

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين والشرعة

والحضارة الإسلامية

قسم: الفقه وأصوله

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

موضوع البحث:

المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية

لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفقه وأصوله

المشرف: الأستاذ الدكتور: محمد محدة

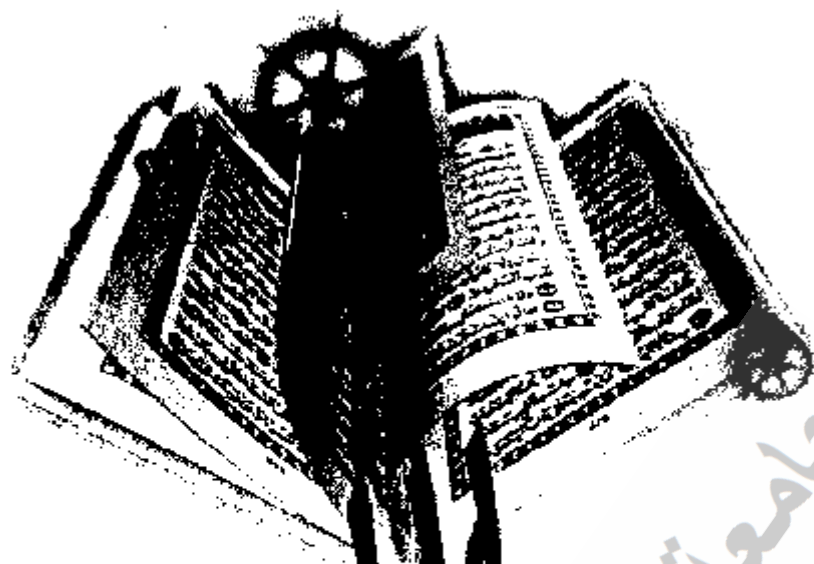
اعداد الطالبة: مليكة مخلوفي

أمام أعضاء اللجنة الموقرة

الاسم والنقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
1- أ.د. محمد حسين مقبول	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر	رئيسا
2- أ.د. محمد محدة	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
3- أ.د. سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
4- د. بلقاسم شتوان	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا مناقشا
5- تدير حمادو	أستاذ م.م.د	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا

السنة الجامعية

1423-1424هـ/2002-2003م



جامعة الأزهر بدر الدين بن عبد الله



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ لِرِيَاءِهِ تَعْبُدُونَ) (النحل 114)

* قال الغزالي:

"إن معرفة الله ومعرفة ذاته وصفاته هي المقصد الأقصى."

* قال الشاطبي:

- "الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من

أوصافه أو كفرع من فروعه"

- "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية."

* قال ابن عاشور:

- "صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم، وهل يقصد

إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل، بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلا

مركب صالح، وهل ينبت الخطي إلا وشيجه."

لِلشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ

أشكر الله عز وجل على نعمه وعلى ما أمدني به من عون وتوفيق لإتمام هذا البحث .
ثم أنسي بالشكر وعظيم الامتنان إلى فضيلة الدكتور محمد محدة الذي
أكرم مني بالإشراف على هذه الرسالة والذي منحني من جهده ووقته الشيء
الكثير ولم يأل في متابعتي خطوة بخطوة وأسعني بالتوجيهات السديدة ونصائحه
التمينة أسأل الله أن يمد في عمره ويمنحه موفور الصحة والعافية .

كما أقدم بالشكر والتقدير إلى الدكتور محمد سعيد الخن والدكتور
نور الدين عثري بجامعة سورية اللذين استفدت من إرشاداتهما وأرجو من الله أن يمد
في عمرهما .

ولا أنسى تقديم خالص الشكر إلى من يتفضل بمناقشة هذه الرسالة .
والى كل من قدم لي يد العون في طباعتها والنشر على إخراجها في ثوبها الأخير
، وأسأل الله الهداية والتوفيق .

المقدمة

الحمد لله الذي خص عباده بأسمى مقاصده وهو: عبادته وحده، أصل المقاصد كلها لقوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"⁽¹⁾، ثم من علينا بوعد حظي فأذن لنا في التنعم بالنعم والمباحات استعانة على قضاء الأول قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُم بِآيَاتِهِ تَعْبُدُونَ"⁽²⁾؛ وأتني بالصلاة والسلام على البعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه والتابعين له بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

قد أجمعت العقول على استحسان الشريعة وتواتر في الخلق على مختلف العصور - سماحتها ومحاسنها عن طريق بيان مقاصدها العامة والخاصة، ومقاصدها الأصلية والتابعة التي تعين المجتهد على ترتيب الأحكام وتبين معايير الصحة من الفساد، مما يزيد المسار الاجتهادي ترشيدا وتفعيلا، وهي تصحح الفكر في زمن قل فيه العلم؛ وتناول كل خلي من الفقه مسائل الحلال، والحرام، والتكفير، والتفسيق، والتبذير، فبينها وبين المقاصد العامة ترابط وطيد، لا ينبغي الإعراض عنه والاكتفاء بالمقاصد العامة؛ ذلك أن المقاصد الأصلية والتابعة من أبرز مسائل التعرف على مقصد الشارع وضابط مهم في بيانه، وعامل في اختلاف الفقهاء ومعياري بالغ الأهمية في الترجيح عند التعارض على مستوى الكليات، أو الأحكام الجزئية.

وعلى هذا فموضوع المقاصد الأصلية والتابعة يطرح إشكالا كبيرا في المجال النظري والتطبيقي في الاجتهاد المقصدي، وآليات فهم الشريعة وكيفية ربط جزئياتها بكلياتها ورد الفروع إلى الأصول؛ كما يطرح هذا الموضوع إشكالا في معيار وشروط ترقى الفروع إلى حكم الأصول وضوابط ترفعها على اعتباراتها، كما يطرح إشكالية علاقة المقاصد الأصلية بالمقاصد العامة، ومدى قيمة بيان هذه العلاقة فكانت هذه التساؤلات والإشكالات حاديا مهما في محاولة البحث عن تفاصيل

¹ سورة: القدريات الآية: 56

² سورة: البقرة، الآية: 172

الموضوع، وتعميق الدراسة فيه التي احسب أنها تقدم خطوة إيجابية في دراسة المقاصد؛ ولذلك فإن هذا البحث يسعى إلى:

1- الكشف عن ماهية المقاصد الأصلية والتابعة، وبيان حدودهما وضوابطهما ومحلهما وأحكامهما، ثم الكشف عن علاقتهما بالمقاصد العامة والخاصة.

2- إبراز المقصد الأصلي والتابع في الكليات، والبحث عن جواب شاف عن وجه اعتبار مقصد النفس والمال في الحاجيات، مع أنها أفراد من الضرورات في التقسيم.

3- ضبط المعايير الممكنة والضوابط العامة التي تكسبنا تمييزاً بين المقصد التابع والأصلي.

4- الاستناد إلى أدلة الشريعة واعتماد أقوال العلماء في تحديد المقصد الأصلي، والتابع من خلال تتبع آراء العلماء، وتحليلها وتحييضها ثم اختيار الأقرب إلى الحق قدر الإمكان.

5- بيان مجالات المقاصد الأصلية، ومجالات المقاصد التابعة، والحدود المشتركة بينهما حتى يتجنب الباحث الخلط بين المجالات وما ينجر عنها من فساد الرأي في الدين، والخطب العشوائي.

6- التنبيه على أهمية المقاصد الأصلية والتابعة في رد التصرف أو اعتباره شرعاً، ثم ترتيب حكم المخالفة عليه "بالحرمة" أو "الكراهة" أو الحكم عليه "بالصحّة" أو "الفسخ" أو "الترخيص" فيه أو "رفع الحرج".

7- بحث أهم القواعد الشرعية والمقصدية التي يمكن أن تحكم المقصدين، وبيان أثر النية مآلات الأفعال في توجيه أفعال المكلفين، وإكسابها درجة المقصد الأصلي، أو إنفاؤها في درجة المقصد التابع، أو إخراج المقصد الأصلي إلى درجة التابع.

8- وضع أبدي القاريء على نماذج عميقة تطبيقية تعلّي بكل وضوح مفهوم المقصد الأصلي والتابع لإزالة الفكر النظري على بساط التفريع والتطبيق العملي الذي يفعل أكثر ما تعلق بهذين المصطلحين من مفاهيم قد تبقى غامضة تثير إشكالات إن ظلت قابضة في صومعة التحريد والتنظير.

سيما وأن هذا الموضوع لم تتوجه إليه أقلام الباحثين ولم يخط بالدراسة والترتيب والتقسيم على غرار ما حظي به موضوع المقاصد العامة الذي اعتنى به العلماء قديماً كساجيوني في "البرهان" والغزالي في "المستصفى" و"شفاء الغليل"، والعزّين عبد السلام في "قواعد الأحكام"، وابن تيمية في معظم مؤلفاته، والقراقي في "الفروق"، وأصراهم. وهي مفصلة أكثر وبمخصص أدق عند الشاطبي في "الموافقات"، وعند ابن عاشور في "مقاصد الشريعة"، ثم توالى التأليف في هذا المتوال عند الباحثين المعاصرين مثل: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لحامد العالم ووهبة الزحيلي

،وعز الدين بن زغبة .وهي دراسات ترمي إلى التعريف بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ويبين أهميتها، والتمثيل لها، وإقامة ما يحفظها من جانبي الوجود والعدم، وبيان الضروري والحساجي والتحسيني منها.

وتناول البعض المقاصد العامة وبيان علاقتها بالأدلة الشرعية، كما فعل محمد بن مسعود اليوبي وهو بحث يؤكد مرجعية المقاصد إلى الأدلة النقلية والعقلية ، بينما تناول أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي ،وتناول إسماعيل الحسيني "نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور" ، وتناول الكيلاني القواعد المقصدية التي تضبط المقاصد العامة عند الشاطبي ،وهي بحث تعزز قول القائل: أن مقاصد الشريعة الإسلامية علم قائم بذاته فيما تناول عز الدين عطية تفعيل هذه المقاصد وإبراز الفوائد العملية لها للاستفادة منها في العصر الحاضر بكل مستجداته ،وكل هذه الدراسات كانت تصب في مجرى واحد هو: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ،كل قد تخصص في زاوية وبجانب منها .

في حين نجد الكلام عن المقاصد الأصلية والتابعة مبثوثا في كتب القدامى على مختلف تخصصاتها في معرض بيان الأحكام الشرعية لقضايا السياسة الشرعية ،ومسائل أصول الفقه نحو :دلالة الألفاظ على معانيها المقصودة أصالة أو تبعاً، والفقه خصوصاً على سبيل التوظيف التطبيقي والمباشر للمقصد الأصلي والتابع بهذا المصطلح ،ومصطلحات أخرى في معناها مما يدل على أن هذين المصطلحين معايير ،ومفاهيم وآليات مستوعبة عند المتقدمين يستعملونها استعمالاً مباشراً في مواضع الاجتهاد المقصدي ، ولكن بظهور التخصصات وحاجة العصر إلى الضبط أكثر للمصطلحات والتخصص في إبراز المفاهيم، تصدى الإمام الشاطبي للكتابة فيها في "الموافقات" حيث جعل المسألة الثانية من النوع الثالث الذي هو "مقاصد وضع الشريعة للامتثال" مخصصة لهذا الغرض ، كما جعل المسألة الرابعة منه مخصصة لدراسة تأثير المقصد في الفعل ،وأما المسألة الخامسة فقد بحث فيها المقاصد الأصلية وعلاقتها بالإخلاص لتمييز "العبادة" من "العادة" ،وبحث في المسألة السادسة حكم بناء الأفعال على المقصد الأصلي والتابع ، وعاد من جديد في الموافقات في آخر كتاب المقاصد إلى اعتبارهما من مسالك التعرف على مقصد الشارع العام ، ويعتبر هذا الجهد تخصصاً أولياً إجمالياً في الموضوع لا يستغني عنه الباحث في جعله منطلقاً لتوسيع البحث فيه .

وقد اخترت البحث لأسباب عديدة سأذكرها - كلها تضافرت لتجمع همي للتقريب عن خامات هذا الموضوع ومن هذه الأسباب :

1- محاولة تقديم دراسة متخصصة في موضوع المقاصد الأصلية والتابعة لأن الموضوع قد ظل غامضا ومشورا في طبائ ككب المتقدمين والمتأخرين إلا من شذرات عزيزة ألمح الشاطبي إليها في الموافقات تلخ على الباحث تخصيص جهد كثيف وعميق لتحليلها

2- محاولة التعرف على أحكام المقاصد الأصلية والتابعة على وجه التفصيل ،وبيان ما يقبل النيابة فيهما وما لا يقبل ، والتنبيه على أثر المقصدين في العبادات والمعاملات .

3- محاولة صياغة تطبيقات عملية تعضيدا للدراسة النظرية فيهما.

4- بيان أهمية المقصدين والبحث عن القواعد المقصدية التي تدرجها في منظومة المقاصد الشرعية.

وقد عرضت مباحث الرسالة معتمدة منهج التحليل والتركيب لتفصي وتحديد مفهوم ومجال المصطلحين وحدودهما، واخترت تعريفا لهما من خلال ممارستي المتكررة لمفهوم العلماء وبيان أنواعها ،وأغلب القضايا عرضتها مشفوعة بأراء العلماء مع بيان رأيي في أغلبها متوخية الدقة في عزو الآراء إلى مصادرهما متحنية النقل بالواسطة ،وركزت على المراجع الأساسية في نقل الآراء الفقهية، وتوخيت ترتيب المذاهب بحسب أوليتها في الزمن وقدمت في التهميش الكتاب المعتمد وجعلت غيره مؤكدا له ؛ كما استفدت من كتب المحدثين ، واعتمدت رواية حفص في الاستشهاد بالآيات ، وأما الأحاديث في ما لم يخرجه الشيخان نبهت على درجتها وأوردت كلام المحدثين فيها وعرفت أغلب الرجال معتمدة في الترجمة على أكثر من مصدر ، واعتمدت في التهميش على ذكر المؤلف ثم المؤلف ، ثم المحقق ودار النشر والطبعة وسنة الطبع إن وجدت ، ورمزت بالطبعة بـ ط . وفي الختام أوردت فهرس علمية ميسرة للآيات والأحاديث والأعلام والمراجع والمواضيع . ومن ثم كانت مادة البحث وفق الخطة الآتية: مقدمة و أربعة فصول:

فصل تمهيدي وثلاثة فصول أصلية ؛ فصلان نظريان وفصل تطبيقي.

المقدمة:

الفصل التمهيدي: موقف العلماء من التعليل وشبهات وردود

المبحث الأول: معنى التعليل وموقف العلماء منه

-المطلب الأول:معنى التعليل

الفرع الأول: العلة لغة

الفرع الثاني: العلة اصطلاحاً وإطلاقاً

-المطلب الثاني: موقف العلماء من التعليل

الفرع الأول: موقف الظاهرية والباطنية وبعض المعتزلة

الفرع الثاني: موقف الأشاعرة من التعليل

المبحث الثاني: شبهات وردود

-المطلب الأول: دعوى تناقض الشاطبي في نسبة الرازي إلى نفاة التعليل وقراءة فيها

الفرع الأول: عرض الدعوى

الفرع الثاني: قراءة في هذه الدعوى

-المطلب الثاني: تم لمعض الأشاعرة وقراءة فيها

الفرع الأول: تلمة الزنجاني وابن السبكي وقراءة فيها

الفرع الثاني: تلمة الشاطبي بالاعتزال وقراءة فيها

الفصل الأول: المقاصد الأصلية

المبحث الأول: معنى المقاصد الأصلية وبيان أنواعها وخصائصها

-المطلب الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها وبيان مصالحها وأهميتها

الفرع الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها

الفرع الثاني: بيان مصالح المقاصد الأصلية وأهميتها

-المطلب الثاني: أنواع المقاصد الأصلية وخصائصها

الفرع الأول: أنواع المقاصد الأصلية

الفرع الثاني: خصائص المقاصد الأصلية

المبحث الثاني: أحكام المقاصد الأصلية وجواز النيابة فيها

-المطلب الأول: أحكام المقاصد الأصلية

الفرع الأول: أحكام المقاصد الأصلية العينية

الفرع الثاني: أحكام المقاصد الكفائية

-المطلب الثاني: حكم النيابة في المقاصد الأصلية

الفرع الأول: حكم النيابة في المقاصد الأصلية العينية

الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد الأصلية الكفائية

الفصل الثاني: المقاصد التابعة

المبحث الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها وضوابطها

-المطلب الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها

الفرع الأول: معنى المقاصد التابعة والمذلولات المقاربة لها

الفرع الثاني: محال المقاصد التابعة

-المطلب الثاني: ضوابط المقاصد التابعة وأهميتها مقارنة بالأصلية

الفرع الأول: ضوابط المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية

الفرع الثاني: أهمية المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية

المبحث الثاني: أحكام المقاصد التابعة وجواز تجردها من الحظ والنيابة فيها

-المطلب الأول: أحكام المقاصد التابعة

الفرع الأول: موقف العلماء من المباح

الفرع الثاني: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية وبيان أقسامه

-المطلب الثاني: حكم تجريد المقاصد التابعة من الحظ وجواز النيابة فيها

الفرع الأول: حكم تجريد المقاصد التابعة من الحظ

الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد التابعة

الفصل الثالث: تطبيقات المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة

المبحث الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات والعاديات والمعاملات

-المطلب الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات العينية

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد الأصلية في فروع الكفاية

-المطلب الثاني: تطبيقات المقاصد لأصلية في العاديات والمعاملات

الفرع الأول: المقصد الأصلي في العاديات

الفرع الثاني: المقصد الأصلي في المعاملات

المبحث الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات والعاديات وفي المعاملات

-المطلب الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات العينية

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في فروض الكفاية

-المطلب الثاني: : تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في المعاملات

الخاتمة:

الفصل التمهيدي

موقف العلماء من التعليل وشبهات وردود

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: معنى التعليل وموقف العلماء منه

سأتعرض فيه إلى حقيقة التعليل اللغوي والاصطلاحي ومنه أعرج على بيان آراء العلماء في التعليل بشقيه "الأفعال" و"الأحكام"، وأركز فيه على الظاهرية والأشاعرة؛ لأبين حقيقة موقفهم في هذه القضية؛ لأن إدراجهم مع النفاة مطلقاً - على ما اعتاده الباحثون - فيه نظر وأحاول درء التعارض الظاهر الموجود في مدرسة الأشاعرة في مسألة تعليل أفعال الله وأحكامه.

المبحث الثاني: شبهات وردود

هذا المبحث في الحقيقة هو امتداد للمبحث الأول، سأعالج فيه قضايا لباسا حثين معاصرين بعضها كانت رؤية خاصة إزاء حوائب من التعليل، وبعضها كانت أسئلة طرحها أصحابها بغية الوصول إلى جواب علمي محدد، ولما كانت هذه الأمور على علاقة بمسألة التعليل أدرجتها كشبهات سأحاول الرد عليها متوخية الموضوعية العلمية في الطرح والرد.

المبحث الأول:

معنى التعليل وموقف العلماء منه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التعليل: وسأتناول فيه حقيقة التعليل في اللغة والاصطلاح ، وسأوضح فيه مفهومه عند المتكلمين والأصوليين والفقهاء والمحدثين والحكماء ؛ لأقف على حقيقة تصورهم في مسألة التعليل ، كما سأبين أهم الاطلاقات التي ترادف العلة في الاصطلاح وهذا كنه تمهد للمطلب الثاني الذي هو :

المطلب الثاني: موقف العلماء من التعليل : وسيكون اهتمامي بالمدرسة الظاهرية ممثلة في ابن حزم واتباعه ؛ لأقف على طبيعة نفيتهم للتعليل ، كما سيكون اهتمامي بالمدرسة الأشعرية لأن الكثير لم ينصفهم وزج بهم في مسلك النفاة ؛ وذلك للوصول إلى تصور إجمالي لتعليل أفعال الله وأحكامه ، والربط بين تصور متقدمي الأشاعرة و متأخريهم. وقد أعرضت عن ذكر موقف المعتزلة والماتريدية لوضوح رأيهم في هذه المسألة.

المطلب الأول

معنى التعليل

وقسمته إلى فرعين :

الفرع الأول: العلة لغة: سأتناول فيه المعاني اللغوية المختلفة:

الفرع الثاني: العلة اصطلاحاً: وسأتناول فيه المعاني الاصطلاحية للعلية عند الأصوليين والمتكلمين والفقهاء لأنها هي العمدة ، بالإضافة إلى معناها عند المحدثين والحكماء ، وأبين اطلاقات العلة في الاصطلاح .

الفرع الأول: العلة لغة:

إن المتتبع لموارد العلة في كلام العرب يجد أنها لا تخرج عن ثلاثة معاني : أحدها تكرر أو تكرير والآخر عائق يعوق ، أو ناقل ، والثالث ضعف في الشيء⁽¹⁾ فمن الأول: أخذت مسن

¹ - ابن فارس . معجم مقاييس اللغة . تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل. ط1 (1991). مادة: "عل"

"العلل" ، و"العلل" ؛ وهو الشربة بعد الشربة ، والنهل ابتداء ، أو معاودة الماء للشرب منسرة بعد مرة ؛ وذلك أن العرب تسمي السقي الثاني عللاً من "عل" ، و"يعل" ؛ يقال علّت الإبل تعلّ إذا شربت الشربة الثانية ، وعلّه وأعلّه عللاً : سقاه السقية الثانية⁽¹⁾ .

وسميت المرأة التي نكحت على الأخرى "علة" لأنها تعلّ بعد صاحبيتها الناهل ؛ ومنه قيل : بنو "علات" ؛ أي بنو أمهات شئ من رجل واحد كانت إحداهن ناهلاً فعَلَّت بعدها الأخرى⁽²⁾ . وهذا المعنى الأول الذي هو تكرار موجود في العلة الشرعية ، ذلك أن الحكم يتكرر بتكرار وجودها ؛ لأن الشيء يتكرر ويندم بوجود ما عُيِّنَ به⁽³⁾ .

أما الثاني : فقيل أنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من حال إلى حال ، أو وجود علة عاقته عن شيء فيقال اعتلّ الرجل بعلة صعبة ، وهذه عِلَّتُهُ ، وهذا عِلَّةٌ لهذا أي : سبب له⁽⁴⁾ .

وأما الثالث : هو اسم لما يتغير حكم الشيء بخصوله من "العلة" التي هي المرض ؛ يقال اعتل فلان ، و أعلّه الله أصابه بمرض فهو "معل" و"عليل" ، ومنه سمي ما يثبت الحكم في الشرع علة لأنه يتغير بها حال المنصوص عليه من الخصوص إلى العموم إذ لم يعد الحكم خاصاً به بل تعداه إلى كل واقعة وجدت فيها العلة ، أو لأن تأثيرها في الحكم كتأثيرها في ذات المريض⁽⁶⁾ من هنا يلاحظ أن هذه المعاني اللغوية تلتقي في معنى التأثير والتغير .

الفرع الثاني : العلة اصطلاحاً وأطلاقاً

أولاً "العلة" اصطلاحاً :

1- عند المتكلمين والأصوليين : ذكر الزركشي⁽⁷⁾ وغيره أن العلة عند الأصوليين - منكلمين أو غير متكلمين - على خمسة أقوال :

¹ - الزبيدي ، داج العرب ، دار صادر ، بيروت ، مادة "علل" ، ص : 31/8 ؛ والمناوي ، التوقف على مهمات التعاريف ، (معجم مصطلحي لغوي) ، تحقيق : محمد رضوان الداية ، دار الفكر دمشق ، (1410 هـ - 1990 م) ، ص : 523 .

² - الزبيدي ، المرجع السابق : 32/8 .

³ - المناوي ، المرجع نفسه ؛ والسمعاني ، فرائع الأدلة في الأصول ، تحقيق : محمد إسماعيل الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 (1418 هـ - 1997 م) ، ص : 140/2 .

⁴ - الزبيدي ، المرجع السابق : ص : 33/8 .

⁵ - الزبيدي ، المرجع السابق : ص : 32/8 ؛ والمناوي ، المرجع نفسه .

⁶ - السمعي ، المرجع نفسه .

⁷ - هو : محمد بن هاد بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله بدر الدين من فقهاء الشافعية تركي الأصل ولد بمصر سنة 745 وتوفي بها سنة 794 من مصنفاته : (البحر المحييط في أصول الفقه ؛ والدباج في توضيح المنهاج ؛ والتنقيح للألفاظ ؛

الأول: "المعروف" للحكم؛ أي الذي جعل علامة عليه إن وجد المعنى وجد الحكم من غير تأثير
، وهو رأي الصيرفي⁽¹⁾ والدبوسي⁽²⁾ من الحنفية وقول بعض الفقهاء ، واختيار
الرازي⁽³⁾، والبيضاوي⁽⁴⁾، وأكثر الأشعرية⁽⁵⁾، وقول الخنابلة . إلا أن ابن عقيل⁽⁶⁾ وغيره زاد أنها
ليست من جنس الأمانة الساذجة العاطلة عن الإيجاب⁽⁷⁾، والأصوليون المتكلمون الذين قالوا

—والجامع الصحيح) انظر ترجمته في: (الزركلي- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5 (1980م)، ص: 286/6؛ وابن
 عماد الحنبلي، شذرات الذهب، المكتب التجاري للنشر والطباعة، بيروت، 335/6؛ وإسماعيل باشا البغدادي، هدية
 العارفين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1992)، ص: 38/6.

¹— هو: محمد بن جعفر بن أحمد بن زيد الصيرفي أبو بكر المنطري، السامرائي البغدادي، فقيه شافعي توفي سنة:
 335هـ بمصر. من مصنفاته: "الحيل الشرعية" و "دلائل الأحكام على أصول الأحكام" و "شرح الرسالة و الأم"
 للشافعي في الفقه. انظر ترجمته: (إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، 38/6؛ وابن كثير الدمشقي، طبقات الفقهاء
 الشافعيين، تحقيق: أحمد عمر هاشم ومحمد زعيم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر ط (1993)، ص: 264/1.

²— هو: عبد الله بن عمر بن عيسى القاضي المكنى أبو زيد الديوسي البخاري قسرقندي، من أكار الحنفية أشهر مؤلفاته تأسيس النظر
 والأسرار في الأصول والفروع، وتقويم أدلة أصول الفقه توفي: 430هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم
 العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9 (1413هـ)، ص: 521/17.

³— هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن علي التميمي البكري الطرساني الرازي فخر الدين المعروف بابن الخطيب
 الشافعي، الفقيه، ولد بالري سنة 543هـ، وتوفي بمرأة سنة 606هـ، صنف التصنيف الكثيرة منها: (الأربعين في
 أصول الدين، ودراية الإعجاز، والمباحث المشرقية، والمحصل في علم الأصول، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من
 الحكماء والمتكلمين في علم الكلام)، أنظر ترجمته في (إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، 108/6، 107/6).

⁴— البيضاوي: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي، الملقب بناصر الدين ويعرف بالقاضي ولد في
 المدينة البيضاء بغارس قرب شيراز والبها نسب، كان إماماً مبرزاً نظاراً، فقيهاً، أصولياً من أهم مصنفاته: (منهاج
 الوصول إلى علم الأصول؛ وشرح مختصر ابن الحاجب في الأصول؛ وأنوار التنزيل في أسرار التأويل؛ وطوائع الأنوار في
 أصول الدين)، توفي سنة 685هـ بتبريز، له ترجمة في: (ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، 392/5؛ والزركلي،
 الأعلام، ص: 571/2).

⁵— الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3 (1418هـ-1997م)، ص: 179/2؛ ومصدر
 الشريعة، من التقيح، الموجود مع شرح التلويح لتفطران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1416هـ-1996م)، ص: 134/2؛
 دوالسكي، الإلهام بشرح منهاج، دار الكتب العلمية، ط (1416هـ-1995م)، ص: 40/3؛ والزركلي، البحر المحيط، تحرير: عبد القادر
 عبد الله العاني، دار الصفوة، سورية، ط2 (1413هـ-1992م)، ص: 112/5؛ والشوكاني، إرشاد الفحول، دار الفكر، ص: 207؛ والأشعرية:
 هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري-رضي الله عنه- كان يقسول أن
 الكلام قديم، لأنه معنى قائم بالنفس سوى العبارة والحرف، والعبد قادر على أفعاله وأن أصل التكليف لم يكن واجباً
 على الله، والثواب والعقاب لطف منه. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة
 بيروت، ط (1404هـ-1984م)، ص: 101/1-102؛ وابن كثير الدمشقي، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1-214.

⁶— هو: بن علي بن عقيل بن عقيل بن أحمد البغدادي المنطري المكنى: أبو الوفاء الأصولي الحنبلي الواعظ المتكلم ولد: 431هـ. تفقه بأي
 يعلى الحنبلي قبل مال إلى الاعتزال ثم عدل عنه والتزم منهج الخنابلة في الفقه توفي: 513هـ. له (الواضح في أصول الفقه والارشاد في
 أصول الدين...) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص: 443/19-444.

⁷— ابن مفلح، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العيكان، الرياض، ط1 (1420هـ-1999م)، ص: 1208/3.

بالمعرف قالوا ذلك لأن الحكم قدم عندهم والقدم يمتنع تعليله فضلاً على أن يعزل بعلة محدثة؛ لأن الله لا يؤثر فيه حادث، و لأن الشرع دخله ما لا يعقل معناه فلا يعزل بعلة مؤثرة بخلاف أحكام العقل، فهي معقولة المعاني فكانت علله مؤثرة، وعزل الشرع معرفات وأمارات، ودلالات في الظاهر فالوصف إذا وجد في الفرع حكم بحصول ذلك الحكم لما كان الدليل لا ينفك عن المدلول، لا أن الحكم عرف وثبت بواسطة الوصف الفلاني لسبباً صح تعليقها بالصورة، فتصير أمارات على الأحكام كالنصوص التي لا يعقل معناها لسبباً لم يشترطوا فيها التأثير، واكتفوا بمجرد الملازمة، وإن وافقوا جمهور المعلقين في القول بالمناسبة⁽¹⁾.

الثاني: الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها وهو قول الغزالي⁽²⁾، وسليم الرازي⁽³⁾. قال الهندي⁽⁴⁾: "وهو قريب لا بأس به".⁽⁵⁾ ويطلق عليه أحياناً المؤثر⁽⁶⁾، ولا يقصد أنها تؤثر كالعقلية؛ بل المقصود أنها يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها، فالعلة في تحريم التبيذ هي الشدة المطرية وهي علة يجعل الشارع⁽⁷⁾ وقد تولى الغزالي تفسير مراده بالوجوب؛ يعني: أن الشارع أضاف الوجوب إلى العلة كإضافة القطع إلى السرقة، وهذا الموجب لم نعلم به إلا بالشرع⁽⁸⁾ وبين أن "الموجب" و"المؤثر" لا يعني الغرض الذي قال به

¹ - الغزالي. شفاء الغليل. تحقيق: محمد الكبيسي. مطبعة الارشاد بغداد. ط1390هـ - 1971م. ص: 178. والسجاني. قواطع الأدلة. ص: 141/2-142. والزرركشي. البحر المحيط. ص: 112/5، 113.

² - هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد الفيلسوف المتصوف، الأصولي، قيل في نسبته إلى صناعة الغزل بالتشديد، وقيل نسبة إلى غزاله من قرى طوس بالتخفيف. رحل إلى نيسابور، ثم إلى بغداد ثم الحجاز في بلاد الشام ومصر ولد سنة 450هـ بطوس توفي سنة 505هـ. له تصانيف كثيرة منها: (إحياء علوم الدين)؛ المنقذ من الضلال؛ المستصفى؛ والمنحول؛ وغيرها؛ انظر ترجمته في: (الزرركشي. الأعلام. 970/3؛ وابن خلكان. وفیات الأعيان. تحقيق: احسان عباس. دار صادر بيروت. ص: 586/1؛ والأتابكي. النجوم الزاهرة. وزارة الثقافة والارشاد المصرية. ص: 203/5؛ والذهبي. سير أعلام النبلاء. ص: 322/19-346؛ والقسطيني. الوفيات. تحقيق عادل توهيضي. دار الآفاق الجديدة. بيروت ط2 (1978). ص: 266/1.

³ - هو: أبو الفتح سليم بن أيوب بن سليم الرازي الشافعي المفسر تلميذ أبي حامد الاسفراييني فقيه أصولي توفي: 447هـ. ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 275/3-276.

⁴ - هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الاموري المكنى: أبو عبد الله الملقب صفى الدين اغندي، الفقيه الشافعي الأصولي ولد بالهند سنة: 644 وتوفي في دمشق سنة: 715 ومن مصنفاته نهاية الوصول إلى علم الأصول. الزركشي. الأعلام. ص: 72/7.

⁵ - الغزالي. المستصفى. دار الفكر. ص: 293/2؛ أو السبكي. الانهاج. ص: 40/3؛ والزرركشي. البحر المحيط. ص: 112/5؛ والشوكاني. اوشاد الفصول. ص: 207.

⁶ - ما دل النص أو الاجماع على كونه علة للحكم في عمل النص أو في غير عمل النص، ولا معنى للتأثير إلا حصول الحكم من أثره وسببه. الغزالي. شفاء الغليل. ص: 144-145.

⁷ - الأسنوي. نهاية السؤل. المطبعة السلفية عالم الكتب. بيروت. ص: 90/1-91.

⁸ - الغزالي. شفاء الغليل. ص: 22.

المعتزلة حيث قال: "... الله مژه عن التأثير بالأغراض والتغير بالدواعي والصوارف ولكنها [الشرعية] شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات المعتزلة"⁽¹⁾.

الثالث: الموجب للحكم بذاته لا يجعل الله، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقليين ويعبرون عنه تارة بالمؤثر لذاته⁽²⁾.

وذكر الرازي أن المعتزلة يفسرون العلة الشرعية "بالموجب" وتارة "بالداعي" وهو باطل⁽³⁾.

الرابع: الموجب بالعادة وهو اختيار الرازي في الرسالة البهائية في القياس وهو غير الثاني⁽⁴⁾.

الخامس: الباعث على التشريع أي لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهو اختيار الآمدي⁽⁵⁾، وابن الحاجب⁽⁶⁾، ونزعة القائلين بأن أفعال الله - تعالى - تعلل بالأغراض والصحيح عند الأشعرية خلافه⁽⁸⁾ لذا قال عنه السبكي⁽⁹⁾: "وهو ضعيف لإفضائه إلى التعليل بالغرض"⁽¹⁰⁾ والمراد بالباعث هنا على فعل المكلف ليس باعثا لله مثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، وإلا فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه لأنه قادر أن يحفظ

¹ - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 204-205.

² - الزركشي، البحر المحيط، ص: 112/5، 113؛ والشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 207.

³ - الرازي، المحصول، ص: 196/5.

⁴ - الزركشي، المرجع السابق، ص: 112/5؛ والشوكاني، المرجع نفسه.

⁵ - هو: علي بن أبي محمد بن سالم التتلي الفقيه الأصولي، الملقب بسيف الدين، ولد سنة 551هـ بآمد، نشأ حنبليا ثم ذهب مذهب شافعي، تفتن في الأصول، وعلم النظر، والفلسفة والقراءات و من آثاره: (الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في الكلام) وغيرها، توفي رحمه الله سنة 631هـ؛ انظر ترجمته في: (ابن خلكان، وفیات الأعيان، ص: 413/1؛ وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ص: 144/5؛ والزركلي، الأعلام، ص: 694/2).

⁶ - هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المكنى بأبي عمير، والمشتهر بابن الحاجب، ولد سنة 570هـ، اشتغل بالقرآن ثم بالفقه المالكي ثم بالترية والقراءات حتى وصل في هذه العلوم حد الإتقان، فكان فقيها أصوليا متكلمًا محققًا أدبيا شاعرا، من تصانيفه: (الكافية في النحو؛ ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ثم اختصره)، توفي 646هـ. (ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق محمد الأحدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، ص: 86/2-89؛ والفنطيني، الوفيات، ص: 148/3-250).

⁷ - الآمدي الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجملي، دار الكتاب العربي، بيروت ط1 (1404هـ - 1984م)، ص: 224/3؛ الزركشي، المرجع السابق، ص: 113/5؛ وابن مفلح، أصول الفقه، ص: 1203/3.

⁸ - الزركشي، المرجع نفسه.

⁹ - هو: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، فقيه أصولي، نظار شافعي، له تصانيف جمعة معظمها لم تكمل، فأكملها ابنه عبد الوهاب منها: (تكملة المجموع شرح المذهب، والإمام، والدر المنظم في تفسير القرآن)، توفي رحمه الله سنة 756هـ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، دار الكتب العلمية بيروت، ط (1413هـ - 1992م)، ص: 31، 3/1.

¹⁰ - السبكي، الإمام، ص: 40/3؛ وابن السبكي، رفع الحاسب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، ط1 (1419هـ - 1999م)، ص: 176/4.

النفوس بغير ذلك وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس، لأنه مقصود في نفسه، وبالقصاص لأنسه وسيلة إليه فكلاهما مقصود للشارع⁽¹⁾.

2- العلة عند الفقهاء: يرى الفقهاء أن العلة هي المعنى الذي هو مظنة الحكم، ذكر الآمدي: أن الفقهاء يرون أن العلة هي الوصف الذي هو مظنة لحكمة الحكم كما في القتل العمد العدوان⁽²⁾ وعبروا عنها بالموجب على معنى أنها لا توجب بذاتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة⁽³⁾.

3- العلة عند المحدثين: العلة عند المحدثين سبب خفي قادح غامض يطرأ على الحديث يقدر في صحته، ولكن الظاهر السلامة منه سواء كان ذلك في السند أو في المتن أو فيهما، والحديث بهذا المعنى يسمى معللاً⁽⁴⁾.

4- العلة عند الحكماء⁽⁵⁾: ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته كالمادة والصورة، أو في وجوده كالغاية، والفاعل والموضوع، والمعمول متوقف عليها⁽⁶⁾ وهي تقارن معلولها لكونها مؤثرة فيه بذاتها على خلاف الشرعية⁽⁷⁾.

وقيل: "ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه"⁽⁸⁾ وتنقسم إلى:

علة مادية وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل بل ربما كان

¹ - أمر باده شاه. تيسر التحرير. دار الفكر. ص: 303/3 والشوكاني. إرشاد الفحول. ص: 207.

² - الآمدي. الإحكام. ص: 257/3.

³ - السمعاني. قواطع الأدلة في الأصول. ص: 144/2.

⁴ - التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. تحقيق: أحمد حسن بسيج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418هـ - 1998م). ص: 318/3؛ أو أبو شهبة. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. عالم المعرفة. السعودية. ط1 (1403هـ - 1983م). ص: 306، 307.

وعلى الحديث من أغراض أنواع علوم الحديث وأدقها، لذا لم يتكلم فيه إلا قليل من أهل هذا الشأن: كعلي بن المديني، وأحمد بن حنبل والبخاري، ومسلم، والدارقطني، والخفاف، بن أبي حاتم، وأبو زرعة، والحاكم النيسابوري، وغيرهم. وقد توسع المحدثون في العمل لهذا جرحوا بالكذب والغفلة وسوء الحفظ وغيرها من أسباب ضعف الحديث كالتدليس وخالفه، لا تقدر في الصحة كإرسال ما وصله الثقة لنا يقال: من الصحيح ما هو معلل، ومن الصحيح ما هو شاذ. أبو شهبة المرجع السابق. ص: 309، 310؛ والتهانوي. المرجع السابق ص: 319/3.

⁵ - الحكميم هو الذي يجمع بين العلم والأخلاق المثالية، أو هو الذي يجعل أحكامه مطابقة للمعقل. جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط1 (1982م). ص: 495/1.

⁶ - التهانوي. المرجع السابق. ص: 319/3، 320.

⁷ - طراز كشى. البحر المحيط. 5/116، 117.

⁸ - جميل صليبا. المرجع السابق. ص: 93/2.

بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة للسريـر⁽¹⁾.

علة صورية⁽²⁾: وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل؛ كالشكل والتأليف للسريـر⁽³⁾.

علة فاعلة: وهي التي تكون مؤثرة في المعلول موحدة له كالنجار للسريـر⁽⁴⁾.

علة غائية: وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها كالجلوس على السريـر، وهي مقدمة على سائر العلل في الشيئية وتأخر في الوجود⁽⁵⁾.

يستنتج مما سبق: أن الإطلاق الحقيقي للعلة هو إطلاق الأصوليين وهي مقيدة بجعل الشارع إياها مؤثراً، أو باعثاً، أو موجباً. وأما المعرف فيتتفي منه التأثير فهو أقرب إلى العلامة أو الأمانة المجردة.

-وأما العلة عند الفقهاء فلا تبعد عن معناها عند الأصوليين إلا أنهم تشبهوا بوجود الحكمة، وابتعدوا عن الألفاظ الموحية بالغرض فيها.

-وأما العلة عند المحدثين لا تخرج عن معنى التأثير

-وأما عند الحكماء فالعلة الحقيقية هي العلة الغائية التي هي نهاية العلل وتأثيرها ذاتي فافترقت عن الشرعية.

ثانياً: إطلاقات العلة اصطلاحاً: ذكر أبو حامد الغزالي أن العلة تطلق على عدة معاني، ودلالات منها:

1- القياس: لأنه يشتمل على علة الحكم الركن الأعظم فيه، ولكن هذا الإطلاق تجاوزاً لا حقيقة، قال الغزالي: "وتسمية العلة بمجرد قياس لا وجه له وإن تسامح بعض الفقهاء بإطلاقه، فذلك لتقسيمهم المسائل في عرفهم إلى الخيرية والقياسية⁽⁶⁾."

2- الدلالة: كما تطلق العلة على الدلالة لأنها دالة على الحكم؛ فالمؤثر دوماً دال على الأثر، فكل علة دلالة، وليس كل دلالة علة؛ لأن الدلالة قد تطلق على الأمانة التي توجب الحكم

¹ -سجل صليبا، المعجم الفلسفي، ص: 96/2.

² - الصورة في اللغة الشكل وفي الاصطلاح الفلسفي الشكل الهندسي الذي يحدد نماذج الجسم، وقيل الصورة الصفة التي يكون عليها الشيء وتطلق على ما به حصول الشيء بالفعل كالمهابة الحاصلة للطاولة بسبب اجتماع حبشها وعلى هذا فهي علة صورية في مقابل المادية والمضاعية والثانية. سجل صليبا، المرجع السابق، ص: 741/1-742.

³ -المرجع السابق، ص: 96/2.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - المرجع نفسه. وقد أطلال التهانوي في تقسيم أنواع العلل المقلبة. انظر كشاف اصطلاحات الفنون، ص: 318-320.

⁶ - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 20.

ولا تؤثر فيه نظير ؛ الغيم الكثيف دليل المطر وعلة لأنه أثر فيه والكوكب دليل القبلة ، وليس علة فيها⁽¹⁾

3- الشرط كما تطلق العلة على الشرط قال الغزالي : "تسمية الشرط علة صريحا جائزا بطريق التجوز ؛ فإضافة الحكم إليه لا تجوز، والشرط مؤثر في الحكم ولكن بواسطة العلة لا بنفسه⁽²⁾

4- السبب: كما تطلق العلة على السبب لكن لا مناسبة⁽³⁾ فيه لأن الأسباب لا تؤثر في اقتضاء الأحكام ، وإن عرفت بها شرعا ولا تعقل مناسبتها لذا يقال عنها ما يحصل الشيء عندها لا بما بخلاف العلة ؛ كمن الذكر سبب للوضوء وإن لم تدرك المناسبة فيه إذ أن الصيغة بوضع اللغة منبهة على التعليل دون مناسبة⁽⁴⁾ كما ذكر الغزالي أن من إطلاقات العلة : الأمانة ، الآية ، البيئة ، الحجة ، البرهان ولكن لم يتعرض لشرحها لبعدها عن معنى العلة حقيقة⁽⁵⁾ ، وذكر الشوكاني أن العلة لها أسماء منها : السبب ، الأمانة ، والداعي ، والمستدعي ، والباعث ، والحامل ، والمناط ، والدليل ، والمقتضى ، والموجب ، والمؤثر ، ولم يشرحها⁽⁶⁾ فأما الأمانة والباعث والموجب والمؤثر فقد سبق شرحها عند الأصوليين والمتكلمين وهي معان حقيقية ، وأما السبب والدليل فقد وردا عند الغزالي ، وأما المقتضى والداعي والمستدعي والمناط فمعلن بعيدة عن حقيقة العلة ، وتطلق عليها تجوزا .

وذكر التهانوي أسماء للعلة تقارب المعنى الاصطلاحي نلخصها فيما يلي :

- المؤثر : وهو ما يسمى علة حقيقية وشرعية وصفا واسما ومعنى وحكما . والمراد بتأثيرها في الشيء ، اعتبار الشارع إياها بحسب نوعها أو جنسها القريب في الشيء الآخر لا الإيحاب كما في العلل العقلية وهو خلاف السبب والشرط والعلامة لذا روعي في العلة إضافة الحكم

¹ - الغزالي . شفاء العليل . ص : 20 ، 21 .

² - المرجع السابق . ص : 101 .

³ - المعان المناسبة ما تشبه إلى وجه المصالح وأماراتها ، والصورة الخاطئة له كما ذكر الغزالي : " ما يرجع إلى رعاية أمر مقصود " . المرجع السابق . ص : 159 .

وتقسم إلى : مناسب مؤثر وهو الذي ظهر اعتبار عنه في عين الحكم . وإلى مناسب ملائم ليس بمؤثر ، وهو الذي ظهر اعتبار جنسه في جنس الحكم . ومناسب غريب وهو ما لم يظهر اعتبار عنه ولا اعتبار جنسه . المرجع السابق . ص : 158 .

⁴ - المرجع السابق . ص : 31 ، 32 .

⁵ - المرجع السابق . ص : 22 .

⁶ - الشوكاني . إرشاد المحول . ص : 207 .

إليها ابتداء ، وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان فهذه : الشروط فهي العلة حقيقة.⁽¹⁾
- العلة اسما وهو ما يكون موضوعا في الشرع لأجل الحكم لكن علق بالشرط، فإن وقسوع
الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق، مضاف إليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر
لتراخي الحكم عنه.⁽²⁾

- العلة معني: هو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا إضافة الحكم إليه كالجزم الأول من العلة
المركبة من الجزأين؛ حيث أن ذلك الجزء مؤثر في الحكم ولا يضاف إليه ويترتب عليه أيضا،
وهي عند بعض الحنفية سبب محض؛ لأن أحد الجزأين يفضي إلى المقصود ولا تأثير له من لم
ينضم الجزء الآخر إليه، وذهب البعض منهم إلى أنها وصف له شبه العلية لأنه مؤثر ،
والسبب المحض غير مؤثر. وهو مخالف لما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء
المعلول.⁽³⁾

- الشرط المعلق عليه الحكم وهو ما يسمى بالعلة حكما ، والذي يترتب عليه الحكم بسلا
إضافة له إليه، ولا تأثير فيه كقولنا : إن دخلت الدار فأنت طالق ، فيبطل الحكم به مسن
غير إضافة ولا تأثير.⁽⁴⁾

- علة اسما ومعني وهو ما يضاف إليه الحكم ويكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه
كالبيع الموقوف، والبيع بالخيار للملك ، فإنه علة للملك اسما لإضافة الملك إليه، ومعني
لتأثيره فيه لا حكما لعدم الترتب.⁽⁵⁾

- علة اسما وحكما: وهي ما أضيف إليه الحكم وترتب عليها بلا تأثير لها فيه كالسفر فإنه
علة للرخصة اسما لأنها تضاف إليه وحكما لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معني لأن
المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة.⁽⁶⁾

- ومنها ما يسمى علة معني وحكما: وهو ما يؤثر في الحكم ويترتب الحكم عليه بلا إضافة
له إليه كالجزم الأخير من العلة المركبة فإنه يؤثر في الحكم، ولكنه لا يضاف إليها كالتقاربة

¹ - إلهانوي. كشف اصطلاحات الفنون. ص: 316/3-318.

² - المرجع السابق. ص: 316/3.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - المرجع السابق. ص: 317/3.

⁶ - المرجع نفسه.

والمملك علة للإعتاق أيهما تأخر وجودا فهو علة معنى وحكما⁽¹⁾.

- هذا ملخص ما ذكره الحنفية عن مسميات العلة وقد نبه التهانوي أن الأقسام المذكورة - ما عدا القسم الأول - اطلاقات مجازية وأما الأول فإطلاق حقيقي .
ومهما تكن هذه الاطلاقات فإن أكثرها انطباقا على العلة حقيقة واصطلاحا هو المؤثر وما في معناه، وأما بقية المسميات ففيها وجه من وجوه معاني العلة وليست هي عين العلة كما رأينا في السبب والشرط والاطلاقات الأخرى التي ذكرها الغزالي ، وهذه المسميات لها أثر عند القاسم في درجة التعليل .

المطلب الثاني:

موقف العلماء من التعليل

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: موقف الظاهرية والباطنية وبعض المعتزلة: سأتناول فيه حقيقة التعليل عند هؤلاء لأبين طبيعة النفي عندهم ، أهو جزئي أم كلي لأقف على النفاة حقيقة .

الفرع الثاني: موقف الأشاعرة: سأركز عندهم على حقيقة تعليل الأفعال والأحكام لإزالة الإشكالات المثارة حولهم والوقوف على علاقة الأفعال بالأحكام.

الفرع الأول: موقف الظاهرية والباطنية وبعض المعتزلة:

أولا: موقف الظاهرية:

1- عرض موقفهم: ذكر الإمام أبو حامد الغزالي والإمام الباقي⁽²⁾ أن داود الظاهري⁽³⁾ يرى أن التعبد بالقياس جائز عقلا،

¹ - التهانوي . كشف اصطلاحات الفنون . ص: 318/3.

² - هو : أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن واثق التميمي الأندلسي القرطبي الباقي ، ولد (403هـ) ، أخذ عن يونس بن مغيث ومكي بن أبي طالب ، طاف بلدان كثيرة منها : الحجاز ، العراق ، أصبهان ، والشام ... من مصنفاته : (المنتقى في الفقه) وكتاب المعلق في شرح الموطأ وإحكام الفصول وغيرها ، توفي (474هـ) . انظر ترجمته في : (الفهي) . سور أعلام النبلاء . ص: 435/18 - 544 ؛ وعادل نويهض . معجم المفسرين . مؤسسة نويهض . ط2 (1403هـ - 1983م) . ص: 646/2 ؛ والقاضي عياض . ترتيب المدارك . تحقيق : عبد القادر الصحراري . الرباط . ص: 802/4 ؛ وابن فرحون . الدياج المذهب . ص: 377/1.

³ - هو : أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصمعي البغدادي إمام الظاهرية (202-270هـ) أخذ عن إسحاق بن رهوبه وأبي نصور ، كان عالما وزاهدا اتسعت إليه رئاسة العلم ببغداد ، له ترجمة في : النووي . تهذيب الأسماء والفنان . دار الفكر بيروت . ط2 (1996) . ص: 182/1 - 184 ؛ والفلسطيني . الوفيات . ص: 255/2 ؛ وابن كثير الدمشقي . طبقات الفقهاء الشافعيين . ص: 172/1 - 174 .

ولكن غير وارد شرعاً، بل لقد جاء الشرع بحظره⁽¹⁾

وذكر الزركشي: أن ابن حزم منع القياس شرعاً، أما داود الظاهري فمنع القياس غير الجلي، أما الجلي فلا ينكره⁽²⁾، وذكر ابن تيمية⁽³⁾ أقوال الناس في القياس العملي الشرعي وبين أن الظاهرية يطلون القياس كله حتى آل بهم الأمر إلى رد الاستدلال المسمى بتنقيح المناط وقياس الأولى، وفحوى الخطاب ورجعوا إلى العموم واستصحاب الحبال⁽⁴⁾ ويتضح موقف الظاهرية أكثر في التعليل من خلال آراء ابن حزم⁽⁵⁾ التي بثها في مؤلفاته.

فقد رفض ابن حزم مبدأ القياس والتعليل بقوة، وعدهما بدعة ظهرت في القرن الثاني بين أصحاب: الشافعي⁽⁶⁾، وأبي حنيفة⁽⁷⁾، والإمام مالك⁽⁸⁾.

¹ - الغزالي. المستصفى من علم الأصول. دار الفكر. ص: 234/2؛ والياحي. أحكام الفصول في الأصول. تحقيق: عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1 (1407هـ - 1986م). ص: 531؛ وعبد المجيد تركي. مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والياحي. تحقيق: عبد الصبور شاهين. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1 (1406هـ - 1986م). ص: 405.
² - الزركشي. نشيف المسامع بجمع الجوامع. تحقيق: أبو عمرو بن عبد الرحيم. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1 (1420هـ - 2000م). ص: 32/2.

³ - هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني. (661-728هـ) سمع من ابن عبد النائم، والإربلي وغيرهما، مفسر وأصولي ودعية له تصنيفات نفيسة منها: (الفتاوى؛ وأصناف المسنون؛ والسياسة الشرعية...) وغيرها. (الشوكاني. البدر الطالع. ص: 63-72).
⁴ - ابن تيمية. درة تعارض العقل والنقل. ضبط: عبد اللطيف عبد الرحمان. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1417هـ - 1997م). ص: 44/4.
⁵ - هو: أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الظاهري عالم الأندلس (384-456هـ) الفقيه، انتقد الكثير من العناء والفقهاء انتقاداً لا ذعاً خالف فيها أدب الاختلاف والمناظرة ومن كتبه: (الجلي بالآثار؛ والفصل في المال والأهواء والنحل؛ والإحكام في أصول الأحكام؛ والتقريب لحد المنطق) وغيرها له ترجمة في: (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 299/3؛ وابن حلكان. وفیات الأعيان. ص: 428/1).

⁶ - هو: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي الملقب ابن عم الرسول (ص) (150-204هـ) أخذ من الإمام مالك ومسلم بن خالد الزنجي، ومحمد بن الحسن الشيباني وغيرهم، أحد الأئمة المتهدين له تصانيف كثيرة منها: (الأم؛ والرسالة؛ وأحكام القرآن) وغيرها له ترجمة في: (ابن كثير. البداية والنهاية. مكتبة المعارف. بيروت. ط1 (1404هـ). ص: 251/10؛ والبغداد. تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 56/2؛ والووي. تهذيب الأسماء واللغات. ص: 67/1-85.

⁷ - هو: أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطا التيمي التابعي (80-150هـ) تلمذ بحمد بن زيد وغيره برع في الفقه وهو أحد الأئمة المتهدين له كتب منها: (الفقه الأكبر؛ والعلم والمنطق؛ والرد على القدرية) وغيرها. (ابن كثير. المرجع السابق. ص: 107/10؛ والبغداد. المرجع السابق. ص: 323/13؛ وابن النسيم. القهرست. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1409هـ - 1989م). ص: 284-285).

⁸ - ابن حزم. التقريب لحد المنطق. تحقيق: إحسان عباس. دار مكتبة الحياة. بيروت. ص: 193؛ وإبطال القياس والتعليل والامتناع. تحقيق: سعيد الأفغاني. دار الفكر. دمشق. ص: 19-49؛ وعبد المجيد تركي. مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والياحي. ص: 390.

والإمام مالك هو: أبو عبد الله بن أنس الأسدي إمام دار الهجرة (93-179هـ)، ولد بالمدينة المنورة روى عن عامر بن عبد الله ونافع، والزهري وغيرهم، كان حجة الله في حلقه بعد التابعين، وأحد الأئمة المشهورين المتهدين له كتب منها: (الموطأ؛ والرسالة إلى الرشيد)؛ ترجم له: (الووي. المرجع السابق. ص: 75/2؛ وابن حجر. تهذيب التهذيب. دار الفكر. بيروت. ط1 (1984م). ص: 5/10؛ والقسطنطين. الوفيات. ص: 135/4؛ والذهبي. تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العربي. ط3. ص: 207/1؛ وابن الجوزي. صفة الصفوة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1409هـ - 1989م). ص: 120/2، 121؛ والمصلي. تاريخ الفقات. تحقيق: عبد المحطى قلمسي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1405هـ - 1984م). ص: 417؛ والقاضي عياض. ترتيب المدارك. 110-103/1).

وألح ابن حزم على إنكار القياس والتعليل صراحة، وقال أن التعليل، والقياس ما هما إلا استقراء القدماء⁽¹⁾

وأفصح ابن حزم عن نفيه لتعليل أفعال الله تعالى لما ذكر قوله تعالى: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"⁽²⁾ فقال: "فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها لم؟، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة"⁽³⁾.

وقال أيضا "... وقالوا إن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لمصالح عباده، وراموا بذلك إثبات العلل في الديانات... فهذه عقيدة يرفضها أي مسلم بحق، وهي لا تصدر إلا عن الدهرية"⁽⁴⁾.

وقال: "فأول ذنب عصي الله به التعليل لأوامر الله بلا نص، وترك اتباع ظاهرها، وذلك قول إبليس... ولم يصح التعليل عن صحابي ولا قال به قط"⁽⁵⁾.

وذكر أنه لا يجوز القياس إلا لمن أحاط علمه بجميع النصوص وحصلت كلها في ذكره، وتأكد وتيقن أنه لم يخف عنه منها شيء، ولكن هذا الأمر بعيد المنال بل معدوم وعليه فلا يجوز القياس والتعليل عموما.⁽⁶⁾

ثم أكد أن المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص أخرى، أو إجماع متيقن أو ضرورة المشاهدة بالحواس، والعقل فقط، فإن لم نجد شيئا من ذلك اقتصرنا على النص ولا مزيد.⁽⁷⁾

وقال: "... وبالجملية ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط"⁽⁸⁾.

¹ - ابن حزم. التفسير لحد المطلق. ص: 173 ؛ وعبد الحميد تركي. مناظرات وأصول الشريعة بين ابن حزم والباقي. ص: 380.

² - سورة الأنبياء الآية: 23.

³ - ابن حزم. الأحكام في أصول الأحكام. تحقيق: لجنة من العلماء. دار الجيل. بيروت. ط2 (1407هـ - 1987م). ص: 565/8.

⁴ - ابن حزم. المرجع السابق. ص: 580/8.

⁵ - ابن حزم. إبطال القياس والتعليل. ص: 49.

⁶ - ابن حزم. المرجع السابق. ص: 41.

⁷ - المرجع السابق. ص: 46.

⁸ - ابن حزم. التفسير لحد المطلق. ص: 169.

كما تعرض الإمام الشاطبي⁽¹⁾ - رحمه الله - إلى مذهب الظاهرية في التعليل فذكر أنهم عطلوا المقاصد بمعناها الواسع، وقصروها على مواضع النصوص، فكأنهم قالوا: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتي ما يعرفنا به، وذلك لا يكون إلا بالنص، كما قالوا إن التكليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وبالفعل في نفي المقاصد حتى منعوا القياس وحصروا مظان العلم بمقاصد الشرع في ظواهر النصوص.⁽²⁾

كما أكد ابن عاشور⁽³⁾ نفي الظاهرية للتعليل والقياس والاعتبار بالمعاني حيث قال: "إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة⁽⁴⁾ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها. لذلك توى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بالفاظ الآثار، وأفعال الرسول وأصحابه"⁽⁵⁾.

2- سبب رفض ابن حزم التعليل:

إذا ثبت أن الظاهرية من نفاة القياس والتعليل، فلا بد من تحديد سبب هذا النفي، ثم بيان طبيعته.

يرى ابن حزم: أن سبب الخلاف في مسألة التعليل هو: الخلط الكبير الذي وقع فيه الناس فيما يتعلق بمعنى العلة والسبب؛ فإن عموم الناس قد رأى أن العلة، والسبب لفظان لمعنى واحد، وهذا مفهوم يرفضه ابن حزم، فيقول عن "علة": "هي اسم لكل صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً. والعلة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني ولا بعده"⁽⁶⁾.

¹ - هو: أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي العلامة الحقيق، النظار الأصيل، المفسر اللغوي المحسنت الزاهد الورع، له مؤلفات نفيسة منها: (شرح على الخلاصة في النحوا والمواقفات في أصول الفقه والاعتصام في الحوادث والبدع)؛ له ترجمة في (الزركلي، الأعلام، ص: 71/1، 75)؛ وعادل توبهض. معجم للمفسرين، ص: 23/1.

² - الشاطبي، المواقفات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دواز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص: 391/2، 392؛ والكواشي، قواعد في علوم الفقه، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1 (1989)، ص: 206 وما بعدها.

³ - هو: محمد الطاهر بن عاشور ولد بقرنس (1296-1393 هـ) بمغني المالكية وشيخ جامع الزيتونة من مصنفاته: (التحرير والتنوير) ومقاصد الشريعة الإسلامية) وغوها؛ انظر ترجمته في: (الزركلي، المرجع السابق، ص: 174/6).

⁴ - الحكمة: العدل والعلم ووضع الشيء في موضعه هذا في اللغة، وفي عرف العلماء: معرفة الحقائق على ما هي بقدر الاستطاعة وهي العلم الناتج للغير عنه معرفة ما لها وما عليها، وأفعاله تعالى حكمة لأنه يتصرف بمقتضى الملك فيفعل ما شاء وافق غرض العباد أم لا، أبو البقاء، الكليات، معجم للمصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (1413 هـ-1993 م)، ص: 382.

⁵ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ط1 (1978 م)، ص: 46.

⁶ - ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ص: 563/8؛ والكواشي، قواعد في علوم الفقه، ص: 207.

وقال عن السبب: "وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، وليس السبب موجبا للشيء المسبب عنه ضرورة"⁽¹⁾. إذن فالتأثير والاقتران غير ضروريين في الحكم والسبب، وعليه فابن حزم قد جعل مفارقة كبرى بين العلة والسبب؛ فالأولى تؤثر ضرورة في معلولها، والثاني لا يؤثر ضرورة إلا إذا دل الشارع بالنص على تأثيره، وإلا لا تملك القول أنه حيث وجد السبب وجد الحكم ولذلك يحده يقول: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نشبهها ونقول بها لكنا نقول: أنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسبابا له"⁽²⁾.

كما قال: "ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا، ولا يمنعه. وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين"⁽³⁾.

ومنه فإن ابن حزم يرى: أن طبيعة الأسباب نصية فالقول بتعديتها لا يكون إلا نصيب كذلك. وهو ما حدا به إلى رفض القياس في الأحكام التي مؤثرها السبب، لأن الناس أو القاسة لا يملكون التعدية بالسببية لافتقارها إلى التأثير المنطقي، بخلاف العلة يمكن القياس بها لأنها تملك التأثير المنطقي، ولكن الإشكال فيها أن هذا لا يكون جائزا في الشرعيات، وإنما سلم به في الطبيعيات فقط. ومنه قد ميز بين محالين هما: مجال العلية في العالم غير العاقل، ومجالها في العالم العاقل، وسلم بالعلل العقلية ونفى استحالة تحقق الشرعية"⁽⁴⁾.

3- الرد: ابن حزم احتج على بطلان التعليل في الشريعة انطلاقا من تعريف العلة العقلية الفلسفية الموجبة لتعليل الشريعة إيجابا ضروريا، وهذا لم يقل به المعلقون، قال الدكتور عبيد الرحمن الكيلاني: "ولا ريب أن (ابن حزم) بهذا القول قد ألزم الأصوليين ما لم يلتزموه، ونحنا

¹ - ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 563/8.

² - المرجع نفسه.

³ - ابن حزم. المقريب لحد المنطق. ص: 169.

⁴ - الشكواني. قواعد في علوم الفقه. ص: 207؛ ومحمود يعقوبي. مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين؛ وجون ستوارت ميل. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط1 (1994). ص: 65؛ وعبد الرحمن الكيلاني. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. دار الفكر. دمشق. ط1 (2000). ص: 130.

بالمسألة عن جانبها الأصولي، ليدخلها في جانبها الكلامي؛ ذلك أن العلة التي عرفها ابن حزم هي "العلة العقلية" التي يقصدها الفلاسفة وهي: ما يوجب الشيء لذاته ككون النار علة الإحراق والفلج علة التبريد، وليست هي العلة الشرعية التي قصدها جمهور الأصوليين، بل إن دراسة المسألة عند الأصوليين ترشدنا إلى تأكيدهم الدائم على استبعاد أن يكون القول بالتعليل موجبا على الله، أو ملزما له بأمر⁽¹⁾.

وأما إثبات ابن حزم للتعليل بالأسباب النصية دون العلة فيقال عنه: إقراره للتعليل بوجه من الوجوه لأجل هذا قال محمود يعقوبي: "وبالتالي لا تكون الغرضية في أفعال الله هي الحائلة دون جواز التعليل، والقياس بل طرد الغرضية فيما لم يصرح به الشارع بغرضه منه هو الذي يمنعه ابن حزم، ومن هذا يتبين لنا التحام موقف ابن حزم في القياس بتصوره كمثل الله ويلزم من هذا أن موقف المثبتين هو الآخر ناجم عن تصورهم لطبيعة الله ومن رأيهم في كماله لأن القولين متضايقان"⁽²⁾.

وكما يمكن أن يجاب عنه: "أنه لما أثبت تعالى أسبابا وأغراضا لبعض أفعاله دل ذلك على أن إثبات الأسباب والأغراض لأفعاله ليس منافيا لفعله ما شاء، وحكمه ما يريد فمن ادعى السبب أو الغرض في غير ما نص عليه لا يكون معارضا لقوله (يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)³ (وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)."⁽⁵¹⁴⁾

ثم إن موقف ابن حزم هذا نابع من تأثره بمنطق الفلاسفة، لأنه أرجع القياس إلى معاني الجنس والنوع وسماه عمومات واستصحابا⁽⁶⁾.

فقرر: "أن كل ما كان تحت نوع فحكمه مستو وسواء اشتبه أو لم يشتهب"⁽⁷⁾.

قال عبد المجيد تركي معلقا: "وبقدر ما ينتز من القياس الفقهي وذلك حرصا منه على طلب الحقيقة التي أوجبها العقل أو فرضتها المشاهدة أو أقرها الحس أو أقام عليها البرهان، يقبل ولهذا الأسباب بالذات على القياس الفلسفي"⁽⁸⁾.

لذا حكم على قياس الفقهاء أنه استقرار مرفوض وتكهن وتخرص لاستحالة تحققه⁽⁹⁾.

¹- عبد الرحمان الكيلاني. قواعد المقاصد عند الإمام الشافعي. ص: 130.

²- محمود يعقوبي. مسالك العلة وقواعد الاستقرار عند الأصوليين وجون ستواردمل. ص: 65.

³- سورة: آل عمران الآية: 40.

⁴- سورة: المائدة الآية: 1.

⁵- الكوراني. قواعد في علوم الفقه. ص: 209.

⁶- عبد المجيد تركي. مقدمة إحكام الفصول للمباحي. ص: 77 والكوراني. قواعد في أصول الفقه. ص: 210.

⁷- ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 182/7.

⁸- عبد المجيد تركي. المرجع السابق. ص: 79.

⁹- ابن حزم. التقريب لحد المنطق. ص: 166؛ وعبد المجيد تركي. المرجع السابق. ص: 78.

عبد الحميد تركي وقد رد قائلا: "ولنلاحظ بسرعة أن الفقيه الظاهري جازف في الحكم إذ نسب القياس إلى عملية استقرائية".⁽¹⁾

في حين أنه قد وقع في تناقض حيث أنه نفى القياس بالقياس مثله في ذلك من أراد نفى حجة العقل بالعقل وفي هذا من التناقض ما فيه.⁽²⁾

وقد أكد ابن تيمية أن موقف الظاهرية في نفى القياس لا يصدر من عاقل لأنه يقضي إلى سلب الشريعة حكمها ومحاسنها ومعانيها لأن حاصله جمود على ظاهر النص.⁽³⁾

وقد حاول الشوكاني⁽⁴⁾ درء التناقض في موقف الظاهرية فقال: "ثم اعلم أن نفاذ القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوحا على علته أو مقطوعا فيسه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص⁽⁵⁾ صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا تستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلا ولا شرعا".⁽⁶⁾

والحق وإن سلمنا بأن النزاع في هذا النوع الخاص لفظي فهذا لا يسدراً عنهم تقصيرهم في نفى العلة المنصوصة و فحوى الخطاب، وقياس الأولى وتنقيح المناط، محل النزاع بينهم وبين غيرهم . وقد أثبت ابن تيمية فساد رأي الظاهرية بنفي هذه المسميات حيث قلل

¹ - عبد الحميد تركي، مقدمة أحكام الفصول، ص: 78.

² - عبد الحميد تركي، مفاخرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباحي، ص: 43.

- ومن طرائف ما يروى أن أبا بكر محمد بن داود الظاهري أنشد في مرض موته قوله:

ما لم أذكروا سوادا بخدي ولا يتكروا ورد الفصول

إن يكن عيب حده برد الشعر فعب العيون شعر الجفون

فقال له نظريته: "نفيت القياس في الفقه وأثبتته في الشعر؟ فقال غلبة الواحد ومملكة النفس واعتذر إليه" ابن القيم: الداء والدواء، دار

الشهاب بانه، الجزائر، ص: 266-267

³ - ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، ص: 44/4

⁴ - هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعائي اليمني الملقب بالفقيه المجتهد المحدث، الأصولي القارئ النظار (1172-1250هـ) أشهر مؤلفاته: (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد؛ وتبيل الأوطار؛ وإرشاد الفحول؛ وفتح القدير، في تفسير القرآن)

وكتب أخرى عديدة. ترجم نفسه في: (البدر المطلع، تحقيق: محمد الحسني اليمني الصنعائي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1418-1998)، ص: 214/2-225.

⁵ - يقصد به تحقيق المناط لأن ابن تيمية أشار: أن خلاف الجمهور مع الظاهرية في هذا النوع لفظي لدخول الأعيان في المعنى العام الذي

دل عليه الخطاب وهو قياس الشمول المتفق عن القياس، ابن تيمية، المرجع السابق، ص: 45/4.

⁶ - الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 204.

عمن رد تنقيح المناط وغيرها من المسميات: "...والمقصود هنا أن مثل هذا لا يردده إلا جهلة نفاة القياس، وكذلك العلة المتصورة، وكذلك القياس في معنى الأصل، وقياس الأولى (1)؛

نخلص من هذا أن الظاهرية من نقاة التعليل عموماً ومقرون لمبدئه في ذلك النوع الخاص الذي سموه العمومات والاستصحاب، فيكون نفهم للتعليل جزئياً لا كلياً، ويبقى ما نفوه أوسع وأكبر دائرة مما أثبتوه. وهو الأمر الذي جعل العلماء يصنفونهم في مسلك النفاة ويحكمون عليهم بالتناقض في ذلك النوع الخاص.

ثانياً: موقف الباطنية وبعض المعتزلة:

1- عرض موقفهم: نفى الباطنية⁽²⁾ تعليل الأحكام والقياس، كما نفاه بعض المعتزلة⁽³⁾ وعلى رأسهم النظام⁽⁴⁾؛ قال الشوكاني: "وأما المنكرون للقياس فأول من باح بإنكاره النظام وقوم من المعتزلة... وتابعهم على نفيه في الأحكام داود الظاهري"⁽⁵⁾.

وقد ذكر الشاطبي: أن الباطنية ترى أن مقصد الشارع ليس في ظواهر النصوص لقولهم بالإمام المعصوم. فقدحوا في النصوص الشرعية وفي مقاصدها قال الأمر بهم إلى الكفر الصريح.⁽⁶⁾

وقال الدكتور فهمي علوان: "...وفي مقابل أهل الظاهر نجد الباطنية وهم يرون أن مقصود الشارع ليس في هذا الظاهر... والذي دفعهم إلى هذا هسو قولهم بالإمام المعصوم"⁽⁷⁾.

¹ - ابن تيمية. دره تعارض العقل والنقل. ص: 47/4.

² - هي الفرق السرية المتدسة في فرق الشيعة، وأصلها يعود إلى الجوسية، واليهودية، وعلى رأس هذه الحركة الإسماعيلية، والقرامطة، والسموية، والخرمية، والبابكية، والدروز، والعلوية والنصوبية... أنظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: يحيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة ببيروت، ص: 22؛ والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط (1398هـ - 1978م)، ص: 119-126؛ والشهرستاني، الملل والنحل، ص: 173/1-198.

³ - الغزالي، المستصفى، ص: 234/2؛ وابن الخشاب، منتهى الوصول والأمل إلى علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 (1985/1405)، ص: 186؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: 206.

⁴ - هو: أبو إسحاق إبراهيم ابن سيار المعروف ابن أخت أبي الهذيل العلاف أخذ الاعتزال منه، وبعد أحد أذكاء المعتزلة اشتهر بنفسه حجة الإجماع، وإبطال القياس الشرعي، كان كثير الإطلاع على مذاهب الفلاسفة والطبيين والإخمين إلى أن ذهب المذهب الذي أنكره عليه عامة المسلمين، توفي حوالي 231هـ، أنظر ترجمته في: (الرازي، المرجع السابق، ص: 33؛ و أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار وبخاكم الجشسي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط 2 (1406هـ - 1986م)، ص: 264، 265؛ والشهرستاني، المرجع السابق، ص: 91/1-102.

⁵ - الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 199.

⁶ - الشاطبي، الموافقات، ص: 392/2.

⁷ - فهمي علوان، القيم الضرورية ومقاصد الشريعة الإسلامية، دار الهيئة المصرية للكتاب، ط (1989م)، ص: 43.

وقال الشنقيطي عن الباطنية- بعد ذكر رأي الظاهرية-: "والقول الثاني في الطرف الآخر من هذا وهو أن مقصود الشارع بالكاليف الشرعية يطلع عليه بالنظر في (المعالي...) إلا أنه ضربان: الأول دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة حتى لا يقيس في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتبس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم: الباطنية فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدر في النصوص والظواهر الشرعية"⁽¹⁾.

2 - الرد:

- ما يتعلق برفض النظام للقياس قال عنه الإمام أبو حامد الغزالي: "قد ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس لكنه أنكر اسم القياس"⁽²⁾ وهذه عبارة صريحة وشفافة ولا مزيد.

- أما الباطنية فهم النفاة الحقيقيون للمقاصد ولنظرية التعليل؛ لقولهم بالإمام المعصوم ولا نجد ما يوصفون به إلا ما وصفهم به العلماء أنهم من أصحاب الكفر الصريح. والله أعلم.

الفرع الثاني: موقف الأشاعرة من التعليل:

- أولاً: موقفهم من تعليل أفعال الله:

ذهب الأشاعرة أن أفعال الله لا تعلل بالحكمة، وهو رأي الأشعري ومن وافقه من الفقهاء أصحاب مالك والشافعي وأحمد⁽³⁾ - رحمهم الله - ورأي أبي المعالي⁽⁴⁾ في أحد أقواله⁽⁵⁾.

¹ الشنقيطي، توضيح المشكلات في اختصار الموافقات، مراجعة: ياسر محمد عبد الله، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1 (1414/1993)، ص: 177/2.

² الغزالي، المستصفى، ص: 273/2.

³ البقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد، دار مؤسسة الكتاب والثقافة، ط3 (1414/1993)، ص: 50-51؛ وابن تيمية، منهج السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 34/1-35؛ والنووي، دار القلم، بيروت، ص: 353؛ وابن القيم، مفتاح السعادة، تحقيق: محمود حسن ربيع، دار مصر، ط2 (1358/1939م)، ص: 373.

وأحمد بن حنبل هو: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المروزي البغدادي أحد أئمة الإسلام طاف بلداناً كثيرة أخذ العلم عن جماعة منهم الشافعي روى عنه جمع غفير، له ترجمة في: (ابن كثير دمشقي، طبقات الفقهاء للشافعيين، ص: 104/1 وما بعدها).

⁴ هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين (419-487هـ) تفقه على والده، وأخذ الأصول عن الإسكافي تلميذ الاسفرائيني، رحل إلى بغداد ومكة، والمدينة، شيخ الإمام الغزالي، له مصنفات عديدة منها: (الشمسامل؛ وغياث الأمم؛ والبرهان) وغيرها، له ترجمة في: (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص: 468/18-477).

⁵ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد محمد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط3 (1416/1996)، ص: 91.

كما هو رأي نفاة القدر؛ كالجهم بن صفوان⁽¹⁾، ورأي الجبرية⁽²⁾.
 خلافا للمعتزلة والماتريدة الذين يرون أن أفعال الله معللة بمصالح العباد⁽³⁾.
 وحجة الأشاعرة:

— أن القول بالتعليل في أفعال الله يستلزم التسلسل؛ لأنه إذا فعل الله للعللة تكون تلك العللة
 حادثة تفتقر إلى علة ومنه فالقول في حدوثها كالقول في حدوث المعلول وذلك باطل⁽⁴⁾
 — من يفعل لعللة فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره، وهذا ممتنع على الله لذا يتنفي عليه الفرض
 في أفعاله وأحكامه⁽⁵⁾ قال الباقلاني⁽⁶⁾: "العلل لا تجوز عليه لأنها مقصورة على جر المنافع ودفع
 المضار"⁽⁷⁾

وقال الرازي: "قلنا سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح"⁽⁸⁾ وقال في
 موضع آخر "لنا أن كل من كان كذلك، كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل
 بغيره ناقص لذاته"⁽⁹⁾ وقال أيضاً: "إرادة الله تعالى مزهة عن الأغراض"⁽¹⁰⁾. ونقل الزركشي
 قوله أن: "مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لفرض، ولا
 يبيعه شيء على فعل شيء، بل هو الله قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها وإعدام المضلر
 بدون دوافعها"⁽¹¹⁾.

¹ - هو: أبو حمز جهم بن صفوان الراسبي، ضال مبتدع رأس الجهمية، تلمذ الجعد بن درهم الزنديق أول من ابتدع القول بخلق القرآن،
 وقال الجهم بالإحبار، والاضطرار إلى الأعمال، ونفى الاستطاعة وزعم أن الأعمال تضاف إلى الناس مجازاً. وكفرته المعتزلة بها، قُتل بحسرو
 سنة: 128هـ. (الشهرستاني، للتل والنحل، ص: 86/1-89؛ والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: 103، 104).

² - ابن تيمية. منهاج السنة، ص: 34/1، 35؛ وابن القيم، مفتاح السعادة، ص: 373.
 والجبرية هم: القائلون بنفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، والمعتزون للمعاملات عدواً للتجارة والضاربة من الجبر و
 الكلائية. والمعتزلة تسمي كل من يثبت للقدرة الخادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً. الشهرستاني، المرجع السابق، ص:
 86، 85/1؛ والرازي، المرجع السابق، ص: 103-106.

³ - الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أنيب صالح، مؤسسة الرسالة، ط5 (1404هـ-1984م)، ص: 40.
⁴ - الباقلاني، تهذيب الأصول وتلخيص الدلائل، ص: 51؛ ابن تيمية، منهاج السنة، ص: 35/1.

⁵ - الانبي، المواقف، عالم الكتب، بيروت، ص: 331؛ والباقلاني، المرجع نفسه؛ وابن الوزير، إظهار الحق، تحقيق: جماعة من العلماء، دار
 الكتب العلمية، بيروت، ط(1403/1983)، ص: 183؛ الأسنوي، نهاية السؤل للوجود مع مناهج العقول للمدغشي، دار الكتب
 العلمية، بيروت، لبنان، بدون ط. 163/1؛ ومصطفى شلي، تحليل الأحكام، دار النهضة العربية، ط(1401/1981)، ص: 97.

⁶ - هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المالكي الفقيه المتكلم الأصولي كتيه أبو بكر، نشأ
 بالبصرة وسكن بغداد، أحد أئمة الأشاعرة المشهورين، له مصنفات منها: (شرح الإبانة) شرح الصنع؛ إعجاز القرآن والتمهيد في أصول
 الفقه، توفي - 403هـ في بغداد - الفقه، سر أعلام النبلاء، ص: 170/190.

⁷ - الباقلاني، المرجع نفسه.

⁸ - الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: حسين آتاي، دار التراث، القاهرة، ط (1411/1991)، ص: 398.

⁹ - الرازي، المرجع السابق، ص: 483.

¹⁰ - المرجع السابق، ص: 399.

¹¹ - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص: 123/5.

القول بتعليل أفعال الله يقتضي أموراً يفعلها الشارع من غير إرادته فتجب عليه أشياء فيكون العبد قد جعله مريداً لما لم يكن مريداً له والقول في لوازم الإرادة كالتقول في الإرادة ذاتها⁽¹⁾.

-عدم القدرة على الوقوف على حكمة الابتلاء بالأمراض، والأسقام قال ابن الوزير⁽²⁾: "أما غلاة الأشعرية الذين قدحوا في معنى الحكمة فرجحوا ذلك لصعوبة النظر في حكمة الله تعالى في جميع الشرور الدنيوية والأخروية، وعجز العقول عن درك ذلك"⁽³⁾.
-أن أكثر أحكامه تعالى خالية من رعاية المصالح؛ لأنه أوجب الإيمان على الكفار، والطاعة على الفساق، وذلك يدل على أن أكثر تكاليفه خالية عن رعاية مصالح العباد⁽⁴⁾.

¹- ابن تيمية، المنهاج، ص: 138.

²- هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن الفضل بن يحيى بن قاسم... المعروف بان الوزير (775هـ)، اللقوي، الأصولي، المحدث، قرأ على شايف صنعاء وصعدة، وسائر المدن اليمنية، ومكة حتى غاب الأقران، له مصنفات منها: (المواصم والقوامس في السند عن سنة أبي القاسم) وجميع أساليب القرآن على أساليب اليونان؛ وإظهار الحق على الخلق وغيرها. (الشوكاني، البدر الطالع، ص: 2/19-27).

³- ابن الوزير، إظهار الحق على الخلق، ص: 201.

⁴- ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، عالم الكتب، بيروت، ط1 (1419/1999)، ص: 224/2.

ثانيا: موقف الأشاعرة من تعليل الأحكام الشرعية:

ذهب جمهور العلماء وعلى رأسهم الأشاعرة في بحوثهم الفقهية إلى أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والحكم، وذلك في مبحث القياس والمناسبة، وصلاحياتها دليلا للعلية⁽¹⁾ كما أقرّوا بالتعليل والقياس، وجاء عن الرازي والبيضاوي والغزالي والأمدي وغيرهم: أن أحكام الله معللة⁽²⁾. إلا أنهم اختلفوا في تعريف العلة، وكان سبب الاختلاف هو تأثرهم بالمذاهب الكلامية ونقلها إلى أصول الفقه⁽³⁾

فقد أسند الرازي وابن السبكي⁽⁴⁾ إلى الغزالي أن العلة هي المؤثر والموجب يجعل الشارع⁽⁵⁾.

ونسب إلى الأمدي أن "العلة" الوصف "الباعث" على الحكم، وفسره باشتغال الوصف على حكمة تصلح أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم مثل؛ جلب المصلحة أو درء المفسدة⁽⁶⁾، ووافقه ابن الحاجب⁽⁷⁾، أما الرازي وأتباعه كالبضاوي قالوا: "العلة الوصف المعروف للحكم من غير تأثير فيه، أو يكون باعثا عليه"⁽⁸⁾ لكن الإمام الرازي صلب انتقاده على مثنى التعليل، ورفض أن تكون العلة "موجبا" أو "باعثا"، أو مؤثرا لأن ذلك -في نظره- يؤدي إلى القول بالغرض، ورأى أن هذا يلزم المعتزلة والإمام الغزالي الذين قالوا أن العلة مؤثرة بذاتها في الحكم أو يجعل الشارع⁽⁹⁾ وفهم أن الأمدي ومن وافقه لما قالوا: بالباعث، معناه الغرض الذي يحرك إرادة الشارع إلى إيجاد الخطاب الشرعي، وهذا محال في

¹ - الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. ص: 123/5 وابن الوزير. إنباط الحق على الخلق. ص: 187، ونور الدين الخبادي. الاجتهاد المقاصدي. كتاب الأمة ج 1 عدد: 65 ط (1419). ص: 48 و 128-135، ومصطفى شلي. تعليل الأحكام الشرعية. ص: 121.

² - الرازي. المحصول من علم الأصول. ص: 391/2-397 والأمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 316/3، ومصطفى شلي. المرجع السابق. ص: 135-158.

³ - محمود يعقوبي. مسائل العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستورات مل. ص: 56.

⁴ - هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي الملقب بقاضي القضاة، المكنى بأبي نصر، الفقيه الشافعي، الأصولي المسوخ، ولد بالقاهرة سنة 727 هـ سمع من علمائها ثم رحل إلى دمشق كان عالما فاضلا نقي وعمره لم يتجاوز ثمانين سنة، اشغل بالقضاء توفي رحمه الله سنة 771 هـ ودفن بسفح قاسيون بدمشق، أشهر مؤلفاته: (شرح مختصر ابن الحاجب) وجمع الجوامع في الأصول، وطبقت الفقهاء للكثيري). ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 231/6.

⁵ - الرازي. المحصول. ص: 397/2 أو ابن السبكي. جمع الجوامع للوجود مع حاشية العطار. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 131/2.

⁶ - الأمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 224/3.

⁷ - ابن الحاجب. منتهى الأمل والأصول. ص: 176.

⁸ - الرازي للمرجع نفسه 1. ومحمد أبو النور زهير. أصول الفقه. المكية الأزهرية للتراث. ط (1412/1992). ص: 53.

⁹ - محمود يعقوبي. مسائل العلة وقواعد الاستقراء. ص: 56.

حقه تعالى فرفض "الباعث" وأختار "المعرف" هروبا من المصطلحات التي توهم الغرض.⁽¹⁾
وقد سجل عليه الإمام الشاطبي هذا فقال: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل
للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة"⁽²⁾

وتعرض البوطي إلى ما نسب إلى الأمدى، والغزالي ورده، ثم أورد قول الأمدى:
"اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمانة المجردة، والمختار أنه لا بد وأن تكون
العلة في الأصل بمعنى الباعث؛ أي مشتملة على حكمة صالحة، أن تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم. وإلا فلو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه، بل أمانة مجردة فالتعليل بها في
الأصل ممتنع"⁽³⁾

ثم علق عليه: "فهذا كلام في معرض البحث عن اشتراط المناسبة لا في معرض
تعريف العلة، ومعلوم أنه حتى الذين عرفوا العلة بأنها المعروف واشتروا فيسها المناسبة ولم
يكتفوا بمجرد الطرد، ومنهم ابن السبكي نفسه الذي شدد النكير على ما نسب إلى الأمدى"⁽⁴⁾

وأقول: إن الأمدى قد تولى تفسير مقصوده بالباعث بأنه المشتمل على حكمة صالحة
أن تكون مقصودة لشرع الحكم ونقله عنه الكثير⁽⁵⁾، وهذا يدور عنه احتمال قصد الغرض
بالباعث الذي استنكره ابن السبكي، والرازي، سواء كان ذلك في مقام التعريف أم في مقام
اشتراط المناسبة.

ولذلك قال محمد أبو النور زهير: "وتفسير الباعث بهذا المعنى يجعل التعريف مقبولا
لا اعترض عليه، ولو ترك تفسيره لاحتمل أن يكون المراد منه الحامل للشارع على شرع
الحكم وهو المعروف بالغرض، فيكون التعريف باطلا لأن الله تعالى لا يحمله على شرع
الحكم سوى إرادته له، يخلق ما شاء ويختار"⁽⁶⁾

⁽¹⁾ - محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء، ص: 56، 57.

⁽²⁾ - الشاطبي، الموافقات، ص: 6/2.

⁽³⁾ - الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ص: 224/3، والبطي، ضوابط المصلحة، مكتبة رحاب الجزائر، ص: 88.

⁽⁴⁾ - البوطي، المرجع نفسه.

⁽⁵⁾ - الأمدى، المرجع نفسه، والزركشي، البحر المحيط، ص: 113/5؛ وابن النجار، الفتوحى، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي،
ونزه حماد، دار الفكر، دمشق، ط (1402/1982)، ص: 41، 40/4.

⁽⁶⁾ - محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ص: 53/4.

ويفسر البعض مراد القائلين بالبائع ما يدفع المكلف عن الامتثال، فهو بائع بالنسبة للمكلف لا بالنسبة للشارع.⁽¹⁾

ويبدو لي أن هذا فيه تكلف، وهو بعيد الاحتمال لأن العلماء عرفوا العلة، وقالوا أنها "البائع على شرع الحكم" حيث أضافوا البائع إلى التشريع، وهذا الأخير لا يكون مسن المكلف وإنما يكون من الله؛ ولأجل هذا نجد العطار في حاشيته تعقب ابن السبكي - في قوله أراد أنها بائعة للمكلف - فقال: "هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له لأن البائع للحاكم على شرع الحكم أي إظهار تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف"⁽²⁾؛ وبهذا أرى أن التفسير لا يزيل الإشكال بخلاف ما ذكره بعض العلماء من أن المراد بالبائع للشارع لا على الحقيقة. أو ما ذكره الآمدي وابن الحاجب بأن البائع هو الحكمة المناسبة لشرع الحكم، وليس المراد بالبائع الغرض والعلة الغائية⁽³⁾، ويبدو أن الشاطبي قد تفادى هذه الإشكالات كلها فعرف العلة بخلاصة ما أراده العلماء فقال: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"⁽⁴⁾، ثم قال: "وعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة..."⁽⁵⁾.

كما رد البوطي ما نسب إلى الإمام الغزالي في تعريف العلة أنها "المؤثر" وذكر أنه لم يثبت عنه في كتبه فهي مجرد نسبة شاعت في كتب وحواشي المتأخرين والثابت عنه في كتبه أن العلة مجرد معرف للحكم، وليست موجبة للحكم بذاتها بل يجعل الشارع⁽⁶⁾. وقد أفصح عن سبب تسمية العلة مؤثراً أو مناسبا، أو معرفاً حيث قال: "أما المؤثر فما ذكرناه، والذي دل النص والإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محله، فهذا الذي رأيناه نلقبه بالمؤثر لتمييز الجنس، وإلا فتسميته المناسب والملائم مؤثراً، وتسمية المؤثر مناسباً وملائماً متجهة، فكل ما جعل علة للحكم فإنما جعل علة لأن الشارع جعله علة لا لمناسبة، ولكن المناسبة قد تكون تعريفاً وتنبهاً على جعل الشرع إياه علة عند بعض العلماء، وما

¹ - ابن السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 177/4؛ وابن النجار الفتوحي. المرجع نفسه.

² - العطار. حاشيته على شرح المحلى. ص: 275/2.

³ - الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 224/3؛ والخوكان. إرشاد الفحول. ص: 208؛ والمحلى. شرحه على جميع الجوامع

الموجود مع حاشية العطار. ص: 274/2.

⁴ - الشاطبي. الموافقات. ص: 265/1.

⁵ - المرجع نفسه.

⁶ - البوطي. ضوابط المصلحة. ص: 86.

عرف جعل الشرع إياه علة فقد عرف تأثيره ؛ إذ لا معنى للتأثير إلا حصول الحكم من أثره وسببه⁽¹⁾.

قال البوطي معلقاً: "فلتأمل في مجموع كلامه هذا في العلة الشرعية وتحليله لها لا يشك في أنه يراها مجرد معرف للحكم، وكلمة التأثير الواردة في بعض عباراته ليست إلا تعبيراً عن الرابطة التي جعلها الله تعالى بين العلة وحكمها في الشرع، وإذا تأملت في كلامه وجدته يلح في تنبيه القارئ أن لا يفهم عن معنى العلة والتأثير غير مجرد هذه الرابطة"⁽²⁾.

ونقل البوطي أن الغزالي قال: "وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة، وسائر الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة"⁽³⁾.

وبين البوطي أنه إذا ثبت هذا فلا ميرر لنقل ابن السبكي عنه أن العلة هي المؤثر، كما أنه لا داعي لاعتراضات الرازي ومناقشته إياه في ذلك، خاصة وأن الأخير صرح بالتأثير في الوصف المناسب⁽⁴⁾.

وأوضح أن الذين ناقشوا الغزالي أخذوا كلامه عن العلة في الفلسفة، وعلم التوحيد، وناقشوه في مجال أصول الفقه والتشريع بدليل ما قاله الشربيني في حاشيته على جمع الجوامع نقلاً عن صاحب التوضيح فقال: "قال في التوضيح: كل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بأن يحكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجب عقبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقب النار"⁽⁵⁾.

قال البوطي: "فالشربيني يشير بهذا الكلام إلى الدليل الذي استند إليه كل من نسب هذا التعريف إلى الغزالي ولكننا نقول إن هذا الاستدلال من قبيل القياس في مقابلة النص، إذ الرجل فرق في تعريفه بين العلة العقلية والعلة الشرعية بل صرح بهذا التفريق في بحوثه

¹ - الغزالي. شفاء القلب. ص: 25-26 ؛ والبوطي. المرجع نفسه.

² - البوطي. ضوابط المصلحة. ص: 86.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - البوطي. المرجع نفسه.

⁵ - البوطي. المرجع السابق. ص: 87. وعبارة الشربيني موحدة في تقريره على جمع الجوامع الموحدة مع حاشية المطار على شرح المحلى. 2/ ص: 274.

الأصولية، وأكد أكثر من مرة أنه لا يعني بالعلة في المصطلح الشرعي إلا الأمانة والعلامة على الحكم⁽¹⁾.

ثم انتهى البوطي إلى أن عامة الأشاعرة ينتهي كلامهم في العلة إلى أنها معرف، حيث قال: "وبهذا تبين أن كلام عامة علماء الأصول من الأشاعرة عن الحكم آيل إلى أنها مجرد معرف له سواء كانت مناسبة في الواقع أم لا، ويتضح حينئذ أنه لا تناقض بين تعريفهم لها في الأصول، وكلامهم عن تعليل أفعال الله تعالى في باب التوحيد⁽²⁾."

أما محمود يعقوبي استبعد ما تصوره الرازي عن الغزالي وغيره؛ لأنه تصور لا يوجد من المسلمين من يذهب إليه في العلة الشرعية، وأكد أن المعارف لا يخرج عما وطد في مفهوم العلة، فآل الخلاف الذي حكاه الرازي إلى خلاف لفظي، سببه يعود إلى المقصود من مختلف الألفاظ التي استعملت للدلالة على معنى العلة⁽³⁾. وأقول: قد بين الأسنوي في نهاية السؤل قبل هؤلاء أمرين:

- الأمر الأول: الذي استقر عليه الأشاعرة أن الأسباب مؤثرة بجعل الشارع وهو اختيار الغزالي والجويني ومذهب السلف الصالح، ولم يخالف في ذلك إلا متأخرو الأشاعرة وبعض المتكلمين كما هو معلوم من حواشي الشافعية⁽⁴⁾. فالغزالي قد ثبت عنه بما ذكره الأسنوي: أن العلة "المؤثر أو الموجب" ومنه لا داعي لتكلف إرجاع مقصود الغزالي إلى المعارف، كما فعل البوطي، فكان الأولى أن يقال: أن هذه المصطلحات لا تتناقض بعد نفي المحذور الذي فهمه الرازي، ولذلك لم يتخرج الغزالي في استعمال كل تلك المصطلحات.

ثم إن ابن السبكي لم ينفر بما ذكره عن الغزالي: أن العلة هي الموجب بإذن الشارع، بل حزم بنقله الكثير منهم: الأسنوي، والزرکشي حيث ذكر أقوال العلماء في العلة وبين أن القول الأول: هو المعارف. ثم ذكر القول الثاني فقال: "أنها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها، وهو قول الغزالي وسليم، قال الهندي: (وهو قريب لا بأس

¹ - البوطي. المرجع نفسه.

² - البوطي. ضوابط المصطلحة. ص: 88.

³ - محمود يعقوبي. مسائل العلة وقواعد الاستقراء. ص: 56-58.

⁴ - الأسنوي. نهاية السؤل. ص: 90/1.

به⁽¹⁾. ولكن لما سلم البوطي بنفي الأشاعرة لتعليل الأفعال راح يخضع بقية المصطلحات في العلة إلى معنى المعروف لينفي عنهم التناقض بين تعليل الأحكام والأفعال.

- الأمر الثاني: إن الأسنوي كشف عن طبيعة الخلاف بين الأشاعرة في تعريف العلة فقال: "وإذا رجعت إلى ما استدل به كل فريق تجد أن الخلاف لفظي فإن من قال إنها معارف أراد أنها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر هو الله تعالى فلا ينافي أنها مؤثرة بجعل الله إياها كذلك، وأن الله جعلها حكمة لحكمه، ومناطاً له وغاية تترتب عليه فهو ينفي أيضاً أنها باعثة على الحكم تحمل الفاعل على الفعل فيتأثر، وينفعل بها فيفعل الفعل والذين قالوا: أنها باعثة عرفوها بالباعث على سبيل الإيجاب أي ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم، والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع. ومن قال أنها مؤثرة أراد أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الأثر بذلك الأمر، فالكل متفقون على أن المؤثر هو الله وحده دون العلل والأسباب، وعلى أن العلل ليست باعثة بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل، وعلى أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الأثر بذلك الأمر وناط هذا بذلك فكان الخلاف لفظياً كما قلنا⁽²⁾."

وقال الشيرازي⁽³⁾ قبله: "والخلاف في هذه المسألة لا يعود إلى فائدة وإنما هو اختلاف في الاسم، لكن من قال: إنها ليست بعلة، أراد بها أنها ليست بعلة توجب الحكم الآن لم يصح؛ وإن قال: لم تكن توجب الحكم قبل الشرع، فهو مسلم؛ فلا يكاد هذا الخلاف يثبت حكماً⁽⁴⁾."

وأكد الكمال ابن الهمام⁽⁵⁾ وشارحه: أن الخلاف لفظي أيضاً حيث قال: "والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي، مبني على معنى الغرض فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل،

¹ - الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. ص: 112/5؛ ونشيف المسامع بجمع الجوامع. ص: 49/2؛ والشوكاني. إرشاد الفحول. ص: 207؛ وانظر علاء الدين البخاري. كشف الأسرار. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. ص: 367/3؛ وحيد الشريعة. من التفتيح الموجد مع شرح التلويح للفتاوى. ص: 134/2.

⁽²⁾ الأسنوي: نهاية السؤل. 91/1.

³ - هو: إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله، الفقيه الشافعي، الأصولي المورخ، الأديب، المكنى بأبي إسحاق، ولد بغيروز آباد قرب شواز سنة 393 هـ. أهم مؤلفاته: (التنبيه) والمهذب؛ وفتاوى وغيره. توفي سنة 476 هـ. (ابن عثمان. وفیات الأعيان. ص: 5/1).

⁴ - الشيرازي. الوصول إلى مسائل الأصول. تحقيق: عبد الحميد تركي. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. ط (1399/1979). ص: 267/2.

⁵ - هو: محمد بن عبد الواحد... بن سعد الدين الفقيه الحنفي أصولي متكلم نحوي اشتهر بابن الهمام (790-861 هـ) أشهر مؤلفاته

التحرير وفتح القدير. (أحادي حليد. كشف الظنون. ص: 235/1).

قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا. ومن فسرهُ بالعائدة إلى العبيد قسالة: تعلل، وكذلك لا ينبغي أن يتنازع فيه⁽¹⁾. وقال ابن السبكي: "وما زال الشيخ الإمام -والذي رحمه الله- يستشكل الجمع بين كلاميهما [النفاة والمثبتين] إلى أن جاء ببدیع من القول، فقال: "...ولا تناقض بين الكلامين لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف"⁽²⁾ كما أكد الزركشي أن الخلاف لفظي لا معنوي سيما وأن مراد الغزالي بالمؤثر قد شرحه العلماء بما يدرأ احتمال الغرض فقد بين العطار في حاشيته أن مراد الغزالي: "أن تأثير العلة في الحكم تأثير وتعلق عادي باعتبار التعلق التحيزي، وبهذا يرجع كلامه إلى كلام الجمهور الذين يرون أن لا باعث ولا مؤثر على الله لأن الله قدّم بمتع التأثير فيه"⁽³⁾.

بل وقال الفتوحى⁽⁴⁾: "وليس عند أهل السنة شيء من العالم مؤثراً في شيء، بل كل موجود فيه وهو بخلق الله سبحانه وإرادته"⁽⁵⁾.

وبالتالي فالأشاعرة أنفسهم وغيرهم أفصحوا وصرحوا بتقارب المعنيين وأنه لا يوجد إشكال وتناقض بين المعرف، والباعث ولا يحتاجون لاحقاً إلى من يسدراً عنهم احتمال الشبهة.

وهذا نقل عنهم أنهم فسروا العلة بالمعرف قال الرازي: "وأما أصحابنا فإنهم يفسرونه بالمعرف"⁽⁶⁾ وأكدته ابن السبكي⁽⁷⁾، والزركشي⁽⁸⁾ كما أنهم لم يتحاشوا التصريح بالمؤثر كما فعل البيضاوي أحد القائلين بالمعرف؛ حيث ذكر أن الأسباب مؤثرة بجعل الشارع، وهو رأي الأشاعرة، ومقتضى كلام الرازي، والغزالي وأغلب الشافعية⁽⁹⁾. بل ثبت عن الرازي أنه أرجع الباعث إلى فعل المكلف وهو الأمر الذي اختاره في آخر عمره⁽¹⁰⁾.

¹ - النكاح بين الصمام، التحرير مع تيسر التحرير لأمر بادة شاد. ص: 304/3-305.

² - ابن السبكي، الإلهام، ص: 41/3.

³ - الزركشي، تشييف المسامع بجمع الجوامع، ص: 49/2.

⁴ - العطار، حاشيته على شرح المحلى، ص: 274/2.

⁵ - هو: محمد بن أحمد عبد العزيز علي الفتوحى، المصري، التبحر في شهر بابن النجار، فقيه، ولد بالقاهرة 898هـ ونشأ بها، من آثاره: منتهى الإرادات في جمع الفقه مع التفتيح وريادات، في فروع الفقه الحنفي وشرحه. (عمر وصا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 (1413-1993)، ص: 73/3؛ والزركشي، الإعلام، ص: 233/6).

⁶ - الفتوحى، شرح الكوكب المنير، ص: 40/4.

⁷ - الرازي، المصنوع، ص: 135/5.

⁸ - ابن السبكي، جمع الجوامع الموجود مع حاشية العطار، ص: 274/2.

⁹ - الزركشي، تشييف المسامع بجمع الجوامع، ص: 49/2.

¹⁰ - البيضاوي، منهاج الوصول الموجود مع نهاية السؤل للأشعري، ص: 90/1.

¹¹ - ابن مفلح، أصول الفقه، ص: 470/1.

ثالثاً: علاقة الأفعال بالأحكام:

سبق بيان أن الأشاعرة نفوا تعليل أفعال الله لأنه يلزم منه الغرض، بينما قالوا بالتعليل في الأحكام في المباحث الفقهية.

فالموقفان متناقضان، والإشكال قائم، ولا بد من بيان مظهر التناقض، ومحاولة إزاحته إن شاء الله. فأقول:

1 - مظهر التناقض: بالرغم من وجود من يبرر موقف الأشاعرة في التعليلين وذلك ببيان أن أن النفي والإثبات لم يردا على محل واحد؛ فالأول قصدوا به العلل الغائية والثاني قصدوا به العلل الشرعية وهذا خلاف ذاك كما فعل البوطي⁽¹⁾ فإنه يوجب من يرى أن التعليل الأصولي قائم على التعليل الكلامي⁽²⁾، وهو ما أميل إليه سيما وقد أشار إليه جمع من العلماء منهم: ابن تيمية، وابن القيم⁽³⁾، وبناء على هذا فالموقف يحتاج إلى مزيد من الشرح والتحليل، وذلك بعرض أقوال من حكم بتناقض الأشاعرة في هذه المسألة كما يلي:

- يرى ابن تيمية أن نفاة تعليل أفعال الله متناقضون، فقد صرحوا بالحكمة في أفعال العباد ونفوها في أفعال الله لظنهم أن القول بها في الأفعال يؤدي إلى النقص، والقول بالغرض والإيجاب.

لكن الذين اثبتوا التعليل في الموضوعين رأوا أن القول بتعليل أفعال الله لا يؤدي إلى المخذور الذي يخاف منه الأشاعرة بل على العكس من أثبت التعليل في الأحكام عليه إثباته في الأفعال وإلا وصل إلى نفي الصانع من حيث أنه أراد إثباته وتزيهه.

قال ابن تيمية: "والذين استدلوا بالأحكام على علمه ولم يثبتوا الحكمة، وأنه يفعل هذا لهذا، متناقضون عند عامة العقلاء، وحذاقهم معترفون بتناقضهم، فإنه لا معنى للأحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة فإذا انتفت الحكمة ولم يكن فعله لحكمة انتفى الأحكام، وإذا انتفى الأحكام انتفى دليل العلم، وإذا كان الأحكام معلوما بالضرورة، ودلالته على العلم معلومة بالضرورة علم أن حكمته ثابتة بالضرورة وهو المطلوب"⁽⁴⁾.

¹ - البوطي. ضوابط المصلحة. ص: 96-97.

² - مصطفى شلي. تعليل الأحكام الشرعية. ص: 105، 106.

³ - هو: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي النعشقي (691-751هـ)، تفقه على ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، له تصانيف عديدة منها: (زاد المعاد) وأعلام الموقعين، وشفاء العليل...، (ابن عماد الحنبلي). شذرات الذهب. 167/6، 168؛ إسماعيل باشا. هدية العارفين. 158/6.

⁴ - ابن تيمية. البينات. ص: 358.

كما أن الذي أشكل على نفاذ التعليل في أفعاله هو قولهم أن الإرادة لا تتعلق إلا بحادث وأما القديم فكيف يكون مراداً، ولكن هذا المفهوم ليس عليهم الفرق بين الإرادة الغائية، والإرادة الفاعلة، وجعلوها واحدة فوقعوا فيما وقعوا فيه⁽¹⁾.

كما بين أن مسلكهم يؤدي إلى نفي الله، ونفي كل حادث وهذا لا يقرون به -طبعاً- لذا نسبهم ابن تيمية إلى التناقض فقال: "إن من نفي الحكمة فلا بد أن ينقض قوله يلزمه مع التناقض نفي الصانع، وهو مع نفي الصانع تناقضه أشد، والمختور الذي فر منه ألزم فلم يغن عنه فراره من إثبات الحكمة"⁽²⁾.

وقال ابن رشد⁽³⁾ من قبل: "ينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسيبتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية"⁽⁴⁾.

وقال ابن الوزير: "وسبب وقوع الخلاف في ذلك أن قوماً ممن أثبت الحكمة غلوا في ذلك فأوجبوا معرفة العقول للحكمة... فرد عليهم ذلك طائفة من الأشعرية وغلوا في الرد وأرادوا حسم مواد الاعتراض بنفي التحسين العقلي، واستلزم ذلك نفي الحكمة فتحاوزوا الحد في الرد فوقعوا في أبعد مما ردوه وأشد، وخير الأمور أوسطها"⁽⁵⁾.

فهذه جملة من أقوال العلماء فيها تصريح بأن النافي لتعليل الأفعال يلزم عنه نفي تعليل الأحكام، وعباراتهم في تقرير موقفهم صريحة.

¹ - ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. ص: 194/1، وابن القيم. مفتاح السعادة. ص: 458.

² - ابن تيمية. النوات. ص: 133.

³ - هو: الحفيد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي (520-595هـ)، أخذ عن أبيه الحديث، وعن أبي يشكوال وغيره الفقه، مشارك في الفقه والطب، والمنطق كان بنشد التوفيق بين الفلسفة والدين، من تصانيف (بداية المجتهد، فصل للمقال، ولهافت التهافت...). (وابن فرحون. الدياج. ص: 259، 257/2 والنهي. سير أعلام النبلاء 307/21-310، وابن عماد الخبلي. شذرات الذهب. 320/4).

⁴ - ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة. تحقيق: محمود قاسم. دار القاهرة. ط3. ص: 233.

⁵ - ابن الوزير. إثمار الحق. ص: 182.

2 - الترجيح:

إن التوجيه الذي صرح به ابن تيمية وابن القيم وابن الوزير ومن تابعهم لمسألة تعليل أفعال الله وأحكامه هو الأوفق ولكن:

أ- إن هذا الشرح والإفصاح الذي قدمه ابن تيمية واضرا به عن تناقض الأشاعرة في التعليلين هو في حقيقة الأمر إقرار أن الأشاعرة من أنصار التعليل، ومن المناضلين لأجل القول به حتى أدى بهم الأمر إلى نفي تعليل الأفعال، وهم في الحقيقة يسعون إلى إثبات مطلق التعليل.

ب- إن هذا التوضيح من ابن تيمية وغيره قد سبق إليه متأخرو الأشاعرة فقالوا: بتعليل الأفعال والأحكام لما تبين لهم انتفاء المحذور الذي فر منه بعضهم، فسلموا بالتعليلين، وهذا الأمر نقله ابن تيمية نفسه في النبوات حيث قال: "ومن أثبت المناسبة من متأخريهم كأبي حامد، ومن تبعه قالوا: عرفنا بالاستقراء أن الأمور به تقترب به مصلحة العباد، وهو حصول ما ينفعهم، والمنهي عنه تقترب به المفسدة، فإذا وجد الأمر والمنهي علم وجود قرينه الذي علم بعادة الشرع من غير أن يكون الرب أمر به لتلك المصلحة ولا نهي عنه لتلك المفسدة. وجمهورهم وأئمتهم على أنه يمتنع أن يفعل الحكمة، لكن الأمدي قال: أن ذلك جائز غير واجب، فلم يجعله واجبا ولا ممتعا⁽¹⁾ وقال ابن السبكي: "وأما تفسير العلة بالباعث فشيء قاله الأمدي، وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا من ذوي المذاهب، لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب بالأغراض⁽²⁾."

وقال الزركشي وهو يسرد آراء العلماء في العلة: "الخامس الباعث على التشريع...، وهو اختيار الأمدي وابن الحاجب وهو نزعة القائلين بأن الرب تعالى يعمل أفعاله⁽³⁾."

ولذلك فإن ابن الوزير قد نسب أصل القول بنفي التعليل إلى الأشعري دون الأتباع حيث قال: "... وقد رأيت أن أقصر هاهنا على كلام الغزالي في المقصد الأسنى لوجهين أحدهما ليعرف الأشعري أن جمهور أصحابه على القول بحكمة الله تعالى...، وثانيهما لحسن عبارة الغزالي في الاستدلال وضرب الأمثال⁽⁴⁾."

وعبارة الغزالي في المقصد الأسنى هي: "لعلك تقول: ما معنى كونه رحيما، وأرحم الراحمين... والدنيا طافحة بالأمراض والخن والبلايا، وهو قادر على إزالة جميعها، وتارك عباده

¹ - ابن تيمية. النبوات. ص: 142.

² - ابن السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 176/4.

³ - الزركشي. البحر المحيط. ص: 113/5.

⁴ - ابن الوزير. إنباء الحق على الخلق. ص: 204.

ممتحنين بالرزايا والمحن؟ فعوايبك: ... أن الألم القليل إذا كان سببا للذة الكثيرة لم يكن شرا بل كان خيرا والرحيم يريد الخير بالمرحوم لا محالة، وليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير، ولو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذي يتضمنه⁽¹⁾

ويجدر بي أن أنبه أن ابن تيمية قد نسب الأشاعرة إلى نفي التعليل، لما قال بعضهم أن علل الشرع أمارات، من ثمة فإن أفعال العباد لا توجد بينها وبين الثواب والعقاب مناسبة.⁽²⁾

ولكن أقول: أن الشيرازي وغيره قد بين أن الخلاف بين المعرف والأمانة والموجب والمؤثر لفظي - كما سبق - وأن المعرف لا يعني نفي المناسبة بين الحكم وعقله، بل يعني نفي الوجوب العقلي والتأثير الذاتي ردا على المعتزلة.⁽³⁾

يتلخص أن التعليل الذي نفاه الأشاعرة في أحكام الله هو التعليل العقلي الذي مقتضاه الوجوب.⁽⁴⁾

ولذلك قال الحسين الأهدل اليميني⁽⁵⁾: "... فالدلة التي نفاه الأشعرية هي الموجبة للفعل من الله سبحانه وهي غير الحكمة ولهذا قال الكرمان: أن الأشعرية لا يتكرونها جواز التعليل وإنما ينكرون الوجوب، وأرادوا بجواز التعليل ذكر الحكمة⁽⁶⁾.

ومنه فالأشاعرة أقروا بالتعليل في الأحكام.

أما مسألة تعليل الأفعال فإن جمهور طوائف المسلمين قد أثبتوه وخالفهم الأشاعرة في بداية الأمر لكن وجد منهم من أقر به من أمثال الجويني والغزالي، والآمدي وغيرهم فيكون القول بتعليل أفعال الله وأحكامه هو رأي الجمهور، قال ابن تيمية: "وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه"⁽⁷⁾.

¹ - الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: أحمد قباي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 43.

² - ابن تيمية، النبوات، ص: 142.

³ - البرزوي، أصوله الموحدة مع كشف الأسرار، ص: 366/3؛ والزرکشي، البحر المحیط في أصول الفقه، ص: 112/5؛ و الفتوحی، شرح الکوکب المنیر، ص: 39/4.

⁴ - الرازي، المحصول، ص: 195/5-196؛ والشيرازي، الوصول إلى مسائل الأصول، ص: 218/2؛ والزرکشي، المرجع السابق، ص: 112/5؛ ومصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 112، 117-119؛ والشيرازي، المرجع نفسه.

⁵ - هو: محمد بن أحمد عبد الباري، الأهدل الحسيني، التهامي (1241-1298هـ)، فقيه، أصولي، محدث، نحوي، من تصانيفه: (بغية أهل الأثر في مصطلح الحديث؛ وشرح الخصائص الصغرى للسيوطي) وغيرها. (عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ص: 71؛ وإسماعيل باشا، حديق العارفين، ص: 338/2).

⁶ - الحسين الأهدل اليميني، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، طبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، ص: 35.

⁷ - ابن تيمية، منهاج السنة، ص: 161/1.

لذلك ذكر ابن الوزير أن ابن كثير⁽¹⁾ وابن جرير الطبري⁽²⁾ وابن الأثير⁽³⁾ وابن العربي⁽⁴⁾، والواحدي⁽⁵⁾، وغيرهم كثير؛ وعد منهم سبعة عشر على تعليل أفعاله بالحكمة⁽⁶⁾. ثم قال: "فهؤلاء سبعة عشر من أكابر الأشعرية وأهل الكلام وأهل السنة والآثار من المتأخرين تيسر لي النقل عنهم... دع عنك قدماء السلف... فلو ادعى مدع إجماع المتأخرين مع إجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك لما بعد عن الصواب"⁽⁷⁾. وقال في موضع آخر: "فالزنجاني والذهبي⁽⁸⁾، وابن كثير من أئمة الأثر، وأئمة الشافعية، وأهل السنة وقد تطابقوا على تعليل أفعال الله بالحكمة من غير حكاية خلاف في ذلك؛ بل ذكر ذلك الغزالي مع توغله في علم الكلام"⁽⁹⁾ وشفاء ما بالصدور يصدع به الزركشي حيث قال: "الحق أن

¹ - هو: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القيسي البصري، ولد سنة 700هـ وتخرج بالمزني، ولازمه، له مؤلفات عديدة منها: (التفسير؛ التاريخ؛ وتخريج أدلة النبي؛ ورتب منذ أحمد على الحروف؛ وختم إليه زوائد الطبراني وأبي يعلى) وغيرها؛ توفي 774هـ. (السيوطي. طبقات الحفاظ. دار الكتب العلمية. ط1 (1403هـ). ص: 534؛ وابن حمزة الحسني. ذيل تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العلمي العربي. ص: 57؛ وعادل توبهض. معجم المفسرين. 93، 92/1).

² - هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (224-310هـ) كان مجتهداً لا يقلد أحداً، إماماً في التفسير والحديث، والتاريخ وفنون عديدة من مؤلفاته: (جامع البيان في تفسير القرآن والتاريخ...). (الذهبي: تذكرة الحفاظ. ص: 710/2-716؛ وميزان الاعتدال. لتحقيق: فتيش علي معوض، وعادل عبد الموجود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1995م). ص: 178/8، 179).

³ - هو: محمد الدين أبو السعادات الأثير المبارك بن محمد عبد الكريم الشيباني الجزري الموصل، الشافعي المحدث، الفقيه، النحوي، ولد سنة 544هـ. سمع من يحيى بن سعدون القرطبي، توفي سنة 606هـ في الموصل، له مصنفات عديدة منها: (جامع الأصول؛ والنهاية في غريب الحديث؛ وكتاب الإنصاف...). (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 22/3-23).

⁴ - هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد العافري الإشبيلي المالكي (468-543هـ) سمع من أبي نصر المقدسي، وأبي حامد الغزالي، ودرس الفقه والأصول على أبي بكر الشاشي، بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، صنف في فنون عديدة منها: (أحكام القرآن وعارضة الأحوذ؛ والمواصم من الفواصم...). (ابن كثير. البداية والنهاية. ص: 1228/12؛ وابن فرحسون. الديباج المنهب. ص: 252/2؛ والذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 1294/4).

⁵ - هو: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي. إمام العلماء والتأويل. لازم أبا إسحاق الثعلبي وأحمد بن إبراهيم النجار وغيرهم، مات 468هـ بنيسابور صنف التفاسير الثلاثة البسيطة والوسيط؛ والوجيز؛ وأسباب الغرول وغيرها. (الذهبي. سير أعلام النبلاء. ص: 339/18-342؛ والقسطيني. الوفيات. ص: 253/1).

⁶ - ابن الوزير. إثار الحق. ص: 188-190.

⁷ - المرجع السابق. ص: 190.

⁸ - هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي شمس الدين (673-748هـ) طاف كثيراً من البلدان وسمع الحديث من الكثيرين منهم ابن عساكر، له نحو مائة مصنف، منها: (ميزان الاعتدال) و (سير أعلام النبلاء) وغيرها، له ترجمة في: (ابن كثير. البداية والنهاية. ص: 225/14؛ وابن حجر. الدرر الكامنة. تحقيق: محمد سيد جاد الحق. مطبعة ظفر. ط2 (1385هـ). ص: 426/3).

⁹ - ابن الوزير. المرجع السابق. ص: 188.

رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع ولم ينكر أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض، والتحسين العقلي، ورعاية الأصلح والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخطب⁽¹⁾

ثم أزاح الإشكال عن المتكلمين في نفي الحكمة في أفعال الله، وما أثبتته الفقهاء في القول بتعليل أحكام المكلفين حيث قال: "واعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئا لغرض... وقال الفقهاء: الأحكام معللة، ولم يخالفوا أهل السنة بل عنوا بالتعليل الحكمة"⁽²⁾.

ولذلك قال ابن التلمساني لما كان يتكلم عن المناسبة: "ومبناها على ثلاث مقدمات: أولاها- وهي أقواها-: أنه ثبت أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح"⁽³⁾.

وقال الطاهر بن عاشور: "والمسألة تختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار، وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح... وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضا وعللا غائية أم لا"⁽⁴⁾.

فثبت بهذا أن الأشاعرة قد تولوا درء التناقض في موقفهم في تعليل الأفعال والأحكام وأفصحوا عن القول بالتعليل في الموضوعين، ومنه لا يصح نسبتهم إلى نفي التعليل، فصار الأمر محسوما باتفاق الجمهور على تعليل الأفعال والأحكام، لذا نقل الآمدي، وابن تيمية، والزرركشي، والشاطبي إجماع العلماء على ذلك⁽⁵⁾.

بل إن المسألة متفق عليها قبل أن يحدث خلاف مخالف، بدليل إجماع الصحابة والتابعين على مسألة التعليل في الأحكام الشرعية، وأما مسألة تعليل الأفعال فهي مسألة استحدثها المتكلمون، فقام الخلاف فيها أولا ثم آل إلى وفاق تولى الأشاعرة أنفسهم حسمه قبل أن يستدرك عليهم.

¹ - الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. ص: 124/5.

² - الزركشي. المراجع السابق. ص: 123/5.

³ - ابن التلمساني. شرح المعالم في أصول الفقه. ص: 327/2.

⁴ - ابن عاشور. التحرير والتنوير. الفار التونسية للنشر. ص: 379/1-381.

⁵ - الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ص: 258، 223/3؛ وابن تيمية. منهاج السنة. ص: 61/1؛ الزركشي. البحر المحيط. ص: 124/5؛ والشاطبي. الموافقات. ص: 6/2.

المبحث الثاني :

شبهات وردود

هذا المبحث خصصته لطرح اشكالات وتساؤلات وجدت على الساحة العلمية المعاصرة يبحث أصحابها عن ردود وإجابات ، ولما كانت من صميم التعليل اغتنمت الفرصة لمحاولة الإجابة عنها. وهذا المبحث يعد تنمة وتكملة للمبحث الأول بما يوضحه من قضايا تفصيلية في موضوع التعليل عند الأشاعرة ، وقد أفردته في مطلبين:

المطلب الأول: دعوى تناقض الشاطبي في نسبة الرازي إلى نفاة التعليل وقراءة فيها:

المطلب الثاني: تهم لبعض الأشاعرة وقراءة فيها:

المطلب الأول:

دعوى تناقض الشاطبي في نسبة الرازي إلى نفاة التعليل وقراءة فيها:

سأتناول فيه عرض رؤية لأحد المعاصرين أتهم فيها الشاطبي بالتناقض ، لما ذكر أن مسألة التعليل مسلمة و أردفها بنسبة الرازي إلى نفاة التعليل، سأحاول عرض الدعوى والرد عليها بموضوعية قصد البناء والتسديد ، و قسمته إلى فرعين :

الفرع الأول :عرض الدعوى: سأطرح فيها رؤية أحمد الريسوني في القول بتناقض الشاطبي
الفرع الثاني قراءة في هذه الدعوى: سجلت فيها رأي إزاء ما قيل في تناقض الشاطبي في موضوع التعليل

الفرع الأول: عرض الدعوى:

سبق إثبات أن القول بتعليل الأحكام والأفعال أمر مجمع عليه، وتبقى مسألة مهمة وهي: نسبة الشاطبي و الإمام الرازي إلى نفي التعليل فلا بد من التحقق من ثبوت النسبة ، ثم بيان سببها إن صحت ، ومدى إمكان قدحها في الإجماع الذي نقله جمع كبير من العلماء منهم الشاطبي نفسه، وهل أنه ناقض نفسه لما ادعى الإجماع على هذه المسألة ثم نسب الرازي إلى نفي التعليل ، أو أن المسألة لها توجيه آخر.؟

فأقول: ذكر الشاطبي في الموافقات أن مسألة التعليل مسلمة⁽¹⁾، ومجمع عليها ولم يخالف ذلك إلا الرازي. وهذه عبارته: "ولتقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو مصالح العباد في العاجل والآجل معا وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى: العلامات المعرفة للأحكام خاصة"⁽²⁾.

لكن أحمد الريسوني⁽³⁾ استغرب من الشاطبي نسبة السرازي إلى نفاة التعليل، ورأى أن الشاطبي متناقض بهذا مع ما صرح به من أن مسألة التعليل مسلمة ومجمع عليها، وعبارة الريسوني: "فقد وصف هذه المقدمة بأنها "مسلمة" وهذا يعني أنه لا خلاف فيها، ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا) وليس هذا شأن المسلمات ثم لست أدري ما عني بقوله (وليس هذا موضع ذلك)؟ مع أن هذا هو أنسب موضع لذلك. ثم هو قد أقام البرهان فعلا على صحة القضية، وإن كان بإيجاز شديد ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة للمسألة ستأتي مبثوثة في مواضيع أخرى من الكتاب.

ثم استمر في مناقضة قوله: "مسلمة" فذكر أن هذه المسألة: (قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة. كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين...) فكيف يجتمع هذا مع قوله "مسلمة"؟ إلا أن يقصد أنها مسلمة عنده، أو أنها مسلمة وإن خالف فيها من خالف. وهذا هو الأقرب، ولكن كان ينبغي توضيحه"⁽⁴⁾.

¹ - هي القضية التي تسلم من الخصم يعني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما أو بين أهل العلم، وهي جنس لعدة أصناف من القضايا: الافتراضات، الأوليات، اليدييات، المضاهرات، الأوضاع، وعليه فكل واحدة من هذه القضايا مسلمة وليس كل مسلمة بمصادرة، أو أصل موضوع (الوضع). جليل صليبا. المعجم الفلسفي. ص: 372/2-373.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 6/2.

³ - باحث معاصر مغربي صاحب كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي الذي نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

⁴ - الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. ط2 (1412-1992). ص: 186.

ثم خصص عنوانا لموقف الرازي من التعليل⁽¹⁾. وذكر أسباب هذا التخصيص فقال:
"تخصيص الإمام الرازي بهذه الفقرة يرجع إلى الأسباب التالية:

- 1- لأن الشاطبي خصه وحده بالذكر في مسألة التعليل، ونسبه وحده إلى إنكار التعليل إنكارا باتا، وهو ما يحتاج إلى نظر وتحقيق.
- 2- لأن بعض الكتاب⁽²⁾ تابعوا الشاطبي فيما نسبته إلى الرازي.
- 3- لأن الرازي هو أحد أبرز الأصوليين، وقد صار كتابه (المحصول) محور العشرات من المؤلفات الأصولية التي جاءت بعده... فالشاطبي لم يسم من المنكرين للتعليل أحدا غير الرازي! ثم جعل إنكاره للتعليل باتا وشاملا لأفعال الله وأحكامه.

فأما أن ينكر الرازي التعليل الفلسفي في كتاباته الكلامية- كما يفعل عامة الأشاعرة وهم يواجهون الفلاسفة والمعتزلة- فأمر وارد لا غرابة فيه. وتبقى الغرابة في نسبة هذا للرازي وحده، مع أنه لم يكن بدعا في الأشاعرة. بل هو حين دافع عن إنكار التعليل-تعليل الأفعال وليس تعليل الأحكام- إنما تكلم باسم (الأصحاب) أي الأشاعرة... وعلى كل حال، فالذي يعيننا من موقف الرازي هو مذهبه في التعليل الأصولي الفقهي... وموقف الرازي من التعليل، ينبغى أن يؤخذ أساسا من كتاباته الأصولية وفي دائرة مذهبه الأصولي⁽³⁾. ثم راح يقيم الدليل تلو الآخر على أن الرازي من كبار المدافعين عن التعليل في الأحكام⁽⁴⁾. إلى أن قال: "فهل يسوغ أن ينسب صاحب هذه المواقف إلى إنكار التعليل البتة؟! وهل يعقل أن يصنف مع الظاهرية؟!"⁽⁵⁾.

وأما إسماعيل الحسني⁶ فقد وصف الشاطبي أنه غير موفق حيث قال: "نسب ابن عاشور القول بإلغاء التعليل إلى الظاهرية ممثلين في ابن حزم، وهي نسبة موفقة، لأن معظم من نسب الإنكار لم يكن موفقا بما في ذلك الإمام الشاطبي نفسه الذي نسب إنكار التعليل إلى الإمام الرازي"⁽⁷⁾.

¹ - الرسولي، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: 209.

² - صرح في هامش أنه يقصد: المرحوم غلال القاسي في مقاصد الشريعة، ص: 3. والأستاذ أحمد الخليلي، الذي بالغ في الأمر حتى حشر الرازي مع الظاهرية في صف واحد. الرسولي في هامش نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 209.

³ - الرسولي، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 209-210.

⁴ - المرحع السابق، ص: 210-212.

⁵ - المرحع السابق، ص: 213.

⁶ - هو باحث معاصر، صاحب: نظري المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط(1416-1995).

⁷ - إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، ص: 309.

الفرع الثاني: قراءة في هذه الدعوى:

إن كلام الشاطبي - رحمه الله - حول مسألة التعليل أنها مسلمة ومجمع عليها سليم لا غبار عليه، بدليل أن دعوى الإجماع قد نقلها غير واحد من العلماء من أمثال: الأمدى، وابن تيمية وابن القيم، وغيرهم⁽¹⁾. مع العلم أن الريبوني لا يناقش هذا.

ثم إن الشاطبي غير متناقض فيما ادعاه من الإجماع على التعليل، وفيما ذكره عن السرازي وبيان ذلك كما يلي:

إن المدقق في كلام الشاطبي يجد أنه يشير إلى أمرين هامين في موقف الرازي من التعليل:

الأمر الأول: الاضطراب الذي وقع فيه الرازي في نفس تعليل أفعال الله، وإثبات تعليل الأحكام. وهي قضية معروفة عن الرازي تناقلها العلماء قبل الشاطبي، الأمر الذي جعله غير ثابت على رأي واحد في مسألة التعليل، ولذلك قال الشاطبي عنه: "ولما اضطر في علم الأصول إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام الخاصة"⁽²⁾.

فهو لم ينسبه إلى نفاة التعليل بقدر ما هو بصدد بيان الاضطراب الذي وقع فيه في هذه المسألة، وفرق بين من اضطرب في الشيء وبين من نفاه ابتداء. والإمام الشاطبي لم يتجن على الرازي، ولم يبتدع القول عليه بالاضطراب، بل أن الكثير ممن سبق الشاطبي ذكر ذلك صراحة.

وهذه جملة من أقوالهم وآرائهم في الإمام الرازي.

- قال ابن تيمية: "وأما الرازي فهو في الكتاب الواحد بل في الموضع الواحد منه ينصر قولاً وفي موضع آخر منه أو من كتاب آخر ينصر نقيضه ولهذا لما ذكر أن أجمل العلوم العلم بالله وبصفاته وأفعاله ذكر أن على كل منها إشكال"⁽³⁾.

كما ذكر عنه الاضطراب في كتابه: "الفرقان" حيث قال: "فإن الرازي ذكر في المطالب العلية مسألة الإرادة ورجح فيها نفي الإرادة، لأنه لم يمكنه أن يجيب عن حجة المتفلسفة... وكذلك في غير هذا من المسائل فهو تارة يرجح قوله قول المتفلسفة، وتارة يرجح قول المتكلمة، وتارة يحاور ويقف، واعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء، وهؤلاء لا تشفى عيلاً، ولا تروى

¹ انظر. ص: 34 من البحث

² الشاطبي. المرافقات. ص: 6/2.

³ ابن تيمية. منهاج السنة. ص: 68/3.

غليلا. وقال: (قد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن... ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي)⁽¹⁾.

وبين أن الرازي أكثر ما يبدو اضطرابه في علم الكلام؛ في الصفات، والأفعال قال ابن تيمية: "وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات، والصفات والأفعال وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء"⁽²⁾.

وسرد ابن تيمية أسماء أعلام عرفوا بالتضارب في أقوالهم، وعد منهم الرازي حيث قال: "ولهذا يوجد في كلامه⁽³⁾ نصر كلامهم⁽⁴⁾، وإبطاله أخرى فإنه كان ذكيا كثير الكلام والتصنيف، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد، والرازي..."⁽⁵⁾. ثم إن ابن القيم لما تعرض - لشبه نفاة الحكمة والتعليل ذكر على رأس أولئك النفاة الإمام الرازي حيث قال: "قالت النفاة قد احببتم علينا ما استطعتم من خيل الأدلة ورحلها فاسمعوا الآن ما يبطله ثم أحيبوا عنه إن أمكنكم الجواب فنقول ما قاله أفضل متأخريهم محمد بن عمسر الرازي [ثم أورد الشبه]..."⁽⁶⁾.

كما ذكر ابن الوزير أعلاما للشافعية قالوا بالتعليل في الأحكام والأفعال، ولم يذكر الرازي معللا ذلك بقوله: "وأما الشافعية فنذكر منهم جماعة... الخطابي⁽⁷⁾ وعلى بن خلف بن بطل⁽⁸⁾ والزنجاني وابن كثير، والذهبي والغزالي والنووي... وتركت الرازي لتعارض كلامه

- 1- ابن تيمية. الفرقان بين الحق والباطل. تحقيق: حسن يوسف غزال. دار: إحياء العلوم. بيروت. ط2 (1405-1985). ص: 151-152.
- 2- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. ص: 112/5.
- 3- يقصد به ابن عقيل الحنبلي.
- 4- يقصد المتكلمين كما يدل عليه سابق الكلام.
- 5- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. ص: 49/5.
- 6- ابن القيم. شفاء العليل. تصحيح: أبو فراس النعماني الخطابي. دار الفكر بيروت. ط (1398-1978). ص: 206.
- 7- هو: أبو سليمان حمد بن محمد إبراهيم بن الخطاب البستي (317-388) أخذ ألفقه عن القفال الشافعي وابن أبي هريرة وغيرهما، كان قهبا مجتهدا، محدثا لغويا أدبيا، من كتبه: (معالم السنن في شرح أبي داود) وإصلاح غلط المحدثين؛ وغريب الحديث) وغيرها. ابن كثير. البداية والنهاية. ص: 236/11.
- 8- هو: محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان بن بطل الرقي، اليمني، المشهور بابن بطل فقيه، محدث لغوي، شاعر من آثاره: (المستعذب في شرح غريب المذهب في فروع الشافعية) انظر ترجمته في: عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين. ص: 101/3.
- 9- هو: يحيى بن شرف بن مري بن حزام الفقيه الشافعي، المحافظ الزاهد الملقب بحسي الدين السنوي المعروف بشيخ الإسلام. (631-676)، ولد بنوى من قرى حوران من بلاد سوريا، تعلم القرآن، وتفرغ للعلم، فروع في الفقه، والأصول، واللغة، والكلام، والمنطق، من مؤلفاته: (رياض الصالحين في الحديث، والمناهج في شرح مسلم، وكتساب الأذكار وشرح

في ذلك".⁽¹⁾

وأقضي كلام العلماء بكلام الرازي نفسه من "المحصل" في نفي تعليل الأفعال وهو: الأمر الذي أوقعه ومن تابعه من الأشاعرة في تناقض حيث قال: "قلنا سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح"⁽²⁾. فإن قال الريبوني هذه أقوال للعلماء تدل على نفي الرازي لتعليل الأفعال تبعاً للسادة الأشاعرة فنقول أن الثابت كما سبق أن الأشاعرة لم يروموا نفي التعليل في الأفعال إنما فروا عما يوهم الغرض.⁽³⁾

ثم إن الريبوني قد نقل اضطراب الرازي -و لم يتبته إليه- حيث أنه نقل عنه إنكار التعليل بالمصالح والمفاسد لعدم انضباطها لذا يقع بالعلامات التي تكون متلازمة غالباً مع المصلحة، يميل في الحصول إلى جوازه قال الريبوني: "على أن الرازي الذي اختار في المناظرات منع التعليل المباشر بالمصلحة والمفسدة -أثناء عملية القياس- قد مال إليه في الحصول"⁽⁴⁾.

فالرازي رجع في الحصول إلى القول بالمناسبة، ولكن قرأها بما يفيد نفي التأثير حيث ذكر أن المناسبة تفيد ظن العلية، وأن معناها راجع إلى ما جرت عادته واطردت؛ أن تكرار الشيء مراراً يقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه، فالأحكام والمصالح مقترنان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكان العلم بحصول هذا مقتضياً لظن حصول الآخر وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر أو داعياً إليه.⁽⁵⁾

وقال الرازي: "ثبت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأن أحكام الله -تعالى- لا تعلل بالأغراض"⁽⁶⁾. وقال في التعليل بالحكمة: "إن استقراء الشريعة يدل على أن الأحكام معللة بالأوصاف لا بالحكم"⁽⁷⁾.

-المنهذب) وغيرها، انظر: ترجمته في: (ابن كثير، البداية والنهاية، ص: 278/13؛ والنهي، تذكرة الحفاظ، ص: 1470/4-1474؛ والسيرطي، طبقات الحفاظ، ص: 513).

¹- ابن الوزير، إنباء الحق، ص: 190.

²- الرازي، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: 398.

³- انظر الفروع الفقهية من المطلب الثاني في تلميح الأول السابق.

⁴- الريبوني، نظرية المقاصد عند الشافعي، ص: 214.

⁵- الرازي، المحصول في علم الأصول، ص: 179/5.

⁶- المرجع نفسه.

⁷- المرجع السابق، ص: 290/5.

فالرازي ينفي أي تأثير للعلة في الحكم ، لأنه يرى أنها أوصاف ووسائل جاز التعليل بها لما اشتملته على مصالح وحكم التي هي في الحقيقة المؤثر ، ولكن لعسر انضباطها لا يعلل بها .
 - كما أن الرازي انتقد آراء غيره من علماء الأصول في "العلة" بناء على رفضه أن تكون العلة موجبة ، أو مؤثرة ، فاختار أنها مجرد معرف فوق في نفي التعليل للأحكام من حيث يقصد إثباته ، والشاطبي على علم بهذا ولذلك قال " فلما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلة للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلة بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة¹ . والعلة عند الرازي وصف ثبت به التعليل مجازاً وعرضاً لا حقيقة . وهذا يؤدي إلى نفي نوط الأحكام بمناسبتها وأحكامها⁽²⁾ .

الأمر الثاني الذي أرد الشاطبي بيانه في موقف الرازي : هو بيان الإشكال الذي وقع فيه السرازي الذي أنكر تعليل الأفعال ، ولما أراد إثبات تعليل الأحكام التيس عليه الأمر فأراد التوفيق بين موقفه الكلامي والأصولي ، فاضطر إلى تعريف العلة بالمعرف هروباً من المحذور الذي خاف منه إسهام النقص في جنب الله وإقامته بالعرض ، فوقع في إشكال كبير ، وهو نفي تعليل الأحكام بنفسه المناسبة ، والتأثير بين العلة والحكم وأثبت أن العلة مجرد "معرف" في الوقت الذي رام فيه إثبات تعليل الأحكام لأن كون العلة مجرد "معرف" ، ينفي المناسبة القائمة بين الأحكام والعلة ، ومنه رفع تعلق الثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد ، وهذا يؤدي إلى نفي التعليل في الأحكام ، وبالتالي فالرازي من نفاة التعليل للأفعال صراحة ، ولا غرابة في هذا ، وناف لتعليل الأحكام من حيث أراد إثباته والدفاع عنه ، لأن المعارف مجرد علامة منبهة على الحكم يستغنى عنها بمعرفة من الخطأ بنفسه ، فأشبه أن يكون اقتراحها بالحكم من قبيل العبث وهو منفي عن الله - تعالى - فلا يثبت إلا أن تكون مؤثرة بجعل الشارع إذا فهم هذا ، فأى غرابة فيما نقله عنه الشاطبي ؟ فحاصل كلام الشاطبي حول الرازي أنه لأمه على استعمال مصطلح أوقعه في نفي ما أراد إثباته ووضح أن هذا خلاف اعتباره من نفاة التعليل ، والشاطبي كما عودنا بتدقيقه عالم بكل هذا ، لذا قدم في البداية وقال : أن مسألة التعليل مسألة مسلمة ومجمع عليها . يبقى السؤال الذي طرحه الريسوتي فلماذا حشر الشاطبي الرازي مع الظاهرية الذين هم في الحقيقة النفاة ؟ !

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 6/2

² - ابن تيمية. النبوات. ص: 359.

الجواب:

إن الشاطبي يعلم أن الرازي على طريقته في التعليل، لكنه أخطأ في المؤدى فلامه، ثم ذكر أن الظاهرية هم النفاة ولم يلمهم على ذلك، موقفه هذا شبيه بما فعله مع القرافي⁽¹⁾، والعز بن عبد السلام⁽²⁾ في مسألة القول "بتحسين البدع" التي شهد لها ما يعتبرها شرعا.

فشدد النكير على القرافي لأنه يوافقه في القول بالمصالح وهو أصل المسألة، بينما ذكر رأي العز ولم يلمه لعلمه بمخالفته له في أصل القضية⁽³⁾، فكذلك هاهنا لام الرازي لعلمه بموافقه في القول بالتعليل في الأحكام، ولم يلم ابن حزم لعلمه بمخالفته له في أصل القضية.

أو لامة على رجوعه بالمسألة بعد أن وضّحها المتأخرون- إلى ما كانت عليه أولا، وأتسار حولها الجدل بعد أن حسمت، وبعد التفسير الواضح الذي قدمه من قال بالموجب "المؤثر والباعث" فلم يقبل هذه المصطلحات، ولم يقتنع أنها تنفي المخذور الذي يوهم الغرض "رغم أن المعروف السذي قال به الرازي قد قال به بعض الأحناف، وتولى الغزالي الرد عليه، وبين أن إنكارهم على من قال بالباعث راجع إلى أن الباعث لا يطلع عليه فيكون التعليل به رجما بالظن على الغيب، وحزما في محل الريب⁽⁴⁾، وبين الغزالي أن الباعث لا يقتضي الغرض حيث قال: "عرفنا من أدلة الشرع أن تعالى أراد صلاح أمر الخلق في دينهم، ودنياهم والله مآثره عن التأثير بالأغراض، والتغير بسبل الدواعي، والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال⁽⁵⁾."

فقد تصلب الرازي أمام هذه التفسيرات فحجر عليه رأيه الانتقاد في مختلف العصور، فمنهم من وصفه بالاضطراب كإبن تيمية، وإبن الوزير، ومنهم من حشره ظاهرا أو كاد يحشره إلى نفلة التعليل، أو يقال أنه لامة على إنكاره لتعليل أفعال الله؛ لأنه يؤدي إلى إنكار التعليل في الأحكام لأن نفي الأول يستتبع نفي الثاني، وإن لم يقصد الأخير بالنفي. ولكن لما انطلق الرئيسوني من

¹ - هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي المصري المالكي تلميذ العز بن عبد السلام وابن الحاجب فقيه أصولي مفسر محدث من مؤلفاته التصحيح، و شرح المصنوع للرازي والذخيرة....) توفي سنة: 684هـ. الزركلي. الأعلام. ص: 90/1، والنفاد. الفتح المبين. ص: 86/2.

² - هو: أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام، سلطان العلماء (578-660هـ)، قرأ الفقه على فخر الدين بن عساكر، والأصول على الأمدى، وصحبه ابن الحاجب، ورحل إلى مصر فولى قضاها، من كتبه الجلبلة: (القواعد الكبرى، والقواعد الصغرى، مقاصد الصلاة) وغيرها، (ابن كثير. البداية والنهاية. ص: 235/13).

³ - الشاطبي. الاعتصام. تحقيق: رشيد رضا. دار المعرفة. بيروت. ط(1405-1985). ص: 191، 192، 197.

⁴ - الغزالي. شفاء العليل. ص: 619.

⁵ - المرجع السابق. ص: 204-205.

تصور نفى فيه العلاقة اللازمة بين التعليلين، وغاب عنه أن الأشاعرة قد آل تصورهم في هذه المسألة إلى تعليل الأفعال والأحكام، لم يجد مندوحة بوصف الشاطبي بالتناقض وحقيقة الأمر خلاف هذا تماماً. وأختم برد لأحد الباحثين المعاصرين⁽¹⁾ قال فيه: "وقد حمل بعض الباحثين⁽²⁾ كلام الشاطبي على محل التعارض والتناقض... وحقيقة الأمر أن الشاطبي على وعي دقيق بما يقول وأن تأصيله هذا يتفق وتأصيل أئمة المعقول في تراث الإسلام من أن لكل علم من العلوم مبادئ هسي مسلمات في هذا العلم الذي تستخدم فيه، إما لأنها قضايا واضحة لذاتها فتستغني عن البرهان، أو هي قضايا نظرية، وعندئذ يبرهن عليها في علم آخر أعلى من العلم الذي يستعملها كمسلمات"⁽³⁾. وأخيراً فما ذكره الشاطبي: أن مسألة التعليل "مسلمة" بجمع عليها، لا يتناقض مع ما نسبته إلى الرازي بعد تفسير هذه النسبة وبيان أبعاد الإمام الشاطبي وهو ينسب الرازي إلى نفاة التعليل وكشف خلفية هذا الكلام، فلا يثبت وسم الشاطبي إلى التناقض كما فعل الريبوني، أو نسبته إلى عدم التوفيق، كما فعل إسماعيل الحسني. بل ما يفهم من موقف الشاطبي هذا أنه على علم تام بمختار المحققين في الموضوع، لذا قال: أنه قول أكثر الفقهاء المتأخرين، ولعلمه أن الخلاف لفظي لا معنوي انطلق من هذا المنطلق وعضده بقوله مسلمة مع إشارة لطيفة إلى تنافض الرازي أحد القائلين بالتعليل يلومه على المصطلح ليحعل القضية محسومة مسلمة حتى لا يظن ظان أن موقف الرازي ينهض خلافاً في الموضوع.

يبقى أن أكشف الغطاء عن ما اهتم به الريبوني أئمة أعلام من الأشاعرة، ونسب إليهم آراء لم يقولوا بها، وحمل كلامهم على غير المراد، يتعلق الأمر الأول؛ بالزنجاني صاحب: "تخريج الفروع على الأصول"، والثاني يتعلق بالإمام ابن السبكي، وكلاهما من أئمة الأشاعرة المتأخرين. كما سأحيب على الخلفية العقدية للإمام الشاطبي التي انطلق منها في نظرية المقاصد وذلك في المطلب الثاني.

¹ - سهر: أحمد الطيب، باحث معاصر أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

² - بقصد به الريبوني.

³ - أحمد الطيب، نظرية المقاصد عند الشاطبي مدى ارتباطها بالأصول الكلامية. المسلم المعاصر. العدد: 103. السنة: 26. مارس-2002 ص: 33.

المطلب الثاني:

تتم لبعض الأشاعرة وقراءة فيها:

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: تهمة الزنجاني وابن السبكي وقراءة فيها :

وفيه سأعرض إلى ما نسبته الريسوتي إلى بعض أعلام الأشاعرة كالزنجاني وابن السبكي في مسائل جزئية تتعلق بمسألة التعليل ، لأقف على صحة ما نسب إليهما، ثم أرد على ذلك لتحلية الموقف

الفرع الثاني: تهمة الشاطبي بالاعتزال وقراءة فيها:

سأعرض إلى الافتراض الذي وضعه أحمد الطيب حول عقيدة الشاطبي الذي افترض فيه أنه اعتزالي، وأبين صحة هذا الافتراض أو بعده لتتوضح الخلفية العقدية للإمام الشاطبي التي كانت منطلقاً لنظرية المقاصد بآمادها البعيدة .

الفرع الأول: تهمة الزنجاني وابن السبكي وقراءة فيها :

أولاً: عرض التهمة: ذكر أحمد الريسوتي أن شهاب الدين الزنجاني نسب القول بنفي التعليل بالمصالح إلى الإمام الشافعي - رحمه الله -، وجماهير أهل السنة. وأسوق إليكم عبارته الحرفية التي قال فيها: " ذكر شهاب الدين الزنجاني أن عدم التعليل برعاية المصالح هو مذهب الشافعي - رضي الله عنه - وجماهير أهل السنة وأن الأحكام الشرعية عندهم أثبتتها الله تحكما وتعبداً، غير معللة، وما يتعلق بها من مصالح العباد فذلك ضمناً وتبعاً، لا أصلاً ومقصوداً".⁽¹⁾ كما قال الريسوتي: " فالزنجاني: وهو في مجال الفقه وأصوله ينسب هذا المذهب (أي عدم التعليل) إلى الإمام الشافعي وجماهير أهل السنة !! دون أن يقدم على هذا التعميم والإطلاق أي دليل. نعم أورد بعض الفروع التي عللها أبو حنيفة ولم يعللها الشافعي ولكن هذا لا يدل في شيء على إنكار التعليل جملة، مع نسبته إلى جماهير أهل السنة ! بل يقدم لنا الزنجاني ما ينقض دعواه هذه. فقد قدمت بضعة صفحات ما نسبته للإمام الشافعي في تعليل شرعية الزكاة تعليلاً مصلحياً، وأن معنى العبادة فيها تبع"⁽²⁾. ويقصد بكلام الزنجاني الذي نقض به دعواه قوله: " معتقد الشافعي - رضي الله

¹ . الريسوتي. نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص: 201.

² - المرجع نفسه.

عنه- أن الزكاة موهنة مالية، وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها وإنما أثبتته الشرع ترغيباً في أدائها، حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل فأمر إلى التقرب إلى الله -تعالى- بها ليطمع في الثواب، ويبادر إلى تحقيق المقصود⁽¹⁾. ثم ألقى كلامه عن الزنجاني فقال: "... هذا عن الإمام الشافعي إمامه. وأما عن جماهير أهل السنة، فالأمر أوضح، وأوغل في الإدعاء المحض⁽²⁾"

ثم أنكر قول الجمهور أن الأصل في العبادات التعليل، وراح يسرد جملة من التعليقات لعبادات من المفروض أن تكون غير معللة على ما أصله الجمهور والشاطبي حيث قال: "ومالنا نذهب بعيداً والشاطبي يسعفاً بتعليلات أكثر تفصيلاً في الأحكام التي نعى هو على غيره تعليلها وذكر حكمها يقول: (وذلك أن الصلاة مثلاً: إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب إلى أمر عظيم فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه فيها على نسخها، بزيادة الصورة خدمة لفرض أم القرآن... وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه مسن مناجاة ربه والوقوف بين يديه... فلو قدم قبلها نافلة فكان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور...⁽³⁾"

ثم قال بعده: "فهذا توسع ظاهر يقدم عليه الشاطبي في تعليل أكثر العبادة تعبدية وهي الصلاة، فكيف يقال-رغم هذا- إن المناسبة في العبادات مما لا نظير لها؟ وأن الأصل في العبادات عدم التعليل؟⁽⁴⁾ ثم خرج بالقول أن الأصل في العبادات التعليل والتعبد فيها استثنائي⁽⁵⁾.

ولم يقف الريسوني عند هذا الحد، بل انتقد ابن السبكي انتقاداً سافراً لا يمرر له ونسبه صراحة إلى منكري التعليل، ووجه كلامه على غير المراد، ثم عضد انتقاده بكلام العطار، وفي الحقيقة أن كلام الأخير لا يؤيده من قريب أو بعيد، مما يؤكد تلقفه لأراء العلماء الأجلاء والأئمة الأعلام، والاستخفاف بأرائهم ونقدتهم نقداً غير علمي، لسوء فهم كلامهم، مع وضوح آرائهم وبعد عباراتهم عن كل النباس، وإليك تفصيل القضية: لقد نسب الريسوني ابن السبكي إلى منكري التعليل صراحة حيث قال: "وأترك ابن السبكي -أحد المنكرين للتعليل- يتم كلامه السابق حيث يقول: (ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد... وهذه

¹ - الريسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص: 191.

² - المرجع السابق. ص: 201.

³ - المرجع السابق. ص: 194.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - المرجع السابق. ص: 194-196.

الدعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام، لا بطريق الوجوب، ولا الجسواز وهو اللائق بأصولهم، وقد قالوا: لا تجوز أن تعلل أفعال الله تعالى، لأن من فعل فعلا لغرض، وكان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك، يكون ناقصا في نفسه مستكملا في غيره ويتعالى الله سبحانه عن ذلك⁽¹⁾.

وكما قال ابن السبكي - في محاولته للتوفيق بين النفاة والمثبتين للتعليل -: "... ولا تناقض بين الكلامين: لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف مثاله حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له، ولا بساغت عليه..."⁽²⁾.

قال الريسوني معقبا عليه: "وواضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيدا لإنكار التعليل، بل هو خروج عن الموضوع، لأن الناس يتكلمون في تعليل أحكام الشارع لا في تعليل أفعال المكلف. فهذا التأويل للتعليل عند الفقهاء يبدو أشبه بالهزل منه بالجد"⁽³⁾.

واحتج لنقده هذا بتعليق العطار على ابن السبكي؛ حيث قال الريسوني وهو ينقل تعقب العطار لابن السبكي: "وقد تعقبه العطار في حاشيته. فقال: "وما قاله صاحب جمع الجوامع، مخترع لوالده، لا معنى له، لأن البعث للحاكم على شرع الحكم... لا للمكلف"⁽⁴⁾.
ثانيا: قراءة في هذه التهم:

- أقول للتحقق فيما ادعاه الريسوني رجعت إلى "تخريج الفروع على الأصول" للزنجاني الذي اعتمده الريسوني فما وجدت أثرا لهذا الادعاء، غاية ما في الأمر أن الإمام الزنجاني كان يتكلم وينقل رأي الشافعي في تعليل العبادات، فيبين أنه يقول: "أن الأصل في الأحكام التعبدية عدم التعليل إلا ما ثبت تعليله. وهذا الأصل عليه جمهور الأشاعرة عدا الماتريدية الذين خالفوا في ذلك"، وقالوا الأصل هو التعليل في الأحكام⁽⁵⁾، وقال وهو في معرض الكلام عن العبادات: "... ما يتعلق بها من مصالح العباد فذلك حاصل ضمنا وتبعاً، لا أصلاً مقصوداً، إذ ليست المصالح واجبة الحصول في حكمه... وذهب المنتمون إلى أبي حنيفة -رضي الله عنه- من علماء الأصول

¹ - الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: 205. وكلام ابن السبكي أسخذه من الإلهاج. ص: 62/3.

² - ابن السبكي. الإلهاج بشرح المنهاج. ص: 41/3.

³ - الريسوني. المرجع السابق. ص: 207.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - الزنجاني. تخريج الفروع على الأصول. ص: 38-40.

واجبة الحصول في حكمه... وذهب المتمون إلى أبي حنيفة -رضي الله عنه- من علماء الأصول إلى أن الأحكام الشرعية صفات معللة بمصالح العباد لا غير⁽¹⁾.

ثم قال بعد ذلك: "وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: الشافعي -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل غلب احتمال التعبد وبنى مسائله في الفروع عليه، وأبو حنيفة -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه⁽²⁾".

فعبارة الزنجاني واضحة لا ريب فيها، وأنه لم يصرح -كما ادعى الريبوني- بنفي الشافعي وجمهور أهل السنة تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، لأن الزنجاني يتكلم عن موقف أهل السنة من تعليل العبادات، وموقف غيرهم من الماتريدية. ولست أدري كيف ربط موقفهم هذا بنفي تعليل الأحكام بالمصالح التي هي مقاصد الشرع؟!

في حقيقة الأمر قد كان نفي الأشاعرة وجمهور أهل السنة -عدا الماتريدية- لتعليل الأحكام التعبدية متعلقا بالعلل الجزئية التفصيلية الصالحة للقياس، والتعبدية، فمع تسليمهم بوجوه العلل الجمالية الكلية في الأحكام الشرعية جملة لم يقولوا بصحة تعدية العلل الجزئية بإطلاق، إلا بعد التأكد من مشروعية التعدية، خاصة في العبادات.

وهذا الأمر قد أكده العلماء والباحثون، وندع الإمام الجويني أحد كبار الأشاعرة المعتمدين يقرر هذا المعنى بجلاء ووضوح ودقة في التعبير حيث يقول: "...الضرب الخامس من الأصول مسالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كليا ومثل هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يعد أن يقال تواصل الوظائف بدم مرون العباد على حكم الانقياد، وتحديد العهد بذكر الله -تعالى- ينهي عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير في ما لا ينقاس أصله⁽³⁾".

ثم أعاد شرح هذا في موضع آخر فقال: "الضرب الخامس متضمنه العبادات [البدنية] التي لا يلوح فيها معنى مخصوص... كالتنظيف في الطهارة، والتسبب إلى العتاقة في الكتابة، لكن يتخيل

¹ الزنجاني. تخريج الفروع على الأصول. ص: 39، 40.

² المرجع السابق. ص: 41.

³ الجويني. البرهان في أصول الفقه. تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418/1997). ص:

فيها أمور كلية تحمل على المشاورة على فعل الخيرات ومحاذية القلوب إلى ذكر الله -تعالى- والغض من الغلو في مطالب الدنيا ، والاستئناس بالاستعداد للعقبى⁽¹⁾ .

وبين أن استخراج الحكم الكلية في العبادات لا تنكر على الجملة ؛ بل أشعرت بها النصوص ، ولا أن يخل فيها حكم أخرى جملة ، لكن لا يضبطها القياس ، ولا يحيط نظر المستنبط لأنها مما استأثر الله به⁽²⁾ .

وقال الشاطبي: " قد علم أن العبادات قد وضعت لمصالح العباد في الآخرة أو الدنيا على الجملة ، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل"⁽³⁾ .

فواضح أن نفي التعليل في العبادات متوجه إلى العلل التفصيلية الصالحة للقياس ، ولم يتوجه إلى نفي التعليل الجملي فيها .

وقال محمد عقلة الإبراهيم: "... إن خفاء هذه الحكم أحيانا لحكمة شاءها الله سبحانه وتعالى ، أو لقصور عقولنا عن إدراكها ، لا يعني عدم وجودها... بأن خفيت أسرار بعض التشريعات وحكمها فليس ذلك دليلا على انتفائها ، ومبررا للتقصير في فعلها ، فالخطأ كل الخطأ ربط الالتزام بأحكام الشرع بظهور حكمتها للعقل البشري القاصر الضعيف"⁽⁴⁾ .

وذكر عبد الحميد النجار أن الأمر الذي لا تعرف مصلحته لأي سبب من الأسباب يبقى اقتضاء التطبيق متعلقا به ، ولا يسقط بسبب جهل وجه المصلحة فيه لأن الأمر والنهي هو مقصود الشارع علم مصلحتها ، أم لم تعلم لأن معنى الاقتضاء راجع إلى مجرد الطلب⁽⁵⁾ .

أريد أن أخلص من هذا ، ومما سبق إلى وجوب الفصل بين موضوعين متمايزين هما:

-التعليل في الأحكام الشرعية الذي هو المقاصد، وبين العلة الشرعية الفقهية التي تصلح للقياس والتعدي، فإذا قال أشعري الأصل عدم التعليل في العبادات يفهم منه بدهة العلة الشرعية القياسية، ولا يفهم منه نفيه لتعليل الأحكام الشرعية التي هي المقاصد، كما فهمه الريسوي، وما أحسن عبارة محمود يعقوبي في الإفصاح عن هذا والتي قال فيها: "...ينبغي لنا أن نميز جيدا بين حالة

¹ - الحزبي، المرجع، ص: 93/2.

² - المرجع نفسه.

³ - الشاطبي، الموافقات، ص: 201/1.

⁴ - محمد عقلة الإبراهيم، الإسلام ومقاصده وخصائصه، مكتبة الشروق، عمان، ط1 (1405-1984)، ص: 100-101.

⁵ - عبد الحميد النجار، فصول في الفكر الإسلامي المغربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 (1992)، ص: 188-191.

وجود العلة بالفعل في الأحكام الشرعية ، وبين حالة اعتقاد وجودها من جهة ، وبين مشروعيتها تعديتها عند التسليم بوجودها وعدم مشروعيتها تعديتها⁽¹⁾.

ولما طرح الـريسوني سؤالاً: "ولكنه أيهما الأصل التعليل أم عدم التعليل؟ أجاب أن التعليل هو الأصل في الأحكام ، والتعبد استثنائي ، ولما استدل على صحة هذا مزجه بكلام العلماء بأصل العبادات فحصل له الالتباس من هذا المدخل. نعم التعليل هو الأصل في الأحكام الشرعية وما لم يعقل فيها قليل، ولكن هذا منظور إلى كل الأحكام والأصول لا إلى قسم العبادات وحده ، وهذا قد قال به جمهور الأشاعرة أيضاً الذين قرروا أن التعبد في العبادات أصل، والتعليل فيها استثناء؛ لذلك قال الجويني وهو يتكلم عن تقاسيم العلة والأصول: "ونحن نقسمها خمسة أقسام: أحدها: ما يعقل معناها وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه"⁽²⁾؛ ثم ذكر بقية الأضراب ملخصها كما يلي⁽³⁾:

- الثاني: ما تعلق بالحاجة نحو الإجارة والتي هي في درجة الضروري فالتحقت بأصله في التعليل .

- الثالث: ما تعلق بالتحسينات ، ولكن كان إلى التعبد أقرب فهنا لا يجوز التعليل ، والقياس فيه إلا ما كان من التعليل الجملي، نحو الطهارات وما يضاهيها فهو مبني على سد القياس فيها .

- الرابع: ما ندب إلى تحصيله ابتداء من غير حاجة أو ضرورة فهو معلل أيضاً .

- الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً وهذا ينذر تصوره جسداً وهو قسم العبادات البدنية فندرة تصور هذا القسم هو بالنظر إلى بقية الأصول المعللة فإننا نرى الأصل الأول والثاني والرابع جارية على التعليل والقياس ؛ ما عدا الثالث والخامس فإنهما يجريان على التعبد مع العلم إن الثالث تعلق بجزء من التحسينات ولم يتعلق بكل التحسينات فهذين الضربين لا ينكر استخراج حكم لها كلية جريا على ما سلم به من تعليل الأحكام كلية ، وأما التفسير على عللها الجزئية فهو لا يحيط به علم المجتهد. وقد سئل الغزالي عن تدور التحكم أو كثرته في العبادات فقال: "فإن قيل التحكمات التي لا تعقل معانيها ليست نادرة ، وأنتم بنيتم على ما ذكرتموهم على تدور التحكم بالإضافة إلى المعاني واتباعها. قلنا : ما يتعلق من التحكم بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنائيات والضمانات، وما عداها فالتحكم فيها نادر ؛ وأما العبادات

¹ - محمودي يعقوبي. مسائل العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين. وحون ستورات مل. ص: 55.

² - الجويني. المعاهد. ص: 79/2.

³ - المرجع السابق. 79-95.

والمقدرات فالتحكيمات فيها غالبية ، واتباع المعنى نادر . لاجرم رأي الشافعي فيه الكسف عن القياس في العبادات ، إلا إذا ظهر المعنى ظهورا لا يبقى معه ريب؛ لذلك لم يقس على التكبير والتسليم ... ، بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره ، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات ، ولم يقس في مسألة الأصناف ومال في جميع مسائلها إلى الكف عن القياس ، ورعاية الاحتياط لأن مبنى العبادات الاحتكامات⁽¹⁾ وعليه فقسم العبادات إن استخرجنا منها معاني ووقفنا على مصالحها، فهي حكم المشروعية التي تعين على مقصد التبعيد الذي قال عنه أغلب الجمهور أنه لا ينبغي التنقيب عنه، وحسب الفقيه فيها ما كان منصوفا أو ظاهرا.

فالمعاني الكلية لا تنكر جملة أنها حكم الشارع ، ولكن لا يضبطها قياس⁽²⁾، وعلى هذا جرى الشاطبي في تقرير هذا الأصل ؛ حيث رأى أن : الأحكام العبادية لا تعلل في أغلبها، ثم استخرج حكم المشروعية للعبادات ، وهو لم يناقض أصله الذي بنى عليه ، لأن القول بهذه الحكم تابع للقول أن أحكام الأصول معللة بالحكم والمصالح ، وهي الأصل بما فيها أحكام العبادات وهذا متفق عليه ، والقول بنفي تعليل العبادات منصرف إلى التعليل الذي تصح به التعدية والقياس وهو قول جمهور أهل السنة والأشاعرة خلافا للماتريدية.

وما استنبط فيها من معاني كلية فهي من ملح العلم لا من صلبه ، أو من التخمينات التي لا ينسب عليها عمل⁽³⁾، ومنه لم يخرم الشاطبي أصله الذي بنى عليه في عدم تعليل العبادات باستخراج حكم المشروعية لها ، كما فعل في الصلاة والزكاة... الخ . لأن هذه الحكم لا تصلح للقياس كما صرح به العلماء ، ولكن الريسوني أخلط بين التعليلين ليخرج نتيجة أن التعليل في العبادات أغلب والتبعيد نادر ، وعصده اتجاهه هذا بما ذكره الكثير من العلماء كالغزالي وابن القيم والمقري والشاطبي نفسه... الخ؟ بتعليل العبادات تعليلا جمليا ، وهذا لا ينهض دليلا للريسوني لقلب أصل العبادات ، لأن ما فعله هؤلاء هو تخريج حكم المشروعية التي لا تصلح للقياس في شيء ، وقد أجاب عنها الجويني فقال : "فهذه أمور كلية ، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التبعيد في العبادات البدئية وهذا فن لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر المستنبط ، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب"⁽⁴⁾ ، ونحوه جاء عن الإمام الغزالي وقد سبق تقريره ، فلما لم يتميز هذا معنى ذاك عند

¹ - الغزالي . شفاء الغليل . ص: 203، 204 ؛ وللفصود بالاحتكامات ما عفى وجه اللطف فيه وما استأثر الله بعلمه وقصر نظر القاسم عن ادراكه ورجب اتباع الموارد فيه . المرجع نفسه .

² - الجويني . البرهان . ص: 93/2 ، والغزالي . المرجع السابق . ص: 203، 204 .

³ - الجويني . المرجع نفسه . والغزالي . المرجع نفسه . الموافقات . ص: 80/1 .

⁴ - الجويني . المرجع السابق . ص: 93/2 .

الريسوني حدا به الأمر إلى القول عن كلام الزنجاني في الموضوع، "أنه ادعاء محض"⁽¹⁾. فأقول في خلاصة هذا الرد: أن الزنجاني نقل عن جمهور أهل السنة، وعن الشافعي أن: "الأصل في العبادات عدم التعليل"، وهذا لا يفهم منه تقويلهم بنفي المصالح، ثم نسبة الزنجاني إلى الإدعاء المحض، بل أقول ما نسب إلى الزنجاني هو الإدعاء المحض، لأن الإمام براء منه على ما سلف بيانه.

- أما يتعلق بما أتهم به ابن السبكي فأقول:

إن ابن السبكي ليس منكرا للتعليل كما ادعى الريسوني بصريح عبارته. وليس كلامه - في محاولة توفيقه بين رأي المثبتين للتعليل والنافين له - تأكيداً لإنكار التعليل ولا خروجاً عن الموضوع، لأن ابن السبكي في قوله الأول ينقل رأي المتكلمين في نفي تعليل أفعال الله، وبيان مستند هذا النفي وعليه دعوى الإجماع على مسألة التعليل فيها نظر - على حد رأي ابن السبكي - ولكن هل يفهم من هذا أنه نفى تعليل الأحكام، حتى يصح وصفه بأنه أحد منكري التعليل؟! فقد سبق أنه قد نفى التعليل في الأفعال الذي هو بمعنى الغرض، ولم ينف التعليل الذي قال به المثبتون.

أما عبارة ابن السبكي التي نقلها عن أبيه في محاولة التوفيق بين رأي المثبتين ورأي النفاة فليست تأكيداً لإنكار التعليل كما عبر عنه الريسوني، ولا خروجاً عن الموضوع؛ وذلك أن ابن السبكي قد صرح نقلاً عن أبيه أنه: أن لا تناقض بين المثبتين والنفاة للتعليل. وحاول إيجاد تفسير لمعنى الباعث فقال: إن المراد به هو الباعث للمكلف لا الشارع حتى يتفادى ما يوهم الغرض. قال ابن السبكي: "ومن غير من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال به عليه أبي - رحمه الله -"⁽²⁾ ولكن العطار تعقب ابن السبكي فيما يتعلق بهذا التفسير ولم يستسغه، ورأى أنه لا يحسم النزاع، سيما وأن الباعث تعلق بالحاكم لا المكلف فقال العطار: "هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له لأن الباعث للحاكم على شرع الحكم أي إظهار تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف"⁽³⁾. وبالتالي تعقب العطار لابن السبكي واعتراضه عليه تعلق بتفسير الباعث، ولم يكن اعتراضاً على ابن السبكي الذي نفى التعليل - على حد ما رآه الريسوني - ومنه تخريج الريسوني محمل بعيد جداً ياباه سياق النصوص عند الإمامين ابن السبكي والعطار.

وأما ما قاله ابن السبكي: "فحكم الشرع لا علة له، ولا باعث عليه"⁽⁴⁾، فهذا تسامح لتفسير الباعث على أنه باعث للمكلف لا للشارع، فإن الحاكم لا يبعثه باعث. ولا يستفاد منه نفي تعليل الأحكام. فهل يبقى مع هذا أن يوصف كلام ابن السبكي أنه تأكيد لإنكار التعليل، أو خروج عن

¹ - الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي، ص: 201.

² - ابن السبكي. جمع الجوامع الموجود مع حاشية العطار على شرح المغلي، ص: 274/2، 275.

³ - العطار. حاشيته على شرح المغلي على جمع الجوامع لابن السبكي. دار الكتب العلمية. بيروت، ص: 275/2.

⁴ - ابن السبكي. المرجع السابق، ص: 274/2.

الموضوع أو أشبه بالهزل منه بالجد ، بل أقول لم يثبت عنه نفيه وإنكاره لتعليل الأحكام حتى يقال عنه: "وواضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيداً لإنكار التعليل بل هو خروج عن الموضوع...⁽¹⁾ وأخيراً فإن ما يمكن أن يوجه إلى ابن السبكي هو عين ما وجه إلى السرازي في تعليل الأفعال والأحكام ، لأنه قد تابعه في ذلك ويسجل عنهما نفيهما لتعليل الأفعال هروبا من مصطلح الغرض ولا يشك أحد في إثباتهما التعليل على سبيل التفضل.

الفرع الثاني: قهمة الشاطبي بالاعتزال وقراءة فيها:

أولاً قهمة الشاطبي بالاعتزال: تعرض أحمد الطيب إلى مسألة تعليل الأحكام الشرعية وعرض أقوال العلماء فيها ، كما تعرض إلى الشاطبي في تقعيد نظرية التعليل ، وبين أنه ذهب بها إلى أبعد آمادها إلى حد أنه أثبت للشارع مقاصد في أفعاله وأحكامه ، وقاده هذا إلى التساؤل عن الخلفية العقدية التي انطلق منها الشاطبي ؛ أهو أشعري ؟ ، والأشعرية تنفي تعليل الأفعال أم أنه اعتزالي متوسع في التعليل ؟ ، أم أنه انطلق من فراغ دون تعويل على مذهب كلامي أو التزام لمذهب معين ؟ ، قال أحمد الطيب : "لم يكن الشاطبي أشعرياً بالمعنى الدقيق ، ولا معتزلياً ، ولا ظاهرياً ، ولم يمر على سنن الفقهاء في القول بالحكمة ولا تفرد باكتشاف أصل جديد لم يعرفه القدماء ورغم ذلك استطاع سرخ نظرية في المقاصد لولاها لظل جانب كبير من جمليات الشريعة ومحاسنها رهن الخفاء ، فكيف تم له ذلك ؟ سؤال تثيره هذه الورقة المتواضعة ، تثير معه الرغبة في المزيد من البحث بغية الإجابة عليه إجابة علمية محددة"⁽²⁾.

وافترض-قبل هذا- أن يكون الشاطبي اعتزالياً ، ولكن سرعان ما نفى ذلك لما ثبتت عن الشاطبي أنه هدم مبدأ التحسين والتقبيح عند المعتزلة وقارب فيها الأشاعرة وقال أن النقل حاكم على العقل لكن سرعان ما ينقض كل هذا ، ويعيد بناء كلامه على أن الشاطبي اعتزالي حيث قال : "قد يجرنا هذا النص بأن الشاطبي يميل إلى الاعتزال ، ومستندنا في هذا الظن قوله : (ويبقى البحث في كونه = { التعليل } واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه) فهذا القول يكشف عن اتجاه اعتزالي مستتر بين السطور ؛ لأن الشاطبي لا يتوقف في التعليل عند حدود التأصيل بل يذهب في هذا السبيل خطوة أبعد يستشرف منها أصل المعتزلة في القول بوجوب التعليل في أفعال الله ، وهذا ما يفهم من عبارته المفتوحة للحواز والوجوب على قدم المساواة"⁽³⁾.

¹- الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: 207.

²- أحمد الطيب. نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية. مجلة المسلم المعاصر. العدد: 103. السنة: 26. مارس-2002. ص: 39-

40

³- أحمد الطيب. المرجع السابق. ص: 38.

ثم تسأل عن التعميم الكاسح في نظرية المقاصد في الموافقات ،وقول الشاطبي أن أكثر الأحكام العبادية غير معجلة وعد أن هذا نقضا لتعميم الاستقراء في المقاصد.⁽¹⁾
ثانيا:قراءة في هذا الاقمام:

إن الإمام الشاطبي وهو يدافع عن نظرية تعليل أحكام الشريعة الإسلامية ممثلة في نظرية المقاصد، ويذهب بها إلى أبعد آمادها إلى حد أنه قرر أن ثمة ارتباطا وثيقا بين تعليل أفعال الله وأحكامه ، ولم يكن بهذا اعتزاليا، ولم يخرج عن الأشعرية في تأصيلهم للقضية ؛ ذلك أن الشاطبي يمثل هذه القضية بالذات الأشعري الذي استفاد من مراحل المدرسة الكلامية الأشعرية ، التي رست في قضية التعليل على القول به في الأفعال والأحكام ، مما يدل على استيعابه لفحوى القضية عند الأصحاب ، سيما وأنه من كبار المحققين ، وأنه كان كثير الاطلاع على آراء الجويني وتلميذه الغزالي ، وقد سبق أن هؤلاء نفوا المخذور الذي فر منه من خاف إيهام "الغرض"⁽²⁾ ؛ وبينوا أن القائل بالمعرف لم ينف تمام التأثير فيها ، بل قصد نفي التأثير الذاتي الذي لاح من مقولة المعتزلة⁽³⁾ .

وصرح الغزالي أن الخلاف بين المعروف والعلامة والمؤثر لفظي حيث قال: "وهذا الاختلاف يرجع إلى التسمية وقد صرح الأصوليون بهذا الاختلاف ، ولا خير فيه"⁽⁴⁾ ، كما صرح بنفي الغرض فقال: "غرضنا من أدلة الشرع أن الله - تعالى - أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم ، والله مزمع عن التأثير بالأغراض ، والتغير بالدواعي ، والصوارف . ولكنها شرعت لمصالح الخلق نعقل ذلك من الشرع لا من العقل ، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال ، وطبقات الاعتزال"⁽⁵⁾ .

والرازي وهو ألد خصوم التعليل، لما فهم مراد المعلنين من أصحابه عاد في آخر عمره وقال بالمؤثر، قال ابن مفلح⁽⁶⁾ وهو يتكلم عن رجوع الباعث إلى فعل المتكلم : "وأختره صاحب المحصول في آخر عمره"⁽⁷⁾ ، وذكر الأسنوي⁽⁸⁾ أن الرازي قد نص في القياس على أن الاستقراء دل على أن الله شرع

¹ - أحمد الطيب. نظرية المقاصد عند شاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية. مجلة المسلم المعاصر. العدد: 103. السنة: 26. مارس-2002. ص: 39.

² - انظر الفرع الثاني من المطلب الثاني في البحث الأول من الفصل التمهيدي.

³ - صدر الشريعة . من التقيح المنطوق مع شرح التلويح للفتاواني . ص: 134/2 ؛ والأسنوي. نهاية السؤل مع مناهج العقول للبدخشني. ص: 163/1.

⁴ - الغزالي شفاء الغليل. ص: 292.

⁵ - الغزالي . الرجوع المسابق. ص: 204، 205.

⁶ - هو: أبو عبد الله محمد بن مفلح بن مفرج المقلسي الحنبلي (708-763هـ) يولد في القدس وتثاوتفقه فيها من كتيه كتاب الفروع ، والفوائد

السنية ، وأصول الفقه .. الخ . (ابن حجر. الدرر الكامنة. تحقيق: محمد سيد عباد الحق. مطبعة المدني. ط2 (1385هـ). ص: 30/5).

⁷ - ابن مفلح. أصول الفقه. ص: 170/1.

⁸ - هو: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي. (704-772هـ). عحدث فقه ونحوي وأصولي. أحمد العلم عن السبكي

والقزويني... من تصانيفه: كمال المحتاج في شرح المنهاج وطبقات الشافعية ... (ابن عماد الحنبلي ، شذرات الذهب. ص: 223/6-224)

أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، وهذا يقتضي أن الله لا يفعل إلا لحكمة ، وإن كان على سبيل التفضل خلافاً للمعتزلة التي تراها على سبيل الوجوب⁽¹⁾ . وكاد الرازي أن يقبل مراد الغزالي بسلوثر، لكن أشكل عليه تأثير العلة في خطاب الشارع القديم، فأرجع حاصل المؤثر إلى المعرفة، حيث قال عن المؤثر: " وهذا هو الذي عول عليه الغزالي في شفاء الغليل، فيقال له إن أردت بعمل الزنى علة موجبة للرجم: أن الشرع قال: مهما رأيتم إنساناً يزني فأعلموا أني أوجت رجمه ، فهذا صحيح ، ولكن يرجع حاصله إلى كون الزنى معرفاً لذلك الحكم⁽²⁾، كما أن القائلين بالمؤثر، أو الموجب، أو المعرفة، أو الباعث لم يتحاشوا التعبير عن العلة بالمعرفة، فرجعت هذه المصطلحات إلى معنى تعليل الأحكام والأفعال⁽³⁾، مما يؤكد تلاقي هذه الأفكار وتقارها في الآخر، خاصة وأن من نُقل عنه نفي تعليل الأفعال أراد نفي الغرض لا نفي التعليل، فكان الخلاف في المصطلح ولما زال منشؤه وهو الغرض، زال الخلاف وفهم كل واحد مقصود الآخر ، ولم يعد ثمة حرج في استعمال تلك المصطلحات لسببنا نجد البيضاوي قال بالمعرفة كالرازي إلا أنه يصرح بالمؤثر . ونجد المحلى لما علم أن⁽⁴⁾ المؤثر لا محذور فيه ذكر أنه لا يلزم التشيع:

يقصد تشيع ابن السبكي على من قال بالباعث الذي ذكر فيه أن الله لا يعثه شيء على فعل شيء ولا يحمله غرض⁽⁶⁾، وعلى هذا فما ذكره أحمد الطيب من أن الأشاعرة ثبتوا على موقفهم الرفض للتعليل فيه نظر⁽⁷⁾، فإذا نقل عن بعض الأشاعرة فإن الشراح والمحققين لم يثبتوا، بل تولوا شرحه وبينوا أن عبارات الأشاعرة تؤول إلى تعليل الأفعال والأحكام، مما يجعلنا نحزم أنهم مثبتون للتعليل في الموضوعين ولم نجد مسوغاً لحشرهم في مسلك النفاة ، ولا ينبغي للدراسات أن تكون قاصرة على آراء عامة معزولة عن واقع سياق أصحابها، ثم يقع منها التعميم ، وإذا ثبت أن الأشاعرة معللون على ما اختاره المحققون فلا يصح القول : "فبإعدام هذا الأصل في فلسفة الأشاعرة ينهدم معه التعليل في أفعال الله - تعالى-⁽⁸⁾ .

¹ - الأسنوي، نهاية السؤل الموحود مع نهاية العقول للبدخشي، ص: 63/1.

² - الرازي، المحصول ص: 130/5.

³ - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 292، والشرافي، الوصول إلى مسائل الأصول، ص: 267/2، الزركشي، البحر المحيط، ص: 124/5.

⁴ - البيضاوي، منهاج الوصول الموحود مع نهاية السؤل للأسنوي، ص: 90/1.

⁵ - المحلى، شرحه على جمع الجوامع الموحود مع حاشية العطار، ص: 244/2.

⁶ - ابن السبكي، جمع الجوامع الموحود مع حاشية العطار، ص: 274/2.

⁷ - أحمد الطيب، نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد: 103، السنة: 26، مارس-2002، ص: 28.

⁸ - للرجوع السابق، ص: 25.

و يثبت أن الأشاعرة على القول بالتعليل ، ولذلك ذهب ابن تيمية إلى أن القول بالحكمة في أفعاله وأحكامه هو: إجماع المسلمين لكن تنازعوا في تفسير ذلك.⁽¹⁾ ولذا لم يتردد الزركشي أحد كبار المحققين في اعتبار أن الخلاف كان لفظيا ، وكان قائما حول تفسير الغرض ولم يقم على التعليل ذاته.⁽²⁾

وإذا تقرر هذا نقول أن الشاطبي صرح أن تعليل الأحكام والأفعال معللة وإن لم يدل على القضية، فهو يمثل الأشعري الذي وقف على قول الأوائل والأواخر واستوعب القضية على حقيقتها فامسك بنهاية وخلاصة القول فيها، ولم يشأ الخوض والتنقيب عن جنورها الأولى لأنها لم تعد تجدي نفعا بعسد تمحيص القضية، سيما وأن الشاطبي في الموافقات يروم عرض نظرية المقاصد بشكل أعمق فذكر مسألة التعليل عرضا وأنها مسلمة ، وراح يؤسس نظرية المقاصد على هذا الأساس المسلم، وعلى تلك الخلفية المحسومة. ومنه لا يستقيم الافتراض الذي افترضه الباحث في كون الشاطبي اعتزالا؛ لأن الأشاعرة لم يشتوا على نفي التعليل حتى تضيق نظريتهم فيه عن احتواء الشاطبي ونظريته المقصدية الواسعة ، ولم يعد هناك مبرر لنسبة الشاطبي إلى الاعتزال ؛ لأن المعتزلة لم ينفردوا بقولهم بالتعليل ، بل قال به الماتريديّة والأشاعرة الذين حاولوا تخفيف نزعة العقل التي طغت على المعتزلة ، فأدى الأمر بهم إلى الوقوع فيما ينفي التعليل ظاهرا، لكن عادوا إلى المسار الأوفق وسلموا بالتعليل في الموضوعين ، و توضحت نظريتهم فيه بشكل لا يدع مجالا للاعتقاد في انتمائهم إلى النفاة ، ولما بنى أحمد الطيب فكرته على أن الأشاعرة من النفاة لم يجد بدا من إدراج الشاطبي في مسلكت المعتزلة وإقامه له بالأخذ من أصل المعتزلة في القول بوجوب التعليل في أفعال الله - تعالى - فوضح أن الأساس الذي بنى عليه الباحث منهدم تماما لا يتناهى على خلفية خاطئة في التصور، أو أقل تقدير أنه انطلق من نظرة جزئية أو سريعة - كما قال - غير متأنية وغير مكتملة في الموضوع ، مما جعله يرجع انتماء الشاطبي إلى فكر الاعتزال، وهو أمر لا يقره منطق سيما أن الشاطبي نفسه قد عد الاعتزال بدعة حيث قال في ذكر البدع العقلية: "لا يصح تقديم النفاق على حاكمها على الكامل... اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك تنبها على تقدم الشرع على العقل"⁽³⁾، وقال عن البدع التي تقع في الدين بدعة تحكيم العقل على النقل وهو مقالة المعتزلة التي قال عنها: "فخرجت عن هذا الأصل فرقة زعمت أن العقل له مجال في التشريع ، وأنه محسن ومقبح فابتدعوا في دين الله ما ليس فيه"⁽⁴⁾، وقد تكرر ذمه للمعتزلة في كتابه الاعتصام والموافقات.⁽⁵⁾

¹ - ابن تيمية . منهاج السنة . ص: 34/1، 35.

² - الزركشي . تصنيف المسامع بجمع الجوامع . ص: 49/2.

³ - الشاطبي . الاعتصام . ص: 327/2.

⁴ - المرجع السابق . ص: 45/2.

⁵ - الشاطبي . الموافقات . ص: 87/1 . و 333، 315/2.

واحسب أن الريسوني قد وفق في بيان الخلفية العقدية للشاطبي لما تكلم عن التحسين والتقبيح العقليين¹ حيث أشار إلى: أن الشاطبي أشعري ونفى عنه الاعتزال⁽¹⁾، كما نفى محمد كمال الدين إمام⁽²⁾ الاعتزال عن الشاطبي، ولم يقبل الافتراض الذي قدمه أحمد الطيب، وذلك في كلمة التحرير في مجلة: المسلم المعاصر³ حيث قال: "ولي تساءل حول أمرين...: الأمر الثاني القول باتجاه اعتزالي عند الشاطبي أو على الأقل لم يكن أشعرياً بالمعنى الدقيق والرأي عندي أن أشعرية الشاطبي كانت شديدة الارتباط بالأشعري نفسه أكثر من ارتباطها بمن طوروا مذهبه"⁽³⁾.

وأختم الموضوع في اعتبار أن الشاطبي أشعري وانفي عنه صبغة الاعتزال بكل تأكيد.

خلاصة الفصل:

من خلال عرض مباحث هذا الفصل التمهيدي نخلص إلى ما يلي:

-الظاهرية قصروا فاعلية التعليل على موارد النصوص فأوشكوا أن ينفوا مقاصد الشريعة الإسلامية وأن النفاة الحقيقيين للتعليل هم الباطنية.

-الأشاعرة قد رسوا على تعليل الأفعال والأحكام ولا يصح نسبتهم إلى النفاة.

-وأن ما اقم به الشاطبي من تناقض مندفع عنه، أغلب التعليلات الواقعة في العبادات من حكم المشروع لا تصلح للقياس. وأن ابن السبكي من القائلين بالتعليل في الأحكام.

-والخلفية العقدية للإمام الشاطبي -وهو يؤصل لنظرية المقاصد- هي الأشعرية بما تعنيه من نضج في مسألة التعليل كما بينها الأصحاب.

¹ - الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص: 242، 243.

² - أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق جامعة الإسكندرية.

³ - محمد كمال الدين إمام. نظرة في المقاصد الشرعية. مجلة: المسلم المعاصر. العدد: 103 السنة: 26. مارس-2002. ص: 10.

الفصل الأول

المقاصد الأصلية

وهو يعد دراسة نظرية عامة تحلي العالم الأساسية لمفهوم المقصد الأصلي و سأتناوله في مبحثين:

المبحث الأول: معنى المقاصد الأصلية وبيان أنواعها وخصائصها:

سيتم فيه البحث عن معنى المقصد الأصلي في اللغة والاصطلاح وبيان المدلولات التي تقاربه وذلك بتقصي أقوال العلماء ، ثم أئين محل المقاصد الأصلية وموقعها في رتب الكليات لحصر تصور عام عن موضع المقاصد الأصلية ، ثم أئين طبيعة المصالح المتعلقة بها كما سأعرض فيه إلى أنواعها ، وخصائص كل نوع وهذا كله يساعد على تصور العالم الأساسية والأولية والنظرية التي تميز المقصد الأصلي عن غيره .

المبحث الثاني: أحكام المقاصد الأصلية وجواز النيابة فيها:

وفيه سيتم تحديد الأحكام المتعلقة بالمقصد الأصلي بكل أنواعه وبيان إمكان قدح الحظوظ في العبادات ، والتبني على رتبها فيها ، ثم أئين جواز النيابة في المقاصد الأصلية العينية والكفائية للوقوف على أي الأنواع يقبل النيابة لاستخلاص الحكم العام الذي تدور عليه المقاصد الأصلية .

المبحث الأول

معنى المقاصد الأصلية وبيان أنواعها وخصائصها

ستتم دراسته من خلال مطلبين :

المطلب الأول : معنى المقاصد الأصلية ومحلها وبيان مصالحها وأهميتها: وفيه سأعرض إلى معنى المقصد الأصلي في اللغة والاصطلاح ، ومحاولة وضع تعريف له وشرحه ، والتنبيه على مختلف التسميات والاطلاقات التي ترادف هذا المصطلح ، وتحديد محله والإشارة إلى المصالح المتعلقة به مع بيان أهمية هذا المقصد في دائرة الاجتهاد عموماً.

المطلب الثاني: أنواع المقاصد الأصلية وخصائصها: وفيه سيتم تحديد الأنواع الممكنة التي تكون أفراد المقاصد الأصلية وتعريف كل نوع منها مع التمثيل ، ثم محاولة حصر الخصائص التي تميز المقصد الأصلي ، وهذا بمجهود لاستخراج ضوابط لها التي أخرت دراستها إلى الفصل الثاني لأن ضبطها بشكل أدق لا يتأتى إلا بدراسة المقصد التابع.

المطلب الأول

معنى المقاصد الأصلية ومحلها وبيان مصالحها وأهميتها

ونقسمه إلى فرعين:

الفرع الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها:

وجعلته مخصصاً لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للمقاصد الأصلية والاطلاقات الممكنة التي ترادفه ، ثم بيان المحال التي يمكن أن تمثل المقصد الأصلي .

الفرع الثاني: بيان مصالح المقاصد الأصلية وأهميتها:

وفيه سأعرض إلى طبيعة المصالح المتعلقة بالمقاصد الأصلية وبيان أهميتها ، وهو يعزز توضيح المقصد الأصلي.

الفرع الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها:

أولاً: معنى المقاصد الأصلية والمدلولات المقاربة لها:

1- معنى المقاصد الأصلية :

أ- المقاصد الأصلية لغة:

* معنى المقصد لغة: المقاصد لغة جمع مقصد ؛ مصدر مبني مأخوذ من فعل قصد: يقال

قصد يقصد قصداً ومقصداً. وله عدة معاني:

- الاعتماد وأتم الشيء وإتيانه ؛ يقال قصد إليه، وقصد له إذا آتاه وأمه.⁽¹⁾

¹ - الفيروز آبادي. القاموس المحيط. توزيع مكتبة النوري. دمشق. سورية. باب الدال. فصل القاف. ص: 327/1.

- استقامة الطريق⁽¹⁾، قال تعالى: "وعلى الله قصد السبيل"⁽²⁾ أي على الله تبيين الطريق المستقيم، وقال ابن جرير الطبري: "والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه"⁽³⁾
- العدل والتوسط وعدم الإفراط لقوله تعالى: "واقصد في مشيك"⁽⁴⁾
- وقال (ص) "القصد القصد تبلغوا"⁽⁵⁾.

- وسفر قاصد أي سهل⁽⁶⁾ قال تعالى: "لو كان عرضنا قريبا وسفرا قاصدا لا تبعوك"⁽⁷⁾
- وأصل مادة (ق، ص، د) في اللغة الاعتزام والتوجه والنفوذ، والنفوذ نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يختص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ولكن والتوجه شامل لهما جميعا"⁽⁸⁾
فعلى تعدد هذه المعاني اللغوية لمادة "ق، ص، د" تلتقي في إتيان الشيء والتوجه إليه عموما، ويختص بالقصد المعتدل المستقيم والعزم عليه.

* معنى الأصل لغة:

ما بني عليه غيره، وأصل كل شيء: قاعدته التي لو أهملت مرتفعة ارتفع بإرتفاعه سلطه، وأصل الشيء أيضا: أسفله.⁽⁹⁾ وجاء في لسان العرب، الأصل: أسفل كل شيء، جمعه أصول، وأصل الشيء صار ذا أصل، واستأصله أي قلعه من أصله.⁽¹⁰⁾

⁽¹⁾ - ابن منظور. لسان العرب. مادة: قصد. ص: 353/3 والفيز وآبادي. القاموس المحيط. ص: 327/1.

⁽²⁾ - سورة النحل. الآية 9.

⁽³⁾ - الطبري. جامع البيان في تأويل القرآن. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1 (1992/1412). ص: 564/7.

⁽⁴⁾ - سورة لقمان. الآية 19.

⁽⁵⁾ - هو جزء من حديث مطول أخرجه:

- البخاري في كتاب "الرقائق" باب "القصد والمداومة على العمل" برقم: (6098). تحقيق: مصطفى البغا. دار ابن كثير.

بيروت. ط3 (1407-1987). ص: 2373/5 وأحمد. في مسنده. برقم: (10688). مؤسسة قرطبة. مصر. ص: 514/2.

والبيهقي في السنن الكبرى. باب: "القصد في العبادة والاجتهاد في المداومة" برقم: (4517). تحقيق: محمد عبد القادر

عطا. مكتبة دار الباز. مكة. ط (1994). ص: 18/3. كلهم من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الهيثمي: "رواه أحمد

ورجاله رجال الصحيح". جمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الرين للتراث. القاهرة. ط (1407). ص: 356/10.

⁽⁶⁾ - ابن منظور. لسان العرب. مادة: قصد. ص: 353/3.

⁽⁷⁾ - سورة: التوبة الآية: 42.

⁽⁸⁾ - ابن سيده. المحكم المحيط الأعظم في اللغة. تحقيق: مراد كامل. دار مصطفى الباسي الحلبي. مصر. ط1

(1392هـ). ص: 116/6 والفريسي. المصباح المنير في غريب الشرح للرافعي. المكتبة العلمية. بيروت. مادة: قصد. ص:

504/2.

⁽⁹⁾ - المناوي. التوقف على مهمات التعريف، معجم لغوي مصطلحي. ص: 79.

⁽¹⁰⁾ - ابن منظور. لسان العرب. مادة أصل. 18/11، والزحشرى. أسس البلاغة. تحقيق: عبد الرحيم محمود. دار

المعرفة. ص: 7.

وقال ابن فارس⁽¹⁾: "المهمزة والصاد، واللام تأتي بمعنى الأصل، أي أساس الشيء"⁽²⁾.

وعليه فالأصل هو: "الشيء الذي يحتاج إليه، ضرورة، ولا يمكن الاستغناء عنه. وهو

الشيء الموجود أولا الذي هو عمدة غيره.

ب- المقاصد الأصلية اصطلاحاً:

حاولت الرجوع إلى ما تيسر من كتب القدماء والمحدثين في أصول الفقه، ومقاصد

الشريعة، فلم أعر على من عرف المقاصد الأصلية إلا ما وجدته عند الشاطبي -رحمه الله- في

"الموافقات" وأما بقية الكتب المقاصدية العامة فإنها قدمت تعريفات للمقاصد العامة ولهذا مسأبداً

بتعريفها أولاً ثم أردفها بتعريف المقاصد الأصلية لما بينهما من تكامل في المعنى.

* تعريف المقاصد العامة اصطلاحاً: لم يول القدماء اهتماماً بتعريف المقاصد، ولكن تكلموا عنها

عموماً، ويتضح هذا من خلال ما يلي:

- عرفها أبو حامد الغزالي فقال: "مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم،

ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم"⁽³⁾ ووضح أنه يبان وحصر للضرورات المقصودة من الشارع بالحفظ.

- أما الأمدى فقال: "المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو

مجموع الأمرين"⁽⁴⁾.

- وعند العز بن عبد السلام: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرهم"⁽⁵⁾.

وهما قد ربطا مقصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد والمضار.

- وقال الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد

ضرورية، وحاجية، وتحسينية"⁽⁶⁾ وهو بهذا لم يخرج عن الإمام الغزالي إلا أنه أضاف المقاصد

الحاجية والتحسينية.

¹ - هو: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي، المالكي: اللغوي. كان رأساً في الأدب. بصيراً في فقه مالك. مناظراً متكلماً ومنهجه في النحو على طريقة الكوفيين، مات بالري سنة 395هـ من مصنفاته: (كتاب المعجم، ومعجم مقاييس اللغة)؛ انظر ترجمته في: (الذهبي. سير أعلام النبلاء. ص: 103/17-106).

² - ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. ص: 109/1.

³ - الغزالي. المستصفى من علم أصول الفقه. ص: 287/1. وشفاء الغليل. ص: 51.

⁴ - الأمدى. الأحكام في أصول الأحكام. ص: 296/3.

⁵ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. دار المعرفة. بيروت. لبنان. ص: 73/2.

⁶ - الشاطبي. الموافقات في أصول الفقه. ص: 8/2. بتصرف بسيط.

-وأما ابن عاشور قال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".⁽¹⁾

-وعرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".⁽²⁾

-وعرفها وهبة الزحيلي بقوله: "مقاصد الشريعة في اصطلاح العلماء هي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان".⁽³⁾

-وعرفها الريسوني بقوله: "المقاصد العامة هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير منها".⁽⁴⁾

وقال في موضع آخر هي: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".⁽⁵⁾
وعلق الدكتور محمد مسعود البيوي قائلا: "وهو في الحقيقة يرجع إلى تعريف (الفاسي) إلا أنه حذف منه الشطر الأخير الدال على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بالعموم المفهوم من التحقيق لمصالح العباد عن التصريح بتحقيق المصالح الخاصة المتعلقة بالأدلة أو الأحكام الخاصة".⁽⁶⁾
-وعرفها حمادي العبيدي بقوله: "إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع".⁽⁷⁾

¹ - ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية ص: 51.

² - علال الفاسي. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. ص: 3.

³ - وهبة الزحيلي. مقاصد الشريعة. دار المكتبي. دمشق. ط1 (1418/1998). ص: 6.

⁴ - الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: 7.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ - محمد مسعود البيوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. دار المعرفة. الرياض. ط1 (1418/1998). ص: 36.

⁷ - حمادي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. دار قتيبة. بيروت. دمشق. ط1 (1412/1990). ص: 119.

- إن القدماء لم يقدموا تعريفا للمقاصد لأنهم كانوا يتكلمون عنها في معرض حديثهم عن المناسبة وصلاحيتها للتعليل، أو بيان مقاصد الشارع في الخلق، وأن التكليف الشرعية مبناها على رعاية هذه المصالح. بخلاف المحدثين فقد حاولوا صياغة تعريف للمقاصد العامة على غرار ما يفهم من كلام المتقدمين .

- مقاصد الشارع هي المصالح أو المفاسد التي تجلب أو تُدرأ، وأما تدور بالاستقراء على حفظ الضرورات⁽¹⁾، الخمسة، والحاجيات⁽²⁾، والتحسينات⁽³⁾.

ولذلك يمكن أن نجتمع هذه المعاني في تعريف لأحد الباحثين، قال البيهقي في تعريف المقاصد: "هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد"⁽⁴⁾.

وهو تعريف لا يخرج عما ذكره المحدثون، الذين هم في الحقيقة قد اعتمدوا في تعريفاتهم على تعريف الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي. ويمكن لي أن أعرفها استفادة مما سبق أنها: "المعاني والحكم المدركة وغير المدركة التي رام الشارع إلى تحقيقها وتحصيلها في التشريع عموما وخصوصا لجلب المصالح ودفع المضار عن العباد".
* تعريف المقاصد الأصلية:

إن موضوع المقاصد الأصلية لم يتناول بالاختصاص والدراسة، ولذا كان العلماء والباحثون يتطرقون إلى معناها في معرض حديثهم على المقاصد العامة، ولم يولوا لها عناية

¹ - قال عنها الشاطبي: "فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وفحارح وفوت حياة وفي الأخرى فوت النعاة والنعيم". الشاطبي، الموافقات، ص: 8/2.

² - المقاصد الحاجية: "وهي ما يفتقر إليها لرفع الحرج كالرحص في العبادات، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات الخلال، كحقوق البيع والإجارة...". الغزالي. شفاء الغليل. ص: 161، 162؛ والرازي. المحصول. ص: 160/5؛ والأرموي. التحصيل من المحصول. تحقيق: عبد الحميد بو زويد. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1408هـ). ص: 192/2 - 193؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 10/2 - 11.

³ - هي كما قال الغزالي: "رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات". المستصفى. ص: 290/1؛ وقال عنها الأمدى: "ما يقع موقع التزين والتحسين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات". الإحكام في أصول الأحكام. ص: 302/3؛ وقال عنها الشاطبي: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق". الشاطبي. المرجع السابق. ص: 11/2.

⁴ - محمد مسعود البيهقي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 38.

خاصة، أما الإمام الشاطبي - رحمه الله -، فقد خصص قسماً خاصاً لدراسة المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة، وأولاهما عناية من حيث الدراسة، والتفصيل، ومن حاول تقسيم تعريف لهما، كان معتمداً اعتماداً واضحاً على ما قدمه الشاطبي في الموافقات⁽¹⁾، وسأعرض أهم هذه التعاريف، ويكون تركيزي على تعريف الشاطبي لأنه العمدة وأتناوله بالشرح فأقول:

- عرفها محمد مسعود البوي بقوله: "... المقاصد الأصلية هي: المقاصد المشروعة ابتداء لتحقيق أعظم المصالح سواء كانت هذه المصالح ضرورية أو من المصالح العامة التي تعود على المصالح الضرورية بالحفظ والتثبيت ودرء الفساد عنها وتحفظ كيان المجتمع الإسلامي".⁽²⁾ أما وحيد الدين خان فيرى: أن الشريعة من حيث الحكم منسها: مقتضيات حقيقية، ومقتضيات إضافية ثم تولى شرح مقصوده من الإضافي والحقيقي حيث قال: " والمراد بالمقتضيات الحقيقية للدين أن يكشف المؤمن الله داخلياً وحسياً حتى يصير عبد الله، ومعباً له، والمقتضيات الحقيقية مطلوبة من كل إنسان، وفي كل الظروف،... وهي الأصل المطلوب الأول وهو سبيل الخلاص في الحياة الآخرة".⁽³⁾

- وأما الشنقيطي فقد ذكر تعريف المقاصد الأصلية وهو تعريف الشاطبي.⁽³⁾

- وعرفها الشاطبي بقوله: "أما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظ فيسها للمكلف وهي الضرورات المعتبرة في كل ملة".⁽⁴⁾

- شرح التعريف

قوله: "التي لاحظ فيها": المراد به المتحددة من اعتبار الحظ لأنها عامة ومطلقة لا تختص بحال دون حال. ولا بصورة دون صورة⁽⁵⁾. وهو قيد في التعريف أخرج المقاصد التي روعي فيها حظ المكلف بالدرجة الأولى وهو ما يسمى بالمقاصد التابعة. قوله: "وهي الضرورات المعتبرة في كل ملة": المراد به أن المقاصد الأصلية تدور على المقاصد الضرورية، التي رعاها الشارع في كل الشرائع.

¹ - محمد مسعود البوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 356.

² - وحيد الدين خان. حكمة الدين. دار المختار الإسلامي. ط2 (1978م). ص: 53 ، 54.

³ - الشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 180/2.

⁴ - الشاطبي. الموافقات. ص: 176/2.

⁵ - المرجع نفسه.

وهي الكليات الخمس" (1) التي قصدها الشارع أولاً وابتداءً في التشريع فهي أصل غيرها، وهي الأصل المقصود وما سواه مبني عليه" (2) ولذلك سميت أصول الدين حيث قال الشاطبي: "إن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة [الضروري، والحاجي، والتحسيني] المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات.... ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة". (3)

- ملاحظات حول تعريفات المقاصد الأصلية:

- إن محمد مسعود البوي صرح بمصطلح "المقاصد الأصلية" وبين أنها المقصودة بالقصد الأول.

- أما وحيد خان لم يصرح بهذا المصطلح بل ذكر بدله مصطلح: "المقتضيات الحقيقية" وفي الواقع أن هذا المصطلح قد استعمله الشاطبي لما تكلم عن اقتضاء الأدلة للأحكام (4) كما أن صاحب التعريف استعمل مصطلح "الحقيقية" بدل "الأصلية" والمقتضى بدل المقصد، وفي رأيه أن استعمال مصطلح "المقصد" أولى من استعمال "المقتضى".

- أما ما يتعلق بتعريف الشاطبي الذي هو عمدة التعريفات فيمكن أن نلاحظ ما يلي:

- أن الشاطبي استعمل مصطلح المقاصد الأصلية وبين أنها لم يراع الشارع فيها حظ المكلف، وهذا ليس بإطلاق، وإنما قصده أنه لم يراعها بالقصد الأول وإلا ففيها حظ للمكلف لكنه من درجة ثانية، فلما كانت هذه الدرجة تالية للأولى وأقل درجة منها لم يذكرها صراحة ولكن تفهم ضمناً، وهذا واضح تماماً مما وطده في الموافقات، فإنه لما يتكلم في مواضع أخرى عن المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة، يعود بالكر والشرح ويبين ويؤكد أنه لا تسلم المقاصد الأصلية من اعتبار الحظ ولكن بالقصد الثاني لا الأول. وعليه فهي غير مبرأة من الحظ بالقصد الثاني.

- إن المقاصد الأصلية هي الضرورات المعتبرة في كل ملة التي تحفظ مصالح الخلق في الدنيا والآخر.

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 10/2، 176.

² - المرجع السابق. ص: 10/2، 16، 18.

³ - المرجع السابق. ص: 25/2.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق. ص: 78/3، 79.

- أن الشاطبي قصد بالمقاصد الأصلية، المقاصد والأهداف التي قصدها الشارع من وضع الشريعة، والتكليف بمقتضاها والامثال بها أولا وابتداء لا استثناء ودون مراعاة أي اعتبار يعود إلى المكلف بالقصد الأول.

* خلاصة معنى المقاصد الأصلية:

- المقاصد الأصلية هي أهداف التشريع التي قصدها الشارع أولا وابتداء. والتي تمثل أصول الدين وقواعده وكتلياته.

- المقاصد الأصلية هو ما يعبر عنه بحق الله المشروع لجلب مصالح العباد في الآخرة ودرء المفاسد عنهم⁽¹⁾

قال الطاهر بن عاشور: "...الأحكام الراجعة إلى الضرورات كلها أو الحاجيات العامة هي حقوق الله."⁽²⁾

- المقاصد الأصلية تدور على العبادات⁽³⁾ المتقرب بها إلى الله تعالى وذلك بالإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام، وسائر العبادات.⁽⁴⁾

- المقاصد الأصلية لا تعلل غالبا، وما علل فيها فهو نادر وقليل لأن مدارها العبادات خاصة.⁽⁵⁾

- الغرض من المقاصد الأصلية هو غرس العقيدة، وإقامة الدين بمختلف جوانبه الإيمانية، والتطبيقية من تصحيح المعتقد، وتثبيت العبادات، وإفراد المعبود بالعبادة.⁽⁶⁾

- المقاصد الأصلية هي المقاصد العامة للتشريع.

¹ - الدهلوي. حجة الله البالغة. تحقيق: بعض فضلاء علماء الهند. دار التراث. القاهرة. ص: 67/1-68؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 128/2.

² - ابن عاشور. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح. دار النهضة. تونس. ج1. (1341هـ). ص: 112.

³ - العبادة: فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه، وقيل هي: "الأفعال الواقعة على حماية ما يمكن من التذلل، والخضوع المتجاوز لتذلل بعض العباد لبعض". المناوي. التوقف على مهمات التعاريف. ص: 498.

⁴ - الشاطبي. الموافقات. ص: 25/2؛ والشنقيطي. المرجع نفسه.

⁵ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 300/2-302؛ ومحمد الحسن مصطفى الخا. درء المفاسد في الشريعة الإسلامية أصوله وضوابطه وتطبيقاته. دار العلوم الإنسانية. دمشق. ط (1414هـ/1998). ص: 21، وهذا على رأي الشافعي، وجمهور أهل السنة بما فيهم الأشاعرة خاصة، عدا الماتريدية فلما ترى الأصل فيها التعليل. الزنجاني. تخريج القروع على الأصول. ص: 34-41.

⁶ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 398/2؛ والشنقيطي. المرجع السابق. ص: 180/2؛ ومحمد الحسن مصطفى اليغا. المرجع السابق. ص: 35؛ ومحمد عقله. الإسلام خصائصه ومقاصده. ص: 105.

2- المدلولات المقاربة لمصطلح: "المقاصد الأصلية".

تفاوتت عبارات العلماء قديما وحديثا في التعبير عن مصطلح "المقاصد الأصلية" وقد حاولت تلمس هذه المعاني والمصطلحات عند من له اهتمام أكثر بمقاصد الشريعة فوجدت كلامهم يدور تقريبا حول المصطلحات الآتية للدلالة على المقصد الأصلي:

• فقد عبروا عنها: "المقصد الأعظم" ومن استعمل هذا المصطلح:

- العز بن عبد السلام حيث قال في بيان المقصد الأصلي للصلاة: "ومقصودها الأعظم تحديد العهد بالله".⁽¹⁾ وقال ابن تيمية عن فائدة التوحيد: "... فهذا من أعظم الفوائد وأجل المقاصد، وأعظم نعم الله على عباده".⁽²⁾ وذكر ابن القيم وجوب ترك التشبه بالكفار فقال: "هو من جملة المقاصد، والمقصود الأعظم ترك الأسباب التي تدعو إلى موافقتهم ومشابهم باطنا".⁽³⁾

- والإمام الشاطبي حيث ذكر "المقصد الأعظم" بدل "المقصد الأصلي" لما ذكره في الشارح عن الإشراك وتكذيب أمور الآخرة ونحوه فقال: "... وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم".⁽⁴⁾ وقال لما تكلم عن علاقة الضروري بالحاجي والتحسيني: "وهكذا يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضرورات".⁽⁵⁾ وقال الشاطبي أيضا في مقاصد وضع الشريعة للإفهام بها: "أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم... والمعنى هو المقصود".⁽⁶⁾

وذكر الغزي مطالب القرآن أنها أربعة: الإلهيات، والميعادات، والنبوات، وإثبات القدرة لله وأنها كلها قد لخصتها سورة الفاتحة فقال: "لما كان المقصود الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة.

¹ - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. تحقيق: إِيَاد خَالِد الطَّبَاع. طبع بالجزائر. ص: 13.

² - ابن تيمية. الجواب الصحيح فيمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر، وعبد العزيز العسكرة، وحمدان محمد. دار العاصمة. الرياض. ط1 (1414هـ). ص: 98/5.

³ - ابن القيم. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. تحقيق: زكريا علي يوسف. دار الكتب العلمية، بيروت. ص: 1285.

⁴ - الشاطبي. الموافقات. ص: 77/2.

⁵ - المرجع السابق. ص: 25/2.

⁶ - المرجع السابق. 87/2.

وهذه السورة المشتمة عليها سميت أم القرآن⁽¹⁾.

ويلاحظ فيمن عبر عن المقصد الأصلي "بالمقصد الأعظم" أنهم أرادوا به المقصد الذي لا مقصود وراءه إلى درجة أنه لا يمكن الاستغناء عنه بحال ولا يسبقه مقصد، فهو منتهى المقاصد، ويلاحظ أيضا أنهم استعملوا هذا المصطلح "المقصد الأعظم" لما يكون المقصد الأصلي متعلقا بالضرورة الكبرى المقدمة على بقية الضرورات وهي "الدين".
«وعبروا عنه "بالمهم الديني".

قال الجويني أن المقصود: "باهتمام الإمام الدين، والنظر في الدنيا تابع عيسى قطع ويقين".⁽²⁾

وقال أبو حامد الغزالي: في بيان خصائص فرض الكفاية: "وهو مهم ديني يقصد الشرع حصوله، ولا يقصد به عين من يتولاه".⁽³⁾ وشرح ابن السبكي كلام الغزالي في مراده "بالمهم" وبين أنه المقصد الأصلي: حيث قال: "المقصود في فرض العين الفاعلون وأفعالهم بطريق الأصالة".⁽⁴⁾

والملاحظ أن الجويني استعمل المهم للدلالة على حفظ مقصود الدين، والغزالي استعمله في مطلق المقصد الأصلي بغض النظر عن درجة هذا المقصد.
«كما عبروا عن المقصد الأصلي "بالغاية".

- قال ابن تيمية: "الصلاة نهاية العبادات وغاية الغايات".⁽⁵⁾

- وقال ابن القيم وهو يتكلم عن كون المأمورات محبوبة، والمنهيات مبغوضة عند الشارع: "فهو سبحانه إنما خلق الخلق لأجل محبوه وأموره وهو عبادته وحده... وقدر مكروهه ومبغوضه تكميلا لهذه الغاية التي خلق خلقه لأجلها".⁽⁶⁾

¹ - الغزي. اتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الأمن. تحقيق: خليل محمد العربي. دار الفاروق الحديثة. القاهرة. ط1 (1415هـ). ص: 420/2.

² - الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: خليل المنصور. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1417/1997). ص: 91، 89.

³ - أبو حامد الغزالي. للمستصفي. ص: 14/2.

⁴ - ابن السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 502/1.

⁵ - ابن تيمية. التفسير الكبير. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1408/1988). ص: 49/7.

⁶ - ابن القيم. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين 22.

وقال عن المأمور: "...والمأمور مطلوب إيجاده طلب المقاصد، والغايات".⁽¹⁾

كما قال في مدارج السالكين: "فإن معرفة الله وتوحيده، وعبوديته وحده، والإنابة إليه، والتوكل عليه، وإخلاص العمل له، ومحبة، والرضا به، والقيام في خدمته هو الغاية التي خلق لها الخلق، وثبت بها الأمر، وذلك أمر مقصود لنفسه".⁽²⁾

وقال عن العبادات القلبية: "هي الغاية المقصودة بالخلق، والتي لها خلقوا، ولها أرسلت الرسل".⁽³⁾

كما قال: "أشرف ما في الآخرة؛ وأجل المقاصد، معرفة الله، ومحبته، والأنس بقربه والتنعيم بذكره وهذا أجل سعادة الدنيا والآخرة، وهذا هو الغاية التي تطلب لذاتها".⁽⁴⁾

وقال ابن قدامي المقدسي: "معرفة غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد والوصول إليها غاية المطالب".⁽⁵⁾

وقال القرضاوي: "إن العبادة مطلوبة في الدين طلب الغايات، والمقاصد لا طلب الأدوات، والوسائل أعني أنها في الدرجة الأولى، امتثالاً لأوامر الله، ووفاء بحقه سبحانه فهي مطلوبة لذاتها، قبل أي شيء آخر في هذه الدنيا".⁽⁶⁾

وقال جمال الدين عطية: "والمقصد الأصلي هو الغاية الأولى للحكم أو المقصد الأول منه".⁽⁷⁾

- كما يُعبر عن المقصد الأصلي "بالنهاية".

(1) ابن القيم. الفوائد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2 (1973/1393). 123/1.

(2) ابن القيم. عدة الصابرين. ص: 28/1.

(3) ابن القيم. مدارج السالكين. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط (1972/1392). 98/1.

(4) ابن القيم. عدة الصابرين. 93/1.

(5) ابن قدامي المقدسي. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي. بيروت. بدون ط. 85/1.

(6) القرضاوي. العبادة في الإسلام. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. ط5 (1977/1397). ص: 109.

(7) جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ص: 125.

- قال ابن القيم: "...التوحيد متضمن لنهاية الحكمة".⁽¹⁾ وقد مر في قول ابن تيمية السابق أن الصلاة نهاية العبادات.⁽²⁾

• كما يطلق عليها "المقاصد العليا".

- قال ابن تيمية عن حكمة تشريع الحاجيات: "وهذا من رحمة الله بعباده يسوقهم بالحاجيات الدنيوية إلى المقاصد العلية الدينية".⁽³⁾

- وقال ابن القيم عن كون المال وسيلة لغيره: "فهو مرقسة يُصعد بها إلى أعلى الغرف".⁽⁴⁾

ومن عبر بهذا المصطلح قاصدا به المقصد الأصلي من المحدثين جمال الدين عطية حيث قال: "وتتمثل المقاصد العالية للشرعية في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه وعمارته الأرض".⁽⁵⁾

• كما يعبر عن المقصد الأصلي بـ "المقصد الأول".

- قال ابن القيم عن درجة قصد الشارع إلى الأوامر والنواهي: "المقصود بالقصد الأول المأمور".⁽⁶⁾ ثم بين لاحقا أن المأمورات مأمورة طلب المقاصد والغايات فدل ذلك أن المقصود بالقصد الأول هو المقصد الأصلي، حيث قال: "والمأمور به مطلوب إنجاده طلب المقاصد والغايات".⁽⁷⁾ مما يدل على أن التعبير بالمقصد الأول يراد به المقصد الأصلي الذي هو الغاية.

- وقال الشاطبي في بيان حكمة العبادات: "إن المقصود الشرعي الأول التعبد لله".⁽⁸⁾

- وقال عن علاقة المقصد التابع بالمقصد الأصلي: "فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ومقتضية لندوام فيه سرا وجهرا".⁽⁹⁾

¹ - ابن القيم . شفاء العليل، ص: 02.

² - ابن تيمية . التفسير الكبير، ص: 49/7.

³ - ابن تيمية . اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط2 (1369هـ - ص: 411).

⁴ - ابن القيم . عنده النصاير، ص: 222.

⁵ - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 122.

⁶ - ابن القيم . الفوائد، ص: 123.

⁷ - المرجع نفسه.

⁸ - الشاطبي، الموافقات، ص: 301/2.

⁹ - المرجع السابق، ص: 398/2.

وقال عن مقصد النكاح: "مثال ذلك النكاح، فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول".⁽¹⁾

وقال الزرقاني عن سر منع ترجمة القرآن: "لأن المقصد الأول من القرآن هو كونه هداية إن أمكن تحقيقه في الترجمة بالنسبة إلى كل من يفهم من معاني القرآن الأصلية، فهو لا يمكن تحقيقه بالنسبة إلى كل ما يفهم من معاني القرآن التابعة لأنها مدلوله لخصائصه العليا التي هي مناط إعجازه البلاغي".⁽²⁾

وقال ابن عاشور في عوارض المساوات: "...وإنما تسميتها بالعوارض من حيث إنها تبطل أصلاً منظوراً إليه في الشريعة، نظراً أولاً فجعلت لأجل ذلك أمور عارضة إذا كانت مبطلّة أصلاً أصيلاً".⁽³⁾ كما يعبر عنه "بالمقصود لنفسه": أو "المقصود لذاته".

قال الغزالي عن مقصد معرفة الله وصفاته: "هي المقصد الأقصى من علوم القرآن وأن سائر الأقسام مرادة له، وهو مراد لنفسه لا لغيره".⁽⁴⁾

وقال ابن القيم عن المنهيات أنها وسائل شاغلة عن المأمورات المقصودة لذاتها "والمنهيات إنما هي عنها لأنها صادرة عن ذلك [أي عن المأمورات] فهي مقصودة لغيرها والمأمورات مقصودة لنفسه".⁽⁵⁾

وقال عن المأمور: "إن فعل المأمور مقصود لذاته فهو مشروع شرع المقاصد".⁽⁶⁾

وقال المرداوي⁽⁷⁾ عن ضابط فرض العين وضابط فرض الكفاية: "إنما يفترقان في كون المطلوب عينا يختبر فيه الفعل ويمتنح ليثاب أو يعاقب، والمطلوب كفاية يقصد حصوله قصداً ذاتياً وقصد الفاعل فيه تبع لا ذاتي".⁽⁸⁾

¹ - انشاطي، المرجع السابق، ص: 396/2.

² - الزرقاني، مناهل العرفان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط1 (1996)، ص: 104/2.

³ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 96.

⁴ - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1 (1985)، ص: 73.

⁵ - ابن القيم، عدة الصابرين، ص: 28/1.

⁶ - المرجع نفسه.

⁷ - هو: أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الدمشقي، علاء الدين الخنبلي (817-885هـ)، من كتبه (الإنصاف في معرفة راجع من الخلاف، وتحرير المنقول في أصول الفقه وغيرها)، له ترجمة في: (الشوكان، البدر الطالع، ص: 446/1).

⁸ - المرداوي، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الحسين، مكتبة الرشد الرياض، ط1 (1421هـ-2000م)، ص: 876/2.

وقال الشنقيطي: "إن ذا الكفاية هو ما قصد الشارع بطلبه مجرد حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله إلا بالتبع للفعل".⁽¹⁾

- كما يعبر عنه "بالمقصد الأسنى" و"المقصد الأقصى" و"المقصد الأساسي".
فقد ألف أبو حامد الغزالي كتاباً أسماه: "المقصد الأسنى" في معرفة أسماء الله الحسنى وهو المسمى: "المقصد الأقصى"⁽²⁾ يبين فيه المقصد الأصلي من صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى.

كما استعمله ابن القيم في شفاء العليل في معرض كلامه على الإيمان بالقدر وبسبب أنه: "... من أسنى المقاصد، والإيمان به [بالقدر] قطب رحى الدين ونظامه ومبدأ الدين وختامه، وهو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان التي يرجع إليها ويلتزم في جميع تصاريفه عليها".⁽³⁾

- وقال الغزالي: "إن معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته ووصفاته، هي المقصد الأقصى من علوم القرآن وسائر الأقسام مرادة له وهو مراد لنفسه لا لغيره فهو متبوع وما عداه التابع".⁽⁴⁾
- وقال ابن القيم عن معرفة الله، والعلم بصفاته وأفعاله: "فمعرفة أجل المعارف، وإرادة وجهه أجل المقاصد وعبادته أشرف الأعمال... وذلك أساس الخفية ملة إبراهيم".⁽⁵⁾
- ويعبر عن المقصد الأصلي أحياناً بالمقاصد مقابل "الوسائل"

- قال ابن القيم عن المأمورات: "إن فعل المأمور مقصود لذاته فهو مشروع شرع المقاصد".⁽⁶⁾

- وقال عن المنهيات والمأمورات ودرجة إرادتهما: "... المبخوض مراد له إرادة الوسائل كما أن النهي عنه، وكراهته لذلك، وأما المحبوب فمراد له إرادة المقاصد".⁽⁷⁾

¹ - الشنقيطي. نشر البند علي مراقبي السعود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1409/1988). ص: 186/1.

² - صرح بهذه التسمية أبو حامد الغزالي نفسه لما تكلم عن معنى العظيم قال: "وقد شرحنا منظمها ما يحتل الشرح في كتاب المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى". جواهر القرآن. ص: 75. وذكره في الأربعين في أصول الدين وأسماء المقاصد الأقصى حيث قال: "وذكرنا في كتاب المقصد الأقصى تدبير رب الأرباب ومسبب الأسباب". الأربعين في أصول الدين. دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان. ط3 (1400/1980). ص: 13.

³ - ابن القيم. شفاء العليل. ص: 02.

⁴ - الغزالي. جواهر القرآن. ص: 73.

⁵ - ابن القيم. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار المعرفة. بيروت. ط2 (1395/1975). ص: 195/2.

⁶ - ابن القيم. عدة الصابرين. ص: 28.

⁷ - المرجع السابق. ص: 29.

- وقال في الموضوع نفسه: "... فالمنهي عنه مطلوب إعدامه طلب الوسائل والذرائع والمأمور به مطلوب إيجاد المقاصد والغايات".⁽¹⁾

- وقال عن المال، والسلطان، والعلم: "... فإن هذه الأمور وسائل لمقاصد يتوسل بها إليها... فإن عطلت إلى التوسل بها إلى المقاصد والغايات المحسودة توسل بها إلى أضرارها".⁽²⁾

- وقال الشاطبي عن دلالة الألفاظ على المعاني: "... فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود".⁽³⁾

وتكلم عن حكمة مشروعية الوسائل بالنسبة للمقاصد فقال: "وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو أسقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار".⁽⁴⁾

• كما استعملوا "الأصول" و"المتبوع" مقابل "التوابع" للدلالة على مصطلح "المقصد الأصلي".

- قال الشاطبي: "فهذا اللحظ قيل أن هذه المقاصد توابع وإن تلتك هي الأصول فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد".⁽⁵⁾

- قال أبو الحامد الغزالي عن معرفة الله: "هي المقصد الأقصى من علوم القسرات وأن سائر الأقسام مرادة لذاته، وهو مراد لنفسه لا لغيره فهو المتبوع وما عداه التابع".⁽⁶⁾

• كما يعبر عنه بالمقصد الأكبر والأظهر كما دلت عليه عبارة القرطبي⁽⁷⁾: "إن المقصد الأكبر والغرض الأظهر من وجوب الجماعة تأليف القلوب، والكلمة على الطاعة

¹ - ابن القيم، القوائد، ص: 123.

² - ابن القيم، عدة الصابرين، ص: 134.

³ - الشاطبي، الموافقات، ص: 87/2.

⁴ - المرجع السابق، ص: 212/2.

⁵ - المرجع السابق، ص: 179/2.

⁶ - الغزالي، جواهر القرآن، ص: 73.

⁷ - هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الحزرجي الأندلسي، القرطبي، المالكي، أبو عبد الله المفسر، توفي في مصر 671هـ، من تصانيفه: (الجامع لأحكام القرآن، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى في مجلدتين، والتذكرة

وعقد الذمم والحرمة بفعل الديانة حتى لا يقع الأنس بالمخالفة".⁽¹⁾ وذلك في معرض حديثه عن نبد التحزب والتفرق.

• أما مصطلح "المقصد الأصلي" فقد استعمله العلماء وراج أكثر عند الشاطبي.

- قال الغزالي وهو يتكلم عن مقصد المغنم في الجهاد: "إذا كان الساعث الأصلي والمزعج القوي هو إعلاء كلمة الله، وإنما الرغبة في الغنمة على سبيل التبعية فلا يحبط به الثواب، نعم لا يساوي ثوابه ثواب من لا يلتفت قلبه إلى الغنمة أصلاً فإن هذا الالتفات نقصان لا محالة".⁽²⁾

- قال ابن حجر⁽³⁾: "ويحتمل أن يكون المراد أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبب قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط، بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سبباً من الأسباب... أحل بذلك، ويحتمل أنه لا يخل إذا حصل ضمناً لا أصلاً، ولا مقصوداً وبذلك قال الجمهور".⁽⁴⁾

- وقال ابن تيمية: "قد يفعل الرجل الشيء لا لمقاصده الأصلية، بل لمقاصد تابعة له".⁽⁵⁾
- وقال العز بن عبد السلام لما تكلم عن موجبات فسخ النكاح: "وقد رأى بعض العلماء أن لا يفسخ بالإعسار؛ لأن اليسار ليس من المقاصد الأصلية".⁽⁶⁾
- أما الإمام الشاطبي فقد استعمل مصطلح المقصد الأصلي تارة مقترناً بالمقصد وتارة مجزئاً عنه.

فقال عن أنواع المقاصد باعتبار قصد الشارع إليها: "المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة".⁽⁷⁾

- بأحوال الموتى والأحرار؛ انظر ترجمته في: (عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ص: 52/3) وابن عماد الخليلي، شذرات الذهب، ص: 335/5 وحاجي خليفة، كشف الطنون، ص: 383، 390.

¹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد الحلیم اليربوني، دار الشعب، القاهرة، ط2 (1372هـ)، ص: 157/8.

² - الغزالي، إحياء علوم الدين، تصحيح عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، ط1 (2000)، ص: 373/4.

³ - هو: الحافظ أحمد بن علي بن محمد الكنانى المسقلاني (773-852هـ)، أولع بالأدب، والشعر، أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحبشة، وغيرها لسماح الشيخ، كان فقيهاً حافظاً مؤرخاً عارفاً بأيام المتقدمين، وأخبار المتأخرين، من كتبه: (فتح الباري)؛ انظر ترجمته في: (السخاوي، الضوء اللامع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: 36/2).

⁴ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ومحمد الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط1 (1379هـ)، ص: 28/6.

⁵ - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ص: 196/3.

⁶ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص: 126/2.

⁷ - الشاطبي، الموافقات، ص: 176/2.

فقال عن أنواع المقاصد باعتبار قصد الشارع إليها: "المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة".⁽¹⁾

- وقال في موضع آخر بيانا لعلاقة المقصد التابع بالمقصد الأصلي: "فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة عادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها".⁽²⁾

وذكر دلالة المقاصد على الأحكام الشرعية فقال: "... كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية، ومقاصد عامة، والجميع مقصود للشارع".⁽³⁾

- وقال عن المقاصد الثانوية في النكاح أنها تالية لمقصد النسل: "هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو حكمته".⁽⁴⁾

وأضاف أحيانا أخرى الأصلي إلى المعنى أو الاقتضاء أو الفائدة بدل المقصد.

فقال عن الأول: "وإذا ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالاته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعي".⁽⁵⁾ وقال عن الثاني: في معرض كلامه عن اقتضاء الأدلة للأحكام: "اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على الوجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع، والاضافات،... والثاني الاقتضاء التبعي".⁽⁶⁾

وقال عن الثالث في بيان مقاصد العبادات: "وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم".⁽⁷⁾ وبعد ذلك تابع المحدثون في استعمال مصطلح "المقاصد الأصلية" من أمثال الطاهر بن عاشور حيث قال في بيان نوط الأحكام الشرعية بمعانيها لا بأشكالها وألفاظها: "حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعية للمسمى أصالة أيام التشريع".⁽⁸⁾

- وقال جمال عطية: "تنقسم المقاصد الكلية إلى أصلية وتبعية".⁽⁹⁾

¹ - الشاطبي . الموافقات، ص: 176/2.

² - المرجع السابق، ص: 179/2.

³ - المرجع السابق، ص: 100/2.

⁴ - المرجع السابق، ص: 398/2.

⁵ - المرجع السابق، ص: 95/.

⁶ - الشاطبي، الموافقات، ص: 79-78/2.

⁷ - المرجع السابق، ص: 400/2.

⁸ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 105.

⁹ - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 125.

فالملاحظ أن العلماء استعملوا عدة ألفاظ للدلالة على مصطلح "المقصد الأصلي" وذلك لعدم الاستقرار والاتفاق على توحيد المصطلح، وهذا تبعا للتطور الذي مرت بسببه المقاصد نفسها، ثم استقر التعبير بمصطلح: "المقصد الأصلي" اصطلاحا عند الشاطبي، وعصه بالبحث والدراسة في موضوع: "مقاصد وضع الشريعة للإمتثال بها" (١) لأن اللفظ شامل لجميع دلالات الألفاظ السابقة، وفي الوقت نفسه يجعل الدلالة الاصطلاحية أكثر انطباقا على مدلولها.

ثم إن ما يناسب "المقصد" هو "الأصلي" لأنهما مشتركان في التوجه والعزم، دون التفات إلى اعتبارات، ومقامات ثانوية. كما أن المقصد الأصلي لم يستعمل - فيما أعلم - إلا فيما أريد لذاته قصدا أوليا بخلاف المقصد الأعظم، مثلا فإنه قد يستعمل ولا يراد به المقصد الأصلي نحو ما جاء في فتح القدير في بيان علة تحريم ربا الفضل في بيع الدقيق بالحنطة المقلية: "قلنا أعظم المقاصد هي متحدة فيه، وهو التغذي فلا يبالي بفوات بعضها الذي هو دون المقصد الأعظم بدليل الحكم باتحاد الجنس في الحنطة المقلية وغير المقلية حتى امتنع بيع أحدهما بالآخر كما ذكرناه بسبب اتحادهما في ذلك المقصود الأعظم مع فوات ما دونه من المقاصد". (٢)

كما يتبين أن المراد بالمقصد الأعظم هو المقصد ذو الأولوية الذي هو المدار الأساسي للحكم أو المناط الأكثر تأثيرا في الحكم مما سواه، ولو في مجموع المقاصد التابعة، فإنه يمكن أن تتعدد، ويكون أحدهما أعظم تأثيرا في تعليق الحكم به من الآخر لاختلاف الدرجة. ثم إذا تعلق الأمر بمقاصد وضع الشريعة للإمتثال بها. فإن الأنسب هو مصطلح المقصد الأصلي والمقصد التابع، لأن الإمتثال توجه، وقصد إما على سبيل الأصالة أو التبعية والله أعلم.

١ - الشاطبي. الموافقات. ص: ١٩٦/٢. وما بعدها.

٢ - الكمال بن الهمام. فتح القدير. دار الفكر. بيروت. ص: ٢٥/٧.

ثانيا: محال المقاصد الأصلية:

سبق في تعريف المقاصد الأصلية أنها الضرورات المعنوية في كل ملة، فكل مقصد يحفظ الكليات الخمسة ابتداء يقال عنه مقصد أصلي، فتحصل أن محال المقاصد الأصلية هي الضرورات⁽¹⁾

وأما الحاجيات، والتحسينات فهي فروع من فروعها.⁽²⁾

قال الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية، والتحسينية".⁽³⁾

وقال وهو يتكلم عن كون الضروري أصل للحاجي والتحسيني: "فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية".⁽⁴⁾

وقال في موضع آخر: "الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف

¹ - الضرورات هي: "المصالح الضرورية التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باخلائها إذا انحزمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وثلاث... وأعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها". ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 79. وقد حصرها العلماء في خمس كليات وهي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وأضاف ابن السبكي مقصدا سادسا هو العرض، واستمر الحال على ذلك إلى أن جاء ابن عاشور وأضاف مقصد الخيرية في كتابه "مقاصد الشريعة" مما فتح مجال اقتراح مقاصد أخرى في مجال الضرورات من طرف الباحثين بعده: فنادى محمد الغزالي بإضافة مقصد العدالة -والمساواة كما دعم اليريسوني رأي ابن عاشور. وأما بخصوص ما أضافه ابن السبكي فلم يوافق عليه ابن عاشور حيث ذكر أن حفظ العرض ليس من الضرورات والنسب أنه من قبيل الحاجي. انظر الغزالي: المستصفى. ص: 287/1؛ والآمدي: الإحكام. ص: 300/3؛ الأسنوي: نهاية السؤل. ص: 81/4؛ وابن الأثير: التمهيد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2 (1403-1983). ص: 143/3؛ وأمر باده شاه. تيسر التحرير. ص: 306/3؛ والشوكاني: إرشاد الفحول. ص: 216؛ وابن عاشور مقاصد الشريعة. ص: 130؛ ومحمد الغزالي. نظرات في أصول الفقه. جامعة الأمر عبيد القادر. فسطاطة. ط (1988). -واليريسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص: 387؛ وأما عن ترتيب العلماء للضرورات فقد توسع فيه جمال الدين عطية في: نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 28-48.

وأقول إن الاقتراحات المذكورة لتوسيع دائرة الضرورات التي ذكرها المحدثون داخلية ضمن الكليات الخمسة التي ذكرها القدماء ولاستحق إفرادها بالإضافة ولكن يمكن أن يقال أن تخصيصها بالذكر هو من باب إبراز الاهتمام بمافراد الكليات حسب اختلاف ضرورة العصر والأمم إليها، كما لو حدث في أي زمن غياب واهدار ضرورة من الضرورات مما تنضته من مفردات فإنه سيتم إلحاح العلماء على وجوب الاهتمام بها وليس هذا من باب الإضافة، فمثلا غلب العدالة الإنسانية، وحقوق الإنسان الراجعي إلى حفظ النفس، أو الدين اليوم يجعل علماء العصر يكررون وجوب الاهتمام بها على سبيل الضرورة الداعية إليها لا على سبيل الإضافة، فيقي تحديد مفردات الضرورات مفتوحا وقابلة للزيادة حسب ضرورات العصر وليس معنى أن الضرورات في حد ذاتها تزيد وتنقص.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 16/2.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - المرجع السابق. ص: 18/2.

من أوصافه أو كفرع من فروعه".⁽¹⁾

وهي المعبر عنه أحيانا بالمقاصد التي هي: "الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً".⁽²⁾
وهي حق الله المتمثل في العبادات أساساً قال الشاطبي: "...فعلينا قطعاً أن المقصود الأول التعبد لله".⁽³⁾

وبهذا تكون المقاصد الضرورية التي هي كليات الدين وأساس العبادات⁽⁴⁾ المقابلة للعبادات هي المحل الأساسي والحقيقي للمقاصد الأصلية.
وقد أكد الشاطبي أن العبادات مقصد أصلي لذا كان قصد التعبد، والخضوع لله هو المقصد الأعظم، والمقصد الذي لا مقصد وراءه فهو منتهى المقاصد كلها، وكل مقصد دونه وسائل تبع له.⁽⁵⁾

أما في مجال الأحكام الشرعية فإن الأوامر والنواهي الابتدائية الصريحة هي المقاصد الأصلية؛ لأنها مقصودة لذاتها بخلاف النواهي والأوامر المقصودة بالقصد الثاني، أو الضمنية فهي مقاصد تابعة، قال الشاطبي: "وإنما قيد بالتصريح تحريزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به، كالتنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر هاهنا إن قيل بهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به".⁽⁶⁾

¹ - الشاطبي الموافقات. ص: 18/2.

² - المرجع السابق. ص: 300/2-302.

³ - المرجع السابق. ص: 301/2 ؛ وابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 147.

⁴ - وهذه العبادات مبنية في الغالب على عدم التعليل إلا ما يفهم من حكمة عامة في الانقياد إلى أوامر الله وأفعاله بالخضوع والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وما عمل منها فهو من قبيل الخشوع في أبواب العبادات لكن غير مفهوم على الخصوص، ومن هنا عد المناسب فيها معدوداً فيما لا نظير له، وهو ما يسمى بالشبه بحيث لا يتفق على القول به القائلون، وإنما يقبس به من يقبس بعد أن لا يجد سواه، وإلا توقف عند حكمة التعبد. الشاطبي. الموافقات. ص: 300/2-304.

⁵ - الشاطبي. الموافقات. ص: 398/2-404.

⁶ - الشاطبي. الموافقات. ص: 393/2 ، 394.

فالأوامر والنواهي الراجعان إلى حفظ أمر ضروري في الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال؛ تعد مقاصد أصلية سواء تعلق تحقيقها بأعيان المكلفين أو بمجموعهم.⁽¹⁾

كما يمكن أن يقال أن الاقتضاء في الأحكام الشرعية مقاصد أصلية في دائرة الأحكام التكليفية؛ لأنها عزائم مقصودة بالتشريع ابتداء لا استثناء بخلاف العادات فهي من قبيل الرخص، ورفع الحرج فهي مقاصد تابعة شرعت استثناء ولم تقصد لذاتها.⁽²⁾

وإذ قيل أن الأحكام الشرعية التكليفية التي هي عزائم مقاصد أصلية يحتاج الأمر إلى تخصيص، فالمراد بذلك منها هو معانيها لا صيغها وألفاظها، لأن المقصود الأصلي من الألفاظ دلالتها ومعانيها، واللفظ تبع له، فقد دل الاستقراء على أن الأوامر واجبات كانت أو مندوبات، والنواهي محررات كانت أو مكروهات في ذاتها وأعيانها أعلى المصالح، والمناسد، وأنها مقصودة لذاتها بعد تعيين معانيها التي هي في الحقيقة مقاصدها الأصلية.⁽³⁾

ويضرب لنا الشاطبي مثالا من واقع اللغة العربية: "فالصيغة اللفظية تنقلسب إلى هزؤ وضحك إذا فرغت من دلالتها ومعانيها، كما إذا قلنا فلان أسد، أو كثير الرماد فمجرد الصيغة توحى بالسخرية، أما إذا اعتبرنا المعاني أدركنا المراد بقولهم فلان أسد أنه شجاع، وفلان كثير الرماد أنه كريم جواد، وفي دائرة النهي نهي عن الوصال ووجد في الصحابة من واصل، فلو اعتبرنا مجرد الصيغة لحكمنا على من صام وواصل بالعصيان، وحاشاهم أن يكونوا كذلك، ولو قلنا أنه واصل، ولما نهاهم لم ينتهوا، وحكمنا على النهي الأول أن المراد به هو ما عناه ظاهره، لما أمكن تفسير المراد بهذا الظاهر، وهو النهي عن الوصال، فعلم أن المعنى المراد أنه نهاهم ما لم يطيقوه فإن أطاقت ذلك فلا نهي".⁽⁴⁾ ولذلك قال ابن عاشور: "حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعات للمسمى أصالة أيام التشريع، وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث إنها طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع".⁽⁵⁾

¹ - الشاطبي الموافقات، ص: 147/1، 148.

² - الشاطبي، الاعتصام، ص: 80/2.

³ - الشاطبي، الموافقات، ص: 394/2-396، وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 148. وعبد الحسن مصطفى البغا درة المفيدة، ص: 34.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، ص: 153/2، و 150/3، 151.

⁵ - ابن عاشور، المرحع السابق، ص: 105.

ثم قال في موضع لاحق: "قال الفقهاء: إذا استقامت المعاني فلا عيرة بالألفاظ".⁽¹⁾
 أما لأسباب، والشروط التي هي من أحكام الوضع⁽²⁾ فهي وسائل لتحقيق الضرورات
 أو مكملتها لها فهي مقاصد أصلية بغيرها⁽³⁾. وكذلك الحاجيات ومكملاتها بالنظر
 الكلي مقاصد أصلية فينشأ منه أننا إزاء نوعين من المقاصد الأصلية:

- مقاصد أصلية لذاتها وبذاتها وهي التي يطلق عليها مصطلح المقاصد الأصلية
 حقيقة والمقابلة في الواقع لمصطلح المقصد التابع، الذي هو العاديات.
 - ومقاصد أصلية بغيرها، أي صارت كذلك لأنها وسائل لتحقيق المقاصد
 الضرورية في الواقع، فهي بالنظر الكلي مقاصد أصلية وبالنظر الجزئي مقاصد تابعة
 كشأن الحاجيات والتحسينات فهي وسائل لتحقيق المقاصد الكلية نحو النفس، والعقل،
 والمال، بالنظر الكلي، ومن جهة أخرى مقاصد تابعة بالنظر إلى أجزائها، ولذلك قال
 الشاطبي: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين... والعادات راجعة إلى حفظ
 النفس والعقل من جانب الوجود أيضا؛ كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات،
 والمسكنات، وما أشبه ذلك، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب
 الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات".⁽⁴⁾

¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 149.

² - اختلف العلماء في اعتبار الوضع حكما شرعيا، حيث ذكر التمرناشي أن صدر الشريعة قد زاد قيد "الوضع" في تعريف الحكم الشرعي، وفي الأصل هو مقول عن الأشعري، كما زاده ابن الحاجب؛ لكن بعض العلماء لم يعدوا الوضع حكما شرعيا، خلافا للإيجي فقد استحسن زيادة القيد، كما ذكر التمرناشي إن الذين لم يريدوا هذا القيد قالوا إن الوضع داخل في الإقتضاء فلا معنى لكون الشيء سببا لشيء إلا جعله دليلا لاقتضاء العمل به، وقد أوضح هذا التنقيط في بيل السؤل حيث ذهب إلى أن خطاب الوضع بالنظر إليه منفردا عن التكليف يقال ليس مقبولا عنه للمكلف، فهو خارج عن خطاب الشرع، وبالنظر إلى كونه مأمورا أو منهيّا عنه، أو مأذونا فيه، حسب اقتضائه للمصالح والمقاصد فهو من الحكم الشرعي؛ انظر التمرناشي، الوصول إلى قواعد الأصول - تحقيق: محمد شريف مصطفى أحمد سليمان، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1 (2000/1420)، ص: 123، 124؛ والإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تحقيق: فادي نصيف، وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1 (2000/1421)، ص: 73، و التنقيط، بيل السؤل على مرتقى الوصول، تحقيق: نانا محمد عبد الله محمود يحيى الولائي، دار عالم الكتب، الرياض، (1992/1412)، ص: 50-54.

³ - الشاطبي، الموافقات، ص: 243/1، 244.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، 2/ 89.

وعلى هذا المحمل يمكن تفسير كلام العز بن عبد السلام في قوله: "فالضرورات كالماكل والمشرب. والملابس المساكن والمناكح، والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات".⁽¹⁾

وقول الشاطبي في الضرورات أنها ضربان: أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظ علحل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في المأكل والمشرب، والمسكن والملبس وما شابههما من النكاح وأنواع البيوع.

والثاني ما ليس فيه حظ عاجل مقصود كفروض الأعيان وفروض الكفايات".⁽²⁾ فليس قصد الشاطبي من ذكر القسم الأول من الضرورات أنه ضروري بذلك الوضع المذكور وهو الوضع الجزئي إنما قصد منه وضعه الكلي الذي به صار وسيلة لتحقيق المقصد الكلي الضروري، بدليل أنه فيما بعد فصل وذكر أن القسم الأول أحري على الإباحة حوالة على الجبلية، وإذا تعلق هذا الجزئي بالكلي رجعنا به إلى حكم الوجوب فصار كليا لاحظ فيه.⁽³⁾

وعليه فمقصود الشاطبي من القسم الأول من الضرورات والذي مثله بالمباحات، قد قصد به: أن الضرورات تتحقق ضمن تناول هذه المباحات. ولذلك تجده يفصل أكثر في الصفحات الباقية فلما ذكر أقسام الضرورات قال: "فإن اكتساب الإنسان لضروراته في ضمن قصده إلى المباحات التي ينعم بها ظاهر، فإن أكل المستلذات، ولباس اللينيات، وركوب الفارحات ونكاح الجميلات، قد تضمن سد الخلات، والقيام بضرورة الحياة، وقد مر أن إقامة الحياة -من حيث هو ضروري- لا حظ فيه.

وأیضا فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإيجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق قياما بمصالح الغير، وإن كان في طريق الحظ، فليس فيه -من حيث هو- حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حفظه، وكونه طريقا ووسيلة غير كونه مقصودا في نفسه وهكذا... سائر ما يتوصل به إلى الحظ المطلوب".⁽⁴⁾

¹ - العز بن عبد السلام . قواعد الأحكام.ص: 60/2.

² - الشاطبي. الموافقات.ص: 180/2.

³ - المرجع السابق.ص: 180/2، 181.

⁴ - الشاطبي. الموافقات.ص: 184/2، 185.

فواضح أن اعتبار الحظ في قسم المباحات، وهو القسم الأول الذي ذكره الشاطبي في أضرب المقاصد الضرورية، راجع إلى اعتبار الجزئية لا الكلية، وإذا كان وسيلة إلى الكليسي صار مثله فأعطي حكمه وحرد من اعتبار الحظ فيه.

وهذا يندفع في نظري الإشكال الذي ذكره: "جمال الدين عطية" في اعتبار الشاطبي الحاجيات والتحسينات من أفراد الضرورات، وأن توافرها من كمال الضرورات، والإخلال بهما يضيفي الحرج على الضروري. (1)

فاعتبار الحاجيات والتحسينات من أفراد الضرورات راجع إلى النظر الكلي لا الجزئي لأن الإخلال العام والمطلق بالحاجات والمكملات يوقع الإخلال بالضروري مما يؤدي إلى إزالة حسنه وإغلاق باب السعة عنه، بخلاف الإخلال بالحاجيات ومكملاتها في بعض الأحيان لا يلحق خللاً بالضروري في أغلب الأحوال، والشاطبي قد فصل هذا ولم يترك كلامه محملاً. (2)

وذكر جمال الدين عطية أن اعتبار الشاطبي شروط الصلاة وأركانها خادمة للصلاة ومقوية لها فيه لبس، لأنها أجزاء من الصلاة ليست خارجة عنها، وسبب هذا اللبس الذي وقع فيه الشاطبي (3) هو تمسكه في التعبير عن الوحدة المقصودة بالضرورة، فلو استعمل بدلاً المقصد أو المصلحة لما أدى إلى هذا اللبس. (4)

الجواب:

إن شروط الصلاة وأركانها من الطهارة، والقراءة، والتكبير ينظر إليها من وجهين: الوجه الأول: باعتبارها أجزاء بالنسبة لأصل مشروعية الصلاة فهي خادمة ومكملة لها. الوجه الثاني: باعتبار أنفسها فهي تشكل الماهية للصلاة فهي ركن لها.

1 - وعبارة جمال الدين عطية: "أما الشاطبي فكلامه أكثر إيهاماً إذا اعتبر الحاجيات والتحسينات من أفراد الضروريات، وأن توافرها من كمال الضروريات، والإخلال بها يلبس الضروريات الحرج والعنت...". نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ص: 53.

2 - الشاطبي. الموافقات. ص: 23/2، 24.

3 - الشاطبي. الموافقات. ص: 24/2، في ذكره الوجه الرابع، من المطلب الرابع هو اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق يؤدي إلى اختلال الضروري من المسألة الرابعة التي هي: المقاصد الضرورية أصل للحاجي والتحسيني في الموافقات. ص: 16/2-24.

4 - جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 53.

فالاعتبار الأول هو الذي تكلم عنه الشاطبي، وعقد التكبير والقراءة من مكملات الصلاة فإذا بطل هذه الأخيرة سقطت تلك المكملات حيث قال: "... الأصل إذا احتل اختل الفرع من باب أولي... كما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير أو الجماعة أو الطهارة... ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل من القراءة والتكبير... وغير ذلك، لأنها مسن أوصاف الصلاة بالفرض فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع وأوصافها بخلاف ذلك... لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك، لا تكون منها عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها، فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل".⁽¹⁾

ثم افصح إفصاحاً تاماً من شأنه أن يدفع الإشكال المتروهم الذي طرحه جمال الدين عطية سابقاً حيث قال: "إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي أجزاء الصلاة، واعتبار من حيث أنفسها، فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه [أي: فإنها مقاصد في ذاتها وأركانها لأن الصلاة لا تتحقق في الواقع إلا بها]. وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكمل للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف فإذا كان ذلك لم يصح القول ببقاء المكمّل مع انتفاء المكمّل".⁽²⁾

فإذا ثبت أن مجال المقاصد الأصلية هي الضرورات بذاتها وبغيرها، وأنها العبادات كما هو عند الجمهور فإن النظارية قد جعلوا المقاصد الأصلية هي العبادات الدائرة على اعتبار الكليات وكذلك العاديات. التي أجروها على مقصد التعبد فكانت المقاصد عندهم واحدة كلها مقاصد أصلية لذا منعوا القياس حتى في العاديات، ورفضوا إجراء المصالح فيها.⁽³⁾

ولعل عدم التميز بين المقصد التابع والمقصد الأصلي في المذهب الظاهري عن طريق اعتبار العادات موقوفة على التعبد هو الذي زاد في تشدد المذهب وتنطعه وما ينجر عنهما من أخطاء وزلات على مستوى الأفراد والجماعات. والله أعلم.

نحسب مما سبق أن المقاصد الأصلية هي الضرورات المعتمدة في كل ملة والمبتنية على قصد التعبد ولها مدلولات عديدة مقارنة لها استعملها العلماء نحو: المقصود لذاته، والمقصود لنفسه، والمقاصد العليا، الغاية، المقصد الأسنى، والمقصد الأول... وغيرها، وأن مجالها هو الكليات الخمس.

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 18/2، 19.

² - المرجع السابق. ص: 19.

³ - الشاطبي. الاعتصام. ص: 133/2.

الفرع الثاني: بيان مصالح المقاصد الأصلية وأهميتها:

أولاً: مصالح المقاصد الأصلية:

إن المصالح المتعلقة بالمقاصد الأصلية تتميز بميزات تجعلها تختلف عن غيرها من المقاصد ومن هذه الميزات:

1- عامة وضرورية:

وذلك أن المقاصد الأصلية لما جردت من اعتبار الخطأ أجراها الشارع وربطتها بالمقاصد العامة الضرورية، وهذا مبين في تعريف الشاطبي لها بقوله: "...وهي الضرورات المعتبرة في كل مئة".⁽¹⁾

فالمقاصد العامة الضرورية مقاصد مجردة من الخطأ، وهي أصل مقصده في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، فإذا تحقق هذا المقصد الأصلي تكون مقاصد وضع الشريعة للامتنان بها قد تحققت، وإذا انخرمت لم يكن لها تحقق ووجود، فالمقاصد الأصلية تدور على المصالح الضرورية وجوداً وعلماً. وهي عامة في خطابها للمكلفين ما قام شرط التكليف بهم، لا يستثنى من الدخول تحت أحكامها أي مكلف مهما كانت مكانته.⁽²⁾

قال الشنقيطي: "أعلم أن الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة فلا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة".⁽³⁾ وقال في موضع آخر: "أن الأحكام الشرعية موضوعة لمصالح العباد فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح بإطلاق لكنها كذلك ... فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص".⁽⁴⁾

وقال حامد العالم: "...إن الشريعة الإسلامية في تقرير حكم من أحكامها لا بد أن تراعي مصلحة الأفراد، ومصلحة الجماعة، والمصلحة الخاصة، والمصلحة العامة وهذا مبدأ أساسي في تشريع الإسلام".⁽⁵⁾

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 176/2.

² - يوسف حامد العالم. مقاصد الشريعة. الدار السودانية للكتاب. ط (1414/1994). ص: 9؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 148/2؛ وحامدي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص: 129.

³ - الشنقيطي. المرجع السابق. ص: 137/2.

⁴ - المرجع السابق. ص: 138/2.

⁵ - يوسف حامد العالم. المرجع السابق. ص: 23.

2- مصالح عليا وعظمى:

وذلك أنها أساس المصالح كلها لتعلقها بأصول المقاصد التي هي الضرورات الخمس وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "إن جلب المنفعة ودفع المضار مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه المصالح فهو مفسدة".⁽¹⁾

وهذه الضرورات بجميع ما تضمنته من كليات، وجزئيات بما قوام حفظ الشريعة في أصولها، وفروعها لأنها أعظم المصالح كلها.⁽²⁾ قال محمد مسعود البوي: "إن المقاصد الأصلية لا بد أن تكون مصحتها أعظم من مصلحة غيرها من المقاصد التابعة لها".⁽³⁾ لأنها تعلقست بأسنى وأعظم مقصد هو مقصد التبعيد.

3- مصالح معتبرة شرعاً:

لما تعلقت مصالح المقاصد الأصلية بالتبعيد رجع أصول تشريعها إلى الشرع ولم يوكّل إلى العقل والخبرات فلا تعارض نصاً من الكتاب، أو السنة أو الإجماع المتيقن، أو القياس الصحيح.⁽⁴⁾ وأكد الامام أبو حامد الغزالي: أن كل مصلحة لا تحفظ مقصود الشارع فهي غير معتبرة حيث قال: "كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود مهم من الكتاب، والسنة، والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة ومن صار إليها فقد شرّع".⁽⁵⁾

فما عده الشرع مصلحة فهو مصلحة قطعاً، وما عده مفسدة فهو كذلك قطعاً والخروج عن هذا هو اتباع لسلطان الهوى، وهو مرفوض شرعاً، قال تعالى: (يَا دَاوُودُ إِنَّا

¹ - الغزالي. المستصفى من علم الأصول. ص: 287/1.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 77/1؛ وبور الدين الخادمي. الإحتجاج المقاصدي. ص: 69/1؛ ويوسف حامد العالم. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 41.

³ - محمد مسعود البوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 353.

⁴ - محمد عقله الإبراهيم. خصائص الشريعة الإسلامية. ص: 124، 125.

⁵ - الغزالي. المستصفى من علم الأصول. ص: 310/1-311.

جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ.⁽¹⁾

وقال علال الفاسي: "إن وضع الإسلام لمقياس تقاس به المصلحة ضروري كعدم الوقوع في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة مصلحة، والتي يفهم منها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار ومذاهب".⁽²⁾

ولذلك أكد الشاطبي في الموافقات أن المصالح، والمفاسد مما يختص الشارع بها ولا مجال للعقل فيها لأنها قد آل النظر فيها إلى التعبدات حيث قال: "فإن كون المصلحة هو من قبيل الشارع، بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس فالمصالح من حيث هي مصالح فقد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما اتبني على التعبدية لا يكون إلا تعبدية"⁽³⁾

وذلك أن المقاصد الأصلية تدور على العبادات فكانت المصالح المتعلقة بها عبادية أيضا من وضع الشرع، ولا مدخل للعقل فيها، ولذلك فلا اعتبار لكل مصلحة ناتجة عن الخيرات العادية أو من اجتهادات المهارات العلمية كالندوى إلى رفع الحدود، وإغايتها بدعوى حماية حقوق الإنسان أو الدعوة إلى إباحة الربا من قبل بعض علماء الاقتصاد بناء على أنه ضروري للنهضة الاقتصادية.⁽⁴⁾

قال الشاطبي: "إن اعتبار الشارع للمصالح المختلطة والمفاسد المدفوعة مؤسس على إقامة الحياة الدنيا للأخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ودرء مفاسدها العادية"⁽⁵⁾

مقصودة لذاتها:

إن المقاصد الأصلية بما تتضمنه من أوامر ونواه مقصودة للشارع لذاتها جملة، أما على سبيل الخصوص فإن الشارع قد فرق بين الواجب والمنسوب في الأمر، وبين الحرام والمكروه في النهي وهذا التفريق لا يدرك إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، ولا يعول على مجرد

¹ - سورة: ص. الآية: 26.

² - علال الفاسي. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ص: 189.

³ - الشاطبي. الموافقات. ص: 315/2.

⁴ - محمد عقله الإبراهيم. الإسلام مقاصده وخصائصه. ص: 129؛ وعز الدين بن زغبة. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. دار الصفاة. القاهرة. ط1 (1417هـ - 1996م). ص: 280.

⁵ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 37/2-38.

الصيغة ، وإلا لزم أن يكون لنا في الشريعة أمر واحد ، ونهي واحد . والواقع خلاف هذا ففهم أن انقسام الأمرين يكون بحسب المعنى المصلحي والمقصدي الذي رعاه الشارع .⁽¹⁾ فما شرع ابتداء وقصد أساسا فهو مقصود لذاته ، فيكون مقصدا أصليا ، وما شرع استثناء لا يكون كذلك ، ومن هنا جاء الشرع مفرقا بين رتب الأوامر والنواهي في درجة الطلب والنهي ، قال الشاطبي : "...الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي ، أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر ، واجتناب النواهي والمقاصد الناشئة عن مخالفة ذلك وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام : وهي الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم"⁽²⁾ .

يتضح من هذا أن الأوامر والنواهي الصريحة هي مقاصد أصلية لذا قصدها الشارع أصالة لذاتها ، وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة غير مقصودة لذاتها لذا كانت تابعة غير أصلية إلا إذا كانت شرطا للمقصد الأصلي صارت مثله⁽³⁾ .

وقال محمد عقلة : " أن الأحكام التكليفية في الشريعة... ترتبط بالمقاصد والمصالح ارتباطا وثيقا ، وأن درجات التكليف تتفاوت تبعاً لما فيها من مصالح ، فالأمر المطلوب حتما - الفرض والواجب - يكون كذلك لتيقن المصلحة فيه ، ويختلف اللزوم الحتمي باختلاف قوة المصلحة فما تكون المصلحة فيه أقوى يكون مقدما على ما دونه فيها وما لا تكون المصلحة فيه مؤكدة يكون الطلب فيها ثابتا من غير لزوم ، وما يكون فيه الضرر مؤكدا يكون محرما ويختلف التحريم قوة وضعفا باختلاف قوة الضرر فما يكون أقوى ضررا يكون أشد تحريما وما لا يكون الضرر فيه مؤكدا يكون مكروها من غير الحكم بالتحريم..."⁽⁴⁾ .

s- مصالح مبرأة من الخطأ :

قرر الشاطبي أن المقاصد الأصلية هي مصالح شرعت لإقامة الدين والدنيا لا لنيل الشهوات ولا لإحابة داعي الهوى.⁽⁵⁾ وقد حمل الهوى بعض الناس على استباحة ما حرم الله وتحريم ما أباح باتباع الخيالات والمصالح الموهومة حتى نادوا بإباحة شرب الخمر

¹ - الشاطبي. الموقفات. ص: 209/3.

² - المرجع السابق. ص: 239/3.

³ - المرجع السابق. ص: 151/3.

⁴ - محمد عقلة الأبراهيم . الإسلام مقاصده وخصائصه . ص: 106.

⁵ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 27/2.

وتحريم الطلاق وتعدد الزوجات... الخ⁽¹⁾

وينبغي أن ننبه أن خلو المصالح المتعلقة بالمقاصد الأصلية من الهوى وإطراحه لا يعني استئصال الشهوات، والرغبات الجلية، واقتلاعها، بل المقصود هو مجافاة الشهوات والهوى المستفح عقلا وشرعا، وإلا فإن الشهوات الفطرية التي تتلاءم، وتخضع لسلطان العقل، والشرع هما مما تقتضيه الشريعة، بل وقد شرعت أحكامها وفقها بعد تهذيبها من أدرانها.⁽²⁾

ولكن هذا الجانب الجلي مرعي في المصالح المتعلقة بالمقاصد الأصلية بالنظر التبعي الثاني لا الأول، حتى تنقاد الجيلة لأحكام، ومقاصد الشارع وإلا حدث العكس، فتصبح الشهوات، والحظوظ مقصدا أوليا، ويكون الشرع تابعا لها، فيحدث اختلال في الدين.

فالمصالح في المقاصد الأصلية مبرأة من حظوظ المكلفين بالمقصد الأول، لأن المصلحة فيها ليست مشروعة للذة أو حظ وإنما شرعت لمقصد التبعيد الذي هو مقصد أصلي والحظ فيه تبع بخدمة.

ثانيا: أهمية المقاصد الأصلية:

تبرز أهمية التعرف على المقاصد الأصلية فيما يلي:

١- تصحيح المعتقد: وذلك أن المقصد الأصلي إذا علم، وسعى المكلف لتحقيقه والعمل وفقه، فإنه يأمن الخبط والخلط، ويعتمد عن خدمة الفروع، وهدم الأصول، فيتجنب الابتداع والضلال، ويأمن شر النفاق.

ذكر الشاطبي أن المنافقين وقعوا فيما وقعوا فيه لغفلتهم عن المقصد الأصلي من التوحيد، ورأوا أن المقصود يتحقق بالمقاصد التابعة الحاصلة من المصالح الدنيوية لذا كانت لهم متابعة، ولكن حرموا أنفسهم متعة الإخلاص وجردوا الألفاظ من معانيها المقصودة أصالة، وليس قصد الشارع من المتابعة إلا تثبيت التوحيد الذي هو المقصد الأصلي، فضم العمل إلى المعتقد هو ما فهمه، أهل السنة من خلال مصطلح الإيمان فلم يفقههم المقصد الأصلي فكانت أعمالهم بعيدة عن الرياء، والنفاق، لموافقة أعمالهم معتقدتهم.⁽³⁾

قال الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى، هي

¹ - محمد عفة الأبراهيم. الإسلام مقاصد وعصائمه. ص: 129.

² - المرجع السابق. ص: 129-130.

³ - الشاطبي. الموافقات. ص: 385/2-387.

معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها".⁽¹⁾

وقال في موضع آخر: "فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة، وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للحوارح في الطاعة والانقياد؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حفظ الدين من دفع أو نفع، كالتألق بالشهادتين قاصدا لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلي رياء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شئ، لأن المصلحة التي شرع لها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة".⁽²⁾

كما أن العلم بالمقصد الأصلي في دائرة العقيدة يمكن من امتلاك معيار التكفير والتبديع، والتفسيق مما يفيد الحذر من ارتكاب المخالفات التي تستوجب ذلك أو الحكم بها لغير موجبها.

2- الإعانة على ترتيب الأحكام الشرعية:

أما في دائرة الفروع فإن تمييز المقصد الأصلي من غيره يعين المجتهد على ترتيب الأحكام الشرعية على محالها من الصحة، والبطالان، والفسخ، والجبر، والجواز وغيرها. أو بعبارة أوفق فإن تمييز المقصد الأصلي من التابع يحصل به فهم المراد من الخطأ سواء بالنسبة للمجتهد أو لغير المجتهد، فينجم عنه ترتيب الأخذ بالأولويات قبل الأخذ بالأمور الثانوية، وبناء الأصول، والأركان وتحصيلهما، وعدم التفريط، أو قبول المساومة فيهما أو التهاون في أدائهما، والغفلة عن هذا ينجم عنها إحلال الفروع بدل الأصول، وإقام التحسينات والمكملات مقام الضرورات، والأولويات، مما يورث الفهم السقيم والنظر الكليل، ومنه الإفتاء في الدين بغير أساس شرعي، وفي هذا هدم للشرعية وضياح لأصولها وأركانها، لأن ضياح المقصد الأصلي وحفظ توابعه لا يغني شيئا بل لا معنى له سوى القوضى والانحلال من التكاليف الموضوعية أصالة والتي هي قوام الدين. ويمكن أن يلتمس هذا فيمن يكفر، ويعذب، ويقتل لأجل الصغائر، ومخالفة السنة في غير الواجب، أو ارتكاب محقرات الذنوب، ويجعل معيار الالتزام الشرعي التمسك بالأمور التحسينية الراجعة إلى تحسين الحياة والمظهر، ويغفل المقصد الأصلي من كل أمر ونهي، وهو أفراد المعبود بالعبادة، ووقوف المكلف على قدم الخدمة، فالإعراض عن المقصد الأصلي، جهلا أو قصدا ينشأ عنه قلب في

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 385/2.

² - المرجع نفسه.

المفاهيم، والموازن و المعايير، وعدم التفريق بين الفرض والنفل والآداب والحرمة والكراهة والمعصية والبدعة... الخ، وما يترتب على ذلك من أحكام الصحة، والبطالان، والخبير وغيرها.

3- تميز أعظم المصالح والمفاسد:

كما تظهر أهمية المقصد الأصلي في تمييز أعظم المصالح، والمفاسد من غيرهما. إذ أن كل مصلحة أو مفسدة المقصد الأصلي فيها أعظم من مصالح ومفاسد المقصد التابع قال أبو حامد الغزالي: "إن جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق ومصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعي بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة هو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول المصلحة فهو مفسدة" (1)

4- تميز أعظم الطاعات:

كما أن معرفة المقاصد الأصلية من غيرها، يعرفنا على أعظم الطاعات، فيسعى إلى تحصيلها، ويقصدها المكلف بالامتنال لينال أعظم الأجر، كما يعرفنا بأعظم المخالفات فيحذر المكلف من إتيانها، وذلك أن جوامع الطاعات وأصولها راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب راجعة إلى مخالفتها (2)، لأن المصالح متفاوتة تفاوت القصد إليها قال العز: "مصالح الإيجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة.." (3)

فمن عمل وفق المقصد الأصلي يصير تصرفاته عبادة وإن كان أصلها عاديا نظرا لعظم المشقة التي تحملها، وإيثاره مرضاة الله وعبادته على حظ النفس (4).

قال الشاطبي عن مصالح المكلف التي هي العاديات: "إنما هي تابعة لمقصود التعبد فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف، فكم ممن فهم

¹ - الغزالي. المستصفى. ص: 287/1، 288.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 207/2 ؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 125/2

³ - العز عبد السلام. القواعد الصغرى. تحقيق: إلهاد خالد الطباع. دار الفكر دمشق. ط1 (1416هـ - 1996م). ص: 39.

⁴ - محمد مسعود الوبي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 378.

المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عنه أمر الأمر بها. وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد".⁽¹⁾

كما قال: "العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة...؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح".⁽²⁾

5- الترجيح بين المصالح :

كما تتجلى أهمية المقاصد الأصلية من غيرها في الترجيح بين المصالح فمعلوم أن المصالح المتعلقة بالمقصد الأصلي، مقدمة في الاعتداد والاعتبار على غيرها من المقاصد التابعة إذا تعارضت معها. لأن مصالح المقاصد الأصلية تتعلق بالإيجاب والتي هي العبادات ومصالح المقاصد التابعة تتعلق بالإباحة.⁽³⁾

قال العز بن عبد السلام: "إذا دارت بين الإيجاب والندب ، والاحتياط حملها على الإيجاب لما في ذلك براعة الذمة... وإذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم فالاحتياط حملها على التحريم... فإن اجتناب المحرم أفضل من اجتناب المكروه ، كما فعل الواجب الفضل من فعل المندوب"⁽⁴⁾.

بل إن تعيين أعلى المقاصد الأصلية يعين في ذاته على الترجيح بين دائرة المقاصد الأصلية في ذاتها، فكل ما قوي فيه مقصد التعبد مقدم على غيره في الدائرة الواحدة؛ ولهذا قضى الشرع بقتل الكافر المضل ومعاقبة المبتدع الداعي إلى بدعته لأنه فيه مضرة على الدين فقدم على مصلحة إبقاء حفظ الأرواح كما شرع الجهاد على ما فيه من تعريض النفس للموت حفظاً للدين⁽⁵⁾. قال العز: "دفع الصوال عن الأرواح ، أفضل من درئهم عن المنافع والأموال، وكذلك تفاوت رتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفاوت المأمور به في المصالح والمنهي عنه في المفاسد"⁽⁶⁾.

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 374/2.

² - الشاطبي. ص: 374/2، 375.

³ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 61/2.

⁴ - المرجع السابق. ص: 15/2.

⁵ - المرجع السابق. ص: 56، 55، 46/1؛ والشاطبي. الموافقات. ص: 17/2.

⁶ - العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 51، 50، 147.

٦- مسلك للتعرف على المقاصد العامة:

كما تبدو أهمية المقاصد الأصلية في التعرف على المقاصد العامة حيث عد الشاطبي أن مقصد الشارع الأصلي مسلك من مسالك التعرف على مقاصده العامة، وعنده ضابطا يهتدى به إلى مقاصد الشارع.^(١)

- ونخلص إلى أن المصالح المتعلقة بالمقاصد الأصلية عامة وضرورية فهي أعلى المصالح وأعظمها، وهي معتبرة شرعا، مبرأة من قصد الحظ إليها، وأن أهميتها المقاصد الأصلية تكمن في تصحيح المعتقد، وترتيب الأحكام الشرعية على محالها، وتمييز أعظم المصالح، والمقاصد من غيرها للتعرف على وفقها على أعظم الطاعات والمخالفات، كما تتمثل أهميتها في الترجيح بين المصالح والتعرف على مسالك المقاصد العامة.

^١ - الشاطبي، للوافقات، ص: 393/2.

المطلب الثاني

أنواع المقاصد الأصلية وخصائصها

وقد قسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: أنواع المقاصد الأصلية: وفيه سأحدد الأنواع المختلفة والممكنة التي تمثل أفراد المقاصد الأصلية مع تعريفها والتمثل لها .

الفرع الثاني: خصائص المقاصد الأصلية: وسأحاول فيه استخلاص الخصائص الهامة لكل نوع التي تعين على التعرف على المقصد الأصلي .

الفرع الأول: أنواع المقاصد الأصلية:

تنقسم المقاصد الأصلية إلى نوعين رئيسيين: فروض أعيان، وفروض كفاية. قال العز بن عبد السلام: "أعلم أن المصالح ضربان، أحدهما ما يثاب على فعله لعظم المصلحة في فعله، ويعاقب على تركه لعظم المفسدة في تركه، وهو ضربان: أحدهما فرض على الكفاية كتعلم الأحكام الشرعية الزائدة على ما يتعين تعلمه على المكلفين إلى نيل رتبة الفتياء، والجسهاد والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر... والثاني: فرض على الأعيان كتعلم ما يتعين تعلمه من أحكام الشريعة، وقراءة الفاتحة، وأركان الصلاة، وغير ذلك من عبادات الأعيان، وكذلك الحج والعمرة، والصلوات والزكاة والصيام".⁽¹⁾

كما ذكر الشاطبي أن المقاصد الأصلية قسمان: عينية وهي ما يتعلق بالعبادات وكفائية وهو ما يتعلق بالخدمات العامة التي هي خادمة ومعينة على أداء المقاصد العينية.⁽²⁾ وذكر محمد مسعود اليوبي أن المقاصد الأصلية نوعان: عينية والتي بها حفظ الضرورات والكفاية.⁽³⁾

فإذا كانت المقاصد الأصلية -على ما قرره العلماء- تتنوع إلى نوعين فلا بد من التعرض لهما للوقوف على كنههما وبيان معانيهما لضبط أفرادها وذلك كما يلي:

¹ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأناس. ص: 43/1.

² - الشاطبي. المرافقات. ص: 176/2 وما بعدها.

³ - محمد مسعود اليوبي. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 354.

أولاً: مقاصد أصلية عينية:

1- تعريفها شرعاً:

تكلم الشاطبي عن المقاصد الأصلية العينية من خلال بيان سبب كون الفرض عينياً، وقدم كلاماً عاماً من خلاله يمكن لنا صياغة تعريف لها فنقول: المقاصد الأصلية العينية هي المقاصد الضرورية التي يلزم على كل مكلف في نفسه حفظها.⁽¹⁾

فالمقاصد الأصلية العينية دائرة على الضرورات المتعلقة بشخص المكلف حفظاً لدينه اعتقاداً وعملاً، وحفظاً لنفسه قياماً بضرورة حياته، وحفظاً لعقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه، وحفظاً لنسله لعمارة الأرض، ورعاية الأنساب أن تختلط، وحفظاً لماله استعانة على إقامة الأوجه الأربعة.⁽²⁾

المقاصد الأصلية العينية قصد الشارع في تشريعها عين المكلف، فهي تخصه هو ولا يجوز النيابة فيها⁽³⁾ فهي فروض الأعيان التي لا تسقط عن المكلف إلا بإتيانها⁽⁴⁾ وأكد العز بن عبد السلام -من قبل- أن مقصد الشارع من المقاصد العينية هو ابتلاء الأعيان بهذا التكليف، وحصول المصلحة لكل واحد من المكلفين على حدته لتظهر طاعته، أو معصيته، وهي لا تسقط عن المكلف عينا.⁽⁵⁾ فيفهم من هذا أن المقاصد الأصلية العينية مجردة من حظ المكلف فهي تدور على ما كان عبادياً، لا عادياً أصالة وليس الغرض من إجرائها على خلاف الحظ وأد الشهوات، إنما القصد هو إخضاع المكلف للأوامر والنواهي الشرعية، ولذلك فرق الشاطبي بين الأغراض الذاتية فسامها هوى، وبين إشباع الحاجات الفطرية فسامها حظ أو هوى محموداً، مثل هذا الحظ لم يقصد الشرع إلى إعدامه، وإنما اعتبره بمقدار ما يكون عاملاً لإكمال الذات، فإذا طغى على حده المعتبر شرعاً صار هوى مضاداً للشرع فذم.⁽⁶⁾

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 176/2-177.

² - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 176/2-177.

³ - المرجع السابق. ص: 178/2 ؛ ومحمد مسعود الوبي. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 354.

⁴ - الشاطبي. المرجع نفسه.

⁵ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 43/1-44.

⁶ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 202/2 ؛ وفهمي محمد علوان. القيم الضرورية ومقاصد التشريع في الإسلام. ص: 47.

فالمقاصد الأصلية العينية محلها الضرورات، وأفعال المكلف المتعلقة بشخصه فهي الأقوال والأفعال المتعلقة بمعتقده وسائر العبادات القلبية والبدنية التي لا يجوز نية الغير عنه فيها.

2- دليل تجردها من الحظ:

الدليل على أن هذه المقاصد أصلية عينية لاحظ للمكلف فيها أنه لو فرض اختصار العبد خلافها لحجر عليه، وحيل بينه وبين اختياره، فهو مسلوب الحظ محكوم عليه في نفسه وإن صار له فيها حظ فمن جهة إضافية تابعة للمقصد الأصلي.⁽¹⁾

- كما يدل على تجردها من الحظ عدم صحة الإحارة عليها، ولا قصد المعارضة فيها.⁽²⁾ وترتيب الأدب والعقاب عليها.⁽³⁾ لأنها عمدة الدين والتكليف.

- أنها قد قصد الشارع بها تلبية الأمر والنهي الشرعيين، وإبعاد المكلف عن حفظ النفس؛ لأن العمل على وفق الحظ طريق إلى إفساد العبادة، وإسقاط الحظ ابتداء يزيد العمل بسراعة، وإخلاصا فيكون المكلف أسلم اعتقادا وأكثر خضوعا وعبودية للخالق.⁽⁴⁾ قال الجويني: "العبادات البدنية المحضة لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية"⁵. وقال الشاطبي: "إن مقصود العبادات الخضوع لله والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه وعمسارة قلبه بذكره حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله ومراقبا له..."⁶

- ثانيا: مقاصد أصلية كفاية:

1- تعريفها شرعا:

عرفها الشاطبي بقوله: "وهي المقاصد التي أنيطت بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها."⁽⁷⁾ ولخصها اليوبي معتمدا

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 177/2.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 178/2، هذا الرأي هو رأي الشاطبي تبعا لأغلب المالكية والعلماء على اختلاف مذاهبهم رأي خلافة في مختلف العبادات؛ انظره في المبحث الثاني في موضوع النية في العبادات.

³ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 178/2.

⁴ - عبد المجيد النجار. فصول في الفكر الإسلامي المغربي. ص: 192.

⁵ - الجويني. الرهان. ص: 93/2.

⁶ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 229/2.

⁷ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 177/2.

على الموافقات بقوله: "أنها الضرورات الكفائية التي تقوم بها الحياة العامة للمجتمع وتحمي حقوقها العامة والخاصة من التلف والفساد".⁽¹⁾

* شرح تعريف الشاطبي:

قوله "هي المقاصد" الضمر هنا يعود على المقاصد الأصلية الكفائية قوله: "أنيطت بالغير أن يقوم بها على العموم" بيان وجه كونها كفائية فهي مقاصد مطلوب تحصيلها من عموم الناس لا على سبيل التخصيص والتعيين، وهو قيد في التعريف يخرج به المقاصد العينية.

قوله: "لتنظيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها". المراد به: أن المقاصد الكفائية الغرض منها استقامة أمور الخلق عموماً وهي خادمة ومكملة للمقاصد العينية الخاصة فلاحقت بهذه الأخيرة لهذا السبب.

2- أمثلتها:

الخدمات الاجتماعية العامة، هذه مقاصد أصلية كفائية لا عينية، فلما كانت قدرات المكلف محدودة وكانت هذه المقاصد عامة، لا يقدر المكلف على إصلاح نفسه، وإصلاح الغير بالقيام بهذه الوظائف العامة، أو كل القيام بها إلى عموم الأمة، لكن متى قام به البعض سقط الفرض عن الآخرين مراعاة لمحدودية القدرات البشرية في القيام بأعباء الوظائف العامة.⁽²⁾

قال الشاطبي: "وجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضرورات العامة حتى قام الملوك في الأرض".⁽³⁾

3- وجه اعتبار المقاصد الكفائية من المقاصد الأصلية:

سبق بيان أن أهم صفة في المقاصد الأصلية هو تجردها من اعتبار الحظ والمقاصد الكفائية مجردة منه أيضاً لأن القائمين بها في ظاهر الأمر⁽⁴⁾ ممنوعون من استحلاب الحظوظ

¹ - محمد مسعود الوبي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 354.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 177/2.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - علق عبد الله دراز على هذا أن الشاطبي عبر بهذا التعبير لأن القائم بهذه الوظائف لا يأخذ أجراً من خصموص من تراضوا إليه، بل يأخذ من بيت المال، وشتان بين هذا وذاك فإن الأول يؤثر في ذمة القائم ويضعه على تغير الحكم بخلاف الثاني. الموافقات. ص: 177/2. وينبغي لي أيضاً أن الشاطبي عبر بهذا لبيان أن للمقاصد الكفائية مجردة من الحظ

لأنفسهم بما قاموا به من خدمات عامة. ⁽¹⁾ قال الشاطبي: "فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجره على قضائه، ولا حاكم على حكمه، ولا لمفت على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة لذلك، امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية لأن استحلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة من نصب هذه الولايات". ⁽²⁾

ولذلك دقق العلماء في حكم أجره الحاكم واتفقوا على عدم صحة أخذه أجره على حكمه إلا في حالات بينها ابن القيم لما تعرض في كتابه "بدائع الفوائد" إلى حكم أجره الحاكم فيين أن فيها تفصيلا كما يلي ⁽³⁾

- إن كان للحاكم أجره من بيت المال حرم عليه أخذ الأجرة لأنه إنما أخذ تلك الأجرة بسبب الاشتغال بالحكم فلا وجهة له لأخذها من جهتين، جهة بيت المال، وجهة الخصوم.

- أما إذا لم يفرض له رزق وأجرة من بيت المال فهناك حالتان:

أحدهما: الإباحة لأنه عمل مباح لعدم تحديد الأجرة على حكمه من بيت المال، فلا يمنع من أخذها من الخصوم فيصير كالوصي، والأمين يأكلان من مال اليتيم بالمعروف وعلى قدر الحاجة.

-أما الأجرة من بيت المال مع كون الحاكم غنيا فيحتمل الكراهة له حتى لا يضيق على أهل المصالح، ويحتمل الإباحة لأنه بذل نفسه لذلك فصار كالعامل في الزكاة، والخمسراج، وقيم اليتيم فالشارع أباح لعامل الزكاة أخذ جزء منها في الغنى، والفقير، ولكن يمنع من الهدية التي هي بسبب المنصب لقوله صلى الله عليه وسلم: "هلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدى إليه أم لا؟". ⁽⁴⁾ أما إذا أهدي إليه في الحكم وكانت تأتية قبل توليه هذا

-بالقصد الأول وهذا لا يمنع وجود الحظ فيها بالتبع لذا كان ظاهرها التحرد من الحظ شأنها شأن مثيلتها من المقاصد العينية الأصلية.

¹ - الشاطبي، للوافقات، ص: 177/2.

² - المرجع نفسه.

³ - ابن القيم، بدائع الفوائد، ص: 115/3.

⁴ - هو جزء من حديث أخرجه :

-البخاري بلفظه في كتاب: "النية وفضلها" باب: "من لم يقبل الهدية لعلة..."، رقم: (2457)، ص: 917/2 ؛

المنصب جاز له أخذها وقبولها، ولذلك قال ابن القيم في حكم أجر الحاكم: "والحاكم فرع متردد بين أصليين عامل الزكاة، وناظر اليتيم فمن نظر إلى عموم الحاجة إليه، وحصول المصلحة العامة به ألحقه بعامل الزكاة، فيأخذ الرزق مع الغنى، كما يأخذ عامل الزكاة، ومن نظر إلى كونه راعيا منصبا لمعاملة الرعية...، ألحقه بولي اليتيم إن احتاج أخذ وإن استغنى ترك".⁽¹⁾

وقد عمل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بهذا المقصد في خلافته حيث كان يقول: "إنني أنزلت نفسي من مال الله منزلة ولي اليتيم، إن أحتاج أكل بالمعروف، وإن أستغني تركت".⁽²⁾

فتبين بهذا أن أصل المقاصد الكفائية مجردة من الحظ بالمقصد الأول، وإن جاز الحظ فيها فبوجه ثاني فتشابهت المقاصد الأصلية العينية.

- كما أن أهم ما يدل على تجردها الحظ ولحوقها بقسم المقاصد الكفائية أن تركها جملة موجب للعقوبة⁽³⁾ فدلّ على أن ما فيه عقوبة فهو مجرد من حظ المكلف، ويلزم أن يكون حظه تابعا للطلب الشرعي.

- ولأن مراعاة الحظ تابعا للطلب الشرعي.

- ولأن مراعاة الحظ في المقاصد الكفائية يجعلها تجري على خلاف المقصد الأساسي الذي لأجله قد شرعت وهو إقامة العدل، والنظام⁽⁴⁾

الفرع الثاني: خصائص المقاصد الأصلية:

أولا: خصائص المقاصد الأصلية العينية:

إن مصلحة فرض العين متكررة بتكرر فعله حفاظا على هذه المصلحة أوجبه الشارع، وجعله فرضا عينيا حتى تتكرر هذه المصلحة بتكرار فعله من المكلف. قال القرافي في "الفرق الثالث عشر" من الفروق في ضابط فرض العين: "الأفعال قسمان منها ما يتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا يتكرر مصلحته بتكرره فالقسم الأول شرعه صاحب الشرع

- وسلم في كتاب "الإمارة" باب "تحريم هدايا العمال" برقم (1832). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ص: 1463/3. كلاهما من طريق أبي حميد الساعدي رضي الله عنه.

¹ - ابن القيم، بدائع الفوائد. تحقيق هشام محمد عطا، أو عادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد الحج، مكة الباز، ط1 (1416هـ-1996م)، ص: 115/3.

² - المرجع نفسه.

³ - الشاطبي، الموافقات، ص: 178/2.

⁴ - المرجع نفسه.

على الأعيان تكثيراً للمصلحة، بتكرار ذلك الفعل كصلاة الظهر بأن مصلحتها الخضوع لله تعالى، وتعظيمه ومناجاته والتذلل له، و المثول بين يديه، والتفهم لخطابه والتأدب بأدابه وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة".⁽¹⁾

- النظر في المقاصد الأصلية العينية مداره المكلف بعينه لأنه محل القصد بالتكليف بمقتضى هذه المقاصد العينية.⁽²⁾

- المقاصد الأصلية العينية هي مطلق الواجب الذي يتنهض تركه سبباً للذم شرعاً، ولذا فهو متعلق بكل فرد من أفراد المكلفين لا يسقط عنهم إلا بالقيام به؛ كل واحد بنفسه.⁽³⁾ قال أبو يعلى الخنبلي⁽⁴⁾ وهو يتكلم على أقسام، وأحكام العلم، فذكر الفرضين - فرض العين، وفرض الكفاية - فقال في الأول: "ما يلزم جميع العقلاء، وهو معرفة الله تعالى بصفاته ووحدانيته، والتصديق له، ورسوله، وكتبه، وما جاء به من عنده والعبادات الواجبة على كل مكلف في عبادة كالصلاة، والصيام وغير ذلك من العبادات".⁽⁵⁾

ثانياً: خصائص المقاصد الأصلية الكفائية:

- إن الفروض الكفائية يحصل مقصودها بمجرد قيام البعض بهذا الفرض. قال القرافي: "... و القسم الثاني كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفياً للعبث في الأفعال".⁽⁶⁾

فمصلحة المقصد الكفائي يتصور حصولها من وقوع الفعل ولو من واحد، وإذا حصلت هذه المصلحة، فأبي محاولة لتحصيل هذا الكفائي تعد عبثاً لا طائل من ورائه.

¹ - القرافي. الفروق. دارالمعرفة. ص: 116/2 .

² - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 44، 43/1، والرازي. المحصول من علم الأصول. ص: 187-185/2، والعبادي. الآيات المينات. تحقيق: الشيخ زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط1 (1417 هـ / 1996م)، ص: 325، والسبكي. الإلهام. ص: 100/1.

³ - المحلى. شرحه على جمع الجوامع الموجود مع حاشية العطار. ص: 183 / 1، والشريبي. تقريره على الجلال المحلى مع حاشية العطار. ص: 183/1 .

⁴ - هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد من الفراء المكنى بأبي يعلى المعروف بالقاضي الكبير، الفقيه الخنبلي الأصولي، المحدث، ولد سنة 380هـ، كان مقرناً بالقرارات العشر، من مصنفاته: (أحكام القرآن وإيضاح البيان، ومائات الإيمان، والمعتمد، والأحكام السلطانية) وغيرها انظر ترجمته في: (إسماعيل باشا. هدية العارفين. ص: 86/6).

⁵ - أبو يعلى الخنبلي. المعتمد في أصول الدين. تحقيق: وديع زيدان حداد. دار المشرق. بيروت. ص: 26.

⁶ - القرافي: المرجع السابق. ص: 116/2.

الواجب الكفائي ما يتنهض تركه من قبل كل الأمة سببا للذم فهو متوجه إلى عموم الأفراد لا على سبيل التعيين، لذا يسقط بأدائه من قبل فئة أو فرد معين⁽¹⁾.

وخالف الرازي فذهب إلى أن توجه الطلب في الكفائي متعلق ببعض الأمة للاكتفاء بحصوله منهم، ولو كان واجبا على الكل لم يكتف بفعل بعضها؛ ولكن الجمهور يقرر أن الواجب الكفائي المقصود به هو حصول هذا الكفائي من أي فئة من الأمة ولم يقصد به ابتلاء أعيان المكلفين، وإلا لم يكن بينه وبين الواجب المعين فرق⁽²⁾ كما ذكره الجلال المحلي⁽³⁾.

وأقول إن ما ذكره الرازي من تعلق الكفائي ببعض الأمة بدليل الاكتفاء بحصوله منسبهم صحيح؛ ولكن بالنظر إلى التعلق التنجيزي في الواقع، وأما تعلق الخطاب به قبل حصول هذا الفعل تعلق بالجميع كما أقره الجمهور بدليل أنه لو قدر عدم تحقيق هذا الفعل الكفائي لتوجه إثم الترك في تحصيله إلى الجميع ولا يتوجه إلى البعض دون الآخر، اللهم إلا أن نحمل كلام الرازي على أن مراده هو تعلقه ببعض دون الكل الذين توفرت فيهم شرائط أداء الكفائي والنهوض به، فهذا لا يخالف فيه مخالف. ولذلك قال أبو يعلى الخبلي: "... والثاني واجب على العلماء دون العامة، وهو القيام بالفتيا، والأحكام في الدين والاجتهاد والبحث عن طريق الأحكام، وهذا فرض على الكفاية دون الأعيان، إذا قام به قوم سقط عن باقي الأمة"⁽⁴⁾.

- مصلحة الكفايات متعلقة بالفعل لا بالفاعل قال القرافي: "... سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب لا لأن الغير ناب عن غيره، فإذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب؛ لأنه لو بقي لبقى لغير فائدة وحكمة لأن الحكمة حفظ حياة

¹ - الشافعي . الموافقات. ص: 179/1.

² - الرازي. المصنوع. ص: 185/2-187؛ والمحلي. شرحه على جمع الجوامع لابن السبكي مع حاشية العطار. ص: 184/1.

³ - هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم جلال الدين المحلي الشافعي (790-864هـ) أحد الفقهاء عسرة البيهقوري والجلال البلقيني، والولي العراقي، والأصول عن العز بن جماعة وغيره، أصولي، مفسر، من مؤلفاته: (النصف الثاني من تفسير الجلالين، وشرحه على المنهاج، وشرحه على جمع الجوامع) وغيرها؛ انظر ترجمته في: (ابن عماد الخبلي. شذرات الذهب. ص: 303/7؛ والسخاوي. الضوء اللامع. ص: 39/7-41؛ وإسماعيل باشا. هدية الصارفين. ص: 202/6).

⁴ - أبو يعلى الخبلي. المعتمد في أصول الدين. ص: 26؛ وأبو الحسين البصري. المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: خليل المس. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 341/1.

الغريق وقد حصلت فلم يبق بعد ذلك حكمة يثبت الوجوب لأجلها، فهذا هو سبب السقوط من غير الفاعل لا النية، والتسوية فسيب السقوط عن الفاعل فعله، غير الفاعل وعن المعنى المذكور إلا في معنى السقوط لا في الثواب. ⁽¹⁾

-ولكن إذا قيل في مقاصد الكفايات لا ينظر إلى فاعله بالذات فلا يفهم على عبارته الحرفية، فليس الأمر كذلك، بل لا بد من النظر إلى فاعله ليتحقق متعلق الثواب والعقاب، فصحيح أن الفاعل غير مقصود بالذات والتعيين، لأن المقصود الأصلي فيه هو وقوع الفعل، وبعبارة ينظر إلى من يحقق هذا الفعل بالعرض، وهذا لا يعد استغناءً عن الفاعل؛ لأن ما من فعل إلا وله فاعل. فإذا طلب الشارع غسل الميت فإن هذا الطلب لم يقصد منه فاعل بعينه لا على العموم، ولا على الخصوص، وإنما قصد فاعلاً ما بالعرض وعليه لا بد من تقييد مقاصد الكفايات بقولنا بالذات فيقال فيها لا يقصد فاعلها بالذات. ⁽²⁾

وقال السبكي: "وإنما يفرق فرض الكفاية، وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله". ⁽³⁾

وذكر الدهلوي أن لفظ الكفاية في فرض الكفاية فيه حكمة، وذلك أنها لو تؤولت لوجد أنه لو فرض اجتماع الناس عليها لأدى إلى تعطيل الوظائف الأخرى في المعاش، ثم إن فرض الكفاية غير متعين على أفراد مخصوصة والحكمة من ذلك أن الواحد يتيسر له ما لا يتيسر لغيره، ولا يعلم المستعد لشيء من أشياء فروض الكفاية بالأسماء والأصناف ليدار عليها الحكم، فكان مسن حكمته تعالى أن جعل المقصد في فروض الكفاية هو قصد وجود هذا الفرض على وجه يحقق المقصد الشرعي، ولا ينظر إلى من حققه لذا كان كفاثاً خلافاً لفرض العين. ⁽⁴⁾

وما قرره العز بن عبد السلام في هذا يزيد الأمر وضوحاً حيث بين أن المقاصد الكفائية حكمها يعم الجميع ابتداءً، ويسقط هذا الفرض بفعل القائم به لعدم ارتباط المصلحة فيه بأعيان المكلفين، وإنما المصلحة فيه مرتبطة بالفعل، وإن لم يُحصل هذه المصلحة أي مكلف أتم الجميع لفوات المصلحة العامة. ⁽⁵⁾

¹ - القرافي. الفروق. ص: 116/1.

² - ابن السبكي. منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه. تحقيق: سعيد بن علي محمد الحمصري. دار النشر الإسلامية. بيروت. لبنان. ط1- (1420-1999). ص: 129، 130.

³ - السبكي. الإلهام شرح المنهاج. ص: 100/1.

⁴ - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 97/1.

⁵ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. 43/1، 44.

وهذا ما قصده الرازي في معنى توجه الكفائي إلى البعض دون العموم⁽¹⁾ وعليه فإن المقاصد الأصلية العينية مصلحتها في تكرار فعلها، لذا كانت واجبة على كل فرد لا تسقط إلا بأدائها. أما المقاصد الأصلية الكفائية فلها خصائص تختلف عن الأولى فقد جعل الشارع مصلحتها تتم ولو بفعل البعض لأن المقصود فيها هو عين المصلحة لا الفاعل، فكانت الأولى مقاصد أصلية بالنظر إلى فاعلها، وكانت الثانية مقاصد أصلية بالنظر إلى مصالحها فإن اختلفت جهة النظر إليهما يلتقي النوعان في أعظم مزية، وهي كونهما مقاصد أصلية.

(1) الرازي: المحصول من علم الأصول . 2/ 185-187.

المبحث الثاني :

أحكام المقاصد الأصلية وجواز النيابة فيها

سأتناول في هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: أحكام المقاصد الأصلية: وفيه سأعرض إلى الأحكام المتعلقة بالأحكام الأصلية بكلا نوعيها عينية كانت أم كفائية لأبين من خلالها مختلف الأحكام التي تلحق المقصد الأصلي ثم أبين أثر النية وحفظ المكلفين فيها.

المطلب الثاني: جواز النيابة في المقاصد الأصلية: سأعرض فيه إلى قبول المقاصد الأصلية العينية والكفائية وتحمل الواحد عن الآخر فيها أو عدم قبول ذلك، وهذا من شأنه التبييه على حكمة التشريع هذا النوع من المقاصد.

المطلب الأول

أحكام المقاصد الأصلية

وقسمته إلى فرعين :

الفرع الأول: أحكام المقاصد الأصلية العينية:

وفيه أبين الأحكام التي تعتري المقصد الأصلي العيني وأثر النية وحظ المكلف فيه .

الفرع الثاني: أحكام المقاصد الأصلية الكفائية: سأبين الأحكام التي تخص المقاصد الأصلية الكفائية وتأثير حفظ المكلفين فيها .

الفرع الأول: أحكام المقاصد الأصلية العينية.

أولاً: الواجب العيني:

إن حكم المقاصد الأصلية بوجه عام الوجوب؛ لأن موضوعها الضروريات المراعاة باتفاق، ولكن هذا يكون بمقارنتها مع المقاصد التابعة، وإلا فإن المقاصد الأصلية كنوع، أو كجنس تختلف وتتوعد أحكامها بدليل تفاوت درجات الضرورات نفسها، ولكن هذا التفاوت تفاوت بين أفراد النوع الواحد الذي يجمعه حكم الوجوب، لو أردنا مقارنتها مع نوع آخر مثل المقاصد التابعة حيث نقول إن المندوب أو المباح في المقاصد الأصلية أكد

في الطلب من مباح المقاصد التابعة وواجبها أوجب من واجب المقاصد التابعة، فيبقى القول أن المقاصد الأصلية حكمها الوجوب غير مقلوح فيه ⁽¹⁾.

ويؤكد العز بن عبد السلام أن المصالح، والمقاصد تتفاوت في درجة الحكم فمنها الواجبة، و المندوبة، و المباحة، وكل درجة من هذه الدرجات تنقسم إلى أعلى وأدنى، ولكن مصالح الواجبات أعلى من مصالح المندوبات، وأدنى مصالح المندوبات أعلى من مصالح المباحات وهكذا. ⁽²⁾

قال العز بن عبد السلام: "فصل في بيان رتب المصالح وهي ضربان: أحدهما مصلحة أوجبها الله عز وجل نظراً لعباده وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى القاضل والأفضل، والمتوسط بينهما". ⁽³⁾

ثم ذكر أن واجب الإيمان أفضل من الجهاد، لأنه إنما وجب وجوب الوسائل بالنسبة إلى أصل الإيمان وواجب الحج في الرتبة الثانية لانحطاطه عن مصالح الجهاد، وهكذا فإن الواجبات في حد ذاتها مرتبة فيما بينها ففيها الفاضل، والأفضل والمتوسط وتتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتهدت إلى رتب مصالح المندوبات. ⁽⁴⁾

وقال الشاطبي: "...الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضرورات" ⁽⁵⁾. وكذلك الأمر بالنسبة لمقاصد المقاصد الأصلية تترتب قال العز: "ولا تزال مفسدات الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفسدات الصغائر وهي الرتبة الثانية، ثم لا تزال مفسدات الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهدت إلى أعلى رتب مفسدات المكروهات". ⁽⁶⁾

فالواجبات في المقاصد الأصلية العينية، في حد ذاتها تنقسم إلى ضرورية وحادث، ووسيلة للمقصود كطهارة الحدث، وستر العورة واستقبال القبلة فهي وإن كانت واجبة، فهي من باب الوسائل إلى الواجبات الأصلية التي هي أصل الصلاة، فهي مكملات لهذه

¹ - الشاطبي، الموافقات، ص: 204/2.

² - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص: 48/1.

³ - المرجع السابق، ص: 46/1.

⁴ - المرجع السابق، ص: 47/1، وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 80.

⁵ - الشاطبي، الموافقات، ص: 209/3.

⁶ - العز بن عبد السلام، المرجع السابق، ص: 48/1.

الأمر التي هي أعلى منها. ⁽¹⁾ لكن بالنظر إلى أصل مشروعية الصلاة لا بالنظر إلى ذواتها. ولذلك ذكر الشاطبي: أن القراءة والتكبير واشتراط الطهارة خادمة للصلاة مسع أن هذه المذكورات لو نظرنا إلى ذواتها وجدناها من أجزاء الصلاة، فتحصل من هذا أن هذه الأمور ينظر إليها باعتبارين: باعتبار ذواتها فهي ضرورية في الصلاة، وليست خادمة، وباعتبار النظر ومقارنة وضعها مع أصل مشروعية الصلاة فهي مكملية، وتالية لها. ⁽²⁾

فالضرورات في حد ذاتها رتب تتفاضل فيما بينها في حكم الوجوب ولكن إذا قورنت بخمس آخر فإننا نقول أدنى مصالح الضرورات أكد من أقوى مصالح الحاجيات. وعلى هذا فجملة الأحكام التي تتعلق بالمقاصد العينية مصالحها واجبة أصالة والمفاسد المتعلقة بها محرمة أصالة وإبتداء لأنها تنقض مقصدا ضروريا. ⁽³⁾ ويمكن أن يقال إن قسم الأعيان لما كان خاليا من الحظ العاجل أكد الشارع الطلب، والقصد إلى فعله، بالإيجاب، أو تركه بالتحريم. ⁽⁴⁾

ثانيا: حكم اعتبار النية في المقاصد العينية.

1- حكم اعتبار النية في المقاصد الأصلية العينية:

إن المقاصد والنيات معتبرة في التصرفات، وهي المعيار الأساسي الذي يفرق بين العبادات، والعاديات، بل إن أثر المقاصد يمتد إلى درجة أنها تفرق بين الواجبات، وغير الواجبات، وفي العاديات بين الواجب، والمندوب، والمباح والمكروه، والمحرم والصحيح والفاسد ⁽⁵⁾ قال الشاطبي: "وأیضا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون" ⁽⁶⁾

وذكر ابن تيمية حديث: "إنما الأعمال بالنيات" ⁽⁷⁾ فقال معلقا: "وهذا الأصل هو أصل الدين، وبحسب تحقيقه يكون تحقيق الدين، وبه أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب وإليه

¹ الشاطبي: الموافقات، ص: 152/1.

² -المرجع السابق، ص: 19/2.

³ الشاطبي. المرجع السابق، ص: 155/3-157، وابن عاشور. مقاصد الشريعة ص: 73.

⁴ الشاطبي. المرجع السابق، ص: 183/2، وابن عاشور. المرجع نفسه.

⁵ -الشاطبي. المرجع السابق، 324/2.

⁶ -المرجع نفسه.

⁷ -هو قطعة من حديث مطول أخرجه البخاري بلفظه في كتاب: الوحي. باب: كيف كان بدء الوحي برقم: 51 ص: 3/1، ومسلم في كتاب: الامارة باب: قوله (ص) إنما الأعمال بالنية، برقم: 1907، ص: 1515/3 كلاما من طريق عمر بن الخطاب وذكر ابن تيمية أنه حديث صحيح متفق على صحته، وقد نقلته الأمة بالقبول مع أنه من غرائب الصحيح، له عدة طرق أحصاها بسن منه وغيره من الحفاظ إلا أن أهل الحديث لم يصححوا منها إلا طريق عمر بن الخطاب ولم يروه عنه إلا علقمة بن وقاص الليثي؛ ولا عن.

دعا الرسول، وعليه جاهد، وبه أمر وفيه رغب، هو قطب الدين الذي تسور عليه رحاه".⁽¹⁾

وفي بيان معنى الحديث ذكر الدهلوي أن المراد به أن ليس للأعمال أثر في تهذيب النفوس، وإصلاح ما اعوج منها إلا إذا صدرت من تصور مقصد راجع للتهذيب دون العادة أو موافقة الناس، أو الرياء، أو قضاء الجبلة لأن عزيمة القلب روح والأعمال أشباح لها.⁽²⁾ قال ابن القيم: "فالنية روح العمل والله قوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها أو يفسد بفسادها"⁽³⁾ والبي (ص) قد قال كلمتين كفتا وشفتا، وتحتها كنوز العلم وهما قوله: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرء ما نوى".

فلا بد في العبادات من الإخلاص بتوجيه النية إلى الله، قال الإمام القرضاوي: "...إن أساس القبول لأي عبادة هو إخلاص القلوب لله تعالى، فإن حقيقة العبادة ليست شكلا يتعلق بالمظهر، ولا رسما يتصل بالجسد ولكنها سر يتعلق بالقلب، وإخلاص ينبع من السروح، فإذا لم يصدق قلب المسلم في عبادته، ولم يخلص لله في طاعته، وأداها رسوما خالية من الروح، كما ينطق الأبله بالألفاظ الخالية من المعنى فهناك يرد لها الله عليه، كما يرد الصير في النقاد الدراهم الزائفة".⁽⁴⁾

قال: (وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقَّاءَ)⁽⁵⁾ ولكن أبو سليمان⁽⁶⁾ الداراني ذكر: "أن من عمل خيرا من غير نية كفاه نية اختياره للإسلام

- عنقمة إلا محمد بن إبراهيم ولا عن محمد إلا يحيى بن سعيد الأنصاري قاضي المدينة. ابن تيمية. شرح حديث "إنما الأعمال بالنيات". تحقيق: فؤاد أحمد زمري. مؤسسة الريان بيروت. ط1 (1418/1997). ص: 24.

وقال علي ابن المديني وغيره: ليس له طريق تصح غير هذه الطريق، وقال الخطابي لا أعلم خلافا بين أهل الحديث في ذلك؛ أنظر: ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم. دار المعرفة. بيروت. ط(1408/1988) ص: 08، 07.

¹ ابن تيمية. إنما الأعمال بالنيات. ص: 24.

² الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 172/1، 173.

³ ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرؤوف. دار: الجيل بيروت. ط(1973). ص: 11/3.

⁴ القرضاوي. العبادة في الإسلام. ص: 157.

⁵ سورة: البينة. الآية: 05.

⁶ هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد، وقيل عبد الرحمن بن عطية، وقيل ابن عمكر العنسي السداراني، ولد في حدود المائة وأربعين، روى عن سفيان الثوري، وأبي الأشهب العطاردی، توفي سنة 215هـ، وقيل غير ذلك وثقه أحمد. أنظر ترجمته في (الذهبي). سم أعلام النبلاء. ص: 186-182/10 وابن حجر. لسان الميزان. تحقيق: دائرة المعرفة النظامية. الهند. مؤسسة الأعظمي للطبوعات. بيروت. ط3(1406/1986). ص: 280/7.

على غيره من الأديان".⁽¹⁾

وعقب ابن رجب⁽²⁾: "فظاهر هذا أنه يثاب عليه من غير نية بالكلية لأنه بدخوله في الإسلام مختار لأعمال الخير في الحملة فيثاب على كل عمل يعملها منها تلك النية".⁽³⁾
وأقول: إن ما ذكره الداراني شبيه بما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الوضوء والغسل لا يفتقران إلى النية بخلاف التيمم، فلا بد فيه من النية لاندراج فروع إسلام كلها في نية الإسلام⁽⁴⁾. ولو حاولنا الوقوف على حقيقة ما قاله الأول والثاني على وجه الخصوص، نجد أن الثاني نظر إلى أن التيمم ضعيف الروحانية لأنه يقع بالتراب فلا يتعش البدن من الضعف الحاصل فيه من معاصي الغفلات فلذلك احتيج إلى تقويته بالنية بخلاف الماء فإنه قوي الروحانية فيحيي كل محل نزل عليه ولو بلا قصد قاصد.⁽⁵⁾

ثم إن كلام أبي حنيفة يحتاج إلى بيان آخر كما ذكر الشعراي⁽⁶⁾ أن من جهل مصطلحات الإمام يجهل حقيقة مراده فهو قد نفى فرضية النية ولم ينف وجوبها حيث قال: "ولعل شبهة من نقل عن الإمام أبي حنيفة عدم فرضية النية كونه لا يعرف اصطلاحه فإن الفرض عنده ما صرح القرآن بالأمر به، أو ما ألحق به من السنة المتواترة والإجماع، وغير الفرض ما جاء في السنة ~~غير~~ المتواترة الأمر به، ثم إنه ينقسم إلى ما هو واجب، وإلى ما هو مندوب فلا يلزم من نفى الإمام أبي حنيفة فرضية النية نفى وجوبها... فافهم واعرف مصطلح الأئمة قبل الاعتراض عليهم، فافهم أهل أدب مع الله تعالى".⁽⁷⁾

2- حكم اعتبار الحظ في المقاصد الأصلية العينية:

إن تحليل النية لا يتعارض مع نيل الحظوظ إذا كانت بالدرجة الثانية، أما قصد الحفظ أولاً في العبادات فهذا قاذح في صحة العمل.

¹ ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم. ص: 236.

² هو: زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، المعروف بابن رجب الحنبلي البغدادي، الإمام الحافظ: ت 795هـ. صاحب: جامع العلوم والحكم في شرح أربعين حديثاً من حوامع الكلم. أنظر ترجمته في: حاجي خليفة. كشف الظنون. ص: 565/1.

³ ابن رجب الحنبلي. المرجع نفسه.

⁴ الشعراي. الميزان الكرمي. تحقيق: عبد الوارث محمد علي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418/1998م). 147/1.

⁵ المرجع السابق. ص: 148، 147/1.

⁶ هو عبد الوهاب أحمد بن علي بن أحمد بن محمد الشافعي المصري العارف. اجتمع بكثير من العلماء والصالحين له مؤلفات (الميزان الكرمي... بتوفيق: 973هـ. الغزي. الكواكب السائرة. تحقيق: جبرائيل جبور. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط2 (1979). ص: 176/3-177.

⁷ الشعراي. الميزان الكرمي. 148/1.

فاعتبار الحظوظ يصح إذا وافق مقصد الشارع، قال الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة"⁽¹⁾. وأكد أن الأخذ بغير ما هو مشروع فهو عامل على هواء، وقد جعل بهذا هواء مقصدا وجعل قصد الشارع وسيلة وهذا هدم للشريعة ونقض لها"⁽²⁾.

فالمقاصد الأصلية للشارع، إذا أتاه المكلف بنية التوصل إلى حظ النفس صار بذلك المقصود أساسا هو الحظ لا العمل المتعبد به، فدخل في الرياء.⁽³⁾

وفي هذا يقول الشاطبي: "والأعمال المأذون فيها كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبدًا بها".⁽⁴⁾ ويقول أبو حامد الغزالي: "كل حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب، قل أو كثر، إذا تطرق إلى العمل تكدر به صفوه وزال به إخلاصه"⁽⁵⁾ هذا إذا أجريت العبادات على وفق الحظ ابتداء، ولكن قصد الحظ الدنيوي فيها لا ينافي الإخلاص، ولا يخرجها من دائرة المقاصد الأصلية، وخاصة إذا ما أخذ الحظ فيها من مرتبه لأن:

- أفعال العباد يعسر التخلص فيها من الحظ فإنه لو تخلص من حظ الدنيا فإن الباعث له على إتيانها هو الحادي، والشوق إلى نيل مرضاة الله، والفوز بالجنان، وهذا أكمل حظوظ النفس، وأعظمها لأن الله غني عن العالمين. قال تعالى: (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)⁽⁶⁾.

- التخلص من الحظوظ مطلقا نادر جدا إلى درجة أنه قريب من تكليف ما لا يطاق وفيه من عسر المشقة ما فيه، هذا إذا قُتِر استطاعة البعض على إتيانه، ولذلك ذهب بعض الناس إلى أن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ والبراءة من الحظوظ صفة إلهية.

ولذلك أنكر العلماء الراسخون ما كان شائعا عند المتصوفة من التعبد قصد تجريد النفس، وتصقيتها من كل الشواغل لتكون أهلا للإطلاع على خوارق العادات ورأوا أن هذا خسوف عن

¹- الشاطبي. الموافقات. ص: 333/2.

²- المرجع السابق. ص: 335، 334/2.

³- المرجع السابق. ص: 212/2.

⁴- المرجع نفسه.

⁵- أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 108، 107/5.

⁶- سورة العنكبوت. الآية: 06.

العبادة وتغرس على عالم الغيب⁽¹⁾، والرغبة في نيل حظوظ الآخرة غير مذموم لأن الشارع هو الذي من به على العباد، ولو شاء لم يجعل لنا أجرا على عبادته. قال الإمام القرضاوي: "ولا حرج على المؤمن أن يطلب بعبادته الفوائد الأخروية من الفوز بالجنة والنجاة من النار، فإن هذا داخل تحت معنى الرجاء في مشيئة الله، والخشية من عذابه وهو ضرب من العبودية لرب العالمين، والخوف، والرجاء بهذا المعنى لا يقدح في الإخلاص".⁽²⁾

ولكن شرط أن يكون الامتثال للخطاب الشرعي سابقا للحفظ، وهذا أعلى رتب المخلصين، وهناك رتبة يتقدم الحفظ على الامتثال فإنه لما يسمع الخطاب الشرعي يخطر في ذهنه الشوق لنيل الجزاء، ويحدوه الخوف والرجاء، فينهض ملبيا أمر الشارع أو نهيه، فهذه رتبة أيضا لا يُنفى عنها الإخلاص، وإن كانت دون الأولى.

هذا عن الحفظ الأخروي في العبادات أما إذ كان الحفظ المطلوب في العبادات دنيويا فلكي نحكم على صحة طلب هذا الحفظ في المقاصد الأصلية، أو عدم صحته، نقول: إن حظوظ الدنيا المتعلقة بالعبادات، والتي يمكن أن يتصور رغبة المكلف فيها على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: حظ يرجع إلى تحسين الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة ليحمد عليها، فهذا من باب الرياء⁽³⁾ لأن الحفظ هنا متبوع، والعبادة تابعة، أما من يأتي العبادة امتثالاً لما يقع في نفسه، أن يعلم أنه مطيع فهذا محل خلاف بين العلماء نظير من يجب أن يلقي دوماً في طريق المسجد، ويكره أن يلقي في غيره، فقد ذهب مالك إلى أنه من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان: لا يملك المرء التخلص منها.⁽⁴⁾

ولأن محبة المتعبد أن يراه الناس من الصالحين غير مذمومة شرعاً بل هي محبوبة في مواضع تطرق لها ابن العربي لما سأل شيخه⁽⁵⁾ عن قوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا)⁽⁶⁾ ما بينوا؟ قال: "أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح، والطاعات" قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم لتثبت أمانته وتصح إمامته، وتقبل شهادته قال ابن العربي: ويقتدي به غيره"⁽⁷⁾

¹ - الشاطبي. الموافقات، ص: 216/2؛ القرضاوي. العبادة في الإسلام، ص: 118، 119.

² - المرجع السابق، ص: 118.

³ - الشاطبي. المرجع السابق، ص: 217/2، 218.

⁴ - المرجع السابق، ص: 218/2.

⁵ - هو: أبو منصور الشيرازي الصوفي.

⁶ - سورة البقرة الآية: 160.

⁷ - الشاطبي. المرجع نفسه.

قال الغزالي: "يجوز إظهار الطاعات لأجل اقتداء الناس وترغيبهم إذا صحت النية، ولم يكن معه شهوة خفية".⁽¹⁾

وقال أيضاً: "أما العمل لأجل الناس فهو شرك... إلا إذا كان العمل فيما يتعلق بالخلق كالقضاء، والأمانة والوعظ".⁽²⁾

عن أبي هريرة⁽³⁾ قال: "قال رجل يا رسول الله الرجل يعمل العمل فيسره فإذا أطلع عليه أعجبه

ذلك قال رسول (ص): له أجران: أجر السر وأجر العلانية"⁽⁴⁾. قال الدهلوي: "أجر السر أجر الإخلاص الذي يتحقق في السر، وأجر العلانية أجر إعلاء دين الله وإشاعة السنة الراشدة"⁽⁵⁾ وفي هذا أيضاً حديث أبي ذر⁽⁶⁾ -رضي الله عنه-: "قيل يا رسول الله أرايت الرجل يعمل العمل من الخير يحمد الناس عليه؟ قال: تلك عاجل بشرى المؤمن".⁽⁷⁾

¹ - الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 133.

² - المرجع السابق. ص: 134.

³ - هو: أبو هريرة بن عامر بن عبد ذي الشرى الدوسي، وفي اسمه اختلاف (57هـ) صاحب النبي (ص) أربع سنوات، وحفظ عنه وروى، وكان من الكثيرين الحديث، وكان أحفظ من روى الحديث في عصره؛ أنظر: (ابن حجر، الإصابة. دار العلوم الحديثة. ط1 (1328). ص: 425/7-445).

⁴ - أخرجه: الترمذي في سننه. بلفظه في باب: "عمل السر"، برقم: (2384)، وقال: "هذا حديث حسن غريب". وقد روى الأعمش وغيره عن حبيب ابن أبي ثابت عن أبي صالح عن النبي (ص) مرسلًا وأصحاب الأعمش لم يذكروا فيه. عن أبي هريرة. تحقيق: أحمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ص: 594/4.

وابن ماجه في سننه: باب: "الثناء الحسن". برقم: (4226). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر بيروت. ص: 1412/2؛ كلاهما من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.

-والهشيمي في باب: "في عمل السر" من طريق أبي مسعود الأنصاري بنحوه. قال الهشيمي: "رواه الطبراني في الكبير، وفيه أحمد بن أسد وقد ذكره ابن حبان في الثقات، رجاله رجال الصحيح". مجمع الزوائد. ص: 270/2.

-وفي موارد الظمان (له). باب: "فيمن يسر العمل" من طريق أبي هريرة برقم (655). تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 171/1.

⁵ - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 84/2.

⁶ - هو: جندب بن جنادة الغفاري، وقبل جندب بن سكين، وقيل غير ذلك، أحد السابقين إلى الإسلام من أصحاب الرسول (ص) هاجر معه ولزمه، وجاهد معه كان من كبار المفتين، ورواة الحديث؛ انظر ترجمته في: (النهسي. سر أعلام النبلاء.. ص: 46/2 وما بعدها. وأبو نعيم. حلية الأولياء. دار الكتاب العربي. ط1 (1405). ص: 156/1-170، وابن عبد البر. الاستيعاب. تحقيق: علي محمد البحاري. دار الجيل. ط1 (1412هـ). ص: 252/1 وغيرها.

⁷ - الدهلوي: المرجع نفسه؛ والحديث أخرجه: مسلم بلفظه في باب: "إذا أثنى على الصالح فهي بشرى لا نضره"، برقم (2642). ص: 2034/4.

-وابن حبان في صحيحه: كتاب "البر والإحسان" باب "ما جاء في الطاعات وتوابعها" برقم: (366). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. ط2 (1992). ص: 87/2.

الضرب الثاني:

حظ يرجع إلى خاصة الإنسان، مع الغفلة عن مراعاة الغير مثل الصلاة ليلاً للمراقبة، أو الصوم قصد توفر المال، أو الاستراحة من الأعباء، أو من مرض يتوقعه، أو بطنة تقدمت له، أو الصدقة للذة السخاء أو الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو الهجرة خوف الضرر من المال، أو الأهل، والولد، والنفس، أو الوضوء تبرداً، أو الصلاة على الجنائز ليفعل به كذلك ونحوها، فهذه الأمور كلها محل اختلاف إذا كان القصد المذكور فيها الذي هو حظ للنفس تابعاً لقصد العبادة، فقد ذهب ابن العربي إلى أنها لا تقدر في خلوص العبادة لله مادام الحظ تابعاً، لا متبوعاً. (1)

بينما يرى الإمام الغزالي أن هذه الأغراض، والحظوظ، وإن كانت تابعة للعبادة فهي عوارض عن حقيقة الإخلاص لأنها تؤثر في إخلاص العبادة. سواء صح انفكاكها عن العبادة أو لم يصح الانفكاك فكانت ملازمة، أما ابن العربي فالظاهر أنه نظر والتفت إلى وجه الانفكاك فصحيح العبادة. (2) وقد ذكر الشاطبي الرأيين ثم رجح رأي ابن العربي لمرجحاته هي: - قوله تعالى: (وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهْدِيهِ) (3) وقال الكلبي موسى (فَقَرَّرَتْ مِنْكُمْ لَمَّا خَفَّيْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَخَلَعَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (4) وكان (ص) يستريح إلى الصلاة من تعب، وهم الدنيا. فهذه الأمور والأغراض ما دامت تابعة لأصل العبادة فلا تقدر في الإخلاص (5)

- كما ورد تخفيف الإمام الصلاة لأجل الشيخ، والضعيف وذوي الحاجة، والأصل فيها قوله (ص): "إني لأسمع بكاء الصبي". (6) ومنه أكد الشاطبي أنه إذا غلب قصد العبادة على قصد الحظ صحت ولا أثر للحظ هنا،

¹ - الشاطبي، الموافقات، ص: 219/2؛ وابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ص: 136/1.

² - الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص: 176؛ والشاطبي، المرجع نفسه.

³ - سورة: المصافات الآية: 99.

⁴ - سورة: الشعراء، الآية: 21.

⁵ - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 220/2.

⁶ - أخرجه: الترمذي من طريق أنس، باب: "باب ما جاء أن النبي (ص) قال أني لأسمع بكاء الصبي"، برقم (376) وقال فيه: "حديث حسن صحيح"، ص: 214/2؛ وابن ماجه من طريق عثمان بن أبي العاص، في باب: "الامام يخفف صلاته"، برقم: (901)، ص: 316/9.

ولا يلتفت إليه لأنه لا يחדش الإخلاص، ثم نبه أن هذا مما يخف أمره فهو موكول إلى نظـر المجتهدين.⁽¹⁾

كما أكد بن عاشور هذا ثم أشار إلى رأي الغزالي، وإلى رأي ابن العربي ثم رجحه قائلا: "وقد ظن بعض العلماء⁽²⁾ أن عدم التأمل في مصالح الأعمال أليق بقصد الامتثال بناء على أن التأمل في ذلك يجعل العمل مرادا منه حظ النفس في الدنيا. وليس كذلك على ما اختلره المحققون⁽³⁾ فإن أدلة الشريعة متظافرة على أن قصد الامتثال مع اعتقاد فائدة العمل في الدنيا⁽⁴⁾ أحسن على الامتثال. وأدخل في شكر الله تعالى على ما شرع لنا من هذا الدين الشريف لا سيما إذا كانت تلك الحظوظ داخلة فيما يدعو إليه الشرع."⁽⁵⁾

والواقع أن الإمام الغزالي هو الآخر صرح أن تجريد الأعمال من الحظوظ التي قد تشوب قصد العبادة عسير جدا حيث قال بعد أن ذكر الأغراض التي يمكن أن تخلط العبادة: "...فهذه الأغراض قد يتجرد وقد يشوب قصد العبادة شوبا خفيا، فإذا خطر شيء من هذه الأغراض في الفعل، فقد ذهب الإخلاص، وذلك عسير جدا، ولذلك قال بعضهم: في إخلاص الساعة، لُحاجة الأبد وذلك عزيز."⁽⁶⁾

بل وقد صرح أن الحظوظ الممازجة للعبادات على مراتب:

- فإذا كانت في المباحات فإنها قد تغلب، وقد تكون مغمورة أو متساوية لقصد العبادة

فما بقي شوب من إرادة الله فله ثواب بقدر ذلك الشوب والباقي لا ثواب له.⁽⁷⁾

- أما إذا كان في العبادة ينظر: إذا كان الشوب غالبا لطلب العبادة، وإن كان مساويا أو مغلوبا بطل الإخلاص قال الغزالي: "...أن تكون نية العبادة باعثة مستقلة لو خلا بنفسه ولكن زاده رؤية غيره ومشاهدته نشاطا، وخف عليه العمل بسببه، فأرجو أن لا يحبط ذلك

¹ - الشاطبي. الموافقات. ص: 220/2، 221؛ وفهمي علوان. القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي. ص: 47، والشتبطي. توضيح لمشكلات في اختصار الموافقات. ص: 131/2.

² - يقصد: أبو حامد الغزالي. ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي. الدار العربية للكتاب. تونس. ط (1979) ص: 79.

³ - يقصد: ابن العربي. ابن المرجع نفسه. ص: 79.

⁴ - احترازاً من مراعاة فائدة العمل، وحصول الثواب، والفوز بمروضة الله، ودخول الجنة لأن ذلك مقصود في العبادة لا محالة ولذلك عند قول بعض الصوفية، ما عبدناك طمعا في جنتك، ولا خوفا من نارك إغراقا في التصوف، وبعدا عن مقصد الشارع من وضع الوعد والوعيد. ابن عاشور. المرجع نفسه.

⁵ - ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 79، 80.

⁶ - الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 176، 177.

⁷ - المرجع السابق ص: 176.

القدر عمله بل تصح عبادته، ويثاب عليها، ويعاقب على قصد الرياء، وينقص من ثوابه، أن يكون قصد العبادة ضعيفا لا ينفي عنه شدة المقت الثالثة أن يتساوى القصدان حيث لا يستقل كل واحد بالعمل، لو انفرد، أولا ينبعث للفعل بأحدهما بل مجموعهما فهذا قد أصح شيئا، وأفسد مثله، فالغالب أنه لا يسلم رأسا برأس، ويحتمل أن يقال إذا تساوى القصدان فأحدهما كفارة للآخر، وقوله تعالى: (أنا أغنى الأغنياء عن الشرك) يدل على أنه لا يقبله ولا يشبه عليه، أما أنه يعاقبه عليه ففيه نظر، فالأغلب عندي والعلم عند الله، أنه لا يخلو من إثم، وعقاب⁽¹⁾. فيفهم أن ما ذهب إليه الغزالي هو تصوير أكمل المخلصين، وهو لا يتعارض مع ما ذهب إليه ابن العربي والله أعلم.

-الضرب الثالث:

حظ يرجع إلى المراعاة إن قصد منه حظ عاجل مثل المال أو رياء الناس فهو مذموم شرعا، وداخل في أعمال المنافقين⁽²⁾.

قال تعالى: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالِي يُرَآءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا)⁽³⁾.

وكذلك جاءت السنة الصحيحة ببيان فساد الأعمال التي قصد بها غير وجه الله ومن ذلك قوله (ص) فيما يرويه عن ربه: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك معي فيه غيري تركته وشركه"⁽⁴⁾. وذهب القرافي في الفروق أن الرياء في العبادات شرك⁽⁵⁾ مع الله في طاعته وأنه مبطل للأعمال ومحرم بالإجماع⁽⁶⁾.

-ثم فرق بين الرياء والتشريك فقال: "وأما مطلق التشريك كمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد، ويحصل المال من الغنيمة فهذا لا يضره، ولا يحرم عليه بالإجماع لأن الله تعالى جعل

¹ -الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 128، 129.

² -الشاطبي. الموافقات. ص: 222/2.

³ -سورة النساء. الآية: 142.

⁴ -هو حديث قدسي أخرجه: مسلم بلفظه: في كتاب "الزهد والرقائق" باب "من أشرك في عمله غير الله" برقم: (2985). 2289/4.

-وابن حبان في صحيحه كتاب "المر والإحسان" باب "الإخلاص وأعمال السر" برقم: (395). ص: 120/2.

-وأحمد بن حنبل برقم (7987). ص: 301/2.

⁵ -هو الذي قال فيه(ص): (الشرك في هذه الأمور أخفى من ديب النمل، قالوا: كيف نتجو منه يا رسول الله؟ قال: قل اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك، وأنا أعلم، واستغفر لك لما لا أعلم".

أخرجه: أحمد. برقم (19622). عن أبي موسى الأشعري. وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى من رواية ليث عن حذيفة، وإيث مدلس ... وبقي رجاله رجال الصحيح، ورواية أبي يعلى عن شيخه: عمرو بن الحصين العقيلي وهو مسترود. مجمع الزوائد. ص: 224/10.

⁶ -القرافي. الفروق. ص: 22/3.

له هذا في هذه العبادة، ففرق بين جهاده ليقول الناس أنه شجاع وليعظمه الإمام فيكثر عطاؤه من بيت المال فهذا، ونحوه رياء حرام، وبين أن يجاهد ليحصل السببا والكرام، والسلاح من جهة أموال العدو، فهذا لا يضره مع أنه قد شرك ولا يقال لهذا رياء".⁽¹⁾

فالقصد التابع للعبادة لا يضرها ما بقي تابعا أو مؤكدا، أو معينا على دوام القصد المتبوع الأصلي ولذلك قال القرافي: "وكذلك من حج وشرك في حجه غرض المتحرر⁽²⁾... ويكون الحج إما مقصودا مع ذلك، أو غير مقصود، ويقع تابعا اتفاقا فهذا أيضا لا يقدح في صحة الحج، ولا يوجب إثمًا، ولا معصية وكذلك من صام ليصح جسده، أو ليحصل له زوال مرض من الأمراض، ويكون التداوي هو مقصوده، أو بعض مقصوده،... لا تقدح هذه المقاصد في صومه لأن الشارع هو الذي أذن بها... ومن ذلك أن يحدد وضوءه وينسوي التبرد، أو التنظيف وجميع هذه الأغراض لا يدخل فيهم تعظيم الخلق بل هي تشريك أمور من المصالح... لا تقدح في العبادات فظهر الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات، وبين قاعدة التشريك في العبادات... فلا يمنع أن هذه الأغراض المخالطة للعبادات قد تنقص الأجر وأن العبادة إذا تجردت عنها زاد الأجر وعظم الثواب أما الإثم والبطلان فلا سبيل إليه ومن جهته حصل الفرق لا من جهة كثرة الثواب وقلته".⁽³⁾

وذكر ابن العربي قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ).⁽⁴⁾ فقال: "قال علماؤنا في هذا دليل على جواز التجارة في الحج للحاج مع أداء العبادة وأن القصد إلى ذلك

¹ - القرافي، الفروق، ص: 22/3، 23.

² - نقل الإمام الغزالي: إجماع الأمة على أن من خرج حاجا ومعه تجارة صح حجه وأثيب عليه رغم امتزاج عبادته بالمحظ وإن أنقص الثواب لا يبطل العبادة حيث قال: "ولكن الصواب أن يقال: مهما كان الحج هو الشرك الأصلي، وكان غرض التجارة كالمعين، والتابع فلا ينقص نفس السفر عن ثواب ما [ثم ذكر الجهاد للغنيمة] ثم قال: بل العدل أن يقال: إذا كسان الباعث الأصلي والمزعج القوي هو إعلاء كلمة الله تعالى، وإنما الرغبة في الغنيمة على التبعي، فلا يحيط به الثواب، ثم لا يساوي ثوابه ثواب من لا يلتفت قلبه إلى الغنيمة أصلا فإن هذا الانقضاء نقصان لا محالة". الغزالي، إحياء علوم الدين، ص: 113/5-114. وذكر الطبري قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ) سورة البقرة، الآية 198، أن المفسرين على أن الآية في التجارة في الحج كما يدل عليه سبب النزول. جامع البيان في تأويل القرآن، ص: 295/2-297.

³ - القرافي، المرجع السابق، ص: 23/3.

⁴ - سورة البقرة، الآية 198.

وذكر ابن العربي أن سبب نزول هذه الآية فيما ثبت عن الصحيح عن ابن عباس -رضي الله عنه- أنه قال كانت عكاظ ومجنة وذو الحجاز في الجاهلية قائلوا في الإسلام أنو يتحرروا فيها فأنزل هذه الآية، ابن العربي: أحكام القصران، 135/1.

لا يكون شركاً، ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه".⁽¹⁾

- وقال ابن رجب الحنبلي: "ولو شرك بين نية الوضوء وبين قصد التردد أو إزالة النجاسة أو الوسخ أجزأه في المتصوص عن الشافعي وقول أكثر أصحاب أحمد".⁽²⁾

نستخلص مما سبق:

- المقاصد الأصلية العينية تدور على أحكام الوجوب لتعلقها بالضرورات وقد يوجد فيها الندب، أو الإباحة من باب المكمل والمعين للمقصد الأصلي فتكون هذه الأحكام مقاصد أصلية بالمقصد الثاني إذا طلبت طلب الوسائل.

- أن المقاصد الأصلية إذا جردت من مقاصدها الحقيقية قدح فيها وأدخلها في الرياء والنفاق.

- أن الحظ الخادم للمقصد الأصلي مأذون فيه شرعاً شرط أن يكون تابعا لا متبوعاً.

- يجوز التجرد من الحظ للمأذون فيه شرعاً في المقاصد الأصلية، ولكن هذه رتبة ذوي العزائم، وأرباب السلوك، لا يقدر عليها إلا القليل، الذين أصبح في حقهم مشقة معتادة.

- الغالب أن التجرد من الحظ غير مقدور للجميع لأنه لو تخلص من الحظ الدنيوي فإن الحظ الأخروي لا يقدر المكلف على التخلص منه لأن عبادة الله حادي لنيل مرضاته والطمع في جناته.

- كل حظ مقو أو مؤكد للمقصد الأصلي مطلوب شرعاً.

الفرع الثاني: أحكام المقاصد الأصلية الكفائية.

أولاً : الواجب الكفائي.

إن المقاصد الأصلية الكفائية حكمها الوجوب أيضاً. فقد ذهب علماء الأصول إلى

أن أعمال الكفاية واجبة على جميع المكلفين وإذا قام به بعضهم سقط الإثم على الجميع.⁽³⁾

قال الشنقيطي: "وما قالوه صحيح من جهة الطلب الكلي أما من جهة الطلب

الجزئي ففيه تفصيل وينقسم أقساماً".⁽⁴⁾

وبناء على ذلك فإن طلب الكفاية يكون واجبا على الجميع على وجه من الوجوه متى تعلق

المطلوب بمصالح المسلمين فكلهم مطالبون بسدها على الجملة، ومن لم يقدر على مباشرة

¹ - ابن العربي. أحكام القرآن. ص: 136/1.

² - ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم. ص: 19.

³ - الشنقيطي: نيل السؤل على مرتقى الوصول. ص: 45؛ والماوردي. الأحكام السلطانية. تعليق خالد السبع العلمي.

دار الكتاب العربي ط1 (1410/1990). ص: 30

⁴ - الشنقيطي: إيضاح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 123/1.

سدها فهو عون للقادر عليها مثل: الولاية في صلاة الجمعة. ⁽¹⁾ وكذلك الإمامة في الصلوات المستنونة. ⁽²⁾

ومعنى الوجوب هنا راجع إلى من تحققت فيه الأهلية وليس راجعا إلى كل الناس ففروض الكفاية واجبة على من توفرت فيه شرائط كل نوع ولا تصح ممن لا قدرة له عليها. ⁽³⁾ قال سحنون ⁽⁴⁾: "من كان أهلا للإمامة، والتقليد في العلوم ففرض عليه أن يطلبها". ⁽⁵⁾ وقال الشنقيطي: "... وبالجمل فالأمر في هذا المعنى واضح، لكن يصح أن يقال أن المطلوب على الكفاية واجب على الجميع، فالمسلمون كلهم مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم قادر على سدها مباشرة، وهو من له أهليتها، والباقيون، وهم من ليست فيه أهلية سدها مباشرة فإنهم مطالبون بإقامة القادرين على سدها مباشرة بأن يعينوهم ويواسوهم، ويجروهم على إقامتها إن امتنعوا، فتحصل من هذا أن المسلمين كلهم مخاطبون بالمطلوب على الكفاية، فمن فيه أهلية القيام به مطلوب بالقيام به، ومن ليس فيه أهلية القيام به مطلوب بإقامة ذلك الذي فيه الأهلية من باب ما لا يتم الواجب إلا به". ⁽⁶⁾

وذكر: أن الفرض في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على البعض بإطلاق، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ويوزع في أهل الإسلام. مثل هذا التوزيع وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. ⁽⁷⁾ وجاء في "بدائع السلك": "نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين، وأعظم مقامات الدين وهو حكمة الإيجاب". ⁽⁸⁾

فالتدريس والفتيا من مصالح المسلمين، وعلى الخليفة تعيين من يقوم بها، ويجب

¹⁻ أبو حنيفة وأهل العراق أمّا من الولايات الواجبة، والشافعي وفقهاء الخجاز أمّا منسوبة. الماوردي. الأحكام السلطانية. ص: 183.

²⁻ الشنقيطي. إيضاح المشكلات. ص: 123/1.

³⁻ المرجع السابق. ص: 124/1.

⁴⁻ هو: أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون (160-240هـ)، قرأ على ابن القاسم، وابن وهب وأشهب، وكان قاضيا فقيها، رفيع القدر، عفيفا زاهدا، انتهت إليه رئاسة العلم في المغرب، له ترجمة في: (القاضي عياض. ترتيب المذكر. ص: 585/2-627، وابن فرحون. الدياج. ص: 30/2-40 وابسن عماد الخنلسي. شذرات الذهب. ص: 94/2) وغيرها.

⁵⁻ الشنقيطي، المرجع السابق. ص: 125/1.

⁶⁻ الشنقيطي: نفسه.

⁷⁻ المرجع السابق، 128/1.

⁸⁻ ابن الأزرقي. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق: محمد بن عبد الكريم. الدار العربية للكتاب. تونس. ص: 129/1.

مراعاتها، لئلا يضيع الناس وكذلك تعيين الأمراء.⁽¹⁾

فالمقاصد الأصلية الكفائية تدور على حكم الوجوب لكن لا على سبيل التعيين عموماً، وقد يكون حكمها الندب، وهذا لا يقدح في كونها مقاصد أصلية، لأن المنسوب بالجزء مطلوب بالكل، إذا تعلق بمقصد شرعي كلي.

وذكر العز بن عبد السلام أن رتب فروض الكفاية كفروض الأعيان في تفاوتها فيما تجلبه من مصالح أو تدرؤه من مفسد، فدفع الصوال عن الأرواح والأبضاع أفضل من درئهم عن المنافع، والأموال، وإنقاذ الغريق مقدم على صلاة الجماعة.⁽²⁾ وكذلك المفسد المتعلقة بها فهي الحرم بالنظر إلى أنها مطلوبة الدرء بالكل ومكروهة بالنظر إلى أنها مطلوبة الدفع بالجزء.⁽³⁾

ولما كانت المقاصد الكفائية تجري مجرى المقاصد العينية أكد الشارع على القصد لفعلها، أو تركها لأن أصل ومقصد تشريعها لا لينال بها عز السلطان وشرف الولاية أصالة، ولكن شرعت لإقامة الضرورات الكبرى، وإن حصل منها الحظ فبالتبعية لا بالأصل.⁽⁴⁾

قال الشاطبي: "فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر. وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به".⁽⁵⁾ يتضح من هذا أن المقاصد الكفائية دائمة على حكم الوجوب لتجردها من الحظ بللقصد الأول وإذا حصل فيها الحظ فهو تابع لا متبوع لأنها من أقسام المقاصد الأصلية لا التابعة. ثانياً: حكم نيل الحظ في المقاصد الكفائية.

لكي نتبين مدى صحة التخلص من الحظ الموجود في المقاصد الأصلية الكفائية أو عدم صحة التخلص منه فيها لا بد من بسط أنواع المقاصد الكفائية من حيث اعتبار الحظ فنقول: الأصل في المقاصد الأصلية الكفائية هو التجرد من الحظ بالقصد الأول. كما سبق بيانه، وإلا لما كانت أصلية ولكن لو حاولنا التدقيق نجدها تنقسم من حيث اعتبار الحظ فيها إلى أقسام:

¹ - ابن الأوزق. بدائع السلك في طبائع الملك. ص: 144/1 وابن خلدون. المقدمة: مراجعة: لجنة من العلماء. دار الفكر. ص: 393.

² - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 47/1.

³ - المرجع السابق. ص: 48/1؛ والشاطبي. الموافقات. ص: 155/3-157.

⁴ - المرجع السابق. ص: 183/2.

⁵ - المرجع نفسه.

القسم الأول: ما فرغ من الحظ بالقصد الأول مثل الولايات العامة والخاصة المتعلقة بالمصالح العامة، وإن حصل فيها الحظ فبالقصد الثاني.⁽¹⁾ فإن تقدم الحظ فيها مردود، ففي الصحيحين عن أبي حميد⁽²⁾ -رضي الله عنه- قال: "استعمل النبي (ص) رجلاً من الأزد يقال له ابن اللثبية، على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي إلي. فقال: فهلا جلس في بيت أبيه، أو بيت أمه، فينظر أيهدى إليه أم لا..."⁽³⁾

كما لا يحل للوالي أخذ الجعل على طلب المخارين، وإقامة الحدود، وارتجاع أموال الناس منهم.⁽⁴⁾ وقد ذكر ابن القيم حزمة أخذ الهدية على الولايات؛ لأن أخذ الهدايا والرشاوي من المناصب الشرعية يناقض المصلحة المقصودة ويفتح باب المفاسد.⁽⁵⁾

قال الدهلوي: "وذلك لأنه قلما يخلو طلبه من داعية نفسانية"⁽⁶⁾؛ فالمناصب الشرعية العامة (ولاية، وزارة، قضاء... الخ) مقاصد أصلية كفاية مبرأة من الحظ بالقصد الأول، وذلك أن صاحبها لا يتفرغ بسببها للنظر في شؤونه الخاصة، وتحرم عليه الهدايا والرشاوي، ولكن من جهة القصد الثاني يحصل لها بسببها حظ النفس بما يقدمه العامة من خدماته الخاصة، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم زيادة على احترام أهل التقوى والفضل، والعدالة لهم، زد على هذا ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات والأرض، ووضع القبول لهم ومحببة الناس، وإكرامهم، وتبجيلهم على أنفسهم وذويهم وإجابة الدعوات، وإمدادهم بالكرامات، ومحببة الله وذلك مصداقاً لقوله تعالى في الحديث القدسي: (من أهان لي ولياً فقد أهنأني يا بخارية).⁽⁷⁾

⁽¹⁾ انشائي: الموافقات. 185/2

⁽²⁾ هو: أبو حميد الساعدي، الصحابي المشهور، اسمه عبد الرحمن بن سعد، ويقال عبد الرحمن بن عمر بن سعد، روى عن النبي (ص) عدة أحاديث، وله ذكر معه في الصحيحين، روى عنه والده وزوجه: سعيد بن المنذر بن أبي حميد وحابر السحابي وعباس بن سهل، توفي آخر خلافة معاوية؛ انظر ترجمته في: (ابن حجر. الإصابة. 46/4).

⁽³⁾ أخرجه: البخاري بقطعه، في كتاب أئمة وفضلهما في باب: "من لم يقل الهدية لعله" برقم (2457) من طريق أبي حميد الساعدي -رضي الله عنه- 917/2، وفي باب "احتياض العامل ليهدي له" برقم (6578). 2559/6، وفي باب: "هدايا العمال" برقم (6753). 2624/6.

ومسلم. في كتاب في الإمارة وباب "تغريم هدايا العمال" برقم (1832). 1463/3 من الطريق نفسه.

⁽⁴⁾ ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. مرقم للنشر. ط (1990) ص: 126.

⁽⁵⁾ ابن القيم: بدائع الفوائد. 115/3.

⁽⁶⁾ الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 151/2.

⁽⁷⁾ الشاشي. الموافقات. ص: 14/2 والحديث: قطعة من حديث قدسي مطول أخرجه:

ويؤكد العز بن عبد السلام أن أصحاب المناصب الشرعية العامة وإن كانوا مسيرين من الحظ بالقصد الأول ؛ إلا أنه يحصل لهم الحظ بمساعدة ويسعى الآخرون لطلب مصالحهم حيث قال: "ولما علم أن الولاة، والقضاة لا يقدرّون على القيام بما وُلّوه أوجب على أهل الكفاية مساعدتهم على مصالح ولايتهم، ودرء مفاسدهم".⁽¹⁾

وقال الشاطبي: "فأنت تراه لا يُعزى عن نيل حظوظه الدنيوية في طريق تجرده من حظوظه وما له في الآخرة من النعيم أعظم".⁽²⁾

القسم الثاني: ما روعي فيه حظ النفس بالقصد الأول نحو سائر الأعمال التي فيها مصلحة الإنسان في نفسه بالقصد الأول وعرضاً يحصل منها مصالح الغير أثناء السعي لنيل حظ النفس مثل الصناعات، والحرف العادية، قال الشاطبي: "وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان، واستجلابه حظه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض".⁽³⁾

وهذا القسم أشبه بالعادات فإن أسقط حظه فيه كما لو اتجر أو باع أو اشترى وكان قصده الأول نفع الناس، واستقامة أحوالهم، فإن نية إسقاط حظه هو عين إجراء ما فيه الحظ على ما لاحظ فيه عامل على مقصد أصلي، لأن كل فعل جرد من الحظ بالقصد الأول يكون إلى العبادة أقرب.⁽⁴⁾

فهذه الأمثلة وإن كان حظ النفس سابقاً فيها من حيث الوقوع فإن الشارع قصد في تشريعها إقامة الحياة، فكانت مباحات مطلوبة بما يقتضي سلب الحظ فيها من باب ما لا يتم

1- الطبراني في الأوسط بنقطة برقم: (609) من طريق أنس بن مالك، رضي الله عنه، تحقيق: طارق بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين القاهرة ط(1415)، ص: 1/192.

2- وابن أبي العاصم. كتاب الزهد في أخبار موسى عليه السلام. من طريق عبد الرزاق عن وهب. تحقيق: عبد العلي حامد. دار الريان. القاهرة. ط(1408هـ). ص: 1/65.

3- وأبو يعلى في مستنده برقم: (7087) من طريق ميمونة زوج النبي (ص). تحقيق: حسن سليم أسد، دار المأمون. دمشق ط(1404/1984)، ص: 12/520. وقال الجبتي عن رواية الطبراني (السابقة): "فيه عمر بن سعيد أبو حفص التميمي وهو ضعيف". مجمع الزوائد. ص: 10/270.

4- العز بن عبد السلام. القواعد الصغرى. ص: 142.

2- الشاطبي. الموافقات. ص: 2/184.

3- المرجع السابق. 2/185.

4- المرجع السابق. 2/187.

الواجب إلا به فهو واجب. (1)

وعلى العموم فالصناعات إما ضرورية وإما خادمة ومؤكد لهذا الضروري، بقصد التجرد من الحظ فيها بالأصالة أو التبع، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "والصناعات ثلاثة أقسام: إما أصول لا قوام للعالم دونها وهي أربعة الزراعة والحياكة والبناء والسياسة، وإما مهينة لكل واحد منها، وخادمة بها كالحداثة للزراعة، والحلاجة والغزل للحياكة، وإما متممة لكل واحدة من ذلك ومزينة لها كالطحانة والخبز للزراعة والقصارة والخياطة للحياكة" (2). وهذا القسم لا يدخل في قسم الكفائي الذي هو مقصد أصلي إلا باعتباره وسيلة إليه لا لذاته.

القسم الثالث:

ما تساوى فيه اعتبار الحظ وعدم اعتباره فليس اعتبار أحدهما دون الآخر فيها بأولى مسن الآخر في قصد الشارع إليه أولاً، وهذا يتمثل في الأمور التي لم يتمحض كونها عامة، أو خاصة؛ مثل ولاية أموال الأيتام، والأوقاف، والصدقات والآذان ونحوه، قال الشاطبي فيها: "فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ، ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ". (3)

فالوكيل على مال الأيتام له أن يسقط حظ نفسه إن استغنى، وإن احتاج أكل بالمعروف فهو لا ينال من حظ نفسه إلا مقدار الحاجة وإن لم تدعه ضرورة، أو حاجة ملحة استغنى رغم أن أخذه منها حق له فهذا يحصل لهم البراءة من الحظ. (4)

وهؤلاء قال عنهم الشاطبي: "فهؤلاء... لم يقيدوا أنفسهم بالحفظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ، إذ للقصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل أثر غيره على نفسه، أو سوى نفسه مع غيره. وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برآء من الحفظ، كأهم عدوا أنفسهم عثرة من لم يجعل له حظ". (5) وإن أخذوا حقهم، ولم يسقطوه فإنهم عاملون على الحظ، لكن من حيث يصح أخذه فإن وجه تجردهم من الحظ هنا من جهة أنهم في نيل حظوظهم متبعون للشرعية لا لأهوائهم فقد التزموا أخذ

¹ الشاطبي الموافقات، ص: 189/2.

² الغزالي. ميزان العمل. دار الكتاب العربي. بيروت. ط (1399هـ). ص: 88.

³ الشاطبي المراجع السابق، ص: 185/2.

⁴ المراجع السابق، ص: 193/2.

⁵ المراجع السابق، ص: 195/2.

الحظ بالوجه المشروع دون الخروج عن حده تحرزا من أخذها بالهوى".⁽¹⁾

نخلص من هذا أن الأعمال الكفائية متفاوتة في قصد الحظ فيها، فمنها ما جرد من الحظ بالقصد الأول؛ نحو الولاية العامة وما يتبعها من مناصب القضاء، والحكم، فلا شك في اعتبارها من المقاصد الأصلية التي يدور حكمها على الوجوب، وما حصل فيها من الحظ فهو مقصود ثاني لا أصلي. ومنها ما روعي فيها حظ المكلف بالقصد الأول لكن يحصل معها من الحظ بالقصد الثاني نحو البيوع و أنواعها وسائر وجوه الكسب فهذه لاحقة بالمقصد الكفائي الأصلي ومنه ما تساوى فيه اعتبار الحظ وعدم اعتباره فهو موكول إلى اختيار المكلف فهذا النوع يلحق المقاصد الكفائية الأصلية، إذا تجرد صاحبه من الحظ ويلحق النوع الثاني إذا أخذ المكلف فيها حظه. والله اعلم.

⁽¹⁾ الشافعي. الموافقات. ص: 195/2.

المطلب الثاني حكم النية في المقاصد الأصلية.

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: حكم النية في المقاصد الأصلية العينية:

وفيه أبين آراء العلماء في جواز دخول النية في المقاصد العينية؛ الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج. لإظهار مدى تمحض مقصد التعبد فيها .

الفرع الثاني: حكم النية في المقاصد الأصلية الكفائية.

سيتم فيه بيان جواز النية في الكفائيات .

الفرع الأول: حكم النية في المقاصد الأصلية العينية.

أولاً: حكم النية في الصلاة.

1- حالة الحياة.

ذهب الحنفية⁽¹⁾، والمالكية⁽²⁾ والشافعية⁽³⁾ والحنابلة⁽⁴⁾، إلى أن الصلاة من الأعمال العبادية المحضة التي لا تقبل النية أو الاستعجار، ولا يجوز لأحد أن يقوم مقام أحد فيها، ووافقهم ابن حزم على صلاة الفرض دون النفل.⁽⁵⁾ وذكر ابن رشد أنه لا يجوز الوكالة في عبادة البدنية.⁽⁶⁾

وقال الشاطبي: "فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتري به غيره، ولا يتنقل بالقصد إليه".⁽⁷⁾

فمن المتفق عليه⁽⁸⁾ عند الفقهاء أن الحي لا يناب عنه في الصلاة صحيحاً كان، أو مريضاً، لأن الصلاة عبادة يراد بها التقرب إلى الله بالخضوع، والامتثال.

¹⁻ الرغزباني: الهداية شرح بداية النية، المطبوع مع شرح فتح القدير، دار الفكر، ص 2، ص: 98/9؛ والكاساني، منافع الصائغ في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1406/1986)، ص: 4/191، 192.

²⁻ الدردير: الشرح الكبير، المطبوع مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، ص: 22، 21/4؛ والحرشي، مترجماً على معتبر خليل، دار الفكر للنشر والتوزيع، ص: 23/7؛ وابن العربي، عارضة الأحوذى شرح صحيح الترمذي، دار الكتاب العربي، ص: 4/158.

³⁻ الحلبي، شرحه على منهاج الطالبين المطبوع هامش حاشيتي القليوبي وعميرة، دار الفكر، بيروت، ط 4، ص: 3/76.

⁴⁻ البهوتي، اكتشاف الفناع، تحقيق: هلال مصينحي مصطفي، دار الفكر، بيروت، ط(1402/1982)، ص: 2/336.

⁵⁻ ابن حزم، المحلى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1408/1988)، ص: 8/191، 192.

⁶⁻ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 10(1408/1988)، ص: 2/301.

⁷⁻ الشاطبي: الموافقات، ص: 2/228.

⁸⁻ وحالف السبكي على ما حكاه ابنه حيث قال بجواز النية في النفل فكان يقول: ليني أجد من استأجره يصلي لي، يعني بالنفلة، وذكر صاحب المنار في المختار أن هذا مما انهد به السبكي على أهل منعه وعلى الجمهور، للقبلي، المنار في المختار من جواهر البحر الزحار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1(1408/1988)، ص: 1/356؛ أما الصلاة المنذورة فنصح فيها النية علمي ما حكاه بعض الخاتمة: قال ابن قدامي المقدسي: "... وإن كانت عليه صلاة منذورة فعلى روايتين"، انفتح في فقه أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 66.

فقد نقل ابن عبد البر. والقاضي عياض⁽¹⁾، والشعراني الإجماع على ذلك⁽²⁾.
وقال ابن العربي: "فأما الصلاة فلا خلاف فيها ألّا لا ينوب فيها أحد عن أحد فيها"⁽³⁾.

2- حالة الوفاة

إذا مات العبد وعليه فرائض من الصلاة، فللعلماء في هذه المسألة أقوال:
القول الأول: لا ينوب أحد عن آخر مطلقاً في قضاء الصلاة عليه⁽⁴⁾ وهو رأي الجمهور
من علماء السلف، والخلف⁽⁵⁾، من الخنيفة⁽⁶⁾، والمالكية⁽⁷⁾ والشافعية⁽⁸⁾ والحنابلة⁽⁹⁾.
القول الثاني: إذا مات وعليه صلاة نذر أو فرض لو كان قد تركها بالعذر فلوليه أن يؤديها
عنه، فإن أبي أو لم يكن له ولي يستأجر من رأس ماله من يؤدي عنه، وهو قول ابن حزم
وداود الظاهري⁽¹⁰⁾.
وهو رأي الحنابلة في صلاة النذر في إحدى الروايتين⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ هو: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض، عالم المغرب، أبو الفضل الحصري السني، حافظ، ولد بسبته، سنة 476هـ، أصله أندلسي، أجازته القاضي الحافظ أبو علي القسائي، تفقه بأيدي عبد الله بن عيسى التميمي ومحمد بن عبد الله المسيلي، له مصنفات جمّة منها: (الشفاء في شرف المصطفى، وترتيب المذاريك وجامع التاريخ والإكمال في شرح مسلم) وغيرها، توفي في 544هـ بمراكش؛ انظر ترجمته في: (الذهي). تذكرة الحفاظ. ص: 4/1306، ومير أعلام النبلاء، ص: 212/20-219؛ والسبوطي. طبقات الحفاظ. ص: 470.

⁽²⁾ ابن عبد البر. الاستذكار، توثيق: عبد المعطي أمين قلمجي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1993م). ص: 4/166، 167. البهوتي. كشف الإقناع. 2/336، والشريبي. معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. تحقيق: محمد خليل عيتاني. دار المعرفة. بيروت. ط1 (1418/1997). ص: 1/643؛ والشعراني: الميزان الكبرى. ص: 1/168.

⁽³⁾ ابن العربي. عارضة الأحوذ في شرح صحيح الترمذي. ص: 4/158.

⁽⁴⁾ ويستثنى من منع النيابة في الصلاة والاعتكاف عن الميت. ركعتا الطواف، فإنها يجوز تبعاً للحج الشريبي. معني المحتاج. ص: 1/643.

⁽⁵⁾ النووي. من المنهاج الموجود مع السراج الوهاج للغمراوي. دار المعرفة. بيروت. ص: 144؛ والشعراني. المرجع السابق. ص: 1/141؛ والدمياطي. إعانة الطالبين. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي. ص: 2/244.

⁽⁶⁾ الزيلعي. تبين الخفايا شرح كنز الدقائق. دار المطبعة الكبرى الأميرية. بولاق. (1315هـ). ص: 5/125؛ والكاساني. بدائع الصنائع. ص: 4/191، 192.

⁽⁷⁾ الدردير. الشرح الكبير. ص: 4/22، 21؛ والخرخشي. حاشيته على مختصر خليل. ص: 7/23؛ وابن العربي. عارضة الأحوذ. ص: 3/241.

⁽⁸⁾ النووي. المرجع نفسه؛ وأفيشمي. تحفة المحتاج شرح المنهاج. مطبوع بامامش حاشيتي الشرواني وابن قاسم العيادي. دار صادر. بيروت. لبنان. ص: 6/155، 156.

⁽⁹⁾ البهوتي. المرجع السابق. ص: 4/12.

⁽¹⁰⁾ ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 4/427.

⁽¹¹⁾ ابن قدامي. المفتاح في فقه أحمد. ص: 66؛ وابن العربي. المرجع السابق. 3/241.

* أدلة المذاهب:

- أدلة الجمهور: استدل المانعون من النيابة في الصلاة بما يلي:
 - قوله (ص): "لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد"⁽¹⁾، فقالوا الحديث نص صريح في عدم جواز النيابة في الصلاة عن الغير حيا كان أو ميتا.⁽²⁾
 - الصلاة عبادة بدنية محضة فلا تقبل النيابة فيها.⁽³⁾
 - إن المقصد الأساسي من العبادات التي منها الصلاة، الخضوع لله وحده والانقياد تحت حكمه حتى يكون المكلف عبدا لله، والنيابة تحرم هذا وتضاده.⁽⁴⁾
 - لو صححت النيابة فيها لصحت في العبادات القلبية كالإيمان، والصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، وغير ذلك، ولم تكن التكاليف حتمية عينية.⁽⁵⁾
- أدلة الظاهرية:

- احتج الظاهرية على صحة النيابة في الصلاة على الميت بما يلي:
 - عموم قوله تعالى: "مَنْ بَعْدِهِ وَصِيَّةٌ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَنْ" ⁽⁶⁾ فقالوا: إن هذا يشمل جميع الديون دون تخصيص الصلاة لقوله (ص): "... دين الله أحق أن يُقضى".⁽⁷⁾

¹- أخرجه: مالك في الموطأ كتاب: "الصيام" باب "انذر في الصيام والصيام عن الميت". من طريق ابن عمر. تحقيق: محمد فواد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي- مصر. ص: 303/1.

- النسائي: في السنن الكبرى "في صوم الولي عن الميت". برقم: (2918). عن طريق ابن عباس. تحقيق: عبيد الغفار البنداري وسيد كسرواي حسن. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1411/1991). ص: 175/2.

- وقال عنه الزيلعي: "غريب مرفوع، وروي موقوفا عن ابن عباس وابن عمر، حديث ابن عباس رواه النسائي في سننه... ولم يخرج ابن عساکر في أطرافه... وحديث ابن عمر رواه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الوصايا".

نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية". تحقيق: محمد يوسف البنوري. دار الحديث- مصر. ط(1357). ص: 463/2.

- كما ذكر المبارك كنفوري: أنه موقوف عن ابن عمر. تحفة الأحوذى. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 335/3.

- وذكر ابن حجر: أن ما روي عن ابن عباس في عدم صحة النيابة في الصوم والصلاة: "إسناده صحيح". تلخيص الخبير. تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني. المدينة المنورة. ط(1384/1964). ص: 209/2.

²- الشيرازي. المذهب. طعة الخليلي. ص: 51/1، والندريد. الشرح الكبير. ص: 22، 21/4، وابن قدامة المقدسي. المغني. بعناية جماعة من العلماء. دار الكتاب العربي. بيروت. ط(1403هـ-1983). ص: 558/5.

³- الشاطبي: الموافقات. ص: 228/2.

⁴- المرجع السابق. ص: 230/2.

⁵- المرجع نفسه.

⁶- سورة النساء الآية: 11.

⁷- ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 427/4. والحديث سبأني مطولا مع التخريج في النيابة في الحج.

- ما روى ابن عباس أن سعيد بن عباد⁽¹⁾ رضي الله عنهما: أستفتى رسول الله (ص) في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه قال صلى الله عليه وسلم فاقضه عنها⁽²⁾.

*** المناقشة وال ترجيح:**

تعرض محمد عقله الإبراهيم إلى أدلة الجمهور المانعين من النية في الصلاة وأدلة الظاهرية المحيزين لصحة النية فيها فرد أدلة الجمهور، وذلك أن حديث ابن عباس: "لا يصلي أحد عن أحد" موقوف عليه وهو معارض بما ذكره البخاري من الأمر بالصلاة عن الميت، ثم رجح مذهب الظاهرية في جواز النية في الصلاة، ورأى أن ما تمسكوا به خير دليل، وعليه فمذهب الظاهرية أكثر قبولاً في حالة صلاة النذر، ويقاس عليها صلاة الفرض مسن باب أولى⁽³⁾.

ولكن أقول: لا يلزم من تعليق البخاري على صحة النية عن الميت في صلاة النذر صحتها في صلاة الفرض، فقياسكم قياس مع الفارق، وذلك أن الفرض في الصلاة المقصود به عين المكلف بخلاف النذر فتصح فيها الأبدال لذلك قال من قال من الختابة بصحة النية في صلاة النذر دون الفرض. بناء على القاعدة التي مفادها أن النية تدخل في العبادات بحسب خفتها، وهذا ما صرح به جمع كبير من العلماء⁽⁴⁾.

- أما ما ذكره عقله الإبراهيم من أن حديث ابن عباس موقوف عليه فنقول: بل إنه هو ما أفتى به وعمل به مخالفاً به قوله من صحة النية في الصلاة والصوم⁽⁵⁾، قال ابن الجوزي: أن الروي إذا أفتى بخلاف ما روى، فيجب أن لا يحتج بروايته المذكورة لأن أحد الأمرين لازم وهو: أن مخالفته لما روى إما أن تكون مع اعتقاده صحة ما روى أولاً، والأول يقدر فيه،

¹ - هو: سعيد بن سعد بن عباد الأنصاري الحزرجي، ذكره الجمهور في الصحابة، ثقة، قليل الحديث، حديثه في النسائي وابن ماجة، روى عنه ابنه شرحبيل؛ انظر ترجمته في: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ص: 105/3.

² - ابن حزم، المحلى، ص: 375/8.

والحديث أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب النذر باب: "الأمر بقضاء النذر" من طريق ابن عباس برقم (1638). 1260/3، والبخاري. في كتاب: "الإيمان والنذور" باب: "من مات وعليه نذر" برقم: (6320) من الطريق نفسه بنحوه. 2464/6.

³ - محمد عقله الإبراهيم. النية في العبادات. دار الفضاء الأردن عمان. ط1 (1406هـ/1986م). ص: 102، 103.

⁴ - البهوتي. كشف القناع. ص: 335/2؛ وابن قدامة المقدسي. المغني، ص: 83/3.

⁵ - الشاطبي، الموققات، ص: 283/2.

والثاني: يقدح فيما روى وأيما كان وجب ترك العمل بذلك.⁽¹⁾ كما ذكر ابن حجر أن ما روي عن ابن عباس في عدم صحة النية في الصوم والصلاة إسناده صحيح.⁽²⁾ ثم إن عدم النية ثابت بأصل قطعي وهو الآيات التي تدل على عدم صحة تحمل أحد عن أحد، وأما ما اعتمد عليه الظاهرية من الآية فليست نصا في صحة النية في العبادة. زد على هذا أن البخاري في الإكمال قد علق على أحاديث النية في العبادات عموما وحكم باضطرارها منها حديث ابن عباس الذي استند إليه الظاهرية.⁽³⁾ فكان رأي الظاهرية وأدلتهم ضعيفة، بالإضافة إلى معارضتها للمقصد الأصلي من تشريع الصلاة وفتح باب عظيم الفساد فيتطرق إلى الخلق الكسل، والتهاون في أعظم شعيرة في الإسلام اتكالا على صحة نية الواحد عن الآخر، مما يعود بالإخلال على أصل الدين الذي هو أهم الكليات الكبرى. وفوق هذا وذاك فإن رأي الظاهرية مخالف للإجماع الثابت، الذي نقله غير واحد من العلماء كما سبق، فترجح في نظري رأي الجمهور والله أعلم.

ثانيا: حكم النية في الصيام

1- حالة الحياة:

اتفق العلماء على أنه لا تجوز النية عن حي فلا يجزي صيام الغير عن الغير، ونقل ابن عبد البر والشريني: أن هذا إجماع لا خلاف فيه مثل الصلاة.⁽⁴⁾ كما نقله ابن العربي حيث قال: "قال علمائنا أنه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق فرضا ولا نفلا حياة ولا موتا وكذلك لا يصوم أحد عن أحد حيا ولا في الصوم عن الميت اختلاف وكذلك قال قوم من السلف"⁽⁵⁾. فإذا كان عاجزا فلا يجب الصوم وعليه الفدية⁽⁶⁾ وإن كان العجز مؤقتا أفطر وقضى ما فاتته وليس له الاستئابة بحال.⁽⁷⁾

¹ ابن الجوزي. الإيضاح لقوانين الاصطلاح في العمل الأصولي الفقهي. تحقيق: فهد بن محمد السدحان. مكتبة المبيكان. الرياض. ط1 (1412/1991). ص: 100.

² ابن حجر. تلخيص الخبير. ص: 51/1.

³ الشافعي: الموافقات. ص: 240/2. وسأني بيان اضطرارها بالتفصيل في النية عن الصيام لأهل حديث فيه.

⁴ ابن عبد البر. الاستدكار. ص: 166/4، 167؛ والسيدي. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكريم السكري. وزارة الأوقاف. المغرب. ط (1387هـ). ص: 29/9؛ الشريفي. مغني المحتاج. ص: 642/1.

⁵ ابن العربي. عارضة الأخواني. ص: 240/3؛ والفاضل. عبد الوهاب. الإشراف على دكت مسائل الخلاف. تقديم: أبي طاهر. دار ابن حزم. ط1 (1420هـ). ص: 446/1.

⁶ ابن أبي زبد الفوري. الرسالة الموحدة مع الشرع المدني. مؤسسة الثقافة الإسلامية. مكتبة رحاب. الجزائر. ص: 301؛ وابن جزي. القوانين الفقهية. ط (1408/1987). ص: 96؛ والشرنازي. التنبيه. إعداد: عماد الدين أحمد حيدر. دار عالم الكتب. بيروت. ط (1403/1983). ص: 65؛ والرافعي. مختصر المجموع شرح المذهب. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1415/1995). ص: 112.

⁷ الشريفي. مغني المحتاج. ص: 64/1؛ وابن العربي. أحكام القرآن. ص: 80/1؛ وعلي أبو الحار. الواضح في فقه أحمد. دار الخيم. دمشق. ط2 (1416/1996). ص: 185؛ وابن قدامي المقدسي. المنقح في فقه أحمد. ص: 63؛ والكاظمي في فقه أحمد. دار الكتب الإسلامية. بيروت. ط5 (1408/1988). ص: 344؛ ابن ضويان. منار المسبيل في شرح الدليل. تحقيق: مكتبة المعارف. الرياض. ط2 (1405/1985). ص: 215، 211؛ والمرغاني. الهداية شرح بداية المبتدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1401/1990). ص: 137/1؛ والمصوفي. غاية البيان. تحقيق: خالد عبد الفتاح أبو سليمان. مؤسسة الكتاب الثقافية. بيروت. ط3 (1414-1994). ص: 228-229؛ غاية المحتاج إلى شرح للنهاج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1414/1993). ص: 184/3-186.

2- حالة الوفاة

الحالة الأولى: من مات وعليه صوم فاته بمريض أو سفر أو غيرها من الأعذار الشرعية، ولم يتمكن من قضائه حتى مات فإنه لا يُصام ولا يطعم عنه إلا بوصيه، وهو رأي أبي حنيفة ومالك ورأي الشافعية، أوصى أو لم يوص من غير حكاية خلاف عندهم ورأي الجمهور وقول كافة العلماء.⁽¹⁾

قال قتادة⁽²⁾ وطاوس⁽³⁾ يجب الإطعام عنه لأن الصوم سقط عنه بالعجز وتعلق بذمته الإطعام قياساً على الشيخ الهرم إذا عجز عن الصيام لزمه الإطعام.⁽⁴⁾

الحالة الثانية:

إذا أفطر أياماً من رمضان ثم مات ولم يقضها مع قدرته على القضاء فهناك مذاهب: -الحنفية⁽⁵⁾ والمالكية⁽⁶⁾، قالوا أن الصيام يسقط بالموت. إلا إذا أوصى جاز الإطعام دون الصيام عند المالكية.⁽⁷⁾ أما سائر الفقهاء فقد اختلفوا في جواز النيابة في الإطعام والصيام. -الظاهرية يجب الصيام عنه لا الإطعام⁽⁸⁾ -عند الشافعية مذهبان:

الأول: في الجديده وهو المنصوص عنه وأشهرهما يطعم عنه لكل يوم مد من طعام وأصحهما⁽⁹⁾

- ¹ ابن عبد البر. التمهيد. ص: 27/9 ؛ وابن العربي. عارضة الأعراس. 240/3.
- ² هو: أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قنادة السدوسي البصري الثابت (61-117هـ)، سمع أنس بن مالك، والحسن البصري، وابن المسيب وجماعة، كان أحفظ أهل البصرة، رأساً في العربية ومتردلاً، وأيام العرب والأنساب، أجمع العلماء على توثيقه وإتقانه، له ترجمة في (ياقوت الحموي. معجم الأدياء. طبعة: البابي الحلبي. ص: 9/17 ؛ والقسطليني. الوفيات. ص: 85/4).
- ³ هو: أبو عبد الرحمن طاوس بن كيسان اليماني، التابعي الكبير (33-106هـ)، سمع من ابن عباس وابن عمر، وجابر، وعائشة وغيرهم، اتفقوا على جلالة ووفرة علمه، وصلاحه وحفظه، وكتبه. له ترجمة في: (الذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 90/1 ؛ وابن عسّاد الخليلي. شذرات الذهب. ص: 133/1 ؛ والقسطليني. الوفيات. 59/2) وغيرها.
- ⁴ ابن قدامة المقدسي. المغني. ص: 81/3 ؛ والنووي. المجموع. تحقيق: محمد صخير المنطيمي. دار إحياء التراث العربي. ط (1415-1995). ص: 421/6.
- ⁵ أنكاساني. مدائع الصنائع. ص: 628/2 ؛ والمرغيب. اغنياء شرح بداية المتدي. ص: 137/1.
- ⁶ ابن رشد. بداية المجتهد. ص: 299/1 ؛ وابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 2 (1413/1992).
- ⁷ ص: 122 ؛ والقاضي عبد الوهاب. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. ص: 445/1.
- ⁸ ابن رشد. المرجع السابق. ص: 399/1 ؛ وذكر استحباب الإطعام عن الكبير أو الزمن، والمشهور أنه لا تدب له العديّة، أما ما ذكر في المتن أن لا هدية المقصود لا يحب عليه. الثغراوي. الفواكه الدواني. دار الفكر. بيروت. ص: 316/1 ؛ وعليش. مع الخليل. دار الفكر. بيروت. ط 1 (1404/1984). ص: 120/2. وعبد السميع الآبي. الشعر الغاني. ص: 301.
- ⁸ ابن حزم: أعلى بالآثار. ص: 420/4.
- ⁹ النووي. المجموع. ص: 421/6 ؛ والرافعي. مختصر المجموع شرح المنهاج. ص: 180 ؛ وابن دقيق العيد. الأحكام شرح عمدة الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية. القاهرة. ط 2 (1407/1987). ص: 23/2 ؛ والمناوي. غاية النياز. ص: 228.

والذي عليه الأكثر عدم دخول النية في الصيام.⁽¹⁾

والثاني: في القديم يصوم عنه وليه⁽²⁾ وبه قال طاوس والحسن وقتادة وأبو ثور⁽³⁾ و آخرون وصححه النووي والرافعي⁽⁴⁾. ذكر الشيرازي أن الصحيح هو الإطعام.⁽⁵⁾

-الحنابلة: إن كان الصيام في رمضان أطعم، ولا يصح النية عنه وإن كان نذرا صام عنه.⁽⁶⁾ يتلخص من عرض أقوال العلماء السابقة أن المسألة آلت إلى مذهبين:

المذهب الأول: لا تجوز النية في الصيام عن الميت وأنه يسقط عنه بالموت. وهو رأي جمهور أهل العلم من الشافعية في الجديد، والحنابلة والمالكية والحنفية.

المذهب الثاني: تجوز النية في الصيام وهو رأي الظاهرية ومذهب الشافعي في القديم بخسار الولي بين الصيام والإطعام كما مر.

* أدلة كل مذهب:

1-أدلة المانعين (الجمهور).

أ-من القرآن:

استدلوا بقوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)⁽⁷⁾، وقوله تعالى: (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)⁽⁸⁾، وقوله تعالى: (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَحْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا)⁽⁹⁾ فهذه الآيات تدل على عدم جواز الاستنابة في العبادات⁽¹⁰⁾.

¹- الرافعي. مختصر المجموع، ص: 179، والنووي. نهاية المحتاج، ص: 189/3؛ والشربيني. مغني المحتاج، ص: 642/1.

²- النووي. المجموع، ص: 421/6؛ والدمياطي. إغاثة الطالبين، ص: 244، 243/2.

³- هو: إبراهيم بن خالد النسائي الكلبلي البغدادي، الإمام الجليل، المحدث الفقيه، توفي سنة 240 هـ وقيل سنة 242 هـ، أخذ الفقه عن الشافعي وأحمد، وطبقهما، روى عن مشايخ أحمد وروى عنه أبو داود، وابن ماجه، ومسلم، وأبو حاتم الرازي، وغيرهم، صنف في الكتب وفرع على السنن، له ترجمة في: (ابن كثير الدمشقي. طبقات الفقهاء الشافعيين، ص: 98، 99، وابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب، ص: 93/2).

⁴- النووي. من منهاج الطالبين الموجود مع مغني المحتاج للشربيني، ص: 642/1؛ والمجموع، ص: 421/6؛ الرافعي. مختصر المجموع شرح المذهب، ص: 179.

⁵- الشيرازي. المذهب، ص: 178/1، والبيهقي. ص: 67.

⁶- ابن قدامي. المغني، ص: 82/3؛ والنجاشي المقدسي. الإقناع لطالب الانتفاع. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن البستركي. مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار معمر، ط2 (1998/1419)، ص: 306/1، واليهوي. كشف القناع عن من الإقناع، ص: 335، 334/2.

⁷- سورة الانعام الآية: 164.

⁸- سورة النجم الآية: 39.

⁹- سورة البقرة الآية: 48.

¹⁰- الشاطبي. الموافقات، ص: 228/2؛ والملا علي القاري. شرح كتاب الفقه الأكبر. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

(1984/1404)، ص: 195.

ب- من السنة:

- ما روي عن ابن عباس أن النبي (ص) قال: "لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدا من حنطة".⁽¹⁾
- ما روي عن ابن عمر عن الرسول (ص): "من مات وعليه صيام فليطعم عنه مكان كسل يوم مسكيناً".⁽²⁾
- وذكر مالك أنه بلغه أن ابن عمر كان يقول: "لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد".⁽³⁾
- قوله (ص): "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: إلا صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له".⁽⁴⁾

ج- من الآثار:

- ما روي عن عائشة⁽⁵⁾ رضي الله عنها: "لا تصوموا عن موتاكم واضعموا عنهم".⁽⁶⁾
- ما روي عن ابن عباس: أنه أفق في قضاء رمضان فقال: يطعم وفي النذر يصام عنه".⁽⁷⁾
- ## د- من المعقول: قالوا:

- 1- سبق تخريجه في ص: 123.
- 2- أخرجه ابن ماجه بلفظه باب "من مات وعليه صيام رمضان" برقم (1757). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر بيروت. ص: 558/1؛ والبيهقي. كتاب: "الصيام" باب "من مات وعليه صيام رمضان" برقم (8022). ص: 257/4.
- 3- ذكره ابن عبد البر في الاستذكار. ص: 166/10؛ والحديث سبق تخريجه في ص: 123.
- 4- أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب الوصية باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته برقم: (1631). 1255/3.
- والبيهقي. السنن الكبرى. في كتاب: "الوصايا" باب "الدعاء للميت" برقم (12415). ص: 278/6؛ وأبو داود. السنن. في كتاب "الوصايا" باب "ما جاء في الصدقة على الميت" برقم (2880). تحقيق: محمد عبيد الحميد. دار الفكر. ص: 117/3.
- وأحمد في مسنده. برقم (8831). ص: 372/2.
- والدارمي في سنه. باب "إبلاغ عن رسول الله (ص) وتعليم السنن" برقم (559). تحقيق: غواز أحمد زمرلي، وخالد العلمي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1 (1407هـ). ص: 148/1؛ كلهم من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.
- وابن ماجه في باب: "ثواب معلم الناس الخير" برقم (241). من طريق أبي قتادة عن أبيه بنحوه. ص: 188/1.
- 5- هي: أم المؤمنين أم عبد الله عائشة بنت أبي بكر الصديق، أسلمت وهي صغيرة، تزوجها الرسول (ص) بمكة، وبقى بها لستين بعد الهجرة، وكانت أحب نساءه إليه، وهي من أكثر الصحابة رواية، كانت مرجع الصحابة في الاقتداء، والرواية، انظر ترجمتها في: الذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 27-29.
- 6- أخرجه: البيهقي في سننه. كتاب "الصيام" باب "من قال يصوم عنه وليه" برقم (8021). وقد تفرد به. ص: 256/4.
- 7- ابن عبد البر. الاستذكار. ص: 172/10، والتمهيد. ص: 29/9. وأورده عبد الزواق في مصنفه في كتابه "الصيام" باب "المريض في رمضان وقضائه" برقم (7651). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط2 (1403هـ). ص: 204/4.

- الصيام عبادة بدنية كالصلاة فلا تجوز فيها النيابة.⁽¹⁾
- الصيام عبادة لا تدخلها النيابة حال الحياة فأولى أن لا تدخلها حال الموت تماماً كالصلاة لأن الميت انقطع عن الدنيا بالموت.⁽²⁾
- 2-أدلة المجيزين (الظاهرية).

أ-من الكتاب:

قوله تعالى: (من بعد وية يوصي بها أو دين) (النساء: 11)

قال ابن حزم معلقاً على الآية: "فظن السائل أو السائلة: أن ديون الله خارجة عن هذا العموم فأخبر عليه السلام أنها داخلة في العموم..."⁽³⁾ لقوله (ص): (فدين الله أحق أن يقضى)⁽⁴⁾

ب-من السنة:

ما روي عن عائشة قالت قال (ص): "من مات وعليه صيام صام عنه وليه".⁽⁵⁾

ما روي عن ابن عباس: "جاءت امرأة إلى رسول الله (ص): فقالت: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته، أكان ذلك يؤدي عنها؟ فقالت: نعم، قال: فصومي عن أمك".⁽⁶⁾

ج-من الآثار: ما يلي

ما روي عن طاووس قال: "إذا مات الرجل وعليه صيام رمضان، قضى عنه بعض أوليائه".⁽⁷⁾

¹ القاضي عبد الوهاب، الاشراف، ص: 445/1، وابن قتيب العبد، أحكام الأحكام، ص: 23/2.

² الدماطي، إعانة الطالبين، ص: 243/2.

³ ابن حزم، المطال القياس والاستحسان والتعليل، ص: 33، والمجلي بالآثار، ص: 421/5.

⁴ المغيلي، المنار في المختار من جواهر البحر الرخا، ص: 356/1.

⁵ أخرجه مسلم في كتاب الصوم باب "قضاء الصيام عن الميت" برقم (1147)، 803/2.

والبخاري في كتاب: "الصوم" باب "من مات وعليه صوم" برقم: (1851)، كلاهما عن طريق عائشة رضي الله عنها، ص: 690/2.

⁶ أخرجه البخاري في كتاب: "الصوم" باب: "من مات وعليه صوم" برقم: (1852)، ص: 690/2، عن طريق ابن عباس، وذكر البخاري في الرواية نفسها عن ابن عباس قال: "جاء رجل إلى النبي (ص)... وعن مجاهد عن أبي الحسن عباس: "قالت امرأة إن أخي مات... وعن عكرمة عن ابن عباس وفيها: "أن امرأة قالت أن أمي ماتت وعليها صوم شهر...". ص: 804/2.

-كما أخرجه مسلم، في كتاب الصوم باب "قضاء الصيام عن الميت" برقم (1148)، من طريق سعيد بن جهم عن ابن عباس، وفيها "أن امرأة قالت أن أمي ماتت وعليها صوم شهرين...". كما أورده من نفس الطريق وقبه: "أن رجلاً قال: ماتت أمي وعليها صوم شهر...". 804/2.

⁷ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كتاب "الصيام"، باب "المريض في رمضان وقضائه" برقم: (7646)، ص: 239/4.

- وعن الزهري: في رجل مات وعليه نذر صيام فلم يقضه قال: "يصوم عنه بعض أوليائه".⁽¹⁾

دسمن المعقول:

- الصيام كالحج لأنهما من أعمال البدن وللمال في إصلاح ما فسد بينهما مدخل بساھدي والإطعام والعق فمادام أنهم أجازوا النية في الحج بوصية فإنه يجوز أيضا الصيام.⁽²⁾

• المناقشة والتوجيه.

- رد الجمهور ما استدل به الظاهرية من الآية أنه عام في كل دين، ليست نصا في صحة النية في العبادات فإنه ثابت بأصل قطعي⁽³⁾ للآيات السابقة.

أما حديث عائشة استدل به الظاهرية فقد قال أبو داود⁽⁴⁾ لما أخرج هذا الحديث: "هذا في النذر، وهو قول أحمد بن حنبل"⁽⁵⁾ ونحوه قد صرح به ابن قدامي لأنه قد صرح في بعض ألفاظه بذلك.⁽⁶⁾

وإن أشكل ما قاله بعض العلماء من جواز النية في النذر نقول: إن ابن قدامي قد أجابنا عنه حيث قال: "... والفرق بين النذر وغيره أن النية تدخل العبادة بحسب خفتها والنذر أخف حكما لكونه لم يجب بأصل الشرع وإنما أوجبه الناظر على نفسه. إذا ثبت هذا فإن الصوم ليس بواجب على الولي...، وإنما يتعلق بتركه إن كانت له تركة فإن لم تكن له تركة فلا شيء عليه هاهنا لكن يستحب أن يقضى عنه... ولا يختص ذلك بالولي بل كل من صام عنه قضى ذلك عنه وأجزأ لأنه تبرع فأشبه قضاء الدين".⁽⁷⁾ وقال ابن نجيم عن قوله (ص) (لا يصوم أحد عن أحد...): "فهو في حق الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فإلن من صام أو صلى أو تصدق وجعل ثوابه لغیره من الأموات والأحياء جاز ويصل ثوابها إليهم عند أهل السنة والجماعة".⁽⁸⁾

¹ - أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كتاب "الصيام" باب "المريض في رمضان وفضائه" برقم: (7648). ص: 240/4.

² - ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 421/5؛ والإحكام في أصول الأحكام. ص: 324/3.

³ - الناطقي، المواقفات. 238/2.

⁴ - هو: سليمان بن الأشعث، ويكنى: أبو داود السجستاني، الإمام الثبت، (202-270هـ)، ولد بالبصرة؛ انظر: الفهي. تذكرة الحفاظ. ص: 591/2-593.

⁵ - ابن دقيق العيد. الإحكام شرح عمدة الأحكام. ص: 23/2؛ وابن عبد البر. الاستذكار. ص: 170/10.

⁶ - ابن قدامي المقدسي. المغني. ص: 83، 82/3.

⁷ - ابن قدامي. المرجع نفسه؛ وانظر: البهوتي. كشف القناع عن معنى الإقناع. ص: 335/2.

⁸ - ابن نجيم. البحر الرائق. ص: 105/3، 106.

ثم إن أحمد وإسحاق وغيرهما قالوا بظاهر هذا الحديث في النذر لا في القرض، وهو قول الشافعي والليث.⁽¹⁾

أما حديث ابن عباس فيه اضطراب أسقط الاحتجاج به فمرة جاء فيه السائل امرأة، وفي حديث آخر السائل رجل، وفي مرة يذكر شهره، ومرة أخرى شهرين، كمسا ذكر ذلك البخاري. وفيه مرة إن أعتني مائت، ومرة عليها خمسة عشر يوما، ومرة صوم نذر، فكثير الاضطراب عن مسلم البطيخ.⁽²⁾ ولهذا اعتذر القاضي عياض عن مخالفة مذهبه لهذا الحديث.⁽³⁾

وذكر الشريفي أن المذهب عند الشافعية القائل بصحة الصيام والذي رجحه النووي وغيره إنما هو فيمن مرض واستمر به العذر حتى الموت ولم يتمكن من القضاء لا فيمن تمكن ولم يقض حتى مات وهو محل التراج. وترجيح النووي للصيام كان مقابل من قال بالإطعام دون الصيام، وما ذكره النووي أن الحديث القائل بالإطعام بدل الصيام لا حجة له من السنة والخبر، ولكن مع ذلك فالإطعام عنده لا يمتنع عند من قال بالصوم، وهذا دائما فيمن قام به العذر حتى توفي لا فيمن لا عذر له ومات وعليه صيام.⁽⁴⁾

ثم إن ابن عباس قد خالف روايته وأفتى بعدم الصوم، وهو مقدم على ما رواه. كما أن حديث عائشة قال عنه الطحاوي أنه لم يرو إلا عن طريقها ثم تركته ولم تعمل به وأفتت بخلافه وقال في حديث: التي مائت وعنيها نذر إنه لا يرويه إلا ابن عباس وقد خالفه وأفتى أنه لا يصوم أحد عن أحد.⁽⁵⁾

ثم إنه قد نقل الإجماع على عدم صحة النيابة في الصلاة والصيام⁽⁶⁾ قبل حدوث قول المخالف.

- أما ما استدل به الظاهرية من المعقول فأقول :

أما كلها من باب القياس: وهم لا يقولون به، فإما أن يُطردوا أصلهم ويلزمهم مع هذا الطرد التناقض، وإما أن يسقطوا الاستدلال به.

• وناقش الظاهرية أدلة الجمهور فقالوا: بخصوص أخذ المالكية والحنفية يفتوى ابن عباس وعائشة وترك روايتهما... إن حديث عائشة وإن تركته فقد رواه بريدة الأسلمي، ولم يخالفه، وأما ابن عباس فالأصح عنه أنه أفتى بما روى وأمر بصيام النذر عن الميت، وهذا موافق لروايته، وأما النهي

¹ محمد السنوسي الحسني. مكمل إكمال الإكمال. تصحيح: محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1994/1415). ص: 91، 90/4.

² محمد الوثناني الآبي. إكمال الإكمال. ص: 92، 91/4. وانظر هذا الاضطراب في هامش الصفحة: 129.

³ محمد السنوسي الحسني. المرجع السابق. ص: 92، 91/4 والزرقاني. شرح الموطأ. دار المعرفة. ط1 (1401 هـ). ص: 189/2.

⁴ الشريفي. معنى احتجاج. ص: 642/1.

⁵ ابن عبد البر. الاستذكار. ص: 172/10، والشوكاني. نيل الأوطار. ص: 236/4 الشاطبي. الموافقات. ص: 238/2.

⁶ ابن عبد البر. المرجع السابق. ص: 167، 166/4، والنووي. المجموع. ص: 421/6.

عن ذلك فإنما رواه عنه محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان وليس بالقوي، وروى سعيد بن جبير خلاف ذلك وهو الأصح.⁽¹⁾

ثم إن المالكية متناقضون فلهم أخذوا برواية أبي هريرة وتركوا قوله في حديث: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم...) ⁽²⁾ كما أخذوا بالقصر في رواية عائشة في السفر وكانت لا تقصر ولم يأخذوا بعملها فأين طرد هذا الأصل؟ ⁽³⁾

فأجابوا عن الاضطراب الذي قال به الجمهور في حديث ابن عباس أنه اعتذار باطل وليس فيه اضطراب وإنما فيه اختلاف يمكن الجمع فيه، ويمكن في صحته احتجاج مسلم به. ⁽⁴⁾
*جواب الجمهور:

أن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما قد أفتيا بخلاف ما رواه. قال الزرقاني ⁽⁵⁾: "قلنا أفتى ابن عباس وعائشة بخلاف ما رواه دل ذلك على أن العمل على خلافه لأن فتوى الصحابي بخلاف مروي بمثلة روايته للناسخ، ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار. وفي الاستدكار لم يخالف بفتواه ما رواه إلا لنسخ علمه وهو القياس على الأصل المجمع عليه في الصلاة أن لا يصوم أحد عن أحد". ⁽⁶⁾

ثم إن المالكية عززوا رأيهم بعمل أهل المدينة لأهم على خلاف القول بصحة النيابة ⁽⁷⁾ وحديث ابن عباس قد أعل بالاضطراب - كما سبق - وما أحجب عنه فذلك بعيد لاتحاد المخرج فالروايات كلها كلها عن ابن عباس. ⁽⁸⁾

وأما التناقض الموسوم للمالكية في الأخذ بفتوى الصحابي وترك روايته، ثم ناقضوا هذا وأخذوا بالرواية وتركوا العمل نظير أخذهم برواية عائشة في القصر، جوابه: أن عروة ⁽⁹⁾ الراوي عنها قال لما سأله الزهري عن إتمامها في السفر إنما تأولت كما تأول عثمان فروايتها صحيحة ورأيها مبني على ما تأولت فلا تعارض بينهما، فإنهما قد رأيا أنه (ص) إنما قصر أخذاً

⁽¹⁾ ابن حزم، الإحكام، 156/2.

⁽²⁾ أخرجه : مسلم : في كتاب الطهارة باب "حكم وبوغ الكلب" رقم (279) من طريق أبي هريرة رضي الله عنه وفي الباب غيره بعض الرقم بسند آخر من طريق أبي هريرة أيضاً، 234/1.

والبار فطحي. في كتاب "الطهارة" باب "أنواع الكلب في الإناء" رقم (01)، 63/1. سوين مانه. في باب "عمل الإناء من أنواع الكلب" رقم (363)، 130/1. وأحد برقم (7340)، 245/2. كليهم من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.

⁽³⁾ ابن حزم، الإحكام، 156، 157/2.

⁽⁴⁾ محمد السوسني الحسي، مكمل إكمال الإكمال، 92/91.

⁽⁵⁾ هو: أبو محمد عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني (1020هـ)، أحد عن النور الأزهرى، ولازمه وشهد له بالعلم وعن البرهسان اللقاني وغيرهما، وكان إماماً وعلامة في اللغة ومرجعاً للمالكية ومسنناً للعلماء، من مؤلفاته: شرح مختصر خليل، له ترجمة في (شجرة النور الزكية، ص: 304، 305، والبغدادى، هدية العارفين، 496/1).

⁽⁶⁾ الزرقاني، شرح الموطأ، 186/2.

⁽⁷⁾ الزرقاني، المرجع نفسه.

⁽⁸⁾ المرجع نفسه.

⁽⁹⁾ هو: ابن حوارى رسول الله (ص) وابن عمته صفية، الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى، بن قصي بن كلاب أحد الفقهاء السبعة، حدث عن أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وحافظه عائشة، رضي الله عنها، ولازمها، ونفعه بها أنظر: (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 421/4-437، ونذكره الحفاظ، 58/1، وابن عثمان، وفیات الأعيان، 255/3، وابن كثير، البداية والنهاية، 101/9، وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، 103/1).

بالأسير على أمته فأخذنا لنفسهما بالشدة كما صححه ابن بطال والقرطبي.⁽¹⁾
وروى البيهقي⁽²⁾ بسند صحيح عن عروة أن عائشة كانت تصلي في السفر أربعاً فقلت لها: لو صليت ركعتين فقالت يا ابن أخي إنه لا يشق علي. ⁽³⁾ وقال النووي الصحيح الذي عليه المحققون أن عثمان وعائشة رأيا القصر والإتمام جائزين فأخذنا بأحد الجائزين وهو الإتمام.⁽⁴⁾
فالراجح هو قول الجمهور لأن أدلتهم قوية وهي في محل النزاع، وهو نزول الفرض على المكلف وهو مستطيع ثم فرط فمات بخلاف أدلة المجيزين فإنها في غير محل النزاع ثم إن النفسي والإثبات من جهة أخرى لم يردا على محل واحد، فالمالكية ومن وافقهم منعوا براءة ذممة الميت بالنيابة عنه في الصوم شرعاً. والمجيزون كلامهم مضطرب فمرة جاء في إسقاط الفرض بالنيابة ومرة يناقشون وصول الثواب إلى الميت بالنيابة، وهذا المالكية لا يمانعون والله أعلم.
ثالثاً: حكم النيابة في الزكاة.

1- النيابة في الزكاة في حالة الحياة.

اتفق العلماء بلا خلاف على جواز النيابة في الزكاة حيث جوزوا النيابة والوكالة في العبادات المالية الصرفة كالزكاة، والصدقة، ونحوها.⁽⁵⁾ ودليلهم أنه (ص) كان يعث عماله ليتولوا جمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها فهم بهذا قد قاموا مقام أصحابها في آدائها.⁽⁶⁾ واستحب البعض توزيعها بنفسه ضماناً لوصول الأمانة إلى أصحابها.⁽⁷⁾

2- النيابة في حالة الموت: أما إذا مات من وجبت عليه زكاة فقد اختلف العلماء في جواز النيابة فيها؛ الشافعي وأحمد وأهل الظاهر أنها لا تسقط بموته وأنها تؤدي من رأس مال التركة وهو مذهب الحسن البصري، والزهري وقتادة واسحاق وأبو ثور وابن المنذر⁽⁸⁾

¹ الزرقاني، شرح الموطأ، ص: 297/1.

² هو: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الإمام الحافظ، شيخ حراسان، صاحب التصانيف، لزم الحاكم ومخرج به، توفي سنة 588هـ بيسابور. (الذهبي، تذكرة الحفاظ، ص: 132/3) وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ص: 304/3.

³ الزرقاني، المرجع نفسه.

⁴ الزرقاني، المرجع نفسه.

⁵ ابن رشد، بداية المجتهد، ص: 301/2؛ والخصي، كناية الأحبار، تحقيق: محمد بكر سماعيل، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ص: 284/1؛ وابن الحاجب، جامع الأمهات، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأحفري، البصرة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط1 (1998/1419)، ص: 397.

⁶ محمد حفلة الإبراهيم، النيابة في العبادات، ص: 89.

⁷ الشومري، المنهد، ص: 168/1.

⁸ النووي، المجموع، ص: 309/5؛ والبهقي، كشف القناع، ص: 182/2؛ أبو ابن حزم، المحلى بالآثار، ص: 201/4. وابن المنذر هو: محمد إبراهيم بن المنذر، البسابوري، ثم الملكي، الإمام المجتهد، مات سنة 318هـ؛ أنظر ترجمته في: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ص: 783، 782/3.

والخفية يسقط بموته إلا إذا أوصى بها. وهو المشهور عند المالكية⁽¹⁾ وحكى ابن المنذر مثله عن ابن سيرين والشعبي والنخعي والثوري، وغيرهم،⁽²⁾.

* الترجيح:

قال محمد عقلة الإبراهيم: لقد صحت النيابة في الزكاة، ولا نرى اختلافًا يستوجب إحداث رأيين مخالفين.⁽³⁾ وأقول إن المالكية والخفية يرون أنها بمنزلة الوصية فهي من باب إيصال حقوق الموصى له لا من باب إبراء ذمة الميت وسقوط الفرض عنه بالنيابة ومنه فهم مخالفون لغيرهم في هذا.

رابعاً: النيابة في الحج.

1- النيابة عن الميت.

من مات وهو مستطيع للحج فلم يحج؛ قال الظاهرية تجوز النيابة عنه من رأس ماله وهي مقدمة على ديون الناس أوصى بذلك أم لم يوص. لقوله تعالى: (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وجه الاستدلال أن الله قد عمم الديون بهذه الآية.⁽⁴⁾

ولحديث ابن عباس "أن امرأة نذرت أن تحج فماتت فأني أخوها النبي (ص) فسأله عن ذلك فقال رسول الله (ص): أرأيت لو كان على أمك دين أنت قاضيه؟ قال نعم، قال: فاقضوا الله فهو أحق بالوفاء...."⁽⁵⁾.

ومثله عن ابن عباس بنصه في امرأة من جهينة نذرت أمها أن تحج فماتت قبل أن تحج.⁽⁶⁾ - وعند الخنابلة من مات وعليه فريضة الحج وكان قبل الموت مفرطاً أخرج من جميع ماله حجة ولو لم يوص بذلك لأنه حق استقر عليه فلم يسقط بموته ولهذا كان من جميع المال لأنه (ص) شبهه بالدين⁽⁷⁾.

والمشهور عند الشافعية إذا مات وعليه حج الإسلام، أو قضاء ونذر، وجب قضاؤه من تركه، أوصى بها أم لم يوص⁽⁸⁾، وبه قال عطاء وابن سيرين والمروني عن أبي هريرة وابن

¹ - الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 499/2. وابن رشد. بداية المجتهد. ص: 239/1.

² - النووي. المجموع. ص: 309/5. وابن فداوى المقدسي. المغني. ص: 683/3.

³ - محمد عقلة الإبراهيم. النيابة في العبادات. ص: 98.

⁴ - ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 41/5.

⁵ - المرجع السابق. ص: 42/5.

⁶ - المرجع نفسه؛ والحديث سبأني ثريجه في النيابة عن المعصوب.

⁷ - البهوتي. كشف الغناع. ص: 393/2.

⁸ - النووي. المجموع. ص: 101/7.

والمشهور عند الشافعية إذا مات وعليه حج الإسلام، أو قضاء ونذر، وجب قضاؤه مسن تركته، أوصى بها أم لم يوص⁽¹⁾، وبه قال عطاء وابن سيرين والمروني عن أبي هريرة وابن عباس وهو رأي أبي حنيفة إذا أوصى وأبي ثور وابن المنذر، وقال النعماني وغيره، لا يحج أحد عن أحد. وقال مالك: إذا لم يوص به يتطوع غيره عنه يغير الحج ويهدي عنه أو يتصدق أو يعتق عنه.⁽²⁾

2- النيابة عن الحي:

1- النيابة عن الحي القادر: إذا كانت النيابة عن الحي في حج الفرض وكان المتوب قادراً بدنياً، ومالياً، فلا يجوز إجماعاً لأن القادر على الحج مالياً وبدنياً تعلق به الفرض فلا تجزي عنه الإنابة كسائر العبادات البدنية المحضة.⁽³⁾

أما إذا كانت النيابة في حج النفل مع استطاعة المتوب فقد ذهب الحنفية والحنابلة في رواية إلى جواز الاستتابة. وذلك أن النافلة لا تلزم المتوب بنفسه فحازت عنه كالعاجز.⁽⁴⁾ وكرهه المالكية⁽⁵⁾ ونقل النووي وآخرون أنه لا يجوز عند جمهور الشافعية باتفاق.⁽⁶⁾

-الترجيح:

ذكر محمد عقلة أن الرجح هو ما ذهب إليه الشافعية ومن وافقهم، وأن قياس الحنفية على العاجز بجماع عدم لزوم الحج لهما بالنفس قياس مع الفارق لأن العاجز راجع إلى عجز قهري، أما حالة حج النفل فعند الوجوب راجع إلى برائة الذمة من الفرض، ثم إن النفل غير لازم فلا يأم بتركه وله تحصيل بذله ببذل القربات الأخرى⁽⁷⁾ وهذا ترجيح له وجهته.

ب- النيابة عن المعضوب: ⁽⁸⁾ اختلف العلماء في جواز النيابة عنه في الحج على مذاهب. المذهب الأول: الشافعية والحنابلة والحنفية في رواية الحسن بن زياد والظاهرية ⁽⁹⁾ أن المعضوب تلزمه فريضة الحج بإنابة غيره عنه، وهو قول الكثير من السلف⁽¹⁰⁾.

¹ - النووي. المجموع. ص: 101/7.

² - ابن قدامة. المغني. ص: 195، 184/3؛ والمرعسي. المبسوط. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1 (1414/1993). ص: 155، 154/4؛ والنووي. المجموع. ص: 101/7.

³ - النووي. المجموع. 97/96/7؛ والسرخسي. المبسوط. ص: 152/4؛ وابن قدامة المقدسي. المغني. ص: 180/3-184، والمناوردي. الحاوي الكبير. تحقيق: علي محمد معوض. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان ط1 (1414/1994). ص: 14/4.

⁴ - المرعسي. المبسوط. 152/4؛ وابن جزى. القوانين الفقهية. ص: 106. وابن قدامة المقدسي. ص: 180/3.

⁵ - ابن جزى. المرجع نفسه.

⁶ - النووي. المجموع. ص: 97/7.

⁷ - محمد عقلة الإبراهيم. النيابة في العبادات. ص: 98.

⁸ - المعضوب بالعين المهملة والضاد المعصية، وهو من العضب بفتح العين وإسكان الضاد وهو القطع؛ لأن الزمانة ولو لم تقطعت حركته وفي الاصطلاح: هو العاجز عن الحج بنفسه حالاً أو مآلاً لزمانة لو كثر، أو مريض لا يرجى زواله. المحمداوي. الإقناع. ص: 341/1. والمناوردي. السراج الوهاج. ص: 153، والمناوردي. الحاوي. ص: 8/4.

⁹ - المناوردي. المذهب. ص: 198/1؛ والمناوردي. المرجع نفسه. والمحامدي. الإقناع. ص: 341/1-342؛ والمرعسي. المبسوط. ص: 152/4-153؛ وابن حزم. المحلى. ص: 32/5-37، 40، 41.

¹⁰ - منهم علي بن أبي طالب، الحسن البصري وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك وغيرهم. المرجع نفسه.

المذهب الثاني: يرى الحنفية في رواية إن كان المعضوب يستطيع الحج قبل عضبه لزمه الحج بالنيابة، وإن لم يكن مستطيعا فلا يلزمه. (1)

المذهب الثالث: وهو مذهب المالكية (2) وقول الحنفية في رواية ثالثة (3) أن فريضة الحج تسقط عنه (4) نص ابن العربي وابن الحاجب أنه لا تجوز النيابة عن المعضوب وحمل عبد السلام عدم الجواز على عدم الصحة والشهرة (5) - أدلة المذاهب.

أدلة المذهب الأول (القائلون بالجواز).

استدل هؤلاء بالسنة والآثار والمعقول.

من السنة:

وما روي عن أنس رضي الله عنه عن النبي (ص) في قوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (6) قال قيل يا رسول الله ما السبيل قال: "الزاد والراحلة" (7).

فهذه الأحاديث تدل على أن الآية الكريمة جعلت موجب الحج الزاد والراحلة فتعلق الحج بهما، والمعضوب يستطيعهما بحاله فيلزمه الحج بالنيابة.

¹ - الجصاص. أحكام القرآن. دار الكتاب العربي. بيروت. ط (1986م). ص: 24/2، 25 وابن نجيم. البحر الرائق. ص: 108/3.

² - ابن رشد. بداية المجتهد. ص: 320/1؛ وعليش. مع الجنيل. ص: 213/2؛ والزرقي. شرح الموطأ. ص: 292/2.

³ - السرخسي. المبسوط. ص: 153/4.

⁴ - الآبي. الشعر الثاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ص: 320؛ والشرازي. المهذب. ص: 192/1.

⁵ - ابن العربي. أحكام القرآن. ص: 289/1؛ وابن الحاجب. جامع الأمهات. ص: 184؛ وعليش. المرجع السابق. ص: 214/2.

⁶ - سورة آل عمران الآية: 97.

⁷ - أخرجه الحاكم في مستدركه بلفظه، كتاب "المناسك" برقم (1613) وقال عنه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه". تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. ط (1990). ص: 609/1.

- والترمذي بنحوه في كتاب "الحج" باب "فيما جاء في إيجاب الحج..." برقم: (813) من طريق ابن عمر وفيه إبراهيم بن يزيد. وقال: "هذا حديث حسن والعمل عليه عند أهل العلم". ص: 177/3؛ كما أخرجه أيضا عن ابن عمر في كتاب "تفسير القرآن" باب: "ومن سورة آل عمران" برقم: (2998) وفيها إبراهيم بن يزيد الخواري المكي (السابق)، قال أبو عيسى الترمذي: "وقد تكلم بعض أهل الحديث في إبراهيم بن يزيد الخواري المكي (السابق)، ص: 225/5.

- والبيهقي في كتاب "الحج" باب "بيان السبل..." برقم: (8406) من الطريق نفسه، وقال عنه: "وقد روي هذا من حديث الحسن النصري عن النبي (ص) مرسلًا". ص: 327/4؛ وقال: "إبراهيم بن يزيد الخواري روى حديث محمد بن عباد هذا ليس بثقة...، وقد رواه محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمر عن محمد بن عباد إلا أنه أضعف من إبراهيم بن يزيد". ص: 330/4.

- وابن ماجه في كتاب: "المناسك" باب "ما يوجب الحج" عن ابن عمر وفيها إبراهيم بن يزيد المكسي، برقم: (2869). ص: 967/2.

وما روى الفضل بن عباس: "أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن قريضة الله في الحج على عباده قد أدركت أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة، فهل ترى أن أحج عنه؟ قال: نعم".⁽¹⁾

قال الشافعي: "فجعل النبي (ص) قضاءها الحج عنه كقضاها الدين عنه فلا شيء أولى أن يجمع بينه مما جمع النبي (ص) بينه"⁽²⁾

من الآثار: ما روي أن رجلاً سأل بن عباس: "إن أمي حجت ولم تعتمر فقال إن الله واسع لهما جميعاً"⁽³⁾

من القياس والمعقول:

- الحج عبادة يحب فيه الكفارة تارة بإفساده فوجب أن تلزم المعضوب فجاز أن ينوب عنها غيره كالصيام إذا عجز عنه المكلف افتدى بخلاف الصلاة.⁽⁴⁾

- شرط الوجوب التمكن من أداء الواجب بالمال ولما كان العاجز بنفسه قادراً على أدائه بالمال وجب عليه⁽⁵⁾

- المعضوب ينس من شفائه فجازت له النيابة كالميت.⁽⁶⁾

أدلة المذهب الثاني: المانعون (المالكية ومن وافقهم)

استدل هؤلاء بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

من الكتاب:

قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا). وجه الاستدلال أن الله علّق وجوب الحج على الاستطاعة والمعضوب فاقد لها فلا يلزمه الحج.⁽⁷⁾ فالظاهر أن الآية في الاستطاعة أمّا البدنية، إذ لو كانت المالية لقال: إحجاج البيت⁽⁸⁾،

¹ - أخرجه: النذاري بلفظه كتاب "المناسك باب" في الحج عن أبيه "برقم (1831) من طريق الفضل بن عباس، تحقيق: فؤاد أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1 (1407هـ)، ص: 61/2؛ والترمذي بنحوه في كتاب: "الحج" باب "ما جاء أن عرفة كلها موقف" برقم (885) من طريق علي رضي الله عنه، وقال عنه: "حديث علي حديث حسن صحيح لا نعرفه من حديث علي إلا من هذا الوجه من حديث عبد الرحمن بن الحارث بن عياش وقد رواه غير واحد عن الثوري مثل هذا"، ص: 232/3.

² - الماوردي، الحارثي، ص: 6/4؛ وابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ص: 231/1.

³ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ص: 40/5، والحديث أخرجه ابن أبي شيبة، في المصنف، باب "الرجل يريد العمرة" برقم (1294).

تحقيق: كمال يوسف الخوت، دار مكتبة الرشيد، الرياض، ط1 (1409هـ)، ص: 150/3.

⁴ - الماوردي، الحارثي، ص: 9/4؛ واليهوبي، كشف القناع، ص: 390/2، 391.

⁵ - الشرحي، السوط، ص: 153/4؛ والشوقي، نهاية المحتاج، ص: 253/3.

⁶ - الشوازي، المذهب، ص: 199/1.

⁷ - الماوردي، الحارثي، ص: 9/4.

⁸ - المازني، شرح الموطأ، ص: 109/3؛ والوشاح، كمال أكمال المعلم، ص: 422/4.

وفسرت الاستطاعة بالزاد والراحلة، وروى عن القاسم وأشهب وابن وهب عن مالك أنها القدرة على الوصول ولو على رجله دون مشقة فادحة. (1)

وقال الأكثرون الزاد والراحلة فلا يلزم إن عدت وإن قدر دون مشقة وهو قول الشافعي وذكر الترمذي أنه العمل به عند أهل العلم. (2)

وقوله تعالى: (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى). (3) الآية صريحة في بيان أن الإنسان لا يلحقه أجر عمل إلا إذا سعى فيه، والنيابة ليست سعيًا للمنوب فلا يجوز. (4) وقوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى). (5) وقوله تعالى: (وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ) (6) فهاتان الآيتان وأمثالهما دليل على أن الأجر يخص فاعله وهذه الآيات محكمات لا تقبل نسخًا ولا تخصيصًا. (7)

من السنة:

- استندوا إلى ما روي عن أنس أن النبي (ص) في قوله عز وجل: (من استطاع إليه سبيلاً)، قال: قيل يا رسول الله ما السبيل؟ قال (الزاد والراحلة). (8)
- وأسند إليهم ما روي عن ابن مسعود (9) - رضي الله عنه - قال: قال (ص): (من ملك زادا وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً). (10)
- ما روي عن ابن عباس أن رجلاً سأل رسول (ص): "أحج عن أبي، قال: "نعم" إن لم تزده خيراً لم تزده شراً". (11)

1- انوشائي الآبي، اكمال، اكمال للعلم، ص 423/4 وابن العربي، أحكام القرآن، ص: 288/1.

2- انوشائي الآبي، المرجع نفسه؛ وابن قدامي، المعنى، ص: 169/3.

3- سورة: النجم، الآية: 39.

4- الماوردي، الخاوي، ص: 9/4.

5- سورة فاطر، الآية: 18.

6- سورة فاطر، الآية: 18.

7- الشيخ نوح علي سليمان، قضاء العبادات، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ص: 324.

8- سبق ترجمته في ص: 136.

9- هو: أبو عبد الله الهذلي بن مسعود صاحب الرسول (ص) وخادمه، أحد السابقين إلى الإسلام وكبار البدرين، فقير، مقرب كان ممن يتحرى الأداء، وينشد في الرواية، له فتاوى، وقراءات تفرد بها، توفي سنة 32هـ؛ انظر ترجمته في: (الذهبي، تذكرة اخفاء، ص: 13/1-16؛ وابن الجوزي، صفة الصفوة، ص: 208/1-221).

10- أخرجه الترمذي في كتاب "الحج" باب: "ما جاء في التغليظ في ترك الحج" برقم: (812) من طريق علي رضي الله عنه وقال عنه: "حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال؛ وهلال بن عبد الله مجهول، والحارث يضعف في الحديث"، ص: 177/3.

11- أخرجه ابن ماجه، في سننه، كتاب "الحج" باب "الحج عن الميت" برقم: (2904)، ص: 969/2؛ والطبراني، المعجم الكبير، رقم: (13009)، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة اليوم، الموصل، ط2 (1983)، ص: 245/12، كلاهما عن ابن عباس؛ وفسال

من الآثار:- ما روي عن ابن عمر: "لا يحج أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد".⁽¹⁾
 - ما روي عن القاسم بن محمد⁽²⁾: "لا يحج أحد عن أحد"⁽³⁾
 من القياس والمعقول:

- الحج بالنفس مقصد أصلي، والمال شرطه، ولا قيمة لوجوده لأنه تباع لا يقوم مقام الأصل في إيجاب الحكم ابتداء.⁽⁴⁾
 - لو صححت النيابة في الحج وهو من العبادات لصحت في العقائد، وانتفت حكمته التكاليف الواجبة على التعيين.⁽⁵⁾

المنافسة والترجيح

مناقشة المألكية أدلة الجمهور

مناقشة الأحاديث:

إن حديث ابن عباس قال ابن عبد البر: "حديث الخثعمية خاص بها ولا يجوز أن يتعدى إلى غيرها لقوله سبحانه وتعالى: (من استطاع إليه سبيلاً) وكان أبوها ممن لا يستطيع فلم يكن عليه حج: فكانت ابنته مخصوصة بذلك الجواب. كما خص عنه حديث سالم مولى أبي حذيفة برضاع الكبير".⁽⁶⁾

وذكر ابن عبد البر والقاضي عياض أن حديث الخثعمية لا حجة فيه لجواز الاستئابة عمن المعصوب لأن قولها: (إن فريضة الله...) لا يوجب دخول أبيها في هذا الفرض وإنما الظاهر من الحديث أنه أمر ندب، وإرشاد ورخصة لها أن تفعل لما رأى من حرصها على تحصيل الخير لأبيها.⁽⁷⁾

وذكر الشاطبي أن تأويل العلماء هذه الأحاديث يوجب ترك الاعتبار بها وأن المراد

حائكان: هذا اسناد صحيح ورجاله ثقات. مصباح الزجاجة، تحقيق: محمد الكشناوي. دار العربية، ط2 (1403هـ)، ص: 185/3.

¹ أخرجه: ابن أبي شيبة في مصنفه في "من لا يحج أحد عن أحد" برقم (15122). تحقيق: كمال يوسف الحسوت. مكتبة الرشد. الرياض، ط1 (1409هـ)، ص: 380/3.

² هو: أبو عبد الرحمن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، ثقة، عالم فقيه، إمام ورع كثير الحديث، توفي سنة 101هـ أو بعدها. انظر ترجمته في: (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص: 418/1 والنهي. تذكرة الحفاظ، ص: 96/1).

³ أخرجه: ابن أبي شيبة في مصنفه في "من قال لا يحج أحد عن أحد" برقم (15123). عن إبراهيم أبو القاسم (15124) عن القاسم، ص: 380/3.

⁴ السرخسي. المبسوط، ص: 153/4.

⁵ الشاطبي. الموافقات، ص: 230، 229/2.

⁶ ابن عبد البر. التمهيد، ص: 129/9 الزرقاني. شرح الموطأ، ص: 292/2، والوشتاني الآبي. إكمال إكمال المعلم، ص: 422/4.

⁷ ابن عبد البر. المرجع نفسه، الزرقاني. المرجع نفسه، والوشتاني الآبي. المرجع السابق، ص: 423/4.

بما أنه أجاز ذلك على أنه خير لا أنه مجز عن صاحبه. ⁽¹⁾

ثم إن تلك الأحاديث فيها اضطراب كما نبه في الإكمال وهو يضعف الاحتجاج أمام الآيات القطعية التي استدلت بها المانعون لأنها أصل قطعي فكيف إذا عارضته فإن الأولى للقطعي ⁽²⁾.
لأن تلك الأحاديث لم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي، ولا المعنوي، فلا تنهض معارضا لذلك الأصل القطعي، وعلى هذا الأصل سار الإمام مالك، وأبو حنيفة فلم يأخذوا بهذه الأحاديث. ⁽³⁾
- ثم أنه يجب التفريق بين حالتين:

حالة نزول الفرض والمكلف غير مستطيع والحالة الثانية نزوله وهو مستطيع لكن تراخى حتى عجز، وهذه الثانية هي محل الخلاف، والنزاع والحديث إنما هو نص في الأولى فلا يتناول الثانية ⁽⁴⁾
مناقشة الأدلة العقلية

أما بقية الأدلة العقلية والأقيسة فأجابوا عنها كما يلي:

- إن قياس إيجاب العبادة ابتداء على المعصوب على من لزمته كمن استطاع الحج ثم عجز قياس فاسد لأن من افتقر بهلاك ماله بعدما وجب عليه الحج يبقى الحج عليه واجبا، مع أن الحج لا يجب ابتداء على الفقير، ولا يقاس على هذا الفدية على الشيخ الفاني لأنها بدل عن أصل الصوم بالنص، فجاز أن توجب الأصل بناء على إيجاب البدل، وهو الفدية، والمسال في الحج لا يؤدي بالمال ببذله المنوب، بل بمباشرة النائب بالحج عنه، فإذا لم يكن المال بدلا عن أصل الحج فلا يثبت الوجوب بتوفره القدرة عليه. ⁽⁵⁾

مناقشة الجمهور أدلة المالكية ومن وافقهم:

إن استدلالهم بقوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت) وقولهم أن المعصوب غير مستطيع صحيح أنه فاقد للاستطاعة البدنية ولكنه مستطيع بماله وإحجاج غيره عنه. ⁽⁶⁾
وما استدلالهم بقوله تعالى: (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وقولهم أن حج غيره ليس من سعيه جوابه: أن الآية عامة مخصصة بالأحاديث الصحيحة في جواز النيابة عن المعصوب ولا تعارض بين العام والخاص. ثم إن اللام في قوله تعالى: (للإنسان) بمعنى "على" كما في قوله: (لهم النعمة) ⁽⁷⁾ أي: "عليهم" فيكون معنى الآية: "ليس على الإنسان إلا ما سعى" ⁽⁸⁾

¹ - الشاطبي: الموافقات، ص: 239/2.

² - الوشتاني الأبي. إكمال إكمال المعلم، ص: 422/4؛ والشاطبي. المرجع السابق، ص: 234/2، 238.

³ - المرجع السابق، ص: 240/2.

⁴ - الوشتاني. المرجع نفسه.

⁵ - السرخسي. المبسوط، ص: 153/4.

⁶ - ماوردي. الحاوي، ص: 17/4؛ والنووي. المجموع، ص: 81/7.

⁷ - سورة النور، الآية: 25.

⁸ - الصنعاني. سبل السلام. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت، ص: 370/2.

أما قوله تعالى: (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ووجه الاستدلال بها فجوابه:
 إن معنى الآية مسلم به، ولكن نقول لقد ناقضتم أنفسكم معشر المالكية إذا جمعتم مع سائر
 الفقهاء على أن العاقلة تنوب عن القاتل في تحمل الدية، ثم إنكم أجزتم الحج عمن الميت
 بوصية كما أجزتم الصدقة عن الحي والميت بوصية وبغيرها، ولم تعترضوا بهذه الآية.⁽¹⁾
 الرد: إن قاعدة جواز الصدقة على الميت ليست في محل النزاع لأنها من بساب التصرفات
 المالية. وأما تحمل العاقلة الدية عن القاتل فهو معقول المعنى كسائر فروض الكفاية، ثم يوجد
 من كره النيابة فيه ترجيحاً لمقصد النفس عن المال⁽²⁾
مناقشة الأحاديث:

ما احتج به المالكية من قوله -صلى الله عليه وسلم-: (من منك الزاد والراحلة)،
 أحيب عنه بأنه ضعيف ولا يصلح للاحتجاج، قال عنه الترمذي: "هذا غريب في إسناده
 مقال"⁽³⁾.

وكل طرق هذا الحديث التي ذكرها الدارقطني ضعيفة.⁽⁴⁾
 الرد: ذكر أبو بكر بن المنذر أن الصحيح منها هو رواية الحسن المرسلة، ولا يخفى أن هذه
 الطرق يقوي بعضها بعضاً فتصلح للاحتجاج وبذلك استدل من قال أن الاستطاعة المذكورة
 في القرآن هي الزاد والراحلة.⁽⁵⁾

ثم إن المالكية استدلوا بالرواية التي سندها صحيح عن الحسن، وأما ما أخرجه الدارقطني وقيل
 عنه الحافظ ضعيف هي رواية أخرى غير هذه، وعند الدارقطني طرق أخرى هي التي قال
 عنها الحافظ "كلها ضعيفة". وأما رواية الحسن فصحيحة مرسلة.⁽⁶⁾
 والرواية التي أُسندت إلى أدلة المالكية لم يعتمدوها وهي التي قال الشوكاني عنها: "رواه ابن
 عدي من حديث أبي هريرة وفي إسناده عبد الرحمن القطامي، وأبو المهزوم وهما متروكان
 ورواه أبو يعلى من طريق أبي أمامة، وفي إسناده أبو يعلى عمار بن مطر والمغيرة بن عبيد
 الرحمن وهما متروكان أيضاً، وقد حكى ابن الجوزي على هذا المتن بالوضع"⁽⁷⁾.

¹ - ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 36/5.

² - الشاطبي. الموافقات. ص: 336/2، 237، 367.

³ - الشوكاني. نيل الأوطار. ص: 318/4 والفوائد المجموعة. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. دار المكتبة الإسلامية.

بيروت، لبنان. ط3. (1407-1987) ص: 104؛ محمد عقلة الإبراهيم. الشبابة في العبادات. ص: 42.

⁴ - الشوكاني. نيل الأوطار. ص: 288/4.

⁵ - المرجع نفسه.

⁶ - المرجع نفسه.

⁷ - الشوكاني. الفوائد المجموعة في الأحاديث المروعة. ص: 104، حديث رقم: 292.

-أما استدلالهم بالآثار فالجواب:

أن هذه الآثار صحيحة لكن المالكية خالفوها لأنهم أجازوا الحج عن الميت إذا أوصى بذلك، وهو خلاف قول ابن عمر والقاسم، ثم إن قولهم لم يرد من غيرهما من الصحابة في حين صح قول الجمهور عن طائفة من السلف⁽¹⁾.

-أما استدلالهم بالقياس والمعقول فجوابه:

إن قياس الحج على الصلاة قياس مع الفارق، لأن الصلاة لا نيابة فيها لأنها بدني صرف، بخلاف الحج فهو متردد بين البدني والمالي⁽²⁾. ثم إنكم جوزتم الجهاد عن الغير مقابل جعل، ومنعتم النيابة في الحج التي أوجيها الله والرسول⁽³⁾.

- من هنا رجع محمد عقلة الإبراهيم رأي الجمهور لأنه رأى صحة أحاديثهم التي استشهدوا بها، وأنها صريحة في الدلالة على جواز النيابة في الحج، وأن هذا تفتقر إليه أدلة المالكية، بل إن الأحاديث التي استدلوها بها تطرق إليها الضعف، والتأويل كما أن أقيستهم عورضت بما يضعف الاحتجاج بها⁽⁴⁾.

وأن الاضطراب الذي ذكر حول أدلة الجمهور لا أثر له بعد ثبوت الأحاديث⁽⁵⁾.

رأيي: الراجح في النيابة في الحج هو رأي المالكية القاضي بأن الفرض لا يسقط عن الميت إلا بوصية، ويسقط عن الحي المعضوب عند نزول الفرض لفقدان شرط التكليف به ابتداءً، ويسقط عن القادر المقرط حتى حل به العجز كذلك، وأن النيابة عن هؤلاء لا تخرجهم عن العهدة، ولا تبرى ذمتهم بالتقصير، وأجازوا النيابة عن الميت بوصية، في مقابل من قال في كامل ماله بحجة أن مال الميت أصبح لورثته، ولا حق له إلا في ثلثه بالوصية حفظاً لحقوق الأحياء على الأموات.

وقد كانت آراؤهم قوية واستدلالاتهم صريحة، لاستنادها إلى أصل مقطوع به وهو عدم تحمل المكلف عن الآخر شيئاً ابتداءً، أما تطوعاً فذلك من باب إيصال الثواب إلى الغير وفعل الخيرات وهو جائز عند أهل السنة والجماعة. ولذلك قال القاضي عبد الوهاب عندما ذكر صحة النيابة والإجارة عن الحج عند المالكية: "ولسنا نعي بصحة النيابة أن الفرض يسقط عنه بحج الغير وإنما نريد التطوع"⁶.

¹ - ابن حزم. المحلى بالآثار. ص: 39، 38/5 ؛ ومحمد عقلة الإبراهيم. النيابة في العبادات. ص: 44.

² - النووي. المجموع. ص: 81/7.

³ - ابن حزم. المرجع السابق. ص: 37/5.

⁴ - محمد عقلة الإبراهيم. النيابة في العبادات. ص: 46.

⁵ - المرجع السابق. ص: 46، 47 وما بعدها.

⁶ - القاضي عبد الوهاب. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. ص: 459/1.

أما ما ذكره محمد عقله الإبراهيم ومن وافقه أن أدلة المالكية من الأحاديث ضعيفة وقصدوا بذلك قوله -صلى الله عليه وسلم- (الزاد والراحلة).

فأقول: إن المالكية لم يعتمدوه وإنما اعتمدوا على رأي مالك في تفسير "السبيل" السواردي في الآية بأنه القدرة على الوصول إلى الحج من غير مشقة فادحة⁽¹⁾. واعتمدوا رواية الحسن الصحيحة المرسلة كما سبق في الرد.

أما ما نفاه من الاضطراب في روايات ابن عباس في جواز النيابة في الحج نقول: أن الاضطراب واقع لأن كل الروايات جاءت من طريق واحد وهو ابن عباس مع وجود الاختلاف فيها فثبت الاضطراب، والجمع بينهما غير ممكن كما ذكره الزرقاني في شرحه على موطأ مالك وقد سبق⁽²⁾.

زد على ذلك فإن تلك الروايات نص فيمن نزل به الفرض وهو عاجز، ومحل الخلاف فيمن كان قادراً ثم فرط ثم عجز⁽³⁾.

ثم إن رأي المالكية تزاد أرحيته على رأي الجمهور فيما إذا استتاب المعصوب ثم برئ فهل تسقط حجة الاستتابة عنه الفرض؟ أم عليه الحج من جديد؟ وهنا يأتي الإشكال. ولذلك قال ابن العربي: "أن التطوع لأداء دين الله الثابت في حق المعصوب أولى، من القول أنه يجب ابتداء"⁽⁴⁾.

نخلص إلى أن المقاصد الأصلية التي هي العبادات لا تصح النيابة في أغلبها، لأن مقصد التبعيد فيها ظاهر، وهو المقصود الأعظم من تشريعها؛ لذا لا ينوب فيها أحد عن أحد على أغلب الآراء، والخلاف في بعض أجزائها كما سبق لا يقدح في أصل عدم النيابة فيها.

الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد الأصلية الكفائية:

سبق في حكم النيابة في المقاصد الأصلية العينية أنها غير قابلة للنيابة في عمومها لأن المقصد الشرعي منها خصوص المكلفين وأعيانهم. وفي هذا الفرع سنتناول قابلية المقاصد الكفائية للنيابة فأقول:

لما كانت المقاصد الكفائية واجبة وكان هذا الوجوب كفائياً لا عينياً، يخص عموم الأمة إذا قام البعض به سقط الإثم عن الآخرين، كان قيام هذا البعض بهذا الفرض نيابة عن الآخرين لأن طبيعة الفرض الكفائي نيابة ووكالة عن الأمة.

¹ الوشتاني الأبي. إكمال إكمال المعلم. ص: 423/4 وابن العربي. أحكام القرآن. ص: 288/1.

² الزرقاني. شرح الموطأ. ص: 186/2.

³ الوشتاني الأبي. المرجع السابق. ص: 422/4.

⁴ ابن العربي. المرجع السابق. ص: 290، 289/1.

فالحلقة نيابة عن النبي في عموم مصالح المسلمين⁽¹⁾.

قال ابن الأزرقي وهو يتكلم عن فرضية وجوب نصب الإمام: "إن حقيقة هذا الوجوب راجعة إلى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وتسمى -باعتبار هذه النيابة- حلقة وإمامة، وذلك لأن الدين هو المقصود في إيجاد الخلق لا الدنيا فقط"⁽²⁾.

فأصل الولاية واجبة على كل مؤمن مسلم، وقلدت للواحد فخص بها، وصارت له، قال صلاح دبوس: "فموضوع الولاية وإن كان يقع في جملة على عاتق كل فرد من أفراد المسلمين، فهو في الحقيقة لا يؤدي من كل فرد منهم، على نفس الوجه أو الصورة، وإنما ينبغي عليهم أن يؤدوه بالصورة التي تحقق الإسلام في الحياة، لأنه إذا لم يقدر عليه من يقوم بالأمر، فينبغي من الآخرين مساندته"⁽³⁾.

وقال الشاطبي أن المسلمين: "مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عنيها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقي وإن لم يقدرها عليها، قادرين على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لم يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽⁴⁾.

فالحلقة من المقاصد الأصلية الكفائية لأنها شرعت لحفظ الدين أصالة كما لها مقاصد تابعة سيأتي الكلام عنها في الفصل الثالث.

¹ - الحلقة نيابة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - على رأي الجمهور منهم: ابن خلدون في المقدمة. ص: 154 بعدها ؛ وأبو يعلى الخنيلي. في الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1403/1983). ص: 27؛ والماوردي في الأحكام السلطانية. ص: 15؛ والإيجي في المواقف. 345/8؛ والذهلوي. حجة الله البالغة. 150/2.

وذهب البعض إلى أنها نيابة عن الله وهو ما حكاها الماوردي في الأحكام السلطانية عن بعض العلماء. ص: 15. وأجاز ذلك البغوي في حق آدم عليه السلام، وأجازه الزغشري في سائر الأنبياء. كما حكاها أبو يعلى الخنيلي عن بعض العلماء أيضاً في الأحكام السلطانية. ص: 27؛ المودودي في: نظرية الإسلام وهدى في السياسة والقانون. مؤسسة الرسالة ط (1389هـ - 1969م). ص: 239.

وهناك من قال أن الحلقة نيابة قوم عن قوم، كما قاله الطبري في جامع البيان. ص: 238/1.

² - ابن الأزرقي. بدائع السلك في طبائع الملك. ص: 93/1.

³ - صلاح دبوس. الخليفة توليته وعزله. مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية. مصر. ص: 299، 300.

⁴ - الشاطبي. المواقفات. 144/1.

فيرى أبو يعلى الحنبلي⁽¹⁾ والقرطبي⁽²⁾ والحجاوي⁽³⁾ وابن الحداد⁽⁴⁾ أن الخلافة وكالة ونيابة عن الأمة، قال الحجاوي أن تصرف الخليفة في الناس "بطريق الوكالة لهم فهو وكيل المسلمين فله عزل نفسه ولهم عزله إن سأل العزل".⁽⁵⁾

بينما يرى القاضي عبد الجبار أن كون الخليفة وكيلا بعيد، لأنه يقوم بأمر يعلم أنها لا ترضى من يتظلم إليه، لأنه يقوم بإلزام الناس فيصير بذلك أحق بهذا التصرف من الأمة.⁽⁶⁾ وقد دخل أبو مسلم الخولاني⁽⁷⁾ على معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- فقال: "السلام عليكم أيها الأجير. فقالوا قل السلام عليك أيها الأمير. فقال السلام عليكم أيها الأجير، فقالوا: قل أيها الأمير، فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: بل أيها الأمير. فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول. فقال: "إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هذأت جرباها، وداوئت مرضاها، وحسنت أولادها على أخراها، وفلك سيدها أجرك ؛ وإن أنت لم تفتأ جرباها، ولم تدأو مرضاها، ولم تحبس أولادها عن أخراها عاقبك سيدها".⁽⁸⁾

وقد عقب ابن تيمية قائلا: "وهذا ظاهر في الاعتبار، فإن الخلق عباد الله، والولاية نواب الله على عبادته، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، فيسهم معنى الولاية، والوكالة، ثم الولي والوكيل متى استتاب في أمور رجلا، وترك وهو أصلح للتجارة والعقار منه، أو باع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن، فقد خان صاحبه لا سيما إن كان بينه وبين من حباه مودة أو قرابة، فإن صاحبه يبغضه ويدمه، ويرى أنه قد خانته وذاهن قريه أو صديقه".⁽⁹⁾

¹ أبو يعلى الحنبلي. الأحكام السلطانية. ص: 16؛ والماوردي. الأحكام السلطانية. ص: 29.

² القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ص: 233/1.

³ الحجاوي. الإقناع. ص: 292/4.

⁴ ابن الحداد. الجوهر النقيس في سياسة الرئيس. تحقيق: وضوان السيد. دار الطليعة. بيروت. لبنان. ط1 (1983م). ص: 68.

⁵ الحجاوي. المرجع نفسه.

⁶ ابن قدامة المقدسي. المغني. ص: 53/20.

⁷ هو أبو مسلم الخولاني الفقيه، العابد الزاهد الذي ألقاه الأسود العنسي في النار فنجها منها، وثقه ابن معين وغيره، له مناقب وكرامات مات قريبا من 62هـ انظر: (الذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 49/1؛ والسيوطي. طبقات الحفاظ. ص: 21؛ وابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 70/1).

⁸ ابن تيمية. السياسة الشرعية. دار مؤرخم. ط(1990). ص: 54.

⁹ المرجع نفسه.

فالأمر الموكولة إلى الخليفة تقبل النيابة في ذاتها، فهي أمور فوضتها الأمة بصورة خاصة إلى من تراه أهلا للقيام بها، والخلافة عقد وكالة ونيابة بين الأمة والخليفة⁽¹⁾.
لأن حقيقة الوكالة في الفقه تفويض أحد أمره للآخر، وإقامته مقامه⁽²⁾.

إلا أن عقد وكالة الخلافة لا يشترط أن يبرمه جميع أفراد الأمة الذين يكون الخليفة وكيلا عنهم، إنما يكفي بإبرامها أهل الحل والعقد، ويستثنى الخلافة القائمة على طريق الدعوة للنفس، أو بمجرد القهر⁽³⁾.

وقد قرر كبار الفقهاء من قبل أن الخلافة ولاية من أمثال الأوزاعي⁽⁴⁾، والثوري وأبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايتين⁽⁵⁾.

فعقد الولاية في الخلافة تظهر فيها النيابة بصورة أوضح، لأن أصل الولاية من إقامة الدين واجبة على كل فرد من أفراد المسلمين لقوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)⁽⁶⁾. وقوله: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالسَّالِمَاتِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)⁽⁷⁾. فإذا اختار المسلمون واليا عليهم فقد حصّوه بهذه الولاية، في إقامة الدين وحراسته والسهر على مصالحهم الدنيوية، فالخليفة أو الوالي أو القاضي في الحقيقة نائب بهذه الولاية على الجميع، وعلى الباقي مناصرته ومساعدته في تثبيت الدين، ولأجل ذلك قرر ابن حجر الهيتمي أنه في حالة عدم نفاذ ولاية السلطان في مكان معين، فعلى أفراد ذلك البلد أن يعينوا شخصا يكون قادرا⁽⁸⁾، وأهلا للولاية لتطبيق أحكام الدين أو على حد قوله: بلد لا

¹ صلاح ديبس. الخليفة توليته وعزله. ص: 101.

² الآبي. جواهر الإكليل. دار الفكر. ص: 125/2-127.

³ صلاح ديبس. المرجع السابق. ص: 103.

⁴ هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الشامي، نسب إلى الأوزاع وهي قرية بدمشق، اشتهر بأخذ الحديث من أكابر الرواة ولد سنة: 88هـ وتوفي -رحمه الله- سنة 157هـ، أجمع العلماء على جلالته وإمامته، وكمال فضله، كان إماما مجتهدا، وكان أهل الشام والمغرب على مذهبه قبل الانتقال إلى مذهب الإمام مالك، له كتاب: (السنن في الفقه والمسائل)، انظر ترجمته في: (الذهبي). تذكرة الحفاظ ص: 178/1؛ وأبو نعيم. حية الأولياء. ص: 135/6.

⁵ ابن قدامة المقدسي. المغني. ص: 510/9.

⁶ سورة: التوبة. الآية: 71.

⁷ سورة: آل عمران الآية: 110.

⁸ شرط القدرة على النفوذ فيمن يقوم بالولاية سواء من عموم الأفراد أو من واحد منهم تعد شرطا لنفاذها وليست شرطا لوجودها. فعلى الراغب في الولاية على الآخرين، متيقنا من ممارسة تأثيره على الآخرين، وقادرا على التصدي، فإن لم يكن متيقنا أو قادرا على ذلك، فقد يترتب على تصديده لمهام الولاية نتائج سيئة تفوق نتائج قيامه بالولاية، فوجب عليه الإحجام بناء على أن درء المفسد يقدم على جلب المصلح، إلا أنه يتعاون مع غيره لتحقيق القدرة اللازمة للوفاء بمهام الولاية. الشاطبي. الموافقات. ص: 114/1.

تصل إليها ولاية السلطان يجب على الشخص القادر أن يقيم الشريعة بها، وأن يولي رجلاً ذا معرفة ومروعة تكون ولايته وجميع أحكامه نافذة.⁽¹⁾

ويقرر السرخسي أنه إذا لم تنفذ ولاية السلطان لخروج آخرين عليه فعلى بقية الرعية مساعدته لرفع الظلم من باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب على كل فرد، فإذا تمكن من ذلك بقوة من قلده عليه أن يحكم بما هو فرض عليه.⁽²⁾

ويذكر صلاح الدين دبوس أنه إذا تحققت شروط الولاية: "وقصرت مهام القائم بالولاية عن توصيل مهام ولايته إلى المستفيدين منها، أو عجز المستفيدون من هذه الولاية عن الاستفادة منها، فيما يعين لهم من أمور، فإنه يتعين على غيرهم باعتبارهم أصحاب ولايات، التصدي لسد الفراغ وملء الثغرات الناشئة عن هذا القصور، بحيث لا يبقى بعدها قصور في القدرة، أو فراغ في الحياة القانونية الإسلامية لم يجد من يسده أو يقصر عن أدائه".⁽³⁾

وإذا صدف أن لم يتول أحد الخلافة في بلد فقد حكى بعض فقهاء المدينة أنه على كل واحد أن يقوم بالحدود ولكن أن يقوم معه أعوان الإمام، أما مع وجود الوالي أو الخليفة فلا يتولى تثبيت حقوق الله خصوصاً في الحدود إلا هو بحكم النيابة.⁽⁴⁾

وإذا خالف الخليفة أحكام الدين وارتكب ما يوجب عليه الحد، أو اعتدى على حقوق الرعية بغير موجب شرعي فللأمة القيام على تطبيق الحد عليه بناء على أنه لكل مسلم ولاية ذلك، أو بناء على أن الولاية صلاحية أو استحقاق في التصرف خوله الشارع لكل فرد من أفراد المسلمين لإقامة الدين وتدبير المصالح العامة، وهو رأي الجمهور والفقهاء وهم: مالك والشافعي وأحمد حيث قرروا أن الإمام مسؤول عن جرمته سواء ما تعلق بحق الله أو ما تعلق بحق العباد.⁽⁵⁾

-ولأن المقصد من الولاية تحقيق خير مماثل أو أكثر منه فإذا عذمت لأي سبب من الأسباب حصلت مخالفتها للمقصود، ومن ثمة يرد تصديده للولاية بناء على أن كل مسألة خرجت من العدل إلى الجور من الرحمة إلى ضدها، وعن النصيحة إلى المعسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. ابن القيم. إعلام الموقعين. طبعة القاهرة. (1955). ص: 14/3. ولذا أكد الجويني على أنه ينبغي لمن اختص بالولاية أن يكون ذا قهر، وقوة لتحصيل المقصود من الولاية. الجويني. غياث الأمم. ص: 36، 37.

¹ -صلاح دبوس. الخليفة توليته وعزله. ص: 303.

² -السرخسي. المبسوط. ص: 130/10.

³ -صلاح دبوس. المرجع نفسه.

⁴ -ابن قدامي. المغني. ص: 155/20.

⁵ -أبو شعبة. الحدود في الإسلام. سلسلة البحوث الإسلامية. المنة السادسة. العدد (72). القاهرة. ط(1394/1974).

واستثنى من ذلك رأي أبي حنيفة فإنه يرى أن تطبيق الحد هي من خصوصيات الخليفة ومن ثمة لا يمكن إقامة الحد عليه، وأن تطبيق الحد يعد نكالا وحزيا، وأن القضاة إذا أقاموا الحد إنما يقيمونه بإذنه⁽¹⁾.

وأما الجرائم التي تمس حقوق الأفراد كالقتل والجرح والأموال فيرى أبو حنيفة أن الخليفة يؤخذ بها ويعاقب عليها لأن حق استيفائها ليس حقا له أصلا إنما هي للمجني عليه، وأوليائه، وما قيام الخليفة على استيفاء العقوبة في هذه الجرائم إلا نيابة عن الأفراد، فإذا ارتكب الإمام جريمة من هذا النوع كان لأصحاب الحق الأصلي استيفاء العقوبة باستغاثه القضاء والجماعة⁽²⁾.

فأمر الولاية ككل يعتبر واجبا، وفرضا كفايا إذا عهد إلى أحد المسلمين صار في حقه واجبا عينيا ملقى على عاتقه، يلتزم به ولا يجوز أن يمتنع عنه، ويسقط الإثم عن البساقين، وتبقى ولاية إقامة الدين بوجه عام عملا مندوبا يؤجر ديانة كل من ساهم في إقامتها⁽³⁾.

قال صلاح الدين دبوس: "إن المقصود بالخلافة إقامة الدين الذي يعتبر فرضا على الكفاية على كل فرد في المسلمين، ولكن يختص بهذا الفرض واحد من أفرادهم هو خليفتهم، ويتحقق هذا التخصص بتوليته عليهم، ومن ثم كانت وظيفة التولية هي تخصيص هذا الفرض على الكفاية بفرد من أفراد المسلمين، وتحويل هذا الفرض إلى فرض عين يقع عليه وحده، ولما كان هذا التخصص مرهونا بحكم الشرع، كان تحديد شروط من يختص بهذا الفرض، موافقا لأحكام الشرع"⁽⁴⁾.

وكذلك القضاء من فروض الكفايات الخاضعة للوكالة أو النيابة، قال الكاساني⁽⁵⁾: "وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة، يخرج به القاضي عن القضاء، لا يختلفان إلا في شيء واحد وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينزل الوكيل"⁽⁶⁾. وهكذا فإن مصطلح الكفاية في حد ذاته نيابة ووكالة البعض القادر عن الآخرين في الأمة تحصيلًا لمصالحهم.

¹ شهاب الدين الشنقي. حاشيته على نيين الحقائق للزينبي. دار المطبعة الكبرى الأميرية. يولاق. ص: 187/3؛ وأبو شهبة. المرجع نفسه.

² أبو شهبة. المرجع السابق. ص: 117.

³ الشاطبي. الموافقات. ص: 114/1.

⁴ صلاح دبوس. الخليفة توليته وعزله. ص: 319.

⁵ أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الكاساني (587هـ)، فقيه حنفي من أهل حلب، أخذ العلم عن علاء الدين محمد السمرقندي، وعن مسنون بن النكحول، ونفعه عليه محمود الغزنوي وغيره، من مصنفاته: (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛ شرح تحفة الفقهاء لأستاده علاء الدين). له ترجمة في (السعادي. التحبير في المعجم الكبير. تحقيق: منيرة ناجي سالم. ص: 256/2).

⁶ الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 16/7.

ومنه فإن المقاصد الكفائية تقبل النيابة في أصل وابتداء تشريعها؛ لأنها بهذه الهيئة تحصل مصالح المكلفين؛ ولأن المدار فيها هو حصول النفع لا أعيان المكلفين، بخلاف المقاصد الأصلية العينية.

خلاصة الفصل:

- المقاصد الأصلية هي الضرورات المعتبرة في كل ملة والتي تدور على التعبد.
- المصالح المتعلقة بها ضرورية وعامة ومبرأة من الحظ بالمقصد الأول.
- إن التعرف عليها يصون من الزلات في الاجتهاد ويعين على الترجيح على المصالح.
- والمقاصد الأصلية نوعان: مقاصد أصلية عينية وهي التي تلزم كل مكلف لنفسه حفظاً للضرورات، وكفائية وهي الضرورات التي لا تقوم الحياة العامة إلا بها وكلاهما شرع ابتداء على مقصد التعبد، والحظ فيها ثانوي، لذا:
- كان حكمهما الوجوب، وإذا تقدم اعتبار الحظ فيهما أخل بالمقصد الأصلي.
- الغالب في المقاصد الأصلية عدم جواز النيابة فيها لأن المقصد الأصلي فيها هو ابتلاء أعيان المكلفين بها والنيابة تخرمه.
- أما المقاصد الأصلية الكفائية الأصل فيها النيابة؛ لأن المقصد الأصلي فيها وإن كان ضرورياً إلا أنه لا يحصل إلا بتحصيل مصالح المسلمين من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

الفصل الثاني

المقاصد التابعة.

وهو دراسة نظرية سأتناوله في بحثين :

المبحث الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها وضوابطها:

سأتعرض فيه إلى معنى المقاصد التابعة وتحديد محلها لتعين موقعها بشكل موسع ، وبيان المفردات التي تمثل المقصد التابع وعلاقتها بالحاجيات والتحسينات ، ثم التعرف على الضوابط التي تميزها على المقصد الأصلي مع بيان أهمية تشريعها الذي من شأنه أن يوضح بشكل أكبر علاقة المقاصد التابعة بالمقاصد الأصلية للوقوف على حكمة تشريعها وجعلها تابعة للأصلية .

المبحث الثاني: أحكام المقاصد التابعة وجواز تجردها من الحظ والنيابة فيها :

سأتناول فيه الأحكام التي تلحق المقاصد التابعة والتركيز على حكم الإباحة فيها بالنظر الجزئي والكلّي لتحديد الحكم الأصلي الذي تدور عليه عموماً ، ثم بيان إمكان إجرائها على مقصد التبعية ومعيّار تجردها من الحظ . كما سأعرض فيه إلى مدى قبولها النيابة باعتبار أنها شرعت ابتداء لمصالح المكلفين .

المبحث الأول:

معنى المقاصد التابعة وبيان محلها وضوابطها

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها:

سأتعرض فيه إلى معنى المقاصد التابعة في اصطلاح اللغة والشرع كما أتعرض إلى معنى المباح لأن المقاصد التابعة محالها الأولية هي العاديات التي هي المباحات، ومقارنته مع بعض المصطلحات التي قد تشبه على الباحث نظير: رفع الحرج، والعفو، وهذا من أجل تعميق معنى المباح وتحديد مفهومه بدقة والإحاطة بدلالته.

المطلب الثاني: ضوابط المقاصد التابعة وأهميتها:

سأتعرض فيه إلى ضوابط المقاصد التابعة، ولما كان الكلام على ضوابط المقاصد الأصلية نظيراً لضوابط المقاصد التابعة أخرتها إلى هذا الموضع لتكون المقارنة أوفى وأدق، وهذه الضوابط من شأنها أن تزيد المقاصد التابعة بياناً ووضوحاً وتعطي المعايير والحدود الفاصلة بين المقصد التابع والمقصد الأصلي. كما سأعرض فيه إلى أهمية هذه المقاصد ودورها .

المطلب الأول

معنى المقاصد التابعة وبيان محلها

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: معنى المقاصد التابعة والمدلولات المقاربة لها:

وفيه سأعرض إلى تعريف المقاصد التابعة في اللغة والاصطلاح وأبحث عن المدلولات المقاربة لها

الفرع الثاني: محال المقاصد التابعة:

وفيه سأبحث عن مواضع المقاصد التابعة للوقوف على أفرادها التي تمثلها

الفرع الأول: معنى المقاصد التابعة والمدلولات المقاربة لها:

أولاً: معنى المقاصد التابعة

1- التعريف اللغوي "لتابع":

التاء والباء والعين أصل واحد لا يشذ عنه في الباب شيء ، وهو التلوُّ والقفو يقال: تبعْت فلانا إذا تلوته ، وأتبعته إذا لحقته، والأصل واحد، غير أنهم فرقوا بين القفو واللحوق ففسروا البناء أدنى تغيير.⁽¹⁾ قال تعالى: (فَاتَّبِعْ سَبِيلَ) ⁽²⁾ والتَّبِع: الظل، قال الشاعر:

يرد المياه حضيرة ونفيضة
ورد القطاة إذا اسمأل التَّبِع

وسمي الظل تابعا لأنه تابع أبدا للشخص ، فهذا قياس أصدق من قطاة، و التبيع ولد البقرة إذا تبع أمه.³

والتببع: قوائم الدابة لأنها يتبع بعضها بعضا، والتببع أيضا الذي لك عليه مال، فأنت تتبعه وفي الحديث: "مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع"⁽⁴⁾.

وتبعت القوم تبعا وتباعة إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فمضيت معهم.

وتَّبِع: لحق. واستتبعه: طلب إليه أن يتبعه. والتابع: التالي، جمع تَبِع وتَّبَاع، وتَّبَعَة. وتَّبِع اسم للجمع.⁵ التببع النصير قال تعالى: "ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا"⁶ أي وليا⁽⁷⁾.

2- التعريف الاصطلاحي:

• عرف الشاطبي المقاصد التابعة: "وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِلَ عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"⁽⁸⁾.

¹ - ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. باب التاء والباء وما يليهما. ص: 362/1 ؛ والعنبري. أساس البلاغة. ص: 36.

² - سورة اركب الآية. 85

³ - ابن فارس. المرجع السابق. ص: 363/1 ؛ والعنبري. المرجع نفسه.

⁴ - المرجع نفسه. والحديث أخرجه: البخاري. كتاب "الغزوات" باب "إذا أحوال على مليء ليس له رد".

برقم (2167). ص: 799/2.

⁵ - مسلم في كتاب "المساقاة" باب "تريم مطل الغني..." برقم: 1564. من طريق أبي هريرة. ص: 1197/3.

⁶ - ابن منظور. لسان العرب. باب "العين فصل" التاء. ص: 38-27/8.

⁷ - سورة الاسراء. الآية: 69

⁸ - الزعنبري. المرجع نفسه.

⁹ - الشاطبي. للوافقات. ص: 179، 178/2.

شرح التعريف:

قوله: "فهو الذي روعي فيها حظ المكلف": المراد أن المقاصد التابعة قد مَنَّ بها الشارع على عباده فجعل إتيانها قائما على مراعاة حظ المكلف، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، ولا واجبا مراعاة للجيلة وهذا لطف منه، فلو شاء لمنعنا الحظ فيها، وأجراها على عسدم الحظ.⁽¹⁾

قوله: "من جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه". المراد أن المقاصد التابعة روعي فيها تحقيق الدوافع الفطرية التي أودعها الشارع في عباده في أصل الجيلة، والخلقة، أو هي دواعي بها ينال المكلف حظه.⁽²⁾

وقوله: "الاستمتاع بالمباحات وسد الخلات". المقصود أن محال المقاصد التابعة هي المباحات التي هي العاديات التي تفضل الله بها على عباده لأجل التنعم بها، ورفع الحرج بها عنهم حتى لا يكونوا في ضيق في معاشهم. وهي بمثابة الحادي للمقاصد الأصلية.⁽³⁾

● وعرفها محمد مسعود اليوبي بقوله هي: "المقاصد التي تبعث على تحقيق المقاصد الأصلية، أو تفتنر بها لاحقة من جهة الأمر الشرعي، أو من جهة المكلف وقصده وعاداته".⁽⁴⁾

شرح التعريف: معنى تابعة من جهة الأمر والطلب الشرعي: أي متوقفة على المقصد الأصلي من حيث الحصول، وبذلك فهي بمثابة الشرط، أو تطلب باعتبارها جزءا من المطلوب فتكون مقصودة تبعا ومطلوبة طلب الوسائل، أو تكون لاحقة للمطلوب كالثمرة، وذلك مقصود للشارع حيث أن ما لزم عن الطلب الشرعي مطلوب ومقصود شرعا.⁽⁵⁾

ومعنى تابعة من جهة قصد المكلف: أي ناشئة من جهته وقصده لا من جهة الشارع. كالزواج بالمرأة من أجل جمالها.⁽⁶⁾ مثل هذا المقصد يراعى فيها موافقته للشرع، إن تعلق بعبادة وإن لم يتعلق بعبادة فمباح.

¹ الشاطبي الموافقات. ص: 179/2.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه.

⁴ محمد مسعود اليوبي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 356.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ الشاطبي. الموافقات. ص: 179/2، 180.

• عبر وحيد الدين خان بما يفيد معنى المقاصد التابعة بمصطلح: "المقتضيات الإضافية" حيث قال: "... أما المقتضيات الإضافية فهي تلك الأحكام التي تعالج حياة المؤمن الخارجية والتي تبين سلوك أهل الإيمان اتجاه مختلف الظروف والمعاملات الدنيوية".⁽¹⁾

فالمقاصد التابعة هي كل ما فيه حظ للنفس كقيام الإنسان بمصالح نفسه، وعياله في الاقتنيات واتخاذ السكن، واقتناء الغذاء، والملبس، واتخاذ البيوع، والاجارات، والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب.⁽²⁾

وإذا كان الأصل في المقاصد التابعة إجراً لها على الحظ فهذا لا يعني أنها خالية من أي مقصد تعبدية، بل إن الحظ فيها أولي، والتعبد فيها ثانوي عكس ما سبق تقريره في المقاصد الأصلية كما مر في الفصل الأول، وهذا ما يعبر عنه العنماء: ما من فعل للمكلف وإن كان عادياً إلا وفيه شبهة عبادة.

إن المقاصد التابعة في العاديات هو المفهوم العام للمقاصد التابعة، وهناك مفهوم خاص لها وهو الذي يتعلق بالعبادات، وهذا قد نبه إليه الشاطبي في الموافقات.⁽³⁾

وقال: "محمد الحسن البغا": "يمكن اعتبار المقاصد التابعة ثلاثة أقسام:

1- ما يؤكد المقاصد الأصلية ويبحث عليها، ويوثقها، وكذلك ما يتسبب إليها وهي مشروعة.

2- ما يخالف المقاصد الأصلية عينا فهي ممنوعة، وكذلك ما يتسبب إليها.

3- ما لا يؤكد، ولا يخالف المقاصد الأصلية عينا، فهو صحيح في العادات والمعاملات دون

العبادات، ومنعه ظاهر في العبادات، وعمل خلاف في العادات لعدم حسم المخالفة وإمكان حصول مقاصد الشارع معه".⁽⁴⁾

• وفي الختام يمكن لي أن أصوغ تعريفاً للمقاصد التابعة فأقول هي: "المقاصد الحاجية والتحسينية التي يحصل للمكلف من خلالها سد خللاته ونيل حظوظه بالقصد الأول في العاديات، وبالقصد الثاني في العبادات".

¹ - وحيد الدين خان، حكمة الدين، ص: 53، 54.

² - الشاطبي، الموافقات، ص: 180/2.

³ - المرجع السابق، ص: 409، 396/2.

⁴ - محمد حسن البغا، درء المسند، ص: 35.

شرح التعريف:

هي "المقاصد الحاجية والتحسينية": المراد أن المقاصد التابعة هي الحاجيات والتحسينات لأنهما بالنظر إلى قسم الضرورات تعد فرعاً لها. وسيأتي في محل المقاصد التابعة بيان أن الحاجات ومكملاتها هي المحل الأساسي للمقاصد التابعة.

التي يحصل منها "سد الخلة ونيل الحظ": المراد به أن الحاجات ومكملاتها يحصل من خلالها مصالح المكلف التي تعود عليه، ويشع حظه الجلي. وما كان كذلك فهو تابع لا أصلي. "بالقصد الأول": قيد في التعريف فإن المقصد التابع الحظ فيه أولي واحترز منه من قصد التعبد فيها بالقصد الثاني فهي به مقصد أصلي لا تابع.

وقيد القصد الأول "بالعادات" لأنها المحل الأول والإطار العام للمقاصد التابعة. وقوي "بالقصد الثاني في العبادات": لبيان المحل الثاني للمقاصد التابعة وأن العبادات فيها مقاصد تابعة لكنها مقصودة بالقصد الثاني. والله أعلم. ثانياً: المدلولات المقاربة للمقصد التابع.

سبق في الفصل الأول بيان المصطلحات ذات الصلة "بالمقصد الأصلي" وفيما يلي سسأحاول إبراد أهم المصطلحات ذات الدلالة على المقصد التابع فأقول: عبروا عنه "بالمقصود لا لذاته". أو المقصود لغيره.

- قال ابن القيم عن المنهيات: "والمنهيات إنما هي عنها لأنها صادرة عن ذلك [عن الأوامر] أو شاعلة عنه أو مفوتة لكمالها ولذلك كانت درجاتها في النهي بحسب صدها عن المأمور، وتعويقها عنه، وتقويتها لكمالها، فهي مقصودة لغيرها والمأمور مقصود لنفسه".⁽¹⁾

وقال: "فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو غير مقصود بالقصد الأول".⁽²⁾ أي المقصودة لغيرها بالقصد الثاني.

- وقال المرادوي: "... والمطلوب كفاية يقصد حصوله قصداً ذاتياً، وقصد الفاعل فيه تبع لا ذاتياً"⁽³⁾. كما بين الشاطبي في طرق معرفة مقاصد الشارع أن الأوامر والنواهي غير الصريحة تعد

¹ ابن القيم. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. ص: 28.

² ابن القيم. الفوائد. ص: 123.

³ المرادوي. التحرير. شرح التحرير في أصول الفقه. ص: 876/2.

مقاصد تابعة لأنها غير مقصودة لذاتها.⁽¹⁾ وقال عن الوسائل وهي مقاصد تابعة - كما سيأتي -:
"الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها وإنما هي تبع للمقاصد"⁽²⁾ كما يعبر عنها
"بالوسائل" في مقابل "المقاصد".

- قال ابن تيمية: "فإذا جزمنا بانتفاء المقاصد كان الكلام في الوسيلة من السعي الفاسد".⁽³⁾
وقال عن الخوارق: "لكن المقصود أن معرفة مرتبة الخوارق وأنها عند أولياء الله الذين يريدون
وجهه... في مرتبة الوسائل التي يستعان بها كما يستعان بغير الخوارق فإن لم يحتاجوا إليها
استغناء بالاعتادات لم يلتفتوا إليها".⁽⁴⁾

- وقال ابن القيم: عن المنتهى عنه: "المبغوض مراد له إرادة الوسائل... وأما المحبوب فمراد
إرادة المقاصد".⁽⁵⁾

وقال أيضا: "فالمنتهى عنه مطلوب إعدامه طلب الوسائل والذرائع، والمأمور به مطلوب إيجاد
طلب المقاصد".⁽⁶⁾

وذكر المال، والعلم، والملك فقال: "فإن هذه الأمور وسائل لمقاصد يُتوسل بها إليها في الخير،
والشر، فإن عطلت إلى التوسل بها إلى المقاصد والغايات المحمودة توسل بها إلى أضدادها، فأريح
الناس من جعلها وسائل إلى الله والدار الآخرة... وأخبر الناس من توسل بها إلى هواه".⁽⁷⁾
وقال: "فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود... وهي مقصودة قصد الوسائل".⁽⁸⁾
وقال الشاطبي: "وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة بأنفسها، وإنما هي
تبع للمقاصد بحيث لو أسقطت المقاصد سقطت الوسائل".⁽⁹⁾

¹ الشاطبي. التوفيقات. ص: 393/2.

² المرجع السابق. ص: 212/2.

³ ابن تيمية. منهاج السنة النبوية. ص: 386/6.

⁴ المرجع السابق. ص: 209/8.

⁵ ابن القيم. عدة الصابرين. 29.

⁶ ابن القيم. الفوائد. ص: 123.

⁷ ابن القيم. عدة الصابرين. ص: 134.

⁸ ابن القيم. إعلام الموقعين. ص: 135/3.

⁹ الشاطبي. المرجع السابق. ص: 212/2.

وقال عن اللفظ ودلالته: "... فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود" (1).

وقال ابن عاشور: "وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل" (2).

ثم قال: "وقد اتضح أن الوسائل مفعولة في الدرجة الثانية من المقاصد" (3). كما يعبر عن المقصد التابع "بالتوابع" مقابل "الأصول".

قال ابن الأزرق في مقاصد الخلافة الثانوية: "... والنظر في الدنيا تابع على قطع ويقين" (4).

قال الشاطبي عن المقصد التابع أنه يقتضيه لطف الخالق بالعبيد: "فهذا اللحن قيل أن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول" (5).

وقيل عن المقصد التابع: "فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول، وباعثة عليه ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا" (6).

كما يعبر عنها بالمقصد الثانوي أو "الثاني".

حيث قال الشاطبي عن الأوامر والنواهي الصريحة: "... فإن النهي والأمر هاهنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ مجراهما عند القائل بهما بحسرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به" (7).

وقال الدهلوي عن المقاصد الإضافية للصلاة: "... أما الصلاة فهي المعجون المركب من الفكر المصروف تلقاء عظمة الله بالقصد الثاني والالتفات التبعي" (8).

وقال الزرقاني عن سر منع ترجمة القرآن أن هناك مقصد أصلي، وآخر تابع له فقال عن الأخير: "... وكذلك مقصد القرآن الثاني، وهي كونه آية لا يمكن تحقيقه فيما سواه من

1 - الشاطبي، الموافقات، ص: 87/2.

2 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 148.

3 - المرجع نفسه.

4 - ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص: 113/1.

5 - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 179/2.

6 - المرجع السابق، ص: 398/2.

7 - الشاطبي، الموافقات، ص: 393/2، 394.

8 - الدهلوي، حجة الله البالغة، ص: 73/1.

كلام البشر عربيا كان أو أعجميا"⁽¹⁾.
 وقال: "المقصد الثاني من نزول القرآن أن يقوم في فهم الدنيا آية شهادة برسالة سيدنا محمد وأن يبقى على جبهة الدهر معجزة"⁽²⁾.
 وقال جمال الدين عطية عن المقصد التابع "أما المقصد التبعي فهو مقصود ثانوي، أو قصد ثاني للحكم فهو تابع للأول ومكمل له"⁽³⁾.
 كما يعبر عنها بالحاجيات: قال الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية"⁽⁴⁾. وأوضح في موضع آخر أن الحاجيات فروع. حيث قال: "... إن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية"⁽⁵⁾.
 أما مصطلح "المقاصد التابعة" فهو أكثر استعمالا عند العلماء في مقابل "المقصد الأصلي" خصوصا عند الشاطبي. كما يلي:
 قال الجويني وهو يتكلم عن المقاصد الثانوية في الخلافة: "... والنظر في الدنيا تابع على قطع ويقين"⁽⁶⁾.
 وقال الغزالي عن صفات الله ومعرفة: "إن معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته، وصفاته هي المقصد الأقصى... وما عداه التابع"⁽⁷⁾.
 وقال ابن تيمية: "قد يفعل الرجل الشيء لا لمقاصده الأصلية بل لمقاصد تابعة له"⁽⁸⁾.
 وقال ابن الأزرقي عن الخلافة ومقصدها الثاني: "... والملك مندرج فيها، وتابع للمقصد بها"⁽⁹⁾.
 وقال المرداوي عن قصد الفاعل في فروض الكفاية: "... وقصد الفاعل فيه تبع"⁽¹⁰⁾.

¹ - الزرقاني. مناهل العرفان. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر. بيروت. ط1 (1996م). ص: 104/2.

² - المرجع السابق. ص: 92/2.

³ - جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ص: 125.

⁴ - المناضي. الموافقات. ص: 394/2.

⁵ - المرجع السابق. ص: 18/2.

⁶ - الجويني. غياث الأمم. ص: 89، 91.

⁷ - الغزالي: جواهر القرآن. ص: 73.

⁸ - ابن تيمية. الفتاوى الكبرى. ص: 196/3.

⁹ - ابن الأزرقي. بدائع السالك. ص: 290/1.

¹⁰ - المرداوي. التبجير. شرح التحرير في أصول الفقه. ص: 876/2.

وأما الإمام الشاطبي فهو أكثر من استعمل مصطلح "المقصد التابع" أو "التبعي" تارة من غير إضافته إلى "المقصد". حيث قال عن اقتضاء الأدلة للأحكام: "اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين الاقتضاء الأصلي... والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات".⁽¹⁾

وتارة ذكر التابع مجردا عن أي إضافة حيث قال عن حكم الشرع في اعتبار المقاصد التابعة في العبادات: "فالحاصل لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادات وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود... السائق وإلا فلا"⁽²⁾. وعبر عن المقصد التابع "بالتبع" حيث قال: "وهكذا شرعت أعمال الكفاية لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر، والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع"⁽³⁾.

كما عبر "بالمعنى التابع"، والمقصد التابع على حد سواء حيث قال عن دلالة الكلام على الأحكام: "وإذا ثبت أن للكلام من حيث دلالة على المعنى اعتبارين: من جهة دلالة على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالة على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل"⁽⁴⁾. وقال عن العاديات التي هي مصالح المكلف: "... إنما هي تابعة لمقصود التبعيد"⁽⁵⁾. وقال: "... ويصح من المكلف المقصد إلى المقاصد التابعة"⁽⁶⁾.

ولما ذكر المقصد الأصلي من النكاح نص أنه يتبعه مقاصد أخرى تابعة قال عنها: "هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي"⁽⁷⁾.

وقال عن علاقة المقاصد الثانوية بالمقاصد الأصلية: "فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة... بخلاف ما إذا كان المقصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكده"⁽⁸⁾.

¹ - الشاطبي. شواهد، ص: 78/3، 79.

² - المرجع السابق. ص: 201/2.

³ - المرجع السابق. ص: 183/2.

⁴ - المرجع السابق. ص: 95/2.

⁵ - المرجع السابق. ص: 374/2.

⁶ - المرجع السابق. ص: 100/2.

⁷ - المرجع السابق. ص: 397/2.

⁸ - المرجع السابق. ص: 398/2.

وذكر مقاصد العبادة وبين أنها على نوعين فقال: "وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائد و سواها، وهي تابعة"⁽¹⁾.

وقال عن أنواع المقاصد التابعة للعبادات: "المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام [ثم ذكرها]"⁽²⁾.

وقال عن شمول المقصد التابع للعبادات والمعاملات: "للشارع مقاصد تابعة في العبادات، والعبادات معاً"⁽³⁾. وقال عن المقصد المؤكد للمقصد الأصلي: "ما كان من التوابع مقويًا ومعينًا على أصل العبادة وغير قاذح في الإخلاص فهو المقصود التبعية السائغ"⁽⁴⁾.

وقال عن أقسام المقاصد من حيث قصد الشارع إليه: "للمقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، مقاصد تابعة"⁽⁵⁾. وقال عن علاقة المقصد الثاني بالمقصد الأصلي: "المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها"⁽⁶⁾. وقال أيضًا: "القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعًا من فروع فله حكمه"⁽⁷⁾.

وقال الزرقاني عن سر منع ترجمة القرآن: "لأن المقصد الأول من القرآن، وهو كونه هداية إن أمكن تحقيقه في الترجمة بالنسبة إلى كل ما يفهم من معاني القرآن الأصلية فهو لا يمكن تحقيقه بالنسبة إلى كل ما يفهم من معاني القرآن التابعة"⁽⁸⁾.

وقال الدهلوي: "أما الصلاة فهي المعجون المركب من الفكر المصروف تلقاء عظمة الله بالقصد الثاني، والاتفات التبعية"⁽⁹⁾.

كما استعمل الشنقيطي مصطلح التبعية حيث قال: "إن ذا الكفاية هو ما قصد الشارع بطلبه مجرد حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله لا بالتبعية للفاعل"⁽¹⁰⁾.

¹ - انوفقت. ص: 400/2.

² - المرجع السابق. ص: 407/2.

³ - المرجع السابق. ص: 399/2.

⁴ - المرجع السابق. ص: 201/2.

⁵ - المرجع السابق. ص: 176/2.

⁶ - المرجع السابق. ص: 179/2.

⁷ - المرجع السابق. ص: 201/2.

⁸ - الزرقاني. مناهل العرفان. ص: 104/2.

⁹ - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 73/1.

¹⁰ - الشنقيطي. نشر البنود على مراقبي السجود. ص: 186/1.

وذكر ابن عاشور مصالحي الدنيا فقال: "... فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً".⁽¹⁾

من هنا نلاحظ أن العلماء استعملوا معاني ودلالات كثيرة للدلالة على مصطلح التسابع، ولكن المصطلح الأكثر رواجاً هو مصطلح "التابع" أو "التبعي".

الفرع الثاني: محال المقاصد التابعة.

أولاً: المباح والمقاصد التابعة.

1- المباح لغة واصطلاحاً.

أ- المباح لغة:

المباح من أبحاث الشيء، إذا لم تحظره، مأخوذ من باحة الدار أي: متسعتها، فسميت الإباحة لاتساع الأمر فيها.⁽²⁾ والإباحة: الإحلال: يقال أبحتك الشيء أي أحلته لك،⁽³⁾ أصلها بَوَحٌ بمعنى: أظهر الشيء وجهر به.⁽⁴⁾

ب- المباح اصطلاحاً:

- **تعريف الفقهاء:** عرفوه بقولهم: "أما الإذن بإتيان الفعل حسب مشيئة الفاعل في حدود الإذن".⁽⁵⁾ وقد تطلق الإباحة عندهم على ما قابل الحظر فتشمل الفرض، والإيجاب، والندب.⁽⁶⁾

- **تعريف الأصوليين:** عرفه الباقلاني بقوله: "ما علم فاعله من جهة السمع أنه لا نفع له في فعله، ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو تركه له".⁽⁷⁾

وقيل: "ما لا ثواب عليه ولا عقاب على تركه".⁽⁸⁾ وعرفه ابن قدامة بقوله: "ما أذن الله في فعله، وتركه غير مقترن بدم فاعله، وتاركه ولا مدحه وهو من الشرع".⁽⁹⁾

¹ - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 66.

² - ابن فارس. حلية الفقهاء. تحقيق: عبد الله بن عبد الحميد التركي. دار بيروت. ط1 (1403/1983). ص: 27؛ وابن منظور. لسان العرب. ص: 416/2.

³ - ابن منظور. المرجع نفسه. ص: 416/2؛ وابن فارس. المرجع نفسه. والرازي. مختار الصحاح. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دار الفهدى. عين مليلة. الجزائر. ط (1990م). ص: 28.

⁴ - ابن منظور. المرجع نفسه.

⁵ - الجرجاني. التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط4 (1418هـ / 1998م). ص: 2.

⁶ - الموسوعة الفقهية. إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ط2. (1407/1987). ص: 127/1.

⁷ - الباقلاني. التفرير والإرشاد "الصغير". تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. ط1 (1418/1998). ص: 288/1.

⁸ - ابن عقيل. الواضع في أصول الفقه. تحقيق: جورج المقدسي. دار فرائص. بيروت. لبنان. ط1 (1414/1996). ص: 13/1؛

وبالحقي. المدخل إلى أصول الفقه المالكي. دار لبنان. بيروت. ط3 (1406/1986). ص: 39؛ والفنلدي. أصول الدين. دار بيروت لبنان. ط3 (1981). ص: 199؛ والمنأوي. التوقف على مهمات التعاريف. ص: 632.

⁹ - ابن قدامة المقدسي. روضة الناظر. المدار السلفية. الجزائر. ط1 (1991م). ص: 37.

وقيل هو: "التخيير بين الفعل والترك".^(١)

فالمباح مركب من الأمر والنهي، وليس أحدهما أولى بالاعتبار من الآخر، فكان لهذا الاجتماع نتيجة، وأثر وهو ما يسمى "بالمباح"، وانفراد أحدهما عن الآخر لا يعطي ما أعطاه اجتماعهما.^(٢)

فالمباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على وجه الخصوص دون الآخر، لأنه يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً مطلقاً على غير الحالات الخاصة التي قد يتوجه إلى أحد طرفيه فيكون الذم، أو المدح متعلقاً بلواحقه وقرائنه لا بذات المباح.^(٣)

فالأصوليون يرون أن الإباحة خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تخييراً من غير بدل.^(٤)

2- المصطلحات الفقهية ذات الصلة بالمباح.

بعد أن بينا معنى المباح لا يد من التعرف على ما يمكن أن يشته به أو يكون له علاقة معه وذلك لمزيد توضيح ماهية المباح، وحصر دائرته الذي من شأنه أن يحدد لنا بجلاء ووضوح محل المقاصد التابعة التي هي المباحات أصالة وابتداء. ومن هذه المصطلحات ما يلي:

أ- العفو:

ذكر الشاطبي أنه يصح أن تكون مرتبة بين الحلال، والحرام مسكوت عنها هي "العفو" ولا يقال أنها من الأحكام التكليفية جملة.^(٥)

وقال ابن حزم: "ما سكوت عنه فمعهفو عنه مباح".^(٦)

(١) - الرازي. المحصول من علم الأصول. ص: 102/1. والتفتازاني. شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه لصدر الشريعة، تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1 (1416/1996). ص: 13/1؛ وأمير بسادة شاه. تيسر التحرير. ص: 227/1؛ والشنقيطي. نشر البند على مراقي السعود. ص: 24/1.

(٢) - الشاطبي. الموافقات. ص: 125/1، 126، 128 و 204/3.

(٣) - المرجع السابق. ص: 128/1.

(٤) - عبد الله بن عبد الشكور. مسلم الثبوت وشرحه. فوائج الرحمات لنظام الدين الأنصاري هامش المستصفي للفراني. ص: 112/1؛ والأمدي. الأحكام في أصول الأحكام. ص: 168/1.

(٥) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 162/1. والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 110/1.

(٦) - ابن حزم. إبطال الاستحسان. ص: 44.

وقد ورد الدليل على هذه المرتبة على وجه الخصوص في قوله تعالى: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ سَأَلْتُمُو عَنْهَا جَاءَ يُنَزِّلُ الْقُرْآنَ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا).⁽¹⁾
وقال صلى الله عليه وسلم: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وغني عن أشياء فلا تنتهكوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها".⁽²⁾

وذكر عن ابن عباس-رضي الله عنه - أنه قال: "وكان (ص) يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو".⁽³⁾

وذكر الشاطبي أنه يصح أن تكون مرتبة بين الحلال، والحرام مسكوت عنها هي "العفو" ولا يقال عنها أنها من الأحكام التكليفية جملة.⁽⁴⁾

فالمسكوت عنه من جهة التحريم هو العفو.⁽⁵⁾ قال ابن تيمية: "أن العادات هي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، فالأصل فيها العفو، وعدم الحظر إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، فالبيع، والهبة، والإجارة، وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم. كالأكل والشرب، واللباس، الناس يتبايعون، ويستأجرون فيها كيف شاؤوا مما لم تحرم الشريعة، أو تكرهه، فالمعتبر في هذه العادات البقاء على الإطلاق الأصلي".⁽⁶⁾

(1) -سورة المائدة، الآية: 101.

(2) -أخرجه-البيهقي في الكبرى باب"ما لم يذكر تحريمه"عن أبي ثعلبة وقال:"موقوف" برقم:(19509).ص:12/10، والطبراني في المعجم الكبير، تحقيق:حدي السلفي، مكتبة العلوم للنوصل، ط2(1983).ص:213/11.

(3) -سور قطعة من حديث مطول أخرجه الحاكم في المستدرک كتاب: "الأطعمة" برقم: (7113) من طريق ابن عباس -رضي الله عنه- وقال عنه: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يروياه".ص: 128/4؛ وفي كتاب التفسير -تفسير سورة الأنعام- برقم: (3236). عن ابن عباس. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه هذه السلسلة".ص: 347/2.

-والترمذي بنحوه في كتاب "اللباس" باب: "ما جاء في لبس الفراء" برقم: (1726) من طريق سلمان وقال عنه: "وفي الباب عن المغيرة وهذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وروى سفيان، وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قوله: وكان الحديث الموقوف أصح، وسألت البخاري عن هذا الحديث فقال: ما أراه محفوظا، روى سفيان عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان موقوفا قال البخاري وسيف ابن هارون مقارب الحديث، وسيف ابن محمد عن عاصم فاهب الحديث".ص: 220/4.

(4) -الشاطبي، الموافقات. ص: 162/1؛ والشميطي. توضيح للمشكلات في اختصار للوافقات.ص: 110/1.

(5) الشاطبي. المرجع نفسه؛ وابن اللحام. القواعد والفوائد الأصولية. تحقيق: محمد شاهين. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط(1995/1416).ص: 92.

(6) -ابن تيمية. القواعد التورانية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دارالمعرفة بيروت لبنان. ط:(1399هـ).ص: 112، 113؛ وصالح بن عبد الله بن حميد. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته. دار الاستقامة. ط2 (1412هـ).ص: 112، 113.

يفهم مما سبق أن ذات "العفو" لو لم يأخذنا الله فيه بالرفق والرحمة لنهاننا عنه ولكنه عفا عنا فلم يجرمه فسماه عفواً. ويدخل في العفو ما يلي:

- البراءة الأصلية

كما دل عليه كلام ابن تيمية السابق.⁽¹⁾ وكل فعل رجع إلى قسم ما لا حكم فيه من الشرع فهو في معنى العفو.⁽²⁾

- الخطأ والنسيان:

فإنه قد اتفق في الشرع عدم المواخذة به، كالخطأ في الاجتهاد.⁽³⁾ أو التأويل.⁽⁴⁾ بدليل قوله تعالى: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ).⁽⁵⁾ كما يدخل النسيان والسهو في معنى العفو على المقرر من أقوال أهل العلم، ولا فرق بينهما في مجال الأحكام الشرعية.⁽⁶⁾ لأن النسيان من الأعذار الشرعية والمواخذة به توقع المكلف في الحرج، بل قد يصل أحياناً به إلى ما لا يطاق.⁽⁷⁾ ويستثنى منه النسيان المتعلق بحقوق العباد فالخطأ فيه لا يعتبر موجبا للعفو، وعدم المواخذة بخلاف النسيان في حقوق الله يسقط الإثم.⁽⁸⁾ وذلك أن أصل الأول مبني على المشاحة، والمقاضاة فمن أظلم شيئاً لأخيه نسياناً ضمنه.⁽⁹⁾ أما الثاني فمبني على العفو والمسامحة، فمن نسي مأموراً فإن الإثم مرفوع عنه لأن المدار على النية في الثواب والعقاب. شرط أن لا يؤثر النسيان في حقوق الله. لذا قال العلماء أن هناك عبادات لا تسقط بالخطأ والنسيان بل يطالب المكلف بالإتيان بما يمكن تداركه.⁽¹⁰⁾

(1) - ابن تيمية، القواعد التورانية، ص: 112، 113. والشاطبي، الموافقات، ص: 163/1.

(2) - المرجع السابق، ص: 165/1.

(3) - المرجع نفسه. والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 51/1. وابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص: 373، 374.

(4) - كأن يعمل الرجل عملاً معتقداً بإباحته لعدم علمه بورود دليل التحريم، أو النهي، الكراهة، أو ترك الفعل معتقداً بإباحته وهو ليس كذلك وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تحليل الأصابع في الوضوء لعدم علمه بالدليل فلما أخبر به رجع إليه. الشاطبي، المرجع السابق، ص: 170/1. ويبدو أن هذا خاص بالجهل لا بالعمى.

(5) - سورة: التوبة. الآية: 43.

(6) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1 (1403هـ - 1983) ص: 302.

(7) - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص: 353؛ وصالح بن عبد الله بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص: 214.

(8) - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 223/2.

(9) - العز بن عبد السلام، المرجع السابق، ص: 3/2، 4؛ وأمير باد شاه، تيسير التحرير، ص: 426/3.

(10) - ابن رجب الحنبلي، المرجع السابق، ص: 354.

قال أحمد زكي نجيب تفاحة: "وقال الفقهاء والأصوليون، فالقاعدة⁽¹⁾ رفعت عن الإنسان حكماً كان بإمكان الشارع أن يجعله ؛ وهو أن يوجب التحفظ في حال النسيان من خلال الحفاظ على المصلحة التي انطلق منها الحكم، ولو جعله الشارع لوقع الإنسان في ضيق وحرَج ، ولكنه رفعه عنه انطلاقاً من سماحة الشرع، وامتناناً على المكلفين".⁽²⁾

-المسكوت عنه:

كما يدخل في معنى العفو للمسكوت عنه بدليل قوله (ص): بدليل ما ورد عن الرسول (ص) أن ما يسكت الشارع عنه فهو عفو⁽³⁾ ؛ لأن معناه أنه يوجد مظنة عدم السكوت ورغم ذلك سكت عنه، فهو دليل على العفو فيه.⁽⁴⁾

-الإكراه:⁽⁵⁾

إن الإكراه داخل في معنى العفو ، سواء مما اتفق عليه أو مما اختلف فيه، فالذين قللوا بجوازه، أرجعوه إلى العفو.⁽⁶⁾

-الدليل المرجوح: عند التعارض، والترجيح يكون حكمه عفواً رغم بقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح.⁽⁷⁾

-إقالة عشرات ذوي الهيات:

وهذا أيضاً يدخل في العفو كما جاء في الحديث: "تخافوا لذوي الهيات عمن عشراهم".⁽⁸⁾

(1) - لتقصود بها "لا ضرر ولا ضرار".

(2) - أحمد زكي نجيب تفاحة. مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة. دار الكتاب اللبناني. ط1 (1405هـ - 1985م). ص: 69، 70.

(3) - سبق تخريجه في ص: 163 هامش رقم: 2.

(4) - الشاطبي. الموافقات. ص: 166/1.

(5) - الإكراه لغة: حمل إنسان على أمر لا يريد طبعاً وشرعاً، وفي الاصطلاح اسم لفعل من يفعل الأمر لغيره فينتقي به اختياره. وعرفه السرخسي بقوله: "اسم لفعل يفعله للراء بغيره فينتقي به رضاه، أو يفسد به اختياره من غير أن تنعم به الأهلية في حق للمكره أو يسقط عنه الخطاب". أبو اليقاع. الكليات. ص: 163؛ والسرخسي. المبسوط. ص: 38/24.

(6) - الشاطبي. للرجع السابق. ص: 165/1، 166.

(7) - المرجع نفسه.

(8) - أخرجه الشافعي في مسنده بلفظ في باب: ومن كتاب "الجنائز..." عن عائشة رضي الله عنها وقال: "سمعت من أهل العلم من يعرف هذا الحديث ويقول: "تخاف في الرجل ذي الحية عن عشرته ما لم يكن حداً". دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 363/1؛ والبيهقي في سننه باب: "للمسلم بدل للمشركين على عورة للمسلمين" برقم: (18216) عن الشافعي رحمه الله. قال البيهقي: وفي الحديث "ما لم يكن حداً". ص: 147/9.

وقال: "تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة إلا في حد من حدود الله".^(١)

ب-الإباحة ورفع الحرج^(٢) والجناح^(٣): إن المباح يطلق على اطلاقين:

الأول: ما استوى فيه التحجير بين الترك والفعل والثاني: ما لا حرج فيه. فالأول هو الذي ينقسم إلى أقسام حسب الكلية والجزئية. وأما الثاني فهو غير الأول وذلك من عدة وجوه: - إن ما لا حرج فيه يصرح فيه برفع الإثم والجناح. وإن كان قد يلزمه الإذن في الفعل والترك، ولكن قصد اللفظ فيه ينفي الإثم، والجناح خاصة، وأما الإذن فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، بينما الجناح اللفظ فيه موجه إلى التحجير على وجه الخصوص.^(٤)

- رفع الجناح قد يكون مع المباح وقد يكون مع الواجب نظير قوله تعالى (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا).^(٥) وقد يكون مع مخالفة المندوب لقوله تعالى: (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ).^(٦) فلو كان رفع الجناح يستلزم التحجير بين الفعل والترك لم يصح ذكره مع الواجب ولا مع مخالفة المندوب.^(٧) ولا يمكن أن يقال إن هذه المواضع قد وردت على سبب خاص، لأنه يقال حينئذ إن مواضع الإباحة نزلت على أسباب فيها رفع الجناح، والحرج نحو

(١) - أخرجه الطبراني في الأوسط. باب: "من اسمه محمد". برقم: (5710) عن ابن عباس. ص: 33/6. نحوه. كما رواه في الصغير باب "الهم من اسمه محمد" عن زيد بن ثابت رضي الله عنهما برقم: (883). بلفظه. ص: 118/2. قال أقبشي: "رواه الطبراني في الصغير وفيه محمد بن كثير بن مروان القهري وهو ضعيف". يقصد طريق زيد بن ثابت السابقة. كما ذكر أنه رواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وقال عنهما: "فيه جماعة لم أعرفهم... وعن عائشة أن النبي (ص) قال: أقبلوا الكرام عن أرقام. رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات". يجمع الزوائد. باب "لا تعزير على أهل المروءة...". ص: 282/6.

(٢) - الحرج لغة: الضيق والمشقة ومكان حرج وحرج أي، ضيق كثير الشجر لا تصل إليه الراعية. الرازي. مختار الصحاح. ص: 91. وشرعا: "كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في البدن، أو النفس، أو المال أو مالا". صالح بن عبد الله بن حميد. رفع الحرج. ص: 47. وعرفه بعضهم بأنه "التيسير على المكلفين بإعساده المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة". عدنان جمعة. رفع الحرج. دار العلوم الإنسانية. دمشق. ط3. ص: 25. وجاء التصريح به في عدة مواضع من القرآن منها. قوله تعالى: "ما يريد الله ليحعل عليكم من حرج" المائدة. الآية 6. وقوله: "ما جعل عليكم في الدين من حرج" الحج الآية 78 وغيره.

(٣) - الجناح في اللغة: الميل، ولكنه حُص بالميل إلى الإثم، وقد استعمله العرب في الغم والأذى. ابن العسيري. أحكام القرآن. ص: 46/1.

(٤) الشاطبي. الموافقات. ص: 145/1. وعدنان جمعة. المرجع السابق. ص: 156.

(٥) سورة: البقرة. الآية: 158.

(٦) سورة: النحل. الآية: 106.

(٧) الشاطبي. المرجع نفسه.

قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ).⁽¹⁾ وقوله: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا مِنْ يٰوْنِكُمْ أَوْ يٰوْتِ آبَائِكُمْ أَوْ يٰوْتِ أُمَّهَاتِكُمْ).⁽²⁾

-المباح يفهم منه التخيير، وقصد الإذن في طرفي الفعل، والترك على السواء ورفع الحرج مسكوت عنه.⁽³⁾

أما لفظ "رفع الجناح" فيفهم منه رفع الحرج في فعله إن وقع من المكلف، ويبقى الإذن في فعله مسكوتاً عنه، وإذا ما فهم منه الإذن إلى فعله فليس من باب القصد الأول وإلا صسار مباحاً، بل بالقصد الثاني كما في الرخص فإنها راجعة إلى رفع الحرج لأنها غير مقصودة أولاً وإنما جاء القصد إليها ثانياً رفعا للحرج.⁽⁴⁾

وقد وضع الإمام أبو حامد الغزالي أن انتفاء الحرج هو من إطلاقات المباح قبل خطاب الشرع وإذا ورد به خطاب الشرع فهو الإباحة التي تحمل في معناها التخيير بين الفعل والترك حيث قال: "المباح يطلق ويراد به انتفاء الحرج عن فعله وتركه، وهذا ليس من [حكم] الشرع فإن انتفاء الحرج عن الفعل والترك جار قبل الشرع وجر في فعل البهائم. وقد تطلق الإباحة ويراد بها تخيير الشرع بين الفعل والترك بخطابه فإن ورد خطاب التخيير فهو من [أحكام الشرع]: إذ حكم الشرع خطابه".⁽⁵⁾

فالإمام الغزالي يقرر أن نفي الحرج ليس من خطاب الشرع، وهو إطلاق من إطلاقات المباح الذي كان قبل شرع الأحكام أما الإباحة بعد ورود الشرع فهي من خطاب الشرع كما أكد هذا ابن السبكي في "الإمّاج".⁽⁶⁾

ولذلك عبر البعض عن المباح أنه: "إذن الشرع بالمباح المأذون فيه شرعاً"⁽⁷⁾ والمعتزلة يطلقون المباح على معنى أعم، كما جاء في "التقرير والتخيير" لابن أمير الحاج وغيره حيث بين أن المعتزلة يرون أن المباح يطلق على الإباحة الأصلية العقلية والشرعية،

⁽¹⁾ - سورة: البقرة. الآية: 198.

⁽²⁾ - سورة: النور. الآية: 61.

⁽³⁾ - الشافعي. الموافقات. ص: 146/1.

⁽⁴⁾ - المرجع نفسه؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات. ص: 92/1، 121. والموسوعة الفقهية. ص: 129/1، 130.

⁽⁵⁾ - الغزالي. شفاء الغليل. ص: 633.

⁽⁶⁾ - ابن السبكي. الإمّاج بشرح المنتهاج. ص: 60/1.

⁽⁷⁾ - ابن عقيل. الواضح في أصول الفقه. ص: 13/1.

بينما يرى غيرهم أن المباح يطلق على متعلق الفعل، أو التترك على السواء وهي الإباحة الشرعية. ⁽¹⁾

فالمباح عند الجمهور من خطاب الشرع خلافا للمعتزلة فإنه عندهم ما انتفى عنه الحرج وهو مستفاد قبل الشرع. ⁽²⁾

والفرق بين الإباحتين: أن رفع الإباحة الشرعية يسمى نسخا أما الإباحة العقلية فليس رفعها نسخا لأنها ليست حكما شرعيا بل هي حكم عقلي. ⁽³⁾

- المباح أو المخير فيه إذا كان خادما لمطلوب الفعل خرج بهذا عن اتباع الهوى، فصار الحظ فيه بالقصد الثاني لا الأول، فالداخل فيه ليس داخلا في الحظ بقدر ما هو داخل تحت الطلب بالكل، ومنه لم يقع منه الخيار إلا من حيث الجزء، فالحظ فيه ما هو إلا تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكل فيكون جهة الحظ خادما للقصد الكلي فلا ضرر فيه. ⁽⁴⁾

قال الشاطبي: "أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري، إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضرورات، وهي أصول المصالح فهي في حكم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها". ⁽⁵⁾

بخلاف ما لا حرج فيه يكاد أن يكون الحظ فيه هوى مذموما، لأن الأصل فيه النهي عنه جملة. ⁽⁶⁾ ولكن لما كان قليل الوقوع أو قليل الدوام، أو هو كحزني لا يخرم أصلا مطلوبا،

⁽¹⁾ - ابن أمير الحاج. التقرير والتحجير. ص: 144/2؛ وأمير باده شاه. تيسر التحرير. ص: 225/2؛ والباحثي. المدخل إلى أصول الفقه المالكي. ص: 39؛ والعبادي. الآيات المبينات. ص: 312.

⁽²⁾ - الطوفي. شرح مختصر الروضة. تحقيق: عبد بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1407هـ - 1987م). ص: 262/1؛ والشيخ حلولو. النضياء اللامع شرح جمع الجوامع. تحقيق: عبد الكريم بن محمد النمسة. مكتبة الرشد. الرياض. ط2 (1420/1999). ص: 310/1؛ وابن السبكي. رفع الحجاب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 3/2.

⁽³⁾ - ابن أمير الحاج. المرجع نفسه؛ والكمائ بن الحمام. التحرير الموجود مع التيسر. ص: 225/2؛ والشنقيطي. مذكرة أصول الفقه. الدار السلفية. الجزائر. ص: 17؛ الشنقيطي. نشر البود على مراقي السعود. ص: 24/1.

⁽⁴⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 146/1.

⁽⁵⁾ - للمرجع السابق. ص: 185/1.

⁽⁶⁾ - المرفوع الحرج اتباع للهوى، ولا بدخل تحت المنهى عنه كليا إلا إذا اجتمع مع مثله فيقوى فيه اتباع الهوى، فيدخل تحت المنهى عنه جملة، وإلا هو كحزني الهوى فيه غير مؤثر لنا يقال عنه شبهه باتباع الهوى، فلا ينهي عنه كلية إلا بالاجتماع لأنه بذلك يكون مناقضا لمطلوب كلي. أما باعتبار جزئه، فلا يعارض مطلوبا كليا فدخل تحت المرفوع عنه الحرج وعليه ما لا حرج فيه كحزنية هو الاطلاق الثاني للمباح إذا كان حزنيا. وإلا خرج إلى المكرره وغسبه إذا تعلق بالكليات؛ انظر الشاطبي. الموافقات. ص: 147/1.

وإن فرض كونه خادما له فبالعرض لا بالذات، من هنا دخل تحت المرفوع الحرج فافترق عن المباح الشرعي.⁽¹⁾

وقال عز الدين بن زغبة: "... إن المعيار الذي يميز به ما هو حرج مما هو ليس كذلك متمثل في مدى قوة للنفعة، أو الضرر الذي يترتب على ذلك الفعل، فإذا كان النفع عظيما كان الفعل لا حرج فيه، أما إذا كان الضرر أعظم، فإن الفعل داخل في باب الحرج الواجب الرفع والإزالة".⁽²⁾

والذي يلوح لي أن ما لا حرج فيه كالمباح من حيث الإذن في فعله، ولكن أصله المنع ولما لم يبلغ الضرر فيه مبلغ الضرر في المكروه أو الحرام سمي حرجا. فهو كالمنهي عنه من جهة أن أصله الترك، إلا أن الضرر فيه أقل من المنهي عنه فهناك نسبة من الضرر فوق معنى المباح ولكن سماحة الشرع عفت عنه وأذنت فيه، فهو إلى المكروه أميل منه إلى المباح والله أعلم. ولأجل هذا المعنى قرر الشاطبي أنه إذا ورد خطاب فيه رفع الحرج فلا يأخذ منه أنه مباح.⁽³⁾

كما أن المباح حكم تكليفي يتعلق بالفروع، أما رفع الحرج فهو قاعدة شسرعية يتعلق بالكليات. قال الشاطبي: "إن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات، فلا نجد كنية شرعية مكلفا بها، وفيها حرج كلي، أو أكثرى البتة، وهو مقتضى قوله: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)⁽⁴⁾. ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو متصرف إلى الكليات".⁽⁵⁾

- أن كليهما راجع إلى حظ المكلف أصالة حتى ينال بهما حظوظه.⁽⁶⁾

- كما يطلق على المباح مسمى الحلال، ورفع الجناح والعفو... قال ابن القيم: "يستفاد من لفظ الإحلال، ورفع الجناح، والإذن، والعفو، وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل، ومن

⁽¹⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 147/1؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات. ص: 92/1، 93.

⁽²⁾ - عز الدين بن زغبة. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ص: 354.

⁽³⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 146/1.

⁽⁴⁾ - سورة: الحج. الآية: 78.

⁽⁵⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 352/1.

⁽⁶⁾ - المرجع السابق. ص: 147/1.

الامتنان بما في الأعيان، من المنافع وما يتعلق بها من الأفعال... ومن السكوت في التحريم، ومن الإقرار على الفعل زمن الوحي".⁽¹⁾

كما ذكر الرازي أن من أسماء المباح الحلال حيث قال: "وأما الأسماء فالمباح يقال له إنه حلال طلق".⁽²⁾

إلا أن الأخير أعم من المباح لأنه يطلق على الفرض، دون المباح.⁽³⁾ فهو يشمل المباح، والمندوب، والواجب، والمكروه مطلقاً عند الجمهور، وتنزيهاً عند أبي حنيفة كالطلاق فإنسه مكروه وإن وصفه (ص) أنه حلال.⁽⁴⁾

كما يطلق المباح على الجائز وإن كان هذا الأخير يتعدى المباح إلى ما لا يمنع شرعاً كالواجب.⁽⁵⁾ كما صرح بهذا أيضاً الكمال بن أئمان في "التحرير" حيث قال: "ويرادف المباح الجائز ويزيد على ما لا يمنع شرعاً، ولو كان واجباً ومكروها".⁽⁶⁾ وقال عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: "... أن لفظي الإباحة والجواز قد ترادفا عند بعضهم على معنى هو مطلق الإذن في الفعل، فعلى هذا يدخل فيهما المخير فيه والمندوب والواجب، وتكون الأحكام اثنتين باعتبار المنهي والمأذون فيه".⁽⁷⁾

فالأصوليون يرون أن الجائز لفظ عام يطلق على معان عدة، منها المباح وما لا يمنع شرعاً، وما لا يمنع عقلاً، أو ما استوى فيه الأمران، والمشكوك في حكمه كسؤر الحمار، ومنهم من قصر الجواز على المباح فجعله مرادفاً له.⁽⁸⁾

أما الفقهاء فيستعملون الجواز فيما قابل الحرام، فيشمل المكروه، كما يستعملون الجواز بمعنى الصحة، وهي موافقة الفعل ذي الوجهين لنشرع. وبهذا الاستعمال فيسالجواز حكم وضعي وبلاستعمال السابق أعلاه حكم تكليفي.⁽⁹⁾

⁽¹⁾ - ابن القيم، بدائع الفوائد، ص: 220/4.

⁽²⁾ - الرازي، المحصول من علم الأصول، ص: 102/1.

⁽³⁾ - أبو النقاء، الكليات، ص: 400. والموسوعة الفقهية، ص: 127/1.

⁽⁴⁾ - الموسوعة الفقهية، ص: 127/1.

⁽⁵⁾ - ابن الخاجب، منتهى الأمل والوصول إلى علمي الجدل والأصول، ص: 39 والأبجى، شرح العنقد على مختصر المنتهى

ص: 85.

⁽⁶⁾ - الكمال بن أئمان، التحرير الموضح مع تيسير التحرير لأمر باده شاه، ص: 225/2 وابن أمير الخاج، التقرير والتحريم.

144/2.

⁽⁷⁾ - الشنقيطي، نشر النود على مراقبي السعود، ص: 25/1.

⁽⁸⁾ - الغزالي، المستقصى، ص: 74/1 وأمر باده شاه، تيسير التحرير، ص: 225/2.

⁽⁹⁾ - الموسوعة الفقهية، ص: 127/1.

ومنه فالمباح لفظ عام يطلق على العفو، ورفع الحرج، ورفع الجناح، وهو إطلاق عقلي عند المعتزلة وشرعي عند الجمهور. كما يطلق على الحكم الشرعي الذي هو "المباح" خامس الأحكام الشرعية التكليفية وهو معنى خاص. فكل مباح بالإطلاق العام؛ هو رفع للحرج، وليس كل رفع للحرج مباح بالمعنى الخاص. فبينهما عموم وخصوص مطلق.

ج- المباح والرخص⁽¹⁾ الشرعية:

إن الرخص هي ترك للمصالح الراجعة إلى المصالح المرجوحة دفعا للمشقة وهذا داخل في باب العفو، قال العز بن عبد السلام: "والخاص أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجعة، أو عند مشقة الوصول إلى الراجعة بسدلا من المصلحة الراجعة".⁽²⁾

ولكن لنا أن نتساءل هل الرخصة بمعنى المباح الذي هو رفع الحرج أم هي من المباح بمعنى التحجير بين الفعل والتروك؟
الجواب:

الذي يبدو من استقرار محال الرخص في نصوص الشريعة الإسلامية أن الرخصة هي من قبيل المباح بمعنى رفع الحرج لا من المباح الذي هو حكم تكليفي.⁽³⁾
قال الشنقيطي: "... الرخص مستمدة من قاعدة رفع الحرج".⁽⁴⁾

1- الرخصة لغة السهولة والتيسر.

وفي الاصطلاح: عرفها السرخسي بقوله: "وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة على الإباحة على طريق التيسر كقول الرحمن لغيره: رخصت لك في كذا أي أعتقه لك تيسرا عليك". السرخسي. انظر في أصول الفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1417/1996)، ص: 86، 85/1. وقيل: "هي اسم لما تعذر عن الأمر الأصلي لغرض إلى تخفيف وتيسر ترفيها وتوسعة على أصحاب الأعذار". منها الواجب كأكل الميتة لمضطر ومنسوب كقصر الصلاة للمسافر ومباح كالجمع بين الصلاتين في غير عرفة ومردقة وكذا الإكراه على كلمة الكفر، بيع الغرابة، ولا تكون محرمة ولا مكروهة، الفتوح، شرح الكوكب المبرق، ص: 479/1-481. ولكن ابن السبكي نسبه أن حكم المباح هو حكم الرخصة أصلا، وأما الوجوب، والتدب فيها فقد آلت إليه بدليل خاص، ابن السبكي. رفع الخاب عن مختصر ابن الخاحب، ص: 30/2، السرخسي. ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عيسى، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة قطر، ط1 (1418/1997)، ص: 55.

⁽²⁾ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 52/1.

⁽³⁾ - عيسى محمد شقرة، الإكراه وأثره في التعريفات، مكتبة النصار، الكويت، ط1 (1406هـ-1986م)، ص: 131 والسرخسي، المرجع نفسه، ص: 86، 85/1؛ والنسفي، كشف الأسرار على المسار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1406هـ-1986)، ص: 466، 465/1.

⁽⁴⁾ - الشنقيطي، توضيح المشكلات في احتصار المواهب، ص: 115/1؛ وبيل السول على مرتقى الوصول، ص: 62.

قال تعالى: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)⁽¹⁾. وقال: (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)⁽²⁾ وقوله: (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)⁽³⁾.

فهذه الآيات تدل على مجرد الإذن رفعا للحرَج على المكلف ولا يفهم منها التخيير ثم أنه لو قلنا أن المباح في الرخصة يرجع إلى معنى التخيير للزم عنه أن تكون العزيمة⁽⁴⁾ مع الرخصة من قبيل الواجب المخير. قال عيسى محمد شقرة: "فلا يفهم من إباحة الرخصة الفعل المحرم، لا يفهم منه أنه الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل، والترك لاستواء الفعل، والترك كما هو معنى الإباحة عند الأصوليين"⁽⁵⁾.

وقال الشنقيطي: "... إذا قال الشارع في أمر واقع لا حرج فيه فلا يؤخذ منه حكم الإباحة"⁽⁶⁾.

فالترخيص مع العزيمة لا تخيير فيه. قال الشعرائي وهو يتحدث عن مرتبة الرخصة والعزيمة: "إياك يا أخي أن تبادر إلى فهم كون المرتبتين على التخيير مطلقا، حتى أن المكلف يكون مخيرا بين فعل الرخصة والعزيمة في أي حكم شاء، فقد قدمنا لك أن المرتبتين على الترتيب الوجودي لا على التخيير"⁽⁷⁾. كما أكد الشاطبي أن الرخص ليست بمعنى المباح الذي هو التخيير بينها وبين العزيمة وإلا صارت العزيمة معها من الواجب المخير، فيقال للمترخص: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة على وزن خصال الكفارة فتخرج العزيمة في حقه في أن تكون عزيمة⁽⁸⁾ وعليه فالرخص من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج لأنها لا تستلزم التخيير،

⁽¹⁾ - سورة: النقرة، الآية: 173.

⁽²⁾ - سورة: المائدة، الآية: 63.

⁽³⁾ - سورة: النحل، الآية: 106.

⁽⁴⁾ - العزيمة: لغة: القصد المؤكد. قال تعالى: "وَأَتَّخِذْ لَكَ عِزًّا" أي: لم تأخذ له قصدا مؤكدا في الفعل. أما أمر به. الجرحاني، التعريفات، ص: 130. وشرعا: "ما هو مشروع ابتداء من غير أن يكون متصلا بعسار" وهي شاملة للأحكام الخمسة الشرعية. انظر في أصول الفقه، ص: 85/1؛ وانظر تعريفها أيضا عند: الشافعي، كشف الأسرار على الشارح، ص: 447/1؛ وابن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، ص: 99؛ وصاحب الشريعة. التوضيح المتروك مع التلويح لفتاواي، ص: 127/2؛ والفتوح، شرح الكوكب المنير، ص: 476/1؛ وابن السبكي، رفع الخاف عن مختصر ابن الخاف، ص: 26/2.

⁽⁵⁾ - عيسى محمد شقرة، الإكراه وأثره في التصرفات، ص: 33.

⁽⁶⁾ - الشنقيطي، توضيح المشكلات، ص: 92/1؛ وميل السور على مرتبتي الوصول له، ص: 62.

⁽⁷⁾ - الشعرائي، الميزان الكبرى، ص: 14/1.

⁽⁸⁾ - الشاطبي، الموافقات، ص: 351/1.

كما أنها قد قصدها الشارع بالقصد الثاني بخلاف العزيمة فقد قصدها قصدا أوليا ابتدائيا.^(١) قال الشاطبي: "فإذا العزيمة من حيث كانت كلية، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والخرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني".^(٢)

فالمباح في الرخص راجع إلى رفع الحرج ولا يرجع إلى المباح الشرعي، وتغيير المكلف بين الرخص، والعزيمة يأتي بعد قيام العذر بالمكلف، ومعلوم أن الجهتين منفكتان سيما وأن علما أن الرخص تقتضيها أعذار وأسباب ولا يقتضيها مجرد التحجير.

وعليه الرخص تقع في معنى رفع الحرج والتوسعة على العباد مطلقا مما هو راجع إلى نيل الحفظ وقضاء الحاجات. والعزيمة مطلوبة أولا ترجع إلى عبادة الله، ولذلك فإن الرخص لطف من الخالق ترجع إلى تثبيت الحظ كالمباح في هذه الناحية. فهي تشترك معه في كون الإذن فيها راجعا إلى جهة العبد، ومن جهة كونهما معا توسعة على العبد وإثباتا لحظه.^(٣) قال الدكتور صالح بن عبد الله: "فتشترك المباحات مع الرخص... من حيث كانا توسعة على العبد ورفع الحرج عنه وإثباتا لحظه".^(٤)

وعليه فمعنى الإباحة في الرخص أن يعامل به مثل ما يعامل من باشر للمباح لا أن تثبت فيها حقيقة الإباحة.^(٥)

فالرخص عموما راجعة إلى ما يجوز فعله مع قيام مقتضى المنع.^(٦) ولذلك قال صدر الشريعة: "ففي أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الأحكام

^(١) - الشاطبي. الموافقات. ص: 351/1.

^(٢) - المرجع السابق. ص: 353/1.

^(٣) - المرجع السابق. ص: 306/1.

^(٤) - صاخب بن عبد الله بن حميد. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته. ص: 142، 143؛ وانظر: أحمد ركي تفاحة. مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة. ص: 66 وما بعدها؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 94/1.

^(٥) - السفي. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. ص: 449/1.

^(٦) - الرازي. المحصول من علم الأصول. ص: 120/1؛ وابن السبكي. الإجماع في شرح المنهاج. ص: 70/1، 71؛ والسمي. المرجع السابق. ص: 448/1؛ وابن عاشور. التوضيح والتصحيح لمشكلات التقييع. ص: 101؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 301-303؛ وكامل مرسى. المدخل إلى التشريع الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1410/1989). ص: 55. والشنقيطي. نيل السؤل على مرتقى الأصول. ص: 60، 61؛ والسرقيدي. ميزان الأصول في نتائج العقول. ص: 159؛ وعيسى محمد شقرة. الإكراه وأثره في التصرفات. ص: 78.

لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه".⁽¹⁾
وقال ابن الحاجب: "وأما الرخصة فما شروع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر".⁽²⁾

وذكر صدر الشريعة أن البردوي.⁽³⁾ حصر الرخصة في الإباحة وهذا غلط لأنه ينجم عنه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها.⁽⁴⁾

وقال ابن السبكي: "والأحسن... أن يقال: الرخصة ما تغير من الحكم الشرعي لعذر إلى سهولة وتيسر مع قيام السبب للحكم الأصلي".⁽⁵⁾

من خلال هذا البسط يمكن أن نخرج بالمقارنة الآتية بين المباح والرخص:
- المباح الذي هو حكم تكليفي داخل تحت التحجير بين الفعل والترك، بينما رفع الحرج لا يدخل فيه.⁽⁶⁾

- المباح الذي هو حكم تكليفي غادم للمكلي فصار بذلك خارجاً عن محض اتباع الهوى، بل إن الهوى فيه مقيد وتابع لقصد الشارع، فلا تخير فيه إلا من حيث الجزء، ولما كان مطلوباً بالكل خرج عن اتباع الهوى.⁽⁷⁾

- أما ما لا حرج فيه فهو شبه بالهوى المذموم في أصله لأنه كالمضاد لقصد الشارع من طلب الترك الكلي على الجملة، ولكن لقلته، وعدم دوامه لم يحفل به فدخل تحت المرفوع الحرج، لأن الجزئي منه لا يُخرج أصلاً مطلوباً ومنه فإن ما لا حرج فيه اتباع للهوى من غير دخول تحت كلي فاقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه.⁽⁸⁾

المباح المخير فيه راجع إلى حظ المكلف من حيث الجزء فقط، أما من حيث الكل فلا. وكذلك ما لا حرج فيه يرجع إلى حظ المكلف.⁽⁹⁾

⁽¹⁾ - صدر الشريعة. التوضيح الموجود مع شرح التلويح للفتاواني. ص: 127/2.

⁽²⁾ - ابن الحاجب. منتهى الوصول والأمل. ص: 41.

⁽³⁾ - هو: علي بن محمد بن الحسين عبد الكريم، الفقيه الحنفي، الأصولي، المكنى بأبي الحسن، وأبي العسر، لعسر مؤلفاته الملقب بفخر الإسلام، ولد بإحدى قرى سمرقند سنة 400 هـ، أشهر مؤلفاته: (كفر الوصول إلى معرفة الأصول)، وعناء الفقهاء؛ وله تفسير للقرآن يبلغ عدد أجزائه 120 جزء، شرح أصوله عبد العزيز البخاري في مؤلف أسماه كشف الأسرار. توفي سنة: 482 هـ. ياقوت الحموي. معجم البلدان. ص: 409/1؛ وحاجي خليفة. كشف الظنون. ص: 112/1.

⁽⁴⁾ - صدر الشريعة. المرجع نفسه.

⁽⁵⁾ - ابن السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 26/2.

⁽⁶⁾ - الشنقيطي. توضيح المشكلات. ص: 90/1.

⁽⁷⁾ - المرجع السابق. ص: 92/1.

⁽⁸⁾ - المرجع السابق. ص: 93/1.

⁽⁹⁾ - المرجع السابق. ص: 94/1.

ثانياً: وجه المقاصد التابعة في المباحات.

سبق في الفرع السابق أن من محال المقاصد التابعة للمباحات وأنها على قسمين:
القسم الأول: المباح الذي هو حكم تكليفي وهذا عموماً يكون بمثابة المقصد التابع المكمل للعبادات لأنه يقتضيه الإلزام ولو على سبيل التخيير حوالة على الطبع والجملة وداعي النفوس.

والقسم الثاني: المباح الذي هو الرخص الشرعية وكل ما رفع فيه الحرج، وثبت فيه العقو. وهو الذي يدل عليه الخطاب الوضعي لا الاقتضائي. ويجمع هذا مصطلح العاديات. فلا بد من بيان وجه المقاصد التابعة فيها كي يتم تحديد محل المقاصد التابعة بوجه أوضح وأقرب إلى الضبط والتدقيق، وهذا ما سيتم بيانه من خلال العناوين الفرعية الآتية:

1- العاديات (المعاملات) (الحاجيات والتحسينات) والمقصد الطبع فيها

إن الكلام عن المقاصد التابعة في العاديات هو عين الكلام عن العاديات والمعاملات، وطبيعة المصلحة المنوطة بهما. فالمقصد الأول من العادات، والمعاملات هو تحقيق المصالح الحاجة تحت قاعدة رفع الحرج، والترخص، ومعلوم أن ما كان كذلك فهو عائد إلى تثبيت حظ المكلف ومراعاة، ودفع المشاق عنه، لذا قيل إن الحاجيات هي: "ما يفتقر إليها لرفع الحرج كالرخص في العبادات، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات الحلال كعقود البيع والإجارة..."⁽¹⁾ وقيل هي "... رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات".⁽²⁾ وقيل "ما كان يفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج، والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على للكلفين على الجملة الحرج، والمشقة؛ ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة".⁽³⁾

ففي مجال العادات شرع الله، وأباح للمكلف ما يرفع عنه الحرج في شئ الطيبات، ممن حلال للأكل، والمشراب، والملبس، والركب، والسكن، وسائر أنواع للمباحات⁽⁴⁾ والمعاملات

⁽¹⁾ - قال الشاطبي في العاديات: "ما عقل معناه، وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي". الاعتصام، ص: 79/2.

⁽²⁾ - الغزالي: شفاء العليل. ص: 161، 162.

⁽³⁾ - الغزالي: المستصفى. ص: 290/1.

⁽⁴⁾ - الشاطبي: الموافقات. ص: 11/2 ؛ وانظر نعوذ في: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه. ص: 201/5 ؛ وابن عاشور: مقاصد الشريعة. ص: 82.

⁽⁵⁾ - الشاطبي: للرجع نفسه. وابن عاشور: للرجع السابق. ص: 134.

لاحقة بها لأن حاجة الناس تدعو إليها، ويلحق التعامل بها بغير الترخيص فيها الحرج، فشروع الله فيها ما يحقق بينهم الانتفاع ويحلب مصالحهم، حتى وإن توفرت وتضمنت مفسدة، نحو الغرر، والجهالة، اليسيرة، التي هي معفو عنها في مقابل المصالح التي تجلبها.⁽¹⁾

وأוכלها إلى اختياره وجعلها حقوقاً ذاتية ثابتة له، باعتبار ما فيها من الحظ، فله إسقاطها إن شاء ما تعلقت بحقه أما ما تعلق بحق الله فتصير مطلوبة لغيرها فيحسب الحرص على تقاضيتها.⁽²⁾

وكذلك المعاملات تعد من المباحات لأنها نشأت بالاعتماد على دواعي النفوس للاكتساب وحب الربح مما هو راجع إلى الحاجيات.⁽³⁾

وذكر ابن عاشور أن الأصوليين قد مثلوا الحاجيات بالبيع، والإيجارات، والقراض، والنكاح، وغيرها.⁽⁴⁾

كما أن المصالح التحسينية من محال المقاصد التابعة والتي قال عنها الغزالي: "ما يقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات".⁽⁵⁾

وقال عنها ابن عاشور: "المصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة وبها بحجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبة في الاندماج فيها أو في التقرب منها... والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية".⁽⁶⁾

فكل ما رجع إلى باب المعاملات والعاديات مما هو من قبيل الحاجيات أو التحسينات يعد محلاً للمقاصد التابعة التي أجريت على الإباحة ابتداءً.

وكذلك العوائد قال ابن عاشور: "مراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي وإنما يسعه تشريع الإباحة".⁽⁷⁾ ولذلك نجد أن الشارع لم يتعرض لتعيين الأزياء، والمساكن، والمراكب، فلم يندب الناس إلى ركوب الإبل، في الأسفار، ولم يمنع أهل

⁽¹⁾ - الشاطبي: الموافقات، ص: 14، 15. وابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 75.

⁽²⁾ - ابن عاشور، المرجع نفسه.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص: 74، 75.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق، ص: 82.

⁽⁵⁾ - الغزالي: المستصفى، ص: 290/1.

⁽⁶⁾ - ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 82، 83.

⁽⁷⁾ - المرجع السابق، ص: 90.

مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر، بل حمل كل ذلك على الإباحة مراعاة لعوائد الناس.⁽¹⁾

فالعاديات، والمعاملات التي هي مصالح حاجية وتحسينية تعد مقاصد تابعة من زاويتين: الزاوية الأولى: أنها تابعة، لأنها قصد فيها مراعاة الحظ أولا باعتبارها جزئيات يباح التسبب إليها. وقد مر في تعريف المقصد التابع، أنه ما بني على رعاية حفظ المكلف بالقصد الأول.

فلما روعي فيها حفظ المكلف أولا أجراها الشارع على التعليل، واعتبر فيها الالتفات إلى المعاني في الأغلب.⁽²⁾ ولذا كان أكثر ما علل فيها المناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، وقد توسع مالك رحمه الله فيها حتى قال بقاعدة المصالح المرسلة، والاستحسان.⁽³⁾ فالعاديات قائمة على اعتبار المصالح لا على معنى الاقتضاء أو التحجير اللازمين بسبب إطلاق في العبادة؛ لذا كانت المصالح فيها غير لازمة للمكلف بإطلاق. خلافا لمن ألزم اللطف على الله وفعل الأصلح.⁽⁴⁾

فالعاديات بالنظر إلى ذواتها مبنية على بذل النعم لعباد لينالوها، ويتمتعوا بها، فهي بهذا الوضع ذاته مقاصد تابعة.⁽⁵⁾

الزاوية الثانية: أن العاديات مقاصد تابعة لأنها مقوية ومؤكدة، ومعينة على حفظ المقصد الضروري - الأصلي - على الجملة.

قال الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية، والتحسينية".⁽⁶⁾ وقال أيضا: "... إن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية".⁽⁷⁾ ومن هذه الجهة شرع الشكر في العاديات. قال تعالى: "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".⁽⁸⁾ وقال: "وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ".⁽⁹⁾

(1) - المراد أن العوائد باعتبار ذاتها تعد مباحات فهي داخلة في المقصد التابع، ولكن يشار بتلك العوائد إلى الإنزواء تحت قواعد التشريع العامة من الوجوب والتحريم باعتبار التزامها وحردها في أناس وجعلها بمثابة الشروط بينهم. ابن عاشور: مقاصد الشريعة. ص: 90، 91.

(2) - الشاطبي: المرافقات. ص: 305/2، 306.

(3) - المرجع السابق. ص: 305/2 - 307، والاعتصام. ص: 129/2 - 133.

(4) - الشاطبي: للمواقفات. ص: 311/2.

(5) - المرجع السابق. ص: 321/2، وابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 75.

(6) - الشاطبي: المرجع السابق. ص: 16/2.

(7) - المرجع السابق. ص: 18/2.

(8) - سورة النحل. الآية: 78.

(9) - سورة المائدة. الآية: 88.

قال الشاطبي في بيان معنى الشكر الوارد في الآيات السابقة: "والشكر هو صرف ما أنعم عليك من مرضاة النعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية. ومعنى بالكلية أن يكون جاريا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال".^(١)

ويرى العز بن عبد السلام أن العاديات والمعاملات وسائل إلى الطاعات وهذه الوسائل تختلف رتبها، وأجرها باختلاف عظم المقاصد التي تؤدي إليها فتحصل من هذا أن العادات، والمعاملات من هذا النظر الثاني وسائل إلى مقاصد.^(٢)

وقال ابن عاشور: "أما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال".^(٣)

وذكر الشاطبي أن العادات والمعاملات وسائل إلى العبادات.^(٤)

2- المصالح المرسل والمقاصد التابعة:

إن المباحات والعاديات تدور على المصالح المرسل التي أيعت شرعت رفعا للحرج، وأجيزت من قبيل الترخيص، فهي مقاصد تابعة لأنها شرعت استثناء. وإنما تلحق بالضرورات إذا كانت معينة عليها. قال الشاطبي: "حاصل المصالح المرسل يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب: "ما لا يتم الواجب إلا به...". فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد".^(٥)

ولقد استرسل مالك في الأخذ بالمصالح في العاديات حيث قال الشاطبي: "...بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول؛ فإنه استرسل فيه استرسال المدلل العريق في فهم المعاني المصلحية".^(٦)

(١) - الشاطبي: الموافقات، ص: 321/2.

(٢) - العز بن عبد السلام، فواعد الأحكام، ص: 104/1.

(٣) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 148.

(٤) - الشاطبي، الاعتصام، ص: 80/2.

(٥) - المرجع السابق، ص: 133/2.

(٦) - المرجع نفسه.

وقسم ابن عاشور مصالح الدنيا إلى عامة، وخاصة فقال عن الأخيرة: "ومصلحة خاصة وهي ما فيه نفع الأحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد. وأما العموم فحاصل تبعاً".^(٦١)

فمصالح الناس في أحوالهم وشؤونهم في الحياة الاجتماعية مقصد شرعي حاجي تسابع لمقصد اصلاح العقيدة والعمل.^(٦٢)

وإذا كانت المقاصد العادية في العبادات يشترط فيها أصل المشروعية فإن المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات يشترط فيها أن لا تناقض أصلاً من أصول الشرع وإلا عدت بدعاً.^(٦٣)

فتلخص من هذا أن كل ما دخله التخفيف يراعى فيه الحظوظ، فهو تابع، وما بني على التشديد، أجري على خلاف الحظ، فكان على أصل العزائم، والتعبد فهو مقصد أصلي.

3- الاستحسان والمقاصد التابعة:

قال الشاطبي عن الاستحسان: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس... وكثير ما يتفق هذا الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج، ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحاجة، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر".^(٦٤)

فالاستحسان المقصد منه رفع المشقة، وإثارة التوسعة على الخلق، وترك طرد القياس الذي ينجم عنه مشقة في تطبيقه، أو منع مصلحة محققة، ومعلوم أن إثارة التوسعة عائدة إلى تثبيت حظ المكلف فكان الاستحسان من المقاصد التابعة في العاديات.

قال السرخسي^(٦٥) في حقيقة الاستحسان: "الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق".^(٦٦)

^(٦١) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 66.

^(٦٢) - المراجع السابق، ص: 64.

^(٦٣) - الشاطبي، الاعتصام، ص: 130/2-136.

^(٦٤) - الشاطبي، الموافقات، ص: 206/4.

^(٦٥) - هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل المعروف بشيخ الأئمة السرخسي، الفقيه الحنفي، الأصولي، المكنى بأبي بكر السرخسي، كان حجة لنا متكلماً محدثاً مجتهداً، من معصفاته: المبسوط في الفقه، وشرح كتب محمد، وأصول السرخسي، توفي (483هـ). انظر ترجمته في: انزوركلي، الأعلام، ص: 848/3. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ص: 52/3، 68.

^(٦٦) - السرخسي، المبسوط، ص: 145/10.

وقال الشاطبي بيانا لمراد المالكية في الاستحسان أنه ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على طريق الاستثناء، والترخص.⁽¹⁾

وذكروا أن الاستحسان يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع.⁽²⁾

فترك الدليل في اليسير لندرتة ونزارته وإيثار رفع المشقة وإدخال التوسعة على الخلق، ورفع الحرج عنهم راجع إلى التشريع الاستثنائي فهو من المقاصد التابعة لا المقاصد الأصلية. وسيوضح وجه المقصد التابع في المصالح والاستحسان في تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات، وسوف أبين في نماذج منها أنها من باب الاستحسان والمصالح.

4- السنن والآداب في العبادات والمقاصد التابعة فيها:

إذا تبين أن الحاجات، والتحسينات في العادات والمعاملات راجعة إلى تحصيل حظ المكلف وجلب مصالحه، ثبت أنها المحل الأصلي المقابل لمصطلح المقاصد الأصلية وعليها يطلق المقصد التابع.

ولكن قد سبق أن أشرنا أن المقاصد التابعة منها ما هو في العادات والمعاملات ومنها ما هو في العبادات فلا بد من بيانها فنقول:

إن المقصد التابع في العبادات هو سننها وآدابها، ونوافلها مما هو مكمل لأركانها فهي لم تقصد في التشريع بذواتها. قال العز بن عبد السلام: "اهتمام الشرع بشرائط العبادات أعظم من اهتمامه بالسنن المكملات"⁽³⁾

ولذلك يقدم الفرائض على نوافلها في سائر أنواع العبادات.⁽⁴⁾

فإذا تعارضت الشروط والأركان مع السنن والآداب وتعذر الجمع بينها وجب تقلم ما رجع إلى الشروط والأركان لأنها مقصودة لذاتها، وأما الآداب والسنن فهي مقاصد تابعة مؤكدة للمقصد الأصلي.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 206/4 + والاعتصام. ص: 139/2.

⁽²⁾ - المرجع نفسه.

⁽³⁾ - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام. ص: 33/1.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق. ص: 55/1.

⁽⁵⁾ - المرجع السابق. 60/2.

قال العز بن عبد السلام: "أما مصالح الآخرة ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضرورات، وفعل السنن المؤكدات القاضيات من الحاجات، وما عدا ذلك من المنذوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التتمات والتكميلات، وفاضل كل قسم من الأقسام الثلاثة مقدم على مفضوله، فيقدم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مست الحاجة إليه".⁽¹⁾ كما أن ضرر الإخلال بها أقل من ضرر الإخلال بأركان العبادات وشروطها مما ينسب تبعثها لها في الاعتبار.

فتحصل من كل ما سبق أن النوافل، والسنن التي هي مقاصد تابعة في العبادات تقتضي تأكيد المقصد الأصلي وربطه: والثبوت به وحصول الرغبة فيه، فهي مقصودة من الشارع التسبب إليها بالأسباب وإن لم تطلب طلب المقاصد، لكن متى فرط فيها جملة لحقتها الوجوب لأن تلك السنن بمجموعها تنهض أن تكون كالواجب بالكل في ذلك الواجب الذي هو المقصد الأصلي.⁽²⁾

أما على مستوى الأحكام فإن الأوامر والنواهي غير الصريحة تعد مقاصد تابعة غير مقصودة لذاتها قال الشاطبي وهو يتكلم عن مسلك التعرف على المقاصد العامة في الأمر والنهي الصريحين فقال: "وإنما قيد بالتصريح تحريزا من الأمر والنهي الضمني الذي ليس بمصرح به؛ كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء؛ فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به".⁽³⁾

من خلال الفرع السابق يتضح أن مجال المقاصد التابعة هي المباح عموما بشقيه: المباح الذي هو حكم تكليفي، والمباح الذي هو رفع الحرج والمتمثل في الرخص على وجه التحديد.

لكن نقول: إن المباحات التي هي حكم تكليفي هي مجال المقاصد التابعة التي هي خادمة للمقاصد الأصلية من باب التتمات والمكملات للشروط والأركان وهذه المباحات من حيث النظر إليها بذاتها مباحات بالجزء، ولكن بالنظر إلى كونها خادمة للتكليفي صارت مطلوبة بالكل. وقد سبق أن نبهنا أن المقاصد التابعة قسمان:

⁽¹⁾ - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 60/2، 61.

⁽²⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 21/2، 22.

⁽³⁾ - المرجع السابق. ص: 393/2، 394.

قسم تابع للعبادات فهو من قبيل المتمم والمكمل لها، فكان بحكم الكل واجبا. أما من حيث الجزء فهو مباح أو مندوب ابتداء.

وقسم يتمثل في المقاصد التابعة التي هي المباحات بوجه عام فتشمل المباحات عموما ما كان منه حكما تكليفيا إن لم يكن له تعلق بالعبادات بأن بقي في إطاره المشروع أولا وهو العادات ولم يرتق إلى خدمة كلي، والرخص، وكل ما دخل في رفع الحرج عموما.

والذي ينطوي تحت ضابط المصالح المرسلة أو الاستحسان التي هي في الحقيقة المصالح الحاجة ومكملاتها (التحسينية). سواء ما من العبادات منها أو ما من العادات. والله أعلم.

المطلب الثاني

ضوابط المقاصد التابعة وأهميتها مقارنة بالأصلية

قسمته إل فرعين :

الفرع الأول: ضوابط المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية: وفيه سيتم تحديد الضوابط الممكنة التي تميز المقصد التابع ومقارنته بالمقصد الأصلي الذي سبق التمهيد له بذكر خصائصه في الفصل الأول .

الفرع الثاني: أهمية المقاصد التابعة ومقارنتها بالمقصد الأصلي: وسيتم فيه التعرف على المقاصد التابعة ومقارنة هذه الأهمية بالمقاصد الأصلية .

الفرع الأول: ضوابط المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية :

للمقاصد التابعة ضوابط تميزها عن الأصلية سيتم ذكرها في ما يلي ثم نردفها بمقارنة مع الأصلية.

1- المقاصد التابعة مبنية على مراعاة الحظ بالمقصد الأول، وهو ما جعلها تابعة لا أصلية وجعل محورها الأساسي العاديات والمعاملات لا العبادات.⁽¹⁾ فهي حقوق العبد التي تسنور على الحاجيات الخاصة أو التحسينات. قال ابن عاشور: "فإذا كان الذي أمر به أو نهي عنه لحفظ مصلحة خاصة بآحاد البشر سمي ذلك حق العبد نظرا إلى كونه لو أسقطه لسقط... والأحكام الراجعة إلى الحاجيات الخاصة أو التحسينات هي حقوق العباد".⁽²⁾ بخلاف المقاصد الأصلية فهي مبنية على التعبد لذا كان محلها الضرورات.

2- لم يؤكد الشارع على طلب المقاصد التابعة بل أجراها على الإباحة والتوسعة تعويلا على الوازع القطري ولم يطلبها بالجزم إلا عند غيابه.

مثال: الأكل والشرب واللباس، مقاصد تابعة جاءت في معرض الإباحة ولم تكن واجبة حوالة على الفطرة، حتى إذا خالف المكلف أصل الجبلة رجع بها إلى الأصل من الطلب الجازم؛ فالتكاح من المباحات التي من الشارع بها على عباده، ولم يطلبه بطلب جازم لمسا في النفس من التوق لإتيانه فإذا غاب هذا الوازع بأن ترك جملة توجه إليه الطلب الكلي لإتيانه على سبيل الجزم لأنه تعلق إذ ذاك بكلفة مطلوبة شرعا وهي تكثير النسل. وكذلك الاكتساب.⁽³⁾ قال ابن عاشور عن المباحات: "... فله أن يسقطها إن شاء لأن كونها حقوقا

⁽¹⁾ - الشاطبي. الموافقات، ص: 119/2.

⁽²⁾ - ابن عاشور. حاشية التوضيح و التصحيح لمشكلات التنقيح، ص: 112؛ ومقاصد الشريعة، ص: 147 و 170.

⁽³⁾ - الشاطبي. المرجع السابق، ص: 1132/3 وابن عاشور. مقاصد الشريعة، ص: 73، 75.

له، وكونها مطلوبا بها غيره له مظنة حرصه على تقاضيتها. فالشريعة تكمله إلى الداعي الجبلي وهو داعي حب النفس، والمنافسة في الاكتساب... فإن تجاوز ذلك الحد فاقتل الداعي الجبلي سمي سفها يمنع صاحبه من التصرف".⁽¹⁾

3- المقاصد التابعة الإذن فيها مقصود لغيره لا لذاته، فهي وسائل لمقاصد وليست مقاصد في ذاتها.⁽²⁾

مثالها: مسألة الغصب عند الفقهاء لو رجعنا إلى هذه المسألة لوجدنا التعدي على الرقاب، وهو أمر منهي عنه فإذا غصب الغاصب رقبة فعلى الحاكم أن ينظر في قصد الغاصب هل هو غصب الرقبة وأراد منها الانتفاع، أم غصب المنفعة، وأراد منها الرقبة فإذا كان غاصبا فهو ضامن للرقبة لا للمنافع وتضمن المنفعة تبعاً فيكون النهي عن الاستيلاء عن المنافع تابعاً للنهي عن اغتصاب الرقاب، ولذلك قال العلماء لا يضمن قيمة المنافع لأنها تابعة بل يضمن الرقاب لأن النهي عنها أصلي. وقال البعض يضمن قيمة المنافع بناء على أن المنافع مشاركة في القصد الأول. وسبب هذا الخلاف راجع إلى أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لذاته فهو مقصود تبعي تابع للنهي عن الغصب للرقاب الذي هو مقصد أصلي.⁽³⁾

وعليه فالمقاصد التابعة مقصودة بالقصد الثاني لا الأول.⁽⁴⁾ بدليل أنه إذا كان اعتباره يؤدي إلى إلغاء المتبوع سقط اعتبار هذا التابع.⁽⁵⁾ قدل هذا على أن المتبوع هو المقصود أصالة وابتداء، وما يخدم هذا الأصل يعتبر تمة له شرط أن لا يعود عليه بالعدم، والإبطال وهذا فيه دلالة واضحة على قوة المتبوع، وضعف التابع أمامه، فالأوامر المتعلقة بالمتبوع أكد في الاعتبار من الأوامر المتعلقة بالتوابع.⁽⁶⁾

4- المقاصد التابعة في العبادات هي متممات ومكملات للمقاصد الأصلية فهي بمثابة الأوصاف للموصوف لا تثبت إلا بنبات الموصوف، فالإخلال بها نادراً، أو في بعض الأحوال لا يخل بالمقصد الأصلي، لكن الإخلال بها غالباً وجملة يؤدي إلى إبطال الضروري

(1) - ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 75.

(2) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 104، 107؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 155/3-157؛ وابن عاشور. المرجع السابق. ص: 139.

(3) - الشاطبي. الموافقات. ص: 157/3، 158؛ والعز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 20/2، 21.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 166/3.

(5) - كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة إلا في حالة واحدة وهي: إمرار الموسى على رأس من لا شعر له في الخيط، وإمرار الموسى على من ولد محتونا. الشاطبي. الموافقات. ص: 20/2؛ والقراقي. الفروق. ص: 33/2؛ والعز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 107/1؛ وابن حزم. تقييد الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: محمد علي فركسوس. دار التراث الإسلامي. ط1 (1410/1990). ص: 111؛ وابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 148.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 1208/3؛ والقراقي. المرجع نفسه.

بوجه ما على اعتبار أن الإخلال بالحاجيات والتحسينات مطلقا يشسبه الإخلال بالضروري.⁽¹⁾

قال الشاطبي: "... لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعا على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهرا. أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعا في بعض ذلك، ويسير منه، بحيث لا يزيل حسنه، ولا يرفع مهمته، ولا يغلط باب السعة عنه، فذلك لا يخل به وهو ظاهر".⁽²⁾

5- المقاصد التابعة تتضمن مقاصد أصلية بالقصد الثاني كما هو الحال في المباح بالجزء قد يكون مقصدا أصليا بالقصد الثاني، إذا كان مطلوبا بالكل، فالنظر الأول في المقاصد التابعة هو كونها مطلوبة طلبا تبعا بالرتبة الأولى ومطلوبة بالرتبة الثانية طلبا أصليا.⁽³⁾ وهو ما يعبر عنه ما من حق للعبد إلا وفيه شبهة عبادة. قال الشاطبي: "وأیضا ففسي العسادات -وهي الحقوق والإباحات- حق الله تعالى من جهة وجه الكسب، والانتفاع؛ لأن حق الغير محلفظ عليه شرعا أيضا، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق الله تعالى صرفا في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره، في بعض الجزئيات لا في الأمر الكلي. فإذا العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين "أحدهما" من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضرورات. و"الثاني" من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة".⁽⁴⁾

6- المقاصد التابعة تدور على أحكام الإباحة جملة في العاديات.⁽⁵⁾ وإذا خرجت إلى حكم الوجوب صارت مطلوبة بالكل لا بالجزء فأخذت حكمه.⁽⁶⁾ فالإباحة التي هي تخيير راجعة إلى معنى ضروري، وهي خادمة للضرورات ومعينة عليها، فهي مباحات ابتداء، ولكن متى تعلقت بكلية صارت واجبة.⁽⁷⁾

(1) - الشاطبي. المرجع نفسه؛ ومحمد حسن البغا، درء المفسدة. ص: 135 وحامدي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة.

ص: 124؛ ومحمد بن مسعود البوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 376.

(2) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 24/2؛ و 211/3.

(3) - الشاطبي. الموافقات. ص: 216/3.

(4) - المرجع السابق. ص: 322/2، 323.

(5) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ص: 46/1؛ ومحمد مسعود اليسوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 383.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 321/3.

(7) - الشاطبي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 133/1.

7- ترك المقاصد التابعة مطلقا يؤدي إلى الإخلال بالمقاصد الأصلية لأن الإذن بالتخيير في المقاصد التابعة متعلق بها ، من حيث هي جزئية ، أما من حيث ارتباطها بالمقاصد فإن تركها جملة يخل بالمقصد الأصلي ، لذا ينهى عن تركه المقاصد التابعة كليا. ⁽¹⁾

8- المقاصد التابعة يجوز للمكلف أن يتجرد من الحظ فيها، ويحملها على المقصد الأصلي، لكن شرط أن لا يؤدي هذا التجرد إلى اعتقاد المباحات واجبات، فالتجرد مع سلامة المعتقد فيها جائز، أما التجرد من الحظ فيها واعتقاد الاستواء بين المباحات والواجبات غير جائز لأنه يؤدي إلى جعل المقاصد التابعة بمنزلة المقاصد الأصلية بالهوى لا بالشرع. ولذلك يشترط أن يكون التجرد غير دائم، أي لا بد من ترك التجرد أحيانا مخافة ظن العاصي أو الجاهل أنها واجبات. ⁽²⁾ وحتى لا يخرج بالمقصد التابع عن أصل الدوام في المباحات. ⁽³⁾

9- العمل وفق المقاصد التابعة أقل ثوابا وأجرا من العمل وفق المقاصد الأصلية، لأنه فرق بين ثواب الواجبات، وبين ثواب المباحات، وفرق بين ما طلب طلب الوسائل، وما طلب المقاصد. ⁽⁴⁾

10- المحال الأصلية الأولية للمقاصد التابعة هي العاديات ، أو المعاملات التي تدور على الالتفات إلى العلل والمعاني ، فهي تدور مع المصلحة حيثما دارت. وأكثر ما عللت به العاديات الوصف المناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ، ففهم من ذلك أن الله أجراها على المعاني تحصيلًا لمصالح المكلف لا على التعبد والوقوف على المنصوص بخلاف المقاصد الأصلية فمحلها العبادات. ⁽⁵⁾

11- طلب الحظ فيها سائغ شرعا وغير قاذح فيها ، لأنه لو كان مخالفا وغير سائغ لاستوت الأعمال العادية مع الأعمال التعبدية في اشتراط النية ، والقصد إلى امتثال أمر الله فيها. قال الشنقيطي: "ولو لم يكن طلب الحظ في الأعمال العادية سائغا لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن". ⁽⁶⁾ لقوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا). ⁽⁷⁾

⁽¹⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 326/3؛ والعز بن عبد السلام. المرجع نفسه.

⁽²⁾ - الشاطبي. الاعتصام. ص: 106/2-108.

⁽³⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 330/3-335.

⁽⁴⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 207/2؛ والعز بن عبد السلام. القواعد الصغرى. ص: 131.

⁽⁵⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 303/2، 304؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 152/2.

⁽⁶⁾ - الشنقيطي. المرجع نفسه.

⁽⁷⁾ - سورة: الروم. الآية: 21.

فهذا إذن في العمل وفق الحظ في العاديات، وأنه لا يقدح فيها شرط أن لا يخالف مقصد الشارع، لأن الشارع أعلم بمواقع المصالح ومقاديرها.^(١) أما المقاصد الأصلية فإنها:

- مفرغة من الحظ بالقصد الأول على عكس المقاصد التابعة، وذلك أن المقاصد الأصلية مبرأة من الحظ، واعتبار الوازع الفطري بالقصد الأول، بل ربما كان الوازع الفطري يمانعها، وينازعها نظير ما في العبادات فهي تكاليف شرعية لا تجدد في أنفسنا وجلبتنا وازعنا يحثنا على إتيانها، بل نجد وازعا على مخالفتها، لذا استعاض الشارع عنه بالطلب الجازم ضمانا لإتيانها.^(٢)

- المقاصد الأصلية تدور على أحكام الوجوب أولا وابتداء لأنها راجعة إلى حفظ الضرورات العامة بخلاف المقاصد التابعة فإنها مباحات لأن حظوظ النفس ليست واجبة التحصيل إلا إذا كانت تخدم المقصد

الأصلي.^(٣) كما أنها أكد في الطلب والمدح والثناء والتوعد على تركها من المقاصد التابعة^(٤) لأنه لو لم يؤكد الشارع على طلبها لتساهل الناس فيها مما يؤدي إلى ضياع المصالح العامة.^(٥)

- المقاصد الأصلية الأوامر، والنواهي فيها صريحة ومقصودة أصلا، أما أوامر ونواهي المقاصد التابعة، فتابعة، وفرق بين التابع والمتبوع.^(٦) ومنه المقاصد الأصلية مقصودة ابتداء، وفي هذا يقول الشاطبي: "... وهو على الجملة يُعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها من حيث هي توابع أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها الأمر، والنهي إذا قصدت ابتداء وهسي إذ ذاك متبوعة لا تابعة".^(٧)

- المقاصد الأصلية تدور على الضرورات الواجب حفظها في كل ملة، بخلاف المقاصد التابعة فهي مكملات لهذه المقاصد ومتممة لها يسقط اعتبارها إذا أدت

(١) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 385/2 وعبد الحسن ديب البغا. درء المفسدة. ص: 35.

(٢) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 132/3. ولا يقال إن ذلك متناقض مع القول أن التدين في الانتساب راجع إلى الطلب لأنها نقول إن ما ذكرناه كان بالنظر إلى جهة الاكتساب وما اعترض به فهو راجع إلى جهة التكوين فالجهتان منفكتان.

(٣) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 321/3.

(٤) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 46/1، 147 والشاطبي. المرجع السابق. ص: 208/3.

(٥) - الشاطبي. الموافقات. ص: 208/3.

(٦) - المرجع السابق. ص: 155/3.

(٧) - المرجع السابق. ص: 166/3.

إلى إلغاء المقاصد الأصلية، فهذه الأخيرة أصول، وموصوفات بخلاف المقاصد التابعة فهي أوصاف لها. ^(١)

ومنه المقاصد الأصلية محالها الضرورات بخلاف المقاصد التابعة فهي حاجيات أو تحسينات تابعة للضروري إذا كانت متما أو مكملًا أو وسيلة لها. ^(٢) قال الشنقيطي: "الضرورات هي المقصودة أصالة، وما سواه من الحاجي، والتحسيني تبع له". ^(٣) ويؤكد محمد الحسن ديب البغا أن المقاصد الضرورية هي المقصودة أولاً من التشريع لأنها تمثل أصول الدين وقواعد التشريع فهي أصل لما سواها من الحاجي والتحسيني. ^(٤) وقال الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية". ^(٥) وقال: "الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه". ^(٦)

- المقاصد الأصلية مطلوبة بالقصد الأول من حيث أساس تشريعها ولكن يطرأ عليها طلب الترك تبعاً واستثناء والحظ فيها ثانوي، أما المقاصد التابعة فقصدت بالقصد الثاني. ^(٧) لا يجوز إجراء المقاصد الأصلية على الحظ بالقصد الأول، وإلا فرغت من معنى العبادة وأصبحت عادة بخلاف المقاصد التابعة فإنها تجري على الحظ، وهو مقصودها الأول، ولا يقدح فيها. ^(٨) قال ابن عاشور: "نعم لا يكون الدافع للمسلم إلى العبادة هو ما فيها من حظ شهوة النفس، إذ الواجب في إصلاح الأعمال الشرعية أن يكون الغرض الأهم منها تركية النفس وتحصيل المصالح، وتكون المحظوظ الأخرى تابعة لذلك". ^(٩)

- المقاصد الأصلية الواجبات فيها لا ينبغي تركها بحال لأنها هي أعلى وأشرف مطلسوب، وبها قوام الدين والتشريع. ^(١٠) بل ينبغي فيها الالتزام والدوام، ولا تترك البتة، ولا يسوى بينها

^(١) - الشاطبي. الموافقات. ص: 208/3 وما بعدها و 18/2، 119 ومحمد الحسن ديب البغا. درء المفسدة. ص: 35 والعز

بن عبد السلام. القواعد الصغرى. ص: 175 والخادمي. الاجتهاد المقاصدي. ص: 63.

^(٢) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 211/3 ومحمد الحسن ديب البغا. المرجع السابق. ص: 29.

^(٣) - الشنقيطي. توضيح المشكلات. ص: 19/2.

^(٤) - محمد الحسن ديب البغا. المرجع السابق. ص: 27.

^(٥) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 16/2.

^(٦) - المرجع السابق. ص: 18/2.

^(٧) - المرجع السابق. ص: 216/3 والعز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 131.

^(٨) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 321/3 وحامدي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص: 159.

^(٩) - ابن عاشور. أصول النظام الاحتشائي في الإسلام. ص: 80.

^(١٠) - الشاطبي. الموافقات. ص: 330/3.

وبين المباحات، والمندوبات في جواز الترك، أحيانا وكذلك المحرمات فيها لا ينبغي تسويتها بغيرها فلا تفعل ولا يسمح لفاعلها بإتيانها بتاتا.⁽¹⁾

- محال المقاصد الأصلية العبادات التي هي فروض أعيان، أو فروض كفاية بالمقصد الأول، وكذلك المباحات بالمقصد الثاني. بينما المقاصد التابعة محالها الأولية هو المباحات المبنية على أصل التكرم، والتفضل من الشارع على عباده بالمقصد الأول، ومعنى العبادة فيها يكون بالمقصد الثاني.⁽²⁾

- العمل وفق المقاصد الأصلية أكثر ثوابا، وأعظم أجرا لأن جوامع الطاعات وأصولها راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب راجعة إلى مخالفتها.⁽³⁾ بدليل تفاوت رتب المصالح، والمفاسد كما قرر العز بن عبد السلام حيث قال: "مصالح الإيجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة...".⁽⁴⁾ فالبناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات حتى وإن كان أصلها عاديا نظرا لعظم المشقة التي يتحملها في بناؤه على المقاصد الأصلية فقصده المكلف لها دون قصده الحظوظ دليل إخلاصه الذي هو دليل ابتغاء مرضاة الله، بخلاف المقاصد التابعة فإن البناء عليها أقل ثوابا.⁽⁵⁾

- المقاصد الأصلية التي هي العبادات لا تدور على المعاني عموما، بل هي موقوفة على النصوص، وإن ظهر في بعضها العلة فإن أكثرها جار على عدم التعليل وإن عُرفت حكميتها الجمالية، فالعلة فيها غير منضبطة لذا يقال عنها شبهة لا مناسبة بحيث لا يتفق القاسم على القول به، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يعثر على غيره، وإلا توقف عند حدود المعنى التعدي.⁽⁶⁾

- لا يجوز فيها النيابة في معظم أصنافها، كما هو الراجح عند الجمهور وإن حصل الاختلاف في القليل منها كما سبق بيانه في المطلب الثاني من البحث الثاني من الفصل الأول، بخلاف العاديات فالأصل فيها النيابة.

- المقاصد الأصلية تتضمن تحقيق مقصود الشارع في جلب المصالح ودرء المفاسد لأن قصد الشارع مهم إذا راعاه المكلف حصلت منه المصالح التي رامها الشارع، وانذفعت بها المفاسد،

(1) - المرجع السابق، ص: 333/3-337.

(2) - المرجع السابق، ص: 321/2-323، 378.

(3) - المرجع السابق، ص: 207/2؛ والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات، ص: 125/2؛ ومحمد بن مسعود البوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 380.

(4) - العز بن عبد السلام. القواعد الصغرى، ص: 39.

(5) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام، ص: 36/1، 137؛ والشاطبي. الاعتصام، ص: 57/2.

(6) - الشاطبي. الموافقات، ص: 300/2-302؛ والشنقيطي. المرجع السابق، ص: 150/2، 151؛ ومحمد الحسن ديب البغا.

درء المفاسد، ص: 33-35؛ وحامدي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص: 162.

بخلاف العامل على حظ نفسه في المقاصد التابعة فإن مصلحته خاصة إذا تحققت له لم ينظر إلى ما وراءها من المصالح العامة.⁽¹⁾

من خلال عرض ضوابط المقاصد التابعة والمقاصد الأصلية تبين أنه يوجد فسروق واضحة جعلت المقاصد الأصلية أعلى المطلوبات الشرعية، وأكدها وتبين أن المقاصد التابعة قد جعلها الشرع مكملًا وحادما ووسيلة وحاديا لتحقيق المقاصد الأصلية فيمكن أن يقال أن المقصد من تشريع المقاصد التابعة هو تثبيت المقاصد الأصلية، وتقويتها، وتدعيمها، ولم تقصد بالتشريع لذاتها. وهذا اتضحت العلاقة بين المقصدين، وتبين حدود محالهما ودائرتهما ومصطلح المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة أدل على هذه العلاقة من زيادة الشرح، والتبسيط والله أعلم.

الفرع الثاني: أهمية المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية:

تكمن أهمية المقاصد التابعة في أمور منها:

الأول: أنها وهي مقاصد تابعة في ذاتها تعد نعمًا ومننا من الشارع أثبتها لعباده توسعة، ورفعًا للخرج، ومراعاة لمقتضى الجبلة حتى لا تكون الشريعة نكابة بالناس، فلم يجرها الشارع على الاقتضاء⁽²⁾ فهي حادي إلى الطاعات، ولو شاء لسلبنا الحظ فيها، قال الشاطبي: "فإن الله تعالى وضع في الأمور المتناولة إيجابًا، أو ندبا أشياء من المستلذات الحاملة على تناول تلك الأمور، لتكون تلك اللذات كالحادي إلى القيام بتلك الأمور ليكون جميع ذلك منهضًا لعزائم المكلفين في الامتثال، حتى إنه وضع لأهل الامتثال عسى المتابعة في أنفس التكليف في الامتثال أنواعا من اللذات العاجلة، والأنوار الشارحة للصدور ما لا يعدله من لذات الدنيا شيء حتى يكون سببا لاستلذاذ الطاعة، والفرار إليها، وتفضيلها على غيرها، فيخف على العامل العمل حتى يتحمل منه ما لم يكن قادرا قبل على تحمله إلا بالمشقة".⁽³⁾ فهي راجعة إلى تثبيت حظ المكلف لأنها حائمة حول الرخص، والتوسعة، ورفع الضيق، والخرج عن المكلف، ودفع المشاق في غالب الأحوال، مما يبرز أهميتها باعتبارها حاجيات أو تحسينات بالنظر الجزئي وبالنظر إلى ذواتها

(1) - محمد بن مسعود البوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ص: 379.

(2) - علافا لمن ألزم اللطف وفعل المصلح فإنهم قالوا أن العادات التي هي حظوظ المكلف واجبة على الله، فيحسب على العباد امتثالها فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر، لأن مخالفته قبيحة ومن جهة المصلحة أيضا فإن تحصيلها واجبا عقلا بالفرض. الشاطبي. الموافقات. ص: 311/2.

(3) - الشاطبي. الاعتصام. ص: 343/1 وابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 124.

وأعيانها وحاجة آحاد المكلفين إليها^(١).

الثاني: أنها وسيلة وسبب في حصول المقاصد الأصلية ، فالمقاصد التابعة التي هي الحاجيات والتحسينات تعد وسائلًا من خلالها يتجسد الواقع العملي للمقاصد الأصلية ، فهذه الأخيرة يعد وجودها في دائرة الوقوع والتطبيق متوقفاً على حفظ المقاصد التابعة ؛ لأن الكلي وهو كذلك لا تحقق له في الوجود إلا بانضمام أفراد الجزئي.^(٢) قال الشاطبي: " فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجة فروع دائرة حول الأمور الضرورية".^(٣)

الثالث: أنها مؤكدة وخادمة للمقاصد الأصلية:

فالمقاصد التابعة وسائل إلى المقاصد الأصلية تؤكدتها، وتقويها، وتحميها من الاختلال فهي كالصفة مع الموصوف، فإن لم يؤد فقدانها في الغالب إلى التأثير في المقصد الأصلي، فإنه قد تكون في مواضع مؤثرة فيه ، إذا ما حدث الإخلال بها غالباً أو جملة فإنه يؤدي إلى ارتفاع المقصد الأصلي. قال الشاطبي: "لو فرض فقدان الكلمات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك خلل في الواجب ظاهر. أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يخلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به وهو ظاهر".^(٤) كما قال: "... الكلمات الدائرة حول حمى الضروري خادمة له، ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها".^(٥)

فالمقاصد التابعة أقيمت للحفاظ على المقاصد الأصلية ، وقد نبه الشاطبي مراراً إلى هذا. قال بعد ذكره لأنواع المقاصد (ضروري، وحاجي، وتحسيني): "وبهذا يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضرورات".^(٦) ولما ذكر المقاصد التابعة في الزواج ودورها في تحقيق المقصد الأصلي منه قال: "هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، مستدع لطلبه وإدامته، ومستحلب لتوالي التراحم، والتواصل، والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التماسل".^(٧) وقال عن نواحي العبادات: "فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال ويتبع ذلك قصد التعبد لتل الدرجات في الآخرة... فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول

(١) - الشاطبي، الموافقات، ص: 10/2، 11.

(٢) - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 109.

(٣) - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 18/2.

(٤) - المرجع السابق، 24/2.

(٥) - المرجع نفسه.

(٦) - المرجع نفسه.

(٧) - المرجع السابق، 25/2.

وباعثه عليه ومقتضية للنوام فيه سرا وجهرا".⁽¹⁾ وذهب الشاطبي أن المقاصد التابعة على درجة كبرى من الأهمية في تحقيق الضرورات لذا ينبغي المحافظة عليها فإن اعتبار الضرورات مبني على تحقق الحاجيات ومكملاتها لأن الإخلال بها مطلقا يمس الضرورات ويلحق الخلل بها. ألا ترى أن المحل بالمقاصد التابعة سيخل لا محالة بالفرائض والأركان في المقصد الأصلي لأن الأخف طريق ومعر إلى الأثقل فالمتجرب على الإخلال به معرض للتجرو على ما سواه من الأثقل الذي هو المقاصد الأصلية ممثلة في الضرورات.⁽²⁾

لذا قال الشاطبي: "قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق، إبطال الضرورات بوجه ما".⁽³⁾ ولهذا فإن المقاصد التابعة تنهض أن تكون مجموعها فردا من أفراد الضرورات.⁽⁴⁾

فالمقاصد التابعة مقصودة لأعظم المصالح وهي المصالح الكلية قال ابن عاشور: "صلاح الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة؛ فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم. وهل يقصد إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل؛ بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلا مركب صالح، وهل ينبت الخطي إلا وشيحه".⁽⁵⁾

وقال أيضا: "إن مال الأمة لما كان كلا مجموعا فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومها، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد آتلة إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لعدم انحصار الفوائد المنحرة إلى المتفعين بدواها".⁽⁶⁾

وأكد العز بن عبد السلام أن المقاصد التابعة طريق لحفظ المصالح العامة التي هي المقاصد الضرورية حيث قال: "... ومن حكمته سبحانه وتعالى أن وفر دواعي كل قوم على القيام بنوع من المصالح فزين لكل أمة عملهم وحبهم إليهم ليصيروا بذلك إلى ما قضى لهم وعليهم".⁽⁷⁾ فلو لم تكن المصالح التابعة في المعاملات والعاديات لفاتت مصالح كثيرة، وانخرمت مصالح ومقاصد ضرورية هي مقاصد الحياة وصلاح العالم وقوامته الذي هو ضرورة كبرى.

وإن قدر حصولها بدوها فإنها لا تحصل إلا بمشقة غير معتادة شرعا مما يهدد حصول المقاصد

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 397/2.

(2) - المرجع السابق. ص: 22-18/2.

(3) - المرجع السابق. ص: 22/2.

(4) - المرجع السابق. ص: 23/2.

(5) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 139.

(6) - المرجع السابق. ص: 170.

(7) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 60/2.

الضرورية في أغلب الأحيان.

وهو معنى ما أثبتته ابن عاشور وأكد عليه، وأوضح أن المقاصد التابعة مكملّة للضروري وإن لم تدخل في أصلها وحقائقها.⁽¹⁾

الرابع: أنّها مسلك للتعرف على المقاصد العامة؛ كما تظهر أهمية المقاصد التابعة في كونها طريقاً من طرق معرفة وتمييز المقاصد الخاصة والتعرف عليها وتمييزها عن المقاصد العامة. وذلك عن طريق الأوامر والنواهي المقصودة قصداً ثانوياً أو المقصودين ضمناً.

مثاله: النهي عن البيع يوم الجمعة؛ فأصل البيع جائز، عنه لكن جاء النهي عنه لاقتراحه يوم الجمعة، وهو نهي غير مقصود ابتداء؛ بل هو ثانوي فدل على أن النهي عن البيع يوم الجمعة ليس مقصوداً عاماً ضرورياً وإنما هو من المقاصد التابعة.⁽²⁾

كما تتحلى أهمية المقاصد التابعة سواء باعتبار ذاتها أو باعتبارها خادمة للمقصد الأصلي من خلال تلمس أثرها في الأحكام للشرعية مقارنة بالمقاصد الأصلية.

- فالنوافل والسنن بالنسبة لأصل الصلاة تعد مقاصد تابعة ليست من أوصافها الذاتية فإذا حدث الإخلال فيها لا يؤثر في المقصد الأصلي الذي هو الصلاة، ولكن لو تعدد ترك السنن فيها جملة بحيث يقتصر فيها على الأركان، دون السنن فإنه سوف يتأثر أصل الصلاة وتصير هذه السنن والنوافل محلة بالمقصد الأصلي ويلحق بهذه الصلاة البطلان لأن تلك السنن مجموعها كالواجب بالكل في ذلك الواجب الذي هو الصلاة لذا قرر الفقهاء أن بطلان المكملات قد يبطل الضرورات بوجه ما⁽³⁾ بخلاف ما إذا حدث الخلل في هذه السنن والنوافل في بعض الأحيان، مما لا يعد ركناً ولا شرطاً في الصلاة مثل قراءة السورة الثانية أو غيرها من سنن الصلاة فإنها لا تبطل الصلاة، لأنها مقصد تابع غير أصلي لا يستوجب تأثراً في المقصد الأصلي في حين تبطل الصلاة بفقدان أركانها وشروطها نحو قراءة الفاتحة وتكبيرة الإحرام، والركوع والسجود، فهي تمثل ماهية الصلاة؛ لأنها مقصودة أصالة.⁽⁴⁾

- فإذا كانت المقاصد التابعة في الدرجة الثانية من المقاصد الأصلية فإنه لا ينبغي الغفلة عن أثرها في إبطال المقاصد الأصلية وتأثيرها فيها لو أهملت جملة، كما أن للمقصد التابع أثر في ترتيب الأحكام بالنظر إلى المقصد الأصلي فقد حكم بعض الفقهاء على صحة الصلاة في الدار والثوب المغصوبين، كما حكموا بصحة الزكاة بسكين مغصوبة، بناء على أن

(1) ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 82.

(2) الشاطبي. الموافقات. 393/2.

(3) - المرجع السابق. ص: 21/2، 22.

(4) - المرجع السابق. ص: 19/2، 20.

الغصب من الأوصاف الكمالية التي هي مقصد تابع . وهناك من اعتبر أن هذا الوصف جزء من حقيقة الصلاة فحكم بطلانها ، وكذلك بالنسبة للزكاة⁽¹⁾ . كما حكم بترقيع الصلاة لمن نسي الركوع والسجود ، لأن هذه الأمور مقاصد تابعة بالنسبة إلى أصل الصلاة لا إلى ذواتها⁽²⁾ .

وفي مسألة فسخ النكاح : كل ما مس المقصد الأصلي في الزواج الذي هو النسل. فحكمه الفسخ بخلاف إذا ما مس المقصد التابع فيه . فقد أثبت الفقهاء خيار الرد أو الإبقاء لمن تزوج امرأة بها عيب ، قبل العقد ، ولم يعلم أو يرضى به . لنفرة النفوس من هذه العيوب ، وكرهاتها لعل ، وهذا محل بالألفة التي هي مقصد تابع ، ولم يحكم لزواجه بالفسخ لإمكان النسل مع قيام هذه العيوب⁽³⁾ .

كما ترد المرأة بالداء الذي لا يتأتى معه الجماع عرفا ، إما لتعذره أو لعدم طيب النفس معه ، لأن هذه العيوب تمس المقصد التابع من الزواج الذي هو الجماع المفضي بقوة إلى مقصد النسل ، بخلاف الاستحاضة والعايات مثل : العمى والعرج ... ونحوها فلا توجب الخيسار إلا إذا اشترطت . وكذلك بالنسبة لعيوب الرجل⁽⁴⁾ .

كما أعطى الشرع للمرأة حق المطالبة بالطلاق عند الإعسار في حين رأى البعض اليسار مقصد تابع فلم يحكم بحق التطليق لها . قال العز : " قد رأى بعض العلماء أن لا يفسخ بالإعسار لأن اليسار ليس من المقاصد الأصلية "⁽⁵⁾

واستحب الشارع المحبة والألفة والمعاشرة بالمعروف وتندب إليها لأنها مقصد تابع يعين على إدامة الزواج الذي يحصل النسل ، وكره الطلاق لأنه يعيقه بوجه ما ولم يحرمه لأنه لا يخل بالمقصد الأصلي للزواج من كل الوجه وكره العزل ، وكل ما يقوم مقامه ويحول دونه ، لغیر موجب شرعي ، لأنه يعوق النسل بوجه ما ولكن لا يقتضي المخالفة العينية له لقيام شبهة التناسل مع العزل وموانع الحمل⁽⁶⁾ ثم إن المقصد التابعي في ذاته رتب الفقهاء عليه أحكاما متفاوتة بحسب أهمية المصلحة التي يؤدي إليها لذا كان التوصل إلى القتل أفظع من حرمة الزنى ، والزنى أكثر قبحا من التوصل إلى الأكل بالباطل وحرمة مسك القتل أفظع من

(1) - المرجع السابق. ص: 21/2.

(2) - الشاطبي . الموافقات . ص: 21/2.

(3) - النفراوي . الفروع النواحي . ص: 40/2 ابن الحاجب . جامع الأمهات . ص: 270 ، 271.

(4) - النفراوي . المرجع نفسه .

(5) - العز بن عبد السلام . قواعد الأحكام . ص: 126/2.

(6) - الغزالي . ميزان العمل . ص: 82 ، والذهلوي . حجة الله البالغة . ص: 107/1 ، 138/2 - 140.

الدلالة عليه ومناولة آلة القتل أكثر حرمة من المسك، والنظر إلى الأجنبية محرم لأنه وسيلة إلى الزنى، والخلوقة أقبح منه وهكذا فإن المقاصد التابعة بعضها دون بعض.⁽¹⁾ ورخص في وجه التعامل رفعا للخرج لميسر الحاجة إليها وأباح المساقاة والإجارة والقراض وغيرها ولم يوجب السلامة من الغرر والجهالة فيها؛ لأن اشتراطها من الكماليات لا من الضرورات⁽²⁾.

من هنا نلاحظ أن المقاصد التابعة في غاية الأهمية باعتبار أجزائها وذواتها، لتأسيسها على احتلاب مصالح المكلفين الخاصة التي يحصل لهم بها النعم بالمباحات ونيل الحظوظ، كما تبرز أهميتها باعتبارها أنها وسائل لتحقيق المقاصد الأصلية في مواقع الوجود؛ لأن الكلبي لا ينتظم كليا إلا بانضمام أجزائه إليه، كما تكمن أهميتها في أنها تؤكد المقاصد الأصلية وتحميها من الاختلال؛ مما يؤكد دورها اتجاه المقاصد الأصلية، وينبه على سر تشريعها الذي هو حفظ المقاصد الكلية.

¹ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 107/1.

² - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 59.

المبحث الثاني

أحكام المقاصد التابعة وجواز تجردها من الحظ والنيابة فيها

وستتم دراسته من خلال مطلبين:

المطلب الأول: أحكام المقاصد التابعة: وفيه سأعرض إلى الأحكام التي يمكن أن تتعلق بالمقاصد التابعة وذلك من خلال البحث عن حكم العادات قبل الشرع ، وآراء العلماء في ذلك، كما سأعرض إلى نفي المباح في الشرع لأنه يمس المقصد التابع ، كما سأبين أحكامها باعتبار الكلية والجزئية .

المطلب الثاني: حكم تجريد المقاصد التابعة وجواز النيابة فيها: وفيه سسأتعرض إلى جواز التجرد من الحظ الموجود في المقاصد التابعة والتنبيه على الاحتياط اللازم لذلك ، كما سأبين حكم النيابة فيها لاستخلاص سر تشريعها .

المطلب الأول

أحكام المقاصد التابعة

وقسمته إلى فرعين :

الفرع الأول: موقف العلماء من المباح: وفيه سأبين أحكام العادات قبل الشرع وبعده لأحدد نوعية الإباحة فيها عقلية أم شرعية ؟ ثم أشير إلى نفي الإباحة في الشرع وأثـره في المقاصد التابعة .

الفرع الثاني: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية وبيان أقسامه: وفيه سيتم عرض حكم المباحات بالنظر إلى أجزائها وبالنظر إلى الكليات ، ثم أبين أقسامها باعتبار مآلاتها.

الفرع الأول: موقف العلماء من المباح:

أولاً: حكم الأشياء قبل ورود الشرع: (أو حكم العادات قبل ورود الشرع بها)

اختلف العلماء في حكم الأشياء المتتفع بها قبل ورود الشرع على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول:

الإباحة وهو مذهب جماعة من الفقهاء وبعض الشافعية ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور.

كما هو رأي معتزلة البصرة^(١). وهو رأي الحنفية وأهل الظاهر ورأي ابن سريج^(٢)

(١) - محمد أبو النور زهير. أصول الفقه. 1/153؛ وابن السبكي. الإجماع شرح المنهاج. 1/143.

(٢) - هو: أحمد بن عمر بن سريج، كنيته أبو العباس، شيخ الشافعية في عصره. مات ببغداد سنة 306 هـ وعمره سبع وخمسون سنة، وله أربع مائة مصنف. انظر ترجمته في: (البغدادية، تاريخ بغداد 4/287؛ والسيوطي، طبقات الحفاظ، ص: 339).

وأبو حامد المروزي⁽¹⁾ الشافعيان، ورأي أبي هاشم الجبائي⁽²⁾ ووالده. وظاهر كلام أحمد - رحمه الله - في رواية له.⁽³⁾ كما نسب هذا الرأي إلى أبي الحسين التميمي⁽⁴⁾ من الحنابلة، ولكن ابن عقيل نفى عنه هذه النسبة⁽⁵⁾ كما اختاره ابن قدامي المقدسي⁽⁶⁾ والرازي⁽⁷⁾.

المذهب الثاني:

التحريم أو الحظر حتى يرد دليل الإباحة، بدليل أن الأصل منع التصرف في ملك الغير إلا بعد الإذن، وجميع الأشياء ملك الشارع فلا تصرف فيها إلا بإذنه وهو رأي الجمهور.⁽⁸⁾ وقول معتزلة بغداد.⁽⁹⁾

وقول أبي حنيفة.⁽¹⁰⁾ واختيار القاضي الحلواني⁽¹¹⁾ وأبي حامد الغزالي.⁽¹²⁾

¹ - هو: أحمد بن بشر بن عامر أبو حامد المروزي، صنف في أصول الفقه، وكان إماماً لا يشق غباره، توفي سنة 362هـ. انظر ترجمته في: (ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ص: 40/3).

² - هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام... المكنى أبي هاشم بن أبي علي الجبائي. ولد سنة 247 وتوفي سنة 321هـ، معتزلي من الطبقة التاسعة، كان حسن الأخلاق، وبارعاً في النحو وعلم الكلام. انظر (القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 304 وما بعدها، والبغدادي، تاريخ بغداد 555/11، والذهبي، ميزان الاعتدال، ص: 352/4، وسمر أعلام النبلاء، ص: 183/14).

³ - آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ص: 474؛ والغزي، الوحي في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5 (1419/1998)، ص: 194؛ والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 48/2؛ والبغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 203؛ وابن المبرد، شرح غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد بن طريقي العتري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1 (1421/2000)، ص: 149.

⁴ - أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب... ابن سفيان التميمي البغدادي (401-488) كان فقيهاً وأديباً وأصولياً، (ابن كثير، البداية والنهاية، ص: 150/12).

⁵ - ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ص 1/12؛ والمرداوي، التحجير شرح التحرير في أصول الفقه، ص: 768/2.

⁶ - ابن قدامي المقدسي، روضة الناظر وحنه المناظر، ص: 38؛ والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ص: 20.

⁷ - الرازي، المحصول من علم الأصول، ص: 105/6.

⁸ - الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 284، 285؛ والشنقيطي، المرجع نفسه.

⁹ - محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ص: 153/1؛ وابن السبكي، الإجماع، ص: 143/1.

¹⁰ - الغزي، الوحي في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: 194؛ والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ص: 48/2.

¹¹ - هو: محمد بن علي بن محمد بن عثمان بن المراق أبو الفتح الحلواني البغدادي الحنبلي، ولد سنة 439هـ وتوفي سنة 550هـ، له كفاية المنتدى في الفقه، وكتاب أصول الفقه، (والذهبي، سمر أعلام النبلاء، ص: 398-400، وتذكرة الحفاظ 522/2، والبغدادي، تاريخ بغداد، ص: 365/7، 366؛ والسيوطي، طبقات الحفاظ، ص: 228).

¹² - ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص: 474؛ وابن المبرد، شرح غاية السؤل، ص: 150؛ والمرداوي، التحجير شرح التحرير، 768/2.

حيث قال ردا على من قال بالإباحة: "المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر
ذاكرا وعالما، والمبيح هو الله تعالى إذا خيّر بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم
يكن تحييز فلم تكن إباحة".⁽¹⁾ كما أنه رأي الأهمري من المالكية⁽²⁾ والقائلون بالحظر أرادوا
به حظراً احتياطياً لا لصفة ذاتية في الفعل.⁽³⁾

المذهب الثالث:

الوقف⁽⁴⁾ حتى يرد دليل مبين للحكم فيه.⁽⁵⁾ وهو رأي الأشعري وأبو بكر الصيرفي
وبعض الشافعية.⁽⁶⁾

وقواه أبو الخطاب⁽⁷⁾. حيث قال: "وأراه أقوى على أصل من يقسول إن العقل لا
مدخل له في الحظر والإباحة"⁽⁸⁾ وصرح ابن عقيل أنه رأي أصحاب الحديث وأهل السنة
والفقهاء.⁽⁹⁾ ونقل عنه أن القول بالوقف أقرب إلى الحظر منه إلى الإباحة، وأنه الصحيح
الذي لا يجوز غيره في المذهب.⁽¹⁰⁾ واختاره ابن قدامي.⁽¹¹⁾ كما هو رأي بعض المعتزلة مثل
القاشاني وبشر المريسي⁽¹²⁾. ورأي الظاهرية⁽¹³⁾.

- المناقشة وال ترجيح: جاء في "المسودة في أصول الفقه" لـ: آل تيمية أن القائلين بالوقف،
موافقون للقائلين بالإباحة في التحقيق، حيث أن من يرى الوقف معناه لا يثاب على الامتناع
منه، ولا يأثم بفعله، وأن الخلاف بين القائلين بالوقف والإباحة هو خلاف في العبارة قال ابن

¹ - الغزالي. المستصفى. 1/ص: 63.

² - الشيخ حلولو. الضياء اللامع شرح جمع الجوامع. ص: 161/1.

³ - المرداوي. التحرير شرح التحرير. ص: 776/2؛ والشيخ حلولو. المرجع السابق. ص: 162/1.

⁴ - قال الأشعري بالوقف في أصل الأشياء وعدم الحكم؛ ولكن هذا خلاف مذهب القاضي بأن الحكم قديم عنده
والوقف يلزم منه حدوث الحكم وهو مردود. ولكن ابن التلمساني ذكر أن القائلين بالوقف هو وقف حرة كما فسره
الأمدي وابن الحاجب وأطلقه الرازي. المرداوي. المرجع السابق. ص: 775/2، 776؛ والشيخ حلولو. المرجع نفسه.

⁵ - ابن تيمية. منهاج السنة. ص: 125/1.

⁶ - ابن السكيت. الإلهام. ص: 143/1؛ وآل تيمية. المسودة في أصول الفقه. ص: 474؛ والشوكاني. إرشاد الفحول.
ص: 285؛ وابن النور. شرح غاية السؤل. ص: 151.

⁷ - هو: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوزاني الحنبلي (432-510هـ). أخذ الفقه عن القاضي
أبي يعلى الحنبلي، ولزمه حتى برع في المذهب والخلاف. صنف كتابا كثيرة منها: (الهداية) ورؤوس المسائل؛
والانتصار...؛ انظر ترجمته في: (الذهبي. سيرة أعلام النبلاء. ص: 348/19).

⁸ - آل تيمية. المسودة في أصول الفقه. ص: 374.

⁹ - ابن عقيل. الواضح في أصول الفقه. ص: 12/1؛ و السمرقندي. ميزان الأصول في نتائج العقول. ص: 199.

¹⁰ - آل تيمية. المرجع السابق. ص: 474، 475؛ والمرداوي. التحرير شرح التحرير. ص: 770/2.

¹¹ - بن قدامي. روضة الناظر. ص: 38؛ المرداوي. المرجع السابق. 771/2.

¹² - السمرقندي. المرجع نفسه.

¹³ - آل تيمية. المرجع السابق. ص: 474.

تيمية: "... إن القائل بالوقف موافق للقائل بالإباحة في التحقيق لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب على الامتناع منه، ولا يأثم بفعله، وإنما هو خلاف في عبارة"⁽¹⁾. كما صرح ابن عقيل أن القول بالخطر قريب إلى القول بالوقف أيضا حيث قال: "... القول بالوقوف أقرب إلى الخطر"⁽²⁾.

وإذا تأملنا في الآراء الثلاثة نجد أنها رأي أهل السنة، ونجد المعتزلة قد قالوا بالآراء كلها. ولكن الفرق بينهم وبين أهل السنة في هذا هو: أن العقل لا يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها، والمعتزلة يرون أن العقل يدرك الحسن والقيح وما الشرع إلا مؤكدا لحكم العقل. وما قاله أهل السنة من خطر، أو إباحة، أو وقف إنما قالوه لمدارك شرعية ولو لم ترد هذه المدارك الشرعية لقال هؤلاء لا علم لنا بتحريم، أو بحل أو إباحة. فافترقوا بهذا عن المعتزلة. التي قالت بالأحكام الثلاث بناء على أصل التقيح والتحسين العقليين.⁽³⁾ ولذلك قال العلماء أن الكلام على الأعيان قبل ورود الشرع فيه تكلف وعناء، لأن الأشياء قد عرف حكمها واستقر أمرها بالشرع.⁽⁴⁾ وقال ابن عاشور: "يكفي في التفرقة بين هؤلاء وبين المعتزلة أن الفقهاء التزموا حكما واحدا من خطر، أو إباحة لسائر الأفعال، والمعتزلة قالوا بذلك فيما لم يطلع فيه على صفة حسن، أو قبح".⁽⁵⁾ وبناء على ما سبق:

فإن الإباحة التي قال بها العلماء أو الخطر أو الوقف، هو إباحة شرعية وليست حكما عقليا بينما هي عند المعتزلة عقلية. يؤكد هذا أن الفقهاء تكلموا عن أصل الأشياء وقسألوا أنه الإباحة وجعلوها قاعدة فقهية أي شرعية لا عقلية وهو ما شرحه القرافي.⁽⁶⁾ وأوضحه ابن عاشور.⁽⁷⁾ كما سبق، وأضيف إليه ما ذكره أبو الحسين المعتزلي البصري⁽⁸⁾ حيث قال: "... وإذا قلنا إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية"، فإننا نريد أنها طرق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة، أو بأفعال، أو باستنباط منها، أو بإمسك الشريعة عن نقله

(1) - آل تيمية. المسودة. ص: 474.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - ابن اللحام. القواعد والفوائد الأصولية. ص: 94، و الأرموي. التحصيل من المحصول. ص: 183/1.

(5) - ابن عاشور. حاشية التوضيح والتصحيح لمن التصحيح. ص: 107/1.

(6) - القرافي. تنقيح الفصول الموحود مع التوضيح والتصحيح لابن عاشور. ص: 28/1.

(7) - ابن عاشور. المرجع نفسه.

(8) - هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المتكلم البصري. توفي ببغداد سنة 436هـ كان فريدا عصره، حاذقا في الجدل، له كتب منها: (نقض المنع في الفية، ونقض الشافعي في الأمانة وغيرها). انظر ترجمته في: (البغدادية). تاريخ بغداد 100/3، والنهي. ميزان الاعتدال. ص: 266/6.

عن مقتضى العقل، فلذلك يجعل الحظر والإباحة، إذا لم يتقلنا عنهما الشريعة من أسواب أصول الفقه وطرقه، ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية، ما جاز أن يجعل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية. والذي يبين ما ذكرناه أن أحدا من الفقهاء لا يمنع من أن نصف أحكام الفروع، التي يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل⁽¹⁾ بأنها من الأحكام الشرعية".⁽²⁾ كما يستتج مما سبق أن العاديات حكمها قبل ورود الشرع الإباحة كما أخبرنا به الشرع. بناء على أن القائل بالوقف قريب من قول الإباحة، وحكم الوقف أقرب إلى الحظر. وهذه الإباحة دلنا عليها الشرع لا العقل.

ثانيا: رأي العلماء في المباح:

١- الإباحة حكم شرعي تكليفي: إذا سبق بيان أن حكم المقاصد التابعة للإباحة، وإذا علم أن المباح عائد إلى اعتبار الحظر فيه، وإذا قلنا أن المباح حكم تكليفي فكيف يلتقي التكليف الذي هو إخراج المكلف عن داعية الهوى مع الحظر الموجود؟
الجواب عنه من عدة وجوه:

الأول: إن الحظر الذي هو في المباح لا يتناقى مع كونه حكما تكليفيا، وذلك أن المكلف لما يأتي المباح على الهيئة والصفة، والحدود الشرعية يكون قد تخلص، وتفرغ من الحظر بدليل أنه لا يملك أن يأتي المباح، ويخرج به عن الرسم الشرعي، فلو فرض خروجه عن ذلك يكون قد ابتدع. وأثم ولحق به الأدب، والعقاب، وهذا أظهر دليل على أن المباح لا يملك المكلف أن يتصرف فيه بهواه بل إن هواه مقيد بمقصد الشرع.⁽³⁾ ونضرب مثالا عن ذلك: الأكل والشرب، مباحات باعتبارها عاديات، وهي أحكام تكليفية بدليل أن مسن خرج عن دائرة الإباحة فيها وتصرف بهواه فأسرف أو أقر دخلا في البدعة، فهو دليل على أنها أصبحت بصيغة وعقد شرعي لا إفراط فيه، ولا تفريط، وأي محاولة للميل بهذه المباحات إلى أي جهة يفقدتها إباحتها الشرعية بعد خروج عن ما هو مباح شرعا.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ - "نقصودها البراءة الأصلية وقد قال ابن حزمي في تعريفها: "وأما البراءة الأصلية فهي ضرب من الاستحسان ومصانها: البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام، وهي حجة خلافاً لشمسزلة، وأبي الفرج والأهري للمالكين". ابن حزمي. تقريب الوصول إلى علم الأصول. ص: 146.

⁽²⁾ - أبو الحسين المصري. انصتد في أصول الفقه. ص: 403/2.

⁽³⁾ - الشاطبي. للوفقات. ص: 86/2.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق. ص: 191/2.

الثاني: الحظ الموجود في المباح مأذون فيه شرعاً، والمنفي عن المباح من الحظ هو الحظ المذموم الذي هو الهوى، والمقاصد التابعة لحظوظها مشروعة، ومنه لا يطرأ أي غموض إذا قلنا أن المباح حكم تكليفي فهو مجرد من الهوى وهو حكم للمقاصد التابعة.⁽¹⁾

الثالث: إن المباح ما هو إلا طلب حازم وضع في صورة الإباحة إحالة على باعث الطبع أو الوازع.⁽²⁾ وذلك أن الفعل المأمور به على قسمين:

القسم الأول: فعل مأمور به وكان شاهد الطبع معينا على إتيانه، بأن يكون باعثا على مقتضى فعله نظير الأكل والشرب، والنكاح، أو تكون العادة الجارية من العقلاء توافق مقتضى ذلك الفعل أو الطلب كستر العورة أو عدم تناول القاذورات وما إلى ذلك.⁽³⁾

القسم الثاني: ما لا شاهد له في الطبع فيبقى المعول عليه في إتيان الطلب هو الفعل ذاته كما في العبادات والطهارات والصلوات وسائر العبادات والمعاملات.⁽⁴⁾

وقد نبه ابن عاشور أن الشريعة قد أناطت الأمور التي تنفر منها النفوس بالوازع فجعلتها أوامراً، ونواهي لتكسيبها الصيغة الإلزامية.⁽⁵⁾

فالقسم الأول يكتفي في طلبه بالجبلية الطبيعية فلا يؤكد فيه الطلب حوالة على الباعث الفطري.⁽⁶⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 191/2.

(2) - ذكر عز الدين بن زغبة أن الإمام ابن عاشور هو الوحيد الذي تطرق إلى الوازع الجلي وأثره في توجيه الأحكام حيث قال: "إن هذا الموضوع لم ينطرق إليه أحد من كتبوا في المقاصد إلا سماحة الإمام ابن عاشور الذي تنبه لهذه النقطة وأفصح عن معنى الوازع وأثره في حماية المقاصد من الخلل الواقع المتوقع". للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ص: 52. ولكن أقول: لم يكن ابن عاشور - رحمه الله - أول من تطرق إلى الوازع وأثره في الأحكام بل لقد سبق إلى هذا من طرف العلماء من أمثال الجويني في البرهان حيث قال وهو يتكلم عن التحسينات: "وبعض هذا [القسم] في غالب الأمر بأمر جلية، حتى كأن الشريعة تتأكد بموجب الجبلية الطبيعية، فيكل إليها قدراً، ويشت للوظائف قدراً". البرهان. ص: 84. كما ذكر ذلك أيضاً في موضع آخر عن التحسينات فقال: "... وجرى وضع للتوجيه فيه مع الامتناع عن التصريح وضع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتقاد بالدواعي الجلية". المرجع السابق. ص: 79/2-80. كما قال ابن القيم: "... ثم إنه سبحانه جعل الذنوب ثلاثة أقسام قسم فيه الحد، فهذا لم يشرع فيه كفارة اكتفاء بالحد وقسم لم يرتب عليه حد فشرع فيه الكفارة كالوطء في نهار رمضان والوطء في الإحرام... وقسم لم يرتب عليه حد ولا كفارة وهو نوعان أحدهما: ما كان الوازع عنه طبعياً كأكمل العنزة وشرب البول والدم، ثم ذكر الثاني... الذاء والدواء. ص: 135. وقال الدهلوي في حجة الله البالغة: "أن من لم من الطاعات ما يرغبون فيه بطبيعتهم لتكون الطبيعة داعية إلى ما يدعو إليه العقل فتعاضد الرغبة". ص: 1/323، وركز الشاطبي في الموافقات بشكل واضح وصريح على أثر الجبلية والوازع في توجيه الأحكام وربطه ربطاً محكمًا بالمقاصد. انظر. ص: 130/3 وما بعدها. وبهذا ينتفي في رأي ما صرح به عز الدين بن زغبة من أن ابن عاشور أول من تكلم على هذه النقطة والله أعلم.

(3) - الشاطبي. الموافقات. ص: 130/3، 131؛ وابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 73.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 130/3-132.

(5) - ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 75.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 132/3؛ وابن عاشور. المرجع السابق. ص: 73، 75.

وتأكيداً لهذا ذكر ابن عاشور أن هذه المرتبة قد اعتمدتها الشريعة في أول أمرها، حيث أنها لم تطل في تشريع الأحكام للمنافع التي تطلبها النفوس بدافع الفطرة السليمة لأن الوازع يجعل الشريعة في ترفع عن الإطالة في تقنين هذه الأمور إلى ما استدعته الضرورة.⁽¹⁾ وأكد الشاطبي من قبل أن ما فيه باعث فطري لم يؤكد الشارع على طلبه اكتفاء بهذا الوازع، ولذلك لم يجعل في مخالفتها حدوداً مقدرة معلومة، ولذلك سماها العلماء مندوبات أو مباحات، ولكن إذا غاب هذا الوازع عاد الشارع بها إلى الأصل وهو الطلب الجازم؛ نظير من صلى بنحاسة ناسياً، ففي مذهب مالك أنه لا إعادة عليه إلا استحساناً وسمى إزالتها سنة. لأن ما في طبع المكلف يحمله على إزالتها، ولكن لو فرض غياب هذا الوازع الفطري ولم يبادر إلى إزالتها يجب عليه إزالتها ووجوب عليه إعادة الصلاة.⁽²⁾

هذا استدلال على وجه العموم على أن المباح لا ينافي ما فيه من حفظ كونه من الحكم التكليفي. وأما الاستدلال على هذا على وجه التفصيل والخصوص فأقول:

إنطلاقاً من معنى الكلفة والمشقة المستلزمة للحكم التكليفي والتي لا توجد في المباح ظاهراً أبعد بعض العلماء المباح من دائرة التكليف إلا استثناء، فقد ذكر الشنقيطي أنه عدّه العلماء من أقسام الحكم التكليفي مسأحة وتكميلاً للقسمة لأنه لم يأمر به لا تركاً ولا فعلاً.⁽³⁾ وذلك باعتبار النظر إلى خلوه من المشقة فيكون الحكم التكليفي يشمل "الإيجاب" و"التدب" و"التحريم" و"الكراهة" ولا يشمل "الإباحة" وإنما تكون الإباحة من الحكم التكليفي من باب تغليب التكليف على غيره. وأن معنى كونها تكليفية أنها لا تتعلق إلا بالمكلف.⁽⁴⁾

وقال البيهقوري: "ثم إن التكليف إلزام ما فيه كلفة،... فعلى الأول -وهو الراجح- يكون قاصراً على الوجوب والحرمة، دون التدب والكراهة والإباحة إذ لا إلزام فيها، وعلى الثاني يشمل ما عدا الإباحة إذ لا طلب فيها، فالإباحة ليست تكليفاً عليهما. فإن قيل: كيف هذا مع قولهم: "الأحكام الشرعية عشرة، خمسة وضعية... وخمسة تكليفية: [ثم عد منها الإباحة]؟ أجيب بأن ذلك تغليب، أو أن معنى كونها تكليفية أنها لا تتعلق إلا بالمكلف".⁽⁵⁾ وهناك من أول معنى التكليف في المباح، من أمثال أبي إسحاق الإسفراييني.⁽⁶⁾

(1) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 126-129؛ وعز الدين بن زغبة. للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ص: 52.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 132/3.

(3) - الشنقيطي. مذكرة أصول الفقه. ص: 20.

(4) - البيهقوري. فحجة المريد شرح جوهرة التوحيد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط(1416-1995م). ص: 28.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران. وكنيته أبو إسحاق، ويعرف بالأستاذ الإسفراييني أحد أئمة الشافعية في الفقه والأصول، توفي سنة 418 هـ. (النهج). تذكرة الحفاظ. ص: 1084/3. وابن كثير الدمشقي. طبقات الفقهاء الشافعيين. ص: 367/1.

الذي قال أن معنى التكليف فيه هو تكليف بإيجاب اعتقاد إباحته.⁽¹⁾

وارتضى الكمال بن الهمام هذا التأويل.⁽²⁾ ولكن الإمام الرازي وابن الحاجب تعقبا رأياً أبي إسحاق الإسفراييني ورداه، بل وحكما بعده لأن المراد بأن المباح حكم تكليفي هو بالنظر إلى نفس الفعل لا إلى وجوب اعتقاد إباحته.⁽³⁾ فهما لم يقبلا هذا التأويل لدخول المباح في الحكم التكليفي دخولا واضحا، وقد تم ذلك بمعلومية الشرع ولا يحتاج إلى هذا التأويل. وقال البعض من الخنابلة هي تكليف بمعنى اختصاصها بالمكلف ولهذا لم يوصف بما فعل الصبي المجنون⁽⁴⁾ وبين الأرموي⁽⁵⁾ وغيره أن من أبعد المباح من دائرة الحكم التكليفي يرون أن رفع الحرج معلوم قبل السمع وهم المعتزلة، ولكن من أثبت أنه حكم تكليفي سوى أن الإباحة حكم تكليفي لثبوتها بإذن الشرع في الفعل، والترك، أو باختياره عن رفع الحرج عنهما أو بالإجماع.⁽⁶⁾

وذكر المحلى أن الذين أخرجوا المباح من التكليف من غير المعتزلة كان بسبب تعريفهم التكليف على أنه إلزام ما فيه كلفة ومشقة⁽⁷⁾. ولكن العبادي يرى أن هذا التعريف فيه نظور؛ وذلك أن القول أن التكليف إلزام يخرج المباح قطعا من دائرة التكليف، في حين نجد أن تعريفه بالطلب يشمله ولا يخرج من التكليف تفاديا لأي تأويل لمعنى المباح.⁽⁸⁾

أما الباقلاني فصرح أن المباح حكم تكليفي⁽⁹⁾ كما ذكر ابن السبكي على ما ذكره المحلى أن الإباحة حكم شرعي لأنها تخيير بين الفعل والترك المتوقف على وجوده

(1) - الرازي. المحصول. ص: 212/2 وابن الحاجب. منتهى الوصول والأمل إلى علمي الجدل والأصول. ص: 40 و الأرموي. التحصيل من المحصول. ص: 314/1، 315 وابن الميرد. شرح غاية السؤل إلى علم الأصول. ص: 155.

(2) - الكمال بن الهمام. التحرير مع تيسير التحرير لأمر باد شاه. ص: 224/1 والطواي. شرح مختصر الروضة. ص: 264/1.

(3) - الرازي. المرجع نفسه و الأرموي. المرجع السابق. ص: 315/1 وابن الحاجب. مختصره الوجود مع رفع الحاجب لابن السبكي. ص: 9/2.

(4) - ابن الميرد. المرجع نفسه.

(5) - هو: محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي سراج الدين أبو الشتاء، قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس (594هـ - 682هـ) توفي بمدينة قونية، له: (التحصيل من المحصول، وهو مختصر المحصول في أصول الفقه للرازي؛ واللباب، ومختصر الأربعين في أصول الدين وغيرها) انظر ترجمته في: (وكشف الظنون عن أسامي الفنون، لحسامي خليفة. ص: 406، 848/1).

(6) - الأرموي. المرجع السابق. 315/1 الشنقيطي. نشر البينود. 24/1 وابن الميرد. المرجع السابق. ص: 154 والشيخ حلوتو. الضياء اللامع شرح جمع الجوامع. 182/1 و 311/1 وابن السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. 85/2.

(7) - المحلى. شرح جمع الجوامع مع الموجود مع الآيات البيّنات للعبادي. ص: 304، 305.

(8) - العبادي. الآيات البيّنات. ص: 305.

(9) - الباقلاني. التقريب والإرشاد. 18/2.

[أي وجود المباح] كغيره من الحكم الشرعي.⁽¹⁾ وعبارة ابن السبكي في جمع الجوامع: "في كون المندوب مأمورا به خلاف، والأصلح ليس مكلفا به وكذلك المباح، ومن ثم كان تكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه... وأن الإباحة حكم شرعي"⁽²⁾

فللتأمل في عبارة ابن السبكي يجد أنه صرح أن الإباحة حكم شرعي وليس تكليفا لأن التكليف إلزام ما فيه مشقة والمباح خلو منه فكيف يمكن جمع طرفي ما قاله؟

الجواب أن ابن السبكي قد وجه له نحو هذا السؤال وقد تولى هو بنفسه الجواب عنه في: "منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه" حيث قال: "وأما طلبكم الجمع بين قولنا: (إن المندوب والمباح غير مكلف بهما)، ومع قولنا: (الإباحة حكم شرعي) فجوابه أنه لا يلزم من كون الإباحة حكما شرعيا أن تكون مكلفا بها، فإن التكليف تفعيل فيما فيه كلفة إلا بالالتزام به أو طلبه كما ذكرنا في جمع الجوامع ولا كلفة ولا إلزام ولا طلب في المباح".⁽³⁾

وبناء على ما سبق يتضح أن المباح حكم تكليفي كما أقره الجمهور من العلماء أو على رأي من تأول معنى الكلفة فيه. وقد بين الرازي أن الخلاف بينهما خلاف راجع إلى العبارة لا غير.⁽⁴⁾ وذلك أن الإباحة ثبتت بطرق ثلاثة: الإذن الشرعي، ورفع الحرج عن الفعل، والسكوت عنه، ولكن انعقد الإجماع على أن مالا دليل فيه على الفعل، أو الترك فالمكلف فيه مخير، وبناء على هذا فالقول أن الإباحة ليست حكما شرعيا بدعوى أن الإباحة مستفاد قبل الشرع غير صحيحة لأن معنى الإباحة تقرير لا تخيير، ومنه فالإباحة قد دلّ عليها الشرع بأحد الوجوه الثلاثة السابقة فثبت أنها من الشرع⁽⁵⁾، خلافا للمعتزلة فإن المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده.⁽⁶⁾

كما أكد الأرموي أن الخلاف القائم بين العلماء في عد المباح من التكليف خلاف لفظي.⁽⁷⁾ وحسما للتراخ بصورة أكد عد الإمام أبو حامد الغزالي النفي الأصلي من الشرع لأنه لا يعرف أن هذا من البراءة الأصلية إلا بدليل الشرع فرجع حاصلها إلى دلالة الشرع لأن دلالة كف التشريع على تغييره كان عليه قبل الشرع، وإنما يعرف من الشرع كما أن الإقدام على تغييره لا يكون إلا بالشرع.⁽⁸⁾ وإذا اتضح أن الخلاف بين الجمهور لفظي ثبت أن المباح حكم شرعي بشقيه.

(1) - المحلى. شرح جمع الجوامع الموجود مع الآيات البيّنات. ص: 311.

(2) - ابن السبكي. جمع الجوامع الموجود مع حاشية العطار. ص: 222/1.

(3) - ابن السبكي. منع الموانع عن جمع الجوامع. تحقيق: سعيد بن علي الحميري. دار البشائر الإسلامية. بيروت. ط1 (1420هـ - 1999م). ص: 127، 128.

(4) - الرازي. المحصول من علم الأصول. ص: 212/2، 213.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - ابن الحاجب. انتهى الأمل والوصول إلى علمي الجدل والأصول ص: 40 والإيجي. شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب. تحقيق: فادي نصيف، وطارق يحيى. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (2000/1421). ص: 86.

(7) - الأرموي. التحصيل من المحصول. ص: 315/1.

(8) - الغزالي. شفاء الغليل. ص: 622.

المباح الذي هو تغيير بين الفعل، والترك فهي حكم شرعي تكليفي. والمباح الذي هو نفسي للخرج لأنه هو أيضا قد ثبت بالشرع انتفاء الخرج فيه كما ذكره الأرموي.⁽¹⁾
يستنتج مما سبق:

أن المقاصد التابعة دائرة على حكم الإباحة بشقيها، وأن هذه الإباحة شرعية لا عقلية. ومع هذا نجد بعض المعتزلة ينفي المباح من الشريعة الإسلامية وهذا نفي للمقاصد التابعة التي مدارها الحكم التكليفي وهذا موضح كما يلي:

2 الكعي ورأيه في المباح:

إذا كان جمهور العلماء يرون أن المباح حكم ثابت في الشرع، فإن الكعي⁽²⁾ قد خالفهم ورأى أن لا مباح في الشريعة.

قال الباقلاني: " زعم البلخي ومن تبعه أن المباح مأمور به ".⁽³⁾
وقال الجويني: " مما يتعلق بالمتأهي الرد على الكعي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة ".⁽⁴⁾

وقال ابن الحاجي: " المباح غير مأمور به خلافا للكعي ".⁽⁵⁾
وقال الكمال بن الهمام: " نفى الكعي المباح خلافا للجمهور ".⁽⁶⁾
وقال ابن أمير الحاج⁽⁷⁾: " ثم كون مذهب الكعي إنكار المباح رأسا كما ذكر المصنف هو ما نقله كثير كإمام الحرمين وابن برهان والآمدي ".⁽⁸⁾
وجاء في المسودة لآل تيمية: " اتفق الفقهاء والمتكلمون على أن أحكام الشرع تنقسم إلى واجب، ومندوب، ومحرم ومكروه، إلا الكعي فإنه قال: " لا مباح في الشريعة ".⁽⁹⁾

(1) - الأرموي. التحصيل من المصنوع. ص: 315/1.

(2) - هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعي. قال عنه البغدادي: كان حاطب ليل يدعي في أنواع العلوم، على الخصوص والعصوم، ولم يحظ في شيء منها بأسراره. خالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة، كان رأسا لطائفة منهم تسمى " الكعية ". توفي سنة 319 هـ؛ انظر (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 281/2؛ والبغدادي. الفيلق بين الفرق. ص: 12، 181، 182).

(3) - الباقلاني. الإرشاد والتفريب. ص: 17/2.

(4) - الجويني. البرهان في أصول الفقه. ص: 100/1.

(5) - ابن الحاجب. منتهى الأمل والوصول إلى علمي الجدل والأصول. ص: 40.

(6) - الكمال بن الهمام. التحرير في أصول الفقه الموجود مع تيسير التحرير. لأمر باده شاه. 146/1.

(7) - هو: محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي للقب بشمس الدين، الفقيه الحنفي الأصولي، كان صليبا من صلور علماء الحنفية، إماما علامة، صنف التصانيف الشهيرة منها: (التقرير والتجويد شرح التحرير للكمال بن الهمام وغيرها). توفي بحلب سنة 879. ودفن بها؛ انظر: (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 328/7؛ إسماعيل باشا البغدادي. هدية العارفين. ص: 208/6).

(8) - ابن أمير الحاج. التقرير والتجويد. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط2 (1403/1983). ص: 146/2.

(9) - آل تيمية. المسودة في أصول الفقه. ص: 65؛ وانظر: البغدادي. كتاب أصول الدين. ص: 200؛ والغزالي. شفاء الغليل.

ص: 632؛ والعبادي. الأمانات البينات. ص: 309؛ وابن السبكي. رفع الحجاب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 7/2.

كما ذكر الشاطبي أن الكعي قد نفى المباح من الشريعة مخالفا بذلك الإجماع.⁽¹⁾
 وقال ابن السبكي: "لاح من قول أبي القاسم الكعي وهو يلخي وشيعته إنكار المباح،
 وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين، حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى خمسة".⁽²⁾
 وقد استند الكعي فيما ادعاه إلى:

أ- النهي عن الشيء ذي الأضداد أمر بواحد منها.⁽³⁾

ب - إتيان المباح ترك للحرام، وترك الحرام واجب لا مباح إذ لو كان الحرام مخيراً لأمكن
 ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب، والمكروه، فيكون الواجب أحدهما فإذا اختار المكلّف
 المباح كان واجبا.⁽⁴⁾ قال الأرموي: "وقال الكعي المباح واجب لأنه ترك المحرم وهو
 واجب".⁽⁵⁾

الرد: قوله إن النهي عن الشيء ذي الأضداد أمر بواحد منها هذا الأصل غير مسلم به، عند
 كثير من العلماء فقد رده الجويني، وغيره، بل هو قول أكثر المعتزلة.⁽⁶⁾

ولو فرض صحته على ما افترضه ابن تيمية، ومن وافقه، فإن المراد به فيما أضداده محصورة
 فقط، أما ما لم تحصر أضداده فلا يصح هذا الأصل، وعليه فإن قول الكعي واستناده إلى هذا
 الأصل مردود حتى ولو سلم بهذا الأصل.⁽⁷⁾

أما الدليل الثاني فالرد عليه من عدة وجوه:

الأول: ليس ترك الحرام هو عين فعل المباح، وإنما يقال أنه لا يحصل إلا به.⁽⁸⁾ فيكون المباح
 فردا من أفراد ما يترك به الحرام وليس هو عينه.⁽⁹⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 124/1، 125.

(2) - ابن السبكي. الإجماع لشرح المنهاج. ص: 130/1؛ ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. ص: 7/2.

(3) - النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان واحدا وإن تعددت فهو أمر بأحدها من حيث المعنى به قال الشافعية من
 أمثال الغزالي، وعامة الفقهاء. وذهب الجرجاني أنه لا يكون أمرا بشيء من ذلك وهو قول أكثر المعتزلة أيضا وقال
 بعضهم إن كان له ضد واحد كان أمرا به، وإن كان له أضداد لم يكن أمرا بشيء منها وذكر أن هذا منسوب إلى
 حنيفة وذكر الجويني قولا آخر بالتفصيل وشنع على من قال: النهي عن الشيء ذي الأضداد أمر بأحد أضداده، وقال:
 هذا يزول إلى موافقة الكعي؛ انظر: (الجويني. البرهان. ص: 82-83؛ والغزالي. المستصفى. ص: 81/1
 والسمعي. قواطع الأدلة في الأصول. ص: 123/1؛ والأرموي. التحصيل من الأصول. ص: 310/1).

(4) - ابن أمير الحاج. التقرير والتحجير. ص: 144/2؛ والرازي. المحصول. ص: 207/2؛ والبغداد. كتاب أصول الدين.
 ص: 200؛ والطوفي. شرح مختصر الروضة. ص: 1387/1؛ والجويني. البرهان. ص: 100/1.

(5) - الأرموي. المرجع السابق. ص: 313/1.

(6) - آل تيمية. المسودة في أصول الفقه. ص: 65، 81، 82.

(7) - المرجع السابق. ص: 65.

(8) - الرازي. المرجع نفسه؛ وابن أمير الحاج. المرجع نفسه؛ والأبي. شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب.
 ص: 86.

(9) - الأرموي. المرجع السابق. 314/1.

قال الجويني: "... فالمباحات مقصودة متحاة بضد الإباحة، وليست مقصودة بالإيجاب. وما عندنا أن الكعي ينكر ذلك، ونحن لا ننكر أن المباحات تقع ذرائع إلى الإنكفاف عن المحظورات".⁽¹⁾

وقال ابن السبكي: "نقول للكعي نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الإنكفاف عن المحظور كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الإنكفاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن أن تكون في نفسها مباحة. فترك الحرام الذي لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمر وراءه. وإن زعم أنها ذات وجهتين فلا نزع في ذلك، ولكن ننكر عليه تخصيصه المباح بذلك... ويعظم النكير عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة... وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك".⁽²⁾

ثم إن المباح قسيم الواجب ومندرج معه، وليس جزءاً من حقيقته.⁽³⁾ قال الإيجي: "ظن قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم".⁽⁴⁾ الثاني: لو صح دليل الكعي هذا للزم كون المحرم إذا ترك بالمباح محرم آخر كاللواط إذا ترك بها الزنا واجبا لقيام ذلك الدليل فيه لأن هذا المحرم يتحقق به ترك المحرم فيكون واجبا.⁽⁵⁾ وهو ممنوع وباطل فبطل به المقدم. ومنه فإنه يمنع أن كل مباح ترك حرام بل لا شيء منه أن لا شيء في ترك الحرام في فعل المباح.⁽⁶⁾

الثالث: إن الكف عن الحرام واجب ابتداء أثبت الدليل مطلقاً ولا يحتاج إلى غيره لإثباته.⁽⁷⁾ الرابع: ما ذكره الكعي من أن كل مباح ترك حرام ممنوع، للقطع بفعل مباحات لا تخص من غير حضور معصية يراد بفعل تلك المباحات تركها فبطل دليل الكعي.⁽⁸⁾ وفوق كل هذا فإن الكعي قد صادم الإجماع القاضي بانقسام الفعل إلى الواجب، والحرام، والمندوب، والمكروه، والمباح قبل ظهور الكعي ومذهبه.⁽⁹⁾

(1) - الجويني. البرهان. ص: 101/1.

(2) - ابن السبكي. الإجماع بشرح الشهاج. ص: 132/1.

(3) - ابن أمير الحاج. التقرير والتحجي. ص: 146/2؛ والإيجي. شرح مختصر المنتهى. ص: 87.

(4) - الإيجي. المرجع نفسه.

(5) - ابن أمير الحاج. المرجع السابق. ص: 145/2؛ والبغدادي. كتاب أصول الدين. ص: 200.

(6) - الكمال بن الهمام. التحرير في أصول الفقه الموجود مع تيسير التحرير لأمر ياده شاه. ص: 226/2؛ وابن أمير الحاج. المرجع السابق. ص: 226/2-227.

(7) - الجويني. البرهان. ص: 101/1؛ ابن أمير الحاج. المرجع السابق. ص: 227/2.

(8) - ابن أمير الحاج. المرجع نفسه.

(9) - ابن السبكي. المرجع السابق. ص: 130/1؛ والكمال بن الهمام. المرجع نفسه؛ والجويني. المرجع نفسه؛ والشاطبي.

الموافقات. ص: 124/1، 125.

- الترجيح:

لقد رد جمهور العلماء رأي الكعي وفندوه، برود قوية دامغة الحجة، فثبت أن المباح حكم شرعي تكليفي ؛ لأن قول الكعي مدخول من كل الوجوه. إلا أن الطوفي تأول رأيه حيث ذكر أن الأخير قد كفانا مؤنة تفسير كلامه أن المباح واجب ، حيث أنه أراد ما من مباح إلا والتبس به ترك حرام ، لا أن المباح هو ترك الحرام بعينه. ثم قرر أن الخلاف بينه وبين الجمهور لفظي.⁽¹⁾ كما ذكر المحلى أن الخلاف بين الكعي وغيره لفظي أيضا ، حيث قال: " فإن الكعي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته، فلم يخالف غيره. ومن أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف".⁽²⁾

ولكن هذا التأويل لم يستسغه ابن أمير الحاج فردّه وأثبت الدعوى على الكعي ورد مذهبه⁽³⁾ ، كما رده جمهور العلماء وعلى رأسهم الإمام الشاطبي في الموافقات.⁽⁴⁾

وهذا يثبت أن المباح من الشريعة، وأنه من الأحكام الشرعية التكليفية حتى وإن أريد به إباحة نفي الحرج ، فإنه لم نعرف أن الحرج منفي عنا إلا بورود الشرع، ومنه قولنا أن المقاصد التابعة حكمها الإباحة حكم عام يشمل الإباحة الشرعية التكليفية، كما يشمل ما انتفى فيه الحرج لأنه لم يقصد بالتشريع ابتداء وإنما قصد استثناء أو إضافة حتى تكون الأمة في سعة ويسار في أمورها. وقول الكعي هو رفع للمباح من الشريعة رأسا وهو رفع للمقاصد التابعة، وإثباته نفي الحرج بالعقل إثبات للمقاصد التابعة ، بحكم العقل وهو مرفوض.

(1) - الطوفي. شرح مختصر الروضة. ص: 389/1، 390.

(2) - المحلى. شرحه على جمع الخوامع الموجود مع الآيات البيّنات للعبادي. ص: 311.

(3) - ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. ص: 146/2.

(4) - الشاطبي. الموافقات. ص: 124/1 وما بعدها.

الفرع الثاني: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية وبيان أقسامه:

أولاً: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية:

إن المباح باعتبار الكلية والجزئية تتحاذه الأحكام التكليفية الباقية، فالمباح بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل على سبيل الندب، أو الوجوب، وقد يكون مباحاً بالجزء مطلوب تركه بالكل على سبيل الكراهة، أو التحريم.⁽¹⁾

فالتمتع بالطيبات مأكلاً، ومشرباً، وملبساً أمر مباح بالجزء، لو تركت أحياناً جاز ذلك، ولكن لو تركت جملة كانت على خلاف ما ندب الشارع إليه فتصير مطلوبة بالكل. نظم الزواج والبيع أمور مباحة بالجزء، فلو اختار المكلف أحد هذه الأمور على سواها جاز له ذلك، أو تركها في بعض الأوقات، والأحوال، أو تركها لبعض الناس لم يقدح ذلك فيها. أما لو فرض ترك الناس لها كلهم كان تركاً لما هو ضروري، فيصبح الدخول فيها واجباً بالكل. من باب نفي العوارض التي تحول دون تحقيقه وتمنع حصول المباح الذي يدعو إليه الداعي الجبلي.⁽²⁾ فالمباحات بالنظر إلى ذاتها مباحات بالجزء ولما كانت خادمة لأمر مطلوب الفعل صارت مطلوبة الفعل بالكل، وقد تكون خادماً لأمر مطلوب الترك تكون مباحة بالجزء مطلوبة الترك بالكل. فينتج أن المباح يعتبر بما يكون خادماً له.⁽³⁾

قال الشاطبي: "وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك، فإن قيل ألا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أن لا؛ لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه".⁽⁴⁾ من خلال هذا يتضح أن المباح بالنظر إلى ذاته بعيداً عن كل الملايسات هو المباح بالجزء. وأما المباح باعتبار الكل فهو المباح بالكل مع مراعاة المقاصد والملايسات المتعلقة به.

وبيان ذلك أن المباحات قد وضعها الشارع نعماً ومنناً للإنتفاع بها وفق المصالح على وجه الإطلاق، والعموم بحيث لا تخل بدین، ولا دنيا فإذا أخذت على هذا المهيح والوزان كسانت مباحات بالجزء مطلوبة بالكل؛ فإيقاعها على الوجه المشروع أصالة بحيث لا ينسى المكلف فيها حق الله في سوابقها ولواحقها، وقرائنها هو المقصد الأول منها فإذا خرج بها عن الحد الشرعي فلحق به ضرر في دينه أو دنياه لحقها الذم من هذه الجهة، ولحق بالمفاسد، فصارت مطلوبة الترك بالمقصد الثاني، فكانت في هذه الجهة مقصداً تابعاً لا مقصداً أصلياً.⁽⁵⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 130/1.

(2) - المرجع السابق. ص: 130/1-132؛ وابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 73.

(3) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 141/1 والشتطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 89/1.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 143/1.

(5) - المرجع السابق. ص: 216/3، 217.

ولو أردنا زيادة في الشرح والتعمق لبيان وجه كون المباحات مطلوبة الفعل بالقصد الأول وطلب الترك فيها مقصد ثانوي أو تابع نقول: إن المطلوبات الفعل في المباحات مثلها بالنظر إلى ذواتها كما أوجدها الشارع ممدوحة ، ولا مضرة فيها. وإذا خرج بها المكلف على الحدود المشروعة فإن ذواتها لا تتغير من حال إلى حال. وإنما المكلف هو الذي جلب لنفسه مفسدة الذم ، فالذموم هو تصرف المكلف في النعم ، وليس المذموم هو عين هذه المباحات والنعم؛ ولكن يقال أنها مذمومة باعتبار الإضافة ، لأنها لما كانت المباحات آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة وهو القصد الثاني، وإلا فهي من حيث ذواتها لا تتبدل ولا تتغير لأنها نعم من الله قبل النظر في فعل المكلف على الإطلاق. فكونها محمودة بالنظر إلى القصد الأول على الإطلاق.⁽¹⁾

ثم إن المباح إذا تناوله المكلف على غير وجهه المشروع يكون وجه الذم هذا قد تضمن نعمته المباح المشروع، ولكن لبساً بهواه، فقد حصل له في ضمن حالة الذم حالة محمودة بالوضع الأول، فحصل له جريان مصالحه مجتمعة ، وإن كانت مشوبة بالهوى، ولكن لم يهدم أصل المصلحة فيها، فهذا دليل على أن المباحات في أصل إطلاقها مقصودة بالفعل بالقصد الأول.⁽²⁾

وتكون مقصودة الترك بالقصد الثاني.⁽³⁾ فأصل المصلحة لو الهدم لانعدم أصل المباح لأنه أصل البناء فالخروج بالمباح عن الحدود الشرعية لا يخرم أصله وإن كان مغموراً تحت أوصاف الذم فذم من هذه الجهة وطلب تركه بهذا القصد الثاني، وما يزول في حالات ما هو المقصود بالقصد التلبيح لأن القصد الأول بمثابة الأصول والتفصيلات والكليات والعمومات، والمطلقات التي هي الثوابت، وما يقصد بالقصد الثاني يكون بمثابة الحالات الفرعية أو الاستثنائية وما يشبه المتغيرات فلا يمكن أن يسوى بين الأصول والمتغيرات لأنه لو صح لانقلبت الأمور أساساً على عقب، ولا يمكن لنا أن نسير على معيار ثابت في المباحات بل يعسر علينا تصور المباحات بهذا الحال.

وعموماً فإن المباحات من حيث ما وضعت له أولاً هي منافع حاية على أصل ثابت وإنما يلحقها الذم من جهة اختيار المكلف وصفة إتيانها.⁽⁴⁾ فدخلت في باب سد الذرائع التي صارت مطلوبة الترك بالقصد الثاني⁽⁵⁾ كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه أو لباسه وكذلك الاحتكار ومنع الزواج، فأصل التملك في العاديات حق مباح ثابت لآحاد الأفراد، وكذلك البيع، والزواج. جاريان على أصل الإباحة ولكن متى اعترضها ما يمنعها توجه المنع إلى موانع حصولها، وتعلق بها من جهة أخرى وجوب إتيانها.⁽⁶⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 118/3.

(2) - ليس للمقصود بها أنها مقاصد أصلية، وإنما المقصود أنها مطلوبة بالقصد الأول بالنظر إلى طلب الترك فيها. وإلا فالمباحات التي هي مقاصد تابعة تطلب طلباً ثانوياً بالنظر إلى المقاصد الأصلية.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 215/3.

(5) - المرجع السابق. ص: 220/3.

(6) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 173 والعز من عهد السلام. قواعد الأحكام. ص: 107/1، 108.

فتلخص مما سبق أن المقاصد التابعة باعتبارها جزئيات حكمها الإباحة، ويلحقها الوجوب إذا خدمت مقصدا كلياً، كما يلحقها الحرمة أو الكراهة إذا حصل لها ما يعوقها أو يخرجها من دائرة جبرتها. فانبئ على هذا تقسيم المباح باعتبار ما أدى إليه إلى قسمين يتم شرحهما كما يلي:

ثانياً: أقسام المباح باعتبار ما يؤدي إليه: بناء على ما تقدم يمكن أن نقول أن المباح قسمان: **الأول:** مباح خادماً لأصل ضروري، أو حاجي، فيكون حكمه حكم الجهة أو الشيء الذي يخدمه.⁽¹⁾ نظير الأكل، والشرب وما جرى مجراه فهو مباح في نفسه، أو ما يعبر عنها بالمباح بجزئه ولما كان خادماً لأصل ضروري وهو حفظ النفس واستمرار الحياة صار مأموراً به فكان بهذا الاعتبار مطلوب الفعل، فالأمر به راجع إلى حقيقة الكلية لا إلى اعتباره الجزئي.⁽²⁾ وبالنظر إلى هذه المباحات من حيث أصل تشريعها أولاً هي مقاصد تابعة لأن الشارع لم يقصدها بذاتها ومن حيث النظر إلى أنها تكون مطلوبة بالكل باعتبارها خادماً لمطلوب كلي صارت في حكم المقاصد الأصلية فقد لحقت بها.

وهي هذا الاعتبار وسائل إلى الطاعات فيختلف أجرها ودرجتها باختلاف فضائل المقاصد التي تؤدي إليها. قال العز: "يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصلحتها، ...، فالتوسل إلى معرفة الله ومعرفة ذاته، وصفاته أفضل من التوسل إلى معرفة آياته، والتوسل بالسعي إلى الجهاد أفضل من التوسل بالسعي إلى الجماعات.... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما تنقص عنها".⁽³⁾

الثاني: مباح خادماً لما ينقض أصلاً من أصول المقاصد الثلاثة المعتمدة نظير الطلاق فإنه تسرك للحلال الذي هو خادماً لكلي، وهو حفظ النسل في الوجود ودوام الألفة، والعشرة بين الخلق وهو ضروري، أو حاجي، أو مكمل لأحدهما فلما كان بهذا الاعتبار ناقضاً لهذه المقاصد المطلوبة كان مذموماً ومبغضاً وإن كان حلالاً ومباحاً.⁽⁴⁾ وكذلك أعمال غلاة المتصوفة فإنهم طرحوا حظوظهم لكن على غير طريق شرعي فدموا ولم يقبل منهم ذلك.⁽⁵⁾

ومنه فالمباحات التي هي مقاصد تابعة تجري على حكم الإباحة في جزئياتها فتصير مطلوبة بالكل إذا كانت خادمة للمقاصد الأصلية، وتكون مطلوبة الترك إذا ناقضتها.

(1) الشاطبي. الموافقات. 1/128؛ ونور الدين الخادمي. الاجتهاد المقاصدي. ص: 65.

(2) المرجع السابق. 1/129.

(3) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. 1/104.

(4) الشاطبي. المرجع نفسه.

(5) المرجع السابق. 2/305-407.

المطلب الثاني

حكم تجريد المقاصد التابعة من الحظ وجواز النيابة فيها

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: حكم تجريد المقاصد التابعة من الحظ: وفيه سيتم بحث صحة تجرد المكلف من الحظ الموجود في المقاصد التابعة والشروط والاحتياجات اللازمة لذلك .

الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد التابعة: وسيتم البحث فيه عن جواز تحمل الواحد عن الآخر في العبادات والتنبيه عن سر تشريع هذا النوع من المقاصد.

الفرع الأول: حكم تجريد المقاصد التابعة من الحظ:

طرح الإمام الشاطبي احتمالين لبيان إمكان تجريد العبادات أو المقاصد التابعة من حظها. الاحتمال الأول: إن تجريد ما روعي فيه الحظ من الحظ يجعله يأخذ حكم المجرد من الحظ أصالة⁽¹⁾. فالمقاصد التابعة التي روعي فيها الحظ لو أسقط المكلف منها حظه وأجرها على نيّة المقاصد الأصلية فإنها سيكون لها حكمها وذلك كما يلي:

1- إن إسقاط الحظ فيما فيه الحظ قد صار بذلك من قبيل العبادات. مثاله: القيام بالالتجار لأجل منافع الخلق، وإصلاح معاشهم فيه حظ النفس ابتداء، كما فيه تجرد من الحظ بالقصد الثاني، فلو قام بالتجار، والبيع والشراء، وقصده الأول، والأخير نفع الناس، واستقامة أحوالهم كان هذا قد أسقط حظ نفسه بالقصد الأول. فنيته في إسقاط حظه هو عين إجراء ما فيه حظ على قصد ما لاحظ فيه فيكون مثله في الحكم، وكل فعل جرد من الحظ بالقصد الأول يكون إلى العبادة أقرب أو يكون هو عينها.⁽²⁾

2- إن إسقاط الحظ فيما فيه الحظ قد يكون من قبيل المقاصد الأصلية الكفائية، وذلك أن الذي يسقط حق نفسه أو حظه فيما أصله الحظ يكون كالوالي على أموال بيوت الأموال لا يحق له أخذ هدية، أو عوض على ما ولي عليه، فكذلك هاهنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته تماماً كوالوي يأخذ ما يحتاج إليه بالمعروف دون أن يأخذ فوق مقدار حاجته، أو يعبد نفسه كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير حتى لا يهلك نفسه لأن إحياءها مطلب ضروري.⁽³⁾

وقد روي عن الصحابة والتابعين أنهم كانوا دائبين لأنواع من الاكتساب والحرف ولكن لم يقصدوا بها حظوظهم وإنما كانوا يكتسبون لغرض الإنفاق في الخيرات ومكارم الأخلاق، وما ندب إليه الشرع وحسنه العوائد، فهم بذلك كالولاية على بيوت مال المسلمين.⁽⁴⁾ قال الشاطبي: "فهذا وجه يقتضي أنهم لما صاروا عاملين لغير حظ عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لا حظ فيه اليّة".⁽⁵⁾

(1) الشاطبي، الموافقات، ص: 187/2.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ص: 188/2.

(5) المرجع نفسه.

الاحتمال الثاني: إن ما بني على الحظ أصالة لا يمكن تجريده من الحظ، ولكن يقال إن المكلف وهو يطلب هذا الحظ الثابت له شرعا يطلبه بقيوده وشروطه، وانتفاء موانعه الشرعية ووجود أسبابه، فإحاطة المباح أو ما فيه حظ بمجملة من القيود، لا حظ فيه ولا دخل فيه البتة للمكلف وبذلك فقد خرج بهذه القيود عن مقتضى حظ نفسه.⁽¹⁾ أي أن هذه القيود الشرعية تقيد حظ النفس إلى درجة أن تجعله يضمحل أمامها. فلما يأتي المكلف ما فيه الحظ على هذا المنوال الشرعي وفي نيته عدم تجاوز هذه الحدود فقد أجرى ما فيه الحظ على ما لا حظ فيه، وأتبع حظ نفسه رسم الشارع. فصار بهذا الاعتبار بمثابة ما لا حظ فيه أصلا. ودخل في: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".⁽²⁾

ومعنى هذا أن ما فيه الحظ لا يمكن أن يسلب منه الحظ، إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه.⁽³⁾ فالكثير من المباحات لما اعتبر فيها حظ المكلف - كأنواع البيوع مثلا - كان قصد الشارع منها أولا إقامة الحياة ثم تحصيل حظ النفس ثانيا.⁽⁴⁾ فمن هذه الناحية تكون هذه المباحات مطلوبة بما يقتضي سلب الحظ فيها فهي مطلوبة بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به فحكمها على الجملة هو حكم ما لا حظ فيه.⁽⁵⁾

فعلى غرار هذا الاحتمال يقال أن ما فيه الحظ حتى وإن سقط منه الحظ فهو لا يخرج عن حكم ما فيه الحظ وذلك أن العمل الذي فيه الحظ هو هدية من الله للمكلف الذي له الحق في نيل كل حظوظه، فإن أخذ هذا الحظ على مقتضى حدود الشرع فإنما أخذ ما جعل له فيه حظ، والقصد الذي أبيع له القصد إليه.⁽⁶⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 188/2؛ وفتحى السريني. نظرية التعسف في استعمال الحق. ط3 (1401/1981) ص: 62، 63.

(2) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 189/2.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - القول أن البيوع وما شابهها من أنواع المباحات قصد الشارع منها إقام الحياة أولا ثم تحصيل حظ المكلف ثانيا هذا لا يتناقض مع ما سعيينا إلى تأكيده من أن المقاصد التابعة قصد الحظ فيها أولا. فإن هذا الأخير يعود إلى النظر الجزئي. والأول يعود إلى النظر الكلي فالحظ فيها وإن قصد أولا بالنظر الجزئي فإنه بالمقارنة يسأل طلب الكلي يكون مطلوبا طلبا كليا أولا وغيره مطلوبا بالتبع فالحاصل أن المقاصد التابعة، إذا قيل أن الحظ مطلوب فيها أولا فهو بالنظر الجزئي وإذا قيل أن قصد الشارع منها إقام الحياة أولا، وطلب الحظ فيها ثانويا فإنه بالمقارنة بالنظر الكلي لأن ذلك الجزئي وإن قصد به حظ المكلف أولا فإنه في حقيقة الأمر يعود أخيرا إلى تحقيق مقصد كلي ضروري. وما ذلك الحظ إلا معبر لتحقيق ذلك الكلي. والله أعلم.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 190/2؛ والشنيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 129/2 وما بعدها. وإن اعترض على ذلك كما اعترض عبد الله دراز أن الحدود الشرعية للمباحات ما هي إلا وسائل لنيل الحظ فلا تأخذ حكم المقاصد كما مر في بعض التحارات والمعارضات. رغم أنها فيه حظ النفس أولا وسخط الغير ثانيا إلا أنه لم تأخذ حكم المقصد. هامش الموافقات. ص: 190/2، 191. أقول أن هذا الاعتراض ما هو إلا شرح لما أثبتته الشاطبي حيث قال: "فالحدود الشرعية وإن لم تكن له في العمل بمقتضاها حظ فهي وسيلة وطريق إلى حظها، فكما لم يحكمهم -

وبناء على هذا الاحتمال نقول أن الصحابة والتابعين كانوا يتجرون ويدخرون الأموال لصالح أنفسهم ثم يعودون إلى عبادتهم ، وكلما نفذ لهم المال عادوا إلى الاكتساب وهم بذلك لم يتخذوا التجارة عبادة لهم بل كانوا يقتصرون فيها على حظوظ أنفسهم حتى وإن قيل أنهم يفعلون ذلك تعففا ولغرض العبادة فهم بذلك لا يخرجون عن زمرة الطالبين لحظوظهم.⁽¹⁾

وعليه فليس مقصود الشاطبي أن ما فيه حظ يمكن تجريده من الحظ تماما وإنما قصده أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حده الشارع من غير تجاوز وهو نفسه قد صرح بهذا حيث قال: "... وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع، من غير تعمد يقع في طريقها".⁽²⁾

كما يدل على عدم استطاعة التجرد من الحظ أن الحدود، والشروط والقيود الشرعية التي حفت بالمباحات ليست قيودا تمنع حظ النفس لأنه إن اعتبر بذلك فيمكن الاعتراض عليها بوجه آخر مفاده:

أن تلك الحدود عائدة إلى تثبيت الحظ لا إلى إلغائه، وإهماله لأن الشارع جعلها حتى لا يخل المكلف بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه، ومنه فتلك القيود الغرض منها ليس تجريد المكلف من حظه، وإنما الغرض هو ضمان حصوله على أقوم سبيل.⁽³⁾

ومنه فالمكلف لا يستطيع أن يتخلى عن حظه ومهما قيل أنه يطلب حظ غيره فهو لا يتخلص من الحظ وإن سلم بأن السعي في حظ الغير يقلل من حظ النفس، ولكن لا يجعله قليلا إلى درجة امتناع الحظوظ نظير ما لا حظ فيه. وعليه حسب الاحتمالين السابقين لا يستقيم إجماء ما فيه حظ على حكم ما لا حظ فيه، لعسر التخلص من الحظ بأي احتمال سابق، ولكن يقترح الشاطبي وجها يجمع بين الاحتمالين لبيان جواز القول بإجراء المقاصد التابعة على المقاصد الأصلية وهذا الوجه الجامع لخص فيه حظوظ الناس فيبين أنهم في ذلك على مراتب:

- من يسمح في النفع الذي يأتي من حظه فحقيق وإن سعى لنيل حظه فإن ما يكسبه يجعله لغيره فهو لم يجعل الحظ لنفسه ؛ إما لأنه نسي نفسه وإما لقوة اليقين بالله بأنه لا يخيبه، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله أو لغير ذلك من المقاصد التي تروى عن المتوكلين.⁽⁴⁾ وروى عن عائشة -رضي الله عنها- بعث لها ابن الزبير بمال في غرارتين فدعت بطبق وهي يومئذ صائمة

- للمقصد بحكم الرسالة فيما تقدم قبل هذه المسألة [يقصد بها حكم المعاوضات] من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ لأنه وسيلة إلى حظه كالمعاوضات فكذلك لا يحكم هنا للآذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه".

الشاطبي. الموافقات. ص: 190/2، 191.

(1) - المرجع السابق. ص: 190/2.

(2) - المرجع السابق. ص: 192/2.

(3) - ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. ص: 79، 80؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 191/2، 192؛ وفهسي علوان: القيم الضرورية ومقاصد الشريعة. ص: 47.

(4) - الشاطبي. المرجع نفسه.

فجعلت تقسمه بين الناس حتى أمت ولم تمسك درهما فلما أمت قالت: "يا جارية هلمي افطري" فحائقا بخبز وزيت فقيل لها أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحما تفترين عليه؟ فقالت لا تعتبي لو كنت ذكرتني لفعلت⁽¹⁾

ونحوها من الأمثلة التي يحس فيها صاحب الحظ أن تدبير الله له خير من تدبسيه لنفسه، فأرباب الأحوال طرحوا حظوظهم إلى درجة أن الاقتضاء عندهم قسمان: اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ولا فرق في منظورهم بين مقتضى الطلب الواجب والمندوب، كما لا فرق عندهم بين مكروه وحرام في مقتضى الترك. فرما أطلق السالك على المنسوب الواجب، وأطلق على المكروه الحرام. وأما المباحات فهي عندهم معدودة من قبيل الرخص لا من قبيل الاقتضاء.⁽²⁾ ومذهبهم الأخذ بالعزائم والأولى ترك الرخص ما استطاع المكلف إلى ذلك سبيلا فالأخذ بالمباح عندهم يعد مخالفة على هذا الوجه في الجملة وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.⁽³⁾

كما أن المحمل الذي حمل عليه السالكون في هذا أن المطلوب الفعل يتعلق به مدح على الإطلاق، والمطلوب الترك يتعلق به ذم على الإطلاق، فاستوى المنسوب مع الواجب والمكروه مع الحرام.⁽⁴⁾

وهذا المفهوم قد ذكره أبو حامد الغزالي في الإحياء وبين أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهي ونهي.⁽⁵⁾ وذكر الشاطبي أن هذا المفهوم لا يرجع إلى معنى يختلف عليه بل هو راجع إلى مجرد اصطلاح فالسالكون الذين لا يفرقون بين المأمورات وبين المنهيات لا ينكرون انقسام الأوامر والنواهي كما لا ينكرون اختلاف درجاتها كما قرره الجمهور بحسب تفاوت المصالح والمفاسد الناشئة عنهما.⁽⁶⁾

⁽¹⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 193/2. والحديث أخرجه:

- الحاكم في المستدرک في: "ذكر الصحابييات من أزواج الرسول (ص)" من طريق عروة عن أبيه رقم (6745). بنحوه وقال صحيح الأسناد. ص: 15/4.

- وذكره النهي في تذكرة الحفاظ من طريق هشام عن أبيه ومن طريق محمد بن المنكدر عن أم ذرة. ص: 28/1.

- وذكره الباركفوري في. باب "ما جاء في ترقيع الثوب". وفي سنده صالح بن حسان. وذكر أن صالح بن أبي حسان الذي روى عنه ابن أبي ذئب غير صالح بن حسان المذكور في سند هذا الحديث. فالأول ثقة والثاني ضعيف وقد قال الحافظ: صالح بن أبي حسان المدني صدوق من الخامسة. تحفة الأحوزي: 388/5.

⁽²⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 239/3.

⁽³⁾ - المرجع السابق. ص: 244/3.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق. ص: 243/3.

⁽⁵⁾ - الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 20/4 وما بعدها.

⁽⁶⁾ - الشاطبي. المرجع نفسه.

وترك المباحات عند السالكين لا يتعارض عموماً مع وجوب الأخذ بالأسباب بل إنه يدل على تقدم بعض الأسباب التي يقتضيها حق العبد وهذا الأمر قد شهد له عمل الرسول (ص) في إطرار الأسباب في بعض المواطن وندب إلى ذلك كما عمل بها الصحابة.⁽¹⁾

وإذا حاولنا تفسير ما ذهب إليه المتصوفة⁽²⁾ في هذا المقام، وعلى حسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة نجد أن نظرهم في استواء مراتب مطلوبات الفعل والترك أن الشريعة جاءت لجلسب المصالح ودرء المفاسد، فمن بنى على هذا لا يمكن أن يقيم فارقاً بين طلب، وطلب لأن أحد الطرفين يكون مكملًا وخادماً للطلب الآخر لا محالة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النهي، فيصير كالصفة مع الموصوف، فكلما أتينا المندوبات كملت الواجبات فتحصلت الضرورات على أكمل وجهها المطلوب، وعندئذ يقال أن المندوبات يضطر إليها لأداء الواجبات فلما زاحمت المندوبات الواجبات على هذا النحو من الافتقار، حكم عليها بحكم واحد وهو الوجوب، وقس على هذا المكروه مع الحرام عند المتصوفة.⁽³⁾

كما يرون أن التفريق بين تلك المراتب يشبه مشاحة العبد لسيده في طلب حقوقه. وليس للعبد حق على سيده؛ بل على العبد بذل المجهود في إخلاص العبادة لله.⁽⁴⁾ ونجاوزوا هذا إلى عدم التفريق بين الكبائر والصغائر، وذلك لا بالنظر إلى أنفس هذه المخالفات، بل بالنظر إلى جهة الخالق، فمن هذه الجهة رأوا أن الكبائر والصغائر كلاهما مخالفة للأمر بغض النظر عن حجم المخالفة، كما أشار إليه أبوالمعالى في الإرشاد.⁽⁵⁾ وأقره الشاطبي في الموافقات وذكر وجوب تقدم حق الله على حق الغير.⁽⁶⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 255/3، 256. وأقول: أن مقصود الشاطبي بذلك ليس تحسين ما قاله المتصوفة الغلاة من ترك الأسباب، فإن هؤلاء لم يخالف الشاطبي في عدمه مبتدعة بدليل هجومه المتكرر عليهم في الاعتصام. ووسمهم إلى التشريع بالهوى بل قصده ذلك المتصوفة المعتدلة الذين فهموا حقيقة التصوف في الإسلام، ولم يتأخضوه من أمثال القشوري، والإمام الغزالي وغيرهم وهذا حتى لا يتلقف الناس أمثال هذه المفاهيم ويوجهوها على غير مراد صاحبها.

(2) - قال ابن تيمية في أصل كلمة التصوف: "واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف، هذا هو الصحيح، وقد قيل أنه نسبة إلى صفوة الفقهاء، قيل إلى "صفوة ابن أبي طابجة" قبيلة من العرب كانوا يعرفون بالنسك، وقيل إلى أهل الصفقة، وقيل إلى الصفا، وقيل إلى الصفوة، وقيل إلى الصف المقدم بين يدي الله تعالى، وهذه أقوال ضعيفة فإنه لو كان كذلك لقبيل صفى أو صفاني أو صفوي أو صفى ولم يقل صوفي". ابن تيمية. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ص: 64، 65؛ وانظر الغزالي. منهاج العارفين الموجود في القصور العوالي. مطبعة الباي الحلبي. ط (1383هـ - 1964م). ص: 96.

(3) - 1- لشاطبي. المرجع السابق. ص: 242/3.

(4) - المرجع السابق. ص: 244/3.

(5) - الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص: 328؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 240/3.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 257/3. وما ذكره الإمام الشاطبي من وجوب تقدم حق الله على حق الغير إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره أما حقوق الغير فهو بالسنة إلى حق نفسه بعد حقوق الله يجب تقديمها على حق نفسه وعليه بالنظر إلى أفعال المكلفين في حصة أنفسهم حق الله هو المقدم ثم حق النفس لأن الأول عزيمة والثاني رخصة والأساس في وضع التكليف هو عبادة الله على وجه الإطلااق وإنما وضع الله حق العبد كحصة ليكون معناه له على أداء عبادة الله التي هي عزيمة فإذا طرح المكلف الأسباب في حق نفسه وأخذ بالعزائم فهذا أصل جائز بل هو العزيمة في طلب عبادة الخالق على حد تصور المتصوفة. انظر الشاطبي. المرجع السابق. ص: 250/3-257.

ويرى ابن تيمية أن المتصوفة بالغوا في ترك المباحات وطرح الحظوظ إلى حد أخلوا فيه بالواجبات حيث قال: "فإنهم رأوا هذه الأمور [عبادة] بحكم الطبع والهوى والعادة ومعلوم أن الأفعال التي تقع على هذا الوجه لا تكون عبادة ولا طاعة ولا قرينة... فلأزموا من الجوع والسهر والخلة، والصمت وغير ذلك مما فيه ترك الحظوظ واحتمال المشاق ما أوقعهم في ترك واجبات ومستحبات وفعل مكروهات ومحرمات".⁽¹⁾

وهناك من يعتبر نفسه في نيل الحظوظ كالوكيل على مال اليتيم، إن استغنى استعف وإن احتاج أكل بالمعروف، فهو لا ينال من حظ نفسه إلا مقدار الحاجة، رغم أنه له الحق فيها، فإن بادر لنيل حظوظه اقتصر على محال الضرورة ولم يسرف، وهذا الصنف مبرأ من الخط في هذه الحال لأنه قد جعل نفسه في نيل حظوظها كآحاد الناس.⁽²⁾

وفي هذا جاء قوله (ص): "إن الأشعرين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموا بينهم في إناء واحد فهم مني وأنا منهم"⁽³⁾. وكان (ص) يفعل هذا في مغازبه وهو أمر مشهور عنه (ص).⁽⁴⁾ وهذه الأمور كلها يجمعها باب الإيثار وهو أسير محمود لا يضاد ما قاله (ص): "أبدأ بنفسك فتصدق عليها فإن شيء فلاهلك"⁽⁵⁾ بل هو محمول على الاستقامة في كلا الحالتين. لأن أصحاب الحالة الأولى، وأصحاب الحالة الثانية قال فيهم الشاطبي: "فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيّدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم بالحظوظ العاجلة لا يعد سعيًا في حظ، إذ القصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل أثر غيره على نفسه، أو سوى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برآء من الحظوظ كأنهم عدلوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ".⁽⁶⁾

وقال عن أصحاب الإيثار أيضا: "وتجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح، أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لا له، ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم، لأنهم كانوا وكلاء الناس لأنفسهم فأين الخط هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم - وإن جازت - كالغش لغيرهم، فلا شك أن هؤلاء لاحقون حتما بالقسم الأول بالزامهم أنفسهم لا بالزوم الشرعي الواجب ابتداء".⁽⁷⁾

(1) - ابن تيمية. الاستقامة. ص: 134/2.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 193/2.

(3) - أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب "من فضائل الأشعرين" برقم (2500) من طريق أبي موسى الأشعري. ٤ والبخاري. في كتاب الشركة. باب الشركة في المطعم والنهد والعروض برقم 2354. من الطريق نفسه. 880/2.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 195/2.

(5) - أخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب "الاعتناء بالنفقة على النفس..." برقم (997). وابن حبان في صحيحه. باب "صنعة

التطوع" برقم (3339). ص: 128/8. كلاهما عن جابر.

(6) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 195/2.

(7) - المرجع نفسه.

- وهناك صنف من الناس لا يستطيع أن يبلغ مبلغ الإيثار فأخذ حظه المأذون له فيه مسن حيث الإذن الشرعي وامتنع عما منعه الشرع ، فهؤلاء أهل الحفظ. لكن قد أخذوها من حيث يصح أخذها فإن اعتبرناهم قد تجردوا من حظوظهم فمن جهة أنهم في نيل هذه الحظوظ متبعون للشرعية لا لأهوائهم ، فأصحاب هذه المرتبة يجوز لهم أخذ حظوظهم ولا يجوز لهم إسقاطها لأنهم لا يقدرّون على ذلك ؛ لأنهم ليسوا من أرباب الأحوال أو أهل الإيثار، بل لو طرحوا حظوظهم هلكوا.⁽¹⁾ وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره كمن ظن أن ما لا يغير البحر الخضم من النجاسات لا يغير كوزا مفترفا من البحر، وأن ما لا يضر الشخص القوي البنية السوي من الأطعمة اللذيذة لا يضر الصبي الرضيع السخيف البنية ، وكم من أحمق يتكاسف فيقيس نفسه بصاحب الشرع مقايسة الملائكة بالحدادين فيهلك من حيث لا يدري".⁽²⁾

ويلخص الشاطبي حظ المكلفين فيقول: "الحظ على ضربين: أحدهما داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظه، وهو مع ذلك لا يفوته حظه، لكنه أخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه، وهذا معنى كونه بريئا من الحظ، وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلا أنه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه تابعا للطلب فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمي باسمه... والثاني غير داخل تحت الطلب فلا يكون أخذا له إلا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوع عنه في الفرض فهو قد أخذه إذن من جهة حظه فلهذا يقال في المباح أنه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الديني خاصة".⁽³⁾ ويقرر الشاطبي أن المقاصد التابعة حتى ولو أجريت على المقاصد الأصلية فإنها في الحقيقة لا تتجرد من الحظ ، لأن المكلف لا يملك ذلك وإنما يملك توجيه قصده من القصد التابع إلى المقصد الأصلي فتصير العاديات عبادات.⁽⁴⁾

ففرق بين من يأكل لسد خلة الجوع وتلبية داعي الفطرة، وبين من يفعل ذلك إحياء للنفس لتقوم بالعبادات على أكمل وجه فهذا الأخير قد ارتقى بالمقاصد التابعة إلى درجة المقاصد الأصلية التي هي أعظم درجته.⁽⁵⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 195/2؛ وعمر سليمان الأشقر. مقاصد المكلفين. (2) الإخلاص. دار

النفائس. الأردن. ط5 (1419هـ/1998م). ص: 154/2.

(2) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 59.

(3) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 147/1.

(4) - المرجع السابق. ص: 193/2.

(5) - المرجع السابق. ص: 196/2-198.

وإذا اعترض بأنه (ص) كان يجب العسل والنساء، والحلوة، وتلك مباحات فيها تلبية شهوة النفس ومع ذلك فهو أعظم قدوة في العبادات؟ فالجواب أنه يجب تلك الأشياء لا للشهوة وإنما أحبها بالأمر الشرعي ومن طلب الشيء من حيث الخطاب الشرعي حصل له العمل المبرأ من الخطأ. (1)

ونقيض هذا ما فعله الرهبان حيث تركوا حظوظهم زهدا في الدنيا ومع ذلك فلا خلاق لهم لأنهم ألزموا أنفسهم بما لم يلزمهم به الشرع، فكان زهدهم في المباحات محض اتباع الهوى فدخلوا في المخطورات فصاروا إما ناقضين أو محرومين أو عاصين أو مبتدعين. (2)

وكذلك ما يفعله غلاة المتصوفة، الذين أسقطوا الحظوظ مطلقا لاعتقادهم أنها تقصد في الإخلاص فأدى بهم الأمر إلى إسقاط الأوامر والنواهي جملة، حيث رأوا أنها ضوابط من الشرع يبحث بها أهل الغفلة للسير، فإذا جد السير استغنى عنها. (3) وعدوا طاعة الله لنيل الثواب رعونة وطلباً للحظ. (4)

وقال ابن تيمية: "... ومن توهم أن المخلوق يخرج من العبودية بوجه مسن الوجوه وأن الخروج عنها أكمل فهو من أجل (6) الخلق، بل من أضلهم". (7) ثم ذكر أن أكابر الخلق قصد وصفهم الله بالعبادة وذم من خرج عن ذلك، وأن الرسل جميعا أرسلوا بذلك فلا يحل لأحد إسقاط الحظ إلى درجة إسقاط العبادة نفسها. (8)

وقال الإمام الغزالي من قبل: "والكامل لا يسمح لنفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة فهذه مغلطة منها ما وقع لبعض السالكين في إباحة طي بساط الأحكام ظاهرا حتى ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائما في الصلاة بسره وهذا أشد مغلطة الحمقاء من الإباحية الذين تأخذهم ترهات كقول بعضهم: إن الله غني عن عملنا" (9)

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 200، 199/2.

(2) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 200/2 وما بعدها؛ وابن القيم. مدارج السالكين. ص: 474/2.

(3) - ابن تيمية. كتاب العبودية. دار المكتب الإسلامي. بيروت. ط5 (1399 م). ص: 72 ابن القيم. كتاب التوبة. تحقيق:

صابر البطاري. دار الجيل. بيروت. ط1 (1992/1412). ص: 73، 74؛ ومدارج السالكين 474/2، 475.

(4) - ابن القيم. المرجع السابق. 3/496، 2/3848.

(6) - هكذا وحدته وينبغي أن الأصل من "أجهل" والله أعلم.

(7) - ابن تيمية. المرجع السابق. ص: 80.

(8) - المرجع السابق. ص: 82.

(9) - الغزالي. مشكاة الأنوار المطبوع ضمن القصور العوالي. ص: 211.

فالمقصد التابع إذا كان الباعث عليه هو الهوى فمذموم ومناقض للشرع، أما إذا كان الباعث عليه هو المقصد الأصلي فيكون التابع فرعاً من فروعه فيلحق به في الحكم.⁽¹⁾ لأن العامل في العاديات على وفق المقاصد الأصلية يستحضر امثال أوامر الله فيعظم أجره.⁽²⁾ للحديث: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه".⁽³⁾

ويرى ابن تيمية أن المباحات بمثابة الخادي إلى الطاعة فحكمها حكم ما أدت إليه فإذا لم تؤد إلى الطاعات لم تعد مباحات بل تعد نقماً بدليل أن الكفار وأهل الجرائم وأهل الشهوات محاسبون على الطيبات لأن الشارع أباحها وأمر معها بشكر المنعم.⁽⁴⁾

ويؤكد ابن القيم أن الحظوظ نوعان: حظ يزاحم الأمر فهو مذموم وحظ يؤزر الأمر فهو ممدوح وتناوله من تمام العبودية وهو لا يتدح في الإخلاص.⁽⁵⁾

ولنا في سنة الرسول (ص) خير دليل على انقلاب المباحات إلى طاعات بالمقصد فقد جاء عنه (ص): "نفقة الرجل على أهله صدقة"⁽⁶⁾. وفي الصحيحين أنه قال لسعد بن أبي وقاص⁽⁷⁾ لما مرض بمكة وعاده: "ولست تنفق نفقة تبغى بها وجه الله إلا أجرت بها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك".⁽⁸⁾

⁽¹⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 201/2.

⁽²⁾ - الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 175؛ والشاطبي المرجع السابق. ص: 204/2؛ والعمر بن عبد السلام. القواعد الصغرى. ص: 39.

⁽³⁾ - هو قطعة من حديث قنسي مطول أخرجه البخاري. بلفظه في كتاب "الرقائق باب التواضع" برقم (6137) من طريق أبي هريرة - رضي الله عنه - ص: 2384/5؛ والبيهقي في سننه كتاب "صلاة الاستسقاء" باب "الخروج من المطالم والتقرب إلى الله" برقم (6188). من الطريق نفسه. ص: 346/3. في الزهد الكبير له فصل "الاجتهاد في الطاعة وملازمة العبودية" برقم (696) من الطريق نفسه. تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط3 (1996م). ص: 269/2.

⁽⁴⁾ - ابن تيمية. كتاب الإيمان. تحقيق حسن يوسف غزال. دار إحياء العلوم. بيروت. ط2 (1985/1405). ص: 61.

⁽⁵⁾ - ابن القيم. مدارج السالكين. ص: 474/2، 475.

⁽⁶⁾ - أخرجه البخاري بلفظه، في كتاب: "المغازي". باب "شهود ملائكة بدر". برقم (3784). ص: 1472/4. والترمذي في كتاب "المروءة" باب "ما جاء في النفقة في الأهل". برقم (1965). وقال: "هذا حديث حسن صحيح". ص: 344/4. كلاهما عن أبي مسعود البصري.

⁽⁷⁾ - هو: ابن مالك بن وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب، شهد بدراً وفروحات كبار، اعتزل الفتنة، ولم يقاتل مع علي ومعاوية، دفن بالقيع. انظر (الذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 22/1، 23؛ وابن الجوزي. صفة الصفوة. ص: 189، 187/1؛ وابن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. ص: 73/3).

⁽⁸⁾ - أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب "الوصية" باب "الوصية بالثلاث" برقم: 1628 من الطريق سعد بن أبي وقاص 1250/3. والبحاري: في كتاب "الوصايا" باب: "أن يترك ورثته أغنياء". برقم (2591). ص: 1006/3. كلاهما من طريق سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه -

قال ابن رجب الحنبلي معلقاً: "وهو مقيد بإخلاص النية لله فتحمل الأحاديث المطلقة عليه".⁽¹⁾
وقال الكاساني: "... النية ذات أثر هام في تقييم الأفعال الإنسانية فالفعل يصير عبادة إذا كان مقصوداً به وجه الله، وكذلك يكون معصية إذا قصد به ضد وجه الله، أو ضد مقصود الشارع ويستوي في ذلك عمل القلب وأفعال الجوارح".⁽²⁾

كما بين أن السعي لا يتغاء الرزق -مثلاً- عادة إنسانية ومع هذا فهو عبادة إذا قصد بها وجه الله بطريق مشروع خالص من الغش والخداع.⁽³⁾

وبين المودودي أن كل فعل دنيوي إذا أتاه المؤمن متبعاً لقانون الله فهو عبادة حتى يبعه وشرائه، فالعبادة يمكن أن تشمل كل مناحي الحياة وكل تصرفات المكلف في شؤون الدنيا البهتة.⁽⁴⁾

ومنه فالمباحات التي هي المقاصد التابعة ما هي إلا وسائل إلى تحقيق المقاصد الأصلية التي هي أعظم المقاصد. ولا أدل على حكمته وعدله ورحمته بخلقه من الشيء يجعله مباحاً فيه حظ مستساغ للنفس ثم يرتب المثوبة عليه بالنية فإنه يكون على النفس أدعى للتحصيل وأخف مما فيه مشقة أصلاً، ومنه يصح التجرد من الحظ، ولكن بشروط وضوابط منها:

- أن لا يؤدي التجرد من الحظ إلى اعتقاد المباحات مع الواجبات، كما لا ينبغي للمكلف إذا طرح حظه أن يعتقد أن التجرد واجب.⁽⁵⁾

- أن يراعي ترك التجرد أحياناً حتى لا يعتقد أن التجرد واجب نظير ما قرره العلماء من ترك المندوبات، أو المباحات أحياناً مخافة أن يُظن أنها واجبات، فلو داوم تركها ربما توهم الناشئون أنها مندوبات. ولأن دوام الترك في المباحات من شأنه أن يورث اعتقاد الكراهة عند المكلف.⁽⁶⁾

- كما أنه لا ينبغي ترك المباحات حملة لغير داع أو سبب ظاهر فيفهم أن الترك مشروع، ولذلك سجد عمر⁽⁷⁾ -رضي الله عنه- على المنبر لما قرأ السجدة وسجد معه الناس، ثم قرأها ثانية فلما نهى الناس للسجود لم يسجد.⁽⁸⁾

⁽¹⁾ - ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم. ص: 236.

⁽²⁾ - الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 33/1، 34.

⁽³⁾ - المرجع نفسه.

⁽⁴⁾ - المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والنزلة. دار السعودية ط (1985/1405). ص: 39، 40.

⁽⁵⁾ - الشاطبي. الموافقات. ص: 330/3.

⁽⁶⁾ - المرجع السابق. ص: 331/3، 333.

⁽⁷⁾ - هو: عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي، العدوي، أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين، أحد أصحابه الرسول (ص) وكبار علماء الصحابة وزهادهم، ولد بمكة وأسلم قبل الهجرة بستين، بويع بالخلافة سنة 13 هـ - ثم على عهده فتح الشام والعراق والقدس والمدين ومصر. أنظر: (الذهبي. تذكرة الحفاظ. ص: 5/8؛ وابن الجوزي. صفة الصفوة. ص: 139/1-153؛ وعادل توبهض. معجم المفسرين. 393/1-395).

⁽⁸⁾ - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 334/3.

وقال مالك في المرة الواحدة في الوضوء لا أحب ذلك إلا لعالم بالوضوء قال اللخمي⁽¹⁾: " وهذا احتياط لأن العامي إذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة فعل مثل ذلك وقد لا يحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزي الصلاة به".⁽²⁾

والمعتبر في إسقاط الحظ، هو البناء على أصل شرعي، وأما خلافه فغير معتبر، بل هو بدعة.⁽³⁾ قال الشاطبي: " وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضد".⁽⁴⁾

ومنه يصح التجرد من الحظ في المقاصد التابعة فتأخذ حكم المقاصد الأصلية بالنية إذا وافقت قصد الشارع.

الفرع الثاني: حكم النية في المقاصد التابعة.

إن العاديات الجارية بين الخلق في الكسب، وسائر الأمور الدنيوية التي أصلها مراعاة حظوظ النفس العاجلة، تصح النية فيها فيمكن أن يقوم الإنسان فيها عن غيره باستجلاب مصالحه ودرء المفاسد عنه عن طريق الإعانة والوكالة⁽⁵⁾ ونحوه، وذلك لأن الحكمة من الإذن في هذه المعاملات والعاديات، حاصلة بصاحب الفعل الأصلي، أو الذي ينوب عنه، ولا تتعلق بالأشخاص كالبيع والشراء والأخذ والعطاء والإجارة والقبض والدفع، وما شابهها.⁽⁶⁾ وقد اشترط العلماء للنية في العاديات شروطاً هي:

1- أن يكون الفعل غير مشروع لحكمة لا تتعدى المكلف بالعادة، أو بالشرع نحو الأكل، أو الشرب، أو الزواج، فإنه لا يصح النية فيها عادة وشرعاً. ونظير العقوبات، والازدجار فإنها لا تتعدى صاحبها إلا إذا كانت مالية صحت النية فيها.⁽⁷⁾

⁽¹⁾ هو: طليب بن كامل اللخمي، كنيته أبو خالد، وقيل: عبد الله بن كامل، أندلسي الأصل، سكن الإسكندرية، من كبار أوثق أصحاب مالك رحمه الله وجلسائه، روى عنه ابن القاسم وابن وهب، توفي في الإسكندرية سنة 173 هـ. القاضي عياض. ترتيب المدارك. ص: 61/3.

⁽²⁾ -الشاطبي. الموافقات. ص: 334/3.

⁽³⁾ -المرجع السابق. ص: 201/2.

⁽⁴⁾ -المرجع السابق. 202/2.

⁽⁵⁾ -الوكالة: الحفظ، قال تعالى: ((وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل)). سورة آل عمران. الآية: 173. أي الحافظ، وقال ((فاغتنه وكيلاً)) أي حافظ وكذلك الاعتماد، قال تعالى: ((وعلى الله فليتوكل المتوكلون)). سورة: إبراهيم. الآية: 12.

والتفويض، واستعمل على تقرير الرضخ اللغوي وهو تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل أي الحفيظ. الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 19/6.

⁽⁶⁾ -الشاطبي. الموافقات. ص: 227/2 والشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 133/2.

⁽⁷⁾ -الشاطبي. المرجع السابق. ص: 227/2، 228؛ والشنقيطي: المرجع نفسه.

قال الشاطبي: " فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة وإلا صححت النيابة وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل لوضوح الأمر فيه".¹

وقال الكاساني وهو بصدد بيان ما يقبل النيابة وما لا يقبله: "بخلاف النكاح وأخواته لأن الوكيل هناك ليس بنائب عن الموكل بل هو سفير ومعيّر بمثلة الرسول (ص) ألا ترى أنه لا يضيف العقد إلى نفسه بل إلى موكله فاعدمت النيابة فبقى سفيراً محضاً"²

2- أن يكون الموكل فيه قابلاً للنيابة قال الشريبي: " شرط الموكل فيه أن يكون قابلاً للنيابة؛ لأن الوكالة إنابة، فما لا يقبلها لا يقبل التوكيل. فلا يصح في عبادة لأن المقصود منها الابتلاء والاختبار بإتعااب النفس وذلك لا يحصل بالتوكيل إلا بالحج والعمرة عند العجز وتفرقة زكاة وكفارة ونذر وصدقة وذبح هدي وحيران وعقيقة، وأضحية وشاة وليمة ونحوها لأدلة في ذلك، والباقي في معناه".³

وقد روي عن الرسول (ص) أنه: " ضحى رسول الله (ص) بكيشين أملحين أقرنين"⁴

وذكر النووي في شرح هذا الحديث: " أن استناب في ذبحها -الأضحية- مسلماً جاز بلا خلاف، وإن استناب كناية كراهية نثرها ووقعت التضحية عن الموكل وأجزأته وذكر أن هذا هو مذهب الشافعية ومذهب العلماء كافة إلا مالكا في إحدى الروايتين عنه فإنه لم يجوزها".⁵

كما استدلل النووي بما رواد مسلم من حديث علي رضي الله عنه قال: " أمرني رسول الله (ص) أن أقوم على بدنة أو أتصدق بلحمها وجلودها"⁶. على جواز النيابة في نحر الهدي والقيام عليه وتوزيعه.⁷

¹ - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 228/2.

² - الكاساني، المرجع السابق، ص: 34/6.

³ - الشريبي، معني المحتاج، 219/2؛ والكاساني، بدائع الصنائع، ص: 20/6.

⁴ - أخرجه البخاري بلفظه في كتاب الحج، باب التعميد، عن ابن عمر برفق: 4762، ص: 562/1؛ ومسلم في كتاب "القسمة" والخاريين والمقصود باب: تغليب قديم الدعاء... " عن عبد الرحمن بن أبي بكر، برفق: 1679، ص: 1306/3.

⁵ - النووي، شرحه على صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2 (1392)، ص: 130/13.

⁶ - أخرجه مسلم، بلفظه في كتاب الحج باب "أتصدق بلحمها وجلودها" برفق: (1317)، ص: 954/2؛ والخاري، كتاب "الحج" باب "تصدق بجلال البدن" برفق: (1631)، ص: 613/2، كلاهما عن علي رضي الله عنه.

⁷ - النووي، شرحه على صحيح مسلم، ص: 65/8.

كما أنه (ص) ضحى بكبشين فجعل أحدهما عن أمته وهو من باب السنة المستقلة بالتشريع.⁽¹⁾

كما تجوز الوكالة والنيابة بقضاء الديون واستيفاء الأموال والبيع.⁽²⁾

وذهب الكاساني في بيان رجوع حقوق عقد البيع إلى الوكيل أن الوكيل أو النائب هو العاقد حقيقة فكانت حقوق العقد راجعة إليه تماما كما إذا تولى الموكل بنفسه، وكان الأصل أن لا يكون الإنسان فاعلا بفعل الغير حقيقة، كما هو مقرر في الشريعة، وهو أن لا ينسب الفعل إلا لصاحبه. وكان ينبغي أن يكون أصل الحكم للوكيل، أيضا لأن السبب وحد منه حقيقة وشرعا إلا أن الشرع أثبت أصل الحكم للموكل لأن الوكيل إنما فعله له بأمره وإنابته وفعل المأمور مضاف إلى الأمر فتعارض الشبهان فوجب اعتبارهما بقدر الإمكان فعملنا بشبه الأمر والإنابة بإيجاب أصل الحكم للموكل ونسبة الحقيقة المقررة بالشريعة بإثبات توابع الحكم للوكيل فالموكل أصل في الولاية، والوكيل تابع له، لأنه لا يتصرف بولاية نفسه لعدم الملك فكان إثبات أصل الحكم للموكل وإثبات التوابع للوكيل وهو حد الحكمة.⁽³⁾

وذكر ابن تيمية أن التجار إذا احتكروا طعاما مست إليه حاجة عامة أو ضرورة في الأمة وجب على السلطان بيعه عليهم جبرا لأنه مما يقبل النيابة حيث قال: "على السلطان أن يجبرهم على ذلك [ثم المثل] أو يبيعها عليهم لأنه فعل واجبا عليهم يقبل النيابة فيجب إلزامهم بما وجب عليهم شرعا وهو حق للمسلمين عندهم فيجب استفاذه منهم".⁽⁴⁾

كما تصح الوكالة والنيابة عن ذوي المناصب العامة، في قضاء حاجاتهم الخاصة ما لم تكن عينية غير قابلة للنيابة، قال الشاطبي: "كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر، فالعبد لما استغرق منافع مصلح سيده كان سيده مطلوبا بالقيام بمصالحه، والزوجة كذلك".⁽⁵⁾

فالقائم بالمصالح العامة إذا لم يقدر على استحلاب مصالحه الخاصة القابلة للنيابة فإنه يجوز لغيره القيام بها إن اقتضت الضرورة. بناء على أنه كل من كلف بمصالح غيره، وجب على المسلمين القيام بمصالحه الخاصة إن أدى اشتغاله بالخاصة الإخلال العامة.⁽⁶⁾

(1) - ابن نجيم. البحر الرائق شرح كثر النقائص. ص: 105/3.

(2) - الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 35/6؛ والقاضي عبد الوهاب. الاشراف. ص: 609/2-610.

(3) - الكاساني. المرجع السابق. ص: 34/6.

(4) - ابن القيم. كذب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه. تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي الحبلي. دار النشر. مكتبة ابن تيمية. ص: 192/29.

(5) - الشاطبي: الموافقات. ص: 365/2.

(6) - المرجع السابق. 367، 366/2.

فإذا وجبت على مكلف وتعين عليه القيام بالمصلحة العامة ، ولم يقدر معها على القيام بمصلحه الخاصة، إلا بالتفريط في العامة، وجب على الغير القيام بمصلحه الخاصة إذا لم يوقعهم في مفسدة.⁽¹⁾ ولأجل هذا أقيم بيت مال المسلمين كمرصد لمصالحهم لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح وكذلك الأوقاف فتحصل بهذا المصلحتين المصالح العامة التي قام بها المكلف، ومصلحه الخاصة التي لم يقدر على استجلائها لقيامه بالعامة. ولا ضرر على الطرفين، ولو فرض قيام الغير بدل بيت المال لحق ضرر على المقوم لهم الذي ياباه كل ذي عقل، وتأنفه محاسن العادات.⁽²⁾

من هنا فإن المقاصد التابعة التي هي العادات والمعاملات الجارية بين الخلق تصح فيها الوكالة والنيابة استجلائاً لمصالح الغير لأن هذه المصالح لا تتعلق بالأشخاص. ويستثنى منها ما كان حكمة مشروعيته لا تتعدى المكلف بالعادة والشرع نحو: الزواج ، والأكل ، والشرب.

خلاصة الفصل :

- المقاصد التابعة هي ما روعي فيها حظ النفس ، ومصالح المكلفين بالقصد الأول، فهي مقصودة لغيرها ووسائل يتوصل بها إلى المقاصد الأصلية .
- غير عنها العلماء بمدلولات كثيرة تلتقي كلها في تجسيد معنى التبعية للمقصد الأصلي .
- لها ضوابط تميزها عن المقصد الأصلي أقواها هو بناؤها على الحظ بالقصد الأول وهي على أهمية كبرى في ذاتها بما تجلبه من مصالح خاصة ، وأهمية على صعيد المقاصد الأصلية من كونها خادما ومعينا وحافظا ومقويا للمقصد الأصلي .
- محلها الأصلي هو العادات والمعاملات التي هي الحاجيات ، ومكملاتها باعتبار أجزائها الكلية ، فهي المباحات بنوعيتها ؛ ما كان منها تخيرا ، أو رخصا ، وهي شرعية لا عقلية عند أهل السنة.
- حكمها هو الإباحة ويخرج بها إلى الإيجاب بحسب قوة ما أفضت إليه .
- يصح التحرد من الحظ في المقصد التابع بشرط أن لا يصادم الشرع، كما تصح النيابة فيه لأن سر تشريعه هو تحقيق مصالح المكلفين.

(1) الشاطبي. الموافقات. ص: 367/2.

(2) المرجع السابق. ص: 368/2.

الفصل الثالث

تطبيقات المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة

وهو دراسة تطبيقية لما تقدم من الفصلين النظريين سادسه من خلال مبحثين مع التركيز على النماذج نفسها في كل مبحث حتى تكتمل الصورة التطبيقية للمقصد الأصلي والتابع في المثال الواحد .

المبحث الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات والعاديات والمعاملات

وسيتم فيه تحديد المقصد الأصلي في العبادات القلبية ، وأعمال الجوارح باعتبارها المحل الأصلي للمقاصد الأصلية ، وبيان هذا المقصد بجلاء ووضوح ، كما سيتم فيه دراسة المقصد الأصلي في العاديات والمعاملات ، لأنه ما من مقصد تابع إلا وفيه مقصد أصلي مع بيان القواعد الأصلية التي تدرج العاديات في منظومة المقاصد الأصلية.

المبحث الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات والعاديات والمعاملات

سيتم فيه بيان المقاصد التابعة التي تتضمنها العبادات القلبية ، وأعمال الجوارح ، لأنه ما من مقصد أصلي إلا فيه مقصد تابع يكشف عن حكمة تشريع هذه العبادات بالمقصد الثاني ، كما سيتم فيه بيان المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات التي هي المحل الأصلي لها ، وبيان وجه كونها تابعة بالمقصد الأول.

المبحث الأول:

تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات والعادات والمعاملات

سأتناوله في مطلبين:

المطلب الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات

الذي خصصته للكشف عن المقاصد الأصلية في العبادات سواء كانت قلبية أو من أعمال الجوارح عينية أو كفاية وأذكر نماذج تطبيقية لها للوقوف على مقصدها الأسنى والأعظم.

المطلب الثاني: تطبيقات المقاصد الأصلية في العادات والمعاملات:

خصصته للكشف عن المقاصد الأصلية في العادات والمعاملات مع إعطاء أمثلة تطبيقية تبرز بجلاء ووضوح المقصد الأصلي فيهما مع الإشارة إلى بعض القواعد المقصدية التي تدخل العادات والمعاملات في إطار الكلية.

المطلب الأول

تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: تطبيقات في العبادات العينية: سأبحث فيه عن المقاصد الأصلية للعبادات القلبية وأعمال الجوارح .

الفرع الثاني: تطبيقات في فروع الكفاية: سأتناول فيه المقاصد الأصلية لأعمال الكفاية من خلال نموذجي الخلافة والاجتهاد.

الفرع الأول: تطبيقات في العبادات⁽¹⁾ العينية:

(1) - العبادة لغة: أصل العبادة: الخضوع والذل والتعبد والتذلل، وطريق معبد، مذل، وأعبدني فلان فلانا: ملكني إياه. والعبادة الطاعة. وهي أبلغ من العبودية لأنها غاية التذلل لا يستحقها إلا من له غاية الأفضال وهو الله تعالى. وقال ابن سيده: "وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة طاعة كانت للمعبود، أو غير طاعة، وكل طاعة لله على وجه الخضوع والتذلل فهي عبادة". ابن سيده. المخصص. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 97/3 والمرآزي. مختار الصحاح. ص: 267

وأما العبادة اصطلاحاً: فقد عرفها الأصفهاني بقوله: "العبادة فعل اختياري منافع للشهوات البدنية تصدر عن نية يتراد بها التقرب إلى الله تعالى طاعة للشرعية" وعرفها ابن تيمية بقوله: "العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. وعند المناوي: "العبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لله". أو هي الأفعال الواقعة على غاية ما يمكن من التذلل والخضوع المتجاوز للتذلل بعض العباد لبعض". وقريب منه تعريف العز بن عبد السلام. الأصفهاني. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. انتشارات المحبرة - إيران. ص: 59؛ وابن تيمية. العبودية. ص: 138؛ والمناوي. لتوقف على مهمات التعاريف. ص: 498؛ والعز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. تحقيق: إيداد خالد الطباع. طبع بالجزائر. الخواش. ص: 34.

وتعد العبادة التصور الأساسي لكل دين على وجه الأرض منذ تاريخ تطورات الإنسان الدينية، ولأجل ذلك لم يشر في تاريخ النوع البشري على ديانات سواء أكانت أوهاما أو أساطير للأتم الواغلة في الجمعية أم معتقدات سليمة للأمم المتحضرة وكانت خالية من تصور العبادة وكل ما اكتشفه الإنسان إلى الآن في صدد بحثه عن علم الإنسان بعد شهادة صارخة أن هذه الأمم قد

أولاً: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات العينية القلبية (الأعمال الباطنة).

1- المقصود بالعبادات القلبية:

ذكر ابن القيم أن المقصود بالأعمال الباطنة هي أعمال القلوب وهي اعتقاد ما أخبر الله به عن نفسه ، وعن أسمائه وصفاته وأفعاله ، وملائكته على السنة رسله وهي راجعة إلى القلب وحده ، وهي أهم أنواع العبادات وأساسها.⁽¹⁾ أمثلتها:

الحب: القائم على الاختيار والتعقل الذي يحمل على إثارة مرضاة الله عز وجل وطاعته.⁽²⁾ لأن من خصائص الألوهية العبودية التي لا تقوم إلا على ساق الحب والذل.⁽³⁾ فالعبادة نابعة من محبة الله وإفراده بالحب وحده دون سواه، وتحقق باتباع أمره، واجتناب نواهيه، ولهذا جعل الله اتباع رسوله عَلمًا عليها، وشاهدًا لمن ادعاهها.⁽⁴⁾ قال تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ).⁽⁵⁾

الرجاء: وهو اعتقاد أن الخير كله بيد الله، وليس بيد أحد سواه، وأنه القادر على إعطائه من يشاء من عباده.⁽⁶⁾ وقيل: "تعلق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ بالأسباب".⁽⁸⁾ فالرجاء يحدو القلب إلى الله والاستبشار بوجوده، وفضله، فهو الثقة في الله مع العمل. وهو خلاف التمني المورث لصاحبه الكسل، والمبعد له عن طريق الجهد والجد. فالرجاء محمود والتمني معطل.⁽⁹⁾ ولما كان الرجاء متعلقًا بالنطلع إلى الثواب الذي هو حظ المكلف من عبادته ، قال غسالة المتصوفة أنه رعوة والسواقع أن قصد الثواب والسحظ في

اتخذت إله ما للعبادة. ولو حاولنا إيجاد تفسير لهذا التصور فسوف يكون أن العبادة عاطفة فطرية مزجت بدم الإنسان ولدت معه ولكن تقلصت بعد ذلك ليبدأ بعدها إرادة الإنسان. ولكن ظهور الإرادة لا يلغي فطرة التعبد تمامًا إنما غاية ما في الأمر أنها تتضاءل قوة الفطرة وتبقى تسير جنبًا إلى جنب مع فطرة التعبد وعليه فهناك علاقة حتمية بين الإنسان والعبادة فلو قلنا لماذا العبادة ؟ جاء سؤال آخر لماذا وجد الإنسان؟ فالإنسان وإن لم يكن في إرادته توجه للعبادة ففي نفسه انبعاث تلقائي عميق إلى التعبد والتفكير فالعبادة فطرة وغريزة كانت وما تزال تحمل الإنسان قهراً على الخضوع. فالفطرة تخلف نزوعاً مجرداً وتوقاً خالصاً لئله الإرادة إلى البحث عن مطلوبه. ثم تتوارى الفطرة ليحلم الحواس، ويقود بزند عقله، فيبين ما الذي نحن إليه نفسه وتطلبه فطرته. ولا شك أن الفطرة لا تقارن الإنسان أبداً خلال رحلة البحث إلا أنها لا تأخذ بيد الإنسان على نحو ما تأخذ بيد الحيوان بل إنها توجه الإنسان إلى مطلوبه بإشارة لطيفة. المودودي. مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص: 81-25. بتصرف. هذا عن معنى الفطرة والعبادة. وإذا كانت العبودية الإقرار بالحيثيات ثم طاعته والإنقياد لها فإن التنسك معناها: "أن يعتبر الإنسان في قوة أعلى قداسة وعصمة ومحرمة، ثم يطأطيأ لها رأسه، ويؤدي لها الطقوس، وينذر لها النذور والقرايين". فالتنسك فرع للعبادة وقرين للعبودية لا يجوز الفصل بينهما وأي محاولة للفصل بينهما يخلق الاضطراب ولو على وجه غفني على ما تقتضيه الفطرة وتوجيهه. المودودي. المرجع السابق، ص: 15، 33.

(1) - ابن القيم. مدارج السالكين. ص: 100/1.

(2) - جمال الدين القاسمي. دلائل التوحيد. تحقيق خالد العلك. دار الفتاوى. بيروت. ط 1 (1412/1991). ص: 85-87.

(3) - الحنفي. تجريد التوحيد المفيد. تحقيق علي حسن علي عبد الحميد. دار شركة الشهاب. الجزائر. ص: 44.

(4) - ابن القيم. المرجع نفسه، والقنوجي. الدين الخالص. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1 (1415/1995). ص: 244/1.

(5) - سورة: آل عمران. الآية: 31.

(6) - عبد العظيم بن بدوي. علم الدين. ص: 15.

(7) - البجوري. نية المريد شرح جوهرة التوحيد. ص: 26.

(8) - الأنصاري. إحكام الدلالة على تحرير الرسالة القشيرية. تحقيق: عبد الجليل العطا البكري. دار النعمان للعلوم. دمشق. حلبون. ط 1 (1420/2000). ص: 62، والأنصاري. تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول. دار البشائر الإسلامية. بيروت. ط 1 (1419/1999).

ص: 88.

الطاعات مرغوب فيه لا ينافي الإخلاص ، بل الرعونة في القول أنه يجب الله ويعبد لا لشوابه ، وإنما يحبه لعذابه ، أما الطاعة مع استشراف القلب لئيل ما يرجوه من سؤاله بلسانه ، وطلب فضل الله فهو محمود لا رعونة فيه.⁽¹⁾ وقد ثبت عن الأنبياء والرسل والصدّيقين أنهم كانوا يسألون الله فقد دعا الرسول (ص): "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، ومعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك".⁽²⁾

وقد أثبت الله على خاصته وهم أولوا الأسباب بأنهم سألوه: أن يقيهم عذاب النار قال تعالى: "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"⁽³⁾ وكان (ص) يأمر المسلمين أن يستعيذوا في تشهدهم من عذاب القبر وعذاب النار وفتنة الحمى والممأة، وفتنة المسيح الدجال.⁽⁴⁾

قال ابن القيم: "فأين هذا من حال من قال: لا أحبك لثوابك لأنه عين حظي، وإنما أحبك لعقابك لأنه لا حظ لي فيه. والرجاء عين الحظ".⁽⁵⁾ وفي هذا المقام يذكر أن أحد المتصوفة⁽⁶⁾ كان ينشد ويقول:

وليس لي من هواك يد فكيفما شئت فامتحنني

فامتحنه الله بعسر البول، فجعل يطوف على الصبيان، ويقول أدعوا لعنكم الكذاب فطاحت دعوته واضمححل حالها.⁽⁷⁾ وعلى هذا فالرجاء فيه إظهار العبودية، والفاقة، والحاجة إلى الله، واستشراف إحسانه، وأنه لا يستغنى عن فضله، وإحسانه طرفة عين، وهو الحادي إلى الطاعات ونيل المثوبات.⁽⁸⁾

والقدح في الرجاء تعطيل لمعنى العبودية وللدعاء. قال ابن القيم: "والعمل على طلب الجنة والنجاة من النار مقصود الشارع من أمته ليكونا دائماً على ذكر منهم فلا ينسوهما".⁽⁹⁾ وقال الحسين الأهدل اليمني: "... الحظ الذي غايته خوف العقاب أو الطمع في الثواب فإنه مقتضى العبودية والربوبية، وقد صرح الشيخ عز الدين بن عبد السلام ... بأنه غير قادح في

(1) - ابن القيم. مدارج السالكين. ص: 47/2.

(2) - ابن القيم. المرجع السابق. ص: 48/2؛ والحديث أخرجه مسلم في كتاب "الصلاة" باب "ما يقال في الركوع والسجود".
برقم (486). ص: 358/1. وابن حبان في صحيحه في "ذكر ما يستحب المصلي أن يتعوذ...". برقم (1932). ص: 258/5. كلاهما من طريق عائشة.

(3) - آل عمران الآية. 191.

(4) - ابن القيم. المرجع نفسه.

(5) - المرجع السابق. 49/2.

(6) - هو: سمنون الصوني.

(7) - ابن القيم. المرجع السابق. ص: 50، 49/2.

(8) - المرجع السابق. 50/2؛ والأنصاري. تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول. ص: 88، 89.

(9) - ابن القيم. المرجع السابق. ص: 78/2.

العمل ، وهو الظاهر من الكتاب والسنة، وقد قضى القاضي أبو بكر الباقلاني بتكفير من يدعي البراءة من الحظوظ، وقال هذا من صفات الألوهية".⁽¹⁾

فالعامل لله مع إرادة الثواب جائر ، وإن كان غيره أكمل ، لأن درجات الإخلاص ثلاث ؛ عليا: وهي أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته، ووسطى: وهي أن يعمل طلباً للثواب، وهرباً من العقاب، ودنيا: وهي أن يعمل لإكرام الله له في الدنيا والسلامة من آفاتهما.⁽²⁾

قال ابن القيم: "... فالعمل لطلب الجنة محبوب للرب، مرضي له، وطلبها عبودية للرب، والقيام بعبوديته كلها أولى من تحقيق تعطيل بعضها... ولو لم يكن هذا مطلوب للشارع لما وصف الجنة للعباد وزينها لهم وعرضها عليهم وأخبرهم عن تفاصيل ما تصل إليه عقولهم منها، وما عداه أخبرهم به مجملًا. وكل هذا تشويقاً لهم إليها وحثاً لهم على السعي لها سعيها".⁽³⁾

الخوف: وهو عبارة عما كان ناشئاً عن معرفة صحيحة ولا ينبغي الإفراط فيه حتى لا ينقلب إلى يأس وقنوط.⁽⁴⁾ وقد أمرنا به الله ونهانا عن خشية غيره، قال تعالى: (فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاتَّقُوا اللَّهَ) ⁽⁵⁾.

التوكل: وهو الثقة بكفاية الله وحسن تدبيره والاعتماد عليه وتفويض الأمور إليه ، مع الأخذ بالأسباب. وهو حالة للقلب تنشأ عن معرفة الله وتفرد به بالخلق والتدبير توجب الاعتماد عليه والتفويض إليه.⁽⁶⁾ وهو الاستسلام له والتفويض إليه قال تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) ⁽⁷⁾.

وقال القنوجي: "ولباب التوحيد أن يرى الأمور كلها لله تعالى، ومنه سبحانه، ثم يقطع الالتفات عن الوسائط وأن يعبد سبحانه وتعالى عبادة يفرد بها ولا يعبد غيره".⁽⁸⁾

إلى غير ذلك من أعمال القلوب وهي الإيمان والمحبة، والإنابة والرهبة والخوف، والصبر، وما إلى ذلك. ولا أود الإطالة هنا فحسبنا ما ذكرناه في الأمثلة حتى لا أخرج عن مقصدي الأساسي من هذا الفرع وهو بيان المقاصد الأصلية، وفي هذا النوع وهو العبادات القلبية.

(1) - الحسن بن الأهدل اليمني- كشف الغطاء، ص: 33.

(2) - البيهقري- نغمة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص: 28.

(3) - ابن القيم، مدارج السالكين، ص: 79/2.

(4) - الأنصاري- تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول، ص: 93، 94 وجمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، ص: 89.

(5) - سورة: المائدة، الآية: 44.

(6) - جمال الدين القاسمي، المرجع السابق، ص: 90؛ والشيخ حافظ بن أحمد حكيم، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى

علم الأصول، ص: 15/2 + الأنصاري، المرجع السابق، ص: 89؛ المقرئ، تجريد التوحيد المفيد، ص: 56.

(7) - سورة: المائدة، الآية: 23.

(8) - سلقنوجي، الدين الخالص، 48/1.

2- المقاصد الأصلية من أعمال القلوب

إن المقصد الأصلي من الأعمال الباطنة هو العبادة وتثبيت التوحيد. لأن هذا القسم أول ما يواجها فيه هو "لا إله إلا الله" وفيها استحقاق الألوهية لله وإثباتها له وحده، فلا معبود بحق إلا الله. وهو التوحيد الذي نفاه المشركون.⁽¹⁾

فتوحيد الربوبية هو الذي اتفقت عليه الخلائق، وتوحيد الألوهية هو الفاصل بين المؤمنين والمشركون.⁽²⁾

فقد قصد الشارع من توحيد الألوهية أن لا يعبد غيره ولا يعبد معه غيره.⁽³⁾ وهو قصد أولي وابتدائي وأصلي. ولا يتأتى هذا المقصد إلا بالإيمان والتصديق بالله والرسول والملائكة والقدر خيره وشره لأنه غاية هذا التوحيد ومقصده هو أفراد المعبود وحده بالعبادة التي هي غاية مطلوبة لذاتها.⁽⁴⁾

فالأعمال الباطنية كلها عبادات، قصدت لذاتها يجب أن تصرف إلى الله وحده.⁽⁵⁾ فالمقصد الأعظم والأصلي منها هو أفراد الله بالعبودية والإخلاص له بالتوجه إليه في كل أعمالنا. دون سواه، وقوام هذه العبودية تصحيح العقيدة والإيمان وذلك لا يكون إلا بالإخلاص.⁽⁶⁾

وقد نبه القرآن العظيم على هذا المقصد الأسمى وجعله أصل التوحيد الذي لأجله خلق الخلق، وخلق الجنة والنار من أجله وأرسل الرسل وأنزل الكتاب.⁽⁷⁾ وقال تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقَّاقًا).⁽⁸⁾ وقال: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ).⁽⁹⁾ وقال: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي)⁽¹⁰⁾ وقال: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي).⁽¹¹⁾

(1) - ابن تيمية، التفسير الكبير، ص: 306/2 وعبد العظيم بن يدوي، علم الدين، ص: 10.

(2) - المقرئ، تمهيد التوحيد المفيد، ص: 21؛ والقنوجي، الدين الخالص، ص: 48/1.

(3) - ابن تيمية، العبودية، ص: 138؛ وعبد العظيم بن يدوي، المرجع السابق، ص: 14؛ وجمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، ص: 85.

(4) - ابن تيمية، التفسير الكبير، ص: 627/6.

(5) - ابن القيم، مدارج السالكين، ص: 97/1.

(6) - ابن القيم، الداء والدواء، ص: 239؛ والمقرئ، المرجع السابق، ص: 78؛ والأصفهاني، تفصيل الشكائين وتحصيل السعادات، ص: 63؛ والدعلوي، التوحيد، تعليق وترجمة أبو الحسن علي الحسيني، دار طيبة، وقف الأنصار، ط (1992/1413)، ص: 13؛ ومحمد الحسن البخاري، درة المفيدة، ص: 35.

(7) - ابن القيم، المرجع السابق، ص: 1239؛ والمقرئ، المرجع نفسه؛ وعبد العظيم بن يدوي، المرجع نفسه؛ والقنوجي، الدين الخالص، ص: 45/1.

(8) - سورة: البينة، الآية: 05.

(9) - سورة: النحل، الآية: 36.

(10) - سورة: الذاريات، الآية: 56.

(11) - سورة: الأنبياء، الآية: 25.

وأكد ابن تيمية في كتابه: "العبودية" أن المقصد الأساسي والأول في العبادات على مختلفها والقلبية منها بصورة خاصة هو تحقيق العبودية لله وحده لا شريك له.⁽¹⁾ وقرر ابن القيم هذا في أبلغ تصوير حيث قال: "إن المرء لو أعين على تحصيل لذات الدنيا كلها ولم يحصل على العبادة فلن يتخلص من أنكد الدنيا إلا إذا أخلص الحب لله حتى يكون الله هو المحبوب له بالمقصد الأول، وكل ما سواه إنما يجبه لأجله".⁽²⁾

وقال مجاهد⁽³⁾ في قوله تعالى: "إلا ليعبدون" الآية. ليعرفون وأن الآية على العموم في المؤمنين والكافرين عند المحققين، وعليه جرى الإمام فخر الدين السرازي، والبيضاوي والزحشرى⁽⁴⁾، وعز الدين بن عبد السلام وغيره. واختار الواحدي التخصيص وقال النووي في الآية: تصريح بأنهم خلقوا للعبادة، وعن علي -رضي الله عنه- معناه إلا لأمرهم أن يعبدوني، وقال ابن عباس في قوله: "ليعبدون" كل ما وجد في القرآن من ذكر العبادة فمعناه التوحيد.⁽⁵⁾

وأكد ابن القيم أن العبادة هي الغاية السامية التي خلق لأجلها الإنس والجن والخلق كلها. حيث قال: "العبادة موجب ألهيته وأثرها ومقتضاها وارتباطها بها كارتباط متعلق الصفات بالصفات... فمن أنكر حقيقة الألوهية ولم يعرفها كيف يستقيم له معرفة العبادات، وغاياتها، ومقاصدها وما شرعت لأجله؟ وكيف يستقيم له العلم لأنها هي الغاية المقصودة بالخلق، والتي لها خلقوا، ولها أرسلت الرسل".⁽⁷⁾

وقال القرضاوي: "إن العبادة مطلوبة في الدين طلب الغايات، والمقاصد لا طلب الأدوات، والوسائل أعني أنها في الدرجة الأولى امتثالاً لأوامر الله ووفاء بحقه سبحانه وتعالى فهي مطلوبة لذاتها، قبل أي شيء آخر في هذه الحياة".⁽⁸⁾

(1) - ابن تيمية. العبودية. ص: 108، 109.

(2) - ابن القيم. إغاثة اللهفان من معابد الشيطان. ص: 197/2.

(3) - هو: مجاهد بن جبر المكي أبو الحجاج المخزومي المقرئ، تابعي ثقة، سكن الكوفة في آخر حياته. أخذ أوعية العلم، روى عنه قتادة، وعمر بن دينار، وغيرهما، كان عالماً في التفسير، كما شهد له غير واحد من علماء عصره، توفي سنة 103 هـ. انظر: (المعجم). تاريخ النقات. ص: 420؛ وعادل نويهض. معجم المفسرين. ص: 462/2، 463. والذهبي. ميزان الاعتدال. ص: 25/6، وتذكرة الحفاظ. ص: 92/1.

(4) - سمر: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزحشرى جار الله. (464-538 هـ)، أخذ الأدب من أبي الحسن علي بن المظفر النيسابوري، وأبي نصر الأصفهاني وجماعة، كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء، متقناً في كل علم، من كنه: (أسس البلاغة) والكشاف، والمفصل وغيرها؛ انظر ترجمته في: (ابن خنكان). وفيات الأعيان. ص: 174/5، 168؛ وحاجي خليفة. كشف الظنون. 781/1 وغيرها.

(5) - الحسن الأهدل اليمني. كشف الغطاء عن حقائق التوحيد. ص: 4؛ والشيخ حافظ بن أحمد حكيم. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول. ص: 138/1 والقونحي. الدين الخالص. ص: 154/1.

(7) - ابن القيم. مدارج السالكين. ص: 98/1.

(8) - القرضاوي. العبادة في الإسلام. ص: 109.

فتوحيد الألوهية الذي هو المقصد الأصلي من أفعال القلوب يقوم على صسرف جميع العبادات لله والإخلاص (1) لله فيها (2)، حتى تتحقق محبة الله واتباع أوامره، واجتناب نواهيه، فالعبادة الحقيقية تدور على أصليين:

المتابعة للرسول (ص)، وإخلاص العبودية (3). ولذلك حمل الشارع أعمال القلوب على الوجوب ابتداءً، وهو الشأن في المقاصد الأصلية، فالحجة، والتوكل، والإنابة والخوف والرجاء، والموالة فيه والمعادة فيه والإحبات إليه، ونحو ذلك من الأعمال الباطنية السني فرضها الله أكد من فروض أعمال الجوارح (4) لعظم مقاصدها.

(1) - الإخلاص لغة: الصفا، والنفع قال تعالى: "تَسْفِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ شَيْءٍ قَرِئَ وَدَّمَ لَكُمْ خَالِصًا سَائِمًا لِلشَّارِبِينَ" سورة النحل: الآية 66 . وقال: "خلصوا نجيا" سورة يوسف: الآية: 80 . في إحالة يوسف أي: انفردوا، وتميزوا عن سواهم. - واصطلاحاً: عرفه العلماء بتعاريف جاءت مختلفة لفظاً لكنها تحوم حول معنى هذا المفهوم. عرفه العز بن عبد السلام بقوله: "الإخلاص أن يفعل المكلف الطاعة خالصة لله وحده لا يريد بها تعظيماً من الناس، ولا توقيراً، ولا جلب نفع دنيوي ولا دفع ضرر دنيوي".

وعرفه الثوري (ت 283هـ): "الإخلاص أن يكون سكون العبد وحركاته لله تعالى خاصة". وعلق عليه الغزالي: "وهذه كلمة جامعة محيطها بالفرض". العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: [146/1] أو الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 109/5. وعكسه الرياء.

وهو: "إظهار عمل العبادة، لينال مظهرها عرضاً دنيوياً، إما بجلب نفع دنيوي أو تعظيم أو إحلال". العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 147/1.

والرياء في العبادة يظلمها والعمل الخالي منه هو العمل الصالح قال ابن القيم: "العمل الصالح هو الخالي من الرياء المفيد بالسنة". الداء والدواء. ص: 159.

وعلى ذلك فكل من ابتغى بالعبادة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، قال الدهلوي: "فمن تطرق إلى عقيدته خلل أو تعرض لإيمانه لفساد لم تقبل منه عبادة، ولم يصح له عمل، ومن صحت عقيدته، واستقام إيمانه كان القليل من عمله كثيراً". الدهلوي. التوحيد. ص: 13.

وبين ابن القيم أن من أشرك في عبادته فهو عامل لحظ نفسه ولطلب الدنيا والرفعة، والمكولة والجلالة عند الخلق. ابن القيم. الداء والدواء. ص: 156. وذهب مالك وابن العربي إلى أن بعض الأعمال يجوز فيها التسميع والإظهار ولا تعد رياء. ابن العربي. أحكام القرآن. ص: 136/1 .

. في حين نجد الإمام أبا حامد الغزالي قد فصل نظر في العمل إلى قدرة قوة الباعث حيث قال: "فإن كان الباعث الدنيوي مساوياً الباعث النفسي تفاهماً وتساقطاً، وصار العمل لا له ولا عليه، وإن كان يبعث الرياء أغلب وأقوى فهو ليس بنافع، وهو مع ذلك مضر، ومفضي للعقاب... وإن كان قصد التقرب أغلب بالإضافة إلى الباعث الآخر فله ثواب بقدر ما غلب من قوة الباعث الدنيوي". إحياء علوم الدين. ص: 384/4، 385.

وقال: "فإن غلب قصد الرياء حبط منه القدر الذي يساويه، وبقيت زيادة، وإن كان مغلوباً سقط بسببه شيء من عقوبة قصد الفاسدة". الغزالي. المرجع نفسه.

أما البيهقوري فقال: "كل من الرياء، والتسميع يحبط للثواب مع صحة العمل، بخلاف ما نص عليه السادة المالكية من أنه مبطل للعبادة". تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد. ص: 213.

(2) - ابن القيم. الداء والدواء. ص: 159.

(3) - القرطبي. تخرید التوحيد المفيد. ص: 57-59.

(4) - المرجع السابق. ص: 84 وما بعدها.

ثانياً: تطبيقات المقاصد الأصلية في أعمال الجوارح:

سبق من خلال الفصول السابقة أن المقاصد الأصلية هي التي لم يراع فيها الشارع حفظ المكلف بالقصد الأول. وأن المقاصد التابعة هي التي روعي فيها حفظ المكلف بالقصد الأول. كما بينا أن كل مقصد أصلي يتبعه مقصد تابع، وكل مقصد تابع يصح إجراؤه على المقصد الأصلي. وعليه فكل العبادات لها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فما هي المقاصد الأصلية في أعمال الجوارح؟ الجواب العام يتجسد في قول الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد... وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه... فعلمنا... أن المقصد الشرعي الأول التعبد لله".⁽¹⁾ وهناك جواب تفصيلي لا بد من التصدي لبيانه كما يلي:

1- المقاصد الأصلية في الصلاة.⁽²⁾

إن الصلاة بأركانها والركوع والسجود المقصد الأصلي فيها هو إفراد الخالق بالعبادة فلا يجوز صرفها إلى غيره.⁽³⁾ فأصل مشروعتها ابتداء، ومقصدها الأصلي والأعظم إثبات الخضوع لله تعالى وإخلاص التوجه إليه.⁽⁴⁾

فإذا كان المقصد الأصلي من العبادات عموماً هو الخضوع لله، وكانت الصلاة عمود هذه العبادات، فإنها تلتقي معها في هذا المقصد الأسمى ضرورة؛ وأنها طريق تحديد العهد بالله.⁽⁵⁾ قال أبو حامد الغزالي: "وأعلم أن أصل الصلاة التعظيم، والاحترام".⁽⁶⁾

وتعد الصلاة أفضل الأعمال البدنية لأنها جامعة بين التفكير في عظمة الله وبين الأدعية المقصورة على الاستعانة به وحده. قال الدهلوي: "أما الصلاة فهي المعجون المركب من الفكر المصروف تلقاء عظمة الله بالقصد الثاني والالتفات التبعي... ومن أفعال تعظيمه كالسجود والركوع يصير كل واحد عضد الآخر ومكمله والنه عليه فصارت نافعة لعامة الناس وخاصتهم تزيافاً قوي الأثر ليكون لكل إنسان منه ما استوجه أصل استعداده".⁽⁷⁾ وإنما كانت الصلاة أفضل العبادات لأنها اشتملت على جل أنواع العبادة من الاعتقاد بالقلب والانقياد، والإخلاص والمحبة والخشوع، والخضوع، والمجاهدة والمثول بين يدي الله، وعلى

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 302/2.

(2) - الصلاة لغة: الدعاء، قال تعالى: "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ". سورة: التوبة. الآية: 103. وكرها الرازي. حلية الفقهاء. ص: 165 والنسفي. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية. تحقيق: أبو عبد الله إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1 (1997/1418). ص: 12.

(3) - سجمال الدين عطية. نحو تفصيل مقاصد الشريعة. ص: 126؛ وعبد العظيم بن بدوي. علم الدين من أحاديث جويل. ص: 16.

(4) - الشنقيطي. توضيح المشكلات في اختصار الموافقات. ص: 180/2؛ والنقشبدي. تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. تحقيق: محمود قطان. دار المعرفة. بيروت. ط 2 (1997/1418). ص: 132.

(5) - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. ص: 13.

(6) - الغزالي. الأربعون في أصول الدين. ص: 26.

(7) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 73/1.

أقوال اللسان، وأعماله من الشهادتين، وتلاوة القرآن والتسبيح، والتحميد، والتكبير، والأدعية والاستغفار وعمل الجوارح بالركوع، والسجود، والقيام والطهارة الحسية والمعنوية وغير ذلك مما لا يجتمع في غيرها من العبادات.⁽¹⁾

قال العز بن عبد السلام: "... ومقصودها الأعظم تحديد العهد بالله".⁽²⁾ وقال الشاطبي: "فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة، وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد".⁽³⁾

أ- مقاصد السجود والركوع

إن الصلاة بما فيها من سجود، وركوع ووقوف، المقصد الأسمى منها عبادة الله وإظهار الخشوع، والتواضع.⁽⁴⁾ فالمقصد الأصلي الذي تعلق بالركوع، والسجود هو العبودية لله في سائر الأعضاء، وبه يتدارك المصلي ما حصل له من الحقوات، والغفلة، فالمصلي يركع، ويسجد بين يدي الله على الأرض، وهي المنذلة للوطء بالأقدام، واستعمله فيها، وسرده إليها، وقد وعده بالإخراج منها إذا كان من كمال السجود الواجب أن يسجد على كل الأعضاء السبع اليدين، الركبتين، وأطراف القدمين، ومن المستحب مباشرة مصلته بأديم وجهه واعتماده على الأرض فهذا تمام السجود الذي هو جماع العبودية.⁽⁵⁾

قال ابن القيم: "ولما كانت العبودية غاية كمال الإنسان وقربة من الله بحسب نصيبه من عبوديته، وكانت الصلاة جامعة لتفرق العبودية، متضمنة لأقسامها، كانت أفضل أعمال العبد... وكان السجود أفضل أركانها الفعلية وسرها التي شرعت لأجله".⁽⁶⁾

ولأجل هذا كانت الصلاة نهاية العبادات وغاية الغايات، قال ابن تيمية: "أجل العبادات للمالية النحر، وأجل العبادات البدنية الصلاة، ولا يجتمع للعبد في الصلاة ما يجتمع له في غيرها من سائر العبادات".⁽⁷⁾

وقال القصري⁽⁸⁾: "... فيضع وجهه على الأرض ظاهراً ونفسه وروحه تحت الثرى الذي ليس وراءه في السفلى منتهى. فيضع نفسه تحت كل تحية، ولذلك ليس وراء كل السجود منتهى في التواضع".⁽⁹⁾

-
- (1) - الشيخ حافظ بن أحمد حكيم. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول. ص: 42/2.
- (2) - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. ص: 13.
- (3) - الشاطبي: الموافقات. ص: 385/2.
- (4) - الدعوي. التوحيد. ص: 23.
- (5) - ابن القيم. الصلاة وحكم تاركها. تحقيق: تيمر زعتر. المكتب الإسلامي. بيروت. ط 1 (1401/1981). ص: 178-179.
- (6) - المرجع السابق. ص: 180، 181.
- (7) - ابن تيمية. التفسير الكبير. ص: 49/7.
- (8) - هو: محمد بن علي القصري أبو عبد الله الشيخ الحليل والفقيه الأصولي النظار النحوي الصوفي. انظر ترجمته في: (القصراني. توشيح الديباج وحلية الانبهاج. تحقيق: أحمد شتوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط (1983/1403). ص: 236).
- (9) - القصري. كتاب شعب الإيمان. تحقيق: سيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1 (1416-1995). ص: 121.

وقال الفيروزآبادي⁽¹⁾: "في السجود دلالة على زيادة الخضوع، والعبودية دون غيره من الأركان، والسجود سر العبودية لأن العبودية هي الخضوع، والذلة وهي في السجود أزيد وأظهر".⁽²⁾ وقد ورد في الحديث: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد".⁽³⁾ وقال ربيعة الأسلمي⁽⁴⁾: "يا رسول الله إني أتمنى مرافقتك في الجنة فقال (ص) أعني على نفسك بكثرة السجود".⁽⁵⁾

قال العز بن في مقاصد الصلاة: "وأما أفعالها فالقيام فيها أحد ضروب التعظيم والركوع والسجود كذلك، ولهذا اختص الركوع بقوله: "سبحان ربي العظيم" لأن العظمة تقتضي الذلة والخضوع، فلما صار إلى بحال التذلل اعترف للمعبود بالعظمة الموجبة لذلك الخضوع، فلما صار إلى السجود وهو أشد تذلاً من الركوع اختص بقوله: "سبحان ربي الأعلى" فإنه لما صار إلى غاية الخضوع اعترف للمعبود باستحقاقه العلو المقتضي لغاية الخضوع"⁽⁶⁾

ب- مقاصد التكبير في الصلاة:

إن المقصد الأعظم من التكبير في الصلاة هو إثبات الكبرياء والخضوع لله. وقد شرع ليكون تنبيهاً للمصلي ليعلم لمن هو قائم وقاعد، وراكع وساجد، وليخضع له خضوعاً يجب مثله لكبريائه، فإذا تجلّى له كبرياء الله بعثه على التزام آداب الصلاة والطهارة والنظافة الظاهرة والباطنة، وحصل له الاشتغال لله وحده. قال العز بن عبد السلام: "ولذلك شرع التكبير في جميع الانتقالات لأن اشتغاله في أطوار الصلاة بملاحظة أذكارها قد شغله عن ملاحظة الكبرياء فشرع في ابتداء كل طور تحديد ملاحظة الكبرياء ليوفي ذلك الطور حقه من الخضوع والخشوع".⁽⁷⁾

(1) - هو: أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي مجد الدين (729-817هـ)، أخذ من علماء شيراز وواسط، وبغداد والقاهرة، منهم: الصلاح الصفدي والكمال الأسنوي وغيرهم. برع في الفنون العلمية لا سيما في اللغة، من كتبه: القاموس المحيطة، حاجي خليفة، كشف الظنون، ص: 933/1.

(2) - الفيروزآبادي للطريق إلى السلامة يوم القيامة (سفر السعادة)، دار الشهاب، باقنة، الجزائر، ط (1987م)، ص: 14.

(3) - أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب "الصلاة" باب: "ما يقال في الركوع والسجود"، برقم: (482)، ص: 350/1، والبيهقي، باب الاحتياط في الدعاء في السجود، برقم (2517)، ص: 110/2، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود، برقم (875)، ص: 231/1، والنسائي، في عدد التسبيح في السجود، برقم (723)، ص: 242/1، كلهم من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) - هو: ربيعة بن سعد الأسلمي أبو فراس الحجازي، ذكره البخاري وقال أراه له صحة، وقال ابن حجر: "وأعشى أن يكون ربيعة ابن كعب بن مالك بن يعمر أبو فراس"، روى حديث مسلم وغيره من طريق أبي سلمة عن ربيعة بن كعب، انظر ترجمته في: (ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ص: 467/2).

(5) - أخرجه مسلم بلفظه في كتاب "الصلاة" باب: فضل السجود والحديث عليه برقم (489)، ص: 353/1، والبيهقي في كتاب، "الطهارة"، باب "الترغيب في الإكثار من الصلاة"، رقم (4344)، ص: 486/2.

- النسائي، في "فضل السجود"، برقم (724)، ص: 242/1.

كلهم من طريق ربيعة بن كعب الأسلمي رضي الله عنه.

(6) - العز بن عبد السلام، مقاصد الصلاة، ص: 17، 18.

(7) - المرجع السابق، ص: 21، 22.

ثم قال: "فإذا كبر قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً"⁽¹⁾ أي: صرفت قصدي إلى من هذا شأنه، وهذا هو عين التوحيد والإنابة والتقريب؛ إذ جعل جملة قصده مختصاً بمن فطر السموات، والأرض"⁽²⁾.

وقال القصري: "والتكبير مستصحب له [أي السجود] ومعناه أي: الله أكبر مما شاهدت ووقع في نفسي من تعظيمه وأعلى"⁽³⁾.

ج- مقاصد القراءة في الصلاة:

إن قراءة القرآن في الصلاة وخاصة الفاتحة منه له مقصد أصلي أعظم؛ هو العبادة والطاعة له أيضاً قال العز: "وإذا قال: 'إياك نعبد' يلاحظ معنى العبادة، وهي الطاعة على غاية الخضوع. و'إياك نستعين': أن يلاحظ معنى الاستعانة، وما فيه الاستعانة، واختصاصها بالله دون غيره"⁽⁴⁾. وإذا طلب الهداية فمعناه الإرشاد، و"الصراط المستقيم" معناه التوحيد، ودين الإسلام والعمل بموجبهما.⁽⁵⁾

وهكذا إذا قرأ سورة أخرى من سورة القرآن أو جزءاً منها المقصد منها هو إثبات العبودية والتماس الله دون سواه. فإذا قرأ سورة "الإخلاص" ففيها ما تعلق بتفرد بالوحدانية بذاته وبصفاته فلا أمر، ولا ناه سواه، ولا حكم إلا لله، ولا فاعل سواه، كما فيها مخالفته للحوادث وللمشاهدة من كل الوجوه ولما كانت هذه السورة شاملة للتوحيد المحمل أو المبين عدلت تلك القرآن، ولمثل ذلك كانت آية الكرسي أيضاً.⁽⁶⁾

د- مقاصد التشهد في الصلاة:

إن التحية في التشهد راجعة إلى تعظيم الله وعبر عنها بالألف واللام لاستغراقها أنواع العظمة وضروبها؛ كما فيها إثبات الصلوات لله بما يشمل من التعظيم والإجلال وأنها كلها لله، وفيها ذكر "الطيبات" وهو ثناء على الله عز وجل ولا مشارك له فيها.⁽⁷⁾ وقوله: "أشهد أن لا إله إلا

(1) - أخرجه مسلم في كتاب "صلاة المسافرين وقصرها" باب الدعاء في صلاة الليل وقامه. برقم (771). ص: 534/1. - والنسائي. في كتاب "الاعتقاد". باب "الذكر والدعاء بين التكبير والقراءة". برقم (971). ص: 313/1. كلاهما من طريق علي رضي الله عنه.

- والبيهقي في كتاب "الطهارة". باب "من روى الجمع بينهما". برقم (2181). من طريق جابر بن عبد الله رضي الله عنهما. وقال: "حدثنا إسحاق فذكره بنحوه إلا أنه قال حدثنا جابر بن عبد الله وقال تبارك اسمك والباقي سواء. ورواه عبد الله بن عامر الأسلمي وهو ضعيف عن محمد بن المنكدر عن ابن عمر". ص: 35/2.

- والطبراني في المعجم الكبير. في "سليمان بن يسار بن أبي رافع". برقم (928). من طريق أبي رافع - رضي الله عنهما - ص: 314/1.

(2) - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. ص: 22.

(3) - القصري. شعب الإيمان. ص: 121.

(4) - العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 27.

(5) - المرجع السابق. ص: 28.

(6) - المرجع السابق. ص: 28، 29.

(7) - المرجع السابق. ص: 32.

الله" اعتراف بأنه لا مستحق للذل والخضوع والعبودية إلا الله. (1) وقوله: "إنك حميد مجيد" أي المستحق لأنواع الحمد لما اتصف به من صفات الشرف والمجد. (2)

وعموما فإن الصلاة راتبا كانت أو نفلا، أو نذرا أو غير نذر بكل حركاتها وسكناتها وأفعالها تجتمع تحت مقصد أصلي كلي عام هو التعبد والخضوع لله. والله أعلم.

وقد ذكر العز بن عبد السلام أن الصلاة أفضل عبادات الأبدان بعد المعرفة والإيمان لأنها تشتمل على فوائد تعود إلى المصلي (3) وفوائد متعلقة بالله ورسوله وجميع أهل الإيمان. (4) وذكر جانب تعلقها بالله فقال: "وأما تعلقها بالله، فلأنها مشتملة على الثناء عليه بجميع ما يمكن المخلوقين الثناء عليه من جهة الإجمال؛ فإن الثناء عليه إما بإثبات صفات الكمال الذي فهمناه، أو نفى النقص الذي علمناه، أو إثبات كمال، وسلب وراء ما عرفناه، أو بإثبات تفرده بالكمال الذي ذكرناه من جهة التفصيل والإجمال" (5) ولا شك أن هذا الثناء، يؤول إلى المقصد الأعظم الذي هو تحديد العهد بالله في الصلاة.

قال العز بن عبد السلام: "مقصودها الأعظم تحديد العهد بالله". (6) ولهذا كانت الصلاة أفضل العبادات، قال ابن تيمية: "الصلاة نهاية العبادات وغاية الغايات". (7)

2- المقاصد الأصلية في الصيام:

شرع الله الصيام لأنه وصف من أوصاف الربوبية (8) كما ورد في الحديث: "إن الصوم لي وأنا أحزي به...". (9) قال القصري: "فقرض الله الصوم على عباده قطعاً لأسباب الاسترقاق والتعبد للأشياء فإنهم لو داموا على أغراضهم لاسترققتهم الأشياء، واستعبدتهم، وقطعتهم عن الله كل القطع، فالصوم يقطع أسباب التعبد لغير الله، ويورث الحرية من الرق للشبهوات والشبهات لأن المراد من الإنسان أن يكون مالكا للأشياء وخليفة فيها، لا أن تكون مالكة له لأنه خليفة الله في ملكه، فإذا استغرق في أغراضه، وملكته فقد أقلب الحكمة وصير الفاعل مفعولا والأعلى أسفلا... والهوى إله معبود به استعبدت الأشياء للمخلق .

فالصوم يورث قطع أسباب التعبد لغير الله وقد علم الله تعالى أن رمضان يغني في قطع

(1) - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. ص: 32، 34.

(2) - المرجع السابق. ص: 36.

(3) - لم أذكرها لأنها تعد مقاصد تابعة ونحن بصدد ذكر المقاصد الأصلية للصلاة. وسيأتي ذكرها في المقاصد التابعة للصلاة في البحث الثاني من هذا الفصل التطبيقي إن شاء الله.

(4) - العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 10، 11.

(5) - المرجع السابق. ص: 11.

(6) - المرجع السابق. ص: 10.

(7) - ابن تيمية. التفسير الكبير. ص: 49/7.

(8) - القصري. شعب الإيمان. ص: 137.

(9) - هو: قطعة من حديث قنسي أخرجه مسلم في كتاب "الصيام" باب: فضل الصيام برقم (1151). ص: 807/2. والبحاري في كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: "يعلمون أن يدلوا كلام الله". برقم (754). كلاهما من طريق أبي هريرة رضي الله عنه. ص: 2723/6.

ذلك إذا صامه الصائمون كما يجب".⁽¹⁾

فالصوم هو الآخر لا يخرج عن المقصد الأصلي في العبادات كلها الذي هو إجلال الله وتعظيمه ومهابته. قال الدهلوي عن الصيام: "وينفع التفرغ للعبادة".⁽²⁾

3- المقاصد الأصلية في الزكاة:

إن مشروعية الزكاة راجعة أولاً وابتداءً إلى أصل العبادة وتركيز الروح، وتصفية القلب عمن كل معبود سوى الله.

قال القصري: "والمال له علاقة بقلب مالكه فهو يملكه، ويشده ويضمه إليه... فالذي لا يؤدي الزكاة قد أحب المال الحب الكلي ومال به المال إليه، وباستغراق الحب فيه تعبد المالك وصار ذليلاً لمحبوبه كما ورد في الحديث: (تعس عبد الدينار)⁽³⁾...".⁽⁴⁾ كما قال: "فالذهب والفضة لما كانت جميع حوائج هذه الدار لا تنقضي إلا بهما وعانين الناس ذلك منهما أحبوهما الحب البالغ فحذبتهما القلوب إليها جذبا شديدا... حتى خامرت سويداء القلوب".⁽⁵⁾

وقال الغزالي عن سر تشريع الزكاة والإنفاق عموماً: "فجعل بذل المال معياراً لحبهم، وامتحاناً لصدقهم في دعواهم، فإن المحبوبات كلها تبذل لأجل المحبوب الأغلب حبه على القلب".⁽⁶⁾

قال الكاشاني: "اعلم أن السر في إيجاب الزكاة وإنفاق المال امتحان العبد وفيه ثلاثة معان: الأول أن التلطف بكلمتي الشهادة التزام للتوحيد وشهادة بإقرار المعبود وشرط تمام الوفاء بذلك أن لا يبقى للموحد محبوب سوى الواحد الفرد؛ فإن المحبة لا تقبل الشراكة، والتوحيد باللسان قليل الجدوى، وإنما يمنحن درجة الحب بمفارقة المحبوبات، والأموال محبوبة عند الخلق لأنها آلة تمتعهم بالدنيا ويسببها يأنسون... فامتحنوا بتصدق دعواهم في المحبوب واستزلوا عن المال الذي هو مرموقهم، ومعشوقهم ولذلك قال الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْحَيَاةُ)⁽⁷⁾".⁽⁸⁾

ولما أجرى الشارع الزكاة على معنى معقول لارتباطه بمصالح الغير، كان المقصود من الزكاة تداول الأموال بين أفراد المجتمع الإسلامي وعدم تجميدها واحتكارها على فئة خاصة وهذا مقصد أولي أصلي في الزكاة إلى جانب قصد التعبد بها.

(1) - القصري. شعب الإيمان. ص: 137.

(2) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 75/1.

(3) - أخرجه الطبراني في الأوسط في باب "من إسمه علي". برقم (4073). ص: 236/4.

(4) - القصري. المرجع السابق. ص: 132.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 27.

(7) - سورة: التوبة. الآية: 111.

(8) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. دار الكتاب العربي. بيروت. ص: 260، 261.

قال تعالى: (كَيْ لَا يَكُونَ ثُلَّةٌ تَبْتَغِي الْأَغْنِيَاءَ).⁽¹⁾ ولا يخفى ما في تداول الأموال بالزكاة من خدمة مقاصد كلية مثل عمارة الأرض وتمكين المكلف من الاستخلاف في الأرض وإقامة الحياة. كما أنها شكر لنعمة المال والنفس، فالعبادات البدنية شكر لنعمة البدن، والمالية شكر لنعمة المال.⁽²⁾

4- المقاصد الأصلية في الحج:

لما كانت عبادة الله تقتضي التزوي في الشهوات، والكف عن المذات والاقتصار على الضرورات، والتجرد في جميع الحركات، والسكنات، شرع الله الحج لأنه جامع لهذه المحامد كلها.⁽³⁾ فقد أمر الله فيه برمي الجمار بالأحجار، والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار ليظهر كمال الرقي، والعبودية، وواضح أن هذه لا حظ للنفس فيها، ولا أنس للطبع فيها ولا اعتداء للعقل إلى معانيها فيكون الإقدام عليها، والباعث عليها هو إتيان الأمر المجرد، وقصد الامتثال له فقط. وفيه عزل العقل عن تصرفه، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، لأن كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه، فيكون هذا الميل باعثاً معه فلا يكاد يظهر به كمال الرقي، والانتقياد.⁽⁴⁾ فقد قضى الله في الحج أن يكون أعمال المكلف على خلاف هوى الطبع، وكان زمام المكلفين بيد الشرع فاتقادوا على مقتضى الاستعداد، ولذا كان ما لا يهتدى إلى معانيه أبلغ أنواع التعبدات.⁽⁵⁾

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - قال لما قبل الحجر الأسود: "والله إني لأعلم أنك حجر لا تنفع ولا تضر، ولولا أني رأيت رسول الله (ص) يقبلك ما قبلتك".⁽⁶⁾ وعلى العموم فإن العبادات كلها ما تعلق منها بالقلب أو الجوارح فإنها من حيث المقصد الأصلي يجمعها مقام العبودية، قال القصري في شعب الإيمان: "فالعبادات كلها لها وجهان تنظر منها مرة بنظر من مقام العبودية ومشاهدة الربوبية وهو من هذا الوجه الذي ذكرناه فتعرف مقدار المعبود، وما تقع عبادتك في حقه وجلالة قدره فتكون عبادة الخلق أجمعين في ذلك أقل من غرز إبرة في بحر الحي فيؤكد هذا النظر الإحهاد والانكسار والخضوع والذلة، والفقر إلى الله وجميع صفات العبودية الحسنى السني ساعة واحدة منها خير من عبادة ستين سنة".⁽⁷⁾

وقال أبو حامد الغزالي عن أعمال الحج: "كلفهم أعمالاً غريبة لا تناسب الطبع والعقل، ليكون إقدامهم بمحض العبودية، وامتثال الأمر في غير معاونة باعث آخر، وهذا سر عظيم في الاستعداد".⁽⁸⁾ كما بين أن المقصد الأول في الحج هو تعظيم الله والخضوع لجلاله، والاستكانة لعزته والإقرار بحجروته.⁽⁹⁾

ومنه فإن العبادات العينية سواء كانت قلبية أو من أعمال الجوارح المقصد الأصلي فيها هو التعبد.

(1) - سورة: الحشر. الآية: 07.

(2) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. ص: 261.

(3) - المرجع السابق. ص: 273، 274.

(4) - المرجع السابق. ص: 274، 275.

(5) - المرجع السابق. ص: 275.

(6) - ابن تيمية. مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. ص: 334/1.

(7) - القصري. شعب الإيمان. ص: 125.

(8) - الغزالي. الأربعين في شرح أصول الدين. ص: 34.

(9) - المرجع السابق. ص: 34.

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد الأصلية في فروض الكفاية:

نأخذ مثال: الخلافة والاجتهاد.

أولاً: الخلافة: يؤكد الكثير من العلماء أن المقصد الأصلي والأساسي من الخلافة هو إقامة الدين.⁽¹⁾ وما سياسة الدنيا به إلا مقصد تابع.

وهذا المقصد غاية سامية تعد بمثابة عقيدة الإنسان المسلم، يجب عليه تحقيقها، من هنا أقر الفقهاء أن نظام الخلافة إنما هو في حقيقته حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي لمصالحهم الأخروية، والدينية، فالمقصد الأصلي من نصب الإمام والخليفة، كما يقرر الجويني هو إقامة الدين، ثم تأتي بعده مقاصد أخرى تابعة تتعلق بالنظر في مصالح الدنيا. حيث قال أن المقصود: "باهتمام الإمام: الدين والنظر في الدنيا تابع على قطع ويقين باتفاق المسلمين... وأن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية".⁽²⁾

فالجويني رحمه الله صرح أن المقصد الأصلي من الإمامة العظمى هو إقامة الدين، ولما كانت مصالح الدنيا وسيلة لإقامة هذا الدين شرعت تبعاً من باب "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

قال ابن الأزرقي في حقيقة الخلافة: "نباية عن الشارع في حفظ الدين، وسياسة الدنيا به، وأن الملك⁽³⁾ مندرج فيها وتابع للمقصد بها".⁽⁴⁾ ولذا قيل الدين أس والسلطان حارسه.⁽⁵⁾ وقال: "ما من دين زال سلطانه إلا بذلك أحكامه، وغيّرت سنته، كما أن السلطان إذا غرّي عن الدين كان سلطان قهر ومفسد دهر".⁽⁶⁾

وقال ابن تيمية في بيان مقاصد الخلافة: "فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاقهم خسروا خسروا مبيتاً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا".⁽⁷⁾

(1) - ذكر الطاهر بن عاشور أن علي عبد الرزاق في كتابه "أصول الحكم" قد ذكر أن الدين ليس من مقاصد الخلافة، وأن الدين يرى منها لأنها ليست خطة دينية، لا هي ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم، فهذه الأمور خطط سياسية، وقد رد ابن عاشور عليه بقوله: "قد كذب الفناع عن مراده، وترك الثورية والترحمة ونفى عن الخلافة، وعن القضاء الارتباط بالدين، وجعل ذلك خططا سياسية وحزم بأن ربطها بالدين غلط وتحموه وبذلك سقوا كل خليفة وفقه... إن علماء المسلمين وقواد جيوشهم، وأفاضل كل عصر كانوا إذا بايعوا الخليفة من عهد أبي بكر فما بعد بايعوه على كتاب الله وسنة رسوله، فإذا كانت الخلافة خطة سياسية فما وجه ربطها بالكتاب والسنة، وقد جعلوا خروج الخليفة عن أصول الدين موجبة لخلعه كما جعلوا خروج القاضي عن الشروط المعروفة في الفقه أو عن القضاء بالظن الشرعي موجبة لعزله أو لعدم نفاذ أحكامه". ابن عاشور. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. لعلي عبد الرزاق. المطبعة السلفية. القاهرة. ط(1344هـ). ص: 36.

(2) - الجويني، غياث الأمم في التياث الظنون. ص: 89، 91.

(3) - المقصود بالملك في الخلافة ما يتعلق بمخططاتها، وتعيين الولاة والقضاة، وسائر الوظائف المتعلقة بالخلافة نحو الإمامة للصلاة والفتيا، والحسبة... لتعذر قيام الخليفة بها ومباشرتها. ابن الأزرقي. بدائع السلك في طبائع الملك. ص: 290/1 وما بعدها.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - هو قول لزيد شبرا، انظر ابن الأزرقي. المرجع السابق. ص: 130/1.

(6) - المرجع نفسه.

(7) - ابن تيمية. السياسة الشرعية. ص: 63.

ويؤكد القنوجي أن الغرض المقصود للشارع من نصب الإمامة العظمى أمران: أولهما وأهمهما إقامة منار الدين وتثبيت العباد على صراطه المستقيم ودفعهم عن مخالفته، وثانيهما تدمير المسلمين في جلب مصالحهم، ودرء المفاسد عنهم.⁽¹⁾

وقال الدهلوي: "... إن تنويه دين الإسلام على سائر الأديان لا يتصور إلا بأن يكسبون في المسلمين خليفة ينكر على من خرج من الملة وارتكب ما نصت على تحريمه أو ترك ما نصت على افتراضه أشد الإنكار".⁽²⁾

وقال صلاح ديبوس: "... فإقامة الدين هو هدف الجماعة الإسلامية الأوحده، التي ما قامت إلا بتحقيقه بل إن هذه الغاية تكون عقيدة الإنسان المسلم الذي يترتب على عدم إيمانه بها، فقدان صفة مسلم".⁽³⁾

ويذكر المؤدودي أن المهمة الحقيقية للخلافة الإسلامية لا تمثل في إقامة الأمن والدفاع عن حدود البلاد، ورفع مستوى المعيشة للأهالي، وإنما الغرض الأقصى والغاية العليا هو قيام الخلافة الإسلامية والعمل على تثبيت الدين.⁽⁴⁾

فمقاصد الخلافة الأساسية حفظ الدين على أصوله المستقرة وهو ما أجمع عليه سلف الأمة، فإن ظهرت البدع تصدى غاراتها ومقارعة أهلها بالحجة، وإظهار الصواب وإلا أخذهم بما يلزم، وكذلك يقام الدين برعاية الحدود حتى لا يزول، وجهاد المعاندين بعد الدعوة وإقامة الجمعة، وغيرها من المصالح التي تخدم الدين.

وعموماً فالولايات العامة المقصد الأصلي منها إقامة أحكام الدين والمقصد التابع لها هو تحقيق المصالح العامة جملة وتفصيلاً.⁽⁵⁾ وبناء على كل هذا فكل مقصود يصدر من الخليفة بفوت هذا المقصد، ويعطله بكون موجبا لعزله.

مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها.⁽⁶⁾

وقال الباقلاني من قبل فيما يوجب خلع الإمام: "أو عرض له أمر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين، والنهوض بما نصب لأجله أو عن بعضه، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطلت وجب خلعها".⁽⁷⁾

(1) - القنوجي، إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، ط1 (1411/1990)، ص: 56.

(2) - الدهلوي، حجة الله البالغة، ص: 148/2.

(3) - صلاح ديبوس، الخليفة نوليه وعزله، ص: 65.

(4) - المؤدودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ص: 277، 278.

(5) - المؤدودي، الأحكام السلطانية، ص: 51. وصلاح ديبوس، المرجع السابق، ص: 299.

(6) - ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 36.

(7) - الباقلاني، التمهيد، ص: 186.

أما فسق الإمام إن لم يعقه عن تثبيت الدين فإنه غير موجب للعزل، وهو رأي المالكية^(١) ورأي الحنابلة^(٢) كما أوجبوا الصبر على طاعة الجائر؛ لأنه أولى من الخروج عليه لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وهرق الدماء وشن الغارات، والفساد وهذا أعظم من الصبر على الجور عملاً بما تشهد به الأصول، والنقل والدين وأن أقوى المكروهين أولاهما بالترك^(٣). ذكر النووي أنه إن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين. وأن هذا الرأي هو رأي الجمهور من أهل السنة^(٤).

وهو مبني على أن الفسق إن تعلق بشخص الخليفة فإنه لا يكون بالغ التأثير في انعدام قدرته على القيام بمهام الدين، والقيام بالواجبات الشرعية، وعدم الإخلال بها فإن أدى إلى الإخلال والمساس بالبين الواضح في تحقيق المقاصد المخول بتحقيقها فلا شك في عزله والله أعلم. ويشير محمود الخالدي إلى أن ضياع الدين وتعطيل الأحكام وانتهاك الحرمات، وضياع الوحدة بتقسيم بلاد المسلمين إلى دويلات، وتمكن الإسرائيليين من المسلمين بضياع الخلافة في المسلمين لدليل قاطع أن الدين لا يحمي إلا بالخلافة ولا تستقيم أحوال الأمة إلا بها أيضاً^(٥). ومهما يكن فإن الخلافة شرعت لغاية سامية ومقصد أصلي مفرغ من الحظ وهو حفظ الدين الذي هو أهم مهم كلي ضروري.

ثانياً: طلب العلم لبلوغ رتبة الاجتهاد

تنبه الفقهاء والأصوليون قديماً إلى مقصد طلب العلم باعتباره يخدم مهما كلياً، هو حفظ العقل. وإن راج عندهم ضرب المثال بتحريم المسكر، وما يؤكد اهتمامهم بحفظ العقل، وترشيده قولهم بفرضية الاجتهاد، تلك العملية العقلية التي بها تستوفي الشريعة كل المستجدات، ويعد الاجتهاد قمة النماء العقلي، به ينمو العقل عن التقليد، الذي هو مسرر العقول.

قال السيوطي^(٦): "أعلم أنه مازال السلف، والخلف، يأمرؤن بالاجتهاد، ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمون ويكرهونه"^(٧).

(١) - الزرقاني. شرح الموطن: ص: 262/2.

(٢) - أبو يعلى الحنبلي. الأحكام السلطانية. ص: 4؛ والباقلاني في التمهيد. ص: 186.

(٣) - الزرقاني. المرجع نفسه.

(٤) - النووي. شرحه على مسلم. ص: 299/12.

(٥) - محمود الخالدي. قواعد نظام الحكم في الإسلام. ط 1 (1411/1991)، الجزائر. ص: 248.

(٦) - هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، حلال الدين السيوطي (849-911هـ)، نشأ في القاهرة، وثقته وبرع في فنون عديدة، صاحب التصنيفات الكثيرة منها: (الدبر المتور) والأشباه والنظائر؛ وجمع الجوامع وغيرها، كان حافظاً، مؤرخاً أديباً مجتهداً، ذكر ترجمته بنفسه في حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البستاني، الخليلي. ص: 335/2-344.

(٨) - السيوطي. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. تحقيق: مؤاد عبد المعص أحمد. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ص: 99.

وقد ذكر ابن الصلاح⁽¹⁾ أن الشافعية ذهبوا إلى أنه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد⁽²⁾. وذكر السيوطي أن الإجماع عند الشافعية أنه لو حفظ مذهب الأئمة من دفترهم ثم أراد أن يفتي به لم يكن له ذلك لأنه جاهل بدليل المذهب⁽³⁾. وذكر ابن عبد البر⁽⁴⁾ أن العلماء اتفقوا على أن المقلد لا علم له، ولا يسمى عالماً⁽⁵⁾ ولا يخفى على ذي لب ما في التقليد من تكريس الجهل، وإماتة وتبليد العقل، وتوريث آفات النظر الحاجب لتفتق الذهن والعقل على العلم الصحيح، والتنوير به. قال جمال الدين عطية: "فحفظ الشريعة للعقل ليس منحصراً في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها فكم من عقول ضائعة وهي لم تُرَوَّ ولم تعرف مسكراً قط، ولكن أسكرها الجهل، والخمول، والتعطيل، والتقليد"⁽⁶⁾.

وأكد القرضاوي أن تركية العقل وترشيده، وتشغيله، وإطلاق العقل من قيوده، ورفع ما علق به من خرافات، وأوهام عن طريق العلم يعد مقصداً أصلياً لأنه تعلق بحفظ العقل، ولم ينحصر الأمر في حفظه في تحريم المسكر، والمعاقبة عليه كما اعتاد الأصوليون ضرب المثال به⁽⁷⁾. وقد دل القرآن على فساد التقليد في غير موضع، وعلى ذم من صار إليه ودان به. قال تعالى (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)⁽⁸⁾ وقال: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)⁽⁹⁾. ولا أستطرد كثيراً في إيراد الأدلة على ذم التقليد وأكثفي بما أوردته، وأختتم بأقوى ما يدل على حفظ العقل وهو أن الشريعة شرعت للتكليف بمقتضاها، وهذا التكليف موجه للعقل. وقد أدرك السلف الصالح هذا فأوجبوا طلب العلم، وحثوا على شد الرحال إلى موطنه وأكثر من هذا أنه لم يشترطوا فيه إذن الوالدين بخلاف الجهاد فهو متوقف على إذنهما ورضاهما⁽¹⁰⁾. فالاجتهاد من أكد الواجبات المطلوبة، ولم ينحصر طلبه في حفظ العقل بالعلم الشرعي فقط بل تجاوز إلى معرفة العلوم الأخرى، فقد ثبت أنه (ص) أمر زيد بن حارثة أن يتعلم العبرانية، وأمر زيد بن ثابت أن يتعلم السريانية، وبعث البعض ليتعلم صناعة الحديد والسيلاح

(1) - هو: عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري، المكنى أبا عمر، المعروف بابن الصلاح، ولد في شرحان سنة 577هـ وتوفي سنة 643هـ، له تصانيف منها: (معرفة أنواع علم الحديث المشهور بمقدمات ابن الصلاح؛ وطبقات الفقهاء الشافعية)؛ انظر ترجمته في: (الذهي. تذكرة الحفاظ. ص: 4/1430؛ وابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 221/5 وغيرها).

(2) - ابن الصلاح. أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: موفق بن عبد القادر. دار الوفاء. الجزائر. ص: 98، 103-106.

(3) - السيوطي: الرد على من أخذ إلى الأرض، ص: 101؛ وابن الصلاح. المرجع السابق. ص: 104 وما بعدها.

(4) - هو: أبو عمرو، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (368-463هـ)، من أكابر حفاظ الحديث، تفتحه على أبي عمر بن المسكوي، ولازم أبا الوليد ابن الغرض، كان أدبياً، ومؤرخاً، صاحب التصانيف الجمة منها: (الاستيعاب، والاستذكار، وغيرها)؛ له ترجمة في الفاضلي عياض. ترتيب المدارك. ص: 808/4-810.

(5) - ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. دار الكتب العلمية. بيروت ط2 (1402هـ). ص: 117/2.

(6) - جمال الدين عطية. نحو تفصيل مقاصد الشريعة. ص: 26.

(7) - القرضاوي. تيسير الفقه (فقه العلم)، القاهرة، مكتبة وجه طر 1999م. ص: 194.

(8) - سورة: التوبة. الآية: 31.

(9) - سورة: الأنفال. الآية: 22.

(10) - السيوطي. المرجع السابق. ص: 38-42.

إلى اليمن، وجعل كل أسير من بدر يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة مقابل فديتهم. وعلم عمرو بن العاص⁽¹⁾ ابنه عبد الله السريانية، والآرامية لينقل علوم أقوامها.⁽²⁾ و نجد الكثير من المجتهدين في العلوم الدينية مجتهدين في العلوم الطبيعية كابن رشد، والمازري⁽³⁾ اللذين كانا من العلماء الأفذاذ في الطب، والفلك والفلسفة إلى غير ذلك من النماذج التي لا تحصى ولا تعد يقف عليها كل من طالع كتب الأعلام والسير.

واليوم يؤكد المعاصرون من أمثال القرضاوي، وجمال الدين عطية على عدم حصر العلم الواجب فيما يرجع إلى العبادات فقط، بل لا بد من التفتح على اللغات الأخرى بعلومها الأساسية، والرياضيات والتاريخ والجغرافيا والفيزياء والكيمياء ومبادئ العلوم الإسلامية والفقه بصورة شاملة، ومبادئ اللغة الإنجليزية والحاسب الآلي وهذه تمثل القدر الضروري من المعرفة الواجب تعميمها في عصرنا الحاضر.⁽⁴⁾

وقد حدد بعض الباحثين المقصد الأصلي من أهداف التربية الإسلامية ونشر العلم هو عمارة الأرض وإرساء قواعد الحرية التي تعود في معناها العميق إلى الخلاص من كل القيود التي تحد من تفكير الإنسان، وحركته، وفعله، واتخاذ القرارات الذاتية دون إكراه.⁽⁵⁾

وكذلك حفظ العقل من التشويش، والاضطراب الذي هي الشارع عما يعوق هذا المقصد فلزم اتباع الهوى، والتقليد الأعمى، والجدال والمراء، وحارب البدع والخرافات، والأوهام وأرشد إلى صقل العقل بالعلم الصحيح النافع المورث لصفاء العقل ونمائه كما أكد جمال الدين عطية أن حفظ العقل لا بد أن يمتد إلى حفظه من تأثيرات وسائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسل المخ بشكل جماعي، ومحاصرة العقول بإعطائها ما تريد من أخبار، وتحليلات، وما تريد الوصول إليه من تضييع الأوقات فيما لا طائل من ورائه.

(1) - هو: عمرو بن العاص بن وائل بن سعيد... القرشي من كبار الصحابة، ولاه الرسول (ص) غزوة ذات السلاسل. وتآمر في فتوحات كثيرة توفي سنة 43هـ. ابن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. ص: 2/3-3.

(2) - القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. تعليق: محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية. ط1 (1987/1407). ص: 202، 203.

(3) - هو: أبو عبد الله المازري محمد بن علي بن عمر المالكي المحدث، مصنف المعلم في شرح مسلم، من كبار أئمة زمانه من بلدة مازر بصقلية، له المعلم بفوائد مسلم الذي أخذ منه القاضي عياض شرحه الإكمال، توفي بالمهديّة عن ثلاث وثمانين سنة سنة 536 هـ. انظر ترجمته في: (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 114/4).

(4) - القرضاوي. تيسر الفقه (فقه العلم). ص: 194، وجمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 85.

(5) - المرجع السابق. ص: 135.

وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة تقوم على أساس تبرير الخطأ والعصية الجاهلية.⁽¹⁾
وعموماً فإن حفظ العقل بالعلم وأعماله هو في حد ذاته مصلحة ضرورية قسماً أحسن
الريسون: "وعلى هذا فإن إعمال العقل وفسح المجال له ليس فحسب مساعداً على تقدير
المصالح وحفظها بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية لأن في إعماله حفظ النفس،
وحفظه هو أحد الضرورات المتفق عليها".⁽²⁾

نخلص من هذا إلى أن المقصد الأصلي في العبادات الكفائية هو التعبد، وحفظ الضرورات
المعتبرة. وفي المثاليين الذين سبقا في هذا الفرع، كانت الخلافة عائدة إلى حفظ الدين، وكان
طلب العلم عائداً إلى حفظ مقصد العقل، والدين والعقل من الضرورات التي هي المحل الحقيقي
للمقاصد الأصلية.

المطلب الثاني

تطبيقات المقاصد الأصلية في العاديات والمعاملات

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: المقصد الأصلي في العاديات: وسأتناول فيه نماذج تطبيقية من أفراد العاديات
لأبين المقصد الأصلي فيها .

الفرع الثاني: المقصد الأصلي في المعاملات: سأتناول فيه نماذج تطبيقية من أفراد المعاملات
وأبين المقصد الأصلي فيها .

الفرع الأول: المقصد الأصلي في العاديات:

١- المقاصد الأصلية في المأكول والمشرب

إن المرء إذا تناول الأكل، أو شرب المشرب بقصد إحياء البدن فهو مشكور، وما أجور
فيكون عمله هذا داخلاً في دائرة المقاصد الأصلية.⁽³⁾

ولذلك حذرنا الرسول (ص) عن الإسراف في المأكول والمشرب لأنه مظنة الإخلال بالعبادة
قال: "حسب آدمي لقيمات يقمن صلبه فإن غلبت آدمي نفسه فتلت للبطام وتلت للشراب
وتلت للنفس".⁽⁴⁾

(1) - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 161.

(2) - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 229.

(3) - الفزالي، ميزان العمل، ص: 58 وما بعدها، وابن الجوزي، تلييس إبليس، دار الرائد العربي، بيروت، ط(1368هـ)، ص: 150.

(4) - أخرجه: ابن ماجه بلفظه في كتاب "الأطعمة"، باب: "الاقتصاد في الأكل وكراهية الشبع" برقم (3349) عن معمر
يكر، ص: 111/2.

قال الغزالي معقبا: "وعلى الجملة فلا بد أن يكون دون الشيع حتى يخف البدن للعبادة والتهجد بالليل، وتضعف القوى عن الانبعاث إلى الشهوات".⁽¹⁾
فالمباحات من مأكّل ومشرب غير مذمومة في ذاتها وإنما يلحقها الذم إذا أخذت من غير محله أو تناولها على وجه الإسراف لا على قدر الحاجة.⁽²⁾

وقد توهم غلاة المتصوفة أن الزهد ترك المباحات، فمنهم من داوم على خبز الشعير ومنهم من لا يذوق الفاكهة، ومنهم من يقلل من الطعام حتى يبس بدنه ومنهم من يبلغ في تجويع النفس وتعطيشها فيبقى الأيام والليالي بلا أكل، ولا شرب، ظنا منه أن هذا هو الأليق حتى تضعف قوتهم، ومنهم من يفتات أوراق الشجر ويعذب نفسه بشرب الماء الحار، ومنهم من يسافر، وبضرب أكباد الصحراء، وليس معه شيء من الطعام والمشرب، توهم أن الحظ في العاديات قادح في الإخلاص والعبادة.⁽³⁾

ومنهم من لا يأكل اللحم ظنا منه أنه يقسي القلب، ومنهم من يمتنع عن شرب الماء الصافي، ومنه من لا يتام بالأشهر والسنة، لأنه يرى أن الجوع ينقص دم الفؤاد فيبيضه وينوره.⁽⁴⁾
فهذا خطأ بل يعد من البدع لأن التقوي على القيام للعبادات بالمباحات من المأكّل والمشرب واجب، ومتى فرط في نفسه فأضر بها أو حصل لها ما يقعدها على أداء العبادات على وجهها المشروع والأكمل فقد أثم.⁽⁵⁾

فما يفعله المتصوفة، من الإخلال بالمأكّل والمشرب إلى درجة الإخلال بالنفس، هو ترك للإخلال المباح المشروع وسيلة للتقوي على العبادات.⁽⁶⁾ وليس هذا طريق الرسل والصالحين.
فقد كان (ص) يأكل اللحم ويحب الذراع من الشاة وكان الحسن البصري⁽⁷⁾ يشتري كل يوم لحما، وعلى هذا كان السلف الصالح إلا أن يكون فيهم فقر، أما الدعوة إلى ترك المباح بدعوى أنه يفتح باب المكاشفة فهذا باطل لأن الله خلق بني آدم على الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، وجعل صحته موقوفة على تعادل الأخلاط فتميل الطبيعة إلى ما ينقصها وحمل النفس على غير طبيعتها مضر لها، وتكليف لها بما لا يطاق.⁽⁸⁾

حوالته في مجمع الزوائد نحوه باب "ما جاء في الحمى وإبرادها بالماء" عن عبد الرحمن بن المرقع وقال: "رواه الطبراني وفي فريح بن عبيد والحير بن هارون ولم يعرفهما، وبقيّة رجاله ثقات" ص: 95/5.

(1) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 70؛ وإحياء علوم الدين. ص: 3/2؛ وانظر البيهقي. شعب الإيمان. ص: 22/5.

(2) - ابن الجوزي. تلبس إبليس. ص: 150.

(3) - المرجع السابق. ص: 206، 210. والشاطبي. الاعتصام. ص: 341/1.

(4) - ابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 209-211.

(5) - المرجع السابق. ص: 211. والشاطبي. المرجع السابق. ص: 341/1-343.

(6) - ابن الجوزي. تلبس إبليس. ص: 212.

(7) - هو: الحسن بن يسار مولى الأنصار، سيد التابعين في زمانه بالبصرة، ثقة، حجة، رأسا في العلم والعمل، اهتم بالقدر قسرا من ذلك، كان كثير التذلل. بعد ما رواه عن أبي هريرة في جملة المنقطع. الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. ص: 527/1.

(8) - الفهرست لأبي الطريق إلى السلامة يوم القيامة. ص: 111؛ وابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 213.

فلو كانت هذه الأمور مشروعة لفعلها الرسول (ص) ، ولكن الثابت عنه أنه كان يأكل اللحم، والعنب، ثم يقوم ويصلي⁽¹⁾ . وإنما تجنب السلف الصالح فضول الشهوات لئلا يكون سببا لكثرة الأكل الجالب للنوم لئلا تعود النفس فيقل صبرها، ولم يعتقدوا أن المباحات مفسدة البدن وطريق صاد عن تنوير القلوب.⁽²⁾

وهذا يمكن أن يقال أن المأكول والمشرب من العادات في أصلها ، وبحسب جزئها ولكن لا تحمل على الإباحة دوما وإنما هي على أضرب أربعة على حسب عوارضه.

١- ضروري: وهو القدر الذي لا يستغني عنه البدن كالطعام الذي يختد به والماء الذي يرتوي به، والذي به يسد الرمق ويبقى معه البدن وقوة العبادة وهذا يمكن تقليله بالعادة.⁽³⁾

فإذا أخذ القدر الذي به يتقوى على العبادة حيث إذا قُدر نقصا به لتحللت قواه واحتل، فهذا إذا تناوله المكلف فهو مشكور مأجور، واستحضر فيه نية إحياء النفس واقتصر على هذا الحد الضروري لإبلاغه إلى العبادة كان هذا القدر واجبا، للمحافظة على البدن.⁽⁴⁾ وعندها يكون عاملا وفق المقصد الأصلي وأما ما يفعله غلاة المتصوفة في ترك القدر الضروري الذي به إحياء النفس وإقامتها، فهذا تنطع ، بل إن تناول المأكول والمشرب للتقوى على العبادة يكون فيه أحر لأن المباحات لم تدم لذواتها وليس في الشرع ما يدل على وجوب الإقلال لدرجة الإخلال بالنفس الذي به يتعدى إلى الإخلال بالعبادة.⁽⁵⁾

وإذا اعترض على هذا بما روي عن عمر -رضي الله عنه- أنه كان يأكل في كل يوم إحدى عشرة لقمة وأن ابن الزبير كان يبقى أسبوعا لا يأكل غيرها ؛ الجواب عنه أنه قصد يجري للإنسان من تجويع عوزا ، وفيهم من كان الصبر له عادة لا يضر بدنه. وفي العرب من يقسى أياما لا يزيد على شرب اللبن، ونحن لا نأمر بالشبع وإنما ننهي عن جوع يضعف القوة ويؤدي البدن ويؤدي إلى التقليل والإخلال بالعبادة.⁽⁶⁾

قال ابن الجوزي⁽⁷⁾: "وقوام النفس بالأغذية فإذا منعها الماء فقد أعان عليها وهذا من أفحش الخطأ".⁽⁸⁾

(1) - ابن الجوزي. تلييس. ص: 213.

(2) - المرجع نفسه؛ والغزالي. مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، تحقيق: محمد رشيد القباي. دار إحياء العلوم. بيروت. ط 1 (1983/1403)، ص: 30، 54.

(3) - الغزالي. حيزان العمل. ص: 79، 118.

(4) - الغزالي. المرجع السابق. ص: 79.

(5) - ابن الجوزي. المرجع السابق، ص: 208-210.

(6) - ابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 216.

(7) - هو: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المتصل نسبه بأي بكر الصديق -رضي الله عنه- يكنى أبو الفرج، ويلقب بالحافظ، ولد ببغداد سنة 508 هـ وتوفي سنة 597 هـ كان -رحمه الله- محدثا، حافظا، مفسرا، فقيها، أصوليا، أدبيا وواعظا، أشهر مؤلفاته: (كتاب المعنى في التفسير) مناقب عمر بن عبد العزيز؛ شذور العقود في تاريخ اليهود وغيرها؛ انظر ترجمته في: (ابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 4/239 و الأتابكي. النجوم الزاهرة. ص: 6/175).

(8) - ابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 218.

ب- الدرجة الوسطى:

وهي القدر المحمود من المأكّل والمشرب، وهو الثلث قال (ص): "حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فإن كان لا بد فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس".^(١)
وعبر ابن العربي عن هذه الدرجة بدرجة الاقتصاد. التي لا إفراط فيها ولا تفريط. فلما ذكر قوله (ص): "طعام الواحد يكفي الاثنين وطعام الاثنين يكفي الثلاثة والأربعة للثمانية".^(٢)

قال معلقاً: "والمعنى فيه ما حث الله عليه المؤمن من القناعة والاحتراز باليسير، والتقليل من الغذاء وقصد أخذ الحاجة منه للقوة والتزجية لا لقصد غاية الاشتهااء والامتلاء والعمل بالتكثير فيه والاستيفاء... وليدأب على القناعة والاقتصاد ويكون هذا هو الغسالب من أحواله فإن شبع فنادراً... فيبني على قلة الأكل".^(٣)

وقال في موضع آخر: "والمؤمن إن اشتهى فإنه يأكل بتوسط، ويقصد الشبع وإقامة الصلب وتقوية الأعضاء فيكتفي بالقليل، ولا يقنع الكافر به كالبهيمة لأن فعلها مسترسل على الشهوة خال عن النظر إلى مقصود ديني ولا خوف عاقبة ومع القصد ينزل الله البركة في طعام المؤمن حتى يملأ بطنه شبعاً وأعضائه قوة كما أنه يخلق القناعة في قلوب المؤمنين ويقول البركة".^(٤)

وقال أبو حامد الغزالي تعليقا على قوله (ص): "حسب ابن آدم لقيمات" السابق: "وعلى الجملة فلا بد أن يكون دون الشبع حتى يخف للعبادة والتهجد بالليل وتضعف القوى عن الانبعاث إلى الشهوات".^(٥)

و قال في بيان المقصد من المباحات: "أن ينوي بأكله أن يتقوى به على طاعة الله، ليكون مطيعاً بالأكل ولا يقصد التلذذ والتنعيم بالأكل... ويعزم مع ذلك على تقليل الأكل، فإنه إذا أكل لأجل قوة العبادة، لم تصدق نيته إلا بأكل ما دون الشبع، فإن الشبع يمنع من العبادة ولا يقوى عليها".^(٦)

وقال ابن الجوزي: "وأحسن الآداب في المطعم أدب الشارع... فقد أمر الشرع بما يقيم النفس حفظاً لها وسعياً في مصلحتها".^(٧)

(١) - سبق ترجمته. ص: 246-247

(٢) أخرجه: مسلم بلفظه. في "كتاب الأشرية". باب: فضيلة المودة في الطعام القليل. عن جابر بن عبد الله. برقم: 2059. ص: 1630/3؛ والبخاري بنحوه في كتاب: الأطعمة. باب: طعام الواحد يكفي الاثنين. عن أبي هريرة. برقم: 5077. ص: 2061/5.

(٣) - ابن العربي. حارضة الأحوازي لشرح صحيح الترمذي. دار الكتاب العربي. بدون ط. ص: 14/8، 15.

(٤) - ابن العربي. المرجع السابق. ص: 12/8.

(٥) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 80، 118.

(٦) - الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 3/2.

(٧) - ابن الجوزي. تليس إبليس. ص: 214.

ج- مكروه:

وهو الإسراف في المأكّل والمشرب والزيادة على قدر الضرورة.^(١) وذلك لأنه فيه ضرر للبدن من جهة الطب قال (ص): "البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء".^(٢)

وقال أبو حامد الغزالي: "قال محققو الأطباء لم يدع عليه السلام شيئا من طب إلا أدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث".^(٣) كما قال: "فإن مثار الشرور قوة الشهوات، ومقسوي الشهوات الأغذية فامتلاء البطن مقوي الشهوة وتقوية الشهوة داعية الهوى، والهوى أعظم جند الشيطان الذي إذا تسلط سباه عن ربه وصرفه عن بابه".^(٤)

وقال البيهقي: "فلا ينبغي أن تُعوّد النفس ما يميل بها إلى الشره ثم يصعب تداركها ولترض من أول الأمر على السداد فإن ذلك أهون من أن يضرب على الفساد ثم يحتسب في إعادتها إلى الصلاح".^(٥)

وقال ابن الجوزي: "فمن كفها عن التصرف على مقتضى ما قد وضع في طبعها مما يصلحها فقد أذاها إلا أن يكفها عن الشبع والشره وما يخاف عاقبته فإن ذلك يفسدها. فأما كف المطلق فخطأ".^(٦)

فلا ينبغي الإسراف في المأكّل والمشرب حتى لا تنسى الغاية السامية التي لأجلها خلق الإنسان وخلق لأجلها هذه المباحات.^(٧) فالأنهماك فيها إذا تعوّد الإنسان مالت نفسه إلى الدنيا فلا يأمن من الوقوع في الشهوات، لأن النفس كلما أجيبت لداعٍ دعت صاحبها إلى آخر إلى أن يصير إلى حال لا يمكنه عصيان نفسه".^(٨)

يتلخص مما سبق أن المأكّل والمشرب يدور على مراتب ثلاث: مرتبة الضرورات، وصاحبها يجب عليه تناول هذا القدر وإلا أثم بما يلحقه من الأضرار بالنفس والعبادة. وهذه المرتبة لم يدع الشرع إلى وجوب التزامها وإنما جعلت أدنى حد في تناول النعم والمباحات، وإلا خرج بها إلى التقصير المخل بالنفس، فهذه الرتبة إن قدر عليها البعض بحكم التعود، أو قلة الشهية، أو قوة الصبر فإنه جائز وأما الدعوة إلى التزامها فمذموم. وأما كون صاحبها إذا عمل واستحضر قصد الشارع فيها يكون عاملا وفق مقصد أصلي من باب أنه كان عادما لمطلوب كلي هو إحياء

(١) - ابن العربي. عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي. ص: 14/8، 15 وما بعدها.

(٢) أخرجه: الفحلون. برقم (2320). وقال عنه: "أورد في الإحياء من المرفوع قال مجرجه لم أجد له أصلا" ثم أورد حديثا في معناه قال عنه: "لا يصح رفعه إلى النبي (ص) بل هو من كلام الحرث بن كلدة طبيب العرب". كشف الخفاء. تحقيق: أحمد القلاش. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط4 (1405هـ). ص: 279/2.

(٣) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 80.

(٤) - المرجع نفسه.

(٥) - البيهقي. شهب الإيمان. ص: 35/5.

(٦) - ابن الجوزي. تلييس إليس. ص: 151، 152.

(٧) - محمد عقله. الإسلام حقيقته وموجباته. ص: 102-105.

(٨) - البيهقي. المرجع السابق. ص: 53/5.

النفس وإقامتها لا من باب أن هذه الرتبة هي المطلوبة شرعا. وأما الدرجة الثانية: فهي الحد المشروع الذي به قوام الوسطية ، وهي دون الإقلال والشبع، حفظا لحق النفس في نيل حظها، والتقوي به للعبادة ودفعها عن درجة الإسراف المذموم شرعا لأنه مظنة الإضرار بالنفس وإلحاق الأسقام بها، والإخلال بالعبادة وإدخال الكسل والحمول عليها وإقعادها عن كل مطلوب شرعي.

يعضد هذا كله ما قاله العلماء:

قال ابن العربي: "إن الله سبحانه وتعالى نهي عن السرف حتى في الثوب وأمرنا بالقصد في كل معنى ، وخلق آدمي محتاجا إلى الطعام والشراب وركب فيه الشهوة الداعية إلى استعمالها ونوعهما إلى سرف ، وترف ، وقصد، ونهى عن الأول وأمر بالثاني، وصرف النهي كيف شاء كل ذلك حكمة بالغة وأرجأ التمتع عما قدم من ذلك في الدنيا لأهل الدنيا إلى الآخرة وإنما قدمه عنوانا لهم وترغيبا فيما أعده لهم".^(١)

وقال أبو حامد الغزالي: "وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، والغالب عليها الإفراط ، لا سيما إلى مقتضى الفرج، والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء، والإفراط والتفريط في كل ذلك نقصان وإنما الكمال في الاعتدال، ومعيار الاعتدال العقل والشرع".^(٢)

وقال ابن القيم: "ومراتب الغذاء ثلاثة أحدهما مرتبة الحاجة، والثانية مرتبة الكفاية، والثالثة مرتبة الفضلة".^(٣)

وقال ابن الجوزي: "ويتبغي أن يعلم أن نفسه مطية ولا بد من الرفق بها ليصل بها إلى المقصود ليأخذ ما يصلحها وليترك ما يؤذيها من الشبع، والإفراط في تناول الشهوات فإن ذلك يؤذي البدن والدين".^(٤)

فالمباحات من المأكول والمشرب تحمد إذا أخذت باعتدال ، ويحجب فيها الإفراط والتفريط بقصد إحياء النفس والحفاظة عليها من الهلاك ، فإن هذا يدرجها ضمن المقصد الأصلي بهذه النية ، فإن العامل في إطار الكل عامل في الحقيقة على تحقيق أسمى الغايات، وأعظمها فيكون أحره عظيما. قال الشاطبي: "لم يطالب الله عباده بترك الملتذذات وإنما طالبهم بالشكر عليها إذا تناولوها، فالمتحري للإمتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع. وكل ما جاء من المتقدمين من الامتناع عن بعض المتناولات من هذه الجهة. وإنما امتنعوا منه لعارض شرعي يشهد الدليل باعتباره".^(٥)

(١) - ابن العربي. عارضة الأحوذى شرح صحيح الترمذي، ص: 219/7.

(٢) - الغزالي. ميزان العمل، ص: 38.

(٣) - ابن القيم. زاد المعاد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، وعبد القادر الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت، ط27 (1415هـ/1994م)، ص: 18/4.

(٤) - ابن الجوزي. تليس إبليس، ص: 151.

(٥) - الشاطبي. الاعتصام، ص: 342/1.

2 - المقاصد الأصلية في المسكن والملبس والمركب:

إن أمر المسكن والملبس هو الآخر دائر على درجات ، قدر الضرورة وهو أدنى ما يستر المسرء به نفسه في الملبس، ويتقي به البرد والحر، والقر، وكذلك السكن فالضروري منه ما يقل مسن الأرض من رباط أو مسجد أو وقف ، وأوسطه دار فسيحة مزينة كثيرة المرافق.

قال أبو حامد الغزالي: "وأدنى المسكن ما يقل من الأرض من رباط أو مسجد أو وقف، وأوسطه ملك لا تزاحم فيه فتقدر على أن تخلو فيه بنفسك وتبقى معك عمرك... وهو حد الكفاية وأعلاه دار فيحاء فسيحة مزينة البناء كثيرة المرافق وتتبعها زيادات لا تنحصر".⁽¹⁾

وقال أيضا: "والأول هو قدر الضرورة إذ المقصود في المسكن أرض تقلك يحيط بها حائط يمنع عنك السباع ويظل عليك سقف يمنع المطر وحر الشمس ولن يقنع به إلا المتوكلون والأوسط هو حد الكفاية وما بعده خارج عن حد الدين وإقبال على أمر الدنيا أعني الاشتغال بزيبتها".⁽²⁾

وقال ابن العربي عن الملبس: "إن الله سبحانه وتعالى نهي عن السرف في الثوب وأمر بالقصد في كل معنى".⁽³⁾

وفي الملبس ثلاث درجات أيضا:

أدناها ما يستر العورة ، أو ما اعتيد ستره وأوسطها ما يليق بمثل حاله من غير تنعم ، وترفه ولا ملبوس حرام وأعلاه جمع الثياب وطلب الترفه بها على الناس.⁽⁴⁾

وقد خلق الشارع الملابس خادمة للبدن ، وخلق البدن مركبا وخادما للنفس فهو آلة ، وخلق الدراهم والدنانير تخدم المطاعم والملابس وأن المقصود من كل هذا إبقاء البدن ومن البدن تكميل النفس.⁽⁵⁾

3 - المقاصد الأصلية في المال:

إن اقتناء المال مباح، ولكن لما كان خادما لضروري وهو حفظ النفس كان ضروريا.⁽⁶⁾ واقتناء المال ثلاثة أضرب أيضا:

ضروري: وهو ما يحصل به القدر الذي به حفظ البدن، والنفس، ولذلك قال العلماء إن لم يتيسر الحلال المطلق في المال فليأخذ منه قدر الحاجة ، وإن اشتبه الحلال بالحرام منه، وخاف فوات النفس بعدم التحصيل انقلب المحظور مباحا خوفا من محذور أشد منه وهو ضياع البدن والنفس.⁽⁷⁾

(1) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 117.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - ابن العربي. عارضة الأحوذ لشرح صحيح الترمذي. ص: 219/7.

(4) - الغزالي. المرجع السابق. ص: 118.

(5) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 114.

(6) - المرجع نفسه.

(7) - المرجع السابق. ص: 15-17.

ولأجل هذا أيضا ذهب البعض إلى أنه متى ساد الحرام أضرب المعاملات المالية وانسدت طرق الحلال أمامه ، فيجوز له المحظور من التعامل المالي ليحصل الأمر الضروري ولا يزيد عليه ، مأكلا ومشربا ومركبا ومسكنا.⁽¹⁾

حاجبي: إن طلب المال لسد حاجيات المكلف في هذه الدار أمر مشروع ؛ لأنه لا يستغني عنه لإقامة الحياة ، فالمال دائر مدار الحاجة ، فهو تماما كالملبس والمطعم والمسكن، لخدمة الضرورات كلها.⁽²⁾ ولكن متى كانت له نية صالحة في أخذه ، وتركه يستعين به على العبادة ويأكل ليتقوى بدنه ، ثم يترك ما زاد على هذا الحد. واستحقر فضول المال فهذا لا مذمة فيه؛ بل فيه محمدة.⁽³⁾ لقوله (ص): "نعم المال الصالح مع الرجل الصالح".⁽⁴⁾

وقد ذم المتصوفة الغلاة جمع المال وقالوا أنه يشغل عن الآخرة لذا اقتصروا عليه بقدر البلغة وهو الضرورة حتى ذموا من جمع المال فأصاب به رحمه وقدم منه لنفسه.⁽⁵⁾

فقصد الامتناع عن ادخار الأموال وجمعها باطل، لأن الله عظم وقدر المال وأمر بحفظه، لأنه قوام الآدمي وسماه خيرا⁽⁶⁾. قال تعالى: (وَلَا تُؤْثِرُوا سُهُبَاءَ أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا).⁽⁷⁾ ونهى عن إعطاء المال إلى غير الرشيد قال تعالى: (فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ).⁽⁸⁾ وصح عنه (ص) أنه قال لسعد بن أبي وقاص: "إنك أن تسدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عائلة يتكفون الناس".⁽⁹⁾ وقال (ص): "ما نفعني مال ما نفعني مال أبي بكر".⁽¹⁰⁾

وعلى هذا يقال أنه لا ينكر جمع المال، وإنما يذم ويتكر بالنظر إلى قصد المكلف فيه. فمن جمعه واستكثر منه قصد المفاخرة والمباهاة فأدى به إلى قطع الرحم، والاستعلاء في الأرض وإغاية الفقراء والترفع عن الناس فهذا المذموم.

(1) - الشاطبي. الاعتصام. ص: 125/2.

(2) - الفزالي. ميزان العمل. ص: 114، 118.

(3) - المرجع السابق. ص: 121.

(4) - أخرجه: أحمد في مسنده برقم: (17798). ص: 197/4؛ وابن حبان في صحيحه بلفظه. كتاب "الزكاة". باب "جمع المال من حله". ص: 6/8. كلاهما عن عمرو ابن العاص رضي الله عنه.

(5) - ابن الجوزي. تلييس إبليس. ص: 177، 178.

(6) - المرجع السابق. ص: 178؛ وابن القيم. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. ص: 221.

(7) - سورة: النساء. الآية: 05.

(8) - سورة: النساء. الآية: 06.

(9) - أخرجه: البخاري. بلفظه في كتاب "الوصايا" باب "أن تترك ورثتك أغنيا". برقم (2591). ص: 1006/3؛ ومسلم في كتاب "الزكاة" باب "الوصية بالثلث". برقم (1633). ص: 1250/3. كلاهما عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(10) - أخرجه: القزويني في الارشاد برقم (81) عن عائشة. تحقيق: محمد ادريسى. مكتبة

الارشاد. الرياض. ط1 (4409) ص: 370/1.

وإن جمعه قصد اعفاف النفس وكل من يعوله ، ووصل به رحمه ، وأعان به الناس ، وادخر منه لحوادث الزمان، وقصد التوسعة على الإخوان ، وإغناء الفقراء وفعل الطاعات فهذا يثاب على قصده وفعله.⁽¹⁾ بل يصير عمله هذا مقصدا أصليا يدر عليه ثوابا عظيما. كما لا يخفى أن القصد الأصلي من تحصيل المال هو عمارة الأرض، باعتباره وظيفة اجتماعية، وأنه ما وجد إلا خدمة لعمارة الأرض لتحقيق قصد الاستخلاف والتواصل.⁽²⁾ وفي هذا المقام يقول الطاهر بن عاشور: "والمقصد الشرعي أن تكون أموال الأمة عدة لها، وقوة لابتناء أساس مجدها والحفاظ على مكانتها، حتى تكون مرهوبة الجانب، مرموقة بعين الاعتبار، غير محتاجة إلى من قد يستغل حاجتها، فيبتز منافعتها، ويدخلها تحت غير سلطانه".⁽³⁾

وجمع المال أمر مركوز في الطباع وهو من المباحات بغض النظر عن عوارضه، فإذا قصد به الخير كان خيرا ودخل في مسلك المقاصد الأصلية.

وكان سعيد بن المسيب⁽⁴⁾ رضي الله عنه يقول: "لا خير فيمن لا يطلب المال يقضي به دينه، ويصون به عرضه، ويصل به رحمه فإن مات تركه ميراثا لمن بعده".⁽⁵⁾ وكان سفيان الثوري يقول: "المال في هذا الزمان سلاح، وما زال السلف يمدحون المال ، ويجمعونه للنوائب وإعانة الفقراء. وإنما تحافاه قوم منهم إثارا للتشاغل بالعبادات وجمع الهمم فقتعوا باليسر".⁽⁶⁾ قال أبو حامد الغزالي: "كيف يكون مذموما مطلقا والعبد مسافر إلى الله تعالى، والدنيا منزل من منازل سفره ، عن المال وبدنه ومركبه، ولا يمكنه السفر إلى الله، إلا به ولا يبقى البدن إلا بمطعم وملبس، ولا وصول إليهما إلا بالمال".⁽⁷⁾

وقال ابن القيم: "... أخير سبحانه أنه أنزل المال ليستعان به على إقامة حقه بالصلاة، وإقامة حق عبادته بالزكاة، لا للاستماع والتلذذ كما تأكل الأنعام. فإذا زاد المال عن ذلك، أو خرج عن هذين المقصودين... كان التراب أولى به... وأنزل عليه من المال ما يستعين به

(1) - ابن الجوزي. تلبس إبليس. ص: 179؛ وابن القيم. عدة الصابرين. ص: 221.

(2) - جمال الدين عطية. نحو تفصيل مقاصد الشريعة. ص: 147.

(3) - ابن عاشور. التحرير والتنوير. ص: 79/15.

(4) - هو: أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المعزومي المدني. ولد بعد سنتين من خلافة عمر بن الخطاب، كان من سادات التابعين فقهيا، وورعا، وعبادة وفضلا. توفي سنة 94هـ؛ انظر ترجمته في: (النهج). سير أعلام النبلاء. ص: 246، 217/4؛ وتذكرة الحفاظ. ص: 51/1؛ والاتبكي. النجوم الزاهرة. ص: 228/1؛ وابن عمسار الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 102/1؛ وغيرها.

(5) - ابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 181؛ وابن القيم. المرجع السابق. ص: 221.

(6) - ابن الجوزي. المرجع السابق. ص: 181، 182؛ وابن القيم. المرجع نفسه.

(7) - الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 98.

على ذلك ففعل الجاهل بالله وبأمر الله وبتوحيد الله، وبأسمائه وصفاته خوفاً عما خلق له، وملاؤه بحبة المال الثاني الذاهب الذي هو ذاهب عن صاحبه أو بالعكس^(١). وذكر المال والملك والعلم فقال: "فإن هذه الأمور وسائل لمقاصد يتوصل بها إليها في الخير والشر، فإن عطلت إلى التوصل بها إلى المقاصد والغايات المحمودة توصل بها إلى أضدادها فأربح الناس من جعلها وسائل إلى الله والدار الآخرة... وأخسر الناس من توصل بها إلى هواه...".^(٢)

فاللهم وسيلة لحفظ البدن، الذي به حفظ النفس التي هي محل معرفة الله، والإيمان به وتصديق رسوله، ومحبة والإنابة إليه، فهو قوام العبادات والطاعات وبه قام سوق البر والخير والجهاد، وبه حصل الإنفاق الواجب، وبه حصلت قرابات العتق، والمساجد، وبه يتوصل إلى النكاح الذي هو وسيلة النسل، وبه وقيت الأعراض، وبه توصل الأبرار إلى الدرجات العلا ومرافقة الذين أنعم الله عليهم.^(٣)

كما لا يخفى أن المقصد الأصلي من اكتساب الأموال هو حفظها؛ إذ نوه الشارع بشأن حفظ الأموال فعظم إثم المتعدي على مال الغير^(٤)؛ قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ).^(٥) وسن أساليب التجارة مع الأمم ودخول السلع، وأحكام التجارة إلى أرض الحرب، وما يؤخذ من تجار أهل الذمة، وما يدخلونه من السلع إلى بلاد الإسلام، كما أرسى أحكام الجزية، والخراج وضبط نظام الأسواق والاحتكار، من أجل مقصد حفظ المال.^(٦)

ونحن نقول في زماننا هذا أننا أحوج للمال، وجميعه ولكن كل ذلك يكون بضوابط شرعية تصونه عن أن يتحول إلى وسيلة لهلاك النفس والدين. والعلو في الأرض، وإفساد أواصر الرحم، وإثارة البغضاء والشحناء، أما اقتناؤه قصد إقامة البدن، وعمارة الأرض وصلة الرحم، وإعانة الفقراء ومداواة المرضى، وبناء المساجد، وفعل الخيرات فهذا مقصود منهم أساسي طوبى لمن عمل وفقه وخرج به عن استعباد الأموال لأربابها إلى عبادة الواحد القهار. فهو بحق كما قال ابن القيم - رحمه الله -: "فهو مرقاة يصعد بها إلى أعلى الغرف".^(٧) وفوق كل هذا فهو من الضرورات الخمس التي قصدها الشارع أصالة في التشريع.

(١) - ابن القيم. عدة الصابرين. ص: 134.

(٢) - المرجع نفسه.

(٣) - المرجع السابق. ص: 221، 222.

(٤) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 180.

(٥) - سورة: النساء. الآية: 29.

(٦) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 181.

(٧) - ابن القيم. عدة الصابرين. ص: 222.

٤- المقاصد الأصلية في الزواج:

إن المقصد الأصلي والأساسي من الزواج هو النسل، وهذه سنة الأنبياء والرسل ألم تر أن إبراهيم عليه السلام لما علم الله صدقه ووفاءه في امتثال أمر الله بذبح ابنه إسماعيل وفاء بذبح عظيم وبارك في ذريتهما حتى ملأوا الأرض، فالمقصود من الزواج إنما هو التناسل وتكثير الذرية. ^(١) لذا قال إبراهيم: (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ). ^(٢) فغاية ما كان يخشاه إبراهيم ويحذره من ذبح ولده انقطاع نسله، فلما أخلص البذل ضاعف الله نسله وبارك فيه وجعل النبوة والكتاب في ذريته خاصة. ^(٣)

فالمقصود الأصلي من تشريع الزواج هو النسل والنوع وكل مقصد دونه فهو تابع لهذا المقصد بخدمة، ويقويه. قال الإمام الغزالي: "شهوة الجماع خلقت فيه [في الإنسان] لتكون باعثة على الجماع الذي هو سبب بقاء النوع محفوظاً ليطلب النكاح للولد والتحصيل، لا للعب، والتمتع، وإن تمتع ولعب كان باعته عليه التألف والاستمالة الباعثة على حسن الصحة ودوام النكاح". ^(٤)

وذكر فوائد النكاح فقال: "الفائدة الأولى: الولد وهو الأصل، وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل، وألا يخلو العالم عن جنس الإنس، وإنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة". ^(٥) وقال الشاطبي عن المقاصد التابعة في النكاح: "... هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته ومستجلب لثوالي السراحم، والتواصل، والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل". ^(٦)

وعن الحكمة من جعل التناسل حاصلًا بدافع الشهوة أنه لو جعل حصوله بدافع الألم لأفضى إلى خرم مقصد النسل، لأنه عندئذ لا تنصرف النفوس إليه إلا اضطراراً أو بعد التأمل والتردد مثلما تنصرف إلى شرب الدواء ونحوه. ^(٧) ولما كان المقصد الشرعي والأسمى من الزواج حفظ النسل والنسب. ^(٨) شرع الله كل ما من شأنه أن يثبت هذا المقصد، ويقويه وكره كل ما يعوقه قال الدهلوي: "... أكثر توجه الشرائع إلى إبقائه ما أمكن، وتوفير

(١) - ابن القيم. مفتاح السعادة. ص: 322.

(٢) - سورة: الصافات. الآية: 100.

(٣) - المرجع نفسه.

(٤) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 58؛ و معارج القلس في معرفة مدارج النفس. دار الشهاب. الجزائر. بدون طبع. ص: 89.

(٥) - الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 32/2.

(٦) - الشاطبي. الموافقات. ص: 397/2.

(٧) - ابن عاشور. التحرير والتنوير. ص: 181/3 و 211/9.

(٨) - جعل الأصوليون حفظ النسب ضمن كليات الشريعة وأنه ضروري، في حين نجد ابن عاشور قد اعتنوه من الحاجيات حيث قال عنه: "إن عده من الضرورات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم". ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 81، 82.

مقاصده، وكرهية تنغيصه، وإبطاله وكل ارتباط لا يمكن استيفاء مقاصده، إلا بإقامة الألفة ولا ألفة إلا بفصل يقيدان أنفسهما عليها كالمواساة وعفو ما يفرط من سوء الأدب، والاحتراز عما يكون سببا للضغائن، وحر الصدر وإقامة المفاكهة وطلاقة الوجه ونحو ذلك".⁽¹⁾

قال (ص): "لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلق رضى منها الآخر".⁽²⁾ علق الدهلوي قائلا: "أقول الإنسان إذا كره منها خلقا ينبغي أن لا يادر إلى الطلاق فإنه كثيرا ما يكون فيها خلق آخر يستطاب منها ويتحمل سوء عشرتها لذلك".⁽³⁾

فالشارع قد أكد كل الضمانات التي من شأنها أن تدوم العشرة و تحافظ على دوام النكاح خدمة للمقصد الأصلي الذي هو بقاء النوع ، فكره الطلاق لأنه فيه إهمال توطين النفس على المعاونة الدائمة، وقطع إدامة النكاح وهذا فيه فساد عظيم يخل بالمقصد السامي من النكاح الذي هو النسل الذي لا يكون إلا بدوام العشرة.⁽⁴⁾

كما حث الشارع على تحقيق مقصد النسل فحث -عليه الصلاة والسلام- على نكاح الولود، وكره العزل، وإتيان النساء في الدبر لأنه إهمال للحراثة التي لها حفظ هذا المقصد الأول وهو النسل. فالسعي في الإضرار به بأي وجه من الوجوه مردود منهى عنه. وتخريجا على هذه القاعدة:

يحرم التصرف في البدن بما لا يقتضيه حكم النوع كالخضاء ، وتحديد النسل بغير موجب شرعي، أو صحي. وتحرم الرهينة وغير ذلك⁽⁵⁾. كما حرم الشارع نكاح المحلل لأنه لا يخدم المقصد الأصلي من النكاح قال الدهلوي: "لما كان من الناس من ينكح لمجرد التحليل من غير أن يقصد منها تعاونا في المعيشة، ولا يتم بذلك المصلحة المقصودة، وأيضا ففيه وقاحة وإهمال غيرة وتسويغ ازدحام على الموطوعة من غير أن يدخل في تضاعيف المعاونة فهي عنه".⁽⁶⁾

وقال في موضع آخر: "... حكمة الله تقتضي إبقاء نوع الإنسان بل انتشار أفراده وكرتهم في العالم أودع فيهم قوى التناسل ورغبتهم في طلب النسل وجعل القلمة مسيطرة عليهم منهم ليقضي الله بذلك أمرا أوجبه الحكمة البالغة، فلما اطلع الله النبي (ص) على هذا

(1) - الدهلوي، حجة الله البالغة. ص: 135/2.

(2) - أخرجه مسلم بلفظه في كتاب "الرضاع" باب: الوصية بالنساء. برقم: 1469. ص: 1091/2؛ والبيهقي. في المسنن الكبرى كتاب: القسم والتشوز. باب: حق المرأة على الرجل برقم: 14504. ص: 295/7؛ وأحمد في مسنده برقم: 8345. ص: 329/2 كلهم عن أبي هريرة.

(3) - الدهلوي. المرجع السابق. ص: 135/2، 136.

(4) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 81؛ والشاطبي. الموافقات. ص: 398/2-400.

(5) - الدهلوي. المرجع السابق. ص: 44/1.

(6) - المرجع السابق. ص: 139/2.

السر كشف عليه جليلة الحال اقتضى ذلك أن ينهى عن قطع هذا النسل وإهمال تلك القوى المقتضية أو صرفها في غير محلها ، ولذلك نهي أشد النهي عن الخصاء، واللواط وكراهه العزل".^(١) وحرّم نكاح المتعة وكل ما من شأنه أن يفضي إلى المقاطعة العينية للنسل.^(٢)

قال الغزالي: "فكل ممتنع عن النكاح مفرّض عن الحرائة، مضئع للبذر، معطل لما خلق الله من الآلات المعدة، وجان على مقصود الفطرة والحكمة المفهومة من شواهد الخلق... ولذلك عظم الشرع الأمر في القتل للأولاد، وفي الوأد، لأنه منع لتمام الوجود وإليه أشار من قال: العزل أحد الوأدين فالنكاح ساع في إتمام ما أحب الله تعالى إتمامه".^(٣) وعموما فيمكن أن يقال أيضا أن الزواج يحمل على حالات هي:

- ضروري محمود: وهو المقدار الذي به منه حفظ النوع، واتصال النسل، لأنه ما خلق الله الشهوة إلا باعثة على إبقاء هذا النسل بطريق الوطء كما خلق الجوع باعثة على الطعام لبقاء الشخص.^(٤)

قال الغزالي: "فمن كان قصده في النكاح أمرين: أحدهما النسل بكثرة المباحة، وأن يلحقه بعده ولد صالح يدعو له، والثاني أن يدفع عن نفسه فضلة المني التي إذا اجتمعت كانت المرة والدم إذا اجتمع عظمت نكايته في البدن بإثارة المرض وفي الدين بالدعوة إلى الفجور، فالنكاح على هذا الوجه محمود، وسنة وذاخل تحت قوله: (من أحب فطرني فليستن بسني)."^(٥) ومن نكح فقد حصن نصف دينه... فيصير النكاح على هذا الوجه من جملة العبادات فإن الأعمال بالنيات".^(٦) فمن قصد بزواجه العفاف، وحصول النسل أو نحو، صار طاعة، بخلاف ما لو قصد مجرد استيفاء اللذة أو قضاء الوطر فهو عامل على حفظ نفسه.^(٧)

- مكروه: فهو ما يقصد به التمتع، وقضاء الشهوة فقط ، وربما تناول ما يزيد شهوته فهذا وإن وصف بأنه حلال مباح إلا أنه مكروه شرعا قال الغزالي: "وأما المكروه فلأن يقصد التمتع وقضاء الشهوة فقط ، ثم يمعن فيه ويواطب عليه وربما تناول ما يزيد من شهوته وذلك مضر شرعا، ولا كراهية فيه في نفسه فإنه مباح، ولكنه انصراف عن الله إلى اتباع

(١) - النعلوي. حجة الله الباعثة. ص: 107/1.

(٢) - الشاطبي. الموافقات. ص: 400/2.

(٣) - الغزالي. إحياء علوم الدين. ص: 32/2، 33.

(٤) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 81.

(٥) - أخرجه أبو يعلى في مسنده عن عبيد بن مسعود برقم: (2748). تحقيق: حسن سليم أسد. دار المأمون. دمشق. ط1 (1404-1984). الص: 133/5. وقال عنه الهيثمي: "رواه أبو يعلى ورجاله ثقات إن كان عبيد بن سعد صحابيا وإلا فهو مرسل" مجمع الزوائد. ص: 248/4.

(٦) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 81.

(٧) - النقشبندی. تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. ص: 338.

الهوى وتشبه بالثيران والحمر".^(١) فإذا تزوج وغلبت عليه شهوة النكاح، ولم يعتقد غرضاً صحيحاً من تحصيل الولد لم ينل الأجر لأن الباعث في هذه الحال مجرد الشهوة والحظ النفسي.^(٢) أو تزوج وعمل جاهداً للحيلولة دون الولد فهو عامل على وفق حفظه لا غير وفاته أجر العمل وفق المقصد الأصلي الذي هو حفظ النسل واستمرار النوع لعبارة الأرض. أما المحظور منه فمن وجهين:

الأول: أن يقضي الشهوة بغير أمر شرعي وهو الزنا. الثاني: تعاطي شهوة الفرج في غير محلها وهو أفحش من الأول، ولأجل هذا أوجب الشرع الاحتياط في بداية الأمور فحرم النظر وأوجب غض البصر لأن الوقوع في مضار الفتنة لا يقتلع عنها صاحبها إلا بجهد شديد أو وازع قوي وكلاهما قويان على النفس المنساقاة وراء الشهوة.^(٣)

ومن هنا إذا كانت العاديات التي مثلت مقاصد تابعة في قصدتها الأول وبالنظر إلى أجزائها، فإنها ترقى إلى المقاصد الأصلية بالقصد وبكونها وسائلًا للطاعات، ومن هذا المحمل يقال إن المقصد التابع لا يخلو من مقصد أصلي. وما من حق للعبد إلا والله فيه حق.

(١) - الفزالي. ميزان العمل. ص: 82.

(٢) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأعمال. ص: 207.

(٣) - الفزالي. المرجع السابق. ص: 83.

الفرع الثاني: المقصد الأصلي في المعاملات

أولاً وجه المقصد الأصلي في المعاملات:

إن المعاملات نحو البيوع، والإحارات، والقراض، والمساواة والسلم وسائر أنواع المعاملات، المقصد الأصلي فيها هو حفظ الضرورات، الذي يفسر بحق الله فيها؛ فإحياء النفوس، وكمال العقول، وحفظ الأموال وتداولها من حقوق الله في العاديات، والمعاملات ولذلك فإن المكلف مطلوب الاختيار فيها على ما اعتاده فيها باعتبار ذاتها، فلا يصح له إسقاط حق الله في العاديات أو المعاملات إذا تعلق بالضرورات الكبرى. بأن يسلط يد الغير على تجارته أو ماله أو يتلف أصول أمواله وتجارته أو يعذب نفسه أو يقتلها، أو يفوت عضواً من أعضائها فقد جَاء الوعيد على هذه الأمور لما فيها من فوات المصالح الكلية التي هي المقصد الأصلي.⁽¹⁾

وكذلك الأمر بالنسبة لما حرم تحريمه من الحلال في العاديات والمعاملات وغيره، فهو من حق الله، لأن المحرم لما أحل الله من الطيبات هو بصدد إنشاء تشريع مبتدأ، وإنشاء كلية شرعية، وهذا مساس بضرورة حفظ الدين، لذا سلب فيها المكلف حق الاختيار.⁽²⁾

وذكر ابن القيم أن شيخه ابن تيمية يذهب إلى أن المعاوضات إذا احتاج إليها المسلمون بقدر يزيد على الضرورة وجبت.⁽³⁾ وتعلق الوجوب بها راجع إلى معنى الكلية لا الجزئية مما يفسر كونها وهي بهذا الوضع مقاصد أصلية.

وقال ابن تيمية: "وبالجملة فوجوب المعاوضات من ضرورة الدنيا والدين إذ الإنسان لا ينفرد بمصلحة نفسه بل لا بد له من الاستعانة ببني جنسه، فلو لم يجب على بني آدم أن يمدد هذا لهذا ما يحتاج إليه، وهذا لهذا ما يحتاج إليه لفسد الناس، وفسد أمر دنياهم ودينهم فلا تتم مصالحهم إلا بالمعاوضة".⁽⁴⁾

وذكر أن العلماء على أن أصول الصناعات فرض على الكفاية والتحقيق أنها إذا مست حاجة عامة إليها صارت واجبة نحو صناعة ما يحتاجه المجاهدون من دروع ولباس، وسلاح وكذلك سائر ما يحتاجه التجار لإقامة تجارتهم.⁽⁵⁾

ويؤيد العز بن عبد السلام أن أصول الحرف، والصنائع، وسائر المعاملات مسن الإجارة، والبيع، وسائر المعاوضات المقصد الأصلي فيها هو قيام الحياة والعالم.⁽⁶⁾

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 376/2.

(2) - المرجع السابق. ص: 377/2.

(3) - سائر المقيم. كتب رسائل وفتاوى ابن تيمية. ص: 189/29.

(4) - المرجع السابق. ص: 189/29، 190.

(5) - المرجع السابق. ص: 196/29.

(6) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 60/2.

وقال الشاطبي: "... وأيضاً فإن في اكتسابه بالتحارات وأنواع البياعات، والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق قياماً بمصالح الغير".^(١)

وقد اعتبر ابن عاشور أن حفظ الأموال يعد من قواعد كليات الشريعة الراجعة إلى قسم الضروري وأما نظام غناء الأموال وطرق دورانها هو معظم مسائل الحاجيات كالبيع، والإجارة، والسلم، والمساقاة وغيرها.^(٢) قال ابن عاشور: "إن المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها".^(٣)

وإذا كان حفظ المال -الذي هو محور المعاملات- ضرورة كبرى فكيف يستقيم جعله من العاديات أو المعاملات التي هي من الحاجيات؟

الجواب: إن حفظ المال كلي ضروري ولكن هذا الكلي متوقف على حفظ جزئياته السدي بدور على المنافع الخاصة المتداولة بأيدي الأفراد. وفي هذا يقول ابن عاشور: "إن مال الأمة لما كان مجموعاً فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومها، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد آيلة إلى حفظ مال الأمة لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لعدم انحصار الفوائد المنحرة إلى المتفعين بدواها".^(٤)

فالخاص أن اعتباره كلية واعتباره من العاديات، أو المعاملات لم يرد على محل واحد. حتى يُظن احتمال التناقض، فاعتباره من الضرورات راجع إلى معنى الكلية، واعتباره من الحاجيات سواء اعتبر عادي أو من المعاملات راجع إلى معنى الجزئية. والله أعلم.

وأكد ابن عاشور أن أضرب المعاملات المقصد الأصلي فيها حفظ مقصد المال. الذي هو راجع إلى قواعد وكليات الشريعة العائدة إلى قسم الضروري وأكد أن حفظ مال الأمة مقصد مهم^(٥). وعليه فحفظ المال باعتباره مجموعاً هو المقصد الأصلي من المعاملات.

ثانياً: القواعد المقصدية التي تدرج العاديات والمعاملات في سلك المقاصد الأصلية
١- قاعدة: بما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (وجه تطبيقي).

إن المباحات في العاديات والمعاملات الأصل فيها مراعاة حظ المكلف، فهي من قبيل المقاصد التابعة، فمن توجه إلى هذه العاديات أو المباحات، وقصد منها إرواء شهوة النفس، وسد خلتها من الجوع أو العطش، أو اتخذ المسكن اتقاء البرد فهذا وإن كان جائزاً إلا أنه يبقى العمل في دائرة العاديات، ولكن يمكن بيان المقصد الأصلي فيها إذا أضفى على عمله

(١) - الشاطبي. الموافقات. ص: 184/2.

(٢) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 169.

(٣) - المرجع السابق، ص: 170.

(٤) - المرجع السابق، ص: 170، 171.

(٥) - المرجع السابق، ص: 82، 169 وما بعدها.

صيغة العبادة ، فنوى الأكل لحفظ النفس والتقوي على أداء الطاعات، واتخذ المسكن وفي نفسه حفظ النفس من عوامل البرد والحر حتى لا تمهلك ، وتزوج لا لقضاء شهوته النفسية وإنما لتكثير وحفظ النسل، ونام، وقعد قصد الراحة، والتقوي للعبادة⁽¹⁾. فصاحب هذه النيات وإن كان عاملاً في حفظ نفسه فإنه في الحقيقة عامل لأجل تحقيق مهم كلي ومقصد أصلي مطرح لحظ نفسه ابتداءً بنيته، وإن حصل له هذا الحظ فمن باب التبسّع لا المقصد الأول. من هنا نلمس وجه المقصد الأصلي في العاديات والمباحات ولذا قال ابن القيم: "فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو غير مقصود بالمقصد الأول"⁽²⁾.

وفي هذا المقام: قرر الشاطبي أن المقصد التابع إذا كان الباعث عليه هو المقصد الأصلي يكون فرعاً من فروع الأصلي فيلحق به في الحكم. ومنه يتضح القول: ما من مقصد تابع إلا وفيه مقصد أصلي. والعكس صحيح أيضاً فما من مقصد أصلي إلا وفيه مقصد تابع. كما يتضح معنى قولنا كل مباح بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل فيكون واجباً من باب: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.⁽³⁾

وقد استدلل ابن تيمية على أن المباحات فيها مقصد أصلي (تجدي) بأنها لم تشرع إلا لتكون عوناً على أداء الطاعات ، وأن المباحات إذا لم تؤد إلى الطاعات صارت نقماً بدليل أن الكفار وأهل الجرائم محاسبون على النعم والطيبات التي من الله بها عليهم ومع ذلك لم تحدوهم إلى عبادة الواحد القهار. "قال تعالى: (أَذْقَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُحْزَنُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ).⁽⁴⁾ وقال تعالى: (ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ).⁽⁵⁾ قال ابن تيمية: "أي عن شكره، والكافر لم يشكر على النعم التي أنعم الله عليه بها فيعاقبه على ذلك. والله إنما أباحها للمؤمنين، وأمرهم معها بالشكر كما قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ)⁽⁶⁾".⁽⁷⁾ وقال تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).⁽⁸⁾ قال أحمد: "أي إنما جعل لكم هذه المنافع لشكروه.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 196/2-198؛ وابن نجيم. الأشباه والنظائر. ص: 24؛ وابن القيم. مدارج السالكين. ص: 17/2.

(3) - ابن القيم. الفوائد. ص: 123.

(4) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 201/2 وما بعدها. وقد مر تفصيل الموضوع في أقسام المباح في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

(5) - ابن تيمية. الإيمان. ص: 61.

(6) - سورة: الأحقاف. الآية: 20.

(7) - سورة: التكاثر. الآية: 08.

(8) - سورة: البقرة. الآية: 172.

(9) - ابن تيمية. المرجع السابق. ص: 61.

(10) - سورة: النحل. الآية: 78.

ومعنى تشكروه تستعملونها في طاعته خاصة ولا تستعملونها في معصيته".^(١)

فالمباحات من حيث أجزائها بالنظر إلى أصل مشروعيتها روعي فيها الحظ فهي عادات أما من حيث اقتران الملايسات بها ، ومن حيث الجملة تصير مطلوبة بالكل ، وإذا كانت بهذه الصفة دخلت في سلك المقاصد الأصلية. ولهذا قال الشاطبي: " وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة ، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك ، فإن قيل أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أن لا لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمر الخارج عنه".^(٢)

وقال ابن تيمية: "وإذا عرفت أن لذات الدنيا ونعيمها إنما هي متاع ووسيلة إلى لذات الآخرة، وكذلك خلقت فكل لذة أعانت على لذات الآخرة فهو مما أمر الله به ورسوله ويثاب على تحصيل اللذة بما يؤوب إليها منها من لذات الآخرة التي أعانت هذه عليها".^(٣)

فالحياة بكل ما فيها من النعم، وصنوف الخيرات، وأنواع المباحج ، والمسرات والمعاملات ما هي إلا متعة من الله بها على الإنسان لتكون وسيلته التي تعينه على تحقيق الغاية الكبرى وهي عبادة الله ، وابتغاء مرضاته. فالولد ، والمال ، والمأكول ، والمشرب ، والملبس ، ليست أهدافا مرادة لذاتها بل هي وسائل لتحقيق الهدف الأصلي وهو عبادة الله على الوجه المطلوب شرعا. فلا ينبغي الانغماس في هذه العادات حتى لا تنسينا الغاية السامية التي لأجلها خلق الإنسان وخلقت لأجلها هذه النعم.^(٤) وهذه الغاية السامية هي الشاء على الله وحده، وإظهار ما في القلب من حقوق هذه النعم باللسان، والجمع فيها بسين الاعتقاد والاعتراف.^(٥) ولا يخفى أن هذا أعظم مقصد فيها.

وسقاعدة النظر في مآلات الأفعال (وجه تطبيقي).

إن مقصود المكلفين مراعاة في الأفعال، ومعتبر، حتى العادات فإن درجة اعتبارها يعود إلى اعتبار مقاصد المكلفين فيها، ونياهم؛ فالفعل العادي يمكن أن يكون عبادة أو يقى عادة باعتبار نية المكلف فيه.

قال ابن تيمية في المباحات: "فإذا فعل شيئا من المباحات فلا بد له من غاية يتشبه إليها قصده، وكل مقصود إما أن يقصده لنفسه، وإما أن يقصده لغيره فإن كان متشبه بمقصوده ومراده عبادة الله وحده لا شريك له وهو إله الذي يعبد لا شيء سواه، وهو أحب

(١) - البيهقي. شعب الإيمان. ص: 86/4.

(٢) - الشاطبي. الموافقات. ص: 143/1.

(٣) - ابن تيمية. الاستقامة. 152/2.

(٤) - محمد عقله. الإسلام حقيقته وموجباته. ص: 100-105.

(٥) - البيهقي. المرجع السابق. ص: 88/4.

إليه من كل ما سواه ، فإن إرادته تنتهي إلى إرادته وجه الله، فيثاب على مباحاته التي يقصد الاستعانة بها على الطاعة".⁽¹⁾

قال (ص): "وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: يا رسول الله أيأني أحدنا شهوته، ويكون له فيه أجر؟ قال: "أرايتم لو وضعها في الحرام آكان عليه فيها وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له فيها أجر..."⁽²⁾

قال ابن تيمية عن الوجه الصحيح في فعل المباحات: "...بل المشروع أن تفعل بنية التقرب إلى الله، وأن يشكر الله... فمن أكل ولم يشكر كان مذموماً، ومن لم يأكل، ولم يشكر كان مذموماً".⁽³⁾

ولهذا كان المؤمن يثاب على ما يقصد به وجه الله في أكله، وشربه، ولباسه، ونكاحه.⁽⁴⁾ وقال الإمام الغزالي في ميزان العمل: "من يعرف حقائق الأمور فيقصد بما يتعاطاه وجه الله، والاستعانة على سلوك طرائقه... فليكن جميع حركاتك وسكناتك لله بأن تكون حركتك مقصورة على عبادة أو على ما يعين على عبادة ولا يستغني العباد عنه كالأكل وقضاء الحاجة مثلاً فإنهما معينان على العبادة ، وهما أبعد الحركات عن العبادة".⁽⁵⁾

من هنا كان فعل المباحات قصد العبث منهي عنه كما أن فعل المباحات إذا استعملت مطية للمحظورات، أو المحرمات صارت معاصي لا طاعات.⁽⁶⁾ مثالها: عصر العنب مباح، وإذا نوى صاحبها تحويلها إلى خمر فهذا المباح يصبح محظوراً.⁽⁷⁾ فالمقاصد التابعة التي هي العاديات والمعاملات تتخرط في سلك المقاصد الأصلية بنية وقصد المكلف فيها واستحضار نية العبادة فيها.

(1) - ابن تيمية، الإيمان، ص: 60.

(2) - أخرجه: أحمد برقم: (21511) عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، ص: 167/5.

(3) - ابن تيمية، الاستقامة، ص: 135/2.

(4) - المرجع السابق، ص: 152/2.

(5) - الغزالي، ميزان العمل، ص: 121.

(6) - والبيهقي، شعب الإيمان، 4/186 ابن تيمية، الإيمان، ص: 63.

(7) - ابن تيمية، المرجع نفسه.

المبحث الثاني

تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات والعاديات والمعاملات

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات: وفيه سأعتمد إلى النماذج نفسها التي ذكرت في المقصد الأصلي من العبادات لأبين المقصد التابع فيها سواء كانت العبادات قلبية أو من أعمال الجوارح عينية أم كفاية لأنه ما من مقصد أصلي إلا وفيه مقاصد تابعة تعود إلى حظ المكلف لكن بالمقصد الثاني .

المطلب الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات: وسيتم فيه أيضا البحث عن المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات مع التنبيه على درجة الحظ فيها باعتبارها محل الحقيقي للمقاصد التابعة مع التركيز على النماذج نفسها التي سبقت في بيان المقصد الأصلي في العاديات والمعاملات .

المطلب الأول

تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات

وقسمته إلى فرعين :

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات العينية: وفيه سأبين المقاصد التابعة التي تعود إلى حظ المكلف في العبادات العينية.

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في فروض الكفاية : وفيه سأبين المقاصد التابعة التي تعود إلى حظ المكلف في فروض الكفاية.

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات العينية.

أولا: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات القلبية.

في المبحث السابق بينت المقاصد الأصلية في أفعال القلوب، بناء على أن كل مقصد أصلي يتبعه مقصد تابع ، فإنني هنا سوف أبين المقاصد التابعة التي شرعت باعتبارها حظا يعود إلى المكلف بالمقصد الثاني فأقول:

إن العبادات العينية المتعلقة بأفعال القلوب لها مقاصد تابعة بالمقصد الثاني تعود إلى

تثبيت حظ المكلف ومراعاة مصالحه، وهذه المقاصد في الحقيقة هي حكم المشروعية⁽¹⁾ هي:

ومعرفة الله بهذه العبادة والاطمئنان بها: حيث يجد القلب مطلوبه، والغاية التي كان يبحث عنها وتحصل له السكينة، والراحة والاطمئنان. قال تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ).⁽²⁾ فالعبادات القلبية عامل أساسي في تحقيق الأمن النفسي لصاحبه فيكون في أمن وهداية قال تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ).⁽³⁾

يقول سليمان الأشقر: "فليس هناك ما يمكن أن يجلب الطمأنينة إلا الوصول إلى الرب المعبود معرفة، وقصدا وتوجها. والنفس في طلب مرادها مترقية متسامية تطلب الأكمل والأفضل، والكمال كله والفضل كله حازته الذات الإلهية".⁽⁴⁾

فهذه العبادات لها دور في توريث النفس الطمأنينة والثبات لأنها تدور على مدار واحد وهو تحقيق العبودية لله وفيها يرتبط المكلف بالله ارتباطا وثيقا ويجعلها الشغل الشاغل في حياته.⁽⁵⁾

2- تحقيق السعادة وتجنب الشقاء.

إن المكلف إذا سعى في تحقيق المقصد الأصلي من هذه العبادات الباطنية المتمثل في العبادة والخضوع والذل لله عز وجل دون سواه ثم الإخلاص في ذلك يحصل بالمقصد الثاني على السعادة ويتجنب الشقاء وتصبح هذه السعادة على ما فيها من حظ نفسي حاديا للاستزادة من الخيرات لتزيده تقربا إلى الله.⁽⁶⁾ قال تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا).⁽⁷⁾ وهذه السعادة النفسية تساعد على تكامل الشخصية، وتجنبه الانشطار الفكري.

(1) - إن للمقاصد التابعة التي حاول العلماء استخراجها في العبادات هي: بمثابة حكم المشروعية فهذه وإن سميت تعليلا فإنها لا تصلح للقياس لعدم انضباطها، إلا إذا ثبت تعليلها. فإن قيل فما فائدتها وخاصة أنها مرتبطة بالمقاصد التي يعول عليها في إثراء الاجتهاد، الجواب أن هذه الحكم تعين على دوام مروء المكلفين على التكليف وتحميهم على الالتزام، والالتزام للحكم الشرع وتفيد في الاستدلال على تعليل أحكام الشريعة تعليلا جليا، لأن المقاصد فيها تعليقات بالحكمة عموما، وتعليلات بالقياس. هذا في مجال العبادات، أما في مجال العادات والمعاملات فإن استخراج المقاصد التابعة فيه هو عين التعليل الذي يعول عليه في استخراج الأحكام. والله أعلم.

(2) - سورة: الرعد. الآية: 28.

(3) - سورة: الأنعام. الآية: 82.

(4) - عمر سليمان الأشقر. مقاصد المكلفين. الإخلاص. ص: 24/2.

(5) - زكريا عبد الرزاق. أهمية التوحيد وخطر الشرك، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. ط (1996/1417). ص: 15.

(6) - عمر سليمان الأشقر. المرجع السابق، ص: 29/2؛ وزكريا عبد الرزاق. المرجع السابق. ص: 16.

(7) - سورة: الشمس. الآية: 09، 10.

والصراع الداخلي النفسي الذي يورثه تعدد الغايات. قال عمر سليمان الأشقر: "الإنسان له قلب واحد ينبغي أن يتوجه إلى رب واحد، فإنه إذا توجه إلى معبودين سبب للإنسان شقاء، وأي شقاء. وبخلاصة القول أن التوجه إلى غيره في جملة شقاء؛ شقاء القلب، والنفس، وهو كذلك ضلال عن الحق، وبعد عن جادة الصواب".⁽¹⁾

3- نيل الثواب وخوف العقاب:

ذهب العلماء أن المكلف وهو يقوم بواجباته من الخضوع والعبودية والإخلاص لله سبحانه وتعالى، يتحصل على حظ نفسه بالمقصد الثاني. لأن نيل الحظ الذي هو ثمرة الأعمال التعبدية لا ينافي، ولا يقدح في الإخلاص ما دام هذا الحظ قد أذن الشارع في التطلع إليه. ولكن شرط أن يكون تالياً للمقصد الأصلي؛ ولأن المقاصد التابعة في العبادات يعسر انفكاكها عن المقصد الأصلي، وطلب التجرد منها صعب وعسير.⁽²⁾ ولذلك قال الشاطبي: "إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية"⁽³⁾.

وبين ابن تيمية أن من كان الدين مقصوده والدنيا وسيلته إلى ذلك فهذا لا يضر بل هو أمر مشروع.⁽⁴⁾ فقد جاءت الرسل تحذرننا من النار وتوعدننا بوعده حظي، فلا حرج ولا بأس في عبادة الله خوفاً وطمعاً لنيل ثوابه، فإنه رخصة لنا من الله بحكم مقام المنة والفضل منه على عباده.⁽⁵⁾ قال تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا)⁽⁶⁾ وقال أيضاً: (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا. إِنَّهَا سَاعَتٌ مُّسْتَقَرًّا وَمُقَامًا)⁽⁷⁾

كما أنه لا خلاف أن الأمر الموعود به على السنة الرسل هو الجنة التي سألها عباد الله المخلصون.⁽⁸⁾ قال تعالى عن خليله إبراهيم: (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْغِ قَلْبِي بِالصَّلَاحِ وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ. وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ. وَأَغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ. وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُنْعَثُونَ)⁽⁹⁾.

وكان (ص) يحرص على العمل لأجل الثواب وخوف العقاب.⁽¹⁰⁾

(1) - عمر سليمان الأشقر. مقاصد المكلفين. ص: 29/2-30.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 214/2-216؛ والقرضاوي. العبادة في الإسلام. ص: 112.

(3) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 216/2.

(4) - ابن تيمية. مجموع الفتاوى. ص: 20/26.

(5) - القرضاوي. المرجع نفسه؛ وعمر سليمان الأشقر. المرجع السابق. ص: 64، 65.

(6) - سورة: الإسراء. الآية: 57.

(7) - سورة: الفرقان. الآية: 65، 66.

(8) - القرضاوي. المرجع نفسه.

(9) - سورة: الشعراء. الآية: 82، 83، 84، 85، 86، 87.

(10) - عمر سليمان الأشقر. المرجع السابق. ص: 64، 65.

قال الشنقيطي: "... فلا يكون الأخذ على ذلك [أي: على الحظ] قدحا في العبودية، ولا نقصا في حق الربوبية، لكنهم مطالبون على إثر ذلك بالشكر الذي امتن بها وذلك صحيح".⁽¹⁾

فالعبادات لا بد أن يتصدرها المقصد الأصلي الذي هو التعبد، والتقرب والخضوع لله، ولا ضرر فيما يقارنها أو يلحقها من مقاصد تابعة خادمة، أو مكملة أو مستلزمة لها⁽²⁾ قال الكاشاني⁽³⁾ ردا على من ادعى أن إخلاص العبادة هو ترك طلب الحظ والثواب والفوز بالجنة⁽⁴⁾: "وظاهر أنه لا ينافيه إرادة الجسنة والإخلاص من النار مما وعد في الآخرة... ولو كان مثل هذه النيات مفسدة العبادات لكان الترغيب

(1) - الشنقيطي، توضيح المشكلات، ص: 132/3.

(2) - محمد مسعود البوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 358.

(3) - هو: محمد تقي ابن... الكاشاني الشيعي نزيل طهران. ولد سنة 1226 هـ، له: (إيضاح المشتبهات؛ وسفينة النجاة في الفقه؛ وجامع الأصول وغيرها)؛ انظر ترجمته في (إسماعيل باشا، هدية العارفين، ص: 392/6، 393).

(4) - لقد بالغ بعض العباد وغلاة المتصوفة في تجريد المقصد الأصلي من مقاصده التابعة حتى عدوا طلب الثواب الأخرى قدحا في الإخلاص ووصفوا طالبه بالرعونة. وقالوا أن الأصح هو طلب وجه الله وفاء بمقتضى العبودية وقيام بحق الربوبية.

ولكن يقال: إن القول بوجوب تخليص النية من إرادة الثواب يرجع إلى إرادة تصحيح العبادة وقبولها وهذا المقصد لا يخرج عن إرادة الثواب، والقبول، وإن خفي، وفي هذا المقام إشارة لطيفة في قول الكاشاني: "ومن أمعن حق الإمعان فلا يجد أكثر القائلين بطلان العبادة بإحدى النيتين (نية إرادة الثواب، ونية الإخلاص لوجه الله لا غير) إلا ويناغم الصحيحة في عباداتهم ترجع إلى إحداها وهم لا يشعرون". الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، ص: 204. وما يصحح هذا المفهوم ويقويه أن الثواب وإن لم يقصد في الإخلاص، والتجرد من الحظ في العبادة فإنه قريب له لا محالة إن شاء الله بلليل أنه ثبت عنه (ص) إقرار الثواب على مجرد النيات الصالحة حيث قال (ص): "من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة". أخرجه مسلم بلفظه في حديث مطول في كتاب "الإيمان" باب: "إذا هم العبد بحسنة". عن أبي هريرة برقم: (130)

ص: 118/1؛ والبخاري ينحوه في كتاب "الرقائق" باب: "من هم بحسنة لو سئى". عن ابن عباس، برقم (6126)، ص: 2380/5.

لأن المهم هو انصراف القلب عن الشهوات والمحظوظ والشر إلى الخير، وذلك غاية الحسنات وما الأعمال إلا مؤكيدات لها فليس المقصد من إراقة دم الأضحية أو قربان الدم واللحم بل ميل القلب من حب الدنيا إلى حب الله وهذه الصفة تحصل بالحزم بالنية وإن عاق عن العمل عائق. الكاشاني، للرجع السابق، ص: 204، 205.

قال تعالى: (لَنْ يَمُنَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دَمُهَا وَلَكِنْ يَمُنُ بِمَا نَزَّلَ الثَّقَلَيْنِ مِنْكُمْ) سورة الحج، الآية: 37. وما يجلي هذا المصنى ويزيده رسوخا أنه (ص) لما خرج في غزوة تبوك قال: إن بالمدينة قوما ما قطعنا واد، ولا وطننا موطننا يهبط الكفر، ولا أنفقنا نفقة، ولا أصابتنا غمصة إلا شاركوا في ذلك وهم في المدينة قالوا: وكيف ذلك يا رسول الله وليسوا معن؟ فقال: حسبهم العنز. أخرجه أحمد في مسنده برقم (12897). عن أنس رضي الله عنه، ص: 182/3.

وعلى هذا فنيل الحظ كما رغب فيه الشرع لا قدح فيه. ولقد هم بعض الصحابة إلى التدخل من حفظهم في العبادات لاعتقادهم أنها قاذرة ومزاحمة للمقصد الأصلي فجاهلوا أنفسهم كي يتزعموها فقهاء رسول الله إليهم فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إنني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني" أخرجه البخاري بلفظه من حديث مطول في كتاب: "النكاح". باب: "الترغيب في النكاح" برقم (4776)، ص: 1949/5.

- ومسلم في كتاب "النكاح" باب: "استحباب النكاح" ... برقم: (1401)، ص: 1020/2 كلامهما عن أنس.

والترهيب والوعيد عبثا بل بخلا بالمقصود".⁽¹⁾

ولا شك أن نيل الثواب والرخص موصول إلى نيل الجنة، وسعادتها بفضل الله وعفوه وسعادته الجنة لا تفنى، وهي من المقاصد التابعة لأنها تعود على الإنسان بما يخدم حظه، وعن هذه السعادة قال الإمام الغزالي: "... بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان وعز بلا ذل".⁽²⁾

4- تغذية الروح.

إن العبادات القلبية مدارها إثبات الألوهية، وإفراد المعبود بالعبادة وحده دون سواه، وهو مقصد أصلي - كما سبق - ولكن هذا المقصد يورث صاحبه غذاء الروح والسمو بها إلى عالم النماء والصفاء، والإيمان ليكون دائم الصلة بالله. قال القرضاوي: "إن القلب الإنساني دائم الشعور بالحاجة إلى الله، وهو شعور أصيل صادق لا يملأ فراغه شيء في الوجود إلا حسن الصلة برب الوجود، وهذا ما تقوم به العبادة إذا أدت على وجهها".⁽³⁾

وهذا ما يعبر عنه بحلاوة الإيمان، وصاحبه لا ينظر إلى العبادة على أنها خضوع أو تنفيذ أوامر فحسب، بل إنه يجد فيها مناجاة الله وطاعته، والسعي في مرضاته فيحس في عالم رוחي سعيد لو علم به أصحاب القصور لجالدوه عليه.

قال القرضاوي: "وإن المؤمن ليجد في عبادة ربه في ساعة الشدة سكونا لنفسه، وأما لو حشته، وانشراحا لصدره وتخفيفا عن كاهله".⁽⁴⁾

5- إزالة النجاسة والأمراض النفسية.

لقد شرع الله العبادة وكلف بها عباده ليزيل عنهم أنجاسهم، وأمراضهم النفسية. فيحصلوا حياة أبدية، وسلامة باقية.⁽⁵⁾ قال الراغب الأصفهاني: "فمن استفاد الحياة والصحة والطهارة قبيل أن تبطل عنه هذه القوى أعني قبول ذلك فصار حيا سميعا بصيرا طاهرا وحصل زادا كما أمر الله تعالى بقوله (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقوني)"⁽⁶⁾ ⁽⁷⁾

ففي نفس الإنسان عوارض من نجاسات، وأمراض نفسانية لا بد من إزالتها وإماطتها كالجهل، والعجلة، والشح، والظلم قال تعالى: (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ).⁽⁸⁾ فذكر الله أن الإنسان عجول ثم أمره أن يزيل عن نفسه العجل ولا يستعين به فقال: (سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ)⁽⁹⁾

(1) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. ص: 203.

(2) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 71. بصرف.

(3) - القرضاوي. العبادة في الإسلام. ص: 97.

(4) - المرجع السابق. ص: 101.

(5) - الأصفهاني. تفصيل النشاطين. ص: 63.

(6) - سورة. طه. الآية: 197.

(7) - الأصفهاني. المرجع السابق. ص: 64.

(8) - سورة. الأنبياء. الآية: 37.

(9) - سورة. الأنبياء. الآية: 37.

وقال : (وَأَخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّجْرَ)^(١) ثم قال: (وَمَنْ يُوقِ شُجْحَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)^(٢) فأمر باتقاء الشج مع إحضاره إياه وخلقه معه. وهذا تنبيهها على أن كل ذي عز في الإنسان وليس بشيء طارئ، نبيه إلى ضرورة تنحيته وعدم الاستعانة لتقويته.^(٣) قال الراغب الأصفهاني: "فالإنسان يحتاج أن يستعمل هذه القوى في الدنيا كما يجب وفي وقت ما يجب وبقدر ما يجب وأن يحيط فضولاً قبل خروجه من الدنيا حسب ما وردت به الشريعة فإنه متى لم يتطهر من النجاسة ولم يُزل أمراض نفسه لم يجد سبيلاً إلى نعيم الآخرة، بل ولا إلى طيب الحياة الدنيا".^(٤)

والطهارة من هذه الفضولات والأنجاس^(٥) النفسية تجعل صاحبها طاهر القلب، والروح يعيش في سكون ووقار وتكسبه روحانية طيبة، ومتى بقيت نجاسته وتزايدت صار قلبه مهوى الشبه والآثام.^(٦) قال تعالى: (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ. تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ)^(٧)

وذكر الأصفهاني قوله تعالى: (أَيُّظْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ. كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ).^(٨) فقال: "فنبه على أنه لا يصلح لجنته من لم تظهر ذاته عن أشياء هي مخلوقة فيها... فحسب الإنسان أن يراعي هذه القوى فيصلحها ويستعملها على الوجه الذي يجب وكما يجب ليكون كمن وصفه الله تعالى بقوله: (أَيُّظْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ. كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ)^(٩) (١٠)".

(١) - سورة: النساء. الآية: 128.

(٢) - سورة: الحشر. الآية: 09.

(٣) - الأصفهاني. تفضيل النشأتين. ص: 65، 66.

(٤) - المرجع السابق. ص: 66.

(٥) - قد يتساءل المرء عن الحكمة من خلق هذه النجاسات في الخليقة ثم يأمر الله بإزالتها ؟

الجواب: أنه ما من شيء أوجده الله إلا وفيه حكمة ونفع وإن لم يعرف ذلك البشر: فمن الأشياء ما نفعله في وقت مخصوص، وعلى قدر مخصوص فإذا استغنى عنه أو زاد على الحد المطلوب وجب إزالة الزائد. المرجع السابق. ص: 67.

(٦) - المرجع السابق. ص: 66.

(٧) - سورة: الشعراء. الآية: 221، 222.

(٨) - سورة: المعارج. الآية: 38، 39.

(٩) - سورة: ...

(١٠) - المرجع السابق. ص: 66، 67.

ثانيا: تطبيقات المقاصد التابعة في أعمال الجوارح.

1- المقاصد التابعة في الصلاة.

إن المقصد الأصلي في الصلاة هو العبادة القائمة على أساس الخضوع والتعبد ، ويتبع هذا المقصد مقاصد تابعة، تخدم حظ المصلي وتعود عليه بما يجلب له خير الدنيا والآخرة ومن هذه المقاصد التابعة:

1- طهارة روحية:

أما طهارة للمصلي من الأخلاق الدنيئة، والصفات القبيحة قال تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا. إِلَّا الْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ).⁽¹⁾

فالصلاة التامة المستوفية الشروط، والآداب طهرة للقلب من أدران الذنوب المدنسة.⁽²⁾ قال تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)⁽³⁾ لتعود به إلى الفطرة السليمة التي بها كمال الإنسان بحيث يدنو بها من الملائكة، ويبعد عن الشياطين.⁽⁴⁾

هي في الأصل رياضة للنفس لتتقاد على الطبيعة الملكية وتخرج من سجن البهيمية.⁽⁵⁾ إلى عالم الطهارة الروحية. قال (ص): "أرأيتم لو أن نهرًا بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات هل يبقى من درنه شيء قالوا لا يبقى من درنه شيء قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا".⁽⁶⁾

فهو بهذا تمحو الذنوب والخطايا، كما يمحو الماء وسخ الثوب والبدن. قال (ص) "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر".⁽⁷⁾

قال الدهلوي: "... وإذا تمكنت [الصلاة] من العبد اضمحل في نور الله وكفرت عنه خطاياه".⁽⁸⁾

(1) - سورة: المعارج. الآيات: 19، 20، 21، 22، 23.

(2) - عبد المجيد الشرنوبى. شرح الحكم العطائية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1 (1991م)، ص: 97. وعبد العظيم بنوي: علم الدين، ص: 21.

(3) - سورة: العنكبوت. الآية: 45.

(4) - الدهلوي. حجة الله البالغة، ص: 172/1 وذكريا عبد الرزاق. أهمية التوحيد. وخطر الشرك. ص: 61.

(5) - الدهلوي. المرجع السابق، ص: 73/1.

(6) - أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب "المسجد ومواضع الصلاة" بسبب "المنشي إلى الصلاة...." برقم (667). ص: 462/1، والبيهقي، في كتاب "مواقيت الصلاة"، باب "الصلوات الخمس كفارة" برقم (505). ص: 167/1 كلاهما عن أبي هريرة.

(7) - أخرجه: مسلم بلفظه في كتاب "الطهارة" باب: "الصلوات الخمس والجمعة..." برقم (236). ص: 209/1، وأحمد في مسنده برقم (10290). ص: 284/2 كلاهما عن أبي هريرة.

(8) - الدهلوي، المرجع نفسه.

ب- ألها طهارة حسية:

وذلك أن المصلي إذا قام للصلاة فتوضأ وغسل الوجه، وما به من الخواس، وغسل الأيدي والأرجل زالت عنها الأنجاس، والأوساخ لأن هذه الخواس ظاهرة تسرع إليها الأوساخ أكثر من غيرها من بقية الأعضاء فهي التي تبصر عند ملاقة الناس، فيحصل بها الإثم من جهة، وبها يوطئ مواطن الأقدار.⁽¹⁾

كما أن الوجه أكثر ما فيه الخواس الظاهرة التي هي أعظم الأسباب الياعة على مطالبة الشهوات والدنيا فأمر الشارع بغسله وبغسل اليدين لمباشرتهما المشتبهات الدنيوية المانعة من الإقبال على الآخرة، كما أمر بغسل الرجلين لأن بهما التوصل إلى المطلوب والمأرب الدنيوي فأمر بتطهيرها جميعا للدخول في العبادة وصرف النفس عن الدنيا ومنذاتها إلى الله.⁽²⁾

فإذا تطهر المكلف بالغسل والوضوء وجد انشراحا وسرورا وصارت نفسه مطمئنة كأنها وجدت ما فقدته، وزال ما بها من انقباض من جراء الخبث والحدث.⁽³⁾ قال الدهلوي: "...ثم إذا تخفف عن الأخبثين وذلك بدنه واغتسل ولبس أحسن ثيابه وتطيب اندفع عنه ذلك الانقباض ووجد مكانه انشراحا وسرورا وانبساطا".⁽⁴⁾

ج- راحة من أنكد الدنيا وتجدد النشاط:

تعد الصلاة راحة من متاعب الدنيا فقد جاء في الخبر: "أرحنا بها يا بلال".⁽⁵⁾ قال الشيرازي: "إن السرور والانشراح ونور العين، وطيب القلب الذي كان يجده في الصلاة ما كان يجده في غيرها من العبادات، ولا من الأوقات".⁽⁶⁾ وقال (ص): "وجعلت قرة عيني في الصلاة".⁽⁷⁾ وجاء ما يدل على جواز الصلاة، لأجل قضاء الحاجات كصلاة الاستخارة، وصلاة الحاجة⁽⁸⁾، كما جاء التصريح بنيل الحظ في الصلاة من جهة ثانية في قوله تعالى: (ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا).⁽⁹⁾ كما أنها تجدد النشاط وتبعث على الحيوية، وفي هذا يقول الدهلوي: "...التجربة شاهدة بأن غسل الأطراف، ورش الماء على الوجه، والرأس ينه النفس من نحو النوم والغشى المثقل تنبئها قويا وليرجع الإنسان في ذلك إلى ما عنده من التجربة أو العلم وإلى ما أمر به الأطباء في تدبير من غشى أو أفرط به الإسهال والفصد".⁽¹⁰⁾

(1) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 72/1.

(2) - الكاشاني. الحقائق بحاسن الأخلاق. ص: 215، 216.

(3) - الدهلوي. المرجع السابق. ص: 71/1.

(4) - المرجع السابق. ص: 53/1.

(5) - أخرجه: الطبراني في المعجم الكبير. عن محمد بن الحنفية. برقم (6215). ص: 277/6؛ وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير فيه أبو حمزة الثمالي وهو ضعيف وأما الحديث". مجمع الزوائد. ص: 145/1.

(6) - الشيرازي. الطريق إلى السلامة أو (سفر السعادة). ص: 18.

(7) - أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى. باب: الرغبة في النكاح. برقم (13232). ص: 78/7؛ والنسائي. في سننه. كتاب "عشرة النساء" باب: "حب النساء". برقم (3939). ص: 61/7؛ وأحمد. برقم (12315). ص: 128/3؛ كلهم عن أنس رضي الله عنه.

(8) - الشافعي. الموافقات. ص: 399/2، 400؛ والشتيبي. توضيح للشكليات في اختصار الموافقات. ص: 180/2.

(9) - سورة: الإسراء. الآية: 79.

(10) - الدهلوي. حجة الله البالغة. 72/1.

د- ألها مناجاة الله:

كذلك من الحفظ الذي يناول المصلي من صلاته الدعاء فيها بالمصلحة العاجلة ، ونوال الشرف بمناجاة الله ونيل الدرجات. كما ألها استعانة بالله، وتضرع إليه. ⁽¹⁾ قال تعالى: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل". ⁽²⁾ وهي سبب عظيم لمحبة الله ورحمته وهو قوله (ص): "أعني على نفسك بكثرة السجود". ⁽³⁾ وقال العز بن عبد السلام: "أما الدعاء في الجلوس بين السجدين فمختص بالعبد مع ما يستحق الرب فيه من الضراعة والتذلل". ⁽⁴⁾

كما أن الصلاة معراج المؤمن معدة للتجليات الأخروية. ⁽⁵⁾ قال (ص): "إنكم سترون ربكم فسلان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا". ⁽⁶⁾ وألها تجديد العهد بين العبد وخالقه فتورثه الاستقامة، والبعد عن الشر والاعرجاج ⁽⁷⁾ فالصلاة بها رفع الدرجات ونيل الثواب. والسلامة من الآفات وجميع الشرور. ⁽⁸⁾

هـ- وتأديب للجوارح:

وذلك بالسجود والركوع، فتتكيس الرأس بهما يشعر المكلف بذله وعزة ربه وذلك أن رفع الرأس والعنق آية التيه، والكبر، ولا مداواة له إلا بالخضوع والسجود، وأشد من ذلك أن يعفسر وجهه موضع الحسن وآية الخلق لكسر الشموخ لأن الإنسان إذا تعالى أشاح بوجهه وسمع بأنفه. فشرع الله السجود والركوع آية لكسر هذا الشموخ وتأديباً لهذه الجوارح. ⁽⁹⁾

إلى غير ذلك من الفوائد والحكم التي يمكن أن تستخرج وتعود إلى مراعاة مصالح المكلف

2- المقاصد التابعة في الصيام:

للصيام مقاصد تابعة إلى جنب مقصد التعبد منها:

1- أنه وسيلة للإعفاف وإراحة الجسد

فالصيام يسد منافذ الشيطان، ويفتح باب الريان، ويدفع المرء عن السقوط في مهبلي الشيطان. ⁽¹⁾

⁽¹⁾ - العز بن عبد السلام. مقاصد الصلاة. ص: 11-14 والكاشان. الحقائق في محاسن الأسلاك. ص: 215 والنقشبندی. تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. ص: 132، 133.

⁽²⁾ - أخرجه: مسلم في كتاب "الصلاة" باب: "وجوب قراءة الفاتحة..." برقم: (395). ص: 296/1، والترمذي. باب: "ومن مسورة الفاتحة". برقم: (2953). وقال: "هذا حديث حسن". ص: 201/5 كلاهما عن أبي هريرة.

⁽³⁾ - أخرجه: الطبري في الكبير. باب: "من اسمه مصعب" عن مصعب الأسلمي برقم: (851). ص: 365/20، وقال الميمني: "رواه السباز وأوله يشبه أن يكون مرسلًا في أثناء الحديث قال: قال الظاهر أنه سمعه منه ورجاله رجال الصحيح غير طالوت بن عيادة وهو ثقة" بمسح الزوائد. ص: 399/9.

⁽⁴⁾ - العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 15.

⁽⁵⁾ - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 73/1.

⁽⁶⁾ - أخرجه: البخاري في كتاب: "مواقيت الصلاة" باب: "فضل صلاة العصر" برقم: (529). ص: 203/1، ومسلم في كتاب: "المساجد ومواضع الصلاة" باب: "فضل صلاة الصبح والعصر" برقم: (633). ص: 439/1 كلاهما عن جرير.

⁽⁷⁾ - ذكرها عبد الرزاق. أهمية التوحيد وعطر الشرك. ص: 62.

⁽⁸⁾ - العز بن عبد السلام. المرجع السابق. ص: 13، 15.

⁽⁹⁾ - الدهلوي. المرجع نفسه.

⁽¹¹⁾ - ابن القيم. زاد المعاد. ص: 29/2 والشاطبي. الموافقات. ص: 400/2.

ولأجل هذا المعنى قال رسول الله (ص): "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة لیتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء".⁽¹⁾
كما أنه وسيلة للتداوي وإراحة الجسد لأن الصوم يريح الجهاز الهضمي، والمعدة من عناء عملها المتواصل، وتنويع الفضلات، وتقوية الجسد، ويريح من أمراض كثيرة.⁽²⁾
ب- تهذيب ووقاية للنفس:

فالصوم يهذب النفس، ويعودها على الخير، والنظام، والصبر، والإخلاص، وفيه شعور بالوحدة الإسلامية بصيامه مع إخوانه المسلمين، أغنياء وفقراء، ومساكين، ويفطر معهم ويجوع كما يجوعون. ويقوي العزيمة، والإرادة. ويسد باب الشيطان ويرد كيده لأن أهم مدخل للشيطان على النفس الشهوات.⁽³⁾

فالصيام لو لم يكن فيه إلا الارتقاء من حظوظ البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة لكفى به منقبة فخر حنة من النار لأنه يدفع حر الشهوة، والغضب اللتين بهما تصلى نار جهنم في باطن الإنسان في الدنيا وتبرز له في الآخرة.⁽⁴⁾ لأن شهوات الأكل والشرب أقوى الشهوات ولما كان الصوم فيه اجتناب لها جعله الله له لأن الصوم سر للمصائم لا يعلمه إلا الله.⁽⁵⁾

قال الكاشاني: "الصوم يميت مواد النفس، وشهوة الطبع؛ وفيه صفاء القلب وطهارة الجوارح، وعمارة الظاهر والباطن، والشكر على النعم والإحسان إلى الفقراء... وتضييق الحساب، وتضعيف الحسنات".⁽⁶⁾

فتعديل القوى الشهوانية، وحبس النفس عن الشهوات، وفطامها عن المألوفات يحصل بالصوم.⁽⁷⁾ وفيه تضييق مجاري الطعام والشراب، وتسكين القوى الجائعة.⁽⁸⁾ وفيه كسر للسورة الطبيعية البهيمية وذلتك لأن الجوع والعطش وترك الجماع والأخذ على اللسان والقلب، والجوارح علاج لمرض النفساني فتتقاسم النفس إلى كماها وما به علوها.⁽⁹⁾ قال الدهلوي: "والصوم حسنة قال تعالى: (والصوم لي وأنا أجزي به).⁽¹⁰⁾ عظيمة بقوي الملكية ويضعف البهيمية ولا شيء مثله في صقيلة وجه الروح وقهر الطبيعة ولذلك

(1) - أخرجه: مسلم. في كتاب "النكاح" باب: "استحباب النكاح". برقم: (1400). ص: 1020/2، والبيهقي في

كتاب: "الصوم". باب: "الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة". برقم: (18068). ص: 673/2 كلاهما عن عبد الله.

(2) - محمد بن جميل زينو. أركان الإسلام والإيمان، الجزائر، البلدة، بدون ط، ص: 143، وإسماعيل الحسني. نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور. ص: 143.

(3) - محمد بن جميل زينو. المرجع السابق. ص: 144، وذكرها عبد الرزاق. أحبة التوحيد وخطر الشرك. ص: 64.

(4) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. ص: 269.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - المرجع السابق. ص: 273.

(7) - ابن القيم زاد المعاد. ص: 28/2.

(8) - المرجع السابق. ص: 29/2، وأبو حامد الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ص: 30.

(9) - الدهلوي. حصة الله بالفة. ص: 74/1.

(10) - أخرجه الطبراني في الأوسط. عن أبي هريرة. برقم: (9040). ص: 30/9، والبيهقي. شعب الإيمان باب: (23). "الصيام". برقم: (3582) وقال: "قال فيه ابن عينة من أجود الأحاديث وأحكمها". ص: 295/3.

ويكفر الخطايا بقدر ما اضمحل من سورة البهيمية ويحصل به تشبه عظيم بالملائكة فيحبونسه فيكون متعلق الحب أثر ضعف البهيمية... وإذا التزمته أمة من الأمم سلسلت شياطينها وفتحت أبواب جنانها وغلقت أبواب النيران عنها".⁽¹⁾

وقال ابن القيم: "وللصوم تأثير عجيب في حفظ الجوارح الظاهرة، والقوى الباطنة، وحمايتها عن التخليط الجالب لها المواد الفاسدة التي إذا استولت عليها، أفسدتها، واستفراغ المواد الرديئة المانعة لها من صحتها، فالصوم يحفظ على القلب، والجوارح صحتها، ويعيد إليها ما استلبته منها أيدي الشهوات".⁽²⁾

وقال ابن عاشور عن الصيام: "إنه يعدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي ليرتقي المسلم عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية، والانتفاض من غيار الكدرات الحيوانية".⁽³⁾

ج- تعويد المكلف على تغيير أنظمة المعاش وميعاده:

حتى يقتدر على التأقلم زمن الجهاد والاعتقار أو الأسفار.⁽⁴⁾ بترك كل ما هو محبوب إلى النفس وهذا له أثر بالغ في إصلاح الفرد الذي به صلاح المجتمع ويعود الصبر والأنفة والتحكم في النفس ويقوي الإرادة والعزيمة.⁽⁵⁾

3- المقاصد التابعة في الزكاة:

للزكاة مقاصد تابعة عديدة منها:

1- تزكية للنفس والروح: وذلك بتنقيتها من أضرار الآثام والشح، والبخل، وتطهير القلب والروح، ومن الرذيلة وما يترتب عنها، قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا).⁽⁶⁾ وقال (ص): "اتقوا الشح فإنه أهلك من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دماءهم، واستحلوا محارمهم".⁽⁷⁾ فلما جبلت النفس على حب المال والشح أوجب الله الزكاة لتكون تمرين اتفاق أحب ما عند الإنسان، فلولاً ذلك لبقى الشح، ولكن بالزكاة يحو الإنسان هلاك نفسه بهلاك ماله.⁽⁸⁾

(1) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 74/1.

(2) - ابن القيم. زاد المعاد. ص: 29/2.

(3) - ابن عاشور. التحرير والتنوير.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 73/1، 48/2-50؛ وإسماعيل الحسني. نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور. ص: 142، 143.

(6) - سورة: التوبة. الآية: 103.

(7) - أخرجه: مسند في كتاب "الظلم". بسبب "تحريم الظلم" برقم: (2578). ص: 4/1996؛ والبيهقي. في السنن الكبرى. كتاب "الغصب". باب: "تحريم الغصب". برقم: (11128). ص: 6/93 كلاهما عن جابر ابن عبد الله. قال الهيثمي: "فيه عبد الله بن عبد الرحمن بن مليحة وهو ضعيف ط. مجمع الزوائد. ص: 5/235.

(8) - الدهلوي. المرجع السابق. ص: 74/1؛ والشاطبي. الموافقات. ص: 2/1385؛ والكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. ص: 261.

وهو مفاد قوله (ص): "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"^(١) وقال القصري: "والمال له علاقة بقلب ماله فهو يمكنه ويشده ويضمه إليه... وبطاعة المال له فالذي لا يؤدي الزكاة قد أحب المال الحب الكلي ومال به المال إليه وباستغراق الحب فيه تعبده المال وصغار ذليلاً لمحبه. كما ورد في الحديث (تعس عبد الدينار والدرهم)^(٢) ".^(٣) فلما كانت الأموال على مختلف أصنافها بما قوام الحياة، وقد أدرك الإنسان ذلك أحبها الحب الشديد حتى خاضعت سويداء قلبه فشرع الله الزكاة ليعدل من هذا الانجذاب نحوها.^(٤) وذكر الكاشاني: أسرار الزكاة فعدد منها: "التطهير من صفة البخل فإنه من المهلكات... وإنما تزول صفة البخل بأن يتعسود بذل المال، فحب الشيء لا ينقطع إلا بقهر النفس على مفارقتها حتى يصير ذلك اعتياداً، فالإنفاق بهذا المعنى يطهر صاحبه من خبث البخل المهلك".^(٥)

ب- زرع التكافل الاجتماعي وتطهير المال: وذلك بتسديد دين الغريم، ومواساة الفقراء وإرفاقهم، وإحياء النفوس المعرضة للتلف.^(٦) كما أنه طهرة للمال وتنمية ووقاية من الآفات، لأن الزكاة غناء للأموال.^(٧) وأورد القصري أن سر الحكمة التي ظهرت في معاني الزكاة واستبعاد عباده بها منها: أن الله جعل الزكاة طهراً للأموال، والأبدان وتركبة وتزيتها للنفوس وذلك لما ورد عنه (ص): "من كان له مال لم يؤد زكاته طوفه يوم القيامة شجاع أقرع".^(٨) وكذلك كان ممسك الزكاة وإنما يأكل حقوق الفقراء ودماعهم، وكذلك أخذها بغير حق ووضعها في غير موضعها، وأداء الزكاة أقل درجات الطهارة في الأموال.^(٩)

ج- تطفئ غضب الرحمن: بحلبها فيضا من الرحمة، وتدفع عذاب الآخرة المترتب على الشح.^(١٠) وأما سبب لنيل الثواب ثمنا لما أخذ منه.^(١١)

^(١) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب "القدر" باب "ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء" برقم (2139). وقال: "هذا حديث حسن غريب من حديث سلمان لا نعرفه إلا من حديث يحيى ابن الضريس". ص: 4/448 والطبراني في الكبير. برقم (6128). ص: 6/251؛ والسيوطي مسنده. برقم (2540). تحقيق: محفوظ زين الله. مؤسسة علوم القرآن. بيروت. ط1 (1409هـ). ص: 6/502. كلهم بلفظ واحد عن سلمان.

^(٢) - أخرجه البخاري بلفظه في كتاب "الجهاد والسير" باب: "الحراسة في الغزو...". برقم: (2730). ص: 3/1057؛ والبيهقي في المنن الكبرى. باب: "فضل الجهاد". برقم (18279). ص: 9/159 كلامهما عن أبي هريرة.

^(٣) - القصري. شعب الإيمان. ص: 132.

^(٤) - المرجع نفسه.

^(٥) - الكاشاني. الحقائق في محاسن الأخلاق. ص: 261.

^(٦) - الشاطبي. الموافقات. ص: 2/385؛ ومحمد بن جميل زينو. أركان الإسلام والإيمان. ص: 126.

^(٧) - المرجع السابق. ص: 127.

^(٨) - أخرجه: الطبراني في الكبير. برقم (9123) عن ابن مسعود. ص: 9/229؛ وقال الميثمي في مجمع الزوائد: "رواه كله الطبراني بأسانيد رجال أحدها ثقات". ص: 6/329.

^(٩) - القصري. المرجع السابق. ص: 130، 131.

^(١٠) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 1/74.

^(١١) - الكاشاني. المرجع السابق، ص: 261 وما بعدها.

4- المقاصد التابعة في الحج.

إن للحج مقاصد تابعة منها:

أ- أنه وسيلة للتعارف والمحبة: إن الحج مؤتمر عظيم فيه يلتقي المسلمون للتعارف، والمحبة، والتعاون على حل مشاكلهم ففيه يشهد الحجاج منافع، ورغائب لا تتأتى إلا بالتجمع، كما أنه أحسن تجمع للقدرة، قال الدهلوي: "... الملة تحتاج إلى حج ليميز الموفق من المنافق، وليظهر دخول الناس في دين الله أفواجا ويرى بعضهم بعضا فيستفيد كل واحد مما ليس عنده. إذ الرغائب إنما تكسب بالمصاحبة، والتراثي... ولا شيء مثله في تذكر الحالة التي كان فيها أئمة الملة والتحضيض على الأخذ بها".⁽¹⁾

ب- أنه طهارة للنفس: لما في البقاع المقدسة من البركة، قال الدهلوي: "ومن باب الطهارة النفسانية الحلول بموضع لم يزل الصالحون يعظمونه ويحلون فيه، ويعمرونه بذكر الله فإن ذلك يجلب تعلقهم باللاحكة السفلية ويعطف عليه دعوة الملائكة الأعلى".⁽²⁾

ج- أنه ترويح عن النفس بالسفر: وتغيير الأماكن، والاتجار، وهذه المقاصد تنال بالتبع لا بالأصالة، وإذا قدمت قدحت في العبادة وأخرجت الحج إلى العادة.⁽³⁾

د- فيه ضراعة، ورغبة، ورجاء من الله الخير: وتكفير الخطايا قال الدهلوي: "أعلم أن حقيقة الحج اجتماع جماعة عظيمة من الصالحين في زمان يذكر حال المنعم عليهم من الأنبياء، والصديقين، والشهداء، والصالحين، ومكان فيه آيات بينات، وقد قصدته جماعات من أئمة الدين معظمين لشعائر الله متضرعين راغبين راجين من الله الخير، وتكفير الخطايا فإن المهم إذا اجتمعت بهذه الكيفية لا يتخلف عنها نزول الرحمة والمغفرة، وهو قوله (ص): (ما روي الشيطان يوما هو فيه أصغر ولا أدر ولا أحقر ولا أغبط منه من يوم عرفة)"⁽⁴⁾ "وعن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: "إن الحاج حين يخرج من بيته لم يخط خطوة إلا كتب الله له بها حسنة، وخط عنه بها خطيئة، فإذا وقفوا بعرفات باهى الله تعالى بهم ملائكته يقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثا غبرا، أشهدكم أنني غفرت لهم ذنوبهم، وإن كانت عدد قطر السماء، ورممل عاج، وإذا رمى الجمار لم يدرك أحد ماله حتى يوقاه يوم القيامة، وإذا حلق شعره فله بكل شعرة سقطت من راسه نور يوم القيامة فإذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه"⁽⁵⁾

(1)- الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 76/1.

(2)- المرجع السابق. ص: 75/1.

(3)- سليمان الأشقر. مقاصد المكلفين. ص: 70/2.

(4)- أخرجه: مالك في الموطأ بلفظه. باب: "جامع الحج" برقم (944). ص: 422/1، والبيهقي في شعب الإيمان. فصل: "في الأحرام والنبية". برقم (4069). ص: 461/3 كلامهما عن طلحة بن عبيد الله بن كريب.

(5)- الدهلوي. المرجع نفسه.

(6)- أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث مطول بلفظه. برقم (1887). ص: 205/5-207، والمجتبى في كتاب: "الحج" باب: "فضل الحج". برقم (963). موارد الطمان. ص: 239/1-240 كلامهما عن ابن عمر رضي الله عنهما.

هـ- أنه يذكر بالله : ويبحث النفس على العبادة. قال الدهلوي: "ومن باب ذكر الله تعالى رؤية شعائر الله، وتعظيمها فلها إذا رؤيت ذكر الله كما يذكر الملزوم اللازم، ولا سيما عند التزام هيآت تعظيمه وقيود وحدود تنبه النفس تنبيهها عظيمًا وربما يشتاق الإنسان إلى ربه أشد الشوق فيحتاج إلى شيء يقضي به شوقه فلا يجده إلا الحج".⁽¹⁾

و- أنه رمز المساواة والتكافل: والتراحم والتعاطف فالحجيج يتوجهون إلى رب واحد ويطوفون حول كعبة واحدة، ويسعون سعياً موحداً، ويقفون في صعيد واحد، الكل يتضرع إلى الله غنيهم وفقيرهم، الكبير والصغير، الرجل والمرأة، العربي والأعجمي، الأبيض والأسود والحاكم والمحكوم. إلى غيرها من الفوائد المقصودة بالتبع التي يمكن أن تستخلص من الحج.

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في فروض الكفاية.

رأينا في المقصد الأصلي من الكفايات نموذج الخلافة، وبيننا أن المقصد الأصلي فيها هو إقامة الدين وأن العلم مقصده الأصلي حفظ العقل وفي هذا الفرع سأبين المقصد التابع فيهما فأقول:
أولاً: المقاصد التابعة في الخلافة:

إذا كان المقصد الأصلي من الخلافة الدين فإن المقصد التابع فيها هو كل وسيلة وكل أمر من أمور الدنيا تخدم هذا المقصد وتقويه. قال إمام الحرمين عن مقصد الخلافة: "الدين، والنظر في الدنيا تابع على قطع ويقين باتفاق المسلمين... ولما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية".⁽²⁾ فالمصالح الدنيوية التي تحققها الخلافة للأمة هي:

1- سد الثغور وتجهيز الجيش وقسم الغنائم، وحماية الفتياء، والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، وتوزيعها على المستضعفين، وحفظ حقوق العباد من الإتلاف والاستهلاك.⁽³⁾
قال الماوردي⁽⁴⁾ في ما يجب على الإمام: "والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بقرّة ينتهكون فيها محرّماً أو يسفكون فيها مسلماً أو معاهدًا دماً".⁽⁵⁾
وكذلك تقدير العطايا، وما يستحق من بيت المال من غير إسراف ولا تقتير.⁽⁶⁾

(1) - الدهلوي. حجة الله البالغة. ص: 75/1، 76.

(2) - الجويني. غياث الأمم. ص: 89، 91.

(3) - ابن الأزرقي. بدائع السلك في طبائع الملك. ص: 129/1، والماوردي. الأحكام السلطانية. ص: 51، 53 وعبد الحميد أبو الفتوح بدوي. التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني، عالم المعرفة. جدة. ط1 (1983/1403). ص: 48 وصلاح ديسون. الخليفة توليته وعزله. ص: 68 ومنير العجلاني. عبقرية الإسلام في أصول الحكم. ص: 115.

(4) - هو: علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردي البصري، من أصحاب الرجوة في المذهب، أخذ الحديث عن الحسن بن علي الخليلي، ومحمد بن المعلى وغيرهما. له من التصانيف: (الخواص الكبير، والأحكام السلطانية، وأدب الدين والدنيا وغيرهما)؛ انظر ترجمته في: (ابن كثير الدمشقي. طبقات الفقهاء الشافعيين، ص: 418-419؛ والبداية والنهاية. ص: 80/12؛ وابن عماد الحنبلي. شذرات الذهب. ص: 128/3؛ والذهبي. ميزان الاعتدال. ص: 155/3. وغيرها).

(5) - الماوردي. المرجع السابق. ص: 51.

(6) - المرجع السابق. ص: 52.

2- تولية العهد لمن يوقى له به بعد مماته مبالغة في النظر للمخلق وخروجاً من عهدة ما يمكن أن يلحق من ضرر من جراء التقصير.⁽¹⁾ وإقامة الجهاز الحكومي والإداري الذي يحمي الأهداف الكبرى للخلافة ويأمر تنفيذها، وتعيين القضاة والوزراء، والأمناء والولاة.⁽²⁾ واستكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء فيما يفوض ويوكل إليهم من الأعمال والأموال ؛ لأن الأعمال يلزمها الكفاءة، والأموال يلزمها الحفظ والأمانة.⁽³⁾

3- قطع الفتن، والخلاف، ومحاربة البدع، والقضاء على النزاعات، والبت في الخصومات لأن الفرد العادي لا يأمن هذه الفتن لو باشر بنفسه إقامة حدود الله، وحل الخلافات، ومراعاة مصالح الأفراد والجماعات المتحددة في إطار قواعد الإسلام.⁽⁴⁾

4 - تحقيق وحدة الصف الإسلامي، ونبذ التفرق، فعدم اتقياد الناس، بفوت عليهم هذه المقاصد لما جُبِلُوا عليه من اختلاف الأهواء، فتقع الفتن ويبطل المعاش، ويصير كل مشغولاً بنفسه تحت قائم سيفه وهذا مفضي إلى الهلاك لا محالة.⁽⁵⁾

5- المحافظة على الهدوء والاستقرار وذلك بتحقيق الأمن لحماية الجماعة بمحاربة المخسارين وقطاع الطرق، وكل المفسدين الذين يهددون أمن المواطنين في أموالهم، وأنفسهم وأعراضهم.⁽⁶⁾ وأما لتحقيق الأمن الداخلي فقد شرعت الأحكام الخاصة لحماية النفوس، والأعراض، والأموال، وفرضت العقوبات على انتهاكها كحد القصاص، وحد السرقة، والقتل. وبخصوص حفظ الأمن الخارجي فقد شرعت الأحكام الخاصة بتعدي الفئة الطاغية على الأخرى، وشرع الجهاد في حال الاعتداء الخارجي لأجل حفظ الأمة من الاعتداء على كرامتها وسيادتها.⁽⁷⁾

6- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصد تابع في نصب الخلافة غايته العظمى هو حراسة القيم العليا للأمة حتى تظل محافظة على خصائصها الأساسية.⁽⁸⁾

ثانياً: المقاصد التابعة في طلب العلم: إن طلب العلم له مقاصد إضافية لاحقة وتالية للمقصد الأصلي الذي هو حفظ العقل من هذه المقاصد التابعة:

1- التزكية والتقويم الذاتي ، وتعلم الكتاب والحكمة. وتعلم الكسب والاحتراف⁽⁹⁾

⁽¹⁾ - ابن الأثير. بدائع السلك في طبائع الملك. ص: 113/1.

⁽²⁾ - الماوردي. الأحكام السلطانية. ص: 59، 60.

⁽³⁾ - المرجع السابق. ص: 52.

⁽⁴⁾ - صلاح ديبوس. الخليفة توليته وعزله. ص: 73، 74.

⁽⁵⁾ - ابن الأثير. المرجع السابق. ص: 129/1.

⁽⁶⁾ - الماوردي. المرجع السابق. ص: 124.

⁽⁷⁾ - جمال الدين عطية. نحو تفصيل مقاصد الشريعة. ص: 159.

⁽⁸⁾ - المرجع السابق. ص: 157.

⁽⁹⁾ - المرجع السابق. ص: 137.

ب- وسيلة إلى الآخرة والدنيا لأن العلم فضيلة ووسيلة إلى الآخرة وسعادتها وذريعة للتقرب من الله قال الغزالي: "فأصل السعادة في الدنيا والآخرة... وكيف لا وقد تعرف فضيلة الشيء بشرف ثمرته ، وقد عرفت أن ثمرة العلم القرب من رب العالمين والالتحاق بأفق الملائكة ومقارنة الملأ الأعلى" ⁽¹⁾. لذلك كانت مثلة العالم في الشرف بعد شرف النبوة وأما ثمرة العلم في الدنيا فهو العز والوقار ونفوذ السلطان ولزوم الاحترام ⁽²⁾، وتخرجنا على هذا فإن التقدم في العلوم التطبيقية الهندسية (TECHNOLOGY) مفتاح لفرص الهيمنة والمهابة ووسيلة لتعزيز الرأي، والتحكم في الحريات وسيادة الشعوب ولسان حال عصرنا ناطق بذلك؛ فلما امتلستك الغرب زمام هذه العلوم حموا سيادتهم وحصنوها وفرضوا هيمنتهم على العالم ، ولما تقاعس المسلمون عن حيازتها عرضوا حوزتهم للاعتداء والتأخر في تحصين الثغور ماديا ومعنويا فتعدى أثره إلى سلب حرياتهم ومصادرة حقوقهم الإنسانية ، فرجع كل هذا بالإخلال بحفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل ، ولا يلتفت إلى ما ينشأ به ذور النظر الضيق والفهم السقيم من وجوب الاعتكاف على العلوم الشرعية ، وذم بقية العلوم ؛ لأن العلماء قديما وإن قدموا في المطلوبات علم الشرع لم يغفلوا عن طلب العلوم الأخرى ولم يذموها ، بل كان ترتيبهم هو ترتيب لأفراد الجنس الواحد ، وأدناها لا يمكن أن نسلبه شرف العلم وفي هذا قال الغزالي: "ولا تفهم من غلونا في الثناء على علم الآخرة تمحين هذه العلوم [علوم الدنيا] فسالمتكفلون بالعلوم كالمتكفلين بالثغور ... فلا تظن أن ما نزل عن الرتبة القصوى ساقط القدر" ⁽³⁾.

وهذا لا ننكر تفاضل العلوم الدنيوية تفاضل العلوم الشرعية في ذاتها ؛ لأن الأفضلية موكولة إلى تحقيق ضرورات العصر التي تختلف باختلاف أحوال الأمة في درجة الوفاء بالقدر الضروري أو الحاجي منها.

- وذكر الباحثون أن المستوى الحاجي في طلب العلم هو تدعيم مرتبة الضروري بنظام ثقافي متكامل من المكتبات المدرسية، والعامية، ونشر وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والدوريات المتخصصة، والمراجع العامة، والخاصة، والجمعيات، وكذلك المستوى التحسيني الذي يعد تكميلا لمرتبة الحاجة في طلب العلم وذلك يكون بالعناية بالمتفوقين، والمبدعين ورعايتهم رعاية خاصة، خدمة للمقصد الضروري في العلم وهو حفظ العقل. والاهتمام بالبحث العلمي من خلال إنشاء معاهد ومراكز البحث، وتخصيص الميزانيات الكافية، والإفادة من نظام الأوقاف واستثمار مخرجات البحث العلمي في كل مجالاتها، وعدم تخزينها في الأرشيف لتستمر

¹ - الغزالي إحياء علوم الدين، ص: 29/1.

² - المرجع السابق، ص: 29/1، 30.

³ - المرجع السابق، ص: 79/1.

الاستفادة ، وتشجيع البحث العلمي بتخصيص جوائز ومنح للباحثين ودعمهم بكل التسهيلات والخدمات من نشر وطباعة ومعارض ومتاحف وغيرها.⁽⁷⁾ هذه بعض فوائد العلم ألحنا إليها حسب أهميتها نخلص منها إلى أن فروض الكفاية وإن كانت مقاصد أصلية تعود إلى حفظ الضرورات ففي مثال الخلافة المقصد الأصلي فيها حفظ الدين، وفي مثال العلم حفظ الضرورات كلها . ففيهما مقاصد تابعة تعود إلى تثبيت حظ المكلف، ومراعاة حاجاته.

(7) جمال الدين عطية. المرجع السابق. ص: 83، 86.

المطلب الثاني

تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات

وقسمته إلى فرعين:

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات: وسأعتمد فيه إلى بيان المقصد التابع في نماذج تطبيقية من العاديات التي سبق بيان المقصد الأصلي فيها

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في المعاملات سأتبين فيه المقصد التابع في نماذج تطبيقية من المعاملات التي سبق بيان المقصد الأصلي فيها.

الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات

1- المقاصد التابعة في الأكل والشرب:

لقد خلق الله فينا شهوة الطعام فضلا ومنة منه لتبعث على تناول الغذاء الذي يسد بدل ما يتحلل من أجزاء البدن بالحرارة الغريزية حتى يبقى البدن حيا، وتبقى الحواس سليمة. وأباح لنا التمتع بالطعام والشراب على مختلفه ، وركب فينا غرائز تبعث عليه رحمة بالخلق لنيل حظسه النفسي.⁽¹⁾

فنبيل الحظ في العاديات لا يقدر في صحة العمل، حتى ولو كان نيل الحظ فيها أولا وابتداء، وقصد الامتنال فيها ثانويا رغم وجود الفرق الجوهرية بين من يفعل العاديات قصد الامتنال ابتداء حتى يصير الحظ ضمينا، وبين من يفعل العادي وقصده ما فيه من الحظ قصدا أوليا.⁽²⁾

ولكن قد وضع الشارع حدودا دنيا وقصوى لتناول المباحات، حيث نهى عن الإسراف في المأكول والمشرب، لأن التقليل فيه صفاء القلب، وإنفاذ العزيمة ، والفكر الموصل إلى المعرفة ، والتأثر بالذكر، والانكسار والذل.⁽³⁾ قال أبو حامد الغزالي: "ومن فوائد قلة الأكل كسر الشهوة الداعية إلى المعاصي، والاستيلاء على النفس الأمانة بالسوء... ودفع النوم، ودوام السهر، وتيسير المواظبة على العبادة... وصحة البدن، ودفع الأمراض المنغصة للعيش".⁽⁴⁾

فالمباحات من المأكول والمشرب، تبقى في حدود المباح، المأذون فيه شرعا، ما لم تعود إلى محذور. فإذا أدت إلى محذور لحق الذم بالمحذور لا بالمباح في ذاته، لأنه لو لم يصح اعتبار الحظ في العاديات لما صح الامتنان بها.⁽⁵⁾ لقوله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ).⁽⁶⁾

(1) - الغزالي. معارج القدس في مدارج معرفة النفس. ص: 89. وميزان العمل. ص: 69-70.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 222/2، 224.

(3) - الغزالي. المرجع السابق. ص: 81. والشاطبي. المرجع السابق. ص: 122/1.

(4) - الغزالي. المرجع السابق. ص: 80، 81.

(5) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 222/2، 223 والاعتصام. ص: 341/1.

(6) - سورة: البقرة. الآية: 22.

وقال: ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها^(١). كما نهي عن تجويع وتعطيش النفس تحت أي داع من الدواعي، بل عد ذلك بدعة، وذم ما يفعله غلاة المتصوفة المتعطشين الذين بالغوا في الإقلال من المشرب، والمأكّل إلى حد الإضرار بالنفس^(٢).

قال الشاطبي: "فالمتجري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع، وكل ما جاء من المتقدمين من الامتناع عن بعض المتناولات من هذه الجهة. وإنما امتنعوا منه لعارض شرعي يشهد الدليل باعتباره"^(٣).

بل قد ثبت عنه (ص) أنه أحب الحلوى والعسل، وأكل لحم الإبل، ولحم الغنم والدجاج ولحم السمك، كما أكل الرطب، والتمر، وغير ذلك مما أحسّل الله من الطيبات^(٤). ولذلك فإن تناول المباحات لها ثلاثة أحوال^(٥):

- أن يأخذ المكلف مفاخرًا مكاثرا مرثيا فيستوجب على ظاهر فعله الحبس واللوم، والتعير، وعد من هذا قوله تعالى: "إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة"^(٦).

- أن يأخذ الحلال بشهوة نفسه لا غير فذلك منه شر يستوجب عليه الحساب لقوله تعالى: (ثم لتسألن يومئذ عن النعيم)^(٧).

- أن يأخذ من الحلال في حال العذر قدرا يستعين به على عبادة الله ويقتصر على ذلك، فذلك منه خير، وحسنة وأدب، ولا عقاب، ولا حساب عليه بل يستوجب عليه الأجر، والمدح لقوله تعالى: (أولئك لهم نصيب مما كسبوا)^(٨).

فالمباحات تبقى في إطار العاديات إن كان الباعث عليها هو الداعي النفسي، فكلما كانت الدواعي لإتيانها جبلية نفسية، كانت عاديات

(١) - سورة: الروم. الآية: 21.

(٢) - الشاطبي. الاعتصام. ص: 341/1، 342؛ وابن الجوزي. تليس إبليس. ص: 205-210. وأقول إن غلاة المتصوفة، والرهبان وإن بدا منهم أنهم قد أسقطوا حظوظهم ففي الحقيقة أنهم عاملون على أعظم حظ نفسي ألا وهمو اتباع المري. فقد فروا من الحظ النفسي الجزئي فوقوا في حظ نفسي أعم لذا غلظت بدعتهم. والله أعلم.

(٣) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 342/1.

(٤) - الفيروزآبادي. الطريق إلى السلامة يوم القيامة. ص: 111؛ والشاطبي. المرجع السابق. ص: 341/1.

(٥) - القسزالي. منهج العابد إلى حنة رب العالمين. تحقيق: عبد العزيز عيسى. دمشق، سورية، ط(1996/1416). ص: 98-99.

(٦) - سورة: الحديد. الآية: 20.

(٧) - سورة: التكاثر. الآية: 08.

(٨) - سورة: البقرة. الآية: 202.

وكانت جائزة، ولكن يلحق بها النقص.⁽¹⁾ قال الشاطبي: "وقد يتخذ الأمر والنهي عباديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه وذلك نقص".⁽²⁾

فإذا قيل أن المباح حلال فلما اللوم، والتعير في أخذه؟ الجواب كما قاله أبو حامد الغزالي أن اللوم، والتعير لترك الأدب وإن كان الأصل مباحا لأن الله خلق العبد لعبادته من كل الوجوه، ويجعل أفعاله كلها عبادة عن أي وجه أمكنه فإن لم يفعل ذلك، وآثر شهوته، وانشغل بها عن عبادة ربه مع تمكنه من ذلك من غير عذر استحق اللوم، والعتاب، لأن الدار دار خدمة وعبادة لا دار تنعم، وشهوة.⁽³⁾

فالدرجة الوسطى هي الحد المشروع في تناول المباحات والتي هي دون الإقلال والشبع، حفظا لحق النفس في نيل حظها، وإقامتها ودفعها لما عن درجة الإسراف المذموم شرعا لأنه مظنة الإضرار بالنفس، والإخلال بالعبادة.⁽⁴⁾ وهذه الدرجة عبر عنها ابن العربي بدرجة "القصد" وهي الدرجة التي أمر بها الشارع في تناول المباحات، وجعلها عنوانا وترغيبا فيما أعده الله للمكلفين في الآخرة.⁽⁵⁾ وبين أبو حامد الغزالي أن كمال النفس في الاعتدال، في تناول المباحات، وهذا الاعتدال معياره موكل إلى العقل والشرع معا.⁽⁶⁾

كما بين الشاطبي أن المباحات التي فيها استحلاب الحظ النفسي، إن قصدها المكلف لمجرد التلذذ بالمباح - مجردا عن أي اعتبار يلحقه بالضرورة - فهو جائز. حيث قال: "بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استحلاب حظه أو حظ من له فيه حظ، فهو إن امتثل الأمر فمن جهة نفسه، فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذلك العمل متفقد وإن لم يتمثل الأمر فنذلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد... وقد يتخذ الأمر والنهي عباديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه وذلك نقص".⁽⁷⁾

فالشاطبي اعتمد الاستمتاع بالمباحات دون قصد التعبد جائز وإن لم يكن يعمل على وجه العبادة. فالطعم والمشراب كما قال جمال الدين عطية: في الحقيقة هو أحد الوسائل لمقصد حفظ النفس، القدر الضروري منه ما كان لحفظ الأود وإن كان به خشونة والذي فقدانه يؤدي إلى الهلاك. وأما تحصيله بصورة تكامل فيه الأصناف، ومظهر بشكل جيد فهذا هو القدر الحاجي منه. وأما التحسين فيتمثل في طريقة تقديمه، وفي آداب الطعام، وغيرها وما زاد على ذلك من ألوان

(1) - الشاطبي. الموافقات. ص: 199/2، 201، والاعتصام. ص: 80/2.

(2) - الشاطبي. الموافقات. ص: 199/2.

(3) - الغزالي. منهاج العباديين. ص: 100.

(4) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 80 وما بعدها. ومكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب. ص: 30، 31 وابن العربي. عارضة الأحوذ لشرح صحيح الترمذي. ص: 282/7 وابن الجوزي. تليس إبليس. ص: 150 وما بعدها.

(5) - ابن العربي. المرجع السابق. ص: 219/7.

(6) - الغزالي. ميزان العمل. ص: 58.

(7) - الشاطبي. المرجع السابق. ص: 198/2، 199.

الترف، والإسراف فمنهي عنه.⁽¹⁾ ويجدر بي هنا أن أنه إلى أن معيار الضروري، والحاجي، والتحسيني غير ثابت، بل هو متغير، تتحكم فيه عوامل المكان، والزمان.

فمباحات الغذاء مأكلا ومشربا القدر الضروري منه لحفظ الحياة يختلف من بيئة لأخرى، فلدى البدو يقوم التمر، واللبن، بالمقصود، وفي الريف كسرة الخبز، وقطعة الخبز، وفي المدينة لدى جمهور كبير من الناس تقوم حياتهم على طعام الفول، أو الفلافل أو الباذنجان... الخ ولكن مع تقدم المدينة وعلوم التغذية وجب الاعتماد على عناصر متكاملة يحتاج إليها الجسم، ويجب توفر قدر معين لازم لحفظ الحياة من أنواع الطعام. وهي مسائل يحددها المختصون، وتعتمد من مرتبة الضروري في الغذاء.⁽²⁾

قال جمال الدين عطية: "والنقص في هذه العناصر، ومقاديرها يترتب بالموضوع من مرتبة الضروريات إلى مرتبة ما دون الضروري، ويؤدي إلى أمراض سوء التغذية، والأسوأ من هذا هو انعدام الغذاء كلية أي المجاعة التي يموت بسببها الملايين من البشر كل عام".⁽³⁾

وأما مرتبة الحاجي فقد قال عنها: "أما مرتبة الحاجي فتتمثل في تنوع أصناف الطعام، بحيث لا يبقى الإنسان على طعام واحد ثملة النفس، وكذلك تنظيم أوقات تناول الطعام بما ينظم عملية هضمه، وكذلك إعداد الطعام، بما يجعله مستساغا سهل التناول سهل الهضم".⁽⁴⁾ وهذه المرتبة تعمد المرتبة المشروعة لتناول المباحات في دائرة المقاصد التابعة.

وقال عن مرتبة التحسيني: "أما مرتبة التحسيني فتتمثل في طريقة تقديم الطعام على المائدة، والأدوات المستخدمة من أطباق، وملاعق، كما تتمثل في آداب الطعام، من غسل يديه، وقمعه قبل الطعام، ومن دعاء، وأن يأكل مما يليه، ويؤثر الآخرين بأطياب الطعام، ويتحدث بما يذهب الوحشة ويقطع السكون إلى غير ذلك".⁽⁵⁾

ويمكن أن أقول أن تحديد مرتبة الحاجي، أو الضروري أو التحسيني في المباحات مرده حال المكلف في كل زمان ومكان، فرب عنصر غذائي ضروري عند فرد، حاجي عند آخر، وكما لي أو تحسيني عند آخر، تبعا لحال المكلف صحة، وسقما، وتبعا لنوعية المرض، فمثلا تناول العناصر الغذائية الغنية بالحديد ضرورية عند مرضى فقر الدم، وحاجي عند من لا يشكو من هذه الظاهرة المرضية، والبعد عن الدهون، والنشويات لمرضى السكر، ضروري، وحاجي عند من لا يشكو من هذا المرض، وهكذا سواء كان في المدينة أو الريف، أو البادية.

لأن جعل ضروري المدينة يختلف عن ضروري الريف، يؤدي إلى الإخلال بمعيار الشرع، والعرف عند أهل الخبرة. ويثبت معيار العادة والتقاليد حكما على هذه المراتب. والله أعلم.

(1) - جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ص: 52.

(2) - المرجع السابق. ص: 81.

(3) - المرجع السابق، ص: 82.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - المرجع نفسه.

وعموما فإن الأكل والشرب، وغيرها من المباحات هي من العادات التي أجزيت على حفظ النفس، والمقصد الأول فيها هو المقصد التابع الذي هو نيل حظ النفس وتنقلب إلى طاعات بالنية والقصد.

2- المقاصد التابعة في المسكن والملبس والركب:

فأما ما يتعلق بالملبس: فقد كان السلف الصالح يلبسون الثياب المتوسطة لا المرقعة، ولا الدون، ويتخيرون أجودها للجمعة، والعيد، ولقاء الإخوان.

وما ذكره المتصوفة من وجوب لبس الشعر، والصوف والرقع فهذا مردود.⁽¹⁾ وقد كان الأنصار يلبسون لباسا مرتفعاً، واشترى تميم الداري⁽²⁾ حلة بألف دينار وجعلها للصلاة، وكان ابن مسعود من أجود الناس ثوباً وأطيبهم ريحاً، وكان الحسن البصري يلبس الجيد من الثياب وكذا كان يفعل الإمام مالك بن أنس - رضي الله عنه -.⁽³⁾

قال ابن الجوزي: "واعلم أن اللباس الذي يزري بصاحبه يتضمن إظهار الزهد، وإظهار الفقر، وكأنه لسان شكوى من الله عز وجل ويوجب احتقار اللباس وكل ذلك مكروه ومنهى عنه".⁽⁴⁾ وروى أن رسول الله (ص) رأى رجلاً شعثاً فقال: "أما كان يجد هذا ما يسكن به رأسه"⁽⁵⁾ ورأى رجلاً متسخ الثياب فقال: "أما كان يجد هذا ما يغسل به ثيابه"⁽⁶⁾ ومضى علي بن أبي طالب إلى الربيع بن زياد يعوده فقال له: "يا أمير المؤمنين أشكو إليك عاصماً أخي، فقال ما شأنه، قال: ترك الملاذ، وليس العبادة فغم أهله، وأحزن ولده، فقال: علي عاصماً، فلما حضر بش في وجهه وقال: "أترى الله أحل لك الدنيا وهو يكره أخذك منها، أنت والله أهون على الله من ذلك فوالله لا ابتذالك نعم الله بالفعال أحب إليه من ابتذالك بالمقال، فقال، يا أمير المؤمنين إني أراك تؤثر لبس الخشن وأكل الشعر فتتفلس الصعداء. ثم قال: ويحك يا عاصم أن الله افترض على أئمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بالعوام لئلا يتبيع بالفقر فقره".⁽⁷⁾ وعموماً قال ابن الجوزي: "إنه ليس كل ما تمناه النفس يذم ولا كل التزين للناس يكره، وإنما ينهى عن ذلك إذا كان الشرع قد نهى عنه، أو كان

(1) - ابن الجوزي. تلبس بلبس. ص: 198، المعرور أهدى الطريق إلى السلامة يوم القيامة. ص: 113.

(2) - هو: تميم بن أوس بن حارثة، وقبل سواد بن خديجة بن ذراع بن عدي بن الدار أبو رقية الداري، من مشاهير الصحابة، كان نصرانياً فقدم المدينة، وأسلم سنة تسع هو وأخوه تميم، لما صحبه، غزا مع الرسول (ص)، سكن فلسطين، وكان متعبداً، له قصة مع عمر فيها كرامة وتعميم كثير من عمر له. توفي بالشام ودفن في فلسطين؛ انظر: (ابن حجر - الإصابة ص: 183/1؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ص: 442/2).

(3) - ابن الجوزي، المرجع السابق. ص: 199.

(4) - المرجع السابق. ص: 200.

(5) - هو قطعة من حديث أخرجه: أحمد في مسنده برقم (14893). ص: 357/3. بلفظه أو ابن حبان في صحيحه كتاب "الزينة و التطيب" في "ذكر الأمر بالإحسان إلى الشعر..." ص: 294/12؛ والحاكم في المستدرک في كتاب "اللبس" برقم (7380). وقال عنه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه". ص: 206/4؛ وأبو داود كتاب "اللبس" باب "في غسل الثوب" برقم (4062). ص: 51/4.

(6) - هو قطعة من الحديث الذي سبق ترجمه. وخرج الحكيم الترمذي هذه القطعة في نواتر الأصول من أحاديث الرسول - الأصل (258) من أخلاق المعرفة، تحقيق: عبد المحسن عميرة. دار الجيل. بيروت. ط 1 (1992م). ص: 13/4.

(7) - الشاطبي. الاعتصام. ص: 342/1.

على وجه الرياء في باب الدين فإن الإنسان يجب أن يُرى جميلاً، وذلك حفظ النفس ولا يلام فيه، ولهذا يسرح شعره، وينظر في المرأة ويسوي عمامته، ويلبس بطانة الثوب الخشن إلى الداخل وظهارته الحسنة إلى الخارج وليس في شيء من هذا ما يكره ولا يذم⁽¹⁾.

وأما ما يتعلق بالمسكن فإن حد الحاجة منه هو المقصد التابع، والذي يتمثل في اقتناء مساكن وديار تقي المرء من حر الصيف، وقر الشتاء، وتمنعه من المهلكات من السباع، وكل ما يشكل خطراً على حياته، ويكون مجهزاً بمرافق الحياة، التي تجعله في يسر، وترفع عنه الحرج.

وهو ما عير عنه أبو حامد الغزالي بالحد الأوسط الذي هو الكفاية⁽²⁾. ولذلك نهي الشارع عن الإسراف والتطاول في البناء وأباح الكفاف منها⁽³⁾ وهو أيضاً ضروري، ويتمثل في أدنى ما يقلل من الأرض، ويحفظ النفس، ووسط وهو قدر الحاجة، وترف خارج عن حد الدين وإقبال على أمر الدنيا والانشغال بزيئها⁽⁴⁾.

وذكر جمال الدين عطية أن الضروري سابقاً كان خيمة، أو كوخاً، ويقابله مستوى مساكن دون الضرورة من المبيت في الكهوف، والعراء، وعلى الأرصفة وفي الخدائق، ومحطات قطار الأنفاق⁽⁵⁾.

ولكن بتقدم المدينة التحق الكوخ والخيمة بمرتبة ما دون الضروري، ليحل محله المساكن العشوائية الخالية من كل الخدمات، والتي يتكسب فيها أفراد الأسرة في غرفة واحدة، ويجلب الماء إليها بمضخة عامة من الطريق، أو من حي آخر، ويقضون حاجاتهم في الخرائب، وعلى ضفاف الترع⁽⁶⁾.

أما المستوى الحاجي للمساكن فمسكن متمتع بالماء والكهرباء، وثلاجة، وغسالة، وهاتف، ومصعد للشقق المرتفعة، وكانت هذه الأجهزة في عهد قريب من خصائص مرتبة التحسينات. أما التحسينات في العصر الحاضر فتتمثل في وجود مصعد للطوابق الدنيا ومكيف هواء، وحده الأدنى شقة في عمارة، وحده الأعلى منزل مستقل أو "فيلا" وحديقة بكل متعلقاتها الكمالية. ونظام الإيجار المتعامل به في وقتنا الحاضر. في كثير من بلدان العالم الإسلامي... يحقق المستوى الضروري والحاجي⁽⁷⁾.

وأما ما يتعلق بالمركب فإن الضروري سابقاً يتحقق بالبدابة التي هي بلبسة العصر السيارة والمواصلات العامة على مستوى جميع الخطوط، وتوفير المصالح الحكومية والشركات

(1) - ابن الخوزي. تليس إبليس، ص: 202.

(2) - الغزالي. ميزان العمل، ص: 117.

(3) - البيهقي. شعب الإيمان، ص: 390/7، 391.

(4) - ابن العربي. عارضة الأخوذي لشرح صحيح الترمذي، ص: 219/7.

(5) - جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 83.

(6) - المرجع نفسه.

(7) - المرجع السابق، ص: 84.

مواصلات موظفيها، وتوفير المدارس مواصلات التلاميذ القاطنين بعيدا عن المؤسسات التربوية.⁽¹⁾

وفي المستوى الحاجي يمكن إضافة إلى كل ما سبق توفير سيارة خاصة لبعض المهن، كالأطباء مثلا، وأما التحسيني فتوفير سيارة أو أكثر لبعض العائلات، وفي هذه المستويات توجد مراتب داخلية تتعلق بمواصفات السيارة نفسها.⁽²⁾

فالتمتع بمباحات المركب خلال، لا مذمة فيه، ويخرج إلى حد المنهي عنه بالإسراف، والتبذير فيه، أو المباهاة والتفاخر.

3- المقاصد التابعة في اقتناء الأموال.

إن جمعها، والسعي لاكتسابها، من المباحات، ومن العاديات التي رغب الشارع فيها خلقه مراعاة لحظ النفس، المبحولة على حبه والمقصد الأول فيها هو ما يرجع إلى تثبيت هذا حظ، قال تعالى: (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)⁽³⁾ فطلب المال لسد حاجيات المكلف في الدنيا أمر مشروع لا مذمة فيه، فمن جمعه وسعى في تحصيله مكفيا بحد الحاجة تاركاً فضوله فهو سماع في حظ نفسه، ولا لوم عليه، ولا سبيل لمن حمل على من اشتغل بالتجارة وسائر وجوه الكسب لاقتناء المال على هذا الحد بدعوى وجوب الاقتصاد على حد البلغة، وهو القدر الضروري، بسل إن قصد الامتناع عن ادخار الأموال، هو المذموم شرعا.⁽⁴⁾

فجمع المال محمود، فلو كان معدودا في الذنوب، أو المكروهات لما قال (ص) لأُم سليم⁽⁵⁾ حين قالت له خويلد ملك أنس ثلاثا ادع الله له. فقال: "اللهم أكثر ماله وولده"⁽⁶⁾

قال الشاطبي: "وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيرا يدخرون الأموال لصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب، ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم".⁽⁷⁾

(1) - جمال الدين عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 84.

(2) - المرجع السابق، ص: 85.

(3) - سورة: الكهف. الآية: 46.

(4) - الفزالي. ميزان العمل. ص: 114 وما بعدها؛ وابن الجوزي. تليس إليس. ص: 178.

(5) هي: أم سليم بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جندب الأنصارية. أم أنس خادم رسول الله (ص)، اشتهرت بكنيتها واختلف في اسمها، تزوجها مالك بن النضر في الجاهلية فولدت أنسا وأسلمت مع السابقين ففضب مالك وخبرج إلى الشام فمات بها فتزوجت بعده أبا طلحة بعد إسلامه، قدمت إليها للرسول (ص) بخدمة، روت عدة أحاديث وروى عنها أنها أنس، وابن عباس، وزيد بن ثابت وآخرون؛ انظر ترجمتها في: (ابن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. ص: 461/4، 462 أو الذهبي. سير أعلام النبلاء. ص: 304/2).

(6) - ابن العربي. عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي. ص: 96/3.

والحديث أخرجه مسلم. في كتاب "المساحد... باب: "حواز الجماعة في النافلة" رقم: (660). ص: 1457/1 وابن حبان في صحيحه. بر (7186). ص: 153/16. كلاهما عن أنس.

(7) - الشاطبي. الموافقات. ص: 191/2.

قال ابن الجوزي: "أوليس الإجماع منعقدا على إباحة جمع المال من حله، فما وجه الخوف مع الإباحة، أو يأذن الشرع في شيء ثم يعاقب عليه، هذا قلة فهم وفقه، وأكثر الصحابة كسبوا الأموال وخلفوها، ولم ينكر أحد منهم على أحد".⁽¹⁾

وذلك أن أمر المال مركز في الطباع، وهو من المباحات باعتبار ذاته ولما كان قصد الإذن فيه وإباحته نيل حظ النفس، جعل مقصدا تابعا لا أصليا. ويخرج إلى الذم بالإفراط أو التفريط بالنظر إلى عوارضه ويصير طاعة بالنظر إلى قصد المكلف فيه لإقامة الحياة وسد الخلل التي هي أسس أمر كلي.

كما لا يخفى ما في جمع المال، والسعي في تحصيله من مقاصد تابعة مثل كسب الرزق ليحصل الاستعفاف من النظر إلى ما في أيدي الناس، والقضاء على ظاهرة الحرمان والفقر الذي يكون في حالات كثيرة دافعا إلى الجريمة، وانتشار آفات السرقة، والسطو، والنهب، وقطع الطريق.

كما أن مقصده التابع، تعزيز الدخل القومي، للوفاء بحاجيات الدولة، ومتطلبات الشعب، لإقامة أمور الدنيا. ولتبقى مهابة عزيزة الجانب. قال ابن عاشور: "أعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهة الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيائها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها".⁽²⁾

بالإضافة إلى مقاصد أخرى تمثل في: الإنفاق على ذوي القربى لتشتد أصرة الأسرة والعشيرة والقبيلة، وإيتاء المساكين ليتنظم المجتمع ويذهب البؤس والشقاء، وإيتاء ابن السبيل وحمايته حفظا لنظام المجتمع ولذلك حذر الشارع من التبذير وحظ على إنفاق المال في سبيل الخير.⁽³⁾

لذلك قال تعالى: (ولا تبذر تبذيرا. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا).⁽⁴⁾ وقال: (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل).⁽⁵⁾

وذكر ابن عاشور أن المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: "رواجها، ووضوحها، وحفظها وثباتها والعدل فيها".⁽⁶⁾

- الرواج: والمراد به هو دوران المال بين أيدي أكثر بوجه يمكن رفع حاجاتهم الخاصة، عن طريق الترغيب في اكتساب الأموال، وسائر أوجه الاكتساب المشروعة وتسهيل طرق التعامل.⁽⁷⁾ وشرع عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو تبرع، وهي من قسم الحاجات، وجعل لزومها بحصول صيغ العقود، واشترط فيها شروطا لفائدة المتعاقدين إذا استوفيت فهي صحيحة وترتب

⁽¹⁾ - ابن الجوزي. تلبس إبليس، ص: 180.

⁽²⁾ - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 172.

⁽³⁾ - ابن عاشور. التحرير والتوير. 78/15.

⁽⁴⁾ - سورة: الإسراء. الآيات: 26، 27.

⁽⁵⁾ - سورة: الإسراء. الآية. 26.

⁽⁶⁾ - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 175.

⁽⁷⁾ - المرجع نفسه.

عنها آثارها. وتسهيلا للزواج شرعت عقود مشتملة على الفرر استثناء للمصلحة وتأكيدا لمبدأ الزواج. كما عمد الشرع إلى تحقيق مقصد الزواج في الأموال إلى استنفاده بالنفقات الواجبة على الزوجات والقربة وانتقال الميراث إلى الورثة.⁽¹⁾

-الوضوح: المراد به حفظ المال من التعرض للضرر، والخصومات بتشريع الإشهاد، والرهن في التداين.⁽²⁾

-ثباتها: والمراد به تقررها لأصحابها بوجه لا حظر فيه، ولا منازعة، وإثبات مملكتها لأصحابها وذلك يكون عن طريق:

• اختصاص المالك الفرد، أو المتعدد بما سعى كتملكه بوجه مشروع صحيح. ولهذا أثبت أحكام صحة العقود، والوفاء بالشرط، وفسخ ما تطرق إليه الفساد إذا عارض حق آخر اعتدى عليه.

• كما يكون ثباتها بإعطاء حق التصرف للمكلف في التملك والاكتساب تصرفا لا يضر غيره ولم ينتزعه منه إلا برضا منه أو استحقاق.⁽³⁾

-العدل فيها: ولأجله شرع تحصيل الأموال بوجه مشروع أو بعمل مكتسبها، أو بعوض أو تبرع أو إرث.⁽⁴⁾

هذه المقاصد التي ذكرها ابن عاشور ترجع إلى المقاصد التابعة لأنها تعود إلى تثبيت حفظ المكلف وإثبات الاستحقاق له. وأما حفظ المال ككلي فلم أذكره لأنه مقصد أصلي وقد تم ذكره في المقاصد الأصلية في اكتساب الأموال. والله أعلم.

4-المقاصد التابعة في الزواج:

إن الزواج من الأمور التي روعي فيها حظ المكلف، لما فيها من الباعث القطري الذي يحمل النفس حملا قويا على إتيان ما تحتاج إليه، ولذلك لم يؤكد الشارع على طلبه اتكالا على الدوافع الجبلية، فلم يوجه بالنسبة إلى خاصة الفرد، بل أجراه على الإباحة فمن وجد دافعا قويا في نفسه إليه فله أن يسعى إلى تحقيقه، وإن لم يجد ذلك فله الاختيار.⁽⁵⁾ وقد رأينا فيما سبق المقصد الأصلي منه. وفيما يلي نحاول التنبية على أهم مقاصده التابعة فنقول:

1-التحصن، والتألف والمودة، فالزواج وسيلة طبيعية لإرواء الغريزة، وإشباعها حتى تسكن، ولا تقرب الحرام، فتحصل العسفة للزوجين، ويقطع دابر الجموح، وتزجر عن

(1) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 176-178.

(2) - المرجع السابق. ص: 180.

(3) - المرجع السابق. ص: 181، 182.

(4) - المرجع السابق. ص: 181.

(5) - الشاطبي. الموافقات. ص: 180/2.

التطلع الممقوت لما فيه من قتل شقوة الحرمان، والتحصن من الشيطان.⁽¹⁾
 وأنه وسيلة لزرع المودة والرحمة بين الزوجين قال تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون).⁽²⁾ وذلك حتى لا تنحصر العلاقة بين الزوجين في الصورة الجسدية البحتة.⁽³⁾
 ومن أجل هذا رغب (ص) في الزواج فقال: "الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة".⁽⁴⁾
 ب- أنه يحقق التعاون بين الزوجين لتربية الأولاد، وإنشاء أفراد صالحين لأنهم من المقرر أن العمل الذي تقوم به الجماعات لا يتمكن الفرد من القيام به إلا بعسر، ومشقة، ثم إن هناء العيش لا يتم إلا بالاستقرار، وذلك بوجود شريكة له تكون له عوناً على المصاعب.⁽⁵⁾
 كما أن رعاية الأولاد والقيام بواجباتهم باعث على الحيوية والنشاط ومجانبة الخمول والكسل.⁽⁶⁾

ج- أنه به تحفظ الأسر من المضار، والمفاسد الاجتماعية، لأن به حفظ الأسباب من الضياع، وحفظ الذرية من الهلاك، والإهمال، والتسيب، والتشرد، والانحلال الخلقي الذي لا تزال الإنسانية تعاني منه الكثير، وأنه يثبت ويرسب قواعد القرابة، والمواريث على الأسس السليمة.⁽⁷⁾ فلو لم يشرع الزواج وأوكل الله الناس إلى طباعهم، وشهواتهم، لسادت الفوضى بين الناس، وقلت العناية بالنسل، وضاعت الأنساب، ولم يحفظ الأولاد بسالحب، والحنان، والرعاية.⁽⁸⁾

د- أنه مجاهدة للنفس ورياضتها بالرعاية والولاية، والقيام بحقوق الأهل، والسعي في إرشادهم إلى الصلاح، والاجتهاد في كسب الحلال من أجلهم والقيام بتربيتهم.
 قال الغزالي: "فكل هذه أعمال عظيمة الفضل، فإنها رعاية وولاية، والأهل والولد رعية، وفضل الرعاية عظيم... وليس من اشتغل بإصلاح نفسه

(1) - الغزالي. إحياء علوم الدين. 2/ص: 32، 36؛ ومعارج القنص في مدارج معرفة النفس. ص: 89؛ والنقشبندی. تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. ص: 335، 336؛ وبنران أبو العینین بدران. الزواج والطلاق في الإسلام. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ط (1985م). ص: 12.

(2) - سورة: الروم. الآية: 21.

(3) - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ص: 150.

(4) - أخرجه: مسلم بلفظه. في كتاب "الرباع" باب: "خير متاع الدنيا...". برقم: (1467). ص: 1090/2، وابن

حيان في صحيحه. برقم: (4031). ص: 9340 كلاهما عن عبد الله بن عمرو.

(5) - بنران أبو العینین بدران. نفسه؛ وجمال الدين عطية. المرجع السابق. ص: 126.

(6) - محمد بن جميل زينو. أركان الإسلام والإيمان. ص: 178.

(7) - بنران أبو العینین بدران. المرجع نفسه؛ وجمال الدين عطية. المرجع السابق. ص: 150.

(8) - بنران أبو العینین بدران. المرجع نفسه.

وغيره كمن اشتغل بإصلاح نفسه فقط، ولا من صير على الأذى، كمن رفعه نفسه وأراحها".^(١)

وأنه يعلم الإنسان أسمى الأخلاق، وهو حب الغير، والإيثار على النفس، والشعور بالمسؤولية لأن كلا من الزوجين يحرص على إراحة الآخر، ويعمل على توفير الراحة والاطمئنان للآخر، فالزوج يسعى لتحصيل قوت عياله، والزوجة لا تدع فرصة لإسعاد زوجها إلا وقامت بها لتوفر الاستقرار الداخلي وتعمل على إراحته مما لحقه من قسوة العمل وعناء المحيط الخارجي.^(٢) فهو وسيلة للإشعار بالمسؤولية، فالمرء قبل الزواج مسؤول عن نفسه، أما بعد الزواج فالمسؤولية عند الرجل، والمرأة قد تعددت، وهذه المسؤولية تعد مظهرا من مظاهر الرقي الحضاري، والفرار من الزواج بغير موجب شرعي فرار من الواجبات، ودنو من الحيوانية.^(٣)

هـ- أنه به يحصل الولد الذي يكون سببا في النفع بعد الموت. قال النفراوي وهو يذكر منافع الزواج: "وليها بقاء الذكر ورفع الدرجات بسبب دعاء الولد الصالح بعد انقطاع عمل أبيه بموته".^(٤) وقال بدران أبو العينين بدران: "ولم تقتصر منافع الزواج على الحياة الدنيوية إنما تعدت إلى ما بعد الموت، فإن الإنسان إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له ولا يكون الولد إلا بالزواج لأن دعاء الولد من أسباب الرحمة والثواب في الآخرة".^(٥)

و- أنه ينبه على لذة الآخرة فيولد الحرص عليها فإذا ذاق لذة النكاح ومتعته أسرع إلى فعل الخير الموصل إلى اللذة الأخروية التي هي أعظم ولا سيما النظر إلى وجهه الكريم.^(٦) قال الغزالي: "لعمري في الشهوة حكمة أخرى... وهو ما في قضائها من اللذة التي لا توازيها لذة لو دامت، فهي منبهة على اللذات الموعودة في الجنان... وإحدى فوائد لذات الدنيا، الرغبة في دوامها في الجنة ليكون باعثا على عبادة الله".^(٧)

نخلص من هذا أن العادات من مباحات المأكل والمشرب، والملبس، واقتناء الأموال، والزواج، وكل ما فيه حظ النفس بالقصد الأول هي مقاصد تابعة راعى الشارع في تشريعها ابتداء كحزنيات أموراً إضافية واعتبارات تعود إلى تثبيت حظوظ المكلف ومصلحه ولم يجرها في أجزائها على القصد الأصلي.

(١) - الغزالي. إحياء علوم الدين، ص: 41/2.

(٢) - بدران أبو العينين بدران. الزواج والطلاق في الإسلام، ص: 13.

(٣) - المرجع نفسه، وجمال الدين عطية. نحو تفصيل مقاصد الشريعة. ص: 152، 154.

(٤) - النفراوي. الفواكه الدواني، ص: 3/2.

(٥) - بدران أبو العينين بدران. المرجع نفسه.

(٦) - النفراوي. المرجع نفسه.

(٧) - الغزالي. إحياء علوم الدين، 36/2.

الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في المعاملات.

سبق بيان أن المعاملات شرعت ابتداء لنيل مصالح المكلفين، ودفع حاجاتهم وفيما يلي سأعرض إلى نماذج من قبيل المعاملات لأبين أن المقصد التابع فيها مقصود أولاً تأكيداً لما قررناه من أن المعاملات كالعادات في اعتبارها محلاً أولاً للمقاصد التابعة وسأقتصر على نماذج فقط لأن استقصاء باب المعاملات خلق بأن يفرد يبحث خاص فأقول:

١- السلم:

وهو "بيع معلوم في الذمة محصور بالصفة بعين حاضرة أو ما هو في حكمها إلى أجل معلوم".^(١) وقيل: "هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل...". ويتعقد بما يتعقد به البيع".^(٢)

هذا النوع من المعاملات شرع لحاجة الناس، ودفع الحرج عنهم رغم ما فيه من جهالة، قال الكاساني: "القياس أن لا يتعقد أصلاً؛ لأنه يبيع ما ليس عند الإنسان".^(٣)

ولكن أبيع للحاجة قال القرطبي: "السلم يبيع من البيوع الخاتمة بالاتفاق مستثنى من نفسه عليه السلام من يبيع ما ليس عندك، وأرخص في السلم لأن السلم لما كان يبيع معلوم في الذمة كان يبيع غائب تدعو إليه ضرورة كل واحد من المتبايعين، فإن صاحب رأس المال محتاج إلى أن يشتري الثمرة، وصاحب الثمرة محتاج إلى ثمنها قبل إبانها لينفقه عليها فظهر أن يبيع السلم من المصالح الحاجة، وقد سماها الفقهاء بيع المحاييج. فإن جاز حالاً بطلت هذه الحكمة وارتفعت هذه المصلحة ولم يكن لاستثنائه من يبيع ما ليس عندك فائدة. والله أعلم".^(٤)

وذكر ابن قدامي أن الناس بحاجة إلى السلم لأن أرباب الزروع و الثمار، والتجارات بحاجة إلى الأموال للنفقة على أنفسهم، وعليها وقد تعوزهم النفقة، فأجاز الشارع لهم السلم لينفقوا ويرتفع المسلم عن طريق الرخصة فيه.^(٥) وتعرض الشاطبي إلى السلم ببيان المقصد الشرعي في تشريعه فذكر أن اشتراط عدم بيع المعلوم أمر ممكن غير متعسر في الأعيان، لذا لا يجوز بيع المعلوم فيها، ولكن ذلك غير ممكن في السلم، وإلا أدى إلى الخسار، فحُوز للحاجة استثناء من الأصل المقرر هو عدم جواز بيع المعلوم.^(٦)

(١) - القرطبي. جامع أحكام القرآن. ص: 378/3.

(٢) - ابن قدامي. المغني. ص: 185/4.

(٣) - الكاساني. بدائع الصنائع. ص: 201/5.

(٤) - القرطبي. المرجع السابق. ص: 379/3.

(٥) - ابن قدامي. المرجع نفسه.

(٦) - الشاطبي. الموافقات. ص: 14/2.

قال الشاطبي: "اشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكنا في بيع الأعيان من غير عسر، منع بيع المعلوم⁽¹⁾ إلا في السلم وكذلك في الإجازات ممتنع، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها".⁽²⁾

2- الإجارة:

وهي: "عقد على منفعة مباحة معلومة من عين معينة، أو موصوفة في الذمة مدة معلومة".⁽³⁾ إن الحكمة من مشروعيتها هو دفع الحاجة ورفع المشقة لأن اشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، فلو كان اشتراطه ضروريا لانحسنت الإجارة. قال الشاطبي: "والإجارة محتاج إليها فجازت، وإن لم يحضر العضو أو لم يوجد".⁽⁴⁾ وأكد القرطبي أن الإجارة من مصلحة التعامل والخلط بين الناس، لذا تجدها مشروعة في كل أمة.⁽⁵⁾ فالإجارة لا تخلو من غرر لا ممتنع حضور العوض فيها إلا أن الشريعة ألغت هذا الغرر لأن مفسدة اشتراط حضور العوض فيها أعظم من عدم اشتراطه.⁽⁶⁾ فلولا الحاجة إليها لما اغتفرت الشريعة فيها ما لم تغتفره في المعاملات المالية فكان حاصلها راجعا إلى اعتبار المصالح الحاجة للناس.⁽⁷⁾

ذكر العز بن عبد السلام أنه لو لم يبيح الشرع الإجازات في المساكن لكان أكثر الناس مطروحين في الطرقات متعرضين للآفات، وظهور العورات، وانكشاف الزوجات والبنات، والأمهات، والأهوات.⁽⁸⁾

3- القراض (المضاربة)

وحقيقتها "أن يعطي الرجل الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل مسن ربح المال".⁽⁹⁾

فصاحب المال قد لا تكون له دراية بالتجارة وطرق الكسب، ومن لا مال له قد يكون ذا

(1) - المقصود به المعلوم في حيازة مالكه للإنتفاع به إلى أمد معلوم، وليس المراد به أن المسلم فيه معلوم لذاته، بدليل أن المسلم فيه قد اشترط العلماء لصحته العلم بصفته، وقدره، وأجله تحريزا من الجهول؛ انظر: (القرطبي، جوامع أحكام القرآن، ص: 378/3؛ والشاطبي، الموافقات، ص: 14/2).

(2) - المرجع نفسه؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 125.

(3) - للتوقي، نهاية المحتاج، ص: 261/5؛ والقرطبي، المرجع السابق، ص: 357/3؛ وابن عاشور، المرجع السابق، ص: 184.

(4) - الشاطبي، المرجع السابق، ص: 15/2.

(5) - القرطبي، المرجع السابق، ص: 271/13.

(6) - ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 185؛ والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 125/2، 60/2.

(7) - ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 185، 186.

(8) - طاهر بن عبد السلام، المرجع السابق، ص: 59/2.

(9) - ابن رشد، بداية المجتهد، ص: 236/2.

خبرة ومهارة في إدارة الأموال بالإتجار فدفعاً للحاجتين شرعت المضاربة وتحصيلاً للمصلحتين، قال ابن رشد: "ولا خلاف بين المسلمين في جواز القراض وإنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام... وأن هذا مستثنى من الإجارة المجهولة وأن الرخصة في ذلك إنما هي لموضع الفرق بالناس."⁽¹⁾

وذكر ابن عاشور أنه لما كان الكثير من أصحاب الأموال يعجزهم العمل في أموالهم لا سيما إذا آلت إليهم بعتية أو ميراث، وكان القادرون على العمل والإنتاج يكثر فيهم العوز إلى المال أجاز الشارع إجارة العمل على الأبدان تحصيلاً للمتفعتين.⁽²⁾

قال ابن عاشور: "ولما كان الأصلان العظيمان من أصول الثروة وهما المال، والعمل معرضين للعوائق وتعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة، وذلك رزء على أصحابهما، وعلى الأمة، فكان مما اهتدى إليه أهل العقول إيجاد طرائق تتألف فيها أموال أصحاب الأموال، وأعمال المقتردين على العمل ليحصل من مجموع ذلك إنتاج نافع للفريقين... مع الغض عما يتطرق إلى ذلك من مخالفة ما للتشريعات التي بنيت عليها أحكام المعاملات المالية في المعاوزات."⁽³⁾ فالقراض أيضاً لا يخلو من غرر لعسر انضباط مقادير العمل المتعاقد عليه، وعسر ما ينجر عليه من الربح، فألغى الشارع هذا الغرر لأن ضرر بقاء أهل العمل بظالين أشد من أضرار الغرر فيها.⁽⁴⁾

وتحقيقاً لمصالح المتعاقدين لم يعتبر الشارع فيها لزوم انعقادها بمجرد القول باتفاق العلماء بل أوكل ذلك إلى اختيارهما.⁽⁵⁾ وأكد العز بن عبد السلام أن الغرر الموجود في القراض - وهو عمل معدوم مجهول، وربح معدوم - لا ينفك عن حقيقة القراض لذا يعسر التحرز منه فأجازه الشارع لأن مصالح الطرفين لا تحصل إلا بتحويل هذا الغرر الذي لا يشكل مخالفة عينية لمقصود الشارع في تحصيل مصالح المتعاقدين.⁽⁶⁾

وقال ابن عاشور: "لولا الحاجة إليها لما اغتفرت الشريعة فيها ما لم تفتقره في المعاملات المالية من الجانبين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجية."⁽⁷⁾

(1) - ابن رشد. بداية المهتد. ص: 236/2.

(2) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 184.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - المرجع السابق. ص: 185.

(5) - المرجع السابق. ص: 187.

(6) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 122/2.

(7) - ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 185.

فإن الغرر لازم لحقائق العقود على أعمال الأبدان عموماً، ومنها القراض، والمراد به ما يفتر منه ما عسر انضباطه من العمل، ومدته. أما ما تيسر فيه ذلك فلا بد من بيانه وضبطه ولذلك شترط فيها مقدار الأجر، ومقدار رأس المال، ومقدار الربح.^(١)

٤- المساقاة:

وهي: "معاملة على تعهد شجر بجزء من ثمرته"^(٢)، فقد جوزها جمهور العلماء وعلى رأسهم الإمام مالك، وبعض الشافعية، وأحمد، وأصحاب أبي حنيفة وغيرهم.^(٣) قال ابن رشد: "وهي عندهم مستثناة بالسنة من بيع ما لم يخلق، ومن الإجارة المجهولة"^(٤) وقد رأى البعض قصورها على محلها وهو النخل، والكروم، ولم يجزها في غيرها. إلا أن مالك: "رأى أنها رخصة ينقدح فيها سبب عام فوجب تعدية ذلك إلى الغير".^(٥) قال ابن رشد تباعاً لمالك: "وقد يقاس على الرخص عند قوم إذا فهم، هنالك أسباب أعم من الأشياء التي علقت بالرخص بالنص بها".^(٦) وذكر ابن عاشور أن المساقاة عقده لا يخلو هو الآخر من غرر لعسر انضباط عمل العامل، وجهل مقدار الإنتاج ورغم ذلك أجازها الشارع لأن التحرز من غررها أشد ضرراً من اغتفاره.

قال ابن عاشور: "غير أن الشريعة ألغت هذا الغرر لأن أضرار مراعاته أشد من إضرار إلغائه، لما في مراعاته من حرمان كثير من الأمة من فوائد السعي والاكتساب، وهي أيضاً لا تخلو من أضرار تلحق العامل في أحوال كثيرة إذا عمل عمله في المساقاة والمزارعة فلم يثمر الشجر... فيكون العامل قد أضاع الوقت وتجشم مشقة العمل، ولم يحصل له شيء، وقد ألغت الشريعة هذا لأن بقاء أهل العمل بظالين أشد عليهم من أضضرار الخيبة في معظم الأحوال".^(٧)

فالشارع قد أباح لمن يملك أرضاً أن يعقد عقداً مع من يتعهد بالسقي، والرعاية على أن يكون لكل منهما جزء من الثمر وذلك دفعاً لحاجة الفقير وحاجة العوز وحصولاً لمنفعة

(١) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 186.

(٢) - الخطيب، مذهب الجليل شرح مختصر خليل. دار الفكر. بيروت. ص: 375/5.

(٣) - ابن رشد. نهاية المجهول. ص: 244/2 وابن عاشور. المرجع نفسه.

(٤) - ابن رشد. المرجع نفسه.

(٥) - ابن رشد. المرجع السابق. ص: 246/2 وابن عاشور. المرجع نفسه.

(٦) - ابن رشد. المرجع نفسه.

(٧) - ابن عاشور. المرجع السابق. ص: 185.

صاحب النخل، والشجر لأن إهمالهما ضرر بالغ في أصول الأشجار وسقيها من صاحبها فيه مشقة لعدم تفرغه لها أو لاستغنائها عنها، فروعها فيها حظ المكلف فحاعت مستثناة على خلاف الأصل الكلي الذي يقتضي المنع. ومعلوم أن ما شرع للحاجة ومراعاة مقتضيات المكلف فهو مقصد تابع لا أصلي.

«جواز التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة: وكذلك جواز البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعا للآخر وأجازوا إبدال الدرهم الناقص بالوازن لقرارة ما بينهما.⁽¹⁾»

قال الشاطبي عن أصل التعامل بهذه الأمثلة: "الأصل المنع في الجميع لما في الحديث: (من أن الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً، مثل سواء بسواء. وأن من زاد أو أزداد فقد أربى)⁽²⁾ ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج، والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف"⁽³⁾

«جواز دخول الحمام.

والذي استحسنته الأمة من غير تقدير لأجرة، ولا تقدير لمدة المكث ولا تقدير لكمية الماء المستعمل. قال الشاطبي: "والأصل في هذا المنع إلا أنهم أجازوه... فتقدير الماء المستعمل ساقط للضرورة إليه، وذلك لقاعدة فقهية، وهي أن نفى جميع الغرر في العقود لا يقدر عليه، وهو يضيق أبواب المعاملات"⁽⁴⁾. ولذلك قال العز بن عبد السلام في بيان سبب الترخص في المعاملات: "وإنما حملنا في المعاملات على الأقل [مشقة] تحصيلاً لمقاصد المعاملات ومصلحتها"⁽⁵⁾.

وقال الشاطبي: "فوجب أن يسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك عنها؛ إذ يشق طلب الإنفكاك عنها، فمومح المكلف بيسر الغرر، لضيق الاحتراز مع تهاة ما يحصل من الغرض، ولو لم يسامح في كثيره إذ ليس في محل الضرورة، ولعظيم ما يترتب عليه من الخطر، لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور، وإنما لم ينعى عن بعض أنواعه مما يعظم فيه الغرر، فجعلت أصولاً يقاس عليها غير القليل أصلاً في عدم الاعتبار والجواز، وصار الكثير في المنع ودار في الأصلين فروع فتحاذب العلماء النظر فيها، فإذا قل الغرر وسهل الأمر وقل الشترع ومست الحاجة إلى المسامحة فلا بد من القول بها، ومن هذا القبيل مسألة التقدير في ماء الحمام ومدة

(1) - الشاطبي، الاعتصام، ص: 142/2.

(2) - أخرجه: الدارمي في ستة كتاب: "اليروع" باب: "النهي عن الصرف". عن عبادة بن الصامت، برقم (2579)، ص: 1336/2 واحد برقم (11480). ص: 49/3؛ والبخاري، باب: "بيع الطعام بالطعام" وقال رجاله ثقات، ص: 114/4 كلاهما عن أبي سعيد الخدري

(3) - الشاطبي، المرجع نفسه.

(4) - المرجع السابق، ص: 143/2، 144.

(5) - أخرجه بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 14/2.

المكث^(١) وأكد الشاطبي أن مسألة دخول الحمام ترجع إلى الاستثناء بالمصلحة، والتي هي عند المالكية وغيرهم إستحسان والذي يجمعهما دفع الحرج والمشقة^(٢).

ومن المعلوم أن الأمور التي شرعت إستثناء لا تقصد لذاتها وإنما هي وسائل لغورها وأن ما رجع إلى دفع المشقة، ورفع الحرج بالمصلحة أو الإستحسان يعد مقصدا تابعا لا أصليا لكن يقال فقط هذه المعاملات أن القصد التابع فيها مشروع أولا وإبتداء ، وقصد المقصد الأصلي فيها مشروع ثانيا ، وعليه تكون هذه المعاملات مقاصد أصلية بالقصد الثاني لا الأول لذا كان معنى المقصد التابع فيها متوجها لها ، وإلى العاديات أولا باعتبارهما مقابلين للمقصد الأصلي الذي هو العبادات. أما بقية الأمثلة التي سبقت في التمثيل فواضح وجه المقصد التابع فيها، وأنه المقصود الأول فيها. قال ابن عاشور: بعد ذكر انقسام مصالح الدنيا إلى عامة وخاصة فقال عن الأخيرة: "ومصلحة خاصة وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم. فالإلتفات فيه ابتداء إلى الأفراد. وأما العموم فحاصل تبعاً"^(٣)

كما اتضح فيها أنها مستثناة -للحاجة إليها- من أصول حكمها المنع وفي هذا يقول ابن عاشور: "...أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع مثل السلم، والمساقات، فهذه مشروعة باطراد وكان ما تشتمل عليه من ضرر وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها لسرولا أن حاجات الأمة داعية إليها فدخلت في قسم الحاجي... فكان حكمها حكم المباح باطراد"^(٤). كما أنها من الحاجيات وفيها قال ابن عاشور: "شرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو تبرع وهي من قسم الحاجي"^(٥).

وقال: "...شرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر مثل المغارسة، والسلم، والقراض، حتى عدها بعض علمائنا رخصا باعتبارها أنها مستثناة من قاعدة الغرر"^(٦). وأكد ابن تيمية أن القراض والإجارة، والمساقاة ونحوها مما يعد على خلاف القياس لأنها اختصت بصفات أوجبت أن يكون حكمها مخالفا لحكم ما ليس مثلها^(٧).

وذكر العز بن عبد السلام أن الشارع لم يشترط السلامة من الغرر في المساقاة، والإجارة ونحوها لأن شرطها يؤدي إلى فوات مصالح هذه التصرفات، ومقاصدها، ولا يخفى ما في فوات هذه المصالح من الأضرار والمفاسد^(٨). كما ذكر ابن عاشور أن الإجارة، والمساقاة، والقراض ونحوها عقود لا تخلو من الغرر إلا أن الشريعة لم تلتفت لهذا لغرر لمصلحة الناس وحاجتهم إليها. حيث

(١) - الشاطبي الاعتصام. ص: 144/2

(٢) - المرجع السابق. ص: 145/2

(٣) - ابن عاشور. مقاصد الشريعة، ص: 66.

(٤) - ابن عاشور. المرجع السابق، ص: 125.

(٥) - المرجع السابق، ص: 176.

(٦) - المرجع نفسه.

(٧) - ابن القيم. كتب ورسائل وخاوي ابن تيمية في الفقه. ص: 333/22.

(٨) - العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام. ص: 129/2

قال: "لو لا الحاجة إليها لما اغتفرت الشريعة فيها ما لم تختفئه في المعاملات المادية من الجانبين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجة".⁽¹⁾

كما أنها عقود أجريت على الخيار إلى أن يقع الشروع فيها، ولم يعتبر فيها لزوم إنعقادها بمجرد القول، كما في الإجارة عند المالكية، وفي القراض بإتفاق، وفي المغارسة، والمزارعة في الراجح، ولم يستثن منها إلا المساقاة فقالوا بالزامها بالعقد لأن تأخير لزومها يوقع الضرر على الزروع والأشجار إلا أن ابن عاشور اختار أن يشمل الاختيار جميع العقود المشتملة على عمل الأبدان بما فيها المساقاة. وأكد أن الشريعة ليست نكايه ولا حرجاً بالأمة، فهي تحمل الناس على المصالح حملاً أقصى ما يمكن عن طريق رفع الحرج عنها، وتشريع الرخص، وبيان وجوه التعليل.⁽²⁾ ومعلوم أن مبدأ رفع الحرج والمساحة راجعان إلى ملاءمة النفوس وإراحتها وجلب المصالح الحاجة التي هي في الحقيقة تابع لمقصد إصلاح العقيدة والعمل.⁽³⁾

فواضح أن هذه المعاملات التي مثلت والتي دعت بأقوال العلماء والتي تعمدنا نقل عباراتهم الحرفية- في أغلب الأحيان- هي مقاصد تابعة لأنها يجمعها ضابط الحاجة، والمصلحة، والاستحسان بالاستثناء من أصل ممنوع، كما يجمعها مبدأ رفع الحرج والترخص، ومراعاة حظ المكلف وملاءمة النفوس وما كان بهذه المميزات والضوابط لا نتردد في عده من المقاصد التابعة التي شرعت ابتداء مراعاة لحظ المكلف بالمقصد الأول، وتحمل على المقصد الأصلي بمقدار علاقتها بالضرورات. وقد سبق في محال المقاصد التابعة أنها العاديات والمعاملات بالدرجة الأولى وكل ما كان وسيلة إلى الضروري. والله أعلم. ومن هنا يمكن أن يقال: المقاصد التابعة في المعاملات تتمثل في تشريعها بذاتها وبالنظر إلى أجزائها حفظاً لحظ المكلف ومراعاة لمصالحه.

(1) ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص: 185.

(2) المرجع السابق. ص: 124-187.

(3) المرجع السابق. ص: 61، 64.

خلاصة الفصل:

- العبادات القلبية وأعمال الجوارح تجتمع على مقصد أصلي واحد هو التمسك وهو مقصد أولي فيها كما رأينا في النماذج التطبيقية سواء في أعمال القلوب أم في أعمال الجوارح ، ولها مقاصد تابعة تعود إلى حظ النفس مشروعة فيها بالقصد الثاني لذا يقال ما من مقصد أصلي إلا وفيه مقصد تابع، لكن من الدرجة الثانية ، وهذا يقال في العبادات العينية، وأما في فروض الكفاية فهي أيضا راجعة في أغلبها إلى حفظ الكليات الخمس بالقصد الأول ويتبعها بعده مقاصد تابعة خادمة له مما هو راجع إلى حفظ مصالح المكلفين . وقد رأينا أن الخلافة راجعة إلى حفظ الدين بالقصد الأول كما فيها مقاصد تابعة وأن العلم بمقصده الأصلي يعود إلى حفظ العقل وبقية الكليات ، كما فيه مقاصد تابعة أيضا مما يرجع إلى مصالح المكلفين بالقصد الثاني .

- العادات والعاملات هي الأخرى تحتوي على مقاصد أصلية ولكن بالنسبة لا بالأصالة إذا رجعت إلى خدمة مهم كلي ، نحو الأكل والشرب واللباس والمسكن راجع إلى حفظ النفس واقتناء الأموال بسائر طرقه من المعاملات راجع إلى حفظ المال ، والزواج راجع إلى حفظ النسل والعرض بالنظر الكلي لا الجزئي . وهذا بناء على القول بأنه ما من مقصد تابع إلا وفيه مقصد أصلي .

كما أن العادات والمعاملات تعد في ذاتها مقاصد تابعة بالقصد الأول لأنها مبنية على مراعاة حظ المكلف ودفع الحرج عنه والترخص بالنظر إلى أجزائها كما مثل هذا في الأكل والشرب واللباس ، والزواج واقتناء الأموال وفي ضروب من المعاملات مثل المساقاة والإجارة والسلم ودخول الحمام... ، فإنها في أجزائها قد روعي فيها حظ المكلف ومصالحه بالقصد الأول في التشريع .

الخاتمة

ثم بحمد الله وتوفيقه التوصل إلى نتائج عامة استخلصتها وأنا أعرض حيثيات وجزئيات هذا البحث وسأضع أهمها بين أيدي القارئ في هذه الخاتمة :

1- إن مسألة التعليل مسألة مسلمة وأمر مجمع عليه قبل إحداث قول المخالف حيث أجمع عليها الصحابة والتابعون وثبت عنهم التعليل في الأحكام الشرعية ضمن القياس والمصالح والاستحسان، ثم نقل الإجماع فيها الكثير من العلماء والمحققين من أمثال: الآمدي وابن الحاجب وابن تيمية والشاطبي وغيرهم .

2- أن النفاة الحقيقيين للتعليل هم الباطنية ورأيهم غير قادح في هذا الإجماع لشذوذه. لا يمكن نسبة الظاهرية إلى نفي التعليل مطلقاً لإقرارهم بالتعليل الجزئي وخلافهم واقع في التعليل القياسي وما جرى مجراه المحل الذي أقاموا فيه شغباً ونقاشاً حاداً بينهم وبين القاسية والمعللين على مستوى المسمى، أما على مستوى التطبيق والتفريع قد وقعوا فيه لكن كاهروا ولم يسلموا بمسماه .

3- التعليل في أفعال الله استحدثه المتكلمون، نقاه قدماء الأشاعرة تبعاً للأشعري تزويهاً لله عن الأغراض وأثبتها متأخروهم لما تبين لهم انتفاء المحذور وأقصحوا أن الخلاف راجع إلى نفي "الغرض" لا إلى التعليل ذاته وظهر ذلك في آراء كبار علمائهم من أمثال: الجويني، والغزالي، والآمدي... الخ.

4- اتفاق الأصوليين والمتكلمين على القول بالتعليل الجعلي في الأحكام الشرعية ضمن مسالك المناسبة ومبحث القياس ونفوا التعليل العقلي الذي مؤداه القول بوجوب فعل الأصلح على الله الذي قال به المعتزلة.

5- شهدت آراء الرازي اضطراباً في القول بالتعليل في الأفعال والأحكام مرده إلى تأثره بالموقف الكلامي، وموقفه من تعريف العلة بالمؤثر، والباعث وليس مرده إلى إرادته نفسي التعليل حقيقة ولذلك انتقده الشاطبي ولم ينسبه صراحة إلى نفاة التعليل. وأن قول الأشاعرة في تعريف العلة بالباعث أو المعرف أو المؤثر راجع إلى اللفظ لا يلزم منه المحذور الذي يقدح في تزويده الله عز وجل.

6- المقاصد الأصلية هي الضرورات المعتبرة شرعا في كل ملة المقصودة أولا وابتداء في أصل التشريع فهي أصول الدين وكتيباته وقواعده العامة، وتجسيد هذا المعنى يدل عليه مصطلح " المقصد الأصلي " وغيره من المصطلحات التي استقرأنها من أقوال العلماء نحو: المقصد الأول، والمقصد الأعظم، والمقصد الأسنى، والمقصد العالي،...

7- المحل الحقيقي للمقاصد الأصلية هي الضرورات أو العبادات والمصالح المتعلقة بها عامة وضرورية فهي أعلى المصالح وأعظمها وأن اعتبارها راجع إلى الشرع لا للعقل لتعلقها بالعبادات ورجوعها إلى العزائم لا إلى الرخص المبنية على أصل رفع الحرج ومراعاة الحظ

8- التعرف على المقاصد الأصلية مهم في إقامة الأصول ويجنب آفة الخلط بين الفروع والأصول، وبين علاقة المعتقد بالعمل والسلوك مما يكسبنا معيارا لإطلاق أحكام التكفير والتفسيق والابتداع والصغائر والكبائر؛ مما يبعدنا عن الخلط والتطعن في إطلاق الأحكام الذي أصبح في عصرنا سهل الجريان على الألسن. أما على مستوى الفروع فإن المقصد الأصلي يعرف المجتهد على المقصد العام للشارع ويعين على ترتيب الأحكام الشرعية على محالها المناسبة لها، ويفتح رؤية هامة ومنضبطة في مجال الترجيح عند التعارض؛ لأن المقاصد الأصلية مقدمة على غيرها في الاعتبار ومصالحها أكد وأقوى.

9 - أحكام المقاصد الأصلية تدور على الوجوب بمقارنتها بغيرها، وأما في ما بينها فتفاضل وترتب، وأن اعتبار الحظ فيها يصح لكن من رتبة تالية وكل حظ غير مشروع مازج العبادة أو أخذ على غير رتبته فهو قاذح في أصلها ومحبط للثواب.

10- لا تجوز النيابة في المقاصد الأصلية العينية لأن مصالحها لا تتعلق إلا بأعيان المكلفين على خلاف المقاصد الأصلية الكفائية فقد جعلت مصالحها بالفعل لا الفاعل لذا صحت النيابة فيها.

11- المقاصد التابعة هي الحاجيات والتحسينات التي هي خادمة وراعية وحافظة للمقاصد الأصلية ومحملها الحقيقي هو العاديات والمعاملات فهي مقصودة لغيرها مطلوبة طلب الوسائل مشروعة امتثناء مراعاة لحظ النفس ورفعاً للحرج فهي رخص مشروعة للإعانة على المقصد الأصلي.

12- أن هناك ضوابط ومعايير تميز المقصد التابع من الأصلي وأقواها هو ابتناء المقصد التابع على الحظ والاستثناء ابتداءً ، وإبتناء المقصد الأصلي على التعبد والقصد الأول في التشريع.

13- تتجلى أهمية المقصد التابع في كونه نعمًا وممتًا توافق أصل الجبلية وتخدم المقصد الأصلي وترعاه فهي وسائل مقصودة لأعظم المصالح وأن أحكامها تدور على الإباحة بنوعها التكليفية والوضعية وهي إباحة شرعية مما يجعل إثبات مصالحها شرعيًا .

14- إن اعتبار الجزئية في الحاجيات والتحسينات عائد إلى اعتبار ذواتهما مما يبرز وجه القصد التابع فيها ولها اعتبار آخر عائد إلى معنى الكلية من باب "مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب" يجوز التحرد من الحظ في القصد التابع فيأخذ حكم المقصد الأصلي بالنيسة ، ولكن هذا راجع إلى قصد المكلف واختياره لا إلى أصل التشريع. وأن المقاصد التابعة تقبل النيابة والوكالة لأن مقصد الشارع فيها حصول مصالح المكلفين ، ويستثنى منها ما كانت حكمة مشروعيته لا تتعدى المكلف نحو الأكل والشرب والزواج...

15- أن المقصد الأصلي العملي من أعمال القلوب و الجوارح هو التعبد لله الراجع إلى حفظ الدين الذي هو أكد أفراد الضرورات، وأما مقاصد الكفاية فراجعة إلى حفظ بقية الضرورات وفي النماذج التطبيقية التي قدمناها كان موضوع الخلافة راجعا إلى حفظ الدين وموضوع العلم راجعا إلى حفظ العقل وبقية الكليات، وأن المقصد الأصلي في العاديات والمعاملات راجع إلى حفظ النفس كالأكل والشرب والمسكن... ومنها ما هو راجع إلى حفظ النسل كالزواج.

16- أن هناك قواعد مقصدية تدرج المقاصد التابعة في منظومة المقاصد الأصلية منها قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". وقاعدة "النظر في مآلات الأفعال ومقاصد المكلفين"

17- كل مقصد أصلي فيه مقصد تابع يعود إلى مصلحة المكلف وعلى رأسها نيل الثواب والفوز بالجنة والنجاة من النار وغيرها من المصالح التي تتنوع بتنوع العبادة

18- أن العاديات والمعاملات المقصد التابع فيها تمثل في مصالحها الجزئية لكن يحدها اعتبار حظ المكلف بالقصد الأول وقصد الجزئية.

وأخيرا قد فتح لي البحث في المقاصد الأصلية والتابعة رؤا وآفاقا رأيتها حديسة بأن توجه إليها أقلام وأفكار وجهود الباحثين ؛ كضرورة البحث في أثر المقاصد التابعة والمقاصد الأصلية في تشريع الأحكام لكي يتبين معيار الفقهاء في جعل هذا مقصدا أصليا وذلك تابعا له، وأقترح أن يضاف إلى أسباب اختلاف الفقهاء اختلافهم في اعتبار الشيء مقصدا أصليا أو تابعا وتأثير كل ذلك في استخراج الفروع . وهو بحث يجمع بين النظرية والتفصيل الذي من شأنه أن يسترشد به مسار الاجتهاد المعاصر ويتقوى به الاستنباط والتفريع كما أقترح أن توجه الجهود العلمية إلى بيان مسالك التعرف على المقاصد الشرعية لأنه معين قوي يستهدي به المجتهد المعاصر للتعرف على المقصد الحقيقي واستبعاد المقصد الوهمي حتى يتجنب الاجتهاد المعاصر الكثير من المزالق بدعوى مقصد الشرع.

- وأن توجه الجهود إلى مقاصد السياسة الشرعية بمختلف أبوابها ومدى جواز اختلافها مع المقاصد العامة المراعاة في أصل التشريع حالة الاجتهاد العادي الخلي من الإلزام؛ لأهمية هذه المواضيع وندررة التأليف فيها ، وأن موضوع المقاصد العامة وبيان مراتبها قد بسات ميسرا بفضل جهود الباحثين المقدمة فيه . والله من وراء القصد أسأله التوفيق والسداد.

ملخص البحث

المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في التشريع الإسلامي

تم إنجاز هذا البحث في أربعة فصول: فصل تمهيدي تعلق بمسألة تعليل الأفعال والأحكام بالتركيز على مدرستي الظاهرية والأشعرية، عرضت فيه آراؤهم ومناقشتها التي بينت أن الظاهرية أوشكوا أن ينفوا مقاصد الشريعة، وإن أقروا بمبدأ التعليل جزئيا، وأن الأشاعرة لم يقصدوا نفي التعليل، بل كان خلافهم في جواز وصف العلل بالأغراض، فرفضه بعضهم لأنه في زمانهم يوهم النفس في جنب الله، ولكن لما فهموا أن لا محذور يخاف منه رجعوا للقول بالتعليل. بدليل أنهم أقروا بتعليل الأفعال والأحكام بالمصالح على سبيل التفضل خلافا للمعتزلة القائلين بالوجوب، ومنه تأكد أنهم من المبتئين للتعليل لا من النفاة. كما تم دفع بعض الشبهات تتعلق بقضايا جزئية في التعليل، وتم التأكيد على أن التعليل مسلمة مجمع عليها، لأن الخلاف فيها لا يعود لذات التعليل إنما هو قائم حول المصطلحات اللاتقة في التعبير عنه مع تنزيه ذات الله.

كما تم بحث صلب الموضوع في ثلاثة فصول أصلية: جاء في الفصل الأول منها بحث كل ما يتعلق بمفهوم المقاصد الأصلية من حيث تعريفها، ومجالها، وأنواعها وأحكامها، وحدد المفهوم النظري للمقاصد الأصلية على أنها الضرورات المعتبرة في كل في ملة التي تشكل أساس الدين، وقواعده المشروعة ابتداء لا استثناء، مع التنبيه على أن المقاصد الأصلية لا تخلو من مقصد تابع لكن بالمقصد الثاني لا الأول، كما تم حصر المدلولات المقاربة لهذا المصطلح مع بيان خصائصه ومميزات المصالح المتعلقة به التي تشكل منطلقا لاستخراج ضوابط تميز هذا المقصد عن غيره، وأهميته في مجال الاجتهاد، وتم تحديد أنواعها مع التنبيه على أحكامها، والتي لوحظ أنها لا تخرج عن حكم الوجوب لخلوها عن حظ النفس لذا لم تجز النيابة في أغلبها.

وجاء الفصل الثاني متعلقا بدراسة نظرية للمقاصد التابعة ليحدد بجلاء ووضوح معناها وأهميتها، وبما لها من أحكامها أيضا ، فتبين من خلاله أن المقصد التابع هو ما شرع لحفظ مصالح الناس وقضاء حاجاتهم، وتلبية داعيهم الفطري ، فكان محله الحاجيات ومكملاتها باعتبارهما الجزئي لا الكلّي ، كما تم حصر المسميات التي تطلق على المقصد التابع مع بيان أهميته التي تعود إلى تثبيت حظ المكلف بالمقصد الأول ، وأنسه وسيلة ونخادم للمقصد الأصلي ، وتم استخراج عدة ضوابط تساعد على تمييز المقصد التابع على غيره ، وأقوى هذه الضوابط البناء على الحظ في التشريع بالمقصد الأول ، كما تم بيان أن المباحات عموما سواء كانت تكليفية أم وضعية هي المحال الحقيقية للمقاصد التابعة ، وأنها عائدة إلى الشرع لا العقل ، وأنها الحاجيات والتحسينات ؛ لأنها لم تقصد بذاتها بل قصدت لغيرها لذا كانت أحكامها دائرة على الإباحة تعويلا على الوازع الجلي ، وأنه يصح فيها التجرد من الحظ بإجرائها على ما لا حظ فيه فتأخذ حكمه إذا صاحبها قصد التعبد ، ولكن هذا التجرد عائد إلى اختيار المكلف لا إلى الاقتضاء ، ومنه تمت الإشارة إلى القواعد المقصدية التي تنظم العادات والمعاملات ، كما تم التوصل إلى أن أحكام المقاصد التابعة تدور على أحكام المباحات مراعاة لمصالح المكلفين بالمقصد الأول لذا صحت النيابة فيها تحقيقا لهذا المقصد .

ثم توج هذان الفصلان النظريان بفصل تطبيقي طرحت فيه الأمور النظرية معززة بتطبيقات كانت عاملا مهما في استجلاء ما يتعلق بمذاهب المصطلحين أكثر ، فتم تحديد وجه المقصد الأصلي في العبادات القلبية وأعمال الجوارح على تفصيل أجزائها من خلال الأمثلة التطبيقية التي بينت أن مقصد التعبد هو المقصد الأصلي لهذه العبادات سواء كانت عينية أم كفائية ، و تم فيه بيان المقاصد التابعة في العبادات من خلال ضرب الأمثلة ، وتبين أن هذه المقاصد تعود إلى مصالح المكلف لكن بالمقصد الثاني ومنه توصل إلى أنه ما من مقصد أصلي إلا وفيه مقصد تابع أذن فيه الشارع لكن ينبغي أن يؤخذ بالمقصد الثاني وإلا انعكس الحال وحسرت العبادات من مقاصدها وأشبهت العادات .

وقد تم فيه الكشف عن وجه المقاصد الأصلية في العادات والمعاملات من خلال نماذج تطبيقية ، وتبين أنها تعود إلى حظ الضرورات الخمس لكن بالمقصد الثاني. كما تم تحديد وجه المقصد التابع في العادات، والمعاملات من خلال النماذج نفسها لتكتمل في النموذج الواحد الصورة المحددة للمقصدين الأصلي والتابع .

وتم بيان أن المقصد التابع في العادات والمعاملات هو تشريعها بأعيانها وبذواتها باعتبارها من الله على العباد بالمقصد الأول .

وفي ختام هذا البحث تم التوصل إلى عدة نتائج هامة منها :

- أن المقاصد الأصلية هي الأمور المقصودة أولا وابتداء في التشريع ، وتشكل الركائز الأساسية ودعائم الدين وأساسه مثلة في الضرورات الخمس ، وقد شرعها الشارع دون مراعاة استثناءات لأنها مطلوبة لذاتها مبنية على قصد التعبد الجارية أحكامه على الواجب العيني، أو الكفائي مما يكشف على أنها عزائم مرادة لذاتها .

- وأن المقاصد التابعة تمثل التشريع الاستثنائي الذي اقتضته اعتبارات إضافية أولها مراعاة حفظ المكلف ومصلحته بالمقصد الأول رفعا للخرج عنه فهي تشريع جساء لخدمة المقصد الأصلي لذا فهو يدور على الحاجيات والتحسينات التي اقتضاهاها الترخيص والتسامح .

- وأن المقصد الأصلي والتابع كلاهما على أهمية في تحديد معايير الصحة والبطلان والكبائر والصغائر ، ولهما دور في الترجيح عند التعارض حيث يقدم المقصد الأصلي على المقصد التابع لأنه أقوى و أكد.

Les objectifs fondamentaux et les objectifs consolidants Dans la législation islamique

CE thème comporte quatre parties:

-Un préambule traitant des justifications des actes et des jugements divins, mettant en relief les préceptes ou enseignements des écoles (Dhahiryā et elashaaryā) dans lesquelles ont été exposées leurs opinions, ainsi que leurs critiques. Ce qui a permis de constater que les représentants de la première école ont failli renier les objectifs de la législation islamique. Malgré que les adeptes de cet enseignement (Dhahirite) reconnaissent partiellement les principes des justifications. Alors que les'Ashaarites n'envisageaient pas le reniement de ces justifications, cependant leurs déverses opinions visant à considérer la description des justifications comme des buts.

Certains d'entre eux, ont réfuté cette description épargnant de porter préjudice à la grandeur de Dieu. Après discernement que les justifications n'impliquent pas signifier que les actes et jugements divins n'ont pas de relations directes avec les buts. Les adeptes Ashaarites proclament que les actes et jugements divins sont justifiés par les intérêts. Avec plusieurs discussions débats et critiques, ils ont fini par comprendre que le terme intérêt ne portait aucuns tort à divinité suprême et ont fini par utiliser le terme contesté. Alors qu'auparavant, ils l'employaient déjà et se contentaient des dons divins qui leur étaient attribués contrairement (mu'tazilites).

Ceci prouve qu'ils étaient partisans et utilisateurs de ce terme. Des réponses ont été données à certaines questions concernant le terme "justification" qui sont toujours posées. En conclusion, on a fini par admettre que ce terme est incontestable.

-2^{em} partie comprend le sens des objectifs fondamentaux et e qu'ils représentent ainsi que leurs genres et leurs règles. La signification théorique des objectifs fondamentaux ce sont les fondements et les bases de toutes les religions, comme ils comportent aussi des intérêt pour l'homme, mais en second degré. Des termes appropriés ont été (employés ou utilisés) en ce sens. Des caractéristiques et des spécificités des objectifs fondamentaux ont été démontrés ainsi que leurs importances dans l'assiduité =(Eljithade).

On a démontré que les jugements étaient obligatoires et que c'est pour cela que rien ne pouvait leurs être substitué.

Quant à la 3^{em} partie il concerne dans l'étude théorique des objectifs consolidants les fondamentaux pour préciser leurs significations, leurs importances, leurs domaines d'utilisation et leurs lois. Il s'est avéré que ces objectifs sont la législation qui préserve les intérêts de l'homme. Comme il a été établi une liste exhaustive de termes appropriés ou avoisinants à ces enseignements ainsi que leurs importances, vis à vis de l'homme en premier lieu. Ces enseignements sont mis au service des premiers objectifs fondamentaux.

Comme il a constaté aussi que ce qu'est facultative ou licite en général est le domaine réel de ces objectifs et qu'il relève de la religion, et non de la raison. Les lois de ces objectifs sont fondées sur ce qu'est facultative.

Mais l'homme peut valoriser ce qu'est licite dans le but de s'élever au rang supérieur dans l'adoration divine et de l'amour de son prochain. Ainsi que l'établissement de ses règles.

Ce qu'était facultatif dans ces objectifs pourrait être accompli par d'autres personnes contrairement aux objectifs fondamentaux.

La 4^{em} partie concerne tout ce qu'est des deux parties précédents. En prenant des exemples, il a été démontré que les objectifs fondamentaux sont eux-même les pratiques religieuses ainsi les objectifs consolidants les précédents (fondamentaux). Il a été remarqué aussi dans les mêmes exemples que les objectifs consolidant les objectifs fondamentaux, se trouvaient dans ce qu'est facultatif.

Après avoir réalisé cette recherche on est arrivé aux conclusions suivantes:

- Les objectifs fondamentaux sont les législations essentielles de la religion et elle comporte les cinq nécessités [religion, intellect, engendrement, honneur et propriété].
- Quant aux objectifs consolidants les objectifs fondamentaux représentent les législations secondaires pour faciliter la vie de l'homme.
- Les deux objectifs ont pour but de démontrer si les lois qui régissent la vie de l'homme sont exactes ou fausses et elles jouent un rôle dans le choix des jugements parce que les objectifs fondamentaux sont plus efficaces et plus forts que les objectifs qui les consolidants.

Fundamental objectives and consolidating objectives In the Islamic legislation

The study comprises four parts:

-First: part a preamble treating to the justifications of the acts and the divine judgements, highlighting the precepts or lesson of the school (Dhahirya and -elashaarya) in which were exposed their opinions, like their criticisms. What made it possible to note that the representatives of the first school failed to disavow the objectives of the Islamic legislation. Although followers of this teaching (Dhahirite) recognize partially the principles of the justifications. Whereas the Ashaarites did not consider the disavowal of these justifications, however their opinions aiming at regarding the description of the justifications as purposes.

Some of them refuted this description saving to carry damage to the greatness of God. After understanding which the justifications do not imply to mean that the divine acts and judgements do not have a direct relation with the purposes. The Ashaarites followers proclaim that the divine acts and judgements are justify by the interests. With several discussed debates and critical, they ended up understanding that the interest term did not carry none wrong to divinity supreme and ended up using the disputed term. Whereas before, they employed it already and satisfied with the divine gifts which were allotted to them contrary (mu' tazilites).

This proves that they were in favour and users of this term. Answers were given to certain questions concerning the term " justification " which are always put. In conclusion, one ended up admitting that this term is undeniable.

-Second: part comprise the meaning of the fundamental objectives and that they feel thus that their kinds and their rules. The theoretical significance of the fundamental objectives they are the bases of all the religions, as they comprise also interest for the man, but in second degree. Terms appropriate were (employed or used) in this direction. Characteristics and specificity of the fundamental objectives were show thus that their importance in assiduity = (Elijthade).

It was demonstrated that the judgements were obligatory and that it is for that nothing could their substituted being.

As for the third: part it relates to in the theoretical study of the consolidating objectives the fundamental ones to specify their significance, their importance, their fields of application and their laws. It proved that these objectives are the legislation witch preserves the interests of the man. As it was established an exhaustive list of terms adapt or neighbouring with this objective like their importance, with respect to the man in first dregs, these objectives is put at the service of the first fundamental objectives.

As it also noted that what is optional or licit in general is the real field of these objectives and which it raises of the religion, and not of the reason. The laws of these objectives are founded on what is optional.

But the man can develop what is licit with an aim of rising with the higher row in the divine worship and of the love of its next. As well as the establishment of its rules.

Other people contrary to the fundamental objectives could achieve what was facultative in these objectives.

The fourth part relates to all that is of the two precedent parts. By taking examples, it was shown that the fundamental objectives have them-even religious practise, thus the consolidating objectives the precedents (fundamental). It was as noticed in the same examples as the objectives consolidating the fundamental objectives, were in what is optional.

After having carried out this research one arrived at the following conclusions:

- the fundamental objectives are the essential legislation of the religion and it comprises the five needs [religion, intellect, offspring, honour and property]
- As for the objectives consolidating the fundamental objectives represent the secondary legislation to facilitate the life of the man.
- The purpose of the two objectives are to show if the laws which govern the life of the man are exact or false and they play a role in the choose of the judgements because the fundamental objectives are more effective and more forts that the objectives which consolidating them.

فهرس الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث والآثار
- فهرس الرجال المترجم لهم
- فهرس المراجع
- فهرس المواضيع

فهرس الآيات

الآية	الرقم	السورة	الصفحات
1. إياك نعبد وإياك نستعين.....	05	المائدة	05
2. إلا الذين آمنوا وأصلحوا.....	160	البقرة	108
3. الذي جعل لكم الأرض فراشا.....	22	البقرة	282
4. أولئك هم نصيب مما كسبوا.....	202	البقرة	283
5. فلا جناح عليه أن يطوف بها.....	158	البقرة	166
6. فمن اضطر غير باغ.....	173	البقرة	172
7. ليس عليكم جناح أن تنفروا فضلا من ربكم.....	198	البقرة	167-113
8. وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا.....	48	البقرة	127
9. وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى.....	197	البقرة	197
10. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن صَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ.....	172	البقرة	262-1
11. قل إن كنتم تحبون الله.....	31	آل عمران	31
12. كنتم خير أمة أخرجت للناس.....	110	آل عمران	146
13. وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.....	173	آل عمران	222
14. وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ.....	97	آل عمران	140-136
15. قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.....	40	آل عمران	16
16. إن المنافقين يخادعون الله.....	142	النساء	112
17. فإن أنتم منه رشدا.....	06	النساء	253
18. من بعد وصية يوصي بها أو دين.....	11	النساء	123
19. وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّجْبَ.....	128	النساء	270
20. وَلَا تُؤْثِرُوا الْمَغْنَمَ أَمْوَالَكُمْ.....	05	النساء	253
21. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.....	29	النساء	29
22. فلا تخشوا الناس واخشون.....	44	المائدة	230
23. فمن اضطر في حمصة.....	03	المائدة	172
24. لا تسألوا عن أشياء.....	101	المائدة	163
25. ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج.....	06	المائدة	166
26. وَعَلَى اللَّهِ فَرَقَاكُلُوا.....	23	المائدة	230
27. وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا.....	88	المائدة	177
28. ... إِنْ اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ إِنْ اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.....	01	المائدة	16
29. الذين ولم يلبسوا إيمانهم بظلم.....	82	الأنعام	266
30. وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.....	164	الأنعام	127

31	إن شر الدواب عند الله	22	الأنفال	244
32	اتخذوا أحمبارهم ورميائهم أربابا.....	31	التوبة	244
33	إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم.....	111	التوبة	239
34	خذ من أموالهم صدقة	103	التوبة	283-103
35	عفا الله عنك لم أذنت.....	43	التوبة	43
36	لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا.....	42	التوبة	59
37	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ.....	71	التوبة	146
38	وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ.....	103	التوبة	234
39	أعبدوه وتوكل عليه.....	123	هود	123
40	خلصوا نجيا.....	80	يوسف	275-223
41	ألا يذكر الله تطمئن القلوب.....	28	الرعد	28
42	الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم.....	28	الرعد	266
43	أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ.....	25	الرعد	140
44	وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.....	12	إبراهيم	222
45	إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان.....	106	النحل	172-166
46	الذين تتوفاهم الملائكة طيبين.....	32	النحل	32
47	نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ.....	66	النحل	223
48	وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ.....	09	النحل	59
49	وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا.....	36	النحل	231
50	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ.....	78	النحل	262-177
51	أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رُحْمِ الْوَسِيلَةِ.....	57	الأنبياء	267
52	ثم لا يقدوا لكم علينا.....	96	الأنبياء	152
53	وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ.....	26	الأنبياء	26
54	وَلَا تُبْذَرِ تَذَوِيرًا.....	27-26	الأنبياء	27-26
55	وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ.....	79	الأنبياء	79
56	للمال والبنون زينة الحياة الدنيا	46	الأنبياء	288
57	فاتبع سبيل.....	85	الأنبياء	152
58	قل إنما أنا بشر مثلكم.....	110	الأنبياء	110
59	خلق الإنسان من عجل.....	37	الأنبياء	269
60	سأريكم آياتي فلا تستعجلون.....	37	الأنبياء	269
61	لا يسأل عما يفعل	23	الأنبياء	13
62	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ.....	25	الأنبياء	231
63	لن ينال الله لحومها.....	37	الحج	268
64	وَمَا حَقَّ عَلَيْكُمْ فِي النَّارِ مِنْ حَرَجٍ.....	78	الحج	169-166

65.	وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ.....	65-66	الفرقان	267
66.	فَقَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفَّيْتُمْ.....	21	الشعراء	110
67.	هَلْ أَتَاكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ.....	221	الشعراء	270
68.	وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ.....	82	الشعراء	267
69.	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.....	45	العنكبوت	271
70.	مَنْ جَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ.....	06	العنكبوت	107
71.	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا.....	21	الروم	172-186
72.	وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ.....	19	لقمان	59
73.	إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.....	72	الأحزاب	72
74.	رَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا.....	03	الأحزاب	3
75.	وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ.....	18	فاطر	138
76.	وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ.....	18	فاطر	291-283-138-18
77.	رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ.....	100	الصافات	256
78.	وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ.....	99	الصافات	110
79.	يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ.....	26	ص	85-84
80.	أَذْهَبْتُمْ طَيْبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ.....	20	الأحقاف	262
81.	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.....	56	الذاريات	231-1
82.	وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ.....	39	النجم	140-138-127
83.	إِنَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَفُرْ.....	20	الحديد	283
84.	وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ.....	09	الحشر	270
85.	كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ.....	07	الحشر	240
86.	إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا.....	19-23	المعارج	271
87.	أَيُّطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يَدْخُلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ.....	38-39	المعارج	270
88.	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ.....	06	الفجر	06
89.	قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا.....	9-0	الشمس	266
90.	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ.....	05	البقرة	231
91.	ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ.....	08	التكاثر	262

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث والآثار
268	أ أنتم الذين قلتم ...
139-138	أحج عن أبي ...
129	إذا مات الرجل وعليه صيام رمضان ...
132	إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم...
271	أرأيتم لو أن هرا...
272	أرحنا بها يا بلال...
273	أعني على نفسك بكثرة السجود...
236	أقرب ما يكون العبد ...
286	أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره...
286	أما كان يجد هذا ما يغسل به ثيابه...
223	أمرني رسول الله(ص) أن أقوم على بدنة...
137	إن أمني حجت ولم نعتمر...
217	إن الأشعرين إذا ارملوا...
277	إن الحاج حين يخرج من بيته...
238	إن الصوم لي...
163	إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ...
137	أن امرأة من خنعم قالت...
268	إن بالمدينة قوما...
112	أنا أغنى الشركاء عن الشرك...
153	إنك أن تدع ورثتك أغنياء...
273	إنكم سترون ربكم ...
105-104	إنما الأعمال بالنيات...

128	أنه أفق في قضاء رمضان...
110	إني لأسمع بكاء الصبي...
217	ابداً بنفسك فتصدق عليها ...
275	اتقوا الشح...
117	استعمل النبي رجلاً من الأزدي...
250	البطنة أصل الداء...
291	الدنيا متاع ...
143-136	الزاد والراحلة ...
112	الشرك في هذه الأمور أخفى من ديب النمل...
271	الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة...
297	الفضة بالفضة ...
59	القصد القصد تبلغوا ...
59	القصد القصد تبلغوا...
288	اللهم أكثر ماله وولده
229	اللهم أني أعوذ برضاك من سخطك...
166	تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة...
165	تجافوا عن لذوي الهيئات ...
276~239	تعس عبد الدينار...
249~247~246	حسب الأدمي لقيمات...
223	ضحى رسول الله بكبشين...
249	طعام الواحد يكفي الاثنين...
237	فإذا كبر قال ...
124	فأقضه عنها ...
109	قال رجل يا رسول الله الرجل يعمل...

129	قالت يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر
273	قسمت الصلاة بيني وبين عبدي...
109	قيل يا رسول الله أُرأيت...
128	لا تصوموا عن موتاكم...
139	لا يحج أحد عن أحد...
276	لا يرد القضاء إلا الدعاء...
128- 123	لا يصلي أحد عن أحد...
128	لا يصوم أحد عن أحد ول يصلي أحد عن أحد
257	لا يفرك مؤمن مؤمنة...
139	لا يحج أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد...
277	ما روي الشيطان يوما هو فيه أصغر...
253	ما نفعتني مال ...
152	مطل الغني ظلم...
258	من أحب فطرني ...
118-117	من أهان لي وليا...
276	من كان مال لم يؤد زكاته...
129	من مات وعليه صيام صام عنه وليه...
128	من مات وعليه صيام فليطعم عنه...
138	من ملك زادا وراحلة...
268	من هم بحسنة...
253	نعم المال الصالح ...
220	نفقة الرجل على أهله صدقة...
97-96	هلا جلس في بيت أبيه ...
274	والصوم لي وأنا أجزي به...
272	وجعلت قرّة عيني في الصلاة...

163	وكان صلى الله عليه وسلم يسأل عن الشيء...
220	ولست تنفق نفقة...
220	وما تقرب إلي عبدي بشيء...
215	يا حارية هلمي افطري...
236	يا رسول الله إني أئمني مرافقتك...
274	يا معشر الشباب...
130	يصوم عنه بعض أوليائه...

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الرجال المترجم لهم

205.....	ابن أمير الحاج
33	ابن الأثير
248.....	ابن الجوزي
6.....	ابن الحاجب
22	ابن السبكي
244.....	ابن الصلاح
33	ابن العربي
29	ابن القيم
21	ابن الوزير
39.....	ابن بطلال
12.....	ابن تيمية
33	ابن حجرير
73.....	ابن حجر
12	ابن حزم
106.....	ابن رجب الحنبلي
30	ابن رشد
196.....	ابن سريج
14	ابن عاشور
244.....	ابن عبد البر
4	ابن عقيل
60.....	ابن فارس
68.....	ابن قدامى المقدسي
33	ابن كثير
138.....	ابن مسعود

53.....	ابن مفلح
202.....	أبو اسحاق الاسفراييني
197.....	أبو الحسن التميمي
199.....	أبو الحسين البصري المعتزلي
198.....	أبو الخطاب
19	أبو المعالي
127.....	أبو ثور
117.....	أبو حميد
12	أبو حنيفة
130.....	أبو داود
109.....	أبو ذر
105.....	أبو سليمان الداراني
145.....	أبو مسلم الخولاني
197.....	أبو هاشم الجبائي
109.....	أبو هريرة
98.....	أبو يعلى الخنيلي
203.....	الأرموي
53	الأسنوي
6	الأمدي
146.....	الاوزاعي
11	الباجي
32	البردوي
20	البقلاني
4	البيضاوي
133.....	اليهقي
99.....	الجلال المحلى
20	الجهم ابن صفوان

247.....	الحسن البصري
32	الحسين الأهدل اليمني
39	الخطابي
4	الدبوسي
33	الذهبي
4	الرازي
70.....	الزرقاني
4-3	الزركشي
6	السبكي
179.....	السرخسي
243.....	السيوطي
14	الشاطبي
12	الشافعي
106.....	الشعراني
17	الشوكاني
27	الشرازي
4	الصوفي
42.....	العز بن عبد السلام
5	الغزالي
28	الفتوحى
236.....	الفيروز آبادي
139.....	القاسم بن محمد
197.....	القاضي الحلواني
122.....	القاضي عياض
42.....	القراقي
72.....	القرطبي
235	القصري

148.....	الكاساني
268.....	الكاشاني
205.....	الكمي
27.....	الكمال ابن الهمام
222.....	اللخمي
245.....	المازري
278.....	الماوردي
70.....	المرداوي
197.....	المروذي
18	النظام
39.....	النووي
5	الهندي
33.....	الواحدي
288.....	أم سليم
286.....	تميم الداري
11	داود الظاهري
236.....	ربيعة الاسلمي
115.....	سحتون
220.....	سعد ابن أبي وقاص
124.....	سعيد ابن عبادة
254.....	سعيد بن المسيب
5.....	سليم الرازي
126.....	طاوس ...
132.....	عروة
221	عمر بن الخطاب
245.....	عمرو بن العاص
126.....	قتادة

مالك ابن أنس 12

مجاهد 232

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع
مرتبة حسب مؤلفيها
(كتب تفسير القرآن وعلومه)

1. القرآن الكريم برواية حفص.
2. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543هـ). أحكام القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. دار المعرفة بيروت. بدون ط.
3. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت 728هـ). التفسير الكبير. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1408هـ/1988م).
4. ابن عاشور: محمد الطاهر (ت 1974م) التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر والتوزيع. ط (1973م).
5. الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت 370هـ). أحكام القرآن. دار الكتاب العربي. بيروت. ط (1406هـ/1986م).
6. الزرقاني: محمد عبد العظيم (ت...هـ). مناهل العرفان. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر. ط1 (1996م).
7. القرطبي: محمد بن أحمد (ت 671هـ). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد الحلیم البردوني. دار الشعب. القاهرة. ط2 (1372هـ).
8. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ). جامع البيان في تأويل القرآن. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1412هـ/1992م).

(كتب السنة النبوية وشروحها)

1. ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد بن محمد (ت 235هـ) المصنف. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد. الرياض. ط1 (1409هـ).
2. ابن أبي عاصم: عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (ت 287هـ). السنة. تحقيق: الألباني. المكتب الإسلامي بيروت. ط1 (1400هـ).
3. " " . كتاب الزهد. تحقيق: عبد العلي حامد. دار الريان. القاهرة. ط2 (1408هـ).
4. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت 543هـ). عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي. دار الكتاب العربي. بدون ط.
5. ابن تيمية: : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت 728هـ). شرح حديث إنما الأعمال بالنيات. تحقيق: فواز أحمد زمرلي. مؤسسة الريان بيروت. ط1 (1418هـ/1997م).
6. ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (ت 354هـ). الصحيح. تحقيق: شعيب

- الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط2 (1414هـ/1993م).
7. ابن حجر: أحمد بن علي (852هـ). تلخيص الخبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني. المدينة. ط (1384هـ/1964م).
8. " " :فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحمد الخطيب. دار المعرفة بيروت. ط (1379هـ).
9. ابن دقيق: تقي الدين بن دقيق العيد (702هـ). الأحكام شرح عمدة الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. عالم الكتب. بيروت. ط2 (1407هـ/1987م).
10. ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الخنيلي (750هـ). جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. دار المعرفة. بيروت. ط (1408هـ/1988م).
11. ابن عبد البر: أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد. (463هـ). التمهيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. وزارة الأوقاف المغرب. ط (1387هـ).
12. " " :جامع بيان العلم وفضله. دار الكتب العلمية بيروت. ط2 (1402هـ).
13. ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (275هـ). السنن. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر. بيروت. بدون ط.
- 14- أبو داود: سليمان بن الأشعث (275هـ). السنن. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر. بدون ط.
15. أبو شعبة محمد. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. عالم المعرفة. السعودية. ط1 (1403هـ/1983م).
16. أبو يعلى: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي (307هـ). المسند. تحقيق: حسن سليم أسد. دار المأمون. دمشق. ط1 (1404هـ/1984م).
17. أحمد: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ). المسند. مؤسسة قرطبة. مصر. بدون ط.
18. أبي: محمد الوشتاني. اكمال الاكمال. تصحيح: محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية بيروت. ط1 (1415هـ/1994م).
19. البخاري: محمد بن إسماعيل الجعفي (256هـ). الجامع الصحيح. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. بيروت. ط3 (1407هـ/1987م).
20. البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (292هـ). المسند. تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله. دار مؤسسة علوم القرآن. بيروت. ط1 (1409هـ).
21. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين (458هـ). الزهد الكبير. تحقيق: الشيخ أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط3 (1996م).
22. " " :السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز مكة. ط (1994م).
- 23- " " :شعب الإيمان. تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1410هـ/1990م).

24. الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى (ت279هـ). السنن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. بدون ط.
25. الحاكم: محمد بن عبد الله أبو عبد الله (ت405هـ). المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1990م).
25. الحكيم الترمذي: محمد بن علي أبو الحسن أبو عبد الله (ت). نوادر الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. دار الجليل. بيروت. ط1 (1992م).
- 27- الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن (ت385هـ). السنن. تحقيق: السيد عبد الله هاشم عثاني المدني. دار المعرفة. بيروت. ط1 (1966م).
28. الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ). السنن. تحقيق: فواز أحمد زمرلي؛ وخالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1 (1407هـ).
29. الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت1122هـ). شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. دار المعرفة. بيروت. ط1 (1401هـ/1981م).
30. الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت762هـ). نصب الراية لأحاديث الهداية. تحقيق: محمد يوسف بنوري. دار الحديث. مصر. ط1 (1357هـ).
31. الشافعي: محمد بن علي بن إدريس (ت204هـ). المسند. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
32. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت1255هـ). الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط3 (1407هـ/1987م).
33. * * * نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار. دار القلم. بيروت. بدون ط.
34. الصنعاني: محمد بن إسماعيل الأمير اليمني (ت1182هـ). سبل السلام شرح بلوغ المرام. تقديم: محمد أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
35. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت360هـ). المعجم الأوسط. تحقيق: طارق إبراهيم الحسيني. دار الحرمين. القاهرة. ط1 (1415هـ).
36. * * * المعجم الكبير. تحقيق: حمدي السلفي. مكتبة العلوم الموصل. ط2 (1983م).
37. العجلوني: إسماعيل بن محمد (ت1162هـ). كشف الخفاء. تحقيق: أحمد القلاش. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط4 (1405هـ).
38. الغزي: نجم الدين أبو المكارم محمد بن محمد بن بدر الدين الغزي (ت1061هـ). اتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن. تحقيق: خليل محمد العربي. دار الفاروق الحديثة. القاهرة. ط1 (1415هـ).
39. القزويني: الخليل بن عبد الله بن أحمد (ت446هـ). الإرشاد. تحقيق: محمد عمر سعيد إدريس. مكتبة الإرشاد. الرياض. ط1 (1409هـ).
40. القصري: أبو محمد عبد الخليل بن عبد الجليل الأندلسي (ت608هـ). شعب الإيمان. تحقيق: سيد

کسر اوی حسن، دار الکتب العلمیة، بیروت، ط ۱ (۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵م).

41. الكنانى: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (ت840هـ). مصباح الزجاجة. تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي. دار العربية. بيروت. ط2 (1403هـ).
42. المباركفوري: محمد عبد الرحمان بن عبد الرحيم (ت1353هـ). تحفة الأحوذى شرح صحيح الترمذى. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
43. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت303هـ). السنن الكبرى. تحقيق: عبد الغفار البنداري؛ وسيد كسراوى. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1411هـ/1991م).
44. النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت676هـ). شرح النووي على صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربى. بيروت. ط2 (1392هـ).
45. الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر (ت808هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الريان للتراث. القاهرة. ط (1407هـ).
46. " " . وموارد الظمان . تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
47. خيصة: ابن سليمان القرشي الطرابلسي (ت343هـ) من حديث خيصة. تحقيق: عمر عبد السلام. دار الكتاب العربى. بيروت. ط1 (1400هـ/1980م).
48. عبد الرزاق: أبو بكر بن المهام الصنعاني (ت211هـ). المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامى. بيروت. ط2 (1403هـ).
49. مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس (ت197هـ). الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربى. بدون ط.
50. محمد السنوسى الحسى. مكمل اكمال الاكمال . تصحيح: محمد سالم هاشم . دار الكتب العمية . بيروت . ط1 (1415هـ/1994م).
51. مسلم: أبو الحسين بن الحجاج القشيري (ت261هـ). الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربى. بيروت. بدون ط.

(کتاب أصول الفقه والمقاصد)

1. ابن التلمساني: عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري. (ت: 644هـ).
شرح المعالم في أصول الفقه. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. عالم الكتب. بيروت. ط1. (1419/1999).
2. ابن الجوزي: أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن. (ت: 656هـ). الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي. تحقيق: فهد السدحان. مكتبة العبيكان. الرياض. ط1. (1412/1991).

3. ابن الحاجب: جمال الدين عثمان بن عمر. (ت: 571هـ). منتهى الوصول والأمل إلى علمي الأصول والمجادل. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1985/1405)
4. " " مختصر المنتهى الموجود مع رفع الحاجب لابن السبكي. تحقيق: محمد معوض وعادل عبد الموجود. عالم الكتب. ط1 (1999/1419).
5. ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: 771هـ). الإلهام في شرح المنهاج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1995/1416).
6. " " جمع الجوامع. الموجود مع حاشية العطار. دار الكتب العلمية بيروت
7. " " رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود. عالم الكتب. ط1 (1999/1419).
8. " " و منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه. تحقيق: سعيد الحميري. دار البشائر الإسلامية. بيروت. ط1 (1999/1420).
9. ابن الصلاح: أبو عمر عثمان بن عبد الرحمان. (ت: 643هـ). أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: موفق عبد القادر. دار الوفاء. الجزائر. بدون ط.
10. ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت: 751هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد. دار الجيل. بيروت. ط (1973م).
11. ابن النجار الفتوح: محمد بن أحمد بن عبد العزيز. (ت: 972هـ). شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. دار الفكر. دمشق. ط (1982/1402).
12. ابن أمير الحاج: شمس الدين محمد بن محمد الحلبي (ت: 879هـ). التقرير والتحجير شرح العلامة ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2 (1983/1403).
13. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. (ت: 728هـ). القواعد النورانية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار المعرفة. بيروت. ط (1399هـ).
14. ابن جزري: أبو القاسم محمد بن أحمد. (ت: 741هـ). تقريب الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: محمد علي فرکوس. دار التراث الإسلامي. ط1 (1990/1410).
15. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. (ت: 456هـ). إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق: سعيد الأفغاني. ط (1965م).
16. " " الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق لجنة من العلماء. دار الجيل. بيروت. ط2 (1987/1407).
17. ابن عاشور: محمد الطاهر. (ت: 1974م). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الدار

- العربية للكتاب. تونس. ط (1979م).
18. " حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح للقراقي. مطبعة النهضة. تونس. ط (1341هـ).
19. " مقاصد الشريعة الإسلامية. الشركة التونسية للنشر والتوزيع. ط (1978م).
20. ابن عقيل: أبو الوفا علي بن عقيل بن محمد الحنبلي البغدادي الظفري. (ت: 513 هـ).
الواضح في أصول الفقه. تحقيق: جورج المقدسي. دار فرانتس شتاير.
بيروت. ط 1 (1414/1996).
21. ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد. (ت: 620 هـ). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. الدار السلفية. الجزائر. ط 1 (1991م).
- 22- ابن اللحام: أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البجلي الحنبلي. (ت: 803 هـ).
القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية. تحقيق:
محمد شاهين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1 (1416/1995).
23. ابن المبرد: يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي. (ت: 909 هـ). شرح غاية السؤل
إلى علم الأصول. تحقيق: أحمد بن طرقي العتري. دار البشائر الإسلامية. بيروت.
ط 1 (1421/2000).
24. ابن مفلح: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن مفلح المقدسي الحنبلي. (ت: 783 هـ). أصول
الفقه تحقيق: فهد ابن محمد السدحان. دار العيكان. الرياض. ط 1 (1420/1999).
- 25- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم. (ت: 970 هـ). الأشباه والنظائر. تحقيق: محمد مطيع
الحافظ. دار الفكر. دمشق. ط 1 (1403/1983).
26. أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب. (ت: 436 هـ). المعتمد في أصول
الفقه. تحقيق: خليل الميس. دار الكتب العلمية بيروت.
27. أحمد زكي نجيب تفاحة. مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة. دار الكتاب
البناني. بيروت. ط 1 (1405/1985).
- 28- اسماعيل الحسني. نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
ط (1416/1995).
29. الأرموي: سراج الدين محمود بن أبي بكر. (ت: 682 هـ). التحصيل من المحصول.
تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. مؤسسة الرسالة. ط 1 (1408/1988).
30. الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. (ت: 773 هـ). نهاية السؤل في شرح
منهاج الأصول. المطبعة السلفية. عالم الكتب. بيروت. بدون ط. والطبعة

- الموجودة مع مناهج العقول للبدخشي. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
31. الأمدي: سيف الدين علي بن محمد. (ت: 635هـ). الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: سيد الجميلي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1 (1984/1404).
32. الإيجي: عبد الرحمان بن أحمد. (ت: 756هـ). شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب. تحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (2000/1421).
33. الباجي: محمد عبد الغني. المدخل إلى أصول الفقه المالكي. دار لبنان للطباعة والنشر. بيروت. ط3 (1986/1406).
34. الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف. (ت: 474هـ). أحكام الفصول في الأصول. تحقيق: عبد الحميد تركي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1 (1986/1407).
- 35- الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيّب. (ت: 403هـ). التقريب والإرشاد "الصغير". تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1998/1418).
- 36- البدخشي: محمد بن الحسن. (ت: 685هـ). مناهج العقول. شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
37. البزدوي: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين (ت: 482هـ). أصوله الموجودة مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. بدون ط.
38. البوطي: محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة. مكتبة رحاب الجزائر.
39. البيضاوي: عبد الله بن عمر بن محمد (ت: 685هـ). منهاج الوصول إلى علم الأصول الموجود مع نهاية السؤل للأسنوي. المطبعة السلفية. عالم الكتب. بيروت. بدون ط.
40. التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر. (ت: 792هـ). شرح التلويح على التوضيح لمن التقيح في أصول الفقه لصدر الشريعة. تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1996/1416).
41. التمرناشي: محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد. (كان حيا سنة 1007هـ). الوصول إلى قواعد الأصول. تحقيق: محمد شريف سليمان. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (2000/1420).
42. آل نيمية: محمد الدين أبو البركات عبد السلام (ت: 653هـ)؛ وابنه شهاب الدين (ت: 682هـ)؛ والحفيد تقي الدين (ت: 728هـ). المسودة في أصول الفقه. تحقيق: محمد يحيى الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي. بدون ط.
- 43- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. (ت: 478هـ). البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن عويضة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1997/1418).

44. الدهلوي: أحمد شاه ولي الله ابن عبد الرحيم حجة الله البالغة. دار التراث. القاهرة. ط1 (1355هـ).
45. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. (ت: 606هـ). المصنوع من علم أصول الفقه. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط3 (1418/1997).
46. الريموني أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. ط2 (1412/1992).
47. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. (ت: 794هـ). البحر المحيط في أصول الفقه. تحرير: عبد القادر عبد الله العاني. دار الصفوة بالعردقة. سوريا. ط2 (1413/1992).
48. " " . تشنيف المسامع بجمع الجوامع. تحقيق: أبو عمر بن عبد الرحيم. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1420/2000).
49. الرنجاني: شهاب الدين محمود بن أحمد. (ت: 656هـ). تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد أديب صالح. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط5 (1404/1984).
50. السبكي: علي بن عبد الكافي. (ت: 756هـ). الإلهام شرح المنهاج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1416/1995).
51. -: السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. (ت: 450هـ). المهر في أصول الفقه. تحقيق: أبو عبد الرحمن عويضة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1417/1996).
52. السمرقندي: علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد. (ت: 539هـ). ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر). إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. قطر. ط3 (1418/1997).
53. السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. (ت: 489هـ). قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418/1997).
54. - الميوطي: جلال الدين عبد الرحمان. (ت: 911هـ). الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. مؤسسة شباب الجامعة. الاسكندرية. بدون ط.
55. الشاطبي: أبو إسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (ت: 790هـ). الاعتصام. دار المعرفة. بيروت. ط1 (1405/1985).
56. " " . الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: عبد الله دراز. دار المعرفة. بيروت.
57. الشريفي: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب. (ت: 977هـ). تقريره على شرح الجلال المحلى الموجود مع حاشية العطار. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
58. الشنقيطي: عبد الله بن ابراهيم العلوي. نشر البنود على مراقبي السعود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1409/1988).

72. " . شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل . تحقيق: محمد الكبيسي . مطبعة الإرشاد . بغداد . ط (1971/1390) .
- 73- القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس . (ت: 684هـ) . كتاب شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول المطبوع مع حاشية التوضيح والتصحيح لمن التنقيح لابن عاشور . ط (1246هـ) . تونس .
74. الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي . (ت: 861هـ) . التحرير الموجود مع تيسر التحرير لأمر باده شاه . دار الكتب العلمية . بيروت . ط (1983/1403) .
75. الخلي: جلال الدين محمد بن أحمد . (ت: 881هـ) . شرحه على جمع الجوامع مع حاشية العطار الموجود . دار الكتب العلمية . بيروت . بدون ط . والطبعة الموجودة مع الآيات البيئات للعبادي . بتحقيق: زكريا عميرات . دار الكتب العلمية . بيروت . ط 1 (1996/1417) .
- 76- المرادوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان . (ت: 885هـ) . التحرير شرح التحرير في أصول الفقه . تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين . مكتبة الرشد . الرياض . ط 1 (2000/1421) .
77. النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد . (ت: 710هـ) . كشف الأسرار شرح المصنف على المنار . دار الكتب العلمية . بيروت . ط 1 (1986/1406) .
78. أمير باده شاه: محمد أمين . (ت: 987هـ) . تيسر التحرير على كتاب التحرير لكامل بن الهمام . دار الفكر . بيروت . بدون ط .
79. جمال الدين عطية . نحو تفعيل الشريعة الإسلامية . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . سلسلة المنهجية الإسلامية . رقم 17 . دار الفكر . دمشق . ط 1 (2001/1422) .
80. حمادي العبيدي . الشاطبي ومقاصد الشريعة . دار قتيبة . دمشق . بيروت . ط 1 (1992/1412) .
81. صالح بن عبد الله بن حميد . رفع الحرج في الشريعة الإسلامية . ضوابطه وتطبيقاته . دار الاستقامة . ط 2 (1412هـ) .
82. صدر الشريعة: عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي . (ت: 747هـ) . متن التنقيح وشرحه المطبوع مع شرح التلويح للتفتازاني . تحقيق: زكريا عميرات . دار الكتب العلمية . بيروت . ط 1 (1996/1416) .
83. عبد الرحمن الكيلاني . قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي . عرضاً ودراسة وتحليلاً سلسلة الرسائل الجامعية رقم 35 . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . دار الفكر . دمشق . ط 1 (2000/1421) .
84. عبد العزيز الربيعة . المانع عند الأصوليين . مكتبة المعارف . الرياض . ط 2 (1987/1408) .
85. عبد الحميد النعار . فصول في الفكر الإسلامي المغربي . دار الغرب الإسلامي . بيروت . ط 1 (1992م) .
86. عبد الحميد تركي . مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباحي . تحقيق: عبد الصبور شاهين . دار الغرب . الإسلامي . بيروت . ط 1 (1986/1406) .

87. عدنان محمد جمعة. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. دار العلوم الإنسانية. دمشق. ط3.
88. عز الدين بن زغبة. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. مطابع دار الصفوة. القاهرة. ط1
(1996/1417).

89. علاء الدين البخاري: علاء الدين بن عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري. (ت: 730هـ). كشف الأسرار. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. بدون ط.
90. علال الفاسي. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. بدون ط.
91. عمر سليمان الأشقر. مقاصد المكلفين. دار النفائس. الأردن. ط5 (1999/1419).
92. عيسى محمد شقرة. الإكراه وأثره في التصرفات. مكتبة المنار الإسلامية. الكويت. ط1 (1986/1406).
93. فهمي علوان. القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي. دار الهيئة المصرية للكتاب. ط(1989م).
94. كامل موسى. المدخل إلى التشريع الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1989/1410).
95. محب الله عبد الشكور. (ت) . مسلم الثبوت ؛ وشرحه فواتح الرحموت لنظام الدين الانصاري. بهامش المسطوفى للغزالي .
96. محمد أبو النور زهير. أصول الفقه. المكتبة الأزهرية للتراث. ط (1992/1412).
97. محمد أبو زهرة. أصول الفقه. دار الفكر العربي. القاهرة. بدون ط.
98. محمد حسن مصطفى البغا. درء المفسدة في الشريعة الإسلامية وضوابطه وتطبيقاته. دار العلوم الإنسانية. دمشق. ط1 (1997/1417).
99. محمد الغزالي. نظرات في أصول الفقه. الملتقى الأول حول أصول الفقه. المعهد العالي للشريعة الإسلامية. جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة. الجزائر. (1988م).
100. محمد عقلة الإبراهيم. الإسلام ومقاصده وخصائصه. مكتبة الشروق. عمان. ط1 (1984/1405).
101. محمد مسعود البيوي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. دار المحجرة. الرياض. ط1
(1998/1418).
102. مصطفى شلي. تحليل الأحكام الشرعية (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطورها في عصور الاجتهاد والتقليد). دار النهضة العربية. بيروت. ط (1981/1401).
103. نور الدين الخادمي. الاجتهاد المقاصدي. كتاب الأمة. ج (1) عدد (65). ط (1419هـ).
104. وهبة الزحيلي. مقاصد الشريعة. دار المكي. دمشق. ط1 (1998/1418).
105. يوسف حامد العالم. مقاصد الشريعة الإسلامية. الدار السودانية. للكتب. ط(1994/1414).

(كتب السياسة الشرعية)

- 1- ابن الأزرقي: أبو عبد الله محمد بن الأزرقي الأندلسي (896هـ). بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق: محمد بن عبد الكريم. الدار العربية للكتاب. تونس.
- 2- ابن الخلد: محمد بن منصور بن حبيش. (ت: 808هـ). الجوهر النقيس في سياسة الرئيس. تحقيق: رضوان السيد. دار الطليعة. بيروت. ط1 (1983م).
- 3- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. (ت: 728هـ). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار موعظ للنشر. ط (1990م).
- 4- ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون. (ت: 808هـ). المقدمة. مراجعة: لجنة من العلماء. دار الفكر. بدون ط.
- 5- ابن عاشور: محمد الطاهر. (ت: 1974م). نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. المطبعة السلفية. القاهرة. ط (1344هـ).
- 6- أبو الأعلى المودودي. مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة. الدار السعودية. ط (1985/1405).
- 7- " " " نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة. ط (1969/1389).
- 8- أبو يعلى الخنبلي: أبو الحسين محمد بن القاضي بن الفراء. (ت: 526هـ). الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1983/1403).
- 9- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. (ت: 478هـ). غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: خليل منصور. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1997/1417).
- 10- القنوجي: صديق حسن خان. (ت: 1307هـ). إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة. تحقيق: مجموعة من الأساتذة. ط1 (1990/1411).
- 11- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد (ت: 450هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تعليق: خالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي. ط1 (1990/1410).
- 12- عمود الخالدي. قواعد نظام الحكم في الإسلام. ط1 (1991/1411).

(كتب الفقه وقواعده)

(كتب الفقه الحنفي)

1. ابن نجيم: زيد الدين بن إبراهيم بن محمد. (ت: 970هـ). الأشباه والنظائر. تحقيق: محمد مطيع

2. " . البحر الرائق شرح كثر الدقائق. ضبط: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1997/1418).
- 3- أبو شهبة: محمد بن محمد. الحدود في الإسلام ومقارنتها بالقوانين الوضعية. سلسلة البحوث الإسلامية. السنة السادسة. العدد (72). القاهرة. ط(4197/1394).
4. الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (762هـ). تبين الحقائق شرح كثر الدقائق. دار المطبعة الكبرى الأميرية. بولاق. ط(1315هـ).
- 5- السرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. (ت: 483هـ). المبسوط. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1993/1414).
6. الغزي: محمد صدقي بن أحمد بن محمد البرنو. (ت:) . الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط5 (1998/1419).
7. الغمراوي: محمد الزهري. السراج الوهاج. دار المعرفة. بيروت. بدون ط
8. الكاساني: علاء الدين أبو بكر مسعود الحنفي. (ت: 587هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتب العلمية. بيروت. ط(1406هـ/1986م).
- 8- الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي. (ت: 681هـ). شرح فتح القدير. دار الفكر. بيروت. ط2.
9. الكيراثوي: حبيب أحمد. قواعد في علوم الفقه. إعداد مكتب الدراسات والبحوث العربية الإسلامية. دار الفكر العربي. بيروت. ط1 (1989م).
10. المرغاني: برهان الدين أبو الحسن علي بن عبد الجليل الرشداني. (ت: 593هـ). الهداية شرح بداية المبتدي المطبوع مع شرح فتح القدير. دار الفكر. بيروت. ط2 . بدون سنة. وطبعة مستقلة. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1990/1410).
- 11- المقبلي: صالح بن مهدي. المنار في المختار من جواهر البحر الزخار. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1988/1408).
12. الملا علي القاري. شرح كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1 (1984/1404).
13. النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. (ت: 710هـ). كثر الدقائق الموجود مع البحر الرائق. ضبط: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1997/1418م).

(كتب الفقه المالكي)

1. ابن أبي زيد القيرواني: عبد الله بن عبد الرحمن (ت386هـ). الرسالة الموجودة مع الثمر الداني

- لعبد السميع الآبي. مكتبة رحاب. الجزائر. بدون طبعة.
2. ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر (646هـ). جامع الأمهات. تحقيق: أبو عبد الرحمن الأنصاري. اليحامة للطباعة والنشر. ط (1419هـ/1998م).
3. ابن جزى: أبو القاسم محمد بن محمد (741) القوانين الفقهية. دار الكتاب. ط (1408هـ/1987م).
4. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (595) المشهور بالحفيد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1408هـ/1988م).
5. " " : أبو الوليد محمد بن محمد (520هـ). المشهور بالجد. المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات. تحقيق محمد حجي دار الغرب الإسلامي بيروت. ط (1408هـ/1988م).
6. ابن عبد البر: أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد. (463هـ). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الامصار وعلماء الاقطار. تحقيق عبد المعطي أمين قلمجي دار قتيبة. بيروت. ط (1993م).
7. " " : الكاكي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1413هـ/1992م).
8. الآبي : صالح عبد السميع الأزهرى. جواهر الاكليل شرح مختصر خليل. دار الفكر. بدون ط.
9. الخطاب: محمد بن محمد المغربي (954هـ). مواهب الجليل شرح مختصر خليل. دار الفكر. بيروت.
10. الخرشى: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن علي المالكي (1101هـ). حاشيته على مختصر خليل. دار الفكر. بدون ط.
11. الدردير: أحمد (1201هـ). الشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي. دار الفكر. بدون ط.
12. القاضي عبد الوهاب: أبو محمد عبد الوهاب علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ). الاشراف على نكت مسائل الخلاف. تقلد: الحبيب بن طاهر. دار ابن حزم بيروت. ط (1420هـ/1990م).
13. القراني: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي (684هـ). الفروق. دار المعرفة. بيروت. بدون ط.
14. النفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم (1125هـ). الفواكه الدواني. دار الفكر. بيروت. بدون ط.
15. عيش: محمد بن أحمد (1299هـ). منح الجليل. دار الفكر. بيروت. ط (1404هـ-1984).

(كتب الفقه الشافعي)

1. الشعرائي: عبد الوهاب بن أحمد الشافعي المصري (ت 973هـ). الميزان الكبرى الشعرانية. تحقيق: عبد الوارث محمد علي. دار الكتب العلمية. بيروت ط (1418هـ/1998م).
- 2- الحصني: تقي الدين أبو بكر محمد الحسيني الشافعي (ت 829هـ). كفاية الاخيار. تحقيق: محمد بكر

إسماعيل . دار إحياء الكتب العلمية. القاهرة . بدون ط.

3- الدمياطي: أبو بكر بن محمد شطا (...). إعانة الطالبين. دار إحياء الكتب العلمية. البابي الحلبي. بدون ط.

4- الرافعي: الشيخ سالم عبد الغني (...). مختصر المجموع شرح المذهب. مؤسسة الرسالة. ط1 (1415هـ/1995م).

5. الشريبي: شمس الدين محمد بن الخطيب (ت977هـ). المغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. اعتنى

به محمد تحليل عيتاني. دار المعرفة. بيروت . ط1 (1418هـ/1997م).

6. الشوازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت466هـ). التنبيه. إعداد عماد الدين أحمد حيدر

. دار عالم الكتب . ط1 (1403هـ/1983).

7. " " . المذهب في فقه الإمام الشافعي. طبعة البابي الحلبي. مصر. بدون ط.

8- الماوردي: أبو الحسن علي بن حبيب (ت450هـ). الحاوي الكبير وهو شرح مختصر المزني. تحقيق: علي

محمد معوض. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1414هـ/1994م).

9- المحلى: جلال الدين محمد بن أحمد (ت840هـ). شرح المحلى على منهاج الطالبين. المطبع مع حاشيتي

القليوبي وعميرة. دار الفكر بيروت . ط4 بدون سنة.

10. المنوفي: شمس الدين محمد بن أبي العباس ... شهاب الرملي الانصاري (ت1004هـ). غاية البيان

. تحقيق: خالد عبد الفتاح أبو سليمان . مؤسسة الكتاب الثقافية. بيروت. ط3 (1414هـ/1994م).

11. " " . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1414هـ/1993م).

12. النووي: أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ). متن المنهاج الموجود مع السراج الوهاج

للغمرائي. دار المعرفة. بيروت. بدون ط. والتمن الموجود مع المغني المحتاج للشريبي.

13. " " . المجموع. تحقيق: محمد لبخيت المطيعي. دار إحياء التراث العربي. ط1 (1415هـ/1995م).

14. الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر (ت808هـ). تحفة المحتاج شرح المنهاج المطبوع مع حاشيتي

الشرواني وأبن قاسم العبادي. دار صادر . بيروت. بدون ط.

15. شهاب الدين الشلي. حاشيته على تبين الحقائق للزيلعي. دار المطبعة الأميرية بولاق. بدون ط.

(كتب الفقه الحنبلي)

1. ابن القيم: شمس الدين أبو عبد بن أبي بكر (ت751هـ). الصلاة وحكم تاركها. تحقيق: تيسر زعتر

. المكتب الإسلامي. بيروت. ط1 (1401هـ/1981م).

2. " " . كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه. تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم. مكتبة ابن تيمية. بدون ط

3. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ). مجموع الفتاوى الكبرى. تحقيق: عبد

الرحمان بن قاسم وأبنه محمد. بدون ط.

4. ابن ضويان: إبراهيم بن محمد بن سالم (ت) . منار السبيل في شرح الدليل . مكتبة المعارف

. الرياض. ط2 (1405هـ/1985م).

5- ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد (620هـ). الكافي في فقه أحمد بن حنبل. المكتب الإسلامي. بيروت. ط5 (1408هـ/1988م).

6. " " . المغني وبلية الشرح الكبير. بعناية جماعة من العلماء. دار العربي. بيروت. المكتب الإسلامي. ط (1403هـ/1983م).

7- " " . المقنع في فقه الإمام أحمد. دار الكتب العلمية بيروت. بدون ط.

8- ابن مفلح: أبو إسحاق برهان الدين... بن محمد (ت884هـ). المبدع في شرح المقنع. المكتب الإسلامي. بيروت. ط (1400هـ).

9- البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس (1051هـ). كشف القناع عن متن الإقناع. تعليق: هلال مصيلحي مصطفى. دار الفكر. بيروت. ط (1402هـ/1982م).

10- الحجاوي: شرف الدين موسى بن أحمد... بن سالم أبو النجى المقدسي (ت968هـ). الإقناع لطالب الانتفاع. تحقيق عبد الله بن محسن التركي. دار هجر. ط2 (1419هـ/1998م).

12. علي أبو الخير. الواضح في فقه أحمد. دار الخير. دمشق. ط2 (1416هـ/1996م).

(كتب الظاهرية)

1- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ). المحلى بالآثار. تحقيق: عبد الغفار البناوي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1408هـ/1988م).

(كتب فقهية حديثة)

1- الشيخ نوح سليمان. قضاء العبادات. مكتبة الرسالة الحديثة. عمان. بدون ط.

2. القرضاوي يوسف. تيسر الفقه (فقه العلم). مكتبة وهبة. ط (1999م).

3. محمد عقلة الابراهيم. النيابة في العبادات. دار الضياء الأردن عمان. ط1 (1406هـ/1986م).

(كتب التوحيد والعقيدة الإسلامية)

1. ابن القيم: شمس الدين أبو عبد بن أبي بكر (ت751هـ). شفاء العليل. تحقيق: أبو فراس محمد بدر الدين النعساني. دار الفكر. بيروت. ط (398هـ/1978م).

2. ابن الوزير: محمد بن إبراهيم (ت775هـ). إنباء الحق على الخلق. تحقيق: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية. ط (1403هـ/1983م).

3. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ). اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق: محمد الفقي. دار مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ط2 (1369هـ).

- 4- " " . الاستقامة. تحقيق: محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة. ط2. بدون سنة.
- 5- " " . الإيمان. تحقيق: حسن يوسف غزال. دار إحياء العلوم . بيروت. ط2(1405هـ/1985م).
6. " " . الجواب الصحيح في بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز العسكرة وحمدان محمد. دار العاصمة الرياض. ط1(1414هـ).
7. " " . العبودية. المكتب الإسلامي بيروت. ط5(1399هـ).
8. " " . الفرقان بين الحق والباطل. تحقيق: حسن يوسف غزال. دار إحياء العلوم . بيروت. ط2(1405هـ/1985م).
9. " " . الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . دار البعث . قسنطينة الجزى ثر. ط(1987م).
10. " " . النبوات. دار القلم . بيروت . بدون ط.
11. " " . درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمان. دار الكتب العلمية . بيروت. ط1(1417هـ/1997م).
12. " " . منهاج السنة. دار الكتب العلمية . بيروت. بدون ط.
- 13- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (ت595هـ) المشهور بالحفيد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق: محمود قاسم. دار القاهرة. ط3 .
14. أبو القاسم البلخي؛ أبو القاضي عبد الجبار؛ والحاكم الحشيمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق: فؤاد سيد. الدار التونسية للنشر. ط(1406هـ/1986م)
- 15- أبو يعلى الحنبلي: أبو الحسين محمد بن القاضي بن الفراء. (ت: 526هـ). المعتمد. تحقيق: وديع زيدان حنادة. دار المشرق. بيروت . بدون ط.
- 16- الاصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد(ت502هـ). تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. انتشارات المحجرة ايران. بدون ط.
17. الانصاري: محمد الطيب(1363هـ). تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول. دار البشائر الإسلامية . بيروت. ط1(1419هـ/1999م).
18. الإيجي: عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد(ت758هـ) المواقف في علم الكلام. عالم الكتب . بيروت. بدون ط.
19. الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب (403هـ). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية بيروت. ط3(1414هـ/1993م).
20. البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي(ت429هـ). الفرق بين الفرق. تحقيق: محي الدين عبد الحميد. دار المعرفة . بيروت . بدون ط.
- 21- " " . كتاب أصول الدين. بيروت. ط3(1401هـ/1981م).

22. البيهقوري: إبراهيم بن محمد (1277هـ). نخبة المرید شرح جوهرة التوحيد. دار الكتب العلمية بيروت. ط1 (1416هـ/1995م).
23. الجويني: أبو المعالي عبد الملك (ت478هـ). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: أسعد تميم. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط3 (1416هـ/1996م).
- 24-الحسين الأهزل اليميني (ت...). كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد عن ابن العربي الفيلسوف. نشره: أحمد بكير محمود. الاتحاد العام التونسي للشغل. بدون ط.
25. الدهلوي: إسماعيل بن عبد الغني الملقب بالشهيد (ت...). التوحيد. ترجمة وتعليق: أبو الحسن علي الحسيني. مؤسسة طيبة وقف الانتصار. ط1 (1415هـ/1992م).
26. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. (ت: 606هـ). اعتقادات فرق المسلمين والمشركون. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط1 (1398م/1978م).
27. " " . محصل أفكار المتقدمين والتأخرين. تحقيق: حسين أتابي. دار التراث . القاهرة. ط1 (1411هـ/1991م).
28. الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم أبو بكر (ت479هـ). الملل والنحل. تحقيق: سيد كيلاني. دار المعرفة بيروت. ط1 (1404هـ/1984م).
- 29-الشيخ حافظ بن أحمد حكيم. معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد. تحقيق محمد صلاح محمد عويضة، وأحمد القادري. دار الكتب العلمي بيروت. ط1 (1414هـ/1991م).
30. الغزالي: محمد بن محمد بن محمد (ت505هـ). الأربعين في أصول الدين. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. ط3 (1400هـ/1980م).
31. " " . المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق: أحمد قباني. دار الكتب العلمية. بدون ط.
32. " " . جواهر القرآن. تحقيق: محمد رشيد رضا القباني. دار إحياء العلوم. بيروت. ط1 (1985م).
33. " " . مشكاة الأنوار الموجودة ضمن القصور العوالي. مطبعة البابي الحلبي. ط1 (1383هـ/1964).
34. القنوجي: محمد صديق خان (ت1253هـ). الدين الخالص. تحقيق: محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية بيروت. ط1 (1415هـ/1995م).
35. المقرئزي: أحمد بن علي بن عبد القادر (ت845م). تجريد التوحيد المفيد. تحقيق: علي حسن عبد الحميد. شركة الشهاب. بدون ط.
36. النقشبندي محمد الأمين الكردي الإريلي (ت1332هـ). تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. تحقيق: محمود قطان. دار المعرفة. ط2 (1418هـ/1997م).
37. جمال الدين القاسمي: محمد. (ت1332هـ). دلائل التوحيد. تحقيق: خالد عبد الرحمان العك. دار النفائس. بيروت. ط1 (1412هـ/1991م).

38. زكريا عبد الرزاق المصري. أهمية التوحيد وعظم الشرك. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط(1417هـ/1996م).
39. عبد العظيم بن بدوي. علم الدين من حديث جرير. دار الصحابة. بيروت. بدون ط.

(كتب التصوف والأخلاق)

1. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ). تلييس إبليس. تعليق: إدارة الطباعة المنيرية. دار الرائد العربي. بيروت. ط(1368هـ).
2. ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت: 751هـ). إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار المعرفة. بيروت. ط(1395هـ/1974م).
3. " " . الداء والنواء. دار الشهاب. باتنة. الجزائر. بدون ط.
4. " " . عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. تحقيق: زكريا علي يوسف. دار العلمية بيروت. بدون ط.
5. " " . كتاب التوبة. تحقيق: صابر البطاوي. دار الجليل. بيروت. ط(1412هـ/1992م).
6. " " . مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط(1393هـ/1973م).
7. الانصاري: أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (ت926هـ). إحكام الدلالة على شرح الرسالة القشيرية. تحقيق: عبد الجليل العطا البكري. دار النعمان للعلوم. دمشق. ط(1420هـ/2000م).
8. الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد (ت505هـ). إحياء علوم الدين. تصحيح: عبد المعطي أمين قلعي. دار صادر. بيروت. ط(2000م).
9. " " . معارج القلس في معرفة مدارج النفس. دار الشهاب. الجزائر. بدون ط.
10. " " . مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب. تحقيق: محمد رشيد القباني. دار إحياء العلوم. بيروت. ط(1403هـ/1983م).
11. " " . منهاج العابدين إلى حنة رب العالمين. تحقيق: عبد العزيز السيروان. مؤسسة السيروان. دمشق. ط(1416هـ/1996م).
12. " " . منهاج العارفين المطبوع ضمن القصور العوالي. مطبعة الباي الخليلي. ط(1383هـ/1964م).
13. " " . ميزان العمل. دار الكتاب العربي. بيروت. ط(1399هـ/1979م).
14. الفيروز آبادي: محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ). الطريق إلى السلامة يوم القيامة (سفر السعادة). دار الشهاب. باتنة الجزائر. ط(1987م).
15. الكاشاني: محمد بن مرتضى محسن آية الله (ت) . الحقائق في محاسن الأخلاق. دار الكتاب العربي. بيروت. بدون ط.
16. عبد الحميد الشرنوبلي. (ت1349هـ). شرح الحكم العطائية. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. ط(1991).

كتب عامة

1. ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت: 751هـ). الفوائد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2 (1393هـ/1973م).
2. " ". بدائع الفوائد. تحقيق: هشام محمد عطاء وعادل عبد الحميد العدوي ؛ وأشرف أحمد مكتبة الباز. ط1 (1416هـ/1996م).
3. " ". مفتاح السعادة. تحقيق: محمود حسن ربيع. منشورات ولاية العلم والإرادة. مصر. ط2 (1358هـ/1939م).
4. " ". زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط؛ وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط27 (1415هـ/1994م).
5. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ). التوقيف لحد المنطق. تحقيق: إحسان عباس. مكتبة الحياة. بيروت. بدون ط.
6. القرضاوي: يوسف. العبادة في الإسلام. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط5 (1397هـ/1977م).
7. القلقشندي: أحمد بن علي (ت861هـ). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. تعليق: محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1407هـ/1987م).
8. بدران أبو العينين بدران. الزواج والطلاق في الإسلام. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ط1 (1985م).
9. صلاح الدين دبوس. الخليفة توليته وعزله. (دكتوراه في القانون العام). مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية. بدون ط.
10. عيد المجيد أبو الفتوح بدوي. التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس من سقوط بغداد. عالم المعرفة. مجلة. ط1 (1403هـ/1983م).
11. فتحي الدبريني. نظرية التعسف في استعمال الحق. ط3 (1401هـ/1981م).
12. محمد بن جميل زينو. أركان الإسلام والإيمان. البليدة. الجزائر. بدون ط.
13. محمود يعقوبي. مسائل العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط1 (1994م).
14. منير المحلائي. عبقرية الإسلام في أصول الحكم. دار النفائس. بيروت. ط2 (1409هـ/1988م).
15. وحيد الدين بحان. حكمة الدين. دار المختار الإسلامي. ط2 (1978م).

(كتب التاريخ والسير والتراجم)

1. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ). صفة الصفوة. دار الكتب العلمية بيروت. ط1 (1409هـ/1989م).
- 2- ابن النديم: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الوراق (ت380هـ). الفهرست. دار الكتب العلمية بيروت. ط1 (1409هـ/1989م).
3. ابن حجر: أحمد بن علي (852هـ). الإصابة في تمييز الصحابة. دار العلوم الحديثة. ط1 (1323هـ).
4. "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. تحقيق: محمد سيد جاد الحق. مطبعة المدني. ط2 (1385هـ).
5. "تقذيب التهذيب. دار الفكر. بيروت. ط1 (1984م).
6. "لسان الميزان. تحقيق: دائرة المعرفة النظامية بالهند. مؤسسة الأعلمي. بيروت. ط3 (1406هـ/1986م).
7. ابن حمزة الحسيني. ذيل تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العلمي العربي.
7. ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت. بدون ط.
- 8- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت463هـ). الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق: علي محمد البجاوي. دار الخيل. بيروت. ط1 (1412هـ).
9. ابن عماد الختيلي: أبو الفلاح عبد الحي (ت1089هـ). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. المكتب التجاري. بيروت. بدون ط.
10. ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد البصري المدني المالكي (ت779هـ). الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق: محمد الأحدي أبو النور. دار التراث للطبع والنشر. بدون ط.
11. ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت620هـ). العقود الثرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي. بيروت. بدون ط.
11. ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير عماد الدين أبو الفداء (ت774هـ). البداية والنهاية. مكتبة المعارف. بيروت. ط (1404هـ).
12. "طبقات الفقهاء الشافعيين. تحقيق: أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. ط (1413هـ/1993م).
- 13- أبو نعيم: أحمد بن عبد الله (ت430هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دار الكتاب العربي. ط4 (1405هـ).
14. إسماعيل باشا البغدادي (ت1339هـ). هدية العارفين أسماء وآثار للصفين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (1413هـ/1992م).

15. الأتابكي: يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والارشاد المصرية. بدون ط.
16. البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت 463هـ). تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط
17. الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان (ت 748هـ) تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط3.
18. " " . سر أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الارناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة بيروت. ط9 (1413هـ).
19. " " . ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: الشيخ علي معوض، وعادل عبد الموجود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1995م).
- 20- الرازي: ابن أبي حاتم عبد الرحمان (ت 327هـ). الجرح والتعديل. دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد. الهند. بدون ط.
21. الزركلي: عمر الدين بن محمود (ت 1396هـ). الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. ط5 (1980).
- 22- السخاوي: محمد بن الرحمان شمس الدين (ت 902هـ). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. دار مكتبة الحياة. بيروت. بدون ط.
22. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت 911هـ). طبقات الحفاظ. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1403هـ).
23. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت 1255هـ). البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع. تحقيق: محمد الصنعاني. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418هـ/ 1998م)
23. المعجلي: أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن (ت 261هـ). تاريخ الثقات. تحقيق عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1405هـ/ 1984م).
24. القاضي عياض: ابن موسى بن عباس السبي (ت 544هـ). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تحقيق: عبد القادر الصحروري. للملكة المغربية. الرباط. السلسلة التاريخية (1).
25. القراني: بندر الدين (ت 946هـ). توشيح الدياج وحلية الانتهاج. تحقيق: أحمد الشنتوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1 (1403هـ/ 1983م).
26. القسطنطين: أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي الخطيب (ت 809هـ). الوفيات. تحقيق: عادل نويهض. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط2 (1978م).
27. النووي: أبو زكريا يحيى الدين بن شرف (ت 676هـ). تهذيب الأسماء والملفات. دار الفكر. بيروت. ط2 (1996م).
28. حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1413هـ/ 1992م).

29. السمعاني: أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت 362هـ). التحبير في المعجم الكبير. تحقيق: منيرة ناجي سالم. بدون ط.
30. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن. (ت: 911هـ). حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار عيسى البابي الحلبي. بدون ط.
30. . عادل نويهض. معجم المفسرين. مؤسسة نويهض. ط2 (1403هـ/1983م).
31. عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1 (1413هـ/1993م).
32. الغزي: نجم الدين أبو المكارم محمد بن محمد بن بدر الدين الغزي (ت 1061هـ). الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. تحقيق: جبرائيل جبور. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط2 (1997م).
33. محمد مخلوف: الشيخ محمد بن محمد. شجرة النور الزكية. دار الكتاب العربي. بيروت. ط (1339هـ).
34. ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي (ت 626هـ). معجم الأدباء. طبعة البابي الحلبي. مصر.
35. " " . معجم البلدان. دار الفكر. بيروت.

(القواميس وكتب المصطلحات)

- 1- ابن فارس: أبو الحسين أحمد ابن زكريا الرازي (ت 395هـ). حلية الفقهاء. تحقيق: عبد بن عبد المحسن التركي. دار بيروت. ط1 (1403هـ/1983م).
2. " " . معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الجليل. بيروت. ط1 (1411هـ/1991م).
3. ابن سيده: علي. المحكم المحيط الأعظم في اللغة. تحقيق: مراد كامل. دار البابي الحلبي. مصر. ط1 (1392هـ).
4. " " . المعجم. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون ط.
- 5- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ). لسان العرب. دار صادر. بيروت. بدون ط.
6. أبو البقاء: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1099هـ). الكليات. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط2 (1413هـ/1993م).
7. التهاوي: محمد بن علي بن علي بن محمد (ت 1158هـ). كشف اصطلاحات الفنون. تحقيق: أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 (1418هـ/1998م).
- 8- البحر جاني: علي بن محمد بن علي (ت 816هـ). التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط4 (1418هـ/1998م).
- 9- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت 760هـ). مختار الصحاح. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دار الهدى. الجزائر. ط4 (1990م).
10. الزبيدي: محمد مرتضى (ت 1790م). تاج العروس. دار صادر. بيروت. بدون ط.

11. الزمخشري: جاز الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت 538هـ). أسس البلاغة. تحقيق: عبد الرحيم محمود. دار المعرفة. بيروت. بدون ط.
 12. الفيرز آبادي: محمد الدين محمد بن يعقوب (817هـ). القاموس المحيط. مكتبة النوري. دمشق. بدون ط.
 13. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي (ت 770هـ). المصباح المنير. المكتبة العلمية. بيروت. بدون ط.
 14. المناوي: محمد عبد الرؤوف. (ت 1031هـ). التوقف على مهمات التعاريف. تحقيق: محمد رضوان الداية. دار الفكر. دمشق. ط 1 (1410هـ/ 1990م).
 15. النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (ت: 537هـ). طلبه الطلبة. في الاصطلاحات الفقهية. تحقيق: أبو عبد الله لإسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1 (1418هـ/ 1997م).
 16. جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط (1982م).
- (المجلات والموسوعات)

1. أحمد الطيب. نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية. مجلة: المسلم المعاصر. العدد: 103 السنة: 26. شوال-ذو القعدة -ذو الحجة/ 1422-1423 / 2002م.
2. محمد كمال الدين إمام. نظرة في المقاصد الشرعية. مجلة: المسلم المعاصر. العدد: 103 السنة: 26. شوال-ذو القعدة -ذو الحجة/ 1422-1423 / 2002م.
- 3- الموسوعة الفقهية. إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ط 2. (1407/ 1987)

فهرس المواضع

1	المقدمة
1	الفصل التمهيدي: موقف العلماء من التعليل وشبهات وردود
2	المبحث الأول: معنى التعليل وموقف العلماء منه
2	المطلب الأول: معنى التعليل
2	الفرع الأول: العلة لغة
3	الفرع الثاني: العلة اصطلاحاً وإطلاقاً
3	أولاً: العلة اصطلاحاً
3	1- عند المتكلمين والأصوليين
7	2- العلة عند الفقهاء
7	3- العلة عند المحدثين
7	4- العلة عند الحكماء
8	ثانياً: إطلاقات العلة اصطلاحاً
11	المطلب الثاني: موقف العلماء من التعليل
11	الفرع الأول: موقف الظاهرية والباطنية وبعض المعتزلة
11	أولاً: موقف الظاهرية
11	1- عرض موقفهم
14	2- سبب رفض ابن حزم التعليل
15	3- الرد
18	ثانياً موقف الباطنية وبعض المعتزلة
18	1- عرض موقفهم
19	2- الرد
19	الفرع الثاني: موقف الأشاعرة من التعليل
19	أولاً: موقفهم من تعليل أفعال الله
22	ثانياً: موقفهم من تعليل الأحكام الشرعية

29	ثالثا: علاقة الأفعال بالأحكام.....
29	1- مظهر التناقض.....
31	2- الترجيح.....
35	البحث الثاني: شبهات وردود.....
35	المطلب الأول: دعوى تناقض الشاطبي في نسبة الرازي إلى نقاة التعليل وقراءة فيها
35	الفرع الأول: عرض الدعوى.....
38	الفرع الثاني: قراءة في هذه الدعوى.....
44	المطلب الثاني: تمهيد لبعض الشاعرة وقراءة فيها.....
44	الفرع الأول: تهمة الزنجاني وابن السكيت وقراءة فيها.....
44	أولا: عرض التهمة.....
46	ثانيا: قراءة في هذه التهمة.....
52	الفرع الثاني: تهمة الشاطبي بالاعتزال وقراءة فيها.....
52	أولا: تمهيد الشاطبي بالاعتزال.....
53	ثانيا: قراءة في هذا الاتهام.....
56	خلاصة الفصل.....
57	الفصل الأول: المقاصد الأصلية.....
58	البحث الأول: معنى المقاصد الأصلية وبيان أنواعها وخصائصها.....
58	المطلب الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها وبيان مصالحها وأهميتها.....
58	الفرع الأول: معنى المقاصد الأصلية ومحلها.....
58	أولا: معنى المقاصد الأصلية والمذلولات المقاربة لها.....
58	1- معنى المقاصد الأصلية.....
58	أ- المقاصد الأصلية لغة.....
59	* معنى المقصد لغة.....
59	* معنى الأصل لغة.....
60	ب- المقاصد الأصلية اصطلاحا.....
60	* تعريف المقاصد العامة اصطلاحا.....

62	* تعريف المقاصد الأصلية.....
63	- شرح التعريف.....
64	- ملاحظات حول تعريف المقاصد الأصلية.....
65	* خلاصة معنى المقاصد الأصلية.....
66	2- المدلولات المقاربة لمصطلح المقاصد الأصلية.....
76	ثانيا محال المقاصد الأصلية.....
83	الفرع الثاني: بيان مصالح المقاصد الأصلية وأهميتها.....
83	أولا: مصالح المقاصد الأصلية.....
83	1- عامة وضرورية.....
84	2- مصالح عليا وعظمى.....
84	3- مصالح معتبرة شرعا.....
85	4- مقصودة لذاتها.....
86	5- مصالح مبرأ من الحظ.....
87	ثانيا: أهمية المقاصد الأصلية.....
87	1- تصحيح المعتقد.....
88	2- الإعانة على ترتيب الأحكام الشرعية.....
89	3- تمييز أعظم المصالح والمفاسد.....
89	4- تمييز أعظم الطاعات.....
90	5- الترجيح بين المصالح.....
91	6- مسلك للتعرف على المقاصد العامة.....
92	المطلب الثاني: أنواع المقاصد الأصلية وخصائصها.....
92	الفرع الأول: أنواع المقاصد الأصلية.....
93	أولا: مقاصد أصلية عينية.....
93	1- تعريفها شرعا.....
94	2- دليل تجردها من الحظ.....
94	ثانيا: مقاصد أصلية كفائية.....
94	1- تعريفها شرعا.....

95	* شرح تعريف الشاطبي.....
95	2- أمثلتها.....
95	3- وجه اعتبار المقاصد الكفائية من المقاصد الأصلية.....
97	الفرع الثاني: خصائص المقاصد الأصلية.....
97	أولاً: خصائص المقاصد الأصلية العينية.....
98	ثانياً: خصائص المقاصد الأصلية الكفائية.....
102	المبحث الثاني: أحكام المقاصد الأصلية وجواز النيابة فيها.....
102	المطلب الأول: أحكام المقاصد الأصلية.....
102	الفرع الأول: أحكام المقاصد الأصلية العينية.....
102	أولاً: الواجب العيني.....
104	ثانياً: حكم اعتبار النية والحظ في المقاصد العينية.....
104	1- حكم اعتبار النية في المقاصد الأصلية العينية.....
106	2- حكم اعتبار الحظ في المقاصد الأصلية العينية.....
114	الفرع الثاني: أحكام المقاصد الأصلية الكفائية.....
114	أولاً: الواجب الكفائي.....
116	ثانياً: حكم نيل الحظ في المقاصد الكفائية.....
121	المطلب الثاني: حكم النيابة في المقاصد الأصلية.....
121	الفرع الأول: حكم النيابة في المقاصد الأصلية للعمية.....
121	أولاً: حكم النيابة في الصلاة.....
121	1- حالة الحياة.....
122	2- حالة الوفاة.....
123	* أدلة المذاهب.....
123	. أدلة الجمهور.....
123	. أدلة الظاهرية.....
124	* المناقشة والترحيع.....
125	ثانياً: حكم النيابة في الصيام.....

125	1- حالة الحياة.....
126	2- حالة الوفاة.....
126	الحالة الأولى.....
126	الحالة الثانية.....
127	* أدلة كل مذهب.....
127	1- أدلة المانعين (الجمهور).....
129	2- أدلة المجيزين.....
130	* المناقشة والترجيح.....
133	ثالثا: حكم النيابة في الزكاة.....
133	1- النيابة في الزكاة في حالة الحياة.....
133	2- النيابة في حالة الموت
134	* الترجيح.....
134	رابعا: النيابة في الحج.....
134	1- النيابة عن الميت.....
135	2- النيابة عن الحي.....
135	أ- النيابة عن الحي القادر.....
135	ب- النيابة عن المعصوب.....
136	- أدلة المذاهب.....
136	أدلة المذهب الأول: القائلون بالجواز.....
137	أدلة المذهب الثاني: المانعون
139	- المناقشة والترجيح
139	مناقشة المالكية أدلة الجمهور.....
140	مناقشة الجمهور أدلة المالكية ومن وافقهم.....
143	الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد الأصلية الكفائية.....
149	خلاصة الفصل.....
150	الفصل الثاني: المقاصد التابعة.....

151	المبحث الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها وضوابطها.....
151	المطلب الأول: معنى المقاصد التابعة وبيان محلها.....
152	الفرع الأول: معنى المقاصد التابعة والمدلولات المقاربة لها.....
152	أولا: معنى المقاصد التابعة.....
152	1- التعريف اللغوي للتابع.....
152	2- التعريف الاصطلاحي.....
155	ثانيا: المدلولات للمقصد التابع.....
161	الفرع الثاني: مجال المقاصد التابعة.....
161	أولا: المباح والمقاصد التابعة.....
161	1- المباح لغة واصطلاحاً.....
161	أ- المباح لغة.....
161	ب- المباح اصطلاحاً.....
162	2- المصطلحات الفقهية ذات الصلة بالمباح.....
162	أ- العفو.....
166	ب- الإباحة ورفع الحرج والجناح.....
171	ج- المباح والرخص الشرعية.....
175	ثانيا: وجه المقاصد التابعة في المباحات.....
175	1- العاديات والمعاملات (الحاجيات) والمقصد التابع.....
178	2- المصالح المرسلة والمقاصد التابعة.....
179	3- الاستحسان والمقاصد التابعة.....
180	4- السنن والآداب في العبادات والمقاصد التابعة فيها.....
183	المطلب الثاني: ضوابط المقاصد التابعة وأهميتها مقارنة بالأصلية.....
183	الفرع الأول: ضوابط المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية.....
190	الفرع الثاني: أهمية المقاصد التابعة مقارنة بالأصلية.....
196	المبحث الثاني: أحكام المقاصد التابعة وحواجز تجردها من الحظ والنية فيها.....
196	المطلب الأول: أحكام المقاصد التابعة.....

196	الفرع الأول: موقف العلماء من المباح.....
196	أولاً: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.....
196	المذهب الأول.....
197	المذهب الثاني.....
198	المذهب الثالث.....
200	ثانياً: رأي العلماء في المباح.....
200	1- الإباحة حكم شرعي تكليفي.....
205	2- الكمي ورأيه في المباح.....
208	- الترجيح.....
209	الفرع الثاني: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية وبيان أقسامه.....
209	أولاً: حكم المباح باعتبار الكلية والجزئية.....
211	ثانياً أقسام المباح باعتبار ما يؤدي إليه.....
212	المطلب الثاني: حكم تحريد المقاصد التابعة من الحظ وجواز النيابة فيها.....
212	الفرع الأول: حكم تحريد المقاصد التابعة من الحظ.....
222	الفرع الثاني: حكم النيابة في المقاصد التابعة.....
223	خلاصة الفصل.....
226	الفصل الثالث: تطبيقات المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.....
227	المبحث الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات والعاديات والعاملات.....
227	المطلب الأول: تطبيقات المقاصد الأصلية في العبادات.....
227	الفرع الأول: تطبيقات في العبادات العينية.....
228	أولاً: تطبيقات المقاصد الأصلية العينية القلبية.....
228	1- المقصود بالعبادات القلبية.....
231	2- المقاصد الأصلية من أعمال القلوب.....
234	ثانياً: تطبيقات المقاصد الأصلية في أعمال الجوارح.....
234	1- المقاصد الأصلية في الصلاة.....
238	2- المقاصد الأصلية في الصيام.....

239	3- المقاصد الأصلية في الزكاة.....
240	4- المقاصد الأصلية في الحج.....
241	الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد الأصلية في فروض الكفاية.....
241	أولاً: الخلافة.....
243	ثانياً: طلب العلم لمؤخر رتبة الاجتهاد.....
246	المطلب الثاني: تطبيقات المقاصد الأصلية في العاديات والمعاملات.....
246	الفرع الأول: المقصد الأصلي في العاديات.....
246	1- المقاصد الأصلية في المأكل والمشرب.....
252	2- المقاصد الأصلية في المسكن والملبس والمركب.....
252	3- المقاصد الأصلية في المال.....
256	4- المقاصد الأصلية في الزواج.....
260	الفرع الثاني: المقصد الأصلي في المعاملات.....
260	أولاً: وجه المقصد الأصلي في المعاملات.....
261	ثانياً: القواعد المقصدية التي تدرج العاديات والمعاملات في سلك المقاصد الأصلية.
261	1- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (وجه تطبيقي).....
263	2- قاعد النظر في مآلات الأفعال (وجه تطبيقي).....
265	المبحث الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات والمعاملات.
265	المطلب الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات.....
265	الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات العينية.....
265	أولاً: تطبيقات المقاصد التابعة في العبادات القلبية.....
266	1- معرفة الله بهذه العبادة والاطمئنان بها.....
266	2- تحقيق السعادة وتجنب الشقاء.....
267	3- نيل الثواب وخوف العقاب.....
269	4- تغذية الروح.....
269	5- إزالة النجاسة والأمراض النفسية.....
271	ثانياً: تطبيقات المقاصد التابعة في أعمال الجوارح.....

271	1- المقاصد التابعة في الصلاة.....
273	2- المقاصد التابعة في الصيام.....
275	3- المقاصد التابعة في الزكاة.....
277	4- المقاصد التابعة في الحج.....
278	الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في فروض الكفاية.....
278	أولاً: المقاصد التابعة في الخلافة.....
279	ثانياً: المقاصد التابعة في طلب العلم.....
282	المطلب الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات والمعاملات.....
282	الفرع الأول: تطبيقات المقاصد التابعة في العاديات.....
282	1- المقاصد التابعة في الأكل والشرب.....
286	2- المقاصد التابعة في السكن والملبس والمركب.....
288	3- المقاصد التابعة في اقتناء الأموال.....
290	4- المقاصد التابعة في الزواج.....
293	الفرع الثاني: تطبيقات المقاصد التابعة في المعاملات.....
293	1- السلم.....
294	2- الإيجار.....
234	3- القراض (المضاربة).....
296	4- المساقاة.....
297	5- جواز التفاضل اليسير في المراطة الكثيرة.....
297	6- جواز دخول الحمام.....
300	خلاصة الفصل.....
301	الخاتمة.....
305	ملخص البحث.....
308	ملخص البحث بالفرنسية.....
310	ملخص البحث بالإنجليزية.....
312	فهرس الفهارس.....
313	فهرس الآيات.....

316	 فهرس الأحاديث والآثار
320	 فهرس الرجال المترجم لهم
323	 فهرس المصادر والمراجع
349	 فهرس المواضيع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية