



دعوة الحق

مجلة شهرية تعنى بالحراسات الإسلامية وبشؤون الفاقة والبكر
تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية

السنة الخامسة والستون - العدد 441 - جمادى الأولى 1444هـ / دجنبر 2022م

المقاصد الشرعية لدى علماء المالكية

دعوة الحق

مجلة شهرية تعنى بالخراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر
تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية

السنة الخامسة والستون - العدد 441 - جمادى الأولى 1444هـ / دجنبر 2022م



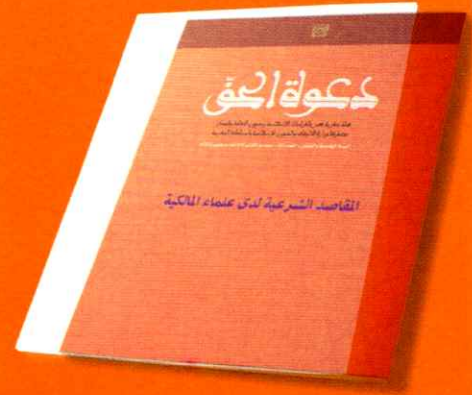
أسسها جلالة الملك المغفور له محمد الخامس طيب الله ثراه
سنة 1376هـ / 1957م



”... ولكل من أن تتولى وزارة الأوقاف إصدار
مجلة جامعة تعنى بصفة خاصة بناحية الإصلاح
الذي كُنْني كما تُعالج مختلف الشؤون الاجتماعية
والثقافية، ولنا وصيد الأمل في أن يلتفت حولها
لعمالة الفكر والثقافة والإصلاح في هذه البلاد
وغيرها لتؤخر مهمتها خير آراء“.

وعسى أن تسلسل مجلة «دعوة الحق» سبل النجاح والتوفيق“

من الكلمة التي وجهها المغفور له جلالة الملك محمد الخامس طيب الله ثراه
إلى مجلة «دعوة الحق» بمناسبة صدورها في شهر يوليوز 1957



مجلة شهرية تعنى بالخراسات الإسلامية
وبشؤون الثقافة والفكر

مدير المجلة
الأستاذ عبد العزيز أوالعسري

رئيس التحرير
الأستاذ عبد الحميد العلمي

العنوان
مديرية الشؤون الإسلامية،
وزارة الأوقاف الإسلامية
المشور السعيد - الرباط
الموقع الإلكتروني: www.dawatalhaq.ma
البريد الإلكتروني: daawatalhak@mhai.gov.ma

هاتف التحرير
05 37 76 59 05

هاتف مدير المجلة
05 37 76 17 21 / فاكس: 05 37 66 06 74

التوزيع
هاتف وفاكس: 05 37 76 32 10

الحساب البنكي
القرض الفلاحي - وكالة الحسابات الكبرى - الرباط:
RIB : 225-810-0195092946510102-88

الاشتراكات في المجلة
الاشتراك التشجيعي: 500 درهم
المملكة المغربية: 150 درهم
الخارج: 300 درهم

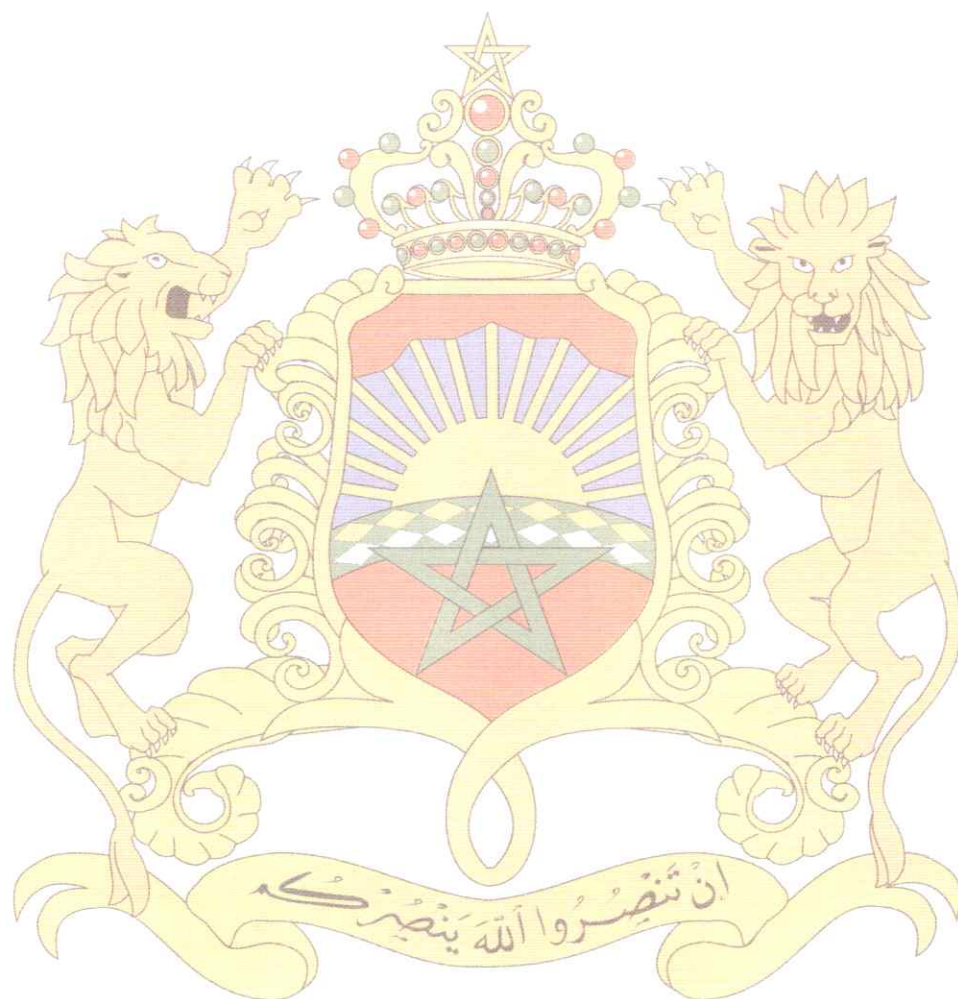
ثمن العدد: 15 درهم

رقم الإيداع القانوني: 1981/3
الرقم الدولي: 1981PE0003

الإخراج الفني والطباعة
مطبعة البيضاوي - الهاتف: 05 37 87 11 25 - سلا



أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده



افتتاحية



بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على من بعثته قائماً بأمر الدين،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
وبعد:

فإنه من تمام التفضل والإنعام أن من الله تعالى علينا بنعمة الإسلام، وخلّقنا بهدي القرآن،
وجعل من موجبات غلّا التخلّق التحقّق بالبيان، والتبصر بمواقع الإقدام والإحجام، والتمكّن
من آليات الكشف عن الأحكام. وغلّا لا يتأتى إلا بعد العلم بكوال الألفاظ ومعانيها،
وسياقاتها ومبانيها، ومقاصد الشريعة ومراميها.

وغير خاف أن استنباط الأحكام الشرعية العملية من أجلتها التفصيلية مقدمة لا تنتج
معمولها إلا بعد تصحيح النضر في مصلوباتها الخبرية، وغلّا بالجمع بين الأخذ بالدليل
فهما، وتعيين مصله تنويها، وإدراك حكمه تقصيها.

وجماع القول فيما نحن فيه هو جعل علم المقاصد ميزانا تعرف به الموافقة أو المخالفة في
أفعال المكلفين لتكون على وزن مقاصد الدين. والقول بالمقاصد مهيع مأموم، ومسلسل معلوم،
ولحذاق المالكية القدح المعلى في تقرير قواعدها، وبيان فوائدها، كما أن لعلماء المذاهب
السنية حضوراً في التعريف بها، كإمام الحرمين عبد الملّا الجويني في برهانه، وأبي حامد
الغزالي في مستصفاه، وابن القيم الجوزية في إعلامه، والعز بن عبد السلام في قواعده.

إلّا أن من الله تعالى على الإمام أبي إسحاق الشافعي (ت 204هـ) بتأليف كتاب «الموافقات»،
الذي يعتبر حجة في بابها، إذ لم ينسج من قبله أو من بعده على منواله، فحضر بإقبال الباحثين
ونال إعجاب العلماء والمتعلمين، وكتبت عنه مئات المقالات، ونوقشت بفضلها عشرات
الأصروحات.

وما كان غالا ليتحقق لولا قوة عارضة صاحبه، وحضور بديته، وسلامة حجته،
والصراح منهجه القائم على استقراء آراء الأئمة الجزئية ونضمامها في أسلاكها الكلية، رعيًا
للمصالح الدنيوية والأخروية، بناء على تمسكه بأعمال المقاصد الشرعية التي حسم قناعاته
بمركزيتها في العملية الاجتماعية بقوله:

«كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها
فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل».

ولما بدا من مكنون السرم بدا، وبفضل ما أرشد الله إليه وهدي، يسعد إماراة بملة الدعوة الحق
أن فنصر هذا العداء لموضوع: "المقاصد الشرعية لدى علماء المالكية"، وغالا بمشاركة ثلة
من العلماء العاملين والأساتذة الباحثين، عسى أن يكون نافعاً في بابه، وأن يبعده عن
قارئه، آمين، والحمد لله رب العالمين.

رئيس التحرير
د. عبد الحميد العلمي

النظر المقاصدي عند الإمام أبي بكر ابن العربي: أسسه العلمية وتنزيلاته الفقهية

● ذ. عبد الواحد الوزاني

جامعة مولاي إسماعيل بمكناس

إن المتفحص لتراث المذهب المالكي، ولاجتهادات وفتاوى علمائه، يُقر بما لا يدع مجالا للشك أو الريب أن المذهب المالكي أكثر المذاهب مراعاة لحكم الشريعة ومقاصدها، ولمقاصد المكلفين وأحوالهم؛ وكيف لا يكون كذلك؟ وقد أُسِّس بُنيانه على صرح عظيم من فقه أهل المدينة واجتهاداتهم، الذي نُقل بالسند المتصل وبالتواتر العملي إلى رسول الله ﷺ الذي جاء بهذه الشريعة بيضاء فينَّ أحكامها كما أمره رب العالمين خير بيان، وعلم صحابته الكرام أصول الشريعة، وعلل الأحكام وحكمها، ومراعاة الأحوال والمآل، وعلى نهجه النبوي الكريم سار الصحابة الكرام والتابعون لهم بإحسان في الاجتهاد والفتوى.

لهذا ففقه مالك مستفادٌ مما أخذه وورثه من فقهاء أهل المدينة بالسند المتصل إلى رسول الله ﷺ؛ فقد قرر منهجهم في أقواله وفتاويه التي يسلك فيها مسلك التعليل، ويراعي فيها المقاصد، ومآلات الأفعال، والنيات والعوائد والأحوال، والمتفحص لفقه مالك وفتاويه يجدها مبنية على مراعاة المصالح، واعتبار المآل في الذرائع فتحا وسدا، وعلى توقي الحيل، وعلى الاستحسان في حالات الضرورة والحاجة، وعند التعارض مع قواعد القياس العامة؛ وهو المنهج الذي تشبع به فقهاء المذهب وعلماءه على اختلاف مدارسهم وأقطارهم، في الاستنباط والتأصيل والتنزيل، فصار الاجتهاد المقاصدي سمة بارزة من سمات المذهب، بحيث لا يجد الدارس لتراثهم أدنى عناء في اقتفاء آثار النظر والفكر المقاصدي وتطبيقاته العملية.

ومن أعلام المذهب البارزين والعلماء المحققين، الذين علا كعبهم، وبزغ نجمهم في النظر والاجتهاد المقاصدي، الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، وفي مختلف المجالات العلمية التي درَّسها وألف وكتب فيها، مع الحذق والإتقان، وبديع التحليل، وجمال البيان، فبمجرد

تصفحك لكتاب أحكام القرآن، أو القبس، أو المسالك في شرح موطأ الإمام مالك... فإنك تقف على غزارة المادة المقاصدية مع عمق التحليل والتحقيق ودقة الترجيح، فهو رحمه الله تعالى وإن لم يُخصص كتاباً خاصاً بمقاصد الشريعة الإسلامية، إلا أنه كلما صنف أو ألف في فن من الفنون إلا وكان النظر المقاصدي فيه بارزاً وجلياً للعيان.

ودراسة مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام أبي بكر ابن العربي تحتاج لدراسة مستقلة وافية، ولبحوث مستفيضة، لهذا فإنني سأقتصر في هذا المقال على ما يسمح به المقام، وسأركز في البيان على إبراز أسس النظر المقاصدي عند الإمام ابن العربي، وأقسام المقاصد عنده، ومراعاته لمقاصد المكلفين في تنزيل الأحكام الشرعية من خلال المطالب التالية:

• أسس النظر المقاصدي عند الإمام ابن العربي؛

• أقسام المقاصد عند الإمام أبي بكر ابن العربي؛

• مراعاة مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم في تنزيل الأحكام.

المطلب الأول: أسس النظر المقاصدي عند الإمام أبي بكر ابن العربي المعافري

كثيرة هي القضايا والمواضيع المرتبطة بمقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام أبي بكر ابن العربي، فهو من فحول الأئمة الأعلام المجتهدين، الذين جمعوا بين النقل والعقل، والتأصيل والتفصيل، والالتزام بأصول المذهب والاجتهاد، لهذا امتزجت المسائل والقضايا التي بحثها أو قعدها أو شرحها في كتبه بنظر مقاصدي مكين؛ فتجده بمجرد أن يبدأ الحديث في تفسير آية، أو شرح حديث، أو تقرير حكم كلي، أو التمهيد لفرع فقهي، يُمهّد له ببيان الأصول العامة، والمقاصد الكلية التي ترجع إليها، وهذا المنهج مطرد عنده في كل كتبه، وهي من الكثرة التي يصعب الإحاطة بها في مقال علمي، ولهذا فإن حديثي في هذا المطلب سيرتكز عليه بيانا وتمثيلاً من خلال أهم مصنفات الإمام ابن العربي.

الأساس الأول: اتباع معاني الألفاظ.

إن قوة الدلالة ينظر إليها من جهتين: من حيث وضوحها أولاً، ومن حيث قطع الشك عنها ثانياً. وكون الشيء واضحاً، يعني أنه لا يحتاج إلى كبير تأمل، ولا يفتقر إلى تدقيق وتكلف. وتحري الوضوح في الدلالة أهم من التكلف في البحث عن الأدلة القطعية، لأن قطعية الدليل مسألة يكتنفها غموض وعدم انضباط.

أما وضوح الدلالة على معانيها فهو مطلب قريب ومعنى منضبط، وهو يقربنا إلى مقصودنا لكشف مقاصد الشريعة. فوضوح الدليل يعني سهولة الوصول إلى المدلول، وقلة العناء في إدراكه، وقوة الإقناع بمدلوله ودلالته على المعنى المقصود.

وقد قسم الإمام أبو بكر ابن العربي علم الدلالة إلى قسمين: علم باللفظ؛ وهو معرفة وقوع العبارة على المعنى المراد. وعلم بالمعنى؛ وهو الذي يُعرف به أحوال اللفظ العربي الذي يطابق مقتضى الحال، وهذا العلم هو المطلوب¹.

ويضيف ابن العربي موضحاً أن الألفاظ لا يُعلّق بها الحكم إلا أن تكون مُعبّرةً عن المقصد المطلوب بقوله إنه: «لا تتعلق الأحكام بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تُعلق عليها مقاصدها»². ويؤكد أهمية المعنى ورجحانه على الألفاظ في قواعد عديدة مثل قوله: «الحكم للمعاني لا للأسماء»³، ومثلها قوله: «الأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بصورها»⁴ أو قوله: «الأحكام كما قدمنا إنما بمعانيها لا بألفاظ فيها»⁵.

وقد أكثر الإمام ابن العربي من استعمال لفظ «المعاني» في كتبه ومصنفاته على اختلاف مجالاتها، وخاصة عند الترجيح بين المسائل والأقوال المعروضة، كما أنه يذكرها عادة بعد إيراد الدليل النقلي ليعضد بها استدلاله فيما اختاره من ترجيح، ويبيّن مستنده النقلي في استخلاص ذلك المعنى، واستعمالاتها عنده في الغالب الأعم للدلالة على أحد هذه المعاني: العلة، الحكمة، المقصد الشرعي من النص، القياس، وهي معانٍ متقاربة ومرتبطة ببعضها ببعض⁶.

ومن أمثلة الترجيح بالمعاني ما أورده ابن العربي في كلامه عن الطلاق في الحيض، حيث أوجب الارتجاع فيه، وأن ذلك لازمٌ لكل من طلق في الحيض، واستدل بما رواه الإمام مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائضٌ على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله عن ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «مره فليراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق، قبل أن يمسّ، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء». وأخذ

1 - المحصول في أصول الفقه، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: حسين علي البديري وسعد فودة، دار البيارق - عمان، 1420 هـ، ص: 38.

2 - المرجع السابق، ص: 37.

3 - المسالك في شرح موطأ مالك، أبو بكر ابن العربي، المحقق: محمد بن الحسين السليبي - عائشة بنت الحسين السليبي، دار الغرب الإسلامي، 1428 هـ، 3/ 102.

4 - المرجع السابق، 6/ 505؛ والقبس في شرح موطأ مالك بن أنس، 1/ 964.

5 - المسالك، 5/ 663؛ والقبس، 1/ 964.

6 - ينظر: منهج الترجيح الفقهي عند أبي بكر ابن العربي، محمد بوقطاية، رسالة جامعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2008/ 2009 م، ص: 148.

حكمه بالوجوب بقول النبي ﷺ: «مره فليراجعها» فمن طلق حائضا أجبر على الرجعة، خلافا لأبي حنيفة والشافعي في قوليهما: يؤمر بها ولا يجبر. والدليل: ما تقدم من قوله: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء»¹.

ثم فصل ابن العربي: أما من جهة المعنى أنه مضار بتطويل العدة، فمُنِع من ذلك وأجبر على الرجعة. فإنما نُهي المطلق أن يطلق في الحيض لأنه إذا طلق فيه طول عليها العدة وأضر بها وعطلها؛ لأن ما بقي من تلك العدة لا يُعتد به في إقرائها، فتكون في تلك المدة كالمعلقة، لا معتدة ولا ذات زوج، ولا فارغة من زوج، وقد نهى الله تعالى عن إضرار المرأة بتطويل العدة عليها بقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّمَا لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾². وذلك أن الرجل في الجاهلية كان يطلق المرأة ثم يمهّلها، فإذا قُرب انقضاء عدتها، راجعها ليُطوّل عليها العدة، فنهى الله عز وجل عن ذلك³.

الأساس الثاني: التعليل

تعتبر العلة من أهم مسالك معرفة المقاصد من الحكم الشرعي. لذا اعتبرها الإمام الشاطبي المسلك الثاني الذي تعرف من خلالها المقاصد الشرعية، وبهذا الأمر قال أكثر العلماء، قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «اعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات مناهج الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وأناط به ونصبه علامة عليه»⁴. وقال: «إن من لم يراع التعليل بالحكمة والمعنى المناسب، وزعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع فقد أخرج من حزب النظار»⁵.

وقد بيّن الشيخ الطاهر ابن عاشور العلاقة ما بين التعليل ومقاصد الشريعة خير بيان فقال: «من المؤكد أن التعليل هو الأساس الذي يقوم عليه بناء المقاصد»⁶. وقال أيضا: «القرآن والسنة مملوءان بتعليل الأحكام بالحكم والمصالح والمنافع، التي لأجلها شرع الله تلك الأحكام، يظهر من هذا وبالاستقراء أن الشريعة معللة بالحكم والمصالح»⁷.

1 - موطأ الإمام مالك، كتاب الطلاق، باب: ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وعدة الحائض، ص: 322.

2 - البقرة، الآية: 229.

3 - ينظر: المسالك في شرح موطأ مالك، 5/ 540، و5/ 629.

4 - المستصفى، أبو حامد الغزالي، ص: 281.

5 - شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي، ص: 287.

6 - مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، 2/ 51.

7 - المرجع السابق، 2/ 160.

ولقد اهتم الإمام أبو بكر ابن العربي بالتعليل اهتماماً بالغاً، وأكد أن الحكم إذا ورد في الشريعة وظهر تعليله وعُلمت فائدته، وجب البناء عليه، وتعيّن العمل به¹، كما بيّن في مناسبات عدة بأن الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، ومن ذلك قوله في المحصول: «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل إلا نبذا شذت لا يمكن فيها رسم اتباع دون أن يعقل شيئاً من معناها، ولكن فرض على المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محك السبر والتقسيم، فإن انقذ له معنى مخيل أو ظهر له لامع من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه»².

أما فيما يتعلق بما يُعلل وما لا يُعلل من الأحكام الشرعية، فإن الإمام أبا بكر ابن العربي على رأي جمهور علماء الأمة من أن الأصل في العبادات التوقف وعدم التعليل، وأن الأصل في المعاملات والعادات الالتفات إلى المعاني، ولا يخرج عن هذه القاعدة إلا فروع مستثناة، وهي أقرب إلى بيان الحكمة من تشريع العبادة منها إلى العلة الظاهرة المنضبطة؛ لكون كثير من أحكام العبادات مرتبطة بمقادير أو كيفيات وضعت لها أسباب، فلا يمكن معرفة الباعث من تشريعها، ولا يمكن الوصول بتعليلها إلى المقصد الذي أراده الشارع؛ ومن الأمثلة التي أوردها في معرض بيانه عدم جواز قياس مس الذكر على مس النساء الوارد في القرآن فقال: «هذا وهم عظيم فإن الملامسة في القرآن إنما هي في النساء لا في نفس الرجل وذاته، فكيف يصح حمله عليه، فإن قيل طريق وجوبه التعليل بأن يقال عضو يلتذ بمسه فوجب الوضوء به أصله أحد أعضاء المرأة؛ فيكون هذا قياس شبه ولا يصح أن يكون قياس تعليل، فإن العلل لا مدخل لها في العبادات»³.

وقال في رده على أبي يوسف والشافعي: «وأما أبو يوسف فتعلق بأنه لم يخرج عن اللفظ الذي في هذا الحديث، فقد خرج عن اللفظ الذي جاء به الفعل بتفسير المطلق في القول، وذلك لا يجوز في العبادات التي لا يتطرق إليها التعليل، وهذا يرد على الشافعي أيضاً فإن العبادات إنما تفعل على الرسم الوارد دون نظر إلى شيء من المعنى»⁴.

أما المعاملات عند الإمام أبي بكر ابن العربي فهي معللة بمصالح العباد، لكون العلة هي أساس علم المقاصد، وهي محور الاجتهاد والاستنباط وعلى فهمه تتوقف معرفة أسرار الشريعة وحكمها، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة من مصنفاته، منها:

1 - ينظر: المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي المعافري، 6/ 181.

2 - المحصول، ابن العربي المعافري، ص: 132.

3 - عارضة الأحوذ، أبو بكر ابن العربي المعافري، 1/ 119.

4 - المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، 2/ 344.

* ما جاء في التغريب في الزنا: قال: «إنما يختص بالذكور الأحرار خلافا للشافعي الذي يجريه على العموم في أحد قوليه، وذلك أن المقصود من التغريب النكاي، وفي فعله بالمرأة تعريضا لها في الغربة في أشد مما وقعت فيه في وطنها أو في مثله، وهذا تخصيص العموم بالقياس الميسر، وهو قياس المصلحة»¹.

* ما جاء في تعليل العدة: قال: «اعلموا أن المقصود بهذه العدة براءة الرحم من ماء الزوج، فامتناع النكاح صيانة للماء، ومنع العقد لوروده على ما لا يحل الاستمتاع به شرعا؛ ومُنِع الطيب والزينة لأنها من دواعي النكاح، ومُنِعَت الخطبة لأنها وسيلة إلى العقد، ومنع خروج المعتدة لبقاء أسباب العصمة وهي العدة»².

الأساس الثالث: مراعاة المصلحة

لقد اهتم الإمام أبو بكر ابن العربي بالمصلحة اهتماما كبيرا، وأولاهها عناية كبرى في كل ما كتب وألف، ذلك أنه يعتبر مراعاة المصلحة في الاجتهاد والفتوى والنوازل المستجدة دليلا على النبوغ العلمي وعلى حصول الملكة الفقهية، وأن من لم يراع المصالح في الاستنباط والتنزيل ففهمه قاصر في الشريعة، حيث قال: «ولم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة، ولا رأى تخصيص العلة»³، لأنها «معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة»⁴. ولكونها ركنا في الاستدلال، وأصلا من أصول الفقه التي انفرد بها مالك، قال: «المصلحة أصل»⁵، وقال أيضا: «على المقاصد انبنت أحكام الشريعة وبالمصالح ارتبطت»⁶.

وواضح أن أصل اعتبار المصلحة الذي ذكره الإمام أبو بكر ابن العربي يشمل كل ما يؤدي إلى جلب مصلحة معتبرة في الشرع للناس، كما أن العمل بأصل سد الذرائع يغلق جميع أبواب الفساد الذي قد يلحق الناس في معاملاتهم. ومعلوم أن مقاصد الشريعة تتلخص في جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل⁷.

وقد اعتبر ابن العربي القول بسد الذرائع والعمل بالمصالح من الخصوصيات التي انفرد بها الإمام مالك دون سائر العلماء، حيث قال في المسالك: «أما المقاصد والمصالح، فهي أيضا مما انفرد بها مالك رضي الله عنه دون سائر العلماء، ولا بد منها، لما يعود من الضرر في مخالفتها، ويدخل من الجهالة في

1 - عارضة الأحوذى، ابن العربي، 6/ 207.

2 - الأحكام الصغرى، ابن العربي، ص: 77.

3 - أحكام القرآن، ابن العربي، 2/ 755.

4 - القبس، ابن العربي، 2/ 77.

5 - المرجع السابق، 2/ 749.

6 - المرجع السابق، 3/ 1037.

7 - ينظر: الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، محمد نصيف العسري، مركز التراث الثقافي المغربي، 2008م، ص: 325.

العدول عنها»¹، والحقيقة أنه لا يسلم للقاضي أبي بكر بهذا القول، فإن الإمام مالكا وإن كان له مزيد عناية في الأخذ بهذا الأصل، إلا أنه أصل معتبر في الاجتهاد والفتوى في باقي المذاهب، وقد حقق هذا الأمر الإمام القرافي فقال رحمه الله تعالى: «وأما المصلحة المرسله فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذ في جميع المذاهب»².

والقضايا التي أجرى فيها ابن العربي الحكم بناءً على المصلحة المعتبرة شرعاً كثيرة، ومن مسائل فقهية متنوعة، أكتفي في هذا المقام بعرض نموذج منها من كتاب القبس، من باب بيع الذهب بالورق عَيْنًا وَتَبْرًا في الموطأ حيث قال: «إنَّ حكم الربا يتعلق بعين الذهب والفضة ولا خلاف فيه. فإن كان حلياً فقد اختلف علماؤنا فيه هل تجري فيه أحكام الربا كلها كما تجري في الذهب والفضة أم لا؟»

ثم أضاف موضحاً: «وهذا يستمد من بحر المقاصد، فإنه كان عَيْنًا في أصله فأخرجه القصد والصياغة إلى باب العروض، وعضد الشرع هذا الأصل عندنا وعند الشافعي، بتعين حكم الشرع إيجاب الزكاة فيه؛ فأسقطها في الحلي حين تغيرت هيئته، وخرج عن الذهب والفضة في هيئتهما والمقصود بهما، وهذا الدليل لا غبار عليه، فمَهَّدَ المسألة في كتاب الزكاة وَبَيَّنَّ الحكم عليها هنا. وقال جماعة من العلماء: الرِّبَا منصوِّصٌ عليه، متوَعَّدٌ فيه، والمقاصد والمصالح مستنبطة، فقد تعارضت قاعدتان: إحداهما: قاعدة الربا، وهي منصوِّصٌ عليها متفق فيها. والثانية: قاعدة المصالح والمقاصد، وهي مستنبطة مختلف فيها؛ فكيف يتساويان؟ فضلاً عن أن ترجح قاعدة المصالح والمقاصد.

واستهول هذا القول جماعة، والجواب فيه سمح: فإن الربا وإن كان منصوِّصاً عليه في ذاته، وهي الزيادة، فإنه عام في الأحوال والمحال، والعموم يتخصص بالقياس، فكيف بالقواعد المؤسسة العامة!»³.

المطلب الثاني: أقسام المقاصد عند الإمام ابن العربي

خاطبت الشريعة الإسلامية بأحكامها عموم المكلفين، كما خاطبت فئة منهم، فإن كان الحكم يراعي مصلحة عامة يعود نفعها على عموم الأمة عَوْدًا مَتَمَثِّلًا، ويشترك فيها كل الأمة أو أكثريتها، جاء الحكم عاماً، وكانت المقاصد المَفْصَّحة عن حكمه الشرعية عامة كُليَّة، وإن كان الحكم الشرعي متوجهاً إلى معالجة قضية تعنى فقط ببعض المكلفين أو جزء منهم، فإن الشريعة تأتي بأحكام خاصة، وتكون المقاصد المَفْصَّحة عنها خاصة أيضاً، وهذه الأحكام الشرعية سواء أكانت عامة أم خاصة فإنها جاءت

1 - المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، 6/22؛ وينظر أيضاً: أحكام القرآن، ابن العربي، 2/623.

2 - شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، ص: 393.

3 - القبس، ابن العربي، 1/820.

لمراعاة مصالح المكلفين في العاجل والآجل، وإصلاح أحوالهم في المعاش والمعاد، وقد قسمها العلماء باعتبار أثرها في إصلاح حال المكلفين إلى مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية.

والمتتبع لتراث الإمام أبي بكر ابن العربي يلحظ عنايته وتنبيهه على هذه الأقسام باعتبار الموضوع الذي يتناوله، والقضية التي يناقشها، ويستدل لها أو عليها، إثباتاً أو نفياً؛ لهذا تنوعت عباراته في الإفصاح عن مقاصد الحكم الذي يعالجه في المسألة المبحوثة؛ فإن كانت عامة عبر عنها بما يدل على عمومها، فقد يعبر عنها تارة بـ «قانون الشريعة» أو «المنفعة العامة»¹، وإن كانت خاصة أو جزئية أفصح عن ذلك وبين نوعها وميز بينها، لهذا نجده يميز بين مقاصد العبادات، ومقاصد المعاملات، ومقاصد العقوبات والجنایات²...، وإن كان يعالج قضية مما يتعلق بإصلاح حال المكلف في الدارين، عبر عنها بالقواعد عوض المقاصد، فيقول مثلاً: «قاعدة الدماء» أو «قاعدة الأموال» أو «قاعدة صيانة العرض»³، وفيما يلي بيان لما وقفت عليه من أقسام المقاصد عند الإمام أبي بكر ابن العربي على وجه الإيجاز والإجمال:

أولاً: تقسيمها باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه

المقاصد العامة:

عرفها الشيخ الطاهر ابن عاشور فقال: «هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة؛ فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»⁴.

فمقاصد الشريعة العامة هي القضايا الكلية والأهداف العامة التي راعتها الشريعة في جميع تشريعاتها من عبادات ومعاملات وعادات وجنایات، أو تلك التي روعيت في أغلب الأحوال، «وهذا القسم هو الذي يعنيه غالباً المتحدثون عن مقاصد الشريعة. وظاهرٌ أن بعضه أعم من بعض، وما كان أعم فهو أهم. أي أن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التي روعيت في كثير من أبوابها»⁵.

1 - ينظر: القبس، 2/ 277؛ وأحكام القرآن، 3/ 221.

2 - ينظر: القبس، 3/ 1082.

3 - ينظر: المسالك، 6/ 297.

4 - مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص: 51.

5 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني أحمد، ص: 7.

ومن المقاصد العامة ما جاء لحفظ الضروريات الخمس أو كليات الشريعة، ومنها المقاصد التي جاءت لمراعاة أصل التيسير ورفع الحرج، ومنها التي جاءت لتوطيد أو اصر التكافل والأخوة بين جميع أفراد المجتمع، ومنها المقاصد التي جاءت لمراعاة مبدأ العدل والمساواة والكفاءة والاستحقاق، لكونها عامة وشاملة للأبواب الفقهية والأحكام الشرعية.

هذه المعاني التي أسلفنا - بخصوص المقاصد العامة - نجدها حاضرة في ثنايا مصنفات الإمام ابن العربي، فقد عبر عنها بقوله: "هي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة"¹، أي أن ما يتحقق من نفع عام على مستوى الجمع الغفير من الناس، وهو منضبط بقانون الشريعة، فهو مقصد عام، سواء تعلق الأمر بمصالحهم الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، ضمن أصول الشريعة وكلياتها، وأكد على ذلك في موضع آخر حيث اعتبر أن المصالح العامة هي ما يكون نفعها متعددا لا قاصرا، حيث قال: "وأشرف الناس بالمنفعة ما تعلق بالخلق، لأن الحسنة المتعدية إلى الغير أفضل من القاصرة إلى الفاعل في كل حال"².

وقال في بيان أنواع الحرج، وأنه يختلف بحسب المقصد المتعلق به: "إذا كان الحرج في نازلة عاما في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصا لم يُعتبر عندنا"³.

المقاصد الخاصة:

المقاصد الخاصة هي الأهداف والغايات والمعاني الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة، أو بأبواب متجانسة منها، أو بمجال من مجالاتها، كالمقاصد المتعلقة بالعبادات، أو المعاملات، أو الجنايات، ومن بين العلماء الذين اهتموا بها تأصيلا وتفريعا وتمثيلا، الشيخ الطاهر بن عاشور، وقد قسمها في كتابه إلى خمسة أنواع هي: مقاصد خاصة بالعائلة، ومقاصد خاصة بالتصرفات المالية، ومقاصد خاصة بالقضاء والشهادة، ومقاصد العقوبات، ومقاصد التبرعات⁴.

وقد اهتم الإمام أبو بكر ابن العربي بهذا النوع من المقاصد، وأورد معالم النظر المقاصدي المتعلق ببعض الأحكام الخاصة في أبواب فقهية مختلفة، سواء في العبادات، أو المعاملات، أو الجنايات، كما وردت عنده هذه المعالم في أبواب العقائد والأخلاق، ومن معالم النظر المقاصدي الخاص ما أورده في

1 - القيس، ابن العربي، 2 / 277.

2 - عارضة الأحوذ، ابن العربي، 6 / 58.

3 - أحكام القرآن، ابن العربي، 3 / 221.

4 - ينظر: أبحاث في مقاصد الشريعة، نور الدين الخادمي، ص: 17.

معرض مدح الإمام مالك حيث قال: "إنه لما لحظ الشريعة وأنواعها ورآها منقسمة إلى أمر ونهي، وإلى عبادة ومعاملة، وإلى جنایات وعادات، نظمها أسلاكاً، وربط كل نوع بجنسه، وشذت عنه من الشريعة معان مفردة لم يتفق نظمها في سلك واحد، لأنها متغايرة المعاني"¹. وسأعرض فيما يلي بعض النماذج للنظر المقاصدي في القضايا الخاصة ببعض الأحكام الفقهية عند ابن العربي:

* ما جاء في الوضوء: قال رحمه الله تعالى: "تنبيه على مقصد، والوضوء أصل في الدين وطهارة للمسلمين، وفضيلة لهذه الأمة في العالمين"².

* ما جاء في إخراج الزكاة: قال: «لو ظهر أن المقصود سد خلة الفقراء لعارضه معنى آخر أقوى منه، وهو أن المقصود إغناء الفقراء بالجنس الذي جعل به الغني غنياً، حتى يخرج الغني إلى الفقير عن ماله كما يخرج له عن قدره، فذلك أبلغ في الابتلاء، وأغنى للفقراء، وإذا رأى عين ماله عند غيره كان أزكى له»³.

* ما جاء في تعليل الدية: قال: «وأصل وضع الدية إنما هي في العمد، وبذلك خص الله هذه الأمة، فأما الخطأ فلا طلب فيه على الجاني ولا كلام، وإنما ذلك على العاقلة، حكماً من الله وحكمة، لتكون بدلاً جائزاً، ويكون القصاص بدلاً زاجراً، وبه يزعم الخلق عن الاستطالة، ويتحرزوا في الاسترسال لئلا يخطئوا»⁴.

ثانياً: تقسيمها باعتبار أثرها في صلاح حال المكلف في العاجل والآجل

من المقاصد التي اشتدت عناية القاضي أبي بكر ابن العربي بإظهارها، وإبراز آثارها على الفرد والمجتمع، المقاصد الضرورية، التي استقر رأي العلماء على حصرها في خمسة مقاصد وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. واتفقت كلمتهم على أنه لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، كما نص على ذلك شيخه الغزالي رحمه الله تعالى⁵.

لقد جاء تناول الإمام أبو بكر ابن العربي لهذه الكليات في معرض تحرير المسائل الفقهية، تأصيلاً لها، وبياناً لعللها، وتفصيلاً للفروع المنضوية تحتها، فهو لم يتعرض لها رأساً، ولا حرر لها باباً ولا فصلاً، وإنما جاءت عنده منزلةً على الأحكام الشرعية في مختلف الأبواب الفقهية، لهذا وجدناه يعبر عنها

1 - القيس، ابن العربي، 3/ 1082.

2 - المسالك، ابن العربي، 2/ 7.

3 - عارضة الأخوذي، ابن العربي، 3/ 116.

4 - المرجع السابق، 6/ 163.

5 - المستصفى، أبو حامد الغزالي، 1/ 417.

بمصطلح «القاعدة» بما يحمله هذا المصطلح من معاني الجزم والقطع والشمول والكلية، فيقول مثلاً: «قاعدة الدماء» أو «قاعدة الأموال» أو «قاعدة صيانة العرض»¹.

كما نبه الإمام أبو بكر ابن العربي على النصوص الشرعية المقررة لهذه المقاصد، سواء عند شرحه لآيات الأحكام في كتابه أحكام القرآن، أو عند تناوله بالشرح والاستنباط لأحاديث الموطأ في القبس والمسالك، أو لأحاديث الترمذي في العارضة، فيستنبط ويقعد بأسلوبه البديع، وعباراته الجزلة، فيقول مثلاً بعد إيراده شرح حديث: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»² «ومن النكت البديعة في هذا الحديث: أن النبي ﷺ لم يذكر فيه الفروج، ولكنها دخلت في الأعراض، فاستوعب هذا الحديث محارم الشريعة»³.

ومن المباحث النفيسة في فقه القاضي أبي بكر ابن العربي عنايته ببيان مراتب الضرورات، فقاعدة الدين، وقاعدة الدماء، وقاعدة الأموال، وقاعدة الأعراض، بعضها أقوى من بعض؛ ولا يرتاب الناظر في فقه ابن العربي أن الدين عنده مقدم على غيره، كما أن الدماء مقدمة على الأعراض والأموال؛ فقد بين رحمه الله تعالى عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا الْيُسْرَى﴾⁴ بأن حفظ الصبي يكون في بدنه وماله، فأما حفظه في بدنه فبتأديبه وتربيته، وأما حفظه في ماله فيكون بضبطه وحسن تدبيره، ثم أشار إلى أن حفظ البدن أوكد من حفظه في ماله، لأن المقصود من رعايته إصلاحه، وإصلاح الدين أوكد من إصلاح المال⁵. وهذا نص منه في تقديم الدين على المال.

وفي إشارة بديعة منه إلى تقديم حفظ النفس على حفظ العرض، يستنبط القاضي ابن العربي من قول النبي ﷺ: «انظروا إلى ما يقول سيدكم»، معنى مقاصديا، يتعلق بالموازنة والترجيح بين قاعدة النفس وقاعدة العرض، فقال رحمه الله: «فعلمه النبي ﷺ الترجيح، وقال له: إِنَّ الْأَرْفَقَ بِكَ وَالْأَوْلَى أَنْ تَحْتَمِلَ فِي الْأَهْلِ الْأَذَى، وَلَا يُؤَثَّرَ الْفَرْجَ عَلَى النَّفْسِ فَإِنَّهَا فَوْقَهُ. فَاخْتَارَ سَعْدٌ تَقْدِيمَ الْفَرْجِ عَلَى النَّفْسِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ - متعجباً: «انظروا إلى ما يقول سيدكم» معناه: إنه لعظيم الغيرة واختار احتمال الأشد من الأذى»⁶.

1 - ينظر: المسالك، لابن العربي، 6/ 297؛ والمقاصد الشرعية عند القاضي أبي بكر ابن العربي، نور الدين بوحمة، مجلة الصراط، العدد 22، ص: 64.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، باب الخطبة أيام منى، ح ر: 1739؛ وفي باب ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق، ح ر: 6785؛ وأخرجه مسلم في باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض، ح ر: 1679.

3 - القبس، ابن العربي، 1/ 906.

4 - سورة النساء، الآية 6.

5 - ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، 1/ 327؛ والمقاصد الشرعية عند القاضي أبي بكر ابن العربي، نور الدين بوحمة، ص: 66- 67.

6 - المسالك، ابن العربي، 6/ 362.

المطلب الثالث: مراعاة مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم في تنزيل الأحكام.

أولاً: مراعاة مقاصد المكلفين ونياتهم.

القصد هو لب العمل وجوهره، والعمل يتعلق حكمه بالقصد والباعث الذي أوجده، لقول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، وهذا الأصل له أثر كبير في توجيه الأحكام وتنزيلها، فهو يراعي قصد المكلف سواء كان قصده صالحاً أو فاسداً، ويرتب على كل حالة الحكم المناسب له، ومن أسباب تغير الفتوى تعلقها بقصود المكلفين ونياتهم.

وقد اهتم الإمام أبو بكر ابن العربي بالنية وقواعدها، ومقاصد المكلفين وما يترتب عليها من أحكام، وذكر أن «النية أصل الشريعة، وعماد الأعمال، وعيار التكليف»¹، وأن المعيار في قبول الأعمال إنما هي النيات فقال: «والأصل هي النية، فإن صَلَحَتْ صَلَحَتْ الحال كلها واستقامت الأفعال وقبلت»².

كما بين ابن العربي محل النية؛ وهو أن الأصل في انعقادها تلبسها بالفعل المنوي بها أو قبل ذلك بشرط استصحابها، فإن تقدمت النية وطرأت غفلة فوق التلبس بالعبادة، في تلك الحالة، لم يُعتد بها، كما لا يُعتد بالنية إذا وقعت بعد التلبس بالفعل³.

وأورد ابن العربي قواعد تُعد فرعية لهذه القاعد الكبرى، منها⁴:

- النية لا تتبع بعض⁵. ومثل لها بالقول: «إذا اغتسل لجنبته وجمعته أجزاءه، وبخلافه إذا خلطهما بنيته، لأن الفرض حصل ولو لم ينو، وبخلافه إذا خلطهما بنية واحدة؛ لأن النية لا تتبع بعض، فكانت نيته غير تامة في رفع الحدث»⁶.

- العبادات كلها إنما تقع بالنية والقربة⁷. مثل الصلاة والحج وغيرهما.

- الكناية من القول مضافاً إلى النية في الدلالة على المراد أبلغ من الإشارة. ومن تطبيقاتها عند ابن العربي: أنه من قال لعبده هذا ابني، ونوى العتق وقع⁸.

1 - أحكام القرآن، ابن العربي، 4/ 71.

2 - المرجع السابق، 1/ 443.

3 - ينظر: المسالك في شرح موطأ مالك، 2/ 345.

