

مقاصد الأحكام الشرعية وعللها

الدكتور جاسر عودة

مدير مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - لندن

مقدمة

هذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي عن طريق اقتراح المقاصد الشرعية مناطاً للحكم الشرعي يدور معها وجوداً وعدمًا حسب تغير الأحوال. واعتبار المقصد المستنبط من الأمر الشرعي وإناطة الحكم به عمل اجتهادي ظني، ولكن له أصولاً من فهم الصحابة رضي الله عنهم للنصوص وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم لهم. كالذي ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما: "قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك (وفي رواية: إنما أراد الإسراع، وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت" ٢٦٥). فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم" ٢٦٦.

وهذا الحديث أصل واضح في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل، وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط على وجه قد يخالف العلة الظاهرة في هذا

العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل" ^{٢٦٩} وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها .

المقصد والعلة

القصد والمقصد لغة مشتقان من الفعل قصد، والقصد هو استقامة الطريق والعدل والتوسط وإتيان الشيء؛ يقال قصده وإليه يقصد يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقصد الشرعي، أي "المعنى الذي قصد الشارع إلى تحقيقه من وراء الحكم" ^{٢٧٠} والمعاني والحكم التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء التشريع قسمها العلماء إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية. ^{٢٧١} فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية. ^{٢٧٢} وتشمل المقاصد العامة المصالح الضرورية التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم

: :

:

()

()

:

:

:

:

-

وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض.^{٢٧٣} والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصصة، مثل مقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، ومقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة. وقد تكون المقاصد جزئية بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،^{٢٧٤} كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع الحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد الطهارة في غسل النجاسات.

وكثيراً ما تعرض المقاصد على أنها هرم منظم من الأهداف على رأسه المقاصد العامة (وهي بدورها مرتبة عند كثير من العلماء ترتيباً معيناً)، وتفرع عنها بدورها المقاصد الخاصة والجزئية. ورغم أهمية الأولويات نظرياً وعملياً إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصائها في مستويات هرمية، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل منظم. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتب المقاصد العامة وضرورتها الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.^{٢٧٥} ثم

)

(

:

—

:

:

:

بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين... يجب ترجيح الأقوى"، ومثل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.^{٢٧٦} ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يبيح الزنا تحت الإكراه^{٢٧٧} رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور. والآمدني قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس^{٢٧٨} رغم أن هذا مناقض -مثلا- لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيره لمقصد حفظ المال عما سواه رغم أن "من قتل دون ماله فهو شهيد".^{٢٧٩} ولعل هذه الإشكالات هي التي أدت إلى عدم تصريح كثير من العلماء بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية وعدم بناء أحكام محددة على ذلك الترتيب، مثل الشاطبي^{٢٨٠} والرازي^{٢٨١} والقرافي^{٢٨٢} والبيضاوي^{٢٨٣} وابن تيمية.^{٢٨٤} وهناك اتجاه معاصر يرى أن المقاصد بأنواعها

ومستوياتها تمثل دوائر متداخلة ومتقاطعة، كما لاحظ الشيخ محمد الغزالي رحمه الله مثلاً،^{٢٨٥} وهي بالتالي ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض،^{٢٨٦} وهو الرأي المختار.

أما العلة فهي في اللغة: "اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العلة-التي هي المرض-لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض؛ يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم".^{٢٨٧} وأما في الاصطلاح، فهناك من يرى أن العلة هي المعنى الذي شرع الحكم لأجله،^{٢٨٨} وهذا التعريف يقترب بتعريف العلة من تعريف المقصد، ولكن العلة كما يراها جمهور الأصوليين هي: "الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم".^{٢٨٩} وللعلة أسماء تختلف باختلاف

الاصطلاحات ولكنها تدل على نفس المعنى؛ فيقال لها السبب والأمانة والداعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر.^{٢٩٠} وإناطة الحكم بالعلة يعني ارتباطهما، والقاعدة الأصولية المعروفة تقول: "الحكم الشرعي يدور مع علة وجوداً وعندما".^{٢٩١} فمثلاً، ذكر الفقهاء أن علة العدة الطلاق، وعلة رخصة الفطر السفر أو المرض، وعلة جمع الصلاة السفر، وعلة ضم الحبوب أو المعادن بعضها إلى بعض في الزكاة اتفاق الأسماء، وعلة تحريم الخمر الشدة في الشراب، وعلة ربا الفضل الطعم، وعلة رفع الإيجاب في النكاح الثبوتية، وعلة المماثلة في المهر المماثلة في العصبية - على خلاف بينهم في بعض هذه العلة. فإذا غابت علة من هذه العلة غاب معها حكمها وإذا وجدت العلة وجد الحكم.

وقد اشترط جمهور الأصوليين في الوصف الذي يصلح علة شروطاً مردداً إلى أربعة شروط، وهي: الظهور (أي أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه)، والانضباط (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدي (أي ألا يكون خصوصية للرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألا يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به).^{٢٩٢}

الحاجة لإناطة الأحكام بمقاصدها

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور علم أصول الفقه واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"^{٢٩٣}، وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من . . . تأييد فروع اتزعمها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول . . . فهم قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية"^{٢٩٤}. وكتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة . . . فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه"^{٢٩٥}. وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن: "الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً"^{٢٩٦} "فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها . . . مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير

وهذه التطبيقات المحدودة للمقاصد الشرعية في تقرير أحكام الفقه اقتدت التأصيل المنهجي النظري، فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول قطعية تنفرع عنها وتخدمها أحكام الفقه التفصيلية، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ "غياث الأمم في التياث الظلم"،^{٣٠٦} وفيه يعرب عن خوفه من اقراض حملة الشريعة وقلة المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد دون التقيد بمذهب بل ودون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المعارضة التي "تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها الآراء". ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، و"المحكّمات التي لا ينطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات"،^{٣٠٧} على حد تعبيره، وأوضح أن منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحي والأس من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفارح، وإليه انصراف الجميع".^{٣٠٨} وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي المالك في معاملات البيع، ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب النجاسات،^{٣٠٩} وغيرها. ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب القيم يبدو لي كخطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج

الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة على عملية الاجتهاد ببعديها الفقهي الاستنباطي والحديثي النقدي.

وهذا التجديد لنظريات الاستنباط الفقهي عن طريق المقاصد قد ظهر حديثاً في صورة مقترحات قيمة في كتابات الأصوليين بدأت بالنقد الذي ذكر آنفاً، وانتهت بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد. فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن تسع في القياس على الجزئيات لتعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم توخى ذلك المقصد حينما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر".^{٣١٣} وأصل الدكتور طه العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها، بعد أن كان يستمد وجوده منها".^{٣١٤} ودعا الشيخ ابن عاشور إلى "أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونغيرها بعبارة النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك

^{٣١٤} مقاصد الشريعة - طه العلواني ص: ١٢٤ - ١٢٥

الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، وتترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية".^{٣١٥}
وعلى ضوء هذه الأفكار، يقترح هذا البحث إضافة لقاعدة دوران الأحكام الشرعية مع علمها لتصبح كالتالي:

تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدمها كما تدور مع علمها وجوداً
وعدمها

وإناطة الحكم الشرعي بالمقصد منه كما تقترح هذه القاعدة تسهم في مرونة الفقه وقدرته على استيعاب تغير الظروف والأعراف، كما تحمى من دعاوى النسخ لبعض النصوص المحكمة لمجرد تعارض ظواهرها وتناقض علمها - كما تفصل المطالب التالية. ولكن هذه القاعدة تثير سؤالين منهجين هامين يجاب عنهما أولاً:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم كما هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء؟ أم أن حاله كحال الحكمة التي لا يؤيد حجيتها جمهور الفقهاء؟
والسؤال الثاني: كيف نفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحرفي المحض دون النظر إلى مسألة المصالح والحكم؟
هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم؟

"أما ربا الفضل فتحريره من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فأني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين إما في الجودة وإما في السكة وإما في الثقل والخفة وغير ذلك تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة".^{٣١٨}

المثال الثالث (مانع الانضباط): رخصة الفطر معللة بنص القرآن بالمرض أو السفر، وهي علة - في رأي جمهور الأصوليين - ظاهرة منضبطة. ولكن حكمة رخصة الفطر في رمضان، التي هي رفع المشقة، تفقد شرط الانضباط لأنها "تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة. . والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقة تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع. . ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحمال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائفة".^{٣١٩}

المثال الرابع (مانع الانضباط): حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدة في الشراب،^{٣٢٠} ولكن الحكمة وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكون الخمر سبباً للصد عن ذكر الله^{٣٢١} لا تنضبط فلا يمكن القياس عليها .

المثال الخامس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): وجوب الحد على الزاني معلل بالزنا، وهو ظاهر منضبط، ولكن الحكمة منه - كما يرى كثير من الأصوليين - منع اختلاط الأنساب، وهذه الحكمة تلزم التخلف في بعض الصور؛ "فلو أخذ إنسان صبياً صغيراً إلى حيث لم يرهم آبؤهم وفرقهم حتى صاروا رجالاً لم يستطع آبؤهم التعرف عليهم فقد تخلفت الحكمة وهي منع اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على أخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء".^{٣٢٢}

المثال السادس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): حرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة، وهي ظاهرة منضبطة، والحكمة من ذلك هي - كما يرى بعض الفقهاء - الجزئية، أي أن الطفل قد أخذ من المرأة التي أرضعته جزءاً منها، ولكن هذه الحكمة تخلف في

صورة طفل تُقل له - مثلاً - دم من امرأة دون أن يرضع منها، وهو نوع من الجزئية لا يجرمها عليه اتفاقاً.^{٣٣٣}

ورغم أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين،^{٣٣٤} إلا أنه يبدو لي أن هناك فارقاً معتبراً بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة من المصالح التي تترتب على الحكم، أما المقصد فهو مصلحة ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها هي المقصودة من الحكم، أي من أجلها شرع الحكم أصلاً ولولاها ما شرع. وأرى بناءً على ذلك أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي المقصد، وأن النقد الموجه للتعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها - كما في الأمثلة السابقة - لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد.

أما عدة المطلقة وربما الفضل فالحكمة فيهما خفية، فيلزمنا أن نعتبر أن المقصد منهما التبعيد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: "ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تبعيداً محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم".^{٣٣٥} وأما رخصة الفطر - وعلتها المرض أو السفر وحكمتها رفع المشقة - فالمقصد منها ليس رفع المشقة، بل رفع الضرر. وعليه، فلا يرخص بالإفطار لمن يجد مشقة في الصوم إلا أن تعدى المشقة إلى الضرر بهذا

الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل الجهاد والإرضاع، كما مر سابقاً. وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدة في الشراب فحكمتها منع العداوة والبغضاء والصد عن سبيل الله، ولكن المقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقوق ومشوم وغيره، كما مر سابقاً.

وأما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنا، وحكمته التي ذكرها الفقهاء وهي منع اختلاط الأنساب قد تتخلف عن الحكم. ورغم أن منع اختلاط الأنساب مصلحة معتبرة في الشرع، إلا أن قضية الزنا في الإسلام ليست قضية اختلاط أنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفاصده. فإذا استكرهت امرأة على الزنا مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقم عليها الحد - كما درأ عمر رضي الله عنه الحد عن المرأتين اللتين استكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.^{٣٣٦} وحرمة الزواج من الأم من الرضاة معللة بالرضاة المشبعة وحكمتها - كما ذكر الفقهاء - الجزئية وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شرع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو - في

()

:

غالب ظني - تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته،
وروابط الأخوة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف
عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة .

والتعليل بالمقاصد ليس مطروحاً هنا كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما
التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها . فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيراً
من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً
وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين . ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان
والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا
غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم .

كيف تفرق بين الأحكام التي قصد بها التبعيد وغيرها ؟

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً، مثل عدد ومواقيت الصلوات
وهيئاتها وأذكارها المخصصة، أي أنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف
النظر عن الحكم والعلل وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال . ولا ينكر أصل
الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خلل كبير .

ولكنّ هناك خلافاً بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبدية ومنهج التعرف عليها،
وهو خلاف يبدو لي أنه ناتج عن خلافهم في مناهج التعليل . فأما من أنكر أن للأحكام علل

كالظاهرية فهم يعتبرون أن كل الأحكام التي وردت عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم تعبديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عن ما يبدو للعقل من علمها أو مقاصدها، ولا يقبلون أن يقاس على أي من الأحكام غيرها. يقول ابن حزم: "مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان".^{٣٢٧} ويقترّب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص مجال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يملون الأحكام - على اختلاف مسالكهم في التعليل - إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.^{٣٢٨} فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل

: : :
: : : - : : :
: : : - : : :
: : :
= : : :

والرجوع إلى ما أدخله الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء بادعاء التعبد في بعض الأحكام كوسيلة للانتصار في المناظرات، فقال: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم فتأمل ذلك فإنه يبين من أمرهم في أكثر المواضع".^{٣٣٢}

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل منهجياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".^{٣٣٣} ولكن هذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صنفت تحت باب العبادات—مثل أحكام الزكاة—مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صنفت تحت باب المعاملات أو العاديات—مثل المهر وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها—لا يعلمها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

واقترح الشاطبي في نفس السياق وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثمّ مصالح آخر غير ما يدركه المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،^{٣٣٤} ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى. . . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".^{٣٣٥} وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقراني تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدية، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،^{٣٣٦} مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة.

: :
: :
- -

والخلاصة أن الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبد، خاصة ما لا يعقل معناه ولم يتعلق بالعباد، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عَقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِعَ من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فلا بد أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق المقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف، كما يفصل المطلب التالي.

استيعاب تغير الظروف والأعراف

قد تتغير الظروف والمعطيات المحيطة بالحكم تغيراً كبيراً يؤثر في الحكم نفسه، إلى حد أن يصبح أحياناً إعمال العلة دون اعتبار المقصد مصدراً للحرج وعائقاً عن استيعاب هذا التغير لصالح الإسلام والمسلمين. والأمثلة التالية توضح هذا المعنى.

المثال الأول: إذا اقتصر حكم رخصة الفطر على علة السفر أو المرض لم يستوعب حالات أخرى يغلب على الظن أن الشارع تعالى يقصد فيها إلى رفع الحرج والضرر بعدم إلزام المسلمين بالصوم مثل الجهاد والإرضاع والحمل والكبر وغيرها من صور مظنة الحرج أو الضرر. فإذا اعترض معترض بأن هذا الضرر غير منضبط، فالجواب أن العلة نفسها في هذا المثال غير

منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبر ابن قدامة عن هذا الرأي بقوله: "المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو، ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،^{٣٣٧} وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم، وقد مر بيان الفارق بين المقصد والحكمة.

المثال الثاني: يرى الشافعي وأبو حنيفة أن العلة التي جعلها الشارع مناطاً لحكم إعطاء المؤلفات قلوبهم من أموال الزكاة هي حداثة إسلامهم، وأن هذا الحكم لا يتغير مهما تغيرت الظروف.^{٣٣٨} ولكن عمر رضي الله عنه أناط هذا الحكم بمقصد فهمه من خلال صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم. فقد روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم نفل فمجاه، فتذمرا وقالوا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام اذها فاجهدا جهدكما". ثم علق الجصاص قائلاً: "سهم المؤلفات

— : —

قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".^{٣٣٩} ولكن البعض فهم من هذا أن عمر قد "نسخ الحكم"،^{٣٤٠} ودعوى النسخ باطلة لأنه لا نسخ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ورد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "العلة للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتب الحكم الذي هو الدفع على الإعزاز الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريبا لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخ؛ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع".^{٣٤١} ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة إلا أنه يبدو لي أن الإعزاز هنا ليس علة حسب التعريف الأصولي لها كوصف ظاهر منضبط (لأن الإعزاز وصف متغير بتغير الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط)، بل الإعزاز مقصد. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد أدار الحكم حسب تغير الحال مع ما نطلق عليه المقصد لأمع ما نطلق عليه العلة.

المثال الثالث: روى عبد الرزاق: "ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع فلحق عمر فقال غصبني يعلى وأخوه فرساً لي،

:

: :

: :

فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً خذ من كل فرس ديناراً فقرر على الخيل ديناراً ديناراً^{٣٤٢}. وقد علق الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة. فقد دل تصرف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللإجتهد مسرحاً، وأن أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها".^{٣٤٣} بل عمم الشيخ القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كل مال نام فهو وعاء للزكاة"، وكتب عن قصد الشارع من ذلك فقال: "إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام. . . ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظم المصانع وأضخم العمارات أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أوسق الشعير في سنوات".^{٣٤٤}

—
—
:

أما الظاهرية فقد حصروا الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ولم يعتبروا غيرها . فقال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وما عجزها فقط . . . وفيها جاءت السنة . . . ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة . . . " ^{٣٤٥} وهذا رأي واضح البعد عن تحقيق المقاصد والمصالح المرجوة من تشريع الزكاة نفسه، خاصة في عالمنا المعاصر الذي لا تمثل فيه هذه الأصناف الثمانية إلا جزءاً محدوداً من ثروات الناس .

المثال الرابع: الخمر . . . علل العلماء حرمتها بشدة الشراب المسكر، ولكن المقصد من تحريمها هو حفظ العقل من الهديان . ويبدو لي أن هذا المقصد أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحنون ومشعوم بصرف النظر عن الشدة من عدمها، بل ويوجب إقامة الحد على فاعله إذ أنه لا فرق بين شارب الخمر وأكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل . وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحد على متعاطي الحشيشة بناء على تمسكهم بالعلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقف بعض المتأخرين في الحد بها وأن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد فيه نظر، إذ هي داخلة في عموم

ما حرم الله وأكلتها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر وتصدهم عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأن أكلها إنما حدث في أواخر المائة السادسة أو قريباً من ذلك فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيزخان".^{٣٤٦}

المثال الخامس: رأى الجمهور أن علة المماثلة في المهر هي المماثلة في العصابة. ولكن، قد تغير الأعراف وتقل أهمية العصابة بل ويحتم المجتمع مقاييس أخرى للمماثلة في المهر مثل الجمال (كما يرى المالكية مثلاً) أو المنصب أو غيره، وعندها تقصر العلة عن استيعاب ذلك ولا يحقق الحكم الشرعي العدالة كما يفهمها المجتمع - وهي المقصد منه أصلاً - بل قد يؤدي التمسك بعلة المماثلة في العصابة وإن فوتت المقصد - إلى الإخلال بهذه العدالة المنشودة.

المثال السادس: وبمناسبة الحديث عن العرف والمقصد أذكر مثلاً أخيراً ذكره ابن عابدين في رسالته العميقة المغزى عن العرف، التي سماها "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف". فقد قال: "صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط^{٣٤٧} وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى

=

به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع . . فإن قلت: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضياً على الحديث؟ قلت: ليس بقاض عليه بل على القياس لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".^{٣٤٨} فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصد الحديث وهو قطع المنازعة، لا على ظاهره وهو النهي عن بيع وشرط، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدمًا، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود ولو خالف المعنى الظاهر.

من هذه الأمثلة السابقة نستنتج أن إدارة الأحكام مع المقاصد المستنبطة أقرب لتحقيق المصالح المنشودة عند تغير الظروف والأعراف. بل إنه كلما تطورت الحياة وتغيرت الظروف العامة تغيراً واسعاً كلما تغيرت المقاصد المستقرة نفسها، مما يؤدي إلى مرونة أعلى واستيعاب أكبر للتغيرات في صالح التشريع. فقد اعتبر ابن تيمية المقاصد الضرورية قسماً من دفع المضار، ثم أضاف إليها جلب المنافع في الدين والدنيا كالوفاء بالعهود وصلة الأرحام و"حقوق المسلمين بعضهم على

=

بعض".^{٣٤٩} ونوه الشاطبي على "مصالح أهل الأرض"^{٣٥٠} وإن لم يدخلها في الضرورات. أما ابن عاشور فأولى ما أسماه بالمقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً، واعتبر المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية، وجعل لكل من هذه المقاصد جانباً خاصاً بالفرد وآخر خاصاً بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.^{٣٥١}

وابن عاشور رحمه الله هو رائد المعاصرين الذين حدثوا المقاصد العامة وتبثوا تقسيمات معاصرة في التنظير لها. فالشيخ محمد الغزالي رحمه الله مثلاً يتساءل في معرض حديثه عن المقاصد: "ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً؟". لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم. إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة. . لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان الحريات".^{٣٥٢} ويوسع الدكتور القرصاوي هذه النظرة، فيقول عن المقاصد: "هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة وتشمل المادة والروح وتوازن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية".^{٣٥٣} ثم قال: "قد يفهم من كلام الأصوليين

: : - : : -

: -

(- -)

:

حول المقاصد والمصالح أن اتباهم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة".^{٣٥٤} ثم اقترح إضافة بعض "القيم الاجتماعية العليا" إلى المقاصد الضرورية، وهي قيم العدل والإخاء والتكافل والحرية والكرامة.^{٣٥٥} واستقرأ الدكتور طه العلواني من القرآن الكريم مقاصد أسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية وال عمران.^{٣٥٦} وقد اقترح إسماعيل الحسيني الذي كتب عن التأصيل السياسي للمصلحة عند ابن عاشور أن تحديد الضرورات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت وهو الفهم الذي يدعوا إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بعض الإضافات للمقاصد مثل الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج.^{٣٥٧}

وبالرغم من أن هناك ثوابت إنسانية مثل حفظ النفوس والعقول إلا أنه يبدو لي أن تجديد تعريف المقاصد في حدود المتغيرات الواقعية أقرب للصواب من تثبيتها أبداً. فالمقاصد الستة أو غيرها من أنواع المقاصد إنما عرّفها العلماء باستقراء النصوص. ورغم أن النصوص ثابتة خالدة، إلا أن التصنيفات المستقراة منها - مثل مقصد حفظ المال والحرية وال عمران والكرامة وحق المشاركة السياسية وغيرها من المصطلحات - كلها عناوين وضعية لهذه

التصنيفات تنتجها عقول العلماء بناء على الواقع الفكري والحضاري الذي يعيشون فيه . وهذا التجدد المستمر للمقاصد المستقرأة من النصوص الشرعية إذا اقترن بإناطة الأحكام الشرعية بهذه المقاصد أنتج مرونة متجددة للفقهاء الإسلامي .

إعمال النصوص كلها ولوتعارضت ظواهرها عن طريق المقاصد

يشترط الأصوليون في العلة أن لا تؤدي إلى حكم ما في أحيان معينة وعكس هذا الحكم في أحيان أخرى؛ "لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين"،^{٣٥٨} أي أنه إذا تحققت العلة وجب تحقق الحكم المرتبط بها ويكون من التناقض أن يأتي ظرف أو زمان لا يتحقق فيه هذا الحكم . ولكن طبيعة النصوص - من آيات نزلت على مدار بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحاديث قيلت في ظروف شتى ومناسبات متفرقة - قد تقتضي تعارض ظواهرها، وهذا التعارض ليس تناقضاً منطقياً في نفس الأمر وإنما مرده إلى اختلاف الظروف والوقائع من حرب وسلم وعسر ويسر وغنى وفقر وخوف وأمن وهكذا . ولكن شرط العلة المذكور لا يقبل بهذا التعارض الظاهري ويعتبره تناقضاً منطقياً يستوجب إبطال أو إلغاء أحد النصين المتعارضين نفسيهما . وهذا الإلغاء يكون بالنسخ (وهو البحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً)، أو الترجيح (وهو البحث عن أصح الخبرين وأوثقهما لتقديمه وإهمال الآخر لكونه مرجوحاً، وذلك من طرق

عدة منها حال الرواة وكيفية الرواية ووقتها). وبالرغم من أن النسخ لا ينبغي أن يصار إليه إلا بدليل شرعي^{٣٥٩} وردّ الحديث الصحيح بدعوى الترجيح يناقض قاعدة "إعمال النص أولى من إهماله"،^{٣٦٠} إلا أن التعليل الآلي -دون نظر إلى المقاصد حسب تغير الظروف- ألزم المتمسكين به من الفقهاء أحد المنهجين (النسخ أو الترجيح)، وأدى إلى إبطال نصوص محكمة صحيحة أراد الشارع لها أن تعمل في حالات وظروف غير حالات وظروف النصوص التي ادّعى أنها نسختها أو رجحت عليها. وقد أدى ذلك إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الأحكام اعتماداً على النصوص للتعامل مع ما يجد من حوادث، والحد من قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات -الأمر الذي أدى إلى تقليص مرونة الفقه الإسلامي عما أرادها الشارع سبحانه وتعالى. والأمثلة التالية تعرض نصوصاً اشتهرت فيها دعاوى النسخ رغم عدم وجود تناقض إذا أنظرنا الأحكام بمقاصدها.

المثال الأول: روى مالك في الموطأ "عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: نهيتكم عن لحوم الأضحية بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا ونهيتكم عن الابتذال فاتبذوا وكل مسكر حرام، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا

هجراً^{٣٦١}. وفي رواية مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء - قال صلى الله عليه وسلم: "إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا".^{٣٦٢} و"إنما" نفيد الحصر، أي أنه حصر سبب النهي في ورود الدافاة، والدافاة هي الجماعة ويعني بها قوم مساكين قدموا المدينة،^{٣٦٣} فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية العلة لوجدنا أن علة النهي في الحديث وهي مرور ثلاث أيام ترتبط بحكم التحريم وتتناقض مع حكم التحليل، ولذلك رأى الجمهور لزوم القول بالنسخ. غير أن عائشة رضي الله عنها لم تتر في الأمر نسخاً، فقالت: "لم يكن حرماً، ولكنه أراد التوسعة على الدافاة التي قد دفت عليهم".^{٣٦٤} إذن فقد فهمت عائشة الأمر على أنه يدور مع التوسعة، وهو المقصد من الحكم. ولا بد إذن إذا عادت مقتضيات الأمر الأول وتعين قصد الحكم أن يعود تأثيره، ولذلك رد الشافعي أيضاً دعوى النسخ وعلق: "فإذا دفت الدافاة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافاة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة".^{٣٦٥} وعليه، فإذا وجد فقراء في مجتمع ما ووصل الأمر بهم إلى الجوع كما

حدث في المدينة في ذلك العام وكما يحدث في كثير من بلاد المسلمين في عصرنا، وجب على المضحكين في العيد إطعامهم من لحوم الأضاحي وعدم ابقاء شئ منها إلى ما بعد العيد ومدته ثلاثة أيام.

المثال الثاني: أما القسم الثاني من حديث مالك المتعلق بالانتباز فرواية مسلم عن عائشة تضيف بعض التفاصيل: "أن وفد عبد القيس قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن النبيذ فنهاهم أن ينتبذوا في الدباء والنقير والمزفت والحنتم".^{٣٦٦} فكان هذا هو النهي الأول، ولكن رواية ابن حبان في صحيحه تلقي مزيداً من الضوء عن مناسبة بل وسبب هذا النهي وتربطه بجوار دار بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الوفد. فقد روى ابن حبان في صحيحه في باب سماه "ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم" عن أبي هريرة قال: "قال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذا جعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة السير في الانتباز في الدباء والحنتم وما أشبهها فلم يأذن له النبي صلى الله عليه وسلم مخافة أن يتعدى ذلك باعاً فيرتقي إلى المسكر فيشره".^{٣٦٧}

فإذا اعتبرنا العلة من التحريم أنها الأوعية المذكورة حدث تناقض يقتضي القول بالنسخ . أما إذا نظرنا إلى المقاصد لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تربيتهم بسد ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدرّبوا على ترك ذلك الشراب المسكر ردّهم إلى الأصل وهي القاعدة العامة أن كل مسكر حرام، بل وعلمهم صلى الله عليه وسلم أيضاً أن القضية ليست الوعاء، ففي رواية ابن ماجه لحديث الإباحة: " وإن وعاء لا يحرم شيئاً، كل مسكر حرام " .^{٣٦٨}

وبناء على هذا الفهم لمقصد الحكم الأول فالحكم الثاني لم ينسخ الحكم الأول، بل يعود الحكم الأول للتأثير إذا دعت الأحوال لذلك . فمثلاً، إذا أسلم شخص غربي اعتاد شرب الخمر فعلى إمامه أن يفتيه بوجوب إخلاء منزله ومحل عمله من متعلقات الخمر كالكؤوس ذات الشكل المخصوص والتي تسمى في اللغات الغربية "كؤوس خمر" ولا تستخدم عندهم إلا في شرب الخمر، ورفوف الخمر المخصصة وغيرها . وإن الكأس أو الرفوف لا تحرم شيئاً ولكنها متعلقة بالخمر خاصة في حالة ذلك الشخص . ويفهم من هذا الحكم أيضاً أن للإمام المسلم مجالاً في تحريم ما يسد على الرعية ذرائع الفساد في دينهم ويلزمهم بذلك .

⋮
⋮

—

المثال الثالث: أما القسم الثالث من الحديث المتعلق بزيارة القبور فالفاظه: "فزوروها ولا تقولوا هجراً"،^{٣٦٦} و"فزوروها فإنه يرق القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة ولا تقولوا هجراً".^{٣٧٠} قال البيضاوي: "فزوروها) الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكر الموت والبلا".^{٣٧١} وهذا المقصد من النهي لسد ذريعة المباهاة ليس منصوصاً عليه صراحة ولكنه يستنبط من العبارة، وله شواهد مما عرف عن العرب في جاهليتهم من تفاخرهم بأبائهم في قبورهم. قال ابن عباس ومقاتل والكلبي: "نزلت (ألهاكم التكاثر) في حين من قريش، بني عبد مناف وبني سهم، تعادوا وتكاثروا بالسادة والأشراف في الإسلام فقال كل حي منهم نحن أكثر سيدياً وأعز عزيزاً وأعظم نفراً وأكثر عائداً، فكثرت بنوع عبد مناف سهماً ثم تكاثروا بالأموات فكثرتهم سهم، فنزلت (حتى زرتم المقابر) مفتخرين بالأموات".^{٣٧٢} وعن ابن بريدة في قوله تعالى (ألهاكم التكاثر) قال: "نزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار قالوا هل فيكم مثل فلان بن فلان وفلان وقال الآخرون مثل ذلك وتفاخروا

— : : —
: :
: —
: : —
—

بالأحياء، ثم قالوا إنطلقوا بنا إلى القبور فجعلت إحدى الطائفتين تقول فيكم مثل فلان يسيرون إلى القبور ومثل فلان وفعل الآخرون مثل ذلك فأنزل الله (ألهاكم التكاثر . حتى زرتم المقابر) " .^{٣٧٣} فهذه قبائل مكة ويشرب على حد سواء تتفاخر بأبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة، فلا يبعد أن يكون هذا هو المتعلق المحذوف من العبارة النبوية - كما رأى البيضاوي - ومقصد الأمر النبوي الأول من عدم زيارة المقابر . ثم إنه صلى الله عليه وسلم أذن لهم في الزيارة - وهو الحكم الأصلي - بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية وأوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هجراً حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية .

والأمر الأول بعدم زيارة المقابر ليس لاغياً، بل ما زال مناسباً لأقوام من غير المسلمين يتخذون من قبورهم أو ثاناً تعبد من دون الله، أو يرتكبون عندها فواحش الأمور . فإذا دخل قوم من هؤلاء الإسلام وجب على من يعلمهم أن ينهائهم عن زيارة هذه القبور حتى يتمكن الإسلام من قلوبهم وتزول دعاوى الشرك والجاهلية . وهذه القضية تشبه قضية التباذ في قصد التربية بسد ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، ومنها حفظ الدين - بمعنى العقيدة السليمة - وهو المقصود في هذه الحادثة .

المثال الرابع: اختلفت الآراء حول مسألة أن يفطر المسافر في رمضان أو يصوم وقد وردت روايات متعارضة (ظاهراً) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه صام وأنه أفطر في السفر . فقد أخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لا تعبُ على من صام ولا على من أفطر . قد صام رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر وأفطر" .^{٣٧٤} وأورد مسلم أيضاً في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر" .^{٣٧٥} وبناء على هذه الرواية، فقد رأى ابن شهاب الزهري - كما يروي مسلم - أن حكم الصوم في السفر منسوخ استناداً إلى تأخر تاريخ رواية الفطر وهو عام الفتح، فعلق قائلاً: "كان الفطر آخر الأمرين وإنما يؤخذ من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآخر فالآخر . . . وكانوا (أي الصحابة) يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره ويرونه الناسخ المحكم" .^{٣٧٦} فابن شهاب رأى السفر علة للفطر ولا يمكن أن تتحقق هذه العلة مع الصوم في السفر إلا أن يُنسخ .

ولكن مسلم له رواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مضمونها أنه لا يرى في المسألة نسخاً، ويرى نوعاً من الجمع أعمق من مجرد الحكم بالتخيير الذي يفهم من كلام ابن عباس رضي الله عنهما . فقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: "كما نغزو

: - - - - - :
: : : : :
: : : : :

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمننا الصائم ومننا المفطر فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن".^{٣٧٧} وهذا الرأي يربط العبادة بمجال الشخص ويوازن بين مقصدين شرعيين: مقصد التعبد ومقصد التيسير، فمن وجد قوة فالتعبد أولى ومن وجد ضعفاً فالتيسير أولى. وهذه الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير سمة عامة في الشريعة الإسلامية. فعزائم الأمور التعبدية حين تشق على المكلف لا بد أن تأتي الرخصة فتخفف التكليف في حدود الشرع.

المثال الخامس: وهذه موازنة أخرى بين المقاصد أضرب عليها مثلاً من السنة على صاحبها الصلاة والسلام فيما اختلفت فيه الآراء بين النسخ والترجيح، رغم أن النظر للمقاصد يضع الأمر في إطار واحد من مراعاة مصالح الإنسان وبيئته التي يعيش فيها في آن واحد. فقد روى مسلم في صحيحه في باب سماه الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك، عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية.^{٣٧٨} وروي أيضاً في هذا الباب حديثاً اعتبرنا نسخاً للحديث الأول: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم".^{٣٧٩} وقد فسر بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب بأنه

- : -
: :
- : :
(: :
(.

كان أمراً شرعياً مطلقاً وأنه قد نسخ فلا يحل قتل الكلاب إلا الأسود منها حسب ظاهر الحديث الناسخ . وقد أناط بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب بالضرر منها، وهو جمع حسن للحديثين . فقال القرطبي مثلاً: "الحاصل من هذه الأحاديث أن قتل الكلاب غير المستثنيات مأمور به إذا أضرت بالمسلمين؛ فإن كثرت ضررها وغلبت كان الأمر على الوجوب، وإن قل وندر فأبى كلب أضرت بقتله" .^{٣٨٠} وقال ابن رشد: "ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يقتل من الكلاب أسود ولا غيره إلا أن يكون عقوراً مؤذياً . واحتجوا بالحديث الصحيح في الكلب الذي كان يلهث عطشا فسقاه الرجل فشكر الله له وغفر له، وقال (صلى الله عليه وسلم): في كل كبد رطبة أجر، قالوا: فإذا كان الأجر في الإحسان إليه فالوزر في الإساءة إليه ولا إساءة إليه أعظم من قتله" .^{٣٨١}

أما إذا نظرنا إلى المقاصد فتفسير النصوص المتعارضة في المسألة يدور مع الموازنة بين مصلحتين: مصلحة الإنسان ومصلحة الحيوان، أي سلامة الإنسان وسلامة البيئة . فظاهر أن الحديث الأول كان في وقت حدث منه خطر من الكلاب العقورة على ساكني المدينة مما اقتضى من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأمر بقتلها، ولم تكن المسألة حكماً شرعياً ناسخاً أو منسوخاً وإنما تديراً وقائياً صحياً . والحديث الثاني كان بعد فترة من الزمن زال فيها الخطر على الناس وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعلمنا أن أمم الحيوان التي هي أمم أمثالنا كما علمنا القرآن لها الحق في الوجود ما لم تضر بالإنسان ضرراً عاماً .

— : : — : :

والصواب في قضايا البيئة عموماً وسط بين طرفين، طرف يحرم كل ما كان من شأنه المساس بالبيئة الطبيعية مجال وإن حدث من الضرر ما حدث للإنسان والعمران، وهي رسالة أحزاب الخضر السياسية وأنصار الحميات الطبيعية في عصرنا، والطرف الآخر لا يحترم من الموجودات غير الإنسان ولا يكثر بهلاك من سواه من أمم الأحياء. ولكن الحديثين (المعارضين) المذكورين يعلمان البشرية درساً في التوازن بين سلامة الإنسان وسلامة البيئة.

المثال السادس: على الرغم من أن دعاوى النسخ بآية السيف قد ربت على مئات إلا أن هناك خلافاً حول أي آيات القرآن هي هذه الآية! ^{٣٨٢} والشائع إنها الآية في سورة التوبة: "فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" (التوبة ٥). وقد ادّعى أنها نسخت عدداً كبيراً من الآيات منها على سبيل المثال قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة ٢٥٦)، وقوله تعالى: "فَذَرَهُمْ وَمَا يَقْتُرُونَ" (الأنعام ١١٢)، وقوله تعالى: "ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ" (المؤمنون ٩٦)، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاباً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ" (الأنعام ١٥٩)، وقوله تعالى: "وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ" (الحج ٦٨)، وقوله تعالى: "لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" (البقرة ١٣٩)، وقوله تعالى: "فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" (الروم ٦٠)،

وقوله تعالى: "فَمَهَّلَ الْكَافِرِينَ أُمَّهْلَهُمْ رُؤَيْدًا" (الطارق ١٧)، وقوله تعالى: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" (البقرة ٨٣)، وقوله تعالى: "إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِثَاقٌ" (النساء ٩٠)، وقوله تعالى: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنِحْ لَهَا" (الأنفال ٦١)، وحتى قوله تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ" (الزيتون ٨) ! وهذه الآية الأخيرة آية في صفات الله تعالى، وهي مثال عجيب على دعاوى النسخ بدون برهان، إذ قال القرطبي - مثلاً - إن في هذه الآية "تقدير لمن اعترف من الكفار بصانع قديم"،^{٣٨٣} وعلى هذا فقد أورد رأيين في المسألة: رأي نسخ آية "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ" بآية السيف (أي أنها نسخت لأن آية السيف نسخت كل تقدير للكفار، على حد ظن القرطبي)، ورأي أثبتها بناء على رواية عن علي رضي الله عنه أنه قال حين سمع الآية: "بلى وأنا على ذلك من الشاهدين". وكما ترى، فبرهان النسخ وبرهان الإثبات ليس فيهما حجة. وعلى أية حال، فالآيات المذكورة كلها آيات محكمات ولا يوجد تعارض بينها وبين "آية السيف" ولا دليل على أي من ذلك ولا نسخ. وللأسف، فإن دعاوى النسخ بآية السيف هذه ما زال يرددها بعض المنتمين إلى جماعات العنف في عصرنا وينسخون بها كل آيات الدعوة بالحكمة والإصلاح والحوار.

وإن طريقة النسخ - وهي رأي جمهور الفقهاء في هذه المسألة - اعتبرت أن علة القتال هي كفر الكفار (من غير أهل الذمة) وأن تأخر زمن ورود نصوص الحرب والجهاد على نصوص

: : -

التحالف والتعاون يوجب أن تنسخ علاقة المواجهة والصراع علاقة السلام والبر. وقد رأى البعض - من ناحية أخرى - أن الإسلام ليس فيه ما أسموه عنفاً، وأن آيات الجهاد كانت لعلل خاصة بزمان التشريع فقط، وسلكوا مسلكاً دفاعياً في نفي تهمة العنف والإرهاب عن الإسلام. وكلا الرأيين جانبه الصواب في رأيي.

فعلاقة المسلمين بغيرهم بكل تفاصيلها لا ينبغي أن تحكمها فتوى واحدة تُبنى على علة مستنبطة من نص واحد أياً كان، وتطبق على كل الأزمنة والأمكنة والأحوال، وإنما تحكمها مقاصد عديدة تستنبط من مجموع النصوص، قد يؤدي إعمال بعضها في الواقع إلى نتائج تعارض إعمال البعض الآخر، ويقضي الأمر دائماً الترجيح والموازنة بين هذه المقاصد حسب أولوياتها في الشرع، وحسب المصالح والمفاسد التي تترتب على اعتبارها. وهذا هو المنهج نفسه الذي اتبعه رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي أدى إلى نتائج مختلفة حسب الموازنات بين المقاصد المختلفة في الظروف المختلفة.

خاتمة

يخلص هذا البحث إلى أن إناطة الأحكام بمقاصدها الشرعية ودورانها معها وجوداً وعدمًا تساهم في الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب تغير الأحوال وتبدل الأعصار. فقد يصح إعمال ظواهر الفتاوى عند تماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيراً تاماً أحياناً، كما هو الحال في عصرنا، فإنه يجب ألا يؤدي التمسك بحرفية العلل إلى حرج أو ضرر تأباه المقاصد التي من أجلها شرعت النصوص، وتؤدي إناطة النصوص الشرعية بمقاصدها أيضاً إلى إعمالها كلها بصرف النظر عن ما سمي بالتعارض أو الاختلاف.

وأخيراً، فإن عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافها ومقاصدها يفيد الدعوة الإسلامية خاصة في بلاد الأقليات الإسلامية. فالمنهج العقلي الذي شاع في عصرنا لا يقبل إلا أن تدور الأحكام والتشريعات مع أهدافها المقصودة لا مع ظواهرها الشكلية، خاصة إذا ارتبطت هذه الأهداف بقيم الأخلاق العليا ومصالح المجتمع المنشودة. ولضبط هذا المنهج في الاجتهاد، فقد عرض هذا البحث لمساحة التبعد المحض في الأحكام الشرعية والتي لا تخضع للدوران مع ما نفهمه من حكم ومقاصد، والتبعد المحض هو دليل الإيمان بالغيب والاعتراف بقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.