إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها في القياس الأصولي

جاسر عودة[1]

ملخص

هذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في القياس الأصولي عن طريق اقتراح المقصد الشرعي كمناط يدور معه الحكم الشرعي وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال. يبدأ البحث بتعريفات المقاصد الشرعية في الفقه المذهبي والمعاصر والتعريف برجالها ودرجاتها، ثم يعرض تاريخاً لاعتبار المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي منذ عهد الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم مع التركيز على ما عرف باجتهادات الفاروق رضي الله عنه. ثم يعرض البحث إلى اعتبار المقاصد ضمن مناهج جزئية متنوعة، ويقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها – كما هو ثابت في مذاهب الأصول – إلى دورانها مع مقاصدها كذلك، ويناقش ذلك من ناحية صلاحية المقصد أصولياً لأن يكون مناطاً للحكم. وأخيراً، يحاول البحث تحديد مساحة ما عرف بالعبادات المحضة والتي الأصل فيها الاتباع الحرفي دون النظر إلى الحكم والمقاصد.

تطور تعريف المقاصد وطرق التعرف عليها

القصد والمقصد لغة مشتقان من الفعل قصد، والقصد هو استقامة الطريق والاعتماد والعدل والتوسط وإتيان الشيء يقال قصده وإليه يقصد يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه.[2] ولكن هذه المعاني لها تعريفات شتى، كما يفصّل هذا المبحث.
المعاني والحكم التي قصدها الشارع إلى تحقيقها من وراء التشريع قسمها العلماء إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[3] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع

---

[1] جامعة ويلز بالمملكة المتحدة – برنامج الدكتوراه - قسم الدراسات الدينية والإسلامية
gasserauda@hotmail.com

[2] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار الفجر (كوالا لامبور) ودار النفائس (عَمّان)، الطبعة الأولى، 1999 م ص:183

[3] انظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 2002 م ص:26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة

أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية.[4] وتشمل المقاصد العامة المصالح التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض.[5] والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا.

وقد تكون المقاصد جزئية بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،[6] كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث، أو مقصد الحفاظ على سلامة الناس في الأمر بقتل الكلاب العقورة، أو مقصد النظافة في غسل النجاسات، وهكذا.

وكثيراً ما تعرض المقاصد على أنها هرم منتظم من الأهداف على رأسه المقاصد العامة (وهي بدورها مرتبة عند كثير من العلماء ترتيباً معيناً)، وتتفرع عنها بدورها المقاصد الخاصة والجزئية. ولكن هناك اتجاهاً معاصراً يرى أن المقاصد بأنواعها ومستوياتها تمثل دوائر متداخلة ومتقاطعة، كما لاحظ الشيخ محمد الغزالي (السقا) رحمه الله مثلاً،[7] وهي بالتالي ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.[8]

ويبدو لي أنه رغم أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصائها في مستويات هرمية صارمة، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل نظامي آلي. فحجة الإسلام أبو حامد الغزالي مثلاً قد رتب المقاصد العامة وضروراتها الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم

---

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية – محمد الطاهر بن عاشور ص:183

[5] يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، 1991 م ص: 80

[6] طرق الكشف عن مقاصد الشارع – نعمان جغيم ص:28

[7] نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سمنار الأولويات الشرعية بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (12-5-1991) بالقاهرة، واختاره بعض الباحثين. انظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالي للفكر الإسلامي بفرجينيا ودار الفكر بدمشق، 2001 م ص:45

[8] نفس المصدر السابق ص:48

النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.[9] ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين .. يجب ترجيح الأقوى"، ومثّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.[10] ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يبح الزنا تحت الإكراه[11] رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور.
والآمدي قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس[12] رغم أن هذا مناقض – مثلاً – لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيره لمقصد حفظ المال عما سواه رغم أن "من قتل دون ماله فهو شهيد".[13] ولعل هذه الإشكالات هي التي أدت إلى عدم تصريح كثير من العلماء بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية، مثل الشاطبي،[14] والرازي،[15] والقرافي،[16] والبيضاوي،[17] وابن تيمية.[18] هناك إشكالات نظرية أخرى أدى إليها حصر كثير من العلماء للمقاصد العامة الضرورية في خمسة أو ستة، وعدم التفريق فيها بين

---

[9] محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ ج:1 ص:258

[10] نفس المصدر السابق ص:265

[11] نفس المصدر السابق

[12] علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ ج:3 ص:288

[13] صلاح الدين عبد الحليم سلطان، حجية الأدلة الإجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، 1992 م ص:366، والحديث عن سعيد بن زيد، رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان.

[14] إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ج:1 ص:38، ج:2 ص:10، ج:3 ص:47

[15] محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد، الرياض، الطبعة الأولى، 1400 هـ ج:2 ص:612

[16] شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس القرافي، شرح تنقيح الفصول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1997 م ص:391

[17] القاضي البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبعة محمود صبيح، بدون تاريخ ص:59

[18] أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج:32 ص:234

ما هو عام متعلق بالأمة وما هو خاص بالفرد، وفصل مقصد الدين عن غيره رغم شمول الإسلام لكل نواحي الحياة.[19]

أما حصر المقاصد الضرورية في خمسة أو ستة فدليله الاستقراء كما ذكر الآمدي.[20] ولكن كثيراً من العلماء استقرأوا ضرورات إضافية. فقد أضاف بعض العلماء مثلاً حفظ العرض كابن فرحون والقرافي،[21] واعتبر ابن تيمية هذه الضرورات الخمس كلها قسماً من دفع المضار وأضاف إليها جلب المنافع في الدين والدنيا كالوفاء بالعهود وصلة الأرحام و"حقوق المسلمين بعضهم على بعض".[22] وهذا الاعتبار للمصالح الاجتماعية لم ينفرد به ابن تيمية بل ذكره كثير من العلماء قديماً وحديثاً. فقد نوه الشاطبي على "مصالح أهل الأرض"[23] وإن لم يدخلها في الضرورات الخمس، ونبه ابن فرحون على المقاصد "التي شرعت للسياسة" ولم يعتبرها في الضرورات الخمس أيضاً.[24] أما ابن عاشور فأولى المقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة[25] واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وجعل لكل من هذه المقاصد جانباً خاصاً بالفرد وآخر خاصاً بالأمة، وقدّم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.[26]

ويبدو لي أن ابن عاشور رحمه الله هو رائد من جاء بعده من المعاصرين الذين حدّثوا المقاصد العامة وتبنّوا تقسيمات معاصرة في التنظير لها. فالشيخ محمد الغزالي (السقا) مثلاً يتسائل في معرض حديثه عن المقاصد: "ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً؟ .. لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مُرّة لفساد الحكم. إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة .. لكي نضبط نظام الدولة لابد من ضمان الحريات".[27] ويوسّع

---

19 نحو تفعيل مقاصد الشريعة – جمال الدين عطية ص:40-44

20 الأحكام – الآمدي ج:3 ص:252

21 شرح تنقيح الفصول – القرافي ص:391

22 كتب ورسائل ابن تيمية في الفقه - ابن تيمية ج:32 ص:235

23 الموافقات – الشاطبي ج:2 ص:177

24 نحو تفعيل مقاصد الشريعة – جمال الدين عطية ص:95

25 مقاصد الشريعة – محمد الطاهر بن عاشور ص:183

26 نفس المصدر السابق ص:189 وما بعدها

27 نحو تفعيل مقاصد الشريعة – جمال الدين عطية ص:98

الدكتور القرضاوي 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 المستقبلة".[28] ثم قال: "قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة".[29] ثم اقترح إضافة بعض "القيم الاجتماعية العليا" للمقاصد، وهي قيم العدل والإخاء والتكافل والحرية والكرامة.[30] واستقرأ الدكتور طه العلواني من القرآن الكريم مقاصد أسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية والعمران.[31] وقد اقترح إسماعيل الحسني الذي كتب عن التأصيل السياسي للمصلحة عند ابن عاشور أن تحديد الضرورات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت وهو الفهم الذي يدعو إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بعض الإضافات للمقاصد مثل الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج، إلى آخره.[32]

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.[33] ورغم أن النصوص ثابتة خالدة، إلا أن التصنيفات المستقرأة منها – مثل مقصد حفظ المال أو حق المشاركة السياسية أو غيرها من المصطلحات – عناوين وضعية لهذه التصنيفات تنتجها عقول العلماء بناء على الواقع الذي يعيشون فيه. وأما ترتيب هذه المصالح والمقاصد وبناء الأحكام الفقهية عليها فقد يتغير أيضاً مع تغير المعطيات الواقعية وتطور الحياة. والمبحثان القادمان يقدمان أمثلة من اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم تكون بمثابة نماذج للتأصيل الفقهي المقترح من بعد.

---

[28] يوسف القرضاوى، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1997م ص:62

[29] نفس المصدر السابق ص:75

[30] نفس المصدر السابق

[31] راجع: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2001 م ص:133-154

[32] نحو تفعيل مقاصد الشريعة – جمال الدين عطية ص:102

[33] راجع: طرق الكشف عن مقاصد الشارع – نعمان جغيم

حديث الصلاة في بني قريظة أصل في إدارة الحكم مع مقصده المستنبط

اعتبار المقصد من وراء الأمر الشرعي – أي ما قصده الشارع بالنص وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص – عمل اجتهادي ظني، ولكنّ له أصولاً مما أقرّه رسول الله صلى الله عليه وسلم من فهم وفعل الصحابة رضي الله عنهم. فعلى سبيل المثال، ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "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**). فذُكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم".[34] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت".[35]

وهذا الحديث (صلاة العصر في بني قريظة) أصل في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحابة الذين قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قصد إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة خالفوا ظاهر الأمر بصلاتهم في الطريق، والذين أصروا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة استمسكوا بحرفية الأمر ووكلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم للفريقين دليل على جواز الأمرين والمنهجين.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث حسب مذاهبهم الأصولية وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصد النص. فنجد جمهور العلماء يرجحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كل من الفريقين مأجور بقصده إلا أن من صلى حاز الفضيلتين: امتثال الأمر في الإسراع وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت .. وإنما لم

---

[34] محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق:مصطفي البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة 1407هـ – باب صلاة الطالب والمطلوب ج:1 ص:321

[35] مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ – باب المبادرة بالغزو ج:3 ص:1391

يعنف الذين أخروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر".[36] وعلى هذا فابن القيم جعل الإسراع وهو المقصد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث – لا من ظاهره فقط – أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجعل الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبر عن رأيهم ابن حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[37] وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم

هذا المبحث يستعرض من سيرة الصحابة رضي الله عنهم ما يثبت أن تغيير الأحكام مع الظروف من أجل استمرار تحقق المقاصد هو المنهج الأقرب لمنهج الصحابة رضي الله عنهم في الاجتهاد بعد أن انقطع الوحي بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتغير الزمان.

كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مراجعته في أي أمر أو نهي عن ما إذا كان هذا الأمر عن وحي أو "عن رأي ارتآه"، فإذا كان وحياً التزموا به وإن كان رأياً يراه صلى الله عليه وسلم اشتركوا بآرائهم.[38] وقد نبغ في فهم هذا الفرق سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حتى إذا ولي أمر المسلمين حفظ الإسلام بفهمه لثوابته ومتغيراته في حربه للمرتدين وجمعه للقرآن وغيرها من الإنجازات التي حققها في فترة خلافته القصيرة.

ولكن أكثر الصحابة مراجعة ومشورة للنبي صلى الله عليه وسلم – كما يظهر من مجموع الروايات – كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وموافقته للوحي قبل نزوله في عدة مسائل معروفة، ولكنّ عمر في نفس الوقت كان وقّافاً عند النص سواء كان كتاب الله أو ما ثبت له أنه سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وكانت المواقف أيام الرسول صلى الله عليه وسلم التي كان على عمر التفريق فيها بين المسائل التي لا اجتهاد فيها والمسائل التي يصح فيها الاجتهاد

---

[36] رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ – ج:7 ص:410، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية ج:20 ص:252، وابن كثير في تفسيره: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت، 1401هـ ج:1 ص:548، والشوكاني في نيل الأوطار: محمد بن على بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1973 م ج:4 ص:11، وغيرهم.

[37] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1404 هـ ج:3 ص:291

[38] عبد الجليل عيسى، إجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم، دار البيان، الكويت، 1948م ص:4

بالرأي أفضل إعداد إلهي لاجتهاد عبقري مارسه عمر حين ولي أمر المسلمين من بعد أبي بكر رضي الله عنه، وذلك حين جدّت مسائل وظروف كان على عمر الاجتهاد فيها لتحقيق المقاصد الشرعية المنشودة وإن تغير شكل الحكم عن ما كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. واجتهد على نفس المنهج علماء الصحابة رضي الله عنهم سواء من موقع الحكم أو الإفتاء أو القضاء، من أمثال عثمان وعلي وعائشة ومعاذ وابن عباس وغيرهم.

وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه صلى الله عليه وسلم الإتباع والتعبّد بذلك ما لم تقتض الظروف تغيير هذا الاتباع إلى الدوران مع المقصد حيث دار. روي عن عمر أنه قال في خلافته: "فيما الرملان والكشف عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟" في إشارة إلى الحكمة من الرمل حين أمرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئة المدينة، ولكن عمر قال معقباً: "ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم".[39] وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهاداته رضي الله عنه واجتهادات علماء الصحابة، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُستجب لها لحصل ضرر واضح لضياع المقصد المستهدف بالحكم.

وهذه نماذج من اجتهادات عمر رضي الله عنه تبين منهجه في الاجتهاد بالمقاصد:

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

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ 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 تفل فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما". ثم علق الجصاص قائلاً: "سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".[40] وروي البيهقي عن الشعبي في باب سماه "سقوط سهم

---

39 صحيح البخاري – كتاب الحج – باب الرمل في الحج والعمرة

40 أحمد بن على أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، 1405 هـ ج:4 ص:325

المؤلفة قلوبهم" أنه قال: "لم يبق من المؤلفة قلوبهم أحد. إنما كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم".[41]

ولكن البعض فهم من هذا أن عمر قد "نسخ الحكم"،[42] ودعوى النسخ باطلة لأنه لا نسخ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد علق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: "الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل والنسخ لا يصار إليه الا بدليل"،[43] ويقول ابن رشد: "لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ به .. فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع أعني التي توجب رفعها أو إيجابها وليست هي أي ظن اتفق".[44] وقال ابن حزم: "لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديث بالنسخ إلا عن نص لأن طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واجبة فإذا كان كلامهما منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه صلى الله عليه وسلم في مكان ما من الشريعة فقوله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت فإن أتى به فسمعاً وطاعة وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر".[45] ورد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "**العلة** للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتب الحكم – الذي هو الإعزاز – على الدفع – الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع".[46]

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 هنا مع المقصد وليس مع العلة، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت ورأى أنه لا حاجة

---

41 أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة، 1414 هـ – باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم ج:7 ص:20

42 كمال الدين بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج:2 ص:260

43 فتح الباري – ابن حجر ج:2 ص:363

44 محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ ج:1 ص:63

45 الإحكام - ابن حزم ج: 7 ص: 380

46 نفس المصدر السابق

لهذا السهم في ذلك الوقت لأن المقصد (وهو تقوّي المسلمين بهؤلاء المؤلفين) لم يعد مستهدفاً. ويفصل المبحث القادم العلاقة بين العلة والحكمة والمقصد.

وكما أن دعوى النسخ لحكم المؤلفة قلوبهم باطلة لأنها أبطلت الحكم بدون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى "الإلغاء" و"الإسقاط" و"الانتهاء" لنفس الحكم (بل ولأحكام القرآن عامة) التي تبنّتها المدرسة التاريخية المعاصرة التي تنتمي لتيارات ما بعد الحداثة. فمحمد النويهي مثلاً فسر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على أنه "إلغاء لتشريع قرآني"،[47] وفسره نصر أبو زيد على أن عمر "لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة".[48] وشتان بين هذا المنهج الذي يلغي النص إلغاءاً ويلحقه بقصص التاريخ و"التصورات الأسطورية"[49]، والمنهج الذي اتبعه عمر رضي الله عنه والذي لا يماري في "سلطة النص" بل يجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

ثانياً: الدوران مع مقصد الإعمار في مسألتي إحياء الأرض وإقطاعها

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، وفي رواية: "من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها".[50] قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها."[51] ولكن عمر رضي الله عنه لاحظ أن بعض الناس يقيمون الأسوار حول بعض الأراضي السنين الطوال بدعوى إعمارها وإصلاحها ثم لا يفعلون ذلك، فقام وخطب الناس قائلاً: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"[52] (والمحتجر هو من يأتي إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ولا يعمرها ولا يحييها).

---

47 في مقال نشره في مجلة الآداب البيروتية – مايو 1970 ونقله الدكتور محمد بلتاجي في: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته (أصله رسالة ماجستير في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية)، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م ص:156-158

48 في مقال نشره في جريدة العربي – عدد 26-6-1995، ونقله الدكتور محمد بلتاجي في منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص:161-162

49 على حد تعبير نصر أبو زيد. نفس المصدر السابق ص:171

50 صحيح البخاري – باب إحياء الأرض

51 يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1303هـ ص:37

52 نفس المصدر السابق

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي على فعل عمر بقوله: "بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنه النبي (صلى الله عليه وسلم) أصبح محققاً **الهدف** منه، فإما أن يعمر الرجل الأرض التي سورها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة من حق أي فرد فيها أن يعمرها .. وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه ولي الأمر الحريص على إحياء الأرض الموات التي حرص على إحيائها قبله رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث رفض عمر أن يستخدم تشريع (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) في **نقيض ما قصده منه** رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أما الجامدون الذين يريدون إعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها، فما أبعدهم عن فهم فكر عمر الفقهي".[53]

ومن خلال تطبيق نفس المنهج تُفهم مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من تشريع إقطاع الأرض أصلاً. ذكر يحيى بن آدم في خراجه: "جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولِي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع شيئاً يُسأله وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله، شيئاً أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر: والله لتفعلن. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين".[54] فعمر هنا لم يلغ تشريع إقطاع الأرض – وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم – وإنما وجّهه حتى لا يكون طريقاً لاكتناز الثروة وتعطيل الموارد، الأمر الذي يتعارض مع مقصود النبي صلى الله عليه وسلم من إقطاعها.

ثالثاً: مراعاة مقصد العدالة في توزيع الثروة في مسألتي الأرض المفتوحة وتخميس السلب

وهذا مثال آخر على إناطة إعمال حكم شرعي بمقصد شرعي فهمه عمر رضي الله عنه من النصوص. فبعد أن فتحت العراق والشام ومصر، طلب كثير من المحاربين من قوادهم (سعد بن أبي وقاص في العراق وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسّموا

---

[53] منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص:173

[54] يحيى بن آدم القرشي، الخراج، المكتبة العلمية، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، 1974 م ج:1 ص:110

عليهم الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة![55] وروى يحيى بن آدم أن عمر "أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا قوم من أهل السواد وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضروا بنا ففعلوا وفعلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرحنا بكم وأعجبنا ذلك فلم نرد كفكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبلغنا أنكم تريدون أن تسترقّونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام وإن شئتم فالجزية. فاختاروا الجزية".[56]

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج وعدم اعتباره للأرض المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسَّم بين المحاربين! حكى أبو يوسف: "فأكثروا على عمر، وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، ولم يحضروا؟ .. فاستشار عمر المهاجرين الأولين فاختلفوا .. فمكثوا يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر: إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: 'وَمَآ أَفَآءَ اللهُّ عَلَىَ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَـكِنّ اللهَّ يُسَلّطُ رُسُلَهُ عَلَىَ مَن يَشَآءُ وَاللهُّ عَلَىَ كُلّ شَىْءٍ قَدِيرٌ'، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها. ثم قال: 'مّآ أَفَآءَ اللهُّ عَلَىَ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىَ فَلِلّهِ وَلِلرّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىَ وَالْيَتَامَىَ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ آتَاكُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ وَاتّقُواْ اللهَّ إِنّ اللهَّ شَدِيدُ الْعِقَابِ'، ثم قال: ' لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللهِّ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللهَّ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ'، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: 'لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللهِّ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللهَّ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ * وَالّذِينَ تَبَوّءُوا الدّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مّمّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحّ نَفْسِهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ'. فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: 'وَالّذِينَ جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاّ لّلّذِينَ آمَنُواْ رَبّنَآ إِنّكَ رَءُوفٌ رّحِيمٌ'، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسمة؟ - فأجمع (عمر) على تركه وجمع خراجه".[57]

فالمقصد من جزء الغنيمة الذي يقسّم على المحاربين هو نوع من التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض المفتوحة بمن فيها و"المدن العظام" على حد تعبير

---

[55] الخراج – أبو يوسف ص:14 و81، وأبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، مطبعة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م ص:264

[56] الخراج – يحيى بن آدم ج:1 ص:152

[57] الخراج – أبو يوسف ص:15 والآيات من سورة الحشر 6-10

عمر رضي الله عنه،[58] فهذا مما يتعدى المصلحة المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد بالتوازن في توزيع الثروات على الناس ونتيجته أن تكون دُولة بين الأغنياء – ليس في جيل الصحابة رضي الله عنهم فقط بل وفي الأجيال من بعدهم – كما شرح عمر رضي الله عنه في حجته.

ولا يعكر على هذا رد ابن حزم الظاهري على اجتهاد عمر بقوله: "ورووا أنه عليه السلام قسم خيبر، فقالوا ليس عليه العمل، وتركوا ذلك لإيقاف عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك. أفيكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن على النبي صلى الله عليه وسلم مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع – بإقرارهم – من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟".[59] ويبدو لي أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة آنفاً دليلاً يعارض (تعارضاً ظاهرياً) دليل تقسيم خيبر، وبالتالي اعتبار اجتهاد عمر رضي الله عنه نوع من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح والعلل. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض التعليل للنصوص ولو بعلل ظاهرة منضبطة – المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غير مقبولة.[60]

وقد سار عمر على نفس المنهج في مسألة تخميس السلب. فرُوي: "عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خمسته".[61]

---

[58] نفس المصدر السابق ، وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام

[59] الإحكام في أصول الأحكام – ابن حزم ج:2 ص:229

[60] راجع أمثلة لذلك في: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية – رسالة دكتوراه – صلاح الدين سلطان ص:333-334. ولكني لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للعلل المؤثرة من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال في المحلى بالآثار، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ: "عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك فقالت أردت لأقتلك قال ما كان الله ليسلطك على ذلك أو قال علي فقالوا ألا تقتلتها قال لا قال أنس فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. فصح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه" (ج:11 ص:26). وما أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء كانت سيفاً أو سماً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من الفساد والقتل (بالسم) إن تخيلنا تطبيقه على هيئة قانون في بلد ما.

[61] بداية المجتهد – ابن رشد ج:1 ص:290-291

ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رصد ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجب للقاتل قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال من قتل قتيلاً فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[62]

ولكنّ فعل عمر رضي الله عنه يدلنا على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان على جهة القيادة وليس تقريراً لحق شرعي محض. ومن ثم نظر عمر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر فعل النبي صلى الله عليه وسلم، فلو لم يخمّس هذا السلب الكبير لضاع على المسلمين ثروات كبيرة ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون من سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية من الجهاد في سبيل الله.

رابعاً: مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

"أخرج الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص فندم البائع فلحق عمر فقال غصبني يعلى وأخوه فرساً لي فكتب إلى يعلى أن الحق بي فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً خذ من كل فرس ديناراً فقرر على الخيل ديناراً ديناراً، وروى أيضا عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل".[63]

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 وللاجتهاد مسرحاً، وأن أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نام يجب أن يكون وعاء للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب

---

[62] نفس المصدر السابق

[63] شرح فتح القدير – السيواسي ج:2 ص:185

الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهاد من عمر، فلا يكون حجة".[64] وقد حصر بعض الفقهاء – ومنهم الظاهرية – 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 وماعزها 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 .. ".[65]

ولكن الشيخ القرضاوي أيد مذهب أبي حنيفة المتوسع في هذه المسألة بإيجابه للزكاة في كل ما أخرجت الأرض مما يقصد بزراعته النماء،[66] بل عمم القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كل مال نام فهو وعاء للزكاة"، وكتب معللاً لذلك: "إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل ولإقامة 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".[67] ومنهج الشيخ القرضاوي في هذه المسألة – فيما يبدو لي – أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابة المجتهدين رضي الله عنهم في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهج نفسه في مسألة الدية، وقد ثبّت قيمتها الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي قيمة مائة من الإبل)، ولكنه غيّر نوع المال المدفوع فيها حسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والورِق في العراق[68])، وفي هذا مراعاة لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القيم المقدرة بالشرع.

---

[64] يوسف القرضاوى، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الخامسة عشر، 1985 ج:1 ص:229

[65] المحلى – ابن حزم ج:5 ص:209-211

[66] فقه الزكاة – القرضاوي ج:1 ص:146

[67] نفس المصدر السابق ص: 148

[68] منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص:190

كانت تلك أمثلة قليلة تدل على الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر رضي الله عنه الأحكام الشرعية بمقاصدها بمشورة وإقرار من الصحابة رضي الله عنهم، مثل تحقيق مقصد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير وتضمين الصنّاع والمؤتمنين وعول الفرائض، وتحقيق مقصد السماحة ورفع الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة ودرأ حد الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تفقه، وتحقيق مقصد الردع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصد إعفاف المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات الهامة في تاريخ التشريع الإسلامي.[69]

إن الإسلام لم يشرع لعرب الجزيرة في زمن التشريع وحدهم دون سائر الناس في سائر الأمكنة والأزمنة، وإنما الشريعة عالمية باعتبار عنصر المكان وخالدة باعتبار عنصر الزمان. ولذلك فإنه لابد من اعتبار تغير الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر خاصة خارج أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضية عميقة حساسة لابد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط.

فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أية نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظراً لاختلاف الزمان، وقد عُرض في الصفحات السابقة بعضاً من هذه الآراء على لسان نصر أبو زيد وغيره من أصحاب المدرسة التاريخية.

أما أصحاب طرف الغلو فلا يتصور أصحابه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعة العرب وبيئة العرب بمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسه في حق أهل البيئة المختلفة! فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تسقط فرض صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً،[70] وفتاوى أخرى تسقط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة أو آبار البترول الغنية بدعوى أنها لم يرد بها نص.[71] وعليه فإن المغالين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المفرّطون، وهي: إسقاط الأحكام الشرعية!

وأما المنهج الوسطي فلا يجمد على بيئة محددة وفي الوقت نفسه لا يهمل ما صحت روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يدور مع المتغيرات ويقيس على الثوابت. وقد كان هذا

---

[69] راجع المصدر السابق

[70] انظر هذه الفتاوى والرد عليها في: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الأول، دبلن، يونيو 2002 ص:99-101

[71] راجع فتوى مجمع الفقه الإسلامي في اعتبار صفة الثمنية كاملة في العملات الورقية في: علي السالوس، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، دار الثقافة، الدوحة 1996 م ج:1 ص:549

هو منهج عمر رضي الله عنه في اعتبار المقاصد التشريعية ومراعاة المتغيرات في بعدي الزمان والمكان، كما وضحت الأمثلة السابقة.

تطور الفقه واعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور علم أصول الفقه في تطوره التاريخي واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[72] وكتب أن الفقهاء "قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية".[73] وقد وافق عدد من العلماء المعاصرين الشيخ ابن عاشور في نقده هذا.[74] فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكن يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة .. فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[75] وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[76] "فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها .. مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى".[77]

وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى غياب الفقهاء التاريخي عن إدارة الحياة العامة وإبعادهم المقصود عن شؤون السياسة بعد عهد الخلافة الراشدة. فكتب تحت عنوان "تجديد أصول الفقه": "الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد. وحينما انحرف الواقع ومرق من الدين فالفقه بالضرورة منحسر أيضاً عن هذا الواقع .. وكان أشهر عهد تشريعي رعى

---

[72] محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب؟، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، 1988م ص:204

[73] مقاصد الشريعة الإسلامية – ابن عاشور ص:118

[74] انظر أمثلة في: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام – قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، سلسلة دراسات إسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م ص:468-471

[75] نفس المصدر السابق

[76] الموافقات – الشاطبي – شرح عبد الله دراز ج:1 ص:5

[77] نفس المصدر السابق

مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عمر بن الخطاب. ولئن لم يكن عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً معيناً يتسم بالسعة والمرونة. وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدينة قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول فإن التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل تعطلت تلك الأصول كما تعطلت الحاجات التي اتُخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعض تلك الأصول العمرية، ولكن مالك وتلامذته لم يكونوا أولِي أمر مسؤولين عن رعاية مصالح الأمة وسياستها بالشرع فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرروها وآلت إلى التعطيل الكامل".[78]

ولكن يبدو لي أن هذا النقد يصدق فقط على اعتبار المقاصد في علم أصول الفقه وهو الجانب النظري التأصيلي، ولكنه لا يصدق على اعتبارها في أحكام الفقه نفسها وهو الجانب العملي التطبيقي. فقد استقرأتُ من العديد من مراجع الفقه حضور المقاصد القوي في كثير من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية بالرغم من اقتصار الفقهاء على معالجة القضايا الفردية دون القضايا العامة كما لاحظ العلماء المعاصرون. ولكن لابد أن نأخذ في عين الاعتبار أن هذا الإعمال للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد تم تحت مسميات مختلفة اتفقت مع المقاصد الشرعية في المعنى[79] وإن اختلفت معها في الألفاظ والمصطلحات، مثل: قصد الشارع بالحكم[80] (وأطلق عليه أيضاً مقصود الشارع[81] وغرض

---

78 حسن الترابي، قضايا التجديد – نحو منهج أصولي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م ص:160-161

79 حسب تعريفها المذكور في المبحث الأول من هذا المبحث

80 انظر مثلاً: بداية الجتهد – ابن رشد ج:2 ص:9، وكتب ورسائل ابن تيمية في الفقه - ابن تيمية ج:29 ص:424، وحاشية ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ ج:6 ص:167

81 نفس المصادر السابقة، والأحكام – الآمدي ج:4 ص:286

الشارع[82] وما أراد الشارع بالحكم[83])، ومناسبة القياس[84] (وأطلق عليها أيضاً الحكمة[85])، والمصلحة[86] (وأطلق عليها أحياناً مصالح العباد،[87] وأحياناً أخرى المصالح المرسلة[88] وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يقصد به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء،[89] وهذا لا ينطبق على المقاصد والتي تشهد لها نصوص المقاصد العامة[90]). وهذه المصطلحات كلها استخدمت في بعض الأغراض الفقهية مثل الترجيح بين الأدلة العقلية وتغير الفتوى ومنع التحيل.

أولاً: الترجيح بين الأدلة العقلية: فصّل الآمدي القول في الترجيح بين علتين، يؤدي القياس فيهما إلى نتيجتين مختلفتين، وذكر وجوهاً للترجيح بالمقاصد منها: "أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية .. والمقصود من العلة الأخرى غير

---

82 انظر مثلاً: المحصول – أبو بكر بن العربي ج:1 ص:95، وعبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ ج:1 ص:160، ومحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ج:2 ص:248، و محمد بن على بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ ج:1 ص:137

83 انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر، القاهرة، 1358 هـ ص:62، وأحكام القرآن – الجصاص ج:1 ص:139، وج:2 ص:177

84 انظر مثلاً: المستصفى – أبو حامد الغزالي ج:1 ص:172، والأحكام – الآمدي ج:5 ص:391

85 انظر مثلاً: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل، تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة ص:614، والمحصول – الرازي ج:5 ص:392-396 وص:595-596، ويفصل المبحث القادم في مسألة التعليل بالحكمة.

86 انظر مثلاً: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ ج:1 ص:459، وج:2 ص:400، وج:3 ص:56، وج:4 ص:238، وعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ ج:1 ص:68، وشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973 م ج:3 ص:147

87 انظر مثلاً: الأحكام – الآمدي ج:4 ص:279، وإعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:1

88 انظر مثلاً: المستصفى – أبو حامد الغزالي ج:1 ص:172

89 مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية – صلاح الدين سلطان ص:361

90 نفس المصدر السابق ص:376

ضروري، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تخل شريعة عن مراعاته وبولغ في حفظه بشرع أبلغ العقوبات .. (أو) أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .. (أو) أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع في كثيره".[91]

ثانياً: تغير الفتوى: من أحسن ما كتب في هذا الموضوع فصل شهير في إعلام الموقعين لابن القيم تحت عنوان "فصل في تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"،[92] تضمن عشرات الأمثلة على تغيير الصحابة للفتاوى حسب تغير الأحوال للمحافظة على تحقيق المقاصد الشرعية، وذكر أن: "الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال .. لما رأته الصحابة من المصلحة".[93]

ثالثاً: منع التحيل: تضمن كتابا "مقاصد الشريعة" للشاطبي ولابن عاشور دراستين عن إبطال التحيل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية،[94] وفي إعلام الموقعين كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحيل وأبطلها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار ظواهر الأحكام، وقال: "مما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم .. فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدها إبطالها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع ونقض حكمته فيه ومناقضته له، والثاني ان الأمر المحتال به ليس له عنده حقيقة ولا هو مقصود بل هو ظاهر المشروع فالمشروع ليس مقصوداً له والمقصود له هو المحرم نفسه وهذا ظاهر كل الظهور فيما يقصد الشارع فإن المرابي مثلا مقصوده الربا المحرم وصورة البيع الجائز غير مقصودة له وكذلك المتحيل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يهبه درهما واحداً حقيقة

---

91 الأحكام - الآمدي ج:4 ص:286

92 إعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:1

93 نفس المصدر السابق ص:35

94 الموافقات – الشاطبي ج:2 ص:384 وما بعدها، ومقاصد الشريعة الإسلامية – محمد الطاهر بن عاشور ص:259 وما بعدها

مقصودة إسقاط الفرض وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له .. فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها".[95]

وبالرغم من هذه التطبيقات للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي إلا أنها – في رأيي – كانت جزئية، بمعنى أنها افتقدت عنصر الاطراد في التطبيق، وهو عنصر منهجي هام. وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة على **جميع** جزئيات الفقه بل وعلى فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً. فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول ثابتة تفسر على ضوئها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث، و**تتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية**، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ "غِياث الأمم في التياث الظلَم"،[96] وفيه يعرب عن خوفه من انقراض حملة الشريعة ونقلة 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 المتعارضة التي تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها الآراء. ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، و"المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات"،[97] على حد تعبيره. وأوضح الجويني 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 الرحى والأسّ من المبنى، ونوضح أنها **منشأ التفاريع**، وإليه انصراف الجميع".[98] وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد[99] في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي الملاّك في معاملات البيع،[100]

---

[95] إعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:147-148

[96] عبد الملك بن عبد الله الجويني أبو المعالي، غِياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة الشئون الدينية بدولة قطر، 1400 هـ

[97] نفس المصدر السابق ص:490

[98] نفس المصدر السابق ص:434-435

[99] نفس المصدر السابق ص:476

[100] نفس المصدر السابق ص:494

ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة،[101] ومقصد التيسير في باب النجاسات،[102] وغيرها.

ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمثل – في رأيي – خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءاً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة على عملية الاجتهاد ببعديها الحديثي النقدي والفقهي الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها و بالطبع لا تتناقض معها.

وهذا التجديد الشامل قد ظهر له إرهاصات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأ بالنقد الذي ذكر آنفاً،[103] وانتهى مؤخراً بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد. فقد اقترح الدكتور حسن الترابي **القياس الواسع**، وهو: "أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر".[104] وأصّل 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".[105] وهذا البحث يقترح لذلك التجديد إعمال المقاصد في حل تعارض النصوص والقياس عليها، ويقترح القاعدة التالية:

تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها وجوداً وعدماً

---

101 نفس المصدر السابق ص:473

102 نفس المصدر السابق ص:446

103 أليس الصبح بقريب – ابن عاشور ص:204. مقاصد الشريعة الإسلامية – ابن عاشور ص:118. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام – عبد المجيد الصغير ص:468-471. الموافقات – الشاطبي – شرح عبد الله دراز ج:1 ص:5. قضايا التجديد – حسن الترابي ص:160-161

104 قضايا التجديد – حسن الترابي ص:166-167

105 مقاصد الشريعة – طه العلواني ص:124-125

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجيين هامّين خُصّص المبحثان القادمان لبحثهما:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم كما هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء؟

السؤال الثاني: كيف نفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستنبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحرفي المحض دون النظر إلى مسألة المصالح والحِكَم؟

هل يصلح المقصد أصولياً كوصف يُناط به الحكم؟

القياس هو "مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعي في علة هذا الحكم وإلحاقه به فيه".[106] وهو مصدر من مصادر الأحكام الشرعية عند الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس سواء نُص على علته أو استُنبطت من النص، والإمامية والزيدية الذين أنكروا العلل المستنبطة دون المنصوص عليها.[107]

وأركان القياس عندهم جميعاً أربعة:[108] الأصل (المنصوص عليه)، والحكم (وهو حكم هذا الأصل المنصوص عليه)، والفرع (المسكوت عن حكمه)، والعلة (وهي "الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم"[109]). وإناطة الحكم بالعلة يعني ارتباطهما، أي أنه إن غابت العلة انعدم الحكم وإذا وجدت وجد الحكم، والقاعدة المعروفة تقول: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.[110]

ولكن الأصوليين اشترطوا في الوصف الذي يصلح علة شروطاً أربعة، 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)، والتعدّي (أي ألاّ يكون خصوصية للرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألاّ يكون

---

106 علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1964م ص:124

107 انظر الرد على منكري القياس والحجج والأمثلة في: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية – صلاح الدين سلطان ص:353 وما بعدها

108 نفس المصدر السابق ص:200

109 عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه في أصول الفقه في جامعة الأزهر)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م ص:106

110 الموافقات – الشاطبي ج:2 ص:138، وكتب ورسائل ابن تيمية في الفقه - ابن تيمية ج:24 ص:12

الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به).[111] أما التعدي والاعتبار فليس فيهما خلاف بين الأصوليين، ولكن الظهور والانضباط فيهما خلاف، فرأى بعض الأصوليين أنه يجوز التعليل بما أطلقوا عليه الحكمة[112] وهي المصلحة المترتبة على الحكم رغم أن هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغير حسب الأحوال والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل وقد يتخلف عنها الحكم أحياناً.[113] وفيما يلي أمثلة يضربها من يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، أعرضها على هيئة مثالين لكل مانع.

المثال الأول (مانع الخفاء): عدة المطلقة معللة بالطلاق، والطلاق ظاهر منضبط، ولكن حكمة العدة قد تخفى، فمن قائل إنها براءة الرحم، ومن قائل إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومن قائل إنها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلاً – باتفاق العلماء – إسقاط العدة عن الآيسة مثلاً ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلقة ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

المثال الثاني (مانع الخفاء): ربا الفضل حكم معلل بعلل محددة يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه،[114] ولكن حكمة ربا الفضل تفتقد شرط الظهور إذ صرح كثير من العلماء بعدم اهتدائهم لها، إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سد ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم: "أما ربا الفضل فتحريمه 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 فإني 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

---

[111] مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110، وأصول التشريع الإسلامي – علي حسب الله ص:141-143

[112] مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:106-117

[113] نفس المصدر السابق ص:106

[114] "الأصل في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم .. وقصر أهل الظاهر على هذه المسميات لنفيهم القياس وأما من يقول بالقياس فلا خلاف بينهم أن الحكم ليس مقصورا عليها وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع .. على عشرة أقوال: الاقتيات .. والادخار .. والاقتيات والادخار .. وكونه متخذا للعيش غالبا .. والاقتيات وما يصلحه .. وغلبة الادخار .. والتفكه والادخار .. والمالية فلا يباع ثوب بثوبين .. وقال أبو حنيفة العلة الكيل وقال الشافعي الطعم .." (محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج:4 ص:346)، وعلى هذا فالعلة نفسها ليست ظاهرة في هذه المسألة.

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".[115]

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، تفتقد 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 مشقته تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع .. ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحَمّال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة".[116]

المثال الرابع (مانع الانضباط): حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدّة في الشراب،[117] ولكن الحكمة وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكونها سبباً للصد عن ذكر الله[118] 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[119] وهي تلزم التخلف في بعض الصور: "فلو أخذ إنسان صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آباؤهم وفرّقهم حتى صاروا رجالاً لم يستطع آباؤهم التعرف عليهم فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على آخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء".[120]

---

[115] إعلام الموقعين – ابن القيم ج:2 ص:155، وهو رأي مالك. انظر: شرح الزرقاني على الموطأ – الزرقاني ج:3 ص:410

[116] مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110، وراجع رأي ابن القيم في زاد المعاد في رخصة الفطر للجهاد

[117] المغني – ابن قدامة ج:9 ص:144، ومحيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1997 م ج:2 ص:530، وعلي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ ج:10 ص:228

[118] مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110

[119] نفس المصدر السابق ص:109

[120] نفس المصدر السابق

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 تتخلف في صورة طفل نُقل له – مثلاً – دم من امرأة دون أن يرضع منها، وهو نوع من الجزئية لا يحرّمها عليه اتفاقاً.[121]

ورغم أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين،[122] إلا أنه يبدو لي أن هناك **فارقاً معتبراً** بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة تترتب على الحكم، أما المقصد فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصودة من الحكم، أي **لولاها لما شرع الحكم أصلاً**. وأرى بناء 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 وربا الفضل فالحكمة فيهما خفية، فيلزمنا أن نعتبر أن المقصد منهما التعبد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: "ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبداً محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم".[123]
أما 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 تتعدى المشقة إلى الضرر بهذا الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل القتال، والإرضاع، وغيرها من صور مظنة الضرر. فإذا اعترض معترض بأن الضرر غير منضبط فالجواب – كما يرى مجيزو التعليل بالحكمة – 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

---

[121] نفس المصدر السابق

[122] انظر مثلاً: المستصفى – أبو حامد الغزالي ج:1 ص:172، والأحكام – الآمدي ج:5 ص:391، والمحصول – الرازي ج:5 ص:392-396

[123] إعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:155

وأشباه ذلك فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،[124] وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم.

وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدّة في الشراب، فالمقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد – في رأيي – أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقون ومشموم وغيره، بل ويجب إقامة الحد على فاعله إذ أنه لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل، وهذا التعليل بالمقصد أقرب للمنطق السليم. وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحدّ على متعاطي الحشيشة بناء على تشددهم في حرفية العلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقُف بعض المتأخرين في الحد بها وإن 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".[125]

أما 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 الأنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفاسده. فإذا استُكرهت 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 استُكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.[126]

وحرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة وحكمتها – كما ذكر الفقهاء – الجزئية وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شُرع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو – في غالب ظني – تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته، وروابط الأخوّة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة.

والتعليل بالمقاصد هنا ليس مطروحاً كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثير

---

[124] المغني – ابن قدامة ج:3 ص:42

[125] نقله المرداوي في: الإنصاف – المرداوي ج:10 ص:228

[126] منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص:190

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**. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.

وأذكر هنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العرف بالحكم الشرعي التي سماها "نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العُرف". قال: "صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدَين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط[127] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع .. فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: 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".[128]

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 وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى **المقصود**.

تحديد مساحة التعبد المحض

---

[127] الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط – المعجم الأوسط – الطبراني – باب من اسمه عبد الله ج:4 ص:335، وكذلك ذكره ابن حجر في فتح الباري ج:4 ص:403 والنووي في شرحه على مسلم ج:11 ص:30 في تعليقهما على حديث بريرة: عن عائشة رضي الله عنها قالت جاءتني بريرة فقالت كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني فقلت إن أحب أهلك أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها فجاءت من عندهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فقالت إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فقال خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق ففعلت عائشة ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق.

[128] محمد أمين بن عمر عابدين، نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة، بدون تاريخ ج:2 ص:119

روى البخاري في كتاب مواقيت الصلاة ومسلم في باب أوقات الصلوات الخمس عن أبي مسعود الأنصاري: أن جبريل عليه السلام نزل فصلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال بهذا أمرت".[129]

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً – مثل عدد ومواقيت الصلوات المفروضة المذكورة في هذا الحديث – أي أنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف النظر عن الحِكَم 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 – فيما يبدو لي – ناتج عن خلافهم في القياس بين منكري القياس ومؤيديه، وبين المكثرين من التعليل والتفريع والمقلّين المتحفظين. أما منكرو القياس وعلى رأسهم الظاهرية 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 حِكَمها ومقاصدها، ولا يصح أن يقاس عليها 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".[130] ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يعللون 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

---

[129] صحيح البخاري – كتاب مواقيت الصلاة ج:1 ص:195، وصحيح مسلم – باب أوقات الصلوات الخمس ج:1 ص:425

[130] المحلى – ابن حزم ج:1 ص:56

الأئمة المجتهدين.[131] فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه .. ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا".[132]

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض لا يجوز تبديلها بالرأي باتفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: "الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه".[133]

ولكن السؤال هنا هو كيف نفرق بين الأحكام التي قصد بها التعبد المحض والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثير من أحكام الشريعة مشكَل لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه الاتباع المحض أو التعليل بالعلل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع ومسائل الزكاة.[134] 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 بيّن من أمرهم في أكثر المواضع".[135]

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل نظرياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي

---

131 انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1393هـ ج:5 ص:235، والمستصفى – الغزالي ج:1 ص:300، وبداية المجتهد – ابن رشد ج:1 ص:61، والموافقات – الشاطبي ج:1 ص:285، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة، لبنان، بدون تاريخ ج:1 ص:35، و عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ ج:3 ص:200، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ ج:1 ص:479، والمغني – ابن قدامة ج:6 ص:206، وشرح الزرقاني على الموطأ ج:2 ص:65، وأصول السرخسي ج:2 ص:283، وإعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:155، وغيرهم

132 الأم – الشافعي ج:5 ص:235

133 أحكام القرآن – ابن العربي ج:1 ص:35

134 راجع: فقه الزكاة – يوسف القرضاوي، وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه

135 بداية المجتهد – ابن رشد ج:1 ص:61

العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الإلتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".[136]

وهذا 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 مهر الزوجة وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها – لا يعللها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

وقد اقترح الشاطبي في نفس السياق وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمّ مصالح أخر 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 ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،[137] 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 .. وأيضا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".[138] وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدي، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،[139] مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

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

---

136 الموافقات – الشاطبي ج:1 ص:285

137 الموافقات – الشاطبي ج:2 ص:314

138 نفس المصدر السابق ص:319

139 الفروق – القرافي – الفرق الحادي والعشرين

لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فإنه لا يحلّ له – والله أعلم – إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

خلاصة

الخلاصة المنهجية التي يخلص إليها البحث هي أن إدارة الأحكام مع مقاصدها الشرعية 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 الحديث – فإنه يجب ألا تؤدي الحرفية إلى حرج أو ضرر تأباه مقاصد الشريعة التي من أجلها شرعت. وتؤدي إدارة النصوص الشرعية مع مقاصدها – أيضاً – إلى إعمالها كلّها بصرف النظر عن ما سمي بالتعارض (الظاهري) أو الاختلاف نظراً لأن إعمال النص أولى من إهماله كما تقول القاعدة الأصولية المتفق عليها.

وإعمال المقاصد في التعليل الأصولي يهدف أيضاً إلى المساهمة في إنشاء مرجعية قطعية من المقاصد الشرعية في محاولة لتقليل حجم الخلاف في المسائل الفرعية. والخلاف الفقهي نتيجة طبيعية لاختلاف طبائع وأفهام وقابليات البشر الذهنية، ولكنّ رد الاختلاف إلى قطعيات المقاصد بدلاً من الظنيات الأصولية التقليدية أقرب إلى نبذ الخلاف والتعصب المذهبي.

وأخيراً، فإن هذا الطرح كذلك يفيد الدعوة الإسلامية خاصة في بلاد الأقليات الإسلامية عن طريق عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافه ومقاصده، وهو المنهج الأقرب للمنهج العقلي الذي شاع في العصر الحديث والذي لا يقبل إلا أن تدور الأحكام والتشريعات مع أهدافها المنشودة لا مع حرفياتها الشكلية. ولضبط هذا الجانب، فقد عرض البحث لمساحة التعبد المحض في الأحكام الشرعية والتي لا تخضع للدوران مع ما نفهمه من حكَم ومقاصد، والتعبد المحض هو دليل الإيمان بالغيب والاعتراف بقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.