليس لغيرهم السجن، لما فيه من التسلط على الحرية، وكذا التغريب ٣٨٤
- * الطريقة الأقرب إلى التسليم بالأحكام تتمثل في الأخذ بالأصلح من مجموع أقوال العلماء ٥٢٦
- * طيب النفس المقصود في التبرعات أخص من طيب النفس المقرر في المعاوزات ٥٠٩
- * العالم المقلد هو العالم بالأدلة لمذهب مجتهد مشهور. وهو لا يقصر في استحقاق القضاء عن المجتهد ٥٢٦
- * العبادات مبنية على مقاصد قارة فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والأعصار إلا في أحوال نادرة كالرخص ٣٨٩
- * عفو المجني عليه في بعض الأحوال لا يفيت فائدة الانزجار لندرة وقوعه ٥٥٣
- * عقاب الزنديق غير مقبول فيه التوبة ٣٨٠
- * على الحاكم أن يستقصي وجوه الحجج المبيّنة للحق بقدر ما يستطيع، ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض، فإن حفظ البعض خير من ضياع الكل ٥٢٤
- * عند امتزاج الحقوق وتيسير الأعمال وإقامة المصالح على الوجه الأتم ائتمنت الشريعة أحد الفريقين فجعلت ذلك بيد أحد من لهم فيها حق، وهو أولى من جعلها بيد ثالث، أو إقامة رقباء على تنفيذها ٥٣٣، ٥٣٤

- * الغرر لم يغتفر في شيء من العقود سوى العقود على أعمال الأبدان ... ٤٩٨
- * الغرر والغبن لا يكادان يفارقان معاوضات الأعيان ٤٨١
- * في أحكام الزواج وتحديداته حفظ حقوق النسل من تعريضها للإضاعة والتلاشي وفساد النشأة ٤٤١
- * في الزواجر والعقوبات والحدود إصلاح لحال الناس بما هو لازم في نفعهم ٢٩٣
- * في منع دخول أب الرجل وابنه على المرأة، وفي منع دخول أم المرأة وابنتها على الرجل حبس للمرأة، وتفويت لكثير من المصالح على الزوج والزوجة ٣٦٥
- * القاضي أهم أركان القضاء. ففي صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحصل به من أحوال ٥٢٥
- * قصد الشارع من أحكام النكاح اتضاح مخالفة صورة عقده لبقية صور ما يتفق من اقتران الرجل بالمرأة وأن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل ٤٢٧
- * قصدت الشريعة من تشريعها في التصريفات المالية إنتاج الثروة للأفراد ومجموع الأمة ٤٩٢
- * الكفاءة بين الزوجين سبيل لدوام المعاشرة الزوجية وطريق لثبيتها ١٦٧
- * لثروة الأمة في نظر الشريعة المكان السامي من الاعتبار والاهتمام. فبها قوام أعمالها وقضاء نوائبها. وللمال في نظر الشريعة حظ لا يستهان به ٤٥٢
- * للنكاح منزلة قررتها الشريعة فهو تشريف وتنويه للأسرة المتكاملة. وهو يجاوز الاستجابة للشهوة ليزيد العائلة فضائل دينية كثيرة منها الحرمة في نفوس الأزواج وفي نظر الناس ٤٢٦
- * ما تقوى به آصرة القرابة أحكام النفقة على الأبناء والآباء باتفاق، وعلى الأجداد والأحفاد عند بعض الأئمة، وجعل القرابة سبب ميراث على الجملة، والأمر ببر الوالدين، وبصلة الأقارب وذوي الأرحام والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون دعوة ولا إذن ٤٤٢ - ٤٤١

- * مال الأمة و ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناس آحاداً أو جماعات في جلب نافع أو دفع ضار في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي انتفاع مباشرة أو وساطة ٤٥٢
- * معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآئلة إلى حفظ مال الأمة ٤٦٠
- * المقاصد الشرعية الخاصة بالمعاملات هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق ٤٠٢
- * المقاصد الشرعية في المعاملات البدنية ثمانية: تكثيرها، الترخيص في اشتغالها على الغرر المتعارف في أمثالها، التحرز عما يثقل على العامل فيها، جعلها على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل عند المالكية، إجازة تفيل العملة فيها بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل، التعجيل بإعطاء عوض عمل العامل فيها، إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل فيها إذا عجز عن الإتمام، والابتعاد عن كل شرط أو عقد يُشبه استبعاد العامل فيها ٤٩٤ - ٥٠٤
- * المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها ٤٧٠
- * مقصد الشريعة من نظام هيئة القضاء اشتماله على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي ٥٢٣
- * مقصد النكاح بقاء أنواع المخلوقات بإقامة نظام ناموس التولد ٤٢٢
- * من آثار عدم التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها حرمان صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وإقرار غير المستحق على الانتفاع بشيء ليس له، واستمرار المنازعة بين المحق والمحقق، وتطرق التهمة إلى الحاكم بسبب تريئه، وتعريض الأخوة الإسلامية للوهن والانتخام ٥٣٦ - ٥٣٧
- * من الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام والشروط، وانتفاء الموانع، وما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين ٤٠٨

- * من أهم أصول النظام في التعامل المالي وضع النقدين أعواضاً
للتعامل ٤٧٩
- * من مقاصد نصب الحكام وإقامة الأحكام رفع أسباب التواثب
والتغالب. تعيين مستحقي الحقوق أول عون على تحقيق المقصد ٤١٠
- * منع المرأة من تعدد الأزواج حفظاً للنسل من الاختلاط ٤٤١
- * منع الوصية للوارث ٣٥٢
- * نصب أعوان القضاة والولاة من وسائل الوسائل ٤٠٠
- * نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح ٤٠٠
- * النكاح إحصان ٤٣٢ - ٤٣١
- * النكاح جذم نظام العائلة جعلته الشريعة طريقاً لاختصاص الرجل
بالمرأة ٤٢٥
- * النكاح لمصلحة التناسل ٦٥
- * وجوب الدية كاملة في إتلاف الأطراف المُنزلة منزلة النفس ٢٣٧
- * يمكن للمال القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقاً، كما يتم به القضاء
على نوائب الأمة ٤٥٨

(د) مقاصد خاصة تشريعية

- * إبطال التبني ٤٥٠
- * الإخلال بحُسن المعاشرة، وبالقوامة على النساء يفضي إلى فسخ عقدة
النكاح بحكم الحاكم بالطلاق عند ثبوت الضرر ٤٣٤
- * أعدل الشرائع شريعة الإسلام [نظمت لأتباعها حياتهم المالية في هذه
الدار]، ورسمت حقوق الإرث، وبننتها على اعتبار القرابة الأصلية
والعارضة بقطع النظر عن العواطف والمشاعر التي منها المحبة
وضدها ٤١٦
- * إلزام المحتكرين ببيع ما يحتاج الناس إلى شرائه من الحبوب ٢٢٣
- * ألغت الشريعة اعتبار الغرر إذا كانت أضرار مراعاته أشد من أضرار
إلغائه ٤٩٣
- * انبناء صحة العقود وحملها على الصحة، والوفاء بالشرط، وفسخ ما
يتطرقة الفساد منها على الاختصاص بالملك ٤٨٦

- * اليّنات، وكتابة الأحكام بشهود عدول، وتعيين المذهب الذي صدر به الحكم، وتعيين القول من أقوال أهل العلم، وتوقيف المدعى فيه ونحو ذلك من الإجراءات سبيل إلى تحقيق مقاصد الشرع ٥٤٤
- * تحديد تعدد الزوجات بأربع ينظر إلى تمكين الزوج من العدل وحُسن المعاشرة ٤٣٥
- * تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم لأنها أمارات على ضعف حصانة المرأة عند العرب ٢٦٩
- * تحمل الشهادات وسيلة لأدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة لجلب المصالح ودرء المفاسد ٤٠٠
- * تغريم من أترف مالاً عمداً قيمة ما أترفه ٢٠٩
- * تقديم القصاص على احترام نفس المقتص منه ٢٢٥
- * توزيع المال بعد الوفاة بحكمة يجعله صائراً إلى قرابة صاحبه لأن ذلك مما لا تشمئز منه نفسه، وفيه عون على حفظ المال في دائرة القبيلة .. ٤٧٦
- * جعل الطلاق بيد الرجل لأنه في غالب الأحوال أحرص على استبقاء زوجه وأعلق بها وأنفذ نظراً في مصلحة العائلة ٤٤٦
- * الحدود للجنايات العظيمة، وتدرأ بالشبهات ٥٥٠
- * حصر الإسلام حق الإرث في المتمولات خاصة ٤١٦ - ٤١٧
- * حكم الإحداد وتطوره ٢٩٧ - ٢٩٨
- * حكمة تحريم ما حرم تزوجه مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات . ٤٣٨
- * الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجازات والأكرية ٤٣٢
- * رفع أسباب التوائب والتغالب بتعيين مستحقي الحقوق عن طريق تطبيق الأحكام الشرعية ٤١١
- * السر بكتمان النكاح عن كافة الناس مبطل له، والإسرار به عن بعض الناس لا يضر ٤٣١
- * لا ينتزع الحق من مستحقه إلا لضرورة تقيم مصلحة عامة كأخذ أرض للحمي، أو لنزول جيش يدفع عن الأمة، وكأخذ حق يتنفع به المنتزع منه كبيع القاضي ربع المدين، أو لحق مُرَجَّح كالشفعة ٤٢٠

- * محرمات المصاهرة يكون بعضها ملحقاً بالنسب أو لدفع ما يعرض من شقاق يفضي إلى قطع الرحم ٤٣٨ - ٤٣٩
- * المحرمات لأجل حق الغير حماية من الإضرار به ٤٣٩
- * معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآئلة إلى حفظ مال الأمة ٤٦٠
- * مقصد الشريعة تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها ٤١٠
- * مقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة ٥٥٠
- * مقصد توثيق الحقوق المشهود بها ضبطها وأداؤها عند الاحتياج إليها .. ٥٤٨
- * من آثار القصاص إزالة نفسٍ ظهر شرها وبعد رجاء خيرها ٢٢٥

* * *

وفي ختام هذا الجزء وما قدمنا عرضه فيه من موضوعات ومسائل، نرجو أن يكون عملنا مفيداً وجوانبه متوازنة متكاملة، تحقق بصورة موجزة الغرض المطلوب من جمع ما تفرق بين العلمين: أصول الفقه ومقاصد الشريعة من علل وغايات ومصالح تتأكد مراعاتها التزاماً بالمنهجية العلمية، وتحقيقاً لتكفل الفقه الإسلامي ببحث القضايا المستجدة وحل المشاكل المعاصرة.

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل
وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

فهرس الجزء الثاني

بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة

الصفحة	الموضوع
٥	□ المقدمة
٩	□ التمهيد لمقاصد الشريعة
	□ الباب الأول: قضايا ذات صلة بالفقه وبعلمي أصول الفقه ومقاصد
١١	الشريعة الإسلامية
١٣	الفصل الأول: بين الفقه وأصول الفقه ومقاصد الشريعة
١٤	○ الفقه
١٨	○ علم أصول الفقه
٢١	○ علم مقاصد الشريعة
٢٣	الفصل الثاني: قضايا أصولية وكلامية
٢٣	○ قطعية أدلة علم أصول الفقه وظنيتها
٢٥	○ من أسباب ظنية علم الأصول
٢٥	أ - الأحوال العارضة للنصوص
٢٥	○ اختلاف أنواع الدلالة
٢٦	○ أنواع المفاهيم
٢٧	○ تباين المحكم والمتشابه
٢٨	○ خبر الآحاد
٢٨	○ الإجماع وأنواعه
٣٠	ب - التعليل، والعلة، والتعبدى
٣٠	○ التعليل
٣٣	○ العلة
٣٥	○ شروط العلة

٣٨	○ التعليل عند المتكلمين
٣٩	○ رد الشيخ ابن عاشور على الأشاعرة
٤٠	○ الوجوب والغرض
٤١	○ رد الجويني على الأشاعرة
٤٣	○ الأصوليون والتعليل
٤٧	○ العول
٥١	○ أهمية التعليل
٥٣	○ إصرار ابن حزم على رأيه واستدلاله على صحة موقفه
٥٥	○ التعبدي
٥٧	○ حكم القياس
٥٨	○ العمل بالقياس
٦٢	○ القياس بين المثبتين والنفاة
٦٨	○ مجالات الإثبات والإنكار للقياس
٧٠	○ القياس عند الظاهرية
٧٣	○ حجية القياس: أدلة المثبتين
٧٥	○ أدلة نفاة القياس
٧٩	□ الباب الثاني: مع رواد علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة
٨١	الفصل الأول: من طلائع الأصوليين وعلماء المقاصد
٨٤	١ - الجويني: البرهان
٨٧	٢ - الغزالي: شفاء الغليل، المنحول، المستصفي
٨٩	٣ - العز بن عبد السلام: القواعد
٩٤	٤ - القرافي: الفروق
٩٦	الفصل الثاني: موضوعات من علم المقاصد في كتب جماعة من الفقهاء .
٩٦	(١) المقاصد وكتاب الفروق للإمام القرافي
٩٦	○ الموضوع الأول: انتصاب الشارع للتشريع
٩٨	○ الموضوع الثاني: الحقوق وإسقاطها
	○ الموضوع الثالث: نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا
٩٩	بأسماء وأشكال

- الموضوع الرابع: سدّ الذرائع ١٠١
- الموضوع الخامس: نفوذ الشريعة ١٠٣
- (٢) المقاصد وكتاب نفائس الأصول ١٠٥
- (٣) المقاصد وكتاب تنقيح الفصول ١٠٧
- الشاطبي وكتاب الموافقات ١٠٩
- رأي ابن عاشور في عمل الشاطبي ١١٠
- تأييد ابن عاشور للشاطبي في بيان قصد الشارع من التكليف ١١١
- انصباب تكاليف الشريعة على العبادات والمعاملات والعادات ... ١١٢
- مناقشة الشاطبي قوله بقطعية الأدلة ١١٣
- تعريف الشيخ ابن عاشور بأنواع المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا ١١٤
- تقسيم التكاليف إلى عزائم ورخص ١١٧
- التحيل ١١٨
- الفصل الثالث: المقاصد العامة والمصالح** ١٢٠
- الفطرة ١٢٣
- السماحة ١٢٦
- المساواة ١٢٧
- موانع المساواة ١٢٩
- الحرية ١٣٠
- تشوف الشارع للحرية ١٣٠
- تعريف المصلحة والمفسدة ١٣٢
- المصلحة والمفسدة محضتان خالستان ومشويتان مختلطتان ١٣٣
- الفصل الرابع: ضوابط المقاصد وأقسامها** ١٣٦
- القسم الأول من المقاصد ١٣٧
- المقاصد بين كلية وجزئية ١٤٢
- المقاصد بين قطعية وظنية ١٤٣
- المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة ١٤٥
- المقاصد والوسائل ١٥٠
- الفصل الخامس: بحث المقاصد في أطراف الكتاب** ١٥٣

- الباب الثالث: في إثبات مقاصد التشريع الإسلامي، وحاجة الفقهاء إلى معرفتها والوقوف عليها ١٥٥
- توطئة ١٥٧
- الفصل الأول: منهج السلف في طلب مقاصد الشرع من الأحكام ١٦١
- الفصل الثاني: الأنحاء الخمسة لتصرفات الفقهاء في طلب المقاصد ... ١٦٣
- الفصل الثالث: من طرق إثبات المقاصد الشرعية ١٦٧
- الفصل الرابع: في القواعد الشرعية ١٦٩
- الكليات ١٧٠
- الطريق الممهّدة للتعرف الدقيق على المقاصد وتعيينها ١٧٢
- القواعد والضوابط لمعرفة الأحكام وتعيين المقاصد ١٧٣
- الباب الرابع: أمثلة للمقاصد مستخرجة من كتب المؤلف: كالتحرير والتنوير، والنظر الفسيح، وكشف المغطى ١٧٩
- الفصل الأول: أمثلة للمقاصد الشرعية المستخرجة من التحرير والتنوير ١٨١
- المثال الأول: النبي الأمي ﷺ ١٨٢
- المعروف ١٨٤
- الطيبات ١٨٤
- الرحمة ١٨٦
- المثال الثاني: ضرب المرأة ١٨٨
- المثال الثالث: الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد ١٩٢
- المثال الرابع: مثال من كتاب النظر الفسيح: حديث الوصية ١٩٦
- المثال الخامس: مثال من كتاب كشف المغطى: حديث بيع الخيار ١٩٩
- الباب الخامس: منهجية الشيخ ابن عاشور في كتاب المقاصد ٢٠٣
- الفصل الأول: أسس النظر في المقاصد والأحكام ٢٠٥
- الإسلام حقائق لا أوهام ٢٠٥
- من صفات الشريعة رفع خلط الاعتبارات بالأوهام ٢١٠
- الخطاب الشرعي أو النصوص التشريعية ٢١٥
- الفصل الثاني: منهج الشيخ ابن عاشور في تقريراته وفي تناوله لبعض متمات الخطاب ٢٢٢

٢٢٢	○ التفصيل والتقسيم	٢٢٢
٢٢٥	○ الضوابط والشروط	٢٢٥
٢٢٧	○ التقرير والتععيد	٢٢٧
٢٢٨	○ الأسباب	٢٢٨
٢٢٩	○ إعمال النظر الشرعي طلباً لتحديد الأحكام	٢٢٩
٢٣١	○ الاستدلال	٢٣١
٢٣٤	○ المقام والسياق	٢٣٤
٢٤٣	○ الاستقراء	٢٤٣
٢٤٧	○ تنوع الأحكام بين التعبدي والمعلل	٢٤٧
٢٤٩	○ تعقيبات الإمام ابن عاشور ومناقشاته	٢٤٩
٢٥٥	○ الفصل الثالث: مع فقهاء الشريعة الإسلامية	٢٥٥
٢٥٦	○ موقف الشيخ ابن عاشور من بعض المذاهب الفقهية وطائفة من الفقهاء	٢٥٦
٢٥٨	١ - التضييق في الرخص	٢٥٨
٢٥٩	٢ - تعارض الروايات	٢٥٩
٢٦٠	٣ - الإجماع	٢٦٠
٢٦٠	٤ - اختلاف الفقهاء	٢٦٠
٢٦١	٥ - من صور اختلاف الفقهاء	٢٦١
٢٦٣	○ توجيه وتنبية	٢٦٣
٢٦٥	○ التنبهات	٢٦٥
٢٦٨	٦ - المقادير	٢٦٨
٢٦٩	٧ - المصطلحات الشرعية	٢٦٩
٢٦٩	○ من المصطلحات	٢٦٩
٢٧٠	○ المنهج	٢٧٠
٢٧٠	○ المسائل والأحكام في «مقاصد الشريعة الإسلامية»	٢٧٠
٢٧١	○ جدول توزيع المسائل على أبواب وفصول كتاب المقاصد	٢٧١
	○ القواعد والمقاصد باعتبار ما ينبنى عليها، أو ما تدعو إليه	
٢٧٥	من ترتيبات وتصرفات	٢٧٥
٢٧٥	القسم الأول: يتضمن جملة من القواعد والمقاصد	٢٧٥

- القسم الثاني: استنباط الأحكام من القواعد العامة ٢٧٧
- القضاء بالعوائد ٢٧٧
- الأوصاف الطردية ٢٧٨
- ترجيح المصلحة الكبرى ٢٧٨
- العمل بالمصلحة المرسلة ٢٧٨
- القسم الثالث: موضوعات ذات صلة بالأصول والمقاصد للإمام عليها
- ملاحظات أو له بشأنها اقتراحات ٢٧٨
- الباب السادس: مصادر التشريع ٢٨١
- الفصل الأول: أنواع مصادر التشريع ٢٨٣
- من مصادر التشريع ٢٨٤
- الكتاب ٢٨٥
- السُّنة ٢٨٧
- الإجماع ٢٨٨
- القياس ٢٩٠
- أنواع القياس ٢٩١
- أقيسة الاستدلال ٢٩٢
- جريان القياس ٢٩٦
- المصلحة المرسلة ٢٩٧
- الاستحسان ٣٠٢
- سدّ الذرائع ٣٠٥
- الحيلة ٣١٥
- أركان الحيلة ٣١٦
- أنواع التحيل ٣٢٣
- الباب السابع: توجه الأحكام التشريعية إلى المعاملات، وتعيين
- الحقوق لأنواع مستحقيها ٣٢٧
- توطئة ٣٢٩
- الفصل الأول: الحقوق وأنواعها ٣٣٠
- تعيين مستحقي الحقوق يرفع أسباب النزاع ٣٣٢

٣٣٣	○ أصحاب الاستحقاق
٣٣٥	○ حقوق العمال
٣٣٨	○ القواعد العامة لقيام المجتمعات الإنسانية
٣٤١	○ الفصل الثاني: مقاصد العائلة في الشريعة
٣٤٣	○ آصرة النكاح
٣٤٧	○ آصرة النسب
٣٥١	○ آصرة الصهر
٣٥٣	○ طرق انحلال الأواصر الثلاث
٣٥٨	○ الفصل الثالث: الأموال
٣٥٨	○ تعريف المال
٣٥٩	○ أنواع المال
٣٦٢	○ أقسام المال في الملكية
٣٦٧	○ الفوارق بين الأموال العينية والنقدية
٣٦٨	○ المقايضة
٣٦٩	○ النقود
٣٧١	○ من النقود السلعية إلى النقود المعدنية
٣٧٢	○ رأي الغزالي والمقرئزي في النقدين
٣٧٥	○ النقود عند ابن القيم وابن عابدين
٣٧٦	○ أنواع النقود
٣٧٨	○ النقود المساعدة
٣٨٠	○ الفصل الرابع: مقاصد التصرفات المالية ونظر الشريعة في أهمية الأموال
٣٨١	○ من مقاصد المعاملات المالية
٣٨٣	○ أ - مصارف المال: البر والصدقات والزكاة
٣٨٤	○ الزكاة
٣٨٨	○ ب - التملك والتكسب
٣٨٩	○ ١ - الأسباب المشروعة وغير المشروعة للتملك
٣٩١	○ ٢ - أصول التكسب
٣٩١	○ الأرض

٣٩٢ العمل	٣٩٢
٣٩٣ أنواع العمل	٣٩٣
٣٩٤ اختيار المسؤولين والعمال	٣٩٤
٣٩٧ ج - رأس المال	٣٩٧
٤٠١ د - مجالات التكسب	٤٠١
٤٠١ التجارة	٤٠١
٤٠٣ الفلاحة	٤٠٣
٤٠٧ الصناعة	٤٠٧
٤١٠ الاحتمار	٤١٠
٤١٥ الرواج	٤١٥
٤١٦ استفاد بعض الثروة	٤١٦
٤١٧ من أحكام المعاوضات	٤١٧
٤٢٠ توسيع الدراسات الفقهية	٤٢٠
٤٢٢ الفصل الخامس: العقود	٤٢٢
٤٢٥ المجموعة الأولى: عقود التمليك	٤٢٥
٤٢٩ التبرعات	٤٢٩
٤٣٠ الرهن	٤٣٠
٤٣٣ الوقف	٤٣٣
٤٣٧ الهبة	٤٣٧
٤٣٨ المجموعة الثانية: عقود المعاوضات	٤٣٨
٤٣٨ البيع	٤٣٨
٤٤٢ الإجارة	٤٤٢
٤٤٣ السَّلْم	٤٤٣
٤٤٥ المجموعة الثالثة: عقود المشاركة أو الشركات القائمة على عمل الأبدان	٤٤٥
٤٤٦ المضاربة	٤٤٦
٤٥٠ المساقاة	٤٥٠
٤٥٥ المزارعة	٤٥٥
٤٥٦ المغارسة	٤٥٦

- ٤٥٩ ○ تحريم المعاملات الربوية كلها
- ٤٦٤ ○ العقود المنهي عنها
- بيع حاضر لبادٍ ممن لا يعرف الأسعار، ومن كل وارد على
- ٤٦٤ مكان وإن كان من مدينة
- ٤٦٥ ○ تلقي الركبان
- ٤٦٦ ○ البيع وقت النداء لصلاة الجمعة
- ٤٦٦ ○ البيع والشرط وهو ما يسميه الفقهاء بيع الثنيا وبيع الوفاء
- ٤٦٨ الفصل السادس: مسائل مختلفة
- تصرفات المكلفين وأفعالهم، وما يترتب عليها من تشاريع
- ٤٦٨ وأحكام تناط بها أغراض الشارع ومقاصده
- أثر المقاصد والمصالح في التشاريع والأحكام التي تحكم
- ٤٦٨ تصرفات المكلفين
- جواز كراء الأرض بالخارج منها
- ٤٧٠ ○ جواز كراء الأرض بالخارج منها
- ٤٧٣ الفصل السابع: بيان طرق الاستدلال على مقاصد الشريعة
- ٤٧٥ ○ طرق التعرف إلى المقاصد
- ٤٧٩ ○ دلالات المقاصد
- ٤٨٧ ○ الرخصة
- ٤٨٨ ○ الإصلاح والمصلحة
- ٤٩١ □ الباب الثامن: مقاصد أحكام القضاء والشهادة
- ٤٩٣ ○ توطئة
- ٥٠٢ ○ تولية القاضي
- ٥٠٨ ○ عزل القاضي
- ٥١٣ □ الباب التاسع: الغرض من مقاصد الشريعة
- ٥١٥ الفصل الأول: المقاصد والتجديد
- ٥١٥ ○ مع علم مقاصد الشريعة
- ٥١٨ ○ النزوع إلى التجديد عند ابن عاشور وغيره من العلماء
- أول المجددين للدين في نظر صاحب المقاصد هو الإمام
- ٥١٩ مالك بن أنس

٥١٩	○ إمام الحرمين
٥٢١	○ التطور والتجديد
٥٢٢	○ التجديد بين اتجاهين تحيط بهما محاذير
٥٢٤	○ المحاذير من التجديد
٥٢٤	○ التراث عروبة وإسلام
٥٢٩	○ تصورات للتجديد
٥٣٣	□ الباب العاشر: الاجتهاد
٥٣٥	○ الفصل الأول: مقدمات في الاجتهاد
٥٤٠	○ واجب الاجتهاد
٥٤١	○ إعادة النظر في قضايا اجتهادية
٥٤١	○ الإجراءات الشرعية
٥٤٣	○ الفصل الثاني: عالميّة الشريعة والعمل بها
٥٤٣	○ عالمية الشريعة وأسباب العمل بها
٥٤٥	○ العمل بالشريعة
٥٤٧	○ الفصل الثالث: بعض ما يحتاج إلى إعادة النظر فيه من الأحكام
٥٤٧	○ مسائل بيع الطعام
٥٤٨	○ المُقاصّة
٥٤٩	○ بيوع الآجال
٥٥١	○ كراء الأرض بما يخرج منها
٥٥٢	○ الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة
٥٥٤	○ الفصل الرابع: الدعوة إلى إقامة مجمع للفقهاء الإسلامي
٥٥٧	○ الخاتمة
٥٨١	١ - فهرس جملة من القواعد الواردة بكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية
٦٠٢	٢ - فهرس جملة من المقاصد
٦٠٢	أ - مقاصد عامة شرعية
٦١٣	ب - مقاصد عامة تشريعية
٦١٥	ج - مقاصد خاصة شرعية
٦٢٠	د - مقاصد خاصة تشريعية
٦٢٣	* الفهرس العام للجزء الثاني

إِنَّمَا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُدْرِكَ أَسْوَاقَ طَبَقِهَا
لِلتَّفَقِ فِي الْبَرِّ حَقِّهَا نَأْتِي نَعْدَ الْوَيْسِ مَسْأَلُ أَسْوَاقِ
الْفِقِّ الشَّارِقِ، وَأَلْفِ نَعْدَ رِقْمِهَا فِي بَوَاقِ الشَّرِيقِ،
وَنَعْدَهَا بَعْدَ الْكَلِّ وَالنَّظَرِ وَالنَّظَرِ فِيهَا الشَّرِيقِ
الْفَرِيقِ الَّتِي خَلَّتْ مِنْهَا، وَنَعْدَ فِيهَا الشَّرِيقِ مَعْدُومِ
مَعْدُومِ الْفِقِّ وَالنَّظَرِ نَعْدَ رِقْمِهَا وَكَلِّ الْوَيْسِ وَنَعْدَ
عِيَالِهَا مَعْدُومِ الشَّرِيقِ

محمد رضا صاحب