4 - ينظر: «الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال المسالك في شرح موطأ مالك»، الطاهر عابدة، مجلة الشهاب، مجلد 5، عدد 2، 1440هـ/ 2019م.

5 - المسالك، ابن العربي، 2/ 229.

6 - نفس المرجع والصفحة.

7 - المرجع نفسه، 2/ 391.

8 - المرجع نفسه، 6/ 503.

- تبنى المعاني على ملاحظة المقصود¹.

- الحكم للمعاني لا للأسماء²، ومثلها قوله: الأحكام تثبت بمعانيها لا بصورها³، ومن أمثلة فروعها عند ابن العربي: أن نكاح الشغار هو المعاوضة بالبضع بالبنت والأخوات، فصار عاقد النكاح على الشغار قاصدا إلى رفع الصداق، فتصير الزوجة موهوبة بغير صداق، فلذلك يُفسخ النكاح متى عُقد على الشغار⁴.

ومن أهم القضايا التي تناولها ابن العربي - متبعا أصول وقواعد الإمام مالك في مراعاة مقاصد المكلف في الأحكام - المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، فأورد القاعدة التالية: «من استعجل شيئا قبل وقته، وحله بالمعصية، قضي عليه بحرمانه»⁵.

ومن أمثلتها التطبيقية: تأييد التحريم على من استعجل النكاح في العدة، لأنه أمرٌ كانت له فيه أناة، وهو قول مالك رحمه الله تعالى الذي كان يراعي مقاصد المكلفين في الأحكام، خلافا لقول الجمهور، وترجيحه لقول مالك لكونه: أقوم قليلا، وأهدى سبيلا، وهو متعلق بقضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه، المعصود بالأدلة⁶. ومن الأمثلة المتعلقة بهذه القاعدة ما أورده ابن العربي بخصوص تطليق المرأة في مرض الوفاة: فمن طلق امرأته في مرضه، ورثته وإن مات بعد انقضاء عدتها، وإن تزوجت غيره، إذا اتصل مرضه إلى أن توفي، خلافا للشافعي في قوله، إن المبتوتة في المرض لا تترث. واستدل ابن العربي على ذلك كونه إجماع الصحابة؛ وهو مروي عن عمر وعثمان وعلي وغيرهم⁷.

ثانيا: مراعاة أحوال المكلفين

مما امتاز به الاجتهاد الفقهي للإمام أبي بكر ابن العربي مراعاة أحوال المكلفين وواقعهم وظروفهم، وهذا إن دلَّ على شيء فإنه يدل على علو كعب ابن العربي في مراعاة القواعد المقاصدية عند تنزيل الأحكام، لتوافق أحوال المكلفين العادية والاستثنائية، وما اعتادوه من جملة أحكام سار عليها أهل بلدهم، ومتغيرات الزمان والمكان، وتراعي الفروق الفردية فيما بينهم، قال الإمام السرخسي: «والحكم يختلف

1 - المرجع السابق، 5/ 494.

2 - المرجع السابق، 3/ 102.

3 - المرجع السابق، 5/ 663.

4 - المرجع السابق، 5/ 498.

5 - المرجع السابق، 5/ 501.

6 - المرجع السابق، 6/ 501.

7 - المرجع السابق، 5/ 608.

باختلاف أحوال الناس»¹. وقال الإمام الشاطبي مبينا هذه القاعدة ومقررا لها: «والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع، وقد علمنا من خطابه أنه يتوجّه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، حتى يكون الانتفاع المعين مأذونا فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك»².

والأمثلة الدالة على هذا النظر المقاصدي في الفتوى عند ابن العربي كثيرة، منها:

- تمييزه بين الغارم من دينٍ والغارم من سفه، فهما ليسا سواء، فيعطى الأول من الزكاة، ولا يعطى الثاني إلا أن يتوب، قال رحمه الله تعالى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهِمَا وَالْمَوْلَى فَلَوْ بَعَثَ فِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ قَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾³: «قوله تعالى: ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾ وهم الذين ركبهم الدين، ولا وفاء عندهم به، ولا خلاف فيه. اللهم إلا من أذن في سفاهة، فإنه لا يعطى منها، نعم، ولا من غيرها إلا أن يتوب، فإنه إذا أخذها قبل التوبة عاد إلى سفاهة مثلها أو أكبر منها»⁴.

- تقديم ما هو أصلح للناس حسب أحوالهم من أنواع كفارة اليمين الثلاث التي جعل الله تعالى التخيير فيها بينها، قال رحمه الله تعالى: «ذكر الله عز وجل في الكتاب الحلال الثلاث مُحْيَرًا فيها، وعقب عند عدمها بالصيام، فالخلة الأولى هي الإطعام، وبدأ بها لأنها كانت الأفضل في بلاد الحجاز؛ لغلبة الحاجة فيها على الخلق، وعدم شبعهم، ولا خلاف في أن كفارة اليمين على التخيير، وإنما اختلفوا في الأفضل من خلالها. وعندي أنها تكون بحسب الحال، فإن علمت محتاجا فالإطعام أفضل، لأنك إذا أعتقت لم ترفع حاجتهم وزدت محتاجا حادي عشر إليهم، وكذلك الكسوة تليه، ولما علم الله غلبة الحاجة بدأ بالمهم المقدم»⁵.

ومن الأمثلة التي تدل على مراعاته لأحوال الناس، وما ألفوه مما جرت به الفتيا في بلادهم، ووفق مذهبهم:

- ما حكاه عن نفسه؛ بعد أن بين ثبوت السجود في سجدة الانشقاق بخلاف ما رآه مالك، قال: «لما أمت الناس تركت قراءتها؛ لأني إن سجدت أنكره، وإن تركتها كان تقصيرا مني، فاجتنبتها إلا إذا صليت وحدي»⁶.

1 - المبسوط، شمس الدين السرخسي، 9/11.

2 - الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، 41/2.

3 - التوبة، الآية: 60.

4 - أحكام القرآن، ابن العربي، 532/2.

5 - المرجع السابق، 157/2.

6 - المرجع السابق، 1911/4.

- كما أورد في السياق نفسه ما وقع لشيخه أبي بكر الفهري¹، أنه أتى بسنة رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، بين قوم أنكروه حتى قال بعضهم: قوموا إليه فاقتلوه، فأخذ يسكنهم ويبين لهم أنها رواية المدنيين عن مالك، ثم قال لشيخه ناصحاً: «لا يحل لك هذا فإنك بين قوم إن قمت بها - أي سنة الرفع - قاموا عليك، وربما ذهب دمك»².

ثالثاً: مراعاة مآل الحكم والفتوى

من المواضيع المقاصدية ذات الأولوية في النظر والاجتهاد التنزيلي القائم على مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام أبي بكر ابن العربي، النظر إلى مآل الحكم والفتوى؛ تحقيقاً لمناطاتها بحسب ظروف الزمان والمكان وأحوال الإنسان.

والنظر إلى المآل من المقاصد المهمة والمعتبرة في الشريعة الإسلامية، وقد عبر عن هذا المعنى الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تُدرا»³.

والمقصود بمراعاة المآل هو النظر فيما يؤول إليه الحكم الشرعي - بعد النطق به، أو بعد تنفيذه - بناءً على التوقعات الراجعة إلى كل تلك الاعتبارات. فهو إذن؛ «نَظَرٌ مستقبلي»، ودرءٌ للمفاسد المتوقعة، وليس الواقعة فحسب! فيتم تكييف الحكم الشرعي بحسب تلك المعطيات المنهجية؛ رغم شهود النصوص الشرعية له بالاعتبار!

وهذا أصل كبير كان يعتمد عليه الإمام مالك في اجتهاداته وفتاويه، وعلى منهجه سار السادة المالكية من الفقهاء والقضاة في فتاويهم وأحكامهم، ومنهم الفقيه والقاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله تعالى؛ ومن المواضيع التي أثنى فيها على مالك وفقهه ثناءً كبيراً لمراعاته رحمه الله تعالى مآلات الأحكام ما ورد في كتابه القبس حيث قال: «والدليل على صحة ما سار إليه مالك في انفراده في تعويله عليها (أي المقاصد ومآلات الأحكام) واختصاصه بها دون سائر العلماء؛ اتفاق أرباب الحل والعقد على أن الجماعة يُقتلون بالواحد قصاصاً استبقاءً للباقيين واستصلاحاً لحالهم (...)، وكذلك اتفقوا على أن حرمان القاتل الميراث رعيًا للمصلحة وسداً للذريعة (...)، وكذلك راعى مالك رضوان الله عليه المقاصد في تحقيق

1 - هو أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، الشهير بالطرطوشي، من تأليفه: تعليقه في الأصول والخلاف، وكتاب الحوادث والبدع، وكتاب بر الوالدين، توفي سنة: 520 هـ. (شجرة النور الزكية، ص: 124؛ والفتح المبين، 2/ 19).

2 - المرجع السابق، 4/ 1912.

3 - الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، 2/ 110.

الجنسية في الأموال الربوية. وقال سائر الفقهاء إنها يُعتبر الجنس في الصور والهيئات. وما قاله مالك أولى؛ لأن المطعومات والحيوانات لم تكن أجناسا بصورها، وإنما كانت أجناسا بمنافعها المقصودة منها وصفاتها التي تتفاوت بها..¹

ومن النماذج التطبيقية لاعتبار المآلات التي أوردها القاضي أبو بكر ابن العربي:

- كراهة نكاح الحرائر الكتابيات، وقد أورد أن هذا ما نص عليه الفقهاء المالكية في كتبهم، ومبنى الحكم النظر المآلي لهذا الزواج، حيث علله بقوله: "إن ولدها مُعرضٌ لشرب الخمر وأكل الخنزير، وعرقها يتصل به عند مضاجعتها"².

- ذكر ابن العربي أنه لا يجوز القراض بالعروض التجارية، وقال إنها مسألة مبنية على النظر في المآل، وذكر مثالا لها، فقال: «قالوا: إن قارضه بعرض فباعه العامل بمائة، ثم اتجر فيه حتى صار المآل مائة وخمسين، ثم دعاه إلى المقاسمة، فقال له: خلص رأس المال كما يلزم ونقسم ربح المال، فجاء ليشتري ذلك العرض فوجده بمائة وخمسين، فإنه يشتريه ويذهب ربحه، ويمضي عمله باطلا»³.

- وفي العبادات، ذكر ابن العربي أن الإمام مالكا كره أن يتعمد صيام الأيام الغُرِّ، وهي ثلاثة عشر وأربعة عشر وخمسة عشر على ما روي فيها، مخافة أن تجعل العامة صيامها واجبا⁴.

1 - القبس، ابن العربي، 2/ 802.

2 - ينظر: المسالك، ابن العربي، 5/ 504؛ وقواعد المقاصد عند الإمام ابن العربي، الطاهر عباة، ص: 436.

3 - المسالك، ابن العربي، 6/ 27.

4 - ينظر: المسالك، ابن العربي، 4/ 211؛ والاجتهاد المقاصدي عند ابن العربي، الطاهر عباة، مجلة الشهاب، مجلد 5، عدد: 2، ص: 193.

خاتمة:

الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري، شخصية علمية فذة وفريدة، قلما يجود الزمان بمثليها، فهو من فحول علماء المالكية الذين برزوا في مختلف العلوم الشرعية، ومن العلماء المجتهدين الذين أذكوا روح الاجتهاد بعد أن ساد التقليد، ومن أبرز إسهاماته العلمية، إرساء أسس علم المقاصد تأصيلاً وإعمالاً وتنزيلاً؛ تارة بالتصريح والتوضيح، وأخرى بالتعريض والتلميح.

والنظر المقاصدي عند الإمام ابن العربي ناضج وواضح بشكل جلي؛ فقد استعمل ما يدل عليه بألفاظ مباشرة: كالقصد والمقاصد والمقصود. كما استعمل معجماً متكاملاً ذا صلة به وبقواعده ومسائله: كالمصلحة والمصالح، والمفسدة والمفاسد، والحكمة، والغرض، والضرورة، والحاجة، والرخصة، والتيسير، والحال، والمآل...؛ كما أصل - رحمه الله تعالى - في مناسبات عدة وفي مواطن متفرقة من كتبه لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث تحدث عن الاستقراء، ودلالة الأمر والنهي، ومداومة النبي على الفعل، وسكوته عن الشيء مع وجود المقتضي.

لهذا فإن كل ما تقدم في هذه الورقة يُعد معالم هادية للكشف عن النظر المقاصدي عند هذا الإمام، ويدل على رسوخ قدمه في هذا العلم، وإسهامه في تأسيس بنيانه وقواعد وضوابط إعماله، لهذا يُستغرب من غفلة وذهول الباحثين الذين تتبعوا التطور التاريخي لعلم المقاصد عن ذكر الإمام أبي بكر ابن العربي المعافري، وهو عَلمٌ من أعلام هذا العلم، وحلقة مهمة من حلقاته.

ثنائية قصد التعبد وقصد الحظ عند الإمام الشاطبي من خلال "الموافقات"

● ذ. إدريس أوهنا

كلية الآداب سايس-فاس

في زمن انبرت فيه كثير من الأقلام للتأليف في ظواهر الإنسان والكون والحياة، بمناهج مطبوعة بتأثيرات التحليل المادي الصرف، وبدافع العمل على رسم معالم توجيهية إرشادية للإصلاح الباطني بقواعد العلم الشرعي، اخترت الكتابة في هذا الموضوع الدقيق، الذي يتصل بعلم من أجَل العلوم وأدقّها ألا وهو علم المقاصد، وليس المراد مقاصد الشارع طبعاً، فقد نالت من البحث والاهتمام الشيء الكثير - وإن كانت حاجتها قائمة إلى المزيد من الضبط والتفصيل -، وإنما المراد مقاصد المكلف، التي تفتقر إلى أبحاث تقعد لقضاياها الباطنية القلبية بقواعد العلم، تبايعه سلطانا عليها حتى لا تقع في مهاوي الزيغ والضلال.

وأفضل ما يقصد لبلوغ ذلك المقصد، الإمام المالكي المقاصدي: أبو إسحاق الشاطبي⁽¹⁾ - رحمه الله - وكتابه المبتكر: "الموافقات"، وحسبي في هذا المقال، أنني أفرغت الوسع - متقيدا بضوابط المنهج العلمي الاستقرائي والتحليلي - في بحث ثنائية قصد التعبد وقصد الحظ، ورصد الحالات التي يمكن أن يندرج ضمنها قصد المكلف وفق الثنائية المذكورة، مبيّناً - استناداً إلى ما قعده الإمام الشاطبي متفرقا في موافقاته - أحكام كل حالة على حدة، بما يجعل التمايز بينها واضحا، محذرا من المثلث الخفية لبعضها، مجليا لمجموعة من الضوابط والمعايير التي تضمن سلامة الفهم والتنزيل لها. وذلك من خلال خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الألفاظ المحورية في البحث.

المطلب الثاني: قصد المكلف التعبد أو الامتثال مجردا عن الحظ.

المطلب الثالث: قصد المكلف التعبد بالقصد الأصلي والحظ بالقصد التبعية.

1 - لم أر داعيا للترجمة للإمام الشاطبي والتعريف بكتابه: «الموافقات»؛ تجنباً للحشو؛ ولأن المعروف لا يعرف.

المطلب الرابع: قصد المكلف الحظ بالقصد الأصلي والتعبد بالقصد التبعية.

المطلب الرابع: قصد المكلف الحظ مجردا عن التعبد.

المطلب التمهيدي: تعريف الألفاظ المحورية في البحث

قبل الشروع في بحث مسألة التعبد والحظ وفق ثنائية القصد الأصلي والقصد التبعية يلزم التوطئة لذلك بتعريف الألفاظ المحورية لهذه المسألة وهي: القصد - القصد الأصلي - القصد التبعية - التعبد - الحظ.

أولا: تعريف القصد

جاء في لسان العرب: «القصد استقامة الطريق، ومنه قصد يقصد قصدا، فهو قاصد. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْلُ السَّبِيلِ﴾⁽¹⁾. أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.. وسفر قاصد: سهل قريب، والقصد: العدل، والقصد: الاعتماد والآنم، وقصدت قصده: نحوت نحوه، والقصد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير»⁽²⁾.

والمعنى الأقرب إلى موضوعنا هو القصد بمعنى: الاعتماد والآنم.

هذا في اصطلاح اللغويين أما في اصطلاح الأصوليين، وبالنظر إلى مختلف التعاريف الاصطلاحية التي ورد بها عندهم، فإن ما يمكن استنتاجه منها هو أن المقاصد لا تعني فقط مختلف الغايات والأسرار المقصودة من الشريعة، أو المبتوثة في كل حكم من أحكامها. بل تشمل أيضا نيات المكلفين وإراداتهم، سواء كانت حالة أم غائية.⁽³⁾

1 - سورة النحل، الآية 9.

2 - «لسان العرب» لابن منظور، [مادة: قصد]، 3/96، دار لسان العرب، بيروت، 1389هـ/1970م.

3 - ينظر تعريف علال الفاسي في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، ص: 7.

لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، ط 2. وينظر تعريف الغزالي في «المستصفى»، ص: 174، تحقيق وتعليق: د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1. والعز بن عبد السلام في «قواعد الأحكام» ص: 14، مؤسسة الريان، ط 1410هـ/1990م. والطاهر بن عاشور في «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص: 146، الشركة التونسية للتوزيع، ط 1978م، ود. يوسف حامد العالم في «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»، ص: 23، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان الرباط، المغرب، ط 2، 1414هـ/1993م، أما الإمام الشاطبي فلا نجد عنده تعريفا بالحد للمقاصد، أما بالرسم فقد عرفها بالتقسيم والتمثيل، ومن ذلك تقسيمه لها إلى مقاصد الشارح ومقاصد المكلف، وهو بهذا التقسيم يؤكد على شمولية مفهوم المقاصد واتساعه. ينظر «الموافقات في أصول الشريعة» لأبي إسحاق الشاطبي، 2/3، دار الكتب العلمية، بيروت.

ثانيا: تعريف القصد الأصلي والقصد التبعية

المراد بالقصد الأصلي في هذا البحث ومن خلال تأمل استعمالات الإمام الشاطبي لهذا المركب، كما سيأتي في المطالب الموالية، هو نية المكلف السابقة والغالبة، أو نية المكلف الأولى، والمراد بالقصد التبعية في البحث كذلك هو نية المكلف المسبوقة والمغلوبة، أو نية المكلف الثانية.

ثالثا: تعريف التعبد والحظ

التعبد لغة هو: التنسك والتذلل والطاعة.⁽¹⁾

والحظ لغة هو: النصيب والجَد والبخت.⁽²⁾

ولا يختلف اصطلاح الإمام الشاطبي كثيرا عن دلالة اللفظين في اللغة، حيث يقول: «الأوامر والنواهي يمكن أخذها امثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجردا عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد»⁽³⁾

فبان من خلال ذلك أن المراد بـ «التعبد» عنده هو الامتثال والطاعة لله عز وجل نزولا عند أمره ونهيهِ.

والمراد بـ «الحظ» - أو حظ النفس - عنده هو المصلحة أو المنفعة التي يتوخاها المكلف من قوله أو فعله، سواء كانت عاجلة (دنيوية) أم آجلة (آخروية).

المطلب الثاني: قصد المكلف التعبد مجردا عن الحظ

يتمحض قصد المكلف للتعبد مجردا عن الحظ إذا أقبل على العمل وليس في نيته إلا طاعة الله تعالى، امثالاً لأمره ونهيهِ بصرف النظر عن كل ما ينتج عن ذلك العمل الذي امتثل فيه أمر ربه من حظوظ نفسية ومكاسب دنيوية أو آخروية.

ويدخل تحت هذه الحالة:

- من قصد الامتثال لمجرد الأمر أو النهي دون الالتفات إلى ما يترتب عنه من مصالح وحظوظ.

1 - لسان العرب لابن منظور، [مادة: عبد]، 4 / 8-9، دار لسان العرب، بيروت، 1389 هـ / 1970 م.

2 - نفسه، مادة: حظ، 4 / 158-159.

3 - الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، 3 / 185، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- من التفت إلى المقاصد الشرعية من وراء الأوامر والنواهي، وسعى إلى تحقيقها ورعايتها.
- من قصد المصلحة العامة فإنه لا يضر أن تتحقق مصلحته الخاصة في طريق تحقيق مصلحة الغير.
- ونظرا لأهمية هذه الحالة الأولى ودقتها أعرض إليها بنوع من التفصيل انطلاقا من العناصر التالية:
- 1- دليل جواز إسقاط حظوظ النفس.
- 2- حكم العمل المبني على إسقاط حظوظ النفس.
- 3- فضل إسقاط حظوظ النفس.
- 4- كيف ينضبط إسقاط حظوظ النفس؟
- 5- إسقاط حظوظ النفس صعب ونادر.

أولا: دليل جواز إسقاط حظوظ النفس

بتأملنا لمادة «الموافقات» وجدنا أن الإمام «الشاطبي» - رحمه الله - أقام دليلين أساسيين على جواز إسقاط الحظوظ وعدم الالتفات إليها لا بالقصد الأصلي ولا بالقصد التبعية. وهذان الدليلان هما:

أ- «إن من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، وإلى جهته ميل، فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب. فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولي على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبة، إما طلب الوجوب أو الندب، ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره»⁽¹⁾.

ب- «أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبر مثله ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ، حتى عدوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها. وأسسوها قاعدة بنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقدير بعضها على بعض - أن يقدموا ما لا حظ للنفس فيه، أو ما ثقل عليها، حتى لا يكون لهم عمل إلا على مخالفة من النفس، وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع»⁽²⁾.

والواضح من كلام الإمام الشاطبي أن الدليل الأول والدليل الثاني كليهما لا يفيدان عدم شرعية الأعمال التي يشوبها الحظ، بل يدلان على تفضيل العمل المخلص من شوائب الحظوظ على سبيل الاحتياط من جهة، كما يشهد على ذلك فعل الرسول ﷺ في توليته صحابته على الولايات العامة، أو رغبة في الظفر بأعلى المراتب في القرب والتعبد من جهة ثانية، كما كان شأن العباد من هذه الأمة.

1- «الموافقات»، 1/ 140.

2- نفسه، 1/ 141.

وإذا نقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني⁽¹⁾ تكفير من يدعي البراءة من الحظوظ وقال: هذا من صفات الإلهية. فقد وضع الغزالي مراده بقوله: «وما ذكره حق، ولكن القوم إنما أرادوا به البراءة عما يسميه الناس حظوظا، وهو الشهوات الموصوفة في الجنة فقط، فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة والنظر إلى وجه الله تعالى فهذا حظ هؤلاء، وهذا لا يعده الناس حظا بل يتعجبون منه. وهؤلاء لو عوضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة وملازمة السجود للحضرة الإلهية سرا وجها جميع نعيم الجنة لاستحقروه ولم يلتفتوا إليه؛ فحركتهم لحظ وطاعتهم لحظ، ولكن حظهم معبودهم فقط دون غيره»⁽²⁾.

ثانيا: حكم العمل المبني على إسقاط حظوظ النفس ومنزلته

إذا قصد المكلف التعبّد مجردا عن الحظّ فعمله في العبادات⁽³⁾ والعادات صحيح ويؤجر عليه، وهو بهذا القصد في أعلى المقامات وأجلّ الرتب، وفي ذلك قال الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «غير أنه لا ينافي في أن أفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى»⁽⁴⁾. وقال أيضا: «وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهي أو التخيير فهو صحيح وحق، لأنه قد أتى به من الطريق الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع، فكان كله صوابا. وهو ظاهر»⁽⁵⁾.

وإذا كان قصد التعبّد مجردا عن الحظّ يمكن تحقيقه في المطلوب الفعل أو الترك بعدم الالتفات إلى ما يترتب عليهما من مصالح شخصية وحظوظ نفسية، فكيف يستقيم إسقاط الحظوظ في قسم المباحات التي يجد المكلف في تناولها لذة وشهوة كأكل الفواكه والتمتع بالمشروبات اللذيذة وغير ذلك؟

يقول الإمام «الشاطبي» - وفيه جواب على هذا السؤال -: «فإن من خاصة عباد الله من لا يجب أن يتناول مباحا لكونه مباحا، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة، أو عوناً على عبادة، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ، لأن الأول نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى يصير مطلوباً، كالأكل والشرب ونحوهما، فإنه - إذا كان لغير حاجة - مباح، كأكل بعض الفواكه، فيدع تناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية والعون على الطاعة. وهذه كلها أغراض صحيحة منقولة عن السلف وغير قاذحة من مسائلنا»⁽⁶⁾.

1 - نقله عنه الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين، 4/ 402، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1417 هـ / 1996 م.

2 - نفسه، 4/ 402.

3 - فالأمر في العبادات واضح إذ لا تقبل إلا بنية «أما الأعمال العادية - وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدها إلى نية - فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال» [الموافقات، 2/ 250].

4 - «الموافقات» 2/ 169.

5 - نفسه، 2/ 132.

6 - نفسه، 1/ 85.

ثالثاً: فضل إسقاط حظوظ النفس

لإسقاط الحظوظ فضل كبير، للاعتبارات التالية:

أ- مسقط الحظ أعلى مرتبة وأزكى ثواباً:

قال صاحب «الموافقات»: «تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، أوفر أجراً في العادات، لأنه عامل على إسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسببات فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ»⁽¹⁾.

ب- مسقط الحظ أبعد ما يكون عن الانقطاع؛ لأن امتثاله يستمر باستمرار أمر الشارع وإن انتفت المصالح والحظوظ، كما أن مجاله في خدمة الدين، والتقرب إلى الله تعالى أوسع، لأن عينه تقع على كل عمل أمر به الشارع بغض النظر عما يترتب عليه من حظوظ، بخلاف العامل على الحظ فإنه يقبل على الأعمال التي يرى فيها حظوظاً عاجلة له، ويستثقل المجردة عن الحظ؛ قال الإمام الشاطبي - رحمه الله - عن أهل إسقاط الحظوظ: «غير أن سقوط حظوظهم لعزوف أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال ووفقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم، فصاروا أكثر أعمالاً وأوسع مجالاً في الخدمة... ومن هنا صار مسقط الحظ أعبد الناس بل يصير أكثر عمله في الواجبات»⁽²⁾.

ج- مسقط الحظ أكثر حفظاً للأسباب؛ لأنه يصرف جهده وتركيزه كله إليها، بخلاف الذي يوزع جهده وتركيزه على الأسباب والمسببات - المسببات بالفتح هي النتائج - معاً، فإنه قد لا يأتي بالأسباب على الوجه الأكمل، وقد يصرفها - بسبب حرصه الزائد على المسببات والحظوظ المترتبة عنها - عن وضعها الشرعي إلى وضع غير مقبول شرعاً؛ يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله -: «تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره لله، إنما هم السبب الذي دخل فيه. فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه، لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبب من السبب، لكان مظنة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه، فربما أدى إلى الإخلال به وهو لا يشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجر مفسد كثيرة، وهو أصل الغش في الأعمال العادية، نعم والعبادية، بل هو أصل في الخصال المهلكة»⁽³⁾.

1- «الموافقات»، 1/ 166.

2- نفسه، 1/ 113.

3- نفسه، 1/ 162.

وقد ضرب لذلك مثالا في العادات بمن يغش استعجالا للربح، وضرب مثالا آخر في العبادات بمن يتقرب إلى الله بالنوافل فيزرع الله محبته في قلوب الخلق، ويمنحه القبول في الأرض، فربما التفت لهذا المسبب بالسبب الذي هو التقرب إلى الله بالنوافل، فيظهره للناس، وذاك هو الرياء بعينه.

د- مسقط الحظ عمله أكمل وأسلم.

«أما كونه أكمل فلا أنه نصب نفسه عبدا مؤثرا، ومملوكا ملييا، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر، وأيضا فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلا، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مؤثرا في تلبيته التي لم يقيد بها ببعض المصالح دون بعض»⁽¹⁾.

«وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئا ولا يقدر على شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضا، فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضا فإن حظه هنا محو من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها»⁽²⁾.

خامسا: كيف ينضبط إسقاط حظوظ النفس؟

إن إسقاط الحظوظ يكون إما بعدم الالتفات إليها مطلقا، أو بالالتفات إليها من وراء أمر الشارع ونهيه - أي بالقصد التبعية كما سنرى من خلال الحالة الثانية - يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله -: «إن ترك الحظوظ قد يكون ظاهرا بمعنى عدم الالتفات القلب إليها جملة. وهذا قليل. وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية، فهو يقوم بالسبب مطلقا، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا. وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب، إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي. ويكون هذا مع الجريان على مجاري العادات، مع علمه بأن الله مجريها كيف يشاء»⁽³⁾.

سادسا: إسقاط حظوظ النفس صعب ونادر

إنه مع حصول الجزم والقطع بأفضلية الأعمال المبنية على قصد التعبد وحده دون الالتفات إلى الحظوظ المترتبة عنها، وأن صاحب هذا الحال في أعلى المدارج والمقامات، فإن ذلك عسير التحقق،

1 - الموافقات، 2 / 184.

2 - نفسه، 2 / 184.

3 - نفسه، 166.

ولعسرته فهو نادر؛ يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله - : «فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جدا لا يصل إليه إلا خواص الخواص، وذلك قليل. فيكون هذا المطلوب قريبا من تكليف ما لا يطاق وهذا شديد»⁽¹⁾.

إذا كان الأمر كذلك فهل يجوز البناء على الحظ بالقصد التبعي، بحيث يكون قصد التعبد أو الامتثال سابقا وغالبا، ويكون قصد الحظ تابعا ومغلوبا، أم لا؟ والجواب عن هذا السؤال هو مضمون المطلب الثالث.

المطلب الثالث: قصد المكلف التعبد بالقصد الأصلي، والحظ بالقصد التبعي

ونعرض إلى تحليل هذه الحالة من خلال العناصر الآتية:

- 1 - حكم الأعمال المبنية على قصد التعبد أصالة وقصد الحظ تبعا.
- 2 - كيف نحكم على قصد الحظ بأنه تبعي بالفعل وليس أصليا؟
- 3 - شروط الالتفات إلى الحظ بالقصد التبعي وضوابطه.
- 4 - خطورة الالتفات إلى الحظ ولو بالقصد التبعي.
- 5 - متى يكون الالتفات إلى الحظ محمودا ونافعا؟

أولا: حكم الأعمال المبنية على قصد التعبد أصالة وقصد الحظ تبعا

إن تحديد حكم هذه الأعمال يتطلب نوعا من التفصيل القائم على أساس التمييز بين العبادات والعبادات؛ فبالنسبة للعبادات: «لا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيويا أو أخرويا، فإن كان أخرويا فهذا حظ قد أثبتته الشرع حسبا تقدم. وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبتته صحيح، إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته، إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي. وذلك غير قاذح في إخلاصه، لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله، لا ما قصد به غيره، لأنه عز وجل يقول: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْفَاحِشِينَ. أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ﴾⁽²⁾، إلى قوله: ﴿فِي جَنَّاتٍ النَّعِيمِ﴾⁽³⁾ الآية. فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص - ومعنى

1 - نفسه، 2 / 165.

2 - الصافات: 40 - 41.

3 - الصافات: 43.

كونه مخلصاً ألا يشرك معه في العبادة غيره - فهذا قد عمل على وفق ذلك. وطلب الحظ ليس بشرك، إذ لا يعبد الحظ نفسه، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب وهو الله تعالى... فقد ظهر أن قصد الحظ الأخرى في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى، فذلك باعث له على الإخلاص قوي، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك.⁽¹⁾

وإذا كان الحظ المطلوب بالعبادة دنيوياً وكان حظاً محموداً فهو محل اختلاف⁽²⁾ والراجح كما ذهب إليه الإمام «الشاطبي» أنه يصح، ودليله قوله: «لما جاء من الأدلة على ذلك. ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾»⁽³⁾، يعني في مواسم الحج. وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنَّي أَخَاهُ إِلَى رَبِّي سَيِّئِينَ﴾»⁽⁴⁾، وقال الكلبي: ﴿بَقَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾»⁽⁵⁾. وقد جعلت قرّة عينه ﷺ في الصلاة، فكان يستريح إليها من تعب الدنيا، وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قاذح فيها؟ كلا بل هو كمال فيها و باعث على الإخلاص فيها...»⁽⁶⁾.

وقوله أيضاً: «فحفظ النفس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها، كالحدث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال»⁽⁷⁾.

أما بالنسبة للعبادات فإن طلب الحظ من جهة الامتثال أو الإذن الشرعي صحيح أيضاً. وقد أقام الإمام «الشاطبي» - رحمه الله - على صحته ثلاثة أدلة:

1 - لأنه «حظ قد أثبتته الشارع وراعه في الأوامر والنواهي، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له. وإذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع، فكان حقا وصحيحاً»⁽⁸⁾.

2 - «لو كان طلب الحق في ذلك قاذحاً في التماسه وطلبه، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية، والقصد إلى الامتثال، وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية»⁽⁹⁾.

1 - «الموافقات»، 2 / 164.

2 - ينظر آراء بعض العلماء في ذلك في «الموافقات»، 1 / 166 - 167.

3 - البقرة: 197.

4 - الصافات: 99.

5 - الشعراء: 20.

6 - «الموافقات»، 2 / 167.

7 - «الموافقات»، 2 / 169.

8 - «الموافقات»، 2 / 169.

9 - «الموافقات»، 2 / 169.

3 - «أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾⁽¹⁾...»⁽²⁾.

ويمكن أن نضيف دليلا آخر أورده الشاطبي في موافقاته الموفقة وهو ينطبق على الحالة التي نحن بصدددها. وهو أن «الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم المطرح»⁽³⁾؛ والغالب عندنا في هذه الحالة الثانية هو قصد الامتثال الذي افترضناه أصليا، والمغلوب هو قصد الحظ الذي افترضناه تبعا وثانويا.

فالخاص أن قصد الحظ بالتبع لا يلغي صحة العمل، سواء كان العمل عباديا أو عاديا، مادام قد أخذ من جهة الطلب الشرعي، بل إن هذا العمل يعد بمنزلة المبرأ من الحظ - الذي سبق الحديث عنه في الحالة الأولى -؛ يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله - : «إن طلب الحظوظ قد يكون مبرأ من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك. والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولا أن يكون أمر الشارع، أو لا. فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه، لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره. فكما يكون في مصالح غيره مبرأ عن الحظ، كذلك يكون في مصالح نفسه، وذلك بمقتضى القصد الأول. ولا يعد مثل هذا حظا ولا سعيًا فيه بحسب القصد، لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعًا من فروع، فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه سعي في الحظ»⁽⁴⁾.

ويقول في موضع آخر: «الحظ على ضربين: أحدهما: داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب، فلا يكون ساعيا في حظه، وهو مع ذلك لا يفوته حظه، لكنه أخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئا من الحظ. وقد يأخذه من حيث الحظ، إلا أنه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه، صار حظه تابعا للطلب، فلحق بها قبله في التجرد عن الحظ، وسمي باسمه»⁽⁵⁾.

وهناك، مع ذلك، فروق بين الأعمال التي يقصد فيها الحظ بالتبع، والأعمال المجردة عن قصد الحظوظ مطلقا، وجب التنبيه عليها، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ- إن الأعمال المبنية على التعبد وحده دون التفات إلى الحظ أقوى من حيث درجة الإخلاص من الأعمال التي يراعى فيها الحظ بالقصد التبعية؛ يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - : «أما الإخلاص فلا»

1- الروم: 20.

2- الموافقات، 1/ 169 - 170.

3- نفسه، 1/ 223.

4- نفسه، 2/ 153.

5- الموافقات، 1/ 105.

المكلف إذا لبي الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي، خارج عن حفظه، قائم بحدود ربه، واقف موقف العبودية، بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب بواسطة التوجه إلى المسبب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص»⁽¹⁾.

ب- إن الأعمال المبنية على التعبد وحده أعظم ثوابا عند الله، لما لقصد الحظ بالتبع من تأثير في نقصان الثواب؛ يقول الإمام «الغزالي» - رحمه الله -: «ويشهد لهذا إجماع الأمة على أن من خرج حاجا ومعه تجارة صح حجه وأثيب عليه، وقد امتزج به حظ من حفظ النفس. نعم يمكن أن يقال: إنما يثاب على أعمال الحج عند انتهائه إلى مكة وتجارته غير موقوفة عليه فهو خالص، وإنما المشترك طول المسافة ولا ثواب فيه مهما قصد التجارة. ولكن الصواب أن يقال: مهما كان الحج هو المحرك الأصلي وكان غرض التجارة كالمعين والتابع فلا ينفك نفس السفر عن ثواب ما. وعندني: أن الغزاة لا يدركون في أنفسهم تفرقة بين غزو الكفار في جهة تكثر فيها الغنائم وبين جهة لا غنيمة فيها، ويبعد أن يقال: إدراك هذه التفرقة يحبط بالكلية ثواب جهادهم. بل العدل أن يقال: إذا كان الباعث الأصلي والمزعج القوي هو إعلاء كلمة الله تعالى وإنما الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية فلا يحبط به الثواب. نعم لا يساوي ثوابه من لا يلتفت قلبه إلى الغنيمة أصلا؛ فإن هذا الالتفات نقصان لا محالة»⁽²⁾. ثم قال: «لأن أمثال هذه الشوائب التابعة قد لا ينفك الإنسان عنها إلا على الدور، فيكون تأثير هذا في نقصان الثواب»⁽³⁾.

ج- إن الأعمال التي يقصد فيها الحظ بالقصد التبعية تكتنفها مخاطر، إذ قد يتضخم قصد الحظ فيزحف على قصد التعبد ويذهب بأصالته، فيصير الحظ هو المقصود بداية ونهاية، فيؤدي بصاحبه إلى البوار والخسران.

ثانيا: كيف نحكم على قصد الحظ بأنه تبعية بالفعل وليس أصليا؟

لا شك أنه لا يعلم ما تخفي الصدور إلا الله تعالى، لكن هذا لا ينفي وجود ضابط أو قرينة ظاهرة تجعلنا نحكم على قصد المكلف للحظ أنه تبعية لقصد التعبد فعلا وليس أصليا، وهذه القرينة هي ترك المكلف للحظ في حالة انتفاء الإذن الشرعي، كاعتزال النساء في الحيض. قال الإمام الشاطبي - رحمه الله -: «وعلاوة الفرق بين القسمين تحري قصد الشارع وعدم ذلك، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر، فإن كف هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع، وهواه

1- نفسه، 1/ 161.

2- إحياء علوم الدين، 4/ 406.

3- نفسه، 4/ 407.

تبع، وإن لم يكف عند ورود النهي عليه، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبع لا حكم له عنده، فواطئ زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه، أو لإذن الشارع، فإن حاضرت فانكف، دل على أن هواه تبع، وإلا دل على أنه السابق»⁽¹⁾.

ثالثا: شروط الالتفات إلى الحظ بالمقصد التبعية وضوابطه.

يكون الالتفات إلى الحظ بالمقصد التبعية مشروعا ومحمودا إذا تقيّد بأحد الضوابط والشروط التالية:

1- أن يكون من شأنه تقوية المقصد الأصلي

وذلك بأن يعود على الأخذ بالأسباب وعلى المقاصد الأصلية بالتوكيد والتعزيد، قال الإمام «الشاطبي» -رحمه الله-: «ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة. وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به. فهو الذي يجلب المفسدة»⁽²⁾.

ومثاله طلب العلم فإن له مقاصد تبعية كثيرة كالتلذذ بطلبه، واستمالة قلوب الناس به، ونيل المكانة والشرف... «ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادما للمقصد الأصلي أو لا. فإن كان خادما له فالمقصد إليه ابتداء صحيح. وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَكَرْبَاتِنَا فُرْقَةً أَكْثَرًا وَأَجْعَلْ لَنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾⁽³⁾... وإن كان غير خادم له فالمقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياء، أو ليماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك»⁽⁴⁾.

فمدار الأمر على تقوية الالتفات إلى الحظ للمقصد الأصلي أو العكس، وهذا الضابط ينسحب على العبادة والعادة معا؛ فبالنسبة للعبادة قال الإمام «الشاطبي» -رحمه الله-: «فالحاصل لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قاذح في الإخلاص فهو المقصود التبعية السائغ، وما لا فلا»⁽⁵⁾.

1- الموافقات، 2/ 133.

2- نفسه، 1/ 172 - 173.

3- الفرقان: 74.

4- «الموافقات»، 1/ 45 - 46.

5- نفسه، 2/ 309.

أما في العادات فيشترط أن لا يقتضي طلب الحظ بالقصد التبعية زوال المقصد الأصلي عينا.⁽¹⁾

فإذا لم يقتض توكيدا للمقصد الأصلي ولا زوالا ففيه الخلاف، ومثاله: النكاح بنية الطلاق، حيث يكون قصد صاحبه قضاء الوطر بعقد شرعي ثم الطلاق بعد ذلك، وفيه يقول ابن قدامة المقدسي: «وإن تزوجها بغير شرط، إلا أن في نيته طلاقها بعد شهر، أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد، فالنكاح صحيح، في قول عامة أهل العلم، إلا الأوزاعي قال: هو نكاح متعة»⁽²⁾.

فوجه القول بعدم جوازه أنه مظنة للمفارقة، بل قد تكون للزوج نية المفارقة فعلا، فهو بهذا أشبه بالنكاح المؤقت أو نكاح المتعة فلم يجز⁽³⁾. ووجه القول بجوازه أنه نكاح تام الشروط والأركان، والاستمتاع من مقاصده، ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيد الزوج من الطلاق الذي جعله الشارع له. وقد يبدو له فلا يفارق، وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة المبني على شرط التوقيت⁽⁴⁾؛ وهذا راجع إلى أصليين - كما يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -:

«أحدهما: أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة لها خاصة.

والثاني: أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها ألا تكون مناقضة لقصد الشارع. ولا يشترط ظهور الموافقة»⁽⁵⁾.

والراجع في هذه المسألة الخلافية، والله أعلم، رأي من ذهبوا إلى عدم جواز الزواج بنية الطلاق، لما تكتنفه من مفسد مناقضة لقصد الشارع في المعاملات، كالخداع والتغريب بالزوجة، والإضرار بها، والإضرار بالأولاد كذلك في حال الإنجاب، وإشاعة الريبة وفقدان الثقة بين المسلمين، وغير ذلك من المضار والمفاسد، التي تجعل هذا العقد محرما، يأثم به فاعله إثما عظيما.

ب- أن يكون ذلك الحظ مما اعتبره الشارع

القصد التبعية في فعل المكلف إذا كان مخالفا لقصد الشارع لم يصح، حتى يكون موافقا لجنس تصرفات الشارع ومقاصده، قال الإمام «الشاطبي» - رحمه الله - : «إلا أن هناك شرطا معتبرا وهو أن

1- ينظر «الموافقات»، 2/ 309.

2- المغني لابن قدامة، 7/ 179-180، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ/ 1968م.

3- ينظر «الموافقات»، 1/ 188.

4- ينظر المصدر نفسه، 1/ 188.

5- نفسه، 1/ 190.

يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحقيق مثل ذلك الغرض، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يحكم على عمل المحلل - الذي يعقد على المطلقة الطلاق الثلاث، بقصد أن يعاشرها، ثم يفارقها لتحل للأول - والمحتال والمراخي ومن شابههم بالبطلان، لمناقضة قصدهم لقصد الشارع، حتى وإن قصدوا ما قصدوه من ذلك بالتبعية لا بالأصالة، لأنها بمخالفتها لقصد الشارع بطلت، شأنها في ذلك شأن المقاصد الأصلية المخالفة، ذلك أن المكلف «إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده. وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه»⁽²⁾.

ج- أن يعتبر المكلف تلك الحظوظ أو المسببات أو المصالح المترتبة عن الأسباب من عند الله تعالى، بأن «يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى، لأنه المسبب... وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه. وذلك صحيح»⁽³⁾.

ومن ثم فإن ما يترتب على الأعمال من مصالح وحظوظ هي وفق قانون أو سنة جعلية؛ جعلها الله عز وجل بين الأسباب والمسببات، وبين الأحكام والمصالح، بحيث تترتب الثانية على الأولى بإرادة الله سبحانه وتعالى متى وقعت التسببات أو حصل الامتثال على الوجه المطلوب شرعاً، ولا يجوز بتاتا أن نعتبر ذلك خاضعاً لقانون أو سنة حتمية لأنه انتقاص من قدر الله عز وجل خالق الأسباب والمسببات، ومشروع الأحكام والحكم. قال الإمام العز ابن عبد السلام - رحمه الله -: «التكاليف كلها مبنية على الأسباب المعتادة من غير أن تكون الأسباب جالبة للمصالح ولا دارئة للمفاسد بأنفسها، بل الأسباب في الحقيقة مواقيت للأحكام ولمصالح الأحكام، والله هو الجالب للمصالح، الدارئ للمفاسد، ولكنه أجرى عادته وطرده سنته»⁽⁴⁾.

د- ألا يصير قصد الحظ حاكماً على قصد التعبد

قد يتوجه المكلف إلى فعل ما بقصد التعبد والتقرب، ويمتزج معه حظ أو حظوظ نفسية أخرى، كأن يصوم ليتنفع بالحماية الحاصلة بالصوم مع قصد التقرب، أو يشتغل بالدرس والوعظ ليتخلص عن

1- نفسه، 2/ 133.

2- نفسه، 2/ 254.

3- الموافقات، 2/ 148.

4- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، 1/ 16، مؤسسة الريان، الطبعة 1410هـ/ 1990م.

كرب الصمت ويتلذذ بالعلم، أو يتوضأ ليتنظف ويتبرّد، أو يغتسل لتطيب رائحته، أو يعود مريضاً ليعاد إذا مرض... فمهما كان باعته الأصلي هو التعبد، فلا يضره ما انضاف إليه من الحظوظ النفسية التبعية، إلا أن يصير قصد الحظ حاكماً وغالباً، كمن ينخرط في عمل صالح كيفما كان نوعه، بحيث ينال منه الشرف والصيت، أو الخطوة، أو غير ذلك، ولو انتفت تلك الحظوظ انقطع عن العمل وتوقف، ولو طُلب منه العمل في واجهة أخرى تعبدية لا تمنحه تلك المكاسب والحظوظ، أبى واستثقل الأمر... إنها والله انزياحات خطيرة عن القصد الأصلي الذي هو التعبد، وأدواء تربوية قلما يلتفت إليها، فهي بمثابة النواصف التي تقتحم أعمال المكلفين فتعصف بثوابها في الآخرة، وتنزع البركة عنها في الدنيا فتجعلها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً.

هـ- التوسط وعدم المبالغة في الالتفات إلى الحظوظ والمسببات.

تقرر قبل أن الالتفات إلى الحظوظ الناتجة عن الأعمال بالقصد التبعية، إن كان من شأنه تقوية المقصود الأصلي، فهو مطلوب ومحمود. لكن ضابط هذا الضابط ألا يكون ذلك على وجه الغلو والمبالغة، قال الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «النظر في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى. وذلك إذا أخذه من حيث مجاري العادات، وهو أسلم لمن التفت إلى المسبب. وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له...»⁽¹⁾.

فقد بين الإمام الشاطبي في هذا النص، وما عقبه، أن المبالغة في الالتفات إلى المسببات الدنيوية والحظوظ العاجلة لا نجني من ورائها إلا إتعاب أنفسنا فوق اللازم، والتشديد عليها فوق ما يطاق، مما يتسبب غالباً في اليأس والانقطاع، أو الخروج عن مجال عملنا الحقيقي الذي سنسأل عنه يوم القيامة؛ وهو مجال الأخذ بالأسباب الذي ينبغي أن نتحرى فيها الإتيان وننشد فيها الكمال ما أمكن. أما المبالغة في الالتفات إلى المسببات فقد يوقع المكلف في معارضة القدر، وتشويش الشيطان، وعدم التأدب مع الله تعالى.

و- ألا يصحب قصد حظ النفس قصد الإضرار بالغير

مهما جاز للمكلف قصد حظ نفسه في الإقدام على عمل ما، فإنه لا يجوز له قصد الإضرار بغيره، وإلا أثم بذلك. أما إن حصل الإضرار بحظ غيره بسعيه في حظ نفسه من غير قصد، أو لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير، فلا يُمنع من ذلك العمل لأن حظه أولى من حظ غيره،

وفي بيان ذلك وتقريره يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير: هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلا: وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة صلح له ما أراد، أو لا. فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينتقل عنه ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار، وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير، فحق الجالب أو الدافع مقدم، وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق، فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب لا بنفي الإضرار بعينه»⁽¹⁾.

ز- أن يقرن الالتفات إلى الحظ بالتسبب

وفي ذلك يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «وأما أن للمكلف القصد إلى المسبب فكما إذا قيل لك: لم تكتسب؟ قلت: لأقيم صليبي، وأقوم في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب. فهذا القصد إذا قارن التسبب صحيح. لأنه الالتفات إلى العادات الجارية»⁽²⁾.

رابعا: خطورة الالتفات إلى الحظ ولو بالقصد التبعي.

إن الالتفات إلى الحظوظ بالقصد التبعي، وإن كان جائزا كما تقرر من قبل، فإن خطره محقق، إلى جانب ما ذكرناه عن تأثيره في نقصان الثواب. يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «إن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفا»⁽³⁾.

ثم بين ذلك بثلاثة أوجه:

الأول منها: «أنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي، لأنه مضاد لها»⁽⁴⁾. ذلك أنه لا بد في أي عمل من باعث يبعث على القيام به، فإذا لم يكن امتثال أمر أو اجتناب نهي، فليس إلا مقتضى الهوى

1- «الموافقات»، 2/ 264.

2- نفسه، 1/ 145.

3- نفسه، 2/ 133.

4- الموافقات، 2/ 133.

والشهوة، ولذلك كان الهوى بطبيعته مضادا للأوامر والنواهي الشرعية، وكل عمل كان الانقياد فيه للهوى لا للشرع، كان باطلا.

والثاني: «أنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسا به، حتى يسري معها في أعماقها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج. فقد يكون مسبوقا بالامثال الشرعي فيصير سابقا له، وإذا صار سابقا له صار العمل الامتثالي تبعا له وفي حكمه، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة، ودليل التجربة حاكم هنا»⁽¹⁾.

والثالث: «أن العامل بمقتضى الامثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم وانفتاح مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات أو وُضع له القبول في الأرض، فانحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأمّوه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة، من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير. فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس، وغنى، ولذة، ونعيم، بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك كما قال بعضهم: «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف» أو كما قال. وإذا كان كذلك، ففعل النفس تنزع إلى مقدمات تلك النتائج فتكون سابقة للأعمال. وهو باب السقوط عن تلك الرتبة والعياذ بالله. هذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بالمدموم على الجملة، فقد يصير إلى المدموم على الإطلاق، ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين، فلا حاجة إلى تقريره هاهنا»⁽²⁾.

خامسا: متى يكون الالتفات إلى الحظ محمودا ونافعاً؟

يحمد الالتفات في القصد إلى الحظوظ والمسببات المترتبة على الأعمال في الحالات الآتية:

أ- من حيث هي علامة على عظم الثواب أو العكس، ما دام الثواب على الأسباب التي تترتب عليها مصالح كبرى كالإصلاح بين الناس، والجهاد في سبيل الله، وطلب العلم ونشره، والدعوة إلى الله تعالى... ليس كالثواب على الأعمال التي تترتب عليها مصالح دنياء، بل هو أوفى وأعظم. يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «الفعل يعتبر شرعا بما يكون عنه من المصالح أو المفساد»⁽³⁾.

1 - نفسه، 2 / 133.

2 - نفسه، 2 / 133 - 134.

3 - نفسه، 1 / 155.

وينبني على ذلك قواعد مهمة في المفاضلة بين الأعمال وفقه مراتبها، من أهمها: تقديم العمل المتعدي على العمل القاصر، وتقديم العمل الأطول نفعا والأبقى أثرا على العمل محدود الأثر.

ب- كما يصح الالتفات إلى المسببات بالقصد التبعي من حيث هي علامة على صحة الأسباب. أو فسادها شرعاً؛ يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «فمن التفت إلى المسببات من حيث هي كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى»⁽¹⁾، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك»⁽²⁾.

ج- ويكون أيضاً الالتفات إلى الحظوظ بالقصد التبعي نافعا ومحمودا إذا كان مدعاة للمداومة على العمل. «والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾»⁽³⁾، فجعلها كبيرة، حتى قرن بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حاد، وذلك ما تضمنه قوله: ﴿الَّذِينَ يَخُضُّونَ أَنْفُسَهُمْ لَكِبُوا بِطُغْيَانِهِمْ بِأَعْيُنِهِمْ﴾⁽⁴⁾ الآية. فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب، فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة»⁽⁵⁾.

المطلب الرابع: قصد المكلف الحظ بالقصد الأصلي والتعبد بالقصد التبعي

والأمر يقتضي تمييزاً أيضاً بين العبادات والعادات:

فبالنسبة للعبادات، إذا كان الحظ مما أذن الشارع في طلبه كابتغاء الفوز بالجنة، والنجاة من النار بالعبادة، فهو صحيح، وفيه قال الإمام الشاطبي - رحمه الله: «والثاني من يسبق له الحظ الامتثال، بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء، وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبى داعي الله، فهو دون الأول. ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أذن لهم في الهرب منه، من حيث لا يقدح في الإخلاص...»⁽⁶⁾.

أما إذا كان الحظ المطلوب بالعبادة دنيوياً، كابتغاء توفير المال بالصوم، أو ابتغاء لذة السخاء بالصدقة، أو ابتغاء النزهة أو التجارة بالحج، إلخ. فأى عمل من هذا النوع فهو فاسد مردود على

1- «... فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته بل لاكتشاف حال السبب. هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبني عليه أحكام شرعية» [دراز - هامش «الموافقات»، 1/ 155].

2- «الموافقات»، 1/ 171.

3- البقرة: 44.

4- البقرة: 45.

5- الموافقات، 2/ 185.

6- نفسه، 2/ 165.

صاحبه، لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحظ. وفيه قال الإمام الشاطبي - رحمه الله -: «وإن كان الغالب والسابق هو الهوى، وصار أمر الشارع كالتبع فهو لاحق بالقسم الأول»⁽¹⁾، وهو القسم الذي قال عنه إنه باطل بإطلاق⁽²⁾.

أما في مجال العادات فإن من كان قصده كذلك كمن قصد بالزواج المتعة بالقصد الأصلي ملتصبا لها الطريق المشروع بالقصد التبعي؛ فعمله صحيح باعتبار صحة العقد. قال الإمام الشاطبي: «لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثارا حسنة من التمتع بالذات، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع، فكان قصد هذا القاصد بريئا من الحظ، وقد انجر في قصده الحظ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول، وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة على حصول ما قصده من نيل حظ المكلف. وأيضا ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر ملب للشارع في هذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية»⁽³⁾.

هذا باعتبار صحة العقد أو نفاذ التصرف في العادات، أما باعتبار صحة ترتب الثواب على العمل أم لا. ففيه الخلاف. وعنه قال الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: إنه «محمّل لأمرين: أن يكون صحيحا بالاعتبار الثاني أيضا، إعمالا للجانب المغلوب، واعتبارا أن جانب الحظ غير قادح في العادات، بخلاف العادات، وأن يكون صحيحا بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالا لحكم الغلبة»⁽⁴⁾.

فتحصل من ذلك، أن عمل المكلف الذي يقصد به الحظ بالقصد الأصلي، والتعبد أو الامتثال بالقصد التبعي في العادات صحيح إذا كان الحظ أخرويا، وباطل إذا كان الحظ دنيويا، أما في العادات فهو صحيح باعتبار ترتب آثاره عليه في الدنيا، أما باعتبار ترتب الثواب عليه أم لا؟ فالمكلف فيه بين أمرين: إما عدم استحقاق الثواب مطلقا بمقتضى قصده الحظ أصالة، واتخاذ الشرع وسيلة، أو حصوله على ثواب ناقص؛ بحيث لا يحرم مطلقا من الأجر؛ بسبب عدوله في ابتغاء حظه عن غير المشروع إلى المشروع.

1 - نفسه، 2 / 133.

2 - ينظر المصدر نفسه، 2 / 132.

3 - «الموافقات»، 2 / 170 - 171.

4 - نفسه، 1 / 223.

المطلب الخامس: قصد المكلف الحظ مجردا عن التعبد

وهذه الحالة تقتضي تمييزا بين العبادات والعادات أيضا على التفصيل الآتي:

أ- العبادات: ومثاله، أن يصلي أو يصوم رياضة للجسد لا طاعة لله، أو يتصدق تقربا للناس لا لله وما إلى ذلك. فظاهر أن عمله غير صحيح من الناحية الشرعية ولا يؤجر عليه، لأن النية أول فرائض العبادات.

ب- العادات: وفيها يقول الإمام «الشاطبي» - رحمه الله -: «وتكون أعمال العادات باطلة أيضا بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول⁽¹⁾ أم لا. فالأول كالعقود المفسوخة شرعا. والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها، كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك، فهي أعمال مقرر شرعا لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعها فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، تبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقودا أيضا، لأن الأعمال بالنيات⁽²⁾».

ومراد رحمه الله أن العمل إذا كان من العادات لا من العبادات وكان الباعث عليه مجرد الهوى فهو باعتبار ترتب الثواب عليه في الآخرة لا يقبل حتى وإن صادف موافقة الشرع عند إيقاعه، أما باعتبار ما يترتب عنه في الدنيا من صحة العقد أو عدمه، فذلك متوقف على موافقة أركان العقد وشروطه الشرعية أو مخالفتها، كما في عقد الزواج مثلا فإنه يصح وتصح آثاره وما يترتب عليه، إن وافق الأركان والشروط، وإن خالفها لم يصح ويعد من العقود المفسوخة شرعا.

ويلحق بهذا القسم القائم بالفعل العادي «مع استشعار الموافقة اضطرارا، كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلا له إلى ما قصد. فهذا أيضا باطل بالإطلاق الثاني (أي لا ثواب له عليه)، لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطرا، ومن حيث كان موصلا إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع، وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول (أي أن زواجه صحيح وعقده نافذ)⁽³⁾».

1- الإطلاق الأول: يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا (أي عدم صحة العقد). والإطلاق الثاني يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة (أي عدم ترتب الثواب عليه). [ينظر: «الموافقات»، 1/ 217 و 219].

2- «الموافقات»، 1/ 220.

3- نفسه، 1/ 221.

فالحاصل من ذلك أن العامل على الحظ وحده دون نية الامتثال عمله في العبادات باطل بإطلاق، لعدم النية. أما في العادات فعمله باطل باعتبار عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة، سواء قصد مخالفة أمر الشارع أم لم يقصدها، وسواء صادف عمله موافقة قصد الشارع أم لا. ويعتبر عمله صحيح باعتبار ترتب الآثار عليه في الدنيا إذا صادف موافقة قصد الشارع وإن قصد المخالفة، «لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال، لا اعتبار لموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقد عقدا يقصد أنه فاسد فكان صحيحا، أو شرب جُلّابا يظنه خمرا. إلا أن عليه في قصد المخالفة درك الإثم»⁽¹⁾.

خاتمة:

يمكننا إجمال ما ذهب إليه الإمام الشاطبي، في تنزيله لثنائية قصد التعبد وقصد الحظ على أحوال المكلفين وأعمالهم في نكتة جامعة؛ وهي أن الكَيْس المفلح هو من يبنى على قصد التعبد في أعماله والتزاماته كلها، وأن المفلس الخاسر هو من يسترسل مع حظوظه دون الالتفات إلى الطلب الشرعي مطلقا، وأن الباني على القصدين معاً - التعبد والحظ - يعد في المنزلة بين المنزلتين؛ فهو دون الأول فضلا، ودون الثاني خطورة، وفي تفاصيل ذلك ما سقناه من معايير علمية، وفروق دقيقة، لا غنى عنها لمن رام التدقيق والتحقيق والضبط والإحكام، ومستندنا في ذلك - كما هو ظاهر - تقارير أحد أعلام المالكية الكبار، ألا وهو الإمام الشاطبي رحمه الله.

الاجتهاد المقاصدي عند ابن رشد، ضوابطه وأصوله: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» نموذجاً

● ذ. نبيل طنطاني - الدار البيضاء

منذ أن نزلت الشريعة بأحكامها الكلية وهي تخاطب المكلفين، ظهر للعقلاء أن من وراء هذه الأحكام غايات ومقاصد تستهدف الإنسان في جميع شؤونته، وتتوخى توجيهه حتى يستقيم مع قانون الشريعة، وتنضبط أفعاله مع قواعدها، وهذه المقاصد لا غنية عنها، فهي مناطات على ضوئها تبنى الأحكام، وتنزل على واقع المكلفين، وقد أوقع الجهل بها الخلق في مفاصد عظيمة، ولا يترك النظر فيها واعتبارها في الفهم والتنزيل إلا من قصر نظره في إدراكها، وهذه المقاصد وقع الإجماع على الأخذ بها عند فحول العلماء، بداية من الصحابة رضي الله عنهم، بحيث شهدت اجتهاداتهم على تفعيلها في الاجتهاد، وقد مضى الأولون على هذا الطريق، ولم يكن مذهبهم عارياً عن المقاصد، ومن عرف بها واشتهر بين الخلق بالالتفات إليها، عالم المدينة، الإمام مالك، قال الذهبي: «وبكل حال: فإلى فقه مالك المنتهى. فعامة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسم مادة الحيل، ومراعاة المقاصد، لكفاه»¹. ولا يجادل أحد في أن المذهب المالكي من أبرز المذاهب التي استحضرت المقاصد في الاجتهاد، واستنطقت نصوص الشريعة بمنظور المقاصد، وقد ترتب عن ذلك بناء منهجي مقاصدي، يتأسس على أدلة وقواعد اجتهادية، تراعي المقاصد، وتعتمد عليها، وهو ما جعل المذهب المالكي في أصوله وفروعه يتحرى المقاصد، ويقدمها في جميع مراحل الاجتهاد، مما جعل نظرية المقاصد تهيمن على الاتجاه الاجتهادي في المذهب المالكي في كل العصور وفي مختلف البيئات، مما مكن المذهب المالكي أن ينتشر في أقطار العالم الإسلامي، وتكون له مدارس فقهية أسهمت في تطوير الفقه الإسلامي، وإثراء الاجتهاد الفقهي، وقد أبرز علماء المذهب المالكي نظرية المقاصد في مختلف كتبهم، والناظر فيها يجد حرصهم على إظهارها وإبرازها، إما من جهة عمومها فيما يتعلق بالأصل العام الذي يجري قانون التشريع الإسلامي عليه، أو من جهة خصوصها فيما يتعلق بالأصول والقواعد التي تندرج في علم المقاصد، ومن الكتب التي اعتنت بهذا الجانب، وظهرت فيها نظرية المقاصد تطبيقاً وتنزيلاً، كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، للإمام ابن رشد، الذي يلاحظ

1 - سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق نذير حمدان، مؤسسة الرسالة، س 1417هـ / 1996م، ط 11، ج 8، ص 92.

من اشتغل عليه أنه من خلال تأصيله وتوجيهه، التفت كثيرا في اختياراته وترجيحاته لنظرية المقاصد، كما في مسألة غسل اليد قبل إدخالها في الإناء، قال ابن رشد: «والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم البدء في الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به، إذا كان مشترطا فيه الطهارة» وهذا يفسر بوجهين:

الأول: إن علم المقاصد علم مستقل بذاته، لا يستغنى عنه في الاجتهاد الفقهي.

الثاني: إن النظر المقاصدي له أهمية كبرى في الاشتغال الفقهي، لأن الفقيه بحاجة إلى المقاصد في الفهم والتوجيه والترجيح.

بواعث اختيار البحث:

- الوقوف عند المنحى المقاصدي لابن رشد من خلال بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

- إبراز ضوابط وأصول الاجتهاد المقاصدي عند ابن رشد.

إشكال البحث:

يروم هذا البحث الوقوف عند إشكالية وهي الأصول والضوابط العامة التي تستند عليها نظرية المقاصد عند ابن رشد من خلال «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

خطة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: ضوابط الاجتهاد المقاصدي.

المطلب الأول: القدرة على الاجتهاد على ضوء المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: أعمال آلية التعليل في الاجتهاد الفقهي.

المطلب الثالث: استقراء المقاصد الكلية التي تنطوي عليها الأحكام.

المبحث الثاني: الأصول العامة للاجتهاد المقاصدي.

المطلب الأول: أصل القياس المصلحي.

المطلب الثاني: أصل الاستحسان المقاصدي.

المطلب الثالث: أصل الترجيح المقاصدي.

المطلب الرابع: أصل سد الذرائع المفضية إلى المفساد.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهجا تحليليا استنباطيا، سعت من خلاله إلى إظهار قيمة الاجتهاد المقاصدي عند ابن رشد، من خلال بيان ضوابطه وأصوله.

المبحث الأول: ضوابط الاجتهاد المقاصدي

المطلب الأول: القدرة على الاجتهاد على ضوء المقاصد الشرعية

يعتبر الاجتهاد عند ابن رشد بداية ينطلق منها المجتهد للتبحر في رحاب الشريعة الإسلامية، وأن صاحبه يجب أن تتوفر فيه شروط تجعله متمهرا في فهم المعاني التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية، لا أن يكون مجرد حافظ للأقوال وناقل للروايات، وقد عبر عن المقصد من تأليفه هذا الكتاب، بأنه صناعة المجتهد المدرك لمقاصد الأحكام، يقول ابن رشد: «هذا الكتاب إنما وضعناه ليلعب به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقل، وبهذه الرتبة يسمى فقيها لا بحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان»¹.

وعليه يكون الاجتهاد عند ابن رشد صناعة يقتدر بها الفقيه على استيعاب النظريات العامة للشريعة الإسلامية، ولا يحصل له ذلك إلا إذا كان عارفا بمأخذ الأحكام ومدارك الأقوال، بمعنى أن تكون له القدرة على الاجتهاد وفق المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وفي هذا يتفاوت الفقهاء فأكثرهم حذا من حصل ملكة تجعله قادرا على فهم مقصود الشارع، والتمكن من مراعاة المقاصد في مختلف الوقائع والنوازل.

المطلب الثاني: إعمال آلية التعليل في الاجتهاد الفقهي

استقر عند العلماء على أن أحكام الشريعة الإسلامية منها ما هو تعبدية محض، ومنها ما هو معقول المعنى، وهذا التنوع أوجب اختلافهم في كثير من المسائل، لاختلاف مداركهم في النظر إلى المسائل والفروع.

وابن رشد عموما من العلماء الذين يرون أن الشريعة تقوم على مقاصد، وتنطوي على حكم، وأن أحكامها المتعلقة بالأوامر تفيد جلب المصالح، والنواهي تتوخى الزجر عن المفسد، وقد جاء ذلك في كتاب آخر قال فيه ابن رشد: «مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق. والعلم الحق، هو

1 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2/ 252.

معرفة الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»¹. وهذا هو الأصل الذي مشى عليه ابن رشد، ولهذا كان يرى أن اللجوء إلى القول بالتعبد في كثير من المسائل، مرده إلى العجز عن التأمل في العلة التي تنطوي عليها الأحكام، قال: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول: (عبادة) إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع»².

وهذا النص يظهر بما لا مجال فيه للشك أن ابن رشد ممن كان ينصر نظرية التعليل في الشريعة، لأنها نظرية تنبني على أساس، أن في الشريعة أحكاما، لها غايات تتعلق بجلب المصالح ودرء المفاسد، رغم أن في الشريعة أحكاما لا تدرك علتها، وهذه تتطلب تعمق النظر فيها، حتى تستخرج علتها، أو يتوقف فيها إذا كانت تعبدية محضة.

ومن خلال التأمل في كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يتضح أن ابن رشد يرى أن الأحكام في الشريعة تدور بين ما هو معلل معقول المعنى، وما هو تعبدى، وأن الفقيه في المسائل التي يشتهب فيها الأمران فالأولى إلحاقها بأقربها شبيها، فإن كانت المسألة أقرب إلى التعليل فالأولى اعتبار جانب التعليل فيها، وقد ورد ذلك في قوله: «والفقه أن ينظر بأيها هو أقوى شبيها فيلحق به»³.

ومن الأمثلة الدالة على هذا الاتجاه الذي مشى عليه ابن رشد، الاختلاف في مسألة اشتراط النية في صحة الوضوء، أن ذلك يرجع إلى كون الوضوء معقول المعنى، أو غير معقول المعنى، قال: «تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة، أعني غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القرية فقط، كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى، كغسل النجاسة.. والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه، وذلك أنه يجمع عبادة، ونظافة»⁴.

المطلب الثالث: استقراء المقاصد الكلية التي تنطوي عليها الأحكام

يقوم الاجتهاد المقاصدي على أساس استقراء المقاصد الكلية التي تنبني عليها الأحكام الشرعية، وهي مقاصد تحتفل بها النصوص الشرعية، والواجب على الفقيه أن يستنبطها بطرق الاستنباط المعروفة، ويستخرجها عن طريق المنهج الاستقرائي. وهذا المسلك مضى عليه ابن رشد في كتابه، وقد أرجع السنن

1 - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق محمد عمار، دار المعارف، ط 3، ص 54.

2 - بداية المجتهد، 1/ 117.

3 - بداية المجتهد، 1/ 25.

4 - بداية المجتهد، 1/ 24.

التي شرعت في الإسلام إلى جملة من الأصول التي هي أبرز الغايات التي تنبني عليها هذه السنن، منها التوحيد، والعفة والعدل، والسخاء، والرياسة، وغيرها، وهي غايات أخلاقية تربوية، مما يقوم بها إصلاح المعاش والمعاد، والمتأمل فيها يجدها أنها تندرج ضمن الكليات العامة التي قصد الشرع إيجادها في المجتمع الإنساني، قال ابن رشد: «السنن المشروعة العملية، المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة، وهذه صنفان؛ السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور، فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الأبدان وفي هذا الجنس يدخل القصاص، والحروب، والعقوبات، لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل...»¹. وهذه المقاصد معتبرة في الاجتهاد الفقهي، وقد اعتبرها ابن رشد في مواطن من كتابه، منها على كونها مقاصد مرعية، ينبغي الالتفات لها في الاجتهاد الفقهي، قال ابن رشد: «والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق»².

وهذه المقاصد مطلوبة شرعا لا يجوز الإعراض عنها في النظر إلى جزئيات المسائل، وكلما كان الفقيه أكثر استحضارا لها كلما كان اجتهاده معقولا، قال ابن رشد: «ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال، فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيرا، لا يمنع النكاح، وإن دلت أنه قصد الإضرار بورثته، منع من ذلك»³.

المبحث الثاني: الأصول العامة للاجتهاد المقاصدي

المطلب الأول: أصل القياس المصلحي:

يعتبر القياس عند العلماء أساس الاجتهاد، وهو في عمقه استجماع أحكام الشرع، والقدرة على تنزيلها على مختلف الوقائع، التي يتم النظر إليها عن طريق الإلحاق الذي يجعلها تندرج في أصول الشريعة، ويشمل عمومها.

قال ابن رشد: «وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه وقد أنكره كثير من العلماء، والظاهر من مذهب مالك القول به»⁴.

1 - بداية المجتهد، 2 / 537.

2 - نفسه، 2 / 410.

3 - نفسه، 2 / 75.

4 - نفسه، 2 / 2.

وهو قياس يبحث عن العلة التي هي مظنة المصلحة، فيجعلها ملحظا يجري المجتهد على ضوئه القياس، ولا شك أن هذا القياس ينطلق تفعيله في منطقة المسكوت عنها شرعا، وهي منطقة لا حكم لها إلا عن طريق القياس والإلحاق، قال ابن رشد: «وما سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية»¹.

وإجراء القياس في هذا المجال كلما كان خاضعا لمقاييس المقاصد ومستحضرا لمناط المصالح، كلما كان صحيحا منسجما مع أغراض الشريعة الإسلامية، وله تطبيقات كثيرة في «بداية المجتهد»، منها:

~ تغريب الرجل دون المرأة في جريمة الزنا بعد تنفيذ حد الزنا على الجاني.

قال ابن رشد: «يغرب الرجل ولا تغرب المرأة... ومن خصص المرأة من هذا العموم فإنما خصصه بالقياس، لأنه رأى أن المرأة تعرض بالغرابة لأكثر من الزنا، وهذا من القياس المرسل، أعني المصلحي الذي كثيرا ما يقول به مالك»²، لأنه لا فائدة من تغريبها سوى تعرضها للعار والشنار والفاحشة، وهي مفسد أخلاقية واجتماعية أعظم من الزنا المرتكب.

~ ما يتعلق بالنكاح من أحكام.

قال ابن رشد: «وقالت المتأخرة من المالكية: هو في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح، وذلك عندهم بحسب ما يخاف على نفسه من الفتن... فأما من قال إنه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح، فهو التفات إلى المصلحة، وهذا النوع من القياس هو الذي سمي بالمرسل»³. وهذا النظر الفقهي للنكاح نابع من مراعاة أحوال الناس التي تختلف حسب الأزمنة، والأمكنة، والظروف، وتحقيق المناط فيها لا يسعف إلا بالنظر المقاصدي.

~ المدين إذا ادعى الفلاس، ولم يعلم صدقه أنه يجبس، حتى يتبين صدقه، أو يقر له بذلك صاحب الدين.

قال ابن رشد: «لأن ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض، وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل»⁴.

1 - نفسه، 1 / 17.

2 - نفسه، 2 / 436.

3 - بداية المجتهد، 2 / 5.

4 - نفس المصدر، 2 / 293.

وهذا أمر يترتب عليه حفظ حقوق الناس حتى لا تضيع، وهو ما يفضي إلى ضياع المعاملات بين الناس التي يتسبب ضياعها في ضياع معاش الناس.

المطلب الثاني: أصل الاستحسان المقاصدي.

يعتبر الاستحسان في المذهب المالكي اتجاهها مصلحيا، يروم رفع الحرج الحاصل باطراد القياس، وله صور متعددة في الاشتغال الفقهي، فقد يلجأ إليه ترجيحاً لمصلحة، أو رفعاً للمشقة وجلباً للتيسير؛ وله تطبيقات في "بداية المجتهد"، منها:

~ مسألة الضمان في الرهن يهلك عند المرتهن.

مذهب مالك في المسألة أنه يفرق بين ما لا يغاب عليه مثل الحيوان والعقار مما لا يخفى هلاكه، فلا يضمن، وبين ما يغاب عليه من العروض مثل الثياب والحلي فيضمن، لكن مالكا يقول: إذا شهد الشهود بهلاك ما يغاب عليه من غير تضییع ولا تفريط، فإنه لا يضمن.

قال ابن رشد: "وأما تفريق مالك بين ما يغاب عليه وما لا يغاب عليه، فهو استحسان، ومعنى ذلك أن التهمة تلحق فيما يغاب عليه، ولا تلحق فيما لا يغاب عليه، وقد اختلفوا في معنى الاستحسان الذي يذهب إليه مالك كثيرا، فضعفه قوم، وقالوا: إنه مثل استحسان أبي حنيفة، وحدوا الاستحسان بأنه قول بغير دليل، ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان كذلك فليس هو قولا بغير دليل"¹.

المطلب الثالث: أصل الترجيح المقاصدي:

هو مسلك اجتهادي يتجه فيه الفقيه إلى تقوية رأي، واختيار مذهب، بناء على مراعاة المقاصد العامة للشريعة، واستنطاقا للمعاني التي تنبني عليها أحكام الشريعة، وكثيرا ما يرجح ابن رشد ببيان مدارك الأقوال، مثل ترجيحه لما ذهب إليه مالك، بعدم الحاجة إلى المؤلفات الآن، لقوة الإسلام، قال ابن رشد: «وهذا كما قلنا: التفات منه إلى المصالح»².

- ترجيح أن الغسل هو الواجب في القدمين عند الوضوء قال: «ولكن من طريق المعنى، فالغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل، إذ كانت القدمان لا ينقى

1 - بداية المجتهد، 2/ 280 - 281.

2 - نفسه، 2/ 37.

دنسهما غالبا إلا بالغسل، وينقى دنس الرأس بالمسح، وذلك أيضا غالب، والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا للعبادات المفروضة، حتى يكون الشرع لاحظ فيهما معنيين: معنى مصلحيا، ومعنى عباديا¹.

- ترجيح أنه لا يزوج الصغيرة غير الأب، اعتبارا لمزية الأب في الشريعة، واستنطاقا للمعاني الخفية المقصودة من الشارع قال: «سومن قصر ذلك على الأب رأى أن ما للأب في ذلك غير موجود لغيره، إما من قبل أن الشرع خصه بذلك، وإما من قبل أن ما يوجد فيه من الرأفة والرحمة لا يوجد في غيره، وهو الذي ذهب إليه مالك رضي الله عنه، وما ذهب إليه أظهر - والله أعلم»².

المطلب الرابع: أصل سد الذرائع المفضية إلى المفساد

معلوم أن سد الذرائع الغاية منه منع التوصل بالمباحات حتى لا تفضي إلى المفساد، وهو مسلك يندرج ضمن قواعد تنزيل المقاصد، وهو من القواعد التي يستعملها النظار في دفع الأمور الموصلة إلى المفساد، وقد أبرزه بشكل لافت ابن رشد في مواطن كثيرة من كتابه، منها: في مسألة وجوب الإحداد على المطلقة طلاقا بائنا مثل المتوفى عنها زوجها يقول: «ومن ألحق المطلقات بهن فمن طريق المعنى، وذلك أنه يظهر من معنى الإحداد أن المقصود به ألا يتشوف إليها الرجال في العدة، ولا تتشوف هي إليهم، وذلك سدا للذريعة، لمكان حفظ الأنساب»³.

وسد الذرائع نظر مبني على المصالح فتستجلب، والمفساد فتدرا، وكلما لاحظ المجتهد الوقائع مفضية إلى المفساد، حبسها حتى لا تناقض مقاصد الشريعة، وتعود عليها بالهدم، ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما ذكره ابن رشد في مسألة قتل الجماعة للواحد، قال: «فلو لم تقتل الجماعة بالواحد، لتذرع الناس إلى القتل، بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة»⁴.

1 - نفسه، 1 / 22 - 23.

2 - نفسه، 2 / 25.

3 - نفسه، 2 / 171.

4 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2 / 483.

خاتمة:

نستنتج مما سبق أن الإمام ابن رشد من أئمة الاجتهاد المقاصدي، وأنه يرى أن المجتهد لا يصل إلى درجة التمكن من فقه الشريعة، حتى يمتلك القدرة على النظر في الشريعة وفق مقاصدها، باعتبار أن الشريعة تقوم على أساس التعليل الذي يجعل أحكامها معقولة المعنى، تنبني على المصالح والمعاني، كما ظهر من خلال البحث أن الاجتهاد المقاصدي عند ابن رشد يقوم على ضوابط منهجية، لا بد من مراعاتها فهما وتطبيقا من خلال الاجتهاد في الوقائع والنوازل، على ضوء الأصول العامة للاجتهاد المقاصدي.

ثنائية الوسيلة والمقصد عند الإمام القرافي (ت. 684هـ)

● ذ. سعيد الشوية-تازة

بسم الله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وعلى آله وأصحابه أهل الوفاء، والتابعين ومن بهداهم اقتفى، وبعد،

فإن المقاصد قبلة المجتهدين، وبغية كل مرید لفهم الدين والكشف عن علل تشريعاته وأسراره. والحديث عن المقاصد يقتضي الحديث عن الوسائل؛ لأن الوسائل تفضي إلى مقاصدها، وهي تبع لها في الحكم، فهي مطلوبة من باب ما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب؛ ولهذا وسمنا هذا البحث بثنائية الوسيلة والمقصد؛ لأنها مدخلان من مداخل فهم الخطاب الشرعي من جهة، وتنزيل الأحكام الشرعية على محالها من جهة أخرى. والتمييز بين الوسائل والمقاصد ومعرفة خصائصهما والقواعد الضابطة لهما من أهم القضايا المنهجية التي تعين على حسن الفهم والتنزيل؛ وقصد الإسهام في بيان هذا الأمر البالغ الأهمية، آثرت الاشتغال على عَلم من أعلام كبار المالكية، وهو الإمام القرافي، صاحب اليد الطولى في مجال المقاصد والوسائل وقواعدهما، وكيف لا يكون كذلك، وهو تلميذ سلطان العلماء العز بن عبد السلام، فارس هذا الميدان.

وقد تناولت هذا الموضوع في ثلاثة مطالب، المطلب الأول في التعريف بالوسائل والمقاصد وخصائصها عند الإمام القرافي. والثاني في أنواع الوسائل والمقاصد. والثالث في قواعد الوسائل والمقاصد عند الإمام القرافي.

المطلب الأول: تعريف الوسائل والمقاصد وخصائصها عند الإمام القرافي.

الفرع الأول: تعريف الوسائل.

لغة: الوسائل جمع وسيلة، وهي من وسَّلتُ إلى ربِّي وَسِيلَةً، أي: عَمَلْتُ عَمَلًا أَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَيْهِ. وتوسَّلتُ إلى فلانٍ بكتابٍ أو قرابة، أي: تَقَرَّبْتُ بِهِ إِلَيْهِ¹، فهي تأتي في اللغة بمعنى الرغبة والطلب، يقال وسل، إذا رغب².

(الوسيلة) ما يتقرب به إلى الغير والجمع (الوسيل) و(الوسائل). و(التوسيل) و(التوسل) واحد، يقال: (وسل) فلان إلى ربه وسيلة بالتشديد، و(توسل) إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بعمل³. وهي في الأصل ما يتوصل به إلى الشيء ويتقرب به⁴.

اصطلاحاً: عرف الإمام القرافي الوسائل في سياق حديثه عن موارد الأحكام، حيث قسم هذه الموارد إلى قسمين، وذلك بقوله: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها»⁵. فالوسائل عنده هي الطرق المفضية إلى المصالح والمفاسد، وفي هذا التعريف إشارة منه إلى قسمين من أقسام الوسائل:

- الوسائل المشروعة، وهي الطرق المؤدية إلى المصالح، سواء كانت واجبة أم مندوبة أم مباحة، كالأسباب والشروط المعتمدة شرعاً، مثل: ملك النصاب ومرور الحول فهي من أسباب وشروط وجوب الزكاة (مصلحة واجبة).

- الوسائل غير المشروعة، وهي الطرق المؤدية إلى المفاسد، سواء كانت محرمة أو مكروهة، كالحيل والأسباب المحرمة شرعاً، ومثال ذلك أن يجمع بين مفترق أو يفرق بين مجتمع خشية الزكاة، وهذه من الحيل المنهي عنها⁶.

1- ينظر: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، باب السين واللام و(و-أ-ي-ء) معهما، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دون طبعة، ودون تاريخ.

2- ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس، مادة: (وسل)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دون طبعة، 1399هـ/1979م.

3- ينظر: مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مادة: (وسل)، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1420هـ/1999م.

4- ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة: (وسل).

5- الفروق للقرافي: 61/2.

6- قال الإمام مالك: «ومعنى الجمع بين مفترق أن يكون لكل واحد أربعون شاة، فإذا أظلمها الساعي جمعها ليؤدي شاة واحدة، والفرق بين مجتمع أن يختلطاً ولأحدهما مائة وللآخر مائة شاة وفيها ثلاث شياه، فإذا افترقا أديا شاتين». التهذيب في اختصار المدونة، لأبي سعيد ابن البراذعي المالكي، تحقيق الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م: 466/1.

ولعل الإمام القرافي تأثر بشيخه سلطان العلماء العز بن عبد السلام، الذي أفرد فصلاً للحديث عن انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد، والذي استعمله بقوله: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني: وسائل»¹.

وعلى هذا الأساس قسم العز بن عبد السلام أفعال العباد - باعتبارها وسائل. أي: أسباب لمصالح أو مفاسد - إلى ضربين: أحدهما ما هو سبب للمصالح وهو أنواع: أحدها: ما هو سبب لمصالح دنيوية. والثاني: ما هو سبب لمصالح أخروية. الثالث: ما هو سبب لمصالح دنيوية وأخروية. والضرب الثاني: من الاكتساب ما هو سبب للمفاسد وهو أنواع: أحدهما: ما هو سبب لمفاسد دنيوية. الثاني: ما هو سبب لمفاسد أخروية، الثالث: ما هو سبب لمفاسد دنيوية وأخروية².

وعرف الإمام محمد الطاهر بن عاشور الوسائل بكونها: «الأحكام التي شرعت؛ لأن بها تحصل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال»³.

فالوسائل إذن، هي كل ما يتوصل به إلى تحقيق المقاصد، أو هي الطرق المفضية إلى تحقيق مقصد شرعي، سواء كانت هذه الطرق أفعالا أم أحكاما أم غير ذلك.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد.

لغة: المقاصد جمع مقصد، وهو مصدر ميمي مشتق من الفعل «قصد»، يقال: قصد يقصد قصداً ومقصداً.

وقد ذكر ابن منظور في لسانه عدة معانٍ لكلمة «قصد»، منها: استقامة الطريق، والعدل والتوسط وعدم الإفراط، والاعتماد، والأُم، وإتيان الشيء⁴.

اصطلاحاً: عرّفت المقاصد بتعريفات متعددة لدى المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، منها:

أ- تعريف الإمام الغزالي الذي قال: «رعاية المقاصد: عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، والتحصيل

1- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، تحقيق الدكتور نزيه كمال حماد والدكتور عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1431هـ/ 2010م: 53/1.

2- ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 11/1.

3- مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، مصر، دون طبعة، 1427هـ/ 2006م، ص: 144.

4- ينظر: لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت الطبعة الثالثة، 1414هـ، مادة: (قصد).

على سبيل الابتداء»¹. وقد ساق هذا الكلام بعد قوله: «وقد يُعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يُعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاءه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة»². وما يُفهم من هذا الكلام أن مقصود الغزالي بـ «الإبقاء»، هو الحفاظ على المصالح التي قصد الشارع بقاءها بدفع قواطعها، أي: بدرء مفسد تفويتها، هذا بالإضافة إلى أن «التحصيل على سبيل الابتداء»، المقصود به، تحصيل وجلب المصالح التي طلب الشارع الحكيم تحقيقها ابتداء-والله أعلم-.

ب- أما الإمام القرافي فقد قسم موارد الأحكام إلى قسمين كما تمت الإشارة إلى ذلك سلفاً، منها: المقاصد: «وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها»³. ولعله يقصد المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفة؛ لأن الأحكام الشرعية تقصد إما إلى جلب المصالح أو درء المفاسد، أو إلى جلب المصالح ودرء المفاسد في آن واحد، أي: تكون جالبة دارئة.

وقد أورد الإمام القرافي العديد من العبارات التي تدل على مصطلح المقاصد، كقوله: «المناسب الضروري ما تضمن حفظ المقاصد الخمسة: النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»⁴، وقوله: «المناسب ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة»⁵، وقوله أيضاً: «المناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات وإلى ما هو في محل الحاجات وإلى ما هو في محل التتمات»⁶، وقوله كذلك: «المناسبة التي من باب الضرورة خمسة: وهي مصلحة النفوس، والعقول، والأديان والأموال والأنساب»⁷، وقوله: «الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو الراجعة أو درء المفاسد الخالصة أو الراجعة»⁸، وقوله: «الشرائع شأنها رعاية المصالح ومطانها أما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة لمصلحة فليس دأب الشارع اعتبارهن»⁹. فمجموع هذه العبارات تلخص مفهوم المقاصد عند الإمام القرافي، والمتمثل أساساً في جلب المصالح ودرء المفاسد. وبالجملية يمكن القول إن المصالح المعتبرة تمثل مقاصد الشريعة الإسلامية عنده؛ لأن درء المفاسد من جملة المصالح، كما هو الأمر عند شيخه العز بن عبد السلام، والذي

1- شفاء الغليل للإمام الغزالي، وضع حواشيه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ/ 1999 م، ص: 79.

2- شفاء الغليل للإمام الغزالي، ص: 79.

3- الفروق للقرافي، عالم الكتب، دون طبعة ودون تاريخ: 61/2.

4- نفائس الأصول للقرافي: 3261/7.

5- الذخيرة للإمام القرافي، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م: 127/1.

6- الذخيرة للقرافي: 127/1.

7- نفائس الأصول للقرافي: 3759/9.

8- شرح تنقيح الفصول للقرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393 هـ/ 1973 م: 439.

9- شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 410.

يؤكد هذا أن الإمام القرافي يستعمل في مؤلفاته المصالح والمقاصد بمعنى واحد، ويؤكد في أكثر من مرة على أن «الشرائع مبنية على المصالح»¹، وأن «المقصود من الشرائع رعاية المصالح»².

ج- وعرفها الإمام الشاطبي بالتقسيم الحاصر- كما قال الدكتور عبد الحميد العلمي³ - بقوله: «والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. والآخر: يرجع إلى قصد المكلف، فالأول: يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع»⁴.

د- أما من المتأخرين، فقد عرف الإمام الطاهر ابن عاشور مقاصد التشريع العامة بقوله: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها»⁵.

هـ- أما من المعاصرين فقد عرفها الدكتور أحمد الريسوني بقوله: «إن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»⁶.

ويعتبر تعريف الإمام الشاطبي - كما قال الدكتور عبد الحميد العلمي - أشمل وأجمع تعريف للمقاصد؛ لكونه عرّفها بالتقسيم الحاصر، وهو التعريف المناسب لاستيعاب مفهوم المقاصد. فالإمام الشاطبي لم يعرفها بالرسم ولا بالحد ولا بالمثال... وإنما عرّفها بالتقسيم لهذا الغرض. أما بقية التعريفات فهي تقتصر على تعريف المقاصد الابتدائية فقط، دون غيرها من المقاصد الإفهامية والتكليفية والامتثالية⁷.

الفرع الثالث: خصائص الوسائل في علاقتها بالمقاصد.

أولاً: النسبية: ومعناها أن تكون الوسيلة وسيلة من وجه ومقصداً من وجه آخر، ومثال ذلك الجهاد، فهو مقصد بالنسبة للاستعداد له؛ لأن الاستعداد للجهاد وسيلة إلى تحقيقه، ووسيلة لمقصد

1- شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 427.

2- نفائس الأصول للقرافي: 4081/9.

3- ذكر ذلك الدكتور عبد الحميد العلمي في إحدى محاضراته بالمنتدى الإسلامي بحكومة الشارقة، خلال الدورة التأهيلية الثالثة حول مقاصد الشريعة، ما بين فترة: 2/25 و 1/3/2012م.

4- الموافقات للإمام الشاطبي، بتعليقات محمد الخضر حسين ومحمد حسنين مخلوف العدوي المالكي وعبد الله دراز، تحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيلة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م: 7-8.

5- مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام الطاهر ابن عاشور، ص: 49.

6- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، دار الأمان، المغرب، الطبعة الثالثة، 2009م، ص: 7، والفكر المقاصدي له كذلك، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دون طبعة، 1999م، ص: 13.

7- ذكر ذلك الدكتور عبد الحميد العلمي في إحدى محاضراته بالمنتدى الإسلامي بحكومة الشارقة، خلال الدورة التأهيلية الثالثة حول مقاصد الشريعة، ما بين فترة: 2/25 و 1/3/2012م.

إعزاز الدين وصون المسلمين¹. وكذلك حفظ المال فهو مقصد بالنسبة للتصرفات المالية بمختلف أنواعها؛ لأن كل المعاملات المالية وسيلة لحفظ المال، ووسيلة لحفظ النفس؛ لأن في فقدان المال فقدان لعصب الحياة.

ثانيا: التبعية: تعني أن الوسائل تابعة للمقاصد، بمعنى أنها مطلوبة لا لذاتها بل لغيرها، أي: لمقاصدها، ومن ثم فهي تسقط بسقوط مقاصدها وتثبت بشبوتها. قال الإمام القرافي: «الوسائل تبع للمقاصد ودونها في الرتبة، فوسيلة الواجب واجبة، ودونه في الوجوب، ووسيلة المندوب مندوبة، ودونه في النذب، ووسيلة المباح مباحة غير أنها لا يمكن أن تكون أدنى منه، لتعذر ذلك في المباح، لضرورة الاستواء»².

ثالثا: أخفض درجة من المقاصد: الوسائل تكون دائما أقل مرتبة وقوة من المقاصد، وقد حكي الإمام القرافي الإجماع على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، فالوسائل تبع للمقاصد ولكنها دونها في الرتبة، ولذلك تكون وسيلة الواجب واجبة، غير أنها دونه في الوجوب، وكذلك وسيلة المندوب مندوبة، ودونه في النذب³. واستثنى من ذلك الإمام القرافي وسيلة المباح حيث اعتبرها في نفس درجة مقصدها، وذلك بقوله: «ووسيلة المباح مباحة غير أنها لا يمكن أن تكون أدنى منه، لتعذر ذلك في المباح، لضرورة الاستواء»⁴.

ويقتضي كون المقاصد أعلى مرتبة من الوسائل تقديم هذه المقاصد على وسائلها عند التعارض؛ لأن المقاصد مقصودة في ذاتها والوسائل مقصودة لغيرها. وكما رأينا في خاصية «التبعية» السالفة الذكر، فإن الوسائل تابعة لمقاصدها، فالمقاصد إذن متبوعة والوسائل تابعة؛ ومن ثمّ فالمتبوع أصل والتابع فرع، وإذا تعارض الأصل مع الفرع قدم الأصل على الفرع؛ لكون التابع مرجوحا بالنسبة إلى المتبوع، وعليه لا يتقدم التابع (الوسيلة) على المتبوع (المقصد). ومثال ذلك تحصيل مقاصد الصلاة، فهي أولى من رعاية شرط من شروطها عند التعارض؛ ولهذا لا تترك مقاصد الصلاة من الأركان لتعذر ستر العورة؛ تطبقا لقاعدة تقديم المقاصد على الوسائل⁵.

رابعا: التفاضل: ومعناه أن الوسائل ليست على وزان واحد، وإنما منها الأحسن والحسن والأقل حسنا، وكذا الأقبح والقبيح والأقل قبحا، قال الإمام القرافي: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل

1 - ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/125، والفروق للقرافي: 2/61.

2 - ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1995م: 3/1261.

3 - ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 3/1261، والفروق له: 1/111.

4 - ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 3/1261.

5 - ينظر: الذخيرة للقرافي: 2/122.

الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة¹. فالوسائل تتفاضل بتفاضل ما تفضي إليه من مقاصد، فقوتها من قوة مقاصدها.

المطلب الثاني: أنواع الوسائل والمقاصد.

الفرع الأول: أنواع الوسائل.

قسم الإمام القرافي الوسائل إلى عدة أقسام، وفقاً لاعتبارات شتى، منها:

أ- أقسام الوسائل باعتبار إجماع الأمة على منعها أو عدمه.

- وسائل أجمعت الأمة على سدها ومنعها وحسمها، ومثل لذلك الإمام القرافي بحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها²، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾³.

- وسائل أجمعت الأمة على عدم منعها وأنها ذرائع لا تسد ووسائل لا تحسم، ومثل لها بالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، وبالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى⁴.

- وسائل اختلف فيها العلماء هل تسد أم لا؟ كبيع الأجال عند المالكية، فمن باع مثلاً سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر؛ فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك. وكذلك اختلف في النظر إلى النساء هل يجرم؛ لأنه يؤدي إلى الزنى أو لا يجرم؟ والحكم بالعلم هل يجرم؛ لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء أو لا يجرم؟ وكذلك اختلف في تضمين الصناع؛ لأنهم يؤثرون في السلع بصنعتهم، فتتغير السلع فلا يعرفها ربها إذا بيعت؛ فيضمنون سداً لذريعة الأخذ أم لا يضمنون؛ لأنهم أجراء، وأصل الإجارة على الأمانة قولان. وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه، فالمالكية قالوا بسد هذه الذرائع⁵.

1- الفروق للقرافي: 2/ 33.

2- ينظر: الفروق للقرافي: 59 - 60.

3- سورة الأنعام، الآية: 109.

4- ينظر: الفروق للقرافي: 60.

5- ينظر: الفروق للقرافي: 2/ 60.

ب- أقسام الوسائل باعتبار ما تفضي إليه

- وسائل المقاصد: وهي الوسائل التي تؤدي إلى المقاصد، وقد مثل لها الإمام القرافي بعدة أمثلة، منها: السفر إلى الحج وسيلة إلى مقصده، والجهاد وسيلة إلى مقصد إعزاز الدين ونصر الكلمة، وتحريم الخلوة والنظر وسيلة إلى مقصد تحريم الزنا؛ لاشتراكه على مفسدة اختلاط الأنساب، وصلاة العيدين مقصد مندوب والمشي إليها وسيلة، وأكل الطيبات مقصد مباح والاكتساب له وسيلة مباحة¹. ومن أمثلة هذه الوسائل كذلك التي ذكرها شيخ الإمام القرافي العز بن عبد السلام: نصب الولاية والقضاة فهي وسائل لمقاصد متمثلة في تحقيق المصالح العامة والخاصة²، وتعريف التوحيد وصفات الإله فهي وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه³، أي وسيلة لمعرفة الله، وهي من أفضل المقاصد. وهذا النوع من الوسائل، أي: وسائل المقاصد أفضل من سائر الوسائل⁴، بمعنى أفضل من وسيلة الوسيلة ومن وسيلة وسيلة الوسيلة.

- وسائل الوسائل: وهي الوسائل المؤدية إلى وسائل أخرى، والتي قد تكون بدورها وسيلة إما إلى مقصود في نفسه، أي إلى مقاصد غائية أو إلى وسيلة أخرى، أي: وسيلة وسيلة الوسيلة، ومثال ذلك- كما ذكر الإمام القرافي-: الاستعداد للجهاد فهو وسيلة للجهاد، والجهاد بدوره وسيلة لمقصد إعزاز الدين وصون المسلمين؛ فالاستعداد للجهاد وسيلة الوسيلة⁵. وهذا ما شرحه أكثر شيخه العز بن عبد السلام بقوله: «فالتأهب للجهاد بالسفر إليه، وإعداد الكراع والسلاح والخيول، وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين، وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ما شرع الجهاد لأجله، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده، فالاستعداد له من باب وسائل الوسائل»⁶. وكذلك التصريح بخطبة المعتدة فهو وسيلة الوسيلة؛ لأنه وسيلة إلى العقد، الذي يعتبر بدوره وسيلة إلى الوطء؛ ولهذا حرم التصريح بتحريم الوسائل لا بتحريم المقاصد⁷.

وأيضا نصب أعوان القضاة والولاة فهو من وسائل الوسائل كما نص على ذلك العز بن عبد السلام حين قال: «ولا شك أن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح العامة والخاصة.

1- الذخيرة للقرافي: 2/ 129.

2- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/ 58.

3- ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/ 124.

4- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/ 123.

5- ينظر: الفروق للقرافي: 2/ 61.

6- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/ 125.

7- ينظر: الذخيرة للقرافي: 4/ 193.

وأما نصب أعوان القضاة والولاة فمن وسائل الوسائل¹. وكذلك تحمل الشهادة، فهي وسيلة وسيلة الوسيلة: «[ف] تحمل الشهادات وسيلة إلى أدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد»²؛ لأن: «تحمل الشهادة توصل إلى أدائها وأداؤها توصل إلى الحكم بها، والحكم بها توصل إلى تحصيل مصالح الحكم بالحق ودرء مفاسد الحكم بالجور»³.

ج- أقسام الوسائل باعتبار حكمها

هذه الوسائل تابعة للمقاصد في أحكامها من الوجوب والتحريم والإباحة والندب والكرهية، وهي المفضية إلى تلك المقاصد خالية عن الحكم في أنفسها من حيث هي وسائل، وهي أخفض رتبة من المقاصد⁴، وتنقسم باعتبار حكمها إلى خمسة أقسام:

- الوسائل الواجبة: هي الوسائل المؤدية إلى الواجب؛ لأن وسيلة الواجب واجبة، غير أنها دونه في الوجوب، كالسعي للجمعة والحج⁵. وقد ذكر الإمام القرافي - نقلاً عن شيخه العز بن عبد السلام - بعض ما يجب وجوب الوسائل، حيث قال: «كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب الوسائل فإنه يتوصل به إلى معرفة الطهورية، وكالنظر في قيم المتلفات فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب؛ لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحج وهو كثير في الشريعة»⁶.

- الوسائل المندوبة: هي الوسائل التي تؤدي إلى المندوب؛ لأن وسيلة المندوب مندوبة، غير أنها دونه في الندب⁷، ومثال ذلك الزهد في المباحات فهو عمل مندوب، وإن كانت مباحة؛ لأن الميل إليها يفضي لارتكاب المحرمات والمكروهات، فكان تركها من باب الوسائل المندوبة⁸. وكذلك المشي إلى صلاة العيدين فهو وسيلة مندوبة؛ لأن هذه الصلاة مقصد مندوب⁹.

- الوسائل المباحة: هي الوسائل المؤدية إلى المباح؛ لأن وسيلة المباح مباحة، غير أنها لا يمكن أن تكون أدنى منه؛ لتعذر ذلك في المباح، لضرورة الاستواء¹⁰. ويمكن التمثيل لذلك بالاكتساب كما

1- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 58 / 1.

2- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 58 / 1.

3- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 145 / 1.

4- ينظر: الذخيرة للقرافي: 192 / 4.

5- ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 449، والفروق له: 2 / 33، ونفائس الأصول له: 1261 / 3.

6- الفروق للقرافي: 153 / 2.

7- ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 1261 / 3.

8- ينظر: الفروق للقرافي: 209 / 4، والذخيرة له: 245 / 13.

9- ينظر: الذخيرة للقرافي: 2 / 129.

10- ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 1261 / 3.

قال الإمام القرافي: «أكل الطيبات مقصد مباح، والاكتساب له وسيلة مباحة، وحكم كل وسيلة حكم مقصدها في اقتضاء الفعل أو الترك وإن كانت أخفض منه في ذلك الباب»¹.

- الوسائل المحرمة: هي الوسائل المؤدية إلى المحرم؛ لأن وسيلة المحرم محرمة² كالخلوة بالأجنبية والنظر إليها، فهما وسيلتان إلى الزنا، فالزنا محرم مقصدا والخلوة والنظر محرمتان وسيلة³. وكذلك العقد على المعتدة فهو حرام تحريم الوسائل؛ لإفضائه إلى الوطء. والمحرم مقصدا، ها هنا اختلاط الأنساب باجتماع المائين في الرحم من الزوج السابق واللاحق⁴.

- الوسائل المكروهة: هي الوسائل المفضية إلى مكروه؛ لأن وسيلة المكروه مكروهة، بمعنى كون متعلقها مكروها فتكره كراهة الوسائل لا كراهة المقاصد، كالدعاء بالإعانة على اكتساب الرزق بالحجامة، ونزو الدواب، والعمل في الحمامات، وغير ذلك من الحرف الدنيات مع قدرته على الاكتساب بغيرها، وكذلك القول في الدعاء بكل ما نص العلماء على كراهته يكره كراهة الوسائل⁵.

د- أقسام الوسائل باعتبار قربها من مقصدها أو بعدها عنه.

أشار الإمام القرافي إلى أمر في غاية الأهمية في سياق حديثه عن النوع السالف الذكر من الوسائل، أي: أقسام الوسائل باعتبار حكمها، وهو أنه ليس بالضرورة أن يعطى لكل وسيلة حكم ما تفضي إليه، وإنما ذلك بحسب قرب الوسيلة من مقصدها وبعدها عنه، وعلى هذا الأساس قسم رحمة الله عليه الوسائل بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، وهي:

1- وسيلة بعيدة جدا عن مقصدها⁶: فما يبعد جدا عن مقصده لا يعطى حكمه، كزراعة العنب المفضية إلى الخمر، وكذلك التعريض بخبطة المعتدة جائز؛ لبعده عن مقصده وهو العقد المحرم تحريم المقاصد؛ لكونه يفضي إلى الوطء، والإكنان⁷ أبعد من التعريض؛ ولهذا أبيع لبعده عن مقصده المحرم وهو العقد على المعتدة؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِصْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾⁸.

1- الذخيرة للقرافي: 129 / 2.

2- ينظر: الذخيرة للقرافي: 260 / 4.

3- ينظر: الذخيرة للقرافي: 129 / 2 - 192 / 4.

4- ينظر: الذخيرة للقرافي: 193 / 4.

5- ينظر: الفروق للقرافي: 301 / 4.

6- ينظر: الذخيرة للقرافي: 193 - 192 - 191 / 4.

7- الإكنان: أكن الشيء: أي أخفاه، قال الله تعالى: ﴿أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية 233]. وأكنه في الكين: أي ستره. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لنشوان الحميري (ت. 573هـ)، تحقيق الدكتور حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الإرياني والدكتور يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1420هـ / 1999م: 9 / 5728.

8- سورة البقرة، الآية 233.

2- وسيلة قريبة جدا من مقصدها: فما قرب جدا من مقصده يعطى حكمه، كعصر الخمر، وكذلك التصريح بخطبة المعتدة فهو حرام؛ لقربه من مقصده وهو العقد؛ لأن التصريح بالخطبة يفضي إلى العقد، المفضي بدوره إلى الوطء، المتسبب في اختلاط الأنساب باجتماع الماءين في الرحم من الزوج السابق واللاحق¹.

3- وسيلة مترددة بين قربها من مقصدها أو بعدها عنه: فما كان من الوسائل مترددا بين القريب والبعيد فهو محل اختلاف بين العلماء، كاقتران الخمر للتخليل؛ فحرمة البعض باعتبار قربها من مقصده، ولم يجرمه البعض الآخر باعتبار بعده عن مقصده².

الفرع الثاني: أنواع المقاصد

قسم الإمام القرافي المقاصد إلى عدة أقسام باعتبارات شتى:

أ- أقسام المقاصد باعتبار رتبته

قسم الإمام القرافي المقاصد باعتبار رتبته إلى:

- المقاصد الضرورية: هي ما تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع³. ومثل لها بالكليات الخمس وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، قيل: والأعراض⁴، ومثل لها كذلك في موضع آخر بنفقة الإنسان على نفسه⁵.

أما بالنسبة لترتيب هذه الضروريات الخمس، فمعلوم لدى العلماء أنهم يسلكون في ترتيبها مسلكين: مسلك الإمام الغزالي، والمتمثل في الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال⁶، ومسلك الإمام الآمدي، وهو: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال⁷؛ خلافا لما ادعاه ماجد محمد الطراونة في قوله: «أما الإمام الآمدي فلم يلتزم أيضا ترتيبا معيناً...»⁸؛ لأن الإمام الآمدي وإن أورد هذه الكليات وفق

1- ينظر: الذخيرة للقرافي: 4/ 191-192-193.

2- ينظر: الذخيرة للقرافي: 4/ 191-192-193.

3- ينظر: الفروق للقرافي: 4/ 34.

4- ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 391، والذخيرة له: 1/ 127.

5- ينظر: الفروق للقرافي: 3/ 470.

6- ينظر: المستصفي من علم الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، ص: 174.

7- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دون طبعة، ودون تاريخ: 4/ 276-277.

8- مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي لمحمد ماجد الطراونة، ص: 67.

ترتيب الإمام الغزالي في أحد المواضع¹، فهو لم يقصد الترتيب، وإنما ناقش ترتيبها وعلله في موضع آخر؛ لينتهي إلى مخالفة الإمام الغزالي في ترتيبه وذلك بتقديم النسل على العقل، وهذا ما يتضح جليا من قوله: «مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدما على غيره من المقاصد الضرورية. أما بالنظر إلى حفظ النسب؛ فلأن حفظ النسب إنما كان مقصودا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربى له، فلم يكن مطلوبا لعينه بل لإفضائه إلى النفس، وأما بالنظر إلى المال، فلهذا المعنى... وأما بالنظر إلى حفظ العقل فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى... وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائدا إلى حفظ النفس، وما يفضي إلى حفظ العقل مقدم على ما يفضي إلى حفظ المال...»².

لم يلتزم الإمام القرافي بمسلك معين من مسلكي ترتيب الكليات الخمس السالفي الذكر، فتارة أوردتها وفق الترتيب: «حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال قيل والأعراض»³، وتارة أخرى أوردتها وفق ترتيب آخر: «حفظ [الدين] والدماء، والعقول، والأنساب، والأموال»⁴، وفي موضع آخر أوردتها وفق ترتيب آخر مغاير لما سبق، وهو «النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»⁵. - المقاصد الحاجية: ومثل لها الإمام القرافي بنفقة الإنسان على زوجاته⁶، وتزويج الولي الصغيرة؛ لأن النكاح غير ضروري، لكن الحاجة تدعو إليه في تحصيل الكفو لئلا يفوت⁷.

- المقاصد التهامية: وهي «ما كان حثا على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء، ونحو الكتابات ونفقات القرابات»⁸، ومثل لها الإمام القرافي في موضع آخر بقوله: «كنفقة الإنسان على أقاربه؛ لأنها تنمة مكارم الأخلاق»⁹، كما اعتبر «السلم من المصالح التهامية؛ لأنه من تمام المعاش»¹⁰. وكذلك «الولاية في النكاح فإنها تنمة، وليست بحاجية بسبب أن

1- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 274 / 3.

2- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 276 / 4 - 277.

3- شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 391، والذخيرة له: 127 / 1.

4- نفائس الأصول للقرافي: 1932 / 4.

5- نفائس الأصول للقرافي: 3261 / 7.

6- ينظر: الفروق للقرافي: 470 / 3.

7- ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 391، والذخيرة له: 127 / 1.

8- ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 391، والذخيرة له: 127 / 1.

9- ينظر: الفروق للقرافي: 470 / 3.

10- الفروق للقرافي: 471 / 3.

الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار، والسعي في الإضرار، فقرب عدم اشتراط العدالة كالأقارارات لقيام الوازع الطبيعي فيها¹.

وأورد الإمام القرافي مثالا لهذه المراتب الثلاث مجتمعة في اشتراط العدالة، فاشتراطها في الشهادة ضروري صونا للنفوس والأموال، واشتراطها في الإمامة على الخلاف حاجة؛ لأنها شفاعة والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيح، واشتراطها في النكاح تنمة؛ لأن الولي قريب يزعه طبعه عن الوقوع في العار والسعي في الإضرار².

وأما فيما يتعلق بترتيب الضروريات والحاجيات والتتمات عند التعارض، فقد نص الإمام القرافي على أن الرتبة الأولى مقدمة على الثانية عند التعارض، والثانية مقدمة على الثالثة³.

ب- أقسام المقاصد باعتبار الزمن

- المقاصد الآخروية (الآجلة): قد أشار الإمام القرافي إلى هذا النوع والذي بعده في سياقات عدة، منها سياق حديثه عن المناسب، حيث قال: «كون المناسب مناسبا: إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا، أو لمصلحة تتعلق بالآخرة»⁴، وعبر عنها كذلك بـ «المثوبات الآجلة»⁵ فهي مصالح متوقعة الحصول في الآخرة- كما للعز بن عبد السلام-؛ إذ لا يعرف أحد بم يختم له ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول ثوابها ومصالحها، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة⁶. ومثل لها الإمام القرافي بدخول الجنة، والزحزة عن النار⁷، وبالحكم المذكورة في رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الآخرة⁸.

- المقاصد الدنيوية⁹ (العاجلة): أشار الإمام القرافي إلى هذا النوع من المقاصد- بالإضافة إلى ما سبق- في قوله: «كون الوصف مناسبا: إما أن يكون لأجل مصلحة دنيوية، أو دينية: والمصلحة الدنيوية: إما أن تكون في محل الضرورة، أو في محل الحاجة، أو في محل الزينة والتتمة»¹⁰. وعبر عنها

1- الفروق للقرافي: 35/4 - 36.

2- ينظر: الذخيرة للقرافي: 1/128.

3- ينظر: الفروق للقرافي: 3/471.

4- نفائس الأصول للقرافي: 7/3255.

5- شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 86.

6- ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 1/43.

7- ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 7/3262.

8- ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 7/3256.

9- نفائس الأصول للقرافي: 7/2973.

10- نفائس الأصول للقرافي: 9/3759.

كذلك بـ«المصالح العاجلة»¹. وهذه المصالح، منها: ناجزة الحصول، كمصالح المآكل والمشرب والملابس، والمناكح والمساكن والمراكب، وكذلك مصالح المعاملات الناجزة الأعواض وحيازة المباح كالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب. ومنها: متوقع الحصول، كالاتجار لتحصيل الأرباح وكذلك الاتجار في أموال اليتامى لما يتوقع فيها من الأرباح، وكذلك تعليمهم الصنائع والعلوم لما يتوقع من مصالحها وفوائدها²...

ج- أقسام المقاصد باعتبار كونها مقصودة في نفسها أو لغيرها

- المقصود في نفسه: من أمثلته الصلاة والصيام، قال الإمام القرافي: «المنوي من العبادة ضربان: أحدهما مقصود في نفسه كالصلاة...»³. وقال كذلك: «والفرق بينه [أي: الصوم] وبين التيمم أن الصوم مقصود في نفسه وظاهر المصلحة، والتيمم بالتراب منافع لمقصود الطهارة وإنما شرعه الله تعالى ضبطاً لعادة التطهير»⁴. وقد ذكر - نقلاً عن شيخه العز بن عبد السلام - العديد من الأمثلة للمقصود في نفسه، في سياق حديثه عما يجب وجوب المقاصد، ومنها: الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب؛ لأنه مقصد لنفسه لا لأنه وسيلة لغيره⁵.

- المقصود في نفسه من وجه ولغيره من وجه آخر: ومثاله الوضوء، فهو مقصود في نفسه باعتبار، ومقصود لغيره باعتبار آخر، قال الإمام القرافي في سياق بيانه لأحد قسمي الضرب الثاني من المنوي من العبادات: «أحدهما مع كونه مقصوداً للغير فهو أيضاً مقصود في نفسه كالوضوء، فإنه نظافة مشتملة على المصلحة، وهو مطلوب للصلاة مكمل لحسن هيئاتها في الوقوف بين يدي الرب تعالى على أحسن الهيئات»⁶. فالوضوء باعتباره نظافة وتبريد مقصود في نفسه، وباعتباره من شروط الصلاة فهو مقصود لغيره.

- المقصود لغيره: ومن أمثلته التيمم، فهو مقصود لغيره فقط، قال الإمام القرافي في سياق بيانه للقسم الآخر للضرب الثاني من المنوي من العبادات: «والثاني: مقصود لغيره فقط كالتييمم، ويدل على ذلك أن الشرع أمر بتجديد الوضوء دون التيمم والمقصود بالنية إنما هو تمييز المقصود لنفسه لأنه المهم»⁷.

1 - شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: 86.

2 - ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 43 / 1.

3 - الذخيرة للقرافي: 250 / 1، والأمنية في إدراك النية له، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة، ودون تاريخ، ص: 44.

4 - الذخيرة للقرافي: 353 / 3.

5 - ينظر: الذخيرة للقرافي: 353 / 3.

6 - الذخيرة للقرافي: 250 / 1، والأمنية في إدراك النية له، ص: 44.

7 - الذخيرة للقرافي: 250 / 1، والأمنية في إدراك النية له، ص: 44.

وفي هذا السياق، ذكر الإمام القرافي اختلاف العلماء فيمن نوى التيمم دون استباحة الصلاة على قولين: الأول: لا يجزئ؛ لكونه نوى ما ليس بمقصود في نفسه. والثاني: يجزئ؛ لكونه عبادة. أما الذي هو مقصود لنفسه ولغيره فالمكلف يتخير بين قصده له لكونه مقصودا في نفسه وبين قصده لمقصود دونه، فالأول كقصده الوضوء، والثاني كقصده استباحة الصلاة فإن نوى الصلاة أو شيئا لا يقدم عليه إلا بارتفاع الحدث الذي هو الاستباحة-صح لاستلزام هذه الأمور رفع الحدث¹.

المطلب الثالث: قواعد الوسائل والمقاصد عند الإمام القرافي

الفرع الأول: قاعدة «الوسائل تتبع للمقاصد»²

ومعناها أن الوسيلة ليس لها حكم في ذاتها، وإنما حكمها مستمد من مقاصدها؛ وبعبارة أخرى «الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها»³، ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد أخرى، منها: قاعدة «وسيلة الواجب واجبة»، وقاعدة «وسيلة المندوب مندوبة»، وقاعدة «وسيلة المباح مباحة»، وقاعدة «وسيلة المحرم محرمة»، وقاعدة «وسيلة المكروه مكروهة»⁴.

وقد أعمل الإمام القرافي قاعدة «وجوب الوسائل تتبع لوجوب المقاصد» في الرد على الإمام ابن العربي، في قوله على أن الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت، والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيريه ويقع على التقديرين واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب⁵، قال الإمام القرافي ردا على هذا القول: «وهو لا يصح، بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما عهد بعد طرآن سبب الوجوب، أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا، وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها، فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها، فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تتبع لوجوب المقاصد؛ ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي أما قبل وجوبه فهو غير معقول»⁶.

واستثنى الإمام القرافي من قاعدة «وسيلة المحرم محرمة» الوسيلة المحرمة التي تفضي إلى مصلحة راجحة، فهذه الوسيلة قد تكون غير محرمة إذا أفضت إلى هذه المصلحة، وذكر منها: التوسل إلى فداء

1- ينظر: الذخيرة للقرافي: 1/ 250، والأمنية في إدراك النية له، ص: 44.

2- نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي: 3/ 1261.

3- الفروق للقرافي: 3/ 111.

4- ينظر: الفروق للقرافي: 3/ 111.

5- ينظر: الفروق للقرافي: 1/ 166.

6- الفروق للقرافي: 1/ 166.

الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، ودفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال، واشترط الإمام مالك فيه اليسارة، فهذه الصور كلها الدفع فيها وسيلة إلى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة¹. وهذا الاستثناء من مقتضيات الضرورة كما أكد ذلك الإمام القرافي بقوله: «ولا غرو في الاستثناء من القواعد لأجل الضرورات»².

الفرع الثاني: قاعدة «العناية بالمقاصد أولى من الوسائل»³.

يعني أن رعاية المقاصد أولى من رعاية الوسائل؛ لأن المقاصد أهم وأرجح من الوسائل في ميزان الشرع. وقد ذكر الإمام القرافي هذه القاعدة في سياق حديثه عن اشتراط العدالة في المؤذنين والأئمة، حيث ذكر أنها شرط في المؤذنين الذين يعتمد على أقوالهم في دخول الأوقات وإيقاع الصلوات، أما من يؤذن لنفسه من غير أن يعتمد على قوله فلا يشترط فيه عدالة، كسائر الأذكار وتلاوة القرآن، فيصح جميع ذلك من البرّ والفاجر، وإنما تشترط العدالة لأجل الاعتماد على قوله فقط، ونقل الإجماع في هذه المسألة بخلاف الإمامة، فقد اختلف العلماء في اشتراط العدالة فيها، فاشتراطها الإمام مالك وجماعة معه، ولم يشترطها الإمام الشافعي، والصلاة مقصد والأذان وسيلة، والعناية بالمقاصد أولى من الوسائل⁴.

الفرع الثالث: قاعدة «الوسائل أخفض رتبة من المقاصد»⁵.

ومعنى القاعدة أن الوسائل تكون دائما أقل مرتبة وقوة من المقاصد؛ لأن المقاصد مقصودة بالقصد الأول ومقصودة كذلك لذاتها، في حين أن الوسائل مقصودة بالقصد الثاني ومقصودة كذلك لغيرها؛ ولهذا كانت وسيلة الواجب واجبة، غير أنها دونه في الوجوب، وكذلك وسيلة المندوب مندوبة، ودونه في الندب، وقد حكى الإمام القرافي الإجماع على هذه القاعدة⁶.

وأعمل الإمام القرافي هذه القاعدة في سياق حديثه عن الشك في الطهارة واختلاف العلماء فيه، حيث ذكر أن قاعدة «كل مشكوك فيه ملغي في الشريعة» أو بعبارة أخرى «كل مشكوك فيه يجعل

1- الفروق للقرافي: 2/ 33، وشرح تنقيح الفصول له، ص: 449، والذخيرة له: 1/ 153 - 154.

2- الفروق للقرافي: 1/ 14.

3- الفروق للإمام القرافي: 4/ 35.

4- ينظر: الفروق للقرافي: 4/ 35.

5- الذخيرة للإمام القرافي: 1/ 243.

6- ينظر: نفائس الأصول للقرافي: 3/ 1261، والفروق له: 1/ 111.

المعدوم الذي يجزم بعدمه»¹، هي قاعدة مجمع عليها. وقد تساءل رحمة الله عليه سؤالا افتراضيا بقوله: «كيف تدعي الإجماع في هذه القاعدة، ومذهبك أن من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة أن الموضوع يجب، فلم يجعل مالك المشكوك فيه كالمحقق العدم، بل هذا مذهب الشافعي رضي الله عنهم أجمعين»². ثم أجاب بقوله: «القاعدة مجمع عليها، وإنما انعقد الإجماع هنا على مخالفتها لأجل الإجماع على اعتبارها، وبيان هذا الكلام مع أنه مستغلق متناقض الظاهر أن الإجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة، والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرئ إجماعا، والقاعدة أن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة، فالشك في الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة سببا مبرئا، فإن اعتبرنا هذه الصلاة سببا مبرئا كما قاله الشافعي، فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالمحقق العدم، وهو خلاف القاعدة المتفق عليها، وإن اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك، فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالمحقق العدم، وهو خلاف القاعدة المجمع عليها، فكلا المذهبين يلزم عليه مخالفة القاعدة، فتعين الجزم بمخالفتها، وأن هذا الفرع لا يساعد على إعمالها واعتبارها من جميع الوجوه، وأنه لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه، فمالك خالفها في الحدث، والشافعي في الصلاة التي سبب براءة الذمة.

لكن مذهب مالك أرجح، إذ لا بد من المخالفة لهذه القاعدة، فإن الطهارة من باب الوسائل، والصلاة من باب المقاصد، وانعقد الإجماع على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، فكانت العناية بالصلاة وإلغاء المشكوك فيه؛ وهو السبب المبرئ منها أولى من رعاية الطهارة وإلغاء الحدث الواقع لها»³.

كما أعمل الإمام القرافي هذه القاعدة في تعليل الفرق في الثواب الذي يحصله الإنسان بسبب نيته فقط والفعل المصاحب للنية، وذلك بقوله: «كون الإنسان يثاب على نية حسنة واحدة، وعلى الفعل عشرا إذا نوى، فإن الأفعال مقاصد، والنيات وسائل، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد»⁴.

الفرع الرابع: قاعدة "كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة"⁵

ومعنى هذه القاعدة أن «الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها»⁶؛ لأن الوسيلة غير مقصودة لذاتها وإنما هي مقصودة لغيرها، أي: لما تفضي إليه من مقاصد، فإذا سقط المقصد سقط اعتبار

1- الفروق للقرافي: 1/ 111.

2- الفروق للقرافي: 1/ 111.

3- الفروق للقرافي: 1/ 111.

4- الذخيرة للقرافي: 1/ 243.

5- الفروق للإمام القرافي: 2/ 155.

6- الفروق للإمام القرافي: 2/ 155.

هذه الوسيلة، وأصبحت غير محتاج إليها؛ لأنها تبع له في الحكم، فإذا أسقط الشارع وجوب مقصد سقط معه وجوب وسيلته، ونفس الأمر بالنسبة لسقوط حكم المقصد المباح والمندوب والمكروه والمحرم، فإنه يسقط بسقوطه حكم وسائله المباحة والمندوبة والمكروهة والمحزمة. قال أبو المظفر منصور السمعاني: «المتبوع أصل، والتابع فرع، ولا يصح بقاء الفرع مع زوال أصله، لأنه إذا بقي لا يكون فرعاً»¹.

واستثنى الإمام القرافي من هذه القاعدة في الحج في إمرار الموسيقى على رأس من لا شعر له، مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وإلا فهو مشكل على القاعدة².

خاتمة

وقد خلصت في نهاية هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، منها:

أولاً: أن للوسائل خصائصها التي تميزها عن مقاصدها؛ ولذا وجب إنزال كل واحدة منهما منزلتها دون الخلط بينهما؛ لأن معاملة الوسائل معاملة المقاصد أو العكس، مفوت لمقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانياً: كون الوسائل أخفض درجة من مقاصدها، يقتضي تقديم هذه المقاصد على وسائلها عند التعارض؛ لأن المقاصد مقصودة في ذاتها، والوسائل مقصودة لغيرها.

ثالثاً: إذا كانت الوسائل تابعة لمقاصدها، أي: أن المقاصد متبوعة، والوسائل تابعة؛ فإن المتبوع أصل والتابع فرع، ومن ثمَّ يقدم الأصل على الفرع عند التعارض؛ لكون التابع مرجوحاً بالنسبة إلى المتبوع، وعليه لا يتقدم التابع (الوسيلة) على متبوعه (مقصده).

رابعاً: أن الوسائل متفاوتة لتفاوت مقاصدها، فهي ليست على وزان واحد في ميزان الشرع؛ وهذا يقتضي عند التعارض تحصيل أحسن الوسائل، ثم الحسن منها، ثم الأقل حسناً، وكذا درء أقبح الوسائل، ثم القبيح منها، ثم الأقل قبحاً.

خامساً: ليس بالضرورة أن يعطى لكل وسيلة حكم ما تفضي إليه، وإنما ذلك بحسب قرب الوسيلة من مقصدها وبعدها عنه، فما قرب جداً من مقصده يعطى حكمه، وما بعد جداً عنه لا يعطى ذلك.

1- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1999م: 1/ 426.

2- الفروق للقرافي: 1/ 153-33/ 2، وشرح تنقيح الفصول له، ص: 449.

حفظ الأمن مقصد رئيس من مقاصد الشريعة الإسلامية

● ذ. خديجة صابر

عضو المجلس العلمي المحلي لإقليم قلعة السراغنة

لا شك أن الأمن من أجل النعم الإلهية وأكد ضرورات الحياة وأساس انتظامها، ولا شك أنه من ضرورات بناء المجتمعات الإنسانية ومطلب البشرية جمعاء، إذ به يحفظ الأفراد، وتحفظ الأمة، وسائر الإنسانية، ويتحقق صلاح أحوال المجموع وانتظام أمره إلى جانب صلاح أحوال الأفراد، وتحصل سعادتهم في الدارين الأولى والآخرة، وهو مبتغى التشريع وغايته من خلق الخلق، لذلك كان مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية، بل أعظمها وأعلاها كما سأفصل في هذا المقال الذي اخترت له عنوان: "حفظ الأمن مقصد رئيس من مقاصد الشريعة الإسلامية"، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لحفظ الأمن.

المطلب الثاني: علاقة حفظ الأمن بمنظومة مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث: رتبة مقصد الأمن في الاجتهاد المقاصدي ووسائل حفظه.

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لحفظ الأمن

1- الأدلة الشرعية لمقصد حفظ الأمن:

ويشهد لكون الأمن مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية، وكلية من كلياتها، قوله تعالى في حد الحراة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُفَصَّعُوا أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنَبِّقُوا مِنَ الْأَرْضِ عَلَى لُحْمٍ حَزِيٍّ فِي الدُّنْيَا، وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ،

إلا الذين تابوا من قبل أن تفكروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم¹، قال الإمام ابن العربي في تفسيره لهذه الآية: «﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ ظاهرها محال، فإن الله سبحانه لا يُحَارَب ولا يُغَالَب ولا يُشَاق ولا يُجَادَّ»². وقال الإمام القرطبي: «واختلف العلماء فيمن يستحق اسم المحاربة، فقال مالك: المحارب عندنا من حمل على الناس في مصر أو برية، وكابرههم عن أنفسهم وأموالهم دون نائرة³ ولا ذحل⁴، ولا عداوة»⁵. وقال العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «ومعنى «يحاربون»، أنهم يكونون متقاتلين بالسلاح عدوانا، لقصد المغنم: كشأن المحارب المبادئ، لأن حقيقة الحرب؛ القتال، ومعنى محاربة الله: محاربة شرعه، وقصد الاعتداء على أحكامه، وقد عَلِمَ أن الله لا يحاربه أحد، فذكره في المحاربة لتشنيع أمرها بأنها محاربة لمن يغضب الله لمحاربتة، وهو الرسول ﷺ، والمراد بمحاربة الرسول الاعتداء على حكمه وسلطانه.. ثم إن الله شرع حكما للمحاربة التي تقع في زمن رسول الله وبعده، وسوى عقوبتها، فتعين أن يصير تأويل ﴿يحاربون الله ورسوله﴾ المحاربة لجماعة المسلمين»⁶.

فالمراد بالمحاربة الاعتداء بالقوة على الناس في أنفسهم وأموالهم، والمحاربون هم من يروعون الناس ويرهبونهم، ويجعلونهم خائفين مضطربين غير آمنين على أنفسهم وأموالهم.

فهذه الجريمة جمعت بين أخذ المال والاعتداء على النفوس، كما أنها لا تتعلق بآحاد الناس، بل بمجموع المجتمع، لذلك كان من يحارب الناس ويروعهم كمن يحارب الله ورسوله.

إن تحديد الشريعة الإسلامية لهذه الجريمة الكبيرة عقوبة القتل مع الصلب والقطع، يبرز خطورة هذه الجريمة وعظم أثرها، ويؤكد أن الأمن غاية تسعى الشريعة لحفظها، وما تشريع الحدود، وفرض القصاص، ووضع الأحكام، والتعزيرات، إلا لتحقيق الأمن وسيادته داخل المجتمع.

ومن هنا نقول إن الأمن مقصد رئيس من مقاصد الشريعة الإسلامية، وكلية من كلياتها الكبرى، فحدُّ الحُرابة يتعلق بالنفس والمال معا، وهما منصويان تحت حفظ النفس، وحفظ المال، كما أنه متعلق بالجماعة وليس بالفرد، وتحقيق مصلحة الجماعة أقوى، لما يحدثه انعدامه من اضطراب وفتنة داخل

1- سورة المائدة، الآية: 35-36.

2- أحكام القرآن لابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط: 3، سنة 2003م- 1424هـ، ج 2 ص 91.

3- النائرة: الحقد والعداوة، نارت نائرة في الناس، أي هاجت هائجة، ينظر لسان العرب لابن منظور، تحقيق عبد الله علي المبير ومحمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة، باب النون، المجلد السادس، ج 48 ص 4574 و 4313.

4- ذحل: معناه الثأر. ينظر لسان العرب لابن منظور، المجلد الثالث، ج 17 ص 1490.

5- الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2006م- 1428هـ، ج 7 ص 435.

6- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس، سنة 1984م، ج 6 ص 181-182.

المجتمع، والاضطراب والفتنة أكبر وأشد من القتل، قال تعالى: ﴿وَالْبَغْتَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾¹، وقال عز وجل²: ﴿وَالْبَغْتَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾³.

وكما تأصل مقصد حفظ الأمن في القرآن الكريم تأصل في السنة النبوية، فقد وردت العديد من الأحاديث الصريحة والواضحة في تحريم الاعتداء على الدماء، والأموال، والأعراض، والنهي عن كل ما يخل بالأمن، نذكر منها:

قوله ﷺ في خطبة الوداع: «يا أيها الناس، أي يوم هذا؟» قالوا: يوم حرام، قال: «فأي بلد هذا؟» قالوا: بلد حرام، قال: «فأي شهر هذا؟» قالوا: شهر حرام، قال: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا»، فأعادها مرارا، ثم رفع رأسه إلى السماء فقال: «اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت»؛ قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: «فوالذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته (فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)»⁴. وقوله ﷺ: «لا يحل لمسلم أن يروع مسلما»⁵.

وقال ﷺ: «لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري، لعل الشيطان ينزغ في يده، فيقع في حفرة من النار»⁶.

كما نهى ﷺ عن إدخال الرّوع والخوف على قلب المسلم ولو مزاحا فقال: «لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعبا، ولا جادا»⁷.

بل جعل ﷺ المحافظة على أمن الناس أساس إيمان المؤمن في قوله: «المؤمن من آمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمهاجر من هاجر الخطايا والذنوب»⁸.

1- سورة البقرة، الآية: 190.

2- سورة البقرة، الآية: 215.

3- سلسلة محاضرات مركز تكوين الأساتذة، تخصص التربية الإسلامية، رقم: 5، عنوان المحاضرة: الضروريات الشرعية، ص 37 و 38.

4- صحيح البخاري: كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم الحديث 1739، دار طوق النجاة، (د. ط)، (د. ت).

5- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث (تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430 هـ - 2009 م): كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، حديث رقم: 5004. قال الأرناؤوط: إسناده صحيح.

6- صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا)، حديث رقم: 7072.

7- سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، حديث رقم: 5003. قال الأرناؤوط: إسناده صحيح، انظر: تخريج المسند، رقم: 17691.

8- سنن ابن ماجه (تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط 1، سنة 1430 هـ - 2009 م): كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، رقم الحديث 3934.

فهذه الأدلة وغيرها كثير تدل قطعاً على أن الأمن من المقاصد الضرورية التي راعاها الشارع لحفظ الأمة وضمان الاستقرار وتحقيق الاستخلاف في الأرض.

ب- حفظ الأمن ضرورة اجتماعية:

فقد جاء التشريع الإسلامي من أجل غاية هامة، وهي تنظيم حياة الإنسان بعد خلقه، وبيان أن القصد من ذلك عمارة الأرض وتحقيق الاستخلاف فيها، خلافة قائمة على العبادة والعمارة والتشيد والبناء، لقوله تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها واستغفر له ثم توبوا إليه، إن ربه قريب مجيب﴾¹، وقوله سبحانه: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض﴾²؛ ومن دواعي عمارة الأرض اجتماع الإنسان مع بني جنسه، وتعاملهم مع بعضهم البعض والتعاون فيما بينهم، إلا أن تعدد حاجات الإنسان الاجتماعية وتعارضها، وما جبلوا عليه من التنافس والتدافع، وتفاوت الطبائع والمصالح قد يضعهم موضع التعارض والتضاد، ويؤدي إلى الاختلاف بينهم ووقوع النزاع، وقد يؤدي إلى الحروب، وإلى الهرج والفوضى، بل إلى الهلاك وسفك الدماء.

وبذلك لا يتحقق الاستخلاف وعمارة الأرض إلا بانتظام الجميع في تحصيل المنافع ودفع المفسدات، ومن ثم فلا بد من إرساء قواعد، ووضع أسس ومقومات، تضمن حفظ انتظام المجتمع وسلامته واستقراره، وتبعده عن الفوضى والهلاك، ومن أهم هذه الأسس، حفظ الأمن، لما له من أهمية كبرى في حياة الأفراد والمجتمعات.

فسيادة الأمن تضمن للأفراد الراحة النفسية، والعيشة الهنية، والتفرغ لطلب الرزق والكسب والاطمئنان على الدين، والنفس، والأموال، والأعراض، وبالنسبة للمجتمع يعد الركيزة الهامة لانتظامه، ورفقه، وأهم مقوماته، فبه تشيد الحضارات، وتتقدم الأمم، وتتطور المجتمعات، وتحقق التنمية الشاملة، والاستقرار، والتقدم، ويهيئ المناخ المناسب الذي يدفع الشعوب إلى العلم والتعلم، وإلى العمل والإنتاج، لتحقيق النمو والازدهار.

فالأمن ضرورة لكل مجتمع، لأن به تحفظ المصالح، وتستقيم الحياة، ويسود الاطمئنان، ويعم الخير والرخاء، ويتم الارتقاء إلى مدارج التقدم والتطور، وفي ظله ينتشر العلم، وتستمر عجلة التنمية، وتزدهر الحضارة، وتتقدم الأمم، وفي فقدته أو ضعفه، يفقد المجتمع استقراره وتقدمه، وتتخلف الأمم، نتيجة تعطل جميع المصالح الدينية والدنيوية، وتباطؤ عملية الإنتاج، ويسود الخوف والفزع، ويحكم اللصوص وقطاع الطرق، وتنتشر الفوضى، وتكثر الجرائم، والواقع المشاهد في كثير من الدول خير

1- سورة هود، الآية: 60.

2- سورة الأنعام، الآية: 167.

دليل على ذلك، فنحن نرى كيف أصبح حال كثير منهما بعدما عانت من فقد الأمن، حيث عمت الفوضى وظهرت السرقة، والنهب، والغصب، والقتل، وتقهقرت الأحوال المعيشية، وتدهورت كثير من المجالات، فتخلفت هذه البلدان وتراجعت إلى الوراء سنوات طوال، بعد أن قطعت مراحل عدة في التطوير، والبناء، والتشييد، والتنمية.

مما يظهر أن الأمن من أهم ضروريات الحياة، وأساس انتظامها، إذ به يحفظ الأفراد والمجتمع، وتزدهر الأمة وتسود؛ ولنا كنموذج لذلك المجتمع الإسلامي في عهده ﷺ، حيث استطاع بتحقيقه الأمن في كافة المستويات خلق مجتمع في أعلى درجات الازدهار، والنمو، والتطور، والتقدم، فقد حول في ظرف وجيز القبائل المتقاتلة والمتناحرة إلى مجتمع متماسك، كله حب، وإخاء، وتعاون، وإيثار، فخضعت للأمة الإسلامية أقوى الدول آنذاك - الفرس والروم - فدان لدين الله العباد، وعم الأمن جميع البلاد.¹ فلا بد للفرد من الأمن ليعيش آمناً في حياته، ولا بد للمجتمع من الأمن ليستمد استقراره وتقدمه، فيعم السلام، وتزدهر الحضارة، وتحقق الحياة الطبيعية الهنية؛ لذلك كان الأمن من أكبر مقاصد الشريعة الإسلامية وأهمها، لما فيه من تحقيق لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

المطلب الثاني: علاقة حفظ الأمن بمنظومة مقاصد الشريعة

كما أشرنا في المطلب السابق، يعد حفظ الأمن من أهم أسس حفظ المجتمع، وضمان رقيه وازدهاره، وبذلك فإن تحقيق الأمن يهم مصلحة جماعية، وصلاح أحوال المجتمع وانتظام أمره أولى وأعظم من حال الفرد، وهذه مسألة من أهم المسائل التي تنبه إليها علماء المقاصد المعاصرين، فأشاروا إلى شمول المقاصد لمقاصد المجموع العام، وليس الأفراد، وهو أمر يشهد له استقراء نصوص الشريعة، كما بين ذلك الإمام الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» حيث قال: «استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة، يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للمصالح العام للمجتمع والأفراد»².

كما نبه على هذه المسألة غير واحد من المقاصديين المعاصرين، ودعوا إلى الاهتمام بالنظرة المقاصدية الاجتماعية التي غابت عند الكثير من المقاصديين والأصوليين القدامى، الذين اهتموا بالمقاصد الفردية استجابة للمنحى الفقهي العام الذي طغى فيه الفقه الفردي على حساب الفقه الجماعي، لهذا اهتم العلماء

1- ينظر السيرة النبوية لابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (د. ط)، ص 91 و 92؛ وكتاب نظرية الأمن في الفقه الإسلامي ومصادرها للدليل بوزغار، (أطروحة نيل شهادة دكتوراه) بجامعة العقيد الحاج لخضر الجزائر، ص 5 و 6.

2- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس، ط. 5، سنة 1433 هـ - 2012 م، ص 14.

المعاصرون بكل ما يحفظ نظام الجماعة كمقصد مستقل عن مقاصد الشريعة الإسلامية لأهميته البالغة، إذ المقاصد الضرورية الجماعية أولى وأهم، لأن لها تعلقاً بالأمة بمجموعها في حين المقاصد الضرورية الفردية تهم مصالح الأفراد فقط، وبذلك فإن الضروريات الخمس ليست وحدها المقصود من التشريع، فهناك مصالح أخرى لا تقل أهمية عن هذه الخمس في حياة المسلمين وحياة البشرية جمعاء.¹

كما أن هناك من العلماء المعاصرين من يرى أن هذه المقاصد الخمسة (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) تستغرق كل عناصر النظام العام الأساسية في الجماعات، بل أننا نقصد بحفظ الضروريات الخمس بالنسبة لأحاد الأمة وبالنسبة لمجموعها أيضاً.²

يقول الإمام الطاهر بن عاشور مبيناً اهتمام الشريعة بصلاح المجموع: «إن أهم مقصد للشريعة من التشريع، انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنه لا ينكر أحد منهم أنه: إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم».³

كما نبه الأستاذ علال الفاسي على شمول المقاصد لمقاصد المجتمع، لأهميتها الكبرى في قوله: «والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصالح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح الأرض، واستنباط خيراتها، وتدبير لمنافع الجميع».⁴

وعن مقصد حفظ نظام الأمة، ونظام التعايش، وعمارة الأرض، يتفرع مقصد حفظ الأمن، لأنه لا انتظام لأمر الأمة دون سيادة الأمن، والعدل، وكثير من القيم الإنسانية التي تسعى لتحقيق مصالح الإنسان، والتي جاءت الشريعة الإسلامية لإرسائها، وهي تمثل أعظم مقاصد الشارع، وأهداف التشريع.

1- ينظر كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، ص 168-172؛ وكيف نتعامل مع القرآن الكريم ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط. 1، 1419هـ-1999م، ص 99 و117 و118 و119؛ ودراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط. 1، سنة 2006م، ص 28 و29.

2- ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص 87.

3- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص 155.

4- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، ص 58 و59، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط: 1، سنة: 1435هـ-2014م.

ويقول أيضا الأستاذ علال الفاسي موضحا هذا الأمر: «إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان، كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وضمان للسعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة»¹.

ولن تتحقق هذه السعادة الفكرية، والنفسية، والاجتماعية، والصحية، والغذائية، إلا بحفظ الأمن، وسيادته داخل المجتمع، يقول رسول الله ﷺ: «من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»².

فحفظ الأمن مقصد أساس من المقاصد العامة للتشريع، وضرورة من ضروراته، لما له من أثر كبير في تحقيق سلامة المجتمع، وحفظ نظام الأمة، وصلاح أحوال المجموع، ولما لفقده من اختلال لنظام الأمة، وتفش للفساد، وتهارج، وفوت حياة، وهو الأساس الذي اختاره الإمام أبو إسحاق الشاطبي لتعريف الضروري حيث قال: «فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»³.

وهو ما اعتبره أيضا العلامة محمد الطاهر بن عاشور في تعريفه المصالح الضرورية حيث قال: «المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها.. أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها»⁴.

وهو ما أكدته الدكتور الريسوني في قوله: «فالمصالح الضرورية كما يدل على ذلك اسمها هي أن يكون الناس في ضرورة إلى تحصيلها وإقامتها في حياتهم، أي يكونون مضطرين إلى طلبها واستعمالها في حياتهم الفردية أو الجماعية، ولا يتحملون عادة فقدانها، ولا ينظم عيشهم بدونها، فهذا هو وجه ضرورتها أو ضرورتها»⁵.

يظهر من كل هذا أن الضروريات يراد بها المصالح العامة التي يترتب على اختلالها ضرر بليغ، سواء في حياة الفرد أو الجماعة، وحفظ الأمن من أهم هذه الضروريات، لأن به يتم منع اختلال النظام

1- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، ص 18.

2- سنن الترمذي (تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: 1998م): كتاب الزهد، أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ، حديث رقم: 2346. قال المحقق: هذا حديث حسن.

3- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 7، سنة 1426هـ - 2005م، ج 2، ص 7.

4- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص 87.

5- الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده لأحمد الريسوني، منشورات الزمن، سلسلة رقم: 9، ط: 2، الرباط، ص 26.

ودفع الضرر عن حياة الأفراد والجماعة، وهو بذلك مقصد رئيس من المقاصد العامة، وكلية من الكليات الكبرى في الشريعة الإسلامية، لأنه من أمهات المصالح التي تدور الأحكام الشرعية على حفظها ورعايتها، فقد روعي على نطاق واسع في مجالات التشريع، لكونه أساس قيام الحياة وانتظامها، يقول الدكتور الريسوني: «أساس الضروريات ومعيارها هو الاضطرار إليها لقيام الحياة وانتظامها»¹، فالأمن من أهم الضروريات التي يضطر إليها الناس، ويسعون إلى تحصيلها في حياتهم الفردية والجماعية.

وهذا ما أشار إليه علماء المقاصد الذين يملكون مقومات الاجتهاد، أمثال الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: «السنة مصدرا للمعرفة والحضارة»، حيث قال: «وتحقيق الكفاية والأمن مقصد عام.. وهو ما امتن الله به على قريش، وأسس عليه أمرهم بعبادته سبحانه: ﴿فليعبكوا رب هذا البيت﴾²». ³

وأكد عليه أيضا الدكتور جمال الدين عطية في كتابه: «نحو تفعيل مقاصد الشريعة»، حيث قال مبينا مقاصد الأمة: «.. المقصد الثاني حفظ الأمن، ويشمل ذلك الأمن الداخلي، والأمن الخارجي.. وفي خصوص حفظ الأمن الداخلي شرعت الأحكام المتعلقة بحماية النفوس والأعراض والأموال.. وفي خصوص حفظ الأمن الخارجي، شرع إعداد القوة لزجر الغير عن التفكير في الاعتداء، وغني عن البيان أن أمة هذا شأنها تكون حرة بين الأمم، تستقل باتخاذ قراراتها، ولا تخضع لغيرها، أو تسمح بالاعتداء على سيادتها»⁴.

وهو ما أشار إليه الدكتور محمد عمارة في كتابه: «الإسلام والأمن الاجتماعي» حيث قال: «.. بل وجعلت - هذه الرؤية الإسلامية - إقامة مقومات الأمن الاجتماعي، الأساس لإقامة الدين..»⁵.

وأكد على كون الأمن مقصدا للشريعة أيضا الدكتور عبد الله الشيخ المحفوظ ولد أبيه في الفصل الأول من كتابه «خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام»، حيث عدد مقاصد الشريعة، وأبرز أهميتها في تحقيق الأمن الداخلي والخارجي للبلد، وأشار إلى أن الأمن شرط للتكليف بالعبادات، وسلامة المعاملات.⁶

1- الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده للريسوني، ص 28.

2- سورة قريش، الآية: 3-4-5.

3- السنة مصدرا للمعرفة والحضارة ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، سنة 1997م، ص 231.

4- نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال الدين عطية، سلسلة المنهجية الإسلامية: 17، دار التنوير، الجزائر، سنة: 1425هـ-2004م، ص 155.

5- الإسلام والأمن الاجتماعي لمحمد عمارة، دار الشروق، ط: 1، 1418هـ-1998م، ص 17.

6- ينظر كتاب خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام لعبد الله الشيخ المحفوظ ولد أبيه، طبعة مركز الدراسات والبحوث أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية الرياض، سنة 1419هـ-1999م، ص 22-29.

المطلب الثالث: رتبة مقصد الأمن في الاجتهاد المقاصدي ووسائل حفظه

أ- رتبة مقصد حفظ الأمن في الاجتهاد المقاصدي:

يعد مقصد حفظ الأمن من أهم المقاصد العامة في الشريعة الإسلامية وأعلاها، إذ يرجع إليه حفظ العديد من المقاصد الجماعية منها والفردية، فبه يحفظ المجتمع والأمة والإنسانية جمعاء، وبه تحفظ أيضا المقاصد الفردية المتمثلة في الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فهو شامل لجميع الضروريات الخمس، ولا يمكن بحال من الأحوال حفظها جميعها إلا بوجود الأمن، ومن ثم يأخذ حكمها فيكون من الأولويات، لحفظه لهذه الضروريات المقدمة عند جميع العلماء.

هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الجماعي، فإن الأمن يأخذ أولى المراتب في المقاصد العامة في الشريعة الإسلامية، إذ به تتوفر الحياة المنتظمة والمتساوية للأفراد، والمجتمع، والأمة، كما أشار إليه الدكتور جمال الدين عطية في كتابه: "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، حيث انتقل بنا في تقسيمه للمقاصد من الكليات الخمس إلى المجالات الأربع: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية، مبينا مقاصد الشريعة فيما يخص كل مجال منها.

فقد حدد مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد في خمس، أولها حفظ النفس، وجعل أول أسس ذلك توفير الأمن، لتوقي الاعتداء عليها، وتحريم قتل الغير والاعتداء عليه، إلى غير ذلك مما يجب توفيره لحفظها، ثم ذكر بعده في هذا المجال اعتبار العقل، وحفظ الدين، وحفظ العرض، وحفظ المال، ويعني بحفظ الدين حفظ تدين الفرد، وليس الدين في ذاته، بينما أشار إلى حفظ الدين في ذاته في المجال الثالث من تقسيماته للمقاصد، وهو مجال الأمة.

فجعل - بالنسبة لمقاصد الشريعة فيما يخص الأمة - حفظ الأمن من أهم مقاصدها وأعلاها، وأعطاه الرتبة الثانية بعد التنظيم المؤسسي للأمة - وإن كان الأوّل تقديم حفظ الأمن على التنظيم المؤسسي، لأنه أساس تكوين هذا التنظيم -، ثم أشار إلى المقصد الثالث، وهو إقامة العدل، والمقصد الرابع، (وهو) حفظ الدين والأخلاق، ذلك أن الشريعة تهتم بحفظ دين عموم الأمة، أي دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، لأن الله تكفل بحفظ الدين، كما أشار إلى ذلك الدكتور عمارة في كتابه: «الأولويات الشرعية»، وبين أن المطلوب من المؤمنين هو إقامة الدين، وليس مجرد حفظه بهذا المعنى، وإقامة الدين من طرف المؤمنين تتطلب حفظ الأمن وتحقيقه، لأنه الأساس في ذلك.¹

1 - ينظر نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية لجمال الدين عطية، ص 142 و 143.

ومن ثم فإن مقصد حفظ الأمن من أولى مراتب المقاصد العامة وأعلهاها، لأنه يتعلق بصلاح المجموع، وصلاح المجموع أسمى وأعظم من صلاح الفرد، كما قال العلامة الطاهر بن عاشور: «لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع، انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كله هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنه لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم»¹.

أ- وسائل حفظ مقصد الأمن:

- أتناول في هذه النقطة مقصد حفظ الأمن بين الإيجاد والعدم كما في لغة المقاصدين، وهو المراد بوسائل حفظ الأمن، ويتأتى من جانبين، جانب الوجود، وجانب العدم، ومن أهمها من حيث الإيجاد:
 - غرس العقيدة الإسلامية الصحيحة المستمدة من الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُقْتَدِرُونَ﴾².
 - التزام أحكام التشريع الإسلامي والعمل بها، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ حَالِحًا مِنْ غَيْرِ أَوْ انْشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلْيُحْيِئْهُ حَيَاةً صَبِيحًا وَلْيَنْزِعْنَاهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾³.
 - طاعة ولاية الأمر والالتفاف حولهم، لأن قيام الدين وسيادة الأمن يكون بالاجتماع حولهم وعدم التفرقة، قال الحسن البصري رحمه الله: «والله لا يستقيم الدين إلا بالأمر وإن جاروا، والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يُفسدون»⁴، لأن هبة السلطان وقوته أساس من أهم أسس حفظ الأمن والسلم والنظام، فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن⁵.
 - الاستقامة على شريعة الله والبعد عن معصيته، قال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَالَوْا رَبَّنَا اللَّهَ ثُمَّ اسْتَغَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁶.
 - نشر العلم الشرعي الصحيح المبني على الكتاب والسنة وفهم علماء الأمة، وانتهاج منهج السلف الصالح، والأخذ عن العلماء المعبرين المعروفين بسلامة المنهج والرأي، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ

1- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص 155.

2- سورة الأنعام، الآية: 83.

3- سورة النحل، الآية: 97.

4- تطريز رياض الصالحين لفصل بن عبد العزيز آل مبارك، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم، دار العاصمة للتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1، سنة 1423 هـ - 2002 م، ص 128.

5- سورة الأحقاف، الآية: 12.

من الآمن أو الخوف أناعوا به، ولورادوله إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعثم الشيطان إلا قليلاً¹.

ومن أهم وسائل حفظ الأمن من حيث العدم ما يأتي:

- التحريم القاطع للاعتداء على الآخرين، قال تعالى: ﴿ولا تعتكوا إن الله لا يحب المعتكفين﴾².

- تحريم الاعتداء على النفوس والأموال، والتشديد في العقوبة على من فعل ذلك، كما ذكرنا في قوله تعالى في حد الحرابة: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينعوا من الأرض، ذلكم لهم جزاء في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾³، وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم، ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيماً﴾⁴.

- صد المعتقدات الفاسدة، والانحرافات الفكرية الضالة التي تتسرب إلى عقول المسلمين، ومنع مصادر الفكر المنحرف.

خاتمة:

بعد أن تبين لنا ما للأمن من مكانة كبرى في التشريع الإسلامي، وباعتبار أن الأمن مسؤولية مختلف القوى والفعاليات التي يتشكل منها البناء العام للمجتمع، أرى أن علينا بصفقتنا مرشدين وموجهين وتربويين وفاعلين في إصلاح المجتمع، أن نجعل هذا المطلب الإنساني في صدارة خطابنا الإسلامي، وعلى رأس أولويات دعوتنا وسعيينا لإصلاح المجتمع، خاصة الأمن الفكري الذي يعد أخطر ما تواجه الدول في عصرنا الحاضر، وذلك بتلقين شبابنا ما يقوي أمنهم الروحي، ويحمي أمنهم الفكري، ويمكنهم من مواجهة الأفكار المنحرفة، والدعوات المضللة، من خلال بيان المصادر الشرعية المعتمدة من الكتب والعلماء، وتأكيد ضرورة أخذ العلم من أهله المعروفين بسلامة المنهج والرأي، وبيان حاجتهم إلى النظر في مقاصد النصوص وغاياتها، وعدم الاكتفاء بالنظرة الجزئية لها، لأن مقاصد النصوص هي روح الشريعة وعمودها، كما علينا أن نصح فهمهم الناقص لبعض الأدلة الشرعية، وإغفالهم للعوارض التي تؤثر في تنزيل الحكم على الوقائع، إلى غير ذلك من الأمور التي تؤدي بهم إلى الانحراف الفكري، والبعد عن المنهج الصحيح في التعامل مع الفتن.

1- سورة النساء، الآية: 82.

2- سورة البقرة، الآية: 189.

3- سورة المائدة، الآية: 35.

4- سورة النساء، الآية: 29.

جهود المالكية في المقاصد: الإمام شهاب الدين القرافي نموذجاً

● دة. حسيبة أحادوش - فاس

لا شك أن الشريعة الإسلامية تهدف في أحكامها إلى جلب مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم، والعبارة الجامعة لمقاصد الشارع، هي مراعاة مصلحة الناس في العاجل والآجل. وسائر المذاهب من غير الظاهرية اعتبرت في اجتهاداتها مقاصد الشريعة، وراعت هذا الأصل في فتاويها، غير أن المذهب المالكي يعد الأكثر اعتباراً لمقاصد الشريعة، وذلك بالنظر إلى خصائص أصوله المراعية للمصلحة.

فإعمال المصلحة المرسل، والاستحسان، وقاعدة سد الذرائع، كلها أصول مبنية على المصلحة ومرتبطة بها. قال القاضي عياض مرجحاً المذهب المالكي لعدة اعتبارات: «الاعتبار الثالث يحتاج إلى تأمل شديد، وقلب سليم من التعصب شديد، وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة، ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها»¹.

ويؤكد الشاطبي منهج مالك في التفاته لمقاصد الشريعة بقوله: «فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم، مع مراعاة مقصود الشارع ألا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله»².

فمقاصد الشريعة عند المالكية أمر ثابت، واعتقادهم بتضمن الأحكام الشرعية لمصالح العباد أمر يقيني، فلو تتبعنا الفروع الفقهية في كتب المالكية للمسنا استحضارهم لمقاصد الشريعة في اجتهاداتهم واعتدادهم بها في فتاويهم. وقد يعبر المالكية عن المقاصد بالحكمة، أو المقصد أو العلة، أو المصلحة.

لهذا السبب ارتأيت الحديث عن أحد مجتهدي هذا المذهب، وهو الإمام شهاب الدين القرافي أحد الأئمة المالكية، الرائد في مجال المقاصد. وفي هذا البحث ستبين مكانة هذا الإمام وعنايته

1- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، 1/ 92. طبعة وزارة الأوقاف المغربية.

2- الاعتصام، 2/ 133. مكتبة الرياض الحديثة.

بمقاصد الشريعة، وذلك من خلال مبحثين: الأول في مكانة القرافي في مقاصد الشريعة، والثاني في تأثير القرافي بأئمة المقاصد.

قبل ذلك لا بد من التعريف بهذه الشخصية المتميزة تعريفا موجزا، ثم التعريف بمقاصد الشريعة.

المبحث الأول: مكانة القرافي في المقاصد.

المطلب الأول: نبذة من حياة الإمام القرافي.¹

هو أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء، إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين، الصنهاجي، البهفشي، البهنسي المصري، الملقب بشهاب الدين، الشهير بالقرافي.²

ولد سنة 626 هـ³ في قرية بوس. ومارس حياته العلمية في مصر إلى أن توفي بالقاهرة عام 684 هـ.⁴

مكانته العلمية:

ثبتت للإمام القرافي مكانة علمية واسعة، فقد أثنى عليه كل من أدرك علمه، من علماء وتلاميذ، ومترجمين. قال عنه ابن فرحون: «وحيد دهره، وفريد عصره، أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى، وجدَّ في طلب العلوم، فبلغ الغاية القصوى فهو الإمام الحافظ والبحر اللافت، المفوه المنطيق، والآخذ بأنواع التصريح والتطبيق».⁵

وعده السيوطي من العلماء البالغين درجة الاجتهاد، وترجم له ضمن المجتهدين الجامعين للمذاهب.⁶

1- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين بن فرحون، 1/236. ت: د. محمد الأحدي أبو النور، مطبعة العجالة مصر. ط 1-1350 هـ. والمنهل الصافي، 1/215.

2- الصنهاجي: نسبة إلى صنهاجة. وهي إحدى القبائل الكبرى البربرية من المغرب. وهذه النسبة أقر عليها الإمام القرافي نفسه في كتابه «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، 1/550. والبهفشي: نسبة إلى بلدة بهفشم قرية بمصر. والبهنسي: نسبة إلى مدينة بهنسا المصرية. أما اشتهاؤه بالقرافي، فالصحيح ما ذكره الإمام نفسه من أن القرافة قرافتان: صغرى وكبرى، والمقصود في النسبة هي الكبرى. قال: «وهي الكاتنة بين مصر وبركة الأشراف، وهي المسماة بالقرافة الكبيرة..»، وقال: «واشتهاري بالقرافة ليس لأنني من سلالة هذه القبيلة، بل للسكنى بالبقعة الخاصة مدة يسيرة، فاتفق الاشتهار بذلك». العقد المنظوم في الخصوص والعموم، للإمام شهاب الدين القرافي، 1/549. ت: محمد علوي بنصر. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب 1418 هـ-1997 م.

3- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، 2/1153. وهدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا، 99/1.

4- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، 1/239.

5- الديباج المذهب، 1/236.

6- حسن المحاضرة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، 1/127. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. ط 1-1967 م.

شيوخ القرافي:

منذ صغره، والقرافي يجتهد في طلب العلم. التقى بكبار العلماء وتلمذ عليهم. منهم ابن الحاجب، والكرخي، والخسرو شاهي، وعز الدين بن عبد السلام. وتكفيه ملازمته وتلمذته على يد سلطان العلماء العز بن عبد السلام، الذي يعد من أوائل مَنْ أَصَلَ القواعد الأصولية، وقد لازمه القرافي منذ قدومه إلى مصر حتى وفاته، أي منذ أن كان سنه حوالي الرابعة عشرة. وتلقيه العلم عن كبار العلماء في هذا السن، دليل على عبقرية التلميذ وسرعة فهمه. ساعده في ذلك المحيط الذي تربى فيه. وأعني والده الذي كان أول من تلقى على يده العلم.

تلاميذ القرافي:

تولى القرافي وظيفة التدريس، وقد ساعده تلقيه العلم عن أئمة في مختلف العلوم إلى أن يصبح إماما في علوم كثيرة- كما سبقت شهادة المترجمين له- مما جعل الطلبة يتوافدون عليه من داخل مصر ومن خارجها.

ومن رحل إليه لطلب العلم، وأثنى على مكانته العلمية، محمد بن عبد الله البكري التونسي، وأبو عبد الله البكري الذي اختصر كتابه «الفروق» ورتبه وهذبه.¹ وقصده طلابه من مذهبه ومن غير مذهبه، مثل أحمد بن محمد ابن جبارة، وهو شافعي المذهب، وابن راشد القفصي، وغيرهم.

قال في شأن تعليمه ابن فرحون: «كان أحسن من ألقى الدروس، وحلى من بديع كلامه الطروس، إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول، وبعزمته تحول، فلفقده لسان الحال يقول:

حلف الزمان ليأتين بمثله *** حثت يمينك يا زمان فكفر².

مؤلفاته:

خلف القرافي مصنفات في شتى العلوم، دلت على مكانته العلمية الجليلة، في العلوم الشرعية وغيرها من العلوم، جعلته يلقب بشيخ الشيوخ، والعالم الكبير، والمؤلف المتقن.

من مؤلفاته في أصول الدين: الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، والإنقاذ في الاعتقاد...

ومن مؤلفاته في أصول الفقه: نفائس الأصول في شرح المحصول، تنقيح الفصول في الأصول، وشرحه، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، والفروق، وغيرها.

1- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، ص: 188. دار الفكر.

2- الديباج المذهب، 1/ 237.

ومن مؤلفاته في الفقه: الذخيرة في الفقه، والأمنية في إدراك النية، وغيرهما.

بالإضافة إلى هذه المؤلفات، فإن القرافي كان له إمام بعلوم أخرى، وقد صنف فيها عدة كتب، منها: "الاستغناء في أحكام الاستثناء"، و"الخصائص في قواعد اللغة العربية".

من خلال هذه المصنفات، تبين أن القرافي كان إماما في الفقه وأصوله، ومتفنا في علوم كثيرة، قال عنه محمد مخلوف: كان القرافي متقنا، وشيخا للشيخوخ، وهو عمدة أهل التحقيق والرسوخ، ومصنفاته شاهدة له بالبراعة والفضل، ألف التأليف البديعة البارعة.¹

المطلب الثاني: مكانة القرافي في المقاصد الشرعية

بالرغم من أن لفظ المقاصد كان مستعملا لدى الأصوليين المتقدمين المهتمين بهذا الفن، إلا أننا لا نجد عندهم تعريفا له، فالشاطبي الذي يعد أول من ألف كتابا مستقلا في المقاصد لم يذكر له تعريفا، وربما لأن الأمر كان واضحا عندهم بحيث لا يحتاج إلى تعريف أو بيان.

وأما من العلماء المتأخرين، فنجد من أفرد للمقاصد الشرعية مؤلفا خاصا يعرفونها فيه. من هؤلاء، الإمام الطاهر بن عاشور²، والأستاذ علال الفاسي³، رحمهما الله، ثم جاء بعدهما علماء اهتموا بمقاصد الشريعة، فألفوا فيها مؤلفات، وخصوها بمباحث.

وسأقتصر على تعريف الأستاذ علال الفاسي للمقاصد، حيث جمع بين أنواعها الكلية، والخاصة، والجزئية، وذلك بقوله: المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.⁴

فمقاصد الشريعة هي الغايات المقصودة من الشارع في خطابه، والمعاني المصلحية من أحكامها الشرعية.

وقد عبر المالكية عن مقصود الشارع بالحكمة، وبالمصلحة، والعلة، والأسرار...

ولم يعرف عن الإمام القرافي أنه خص بالتأليف والكتابة مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ورغم ذلك، فإنه يعد من المتشبعين بالفكر المقاصدي، ومن العلماء الرائدین في هذا الفن. ونستدل على هذه الريادة من جانبين:

الجانب الأول: شهادة العلماء بريادة القرافي في مجال الفكر المقاصدي.

1- شجرة النور الزكية، ص: 188.

2- في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 50. ط 3/ 1988 م - الشركة التونسية للتوزيع.

3- في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، علال الفاسي، ص: 3. ط 4/ 1991 م - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

4- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 3.

الجانب الثاني: شواهد من مؤلفات القرافي، تؤكد اهتمامه بمقاصد الشريعة.

أولاً: شهادات العلماء بريادة القرافي في المقاصد

إن المطلع على الكتب المؤلفة في موضوع المقاصد الشرعية، أو المخصصة لدراسة شخصية الإمام القرافي أو فكره، غالباً ما يجد اسم القرافي يذكر رائداً ومساهماً في بناء الفكر المقاصدي.

والاهتمام بدراسة مقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها فكراً ومنهجاً اجتهادياً نشأ بعد ظهور موافقات الإمام الشاطبي، حيث أفرد هذا الفن في كتاب خاص وهو كتاب «المقاصد» ضمن مؤلفه «الموافقات». أما قبل الشاطبي، فإن المقاصد الشرعية كانت عبارة عن قواعد متناثرة في كتب الفقه والأصول. وقد نلمسها أكثر عند بعضهم في تناولهم للفروع الفقهية، أو عند حديثهم عن التعليل وعن مسلك المناسبة خاصة. ويتفاوت هذا الاهتمام بالمقاصد بين مجتهد وآخر، وهو ما يؤكد أن الفكر المقاصدي كان موجوداً قبل الشاطبي.

ولتأخر التأليف في هذا العلم - إن صح القول بأنه علم - فإن العلماء الذين نستشهد بهم في ريادة القرافي في المقاصد الشرعية هم من المتأخرين المهتمين أيضاً بالمقاصد والباحثين في هذا الفن.

وأقدم شهادة - حسب علمي - تنوه بريادة الإمام القرافي في المقاصد، هي شهادة من القرن الثالث عشر الهجري، للشيخ السنوسي¹، الذي عد الإمام القرافي من العالمين بالفقه ومقاصده، فقال: «وأما صفات المخرج²... وحاصلها كونه عالماً في علم الفقه ومقاصده، حافظاً لروايات المذهب، أخذاً لها من كتبها المعتمدة عن أئمتها، عالماً بمداركها من الكتاب والسنة... عالماً بقواعد الفقه المبني عليها المذهب»³.

وجاء بعده العلامة الطاهر بن عاشور، وهو يتحدث عن محاولة بعض الأئمة وضع قواعد قطعية يرجع إليها الفقيه والمجتهد، يقول: «ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين، أُمست قواعد قطعية للتفقه، إلا أن تناثرها وانغمارها بوقوعها في أثناء الاستدلال على جزئيات، يسارع ذلك إليها بإبعادها عن دائرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها، وهذه مثل قولهم: (لا ضرر ولا ضرار)⁴... إلى أن قال: «ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري

1 - بغية المقاصد في خلاصة المراسد، لمحمد بن علي السنوسي الخطابي الإدريسي الحسني (ت. 1276 هـ). مؤسس الحركة السنوسية.

2 - أي على قواعد الإمام.

3 - بغية المقاصد في خلاصة المراسد، لمحمد بن علي السنوسي، ص 27. مطبعة المعاهد، مصر.

4 - موطأ مالك بن أنس الأصبحي: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم 1461. طبعة دار إحياء التراث العربي. مصر.

المالكي في كتابه «الفروق»، فلقد حاولا غير ما مرة تأسيس المقاصد الشرعية...¹. وخلال حديث الدكتور «أبو الأجفان» عن إسهامات الشاطبي في المقاصد الشرعية، ذكر القرافي ضمن الباحثين فيها فقال: «وبذلك يضيف لبنات قوية إلى بناء شيدته باحثو المقاصد، أمثال عز الدين بن عبد السلام صاحب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وشهاب الدين القرافي صاحب «الفروق»...²

واعتبر الدكتور عمر الجدي كلا من الإمام القرافي وشيخه العز، قد جاءا بعد فترة من نسيان للمقاصد من طرف العلماء، والاكتفاء بظواهر النصوص دون التعمق في أسرارها. فقال: «... حتى جاء الإمام عز الدين بن عبد السلام فتفطن لهذا النقص، حيث أدرك بعضا من هذه الأسرار، سجلها في كتابه (القواعد)، وتبعه على ذلك تلميذه الإمام شهاب الدين القرافي الذي حاول تأصيل المقاصد الشرعية، وجاء فيها بدرر غالية...»³.

ونفس الملاحظة سجلها الدكتور عبد المجيد النجار وهو يتحدث عن البحث في المقاصد، فقال: «وقد ظل البحث في المقاصد على هذا النحو أو ما يقاربه في التوسع إلى أن جاء العز بن عبد السلام وكتب كتابه (القواعد) الذي نحا فيه منحى التأصيل في بحث المقاصد والتوسع فيها... ثم جاء بعده القرافي فألف (الفروق) وتوسع في بحث المقاصد وتفصيل اعتباراتها بمنهج المقارنة الذي هو أساس هذا الكتاب»⁴.

وقد أشار الأستاذ محمد التاويل - رحمه الله - إلى أن موضوع المقاصد من المباحث الأصولية التي لم يدرجها الأصوليون في مصنفاتهم، واعتبر كلا من القرافي وشيخه العز بن عبد السلام من المهتمين بهذا المبحث، فقال: «فقد اهتم بالتأليف في الموضوع عز الدين بن عبد السلام، وألف كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ثم سلك مسلكه القرافي في كتابه الذخيرة، فوضح في كل باب من أبواب الفقه الواردة فيه جملة القواعد التي انبنى عليها الباب وتفرعت عنها فروعها، ثم ارتأى أن يجمع تلك القواعد في كتاب مستقل، وزاد عليها قواعد كثيرة لم يذكرها في كتابه الذخيرة، وكان من ذلك كتابه المعروف باسم «الفروق»»⁵.

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 8.

2 - فتاوى الإمام الشاطبي، ص: 63. ت: محمد أبو الأجفان مطبعة الكواكب، تونس ط2 - 1985 م.

3 - أصول التشريع الإسلامي، ص: 243.

4 - «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور»، ص: 28-29. مقال في مجلة العلوم الإسلامية.

5 - المحصول في علم الأصول، لابن العربي، 1/ 45-46. تحقيق الأستاذ محمد التاويل.

وأختم هذه الشهادات بما ذكره الدكتور نور الدين الخادمي، عن الإمام القرافي، واعتباره ضمن مشاهير المقاصد، حيث قال: «عرف التاريخ أعلاما اشتهروا بالمقاصد من حيث الأفراد بالتأليف، وكثرة التدليل، والاستشهاد، والاستعمال، وغير ذلك، ومن هؤلاء العز بن عبد السلام، والقرافي...»¹.

نستخلص من هذه الشهادات أموراً ثلاثة:

أولها: ريادة الإمام القرافي في فن المقاصد. فبعضهم اعتبره من باحثي المقاصد، والبعض الآخر اعتبره محاولاً تأسيس علم المقاصد، أو تأصيل المقاصد الشرعية، إلى غير ذلك من العبارات التي تدل على اهتمام هذا الإمام ورعايته للمقاصد الشرعية.

الأمر الثاني: اعتبار فترة شهاب الدين القرافي الزمنية فترة نهوض وتطور للفكر المقاصدي، فأغلب هذه الشهادات تفرق بين فترتين لعلم المقاصد. فترة الركود قبل عصر القرافي، وفترة الظهور من جديد، وبشكل أوضح وأكثر توسعاً مع العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي.

الأمر الثالث: ملازمة اسم القرافي لعز الدين بن عبد السلام في المقاصد وهي ملازمة تدل على التأثير والتأثر.

ثانياً: شواهد من مؤلفات الإمام القرافي.

إن المطلع على مؤلفات شهاب الدين القرافي؛ الفقهية والأصولية على الخصوص، لا يملك إلا أن يشهد لهذا الإمام بالريادة في المقاصد الشرعية.

فتقسيمه للشرعية وأصولها، وتأكيده على أهمية المقاصد في الاجتهاد الفقهي، وكذلك تعليقاته للفروع الفقهية، واختياراته وتخريجاته للأحكام الفقهية المبنية على مراعاته للمقاصد الشرعية، دليل واضح على ريادته في هذا الفن الجليل.

الإمام القرافي كان له تقسيم خاص لأصول الشريعة، من خلاله أطلعنا على نوع مميز من القواعد، وهي المشتملة على أسرار الشرع وحكمه، فقال: «أما بعد، فإن الشريعة المعظمة... اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة،... والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولا يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإنما اتفقت الإشارة إليه على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل...»².

1- الاجتهاد المقاصدي: حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي، ص: 132. سلسلة كتاب الأمة رقم 65-1419 هـ- السنة الثامنة عشرة.

2- الفروق في أنوار البروق، لشهاب الدين القرافي، 1/32. عالم الكتب. بيروت.

ولأهمية هذه المقاصد أو القواعد الكلية - كما يسميها القرافي - فإنه لم يكتف بالتنويه بها، وإنما جعل معرفتها شرطاً في الفقيه المقلد والمجتهد، فقال: «ولكنه - ويعني الفقيه المقلد - إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته، ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه، وأدلته، وأقيسته، وعلله التي اعتمد عليها مفصلة، ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية، أو الحاجية، أو التتميمية... وسبب ذلك أن الناظر في مذهبه، والمخرج على أصول إمامه، نسبته إلى مذهبه، كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده»¹.

فكما يجب على المجتهد معرفة المقاصد لتخريج الأحكام على أساسها، كذلك ينبغي للمقلد أن يعرفها لأن فقه إمامه مُنبَن عليها.

والقرافي يعتمد على المقاصد الشرعية لرفع الإشكالات. يدل على ذلك قوله في الفروق: «قلت أيضاً هذا السؤال مشكل يحتاج إلى نظر وتحرير على القواعد العربية والمقاصد الشرعية...»².

وفي موضع آخر، قال بعد تخريج الأحكام المختلفة في مسألة الدابة التي لا يؤكل لحمها، ويطول مرضها: «فهذا هو استيعاب هذا الباب بعلله ومقاصده»³.

وهنا لم يكتف القرافي بذكر الأحكام الواردة في المسألة، وإنما ذكر علل تلك الأحكام ومقاصدها. فهو يربط الأحكام بعللها ومقاصدها، وهذه عادة إمامنا في تقرير الأحكام وتخريجها، وتحقيق القواعد وتحريرها. ولو استشهدنا بكتابه «الفروق» لكفانا وحده دليلاً على ما نقوله. وهذا واضح من كلامه عن سبب تأليفه، حيث قال: «... ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب، وزيد في تلخيصها وبيانها، والكشف عن أسرارها وحكمها، لكان ذلك أظهر لبهجتها وروبقها...»⁴.

فالسمة المميزة لكتابه «الفروق» هي الكشف عن أسرار الشرع وحكمه، ويؤكد هذه السمة، الاسم الآخر لهذا الكتاب، وهو: «الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية».

ومن الشواهد أيضاً على عناية الإمام القرافي بالمقاصد، حديثه عن المناسبة حيث قال: «المناسبة تحصيل مصلحة أو درء مفسدة»⁵، وتقسيمه المصالح الشرعية لثلاثة أقسام، وهي مراتب المصلحة:

1- الفروق، 2/ 108.

2- الفروق، 1/ 149.

3- الفروق، 3/ 100.

4- الفروق، 1/ 3.

5- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام شهاب الدين القرافي، ص: 392. ت: طه عبد الرؤوف سعيد. ط 1393/ 1هـ- 1973 م. مكتبة الكليات الأزهرية - بيروت.

الضروريات، والحاجيات، والتمتات.¹ وقسم المناسب المصلحي إلى ما اعتبره الشرع، وما ألغاه، وما جهل حاله.²

وكذلك ترداده في كل مناسبة أن غاية الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد، معتبرا هذه المسألة مسلمة أو بديهية، اعتمادا على الاستقراء، كقوله: "اعتمد العلماء رضوان الله عليهم في ذلك على حرف واحد، وهو أننا استقرينا عادة الله تعالى في شرعه، فوجدناه جالبا للمصالح ودارئا للمفاسد..."³، أو قوله: «طرذا لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل...»⁴.

وحديث القرافي عن اختلاط المصالح بالمفاسد، واستدلالة على ذلك بالاستقراء، دال على اعتباره ورعايته للمصالح والمقاصد. يقول في هذه المسألة: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلَّت على البعد...»⁵.

وأما عرضه لأصل سد الذرائع الذي بنى على أساسه قاعدة الوسائل والمقاصد، فدليل على تعمقه وفهمه لمقاصد الشريعة؛ فقد ميز بين أن يكون الفعل وسيلة أو مقصدا، ووضع كل واحد منهما في مرتبته. قال: «وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، حكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»⁶.

ومن أبرز ما تميز به فقه إمامنا، ودل على تشبع صاحبه بفكر مقاصدي عال، هو إدراكه للفرق بين أنواع التصرفات النبوية، وتمييزه لمقاماتها، لأن الأقوال والأفعال الصادرة عن النبي ﷺ مرتبطة بظروف وأحوال تجعل مقاصدها مختلفة. فلا بد من اعتبار القرائن والأحوال التي تحف بالتصرفات النبوية، والتمييز بين مقاماتها، وقد ألف في هذا الموضوع كتابا سماه: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام». وتناول هذا الفرق بين أنواع تصرفاته ﷺ في فروقه حيث قال: «... ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يُجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها

1- شرح التنقيح، 392؛ والفروق، 34/4؛ الذخيرة، لشهاب أحمد بن إدريس الدين القرافي، 5/224. ت: محمد بوخبزة وآخرون. ط 1/1994م - دار الغرب الإسلامي.

2- شرح التنقيح، ص: 393.

3- الذخيرة، 1/334.

4- شرح التنقيح، ص: 72.

5- شرح التنقيح، ص: 448؛ والفروق، 3/106.

6- مقاصد الشريعة، ص: 28.

ما يُجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا... ثم تصرفاته - صلى الله عليه وسلم - هذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة»¹.

ونلاحظ بوضوح كثرة تردد القرافي لكلمة «مقصود» أو «مقصد» في مصنفاته، وذلك لاستحضاره الدائم للمقاصد في المسائل التي يحررها. ففي تفسيره للآيات القرآنية كان يتحرى فهم المقصد، ولا يكتفي بالوقوف عند ظاهرها، فمثلا في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...﴾²، قال: ولما كان المقصود إظهار المنة على العرب خُصُّوا بالذكر، ولما كان أيضا المقصود تنبيه بني إسرائيل وإرشادهم خُصُّوا بالذكر.³

وفي الجواب عن الشبهة التي أوردها النصراني على المسلمين بأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يبعث إليهم، فلا يجب عليهم اتباعه، مستندا إلى آيات قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...﴾⁴، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾⁵، قال: الجواب على الشبهة الأولى من وجوه، أحدها: أن الحكمة في أن الله تعالى إنما يبعث رسله بألسنة قومهم ليكون ذلك أبلغ في الفهم عنه، ومنه، وهو أيضا يكون أقرب ليفهم عنهم جميع مقاصدهم في الموافقة، والمخالفة، وإزاحة الأعذار، والعلل، والأجوبة عن الشبهات المعارضة، وإيضاح البراهين القاطعة؛ فإن مقصود الرسالة في أول وهلة إنما هو البيان والإرشاد، وهو مع اتحاد اللغة أقرب...⁶. ثم قال: فهذه هي الحكمة في إرسال الرسول بلسان قومه، ومن قومه، لا أن المقصود أن لا يتعدى برسالته لغير قومه.⁷

والشواهد في مؤلفات القرافي على ريادته في المقاصد كثيرة، وتتضح أكثر في تعامله مع الفروع الفقهية.

وقبل أن أختتم هذا المبحث، أريد أن أشير إلى أن الإمام القرافي، قد ذكر مجموعة من القواعد الفقهية المقاصدية متناثرة في كتابيه «الذخيرة» و«الفروق»، تدل على أن هذا الإمام يضع في ذهنه دائما اعتبار المقاصد الشرعية، وتشهد له بريادته في هذا الفن، أذكر منها على سبيل المثال:

1- الفروق، 1/ 206. الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة.

2- الجمعة، آية 2.

3- الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، للإمام شهاب الدين القرافي، ص: 73-75. مكتبة وهبة - القاهرة.

4- الجمعة، آية 2.

5- إبراهيم، آية 5.

6- الأجوبة الفاخرة، ص: 69-70.

7- الأجوبة الفاخرة، ص: 69-70.

- خمس اجتمعت الأمم مع الأمة المحمدية عليها: وهي وجوب حفظ النفوس، والعقول، والأعراض، والأنساب، والأموال.
- درء المفاسد أولى من تحصيل المصالح.
- إذا تعارضت المفسدة الدنيا، والمفسدة العليا، فإننا ندفع العليا بالتزام الدنيا.
- كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع.
- كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة.
- يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها.

المبحث الثاني: تأثير القرافي بأئمة المقاصد

- لم يكن الإمام القرافي أول الرائدین في المقاصد الشرعية؛ فقد سبقه أئمة آخرون من غير المالكية، اشتهروا برعايتهم لمقاصد الشريعة.
- ومن الطبيعي أن يطلع المتأخرون على ما ألفه المتقدمون، ويستفيدوا من علمهم، ومن الطبيعي أيضا وجود نوع من التأثير والتأثر بين السابقين واللاحقين.
- وقد كان الإمام شهاب الدين القرافي من المجتهدين الذين لم يكتفوا بأخذ العلم من شيوخهم فقط، وإنما كان من المطلعين على مؤلفات من سبقه من الأئمة، فيستأنس بآرائهم تارة، ويتتقدهم تارة أخرى، وقد تأثر ببعضهم. ويبدو هذا في مصنفاته التي أكثر فيها ذكرهم، خاصة المؤلفات الفقهية والأصولية، باعتبار احتياج الفقيه الرجوع إلى فتاوى من سبقه من العلماء.
- ومن خلال اطلاعي على مؤلفات القرافي، وجدته كثيرا ما يردد أسماء بعض المجتهدين، منهم من عاصره وتلمذ على يده، مثل الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والخسرو شاهي، ومنهم من سبقه بقرون كإمام الحرمين، والإمام الغزالي، والقاضي عبد الوهاب.
- وفي هذا المبحث سأقتصر على ثلاثة من أئمة المقاصد، ممن يغلب الظن على تأثره بهم في هذا المجال، وهم الإمام الجويني، والإمام الغزالي، والشيخ عز الدين بن عبد السلام.

أولاً: المقاصد بين الجويني، والغزالي، وبين القرافي

يعتبر كل من إمام الحرمين، والإمام الغزالي، من رواد المقاصد الأوائل. فقد كان لإمام الحرمين الفضل والسبق في وضع نظريات مقاصدية، تبعه فيها تلميذه الغزالي، فنقحها وطورها، حتى أصبحت المرجع في المقاصد لكل من جاء بعدهما من الأصوليين والباحثين في المقاصد الشرعية، وذلك كتقسيم المصالح أو المقاصد إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات... وكذلك التنبيه على الضروريات الخمس، أو الأصول الخمسة التي تم حصرها - فيما بعد - في الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال...

إذا ثبت أن القرافي قد اطلع على مؤلفات الجويني، والغزالي، فهذا يعني اطلاعه على ما فيها من آراء ونظريات مقاصدية، وبالتالي احتمال تأثره بهما في هذا المجال؟!.

لقد ردد الإمام القرافي اسم إمام الحرمين وبرهانه، ثم اسم الغزالي، إما مع الإحياء، أو المستصفى، عدة مرات في مؤلفاته: «الذخيرة» و«الفروق» و«شرح التنقيح».

ومن النصوص التي تشهد على اطلاع القرافي على مؤلفات الإمامين، رده على منكري حجية المصلحة المرسله: «... وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بـ (الغياثي) أموراً، وجوزها، وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها، وجسر عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل، مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا...»¹.

فهذا النص دليل على رجوع القرافي إلى «الغياثي» و«شفاء الغليل» وهما مؤلفان يحتويان على الكثير من الآراء المقاصدية، بل وفي هذا دليل على اطلاعه على مباحث المصلحة التي هي أساس المقاصد.

واعتمد كل من إمام الحرمين والإمام الغزالي على ما يحتف بالخبر من قرائن الأحوال للوصول إلى العلم اليقين أو القطعي. وعلى هذا الأساس ارتكز أيضاً الإمام القرافي للوصول إلى المقاصد.

فقد نص القرافي صراحة على أن كليهما يعتمد القرائن طريقاً لتحصيل العلم. قال في فصل الطرق المحصلة للعلم غير التواتر وهي سبعة: «... أو القرائن عند إمام الحرمين والغزالي والنظام خلافاً للباقيين»².

وكان القرافي يرجع إلى أقوال الجويني فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد، كقوله: «قال إمام الحرمين: القاعدة في التأديبات إنما تكون على قدر الجنايات، فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة... وهو متجه اتجاهها قويا»³.

1 - شرح تنقيح الفصول، ص: 446-447.

2 - شرح التنقيح، ص: 354.

3 - الفروق، 1/ 216.

وفي هذا دليل على موافقته له فيما ذهب إليه، وتأثره برأيه، ونحن نعلم أن الجناية مفسدة، ويجب ردع مرتكب المفسدة، فوجبت العقوبات تحصيلاً للمصلحة.

وقد ثبت أن القرافي اطلع أيضاً على «البرهان» وهو برهان يشهد لصاحبه بالريادة في المقاصد. ففي شرح التنقيح، نص على «البرهان» بقوله: قال إمام الحرمين في البرهان: «لا أثر للإجماع في العقليات...»¹. نفس الأمر بالنسبة للغزالي مع القرافي، إلا أن ترداد اسمه في مؤلفات القرافي كان بنسبة أكبر.

ففي «شرح التنقيح» ذكر الغزالي مرات كثيرة تارة ينقل عنه، وأخرى يستشهد به، مما يدل على استحضاره لمصنفات الإمام الغزالي في مؤلفاته الأصولية، وهذا نوع من التأثير. فقد يذكر فتوى في مسألة ما، ثم يؤكد حجيتها برأي الغزالي، كما في شرح التنقيح²: أفتى أصحابنا رحمهم الله بأن العلم على قسمين: فرض عين، وفرض كفاية، وحكى الشافعي في رسالته والغزالي في إحياء علوم الدين الإجماع على ذلك...».

كان من الممكن أن يكتفي القرافي بذكر حكاية الشافعي للإجماع دون ذكر الغزالي، خاصة وأنه شافعي المذهب، لكنه أثر ذكره، وفي هذا دليل على المكانة الخاصة للغزالي عند القرافي.

وفي الفروق، يستند إلى أقوال الإمام الغزالي ليثبت فرعاً من الفروع الفقهية كما في قوله³: «قال الغزالي في الإحياء: أكثر العلماء على أن طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام...»

وهكذا نجد اسم الغزالي في كل مؤلفات القرافي الأصولية والفقهية، بدءاً من التنقيح وانتهاءً بشرحه.

عرف الغزالي المعاني المناسبة بأنها ما تشير إلى وجوه المصالح وإماراتها... ثم قال: والمصلحة ترجع إلى جلب مصلحة أو دفع مضرّة...⁴.

وفي المقابل يعرف القرافي المناسبة بأنها تحصيل مصلحة أو درء مفسدة⁵، وقسم المناسب إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجيات، وإلى ما هو في محل التتمات... ومثل للضرورات بالكليات الخمس. وهذا هو المقرر عن أبي حامد الغزالي.

1- البرهان، ص: 322.

2- شرح التنقيح، ص: 435.

3- الفروق، 1/ 143.

4- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ص: 159. ت: زكرياء عميرات. ط1- 1999م. دار الكتب العلمية- بيروت.

5- شرح التنقيح، ص: 391.

قال شهاب الدين القرافي: «الكليات الخمس: حكي الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل...»¹.

فذكره واستشهاده بالغزالي، دليل على مكانة الغزالي عنده، وعلى اعتماده عليه في أهم المحاور المتعلقة بالمصلحة.

ثانياً: المقاصد بين القرافي والعز بن عبد السلام.

هذه بعض النصوص التي ذكر فيها القرافي شيخه العز فيما له تعلق بالمقاصد.

- جعل القرافي ما يباح من إكرام الناس قسمين:

القسم الأول: ما وردت به نصوص الشريعة من إفشاء السلام وتشميت العاطس ونحو ذلك.

القسم الثاني: ما لم ترد به النصوص ولا عمل به السلف، لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ وتجددت في عصرنا، فتعين فعله لتجدد أسبابه، لأنه شرع مستأنف، بل علم من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنيعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي ذلك تجديد شرع ولا عدمه...²

ومن المسائل التي يبدو فيها تأثر القرافي بشيخه العز في موضوع المقاصد، مسألة القبلة في الصلاة، هل يجب استقبال الجهة في الصلاة أم استقبال السميت؟

ذكر القرافي الخلاف الذي جرى في المذاهب عامة في استقبال القبلة، فمن الفقهاء من قال باستقبال الجهة، وآخرون يوجبون استقبال سميت الكعبة، وهذه الإطلاقات - على حد تعبير القرافي - في غاية الإشكال.

وبعد أن أوضح سبب هذا الإشكال قال: والجواب عنه وهو سر الفرق³، ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى بعد أن كان يورد هذا الإشكال فلا يجيبه أحد عنه فكان يقول: الشيء قد يجب إيجاب الوسائل، وقد يجب إيجاب المقاصد.⁴ ثم قام بالتوضيح والتحرير لهذا الفرق ودفع الإشكالات.

1 - شرح التنقيح، ص: 392

2 - الفروق، 4/ 250.

3 - ويقصد الفرق بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة، وبين قاعدة استقبال السميت.

4 - الفروق، 2/ 152.

الشاهد في هذا النص، هو كون شيخه العز، مرجعه فيما حرره في هذا الفرق كله، فقد جاء في خاتمته قوله: فقد ظهر الفرق بين قاعدة استقبال السمات، وبين قاعدة استقبال الجهة، وصح جريان الخلاف في ذلك، واندفعت الإشكالات التي عليها، وهو من المواطن الجليلة التي يحتاج إليها الفقهاء. ولم أر أحدا حرره هذا التحرير إلا الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وقدس روحه، فلقد كان شديد التحرير لمواضع كثيرة في الشريعة؛ معقولها ومنقولها، وكان يفتح عليه بأشياء لا توجد لغيره رحمه الله رحمة واسعة.¹

فكيف لا نتحدث عن تأثر القرافي بهذا الشيخ الجليل، وهو الذي يشهد له بهذه الشهادة العظيمة، ويدعو له بهذه الدعوات الحسنة؟!

نكتفي بهذا الجزء من النصوص التي يبدو فيها بوضوح نقل الإمام القرافي عن شيخه عز الدين بن عبد السلام حيث نص على اسمه صراحة.

ومن خلال المقارنة بين بعض النصوص التي تمثل الجانب المقاصدي عند كل من الإمام القرافي وشيخه عز الدين بن عبد السلام سيتضح وجه التأثير والتأثر بينهما في مجال المقاصد.

أولا: قاعدة الوسائل والمقاصد.

لقد تبع القرافي شيخه العز في تقسيم المصالح والمفاسد إلى وسائل ومقاصد.

فالشيخ عز الدين بن عبد السلام جعل الواجبات والمندوبات ضربين: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربين.²

وأثبت أن للوسائل أحكام المقاصد، وأجور المقاصد وأوزارها أعظم من أجور الوسائل وأوزارها، فكل مقصود أفضل من وسيلته.³

والقرافي أيضا سار على نهج شيخه، إلا أنه كان أكثر ضبطا وتوضيحا لهذه المسألة؛ فقد تحدث عن الوسيلة وعبر عنها بالذريعة وقال: وهو اصطلاح أصحابنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا...⁴.

وقسمها ثلاثة أقسام، ثم نبه على أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح.

وضبط قاعدة الوسائل والمقاصد بأن جعل موارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة

1- الفروق، 2/ 157

2- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، للعز بن عبد السلام، 74/ 1. ط 1- 32 م. دار القلم-دمشق.

3- القواعد، 1/ 177.

4- الفروق، 1/ 32

للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها.¹

وفرع عن الفرق بين قاعدتي المقاصد والوسائل، فرقا آخر، وهو الفرق بين كون المعاصي أسبابا للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فقال: فإن الأسباب من جملة الوسائل، وقد التبت ههنا على كثير من الفقهاء. فأما المعاصي فلا تكون أسبابا للرخص، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص فلا تمتنع إجماعا.²

فهذا التنبيه والتفريع من الإمام القرافي لم أقف عليه في قواعد عز الدين بن عبد السلام. وبذلك يكون إمامنا قد أضاف أمرا مهما إلى ما قاله شيخه في قاعدة المقاصد والوسائل.

ثانيا: فرض الكفاية وفرض العين

قسم العز بن عبد السلام جلب المصالح ودرء المفاسد إلى فروض كفايات، وفروض أعيان، وبين المقصود بفرض الكفاية، وهو تحصيل المصالح، ودرء المفاسد، دون ابتلاء الأعيان بتكليفه، والمقصود بتكليف الأعيان وهو حصول المصلحة لكل واحد من المكلفين على حدة، لتظهر طاعته أو معصيته.³ لكنه لم يذكر ضابط كل منهما حتى يعرف المكلف ما كلف به عينا، وما كلف به على الكفاية. بينا نجد القرافي - كعادته في ضبط الفروق بين القواعد - بين ضابط كل واحد منهما، وحققه بحيث لا يلتبس مع غيره، فقال: الأفعال قسمان: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره.

فالقسم الأول: شرعه صاحب الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل. كصلاة الظهر فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته... وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة. والقسم الثاني: كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئا من المصلحة، فجعله صاحب الشرع على الكفاية، نفيا للعبث في الأفعال، وكذلك كسوة العريان، وإطعام الجيعان ونحوهما. فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان.⁴

1- الفروق، 33 / 2

2- الفروق، 33 / 2.

3- القواعد، 71 / 1.

4- الفروق، 116 / 1.

وأكد على هذا الضابط في موضع آخر بأن جعل تكرار المصلحة وعدم تكررها سر ما يشرع على الكفاية، وما يشرع على الأعيان¹، ثم ذكر أربع مسائل لتحقيق القاعدتين:

*** المسألة الأولى:** وهي أن الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات، كالأذان، والإقامة، والتشميت، وما يفعل بالأموات من المندوبات، فهذه على الكفاية، وهو نفس ما مثل به شيخه في سنة الكفاية.

والتي على الأعيان كالوتر، والفجر، وصيام الأيام الفاضلة، وصلاة العيدين، والطواف في غير النسك... وهذا القسم سماه العز بن عبد السلام سنة على الأعيان.

*** والمسألة الثانية:** يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل لا وقوعه تحقيقاً، ثم إن فرض الكفاية إذا قامت به طائفة ولو كان واحداً، فإنه يسقط عنه وعن غيره. وقد أورد القرافي في هذه المسألة سؤالاً وهو: إذا كان الوجوب متقدراً على جميع الطوائف فكيف يسقط عمن لم يفعل بفعل غيره، مع أن الفعل البدني كصلاة الجنازة والجهاد مثلاً لا يجزئ فيه فعل أحد عن أحد؟ وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل؟

وكان جوابه: أن سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب، أو لتعذر تحصيل تلك المصلحة التي لأجلها وجب الفعل - كما ذكر في موضع آخر² - لا لأن الغير ناب عن غيره. فإذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب، لأنه لو بقي فبقاؤه لغير فائدة، لأن الحكمة حفظ حياة الغريق، وقد حصلت، فلم تبق بعد ذلك حكمة يثبت الوجوب لأجلها، فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة.

فانظر كيف يبسط القرافي الجواب على هذه المسألة، وكيف يرجع الفرع لقاعدته، ويربط سقوط الوجوب بعدم الحكمة، لأنه يؤمن بأن الحكم مرتبط بحكمته ومقصده، في حين يرجع العز بن عبد السلام سقوط الفرض عن غير فاعله إلى تعذر التكليف به³.

فالقرافي فاق شيخه في ضبط القاعدتين، ثم إنه كان أكثر استحضاراً للمقاصد الشرعية وربطها بالأحكام.

1- شرح التنقيح، ص: 157.

2- شرح التنقيح، ص: 157.

3- القواعد، 1/ 71.

* المسألة الثالثة: وهي نقل صاحب الطراز أن اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه، يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه، قال القرافي إن غيره طرد هذه القاعدة في جميع فروض الكفاية، كمن يلحق بمجهز الأموات من الأحياء، وبالساعين في تحصيل العلم من الطلاب، فإن ذلك الطالب يقع فعله واجبا، وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد، وما وقعت إلا بفعل الجميع، فوجب أن يكون فعل الجميع واجبا، لأن الواجب يتبع المصالح، ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم.¹

هذه المسألة أشار إليها العز بن عبد السلام، ولعل القرافي قصد شيخه بقوله: وطرد غيره هذه القاعدة في جميع فروض الكفاية، لأن العز بن عبد السلام قال: فإذا خاض في فرض الكفاية من يستقل به، ثم لحق بهم آخرون قبل تحصيل مصلحته كان ما فعلوه فرضا، وإن حصلت الكفاية بغيرهم، لأن مصلحته لم تحصل بعد.²

ثم إن الأمثلة التي جاء بها القرافي هي نفسها التي ذكرها العز بن عبد السلام.

* المسألة الرابعة: اختلف القرافي مع شيخه في صلاة الجنائز، هل تدرج في فروض الكفاية، فلا تشرع إعادتها، أم في فروض الأعيان، فتشرع؟

كان جواب الشيخ العز أن جميع مصالح فروض الكفاية إذا أوتي بها فقد دخلت في الوجود قطعاً، ومصلحة فرض الصلاة على الميت لا يقطع بدخولها في الوجود قطعاً، لأن مقصدها الأعظم إجابة الدعاء، وهو غيب لا اطلاع لنا عليه. فمن الجائز ألا يقبل دعاء من تقدم بالصلاة، فتكون الصلاة الثانية محصلة للمصلحة التي هي إجابة الدعاء.³ لذلك فهو لا يعتبرها من فروض الكفاية فتشرع إعادتها، كما قال الشافعي رحمه الله.

غير أن القرافي لم يوافق في هذا التعليل، فقد أجاب بأن مصلحة صلاة الجنائز إما المغفرة، ظناً أو قطعاً. والثاني باطل لتعذره، فتعين الأول، وقد حصلت المغفرة ظناً بالطائفة الأولى، لأن الدعاء مظنة الإجابة، فاندرجت صلاة الجنائز في فروض الكفاية، وامتنعت الإعادة لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب، كما قاله مالك. ولم تبق إلا مصلحة تكثير الدعاء وهي مصلحة ندية.⁴

ثم إنه لو وافقنا الشيخ عز الدين بن عبد السلام في أن إجابة الدعاء غيب لا اطلاع لنا عليه، فهذا يسري على كل صلاة جنازة، بما فيها الصلاة الثانية التي شرع إعادتها، فيلزم التسلسل في تكرار

1- الفروق، 1/ 117.

2- القواعد، 1/ 71-72.

3- القواعد، 1/ 72.

4- الفروق، 1/ 118.

الصلاة إلى ما لا نهاية، فيتعين ظن استجابة الدعاء في صلاة الجنازة. وعليه فيظهر أن مذهب القرافي هو الصواب. ولا تجب إعادة الصلاة ما دامت المصلحة واقعة ظنا.

وإذا افترضنا القول بمشروعية إعادتها تنفلا وتكثيرا للدعاء، فإن مذهب العز لا يسمح بالتنفل في صلاة الجنازة، ولا تقع عند الشافعي إلا واجبة، أما مندوبة فلا تقع أصلا. وعقب القرافي على هذا بقوله: وكانت هذه القاعدة، وهي تعذر النذب فيها حجة عليه.¹

فقد خالف القرافي شيخه العز في هذه المسألة بمقتضى ما قرره من ضابط قاعدة فرض الكفاية، وقاعدة فرض الأعيان، وبمقتضى مذهب شيخه العز. وهذا يدل على أن القرافي مهما أخذ وتأثر بالعز بن عبد السلام غير أنه لم يكن دائما تابعا له فيما يذهب إليه.

ثالثا: الفرق بين قاعدة المشقة المسقطة للعبادة، والمشقة التي لا تسقطها

ما ذكره القرافي في هذا الفرق يكاد يكون تلخيصا لما قاله شيخه العز في القواعد، في فصل المشاق الموجبة للتخفيفات الشرعية.²

وألق القرافي بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر، والفرق بين أعلى رتب الكبائر وأدنى رتب الكفر.

وقد تميز عن شيخه بتعريفه للكبيرة والصغيرة، حيث ربطهما بالمفسدة. واستدل على أن الذنوب منقسمة إلى صغائر، وكبائر، بالكتاب والسنة والقواعد. قال: وأما القواعد فلأن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة، تخصيصا له باسم يخصه. وعلى هذا القول، الكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها.³

رابعا: البدعة عند القرافي وشيخه العز.

قسم القرافي البدعة خمسة أقسام كما فعل شيخه العز، وزاد عليه بأن عرف كل قسم على حدة، إلى أن قال: القسم الثالث من البدع مندوب إليه، وهو ما تناولته قواعد النذب وأدلته من الشريعة. وهذا القسم يبدو فيه ارتباطه بالمقاصد الشرعية واضحا، فقد مثل لهذا القسم بصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاة وولاية الأمور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة. وعلل ذلك بأن المصالح والمقاصد

1- الفروق، 1 / 118.

2- القواعد، 1 / 13.

3- الفروق، 1 / 121.

الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاية في نفوس الناس. وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنما هو بالدين وسابق الهجرة، ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن، وحدث قرن آخر لا يعظمون إلا بالصور، فيتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح.¹

ثم أنهى كلامه عن البدع بما بدأ به شيخه فقال: فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشريعة وأدلتها. فأى شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به، من إيجاب، أو تحريم، أو غيرهما. وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها، كرهت، فإن الخير كله في الاتباع، والشر كله في الابتداع.²

فمن الواضح أن القرافي كان تابعا لشيخه في وضع هذه القاعدة المتعلقة بالبدعة، وهي وجوب عرضها على قواعد الشريعة وأدلتها، إلا أنه زاد بتوضيح أمثلة كل قسم، وربطها بالمقاصد الشرعية.

من خلال هذه الجولة في بعض مصنفات الإمام القرافي، يبرز القرافي علماً من الأعلام الرائد في مجال مقاصد الشريعة. ومن خلال ملاحظة الأسس والقواعد التي اعتمد عليها في بناء الفروع الفقهية، وتحرير الفروق بين القواعد السنية، يتبين منهجه في تأصيل فكره المقاصدي.

كذلك من خلال استعراض النصوص التي تناولت المقاصد عند الإمامين العز والقرافي، يتبين:

أولاً: أن القرافي كان متأثراً بشيخه العز بن عبد السلام فيما حمله من فكر مقاصدي.

ثانياً: تأثره بشيخه لم يكن تأثير التابع والمقلد، وإنما كانت له إضافات واجتهادات وآراء خاصة به، تميز بها فكره المقاصدي.

ثالثاً: أنه فاق شيخه توسيعاً وتحريراً وضبطاً للمقاصد الشرعية.

1- الفروق، 4 / 203.

2- الفروق، 4 / 205.

”الواقع“ ودوره في تسديد أحكام النازلات بما تقتضيه الحالات والمآلات

● دة. أمينة مزيفة

مركز دراس بن إسماعيل - فاس

كثيرا ما نقرأ للعديد من العلماء ممن لهم باع طويل، وزاد وفير في الفقه وأصوله، آراءً حول أهمية المعرفة بالواقع وضرورتها، وأنه لا مناص للحاكم أو المفتي من الإحاطة به، ولعل أول من يتبادر إلى الذهن في هذا المقام؛ الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله (ت. 790هـ) حيث قال: «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع، إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين»¹.

ولما كان الواقع هو: «مجموع الوقائع الفردية والجماعية الخاصة والعامة، فإن فهم ذلك الواقع هو فهم تلك الوقائع واستيعابها، وتبين طبيعتها وخصائصها حتى يسهل تنزيل الحكم الشرعي عليها»²، وهو مجمل «حركات الناس، وتصرفاتهم، وتعاقداتهم، وإقبالهم على فعل الخير والشر، بحسب ما

1- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان 2 / 75.

وقد قرر الإمام ابن القيم الجوزية رحمه الله قبله (ت 751هـ) أن المفتي أو الحاكم لا يتمكن من الإفتاء «إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع، بالقرائن، والأمارات، والعلامات، حتى يحيط بها علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعد أجريين أو أجرا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»، انظر إعلام الموقعين عن رب العالمين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم الجوزية المتوفى: 751هـ، قدم له، وعلق عليه، وخرج أحاديثه وأثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423هـ، 1 / 26.

كما أكد أهمية المعرفة بالواقع ما نقله رحمه الله - كذلك - عن الإمام أحمد أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها: أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور. والثانية: أن يكون له علم، وحلم، ووقار وسكينة. والثالثة: أن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته. والرابعة: الكفاية، وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس». انظر إعلام الموقعين، 1 / 26.

2- الاجتهاد المقاصدي حجته، ضوابطه، مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 66، الطبعة الأولى، رجب 1419هـ، ص: 68.

يتهيأ لهم من معين على ذلك»¹، وإذا كان الاجتهاد الفقهي قادرا على استيعاب الواقع - واقع الأفراد والجماعات والدول والمؤسسات -، كان كل ما ينتجه الفقه والفقهاء يسير متفاعلا متلائما مع ما ينتجه هذا الواقع من نوازل وتطورات: "فمثل الفقه والواقع كمثل الحبل المضفور، تكونه خصلتان تلتف إحداها على الأخرى من أوله إلى آخره، فإذا التفت الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته على الواقع، كانت الحياة تسير سيرا مفتولا يعطيها متانة وقوة وتماسكا، وإذا سار الواقع بعيدا عن الفقه، وسار الفقه بعيدا عن الواقع، فقدت الضفيرة صفتها، وفقدت بالتالي قوتها ومتانتها"²، ومن ثم «الفقيه الذي يعلم الواقع على حقيقته هو الذي يخوض غماره بروحه وجسده وفقهه، فيكون عالما بالواقع على الحقيقة لا التوهم، ولا يحتاج إلى الشرح والبيان»³.

ومعلوم أن الاجتهاد في تحقيق المناط مرتبط لا محالة بالواقع، والنظر في هذا الواقع، وإصدار فتاوى مناسبة لكل المستجدات، ومواتية لكل الحالات والخصوصيات، إنما يكون باعتبارين: باعتبار الحال، وباعتبار المآل، وهما اعتباران ضروريان لإصدار فتاوى سديدة وملائمة، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله موضحا ذلك: «أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص... والثاني أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»⁴.

أولا- النظر في الواقع باعتبار الحالات، وأهميته في تسديد أحكام النازلات

وحاصله التعرف على الواقعة أو النازلة، وفهم أحوالها وخلفياتها وظروفها وملابساتها المختلفة، وتعيين مناطها حتى يتمكن المجتهد من الحكم على الواقعة المعروضة عليه بحسب واقع الحال، وهذا الجانب هو الذي يسمى بالاجتهاد في تحقيق المناط بأبعاده الآتية:

أ- الاجتهاد في بعده العام: وهو البعد الذي يتجه النظر في تحقيقه «على الأنواع لا على الأشخاص المعينة»⁵، كتعيين نوع الرقبة الواجبة في عتق الكفارات، بأن تكون سليمة من العيوب، كالشلل، والعمور، والبكم، وما أشبه ذلك مما ينصب النظر في تحقيقه على الأنواع لا على الأشخاص المعينين، ويتميز تحقيق المناط في الأنواع بجواز التقليد وصحته فيه؛ لأن نظر المجتهد فيه ينصب على الأنواع لا على الأشخاص، مما يجعل المناط في تشابهه وتماثل في كل العصور والأزمنة.

1 - الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، «دراسة أصولية فقهية مقارنة تبحث في كيفية تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع»، لعبد الرحمن زايدي، 1426هـ - 2005م، مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء، ص 70.

2 - الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، د. أحمد الريسوني، ود. الباروت، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م، ص: 59.

3 - الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن زايدي، 72.

4 - الموافقات، 5 / 169.

5 - الموافقات، 5 / 67.

ب- الاجتهاد في بعده الخاص: وهو البعد الذي ينصب النظر في تحقيقه على "الأشخاص المعينة"¹، نظرا لأن الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينين، وهو اجتهاد لا بد منه في كل زمان ومكان، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّلَاتُ لِلْغُرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوبِهِمْ﴾²، فالفقراء فيهم من لا يملك شيئا ويتحقق فيه اسم الفقر، وفيهم من لا حاجة به ولا فقر، وإن لم يملك نصابا يؤدي عنه الزكاة، وبينهما وسائط تحتاج إلى تحقيق مناط الحكم، كالرجل الذي يكون له شيء من المال ولا سعة له، فينظر في حق هذا الرجل، هل الغالب عليه حكم الفقر، فيأخذ من الزكاة التي فرضها الله على الأغنياء، أو حكم الغنى والسعة، فلا يأخذ منها شيئا.

ج- الاجتهاد في بعده الأخص: وهو الذي ينصب النظر في تحقيقه على ما يتفرد به كل شخص من خصوصيات توجد فيه ولا يشاركه غيره فيها، وهذا النوع عبارة عن: "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل"³، وحتى تكون خالصة من مثل الرياء والسمعة وكل ما من شأنه أن يفسد العمل، أو بعبارة الإمام الشاطبي رحمه الله: «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض»⁴.

ثانيا- النظر في الواقع باعتبار المآلات وفعاليته في تسديد أحكام النازلات:

ومعناه مراعاة مآلات أفعال المكلفين، إذ لا بد للمجتهد والمفتي من اعتبار خصوصيات المكلفين، وخصوصيات أفعالهم، والتبصر بمآلات المستفتين الواقعة والمتوقعة، لأن من علامات المجتهد الراسخ في العلم النظر في المآلات قبل الجواب على السؤالات، ولضبط أصل النظر في المناطات والمآلات الشرعية، تحدث الإمام الشاطبي رحمه الله في موافقاته على خمس قواعد: هي قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة التحفظ في جلب المصالح.

1 - الموافقات، 5 / 17.

2 - التوبة، 60.

3 - الموافقات، 5 / 24 وما بعدها.

4 - الموافقات، 5 / 25.

ويبين الإمام الشاطبي رحمه الله معنى اعتبار المآل بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»¹.

فهذا الأصل ينبنى على أن الفعل يكون مشروعا لما يترتب عليه من مصلحة، ويكون ممنوعا لما يترتب عليه من مفسدة، فعلى المجتهد ألا يحكم على أي فعل من الأفعال على أنه مصلحة أو مفسدة، حتى ينظر إلى ما سيؤول إليه ذلك الفعل، فإذا أداه اجتهاده إلى التوصل إلى معرفة المصلحة، فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل، وبصلاحيته، وإذا أداه اجتهاده إلى التوصل إلى معرفة المفسدة، فإنه يحكم بعدم مشروعيته.

أما القواعد التي تضبط إجراء هذا الأصل فهي «جامعة لطرفين وواسطة، أما الطرفان فيتعلق النظر فيهما بجانب القصدين - قصد الشارع، وقصد المكلف - وأما الواسطة فتتعلق بما يعترض سبيل نيل الحظوظ، واقتناص المصالح إذا حفتها أمور طارئة»²، وبيانها كالآتي:

أ- القواعد المتعلقة بقصد المكلف: قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل

* قاعدة الذرائع: وهي قاعدة ترجع إلى حماية أصل النظر في المآلات الشرعية ومعناها: «التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة»³، وهذا ممنوع شرعا، لتعارض مصلحة الفعل مع المفسدة التي يؤول إليها هذا الفعل، ومعلوم أنه إذا تعارضت المصلحة مع المفسدة، قدم دفع المفسدة على جلب المصلحة، عملا بقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ لأن: «اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»⁴.

1- الموافقات، 5 / 140.

2- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي للدكتور عبد الحميد العلمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ/2001م، ص97.

3- الموافقات، 5 / 144.

4- أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ بلفظ: «إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

* قاعدة الحيل: ومعناها «تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»¹، فمآل هذا العمل هو خرم القواعد الشرعية، لأنه يؤدي إلى التناول على أحكام الشريعة، وجعلها وفق الأهواء الشخصية، وقد مثل لهذه القاعدة بالواهب ماله عند نهاية الحول، تهرباً من أداء الزكاة.

ب- القواعد المتعلقة بقصد الشارع: مراعاة الخلاف، والاستحسان.

* مراعاة الخلاف: هي القاعدة الثالثة التي تتفرع على أصل النظر في مآلات الأفعال، والغرض منها رعاية مصالح المكلفين، ودفع الضرر عنهم، وإقامة العدل بينهم، وهذه القاعدة لها ارتباط وثيق بنفي الخلاف عن الشريعة الإسلامية؛ لأن الشريعة: «كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك»²، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجعوا فيه اختلافاً كثيراً﴾³، وقوله تعالى: ﴿إن تنازعتم في شئ، فردوه إلى الله والرسول﴾⁴، وهو رجوع إلى الأدلة الشرعية.

* قاعدة الاستحسان: وهي قاعدة راجعة إلى مراعاة مصالح المكلفين، فإذا أدى القياس الشرعي إلى مفسدة، عدل عنه إلى الاستحسان الذي مقتضاه: «الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك»⁵، فيعدل عنه إلى الاستحسان، وذلك لرفع الحرج، والضيق، والمشقة، على المكلفين، «فهو ليس بخارج عن الأدلة البتة، لأن الأدلة يقيد بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً، كما في الأدلة السنية مع القرآنية»⁶.

فالاستحسان قاعدة مآلية تظافرت عدة نصوص شرعية على قطعيتها بطريق الاستقراء المفيد للقطع والعمل بها بمجموع نصوص شرعية؛ لأنها تهدف إلى تحصيل المصالح، ودرء المفاسد عن المكلفين، ولا يكون ذلك إلا عن طريق استثناء مواطن الحرج عنهم، حتى تجري الأدلة الشرعية وفق مقاصد الشريعة وغاياتها.

1- الموافقات، 5 / 145.

2- الموافقات، 5 / 85.

3- النساء، 81.

4- النساء، 58.

5- الموافقات، 5 / 196.

6- الاعتصام للإمام الشاطبي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1429هـ- 2008م، 2 / 371.

ج- القاعدة الواسطة: قاعدة التحفظ في جلب المصالح:

وهي قاعدة «واسطة بين القصدين، وخادمة للطرفين»¹، قصد الشارع، وقصد المكلف، ومفادها أن العوارض التي قد تعترض طريق المكلف لا تخرج كليات الشريعة عن أصولها؛ لأنها أصول الدين، وقواعد المصالح، يقول الشاطبي: «الأمر الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا تُرضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ، بحسب الاستطاعة من غير حرج»²، ومثال ذلك طلب العلم إذا اعترض طريقه بعض المناكر يسمعها المسلم أو يراها، فإن هذا لا يمنعه من طلب العلم؛ لأن مصلحة طلب العلم مقدمة على مصلحته في عدم مشاهدة ما لا ييسر.

إن إصدار الفتاوى والأحكام لا يكون سديداً إلا بالنظر في الواقع، والنظر في الواقع يقتضي بالضرورة النظر فيه عبر بُعدين: هما النظر في الحال، والنظر في المآل.

لقد أبان علماؤنا الأفذاذ مجتهدون ومفتون،- في هذا الجانب- بفضل حذاقتهم ونباهتهم عن نبوغ علمي غير مسبوق، يُعلم ذلك من خلال تمكنهم من إصدار فتاوى مناسبة لكل المستجدات التي تطرأ على حياة المجتمع في جوانبها المختلفة وتفصيلها الدقيقة، ومراعاة سياقاتها وحيثياتها، حتى إنهم أوجدوا أجوبة لفتاوى تعالج حيثيات وتفصيل دقيقة، تزرعها بطون أمهات كتب النوازل، نابعة من صميم الواقع، وهذا ما يبين حرص المفتين على رد الأمور إلى نصابها الشرعي، وإصدار فتاوى صائبة، بها تحفظ الحقوق وتصان، ذلك أن معايشة الفقيه لكل الوقائع والمستجدات، جعلته يفتي في نوازل دقيقة وآنية، تمس جوانب مختلفة من حياة أفراد المجتمع، وهذا دليل على حرص الناس على معرفة الحلال والحرام، والوقوف عند حدود الشرع، وعدم التجرؤ عليها، ولعل عناوين كتب النوازل أو عناوين مخطوطات الأسئلة والأجوبة وغيرها التي لازالت حبيسة رفوف المكتبات، تعطي رؤية واضحة عن الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي كان المجتمع يعيشها، كما يعطي صورة عن تمكّن الفقهاء من إيجاد أحكام لكل المستجدات الطارئة، وربما استشراف أحكام لنوازل مستقبلية أو افتراضية.

1- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، 98.

2- الموافقات، 5 / 151.

الرؤية المقاصدية للتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية ابن رشد الحفيد نموذجا

• دة. خديجة بوسبع - بني ملال

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله ومن سار على نهجه واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

إذا كانت - كما ورد في الحديث - «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»¹. فإن الكثير من علماء الإسلام ومفكره قديما وحديثا، قد جسدوا هذا الحديث خير تجسيد؛ ومن هؤلاء محمد بن رشد الحفيد الذي يعد شخصية فريدة من نوعها، فقد جمع بين غزارة العلم وسعة الاطلاع في العلوم الإسلامية، وبين انفتاحه على العلوم الأخرى وتشبعه بها. وكانت الصفة الغالبة على تراثه هي التكامل المعرفي. يتجلى ذلك واضحا في مؤلفاته المتنوعة التي جمعت علومها كثيرة؛ إذ لم يقتصر تحصيله العلوم الشرعية على الفقه والأصول... بل اتسعت ثقافته لتشمل ما كان معروفا في عصره من علوم الطب والفيزياء والمنطق وغيرها.

وقد كان للتكامل المعرفي مقاصد متعددة في حياة ابن رشد؛ إذ جسد نموذجا للانفتاح على الفكر الإنساني، مع إبراز مدى قدرة الحضارات على التواصل والاستفادة من غيرها، علميا. ومن هنا تبرز أهمية هذا البحث في حسن استثمار التواصل للاستفادة من تجارب وخبرات الغير.

ووعيا مني بأهمية هذا التكامل، ارتأيت الكتابة في هذا البحث الموسوم بـ «الرؤية المقاصدية للتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية، ابن رشد الحفيد نموذجا». ضمن خطة بحث اشتملت على مباحث ثلاثة:

1- رواه الترمذي في سننه: بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْفَقْهِ عَلَى الْعِبَادَةِ، رقم (2687)، 4/ 348؛ وقال: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ..

المبحث الأول: التعريف بـ «الرؤية المقاصدية»، «التكامل المعرفي»، «العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية»، «ابن رشد الحفيد».

المبحث الثاني: تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية عند ابن رشد الحفيد.

المبحث الثالث: الرؤية المقاصدية للتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية عند ابن رشد.

المبحث الأول: التعريف بـ «الرؤية المقاصدية»، «التكامل المعرفي»، «العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية»، «ابن رشد الحفيد»

أولاً: مفهوم الرؤية المقاصدية

الرؤية لغة: النَّظَرُ بِالْعَيْنِ وَالْقَلْبِ¹. واصطلاحاً هي: ما يُطمح لتحقيقه وإنجازه².

والمقاصد لغة: جمع مقصد من «الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ. وَالْقَصْدُ: الْعَدْلُ. وَالْقَصْدُ: الْاعْتِمَادُ وَالْأَمُّ. وَالْقَصْدُ: إِيْثَانُ الشَّيْءِ. وَالْقَصْدُ فِي الشَّيْءِ: خِلَافُ الْإِفْرَاطِ، وَهُوَ مَا بَيْنَ الْإِسْرَافِ وَالتَّقْتِيرِ»³.

أما اصطلاحاً فقد عبر عنها ابن عاشور بـ: «الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظّمها. وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها. وكذلك ما يكون من معانٍ من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»⁴.

أما الرؤية المقاصدية فهي الأهداف التي يُطمح لتحقيقها وإنجازها مع مراعاة جلب المصلحة ودرء المفسد.

ثانياً: مفهوم «التكامل المعرفي»

يرجع الجذع اللغوي للتكامل إلى مادة: كَمَلَ الشيء يكْمُلُ كَمَالاً، [ولغة أخرى: كَمَلَ يكْمُلُ فهو كامل في اللغتين]. والكَمَالُ: التمام الذي يجزأ منه أجزاءؤه، تقول: لك نصفه وبعضه وكَمَالُهُ. وأكملتُ الشيء: أجملته وأتممته⁵.

1- ابن منظور، لسان العرب، 14 / 291.

2- إسلام غنيمات، «ما هي الرؤية؟»، موضوع. كوم: آخر تحديث: 13:16، 7 فبراير 2019 م. <https://mawdoo3.com>

3- ابن منظور، لسان العرب، 3 / 353-354.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2 / 21.

5- الفراهيدي، العين، 5 / 378.

ومن معاني التكامل التمام بعد التجزئة، والكمال والإجمال واتحاد الأجزاء المتفرقة والتشارك، كما يطلق على التدرج في الإكمال.

وأما المعرفة: فجذرها اللغوي مأخوذ من مادة عرف. فهي مرادفة للعلم عند عدد من العلماء، حيث جاءت تعريفاتهم صريحة في ذلك، ومنهم ابن منظور الذي قال: عرف: العِرْفَانُ: العلم، عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفَةً وَعِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً وَالْعَرِيفُ وَالْعَارِفُ بِمَعْنَى مِثْلِ عَلِيمٍ وَعَالِمٍ¹.

لكن الراغب الأصفهاني يرى أن بين المعرفة والعلم عمومًا وخصوصًا. فقد قال: المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، فهي أخص من العلم، ويضاده الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله، ولا يقال: يعلم الله متعديًا إلى مفعول واحد، لما كان معرفة البشر لله تعالى هي تدبر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكير².

أما المعرفة اصطلاحًا فهي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف³.

مما سبق يمكن استخلاص التعريف الاصطلاحي للتكامل المعرفي باعتباره إتمام العلوم المتفرقة بعضها ببعض. وهناك من عرفه بـ: «تكامل مصادر المعرفة، وهما الوحي والوجود، وتكامل أدوات المعرفة، وهما العقل والحس، وتكامل مصادر المعرفة وأدواتها، وعليه؛ فاستمداد المعرفة من الوحي يتطلب عمل كل من العقل والحس معًا، واستمداد المعرفة من الوجود يتطلب عمل كل من العقل والحس معًا»⁴.

ويطلق التكامل المعرفي أيضًا على النظرة الشمولية التي يمتلكها بعض العلماء حول علوم ومعارف متعددة، كما هو الحال مع ابن رشد الحفيد.

ثالثًا: مفهوم «العلوم الشرعية» و«العلوم الإنسانية»

العلم الشرعي هو: «ما صدر عن الشرع أو يتوقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجوب؛ كعلم الكلام، أو توقف كمال؛ كعلم العربية والمنطق»⁵.

1- ابن منظور، لسان العرب، 9 / 236. وكذلك مرتضى الزبيدي: تاج العروس، 24 / 133.

2- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 561.

3- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، 1 / 221.

4- فتحي حسن ملكاوي، «مفاهيم في التكامل المعرفي»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 60، ص 34-35.

5- أحمد بن محمد بن حجر، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص. 573.

أما العلوم الإنسانية هي: «مجموع العلوم والدراسات، التي تتعلق بالإنسان ونشاطه المتميز عن سائر الكائنات»¹.

رابعاً: التعريف بابن رشد الحفيد

هو محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد الشهير بابن رشد الحفيد (595-520هـ/ 1198-1126م)، ولد في قرطبة بالأندلس، من أسرة عرفت بالعلم والجاه. وتوفي في مراكش.

درس ابن رشد الكلام، والفقه، والشعر، والطب، والرياضيات، والفلك، والفلسفة، قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحد عام 1182م، فعينه طبيباً له، ثم قاضياً في قرطبة، وتولى ابن رشد منصب القضاء في إشبيلية، وأقبل على شرح آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، وبعد ذلك بنحو عشر سنوات ألحق بالبلات المراكشي، كطبيب الخليفة الخاص².

فأقل ما يقال عن ابن رشد الحفيد أنه كان عالماً موسوعياً، جمع العلوم الدينية والعلوم الإنسانية والكونية، كالفقه، والأصول، والطب، والمنطق وغيرها.

المبحث الثاني: تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية عند ابن رشد.

المطلب الأول: التكامل المعرفي في التكوين الفكري لابن رشد الحفيد.

تقدم الكلام أن ابن رشد يعد من العلماء المسلمين الذين كانوا على اطلاع واسع بعلوم متعددة، فقد: «كان فيلسوفاً حكيماً، ومتكلماً مسلماً، وفقهياً مالكياً، وقاضياً للقضاة، وطبيباً عظيماً، وأديباً ولغوياً، أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم، وترك آثاراً خالدة، تشهد على التخصص العميق مع الموسوعية التي أحاطت بكل هذه الميادين.. فله في علم الكلام: «منهج الأدلة في عقائد الملة»، وفي المنهج: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وفي الفقه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وفي اللغة والأدب والنحو: «تلخيص كتاب الشعر»، و«الضروري في النحو»، وله في الطب أكثر من عشرين كتاباً، أشهرها كتاب «الكليات»، أما في الفلسفة فله من الشروح والتأليف ما يزيد عن التسعين كتاباً»³.

1- صلاح قنصوة، الموسوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث، ص 5.

2- عمر رشدي، «نماذج التكامل المعرفي عند علماء المسلمين»، موقع عربي 21، الأحد، 23 أكتوبر 2016م، 05:13م، يوم التصفح: <https://arabi21.com/story/955493> / بتصرف / 04 ذو القعدة 1442هـ،

3- محمد عمارة: «ابن رشد بين الغرب والإسلام»، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، 10 نوفمبر 1997م. <https://almuslimalmuaser.org/1997/11/10/d8/a7>

لقد استطاع ابن رشد المزاجية بين العلوم الدينية، والعلوم الإنسانية، والكونية، وألف فيها كتباً تعتبر مثلاً يقتدى به في التكامل المعرفي، فلم يكتف بالعلوم الشرعية، بل نهل من علوم عديدة كالطب، والفلك والفيزياء وغيرها.

المطلب الثاني: التكامل المعرفي بين علم أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة

استطاع ابن رشد الجمع بين علوم كثيرة، مثل الجمع بين علم الكلام وعلم أصول الفقه؛ وذلك بغرض بناء القواعد، وتشديد الضوابط، وصناعة الاستدلالات، وتركيب البراهين.

وهذه الخاصية التي تميز بها علم أصول الفقه تبين مدى قدرته على التكامل مع غيره من العلوم، فجمع بين العلوم المنقولة والمعقولة، قال السبكي: «فإن قلت: قد عظمت أصول الفقه، وهل هو إلا بُدٌّ جُمِعَت من علوم متفرقة؛ نبذة من النحو، ... ونبذة من علم الكلام، وهي الكلام في الحسن والقيح، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه... ونبذة من اللغة... ونبذة من علم الحديث... والعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في الإحاطة بها، لم يبقَ من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، وهو من أصول الدين أيضاً، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه، فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً، بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئاً يسيراً»¹.

والملاحظ مما سبق أن الأصولي يلزمه الإلمام بعلوم كثيرة، كالنحو، والفقه، واللغة، وعلم الكلام، فجميعها تنتمي إلى حقل دلالي واحد.

ويشترك علم أصول الفقه مع علم الكلام في كونهما من العلوم المستحدثة، لأنهما لم يكونا عند القدماء، فعلم أصول الفقه كما اعتبره ابن خلدون من العلوم المستحدثة في الملة، حيث لم يكن المتقدمون في حاجة إليه... وإنما نشأت الحاجة إليه بعد فساد الألسنة، واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى... وهو علم منهجي كاشف لطرق الاستدلال، ومسدد لفهم النصوص الشرعية، فهو يعكس مدى اشتغال علماء الإسلام بالمسألة المنهجية في العلوم، وعنايتهم البالغة بالعلوم في مستواها المنهجي، حيث كان لكل علم منهجه الخاص به، المميز له²... والأمر نفسه بالنسبة لعلم الكلام، فهو أيضاً من العلوم التي جسدت مشاغل الحضارة الإسلامية في تفاعلها مع الحضارات الأخرى... وهو من العلوم المتأخرة في النشأة، كما قال الفارابي في كتابه الحروف، لأن الحاجة إلى الدفاع عن العقائد في وجه الخصوم،

1 - علي بن عبد الكافي السبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج، 1 / 7.

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 32.

لم تكن قائمة في بداية الإسلام، وإنما نشأت الحاجة إليه بعد امتزاج حضارة الإسلام مع الحضارات الأخرى، وبعد أن تداخلت الحضارة الإسلامية بغيرها من الحضارات والثقافات الأخرى، التي حملت كثيرا من عقائدها، وثقافتها، وأفكارها إلى الحضارة الإسلامية...¹.

وإلى جانب استفادة علم أصول الفقه من العلوم الأخرى، فإنه انفتح على علوم كثيرة واستفاد منها، الأمر الذي شجع بعض مفكري الإسلام وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي، على توظيف بعض الآليات البرهانية في سياقات متنوعة، كان على رأسها علم أصول الفقه؛ حيث سعى إلى تقريبها من التداول الإسلامي، وتكييفها لتنسجم مع قواعد المجال الأصلي. وتعدُّ المقدمة المنطقية التي صدر بها كتابه المستصفى مرحلة فاصلة في تاريخ علم أصول الفقه، وتنبهها واضحا على تكامل العلوم التراثية الأصلية مع العلوم المنقولة.

لكن ابن رشد الحفيد استدرك عليه إدراج المنطق في الأصول، وعدّه إقحاما وفضولا يجب تخليص أصول الفقه منه؛ وذلك حينما حذف من كتابه: الضروري في أصول الفقه²، الذي لخص فيه المستصفى - المقدمة المنطقية، وتلك إشارة خفية منه أن المنطق لا يصلح إلا للعلوم البرهانية، أما العلوم الشرعية فالأليق بها سلوك المسالك الخطابية والجدلية³.

وخير دليل على التكامل بين العلوم الإسلامية وغيرها، السعي الحثيث لابن رشد في التوفيق بين المنقول والمعقول، وبين الحكمة والشريعة.

ومن نماذج التكامل بين علم الكلام وأصول الفقه والمناظرة، واستفادتها من بعضها انتقال المفاهيم؛ كمفهوم العلة التي اعتبرت من أبرز الإشكالات التي أثرت ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية في سياق التناظر الكلامي بين علماء المسلمين.

1 - «التداخلية في العلوم الإسلامية»: مقدمات أولية، ضياء 17104 / <https://diae.net/17104>

2 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى.

3 - بلال شيبوب، «التكامل المعرفي بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال المفاهيم الرحالة (مفهوم العلة أنموذجا)»، شباب التفاهم، 08 نوفمبر 2020 م، <https://shababtafahom.com/post/1885>

المبحث الثالث: الرؤية المقاصدية للتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية عند ابن رشد الحفيد

المطلب الأول: مقصدية الانفتاح على الثقافات الأخرى.

لقد أيقن ابن رشد أن الدين الإسلامي دين شمولي، يدعو إلى العلم الدنيوي والأخروي على حد سواء، وأن العالم المسلم لا يتأتى له إدراك كُنْه مراد الله، والدفاع عن دينه، والدعوة إليه، وإقناع الناس به، إلا بإدراك مفاتيح شتى العلوم¹.

فكونية المعرفة لا يمكن تركزها في شعب دون آخر، ولا يمكن تحصيلها إلا بالانفتاح على المخالف والاستفادة من علومه. لقد اعتبر ابن رشد الانفتاح والنظر في كتب القدماء واجبا بالشرع، «إذ كان مغزاهم في كتبهم، ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين، أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»². فلا ينبغي رفض العلوم فقط لأنها من المخالف، مادامت لا تتعارض مع شرائع الدين.

وإجمالا فإن ابن رشد يجسد أحد جسور الانفتاح والتواصل مع العلوم الأخرى.

المطلب الثاني: الرؤية المقاصدية للاتصال بين العقل والنقل/ الحكمة والشرعية عند ابن رشد.

إذا كان ابن رشد يرى أن النظر العقلي واجب بالشرع، وأنه يوصل إلى ما وصل إليه الكتاب من معرفة الخالق سبحانه. فإن: "فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فيبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه.

1- يوسف الكّلام، مشروع التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية، دراسة تحليلية تقويمية لتجربة مؤسسة دار الحديث الحسنية، في كتاب: رائد جميل عكاشة، 1433هـ- 2012م، التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، ص 376-377 بتصرف.

2- ابن رشد، فصل المقال، م س، ص 28-29.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾¹. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ؟﴾² وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات»³.

ويبرر ابن رشد هذا التوافق بين العقل والنقل؛ أن الغاية منهما معا هي الوصول إلى الحقيقة، سواء عن طريق الرسالة الخاتمة أو عن طريق الحكمة التي هي «الإصابة في غير النبوة»⁴ أي الصواب الذي يصل إليه العقل البشري، بصرف النظر عن دين صاحبه، واتجاه مذهبه - على الحكمة التي نزل بها الكتاب العزيز - أي الإصابات التي جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة فيما اتفق فيه العقل والنقل كان هو الحكمة بإطلاق؛ لأنها هدايتان من الخالق الواحد الذي أنزل الكتاب والحكمة لهداية خليفته الإنسان»⁵.

لذا فقد انتهت رؤية ابن رشد المقاصدية إلى: «أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة لها»⁶. فلا تعارض عنده بينهما، ووقوع التعارض إنما يرجع في نظره إلى أن الصواب «كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور، فأما وقد وقع التصريح، فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وكذلك يعرف الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل أحد من الفريقين، أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة، ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة، هو رأي: إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها... ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأي في الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعرف أن السبب في ذلك، أنه لم يُحيط علماً بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني (فصل المقال) في موافقة الحكمة للشريعة»⁷.

وإجمالاً فإن ابن رشد استطاع تحقيق التكامل بين العقل والنقل وبين الشريعة والحكمة، فكلاهما يؤدي إلى التأكيد على وجود الخالق ووحدانيته، سواء عن طريق الوحي وبالنظر العقلي أيضاً.

1 - سورة الحشر، الآية 2.

2 - سورة الأعراف، الآية 185.

3 - المصدر السابق، 1 / 22.

4 - رواه البخاري في صحيحه: بَابُ ذِكْرِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، رقم: 3756، 5 / 27.

5 - محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام، 10 / 11 / 1997، <https://almuslimalmuaser.org>

6 ابن رشد، فصل المقال، م س، ص 66-67.

7 - نفسه، ص. 152 - 153.

المطلب الثالث: الرؤية المقاصدية لابن رشد في البناء الحضاري الاستخلافي

يعد ابن رشد أحد العلماء الموسوعيين، وهو من الذين استفادت منهم الحضارة الغربية، وأقامت نهضتها على أكتافهم؛ لأنه يجسد إحدى صور تكامل جهود العلماء في الأجيال المختلفة؛ إذ يبنى كل جيل علمه على خبرة الجيل الذي سبقه، حتى إنه ليصعب تصور تحقيق إنجازات جيل لاحق إذا لم يعتمد على إنجازات الجيل السابق، وكذلك الأمر في تكامل جهود الشعوب والأمم؛ ونخبرنا التاريخ أن حضارة أمة أمة كانت في الغالب نتيجة التفاعل والاستيعاب الثقافي والحضاري من الأمم الأخرى المعاصرة لها أو السابقة عليها.

نستخلص مما سبق أن ابن رشد قد أسهم في بناء الفكر الإنساني، وفي البناء العمراني، فقد كان جسرا للتلاقح العلوم والحضارات.

المطلب الرابع: مراعاة تنزيل القيم الإنسانية بين المسلمين والمخالفين.

أولاً: العدل

أولى الإسلام عناية فائقة بالقيم، ودعا إلى إقامتها على كل إنسان دون تفریق بين المسلمين والمخالفين لهم. ومن هذه القيم التي حث عليها القرآن الكريم والسنة النبوية قيمة العدل، حيث تعددت النصوص التي ترغب فيها، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا فَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْصِ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُفُوسِهِمْ عَلَىٰ أَلْسِنَتِكُمْ، أَعْمَلُوا، أَعْمَلُوا، هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾¹.

وقد رأى ابن رشد في معرض تقديره لحق الاختلاف، والعدل في التعامل مع المخالف، والنظر فيما لديه من مواقف مخالفة مع مبادئ وقيم الدين الإسلامي، عدم التسرع في الحكم على المخالف في غياب مراعاة إطاره المرجعي وخصوصياته، لذا ينبغي إيجاد تبريرات له كما يجدها لنفسه يقول: «ومن العدل كما يقول الحكيم أرسطو- أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه» لذلك «ينبغي لمن أثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً- عند الخصم- ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه»².

1- سورة المائدة: الآية 9.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص 80. بتصرف.

يقر ابن رشد بمبدأ الاختلاف وإعطاء المخالف الحق في الرأي، ومحاولة تفهمه بما يتوافق مع قناعته. ورغم أنه وغيره من علماء الإسلام قد تعرضوا لبعض المخالفات، فهو يرى أن من باب العدل في التعامل مع المخالف، ألا يضع العالم أمام عينه إلا اتباع الحق فأينما وجده فهو أحق به «وقد أدرك علماء الإسلام قديماً هذه الرؤية الشاملة التي قررها القرآن الكريم، وأدركوا أيضاً أن أساس التكامل العلمي كامن في «بنية الإسلام ونصه الأول القرآن الكريم، الذي اعترف بإمكانية إعادة تشكّل الوعي الإنساني، وفق رؤية تحقق انسجاماً وتكاملاً بين مختلف أنشطة الإنسان الروحية والمادية الفردية والجماعية، والدينية والدينية، ومن ثم يتحقق التكامل بين معارفه وعلومه المختلفة، خاصة في ضوء تلك القيمة الكبرى التي تسلمها علماء الإسلام من القرآن الكريم، ألا وهي قيمة الحق التي يعلي القرآن من شأنها، وهي التي عمل على إبرازها في الوجود وفي العلم وفي المعرفة، فصار الحق هدف العلماء، كما صارت منهجية الوصول إلى ذلك الحق محط عنايتهم.¹ لذلك فهو يقول: إن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»².

ومن العدالة عند ابن رشد أيضاً شكر المخالف عند موافقته للحق، والتماس العذر له عند معارضته، يقول: «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»³.

ثانياً: التعاون والتضامن

يرى ابن رشد أنه لا بد من التعاون وتضافر الجهود للاستفادة من بعضنا البعض للوصول إلى أفضل النتائج، كما يرى أنه لا يوجد مبرر للاكتفاء بالذات دون مساعدة الآخر بسبب دعوى فساد كل ما يأتي من المخالف.

وإجمالاً فابن رشد جسد نموذجاً رائعاً في الانفتاح على مختلف العلوم، مستفيداً من دعوة الإسلام إلى التعارف والتعاون والحث على العدل في التعامل مع المخالفين خدمة للإسلام والمسلمين، والحمد لله رب العالمين.

1- عبد المجيد الصغير، إشكالية مفهوم التكامل المعرفي في الإسلام: بنيتها وتشكلها، ندوة التكامل المعرفي في الإسلام، المغرب، دار الحديث الحسنية. / انظر إلى: التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، ص 380.

2- ابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص 150.

3- ابن رشد، فصل المقال، م س، 1 / 28.

البعد المقاصدي لقاعدة الغرم بالغرم في ضوء فقه المعاملات المالية عند المالكية

● ذ. سعيد البعزاوي - فاس

تعتبر قاعدة "الغرم بالغرم"، قاعدة جامعة ضابطة لكثير من الفروع والجزئيات الفقهية، في مباحث المعاملات المالية؛ كالبيع والإجارة والشركات والشفعة والقرض والقراض وغيرها، وهي تمثل معيارا شرعيا يحتكم إليه عند محاكمة المعاملات المالية المعاصرة، كما أنها قاعدة مالية استثمارية معتبرة في الفقه الإسلامي عموما والفقه المالكي خصوصا، ومقتضاها أن من ينال نفع شيء يجب عليه أن يتحمل الضرر الناتج عن ذلك الشيء، أو أن التكاليف والخسارة التي تحصل في المعاملة تكون على من يستفيد منها شرعا، فكما أن المالك يختص بالغرم ولا يشاركه فيه أحد، فكذلك يتحمل الغرم ولا يتحملة معه أحد، وهذا معنى قولهم "الغرم مجبور بالغرم".

وبالنسبة لعقود المشاركات فهي تقوم على أساس الاستعداد للمشاركة في الربح إن كان هناك ربح، والخسارة إن كانت هناك خسارة.

ومن هنا أصبحت هذه القاعدة كلية شرعية مستقرة، تقرر العدل في المعاملات، من جهة أن من ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره، إذ لا يصح أن يضمن إنسان لنفسه مغنا ويلقي الغرم على عاتق غيره، فلو تعاقد فرد مع غيره على أن يكون الربح له دون أن يتحمل أية خسارة، عد ذلك مخالفا لمضمون القاعدة، ولمقصد العدل في الأموال.

وهذه الورقات محاولة لاستجلاء أثر هذه القاعدة في تحقيق المقاصد الشرعية الخاصة بالتصرفات المالية التي أجملها العلامة الطاهر بن عاشور في خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها¹. غير أنني سأكتفي بتسليط الضوء على ثلاثة مقاصد، وهي حفظها، والعدل فيها، وتداولها؛ باعتبار أن وضوح الأموال وثباتها هو من تمام حفظها، لأن أصل منع أكل المال بالباطل الذي هو قاعدة

1- مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، (دار النفائس للنشر والتوزيع الأردن، الطبعة الثانية 1432 هـ / 2011 م). ص: 464.

حفظ الأموال في الشريعة الإسلامية، يتضمن ضمان وضوحها وثباتها، وسأخصص لكل مقصد محورا خاصا أركز فيه على معناه العام وأصله الشرعي، مع الإشارة إلى جملة من التشريعات التي وضعتها الشريعة الإسلامية لتحقيق تلك المقاصد، ثم أختتم المحور بإبراز دور قاعدة الغنم بالغرم في تحقيقه.

المحور الأول: مقصد حفظ المال وأثر قاعدة الغنم بالغرم في تحقيقه.

حفظ المال مقصد شرعي أساسي، لأن الشريعة جعلت من المال كلية من الكليات الخمس المنصوص على أهميتها وصيانتها، يقول ابن عاشور: "أما حفظ المال فأصله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾¹، وقوله ﷺ: (إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا) ...² وكل ذلك تنويه بشأن حفظ المال وحافظه، وعظم إثم المعتدي عليه"³، وقد أكد المفسرون على أن منع أكل المال بالباطل هو أصل عظيم في حرمة الأموال ووجوب حفظها⁴، يقول الإمام القرطبي المالكي: "ومما يدل على حفظ الأموال ومراعاتها إباحة القتال دونها وعليها"⁵. وقال أيضا عند تفسيره لآية المداينة: لما أمر الله تعالى بالكتب والإشهاد وأخذ الرهان، كان ذلك نصا قاطعا على مراعاة حفظ الأموال وتنميتها"⁶.

ومن هنا يعتبر أصل منع أكل المال بالباطل قاعدة أساسية في حفظ الأموال، لأن المعاملات المالية في الإسلام قائمة على العدل والرضا، فكان منع أكل المال بالباطل قاعدة أساسية من قواعد المعاملات، وأساسا مهما في المعاوزات، فالنهي في الآية السابقة عام في كل أكل، وفي جميع الأموال⁷، كما أن النهي عن أكل المال بالباطل جاء متقدما على النهي عن قتل الأنفس في نفس الآية، مع أن الثاني أخطر، مما دل على أهمية حرمة الأموال لكونها قوام الحياة، وهي أساس المعاش؛ إذ لا حياة بغير مال، وبذلك جاءت الدعوة إلى المحافظة على الأموال مقدمة على الدعوة إلى المحافظة على الأنفس، كما أنه من جهة أخرى، لما كان المخاطبون في الآية قريبي عهد بالجاهلية، كان أكل المال بالباطل أسهل عليهم،

1- سورة النساء، الآية 29.

2- صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م)، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم 1739؛ وصحيح الإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م)، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم 2218.

3- مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص: 473.

4- تفسير التحرير والتنوير، لسماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م)، 24/5.

5- الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وأي القرآن، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م)، 4/485.

6- نفسه، 4/480.

7- ينظر الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، 3/223؛ والتحرير والتنوير، لابن عاشور، 1/189.

وهم أشد استخفافا به منهم بقتل الأنفس، لأنه غالبا ما كان هذا الأكل في مواطن الضعف كالنساء واليتامى وغيرهما.¹

وقد اعتنى الشارع الحكيم عناية خاصة بوضع قواعد وضوابط حاكمة ومنظمة لمجمل المعاملات المالية، وأساليبها المتنوعة، بما يضمن المحافظة على الأموال، وإبعاده عن كل ما يؤدي إلى الاعتداء على أصلها، وخدمة لهذا المقصد شرعت الشريعة جملة من التشريعات تهدف في مجموعها إلى حفظ المال من جهة الوجود، كإيجاب السعي لتحصيل الأموال بطرق شرعية، وإيجاب الزكاة، وتشريع العقود والمعاملات، والعدل في قسمة الأموال العامة، والنهي عن إضاعتها، والدعوة إلى الإنفاق المعتدل، وتشريع إجراءات توثيق العقود المالية وغيرها، أو من جهة عدم، كتحریم الإسراف، والتبذير، وتحريم السرقة، والحراية والقمار، والميسر، والنهي عن جميع أنواع التعدي على الأموال وغير ذلك من التشريعات.

وإذا كان التشريع الإسلامي حرم كل صور أكل المال بالباطل، فإنه رام بذلك ربط كل زيادة للمال ونمائه بشرط الاستعداد لتحمل المغارم إلى جانب بذل الجهد، فالإسلام في منعه كل صور أكل المال بالباطل؛ إنما حرص على حفظ هذا المال وصيانتته بأن يكون طاهرا، والطهارة أول شرط في الثمن والمثمن عند المالكية، قال الشيخ خليل: "وَشَرِطَ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ طَهَارَةٌ"² احترازا من النجاسة الحسية والمعنوية، وطهارته المعنوية تكون باكتسابه بالطرق المشروعة، عن طريق التجارات وكل الاستثمارات القائمة على تحمل كل طرف المسؤولية وفقا للقاعدة المقررة بأن: "الغنم في مقابل الغرم" لأن المال إذا وصل إلى صاحبه بالطريق المشروع، فإن الإسلام قد ضمن حرمة، وذلك من خلال محافظته على الملكية الفردية، ودفع كل اعتداء عليها، طالما اكتسبها صاحبها من طريق الحلال، متحملا لكامل مسؤولياته، غير آكل فيها للمال بالباطل.

وبذلك كانت كل صور تحريم أكل المال بالباطل القائمة على الاستغلال والظلم وعدم تحمل الأعباء والخسائر، مما يغيب مقصدي العدل والتداول في الأموال، فضلا عما تؤدي إليه من إخلال بمقصد حفظ المال، لأنها من وسائل الاعتداء عليه.

1- ينظر التحرير والتنوير، لابن عاشور، 5 / 24.

2- مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس، للشيخ خليل بن إسحاق المالكي، (دار المدار الإسلامي الطبعة الثانية، 2004م) ص: 148.

المحور الثاني: مقصد التداول والرواج وأثر قاعدة الغنم بالغرم في تحقيقه

إن المقصود من التداول المالي هو دورانه بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق.¹ وذلك باعتماد الطرق والسبل التي تسمح برواجه بين الناس، فرواج الأموال أو تداولها هو بنفس المعنى، وتغليب مصطلح التداول على الرواج، باعتبار أن التداول هو المصطلح المعتمد في التعبير القرآني، فضلا عن أن الرواج هو ما يؤول إليه المال بعد تداوله.

وقد أكد القرآن الكريم على سنة التداول في قوله سبحانه: ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ حُلُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾²، مما ينبّه على خطر المال ووظيفته الأساسية في الحياة، وعليه كان لا بد من تنظيم المعاملات المالية وفق منهج يحول دون جعل المال دُولةً بين فئة محددة في المجتمع، ولعل تشريعات الإسلام لتحقيق ذلك أكثر من أن تحصى، فقد شرع الشارع الحكيم من الأحكام والتشريعات ما يكفل تحقق هذا المقصد، ودوام تدفق المال إلى كل أفراد المجتمع، وعدم بقائه دُولةً بين فئة منهم، وفي أهمية هذا المقصد يقول ابن عاشور: ”ولا تجد شريعة ظهرت ولا دعاة خير دعوا، إلا وهم يجعلون لتحويل أفراد الأمة حظا من الأموال التي بين أيدي أهل الثروة، وموضعا عظيما من تشريعهم أو دعوتهم، إلا أنهم في ذلك متفاوتون بين مقارب ومقصر أو آمل ومدبر، غير أنك لا تجد شريعة سددت السهم لهذا الغرض، وعرفت كيف تفرق بين المستحب والمفترض مثل هذه الشريعة المباركة، فإنها قد تصرف في نظام الثروة العامة تصرفا عجيبا، أقامته على قاعدة توزيع الثروة بين أفراد الأمة، ... ثم أشارت إلى أن من مقاصدها ألا تبقى الأموال متنقلة في جهة واحدة، أو عائلة، أو قبيلة، من الأمة، بل المقصد دورانها“.³

وتحقيقا لهذا المقصد شرع نظام الزكاة والنفقات الواجبة، ونظام الإرث وتوزيعه، وتنظيم عقود المعاملات، وتغليب جانب المصلحة فيها وتسهيلها قدر الإمكان، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: ”وتسيلا للرواج شرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر، مثل المغارسة، والسلم، والمزارعة، والقراض، حتى عدّها بعض علمائنا رخصا 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 مخالفا للحكم المشروع“.⁴

1- مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص: 464.

2- سورة الحشر، الآية 07.

3- التحرير والتنوير، لابن عاشور، 3 / 44-45.

4- مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص: 465.

ولم تكتف الشريعة بجملة التشريعات السابقة تحقيقاً لمقصد التداول، بل نهت عن جملة من المعاملات التي تمنع تحقيق هذا المقصد، بإبقاء المال دُولَةً بين فئة محددة من الأفراد، مما يعطل المال عن أداء وظيفته الطبيعية، كتحریم الربا، والاكتناز، والاحتكار، والميسر، والنهي عن جعل المال دُولَةً بين أيدي فئة من الناس.

وقد استثنى المالكية بعض العقود من قاعدة الغرر باستنادهم إلى الضرورة ودفع الحاجة، كما هو الشأن في المزارعة، والمغارسة، والمساواة، قال الصاوي في معرض الاستدلال على مشروعية المساواة: "هي مستثناة من أصول أربعة، كل واحد منها يدل على المنع:

الأول: الإجارة بمجهول، لأن نصف الثمرة مثلاً مجهول؛

الثاني: المخابرة وهي كراء الأرض بما يخرج منها؛

الثالث: بيع الثمرة قبل بدو صلاحها بل قبل وجودها؛

الرابع: الغرر لأن العامل لا يدري أتسلم الثمرة أم لا.

وبعضهم زاد بيع الطعام بالطعام نسيئة، إذا كان العامل يغرم طعام الدواب والأجراء؛ لأنه يأخذ عن ذلك الطعام طعاماً بعد مدة. والدين بالدين، لأن المنافع والثمار كلاهما غير مقبوض، فتكون مستثناة من أصول ستة، والأصل فيها معاملة النبي - ﷺ - أهل خيبر¹، ولداعية الضرورة إلى ذلك². وحكمة مشروعيتها دفع الحاجة كما في لباب اللباب³.

فواضح من هذا الاستدلال المستند على مبدأ الضرورة ودفع الحاجة إلى جانب الأدلة الأخرى؛ حضور البعد المقاصدي عند فقهاء المالكية عند تقريرهم للأحكام الشرعية، وفي المثال المتقدم نلاحظ أن الحكم يتضمن رحمة الله بالعباد، أن جعل الناس في سعة في معاملاتهم التي يحتاجون إليها، إقراراً بأهمية تنويع وسائل الكسب الحلال، ومنها المزارعة، والمساواة، والمغارسة، وغيرها من العقود المستثناة من قاعدة الغرر؛ فإنها تصح للحاجة، وهي أن الأرض تبقى معطلة، ويقل الشجر، وتغلو أسعار الثمار، ويكثر طلبه، ولا تسد إلا بخدمة الأرض بالزرع والغرس إذا عجز عنها أصحابها، أو ضعفوا، وكان في

1- أخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأحمد والدارمي عن ابن عمر: أن النبي - ﷺ - عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع.

2- بلغة السالك لأقرب المسالك، المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوقي الشهير بالصاوي المالكي، (دار المعارف، دت، دط)، 3، 711.

3- لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، للإمام القاضي أبي عبد الله البكري القفصي، دراسة وتحقيق الأستاذ محمد المدني والأستاذ الحبيب بن طاهر (دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، حكومة دبي، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م) ص: 611.

المجتمع من لا أرض لهم وهم في حاجة إلى الغرس، ففي أعمال الأرض بدفعها لهم وفق ضوابط شرعية لغرسها وإعمارها منفعة لهم وللمجتمع بالتقليل من العطالة والفقر، وهو أولى من إهمالها.

ومن هنا فإن قاعدة الغنم بالغرم تقصد إلى عدم تجميع الأموال في يد طبقة معينة، حيث يجد أصحاب رؤوس الأموال الطريق إلى استثمار أموالهم مهما كانت قيمتها ولو قليلة، كما يجد أصحاب العمل والكفاءات مجالا لاختبار قدراتهم وجهودهم، ويحصل كل منهما على عائده وفقا لقاعدة الغنم بالغرم، وعليه تزول الطبقية وسيطرة أصحاب رؤوس الأموال على الأرباح والمكاسب على حساب العمال، كما يمتنع معه تكدس الأموال وتجميدها في يد فئة معينة، لأن من شأن نظام المشاركات الذي شرعته الشريعة الإسلامية قائما على تقاسم المغارم والمغانم أن يؤدي إلى تجمع مدخرات الأفراد مهما قلّت، وتوجيهها نحو الاستثمار الذي يعد الطريق الطبيعي لدوران الأموال وانتفاع الأمة منها.

كما يضمن أسلوب المشاركة القائم على قاعدة الغنم بالغرم توزيعا عادلا للعوائد، مما يضمن عدم تراكم الثروة تراكما مخلا، ويحول دون إهدار الطاقات الإنتاجية، يقول ابن عاشور: "ولما آلت مساعي إدارة الأموال ورواجها واستثمارها إلى استعمالها لزيادة الإنتاج وتوفير الثروة، وكان ذلك يعتمد جانب المال وجانب العمل به؛ انقسم الناس بحسب ذلك إلى قسمين: قسم أرباب أموال، وقسم أهل أعمال، والأكثر أن من له أهلية للكون في أحد القسمين، لا تكون له أهلية للكون في القسم الآخر، من أجل ذلك لم يكن بد من الخلطة بين أهل القسمين ليستقيم نظام اقتصاد الأمة، من هنا نشأت صور العقود بين أرباب الأموال وبين العاملين بها، عقود تعتمد الشركة بين أهل أحد القسمين وبين أهل القسم الآخر، مثل المزارعة والمغارسة والمساواة..."¹

ومما يربط القاعدة بمقصد التداول، هو أن تشريع العقود، معاوضات كانت أو تبرعات، كان بغرض ضمان نقل الحقوق المالية وتبادلها، وقد ضبطت الشريعة الإسلامية عقود المعاوضات خاصة بجملة من الضوابط، على رأسها خلو هذه العقود من الغرر والجهالة والاستغلال، ولعل من أشد صور الاستغلال هو التملص من تحمل المخاطر باستهداف مزايا العائد دون تبعاته، ذلك أن الإسلام يربط المزايا والعوائد بالتبعات، وفقا لقاعدة الغنم بالغرم، فكان كل خروج عن هذه القاعدة هو خروج عن نطاق ضوابط العقود.²

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الثانية، (د.ت)، ص: 203-202.
2- «الأسس الشرعية للنشاط الاقتصادي»، لمحمد الحبيب التجكاني، من وقائع ندوة البنوك الإسلامية ودورها في تنمية اقتصاديات المغرب العربي، (البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الندوة 34 المنعقدة بمدينة المحمدية خلال الفترة من 25 إلى 29 من ذي القعدة 1410 هـ؛ الموافق لـ 18-22 من يونيو 1990م)، ص: 37-41.

المحور الثالث: مقصد العدل في الأموال وأثر قاعدة الغنم بالغرم في تحقيقه.

العدل؛ ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، كما يطلق العدل على المساواة في المكافأة¹، وهو مشتق من المعادلة بين شيئين، فهو يقتضي شيئاً ثالثاً وسطاً بين طرفين؛ لذلك كان اسم الوسط يستعمل في كلام العرب مرادفاً لمعنى العدل²، وعرف العدل بأنه: تمكين صاحب الحق من حقه بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلاً³.

ويعتبر العدل وإرساء قواعده بين أفراد الأمة من أهم المبادئ التي سعت إليها الشريعة الإسلامية، حفاظاً على الأنفس والأموال من الظلم والعدوان، إذ أوجبت عدل الأفراد فيما بينهم، ومنعت الظلم فيما بينهم، كأصل عام يحكم جميع معاملاتهم، مالية كانت كالبيع والإيجارات والشركات وغيرها، أو شخصية، كالنكاح والنفقات وغيرها، وذلك أن العدل أساس المعاملات بين الناس، وخاصة المالية منها؛ إذ العقود كلها في الشريعة الإسلامية قائمة على العدل، من حيث توزيع الحقوق والالتزامات بين المتعاملين، فمبدأ العدل والتعادل أساس في التبادل، سواء في المعاوضات، أو الشركات، وهذا النوع من العدل هو الذي أرشدت إليه الآية الكريمة: ﴿وَلْيَكُتَبْ بَيْنَكُمُ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾⁴.

وقد أثبتت الشريعة مقصد العدل في المعاملات انطلاقاً من عدة نصوص، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْغُسَّةِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْمَلُوا الْعَمَلُوهُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾⁵، وقوله سبحانه: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَتَّبِعُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُبْسِدِينَ﴾⁶، وقوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»⁷.

إن مجموع هذه النصوص دليل قاطع على اعتبار الشريعة لوجوب العدل، ومنع الظلم كقاعدة كلية، وأصل عام يجب مراعاته في جميع المعاملات، لا سيما المالية منها من بيع، وإيجارات، ومشاركات، ووكالات، وهبات، وغير ذلك، وما منعت الشريعة من معاملات إلا لأنها تتعارض وهذا الأصل، وتعود على قاعدة العدل بالإبطال.

1- ينظر لسان العرب لابن منظور، (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة 1419هـ/1999م)، مادة: عدل، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دار القلم دمشق، الطبعة الرابعة، 1430هـ/2009م)، ص: 363.
2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لمحمد الطاهر بن عاشور، ص: 186.
3- نفسه.

4- سورة البقرة، الآية 281.

5- سورة المائدة، الآية 9.

6- سورة هود، الآية 84.

7- سبق تحريجه.

والمراد بالعدل في الأموال والمعاملات المتعلقة بها في الجملة أمور؛ أهمها العدل فيها بتحري الحق في كسبها، بمعنى أن تملك الأموال وكسبها، يكون بطرق التملك والكسب المشروعة¹، أما طرق التملك وأسبابه فقد حددته الشريعة بجملة من الأسباب، وأما كسب المال في الجملة فقد جعلته مشروطاً بأحد أمرين:²

أولهما: أن يكون الكسب مقابل عمل، أي كان نوع هذا العمل، وأيا كان الجهد الذي يبذله العامل، ذهنياً كان أو عضلياً، المهم أن يكون في دائرة الحلال.

ثانيهما: أن يكون الكسب وفقاً لقاعدة ”الغنم بالغرم“؛ بمعنى أن يكون كل كسب وربح هو في مقابل تحمل الخسارة.

لأجل ذلك حرم الشارع كل وسيلة في الكسب لم تستوف أحد هذين الشرطين كالسرقة، والغصب، والقمار، والربا، وغيرها، خاصة شرط قاعدة ”الغنم بالغرم“ المحققة للعدل في المعاملات التي تعد أهم شرط في الكسب المشروع.

كما أن من أعظم الأمور المرادة من مقصد العدل في الأموال؛ العدل في توزيع الأموال، وفي ذلك يقول العلامة ابن عاشور: ”إن من أكثر مقاصد الشريعة؛ الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة، على وجوه جامعة بين رعي المنفعة العامة، ورعي الوجدان الخاص، وذلك بمراعاة العدل مع الذي كدّ لجمع المال وكسبه، ومراعاة الإحسان للذي بطأ به جهده، وهذا المقصد من أشرف المقاصد التشريعية“.³

وتحقيقاً لهذا المقصد العظيم في الشريعة الإسلامية، فقد شرعت جملة من التشريعات المقيمة لهذا المقصد، كتشريع التوثيق في المعاملات، والعقود، والدعوة إلى التوسط في الإنفاق، وتقسيم الأموال العامة، والتكفل بتنظيم الميراث، وتشريع الثمن العادل في المعاملات والعقود وغيرها، وفي المقابل منعت جملة من المعاملات، لمنافاتها لهذا المقصد، كتحریم الربا، وكل كسب أو إثراء غير مشروع، وتحريم ما فيه إضرار بالآخرين عملاً بقاعدة ”لا ضرر ولا ضرار“ والنهي عن بخس الناس أشياءهم وحقوقهم.

وانطلاقاً من هذا المقصد يفرق المالكية بين نوعي المال - المثلّي والقيمي - في الضمان، رعاية للعدالة في التعويض الذي يستحقه من هلك ماله، كما جعل الدينار والدرهم لتقويم الأشياء، وهو عين العدل،

1 - ذلك أن هناك فرقاً بين طرق تملك المال وطرق كسبه، لأن تملك المال أعم من كسبه، فطرق الكسب هي الطرق التي يكون للإنسان ولنشاطه ولتبعه دور فيها، بخلاف طرق التملك، فهي تشمل طرق الكسب، ومعها الطرق التي يملك فيها الإنسان، ولا يكون له دور فيها، كالإرث، والوصية، والهبة، فإنها طرق التملك وليست طرق الكسب. أضواء على المعاملات المالية في الإسلام، لمحمود حمودة، مصطفى حسين، (مؤسسة الوراق، عمان - الأردن، الطبعة الثانية، 1999م)، ص: 21.

2 - نفسه.

3 - التحرير والتنوير، لابن عاشور، 3 / 44-45.

يقول الإمام ابن رشد الحفيد: "إن العدل في المعاملات إنما هو مقارنة التساوي، ولذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات، جعل الدينار والدرهم لتقويمها".¹

والإسلام حين حرم جميع أنواع الظلم، واستغلال الناس، وأكل أموالهم بالباطل؛ إنما قصد تحصيل منافع العباد، ودفع الضرر عنهم، وتحقيقا لذلك أخضعت الشريعة الإسلامية كل المعاملات المالية لأصل عظيم ومقصد جليل، هو إقامة العدل، كما اعتبرت القاعدة الأساسية في الفقه الإسلامي "الغنم بالغرم" هي القاعدة المقيمة للعدل في المعاملات، لذلك كان كل تحريم لأي معاملة، لا بد أن يكون راجعا إلى الإخلال بهذه القاعدة، لأن غيابها يجعل ظلم أحد الأطراف لغيره متحققا، وبالتالي عدم تحقيق العدالة في جانبه، خاصة وأن العدل مقصد الشريعة في كل المعاملات، وقد حرصت عليه بتشريع عدد من التشريعات، كنظام الإرث، والزكاة، وغيرها.

وتحقيقا لمقصد العدالة يلاحظ أن صيغ الاستثمار البديلة في الاقتصاد الإسلامي، تحقق بدورها درجة من العدل، وتنمية اقتصادية، وتوازنا اجتماعيا، خاصة من خلال نظام المشاركات الذي تتوزع في إطاره نتائج العملية الاستثمارية بشكل عادل على الأطراف المشاركة فيها، فثبت أن الاستثمار الإسلامي قائم على أساس تحمل كل طرف للمغارم من جانبه؛ مما يؤكد على المنهج السوي والعاقل لنماء المال في الاقتصاد الإسلامي، وكذا ضمان الاشتراك الفعلي لكل الأطراف في النشاط الاقتصادي، فلا يوجد كسب طيب دون جهد وتحمل للمخاطر، ومن ثم لا توجد فئات تعيش على جهد ومخاطر الآخرين، بل الكل ينتج ويتحمل التبعات، فيتم توزيع ناتج العملية الإنتاجية والاستثمارية وفقا لمعايير العدالة المتناسبة مع الجهد المبذول، والمخاطر المتحملة، والتكافل الاجتماعي المنشود، وبهذا المنهج الإسلامي العادل تتم التنمية المستمرة التي تضمن توزيعا عادلا وحياة طيبة، ما دام ضمان العدل أصلا من أصول هذا النظام.²

وإذا كان الأسلوب الربوي يقوم على أساس ضمان العائد والتخلص من كل المخاطر وتحميلها للمقترضين، فإن المنهج الإسلامي يقوم على أساس الاشتراك في المغارم والمغانم، فإما أن يغنموا جميعا في حالة الربح، وإما أن يغرموا جميعا في حالة الخسارة، ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين قاعدة الغنم بالغرم ومقصد العدل في الاقتصاد الإسلامي الذي يقوم على توزيع المخاطر والعوائد على حد سواء.

1- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (دار المعرفة، الطبعة السادسة، 1402هـ/1982م)، 2/ 132.

2- الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، لعبد الحميد الغزالي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، (البنك الإسلامي للتنمية جدة، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م)، ص 53-54.

كما أن كل المعاملات التي يغيب فيها عامل تحمل المغارم ينتفي فيها العدل، باستغلال الناس وظلمهم وأكل أموالهم بالباطل، وإن لغياب هذا العامل دورا في تحريمها، كالربا، والغرر، والقمار، والاحتكار، وغيرها، ومن ثمة كان القصد من اعتبار المغارم في صيغ الاستثمار الإسلامية مراعاة مقصد العدل في المعاملات، حيث يحصل كل ذي حق على حقه، دون بخس أو ظلم، خاصة وأن أساليب الاستثمار كلها تحكمها قاعدة ”الغنم بالغرم“ فتأكد مقصد الشارع الحكيم في ذلك، من حيث الالتزام بمبدأ العدل وتحقيقه..

إن المعاملات والعقود في الشريعة الإسلامية تقوم كلها على أساس العدالة؛ من حيث توزيع الحقوق والالتزامات بين أطرافها، إذ ينبغي أن تكون الحقوق المستفادة في مقابل الواجبات والمسؤوليات المستحقة، وبناء على ذلك يكون توزيع الربح والخسارة في كل عملية استثمارية على أساس القاعدة المقررة للغنم في مقابل الغرم، والخراج في مقابل تحمل الضمان، بمعنى أن الاستثمار الإسلامي ينطلق من مقدمات عادلة بين المتعاملين، ليصل إلى نتائج عادلة في الكسب والربح.

وفي الختام نخلص إلى أن قاعدة ”الغنم بالغرم“ تعدّ من القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي، والتي تحكم أي نشاط وتعامل مالي في الإسلام، كما تعد هذه القاعدة أهم بند في الشريعة، يقصد إلى حفظ المال، ويضمن تداوله ورواجه، ويروم إقامة العدل في المعاملات، ومنها انبثقت القاعدة المشهورة في الاقتصاد الإسلامي ”لا كسب دون جهد أو مخاطرة“، لذلك تعد هذه القاعدة أهم دليل على اعتبار دور تحمل الضمان في الاقتصاد الإسلامي، لأن معنى قاعدة ”الغنم بالغرم“ اقتصاديا، هو ارتباط المغنم بمقدار المغارم التي يحتمل أن يتعرض لها رأس المال أو العمل.

قاعدة رفع الحرج في الفكر المقاصدي المالكي

● ذ. عبد العلي بلامين

أستاذ باحث - فاس

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فإن نصوص الشارع الحكيم مطبقة على أن دين الإسلام حريص على إسعاد الأنام في العاجل والآجل؛ أي: عدم إشقاء الناس وإعناتهم، قال تعالى: ﴿لَهُ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْفُرْآنَ لِتَشْفَى﴾¹، وقال جل وعلا: ﴿وَيُيسِّرْكَ لِلْيُسْرَى﴾²؛ بمعنى: «نوفقك للأمور المرضية التي توجب لك السعادة»³،

ولذلك جعل الله تعالى هذا الدين القيم قائماً على قواعد مقاصدية، جالبة للمصالح ودارئة للمفاسد.

وقد قيض الله تعالى لهذه الأمة من الأئمة من رسخ هذه الأصول المقاصدية الرفيعة بإعمالها في الاجتهاد، لإيجاد الأحكام الشرعية المناسبة لما استجد من الحوادث، وعلى رأس من عمل على ذلك؛ إمام دار الهجرة مالك بن أنس بن مالك - رحمه الله -، الذي تميز مذهبه بالنظر المصلحي في كل عملية اجتهادية، فضلاً عن اعتبار المصلحة المرسلية، عند عدم إيجاد نص شرعي شاهد لما طرأ مما فيه منفعة، قال القاضي عياض في سياق ذكر الاعتبارات المرجحة لمذهب الإمام مالك: «الاعتبار الثالث: يحتاج إلى تأمل شديد، وقلب سليم من التعصب شديد، وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها...»⁴. وقرر الإمام الشاطبي في الاعتصام أن الإمام مالكا اعتبر المصالح المرسلية، وبنى الأحكام عليها على الإطلاق⁵.

1- سورة طه، الآية 1.

2- سورة الأعلى، الآية: 8.

3- التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي الغرناطي. تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط. 1: 1416 هـ. ج. 2، ص. 474.

4- ترتيب المدارك، لأبي الفضل عياض بن موسى البحصي. مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية. ج. 1، ص. 92.

5- انظر: الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي. اعتنى به: مكتب تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط. 1: (1417 هـ - 1997 م). ج. 2، ص. 329.

وتبعاً لذلك، دأب علماء المالكية على اعتبار رعاية مصالح الناس ودرء المفسد عنهم، وقعدوا من أجل ذلك قواعد مقاصدية رصينة؛ من أهمها؛ قاعدة رفع الحرج عن الناس الثابتة بقواطع الأدلة.

ومما يؤسف له أن بعض الناس اليوم - هداهم الله - وهموا أن من وسائل التقرب إلى الله تعالى، إعنات النفس، والتشديد عليها، وتحميلها ما لا تطيق عند إتيان العبادات، ونظروا إلى الآخذين بسنة التخفيف، ومسلكت الرخصة، نظرة لوم وتنقيص من أقدارهم، غير آبهين بما ورد في الذكر الحكيم، وبما ثبت عن سيدنا ونبينا محمد ﷺ من الحض على التيسير، وعدم التعسير، وعلى التبشير، وعدم التنفير، ومن أن الشريعة الإسلامية كلّفت المسلم بما في وسعه؛ أي بما يطيقه، ونهته عن التشدد والتنطع، بتكليف نفسه ما لا يطيقه من المشاق غير المعتادة، المفضية إلى إلحاق الضرر به.

وقد عمل ورثة الأنبياء من علماء المذهب المالكي على التصدي لتحريف الغالين في الدين، بالحكمة والعلم الرصين، مما هو مبثوث في كتاباتهم الأصولية والفروعية، وقد جلى ذلك فكراً مقاصدياً مالكيّاً رقيقاً، حقيقاً بالباحثين جمعه ودراسته.

وسنكتفي في هذا المقال برفع الحجاب عن تطبيقات قاعدة «رفع الحرج» في الفكر المالكي المقاصدي، تأكيداً على حرص الإسلام على سلامة الأنام، والتيسير عليهم وإسعادهم في العاجل والآجل، وتنبهها على أن التشدد والتنطع ليس من الدين، ولا من هدي سيد الأنبياء والمرسلين.

ويجدر بنا قبل الشروع فيما تعهدنا بذكره، أن نقرب القارئ من معنى هذه القاعدة المقاصدية الكلية المذكورة، وأن نورد ما استندت إليه من الأدلة التفصيلية.

أولاً: تعريف قاعدة «رفع الحرج»

1- تعريف «الرفع» لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف «الرفع» لغة:

«الرفع» لغة: خلاف الوضع، تقول: رفعت الشيء رفعاً، وهو خلاف الخفض¹. ومن معانيه: الإزالة، وهو المراد في هذا السياق، قال صاحب اللسان: «رُفِعَ الشيءُ: إذا أُزِيلَ عن موضعه»².

ب- تعريف «الرفع» اصطلاحاً:

«الرفع» في الاصطلاح الشرعي لا يختلف عن دلالة اللغوية المذكورة وما يتصل بها كالنفي، قال

1- انظر: الصحاح، للجوهري، مادة: رفع. (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط. 4: 1407هـ). ومقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: رفع. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: 1399هـ).

2- لسان العرب، لابن منظور، مادة: دفع. (دار صادر، بيروت، لبنان، ط. 3: 1414هـ).

ابن عرفة: «التطهير: إزالة النجس أو رفع مانع الصلاة»¹. وفي قوله ﷺ: «رفع القلم...»² كناية عن عدم التكليف³.

2- تعريف «الخرج» لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف «الخرج» لغة:

للخرج في اللغة معنيان؛ أولهما: الإثم، والآخر: الضيق، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْمَ أَنْ يُوْخِلَهُ يُجْعَلْ صَكْرُهُ خَيْفًا حَرْجًا﴾⁴.⁵ ويقال: مكانٌ حَرْجٌ وحَرْجٌ؛ أي: ضيقٌ كثير الشجر لا تصل إليه الراعية⁶. وقال ابن العربي: «الخرج هو الضيق، ومنه الحرجة؛ وهي الشجرات الملتفة، لا تسلك لالتفاف شجراتها، وكذلك وقع التفسير فيه من الصحابة رضي الله عنهم»⁷، فقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن معنى الخرج، فدعا رجلاً من هذيل، فقال له: ما الخرج فيكم؟ قال: الخرجة من الشجرة: ما ليس له مخرج. فقال ابن عباس رضي الله عنهما: ذلك الخرج، ولا مخرج له⁸.

وقال ابن منظور: الخرجُ والخرجُ: الإثمُ، والخارجُ: الإثمُ، والتحريج: التضيق. وتحقيق ذلك ما نقل عن ابن الأثير ونصه: «الخرجُ في الأصل: الضيق، ويقع على الإثم والحرام، وقيل: الخرجُ أضيُّقُ الضيق»⁹.

وقد ورد الخرج بالمعنيين اللغويين المذكورين في قوله ﷺ في قتل الحيات: «فليُخرج عليها»¹⁰؛ وهو أن يقول لها: أنت في حرج؛ أي: في ضيق، إن عُدت إلينا فلا تلومينا أن نُضيقَ عليك بالتبّع والطرْد والقتل. وكذا في حديث اليتامى: «تخرجوا أن يأكلوا معهم»؛ أي: ضيقوا على أنفسهم. وأيضاً في

1- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. المكتبة العلمية، ط: 1350 هـ. ص. 26.

2- أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه، من حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ، قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل، أو يفقه». رقم: 2041. (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية). وأخرجه أبو داود والترمذي في سننهما وغيرهما.

3- إبراز الحكم من حديث رفع القلم، لأبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي. تحقيق: كيلاني محمد خليفة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط. 1: 1412 هـ. ص. 52.

4- سورة الأنعام، الآية: 126.

5- مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: رفع.

6- الصحاح، للجوهري، مادة: حرج.

7- أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المعافري. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 2: (1424 هـ- 2003 م). ج. 3، ص. 308.

8- انظر المصدر نفسه.

9- لسان العرب، لابن منظور، مادة: حرج.

10- أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم: 5641. (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط. 2: 1414 هـ- 1993 م).

الحديث: «اللهم إني أخرج حَقَّ الضعيفين: اليتيم والمرأة»¹؛ أي: أضيقه وأحرمه على مَنْ ظلمهما². ومن ذلك كذلك قوله ﷺ: «حدثوا عني ولا حرج»³، و«حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»⁴، قال القاضي عياض: «أي: لا إثم عليكم أو لا منع فيه؛ أي أن الحديث عني وعنهم مُباح غير ممنوع ولا مضيق فيه، ولا يستبعد ما صحَّ من الأخبار عن عجائب بني إسرائيل ولا ينكر الحديث عنها»⁵.

ب- تعريف الحرج اصطلاحاً:

ببتبع اصطلاح «الحرج» في السياق المقاصدي، يمكن تعريفه بأنه: «المشقة الزائدة عن المعتاد». والمشقة مؤذنة بوجود ضيق ناتج عن عدم الاطمئنان الحاصل في النفس عند تصور إتيان ما يشق عليها من غير ما اعتادته، وربما تنشأ عن الضيق تسخُّط أو تكلم بكلام يُسقط في الإثم، ولذلك قضت الشريعة بإزالته ونفيه بالتيسير، ووضع الرخص للمكلفين.

ج- تعريف «رفع الحرج» اصطلاحاً:

باستحضار دلالاتي «الرفع» و«الحرج» في الاصطلاح، يمكن تعريف «رفع الحرج» - باعتباره مركباً إضافياً - بأنه: «إزالة المشقة الزائدة عن المعتاد».

وترد قاعدة «رفع الحرج» بلفظ: «نفي الحرج»، وفق ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: «الحرج منفي عن الدين جملة وتفصيلاً»⁶؛ أي أن التكليف بما لا يطاق، منفي عن تكاليف الشريعة الإسلامية السمحة، وذلك ثابت بقواطع الأدلة، قال الإمام الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»⁷. وبيّن ذلك - رحمه الله - بما نصه: «إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك (...)

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛

1- أخرجه النسائي في سننه، رقم: 3678، والإمام أحمد في مسنده، رقم: 9666. (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية، ط. 2: 1406 هـ).

2 - لسان العرب، لابن منظور، مادة: حرج.

3- أخرجه الإمام أبو يعلى في مسنده، رقم: 1209. (تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، سورية، ط. 1: 1404 هـ- 1984 م).

4- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3461. (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، ط. 1: 1422 هـ).

5- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي. (المكتبة العتيقة ودار التراث). ج. 1، ص. (186-187).

6- الاعتصام، للشاطبي، ج. 1، ص. 235.

7- الموافقات، للشاطبي، ج. 1. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، نشر دار ابن عفان، ط. 1: (1417 هـ- 1997 م). ص. 520.

كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار، فإن هذا النمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكليف، والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال، ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف، لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعناء والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الفرق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزهة عن ذلك...»¹.

وبناء على ما تقدم من قول الإمام الشاطبي يجدر بنا فيما يلي، ذكر ما استندت إليه قاعدة «رفع الحرج» من الأدلة التفصيلية، مع إيراد أقوال ثلة من السادة المالكية المرسخة لهذا الأصل القطعي.

ثانياً: مستندات قاعدة «رفع الحرج» من الأدلة التفصيلية

1- من القرآن الكريم

- الآية الأولى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾².

- الآية الثانية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾³.

- الآية الثالثة: ﴿لَا يَكْلِبُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ، وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِحْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا لَهَافَ لَنَا بِهِ﴾⁴.

- الآية الرابعة: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِصْعَمْتُمْ﴾⁵.

- الآية الخامسة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁶.

- الآية السادسة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾⁷.

1- المصدر نفسه، ج. 2، ص. (210-213).

2- سورة المائدة، الآية: 7.

3- سورة الحج، الآية: 76.

4- سورة البقرة، الآية: 285.

5- سورة التغابن، الآية: 16.

6- سورة البقرة، الآية: 184.

7- سورة النساء، الآية: 28.

- الآية السابعة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾¹.

- الآية الثامنة: ﴿لَيْسَ عَلَى الْاَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾².

- الآية التاسعة: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَرِّ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَبْغُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾³.

يفهم من هذه الآيات البينات أن دين الإسلام لا ضيق فيه على المكلفين ولا مشقة - غير معتادة - فيه عليهم، فقد كلفهم الله تعالى بما يطيقون بحسب وسعهم؛ من الطهارة، والصلاة، والصوم، والحج، فوسّع عليهم بالتيمة والإيلاء، وبالقصر في السفر، والإفطار لعذر، وعدم الاستطاعة في الحج⁴. وراعى أحوال أهل الأعذار، وذوي الاحتياجات الخاصة، قال القرطبي - رحمه الله -: «إن الله رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلق بالتكليف الذي يشترط فيه البصر، وعن الأعرج فيما يشترط في التكليف به من المشي، وما يتعدّر من الأفعال مع وجود العرج، وعن المريض فيما يؤثّر المرض في إسقاطه، كالصوم، وشروط الصلاة، وأركانها، والجهاد، ونحو ذلك»⁵.

هذا ولم يؤخذ الله تعالى عباده بما تبديه أنفسهم وما تخفيه، وبما يعرض لهم من نسيان، وما يقعون فيه من أخطاء، وشرّع لهم التوبة تجب ما قبلها، وأمثلة رفع الحرج في الشريعة، يعسر حصرها، حتى قال الإمام أبو بكر بن العربي: «ولو ذهبت إلى تعديد نعم الله في رفع الحرج لطال المرام»⁶.

فالشارع الحكيم قصد بأحكامه المحكّمة التيسير على المكلفين، لا التعسير، والتسهيل، لا التعقيد، والتبشير، لا التنفير، قال ابن عجيبة في هذا المعنى: «والمأمور به من التقرب والمجاهدة قدر الاستطاعة، من غير تشديد ولا تعقيد (...) لأن مبنى الشرع الكريم على السهولة»⁷.

1 - سورة الأنبياء، الآية: 106.

2 - سورة النور، الآية: 59.

3 - سورة التوبة، الآية: 92.

4 - انظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، نشر: حسن عباس زكي، القاهرة، مصر، ط. 1: (1419هـ - 1999م). ج. 3، ص. 558.

5 - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، شمس الدين القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية، القاهرة - مصر، ط. 2: (1384هـ - 1964م). ج. 12، ص. 313.

6 - أحكام القرآن، لابن العربي، ج. 3، ص. 309.

7 - البحر المديد، لابن عجيبة، ج. 3، ص. 559.

2- من السنة النبوية الشريفة

- الحديث الأول: عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «بُعِثَ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ»¹.
- الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ، وَشَيْءٍ مِنَ الدُّجَى»².
- الحديث الثالث: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «...إِنَّمَا بَعِثْتُمْ مِيسِرِينَ وَلَمْ تَبْعَثُوا مَعْسِرِينَ»³.
- الحديث الرابع: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها امرأة، قال: «من هذه؟» قالت: فلانة، تذكر من صلاتها، قال: «مه، عليكم بما تطيقون، فوالله لا يملُ الله حتى تملُّوا» وكان أحب الدين إليه ما دام عليه صاحبه⁴.
- الحديث الخامس: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ»⁵.
- الحديث السادس: عن عائشة رضي الله عنها قالت: «مَا خَيْرَ رَسُولٍ لِلَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَيْسَرُ مِنَ الْآخَرِ، إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا، كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ»⁶.
- الحديث السابع: عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ، قال: «يَسْرُوا وَلَا تَعْسِرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفِرُوا»⁷.
- الحديث الثامن: عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ، يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا، كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا. وقال آخر: أنا أصوم
-
- 1- أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 22291. (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرون. نشر مؤسسة الرسالة، ط. 1: 1421 هـ).
- والإمام الطبراني في الكبير: 7715، 7868، 7883. (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد. مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر). وله طرق أخرى؛ منها: حديث ابن عباس رضي الله عنهما: قبل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: «الحنيفية السمحة». أخرجه الإمام البخاري في الأدب المفرد، رقم: 287. (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، لبنان، ط. 3: 1409 هـ). والإمام أحمد في مسنده، رقم: 2107، والطبراني في الكبير، رقم: 11572.
- 2- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدين يسر، وقول النبي ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»، رقم: 39.
- 3- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول الرسول ﷺ: «يسرُوا ولا تعسروا»، رقم: 6128.
- 4- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه، رقم: 43.
- 5- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، رقم: 6024.
- 6- أخرجه الإمام البخاري (6786) ومسلم (2327) في صحيحيهما، واللفظ للإمام مسلم.
- 7- أخرجه الإمام البخاري (69) ومسلم (1734) في صحيحيهما، واللفظ للإمام البخاري.

الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء رسول الله ﷺ إليهم فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»¹.

- الحديث التاسع: عن أبي أمامة، رضي الله عنه، قال: كانت امرأة عثمان بن مظعون امرأة جميلة عطرة، تحب اللباس، والهيئة لزوجها، فزارتها عائشة وهي تفلّة، قالت: ما حالك هذه؟ قالت: إن نفرا من أصحاب رسول الله ﷺ منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة، وعثمان بن مظعون قد تخلوا للعبادة، وامتنعوا من النساء، وأكل اللحم، وصاموا النهار، وقاموا الليل، فكرهت أن أريه من حالي ما يدعوه إلى ما عندي لما يخلي له، فلما دخل النبي ﷺ أخبرته عائشة، فأخذ رسول الله ﷺ نعله، فحملها بالسبابة من إصبعه اليسرى، ثم انطلق سريعا حتى دخل عليهم، فسألهم عن حالهم، قالوا: أردنا الخير، فقال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت بالحنيفية السمحة، ولم أبعث بالرهبانية البدعة، ألا وإن أقواما ابتدعوا الرهبانية فكتبت عليهم، فما رعوها حق رعايتها، ألا فكلوا اللحم، وأتوا النساء، وصوموا وأفطروا، وصلوا وناموا، فإني بذلك أمرت»².

- الحديث العاشر: عن أبي العباس، قال: سمعت عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: قال لي النبي ﷺ: «ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟» قلت: إني أفعل ذلك، قال: «فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك³، ونفّته نفسك⁴، وإنّ لنفسك حقّا، ولأهلك حقّا، فصم وأفطر، وقم ونم»⁵.

- الحديث الحادي عشر: عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: دخل النبي ﷺ فإذا حبل ممدود بين السارين، فقال: «ما هذا الحبل؟» قالوا: هذا حبل لزينب، فإذا فترت تعلقت، فقال النبي ﷺ: «لا، حلوه لي يصل أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليتعبد»⁶.

تؤكد هذه الأحاديث النبوية الشريفة - ونظيرها كثير⁷ - ما دلت عليه الآيات السابقة من أن الله سبحانه وتعالى أراد بهذه الأمة اليسر، وكلّف أفرادها بما يطيقوه، ورفع عنهم الحرج والضيق، ونهاهم عن

1- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم: 5063.

2- أخرجه الإمام الطبراني في الكبير، رقم: 7715.

3- هجمت عينك: غارت وضعف بصرها. انظر: غريب الحديث، لأبي عبد القاسم بن سلام الهروي. تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد- الدكن، ط1: (1384هـ-1964م). ج1، ص21.

4- نفّته نفسك: أعيت وكلّت. انظر المصدر نفسه.

5- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه، رقم: 1153.

6- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، رقم: 1150.

7- قال الإمام الشاطبي: «والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وهي بجملتها تدل على الأخذ في التسهيل والتيسير...». الاعتصام، ج1، ص203.

إعنات نفوسهم وإجهادها، بإتيان ما يلحق بها الضرر، فالقصد من التشريع الإلهي، هو تحقيق الامتثال والتأسي، ليظفر الممثل بالسعادة في العاجل والآجل، وليس مجرد الإكثار في أداء العبادات، المفضي إلى إغلال البدن، والنفس، وترك السعي في طلب الرزق، وأداء الواجبات المتعلقة بحقوق النفس، وحقوق الغير، وعدم إراحة النفس.

وهذا التشريع السّمع مما خُصّت به الأمة الإسلامية، بخلاف الأمم السابقة، قال القاضي ابن العربي المعافري: «... كانت الشدائد والعزائم في الأمم، فأعطى الله هذه الأمة من المسامحة واللّين، ما لم يُعطِ أحداً قبلها في حرمة نبيها، ورحمة نبيها ﷺ لها»¹.

فتحصل بذلك أن رفع الحرج قاعدة شرعية وأصل قطعي مُعتبر في الأقضية والفتاوى، وخصوصاً عند السادة المالكية الذين تميز مذهبهم بإعمال النظر المصلحي في كل عملية اجتهادية، وسيوضح ذلك في المحور الآتي الذي سنورد فيه تطبيقات هذه القاعدة لديهم.

ثالثاً: الأعمال المالكية المقاصدي لقاعدة رفع الحرج

يعمد بعض الناس -هداهم الله- إلى التشديد على أنفسهم، وإلزام غيرهم بما يعسر عليهم، ويوقعهم في الحرج عند إتيان العبادات، معتقدين أنهم يحسنون صنعا، غير ملتفتين إلى أنهم خالفوا ما أمر الله تعالى به عباده، ودأب عليه نبيه المصطفى ﷺ من التخفيف والتيسير على المسلمين.

وقد حذر السادة المالكية المسلمين من سلوك مسلك التشدد في التعبد المخالف لقصد الشارع الحكيم، ورصدوا في ثنايا جهودهم الإصلاحية عدداً من مظاهر التنطع، مُعملين «أصل رفع الحرج»، لتبيان مخالفتها لقصد الشارع الحكيم؛ من ذلك ما ذكره الإمام الشاطبي؛ ونصه: «... يأخذ بعض المتشددين بالطريق الأصعب الذي يشق على المكلف مثله، ويترك الطريق الأسهل بناء على التشديد على النفس، كالذي يجد للطهارة ماءين: سخناً، وبارداً، فيتحرى البارد الشاق استعماله، ويترك الآخر؛ فهذا لم يعط النفس حقّها الذي طلبه الشارع منه، وخالف دليل رفع الحرج من غير معنى زائد، فالشارع لم يرض بشرعية مثله، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَغْلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾² فصار متبعاً لهواه...»³.

ثم قال - رحمه الله -: «ومن ذلك الاقتصار من المأكول على أخشنه وأفظعه، لمجرد التشديد، لا لغرض سواه، فهو من النمط المذكور فوقه، لأن الشرع لم يقصد إلى تعذيب النفس في التكليف، وهو

1 - أحكام القرآن، لابن العربي، ج. 3، ص. 309.

2 - سورة النساء، الآية: 29.

3 - الاعتصام، للشاطبي، ج. 1، ص. 235.

أيضا مخالف لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن لنفسك عليك حقا»¹. وقد كان النبي ﷺ يأكل الطيب إذا وجده، وكان يحب الحلواء والغسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب له الماء، فأين التشديد من هذا؟². ثم قال الإمام الشاطبي - رحمه الله -: «...ومن ذلك الاقتصار في الملبس على الخشن من غير ضرورة، فإنه من قبيل التشديد والتنطع المذموم، وفيه أيضا من قصد الشهرة ما فيه»³. هذا والمسائل الفقهية التي أعمل فيها الإمام مالك أصل رفع الحرج أكثر من أن تحصى، نقتصر على ذكر بعض منها فيما يأتي:

- سئل الإمام مالك عن طين المطر والماء الذي لا يستطيع أن يتخلص من أذاه، يصيب الثياب من مشي الدابة، أو غيرها، قال: أرى أن يكون الناس من ذلك في سعة⁴. قال ابن رشد في «البيان والتحصيل» معلقا: «مثل هذا في المدونة، وزاد فيها: وإن كان فيه أبوال الدواب وأرواثها، يريد ما لم يكن غالبا، أو عينا قائمة. وهو كما قال -رحمته الله-؛ لأن الله قد وسع على هذه الأمة، ورفع عنهم الحرج في دينهم...»⁵. - وقال الإمام مالك في سلس البول: إن أذاه الوضوء، واشتد عليه البرد، فلا أرى عليه الوضوء⁶. - وسئل الإمام مالك عن نذر أن يمشي إلى بيت الله حافيا راجلا، أعليه أن يمشي، وكيف إن انتعل؟ فقال الإمام مالك: ينتعل، وإن أهدى فحسن، وإن لم يهد فلا شيء عليه وهو خفيف⁷. قال ابن رشد: «...إذ لا طاعة لله في حفاؤه ولا في حملة الشيء على عنقه، وقد قال -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ»⁸، فوجب أن يسقط عنه ما قدره على نفسه مما لا طاعة لله فيه...»⁹.

وختاما: إن الله تعالى لم يجعل إعنات النفس، والتشديد عليها، قرينةً إليه، وقد دل لذلك قواطع المنقول، فالشريعة الإسلامية سمحة، منسجمة مع ما جُبل عليه الإنسان من ميل لليسر، والاعتدال، ومن تأب للعرس، والتنطع، ومن ثمة لم يكلف الشارع الحكيم المسلم بما لا يطيقه، وشرع له الرخص

1- سبق تخريجه.

2- الاعتصام، للشاطبي، ج. 1، ص. 236.

3- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 236.

4- انظر: البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. (تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط. 2: 1408 هـ - 1988 م). ج. 1، ص. 62.

5- انظر المصدر نفسه.

6- المدونة، للإمام مالك بن أنس. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1: (1415 هـ - 1994 م). ج. 1، ص. 120.

7- المدونة، للإمام مالك، ج. 1، ص. 562.

8- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في الطاعة، رقم: 6696.

9- البيان والتحصيل، لابن رشد، ج. 3، ص. 133.

عند تعذر إتيان العزائم، وجعل له التوبة تجب ما قبلها من الذنوب والمعاصي، ونهاه عن التشدد، وأمره بالإيغال في الدين برفق. وقد عمل السادة المالكية على ترسيخ ذلك في أقضيّتهم وفتاويهم، بما يجلي، تميزاً في إعمال النظر المقاصدي الحضاري، القائم على حفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، فتأتى لهم بذلك الإسهام الكبير في صيانة الشريعة الإسلامية، من تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وهو مما جعل أهل المغرب منذ قرون خلت، ينتسبون إلى مذهب الإمام مالك في الفقه، معترزين بذلك، ومنافحين عنه بالحكمة والموعظة الحسنة.



ديوان العدد

رَبِّي سَمِيعُ الدُّعَاءِ

● شعر ذ. محمد البلغمي - فاس

إِذَا مَا تَهَاوَى سِتَارُ الظَّلَامِ وَطَابَ الْكَرَى لِعُيُونِ الْأَنَامِ
رَفَعْتُ يَدِي لِإِلَهِ السَّمَاءِ وَنَادَيْتُ رَبِّي سَمِيعَ الدُّعَاءِ

فَحُبُّكَ نُورٌ يُضِيءُ الْفُؤَادَ وَتَقْوَاكَ رَبِّي سَبِيلُ الرِّشَادِ
وَلَا سَمِكَ يَخْشَعُ حَتَّى الْجَمَادِ لِأَنَّكَ رَبُّ الثَّرَى وَالسَّمَاءِ

إِلَهِيْ إِنْ ضَاقَ عَنِّي السَّبِيلُ وَلَمْ أَلْقَ فِي شِدَّتِي مِنْ خَلِيلِ
فَحَسْبِيَ أَنْتَ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ تُعِينُ، وَتَعْلَمُ مَا بِالْخَفَاءِ

إِذَا مَا مَرِضْتُ.. وَعَزَّ الدَّوَاءُ وَكَادَ مِنَ الْيَأْسِ يُخْبُو الرَّجَاءُ
لَمَسْتُ بِكَفِكَ ثَوْبَ الشِّفَاءِ يُحِلِّلُنِي.. يَا كَرِيمَ الْعَطَاءِ

سَأَلْتُكَ.. يَا رَبَّ هَذَا الْوُجُودِ أَجْرِي مِنْ شَرِّ كُلِّ حَسُودِ
وَمَنْ نَاقِمٍ أَوْ عَدُوٍّ حَقُودِ لِأَنَّكَ لِلْعَبْدِ نِعَمَ الْوِقَاةِ

إِلَهِهِ أَعِنِّي بِهَذِي الْحَيَاةِ لَا أَقْضِي فُرُوضِي وَالْوَاجِبَاتِ
وَجَنَّبْ خُطَايَا مِنَ الْعَثَرَاتِ لَعَلِّي أَفُوزُ بِبَيْلِ الرَّجَاءِ

إِلَهِهِ.. وَأَنْتَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ وَحِرْزُ السَّلَامَةِ لِلْمُسْتَجِيرِ
فَكُنْ لِي بِجَاهِكَ نِعَمَ النَّصِيرِ وَجُدْ لِي بِعَفْوِكَ يَوْمَ الْجَزَاءِ



افتتاحية

5

ملف العدد

النظر المقاصدي عند الإمام أبي بكر بن العربي: أسسه العلمية وتنزيلاته الفقهية
﴿ ذ. عبد الواحد الوزاني (جامعة مولاي إسماعيل بمكناس). ﴾

7

ثنائية قصد التعبد، وقصد الحظ عند الإمام الشاطبي، من خلال «الموافقات»
﴿ ذ. إدريس أوهنا (كلية الآداب سايس - فاس). ﴾

25

الاجتهاد المقاصدي عند ابن رشد، ضوابطه وأصوله: «بداية المجتهد، ونهاية
المقتصد» نموذجا

47

﴿ ذ. نبيل طنطاني (الدار البيضاء). ﴾

ثنائية الوسيلة والمقصد عند الإمام القرافي (ت 684هـ)

57

﴿ ذ. سعيد شوية (تازة). ﴾

حفظ الأمن مقصد رئيس من مقاصد الشريعة الإسلامية
ذ. خديجة صابر (عضو المجلس العلمي المحلي لإقليم قلعة السراغنة)

75

جهود المالكية في المقاصد: الإمام شهاب الدين القرافي نموذجا

87

﴿ ذ. حبيبة أحادوش (فاس). ﴾

”الواقع“ ودوره في تسديد أحكام النازلات، بما تقتضيه الحالات والمآلات

107

﴿ ذ. أمينة مزيجة (مركز دراس بن إسماعيل - فاس). ﴾

113 الرؤية المقاصدية للتكامل المعرفي، بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية،
ابن رشد الحفيد نموذجاً
﴿ذ. خديجة بوسبع (بني ملال).﴾

123 البعد المقاصدي لقاعدة ”الغنم بالغرم“، في ضوء فقه المعاملات المالية عند
المالكية
ذ. سعيد البعزاوي (فاس).

133 قاعدة ”رفع الحرج“ في الفكر المقاصدي المالكي
﴿ذ. عبد العلي بلامين (أستاذ باحث - فاس).﴾

ديوان العدد

147 ربّي سميع الدعاء
﴿شعر ذ. محمد البلغمي (فاس).﴾

شروط النشر بالمجلة

- تنشر المجلة الدراسات العلمية والبحوث المترجمة والمقالات الفكرية ومراجعات الكتب التي تتسم بالعمق والموضوعية، في مجالات العلوم الشرعية والفكر الإسلامي والحضارة وفق الشروط الآتية:
- ✓ أن يكون البحث أصيلاً لم يسبق نشره، وألا يكون مستلاً من بحث جامعي، أو أرسل للنشر في مجلة أخرى.
 - ✓ أن تراعى قواعد البحث العلمي في توثيق المصادر والمراجع والإحالة عليها.
 - ✓ التقيد التام بكتابة الآيات القرآنية وفق المصحف المحمدي.
 - ✓ الاعتناء التام بعلامات الترقيم، والالتزام بالقواعد المتعارف عليها في تحرير البحوث والمقالات.
 - ✓ ألا يزيد عدد صفحات البحث أو المقال عن 18 صفحة من حجم A4.
 - ✓ في حالة إرسال بحث مترجم يشترط إرسال نسخة من البحث الأصلي.
 - ✓ في حالة وجود وثائق وصور، يرجى أن تكون موثقة وبدقة جيدة.
 - ✓ تخضع المادة المرسلة للتحكيم العلمي، وتمنح المجلة مكافأة مالية عن كل بحث منشور، وفق النظام المعمول به في المجلة.
 - ✓ ترسل البحوث بالبريد إلى عنوان المجلة مطبوعة على الورق، وفي قرص مضغوط، أو على البريد الإلكتروني، مع نبذة تعريفية عن صاحب البحث وصفته وعنوانه الكامل ورقم هاتفه.
 - ✓ البريد الإلكتروني هو: alamihamid49@gmail.com
 - ✓ ترتب مواد المجلة وفق اعتبارات فنية محضة لا علاقة لها بقيمة البحث أو مكانة صاحبه.
 - ✓ الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، كما أن المجلة غير ملزمة بإيضاح أسباب عدم النشر.
 - ✓ ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر كاتبه، ولا يمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة أو الجهة التي تصدرها.
 - ✓ تصنيف البحث أو المقال وتنسيقه تنسيقاً جيداً.
 - ✓ هوامش التوثيق والإحالات والمصادر والمراجع تدرج في أسفل الصفحات وليس في آخر البحث أو المقال.
 - ✓ يكتب البحث أو المقال بخط Simplified Arabic مع التقيد بالمقاسات الآتية: 14 في النص، و10 في الهامش، و01 ما بين السطور.

محور العدد المقبل

تدعو إدارة مجلة دعوة الحق السادة الباحثين إلى الكتابة في أحد المحورين الآتين:

1- جهود الأشاعرة في تحصين العقيدة الإسلامية.

2- الإمامة العظمى واستنادها إلى البيعة الشرعية.

دعوة الحق

مجلة شهرية تعنى بالمراسم الإسلامية
وبشؤون الثقافة والعكر تصدرها وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية