

جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الشريعة

نظريّة مقاصد الشريعة

بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين
دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري

أطروحة لنيل درجة الماجستير

مقدمة من الطالب
عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي

تحت إشراف
الأستاذ الدكتور / محمد بلتاجي حسن

**Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department**

**Islamic Legislation Purposes
Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists**

**From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study**

A thesis Submitted for Masters degree

**By
Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi**

**Supervised by
Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan**

2000

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله، والصلوة والسلام على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، واتبع هداه، إلى يوم الدين . وبعد ..

فإن جميع الأديان في عالم اليوم في مفترق طرق، فهى بين أن يتمسك الناس بها أو يعرضوا عنها مولى وجوههم شطر المذاهب الفردية النفعية المادية، والتي تطرح نفسها بديلاً عن الأديان عامة، تلك المبادئ التي تحض على العمل من أجل العمل لا غير، والمال من أجل المال، والحياة من أجل الشهوة، تحت قوانين: الغاية تبرر الوسيلة، والبقاء للأقوى، وغير ذلك من المبادئ التي تقتل المعنى الأكبر والأعظم للحياة، ألا وهو : ما بعد الحياة، أو الحياة الأخرى.

إذن فالإسلام - مع الأديان اليوم - يطرح نفسه بديلاً عن هذه المبادئ المادية التي تحتاج واقعنا المعاصر، بل إن الإسلام ليطرح نفسه بديلاً لهذه الأديان الأخرى نفسها، فالتفكير الإسلامي اليوم يطرح نفسه على أنه «البديل الوحيد» لكل الأفكار المادية التي تتحكم إلى قانون الغاب، شيوعية كانت أم رأسمالية، شرقية كانت أم غربية .

لذلك كان لا بد من مراجعة عامة لمضامين الأفكار التي نقدمها للناس وندعوا إليها على أساس أنها «الإسلام»، هل ندعوا الناس اليوم إلى إسلام حملناه الكثير من أعرافنا وتقاليدنا التي لم ترد في نصوصه؟، أم ندعوه إلى إسلام مبتور حذفنا منه كثيراً مما هو فيه؟، فهل ندعوه إلى إسلام «متخلف» عن الحياة المعاصرة، يركب الناقة ويسكن الخيمة، أم ندعوه إلى إسلام «مودرن» يلبس قبعة «الخواجة»، و«يرطن» بالفرنسية !!

في إطار هذه المراجعة يأتي هذا البحث الذي يحاول الغوص في صميم فلسفة التشريع، من خلال كتابات العلماء المعتبرين، مع اعتبار المرجعية العليا

لنصوص الشريعة لا غير، فهو بحث ينطلق من رفض أسلوب «المسلمات الموروثة اللامبررة»، ورفض الانصياع للماضي – مع كل الاحترام والتقدير له – مجرد قداسة مرور الزمن عليه، وترسخه عبر الأيام والسنين، وفي نفس الوقت رفض هدم الأصول مجرد «توهّم التجديد» أو لوع بفكر دخيل – فهو بحث يحاول تقليص المساحة بين الإسلام كما أنزل، والإسلام كما رأته عيون البشر، وكما فهمته عقول الناس، بكل ما قد يدخل على ذلك من الوهم والتلبيس والتخلط وسوء الفهم، بل وسوء النية، وهذا هو الإسلام الذي ينبغي على أهل الذكر الدعوة إليه ~~فقط~~، الإسلام كما أنزل من الله سبحانه وتعالى.

● أسباب اختيار الموضوع:

لا شك أن أي باحث – في مرحلة الباحث العمرية – يتمنى أن يجد موضوعاً متوفراً فيه عدة نقاط، أهمها:

أولاً: أن يكون البحث في الموضوع ذاته علمي على الباحث شخصياً.

ثانياً: أن يكون البحث في الموضوع ذاته علمي على القارئ، ~~/~~معنى أن يكون الموضوع جديراً بالبحث، وبه من المساحات الفارغة ما يسمح بالاجتهاد لملئها.

ثالثاً: أن يكون موضوع البحث متفقاً مع بعض الميول الفكرية أو النفسية أو العاطفية للباحث.

رابعاً: أن يكون الموضوع مهماً في الحياة العملية والفكرية، وليس من المواضيع الهامشية التي لا هدف من البحث فيها إلا بليل الدرجة !!!

وقد وجد الباحث ضالته في موضوع الرسالة، ذلك أن قراءة كل ما كتب ابن تيمية من جهة، وكل ما كتب الأصوليون الكبار في الموضوع من جهة أخرى، قراءة كل هذا ولا شك رصيد علمي لا ينكره في مستهل حياته العلمية.

كما أن موضوع البحث – كما سوف يتضح بإذن الله – يحتمل الكثير من التجديد والإضافة، بل إن الباحث يزعم أن مساحة التجديد أكبر من أن يخوض فيها الباحث نفسه، لاعتبارات السن والتكوين العلمي، بل إن الباحث ليتمادي

في الزعم فيقول إن مساحة التجديد والإضافة في الموضوع أكبر وأوسع بكثير من أن يستوعبها أي باحث أو عالم وحده مهما علا شأنه !!!

وقد وجد الباحث أيضاً رغبة نفسية في دراسة الموضوع، ولو عاً شديداً كذلك بالفترة الزمنية التي يتناولها البحث بالدراسة.

وعلاوة على كل ذلك يعتبر موضوع الرسالة من أهم المواضيع المعاصرة، فهو ملف مفتوح، ينقصه الكثير من الأوراق إضافة وحذفاً.

لكل ذلك تم اختيار هذا الموضوع بالذات.

● أهمية موضوع الرسالة :

وتكمّن أهمية الموضوع في أنه بحث في فلسفة التشريع وأهداف النصوص، وليس بحثاً في فرعيات المسائل التي يطرحها النص.

ويكتسب موضوع المقاصد أهمية كبيرة بسبب تعرضه للإهمال لفترة طويلة، يقدرها الباحث بتسعة قرون تقريباً.

فالنظيرية وضعت - كما سيحاول الباحث أن يثبت - في القرن الخامس الهجري، وواضعها حجة الإسلام الغزالى^(١)، وظل الأصوليون من بعده يرددون كلامه بلا إضافة أو حذف لشيء يكاد يذكر، حتى جاء الإمام الشاطبى^(٢) في القرن الثامن الهجرى، وشرح نظرية الغزالى، ومنذ ذلك الحين صار الأمر إذا ذكرت المقاصد ذكر الشاطبى، وأصبحت دراسة الموضوع مرتبطة بتكرار ما قاله الشاطبى، والشاطبى بدوره مرتبط بنظرية الإمام الغزالى، وعليها تحفظ كثير.

ولا يقلل الباحث هنا من شأن الإمامين، ولكن أهمية الموضوع تجعل من المستحيل أن يقبل ترديد كلام عالم أو أكثر في الموضوع - مهما علا شأنه ومقامه -، بل لا بد من استقراء وفهم كل الإضافات في الموضوع، وذلك لا يكون إلا بدراسة آراء كل العلماء ذوى الشأن الذين كتبوا في المقاصد، أما الاكتفاء بترديد كلام الغزالى والشاطبى - مع مرور القرون - فهو أمر مرفوض خصوصاً أنه

(١) ستائى ترجمته لاحقاً. ص ١٣٣ .

(٢) ستائى ترجمته لاحقاً. ص ٥٨ .

بين يدينا مؤلفات وكتابات علمية تعارض أو تصوب أو تختلف مع نظرتهم في الموضوع.

ويستغرب المرء كيف أهمل هذا الموضوع كل هذه السنين، وكيف اهتم المسلمون بمباحث لفظية وحرفية في علم الأصول، وكيف شغل الفكر الإسلامي بمعارك استهلكت الجهد لمئات من السنين بلا ثمرة عملية تكاد تذكر، بل رياضة ذهنية، ترهق العقل، وتضل الفكر، وتعمى الطريق، هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟، وهل الإنسان مخير أم مسير؟ وهل تعلم علم المنطق واجب أم غير واجب؟ وهل الحق في صفات الله مذهب الأشاعرة أم الماتريدية؟ و... إلخ. مباحث لا أول لها ولا آخر، عُطلت تقدم الفكر الإسلامي لأكثر من ثمانية قرون، وبسببها أهملت أشياء في غاية الأهمية، ومن أهمها: البحث في مقاصد الشرع.

ويتعجب المرء كيف استغرق إمام كابن تيمية مثلاً غالباً عمره وجهده في الرد على الفرق، وفي المعارك الفلسفية المعروفة، فالقارئ للفتاوی يجد نصفها - أو أكثر - في هذه المباحث، ويجد موضوعاً مثل الزكاة مثلاً تم تناوله سريعاً وفي أقل من مئة صفحة!!!

فالموضوع أهميته من خمس جهات:

أولاً: أهمية مقاصد الشرع عموماً.

ثانياً: أهمية شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد شغل الناس في زمانه وبعد وفاته بآرائه ومؤلفاته.

ثالثاً: أهمية الفترة الزمنية التي يتناولها البحث، حيث إنها الفترة التي تكونت فيها النظرية، واستقرت، وشرحت.

رابعاً: إهمال البحث في الموضوع وجود كثير من المساحات الفارغة، وجود كثير من التحفظات على نظرية المقاصد بشكلها التقليدي الذي وصل إلينا، والذي هو نتاج تلك الحقبة الزمنية التي يتناولها البحث

خامساً: أهمية المقارنة بين العلماء في هذا الموضوع، لعرفة حجم الاتفاق

والاختلاف، ولمعرفة حجم الثابت والمتغير، وحجم القطعى والظنى فى الموضوع، ومعرفة حجم «ال المسلمات» التى تتحكم إلى النصوص، وحجم الاجتهاد البشري الذى يقبل الخطأ والصواب.

● خطة الدراسة:

تعتمد خطة الدراسة على استقراء كل ما كتب ابن تيمية، وكذلك استقراء كل المؤلفات الأصولية التى تناولت الموضوع فى الفترة الزمنية المحددة، لذلك استغرق من الباحث جمع مادة البحث خمس سنين.

وجزء كبير من هذه الرسالة معتمد على المنهج الوصفى، الذى كان لا بد منه لكي يتم عرض النظرية عند جمهور الأصوليين.

وقد حاول الباحث أن يوضح مدى تميز فكر الإمام ابن تيمية فى موضوع المقاصد، وذلك من خلال المقارنة بينه وبين جمهور الأصوليين، كل ذلك من خلال منهج تحليلي نقدى فى حدود ما تسمح به القيود الأدبية المفروضة على باحث فى درجة الماجستير.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن كثيراً من مباحث الرسالة ذات وجهين، وجه كلامى جدلى فلسفى، ووجه أصولى شرعى، وبعضها أيضاً يتعلق بفرع الفقه أكثر من تعلقه بالمقاصد كمبحث أصولى. وقد تعمد الباحث تناول هذه المواضيع بتفصيق جوانب الأصول، والإعراض عن جوانب الكلام وفرع الفقه، نظراً لأن موضوع الرسالة ليس فى أحد العلمين.

الثانى: أن هذا البحث كان من الممكن أن يكون ضعف ما هو عليه الآن – من ناحية الحجم –، ولكن دونفائدة علمية تكاد تذكر، ذلك أن التكرار «النمطى» «التقليدى» لا فائدة منه، لذلك تعمد الباحث تجاهل كثير من المؤلفات الأصولية الداخلة ضمن الفترة التى يبحثها، لأنها ليس فيها إلا تكرار لا فائدة فيه بتاتاً.

وقد تم عرض مباحث ومواضيع هذه الرسالة كالتالى:

مقدمة: ثم تمهيد يشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة».

المبحث الثاني: سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث.

المبحث الثالث: التعريف الموجز بابن تيمية.

وبعد ذلك أبواب ثلاثة:

● **الباب الأول:** مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين.

وهو عشرة فصول:

الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهري.

الفصل الثاني: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني.

الفصل الثالث: مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالى.

الفصل الرابع: مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى.

الفصل الخامس: مقاصد الشريعة عند سيف الدين الأمدي.

الفصل السادس: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام.

الفصل السابع: مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى.

الفصل الثامن: مقاصد الشريعة عند نجم الدين الطوفى الحنبلي.

الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى.

الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى.

● **الباب الثاني:** مقاصد الشريعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية.

وهو من أربعة فصول:

الفصل الأول: موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين.

الفصل الثاني: أسس المقاصد عند ابن تيمية.

الفصل الثالث: ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؟

الفصل الرابع: طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية.

● الباب الثالث : مقررات ونتائج مستخلصة :

وهو من ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : عرض نظرية مقاصد الشريعة .

المبحث الثاني : جوانب القوة في نظرية المقاصد .

المبحث الثالث : جوانب الضعف في نظرية المقاصد .

وفي نهاية هذه المقدمة، يتوجه الباحث بالشكر الجزيل إلى مشرف هذه الرسالة، الأستاذ الدكتور / محمد بلتاجي، الذي جمع خلال إشرافه على هذه الرسالة بين عدة أمور، فقد وازن بين تعليم وتلقين المنهج، دون تلقين الأفكار، وبين تقييد الباحث بقيود المنهجية العلمية، وتحرير جوهر الفكر والبحث، كل ذلك في إطار أبي، يعتمد على التواصل العلمي، واحترام حرية الفكر.

كما يشكر الباحث الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال عليه رحمة الله، الذي ساعد في موضوع البحث في بداية تسجيجه، وكذلك قبل تسجيجه الرسمي. ويسائل الله أن يجزيه خير الجزاء، وأن يحشره في الصالحين.

ويشكر الباحث كل من ساعد في إتمام وإخراج هذا البحث.

كما يخص الباحث بالشكر فضيلة الأستاذ الدكتور الوالد يوسف القرضاوى، الذى وجّه عقل الباحث - من البداية - نحو البحث فى مقاصد الشريعة، وكانت مكتبه هى أم هذا البحث الرؤوم، والتى أرضعته بشتى أنواع المراجع والكتب، على مدار أكثر من خمس سنوات حتى استوى على سوقه فى هذا الشكل .

وأخيرا، ندعوا الله سبحانه وتعالى أن يتقبل منا صالح الأعمال، وأن يلهمنا الصواب في القول والعمل .

والله الموفق

* * *

تمهيد

ويشتمل هذا التمهيد على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة» .

المبحث الثاني : سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث، من القرن الخامس وحتى الثامن الهجري .

المبحث الثالث : التعريف الموجز بابن تيمية

* * *

المبحث الأول

تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة»

معنى النظرية: من النظر، والنظر «هو تقليل الحدقـة نحو المرئي التماساً لرؤيته . وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعـلوم .. والنظر العلمي هو حركة الإنسان العالم لطلب علم عن علم»^(١).

فالنظر «كالفكر، فعل صادر عن النفس لاستحصلـال المجهولات من المعلومات، والمجهول لا يكتسب من كل معلوم على أى وجه كان، بل لا بد له من معلومات مناسبة، وترتيب معين فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب»^(٢).

وقيقـ في تعريف النظرية أنها «قضـية ثبت ببرهـان، أو طائفة من الآراء تفسـر بها بعض الواقع العلمـية أو الفـنية»^(٣).

وهي قد تطلق على «ما يقابل الممارسة العملية»، وهي هنا تدل على «المعرفـة المـالية من الغـرض، المتـجردة من التطـبيقات العملية»^(٤).

وقد تطلق على «ما يقابل المـعرفـة العامـية»، وهي هنا تدل «على ما هو موضوع تصور منهـجي منـظم ومتـناـقـ، تابـعـ في صـورـته لبعـض المـواضـعـات العـلـمـية التي يـجهـلـها عـامـةـ النـاسـ»^(٥).

(١) مفاتـيحـ العـلـومـ الإنسـانـيةـ. دـ. خـليلـ أـحمدـ خـليلـ. صـ ٤٣٦ـ. طـ. دـارـ الـطـبـيعـةـ للـضـبـاعـةـ والـنـشـرـ. بـيرـوتـ -ـ لـبنـانـ.

(٢) المعـجمـ الفلـسـفـيـ. دـ. جـمـيلـ صـلـيـباـ. جـ ٢ـ. صـ ٤٧٣ـ. طـ. دـارـ الـكتـابـ الـلـبـانـيـ. وـمـكـتبـةـ المـدرـسـةـ بـيرـوتـ -ـ لـبنـانـ.

(٣) قـامـوسـ المصـطلـحـاتـ الـلـغـوـيـةـ وـالـأـدـبـيـةـ. تـأـلـيفـ: دـ. أـمـيلـ يـعقوـبـ. وـدـ. بـسـامـ بـرـكـةـ وـمـىـ شـيـخـانـىـ. صـ ٣٩٠ـ. طـ. دـارـ الـعـلـمـ لـلـمـلـاـيـنـ. بـيرـوتـ -ـ لـبنـانـ.

(٤) المعـجمـ الفلـسـفـيـ. دـ. جـمـيلـ صـلـيـباـ. جـ ٢ـ. صـ ٤٧٧ـ.

(٥) المرـجـعـ السـابـقـ. جـ ٢ـ. صـ ٤٧٧ـ.

فالنظريه «ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية، يعني أنه تركيب عقلى واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر»^(١).

والمعنى المرتضى لكلمة النظرية - من وجهة نظر الباحث - هو ما ذكره د. خليل أحمد خليل في مفاتيح العلوم الإنسانية، يقول: «فالنظرية في أصلها اليوناني تعنى (فعل النظر إلى العالم أو المشاهدة) .

وتدل حاليا على بناء فكري - يتصنف بالتكامل^(٢) - ينزع إلى الربط بين أكبر عدد من المظاهر المنظورة، ومن القوانين الخاصة، وإلى جمعها في مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيري عام للكلية المعتبرة (نظرية فيزيائية، حقوقية ... إلخ)^(٣).

فالتنظير إذا يحتاج إلى الاستقراء، ليتمكن الناظر من جمع أكبر عدد من الظواهر والقوانين، والربط بينها بالرباط المشترك، وهو ما أطلق عليه في التعريف «المبدأ التفسيري العام».

● معنى مقاصد الشريعة:

أولى مفاجآت هذا البحث أن مقاصد الشريعة ليس لها تعريف واضح - أو حتى غير واضح - إذا التزمنا بالفترة الزمنية التي يعني بها البحث، لذلك حين يجتهد أى باحث في تعريف المقاصد لن يجد أى مرجع يعينه على ذلك غير المراجع الحديثة والمعاصرة.

بل إن كثيراً من الدراسات الحديثة في الموضوع سارت على نفس المنهج القديم في البحث، لذلك لم تلتفت إلى هذا البحث لأن القدماء لم يبحثوه. وتعريف مقاصد الشريعة له أهمية كمدخل لدراسة الموضوع، وكضابط من ضوابط الحوار والبحث والجدل، ذلك أن تحديد المصطلحات - عموماً - قد يزيل الكثير من الالتباسات، ويفك كثيراً من العقد، ويختصر كثيراً من المسافات.

(١) المرجع السابق. ج ٢ . ص ٤٧٨ «باختصار».

(٢) الجملة الاعترافية من الباحث.

(٣) مفاتيح العلوم الإنسانية د. خليل أحمد خليل. ص ٤٣٧.

وقد اهتم فقيه المقاصد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بهذا البحث، فيقول - رحمه الله - في تعريف المقاصد: «مقاصد التشريع هي المعانى 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، والمعانى التي لا يخلو تشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»^(١).

وعرفها الشيخ علال الفاسي - رحمه الله - بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»^(٢).

ومن الواضح أن كلاً الشيفين يتكلم عن مقاصد عامة للشرع، ومقاصد خاصة يلاحظها الشارع في بعض جوانب الحياة، بالإضافة إلى المقصود الجزئي الخاص بكل نص على حدة.

ومن كل ما سبق، يكون معنى «نظيرية مقاصد الشريعة»، هو: ذلك البناء الفكري المتكامل، الذي يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانى وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئي من أحكامها، ويجتمعها في مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيري عام».

وعناصر التعريف السابق ثلاثة:

العنصر الأول: جمع القوانين والظواهر، والربط بينها، بشكل متكامل غير ناقص. ولا شك أن عمدة هذا العمل يكون بالاستقراء الكلى.

العنصر الثاني: مقاصد الشريعة نفسها، ومعنى ذلك التبحر في أدلة

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ص ٥١ ط. الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨ . بدون رقم.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للشيخ علال الفاسي ص ٣ . ط. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء.

الشرع ونصوصه، وما يعين على ذلك من العلوم الموضوعة لتسهيل فهم وتوجيه النصوص؛ وأهم هذه العلوم أصول الفقه.

العنصر الثالث : المبدأ التفسيري العام. وهذا هو المشكّل فلو حاولنا - كما سوف يتضح من هذه الدراسة - معرفة المبدأ التفسيري العام الذي ارتكباه القدماء حين كتبوا في هذا الموضوع، سنجد أن المبدأ التفسيري هو: «الحدود الجنائية» .

وهذا هو الخطأ التاريخي في نظرية مقاصد الشريعة عند القدماء، فالقصد الشرعي هو ما عليه حد أو عقوبة جنائية، أما كل مبادئ الإسلام العظمى من العدل والحرية والمساواة .. إلخ، فهي خارج إطار المقاصد، أو ضمن إطارها ولكن دخولها من «الباب الخلفي»، فهو دخول بالتبغة وليس دخولاً أصيلاً منصوصاً عليه.

والحقيقة أن المبدأ التفسيري العام الذي يحكم نظرية المقاصد - كما سوف يحاول الباحث أن يثبت -، هو: أن يستدل على أهمية هذا الشيء من خلال ترتيبه في سلم أولويات الشريعة، وذلك عن طريق طرق ووسائل معرفة المقصد^(١).

فالبحث في نظرية المقاصد ليس بحثاً في عمومات الشريعة فقط، وليس كذلك بحثاً في جانب معين منها كالاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثاً في مفردات الأحكام الشرعية وأدلتها، بل هو بحث يربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض، في نسق فكري متتكامل، يوضح ويكشف معانى الشريعة العامة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامة للشريعة، ويوضح كذلك مقصد كل نص أو حكم شرعى، لا من حيث استقلاله بذاته أيضاً، ولكن من حيث انتظامه في هذا النسق الفكري الضخم.

(١) طرق معرفة المقصد: سكوت الشرع وتصريحةه. واستخراج واعتبار علل الأمر والنهى. والاستقراء. واعتبار المقاصد الأصلية والتابعة. وسوف يعالج البحث هذا المبحث الهام معالجة شافية في كثير من مواضع الرسالة إن شاء الله.

المبحث الثاني

سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث

هذه الفترة من تاريخ الفكر الإسلامي تمثل عمر النظرية الحقيقى، حيث تكونت فيه الإرهاصات الأولى، ثم تلا ذلك مرحلة النضج، ثم فترة طويلة من الركود، تتسم بالتكرار والنمطية دون تجديد، ثم جاءت مرحلة الشرح والاستدراك، وأعقب ذلك سكون لا حياة فيه، كما سوف يتضح.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن الباحث يتكلم عن نظرية مقاصد الشريعة، وليس عن مقاصد الشريعة ذاتها. بمعنى أنه لا يسع أى باحث فاهم أن يزعم أن علماء الإسلام لم يعرفوا للشرع مقاصد إلا بعد ميلاد النظرية في القرن الخامس الهجرى !!، وإنما المقصود أن النظرية - بشكلها كنسق فكري، ويتعرّيفها في البحث السابق - لم تكون إلا في هذه الفترة الزمنية، وهذا لا ينفي أن علماء وفقهاء الشريعة رأعوا الموضوع في اجتهاداتهم وترجيحاتهم وفتواهم، منذ عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الصحابة، والتابعين.

ويزعم الباحث أن هذه الفترة الزمنية هي المسئولة الأول عن وصول النظرية إليها بهذا الشكل - محموداً كان أم مذموماً - .

ويزعم أن الإضافات في موضوع المقاصد قليلة أو معدومة، وأن أسلوب «النقل»، كان منهجاً معتمداً في هذا الموضوع.

فنظرية المقاصد - كنسق فكري تنظيري - لم تكن موجودة قبل القرن الخامس الهجرى، ولا ذكر لها - يقيناً - في كل المؤلفات التي وصلت إلينا قبل هذا التاريخ.

ونظرية المقاصد لا يوجد فيها جديد بعد القرن الثامن الهجرى، ولا استثناء من ذلك تقريباً، اللهم إلا ابن تيمية - وقد يدخل ابن القيم تبعاً -، وكذلك بعض الاجتهادات المعاصرة التي تدعى إلى إعادة النظر في النظرية عموماً، وإلى بعض تفاصيلها خصوصاً.

لذلك كان تحديد البحث بهذه الفترة الزمنية أمراً لا بد منه، ولا خيار فيه في نفس الوقت، إذ لا معنى للبحث قبلها، أو بعدها.

المبحث الثالث من (التمهيد)

ترجمة شيخ الإسلام
ابن تيمية - رحمه الله -

● هو أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْخَضْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ
ابن الخضر بن على بن عبد الله بن تيمية الحراني ثم الدمشقي .
كان مولده يوم الإثنين عاشر ربيع الأول، بحران^(١)، سنة إحدى وستين
وستمائة^(٢)، وتوفي في سنة ٧٢٨ هـ في سجنه بقلعة دمشق^(٣)، وكان ذلك
في السنة التاسعة عشرة من ولاية الملك الناصر محمد بن قلاوون^(٤) الثالثة على
مصر^(٥) .

ولادة ابن تيمية - رحمه الله - في هذا التاريخ سنة ٦٦١ هـ . أى في

(١) حران : بتشديد الراء ، وآخرها نون . وهى مدينة قديمة جهة ديار مصر ، ... قيل هي
أول مدينة بنيت بعد الطوفان ، وكانت منازل الصابعة الحرانيين الذين يذكرهم مصنفو الملل
والتحل . وهى مهاجر ابراهيم عليه السلام . وهى من قرى حلب بالشام .
ويشترك معها فى الاسم حران الكجرى ، وحران الصغرى ، وهما قريتان بالبحرين لبني عامر ،
وحران آخرى بغوطة دمشق (راجع : مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاء . صفى الدين عبد
المؤمن البغدادى ج ١ ص ٣٨٩ ط . عيسى البابى الحلبي . الأولى سنة ١٨٥٤) .
(٢) البداية والنهاية . الحافظ ابن كثير ج ٤ - ص ١٣٥ ط . مكتبة المعارف . الثانية سنة
١٩٧٧ - بيروت - .

(٣) عن تاريخ وفاته بقلعة دمشق ، راجع : البداية والنهاية لابن كثير ج ٤ ص ١٣٥
وما بعدها والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . لابن تغري بردي ج ٩ ص ٢٧١ وما
بعدها ط . وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، بدون رقم أو
تاريخ وكذلك : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . لابن العماد الحنبلي ج ٦ ص ٨٥ وما بعدها
ط . المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع - لبنان . بدون رقم أو تاريخ .
(٤) الناصر محمد بن قلاوون الملك الناصر ، ناصر الدين أبو المعالى بن منصور . تسلط فى
الحرم سنة ٦٩٣ هـ ، وخلع فى الحرم ٦٩٤ هـ . ثم أعيد بعد مدة فى جمادى الأولى سنة ٦٩٨ هـ .
ثم حلع فى سنة ٧٠٨ هـ . نتيجة لتصريحات الأميرين سلار وببرس الجاشنكير . ثم أعيد للحكم
للمرة الثالثة فى شوال سنة ٧٠٩ هـ . وبقى حتى مات سنة ٧٤١ هـ .

انظر : (نزهة الأساطين فيمن ولى مصر من السلاطين عبد الباسط خليل الملطي ص ٨٤ ، ٨٨
تحقيق: محمد كمال الدين ط . مكتبة الثقافة الدينية . الأولى سنة ١٩٨٧ . وعن حياة الملك
الناصر ابن قلاوون ، انظر: الناصر محمد بن قلاوون . د . محمد عبد العزيز مرزوق . ط . وزارة
الثقافة والإرشاد القومى سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ .

(٥) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري
بردي الأتابكى . ج ٩ ص ٢٧١ .

عهد دولة المماليك البحرية^(١). في عهد الظاهر بيبرس^(٢) «وهو عصر عرف بانتشار البدع والخرافات، وسادت فيه المذاهب الباطلة واستفحلت الشبهات، فعالجها بقلمه ولسانه»^(٣).

* أصوله وأسرته :

وإمامنا ابن تيمية سليل عائلة عريقة في العلم والتقوى والجهاد والعمل الصالح، فجده: «الشيخ العلامة فقيه العصر، شيخ الحنابلة، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الحضر بن علي الحراني، ابن تيمية. ولد سنة تسعين وخمس مئة تقريباً.

وتفقه على عمه فخر الدين الخطيب، وغيره.

حدث عنه ولده شهاب الدين^(٤)، وغيره.

تفقه، وبرع، واشتغل، وصنف التصانيف، وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وكان يدرى القراءات، وصنف فيها أرجوزة.

يقال عنه: ألين للشيخ المجد الفقه كما ألين لداود الحديدي.

(١) ولد ابن تيمية في عصر المماليك البحرية الذين حكموا ما بين سنة ٦٤٨ هـ . حتى سنة ٧٨٤ هـ. عن دولة المماليك البحرية، انظر: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك. د. سعيد عبد الفتاح عاشور ط. دار النهضة العربية. بيروت بدون تاريخ.

(٢) الظاهر بيبرس البندقداري، التركي ، الصالحي، الكبير، الملك، الظاهر، ركن الدين، أبو الفتح. صاحب الجامع الأعظم بالحسينية، والمدرسة الصالحية الظاهرية العتيقة تجاه البيمارستان المنصوري، وبانى قنطرة السباع، وصاحب الفتوحات العديدة. كان ملكاً شهماً جليلاً.

تسلطن في يوم قتل المظفر قطز سنة ثمان وخمسين وستمائة، ومات في يوم الخميس، سابع عشر محرم سنة ٦٧٦ هـ عن مدة حكم ١٨ سنة. انظر: (نرفة الأساطين في مصر ولی مصر من السلاطين. عبد الباسط بن خليل الملطي ص ٧٤ - ٧٦). وعن حياة الظاهر بيبرس، انظر: الظاهر بيبرس. د. سعيد عبد الفتاح عاشور . ط . وزارة الثقافة والإرشاد القومي سلسلة أعلام العرب

(٤) القاهرة سنة ١٩٦٣

(٣) راجع : مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. عبد الرحمن وشقية. ص ٨ ط . مكتبة ابن تيمية. الثالثة سنة ١٩٨٩ .

(٤) وهو والد ابن تيمية، وسيأتي الكلام عنه بعد قليل.

ويقول عنه حفيده تقي الدين (شيخ الإسلام) : كان جدنا عجباً في سرد المتون وحفظ مذاهب الناس وإيرادها بلا كلفة ^(١) .

أما أبوه فقد ترجم له ابن كثير بقوله : «الشيخ الإمام العالم شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلامة مجد الدين عبد الله بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني . والد شيخنا العلامة العلم تقي الدين ابن تيمية ، مفتى الفرق ، الفارق بين الفرق .

كان له فضيلة حسنة ، ولديه فضائل كثيرة ، وكان له كرسى بجامع دمشق يتكلم عليه عن ظاهر قلبه . وولي مشيخة دار الحديث السكرية بالقصاعين ، وبها كان سكنه ، ثم درس ولده الشيخ تقي الدين بها بعده فى السنة الآتية كما سيأتى ، ودفن بمقابر الصوفية . رحمه الله ^(٢) . وكان ذلك سنة ٦٨٢ هـ .

ويلاحظُ كيف يعرف الأب بابنه ، بل كيف يعرف الجد بحفيده . وليس ذلك بغريرٍ إذا كان هذا الابن الحفيد هو شيخ الإسلام ابن تيمية .

أما والدته فيذكر شيخنا محمد أبو زهرة أن المؤرخين «لم يذكروا شيئاً عن أمه (*) ولا قبيلها» ^(٣) . والحق أن ابن كثير قد ترجم لها في البداية والنهاية ، فهي «الشيخة الصالحة ست المنعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرانية ، والدة الشيخ تقي الدين بن تيمية . عمرت فوق السبعين سنة ، ولم ترزق بنتاً قط ، توفيت يوم الأربعاء العشرين من شوال ، ودفنت بالصوفية ، وحضر جنازتها خلق كثير ، وجم غفير رحمها الله ^(٤) وكان هذا سنة ٧١٦ هـ .

(*) كان الأولى هنا تعديل العبارة بحيث تفيد عدم العثور على ترجمة لها ، بدلاً من نفي وجود ترجمة لها أصلاً ، إذ تبين وجود ترجمة لها .

(١) سير أعلام النبلاء . للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ج ٢٣ ص ٢٩١ - ٢٩٣ ترجمة رقم (١٩٨) ط . مؤسسة الرسالة - بيروت - الثالثة . سنة ١٩٨٦ .

(٢) البداية والنهاية . لابن كثير ج ١٣ ص ٣٠٣ .

(٣) ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه . للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨ . ط . دار الفكر العربي بمصر . بدون رقم أو تاريخ .

(٤) البداية والنهاية . لابن كثير . ج ١٤ . ص ٧٩ .

ويرجح الإمام أبو زهرة أيضاً أن أسرة ابن تيمية كلها ليست عربية، يقول: «لم يذكر المؤرخون الذين قرأت لهم القبيل الذي تنتمي إليه أسرة ابن تيمية، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه «الحرانى»، فنسبوه إلى بلدة «حران» موطن أسرته الأول، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربياً، أو لم يعرف أنه عربي منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علماً ظنناً أنه لم يكن عربياً، ولعله كان كردياً، وهم قوم ذوو همة ونجدة وبأس شديد، وفي أخلاقهم قوة وحدة، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه»^(١).

واستدلال إمامنا أبو زهرة له منطقه، ذلك أن العربي ينسب نفسه دائماً، وحرصه على ذلك شديد جداً وهذا الحرص يزداد إذا سافر وتغرب خارج أرض قبيلته، لذلك يصعب أن تكون هذه الأسرة أسرة عربية تعيش في أرض غير عربية ولا تذكر نفسها في كل وقت وحين.

وأما نسبة هذه الأسرة للأكراد فهو ترجيح دون مرجع، فليس كل من كان حاد الطباع كردياً.

ومهما يكن من أمر هذه الأسرة، وسواء كان إمامنا ابن تيمية عربياً أو كردياً أو غير ذلك، فالامر لا يعد محاولة لاستقصاء جميع جوانب شخصيته، أما معيار التفاضل فهو التقوى والعمل الصالح، ولإمامنا وأسرته قصب السبق في ذلك.

● عصره:

يعتبر عصر ابن تيمية من العصور الثرية التي شهدت أحداثاً جساماً على المستوى الفكري والعسكري، والتاريخي، والحضاري.

فعلى المستوى العسكري مثلاً، ولد ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ بعد حدثان مهمين في تاريخ البشرية العسكري، الأول: سقوط الخلافة العباسية ببغداد على

(١) ابن تيمية، حياته وعصره - آراؤه وفقهه. للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨.

يد التتار سنة ٦٥٦ هـ والثاني : هزيمة التتار على يد المسلمين المصريين بقيادة المظفر قظر سنة ٦٥٨ هـ في معركة عين جالوت الشهيرة .

وشهد عصره كذلك جزءاً من مسلسل الحروب الصليبية، كما أن العصر كان عصر بدع وخرافات، وتراكمات للمذاهب الباطلة، كما كان عصر نفوذ للتتصوف والباطنية بشكل غير مسبوق . فالخلاصة : «أن هذا القرن كان مبدأ التحول في الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية، بين المسلمين والأمم الأوروبية، لأن الأمم الأوروبية أخذت تشعر ببنفسها في هذا القرن، وتحاول النهوض والتجديف في العلم ، وغيره، أما المسلمون فأخذوا يرجعون القهقري، ويكتفون في العلم باختصار ما وصلوا إليه فيه، ليقووا على حفظه واستذكاره، ويجمدو على هذا إلى أن يصلوا إلى أقصى حالات الجمود»^(١) .

● ثقافته :

يقول فيه الإمام الشوكاني : «أنا لا أعلم بعد ابن حزم مثله . وما أظنه سمع الزمان ما بين عصر الرجلين من شابهما أو يقاريهما»^(٢) .

وقد تلمند ابن تيمية على كثير من علماء عصره في دمشق «وقرأ بنفسه الكثير، وطلب الحديث، وكتب الطباق والإثبات، ولازم السماع بنفسه مدة سنين، وقل أن سمع شيئاً إلا حفظه، ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكياً كثير المحفوظ .

فصار إماماً في التفسير وما يتعلّق به، عارفاً بالفقه، فيقال: إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالماً باختلاف العلماء، عالماً في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية .

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر . عبد المتعال الصعيدي ص ٢٥٦ . ط . مكتبة الآداب بالجماميز - القاهرة - بدون رقم أو تاريخ .

(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشيخ محمد بن علي الشوكاني ج ١ ص ٦٤ ط . مطبعة السعادة بمصر بدون رقم أو تاريخ .

وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفن فنه، ورآه عارفاً به متقدناً له.

وأما الحديث فكان حامل رايته، حافظاً له مميزاً بين صحيحه وسقيميه، عارفاً برجاله، متضللاً . من ذلك . وله تصانيف كثيرة وتعاليق مفيدة في الأصول والفروع^(١) .

ومما قيل عنه أيضاً : «أفتى ودرس وله نحو العشرين سنة ، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه ، وله من المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان ، ولعل تصانيفه في هذا الوقت تكون أربعة آلاف كتاب وأكثر .

وفسر كتاب الله تعالى مدة ستين^(٢) من صدره أيام الجمع .

وكان يتقد ذكاءً، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ .

ومعرفته بالتفسير إليها المنتهي . وحفظه للحديث ورجاله، وصحته وسقمه، مما يلحق فيه .

وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين – فضلاً عن المذاهب الأربعة –
فليس له فيه نظير .

واما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام، فلا أعلم له فيها نظيراً،
ويدرى جملة صالحة من اللغة وعربيته قوية جداً، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب
عجيب .

واما شجاعته وجهاده وإقدامه ، فامر يتجاوز الوصف، ويتفوق النعت . وهو أحد الأجواد الأسيخاء الذين يضرب بهم المثل . وفيه زهد وقناعة باليسير في المأكل والملبس^(٣) .

(١) البداية والنهاية لأبن كثير ج ١٤ . ص ١٣٧ .

(٢) لعلها «ستين» أو «ستين» والله أعلم .

(٣) العفرد الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - عمر بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي ص ١٨ - ١٩ تقديم: على صبح المدنى ط . مطبعة المدنى المؤسسة السعودية بمصر - بدون رقم أو تاريخ .

إذن، فقد كان ابن تيمية «موسوعة» علمية بحق، وهذا الأمر واضح كل الوضوح من خلال الرجوع لمؤلفاته، فمثلاً «مجموع الفتاوى» يقرأ القارئ فيه فيراه كتاباً في التفسير، ثم يسترسل فيراه كتاباً في العقيدة، ثم يزيد استرسالاً فيراه كتاباً في أصول الفقه، وبعد ذلك قد يظنه كتاباً في الفقه المقارن، وقد يظنه كتاباً في الرد على الفرق، أو قد يراه كتاباً من كتب التاريخ، والقارئ في كل ما قرأ على يقين ببلاغة المؤلف، ورشاقة أسلوبه، وسعة ثقافته، وسهولة تناوله للمواضيع شكلاً ومضموناً، وصفاء ذهنه الذي يجعله يستطرد كثيراً جداً، نظراً لتدفق الأفكار لحظة الكتابة.

وما لا شك فيه أن ابن تيمية لم يعتمد على السمع فقط في تكوين ثقافته، وهذا أمر طبيعي في عصره، حيث دونت السنة والعلوم، وكثرت المؤلفات المكتوبة، بل ووجدت - في الشام - بعض المكتبات العامة، وكذلك الخاصة، وقد كان ابن تيمية نفسه صاحب مكتبة ضخمة بالنسبة لمعايير ذلك الزمان.

وما يؤكد ذلك: قوله عن كتب غيره، ونقوله عن كتب من سبقوه، وكذلك نقده لكثير من العلماء والمصنفين وكتبهم المختلفة.

فالقارئ لابن تيمية يدرك لا محالة أنه قرأ «إحياء علوم الدين»، «المستصفي» للغزالى، و«المحلى» و«الإحکام في أصول الأحكام» لابن حزم، وتاريخ الطبرى، و«المحصل» للرازى قرأ كل هذه الكتب وغيرها، أو - على أقل تقدير - اطلع عليها اطلاعاً جيداً، وقد كان معظم مطالعاته تلك في فترات حياته الأولى، لذلك اكتمل بنائه العلمي، وأساسه الثقافى قبل أن يكمل عقده الثاني.

● قصة حياته:

ولد ابن تيمية - كما سبق التوضيح - سنة ٦٦١ هـ بحران، «وسافر به والده وبأخوه إلى الشام عند جور التتار.

فساروا بالليل ومعهم الكتب على عجلة، لعدم الدواب، فكاد العدو يلحقهم ووقفت العجلة فابتلهوا إلى الله واستغاثوا به فنجوا وسلموا.
وقدموا دمشق في أثناء سنة سبع وستين وستمائة^(١).

وفي دمشق بدأ ابن تيمية رحلته مع العلم، فصار ينهل من شيوخ دمشق في الحديث والتفسير والفقه واللغة ... إلخ . حتى أحكم أساسيات هذه العلوم وهو بعد ابن بضع عشرة سنة.

لذلك ليس غريباً أنه قد بلغ درجة الفتيا «وله تسع عشرة سنة، بل أقل وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت، وأكبَّ على الاشتغال.

ومات والده - وكان من كبار الحنابلة وأئمته فدرس بعده بوظائفه، وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره، وبعد صيته في العالم، وأخذ في تفسير الكتاب العزيز في الجُمْع على كرسي، من حفظه، فكان يورِّد المجلس ولا يتلiven، وكذا كان الدرس بتؤدة، وصوت جهوري فصيح^(٢).

وببدأ أمر ابن تيمية وصيته في الديوع، وصار درسه ندوة ثقافية تجمع شتى أنواع الآراء، وصار له تلاميذه ومریدوه، وكعالم من علماء أهل السنة صار له أعداؤه وكارهوه، لذلك بدأت دروسه وافتاءاته المسمومة والمقوءة، ناهيك عن مناظراته للآخرين، بدأت تثير ضده ضعاف النفوس وأصحاب الأغراض والأهواء، وببدأت المكايد تحاك في الظلام، وكانت أول «مشكلة» حدثت لابن تيمية في سنة ٦٩٨ هـ ، حيث «قام عليه جماعة من الفقهاء، وأرادوا إحضاره إلى مجلس القاضي جلال الدين الحنفي»^(٣).

وكان ذلك بسبب رسالة من رسائله في العقيدة وتسمى «الحموية»، إذ كانت جواباً عن سؤال في العقيدة سأله أهل حماة^(٤)، ولا شك أن إمامنا قد

(١) العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٤.

(٢) المرجع السابق ص ٥.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤.

(٤) حماة: مدينة كبيرة عظيمة، كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار ... إلخ، وهي =

أجاب على مذهب أهل السنة، والشام ومصر أو أغلب الناس فيهما أشاعرة.

وقد كان الاجتماع وحضر ابن تيمية، وناقش من حضر في موضع من رسالته، «فأجاب عنها بما أسكنتهم بعد كلام كثير. ثم ذهب الشيخ تقى الدين وقد تمهدت الأمور، وسكنت الأحوال»^(١).

بعد هذه الأحداث استمر ابن تيمية في التدريس والإفتاء، واستمر إقبال الناس على فكره، وكذلك استمر الحاقدون عليه والكارهون لما يجري على لسانه من الحق في التصعيد في الماء العكر.

وكانت الحنة الثانية: والخصم هذه المرة هم المتصوفة. ولا بد هنا من الإشارة لعدة حوادث متفرقة حصلت قبل هذه الحنة، أولها: وكان سنة ٧٠٤ هـ ما جرى مع رجل يسمى «إبراهيم القطان». وكان رجلاً مبتدعاً مأفوناً ذا شعر طويل وشارب طويل وأظافر طويلة، فهذب ابن تيمية أظافره وقص شعره وشاربه، واستتابه من كلام الفحش وأكل «الخشيش» وكذلك فعل مع رجل آخر يسمى «محمد الخياز البلاسي». حيث نهاه عن تفسير الأحلام والخوض فيما لا علم له به^(٢).

الحدث الثاني: أنه ذهب إلى مسجد التاريخ ومعه صحبة من تلاميذه ومريديه وقطعوا صخرة بنهر يقال له «قلوط» يزورها الناس وينذرون لها.
«وبهذا وأمثاله حسدوه، وأبزوا له العداوة. وكذلك بكلامه عن ابن عربى وأتباعه، فحسد على ذلك وعودي»^(٣).

= مدينة قديمة جاهلية، ذكرها امرؤ القيس في شعره، فقال:
تقطعُ أسبابُ اللبانةِ والهوى عشية جاورنا حماة وشيزرا
أقول : وهى بالشام على نهر العاصى».

راجع: معجم البلدان. لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الخموي الرومي البغدادى ج ٢ ص ٣٠٠ (ط . دار صادر . ودار بيروت . كلها ببيروت) بدون رقم أو تاريخ.

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ٤ ص ٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

(٣) المرجع السابق ج ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

الحدث الثالث: أن شيخ الإسلام «ركب ومعه جماعة من أصحابه إلى جبل الجرد والكسروانيين ومعه نقيب الأشراف، فاستتابوا خلقاً منهم، وألزموه بشرائع الإسلام، ورجع مؤيداً منصوراً»^(١).

الحدث الرابع: وكان في سنة ٧٠٥ هـ، حيث خرج ابن تيمية على رأس الجيش المسلم بقيادة نائب السلطان الناصر بن قلاوون إلى حلب لرد هجمة من هجمات التتار، «فنصرهم الله عليهم، وأبادوا خلقاً كثيراً منهم ومن فرقتهم الضالة ...، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علماً وشجاعة في هذه الغزوة، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسداً له وغماً»^(٢).

إذن فإن إمامنا دائم التصدي لتيار التصوف الفاسد القائل بوحدة الوجود، والتيار المبتدع الذي يدخل إلى الدين ما ليس منه من الرقص ومخالطة النساء والمردان، بل وتعاطي بعض أنواع المخدرات، وكل ذلك باسم الدين، وكل ذلك رغبة في «التفوي» على طاعة الله، بل وللوصول إلى درجات التقوى العليا على حسب زعمهم. لذلك بدأ بالردد على كبرائهم، وتفنيدهم، وفضح دواخلهم ومخالفتهم، بل الضرب على أيادي من يستطيع من المنتسبين لهم، لذلك بدأت المعركة قوية شرسة، ذلك أن التصوف في هذا الوقت في مصر والشام كان دولة داخل الدولة، بل ربما كان الدولة وداخله دولة!، فقد استفحَل شأن التصوف، «ومضى في طريقه يستهوي قلوب العامة والخاصة» «وصار الإنكار عليهم يحتاج إلى كثير من الجرأة، بعد أن كانوا في أول ظهورهم يتسترون خوفاً من الإنكار عليهم»^(٣).

لذلك حين أصر ابن تيمية على عدم السكوت على مخالفاتهم للشريعة

(١) المرجع السابق. ج ٤ ص ٣٥ «بتصرف».

(٢) المرجع السابق ج ٤ نفس الموضع.

(٣) المجددون في الإسلام. عبد المتعال الصعيدي ص ١٧٧ وما بعدها «باختصار وتصريف».

بدأوا بائستكوى لنائب السلطان في دمشق، وحضر ابن تيمية للمجلس وفيه من فيه من الأمراء والكراء والأعيان، وكان طلب المتصوفة أن يتركهم ابن تيمية وحالهم، وأن لا يتكلم في شأنهم أو شأن أئمتهم بسوء. ورفض الشيخ ذلك بالقطع، إذ لا بد من خضوع الجميع لسلطان الكتاب والسنة.

وقد حاول هؤلاء أن يقوموا ببعض الحيل والألعاب في هذا المجلس لكن تبدو وكأنها «كرامات» لهم، بغية استمالة القلوب، والتأثير في الحضور، ولكن الشيخ فضحهم وبين أن هذه أحوال شيطانية، لا تدل على كرامة صاحبها أبداً، ودار النقاش بين الطرفين، وانتصر الشيخ عليهم انتصاراً ساحقاً. وانفض المجلس ^(١).

ولكن هيئات أن تكون هذه نهاية المطاف، فقد عقدت بعد ذلك عدة مجالس عند نائب السلطان وتم عرض عقيدة ابن تيمية ومناقشته فيها، وتكلم معه فيها جمع من الفقهاء. وانتصر - رحمة الله - أيضاً.

وقد كان السبب في عقد هذه المجالس كتاب جاء من السلطان في مصر، إلى نائبه في دمشق. ولعل هؤلاء المتصوفة هم المحرّك الحقيقي لمثل هذه الأحداث التي لا توصف إلا بالجبن والخسة.

● رحلته إلى مصر:

وبعد ذلك بعده أسبوع جاء استدعاء من السلطان لابن تيمية إلى مصر، وقد أشار الناس عليه بعدم الذهاب نظراً لجلاء المؤامرة التي قد حيكت ضده، بل كان من ضمن الناصحين له بذلك وإلي دمشق، وتعهد أن يصلح هو الأمور مع السلطان في مصر. ولكن ابن تيمية رأى أن في ذهابه مصلحة دينية كبيرة لا ينبغي أن يفوتها.

فمصر .. قلب العروبة والإسلام، تعانى من نقص شديد في العلوم الإسلامية الندية المتصلة بمصادر الشرع مباشرة، دون شوائب، أو تحريف، أو زيادة

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٦.

أو نقصان، لذلك رأى أن من واجبه أن يقوم بهذه الرحلة، وأن يبدأ ما يشبه «حركة تصحيحية» في القطر المصري وقد كان. فترك دمشق، وخرجت الناس كلها تودعه وتدعوه.

ووصل مصر بالفعل بعد أن مرّ بغزة وأبهر الناس بها بدرösه وعلمه، وبعد صلاة الجمعة عقد له مجلس بالقلعة لمناقشته في أمور العقيدة، وتقديم قاضٍ مالكي يسمى «ابن مخلوف»، ليأخذ وزر أن يدعى عليه، ويحكم فيه. وذلك ما رفضه شيخ الإسلام.

فقد اكتشف منذ اللحظة الأولى أنه في «محكمة»، وقد كان يظنها «مناظرة» هدفها معرفة الحق. واكتشف أيضاً أن الخصم هو الحكم.

واكتشف أن هذا الحكم لا يتورع عن الحكم بإعدام مخالفيه، وقد فعل هذا قبل ذلك! لذلك رفض الاستمرار في هذه المسرحية الهزلية التي أقيمت على مرأى ومسمع من جميع أمراء وأعيان البلد حينئذ.

وصدر الحكم عليه بالسجن، وسجن ليلة العيد في سجن يقال له «الجب» هو وأخوه شرف الدين، وأخوه زين الدين.

وسارت المراسيم «الرسمية»، بإدانة ابن تيمية وعقيدته، ونان أصحابه أذى كثير، بل وطال كل الحنابلة، بل كل من هو على مذهب ابن تيمية^(١).

وبعد ذلك بشهور حاول أحد الأمراء السعى لإخراج ابن تيمية، فاحضر قضاة المذاهب الثلاثة - دون الحنبلي -، وكذلك بعض الفقهاء، وهؤلاء القضاة مع هؤلاء الفقهاء يشكلون جبهة القتال مع ابن تيمية. فاحضرهم هذا الأمير وتكلم معهم في إخراج ابن تيمية من السجن، فاشترطوا شروطاً غريبة، مثل أن يرجع عن بعض آرائه في العقيدة، وأرسلوا له بذلك فر仅供 الحضور لمجلسهم أصلاً، وكرروا عليه الطلب في الحضور حتى أرسلوا له ست مرات،

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٧ وما بعدها. والبدر الطالع للشوكاني . ج ١ ص ٦٧ وما بعدها.

فصمم على عدم الحضور، ولم يلتفت إليهم، فانفض مجلسهم دون الوصول إلى نتيجة^(١).

وهذا أمر متوقع، إذ كيف يتطلب من إمام مثله أن يغير آراءه واجتهاداته في أى موضوع من المواضيع؟ لذلك لم يتردد الإمام في رفض طلباتهم، بل في رفض مجرد الاجتماع بهم.

وفي أثناء سجنه تفرغ ابن تيمية للعبادة والتقرب إلى الله، وأرسل إلى أهل دمشق خطاباً يطمئنهم فيه عن أحواله، فقرأه نائب السلطان في دمشق، وجعل يثنى على الشيخ، رغم أن في الكتاب تصريحاً بأنه لم يقبل أن يدنس نفسه بعطایا الملوك والأمراء !!.

ونظراً لرفض ابن تيمية القاطع لمواجهة القضاة والفقهاء في ظل الشروط المجنحة التي وضعوها، فقد ذهب أخوا الشيخ وغادراً محبسهما ودخلوا في مناظرة مع القاضي المالكي ابن مخلوف، واحتدم النقاش، وانتصر شرف الدين في مجلس نائب السلطان، وبحضوره^(٢).

وتستمر الوساطات لإقناع ابن تيمية بالخروج من معقله، وهو مصمم على عدم مغادرة سجنه، حتى جاءه الأمير حسام الدين مهنا، وهو من ملوك العرب حينئذ، فنزل إليه في سجنه، وأقسم عليه ليخرج معه إلى مجلس الأمير سلار نائب السلطنة. فخرج معه، واجتمع بجمع من الفقهاء كثير، وناقشهم، وحاججهم، واستمر المجلس في انعقاد عدة أيام، والشيخ يبيت عند «سلار» ثم كان الاجتماع الفاصل بأمر رسمي من السلطان، دعى فيه قضاة المذاهب، وتخللوا بأعذار واهية ولم يحضروا، وانتصر الشيخ لذهبته.

وقد حاول الأمير حسام الدين مهنا - بعد أن أفرج عن الشيخ - أن يصطحبه إلى دمشق، ولكن الأمير سلار اقترح بقاء الشيخ في مصر لينتفع الناس

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٢ وكذلك: البدر الطالع للشوکانی .
ج ١ ص ٦٨ .

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٣ .

به وبعلمه. وبالفعل قرر الشیخ أن یقيم فی مصر إلی أجل غير مسمى^(١).

ولا بد هنا من ملاحظة كيف أن إمامنا كان مصمما على نشر دعوته في مصر. فقد صمم على التحرك إليها من البداية رغم كل التحذيرات التي جاءته. وحتى بعد أن ترك السجن وانجلت الغمة لبى دعوة الأمير سلار فوراً، وبقى في القاهرة. ولا عجب أنه رأى أن مصر بحاجة إلى بعض التوجيه للطريق الصحيح، لأن مصر دائما هي القائد، وهي الرأس، وهي القدوة. لذلك لا بد أن يكون هذا البلد أولى بالنصح والدعوة والتوجيه، لأنه يقود بلا دأ كثيرة وراءه.

ولم يلبث ابن تيمية بعد أن خرج بشهور أن صادف مشكلة أخرى وكان سببها تيار التصوف أيضاً، إذ اشتكتي المتصوفون ابن تيمية إلى الدولة وكيف أنه يحرق كبراءهم وغير ذلك، وعقد له المجلس، وكان من ضمن القضايا قضية الاستغاثة، وكيف أنه لا يستغاث إلا بالله، فاتهمه أحد القضاة «بقلة الأدب» فخير بين أن يرحل إلى دمشق، أو إلى الأسكندرية بشروط، أو الحبس. فاختار الحبس.

فأقنعه جماعة من أصحابه بترك محبسه والسفر إلى دمشق والالتزام بالشروط التي شرطتها الدولة عليه في حالة إقامته بدمشق، فأجابهم تطييباً لخواطرهم.

وبالفعل غادر الشیخ إلى دمشق، ولكن ما لبث أن تحرك حتى جاءه رسول من الدولة بالعودة إلى القاهرة، فعاد ووجد في انتظاره القضاة، ذلك أن الدولة لم ترض إلا بحبس الشیخ، ولعلمهم خافوا - بإيعاز تيار التصوف - من أن يحتمی الشیخ بأنصاره في دمشق، وتهیب القضاة من أن يحكموا على الشیخ بالحبس وهو لم يقترف جرماً، فلما رأى ابن تيمية ترددهم في حبسه، قال: أنا أمضى إلى الحبس وأفعل ما تقتضيه المصلحة.

وحبس الشیخ في مكان يليق بمثله، وكان يدخل عليه الناس كبارهم

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٥.

وصغيرهم يستفترونه ويزورونه، فيرد عليهم بفتاوٍ مكتوبة تحير الناس، وتثير إعجابهم بعلمه وسعة اطلاعه^(١).

«ولما دخل الحبس وجد المحابيس مشتغلين بأنواع من اللعب، يلتهون بها عما هم فيه، كالشطرنج والردر، ونحو ذلك من تضييع الصلوات. فأنكر الشيخ عليهم ذلك أشد الإنكار، وأمرهم بلازمـة الصلاة، ... وعلمـهم من السنة ما يحتاجون إليه، ورغـبـهم في أعمالـ الخـير، حتى صارـ الحـبسـ خـيراًـ منـ الزـواـياـ والمـدارـسـ، وصارـ خـلقـ منـ الحـابـيسـ إـذـاـ أـطـلـقـواـ يـخـتـارـونـ الإـقـامـةـ عـنـدـهـ»^(٢).

• ذهابـهـ إـلـىـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ:

ثم تم الإفراج عنـ الشـيخـ سـنةـ ٧٠٧ـ هـ، وـفـىـ سـنةـ ٧٠٩ـ هـ^(٣)، شـكـاهـ المـتصـوفـونـ مـرـةـ أـخـرىـ بـعـدـ أـقـبـلـ النـاسـ عـلـىـ دـرـسـهـ وـمـجـلـسـهـ يـنـهـلـونـ مـنـ عـلـمـهـ، فـخـيرـ أـيـضاـ بـيـنـ الـذـهـابـ لـدـمـشـقـ، أـوـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ، بـشـروـطـ مـنـهـاـ أـنـ لـاـ يـتـكـلـمـ فـيـ الـمـوـاضـيـعـ الـتـيـ تـمـ النـقاـشـ فـيـهـاـ، وـبـيـنـ الـحـبـسـ وـكـعـادـتـهـ اـخـتـارـ الـحـبـسـ.

وبـعـدـ ذـلـكـ نـقـلـ - بـصـحـبـةـ أـحـدـ الـأـمـرـاءـ - إـلـىـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ، وـكـانـ إـقـامـتـهـ - المـحدـدةـ - فـيـ بـرـجـ فـيـ شـرـقـ الـمـدـيـنـةـ، وـسـمـحـ بـدـخـولـ النـاسـ عـلـيـهـ، فـحـصـلـ بـذـلـكـ خـيرـ عـظـيمـ. وـرـجـعـ السـهـمـ المـسـمـوـ إـلـىـ صـدـرـ صـاحـبـهـ، ذـلـكـ أـنـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ - حـيـنـئـذـ - مـعـقـلـ مـنـ مـعـاـقـلـ التـصـوـفـ، وـمـاـ كـانـ طـلـبـ الـمـتـصـوـفـينـ بـنـقـلـهـ إـلـىـ الـأـسـكـنـدـرـيـةـ إـلـاـ رـغـبةـ فـيـ النـيلـ مـنـهـ، مـعـنـيـاـ: بـأـنـ يـكـوـنـ عـلـىـ أـرـضـهـمـ وـوـسـطـ أـنـصـارـهـمـ. وـجـسـدـيـاـ: بـأـنـ يـعـتـدـىـ عـلـيـهـ الـعـامـةـ وـالـغـوـغـاءـ بـالـضـربـ، أـوـ رـبـماـ بـالـقـتـلـ!ـ، وـبـالـتـالـىـ تـحـسـمـ الـمـعرـكـةـ.

ولـكـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ نـصـرـ شـيـخـ الإـسـلـامـ، وـاسـطـاعـ فـيـ الشـهـورـ الثـمـانـيـةـ الـتـيـ

(١) راجـعـ: الـبـداـيـةـ وـالـنـهاـيـةـ لـابـنـ كـثـيرـ جـ ١٤ـ صـ ٤٥ـ - ٤٦ـ . وـالـبـدرـ الطـالـعـ لـلـشـوـكـانـيـ جـ ١ـ صـ ٦٨ـ - ٦٩ـ .

(٢) العـقـودـ الدـرـيـةـ لـابـنـ عـبـدـ الـهـادـيـ . صـ ١٧٨ـ .

(٣) راجـعـ: الـبـداـيـةـ وـالـنـهاـيـةـ لـابـنـ كـثـيرـ جـ ١٤ـ صـ ٤٧ـ وـمـاـ بـعـدـهـ.

قضها بالاسكندرية أن يصحح كثيراً من المفاهيم، وأن يتوب على يديه كثير من المتصوفة، بل بعض أكابر ورؤساء المتصوفة، فانتصر شيخ الإسلام عليهم في عقر دارهم.

وبعد ذلك تم الإفراج عن شيخ الإسلام وعاد إلى القاهرة^(١) «وبالغ الملك الناصر بن قلاوون في إكرامه»^(٢).

«ثم إن الشيخ بعد اجتماعه بالسلطان نزل إلى القاهرة، وعاد إلى بث العلم ونشره، وأقبلت الخلق عليه، ورحلوا إليه يستغلون عليه، ويستفتونه ويجيبهم بالكتابه والقول، وجاء الفقهاء يعتذرون مما وقع منهم في حقه فقال: «قد جعلت الكل في حل»، وبعث الشيخ كتاباً إلى أهله يذكر ما هو فيه من نعم الله وخيره الكبير»^(٣).

وفي سنة ٧١٢ هـ هاجم التتار بلاد الشام. وخرج الملك الناصر ابن قلاوون على رأس الجيش المصري متوجهاً إلى الشام لصد العدوان. وخرج معه ابن تيمية. وبعد خروج الجيش من مصر تراجع التتار وانسحبوا، وواصل الملك طريقه إلى مصر، أما ابن تيمية فقد فارق الجيش وتوجه إلى القدس، وزار بعض مدن الشام،

(١) لا بد هنا من الإشارة إلى أسباب أخرى لهذه المحن، فإمامانا - رحمه الله - كان محسوباً على الملك الناصر بن قلاوون، وقد نزل عن ملكه وتولأه آخر يدعى الملك المظفر بيبرس، وقد سمح هذا الملك المظفر باعتقال ابن تيمية وظهور العداوة له، نظراً لأنه معدود من أنصار سلفه الملك الناصر بن قلاوون. وحين استعاد الملك الناصر ملكه أفرج عن شيخ الإسلام واستدعاه إلى القصر، وترك شيخ الإسلام الإسكندرية وعاد إلى القاهرة، واستشاره الملك الناصر في قتل الفقهاء والقضاة الذين أفتوا بقتاله وأنه من الخوارج، فحاج الشيخ عنهم، ودافع عنهم أماماً دفاع، مع العلم بأنهم هم الذين سجنوه وأذوه، ومنهم هذا القاضي المالكي ابن مخلوف وغيره، وقال الشيخ: من آذاني فهو في حل. وقد قال قاضي المالكية ابن مخلوف: ما رأينا مثل ابن تيمية حرضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفع عنا وحاجج عنا. راجع في كل ذلك: (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لأن بن تغري بردى ج ٩ ص ٣ وما بعدها) وكذلك (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٥١٠ وما بعدها) وكذلك (العقود الدرية مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية لابن عبد الهادي ص ١٧٦ وما بعدها).

(٢) النجوم الزاهرة لابن تغري بردى ج ٩ ص ١٥ «بتصرف».

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٥٤.

ثم دخل دمشق بعد غياب أكثر من سبع سنين، «وخرج خلق كثير لتلقيه، وسرروا بقدومه وعافيته ورؤيته، واستبشروا به حتى خرج خلق من النساء أيضاً لرؤيته.

... ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازمًا لاشتغال الناس فيسائر العلوم، ونشر العلم وتصنيف الكتب، وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة، والاجتهاد في الأحكام الشرعية. ففي بعض الأحكام يفتى بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربع، وفي بعضها يفتى بخلافهم وبخلاف المشهور في مذاهبهم »^(١).

● محتته بسبب فتاوى الطلاق:

في سنة ٧١٩ هـ صدر مرسوم من السلطان بمنع شيخ الإسلام من الإفتاء في مسائل الطلاق^(٢)، والمقصود منعه من الإفتاء بخلاف مشهور مذاهب الأئمة الأربع بعدم وقوع الطلاق البدعى، وعدم وقوع الطلاق بلفظ الثلاث، وكذلك في موضوع الخلف بالطلاق.

وكان بعض القضاة قد أشار على شيخ الإسلام منذ عام مضى بترك الإفتاء في هذه المسائل الشائكة، وقد امتنع الشيخ لهذا الرأى فترة من الزمن، ولكنه عاد إلى الإفتاء برأيه في هذه المواضيع بعد أن جاء المرسوم السلطاني الرسمي – والذي لا يليق بمقام هذا العالم الجليل – ولعل السبب في توقفه عن الإفتاء ثم عودته هو أنه «كان متربداً في أن يفتى في مسألة يخالف ما عليه الجمهور من الفقهاء السابقين والمعاصرين، ومثل ابن تيمية له من الورع والدين ما يجعله متربداً في هذه الحال، حتى لا يكون قد قصد إلى غرائب الفتيا، فلما أشار عليه قاضي القضاة بأن يترك هذه الفتوى الغريبة أجاب، لأن ذلك كان له نداء من قلبه فأجاب. ثم لما أعاد المسألة نظراً وتحيصلاً زاد إيماناً بصحة فتواه، والبلوى في

(١) البداية والنهاية لأبن كثير ج ١٤ ص ٦٧ «باختصار وتصريف»، والبدر الطالع للشوكاني ج ١ ص ٦٩ .

(٢) راجع: البداية والنهاية لأبن كثير ج ١٤ ص ٩٣ . والبدر الطالع للشوكاني . ج ١ ص ٦٩ .

موضوعها عامة، فلم يرتضى بأن يفرق بين المرأة وزوجها على غير أساس ديني سليم، فاندفع إلى الإفتاء غير متحرج^(١).

لذلك وفي سنة ٧٢٠ هـ «عقد مجلس بدار السعادة للشيخ تقى الدين بن تيمية وبحضره نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون من المذاهب ، وحضر الشيخ وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق، ثم حبس في القلعة، فبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً، ثم ورد مرسوم من السلطان بإخراجه»^(٢)، وكان خروجه في سنة ٧٢١ هـ.

● محنته الأخيرة:

وكانت بسبب كلامه على شد الرحال إلى القبور، وكان ذلك في سنة ٧٢٦ هـ ، حيث عشر أعداؤه على جواب للشيخ مكتوب على سؤال في الموضوع المذكور، «كان قد كتبه من سنين كثيرة، يتضمن حكاية قولين في المسألة، وحجة كل قول منها»^(٣).

وكثر القيل والقال، وأوغر الحاقدون قلب السلطان على ابن تيمية، فصدر مرسوم من السلطان باعتقال الشيخ في قلعة دمشق.

والغريب أن الشيخ أظهر السرور بذلك، وامتثل للأمر، وقال : «أنا كنت منتظراً لذلك ، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة.

وسار به الركب إلى القلعة . وأقام معه أخوه زين الدين ليخدمه . وقد اشتد اضطهاد تلاميذ ابن تيمية في هذه الفترة ، واعتقل بعضهم كذلك^(٤).

وقد ناصر الشيخ في فتواه هذه كثير من علماء العالم الإسلامي ، من العراق والشام ومصر وغيرها^(٥).

(١) ابن تيمية: للإمام محمد أبو زهرة ص ٧٠.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٩٧.

(٣) العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢١٧.

(٤) راجع في كل ذلك البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٢٣ . وكذلك العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢١٨ وما بعدها.

(٥) راجع: العقود الدرية . لابن عبد الهادى ص ٢٢٧ . وما بعدها.

وقد عومل الشيخ في سجنه بالقلعه - وقد استمر فيه حوالي عام ونصف إلى أن توفي رحمة الله - معاملة كريمة تليق بحشه، وتفرغ للعبادة، والكتابة .

فكان يقرأ القرآن ويتهجد آناء الليل وأطراف النهار، وكذلك كان يراجع كثيراً من مؤلفاته .

ولكن في آخر سجنه بالقلعة، وقبل وفاته بشهر أخرج ما عنده من الكتب والقراطيس بأمر السلطان، حتى اضطر إلى تدوين بعض خواطره مكتوبة بالفحm على قصاصات ورق متناشرة^(١) .

● وفاته - رحمة الله - :

وقد توفي - رحمة الله - سنة ٧٢٨ هـ مسجوناً بسجن القلعة في دمشق، «في ليلة الإثنين، العشرين من ذي القعدة»^(٢) .

وكان - رحمة الله - قد مرض حوالي عشرين يوماً، ولم يعرف أحد بمرضه من العامة، لذلك فوجئ الناس بخبر موته يقوله مؤذن القلعة من على المنارة، وكذلك حرس القلعة . فتجمع الناس من كل حدب وصوب، ولم تفتح الأسواق والدكاكين أبوابها، وأذن للدخول عليه، وتلوا عنده القرآن، وتبركوا برؤيته وتقبيله، ودخل عليه بعض النساء كذلك، ثم غسل - رحمة الله -، وبعد ذلك نقلت جنازته من القلعة إلى الجامع، وصلى عليه، ثم صلى عليه في الطريق إلى المقبرة، وصلى عليه أقوام عند قبره نظراً لتأخر حضورهم .

وكانت جنازته - رحمة الله - جنازة مشهودة عظيمة، إذ لم يكدر يختلف أحد يذكر من أهل دمشق وضواحيها عن حضورها . وقد تعالت أثناء الجنازة أصوات الناس بالدعاء لشيخ الإسلام، والترحم والثناء عليه .

(١) راجع: (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٤) . و(العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢٤٢) . و(النجوم الزاهرة لابن تغري بردى . ج ٩ ص ٢٧٢).

(٢) راجع: (النجوم الزاهرة لابن تغري بردى ج ٩ ص ٧٢١) . (البداية والنهاية . لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٥) .

ويقدر عدد من حضر جنازته بحوالى – مع التحفظ على عدم دقة الرقم – من ستين إلى مئتي ألف، والواضح أن جنازته حضرها – تقريباً – كل سكان دمشق وما حولها من المزارع والبواود والأحياء ^(١).

رحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد أدى رسالته على أكمل وجه، ومات مجاهداً بكرامته، لم يماليء أهل السلطة، ولم يتبع أهواء العوام. بل فعل ما يملنه عليه اجتهاده وضميره. وأثرى المكتبة الإسلامية بآراء و اختيارات واجتهادات قيمة. فجزاه الله خيراً الجزاء. والله الموفق.

* * *

(١) راجع في وصف جنازته وتفاصيلها: (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٥). وما بعدها).

الباب الأول

مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين (من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري)

- الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهري
(ت: ٤٥٦ هـ)
- الفصل الثاني: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني
(ت: ٤٧٨ هـ)
- الفصل الثالث: مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالى (ت: ٥٠٥ هـ)
- الفصل الرابع: مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى
(ت: ٦٠٦ هـ)
- الفصل الخامس: مقاصد الشريعة عند سيف الدين الأمدي
(ت: ٦٣١ هـ)
- الفصل السادس: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام
(ت: ٦٦٠ هـ)
- الفصل السابع: مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي (ت: ٦٨٤ هـ)
- الفصل الثامن: مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفى الحنبلي
(ت: ٧١٦ هـ)
- الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى (ت: ٧٩٠ هـ)
- الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى (ت: ٧٩٤ هـ)

تقديم للباب الأول

ليس المقصود بهذا الباب مجرد العرض التاريخي للنظرية، بل هو شرح لها، وتتبع لمن أضاف فيها شيئاً، أكثر منه ترتيب لبعض الأسماء والتاريخ، وبالإضافة إلى العرض والتتابع بعض النقد واللاحظات.

واللاحظة الكبرى في هذا الفصل، أن الإضافات قليلة وأن النظرية كلها – كما سوف يحاول البحث أن يثبت – من خلق رجل واحد.

حين يستعرض المرء نظرية المقاصد في مجموعة من كتب الأصول، سيجد نوعاً من «الاتفاق» بين المصنفين في الموضوع.

فمثلاً: موقع البحث في نظرية المقاصد واحد ... ، وهو باب القياس، وفي العادة يكون الكلام في مبحث العلة، بل في أغلب الأحيان في مسالك العلة، وبالتحديد في مسلك «المناسبة».

هذا لا ينفي أن بعض المصنفين قد يتطرق للموضوع في مباحث أخرى مثل مصادر التشريع، في مبحث المصالح المرسلة، بل إن بعض الأصوليين قد أفرد للموضوع مؤلفاً خاصاً مثل الشاطبي وابن عبد السلام، ولكن أغلب الأصوليين تطرقوا للنظرية على أساس أنها «جزء» من «جزء» من «جزء» من مبحث في كتاب القياس.

ومن الأشياء التي توضح هذا «الاتفاق» بين الأصوليين مضمون النظرية، فهم متتفقون عليه إلى حد كبير، بل إن هذا الاتفاق – في رأي الباحث – يتخطى المضمون ليصل إلى الشكل، فالأسلوب والعبارات وكذلك الأمثلة التي كتب بها المصنفون في الموضوع يصل بها التشابه في بعض الأحيان إلى حد قريب من التطابق !.

ولا عجب في ذلك لأن الكل ناقل! والنقل منه شخص واحد.

الفصل الأول

مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهري ت : سنة ٤٥٦ هـ

الإمام ابن حزم الأندلسى «الظاهري» (*) – كما يطلق عليه – يعتبر فقيها وعالماً موسوعياً كبيراً، كتب في فنون كثيرة من فنون الثقافة الإسلامية كالفقه والأصول والكلام والأديان والفرق والأدب، ... إلخ، وهو من مشاكل التراث الفكري الفقهي الإسلامي، وذلك بسبب مذهبة الظاهري الذي يرفض توغل عقل الإنسان في النص الإلهي للوصول للغرض الحق الذي قصده النص المقدس، ودارت المعركة الشهيرة حول القياس وكان طرفاها: جهور الأمة من جهة، وابن حزم الأندلسى من جهة أخرى.

(*) هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان بن صحر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي. له أصول فارسية. وجده خلف هو أول من رحل للأندلس من آبائه. دخلها في صحبة عبد الرحمن الداخل.

وقد ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ وقد كان حاد الذكاء متدينًا كريماً حاد الطبع.
أما علمه فهو علم من أعلام الفكر الإسلامي، في الفقه والحديث والتفسير والمنطق والفرق والأدب ... إلخ.

ومؤلفاته – كما ينقل المؤرخون – نحو أربعين مجلداً. منها: «الإيصال إلى فهم كتاب الحصال» و«المحل» في الفقه، و«الآثار التي ظهرت بها التعارض ونفي التناقض عنها»، و«ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعى» و«الإملاء في شرح الموطأ»، و«الإملاء في قواعد الفقه»، و«الإحکام في أصول الأحكام»، و«الفصل في الملل والنحل»، و«مختصر علل الحديث»، و«إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل»، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك بما لا يحتمل التأويل». وله كذلك «طرق الحمامنة في الألفة والإلاف».

وقد كان – رحمه الله – شافعى المذهب أول حياته، ثم سار خلف ظواهر النصوص، رفضاً كل أنواع القياس والرأى.

وكان من بينه بيت وزارة وريادة ووجاهة ومال وثروة.
وكان حاد المزاج، وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، =

وقد يُظن أنه لا موقع لابن حزم رحمة الله في بحث عن مقاصد الشريعة، وهذا – والله أعلم – غير صحيح، لسبعين:

الأول: أن الفترة الزمنية التي يبحثها البحث – من القرن الخامس حتى الثامن الهجري – فيها ابن حزم الأندلسي، العالم الفقيه الذي كتب في الأصول والفروع كتاباً وصلت إلينا مطبوعة بحيث لا يمكن لباحث – منصف – تجاهلها، أو تجاهل صاحبها مهما كان عمق الخلاف معه في الرأي.

السبب الثاني: أن البحث يعرض نظرية المقاصد الشرعية ويدرك آراء العلماء فيها، والرجل له وزنه، وله رأيه في النظرية، وهو رفض النظرية من أولها لآخرها، فكان لا بد من تسجيل هذا الموقف ولو من باب استقصاء جميع الآراء. ونظراً لأن رأى الإمام ابن حزم – كما قلنا – رافض لنظرية المقاصد من أساسها، سنكتفى بعرض سريع لرأيه في القياس، مع رد مختصر على ما قال، وتعليق موجز على مجلمل الموضوع.

● **أولاً: أدلة إبطال القياس:**

١ - من النصوص:

يقول ابن حزم رحمة الله:

«ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي. لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعلييل بدعيه، أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان، ورد إلى من أمر الله تعالى بالرد إليه وفي هذا ما فيه».

= فيشيه بعض المؤرخين لسانه بسيف الحجاج، وبسب جرأته على كبار الأئمة والعلماء حقد عليه أهل زمانه، ومازالوا به حتى يغضبوه إلى ملوكهم، وتمالؤوا على بغضه والإيقاع به، وردوا أقواله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وأحرقوا كتبه، فأقصته الملوك، وطرد من بلاده، حتى انتهى إلى قرية يقال لها «البلة»، فتوفي بها سنة ٤٥٦ هـ. عن واحد وسبعين سنة. رحمة الله.

(راجع في كل ذلك: البداية والنهاية. لابن كثير. ج ١٢ ص ٩١ - ٩٢، وفيات الأعيان. لابن خلkan. ج ٣ ص ١٣ - ١٧ ، ترجمة رقم (٤٢١) والكتاب من تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. الأولى سنة ١٩٤٨ م. سير أعلام النبلاء. للذهبي، ج ١ ص ١٨٤ - ٢١٢ ، ترجمة رقم (٩٩) وهي ترجمة مطولة مفصلة . وأخيراً : العبر في خبر من غير. للذهبي. ج ٣ ص ٢٣٩ ، ط. التراث العربي. بالكويت سنة ١٩٦١ م.

قال على : وقول الله تعالى : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٣٨] وقوله تعالى : ﴿تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقوله تعالى : ﴿لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] إبطال للقياس والرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئاً، وأن رسوله عليه الصلاة والسلام قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل، فصح أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه ولا إلى رأي غيره»^(١).

٢ - من المعقول :

«نَسْأَلُ مَنْ قَالَ بِالْقِيَاسِ: هَلْ كُلُّ قِيَاسٍ قَاسِهُ قَائِسٌ حَقٌّ؟ أَمْ مِنْهُ حَقٌّ، وَمِنْهُ باطِلٌ؟

فإذا قال : كل قياس حق أحوال، لأن المعايير تتعارض، ويبطل بعضها بعضاً ...

وإن قال : منها حق ومنها باطل، قيل له : فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبداً، إذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله، وصار دعوى بلا برهان»^(٢).

ثم يرد ابن حزم بعد ذلك على استدلالات القائلين بالقياس من النصوص، فيقول : «فَإِنْ ادْعُوا أَنَّ الْقِيَاسَ قَدْ أَمْرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ سَأَلُوا أَيْنَ وَجَدُوا ذَلِكَ؟

فإإن قالوا : قال الله عز وجل : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَئِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] قيل لهم : إن «الاعتبار» ليس هو في كلام العرب الذي به نزل القرآن إلا التعجب، قال الله تعالى عز وجل : ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ﴾ [المؤمنون: ٢١] أي : لعجبنا ...

(١) المخلص . لأبي محمد علي بن حزم الأندلسى ج ١ ص ٧٣ . بإشراف الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن . ط مكتبة الجمهورية العربية . بمصر سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

(٢) المرجع السابق لابن حزم ج ١ ص ٧٤ .

ومن العجيب أن يكون معنى الاعتبار القياس، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ثم لا يبين لنا ماذا نقيس، ولا على ماذا نقيس. هذا ما لا سبيل إليه، لأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله له على لسان رسوله.

فإن ذكرروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء، وأن الله قضى وحكم أمر كذا من أجل كذا؟ قلنا لهم: كل ما قاله الله ورسوله حق، وهو نص به نقول، وكل ما تريدون أن تعللوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه الصلاة والسلام فهو باطل ولابد، وشرع لم يأذن تعالى به»^(١).

ثم يقول رحمة الله «يقال لهم: أخبرونا، أى شيء هو القياس الذي تحكمون به في دين الله تعالى؟».

فإن قالوا: لا ندرى أو تجلجلا، فلم يأتوا فيه بحد حاصر: أقرروا بأنهم قائلون بما لا يدرؤون، ومن قال بما لا يدرى فهو قائل بالباطل وعاص لله عز وجل إذ يقول: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] مع الرضا لنفسه بهذه الصفة الحسيسة التي لا تكون إلا في التوكى، وإن قالوا حكم جامع بين شيعين بعلة يستخرجه، أو قالوا بكثرة التشابه كانوا قائلين بما لا دليل على صحته، وبما لم يقل به قط صاحب ولا تابع، وإن قالوا بما يقع في النفس كانوا شارعين بالظن، وفي هذا ما فيه»^(٢).

ثم يمضي إمامنا ابن حزم رحمة الله في استدلالاته بالقرآن تارة، وبالسنة تارة، وبأقوال الصحابة والتابعين تارة، وبالمنطق تارة، ولا ينسى بين كل استدلال وآخر، بل بين كل فقرة وأخرى تقريراً أن يتعب القارئ بتفاصيل من التعجب والاستهزاء، وأحياناً من الانتقاد بل السب، لكل من يرى حجية القياس في دين الله، والمرء يتعجب حقاً من تعجبه منهم وهم جمهور الأمة!!، بل جمهور الخلقة، إذ لا توجد شريعة سماوية أو حتى وضعية إلا وكان فيها القياس بشكل أو بآخر.

(١) المخلوي: ابن حزم. ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ (باختصار وتصريف).

(٢) الأحكام في أصول الفقه: ابن حزم الأندلسى. ج ٨ ص ١٣٨٨، تحقيق وتقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز. الناشر مكتبة عاطف بمصر. ط سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

● ملاحظات على كلام الإمام ابن حزم :

الملاحظة الأولى: تعصبه الشديد لمذهب الظاهري، بحيث لا يرى غيره، ولا يلتمس لخالفه عذراً، وهذا واضح من لهجته في الكتابة في الموضوع، حتى إن المرء ليخيل إليه أنه لم يكتب في الموضوع إلا وهو غاضب كل الغضب، أو حانق كل الحق، وهو أمر لا ينبغي من كل من يصدر الأحكام، قاضياً كان أو مستشاراً أو كاتباً أو معلماً .. إلخ.

الملاحظة الثانية: وهي ذات ارتباط وثيق بما سبق، ذلك أن شدة تعصبه لمذهب جعلته يقسّو على مخالفيه، حتى إنه يتتجاوز – في بعض الأحيان – ليس حدود الخلاف العلمي فقط، بل حدود اللياقة والأدب مع الناس، والعلماء.

الملاحظة الثالثة: أنه يجعل كل مخالفيه فريقاً واحداً، وهذا أمر يجعل الرد عليه صعباً، فما دخل مالك رحمه الله إذا احتاج ابن حزم عليه برأى أبي حنيفة في مسألة، لأن كلاهما يرى حجية القياس!

● الرد على الإمام ابن حزم :

قد يقال: توضيع الواضحات من المشكلات، ولكن لابد من دخول هذا الأمر المشكّل، في هذه المعركة المحسومة، والتي أشعلها ابن حزم وسود فيها مئات الصفحات، وأقام الدنيا وأقعدها ليثبت أن الله يسوى بين التماثلين، ويجمع بين المختلفين.

وقد كفى الإمام ابن القيم الباحثين مشقة «توضيع الواضح» وانتصر لمذهب جمهور الأمة، دون تخيز لمذهب أو فئة أو طائفة، بل لم يمنعه قوله بالقياس من نقض بعض الأقىسة الفاسدة، وإظهار عيوب القول بالقياس.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «وقد أرشد الله تعالى عباده إليه – أى إلى القياس – في غير موضع من كتابه، فقاد النساء الشأنة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلاً، والثانية فرعاً عليها، وقاد حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنسبات. وقد أخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس

النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على البقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيمة عقلية يتباهى بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم المثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضع وأربعين مثلاً تنضوي تشبّه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم. وقال تعالى: ﴿وَتَلْكَ الْأَمْثَالُ نَضِرُّبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُون﴾ [العنكبوت: ٤٣]. فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل وقد رکز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بين المختلفين^(١).

ويقول أيضاً موضحاً نفس الفكرة: «وأما أحکامه الأممية الشرعية فكلها هكذا تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإنكار النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمنتهى، والتفريق بين المختلفين وعدم تسوية أحدهما بالآخر.

وشرعاته سبحانه منزهة أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلاً لها أو أزيد منها، فمن جوز ذلك على الشريعة مما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حتى قدرها، وكيف يظن بالشريعة أنها تبيح شيئاً حاجة المكلف إليه ومصلحته، ثم تحرم من هو أحوج إليه والمصلحة في إباحته أظهر، وهذا من محل الحال»^(٢).

ويقول أيضاً: «وقد ذكر النبي ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها، وتعديها بتدنى أو صافتها وعللها، ك قوله في نبيذ التمر: «تمر طيبة وماء طهور»^(٣) وقوله: «إنما جعل الاستئذان من أجل

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم. ج ١ ص ١٧٧، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة. ط بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٥٢.

(٣) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٥٦ رواه أبو داود. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. كتاب الطهارة باب (٤٢) الروضه بالبيذ ج ١ ص ٦٦. إعداد وتعليق: عزت عبد الدعايس نشر = محمد على السيد حمص.

البصر»، ... (١) ... ونهيه عن تغطية رأس الخرم الذى وقصته ناقته وتقربيه الطيب قوله: «فإنه يبعث يوم القيمة ملبيا» (٢) قوله «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» (٣) ذكر تعليلاً عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها» ويضيف ابن القيم قائلاً: «وقياس على بن أبي طالب كرم الله وجهه وزيد بن ثابت في المكاتب، وقياسه في الجد والإخوة، وقياس ابن عباس الأضراس، بالأصواب، وقال: عقلها سواء، اعتبروها بها».

وقال المزني: الفقهاء من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا وهم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأن التشبث بالأمور والتمثيل عليها».

ثم يقول رحمة الله: «وقد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النظير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين التماضيين والجمع بين المختلفين.

= رواه الترمذى. عن ابن مسعود. وضفه. أبواب الطهارة. باب (٦٥) ما جاء في الموضوع بالتبذيد ج ١ . ص ١٤٧ . ط . مصطفى البابى الحلبي .

رواہ ابن ماجہ . عن ابن مسعود کتاب الطهارة وسننہ . باب (٣٧) الوضوء بالتبذید ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦ . تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي . ط . دار إحياء الكتب العربية عیسیٰ البابی الحلّبی .

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٦٤ . رواہ البخاری عن سهل بن سعد کتاب الاستئذان . باب الاستئذان من أجل البصر . ج ٨ . ص ٦٦ . ط . دار إحياء التراث العربي . بدون رقم أو تاريخ .

رواہ مسلم . عن سهل بن سعد . کتاب الآداب . باب (٩) تحريم النظر فی بیت غیره . ج ٣ ص ١٦٩٨ . ط . دار إحياء التراث العربي - بیروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ .

رواہ أحمد فی المسند . مسند سهل بن سعد . ج ٥ ص ٣٣٠ . ط . دار صادر . والمکتب الإسلامي . بیروت - لبنان .

(٢) رواہ البخاری . عن ابن عباس رضي الله عنهما . باب الجنائز . ج ٢ ص ٩٦ .

رواہ مسلم . عن ابن عباس . کتاب الحج . باب (١٤) ما يفعل بالمحرم إذا مات . (عدة روایات) ج ٢ . ص ٨٦٥ .

رواہ الترمذى . عن ابن عباس . کتاب الحج . باب (١٠٥) ما جاء في المحرم يموت في إحرامه حديث رقم (٩٥١) ج ٣ . ص ٢٨٦ .

(٣) هذا اللفظ لم يرد في روایات الحديث - الكثيرة - إلا في رواية لابن عباس رواها ابن حبان في صحيحه . في كتاب النكاح . باب (٤) حرمة المناكحة . تحت عنوان: (ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل) راجع: الإحسان في تقرير صحيح ابن حبان . لابن بلبان الفارسي . حديث رقم (٤١٦) . ج ٩ . ص ٤٢٦ . ط . مؤسسة الرسالة . بیروت - لبنان .

والعقل والميزان الذى أنزله الله سبحانه شرعا وقدرا يأبى ذلك.

ولذلك كان الجزاء مماثلا للعمل من جنسه في الخير والشر، فمن ستر مسلما ستره الله، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربه من كرب يوم القيمة^(١)، ومن أقال نادما أقال الله عثرته يوم القيمة^(٢)، ومن تتبع عوره أخيه تتبع الله عورته^(٣)، ومن ضار مسلما ضار الله به^(٤)، ومن شاق شاق الله عليه^(٥)، ... إلخ^(٦).

(١) رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. جـ ٣. ص ١٦٨.

رواہ مسلم. کتاب البر والصلة والأداب. باب (١٥) تحریم الظلم. حدیث رقم (٢٥٨٠) عن سالم عن أبيه. جـ ٤ ص ١٩٩٦.

رواہ الترمذی. کتاب الحدود. باب (٣) ما جاء فی الستر علی المسلم. حدیث رقم (١٤٢٥). عن أبي هریرة. جـ ٤. ص ٣٤.

رواہ أَحْمَدَ . فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ . جـ ٢ . ص ٩١ . وَكَذَا فِي مُسْنَدِ أَبِي هَرِيرَةَ . جـ ٢ . ص ٢٥٢ ، ٢٩٦ ، ٢٨٩ ، ٤٠٤ ، ٥١٤ ، ٥٠٠ ، ٥٢٢ . وَكَذَا فِي مُسْنَدِ رَجُلٍ عَنْ رَجُلٍ جـ ٤ . ص ٦٢ .

رواہ أبو داود. کتاب الأدب. باب (٤٦) المؤاخاة حدیث رقم (٤٨٩٣). عن سالم عن أبيه. جـ ٥ . ص ٢٠٢ .

(٢) رواه أَحْمَدَ . فِي مُسْنَدِ أَبِي هَرِيرَةَ . جـ ٢ . ص ٢٥٢ .

رواہ أبو داود. کتاب البيوع والإجرات. باب (٥٤) فی فضل الإقالة. حدیث رقم (٣٤٦٠) عن أبي هریرة. جـ ٣ . ص ٧٣٨ .

رواہ ابن ماجه. کتاب التجارات. باب (٢٦) الإقالة. حدیث رقم (٢١٩٩) عن أبي هریرة. جـ ٢ جـ ٧٤١ .

(٣) رواه أبو داود. کتاب الأدب. باب (٤٠) فی الغيبة. حدیث رقم (٤٨٨٠) عن أبي بزرقة الأسلمی. جـ ٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ .

رواہ الترمذی. کتاب البر والصلة. باب (٨٥) ما جاء فی تعظیم المؤمن. حدیث رقم (٢٠٣٢) عن ابن عمر. جـ ٤ . ص ٣٧٨ .

(٤) رواه الترمذی. کتاب البر والصلة. باب (٢٧) ما جاء فی الخيانة والغش. حدیث رقم (١٩٤٠) عن أبي صرمة. جـ ٤ . ص ٣٢٣ .

رواہ ابن ماجه. کتاب الأحكام. باب (١٧) من بنی فی حقه ما يضر بجاره. حدیث رقم (٢٣٤٢) عن أبي صرمة. جـ ١ . ص ٧٨٥ .

رواہ أبو داود. کتاب الأقضیة. باب (٣١) أبواب من القضاء. حدیث رقم (٣٦٣٥) عن أبي صرمة. جـ ٤ . ص ٤٩ - ٥٠ .

رواہ أَحْمَدَ . فِي مُسْنَدِ أَبِي صَرْمَةَ . جـ ٣ . ص ٤٥٣ .

(٥) ليس له أصل بلفظه. (٦) المرجع السابق: جـ ١ ص ٢٥٣ .

● تحفظ ابن القييم على تسمية «القياس» :

لم يتعصب ابن القييم رحمة الله لمذهبه الناصر للقول بالقياس لذلك نراه يقول: «والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به، فإنه يدل على العدل وهو اسم مدح واجب على كل واحد في كل حال بحسب الإمكان بخلاف القياس، فإنه ينقسم إلى حق وباطل، ومدح ومذموم، ولهذا الميجر في القرآن مدحه ولا ذمه ولا الأمر به ولا النهي عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد»^(١).

وكلام ابن القييم هنا له وجاهته، ولكن عليه تحفظ، ذلك أن تغيير اصطلاح «القياس» إلى «الميزان»، لن يغير من حقيقة أن فيه – أيا كان اسمه – باطلًا وحقًا، وقد قيل: «لا مشاحة في الاصطلاح».

● القياس الفاسد :

وفي إطار النزاهة العلمية، والأمانة البحثية التي يسير عليها الإمام ابن القييم، يضرب بعض الأمثلة للأقىسة الفاسدة، فيقول: «فالصحيح: هو الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وال fasد ما يضاده كقياس الذين قاسوا البيع على الربا بجامع ما يشتري كأن فيه من التراضي بالمعاوضة المالية، وقياس الذين قاسوا الميزة على المذكى في جواز أكلها بجامع ما يشتراك في كأن فيه من إزهاق الروح، هذا بسبب من الآدميين وهذا بفعل الله، ولهذا تجد في كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين وتتجذر في كلامهم استعماله والاستدلال به، وهذا حقيقة كما سنبيه»^(٢). إذا فالقياس نوعان، نوع فاسد، نوع صحيح، والمذموم في الكتاب والسنة وأقوال السلف والعلماء، وهو القياس الفاسد وعلى هذا تحمل أقوالهم.

● أخطاء نفاة القياس :

ويرى ابن القييم أنهم أخطأوا في مذهبهم من عدة وجوه، يقول رحمة الله: «فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم بباب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله أحتجروا إلى توسيعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجات، ووسعوهما أكثر مما يسعانه. فحيث

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١ . (٢) المرجع السابق: ج ١ ص ١٨٠ .

فهموا من النص حكماً أثبتوا، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوذه، وحملوا الاستصحاب . وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقىسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس، وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه:

أحدها : رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ^(١) .

الخطأ الثاني : تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص، ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتبنيه، وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفِ﴾ [الإسراء: ٢٣] ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة أَفْ، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث : تحويل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بوجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علما بالعدم^(٢) .

الخطأ الرابع : «اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان، حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس، وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتائيم، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمته الله ورسوله، ولا تائيه إلا ما أثيم الله ورسوله به فاعله، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله، ولا حرام إلا ما حرمته الله، ولا دين إلا ما شرعه .

(١) أعلام الموقعين: لأبن القيم ج ١ ص ٤١٧ .

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٤١٨ .

فالأصل في العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم. والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسلاه، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه ورضي به وشرعه. وأما العقود والشروط والمعاملات، فهي عفو حتى يحرمها»^(١).

● أخطاء أصحاب الرأى والقياس :

وكما أحصى الإمام ابن القيم أخطاء نفاة القياس، نراه يعدد لنا أخطاء أهل القياس الفاسد، يقول رحمة الله: «وخطئهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثانى: معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم علاوة وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإنما علاوة وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس»^(٢).

ثم أكد كلامه بعد ذلك بقوله - نقلًا عن شيخه ابن تيمية - : «وما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخرجه على الأصول الثابتة، قال: وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، كما أن المعمول الصحيح لا يخالف المعمول الصحيح، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا، فلا بد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفال علماء فضلا عنمن هو دونهم، فإن إدراك الصفة

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٣١ .

المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة المعانى التي علقت بها الأحكام من أشرف العلوم: فمنه الجلى الذى يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صارت أقيسة كثيرة من العلماء تجىء مخالفة للنصوص لغفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»^(١).

● من كل ما سبق نرى أن معركة نفي القياس كانت تحتاج إلى شيئين:

أولهما: تحديد المصطلحات، فمن الواضح أن هجوم الإمام ابن حزم كان على معنى واسع وكبير يختلط فيه الحابل بالنابل، وقد أوسع – رحمه الله – الكل «ضرباً»، متهمًا إياهم بالغباء والحمق تارة، وبالجراءة على الله ورسوله تارة، بل لم يتذرع عن التلميح والتصریح بالكفر والعياذ بالله !.

ثانيهما: تحديد موضع النزاع، ذلك أن الإمام ابن القيم هاجم بعض أنواع القياس وبعض المتجرين على نصوص الشريعة شأنه شأن الإمام ابن حزم، والحقيقة أن ابن حزم – كما ذكر البحث من قبل – جمع طوائف شتى ومذاهب مختلفة في إطار واحد، وهم في الحقيقة مختلفون، وحاسب الكل على مجمل الأقوال وكان كلهم مسؤول عن أي قول يصدر عن أي أحد يرى حجية القياس، وهذا خطأ كبير فلو أن ابن حزم – رحمه الله – حدد نوع القياس الذي يهاجمه ويرفضه، أو قسم القائلين بحجيته إلى «طرائق» أو «أقسام» أو «أنواع»، وجعل بعضها خيراً من بعض، أو جعل في البعض منها خيراً وفي البعض الآخر شر، لو فعل ذلك لانتضحت مواضع الاتفاق، ومواضع الاختلاف الشديد، ومواضع الاختلاف اليسير، وهذا ما اتضاع حين رد ابن القيم على ابن حزم، والله أعلم .

* * *

(١) المرجع السابق: جـ ٢ ص ٩ .

● الإشارة الأولى :

لا شك أن كل موضوع علمي يمر بمراحل عده قبل أن يصل إلى الشكل النهائي ، وبالنسبة لموضوعنا فقد كانت الإشارة الأولى في الموضوع من إمام الحرمين أبي المعالي الجوهري^(١) في كتابه «البرهان في أصول الفقه» .

* * *

(١) أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن صهيون الجوهري ، الفقيه الشافعى ، الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين . أعلم المتأخرین من أصحاب الشافعی على الإطلاق ، الجميع على إمامته ، المتყن على غزاره مادته ، وتفنته في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك « (راجع وفيات الأعيان وأئمـاء أبناء الزمان . تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان . ج ٣ ص ٣٤١ وما بعدها . ط . مكتبة النهضة المصرية الأولى سنة ١٩٤٨) » وقد تفقه على والده في صباحه ، واشتغل به مدة ، فلما توفي والده أتى على جميع مصنفاته ونقلها ظهرًا لبطنه ، وتصرف فيها ، وخرج المسائل بعضها على بعض ، ولم يرض بتقليله والده من كل وجه حتى أخذ في تحقيق المذهب والخلاف ، ولما ظهر التعصيب بين الأشعرية والمبتدعة خرج مع المشايخ إلى بغداد ، فلقى الأكابر وناظر ، فظهرت فطنته وشاع ذكره ، ثم خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين ينشر العلم ، ولهذا قيل له إمام الحرمين ، ثم رجع بعد مضي نوبة التعصيب إلى نيسابور في ولاية آل أرسلان السلاجوقى ، ثم قدم بغداد فتولى تدريس النظامية والخطابة والتذكرة .. وحصل له من القبول عند السلطان ما هو لائق بمنصبه . وصنف النظمي والغياثى فقوبل بما يليق من الشكر والخلع الفائقة ، والراكب الشمينة ثم قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة ، وفوض إليه أمر الأوقاف ، وصنف نهاية المطلب في دراسة المذهب .. وصنف الشامل في أصول الدين ، والإرشاد ، والعقيدة النظامية ، وغياث الأم في الإمامة ومحنة الخلق في اختيار الحق ، والبرهان في أصول الفقه .. (راجع شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج ٢ . ص ٣٥٨ - ٣٦٢ باختصار وتصريف ط . المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت) ، وصنف أيضًا « تلخيص التقرير ومدارك العقول ولم يتممه ، وغنية المسترشدين .. ومولده في ثامن عشر الحرم سنة تسع عشرة وأربعين . ومات في قرية من أعمال نيسابور يقال لها بشتيقان ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربى الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعين ونقل إلى نيسابور تلك الليلة ، ودفن من الغد في داره ، ثم نقل بعد سنتين إلى مقبرة الحسين ، ودفن بجنب أبيه ، رحمهما الله تعالى . وصلى عليه ولده أبو القاسم ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر مئره في الجامع ، وقعد الناس لعزائه ، وأكثروا فيه المراثى » (راجع وفيات الأعيان . ج ٢ ص ٣٤١ - ٣٤٣ . بتصريف واختصار) .

الفصل الثاني

مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني

ت : ٤٧٨ هـ

لإمام الحرمين فضل على علم أصول الفقه بشكل عام، وعلى نظرية المقاصد بشكل خاص، أما علم الأصول فيكتفى «البرهان»، وأما نظرية المقاصد ففضلة عليها بأنه صاحب اللبنة الأولى في بناء النظرية، وإمام الحرمين لا يملك نظرة كاملة للموضوع. ولكنه كان سابقاً على عصره بالإشارة التي أشار بها في «البرهان»، في كتاب القياس في باب تقسيم العلل والأصول.

يقول رحمة الله - بعد أن ذكر آراء العلماء فيما يجري فيه القياس وما لا يجري فيه - : «وهذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المنقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها. فإذا وضح لنظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه، وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذي يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتداولوا ما بأيديهم لحر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا آتى إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا مفر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسیس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملکها وضنة ملاکها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره.

والضرب الثالث : ما لا يتعلّق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامه، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقىض لها، ويجوز أن يتحقّق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.

وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا: ما لاح ووضّح الندب إليه تصريحًا كالتنظيف فإذا ربط الرابط أصلًا كلّياً به تلوينًا، كان ذلك في الدرجة الأخيرة.

والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلّي، وبهذه المرتبة يتميّز هذا الضرب من الضرب الثالث.

والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة. وهذا يندر تصوره جداً، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كليّة.

ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحسنة، فإنه لا يتعلّق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرونة العباد على حكم الانقياد، وتتجدد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القياس في استنباط معنى يقتضى التقدير فيما لا ينقاشه أصلًا. فهذا بيان الضروب على الجملة^(١) بهذا الكلام كانت الإشارة الأولى في بناء النظرية.

والجوييني هنا يتكلّم عن ما يجري فيه القياس وما لا يجري، والتقسيم الذي ذكره لم يسبق أحد به يقيناً، وهذا التقسيم الخماسي هو النواة للتقسيم الثلاثي لدرجات المصالح: الضروريات، الحاجيات، التحسينات.

(١) البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجوييني. ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٠٤ من الفقرة رقم (٩٠١) إلى (٩٠٥) (باختصار). تحقيق د. عبد العظيم الديب ط. دار الوفاء . الثالثة ١٩٩٢

ومن الواضح أن تقسيم الإمام الجويني الخماسي يمكن اختزاله إلى تقسيم ثلاثي ، فالقسم الثالث والرابع - في حقيقة الأمر - قسم واحد ^(١) والقسم الخامس يعتبر كلاما خارج الموضوع، لذلك بعد أن ذكره قال إنه «يندر تصوره جدا».

بهذا الكلام بدأت نظرية المقاصد الشرعية مسيرتها مع علماء الأصول، وقد تلقف هذه الإشارة الإمام أبو حامد الغزالى وصنع منها «نظرية مقاصد الشريعة» كما سوف نرى.

* * *

(١) صرخ الإمام الجويني بذلك ، راجع البرهان ج ٢ ص ٦٦٦ فقرة (٩٣١).

الفصل الثالث

مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالى رحمه الله

ت : ٥٠٥ هـ

الإمام أبو حامد الغزالى^(١) عليه رحمة الله هو التلميذ المجتهد لإمام الحرمين أبي المعالى الجوينى، وتأثيره بأبى المعالى أمر لا خلاف عليه، والإمام الغزالى عالم مجدد له من الكتب - في شتى التخصصات - ما يجعله ظاهرة فكرية تستحق الوقوف والدراسة ليس في علم أصول الفقه فقط، بل في علوم أخرى كالفلسفة، والتصوف ... إلخ.

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، الغزالى، الملقب حجة الإسلام زين الدين، الطوسي، الفقيه الشافعى . ولد بطوس سنة خمسين وأربعين وأربعمائة . لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، اشتغل مبدأ أمره بطورس ... ، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالى الجوينى، وجداً في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة، وصار من الأعيان المشار إليه في زمن أستاذه، وصنف في ذلك الوقت . وكان إمام الحرمين حين يصف تلامذته . يقول عن الغزالى: الغزالى بحر مدقق . ويقال: إن الإمام - يعني الجوينى - كان يمتعض منه في الباطن آخر حياته، وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر.

ثم لما مات إمام الحرمين، خرج الغزالى إلى المعسرك قاصداً للوزير نظام الملك، إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم، ولقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظميه وبالغ في الإقبال عليه، فاشتهر اسمه، وسارت بذكره الركبان.

ثم فوض إليه التدريس بمدرسة الناظامية ببغداد، في سنة أربع وثمانين وأربعين وأربعمائة، وأقام ببغداد على تدريس العلم ونشره مدة، عظيم الماجاه، زائد الحشمة، عالى الرتبة ، مسموع الكلمة، إلى أن عرفت نفسه عن رذائل الدنيا، فرفض ما فيها، وترك كل شيء وراء ظهره، قاصداً بيت الله الحرام .

ثم خرج إلى دمشق ومكث فيها أياماً، ثم جاور في القدس ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع، ثم قدم مصر وأقام بالأسكندرية مدة، ويقال إنه قدم مصر لكنه يركب منها البحر لبلاد المغرب، للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، ولكن نهى ابن تاشفين وصله فصرف النظر.

ثم عاد إلى وطنه طوس واشتغل بتصنيف الكتب في الفنون المختلفة، منها: الوسيط،

وبالنسبة لنظرية المقاصد يعتبر الغزالى هو الصائغ الحقيقى لهذه النظرية، وهو كذلك – فى رأى الباحث – المسئول الأول عن شكل النظرية الذى وصلنا عبر مئات السنين، بكل ما فيه من مميزات، وبكل ما عليه من مآخذ وتحفظات، فنظرية مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين نظرية «غزالية» دون أدنى شك، كما سوف يحاول هذا المبحث إثبات ذلك.

● بداية الكلام في الموضوع :

تناول الغزالى نظرية مقاصد الشريعة في عدة مؤلفات، وفي كل مرة كان يضيف أو يحذف أو يغير في نسق كلامه وأفكاره حتى وصلت النظرية إلى صياغتها النهاية في كتابه القيم «المستصفى» في أصول الفقه. وإذا أردنا تتبع كلامه في الموضوع من البداية ، نجد أن نظرية المقاصد عند الإمام الغزالى مرت بثلاثة أطوار، هي :

الطور الأول : وقد كان ذلك في أحد كتبه التي ألفها في بداية حياته العلمية وهو كتاب «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» وقد تكلم في هذا الكتاب في كتاب القياس بشكل مسهب، وتناول مسلك المناسبة كمسلك من المسالك التعليلية في مبحث العلة.

ويذكر في مبحثه هذا صياغة أولية لنظرية المقاصد الشرعية، فهو يطرح سؤالاً في سياق عرضه للموضوع «ما المعيار الذي يعرف به كون المعنى مناسباً؟»^(١) ثم يجيب «المعانى المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأمارتها.

= والبسيط ، والوجيز ، والخلاصة ، وإحياء علوم الدين ، والمستصفى ، وتهافت الفلسفه ، والمنقد من الضلال ، ثم ألزم بالعودة إلى نيسابور والتدرис هناك ، فأجاب بعد إلحاده . ثم عاد إلى وطنه إلى أن توفي في سنة ٥٠٥ هـ (راجع: طبقات الشافعية الكبرى لأبي نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي السبكى . ج ٦ ص ١٩١ وما بعدها ترجمة رقم (٦٩٤) تحقيق عبد الفتاح الحلو . ومحمد الطناحي ط الحلبي الأولى سنة ١٩٦٨ . وكذلك: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلkan ج ٣ ص ٣٥٣ وما بعدها ترجمة رقم (٥٦٠)).

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، لجنة الإسلام الغزالى ص ١٥٩ تحقيق د. حمد الكبيسي . مطبعة الإرشاد بغداد .

وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب نفع أو دفع مضره. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية مقصود»^(١).

ثم هو يقسم المقصود إلى «ديني ودنيوي». وكل واحد ينقسم إلى: تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة يعني: أن ما قصد بقاوئه: فانقطاعه مضره، وإبقاءه دفع لمضره. فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»^(٢).

ثم يضيف قائلاً: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو المناسب»^(٣).

ثم يغوص أكثر في فلسفة الأمر «المناسب» أو «المقصود» في الشرع ويقول: «الشيء ينبغي أن يكون مقصوداً للشّارع، حتى تكون رعايته مناسبة في أقيمة الشرع. فقد علم - على القطع - أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال، مقصود في الشرع»^(٤) هكذا جعل الأمر - على سبيل القطع - بصياغة توحى بأن هذه الأمور الأربع فقط هي مقصود الشّارع الحكيم.

بعد ذلك يتبع إمامنا الجليل شرحه لنظريته قائلاً: «فجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص، لمعنى معقول مناسب، وهو: حفظ النفوس والأرواح، وبقاياها مقصود على القطع».

وحرم الشرع شرب الخمر: لأنّه يريل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنّه آلة الفهم ...، والبضع مقصود الحفظ، لأنّ في التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيخ الفراش، وانقطاع التعهد عن الأولاد ... والأموال مقصودة بالحفظ على ملاكها، عرف ذلك بالمنع من التعدى على حق الغير، وإيجاب الضمان، ومعاقبة السارق بالقطع.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

(١) المرجع السابق ص ١٥٩.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

وقد نبه الرب تعالى على مقصود القصاص بقوله ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] ونبه على فساد الخمر بقوله ﴿أَن يُوقَعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١] وهي من المضار والمحظورات في أمور الدنيا، وقد يقترن به أيضاً مفسدة الدين.

وقد نبه على مصالح الدين في قوله في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تفترن به مصلحة الدنيا أيضاً^(١).

بهذا ينتهي حجة الإسلام الغزالي من شرح الجزء الأول من نظريته في مقاصد الشريعة، وهو الجزء المتعلق بالضرورات الخمس . ثم يردف بعد ذلك إلى الجزء الآخر من النظرية، يقول «وجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد . إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها :

فمنها ما يقع في محل الضرورات ويتحقق بأذيالها ما هو تتمة وتكميل لها، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات، ويتحقق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكميل لها. ومنها ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك – أيضاً – مقصوداً في هذه الشريعة السمحنة السهلة الحنفية، ويتعلق بأذيالها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها، فتصير الرفاهية مهياً بتكميلاتها»^(٢).

ثم يضيف ضابطاً في الموضوع بقوله: «وتختلف مراتب المناسبات في الظهور باختلاف هذه المراتب :

فأعلاها: ما يقع في مراتب الضرورات، كحفظ النفوس، ... وأمثال اللواحق بهذه المرتبة: المائلة في استيفاء القصاص ... ومثاله في الخمر: تحريم اليسير لكونه داعياً إلى الكثير^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق. نفس الموضوع.

(٣) المرجع السابق. نفس الموضوع.

ويضرب مثلاً للمرتبة الثانية (ال حاجات) : « تسلیط الولی علی تزویج الصغیرة ، والتزویج من الصغیرة ، ویجری مجری التتمة لذلک مراعاة الكفاءة ومهراً المثل » (١) .

أما المرتبة الثالثة (التحسينات) أو حسب تعبیره : « ما لا یرجع إلی ضرورة ، ولا إلی حاجة ، ولكن یقع موقع التحسین والتزیین ... مثل سلب العبد أهلیة الشهادة » (٢) .

إلی هنا ینتهي کلام إمامنا الجليل حجة الإسلام أبي حامد الغزالی رحمه الله ، فی كتابه شفاء الغلیل ، الذی یمثل الطور الأول فی نظرية المقاصد عند الغزالی .

ولا بد من تسجیل بعض الملاحظات :

أولاً : بهذا الكلام السابق تكون « جنین » نظرية المقاصد عند الإمام الغزالی ، وملامح هذا الجنین تتحدد فی ثلاثة نقاط :

النقطة الأولى : الشرع یهدف إلی حفظ ضرورات الحياة ، وهي أربع :
النفس ، والعقل ، والبضع ، والمال .

النقطة الثانية : مقاصد الشرع تنقسم إلی دینی ، ودنيوی ، وبينهما نوع كبير منه التداخل والتمازج ولم یحدد لنا الإمام الغزالی حداً یفصل بين ما هو دینی ، وما هو دنيوی ! .

النقطة الثالثة : مقاصد الشريعة لها مراتب ثلاثة :

المرتبة الأولى : الضرورات .

المرتبة الثانية : الحاجات .

المرتبة الثالثة : التحسینات والتسهیلات .

هذه هي ملامح النظرية عندہ أول ما ولدت ، وسوف تتغير هذه الملامح كما تتغير ملامح أي مولود .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

ثانياً: غفل الإمام الجليل عليه رحمة الله عن ذكر الدين كمقدمة من مقاصد الشارع الحكيم، ولعله قصد بتقسيم المقاصد إلى ديني ودنيوى أن المقاصد الدينية تشمل حفظ دين الناس عليهم، والمقاصد الدنيوية تشمل الأربع الأخرى، ولكنه لم يوضح ذلك صراحة أو حتى تلميحا.

ثالثاً: استفاد حجة الإسلام الغزالى من شيخه أبي المعالى الجوينى فأخذ عنه التقسيم الخماسى الذى ذكره فى البرهان، ولكن اختزله إلى تقسيم ثلاثي أكثر إحكاماً، وقد أصبح تقسيم مراتب المقاصد إلى ضرورات، وحالات، وتحسينات عموداً أساسياً فى بناء نظرية المقاصد كما سيتضح بعد ذلك.

رابعاً: نلاحظ أن إمامنا الجليل يربط المقاصد الشرعية، بالحدود الشرعية! والحقيقة أن فكرة التلازم بين الحدود، والضرورات، أو المقاصد، فكرة يتخللها الكثير من التشويش، وتحتاج الكثير من التنقیح، فهل كل ما هو ضروري أو مقصود في الشرع يكون الدليل عليه عِظَمُ العقوبة الجنائية؟ وهل عدم وجود هذه العقوبة دليل على عدم ضرورة هذا الأمر؟.

خامساً: هناك بعض الإيجابيات التي ذكرها الغزالى في هذا الطور من أطوار النظرية، ولكنها للأسف لم تتطور كما تطورت باقي العناصر، بل نسيت فيما بعد، من قبل كاتبها الإمام الغزالى نفسه، ومن قبل غيره كذلك.

وأهم تلك الإيجابيات ما ذكره بقوله: «فرعاية المقاصد حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»^(١) فللأسف أصبح التركيز فيما بعد على جانب «الإبقاء ودفع القواطع» فقط، دون التفات إلى التحصيل ابتداء، فإذا ذكرت المقاصد الشرعية ذكر معها الكثير من الحدود والزواجر الجنائية، دون التفات إلى ما يقيمها من أسس تربوية!

ولا أشك أن صياغة العبارة التي أشار بها الإمام الغزالى إلى جانبي «السلب والإيجاب» في رعاية المقاصد، كانت صياغة غامضة أو مضطربة، ساعد على ذلك عدم ذكره لأمثلة توضح ما يقصد، مما جعل الفكرة مشوشة أو لنقل: غير

(١) شفاء الغليل للغزالى. ص ١٥٩.

مكتملة، ولكنها – أى هذه الإشارة الخاطفة – كانت تصلح بذرة أو نواة لكلام كثير لم يتطرق إليه حجة الإسلام الغزالى فيما بعد، وللأسف لم يتلقف هذه الإشارة من بعده من الأصوليين، بل كرروا ما قال كما سيتضح.

سادساً: لم يضع الإمام الغزالى حداً للضرورى، أو الحاجى، أو التحسينى، بل ترك هذه المصطلحات عائمة مبهمة. وسوف يتركها كذلك فى كتاباته اللاحقة، ولا يجوز أن يقال: قد وضحتها بالأمثلة. لأن المثال لا يغنى عن التعريف. والحقيقة أن هذه المصطلحات الثلاثة لم تجد من الأصوليين من يشرحها أو يوضحها ويضع لها تعريفات محكمة الصياغة، لذلك لا نكاد نعرف الفرق بين الضرورى وال الحاجى، وبين الحاجى والتحسينى. فهناك مناطق كبيرة مشتركة بين هذه المصطلحات لا يمكن معرفة لأى قسم تتبع، وأهم سبب في ذلك عدم وجود تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات.

الطور الثانى : من أطوار نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام أبي حامد الغزالى رحمه الله ، هو ما ذكره فى موسوعته «إحياء علوم الدين» فقد صاغ نظريته فى المقاصد للمرة الثانية، ولكن بشكل أكثر تطوراً، تدارك فيه بعض المآخذ والتحفظات التى ذكرها فى «شفاء الغليل» وقد تكلم الغزالى فى الموضوع فى «الإحياء» فى سياق كلامه عن «الكبائر» فى كتاب (التوبة) فى ربيع (المنجيات)، فهو يؤكد أن «مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله ...، ولا يكون العبد عبداً ما لم يعرف رباه بالربوبية ونفسه بالعبودية، لكن لا يتم هذا إلا في الحياة الدنيا ...، فصار حفظ الدنيا أيضاً مقصوداً تابعاً للدين لأنه وسيلة إليه»^(١).

ثم أردف موضحاً ما يقصد الشرع حفظه من الدنيا، يقول: «وم يتعلق من الدنيا بالآخرة شيئاً: النفوس، والأموال»^(٢).

إذاً فمقاصد الشرع أن يبعد الناس ربهم في الدنيا وبالتالي لا بد من حفظ

(١) إحياء علوم الدين للغزالى ج ٤ ص ١٩ . ط . دار المعرفة بيروت – لبنان – بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ١٩ .

هذه الدنيا على من فيها لينجحوا في أداء عبادة الله - التي هي المقصود الأول - ولا تحفظ الدنيا إلا بحفظ النفوس ثم الأموال. وبالتالي يكون الاعتداء على هذه المقاصد كبيرة، يقول «فكل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد باب حياة النفوس، وإلى جانب ما يسد المعاش التي بها حياة الناس».

فهذه مراتب ثلاثة، فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص: ضروري في مقصود الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل»^(١).

ثم يقسم الكبائر إلى مراتب - حسب فهمه لمقاصد الشرع -، يقول رحمة الله: «فحصل من هذا أن الكبائر على ثلاثة مراتب:

الأولى: ما يمنع من معرفة الله تعالى ومعرفة رسle وهو الكفر، فلا كبيرة فوق الكفر، ... ويتلئ هذه الرتبة: البدع المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله، وبعضها أشد من بعض ...

المرتبة الثانية: النفوس إذ ببقيتها وحفظها تدوم الحياة وتحصل المعرفة بالله، فقتل النفس لا محالة من الكبائر وإن كان دون الكفر، لأن ذلك يصد عن المقصود، وهذا يصدم وسيلة المقصود ... ويتلئ هذه الكبيرة قطع الأطراف وكل ما يفضي إلى الهلاك، ... ويقع في هذه الرتبة تحريم الزنا واللواء ... وينبغى أن يكون الزنا في الرتبة دون القتل، لأنه ليس يفوت دوام الوجود ولا يمنع أصله، ولكنه يفوت تمييز الأنساب ويحرك من الأسباب ما يكاد يفضي إلى التقاتل.

المرتبة الثالثة: الأموال: فإنها معاش الخلق، فلا يجوز التسلط عليها بالسرقة وغيرها، بل ينبغي أن تحفظ لتبقى ببقيتها النفوس، ... وإذا أخذت الأموال بطريق يعسر التدارك له فينبغي أن يكون ذلك من الكبائر. ويدرك رحمة

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ١٩ - ٢٠.

الله أن ذلك يكون بأربع طرق: «السرقة، وأكل مال اليتيم، وتفويتها بشهادة الزور، وأخذ الوديعة وغيرها باليمين الغموس»^(١).

ثم يضيف الإمام الغزالى إلى كلامه بعض الكبائر الأخرى مثل «الشرب لما يزيل من العقل ... وإيجاب الحد به يدل على تعظيم أمره»^(٢).

ثم يذكر القذف كذلك، وأعظم القذف يكون «بالإضافة إلى فاحشة الزنا»^(٣) ثم يذكر أن الصحابة رضوان الله عليهم «كانوا يعدون كل ما يجب به الحد كبيرة»^(٤) ثم يضيف السحر إلى الكبائر، وتكون «عظمته بحسب الضرر الذى يتولد منه، من هلاك نفس أو مرض أو غيره. وأما الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فهذا أيضاً ينبغي أن يكون من حيث القياس فى محل التوقف»^(٥).

ولا بد من أن نسجل - بعد هذا العرض - بعض الملاحظات :

أولاً: (٦) إصرار إمامنا الجليل على الاهتمام بموضوع مقاصد الشريعة، وإصراره على تطوير فكره في الموضوع، وإصراره على تطوير نظريته العظيمة إصراراً يجعله بحق واضح النظرية الحقيقي، فها هو يكتب في نفس الموضوع الذي تناوله من قبل، محاولاً تجليمة ما هو خفي، وتوضيح ما هو غامض، بل إنه يضيف ما حقه بالإضافة، ويحذف ما يستحق الحذف.

ثانياً: استدرك الإمام الغزالى على نفسه ما كان قد غفل عن ذكره في «شفاء الغليل»، يعني: «حفظ الدين»، بل جعل لهذا المقصد موقعاً متميزاً، فهو المقصد «الأكبر» والمقاصد الأخرى تابعة له، وهي مقصودة لأنها تساعد على تحقيق حفظ الدين.

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٠ (باختصار وتصريف).

(٢) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١. (٣) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١.

(٤) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١. (٥) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١.

(٦) قام بعض الباحثين - مشكورين - باستقراء لما كتب الغزالى في مقاصد الشريعة فذكروا الطور الأول في «شفاء الغليل» والطور الثاني في «المستrophic»، وغفلوا عن الكلام المهم المذكور في الإحياء، لذا وجب التنبيه (راجع في ذلك «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي أَحمد الريسيوني ص ٣٧ - ٤١ . ط. المعهد العالى للفكر الإسلامى»).

وهذا كلام وجيه، خصوصاً أنه يأتي بعد إغفال هذا المقصود نهائياً في «شفاء الغليل».

ثالثاً: مقاصد الشرع ثلاثة: الدين، والنفس، والمال.

الدين هو المقصود الأكبر. ولكن يستقيم دين الخلق لا بد من إصلاح دنياهم وهذا لا يكون إلا بحفظ أنفسهم التي بها بقاء أصل حياتهم، وحفظ أموالهم التي يكون بها استقامة معايشهم.

رابعاً: يندرج تحت حفظ النفس حفظ النسل، وسوف يستقل هذا المقصود في الطور الثالث.

خامساً: كلام الإمام كان نوع استطراد في موضوع الكبائر، لذلك يجعل الاعتداء على أي من هذه المقاصد كبيرة، وتتفاوت الكبائر حسب أهمية المقصود الذي تمسه، وحسب درجة المساس به.

لذلك أكبر الكبائر ما فيه اعتداء أو مساس بمقصد حفظ الدين، ثم مقصود حفظ النفس، ثم مقصود حفظ المال.

سادساً: بقية الكبائر التي نصت عليها النصوص، غير واضحة الموضع في هذا الطور من أنطوار نظرية المقاصد عند الغزالى، مثل شرب الخمر، والسحر وعقوق الوالدين.

سابعاً: لا يزال الارتباط بين المقاصد والحدود مستمراً، بل إن إمامنا هنا قد يفهم من كلامه الربط بين المقاصد والكبائر.

وفي جميع الأحوال تظل هذه المحاولة الثانية شاهداً على اهتمام الغزالى رحمة الله بالموضوع، وهي مرحلة انتقالية تسبق المرحلة الأخيرة التي نضجت فيها أفكاره بشكل نهائى.

ثامناً: من الواضح أن الإمام الغزالى هنا استطرد للموضوع؛ لذلك لم يعرض رؤية كاملة لموضوع المقاصد، بل ذكر فقط جزءاً من النظرية، وهو ما يتعلق بالضروريات، أما بقية أركان النظرية فلم يتكلم فيها. ولكن يبقى -

رغم ذلك – النص الذى بين يدينا نصاً مهماً، وتطوراً فكرياً في صميم نظرية المقاصد.

الطور الثالث: والأخير من أطوار نظرية المقاصد عند الإمام الغزالى، ما ذكره في كتابه الفريد الذي أصبح عمدة في تدريس أصول الفقه – ولا يزال – لعدة قرون «المستصفى». وسوف يتم نقل وجهة نظره كاملة بنصها دون تدخل يكاد يذكر رغم طول كلامه نظراً لأهمية هذا النص المنقول، حيث نقل منه الأصوليون لعدة مئات من السنين.

يقول إمامنا الغزالى – رحمة الله – في «المستصفى» في سياق حديثه عن مصادر التشريع: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة (*) : الاستصلاح: وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة. ولا بد من كشف معنى المصلحة، وأقسامها»^(١).

القسم الأول للمصلحة: بالنسبة لشهادة الشرع لها:

«فنقل: المصلحة بالنسبة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام.

قسم شهد الشرع لاعتبارها.

وقسم شهد لبطلانها.

وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة. ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو

(١) المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الغزالى ج ١ . ص ٢٨٤ .. ط دار إحياء التراث العربى . ومكتبة المتنبى بيروت – لبنان بدون رقم أو تاريخ.

(*) قوله «الأصول الموهومة» يعني به أنه ليس أصلاً مستقلاً، بمعنى أن المصلحة ليست مصدراً من مصادر التشريع، بل هي راجعة إلى الأصول الحقيقة وهي – عند الغزالى – أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل (القياس).

يقول رحمة الله: «قلنا هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأننا ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع .. لذلك تبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه بل من استصلاح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع «المستصفى» . ج ١ ص ٣١٠ وكذلك ص ٣١٥ .

اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر. لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها. مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه - حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله - قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقرت إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونوصيتها، بسبب تغير الأحوال ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين.
وهذا محل النظر^(١).

التقسيم الثاني للمصلحة: باعتبار قوتها في ذاتها: المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتفاوت أيضاً عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذياك كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكميل والتتممة لها.
ولنفهم أولاً: معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها».

معنى المصلحة عند الإمام الغزالى:

أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضر، ولستا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضر مفاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مفاصدهم.

لكننا نعني بالمصلحة: الحفاظة على مقصود الشرع

(١) المستصفى ج ١ ص ٢٨٤ وما بعدها (باختصار وتصريف).

مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالى (الضرورات الخمس) :

«ومقصود الشرع من الخلق خمسة :

وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسمهم، وعقلهم، ونسائهم، وما لهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى الخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس.

وهذه الأصول الخمسة حفظها وقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله :

قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.

وقضاوه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس.

وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف.

وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب.

وإيجاب زجر الغصب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال، التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرد التكميل والتتممة لهذه المرتبة فنقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص، لأنه مشروع للزجر والتشفي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل. وكقولنا القليل من الخمر إنما حرم لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاد عليه النبيذ، فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع، أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد^(١).

(١) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .

مراتب المصالح عند الغزالى :

مراتب المصالح عند الغزالى ثلاثة: أولها: الضرورات. ثانيها: الحاجيات وسوف يتكلم عنها الآن وثالثها التحسينات ولكل درجة مكملاً.

أما الضرورات فقد عرضها، وأما الحاجيات فيقول عنها:

«الرتبة الثانية» :

ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات. كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه يحتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوائد، واستغناماً للصلاح المنتظر في المال. وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعمون لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توegan شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة، باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها.

أما ما يجري مجرباً التتمة لهذه الرتبة، فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفء، وبمهر مثل، فإنه أيضاً مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه^(١).

الرتبة الثالثة :

«ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. مثاله: سلب العبد أهلية الشهادة، مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة باستخراج المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدى للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات، لأن ذلك مناسب للمصلحة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد منستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه بإضرار بالطفل. أما الشهادة فتتفق أحياناً كالرواية والفتوى، ولكن قول

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٨٩ وما بعدها.

السائل سلب منصب الشهادة لخسنه قدره، ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه، فإن ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلاً، وهذا لا ينفك عن الانتظام لو صرخ به الشرع، ولكن تنتفي مناسبته بالرواية والفتوى، بل ذلك ينقص عن المناسب إلى أن يعتذر عنه، والمناسب قد يكون منقوصاً فيترك، أو يحترز عنه بعذر أو تقدير، كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظواهر، لكان واقعاً في الرتبة الثانية، لكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفاء، فهو في الرتبة الثالثة، لأن الألائق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتووان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمرءة، ففوض الشرع ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج.

كذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع ل كانت من قبيل الحاجات، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفحيم أمر النكاح، وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة، فليلحق برتبة التحسينات «^(١)».

فائدة تقسيم المصالح إلى ضرورات، و حاجيات، وتحسينات:

ذكر الغزالى بعد شرح معنى الضرورات وال حاجيات والتحسينات أن «الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتمد بشهادة أصل. إلا أنه يجرى مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأى، فهو الاستحسان. فإن أعتقد بأصل كذلك قياس وسيأتي».

أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بعد في أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين»^(٢) وضرب المثال على النوع الأخير - الضروري الذى أدى إليه اجتهاد مجتهد ولم يشهد له أصل معين - بالكافار لو ترسوا بأسرى المسلمين، فالكافر عنهم قد يؤدى لقتل كافة المسلمين، ورميهم قتل لمسلم

١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٩٠ - ٢٩٣.

٢) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

معصوم الدم لم يذنب، وهذا لا عهد للشرع به، «فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبileه عند الإمكان، فإن لم نقدر على الجسم قدرنا على التقليل. وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجه عن الحصر» ويشترط في اعتبار المصلحة التي يطبق عليها هذه القاعدة أن تكون ضرورية، قطعية، كلية^(١).

لذلك لا تنطبق هذه الأحكام على كثير من الأمثلة: مثل:

- ١ - لو ترس الكفار في قلعة ب المسلم، فلا يحل رمي الترس هنا، لأنها ليست قطعية بل ظنية، وبإمكان المسلمين الاستغناء عن القلعة.
- ٢ - جماعة في سفينة، ليس من الصحيح أن يلقوا أحدهم للنجاة من الغرق، لأنها مصلحة غير كلية، إذ فيها هلاك عدد محصور. وكذلك لو كانوا جماعة في مخصصة، فلا يجوز أكل أحدهم لنفس السبب.
- ٣ - الساعي في الأرض بالفساد وإثارة الفتنة وتهييج الأمراء الظلمة ... إلخ يسجن سجناً أبداً لأن في ذلك كفاية شره، أما قتله فخطأ، إذ هذه المصلحة ليست ضرورية، فلا يقتل إلا إذا فعل ما يوجب القتل^(٢).

ملاحظات على المقاصد عند الإمام الغزالى:

أولاً: الصياغة التي صاغ بها الإمام الغزالى نظريته هنا في هذا الطور في كتاب «المستصفى» هي الصياغة التي تلقفها الأصوليون من بعده، وظلوا يكررونها بنفس الأفكار، ونفس طريقة العرض، وبتشابه كبير في الألفاظ، وبين نفس المصطلحات، بل بنفس الأمثلة بعينها، دون إضافة أو حذف لشيء ذي أهمية يكاد يذكر.

(١) راجع المستصفى ج ١ ص ٢٩٦.

(٢) راجع في ذلك المستصفى . ج ١ ص ٢٩٦ وما بعدها.

ثانياً: غفل الإمام الغزالى فى الطور الأول فى «شفاء الغليل» عن مقصد حفظ الدين كمقصد أساسى للشارع الحكيم، ثم ذكره فى الطور الثانى فى «الإحياء» وجعل المقاصد الشرعية ثلاثة، والمقصد الأكبر هو حفظ الدين، أما حفظ النفوس والأموال فلكلى تحفظ على الناس دنياهم التى لا يمكن حفظ الدين إلا بحفظها، ثم جاء هنا فى الطور الثالث، فى «المستصفى» ليذكر حفظ الدين كمقصد أول من خمسة مقاصد لا ثلاثة، فبعد أن كانت المقاصد: الدين والنفس والمال ... أصبحت: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ثالثاً: عدل إمامنا عن استخدام لفظ «البضع» - وكان قد استخدمه فى «شفاء الغليل» - إلى لفظ «النسل» والأصوليون من بعده تأرجحوا فى التعبير عن هذا المقصد بين هذين اللفظين ولفظ ثالث هو «النسب».

رابعاً: لا زالت المصطلحات غامضة! فلم يتطرق الإمام الغزالى لتعريف الضرورى، أو الحاجى أو التحسينى.

والحق أن ذلك شرخ رهيب فى جدار النظرية، فإن هذا الجزء من النظرية يعتبر أكثر من نصفها، فكيف يكون بهذا الغموض؟! وكيف ترك الأصوليون هذه المصطلحات دون تعریفات واضحة جامدة مانعة؟ إن السبب فى ذلك هو: النقل. فالكل ناقل من الغزالى، والغزالى لم يعرفها، لذلك ظلت دون تعريف !! !!.

خامساً: طرق معرفة المقصد الشرعى عند الإمام الغزالى ثلاثة: النص، ويدخل فيه الكتاب والسنة والإجماع. ثم اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهي. ثم الاستقراء، الذى على أساسه بنى نظريته.

سادساً: لم يذكر الغزالى - رحمه الله - المعيار الذى اختار على أساسه هذه المقاصد الخمسة - الدين والنفس والعقل والنسل والمال - لتكون المقاصد الضرورية التى يهدف الشريع إلى حفظها.

والحقيقة أن المشترك بين هذه المقاصد الخمسة شيئاً:

الأول: كون الاعتداء المباشر عليها كبيرة من الكبائر.

الثاني: كونها مما يُحدّد من اعتدى عليها، أو لنقل كونها مما يعاقب المعتدى عليها بعقوبة جنائية بدنية.

وهذا يقودنا إلى:

سابعاً: لا زالت المقاصد الشرعية عند الإمام الغزالى - رغم تطور فكره في الموضوع عبر الأطوار المختلفة - مرتبطة بالحدود الجنائية، وسوف يزيد الارتباط أكثر وأكثر بعد أن يتناول الأصوليون من بعده هذا النص، وسبب هذا الارتباط هو: النقل أيضاً، فالكل ينقل صياغة الغزالى، ولذلك يحس القارئ في بعض الأحيان أن المقاصد هي الحدود !!!

ثامناً: نسى إمامنا الجليل ما كان قد ذكره في الطور الأول من أطوار نظريته عن جانبي السلب والإيجاب في المقاصد، فتطورت أجزاء كثيرة في نظريته، ولكن للأسف لم يكن هذا الجزء - المهم - منها.

* * *

الفصل الرابع

مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي

ت : ٦٠٦ هـ

تكلم الإمام الرازي (*) عن مقاصد الشريعة في كتابه الشهير (المحصول في علم أصول الفقه)، وقد تناول الموضوع في سياق كلامه عن مسلك المناسبة في مبحث العلة، في الفصل المخصص لبحث القياس.

يقول رحمة الله : «في بيان علية المناسبة .

وهو مرتب على فئتين :

(*) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، التيمي ، الباركي ، الطبرistani ، الرازي المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب ، الفقيه الشافعى . ويعرف بابن خطيب الرى كذلك . فريد عصره ، ونسيج وحده ، فاق أهل زمانه ، ولوه التصانيف المفيدة في فنون عديدة ، وهو أحد الفقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغرى ، له نحو من مائتى مصنف ، وقد كان معظمًا عند ملوك خوارزم وغيرهم ، وقد بنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى . وكان له في الوعظ اليد البيضاء ، ويعظ باللسانيين العربي والعجمي ، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ، ويكثر بكاؤه .

وقد انتشرت كتبه انتشاراً عظيماً ، واشتغل بها الناس ورفضوا كتب المتقدمين ، نظراً للتميز كتبه بالترتيب والتنظيم ، وهو أمر غريب وجديد في هذا العصر ، وقد توفي رحمة الله عن ثروة طائلة ، وكان يحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً - كما يقول المؤرخون - ولهذا كثرت الشناعات عليه .

وكان رحمة الله محباً للشعر ناظماً له ، ومن أشهر ما قال :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثراً سعي العالمين ضلال
وأروا حنا في وحشة من جسمونا وحاصلاً دنياناً أذى ورويال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه: قيل، وقالوا!
وقد ولد رحمة الله سنة ٥٤٤ هـ أو سنة ٥٤٣ هـ على خلاف ، وتاريخ وفاته متافق عليه ،
وهو سنة ٦٠٦ هـ ، وقد مات ودفن بمدينة هرة .

(راجع في كل ما سبق: وفيات الأعيان لابن خلkan جـ ٣ ص ٣٨١ - ٣٨٥ ترجمة رقم

(٥٧٢) والبداية والنهاية لابن كثير جـ ١٣ ص ٥٥ - ٥٦)

الأول : في المقدمات^(١) وفي هذا الفن تكلم عن موضوع المقاصد، أما الفن الآخر فقد تكلم فيه عن «إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية»^(٢) وكيف أن المناسبة تفيد الظن، والظن واجب العمل به شرعاً، والموضوع لا يعنينا كثيراً، لذلك سيكون العرض للفن الأول ويشتمل على ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى :

وقد تناول فيها تعريف المناسبة وبين أن المناسب له تعريفان:

«الأول : أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءه. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاءه – فإذا زالته مضرة، وإبقاءه دفع المضرة»^(٣).

ثم تابع شرحه لمفهوم التحصيل والإبقاء بقوله: «ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنومنا، وعلى التقديررين: فإذاً ما يكون دينياً أو دنيوياً.

و«المنفعة»: عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليه.

و«المضرة» عبارة عن الألم، أو ما يكون طريقاً إليه.

و«اللذة» قبيل – في حدتها – «إنها إدراك الملائم».

و«الألم» إدراك المنافي.

والصواب عندى: أنه لا يجوز تحديدهما، لأنهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه، ويدرك – بالضرورة – التفرقة بين كل واحد منها، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك: يتذرع تعريفه بما هو أظهر منه»^(٤).

وبعد ذلك جاء للتعريف الثانى للمناسبة فقال:

(١) المحسول فى علم أصول الفقه . لفخر الدين الرازى ج ٥ . ص ١٥٧ دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلوانى . طبعة مؤسسة الرسالة . الثانية سنة ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٢ م.

(٢) المرجع السابق ج ٥ ص ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ج ٥ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٤) المرجع السابق ج ٥ ص ١٥٨ .

الثاني : أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، فإنه يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة . أى الجمع بينهما في سلك واحد متناسب . وهذه الجبة تناسب هذه العمامة ، أى الجمع بينهما متناسب .

والتعريف الأول : قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح .

والتعريف الثاني : قول من يأباه » (١) .

المسألة الثانية :

وقد تناول فيها تقسيم المناسب ، وقد قسم المناسب إلى أقسام ثلاثة : « التقسيم الأول : المناسب إما أن يكون حقيقياً ، أو إقناعياً . أما الحقيقى – فنقول : كون المناسب مناسباً ، إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا ، أو لمصلحة تتعلق بالأخرة .

أما القسم الأول – يعني الذى يتعلق بالدنيا – فهو على ثلاثة أقسام : لأن رعاية تلك المصلحة ، إما أن تكون فى محل الضرورة أو فى محل الحاجة .

أولاً فى محل الضرورة ، ولا فى محل الحاجة » (٢) .

ثم تابع الإمام الرازى شرحه لمعنى الضرورة وال الحاجة وثالثهما ، يقول « أما التى فى محل الضرورة – فهى التى تتضمن حفظ مقصود : من المقاصد الخمسة – وهى حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل » (٣) .

ثم يبين ويدلل كيف راعى الشرع هذه الضرورات :

« أما النفس فهى محفوظة بشرع القصاص ...

واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود .

واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا ...

واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة ، والمقاتلة مع أهل

الحرب ...

(١) المحصل للرازى ج ٥ ص ١٥٨ - ١٥٩ . (٢) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وأما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر ...
فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية»^(١).

ثم بدأ في شرح ما يقع في موقع الحاجة قائلاً: «وأما التي في محل الحاجة - فتمكين الرولى من تزويج الصغيرة: فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها - في الحال - إلا أن الحاجة إليه بوجه ما حاصله، وهي تقييد الكفاء الذى لو فات فربما فات لا إلى بدل»^(٢).

ثم بدأ في شرح القسم الثالث، الذى لا يقع في موقع الضرورة ولا الحاجة والمسمى بالتحسينى، فى عرف الأصوليين، يقول الرازى رحمة الله: «وأما التي لا تكون في محل الضرورة، ولا الحاجة، فهي التي تجرى مجرى التحسينات، وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم.

وهذا على قسمين:

منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة»^(٣)، وضرب المثال لذلك بسلب العبد أهلية الشهادة، وتحريم تناول القاذورات.

ثم ذكر النوع الآخر الذى «يقع على معارضه قاعدة معتبرة»^(٤) ومثل له بالكتابة بين السيد وعبده، ذلك أن فيها بيع مال الرجل بماله، وهو غير معقول، ولكنها مستحسنة في العادة.

وبعد ذلك بدأ بشرح - مختصر - للمناسب الأخرى، الذى كان قد أشار إليه في بداية كلامه في هذا القسم، فيقال: «واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة، فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الآخرة»^(٥).

(١) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ باختصار.

(٢) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٤) ينقل الرازى هنا كلامه من إمام الحرمين الجويني (راجع: الفصل الثاني من هذا الباب ص ٥٥).

(٥) المرجع السابق ج ٥ نفس الموضع.

ال التقسيم الثاني : من أقسام المناسب «الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منها»^(١).

ثم شرع في الشرح، فيبين أن القسم الأول – أى الذى اعتبره الشرع – «على أربعة أقسام، لأنه إما أن نوعه معتبراً في نوع ذلك الحكم، أو في جنسه. أو يكون جنسه معتبراً في نوع ذلك الحكم، أو في جنسه»^(٢).

ثم جعل يضرب الأمثلة على كل نوع، فضرب المثال على النوع الأول، وهو تأثير النوع في النوع، بتحريم النبيذ، لأن حقيقة السكر، اقتضت حقيقة التحريم، إذ لا تفاوت بين العلتين، ولا الحكمين إلا اختلاف المحليين. ثم ضرب المثال على تأثير النوع في الجنس بمسألة الأخوة من الأب والأم، فهما نوع واحد يقتضي التقدم في الميراث، فيقياس على ذلك التقدم في النكاح، فالأخوة – في الموضعين – نوع واحد، ولكن ولادة النكاح غير ولادة الميراث، ولكن بينهما مجانسة.

أما مثال تأثير الجنس في النوع، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض للمشقة، فأثر جنس المشقة، في إسقاط قضاء الصلاة، وكذلك في قضاء الركعتين في الصلاة الرباعية حال السفر.

أما مثال تأثير الجنس في الجنس «تعليق الأحكام بالحكم التي لا تشهد لها أصول معينة، مثل جعل سيدنا على – كرم الله وجهه – للشرب مقام القذف، إقامة لظنة الشيء مقامه»^(٣).

ثم بدأ يشرح القسم الثاني وحكمه، فقال: «وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه، فهو غير معتبر أصلاً».

ثم عرج على القسم الثالث بقوله: «وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشرع ألغاه، أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف أخص من كونه وصفاً مصلحياً،

(١) المحصل للرازي ج ٥ ص ١٦٣ . (٢) المرجع السابق ج ٥ ص ١٦٣ .

(٣) راجع المحصل للرازي ج ٥ ص ١٦٣ – ١٦٤ باختصار وتصريف.

وإلا فعموم كونه وصفاً مصلحياً مشهود له بالاعتبار. وهذا القسم هو المسمى بـ «المصالح المرسلة».

واعلم: أن كلاً من هذه الأقسام الأربع، مع كثرة مراتب العموم والخصوص، وقد يقع فيه كل واحد من الأقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الأول، ويحصل هناك أقسام كثيرة جداً وتقع فيما بينها المعارضات والترجيحات، ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله تعالى هو العالم بحقائقها»^(١).

ال التقسيم الثالث: «الوصف باعتبار الملائمة ووقع الحكم على وفق أحكام آخر، وشهادة الأصل: على أربعة أقسام:

الأول: ملائم شهد له أصل معين» وضرب له المثل بقياس القتل بمثقل على القتل بالجارح أو المحدد، وهو مجمع عليه بين أهل القياس.

والثاني: «مناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل معين، فهذا مردود بالإجماع، ومثاله حرمان القاتل من الميراث، معارضة له بتقييد قصده، لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص.

والثالث: مناسب ملائم، لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، ... وهذا هو المصالح المرسلة.

والرابع: مناسب شهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم، كمعنى الإسکار، فإنه يناسب تحريم تناول المسكر، صيانة للعقل، وقد يشهد لهذا المعنى الخمر باعتباره، لكن لم تشهد له سائر الأصول. وهذا هو المسمى بـ «المناسب الغريب»^(٢).

المسألة الثالثة:

«وفي أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة.، والدليل عليه أن كون الوصف مناسباً إنما يكون لكونه مشتملاً على جلب منفعة، أو دفع مضر، وذلك لا يبطل بالمعارضة»^(٣).

(١) المرجع السابق. ج ٥ ص ١٦٦.

(٢) راجع المحسنون للرازى ج ٥ ص ١٦٦ - ١٦٧. (٣) المرجع السابق ج ٥ ص ١٦٨.

وسوف نكتفى بهذا القدر من هذه المسألة، نظراً لأن البحث – في نهايته – لا ثمرة له، نظراً لأن المناسب لو اشتتمل على مفسدة أكبر منه مسوية له فالحكم – بالاتفاق – لا يترتب عليه.

تعليقات على كلام الرازى:

١ - في البداية: يعتبر الرازى – رحمه الله – من أتباع الغزالى فى نظرية المقاصد الشرعية، والأمر واضح جداً، فقد سار على نفس تقسيماته وآرائه، بل إنه – في أغلب استشهاداته – ضرب نفس الأمثله التى اختارها حجة الإسلام أبو حامد الغزالى .

٢ - المقاصد الخمسة عند الإمام الرازى – رحمه الله – ذات ترتيب غريب، فقد رتبها على أساس أنها: النفس، المال، النسب، الدين، العقل. من أين نقل الرازى هذا الترتيب؟ وإن كان ابتكره فما هي رؤيته أو وجهة نظره؟ الذي يبدو لي أن الإمام الرازى لم ينقل هذا الترتيب من أحد . وفي نفس الوقت لم يبتكره! . لقد نقل هذه النظرية من الغزالى – كما قلنا –، ولكنه لم يكن يعلم أن المقاصد الخمسة المذكورة مرتبة حسب الأهمية، بحيث لا يجوز أن يذكر مقصداً متأخراً قبل الآخر المتقدم عليه، بل – على الأرجح – إنه كان يظن أنه ترتيبا عشوائيا، وإنما وجهة نظره في جعل حفظ الدين بعد النفس والمال والنسب هل يعقل أن المال أهم من الدين؟ بل إن النسب يفترض تقدمه على المال أيضا، بل إن الإمام الغزالى قدم العقل – الذي هو في ذيل القائمة عند الرازى – على النفس والمال !

ويؤيد وجهة النظر هذه، أن الذين تكلموا عن هذه النظرية بعد الغزالى كان أولهم الرازى، ثم الآمدى، لذلك لا مجال أن يكون قد نقل هذه النظرية بهذه التفاصيل «الغزالية» من شخص آخر غير الغزالى ! .

ويزيد من تأكيناً من أن الرازى لم يعتبر ذكر الغزالى لهذه المقاصد الخمسة على ترتيب معين أنه يقصد هذا الترتيب، وأن بعض هذه المقاصد أكثر أهمية من بعض، وأن الغزالى نفسه يمكن أن يفهم من كلامه أن هذا الترتيب للمقاصد

الخمسة غير مقصود، فالغزالى ذكرها على الترتيب التالى: الدين ، النفس، العقل، النسل، المال . ثم ذكر الأدلة على أنها المصالح الضرورية المقصودة، وكيف شرعت لها الحدود والزواجر وسار على نفس الترتيب السابق.

وبعد ذلك استطرد وذكر أن هذه المقاصد الخمسة محفوظة في كل شريعة ربانية، يقول: «ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والرنا، والسرقة، وشرب المسكر»^(١)، ذاكرا المقاصد الخمسة بترتيب آخر! لذلك لا يستبعد أن يكون الرازى لم يلاحظ أهمية السير على الترتيب المذكور في المستصفى، لذلك رتبها حسبما اتفق له .

٣ - حين جاء الإمام الرازى إلى تعريف (ال الحاجى) لم يلق بالاً لوضع تعريف واضح – أو غير واضح –، بل تجاوز موضوع تحديد هذا المصطلح إلى الأمثلة مباشرة . والسبب في ذلك أن الإمام الغزالى – المنقول عنه – لم يضع تعريفا للحاجى !، بل تعامل مع الأمر بنفس الطريقة دخل من العنوان إلى الأمثلة، دون تحديد أى معنى للمصطلح . والغريب أن كثيرا من العلماء – كما سوف نرى – لم يضع تعريفا واضحا لهذا التقسم المهم، صحيح أننا – الآن – نعرف المقصود ولكن المشكلة أن هذا التعريف ظل غير موجود في كتب الأصول لمدة ثلاثة قرون، حتى جاء الشاطبى في القرن الثامن وذكره، والسبب أن الإمام الغزالى – الذي نقلوا منه – لم يذكر تعريفا محددا لهذا المصطلح .

٤ – ذكر الإمام الرازى أن المصلحة المعتبرة – أى المناسب المعتبر حسب تعبيره – على أربعة أقسام:

اعتبار النوع مع النوع، أو النوع مع الجنس، أو اعتبار الجنس مع النوع، أو الجنس مع الجنس . وهو في هذا البحث مبتكر، أو لنقل إنه أول من ذكر هذا التقسيم، صحيح أن أهمية هذا التقسيم – في هيكل نظرية المقاصد – تكاد تكون معدومة، ولكن لا بد من ذكر أسبقيته التاريخية في ذكر هذا التقسيم لأن بعض العلماء الكبار سوف ينقل منه هذا التقسيم، وعلى رأسهم سيف الدين الآمدى والله الموفق .

(١) المستصفى للغزالى ج ١ . ص ٢٨٨ .

الفصل الخامس

مقاصد الشريعة عند سيف الدين الأمدي

ت: سنة ٦٣١ هـ

يعتبر سيف الدين الأمدي (*) من الأصوليين الكبار ويكتفى كتابه القيم - وهو المرجع الأساسي في هذا البحث - «الإحکام في أصول الأحكام»، وقد ظل من أهم المراجع في علم الأصول لعدة قرون.

وسيف الدين الأمدي من النماذج «التقليدية» في تاريخ نظرية المقاصد، وسوف يتضح من العرض القادم أنه يتبنى - كغيره من العلماء - نظرية الإمام أبي حامد الغزالى.

يقول - رحمة الله - في «باب القياس»، في مبحث «مسالك إثبات العلة»

(*) هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الشعابي، الشیخ، سيف الدين الأمدي، ثم الحموي، ثم الدمشقي.

كان في بداية حياته حنبلي المذهب وكان ذلك ببغداد وبعد فترة من البحث صار شافعياً. ثم ذهب إلى الشام، واشتغل بفنون العقول وتغزى بالمهارة فيها، وبعد فترة جاء مصر، وانتشر فيها، ونشر علمه بين الناس، فحسده جماعة من الفقهاء، وتعصبوه عليه، ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطوية، والتعطيل، ومذهب الفلسفة والحكماء، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فلما رأى سيف الدين تهاجمه عليهم عليه ترك البلاد خفية إلى الشام، وسكن حماة، وفيها ألف وصنف الكثير من كتبه في أصول الفقه، وأصول الدين، والمنطق والحكمة، والخلاف.

ثم انتقل إلى دمشق، ودرس بالمدرسة العزيزية، ثم عزل عنها لتهمة أو وشایة أو غير ذلك وأقام بطلاً في بيته.

وكان حسن الأخلاق، سليم الصدر، كثير البكاء، رقيق القلب. وقد تكلموا فيه بأشياء الله أعلم بصحتها والذي يغلب علىظن أنه ليس لغالبها صحة. وبعد عزله وإقامته في بيته، مات - رحمة الله - وهو على هذه الحال وكان ذلك سنة ٦٣١ هـ. وكان مولده سنة ٥٥١ هـ.

(راجع: وفيات الأعيان لأبن خلكان ج ٢ ص ٤٥٥ - ٤٥٦. ترجمة (٤٠٥) وكذلك البداية والنهاية. لأبن كثير. ج ١٣ ص ١٤٠ - ١٤١).

تحت عنوان (في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم) : «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضر، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالى رب عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقوداً للعبد لأنه ملائم له، وموافق لنفسه لذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختيار وجوده على عدمه.

وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة. فإن كان في الدنيا فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء، أو دواماً أو تكميلاً.

فالأول : مثل القضاء بصحبة التصرف الصادر من الأهل في المخل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة، كما في البيع والإجارة ونحوهما.

أما الثاني : فكالقضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمداً عدواً، لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة.

وأما الثالث : فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح، فإنه مكمل لمصلحة النكاح، لا إنه محصل لأصلها، لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته.

وأما في الأخرى : فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب.

فالأول : كالحكم بإيجاب الطاعات، وأفعال العبادات، لإفضائه إلى نيل الثواب، ورفع الدرجات.

والثاني : فكالحكم بتحريم أفعال العاصي، وشرع الزواجر عليها، دفعاً لمحظور العقاب المترتب عليها^(١).

ويدخل في فصل آخر تحت عنوان (في بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها) : «المقصود إما أن يكون حاصلاً من شرع

(١) الإحکام في أصول الأحكام لسیف الدين الآمدي ج ٣ . ص ٣٨٩ - ٣٩٠ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

الحكم يقيناً أو ظناً، أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول.

أما الأول : فمثاليه إفشاء الحكم بصحبة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك .

وأما الثاني : فكشروع القصاص المرتب على القتل العمد العداون صيانة للنفس المعصومة عن الفوات ، فإنه مظنون الحصول راجح الواقع ، إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قُتِلَ قُتِلَ ، أنه لا يقدم على القتل ، فتبقي نفس الجنى عليه ، إلى نظائره من الزواجر ، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقق الإقدام على القتل ، مع شرع القصاص كثيراً .

وأما القسم الثالث : فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق ، بل على طريق التقرير ، وذلك كشروع الحد على شرب الخمر ، لحفظ العقل ، فإن إفشاءه إلى ذلك متعدد ، حيث إننا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه ، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة .

ومثال القسم الرابع : إفشاء الحكم بصحبة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل ، فإنه ، وإن كان ممكناً عقلاً ، غير إنه بعيد عادة ، فكان الإفشاء إليه مرجحاً .

فهذه الأقسام الأربع وإن كانت مناسبة نظراً إلى أنها موافقة للنفس ، غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه ، والثانى لكون مظنوناً راجحاً ، ويليه الثالث لتردد़ه ، ويليه الرابع لكونه مرجحاً .

والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة .
وأما القسم الثالث والرابع ، فل تكون المقصود فيهما غير ظاهر ، للمساواة في الثالث والمرجحية في الرابع . فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة . وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب صور الجنس ، وإلا فلا . وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فإنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة ، إلا أنه ظاهر فيما عدتها » (١) .

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٩١ - ٣٩٢ .

هذا نصان لسيف الدين الأمدي يتضح من خلالهما تقسيمه المصالح إلى دنيوية وأخروية، كما يصرح في النص الأول، وكذلك نراه يهتم ببحث نقطة مهمة في موضوع المقاصد، إلا وهي مسألة تتحقق القصد الشرعي من شرع الحكم لذلك نراه في النص الأول يذكر أن مشروعية الحكم قد تفضي إلى تحقيق المقصد أو المصلحة المراده منه في الدنيا إما ابتداء، كتحقيق مقصد الملك من تشريع البيع، أو دواماً، كتحريم القتل لدوام مقصد حفظ النفس، أو تكميلاً، كاشتراض الشهادة ومهر المثل في النكاح، لتكميل مصلحة النكاح.

أما الأخرى، فمشروعية الحكم تكون جلب الثواب بشرع الطاعات والعبادات، ودفع العقاب، بتحريم المعاصي، وتقرير الرواجر عليها.

وكذلك نراه في النص الثاني، يتكلم عن مراتب إضفاء الحكم إلى المقصد الشرعي ، وهل يكون ذلك أمراً لازم الحصول ، أم قد يتختلف في بعض الصور. وذكر أن المقصد من الحكم قد يحصل بقيينا، مثل حدوث الملك الناجح عن مشروعية البيع، أو ظناً، كشرع القصاص الذي يردع أغلب الناس عن القتل، أو قد يكون حصول المقصد وعدمه متساوين، مثل حد الخمر الذي يردع الكثير من الناس، ولا يردع الكثير من الناس .

وأما الرابع الذي يكون في عدم حصول المقصد أرجح من حصوله، فقد مثل له بنكاح الآيسة، رغم أن المقصد من النكاح التوالي .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سيف الدين الأمدي يعتبر مبتكر هذا المبحث - مبحث تتحقق المقصد من شرع الحكم وعدمه -، فالنص السابق يعتبر أول كلام في هذا الموضوع، وقد تابعه عليه بعض العلماء - كما سيتضح من العرض - .

وهناك ملاحظات على كلامه:

- ١ - الشارع الحكيم يشرع الأحكام لكي تتحقق مقاصدها، ولكنه - جل شأنه - لا يربط الحكم بالمقصد - الذي هو المراد الحقيقي من تشريعه للحكم - بل يرتبط الحكم بالعلة، والعلة غير الحكمة أو المقصد ، ولكن تتحقق العلة مظنة

تحقق المقصود أو الحكمة، فالعلة في قصر صلاة المسافر، هي عين السفر، والسفر فيه مظنة المشاق ورفع المشقة هي الحكمة من شرع قصر الصلاة للمسافر، ولكن حكم القصر ارتبط بعين السفر، لا بعين المشقة. فحيثما كان السفر كانت الرخصة، حتى ولو لم توجد المشقة وليس العكس. يعنى أنه لا رخصة إذا وجدت المشقة، ولم يكن هناك سفر.

٢ - يرتبط الحكم الشرعي بعله واحدة في العادة، ولكنه لا يرتبط بمقصد واحد بل قد يكون في إيجاب الفعل أو تحريم مقاصد عدة، والعلة واحدة. لذلك لا مجال هنا لحديث الإمام سيف الدين الأمدي عن النوعين الثالث والرابع - النوع الثالث : الذي يكون إفضاًء الحكم للمقصود متراجعاً بين الحدوث وعدمه، والنوع الرابع : يكون إفضاًءاته لتحقيق المقصود مرجحاً -، ويتبين ذلك من اضطراب عبارته حين تكلم في النوع الثالث، إذ قال « فقلما يتافق له في الشرع مثال على التحقيق »^(١) ثم ذكر حد الخمر، وكيف - رغم تحريمه وإيجاب الحد عليها - يقدم عليها الكثير من الناس. ولا شك أن من الغريب أن يكون هذا القسم لا يتافق له مثال في الشرع على التحقيق. ثم إن المثال الذي ضربه لا يستقيم، إذ كيف إن الخمر « نجد كثرة المتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه »^(٢) هل هذا يعقل ! .

إن الأمة الإسلامية - على مر العصور - قد حفظ الله لها عقلها بتشريعات كثيرة، من ضمنها حرمة الخمر، وهذه الأمة - على مر العصور - لم تكن أمة سكيرة !!، والكلام هنا عن مجموع الأمة، لا عن قرية أو بلد أو مجتمع أو دولة أو عصر ... إلخ، ولم يعرف في تاريخ الإسلام أن الأمة - عموماً - كانت مدمنة للخمر، ولو حدث في بعض العصور وانتشر هذا الداء، فلا بد أن من ضمن الأسباب عدم الارتباط بالشرع وعدم تطبيق الحد، وبالتالي عدم تحقق المقصود .

(١) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي ج ٣ ص ٣٩١ .

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٩٢ .

ولما اضطربت عبارة الإمام الأمدي في الكلام عن القسم الثالث، اضطربت أكثر وأكثر في الكلام عن القسم الرابع، فنكاح الآية مثال لا يستقيم مع ما يريد من رجحان عدم حصول المقصود على حصوله. وسبب ذلك أن افتراض التوالي كمقصد وحيد للزواج خطأ، فالزواج له مقاصد كثيرة، وقد لا تتحقق كلها في زواج الآية لا يتحقق مقصد التوالي، ولكن قد يتحقق مقصد الأنس، والترابع، ومقاصد أخرى مثل التزيين بمال الزوج، أو رد المعروف لأهله، أو الإشباع الجنسي للحلال، أو كف السنة الناس عن النيل من العرض ... إلخ. كل هذه مقاصد شرعية لا بد وأن يتحقق بعضها رغم عدم تحقق مقصد التوالي^(١)، وهذا ما يعبر عنه بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

٣ - دور الإمام الأمدي - رحمه الله - في فلك نظرية الإمام الغزالى، وذلك واضح من خلال خصوصية لنفس التقسيمات «الغزالية» يقول الأمدي تحت عنوان (في تقسم المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته) : «وهو لا يخلو - أى المقصود الشرعى - إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو لا من قبيل المقاصد الضرورية .

فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإما أن يكون أصلاً، أو لا يكون أصلاً. فإن كان أصلاً، فهو الراجح إلى المقاصد الخمسة التي لم تخلي من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات. والمحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.

أما حفظ الدين، فيشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعي إلى البدع.

وأما حفظ النفوس، فيشرع القصاص.

(١) راجع في ذلك الإمام الشاطئي، الذي ذكر أن هناك مقاصد أصلية - التنازل في مثالنا - ومقاصد تابعة، ولا يشترط تحقق المقصود الأصلى في كل صور تشريع الحكم (المواقفات. ج ٢ ص ٣٩٧).

وأما حفظ العقول، فبشرع الحد على شرب المسكر.
وأما حفظ الأموال التي بها معاش الخلق، فبشرع الزواجر للفحصاب
والسراق^(١).

وأما إن لم يكن أصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضروري، وذلك
كمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر، الداعي إلى الكثير، وإن
لم يكن مسکرا. فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر،
لا بتحريم قليلة، وإنما حرم القليل للتكميل والتمم^(٢).

انتهى كلام الأمدي، وهو - كما هو واضح - خاضع لتقسيمات الغزالى
خصوصاً كاملاً، غاية ما في الأمر، أنه - في نقاط قليلة - يعرض المسائل بطريقته
الخاصة، لذلك نراه قسم المقاصد إلى مقاصد ضرورية، وغير ضرورية. والمقاصد
الضرورية إما أصل أو غير أصل، فالاصل فيها التقسيم الخامس للضروريات،
وغير الأصل فيها كتحريم قطرة الخمر لتكميل تحريم السكر، وهذا - في الحقيقة -
كلام الغزالى الذى يقسم المقاصد إلى ضروريات، و حاجيات، وتحسينيات، ولكل
درجة مكملات^(٣).

ونظراً لخصوص الأمدي لنظرية الغزالى وسيره في ركبها، نراه يضيف قائلاً
وهو يكمل شرح النظرية: «وأما إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية، فإما
أن يكون من قبيل ما تدعى حاجة الناس إليه، أو لا تدعى إليه الحاجة.
فإن كان من قبيل ما تدعى إليه الحاجة، فإما أن يكون أصلاً، أو لا يكون
أصلاً.

فإن كان أصلاً، فهو القسم الثاني الراجع إلى الحاجات الزائدة^(٤).
فها هو القسم الثاني عند الغزالى يذكره الأمدي، وهو قسم الحاجات ثم

(١) نسى الإمام هنا حفظ النسل بشرع حد الزنا.

(٢) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي ج ٣ ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٣) راجع في ذلك المستصفى للغزالى ج ١ ص ٢٨٦

(٤) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي ج ٣ ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

بعد ذلك ذكر الأمدی نفس کلام الغزالی بنفس الأمثلة،^(١) يقول الأمدی: «وذلك كتسليط الولي على تزویج الصغیرة، لا لضرورة الحاجات إلیه، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب، خیفة فواته عند دعوة الحاجة إلیه، بعد البلوغ لا إلى خلف . وأما تسليط الولي على تربية الصغیرة وإرضاعه وشراء المطعم واللبوس له، فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الضروریات الأصلیة التي لا تخلو شریعة عن رعايتها، وهذا القسم في الرتبة دون القسم الأول، ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه، دون القسم الأول ...، وإن لم يكن أصلا، فهو التابع الجاری مجری التتمة والتکملة للقسم الثانی، وذلك كرعايـة الكفاءة ومهر المثل في تزویج الصغیرة، فإنه أفضـى إلـى دوام النكاح، وتکمـيل مقاصـده ...، وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم»^(٢).

كل الكلام السابق کلام الغزالی، بعبارة وأسلوب الأمدی، ويفيد ذلك النص القادر، إذ فيه استرسال للنقل عن أبي حامد - رحمـه الله - يقول الأمدی شارحا النوع الثالث من المقاصـد «التحسينات» «واما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو القسم الثالث وهو ما يقع في موقع التحسـين والتـزيـن ورعايـة أحسن المـناهـج في العـادـات والـمعـاـمـلات، وذلك كسلـب العـبـيد أهـلـيـة الشـهـادـة، من حيث إن العـبـد نـازـل الـقـدـر وـالـمـزـلـة، لـكونـه مـسـتـسـخـراًـلـلـمـالـكـ مشـغـولا بـخـدـمـتهـ، فـلا يـلـيقـ بـهـ منـصـبـ الشـهـادـة لـشـرفـهاـ وـعـظـمـ خـطـرـهاـ، جـريـا لـلـنـاسـ عـلـىـ ماـ أـلـفـوهـ وـعـدـوهـ مـنـ مـحـاسـنـ الـعـادـاتـ، وإنـ كـانـ لـأـ تـعـلـقـ بـهـ حاجـةـ ضـرـورـيـةـ وـلـأـ زـائـدـةـ، وـلـأـ هوـ مـنـ قـبـيلـ التـکـمـلـةـ لـأـ حـدـهـماـ، وـلـيـسـ ذـلـكـ مـنـ قـبـيلـ سـلـبـ ولاـيـتـهـ عـلـىـ الطـفـلـ، فـإـنـ سـلـبـ وـلـاـيـتـهـ مـنـ قـبـيلـ الـحـاجـاتـ»^(٣) هذا النص أيضا يعتبر صياغة «آمدية» لأفـكارـ وـأـمـثـلـةـ «ـغـزـالـيـةـ»ـ.

٤ - نظرـاًـ لـنـقلـ الـآـمـدـيـ عـنـ الغـزـالـيـ، فـقـدـ وـقـعـ فـيـ عـدـةـ إـشـكـالـاتـ:

(١) راجـعـ المستـصـفـيـ لـلـغـزـالـيـ جـ ١ صـ ٢٨٩ـ ٢٩٠ـ .

(٢) الإـحـکـامـ فـیـ أـصـوـلـ الـأـحـکـامـ لـلـآـمـدـيـ جـ ٣ـ . صـ ٣٩٥ـ باختـصارـ.

(٣) المرـجـعـ السـابـقـ جـ ٢ـ . المـوـضـعـ نـفـسـهـ .

أولاً: صرخ بحصر المقاصد الضرورية في الخمسة التي ذكرها الغزالى، وهو تحكم لا مبرر له، أدى إلى شيوع ذلك الرأى بين جمهور الأصوليين.

ثانياً: غفل عن الكثير من نقاط الضعف الموجودة في نظرية الغزالى، مثل ارتباطها المتعسف بالحدود الشرعية.

ثالثاً: غفل عن الكثير من المباحث المهمة في الموضوع مثل مبحث طرق معرفة المقصد الشرعى.

رابعاً: حاول تعريف بعض المصطلحات وكانت تعاريفاته في غاية الفموض فالحاجى هو ما تدعى حاجة الناس إليه. والتحسينى: مالا تدعى حاجة الناس إليه !

* * *

الفصل السادس

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام

ت : سنة ٦٦٠ هـ

يعتبر الإمام العز بن عبد السلام (*) من العلماء القليلين في تراثنا الذين اهتموا بموضوع المقاصد الشرعية، ويتبين ذلك من خلال مواقفه العملية في حياته التي قضاها في العلم والجهاد، وكذلك في فتاواه وتأشيرياته الفقهية، ويتبين اهتمامه بالمقاصد الشرعية أكثر مما يتضح في مؤلفاته، ونعني بذلك مؤلفه القييم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» وهو كتاب متخصص في مقاصد الشريعة، يزخر بالكثير من التحليلات والتطبيقات المقاصدية التي ينفرد بها «أرشيف» ابن عبد السلام، كما يحتوى على كثير من التأشيريات الفقهية كما يحتوى على الكثير الكثير من الاستطرادات التي لا علاقة لها بموضوع البحث.

(*) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهداد (راجع الأعلام للزرکلى ج ٤ ، ص ٢١ . ط دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة السابعة سنة ١٩٨٦ . وكذلك فوات الرفيفات محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى ج ١ ص ٥٩٤ ط . مكتبة النهضة المصرية تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد .

و كذلك طبقات الشافعية الكبرى للإمام السبكي ج ٨ ص ٢٠٩ .
والملقب له بسلطان العلماء هو الشيخ تقى الدين ابن دقى العيد وقد انفق أصحاب التراجم على أنه ولد بدمشق، ولكنهم اختلفوا في تاريخ مولده، بين سنة سبع وسبعين وخمسين، وثمان وسبعين وخمسين (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٠٩ وكذلك حسن الخاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطى ج ١ ص ٢١٧ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . ط. دار الفكر العربي سنة ١٤١٨ هـ، سنة ١٩٩٨ م، ولعل السبب في الخلاف في تحديد سنة مولده يرجع إلى قلة الاهتمام بتدوين المواليد في حينها، كعادة الناس وخصوصاً الفقراء . ولقد نشأ العز بن عبد السلام في أسرة فقيرة، شأنه في ذلك شأن كثير من العلماء المسلمين الذين أنذروا الدنيا بعلمهم .
وقد حرص ابن عبد السلام على تلقى العلم من منابعه، وأخذه عن أكابر علماء عصره .

= إلا أنه لم يتعلم إلا على كبر، وذلك لشدة فقره، فقد جاء في طبقات الشافعية الكبرى : « كان الشيخ عز الدين في أول أمره صغيراً جداً، ولم يستغل إلا على كبر، وسبب ذلك أنه كان يبيت في الكلافة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات برد شديد فاحتلزم، فقام مسرعاً ونزل في بركة الكلافة، فحصل له ألم شديد من البرد، وعاد فنام فاحتلزم ثانية، فعاد إلى البركة لأن أبواب الماجماع مغلقة وهو لا يمكنه الخروج، فطلع فأغمى عليه من شدة البرد، أنا أشك، هل الشيخ الإمام يحكى أن هذا اتفق له ثلاث مرات تلك الليلة أو مرتين فقط. ثم سمع الصداء في المرة الأخيرة، يا ابن عبد السلام أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين : العلم لأنه يهدى إلى العمل. فأصبح وأخذ (التبنيه) فحفظه في مده يسيره وأقبل على العلم فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله (راجع طبقات الشافعية للإمام السبكي ج ٨ ص ٢١٢، ٢١٣).

والذى يتبع من هذا النص أنه كان على دراية تامة بالقراءة، ولكنه لم يتسع في طلب العلم إلا على كبر بدليل أنه أصبح وبادر في حفظ «التبنيه» ولم يستغرق في حفظه وقتاً طويلاً.

وقد أخذ عن شيخ كثرين، فقد «تفقه على الشيخ فخر الدين بن عساكر، وقرأ الأصول على الشيخ سيف الدين الأمدى وغيره، وسمع الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم بن الحافظ الكبير القاسم بن عساكر، وشيخ الشيخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد البغدادي (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢٠٩ فوات الوفيات ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٦) وكانت دراسته بموطنه دمشق كما ذكر الإمام السبكي، يقول : « ودرس بدمشق أيام مقامه بها بالزاوية الغزالية وغيرها، وولي الخطابة والإماماة بالجامع الأموي » (طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢١٠ وكذلك الأعلام للزركلى ج ٤ . ص ٢١).

• شجاعته :

كان الشيخ ابن عبد السلام شجاعاً في الحق، غير هياب ولا متعدد، ولا يخاف في الله لومة لائم، وقد «استمر الشيخ عز الدين بدمشق إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل المعروف بآبى الحيش، فاستعان آبوا الحيش بالفرنج وأعطاهم مدينة صيدا، وقلعة الشقيف، فأنكر عليه الشيخ عز الدين، وترك الدعاء له في الخطبة .. فغضب السلطان».

وأرسل الملك رسولًا إلى الشيخ لسدارك الأمر، «فلما اجتمع الرسول بالشيخ شرع في مسایسته ولزينته، ثم قال له : بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه وزيادة أن تنكسر للشيخ - أى الملك - وتقبل يده لا غير فقال له : والله يا مسکین، ما أرضاه أن يقبل يدي فضلاً عن أن أقبل يده، يا قوم أنتم في واد، وأنا في واد، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به.

قال له : قد رسم لي (معنى صدر مرسوم) إن لم توافق على ما يطلب منك ولا اعتقلتك، فقال : افعروا ما بدا لكم. فأخذوه واعتقلوه في خيمة إلى جانب خيمة السلطان، وكان الشيخ يقرأ القرآن والسلطان يسمعه، فقال يوماً للملك الفرنج : تسمعون هذا الشيخ الذي يقرأ القرآن؟ فقالوا : نعم قال : هذا أكبر قسوس المسلمين، وقد حبسته لإنتكارة على تسليمى لكم حصن المسلمين =

= وعزلته عن الخطابة بدمشق وعن مناصبه، ثم أخرجته فجاء إلى القدس، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم. فقال له ملوك الفرعون: لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشرينا مرقتها! (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٤٤ ، وكذلك الأعلام للزركلي ج ٤ . ص ٢١).

● رحيله إلى القاهرة:

استمر الشيخ معتقداً إلى أن أذن الله يفك أساره « ثم جاءت العساكر المصرية، ونصر الله الأمة الحمدية، وقتلو عساكر الفرعون، ونجي الله سبحانه وتعالى الشيخ، فجاء إلى الديار المصرية. فأقبل عليه السلطان نجم الدين أيوب رحمة الله، وولاه الخطابة في مصر وقضاءها، وفوض إليه عمارة المساجد المهجورة بمصر والقاهرة » واشتغل الشيخ بالفتيا والتدريس وتعليم الناس بمصر ولما استقر مقامه بمصر أكرمه حافظ الديار المصرية وزاهدها عبد العظيم المنذري وامتنع عن الفتيا، وقال: كنا نفتى قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا معين فيه ».

وما يؤثر عن سلطان العلماء العز بن عبد السلام، أنه تصدى لطفيان أمراء المالكية في مصر، وأصر على بيعهم بالسوق (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢١٧). وقد ذاع صيت الإمام ابن عبد السلام في أرجاء البلاد حتى أنه كان من أمثال مصر، يقال في المثل: « ما أنت إلا من العوام، ولو كنت ابن عبد السلام » (راجع الأعلام للزركلي . ج ٤ . ص ٢١ ، ٢١ وطبقات الشافعية . للسبكي . ج ٨ . ص ٢١١ وما بعدها. وحسن المحاضرة للسيوطى . ج ١ . ص ٢٧١).

● تصانيفه العلمية:

للإمام العز بن عبد السلام تصانيف مختلفة في شتى مناحي المعرفة، تبرهن على علو منزلته، وأنه واحد من الذين أثروا المكتبة الإسلامية بمؤلفاته القيمة التي لا غنى عنها لعالم ولا متعلم، ومن هذه المؤلفات:

- ١ - التفسير الكبير.
- ٢ - الإمام في أدلة الأحكام.
- ٣ - قواعد الشريعة (مخطوط).
- ٤ - كتاب الفوائد (مخطوط).
- ٥ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام. وهو موضوع هذا البحث.
- ٦ - ترغيب أهل الشام في سكى الشام.
- ٧ - بداية السول في تفضيل الرسول.
- ٨ - الفتاوي (مخطوط).
- ٩ - الغاية في اختصار النهاية (مخطوط) في الفقه.
- ١٠ - الإرشاد إلى الإيجاد في بعض أنواع المجاز في مجاز القرآن.
- ١١ - وسائل الطريقة (تصوف).
- ١٢ - الفرق بين الإيمان والإسلام (مخطوط).
- ١٣ - مقاصد الرعاية (مخطوط) (راجع الأعلام للزركلي . ج ٤ . ص ٢١).
- ١٤ - شجرة المعارف.
- ١٥ - الدلائل المتعلقة بالملائكة والتبين عليهم السلام.
- ١٦ - مختصر صحيح مسلم.
- ١٧ - مختصر رعاية الحاسبى.
- ١٨ - بيان أحوال الناس في يوم القيمة.
- ١٩ - الجامع بين الحاوي والنهاية.
- ٢٠ - الفتاوي الموصولة.

=

وقد بين الإمام العز بن عبد السلام في مقدمة كتابه أنه في سبيل تحقيق مقاصد الشريعة كلف الله عباده بكل ما فيه خير لهم، ونهاهم عن كل ما فيه شر عليهم، كما وعدهم بالثواب على اتباع شرعه، وتوعدهم بالعقاب على مخالفته شرعه، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَأَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَأَهُ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨]

ثم بين أن للدارين مصالح إذا فاتت فساد أمرها، ومفاسد إذا تحقق هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطى أسبابها مظنون غير مقطوع به، فمهما عمل الإنسان للآخرة فإنه يظل خائفا - مع عمله - أن لا يقبل منه العمل. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَؤْتُونَ مَا آتُوا وَقُلُوبُهُمْ وَجْهَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠] وكذلك حال من يعمل للدنيا، فإن التصرف فيها يكون بناء على حسن الظنون أيضا، وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجاريس افرون على ظن أنهم يستعملون، والجمالون والبغالون يتصدرون للكراء لعلهم يستأجرون، والملوك يجندون الأجناد ويحصنون البلاد

= ٢١ - الفتاوى المصرية. (راجع طبقات الشافعية للسبكي . ج ٨ . ص ٢٤٧، ٢٤٨) وكذلك فوات الوفيات . ج ٢ . ص ٣٥٢ ، وكذلك: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ . ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

• وفاته:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل، وشجاعة في الحق، وجهاد وتعب في سبيل الله سبحانه، توفي الشيخ ابن عبد السلام بمدينة القاهرة. وكانت وفاة الشيخ في تاسع جمادى الأولى في سنة ستين وستمائة. (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٤٥). وقد ذكر الإسنوى في طبقات الشافعية، وكذلك محمد شاكر الكتبى في فوات الوفيات أنه رحمه الله توفي في العاشر من جمادى الأولى سنة ستين وستمائة، وهو خلاف لا يهم كثيرا، لعله توفي في مساء اليوم التاسع، ودفن في اليوم العاشر «وشهد الظاهر جنازته والخلائق رحمه الله» (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٥٦ - ٢٠٩ ترجمة ١١٨٣) وكذلك فوات الوفيات: محمد شاكر الكتبى ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٦ ، وكذلك حسن المحاضرة للسيوطى . ج ١ ص ٢٧١ وما بعدها.

بناء على أنهم بذلك ينتصرون ... إلخ لذلك لا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالية الورق، خوفا من ندور وكذب الظنون^(١).

معرفة المصالح والمفاسد وتفاوتها :

يرى ابن عبد السلام أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحسنة ودرء المفاسد المحسنة محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فارجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدتها محمود حسن، ... واتفق الحكماء على ذلك^(*) وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض^(**) وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال»^(٢).

ثم بين أن العباد لهم أن يتخيروا عند تساوى المصالح، فإذا عجزوا وتحيروا فعليهم التوقف، حالهم في ذلك حال الأطباء الذين يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السالمتين ولا يبالون بفوائد أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة والتساوي ...، والذى وضع الشرع هو الذى وضع الطلب، فإن كل

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعزب بن عبد السلام جـ ١ . ص ٤ . بتصريف واختصار ط دار الجليل . الثانية سنة ١٩٨٠ م راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد.

(*) يرى ابن عبد السلام هنا أن من طرق معرفة المقصد الشرعي : العقل بعكس الإمام الشاطبي الذي يقول : «إذا تعاوض النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا يقدر ما يسرحه النقل» (الموافقات . ج ١ ص ٨٧)، ثم استدل على ذلك بادلة منها : ما تبين في علم الكلام - طبعاً يعني علم الكلام الأشعري - والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح (الموافقات ج ١ . ص ٨٧) . ومن كل ما سبق نرى أن اعتبار العقل كمصدر من مصادر معرفة المقصد الشرعي أمرٌ مختلف فيه ، والخلاف هنا خلاف كلامي لا فقهى ، وسوف يتناول البحث هذا بشئ من التفصيل عند الكلام عن طرق معرفة المقصد عند ابن تيمية.

(**) من الواضح هنا أن الإمام ابن عبد السلام يؤلف وينظر تحت لواء نظرية الإمام الغزالى ، وهو هنا قد أغفل مقصد حفظ الدين - والسبب غير معروف - لكنه سوف يذكره بشكل يوضح أهميته في مواضع أخرى . كما سوف يأتي .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥ باختصار .

واحد منها موضع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم. ثم ذكر بعد ذلك أن النقل هو المعيار الذي تعرف به مصالح ومفاسد الآخرة، وبين أن مصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة، فمنها ما هو في أعلىها، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما، وهو منقسم إلى متفق عليه، و مختلف فيه، فكل ما أمر به فيه مصلحة الدارين أو إحداهما وكل ما نهى عنه فيه مفسدة فيهما أو في إحداهما.

ثم بين أن الشواب الأخرى يتفاوت بتفاوت المصالح غالباً، كما أن العقاب الأخرى يتفاوت بتفاوت المفاسد غالباً، وأن معظم مقاصد الآيات القرآنية الحضر على تحصيل المصالح وأسبابها، والزجر عن ارتكاب المفاسد وأسبابها، وذلك بالوعيد والوعيد^(١).

أنواع المصالح والمفاسد (*) :

ثم بين ابن عبد السلام أن المصالح ثلاثة أنواع:

«أحدها: مصالح المباحثات.

الثاني: مصالح المندوبات.

الثالث: مصالح الواجبات.

ومفاسد نوعان:

أحدهما: مفاسد المكرهات.

الثاني: مفاسد المحرمات»^(٢).

بعد ذلك عاد ابن عبد السلام ليضيف كلاماً مهماً إلى مصادر معرفة

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ج ١ ص ٦ - ٩ بتصرف واختصار.

(*) هناك تفصيمات كثيرة لأنواع المقاصد عند ابن عبد السلام ولعل التقسيم هنا باعتبار الحكم الشرعي . والله أعلم.

(٢) المرجع السابق: ج ١ . ص ٩.

المقصد الشرعي – بعد أن ذكر العقل منذ قليل – يقول رحمة الله: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومحاذاتها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح».

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومحاذاتها فمعروفة بالضرورة والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدله، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمحاذات راجحهما ومرجوهما فليعرض ذلك على عقله (*) بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها» (١).

أنواع المصالح والمحاذات (**):

المصالح أربعة أنواع: اللذات، وأسبابها.

والأفراح، وأسبابها.

والمحاذات أربعة أنواع: الآلام وأسبابها.

والغموم وأسبابها.

وهي – يعني المصالح والمحاذات – منقسمة إلى: دنيوية، وأخروية.

فأما لذات الدنيا وأسبابها وأفراحها (٢)، وألامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فمعلومة بالعادات ...

وأما لذات الآخرة وأسبابها وأفراحها وأسبابها، وألامها وأسبابها وغمومها

(*) ها هو يعود إلى العقل مرة أخرى معطياً إياه أهمية قصوى!!!

(١) المرجع السابق: ج ١ . ص ٢٠

(**) تقسيم آخر للمصالح والمحاذات لعله باعتبار ما تؤدي إليه، وتقسيمه آخر باعتبار مرجعيتها للدنيا أو الآخرة.

(٢) يبدو أن كلمة «أسبابها» سقطت من هنا لسبب أو آخر.

وأسبابها، فقد دل عليه الوعد والوعيد، والزجر والتهديد (*)، وأما اللذات، فمثل قوله : ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيَ النُّفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ [الرُّحْمَانٌ : ٧١] ، وأما الأفراح ففي مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَاهُمْ نِصْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [الإِنْسَانٌ : ١١] ... وأما الآلام ففي مثل قوله : ﴿ وَلِهِمْ عِذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النَّحْلٌ : ١٠٤] ...، وأما الهموم ففي مثل قوله : ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍ أَعْيَدُوا فِيهَا ﴾ [الْحُجَّةٌ : ٢٢] (١) .

وبعد ذلك ذكر ابن عبد السلام كلاماً مهماً هو كالالتتميم لشرح التفسير السابق للمصالح والمفاسد يقول : «المصالح ضربان :

أحدهما : حقيقي ، وهو الأفراح واللذات.

والثاني : مجازى ، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيأمر بها أو تباح ، لا لكونها مفاسد ، بل لكونها مؤدية إلى المصالح ، مثل المخاطرة بالأرواح في الجهاد ، ومثل العقوبات الشرعية ، فكل ذلك مفاسد مطلوبة ، لا لنفسها ، ولكن لأنها تؤدي إلى المصالح الحقيقية ، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب .

وكذلك المفاسد ضربان :

أحدهما : حقيقي ، وهو الغموم والآلام.

والثاني : مجازى ، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المفاسد المصالح ، فنهى الشرع عنها ، لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد ، وذلك ككل اللذات المحرمة ، وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب (٢) .

المشروعات وحكمتها :

المشروعات ضربان :

(*) أي أن لذات الآخرة تعرف بالشرع بعكس لذات الدنيا فإنها تعرف بالعادات كما ذكر منذ قليل .

(١) المرجع السابق ج ١ . ص ١١ - ١٢ باختصار .

(٢) المرجع السابق : ج ١ . ص ١٤ (بتصرف واختصار) .

القسم الثاني: مندوبة التحصيل.

القسم الثالث: مباحة التحصيل»^(١).

«المفاسد ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يجب درؤه في كل شريعة لعظم مفسدته، كالكفر والقتل والزنا والغصب وإفساد العقول^(*).

الثاني: ما تختلف فيه الشرائع، فيحظر في شرع ويباح في آخر تشديدا على من حرم عليه، وتخفيضا على من أبيح له.

الثالث: ما تدرؤه الشرائع كراهة له»^(٢) ولم يذكر لذلك مثلا.

أنواع المصالح والمفاسد^():**

«المصالح ثلاثة أضرب:

أحدها: أخرىوية، وهي متوقعة الحصول، إذ لا يعرف أحد به يختتم له؟ ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول الشواب، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصدة.

الضرب الثاني: مصالح دنيوية. وهي قسمان:

أحدهما: ناجز الحصول، كمصالح المأكل والمشارب والملابس ...

القسم الثاني: متوقع الحصول كالاتجار لتحصيل الأرباح، وكذلك الاتجار في أموال اليتامي لتحقيق الربح ...

الضرب الثالث: ما يكون له مصلحتان، إحداهما عاجلة، والأخرى آجله كالكافارات والعبادات المالية، فإن مصالحها العاجلة

(١) قواعد الأحكام: لأبن عبد السلام جـ ١ . ص ٤٢ - ٤٣ .

(*) نراه هنا يندرج تحت نظرية الغزالى، ويدرك مقصند حفظ الدين الذى لم يذكره فى مرة سابقة ونراه يعبر كذلك عن الضرورات بعكسها من المفاسد التى توجب الحد.

(٢) قواعد الأحكام: جـ ١ . ص ٤٣ بتصريف.

(**) تقسيم آخر يعتبر ما هو عاجل وما هو آجل من المصالح والمفاسد.

لقارب ليها، والأجلة لبادليها، فمصالحها العاجلة ناجزة الحصول، والأجلة متوقعة الحصول»^(١)

«ثم المفاسد ثلاثة أضرب :

أحدها : أخرىة، وهي متوقعة الحصول لا يقطع بتحققها، لأنها قد تسقط بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة.

الضرب الثاني : دنيوية وهي قسمان :

أحدهما : ناجز الحصول، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، والجوع والظماء ...

القسم الثاني : متوقع الحصول : كقتال من يقصدنا من الكفار والبغاة ...

الضرب الثالث : ما يكون له مفسدان : إحداهما : عاجلة والأخرى : آجلة كالكفر، فالعاجلة ناجزة الحصول، والأجلة متوقعة الحصول»^(٢).

من كل ما سبق :

يتضح أن للإمام العز بن عبد السلام فهماً دقيقاً لمقاصد، الشريعة، وأنه كان على وعي كبير بأهمية وحيوية الموضوع، مما دفعه إلى تخصيص هذا المؤلف المستقل لبحث الموضوع، وأهم ملامح نظريته في المقاصد :

١ - اندرجـه - في نهاية الأمر - تحت إطار نظرية الغزالى في المقاصد، حيث إنه سار على تصنـيفه للضروريات، فارتـضى التقسيـم الخامـسى لـضرورـات الشرـع، وأنه يهدـف إلى حـفـظ الدـين وـالـنـفـس وـالـنـسـل وـالـعـرـض وـالـعـقـل وـالـمـال.

أما بـشـأن تقـسيـم المـصالـح إـلى ثـلـاثـة أـقـسـامـ: الـضـرـورـاتـ، وـالـحـاجـاتـ، وـالـتـحـسـينـاتـ، فـإـنـها لمـتـظـهـرـ عنـهـ بـذـلـكـ الـوـضـوحـ، فـهـوـ يـذـكـرـهاـ ضـمـنـاـ فـيـ تـرـجـيـحـاتـهـ المـخـتـلـفـةـ بـيـنـ أـنـوـاعـ الـمـصـالـحـ وـالـمـفـاسـدـ الـمـخـتـلـفـةـ، وـلـكـنـهـ لـمـ يـذـكـرـهاـ بـيـنـ فـسـسـ الـشـكـلـ الـذـىـ ذـكـرـهـ الـغـزاـلـىـ وـالـأـصـولـيـونـ مـنـ بـعـدـهـ، وـحـينـ ذـكـرـهاـ ذـكـرـهاـ بـشـكـلـ آـخـرـ، يـقـولـ: «ـفـأـمـاـ مـصـالـحـ الـدـنـيـاـ فـتـنـقـسـمـ إـلـىـ الـضـرـورـاتـ، وـالـحـاجـاتـ، وـالـتـتـمـاتـ

(١) المرجع السابق: ج ١ . ص ٤٣ باختصار.

(٢) المرجع السابق: ج ١ . ص ٤٣ باختصار.

والتكملات، فالضرورات كالمأكولات والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إلية الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك أعلى المراتب كالمأكولات الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسنوات، والسراري الفائقات، فهو من التتممات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات.

وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضروريات، و فعل السنن المؤكدة الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض المستقلات فهي من التتممات والتكملات^(١).

فذكر التقسيم ولكنه تناوله تناولا آخر وكما سبق القول يسير ابن عبد السلام على نفس التقسيم الثلاثي للأصوليين للمصالح، ولكن ليس بنفس الوضوح.

٢ - ترتبط مقاصد الشريعة عند ابن عبد السلام بالحدود والزواج الشرعية - كغيره من الأصوليين - ارتباطا وثيقا، ويدل على ذلك الكثير الكثير من النصوص والتطبيقات، منها: أمثله ضربها للأفعال المشتملة على المصالح والمقاصد في نفس الوقت، يقول: «قطع يد السارق إفساد لها، لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال، فقدمت مصلحة حفظ الأموال على مفسدة قطع يد السارق ... قطع أعضاء الجناني حفظا لأعضاء الناس ... قتل الجناني مفسدة بتفويت حياته، لكنه جاز لما فيه من حفظ حياة الناس على العموم ... حد القاذف صيانة للعرض ... جلد الزانى رنفيه حفظا للفروج والأنساب ودفعا للعار ... الرجم في حق الزانى الثيب، مبالغة في حفظ ما ذكرناه، حد الشرب حفظا للعقل عن الطيش والاختلال ... حدود قطاع الطريق حفظا للنفس والأطراف والأموال ...»^(٢).

(١) المرجع السابق: ج ٢ . ص ٧١.

(٢) المرجع السابق: ج ١ . ص ١١٦ - ١١٧ باختصار.

٣ - يرى ابن عبد السلام أن العقل من طرق معرفة المقصود الشرعي، وهو أمر مختلف فيه بين الأصوليين، والسبب في خلافهم اختلافهم في جواز تحسين العقل وتقبيله للأشياء، فحقيقة الخلاف وأصله اختلاف في علم الكلام، لا اختلاف في علم الأصول، وابن عبد السلام يطلق القول بجواز استنتاج العقل للمقصود في موضع، ويقييد ذلك بالنص الشرعي في موضع. لذلك يجب أن يحمل مطلق كلامه على مقيده.

أما الاستقراء، فقد ذكره واعتبره، يقول: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.

ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء والحكماء والعقلاة، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سُنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة.

ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وحذر عن كل شر دقه وجله، وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشررين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة»^(١).

وعلى ذلك تكون طرق معرفة المقصود عند ابن عبد السلام: النص الشرعي. اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهي. الاستقراء والعقل في المصالح الدنيوية فقط.

٤ - يعتبر ابن عبد السلام أول من أشار إلى مقصود حفظ العرض، كما جاء في النص المنقول منذ قليل حين أشار إلى حفظ العرض وكيف أن الدليل على ذلك هو تشريع حد القدف. وقد تلتف ذلك بعض الأصوليين الكبار مثل القرافي وهو تلميذ ابن عبد السلام المجتهد.

(١) المرجع السابق: ج ٢ . ص ١٨٩ باختصار.

٥ - يكثر ابن عبد السلام من التقسيمات، فذكر أنواعا وأصنافا كثيرة للصالح والفساد، وكل هذه التقسيمات - في الحقيقة - تدور في فلك واحد، وقد ذكر في البحث بعضها مما له وجاهة وأهمية، ولكن كان من الصعب - بل من المستحيل - ذكرها كلها، نظرا لكثرتها وشدة تشابهها بشكل تزول معه الفوارق، ويشوش فكر القارئ.

كما يكثر - رحمه الله - من الافتراضات، والأمثلة، فحين يبدأ الكلام في الموضوع يشرحه، ثم يرجع على الأمثلة فيصول ويتحول حتى يذكر العشرات منها التي قد تتجاوز الخمسين بل الستين مثلا، يساعد في ذلك حصيلة علمية ضخمة وأسلوب أدبي بديع.

هذا ملخص نظرية المقاصد عند سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله، والله الموفق.

* * *

الفصل السابع

مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي ت : سنة ٦٨٤ هـ

تحدث الإمام القرافي (*) عن «المناسب» في إطار كلامه عن مسالك العلة.

أولاً : تقسيمه للمناسب :

في كتاب القياس، فقال : «المناسب : ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة . فال الأول : كالغنى علة لوجوب الزكاة . والثاني كالإسکار علة لتحریم الخمر» (١) .

(*) شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسى المصرى، أحد الأعلام. انتهت إليه رياضة المالكية فى عصره، وبرع فى الفقه وأصوله، والعلوم العقلية، ولازم الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشافعى، وأخذ عنه أكثر فنونه، وألف التصانيف الشهيرة كالذخيرة والقواعد وشرح الحصول والتنتبيح فى الأصول وشرحه وغير ذلك.

قال القاضى تقى الدين بن مشكر : أجمع المالكية والشافعية على أن أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة : القرافي، وناصر الدين بن المنير، وابن دقيق العيد .

(راجع حسن المعاشرة فى تاريخ مصر والقاهرة للإمام السيوطي . ج ١ . ص ٢٧٢) .
ويقال فى سبب شهرته بالقرافي : وأنه لما أراد الكاتب أن يثبت اسمه فى بيت الدرس كان حينئذ غائباً، فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القرافي ، فمررت عليه هذه النسبة . وذكر بعضهم أن أصله من البهنسا، وتوفي رحمه الله بدیر الطین فى جمادى الآخرة عام أربعة وثمانين وستمائة ، ودفن بالقرافة .

(راجع فى ذلك الدبياج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب . تأليف : قاضى القضاة برهان الدين إبراهيم بن على بن محمد بن فرحون اليعمرى المالكى . ح ١ ص ٢٣٦ وما بعدها مكتبة دار التراث - القاهرة . تحقيق د . محمد الأحمدى أبو النور، وكذلك الأعلام للزركلى ج ١ ص ٩٤ - ٩٥) .

(١) الذخيرة : لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي . ج ١ ص ١٢٧ . تحقيق الدكتور محمد حجى . ط . دار الغرب الإسلامى . الأولى . سنة ١٩٩٤ م . بيروت - لبنان .

أقسام المناسب على أساس الأهمية :

«المناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات. فيقدم الأول على الثاني. والثاني على الثالث عند التعارض.

فالأول : نحو الكلمات الخمس: وهي حفظ النفوس والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل: الأعراض^(١).

والثاني : مثل تزويع الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري، لكن الحاجة تدعوه إليه في تحصيل الكفاءة لئلا يفوت.

والثالث : ما كان حشا على مكارم الأخلاق: كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادة عن الأرقاء، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات وتقع أوصاف متعددة بين هذه المراتب، كقطع الأيدي باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية صونا للأطراف وللأعضاء، وإن أمكن أن يقال ليس منه. لأنها يحتاج الجانبي فيها إلى الاستعانة بالغير، وقد يتذرع. ومثال اجتماعها كلها في وصف واحد: أن نفقة النفس ضرورية، والزوجات حاجة، والأقارب تمة. واشترط العدل في الشهادة ضروري صونا للنفوس والأموال، وفي الإمامة على الخلافة حاجة، لأنها شفاعة وال الحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع، وفي النكاح تتمة لأن الولي قريب يزعجه طبعه عن الوقوع في العار والسعى في الإضرار، وقيل: حاجة على الخلاف.

ولا تشترط في الإقرار لقوة الواقع الطبيعي، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو أفضت إلى مخالفة القواعد^(٢).

أقسام المناسب على أساس اعتبار الشرع :

«ينقسم إلى: ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله.

(١) يسير هنا خلف أستاذ ابن عبد السلام في اعتبار مقصد حفظ العرض.

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ١٢٧ وما بعدها.

وال الأول ^(١): ينقسم إلى: ما اعتبر نوعه في نوع الحكم، كاعتبار نوع الإسكار في نوع التحرير، وإلى ما اعتبر جنسه، كالتعليل بمطلق المصلحة، كإقامة الشرب مقام القذف لأن مظنته، وإلى ما اعتبر نوعه في جنسه، كاعتبار الأخوة في التقديم في الميراث، فتقدم في النكاح، وإلى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم، كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة، فإن المشقة جنس، وهو - أى الإسقاط - نوع من الرخص. فتأثير النوع في النوع مقدم على تأثير النوع في الجنس، وتأثير النوع في الجنس مقدم على تأثير الجنس في النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس في الجنس.

والملغي: نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر.

والذى جهل أمره: هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب ^(٢).

ومن المناسب هنا أن نذكر ملاحظة هامة ذكرها الإمام القرافي رحمه الله في التفريق بين «المناسب» و«المصلحة» وبين «المصلحة المرسلة»، يقول رحمه الله «ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم في زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سدا للذرية الخمر، لكن أجمع المسلمين على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاوز في البيوت خشية الزنا، فإنه مناسب لكن أجمع المسلمين على جواز المجاورة بالنساء في الدور الجامعية وإلغاء هذا المناسب، فالمناسب حينئذ أعم من المرسلة، لأن المرسلة مصلحة بقيده السكت عندها فهي أخص» ^(٣).

(١) ينقل هنا عن من سبقه، كالآمدي، والرازي مبتكر هذا البحث.

(٢) المرجع السابق ج ١ الموضوع نفسه.

(٣) شرح تنقیح الفصول في اختصار الحصول في الأصول. للإمام شهاب الدين أحمد بن أدریس القرافی . ص ٣٩٤ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط دار الفكر الأولى . ذى الحجة سنة ١٣٩٣ هـ ديسمبر ١٩٧٣ م.

ثانياً : تقسيمه للذرائع :

يقول رحمة الله : « وهذا اللفظ - يعني الذرائع - المشهور في مذهبنا . ولذلك يقولون سد الذرائع ، و معناه حسم مادة ووسائل الفساد ، دفعاً لها ، فمتي كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور ، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهّم كثير من المالكيّة .

أقسام الذرائع :

بل الذرائع ثلاثة أقسام :

قسم أجمعـت الأمة على سـده وـمنعـه كـحـفـرـ الـآـبـارـ فـى طـرـقـ الـمـسـلـمـينـ ، فـإـنـهـ وـسـيـلـةـ إـلـىـ إـهـلاـكـهـمـ فـيـهـاـ ، وـكـذـلـكـ إـلـقـاءـ السـمـ فـىـ أـطـعـمـتـهـمـ ، وـسـبـ الـأـصـنـامـ عـنـدـ مـنـ يـعـلـمـ مـنـ حـالـهـ أـنـهـ يـسـبـ اللـهـ تـعـالـىـ عـنـدـ سـبـهـاـ .

وـقـسـمـ أـجـمـعـتـ الـأـمـةـ عـلـىـ عـدـمـ منـعـهـ وـأـنـهـ ذـرـيـعـةـ لـاـ تـسـدـ وـسـيـلـةـ لـاـ تـحـسـمـ ، كـالـمـنـعـ مـنـ زـرـاعـةـ الـعـنـبـ خـشـيـةـ الـخـمـرـ ، فـإـنـهـ لـمـ يـقـلـ بـهـ أـحـدـ ، وـالـمـنـعـ مـنـ الـمـجاـوـرـةـ فـىـ الـبـيـوـتـ خـشـيـةـ الزـنـاـ .

وـقـسـمـ اـخـتـلـفـ فـيـهـ الـعـلـمـاءـ : هـلـ يـسـدـ أـمـ لـاـ ؟ كـبـيـوـعـ الـآـجـالـ عـنـدـنـاـ ، كـمـنـ بـاعـ سـلـعـةـ بـعـشـرـةـ دـرـاهـمـ إـلـىـ شـخـصـ ، ثـمـ اـشـتـرـاـهـ بـخـمـسـةـ قـبـلـ الشـهـرـ ، فـمـالـكـ يـقـولـ إـنـهـ أـخـرـجـ مـنـ يـدـهـ خـمـسـةـ الـآنـ وـأـخـذـ عـشـرـةـ آـخـرـ الشـهـرـ ، فـهـذـهـ وـسـيـلـةـ لـسـلـفـ خـمـسـةـ بـعـشـرـةـ إـلـىـ أـجـلـ توـسـلاـ بـإـظـهـارـ صـورـةـ الـبـيـعـ لـذـلـكـ ، وـالـشـافـعـيـ يـقـولـ : يـنـظـرـ إـلـىـ صـورـةـ الـبـيـعـ وـيـحـمـلـ الـأـمـرـ عـلـىـ ظـاهـرـهـ ، فـيـجـوزـ ذـلـكـ)^(١).

ثـمـ يـرـدـفـ الإـمـامـ القرـافـيـ قـائـلاـ : أـعـلـمـ أـنـ الذـرـيـعـةـ كـمـاـ يـجـبـ سـدـهـاـ ، يـجـبـ فـتـحـهـاـ ، وـتـكـرـهـ ، وـتـنـدـبـ وـتـبـاحـ ، فـإـنـ الذـرـيـعـةـ هـىـ الـوـسـيـلـةـ ، فـكـمـاـ أـنـ وـسـيـلـةـ الـخـمـرـ مـحـرـمـةـ ، فـوـسـيـلـةـ الـوـاجـبـ وـاجـبـةـ ، كـالـسـعـىـ لـلـجـمـعـةـ وـالـحـجـجـ .

(١) الفروق للإمام القرافي ج ٢ ص ٣٢ وما بعدها . ط . دار إحياء الكتب العربية . الأولى . محرم سنة ١٣٤٥ هـ .

وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

وسائل: وهي الطرق المفضية إليها. وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة.

وما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَآنٌ وَلَا نَصْبٌ وَلَا مُخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغْيِظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبه: ١٢٠] فتأثيهم الله على الظماء والنصب وإن لم يكونوا من فعلهم بسبب أنهما حصل لهما بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة»^(١).

ثالثاً: تقسيمه للأمورات:

ومن ضمن ما تطرق له الإمام القرافي مما له صلة بموضوع مقاصد الشريعة، تقسيم الأمورات ، وهو مبحث له علاقة بباحث مقاصد المكلف، وقد اهتم بهذا المبحث القرافي والشاطبي، والملاكي عموماً.

يقول رحمة الله: «اعلم أن الأمورات قسمان:

ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته. كأداء الديون، ورد الغصوب، ودفع الودائع، ونفقات الزوجات والأقارب والدواوب ونحو ذلك. فإن صورة هذا الفعل تحصل مقصوده، وإن لم يحصل به التقرب، فإذا فعل ذلك من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجباً مجزءاً ولا يلزم فيه الإعادة، ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتناع أمر الله ...

والقسم الآخر: لا يقع واجباً إلا مع النية والقصد، كالصلوة والصيام

(١) الفروق للإمام القرافي ج ٢ ص ٣٣ .

والحج والطهارات، وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات، فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به، ولا يقع واجباً، ولا يثاب عليه، وإذا وقع منوياً على الوجه المشروع كان قابلاً للثواب، وهو سبب شرعي له من حيث الجملة غير أن هاهنا قاعدة، وهي أن القبول غير الإجزاء، وغير الفعل الصحيح، فالجزئي من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف ...، وأما الثواب عليه، فالمحققون على عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور، وهذا هو معنى القبول^(١).

ملاحظات على المقاصد عند القرافي:

١ - لا يحتاج الأمر إلى توضيح سير الإمام القرافي رحمه الله في ركاب نظرية الإمام الغزالى، فموافقته لجميع التقسيمات الغزالية واضحة كل الوضوح فهو يجعل المصالح على درجات ثلاث، ضرورات وحاجات وتحسينات، والضرورات تشمل المقاصد الخمسة التي ابتكرها حجة الإسلام الغزالى، وكذلك في اعتبار الشارع أو عدم اعتباره أو إرساله للمصلحة، في كل ذلك كان القرافي «مقلداً» - شأنه شأن كل علماء الأصول من قبله تقريباً - للإمام الغزالى .

٢ - حين تكلم إمامنا القرافي في مسألة الضرورات، ذكرها بترتيب آخر غير ترتيب الغزالى، فجعل ترتيبها - كما سبق أن نقلنا - النفس ثم الدين ثم النسب ثم العقل ثم المال، ونقل عن بعض العلماء - دون أن ينسب القول لقائله - إضافة مقصد العرض كمقصد سادس، وهو - وإن لم ينسب القول لأحد - إلا أن صاحب السبق التاريخي في ذلك هو ابن عبد السلام استاذ القرافي .

ولا شك أن ما يلفت النظر في الترتيب السابق للمقاصد هو تقديم حفظ النفس على حفظ الدين، ولم يعلل القرافي هذا التغيير في الترتيب، ولكن -

(١) الفروق للإمام القرافي ج ٢ ص ٥٠ - ٥١ باختصار.

ودون شك - هو تغيير مقصود، لأنه قد ذكره في كتابين من كتبه، فقد ذكره في الذخيرة، وكذلك في شرح تنقیح الفصول، والحقيقة أن كلامه في موضوع مسالك العلة في الكتابين عبارة عن بحث واحد وضع بنفس الألفاظ ودون تغيير يكاد يلحظ في الكتابين المذكورين.

والإمام القرافي ليس الوحيد الذي قدم النفس على الدين،^(١) ووجهه نظر هؤلاء - والله أعلم - أن حفظ المقاصد لا يتحقق إلا إذا حفظنا هذه النفس البشرية، أما إذا هلكت هذه النفس فلنَا أن نحفظ لها الدين وقد هلكت ويمكن الاستدلال لمذهبهم هذا بجواز النطق بكلمة الكفر حفظاً للنفس. وكذلك بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَيْكَ إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَاتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَاتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وبغير ذلك من الأدلة: وهي وجهة نظر لها منطق ورؤية، ولكن هذا لا يعني من نقدها. ذلك أن ضرورة الرسالة ومعرفة الحال للبشرية عموماً، أشد بكثير من ضرورة حفظ آحاد النفس البشرية.

٣ - من دلائل عظمة الإمام القرافي رحمه الله وما يحسب له، أنه ذكر في سياق كلامه عن المصالح المرسلة وكذا عن سد الذرائع أن كلّيّهما عام في المذاهب الفقهية، ولا يختص به مذهب مالك كما قد يظن كثير من المتمذهبين بمذهب مالك.

٤ - نظرية المقاصد عند الإمام القرافي المالكي المذهب لا تختلف عنها عند غيره من الأصوليين الشافعية، والحقيقة أن النظرية وإن كانت شافعية التأسيس، على اعتبار أن الغزالى شافعى المذهب، إلا أنها تتجاوز حدود الاختلافات المذهبية الضيقة، لذلك نراها قاسماً مشتركاً بين جميع المذاهب الإسلامية تقريباً - ولا تعنى بالمذاهب الإسلامية هنا المذهب الأربع فقط -، فنظرية المقاصد واضعها شافعى، وشارحها - الإمام الشاطبى - مالكى، واستقراء تاريخ النظرية يجعلنا نمر

(١) فهناك آخرون مثل: الإمام الغزالى فى الطور الأول لنظريته، حيث لم يذكر الدين أصلأً.

بعلماء شافعية ومالكية وحنابلة، أما الأحناف فقد طبقو النظرية في فروع الفقه، وإن لم يكتبوا فيها كتابة نظرية مستقلة، والسبب في ذلك هو ارتباط الأصول عندهم بالفروع كما هو معروف، فالفروع الفقهية عندهم هي التي يستخرج منها الأصول.

٥ - قسم الإمام القرافي رحمة الله المأمورات إلى قسمين: قسم تكفي فيه صورة الفعل لتحصيل مصلحته. كرد الديون، والنفقات المختلفة. وقسم لا بد فيه مع صورة الفعل نفسه - إلى النية والقصد. كالعبادات بأنواعها.

وهو مبتكر لهذا البحث، بمعنى مبتكر وضعه في سياق نظرية المقاصد، ولعل الفارق بين الشافعية والمالكية في موضوع المقاصد هو:

(أ) - اهتمام المالكية كالقرافي والشاطبي بما اصطلاح على تسميته مقاصد المكلف، وهو مبحث ثرى وضخم، تكلم فيه الإمام الشاطبي في المواقف فأطال، وصال، وجال.

(ب) - عدم اقتصار المالكية - وعلى رأسهم القرافي والشاطبي - على الأمثلة التي ذكرها الإمام الغزالى، ولا يعني هذا أنهم لا يذكرون الأمثلة التي ذكرها الإمام الغزالى في شرحه لنظرية المقاصد، لا ...، بل يعني أنهم لا يكتفون بها، بل يزيدون على ذلك أمثلة من صميم مذهب مالك، مثل مثال بيع السلعة بعشرة مع الآجل وشراءها بخمسة حاله، وما فيه من ذريعة الربا، كما ذكر القرافي.

٦ - نظراً للعدم تأثير مالكية القرافي في سيره خلف الغزالى في تقسيماته نرى عنده - تقريباً - جميع نقاط الضعف الموجودة عند جمهور الأصوليين الذين نقلوا عن الغزالى، فالقرافي رحمة الله لم يعرف معنى الضروري، ولا الحاجى، ولا التحسينى، وبالتالي لم تتضح المعالم أو الحدود الفاصلة بين هذه الأقسام، وحين دلف إلى الأمثلة زاد الأمر التباساً نظراً لذكر بعض الأمثلة مع عدم ذكر موقعها الجازم في التقسيم، مثل قطع الأيدي باليد الواحدة، جعله متربداً بين المرتبتين الأوليين.

ومن الغريب هنا أمران :

الأول : أنه ذكر في كلامه عن الضرورات - في كتابيه الذخيرة وشرح تنقیح الفصول - قوله : «فالاول - يعني ما يقع في محل الضرورات - نحو الكليات الخمسة». ما المقصود بلفظ «نحو»؟ وهل يعتبر هذا اللفظ إشارة إلى أن الضرورات ليست على سبيل القطع محصورة في هذه الأمور الخمس؟ . يعنى ذلك ذكره لرأي من يضيف مقصود حفظ العرض كمقصد سادس؟ ليس لدينا - من كلام القرافي - ما يثبت ذلك، ولكن هذه الإشارات كان لا بد من ذكرها وملاحظتها.

الامر الثاني : هو أن القرافي لم يتطرق بأى شكل من الأشكال إلى ارتباط المقاصد بالحدود، وهو أمر يصعب أن يكون مصادفة لأنه تكلم في الموضوع مرتين - كما ذكرنا - في مؤلفين مختلفين، صحيح أنهما - في الحقيقة - بحث واحد، ولكن لا شك أن من يذكر بحثا واحدا في مصنفين مختلفين يراجعه وينقحه، ويحذف ويضيف، وهذا ما فعله القرافي بالفعل في بعض مواضع البحث، ولكنه في المرتين لم يتطرق إلى موضوع الحدود، ومدى دلالة شرع الحد على أهمية المقصد، ولعل إمامنا قد انتبه إلى هذا الربط المتعسف بين مقاصد الشارع، وبين الحدود الجنائية، وإن كان لم ينقد ذلك بكلام صريح. والله الموفق.

* * *

الفصل الثامن

مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي - ت : سنة ٧١٦ هـ

يعتبر الإمام نجم الدين الطوفي (*)، من كبار أئمة المذهب الحنبلي فهو فقيه، أصولي، محدث، لغوی، ضلیع في كل هذه الفنون، وكتب كثيرة تدل على رسوخه في شتى أنواع المعرفة والثقافة الإسلامية التي ذكرناها.

(*) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد بن الصفي الطوفي الصرصري ثم البغدادي الحنبلي الأصولي المتوفى.

اختلف المؤرخون في تاريخ ولادته. فأرخ ابن حجر لولادته في سنة ٥٧٢ هـ وخالفه ابن العماد الحنبلي فأرخ لولادته سنة بضع وسبعين وستمائة وأصله من «طوف» أو «طوفاً» من أعمال «صرصر» وهي قرية قرب بغداد.

وقد بدأ حياته العلمية في «طوف»، حيث حفظ بها مختصر الحرقى في الفقه، واللمع في النحو لابن جنى.

دخل بعدها سنة ٦٩١ هـ، وواصل فيها تحصيل العلم.

وقد سافر إلى دمشق سنة ٧٠٤ هـ، ولقى الشيخ تقى الدين ابن تيمية. ثم سافر إلى مصر سنة ٧٠٥ هـ. وحج وجاور بالحرمين الشريفين، وسمع بهما وقرأ بهما كثيراً.

وقد كان - رحمة الله - قوى الحافظة شديد الذكاء، مقتصداً في لباسه وأحواله، متقللاً من الدنيا.

وفي ترجمته في كتب التاريخ أنه شيعي منحرف في الاعتقاد عن السنة، وينسب إليه شعر فيه قدح في كبار الصحابة كأبي بكر - رضى الله عنه - وقد نفى عنه هذه التهمة بعض العلماء المعاصرین.

والحقيقة أن الطوفي كان جريحاً، حر التفكير، وقد مر بمحنـة في مصر في نفس الفترة التي اضطهد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان الأذى موجهاً وقتها إلى الحنابلة كلهم، ولا يستبعد أنه اتهم بالرفض والتسيع - وعزز على ذلك ونفى إلى قوس في صعيد مصر - نظراً لأنه حبلى!

وقد ألف - رحمة الله - الكثير من الكتب، منها «بغية المسائل في أمهات المسائل» في أصول الدين، و«الإكسير في قواعد التفسير» و«الرياض النواذر في الأشباه والنظائر». و«معراج الوصول» في أصول الفقه. و«الذرية إلى معرفة أسرار الشريعة» و«تحفة أهل الأدب في معرفة =

ويعتبر كذلك الطوفى من مشاكل تاريخ الفقه والأصول، ولعله متهم بتجاوز حدود الاجتهاد الصحيح عند البعض، ومتهم فى دينه عند البعض الآخر. وكل ذلك بسبب نظريته فى رعاية المصلحة وهو موضوع ذو علاقة وثيقة بموضوع المقاصد الشرعية. ولكن نتعرف على الطوفى وعلى نظريته لنستطيع تكوين رأى عنه لا بد من الرجوع لكتابه شخصياً^(١)، أما الاعتماد على النصوص المبتورة التى نقلها عنه الباحثون فـي الموضوع، أو المهتمون بالطوفى - رحمة الله - فهو أمر غير محمود فى مثل هذا الموضوع الشائك.

لذلك تم الرجوع إلى الكتاب الأصلى الذى ذكر فيه الطوفى نظريته، وهو كتاب «التعيين في شرح الأربعين»، وقد شرح فيه الأربعين النووية، وقد كتبه كاملاً في ستة عشر يوماً، وتعرض لموضوع المصلحة في شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، ويعتبر شرحه لهذا الحديث أطول الشرح مقارنة بالأحاديث الأخرى في نفس الكتاب، ولعله صنف هذا الكتاب خصيصاً ليدون نظريته في رعاية المصلحة، ومن خلال الرجوع لهذا الكتاب تم التعرف على نظرية المقاصد الشرعية عند نجم الدين الطوفى وهذا عرضها:

= لسان العرب » و« الإشارات الإلهية والباحث الأصولية » و« العذاب الواصب على أرواح النواصب » و« تعاليق على الأنجليل » و« شرح مقامات الحريرية » و« البيل في أصول الفقه » اختصر به « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة . و« موائد الحيس في فوائد أمرئ القيس » . و« مختصر الجامع الصحيح » للترمذى .

وقد توفي - رحمة الله - سنة ٧١٦ هـ في الخليل بفلسطين .

راجع في كل ذلك (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني . ج ٢ . ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ترجمة رقم ١٨٥٠) حققه وقدم له ووضع فهرسه محمد سيد جاد الحق . ط دار الكتب الحديثة بالقاهرة . الثانية سنة ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٦ م ، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الجنبي ج ٦ ص ٣٩ - ٤٠ الإعلام لغير الدين الزركلي ج ٣ ص ١٢٧ - ١٢٨) .

(١) استغرق الأمر من الباحث عامين أو أكثر في البحث عن الكتاب الذي شرح فيه الطوفى الأربعين حديثاً النووية ، وهو غير موجود في المكاتب العامة بمصر ومنها دار الكتب المصرية ، ومكتبة جامعة القاهرة ، وكان البحث عن كتابه « الإشارات الإلهية في شرح الأربعين النووية » أو أي كتاب للإمام الطوفى أو عن الإمام الطوفى يمكن الاستدلال به على خيط يدل على الكتاب ، وبعد ذلك أتم الله النعمة وعثر على الكتاب بعض الأصدقاء بصفة غريبة في ثنايا معرض الدوحة الدولي للكتاب في آخر سنة ١٩٩٨ م تحت عنوان « التعيين في شرح الأربعين » من تحقيق أحمد حاج محمد عثمان . وطبع مؤسسة الريان بيروت والمكتبة الملكية بمكة . والله الحمد والمنة .

أولاً: تعريف المصلحة وأقسامها:

يرى الإمام الطوفى رحمه الله أن تعريف المصلحة «مفعولة من الصلاح، وهو كون الشئ على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشئ له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على حالته الصالحة للضرب به».

وأما حدتها بحسب العرف: فهى السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع: هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة.

ثم هى تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات»^(١).

ثانياً: الأدلة الشرعية، وموقع المصلحة منها:

يرى الإمام الطوفى رحمه الله، أن أدلة الشرع تنحصر - بالاستقراء - في تسعه عشر دليلاً، ولا يوجد بين العلماء غيرها، «أولها: الكتاب، وثانيها: السنة، وثالثها: إجماع الأمة، ورابعها: إجماع أهل المدينة، وخامسها: القياس، وسادسها: قول الصحابي، وسابعها: المصلحة المرسلة، وثامنها: الاستصحاب، وتاسعها: البراءة الأصلية، وعاشرها: العوائد، والحادي عشر: الاستقراء، الثاني عشر: سد الذرائع، الثالث عشر: الاستدلال، الرابع عشر: الاستحسان، الخامس عشر: الأخذ بالأخف، السادس عشر: العصمة، السابع عشر: إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر: إجماع العشرة ، التاسع عشر: إجماع الخلفاء الأربع.

وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، وهذه الأدلة التسعه عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفها، فإن وافقها فبها ونعمت، ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص

(١) التعين في شرح الأربعين. لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الطوفى المختبلى ص ٢٣٩ . تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. طبعة مؤسسة الريان بيروت والمكتبة الملكية. بيكة الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ هـ ، ١٩٩٨ م.

والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(١) وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتياض عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما ضرراً فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» وذلك كالحدود والعقوبات على الجنایات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضي دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» جمعاً بين الأدلة^(٢).

تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

ثم يرد الطوفى بعد ذلك مبيناً الموقع الحقيقى لرعاية المصلحة بقوله: «ولعلك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» لا تقوى على معارضه الإجماع لتفضى عليه بطريق التخصيص والبيان، لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذى دل عليها واستفیدت منه ليس قاطعاً، فهو أولى».

(١) رواه ابن ماجه في سننه عن ابن عباس وعبدة بن الصامت حديث رقم (٢٣٤٠)،

في كتاب الأحكام (١٧) باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ج ٢ ص ٧٨٤

رواه مالك في الموطأ عن يحيى المازني عن أبيه حديث رقم (٢٨٩٥) كتاب الأقضية

(٨١) باب القضاء في المرفق . ج ٢ ص ٤٦٧ . ط . مؤسسة الرسالة . الثانية سنة ١٩٩٣ م.

رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن عبد الله بن عباس . ج ١ ص ٣١٣ بلفظ (لا ضرر ولا

ضرار) وكذلك في مسنده عبدة بن الصامت ج ٥ ص ٣٢٧ بلفظ (قضى أن لا ضرر ولا ضرار).

(٢) التعين في شرح الأربعين للطوفى . ص ٢٣٧ - ٢٣٨ باختصار.

فنقول لك : إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى »^(١).

ثم بعد أن ذكر الأدلة على رعاية الشرع للمصلحة، وأدلة الإجماع وفند جزءاً كبيراً منها، قال: «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوهما وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده»^(٢).

أدلة تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

وَمَا يَدْلِي بِتَقْدِيمِ رِعَايَةِ الْمُصْلَحَةِ، عَلَى النَّصْرَوْصِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى الْوِجْهِ
الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَجْهَهُ:

أحداها: أن منكرى الإجماع قالوا ببرعاية المصالح، فهو إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه^(٣).

الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهـى سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً^(٤)، ورعاية المصالح أمر حقيقى في نفسه ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى^(٥) (*) .

(١) المرجع السابق . ص ٢٣٩ .
 (٢) المرجع السابق . ص ٢٥٩ .

(٣) استدلال غير صحيح، فليس كل منكري الإجماع يقولون برعاية المصلحة، كما أنه ليس كل من يرى رعاية المصلحة يرى الإجماع حجة إطلاقاً، بل إن هناك من لا يرى في الدليلين - المصلحة والإجماع - حجة وعليه ذلك لا يستقيم استدلال الإمام هنا.

(٤) يعلق محقق الكتاب هنا بقوله: «هذه كلمة شيعية، وجرأة ذميمة، جره إليها التعسف الذى ركب الشارح فى تقرير المصلحة كما يريدها، ذلك لأنه يستحبيل أن يقع تضاد وتعارض فى الواقع ونفس الأمر بين نصوص الوحي من كتاب وسنة، وإنما التعارض الظاهر فى أفهام الناس ومداركهم. وقد نقل عن إمام الأئمة أبي بكر بن خزيمة أنه قال: «لا أعرف أنه روى عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فلبيات به لأولئك بينهما». راجع التعين هامش ص ٢٥٩. والحقيقة أن أسوأ ما فى كلام الإمام الطوفى رحمه الله هو الصياغة غير الدقيقة التى قد توهם القارئ بأشياء كثيرة لا يقصدها، مثل هذه الجملة التى جعلت الحق - جزاء الله خيرا - يعلق عليها هذا التعليق العنيف، وله عذرها!».

(٥) التعين في شرح الأربعين للطوفى ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(*) ليس صحيحاً أن القول برعایة المصلحة سوف يرفع الخلاف، فالله سبحانه خلق الناس =

الوجه الثالث : فقد ثبت في السنة معارضه النصوص بالصالح ونحوها في قضايا منها: معاشرة ابن مسعود النص والإجماع في التيمم لصلحة الاحتياط للعبادة كما سبق.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه حين فرغ من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بي قريظة»^(١) فصلى بعضهم قبلها، وقالوا: لم يرد منا ذلك، وهو شبيه بما ذكرناه.

ومنها قوله عليه السلام «لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم»^(٢) وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لصلحة التأليف ... إلخ»^(٣).

= مختلفين، وسيظل الناس - حتى مع القول برعاية المصلحة - في خلاف وعلى ذلك يضعف استدلاله بهذا الدليل أيضاً.

(١) رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه بباب مرجع النبي عليه السلام من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصيرته إياهم . ج ٥ ص ١٤٣ وكذلك في باب صلاة الحوف ج ٢ ص ٢٩ .

(٢) رواه البخاري في كتاب الحج بباب فضل مكة وبنائها . عن عبد الله بن عمر عن عائشة . وعن عائشة ، قوله عدة ألفاظ في البخاري ج ٢ ص ١٧٩ وما بعدها وكذلك في تفسير

سورة البقرة بباب وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه ج ٦ ص ٢٤ .
ورواه أحمد في مسنده . مسنده السيدة عائشة رضي الله عنها ج ٦ ص ١١٣ وكذلك ص ١٧٧ .

رواه الترمذى في سننه عن عائشة كتاب الحج . باب ما جاء في كسر الكعبة . حديث رقم (٨٧٥) ج ٣ . ص ٢٢٤ .

رواه مالك في الموطئ عن عبد الله بن عمر عن عائشة . كتاب المناسب . باب (٥٣) ما جاء في بناء الكعبة . ج ١ ص ٩٦ وأحاديث لفظه «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت» .

رواه مسلم عن عائشة . روایات كثيرة متعددة كتاب الحج باب (٦٩ - ٧) باب نقض

الكعبة وبنائها ، وباب جدر الكعبة وبابها . ج ٢ ص ٩٦٨ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق . ص ٢٦٨ .

ثالثاً: معنى حديث «لا ضرر ولا ضرار»:

من الضروري هنا أن نذكر شرح الإمام الطوفى لهذا الحديث لمعرفة كيف فهم معناه، وأين وضعه من باقى نصوص الكتاب والسنة، يقول الطوفى شارحاً الحديث: «والضرر إلحاد مفسدة بالغير مطلقاً، والضرار إلحاد مفسدة به على جهة المقابلة، أى: كل منهما يقصد ضرر صاحبه. ويروى هذا الحديث «ولا ضرار» بزيادة ألف، ... وهو فى معنى الضرار.

وقوله: «لا ضرر ولا ضرار» فيه حذف، أصله لا لحوق أو إلحاد ضرر بأحد، ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص، أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي، وأما استثناء لحوق الضرر لموجب خاص فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص، وإنما كان الضرر منفياً شرعاً فيما عدا ما استثنى لأن الله عز وجل يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخْفِفَ عَنْكُم﴾ [النساء: ٢٨] ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال ﷺ «الدين يسر» ^(١) «بعثت بالحنفية السمحنة السهلة» ^(٢) ونجو ذلك من النصوص المصرحة بوضع الدين على تحسيل النفع والمصلحة، فلو لم يكن الضرر والضرار منفياً شرعاً لزم وقوع الخلاف في الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها وهو محال.

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة

(١) رواه البخارى . عن أبي هريرة كتاب الإيمان باب الدين يسر . ج ١ ص ١٦ .

رواه أحمد في مسنده من حديث عروة الفقيمي . ج ٥ ص ٦٩ .
رواه النسائي في سننه عن أبي هريرة . كتاب الإيمان باب (٢٨) الدين يسر . ج ٨ ص ١٢١ - ١٢٢ . ط دار الدعوة - تركيا . بدون رقم أو تاريخ .

(٢) رواه أحمد في مسنده أبي أمامة الباهلى . ج ٥ . ص ٢٦٦ . وعن عائشة رضى الله عنها ج ٦ . ص ١١٦ . وكذلك ج ٦ . ص ٢٣٣ (وله الفاظ عده) .

الشرع وتخسيصها به في نفس الضرر وتحصيل المصلحة، لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً فإن نفيه بهذا الحديث كان عملاً بالدلائل، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأدنهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»^(١).

رابعاً: اصطدام المصلحة مع النص:

تعتبر المشكلة الكبرى في نظرية الطوفى هي مشكلة تصادم النص مع رعاية المصلحة، وقد كانت التهمة الكبرى التي التصقت بالطوفى أيضاً أنه يرى تقديم المصلحة على النص، وكلمة النص هنا مطلقة، وحين تأتي لتفاصيل التهمة النسبية إليه تجد أنه متهم بتقديم المصلحة على النص القطعى الثبوت والدلالة.

ولكى تتضح الحقيقة لا بد من الرجوع لكلام الرجل نفسه، يقول رحمه الله: «والنص إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديررين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل، فهـى أربعة أقسام:

فإـن كان متواتـراً صـريحاً فـهو قـاطـعـ من جـهـةـ مـتنـهـ وـدـلـالـتـهـ، لـكـنـ قـدـ يـكـونـ محـتمـلاـ من جـهـةـ عـمـومـ أوـ إـطـلاقـ، وـذـلـكـ يـقـدـحـ فـيـ كـوـنـهـ قـاطـعاـ مـطـلقـاـ، فـإـنـ فـرـضـ عدمـ اـحـتـمـالـهـ منـ جـهـةـ العـمـومـ وـالـإـطـلاقـ وـنـحـوـ وـحـصـلـتـ فـيـهـ الـقـطـعـيـةـ مـنـ كـلـ جـهـةـ بـحـيـثـ لـاـ يـتـطـرـقـ إـلـيـهـ اـحـتـمـالـ بـوـجهـ، مـنـعـنـاـ أـنـ مـثـلـ هـذـاـ يـخـالـفـ الـمـصـلـحـةـ، فـنـعـودـ إـلـىـ الـوـفـاقـ»^(٢).

خامساً: الفارق بين مذهب الطوفى وبين المصالح المرسلة:

يرى الإمام الطوفى أن مذهبه في رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذى يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية والمسمى بالمصلحة المرسلة، يقول في ذلك «واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي

(١) التعين: للطوفى . ص ٢٥١ - ٢٣٦ . (٢) المرجع نفسه ص ٢٥٢ - ٢٣٧ .

التعویل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقى الأحكام.

وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع في الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة، غير أن الدليل على الحكم إما أن يتعدد أو يتعدد، فإن اتّحد مثل أن كان فيه آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك ثبت به، وإن تعدد الدليل مثل أن كان آية وحديثاً وقياساً واستصحاباً ونحوها، فإن اتفقت الأدلة على إثبات أو نفي ثبت بها وإن تعارضت فيه فإما تعارضاً يقبل الجمع، أو لا يقبله، فإن قبل الجمع جمع بينهما لأن الأصل في أدلة الشرع الإعمال، لا الإلغاء، غير أن الجمع بينهما يجب أن يكون بطريق قريب واضح لا يلزم منه التلاعُب ببعض الأدلة، وإن لم يقبل الجمع فالإجماع مقدم على ما عدتها من الأدلة التسعة عشر، والنص مقدم على ما سوى الإجماع^(١).

ثم مضى الطوفى يضع ضوابط الترجيح بين الأدلة إن اتفقت أو تعارضت سواء من الكتاب أو السنة أو غيره، موضحاً ضرورة التوفيق بينها وإعمالها جميعاً إن أمكن، وكيفية ترك بعضها والأخذ بالآخر حتى قال: «هذا تفصيل القول في أحكام العبادات».

أما المعاملات ونحوها فالمتابع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتتفقاً أو يختلفاً، فإن اتفقاً فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشارع المصلحة، وإن اختلفاً فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعُب بالأدلة أو بعضها، فإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

ولا ضرار» وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقادمه، ولأن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقادم على الوسائل»^(١).

ثم يقول الطوفى بعد ذلك موضحا سبباً لرعاية المصلحة في المعاملات دون العبادات والمقدرات: « وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حق الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فیأتى به العبد على ما رسم له سيده، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيناً خادماً له إلا إذا امتنع ما رسم له سيده، أو فعل ما يعلم أنه يرضيه فكذلك هاهنا، ولهذا لما تعبدت الفلسفه بعقلهم ورفضوا الشرائع أخطروا الله عز وجل وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية وضعفت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المuel»^(٢).

ملاحظات على نظرية الإمام الطوفى:

الكلام عن نظرية الإمام الطوفى بعد عرضها مبحث دقيق جداً، يتطلب التركيز الكبير، والتدقير الكبير، ذلك أن الإمام الطوفى قد اشتهر عنه في تاريخ علم الأصول أنه ذو مبدأ أصولي «شاذ» وأنه يخالف جمهور علماء الأصول في موضوع رعاية المصلحة، وأنه رجل صاحب «شطحة» فكرية، أو «زلة» علمية لا يقاس عليها، ولا يؤخذ بها.

ولكن عند التدقير في كلامه نجد الحقيقة مختلفة تماماً الاختلاف عن هذا الكلام، بل إن اتهامه في ذينه من البعض، وبالخروج عن ضوابط العلم الصحيحة من البعض الآخر هو الذي يعد رميًّا للناس بالبهتان، وتجاوزاً لحدود الاختلاف العلمي بسطحية شديدة، ذلك أن الرجل لا نقول - فقط - غير خارج عن آراء جمهور الأصوليين، بل إنه - كما سيحاول هذا البحث أن يثبت - لم يقدم أى

(٢) المرجع السابق. ص ٢٧٩ .

. ٢٧٧ - ٢٧٩ (١) المرجع السابق. ص

جديد بنظريته في رعاية المصلحة، وكل الخلاف - المزعوم - بينه وبين جمهور الأصوليين لا يتجاوز اختلاف الفاظ ومبان، أو لنقل اختلاف في طريقة عرض الموضوع أما الجوهر فواحد لا خلاف فيه أو على الأقل في جله.

١ - تعريف المصلحة عند الإمام الطوفى لا يختلف عن تعريفها عند غيره من العلماء. بل إن تقسيمه للمصالح على أساس أن العبادات والمقدرات الشرعية لا يدخلها رعاية المصلحة، ليس أمراً جديداً، لأن الكل متفق على أن أمور العبادات والمقدرات توقيفية تؤخذ من الشارع ولا مجال لإعمال العقل فيها. ولا نبالغ حين نقول إن نظرته هنا أضيق من غيره من العلماء لأنه حين استثنى العبادات جملة من إعمال المصالح، نسى أن يذكر الاندراج العام لقسم العبادات في مصالح الآخرة أو مصالح الدين على خلاف في التسمية بين الأصوليين، فقسم العبادات كله له مصلحة عظيمة هي تركيبة النفس وتربيتها وتطهيرها.

٢ - قد يتوجه البعض من الفاظ الطوفى أنه مختلف عن غيره نظراً لنصه الصريح على تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع والحقيقة غير ذلك.

أولاً: تقديم المصلحة على النص ليس تقديمًا مطلقاً، بل هو مقيد بضوابط مهمة، يقول رحمه الله: وإن خالفاها - يعني مخالفه النص والإجماع لرعاية المصلحة - وجب تقديم رعاية المصلحة عليهم بطريق التخصيص والبيان لهم، لا بطريق الافتياض عليهم والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان^(١).

وعلى ذلك فالمسألة مسألة جمع بين الأدلة، أو توفيق بين أدلة شرعية ظاهرها الاختلاف ومضمونها الاتفاق كما يحدث بين القرآن والقرآن، والسنة والسنة، والقرآن والسنة ... إلخ. ويعضد ذلك قوله في شرح الحديث الأنف الذكر: «لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصوص ... لأن الحدود

(١) التعين: للطوفى ص ٢٣٨.

والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك للدليل خاص^(١) إذا فالإمام الطوفى يجعل رعاية المصلحة أمرا عاما في كل المعاملات. ولكن يذعن لأى دليل يخصص هذا العموم، يقول: « فهو نفي عام للضرر والمفاسد شرعا إلا ما خصصه الدليل » هذا من جهة تخصيص النص لعموم المصلحة أما من جهة نوع النص الذى تقدم عليه المصلحة فنراه يقسم النصوص الشرعية حسب قطعية ثبوتها إلى: آحاد ومتواتر. وحسب احتمالية دلالاتها إلى: محتمل وصريح.

ويرى أن وجود المتواتر الصريح صعب أو نادر أو شبه مستحيل ولكن يفترض وجود مثل هذا النص الحكم الذى لا يتطرق إليه أى نوع من أنواع الشك من ناحية ثبوته أو إسناده، ومن ناحية دلالته ومعناه، شريطة أن لا يكون فى العبادات أو فى المقدرات فى المعاملات، يرى الطوفى أن مثل هذا النص - إن وجد - يستحيل أن يخالف المصلحة، بل لا بد وأن يكونا على وفاق.

إذا ... الرجل براء من التهمة التى التصقت به مئات السنين، والتهمة الحقيقية التى يمكن توجيهها للطوفى هي « عدم الدقة » أو « تعميم الكلمات » أو « إيهام المصطلحات » فالشىء المعيب حقاً فى كلامه عدم توسيع المقصود بالضبط بالألفاظ محكمة، واضحة، صريحة، لا تحتمل التفسير الخاطئ، أو الفهم المغلوط، مثل هذا الموضوع البالغ الحساسية، ألفاظ تغلق الباب على هوا الصيد فى الماء العكر !!!.

والباحث هنا يوافق بعض أعلام الفقه المعاصرین، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى، والأستاذ الدكتور حسين حامد حسان، يقول الدكتور القرضاوى « وعندما عدت إلى مقولات الطوفى وقرأت كلامه بها بإمعان تبين لي بيقين: أنه حين يذكر (النص) فى كلامه لا يعني به إلا (النص الظنى) فى سنته أو ثبوته، أو فى متنه ودلالته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم

(١) التعين: للطوفى ص ٢٣٦.

يقتصر على بعضه، ولم تضلل إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب»^(١).

وكذلك يقول الدكتور حسين حامد حسان: «الذى نراه أن النص الذى يسلم الطوفى إمكان التعارض بينه وبين المصلحة وبالتالي تقديم الأخيرة عليه، هو النص الظنى. أما النص الذى حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفى يمنع تخالفه مع المصلحة، فضلا عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه.

وسنداً فى هذا الرأى هو العبارات التى قدم بها الطوفى مذهبة، وهى فى نظرنا تفيد – إذا أخذت مجتمعة – أن الطوفى لا يرى فرض التخالف بين المصلحة والنص القطعى واقعاً. ومن ثم وجب تفسير مذهبة فى ضوء هذه الحقيقة»^(٢).

من كل ما سبق نجد الإمام الطوفى عليه رحمة الله رجلاً معتدلاً غير متطرف، بل لا مبالغة في القول بأنه ليس بصاحب مذهب في هذا الموضوع فليس في كلامه إضافه «جوهرية» تجعله مميزاً عن غيره من العلماء، بل كل ما في الأمر أنه عرض الموضوع بطريقة أخرى، وتلتفت كلامه هوا التجريح والتشويه – وما أكثرهم – وفسروه على أسوأ ما يكون تفسير الألفاظ والتركيب، والتتصقت به تهمة تقديم المصلحة على النص ... هكذا دون تحديد نوع المصلحة أو نوع النص، تماماً مثلما التتصقت به تهمة التشيع.

والغريب أن مذهبة – تجاوزاً – يقول بأن رعاية المصلحة تكون في قسم المعاملات الإنسانية فقط، والنص يخصصها في كثير من الأحيان، وإعمال المصلحة مع النص يكون دون إلغاء لنص أو افتياط عليه، إذ إعمال الأدلة كلها واجب، والأهم من ذلك أن كل هذه القيود الموضوعة لإعمال النص والمصلحة لا

(١) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. د. يوسف القرضاوى . ص ٢٦٧ . ط . مكتبة وهة الأولى سنة ١٩٩٨ م.

(٢) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. د، حسين حامد حسان ص ٥٣٨ . ط مكتبة المتنبي . مصر . سنة ١٩٨١ .

تكون إلا مع النص الذي يقبل الاجتهاد، أى الذي يحتمل الأخذ والرد من ناحية ثبوته أو معناه، بالله ... أين الفرق بينه وبين الجمهور؟ !! .

ثانياً : تقديم رعاية المصلحة على الإجماع ليس فيه جديد أيضاً !!!.

ذلك أن المشكلة ليست في رعاية المصلحة، بل المشكلة في هذه الإجماعات الكثيرة المزعومة المروهمة التي يدعى لها بعض الناس دون سند أو دليل، لهذا السبب - والله أعلم - انطلقت صرخة هذا العالم الجليل تنادي بتقديم المصلحة - بضوابطها التي ذكرناها - على هذه الإجماعات التي يذكرها البعض في موضع خلافية دون شك، فحقيقة رأي الطوفى إذا: تقديم مصلحة منضبطة يعتصدها الدليل الشرعى، والواقع الحى، على إجماع هيئات أن يتيقن تحققها! ولذلك نراه يستثنى أيضاً موضوع العبادات والمقدرات الشرعية، وهذه الموضوعات إجماعاتها - في الأعم الأغلب - سليمة غير مشكوك فيها، وسندتها الأول النص وليس الإجماع . يقول الطوفى : «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح فى الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به فى العبادات والمقدرات ونحوهما، وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستنداتها أقوى من مستنداته» ^(١) .

ثالثاً : من أدلة عدم إتيانه بجديد في الموضوع، أنه في مذهبه الكلامي لم يوافق الأشاعرة في مذهبهم القائل بالتحسين والتقييغ العقليين، بل وقف مع أهل السنة والجماعة، ورد على المعتزلة رداً بليغاً رصينا، كان من أهم ما فيه قوله: «المأخذ الثالث - أى على المعتزلة - : النزاع في مراعاة المصالح، فعندهم يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه، على معنى أن العقل يدرك وجوب ذلك منه جزماً تحقيقاً للجود والعدل، ثم قالوا: لو لا مراعاة المصالح والمقاصد، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحاً من غير مرجع، فلما خص بعض الأفعال بالوجوب وبعضها

(١) التعين للطوفى . ص ٢٥٩ .

بالتحريم، وببعضها بالإباحة، دل على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة، والتحريم لدفعها، والإباحة خلو الأفعال عن مصلحة وفسدة.

وعند الجمهور لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح، وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز.

فأما ثبوت الأحكام في الأفعال، فيجوز أن يكون تعبداً محضاً، ويجوز أن يكون رعاية للمصالح تفضلاً، وليس النزاع فيه، وإنما النزاع في رعايتها وجوباً، والله سبحانه وتعالى أن يتفضل برعاية المصالح، وأن إكماله أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعز والعلم وأن لا، وقد وقع ذلك مشاهداً في العالم، حيث الناس ما بين معافي ومبتلئ، وفقير وغني، وعزيز وذليل، وعالم وجاهل^(١). ومن هذا النص السابق نرى أن الإمام الطوفى ليس صاحب «شطحة» في الموضوع، بل هو أقرب ما يكون إلى رأى جمهور علماء علم الأصول. ولو أن مذهبه في المصلحة مختلف عن مذهب الجمهور، لكان من الأولى به أن يلتزم رأى المعتزلة في التحسين والتقبیح.

٣ - يرى الإمام الطوفى أن مذهبه في رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذي يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية الإسلامية والمسمى بالمصلحة المرسلة، ولكن عند التدقیق في كلام الطوفى نرى أن الفارق بين مذهبه وبين مذهب القائلين بالمصلحة المرسلة منعدم.

فالجميع متافق على أن أمور العبادات تؤخذ من النص مباشرة، ولا مجال لإعمال العقل أو المصلحة فيها، وكذلك المقدرات.

أما ما يتعلق بالمعاملات فأصحاب القول بالمصلحة المرسلة يرون الأمر ساحة بها الكثير من النصوص، وبها أيضاً مناطق «فارغة» - إن صحيحة التعبير -، وتملاً هذه «الفراغات» بالقياس وغيره من الأدلة، ومن هذه الأدلة المصلحة المرسلة، وهي أمور تركها الشرع - في قسم المعاملات الإنسانية بالطبع - دون أن

(١) شرح مختصر الروضة للإمام الطوفى ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١٠ تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى . ط . مؤسسة الرسالة . بيروت الأولى سنة ١٩٨٧ م .

ينص على حكمها أو بلغة الأصول: «دون اعتبارها أو إلغاءها»، وفي نفس الوقت لا تخالف هذه الأمور أمرا شرعا بوجه من الوجوه، بل بها اتفاق مع الشرع بوجه ما، كما أن فيها مصلحة حقيقة تنفع الناس، أو على الأقل فيها مصلحة حقيقة للناس.

ما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الطوفى الذى يرى تقديم المصلحة على النص الظنى والإجماع فى مجال المعاملات، ولكنه يلزم نفسه بالقيود التى ذكرناها آنفا، بحيث لا يجتهد المجتهد إلا فى نفس المنطقة «الفارقة» التى يجتهد فيها فقهاء المصلحة المرسلة؟ الجواب: لا فرق !.

وما يدل على انعدام الفرق بين الإمام الطوفى وجمهور الأصوليين أن الرجل ليست له مخالفات فقيهه تذكر مع فقهاء المذاهب – وقد كتب فى الفقه –، بل حتى مع فقهاء الحنابلة، لا تكاد تجد له خلافا معهم ناتجا عن تطبيق مذهبه، صحيح أنه قد يخرج عن مذهب ابن حنبل، ولكن ذلك لسعة اطلاعه على المذهب الأخرى، وعدم نعصبه لرأيه، ولبحثه الدؤوب عن الحق، وليس لأنه ذو مذهب أو نظرية تجعله يصل إلى «نتائج» أخرى غير تلك التى يصل لها غيره.

وليت إمامنا الطوفى عافانا من مشقة هذا الاستنتاج، وضرب الأمثلة الفقهية ليوضح لنا هذا المذهب، ولكنه – وهذا يعب على بحثه – لم يذكر من الأمثلة شيئا تقريرا، لذلك كان لا بد من بعض الأمثلة من فقهه لإثبات عدم خروجه فى فروع الفقه – وهى التطبيق العملى لكل ما يقتضى به المجتهد فى الأصول – عن آراء جمهور الحنابلة أو على الأقل جمهور المذاهب.

أليس من حقنا أن نتساءل: لو كان مذهب الطوفى مختلفا عن بقية العلماء لما ذكر رأيه فى هذا المثال مختلفا، يقول رحمة الله: «إذا حفر شخص بشرا، ودفع آخر إنسانا فتردى فيها فهلك، «فالأول»، وهو الحافر «سبب» إلى هلاكه، «والثانى» وهو الدافع مباشر له، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة، فقالوا: إذا اجتمع المتسبب والمباشر، غلت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم المتسبب .

ومن أمثلته: لو ألقاه من شاهق، فلتقاهم آخر بسيف فقده، فالضمان على المتلقى بالسيف «^(١) لماذا لم يقل إمامنا هنا بتغليب السبب على المباشرة، لماذا لم يعترض على آراء الفقهاء ويرى أن الضمان على من ألقى شخصاً من شاهق لا على من تلقاه بسيفه إعمالاً للمصلحة؟؟».

٤ - ليس للإمام الطوفى إضافة تذكر في نظرية مقاصد الشريعة، بل هو من جمهور التابعين للغزالى، وقد تكلم في بحثه هذا عن الضروريات الخمسة على أساس أنها نموذج لاتفاق النص والإجماع والمصلحة وذكرها عن طريق الحدود الجنائية، وذكرها ناقصة، يقول: «فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة» فيذكر أن الأحكام الضرورية هي نفسها الحدود وليس حفظ ما يتعلق بهذه الحدود ! . ^(٢).

ثم ... نظراً لاستغراب موضوع المصلحة لهاته لم يلق لموضوع المقاصد وتقسيماتها بالأ، وهو تقصير شديد، وخلل كبير في هذا البحث القيم، ذلك أن موضوع المصلحة هو في حقيقته مدخل للوصول إلى الموضوع الأهم وهو «المقاصد» فاكتفى إمامنا هنا بالمقدمة أو المدخل ولم يعالج صلب الموضوع !.

٥ - من الواضح أن طرق معرفة المقصد عنده: النص، واعتبار علل الأمر والنهى .

* * *

(١) شرح مختصر الروضة، الطوفى . ج ١ . ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

(٢) التعين: للطوفى . ص ٢٢٧ .

الفصل التاسع

يعتبر الإمام الشاطبي^(١) - في رأي كثير من الأصوليين - واسع نظرية مقاصد الشريعة ومؤسسها، الذي صاغها الصياغة المحكمة الدقيقة، وأفرد لها جزءاً خاصاً من مؤلفه الشهير (الموافقات) وراعى هذه النظرية في كل مؤلفاته واجتهاداته، بل يعتبر الإمام الشاطبي رحمة الله - في رأي غالبية الأصوليين -

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي الإمام العلامة الحق القدوة الحافظ الجليل المجتهد ...» نيل الابتهاج بتطريز الديباج . أحمد بابا التنبكتى السودانى ص ٤٦ . ط . دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان .
وبغرنطة نشأ الشاطبي وترعرع (فتاوی الإمام الشاطبي محمد أبو الأجنافان ص ٤١ ، مطبعة الكواكب . تونس الطبعة الثانية ١٩٨٥ م).

تتلذذ على يدي كثيرون من علماء الأندلس من غرناطة، وغيرها وكذا له الكثير من التلاميذ والاتباع.

وقد ترك الإمام الشاطبي تراثاً ضخماً قيماً، ومن أهم ما ألف كتابه الشهير «الموافقات» وقد ذكر في مقدمته أنه كان قد اختار اسماً آخر للكتاب هو «عنوان التعريف بأسرار التكليف» نظراً لما تضمنه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الخنيفية، ثم عدل عن هذا الاسم إلى «الموافقات» بناءً على رؤيا رأها أحد الشيوخ من ذوي المحظوظة والاحترام عنده (الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي . ج ١ . ص ٢٤) وقد قسم الشاطبي كتابه هذا خمسة أقسام تناول في القسم الثالث المقاصد الشرعية، وكذلك من أهم مؤلفاته كتاب «الاعتصام» وهو جزئين – وموضوعه البدع والحداثات، وضمنه مباحث نفيسة في أصول الفقه، كمبحث المصالح المرسلة والاستحسان.

وكذلك ألف رحمة الله «الإفادات والإنشادات». «وفي طرف وتحف وملح أدبية وإنشادات» وقد وردت تسميتها غلطاً «الإشارات والإفادات» في الكتاب الشهير «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب».

ومن أهم ما ترك الشاطبى كذلك من كتب غير مطبوعة «كتاب المجالس» وقد شرح فيه كتاب البيهقى من صحيح البخارى، ولعل ذلك الكتاب هو الكتاب الوحيد الذى يذكر له فى الفقه. وله كذلك «شرح الانفاس». شرح فيه ألفية ابن مالك فى التصویر، قيل عنه «شرحه الجليل على الخلاصة فى التصویر، فى اسفار أربعة كبار. لم يؤلف عليهما مثله بحثا وتحقيقا فيما أعلم» =

«الأب الروحي» لهذه النظرية فشأنه مع نظرية المقاصد شأن الشافعى مع أصول الفقه، وشأن «أرسسطو» (*) مع «علم المنطق».

وقد ذكر الشاطبى «أن بعض الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى العاجل والآجل معاً» (١) وهذا أمر بديهى، فمصلحة الآخرة هى رضوان الله ونعيمه، وفسدتها هى سخط الله وعداته، وإنما اعتبر ما يجلبهما مصلحة ومفسدة من باب إعطاء الوسائل حكم المقاصد وإعطاء الأسباب حكم مسبباتها.

= (راجع: نيل الابتهاج للتبكى . ص ٤٧ وما بعدها . وكذلك فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجهان . ص ٤١ وما بعدها وكذلك الأعلام . للزركلى ج ١ ص ٧٥).

● محتنته:

تحدى الشاطبى عن محتنته - وكانت بسبب تصديه للبدع وأهلها - في مقدمة كتابه «الاعتصام» ذلك أنه قد تولى توجيه جمهور الناس بالخطابة والإمامية وتحوّهم، وأراد أن يسير في ذلك على ما يقتضيه العلم والحق ولكنه اصطدم بما فشا في الناس من سيئ العادات، ومنكر البدع المحدثات، ووجد ذلك كلّه قد رسخ واستقر، فشب عليه الصغير وشاب عليه الكبير، فوقف حائراً متربداً: هل يساير الناس على ما هم عليه ويستسلم لعاداتهم ويدعمون؟ أم يتمسك بالأدلة وما تقتضيه، وينتصر للسنة وما تقلبه؟

ولم يتردد كثيراً في اتّباع الحق، وقام باداء الرسالة، يقول رحمة الله: «إن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة . وإن الناس لن يغنووا عنى من الله شيئاً، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور . فقامت على القيامة، وتواترت على الملامة، وفوق إلى العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة ...» (راجع في كل ذلك: نيل الابتهاج للتبكى . ص ٤٦ وما بعدها، وكذلك . فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجهان . ص ٤١ وما بعدها . والأعلام . للزركلى . ج ١ ص ٧٥).

(*) يختلف الباحث هنا مع جمهور الباحثين الأصوليين في ذلك، وقد حاول من خلال البحث أن يثبت أن واضع النظرية هو الإمام أبو حامد الغزالى، وعنه نقل الأصوليون هذه النظرية، بل إن الشاطبى نفسه يعتبر شارحاً لنظرية الإمام الغزالى - كما سوف يتضح من خلال الصفحات القادمة -، فليس شأن الشاطبى مع المقاصد كما أرسسطو مع علم المنطق، بل شأن الإمام الشاطبى مع المقاصد ومع الإمام الغزالى شأن ابن رشد مع علم المنطق والفلسفة اليونانية ومع أرسسطو، إن صح التعبير!

(١) المواقفات في أصول الشريعة . لأبي إسحاق الشاطبى . ج ٢ ص ٦ ط دار المعرفة .
بيروت - لبنان . الثانية . سنة ١٩٧٥ م.

تعريف المصلحة عند الشاطبي :

وقد عرف الشاطبي المصالح الدنيوية بقوله: «وأعنى بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أو صافه الشهوانية، والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق»^(١).

ولتفادي أي التباس في مفهوم المصلحة نص الشاطبي على أن المصالح الحقيقة هي التي تؤدي إلى إقامة الحياة لا إلى هدمها وإلى ربع الحياة الأخرى والفوز فيها، لذلك أردف قائلاً: «المصالح الجتابة والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس، في جلب مصالحها العادلة أو درء مفاسدها العادلة، ... فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباد الله . وهذا المعنى إذا ثبت، لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَ السُّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس»^(٢).

اختلاط المصالح والمفاسد:

وهذا يجرنا إلى مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد، بحيث يكون الفعل الواحد مصلحة من جهة وفسدة من جهة أخرى، وهذا كثير جداً.

ذلك أنه يندر وجود مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة، وكذلك العكس، «إذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا. إنما تفهم على مقتضى ما غالب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلت جهة أخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً ...»^(٣).

وقد امتاز تناول الشاطبي لموضوع اختلاط المصالح بالمفاسد - عن غيره من

(١) المرجع السابق ج ٢ . ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٣٧ - ٣٩ . (باختصار).

(٣) المرجع السابق ج ٢ . ص ٢٦ .

العلماء - بتدقيق مقاصدی کبیر^(۱)، يقول: «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد .. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شريعة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً. ولا جله وقع النهي ... فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصود بالنهي عن ذلك الفعل ...

فالحاصل في ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعاً هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً ...»^(۲).

ولما كانت المصالح والمفاسد في واقع الحياة على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض، كان لا بد من التشريع، وكان لا بد من أن يدخل الناس تحت سلطان هذا التشريع ويدعووا له، وهذه هي المصلحة الكلية وعنها تصدر وبها تحصل جميع المصالح. وهو ما يتمثل في الشريعة، ذلك «أن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص.

أما الجزئية فما يعبر عنها كل دليل في خاصته.

وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداتاته فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشع^(۳).

عرض لنظرية المقاصد عند الشاطبي:

خصص الشاطبي القسم الثالث من الأقسام الخمسة لكتابه «الموافقات في أصول الشريعة» لنظرية المقاصد. وهو - رغم كلامه عن المقاصد في هذا القسم

(۱) شأنه في ذلك شأن ابن تيمية.

(۲) المرجع السابق . ج ۲ . ص ۲۶ - ۲۷ باختصار.

(۳) المرجع السابق . ج ۲ . ص ۳۸۶ .

بشكل مباشر - لم يكتف بما ذكره في هذا القسم من المواقف، بل كان كثير الاستطراد للذات الموضوع في مختلف كتبه. وقد قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين:

القسم الأول: قصد الشارع.

والقسم الثاني: قصد المكلف.

القسم الأول: قصد الشارع:

وقد قسم الإمام الشاطبي هذا القسم إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة:

وقد قال عن هذا القسم: «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»^(١) وينى على ذلك الشيخ عبد الله دراز توضيحاً هاماً قال فيه: «أى بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عدتها كالتفسير له وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لصالح العباد في الدارين»^(٢).

ويفتح الشاطبي بيانه لهذا القصد الأول لأحكام الشريعة بقوله: «تكليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ... ضرورية .. وحاجية ... وتحسينية ...»^(٣) ثم شرع في تعريف هذه المراتب الثلاث فقال: فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين^(٤).

ثم عرف الحاجي بقوله: «وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفترضة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت

(١) المواقف في أصول الشريعة للشاطبي ج ٢ . ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٥ .

(*) لاحظ كيف بدأ بشرح الجزء الأول من نظرية الإمام الغزالى.

(٣) المرجع السابق ج ٢ . ص ٨ (باختصار).

(٤) المرجع السابق ج ٢ . ص ٨ .

المطلوب فإذا لم ترَع دخل على المكلفين - على الجملة - الخروج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع في المصالح العامة»^(١).

ثم عرف التحسينات بقوله: «الأخذ بما يليق من محسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تألفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»^(٢).

ثم ذكر أن هذه الضروريات وال الحاجيات والتحسينات يكون الحفظ لها بأمرین:

الأول: «ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب عدم»^(٣)، والضروريات، وال الحاجيات، والتحسينات لا بد من مراعاتها في جميع جوانب التشريع: العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنaiات.

ففي الضروريات:

«فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كاؤلإيمان والنطق بالشهادتين، والصلوة، والزكاة، والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات المشروبات...، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً بواسطة العادات، والجنaiات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب عدم.

والعبادات والعادات قد مثلت والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة

(١) المواقف للشاطبي . ج ٢ ص ٩-٨ . (٢) المواقف للشاطبي . ج ٢ ص ٩ .

(٣) المرجع السابق . ج ٢ ص ٨ .

الإنسان مع غيره، كانتقال الأموال بعوض أو بغير عوض. والجنايات: ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلafi تلوك المصالح، كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال»^(١).

وفي الحاجيات:

تجرى كذلك في «العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات» ففي العادات: كالرخص الخففة. وفي العادات: كإباحة الصيد والتمنت بالطيبات مما هو حلال. وفي المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسلم. وفي الجنايات: كالحكم باللوث والتدمية، والقسامة، وضرب الديمة على العاقلة، وتضمين الصناع^(٢).

وفي التحسينات:

فتجرى في «العبادات»، كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة. والتقرب بالنوافل ... وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانية المأكل النجسات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجسات وفضل الماء والكلا، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامية. وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد^(٣).

وذكر أن المصالح الضرورية الخمس والتي اصطلحوا على تسميتها بالكليات الخمس والتي هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. تعتبر أصول المصالح وأسسها. والمصالح الحاجية إنما هي خادمة ومكملة للضرورية، مثلما أن التحسينية خادمة ومكملة للحاجية. فالكل إذا حاى حول

(١) المرجع السابق . ج ٢ ص ٩-١٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢ ص ١١ (باختصار - وتصرف).

(٣) المرجع السابق . ج ٢ ص ١١ - ١٢ (باختصار وتصرف).

الضروريات، يقويها ويكمّلها ويعسّرها. وينبئ على هذا الترتيب مبادئ مهمة جداً، في الأولويات وفي الترجيح بين المصالح عند تعارضها.

فمن ذلك أن كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال»^(١).

ثم ذكر أنه - لأجل حفظ الضروريات - لا بد من المحافظة على الحاجيات والتحسينات لأن «في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكدر منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للأكدر، والرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ...، فالجترئ على الأخف بالإبطال معرض للتجرؤ على ما سواه ... فإذا قد يكون في إبطال الكماليات بطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما ...»^(٢).

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

وهذا النوع هو أقصر الأنواع الخمسة، حيث لم تزد مسائله على الخمس، ويمكن إرجاعها إلى مسائلتين هما - حسب تعبيره - :

«هذه الشريعة المباركة عربية...»^(٣) و«هذه الشريعة المباركة أمية»^(٤) وعلاقة المسائلتين بموضوع المقاصد أن الفهم السليم للشريعة ومقاصدها، لا يكون إلا من خلال هاتين المسلمتين، أما الأولى فلأن «القرآن نزل بلسان العرب ... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة»^(٥).

ومن هنا نرى أنه لا مكان لفهم مقاصد الشريعة إلا بفهم القرآن، ولا مجال لفهم القرآن إلا بفهم اللغة العربية، وفهم المعهود من أساليب العرب ومن ذلك أن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه. وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتتكلّم بالكلام ينبيء

(١) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٣.

(٢) المرجع السابق . ج ٢ . ص ٢١ - ٢٢ باختصار.

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق . ج ٢ ص ٦٤ .

(٥) المرجع السابق . ج ٤ ص ٣٢٤ .

أوله عن آخره، أو آخره عن أوله. وتتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل ذلك معروف عندها لا ترتّاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك، فالقرآن – في معانيه وأساليبه – على هذا الترتيب^(١).

ويكثّر الإمام الشاطبي من التأكيد على أهمية والتزام حدود وقواعد اللغة العربية في فهم مقاصد النصوص. لأن «السان العربي هو المترجم عن مقاصد الشارع»^(٢)، ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فمتوسط في فهم الشريعة...»^(٣) وهكذا، فكلما كان أمكن في اللغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكاً سليماً.

«أما كون الشريعة أمية، «فلأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح»^(٤).

النوع الثالث : قصد الشارع في وضع الشريعة للتکلیف بمقتضاه:
وفيه تناول الشاطبي مقاصد الشارع في التکلیف، وحدود ما قصدته مما لم يقصد في تکاليفه للعباد.

وقد وزع أبحاثه على اثنين عشرة مسألة، تمثل المسألة السابعة نصف حجمها، ويمكن جمع مباحث هذا النوع في موضوعين، هما:

١ - التکلیف بما لا يطاق.

٢ - التکلیف بما فيه مشقة.

(١) المواقف للشاطبي . ج ٢ ص ٦٥ - ٦٦ . (٢) المرجع السابق . ج ٤ ص ٣٢٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٤ . ص ١١٥ .

(٤) وضح الشيخ عبد الله دراز ذلك بقوله: «أى فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوقف برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم» هامش ج ٢ . ص ٦٩ .

فأما الأول فمنفي عن الشريعة إجماعاً لذلك لم يطلب من الإنسان عدم الأكل أو الشرب، ولا تحسين ما قبح من جسمه. ولكن المطلوب عدم الجنوح إلى الحرام^(١).

ففيما يخص التكاليف الشرعية، إذا أمر الشارع المؤمنين بالتحابب - مثلاً - فإن المقصود ما يؤدي إلى الحب من أسباب سابقة أو مقارنة أو لا حقة، تقويه وترسخه، وليس المقصود بالتكليف حصول الحب ذاته.

وأما مشتبهات الأفعال، فتتمثل خاصة في الصفات الباطنة كالكبر والحسد وحب الدنيا والحلم والشجاعة والجبن:

وقد بحثها في المسألة الثالثة والمسألة الرابعة^(٢).

وفي المسألة الخامسة والسادسة وضح أن التكليف بالشاق أنواع: الأول: مشقة لا تطاق. وهي مانعة من التكليف. الثاني: المشقة الخارجة عن المعتمد. وهي مانعة من التكليف أيضاً. الثالث: المشقة الزائدة على المعتمد. وهي غير مانعة للتکلیف وتناول هذا في المسألة السابعة وقرر «أن الشارع قاصد للتکلیف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن ليس المقصود عین المشقة ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من نفس المشقة التي فيها، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة للمكلف».

ثم انتقل في المسألة الثامنة إلى النوع الرابع من المشقة، وهي مشقة مخالفة الهوى وبين أنها مشقة غير معتمدة شرعاً^(٣) ثم يرجع مرة أخرى في المسألة الحادية عشرة ليفصل القول في المشقة التي يقصد الشارع رفعها عن المكلفين والتي لا يقصد إلى رفعها^(٤).

وختاماً لمباحث المشقة والتيسير أتى بمسألة الثانية عشرة، وهي إحدى

(١) المواقفات . ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ . (بتصرف).

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٩ - ١١١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١١٩ - ١٥٣ (بتصرف واختصار).

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ١٥٦ .

نواذه، ومضمونها أن التشريع ينزل في الأصل «على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ بين الطرفين^(١) بقسط لا ميل فيه ...»^(٢) وعلى هذا جاءت معظم التكاليف، في اعتدال يناسب عامة المكلفين.

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة:
وهو أطول أنواع القسم الأول، ولعل ما أسمهم في إطالة هذا النوع هو الاستطرادات الطويلة الخارجة عن موضع المقاصد، وإن كانت لا تعدم صلة بمباحث هذا النوع.

وقد بدأ هذا النوع بالمسألة الأولى - من عشرين مسألة - ملخصها: أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»^(٣) وقد علق هنا شيخنا الأستاذ عبد الله دراز موضحاً الفرق بين النوع الرابع الذي نتكلّم عنه الآن ، وبين النوع الأول من مقاصد الشريعة، الذي هو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، يقول الشيخ عبد الله دراز: «هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصود الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلٍّ. ولا تنافي بين القسمين ...، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافٍ للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يتطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه»^(٤).

ومن أهم ما تكلّم فيه الشاطبي في هذا النوع ما ذكره في المسألة الثانية يقول: «المقصود الشرعي ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فاما المقاصد الأصلية، فهي التي لاحظَ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة ... وتنقسم إلى ضرورة عينية، وإلى ضرورة كفائية.

فاما كونها عينية: فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد

(١) أي طرفا التخفيف والتشديد. (٢) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٦٨.

(٤) الموافقات . ج ٢ ص ١٦٨ (في الهامش).

الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عرضه في عمارة هذه الدار، ورعاياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاصفة بالرحمة على المخلوق من مائه . وبحفظ ماله استعاناً على إقامة تلك الأوجه الأربع . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصود الأصلي .

وأما كونها كافية فمن حيث كانت منوطه بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لاستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً، إذ لا يقوم العيني إلا بالكافئ^(١) .

ويلاحظ أن بعض مسائل هذا النوع ذات تشابه وتقارب مع مباحث القسم الثاني (مقاصد المكلف) وفيها نوع من التمهيد لها.

القسم الثاني : قصد المكلف :

وقد تناوله في الثنائي عشرة مسألة .

أما المسألة الأولى فجاءت بهثابة تمهيد للقواعد التي جاءت بعدها . وقد قرر فيها أمراً بديهياً في الدين، وهو «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات»^(٢) .

ثم أتى لصلب الموضوع في المسالتين الثانية والثالثة، وهو: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع ...»^(٣) والوجه الآخر لهذه القضية، هو أن «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقض باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»^(٤) .

وأهم ما تناول الشاطبي - رحمه الله - في هذا القسم موضوعاً: الحيل الشرعية ومدى مشروعيتها، ومسألة: كيف يعرف مقصود الشارع؟

(١) المواقف للشاطبي . ج ٢ ص ١٧٦ - ١٧٧ بالختصار .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٢٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٣١ .

وقد تتناول موضوع الحيل في عدة مسائل^(١) فوضح أن الوجوب والتحريم من أحكام الشرع، وتعريف الحيلة أن يتسبب «المكلف في إسقاط ذلك الواجب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب، حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً. كمن أظله شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه ...، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقة سبباً مجهاً كإشعاع الرمح وحفر البئر، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه»^(٢).

وبين - بعد أن حدد مصطلح الحيلة - أن الحيل - بالمصطلح السابق - «غير مشروعة في الجملة. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة»^(٣) ثم يفترض بعد ذلك أن الحيلة لم تحرم حلالاً أو تحل حراماً، ولم تهدم أصلاً شرعياً وحيثئذ تكون «غير داخلة في النهي ولا هي باطلة ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام.

«أحدها»: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

«والثاني»: لا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكرارها عليها.

«وما الثالث»: فهو محل الإشكال والغموض^(٤).

فهناك من يلحق المسألة من هذا القسم بالقسم الأول، وهناك من يفعل العكس.

وبعد تناوله لموضوع الحيل عرج - في نفس المسألة الثانية عشرة - على موضوع طرق معرفة المقصد الشرعي، وربط الموضوعين بعضهما بقوله: «للمقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب - يعني موضوع الحيل - مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصد له مما ليس بمقصود له؟»^(٥).

(١) من المسألة العاشرة حتى الثانية عشرة.

(٢) المواقف للشاطبي . ج ٢ ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٣٣ . (٤) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

(٥) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩١ .

و قبل أن يذكر الجهات التي بها يعرف مقصود الشارع، قسم الناس في موقفهم من المقاصد وكيفية تعرفها إلى ثلاثة أصناف :

«(أحدها) أن يقال : إن مقصد الشرع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به. وليس ذلك إلا بالتصريغ الكلامي، مجردًا عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ... ويبالغ فى هذا حتى يمنع «القول بالقياس ... وهو رأى الظاهرية»^(١).

(الثانى) فى الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان :

الأول : دعوى أن مقصد الشارع ليس فى هذه الظواهر ولا ما يفهم منه، وإنما المقصود أمر آخر وراءه ... وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشرعية، وهم «الباطنية».

الضرب الثانى : بأن يقال : إن مقصد الشارع الالتفات إلى معانى الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق ... وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب ولكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعنى النظرية. وهو رأى المتعقين فى القياس المقدمين له على النصوص^(٢) ولم يسم من هؤلاء أحدا ولا مذهبها. ولعل السبب فى عدم تسميته لأحد من هؤلاء أنه كان يتكلم عن القسمة العقلية لوقف الناس من طرق معرفة المقصد بغض النظر عن وجود أتباع لهذه القسمة فى الواقع، والسبب الآخر أن تقديم القياس على النص ليس منه جا معتمدا عند أحد، بل هو يقصد أن البعض قد يقع فى ذلك أثناء التطبيقات العملية فى فقه الفروع، دون أن يكون ذلك مذهبه الأصولى الذى به يستدل، وعلى أساسه يرجح.

«(الثالث) : أن يقال باعتبار الأمرين جمیعا، على وجه لا يخل فيه المعنى

(١) المواقف للشاطبى . ج ٢ ص ٣٩١ - ٣٩٢ . باختصار.

(٢) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٢ - ٣٩٣ . بتصرف واختصار.

بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض . وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين»^(١).

وبناء على ما سبق حدد الشاطبى الجهات التى يعرف منها مقصود الشارع فى أربع، هي :

- ١ - مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصریحی^(٢).
- ٢ - اعتبار علل الأمر والنهى.
- ٣ - اعتبار المقاصد الأصلية والتابعة.
- ٤ - سکوت الشارع مع توافر داعى البيان والتشريع^(٣).

وهذا تفصیل الشاطبى وشرحه للجهات الأربع السابقة:

الجهة الأولى: «مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصریحی، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهى ...»^(٤).

الجهة الثانية: «اعتبار علل الأمر والنهى، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه، كالنکاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه والحدود لمصلحة الازدجاج، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا»^(٥).

الجهة الثالثة: «أن للشارع في شرع الأحكام العادلة والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة»^(٦).

(١) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٣ .

(٢) لم يذكر الشاطبى هنا «الاستقراء» ولا يعرف لماذا؟ مع أنه أهم جهات معرفة المقصد الشرعى في مذهبة . (٣) الموافقات للشاطبى . ج ٢ ص ٣٩٣ - ٤٠٩ . بتصرف واختصار.

(٤) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٣ . (٥) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٤ .

(٦) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٦ .

«مثل النكاح، فقد شرع لمقصد أصلي هو التناسل، وقد يتحقق فيه أيضاً كثير من المقاصد التابعة، وقد تتحقق هذه المقاصد التابعة أو بعضها دون تتحقق المقصد الأصلي، مثل طلب السكن، والإزدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والاستمتاع بالحلال، وقيام المرأة على الأولاد... إلخ، فجميع هذا مقصود، منه ما نص عليه أو أشير إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص... وذلك أنه ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، وهو حكمته، وابتدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصود الشارع الأصلي من التناسل. فاستدللنا بذلك على أن كل مالم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً^(١) وعلى ذلك فالنكاح لكل هذه الأسباب أو غيرها سائغ جائز.

وعند ذلك يتبيّن أن نوافض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثة...، وكذلك نكاح المتعة، وكل نكاح على هذا السبيل. وهو أشد في ظهور محافظة الشارع على دوام المواصلة، حيث نهى عمال م يكن فيه ذلك.

وهكذا في العبادات، فإن المقصد الأصلي فيها التوجّه إلى الواحد المعبد وإنفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبين ذلك قصد التبعد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهرًا، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبع ولا تأكيده، كالبعد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم... فـإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكـد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوـل للترك ومكـسل عن الفعل^(٢).

(١) المرجع السابق . ج ٢ . ص ٣٩٦ - ٣٩٧ «بتصرف واختصار».

(٢) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٧ - ٣٩٨ . باختصار.

وهناك قاعدة أخرى: «وهي أن أصول الطاعات وجومعها إذا تبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما أحق بها قياساً، فإنك تجده مطرياً»^(١).

وعلى ذلك قسم الشاطبي المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: «ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح»^(٢).

القسم الثاني: «ما يقتضي زوالها عيناً، فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبب بـإطلاق.

الثالث: ما لا يقتضي تأكيده ولا ربطه ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصح في العادات دون العبادات. أما عدم صحته في العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلنجواز حصول الربط والوثيق بعد التسبب»^(٣).

الجهة الرابعة: «السكتوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أن سكتوت الشارع عن الحكم على ضررين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ. فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثاني: أن يسكت عنه ومبرره المقتضى لهم قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكتوت فيه

(١) المواقف للشاطبي . ج ٢ . ص ٤٠٧ . (٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٢٠٧ .

(٣) المرجع السابق . ج ٢ نفس الصفحة.

كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنا لك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنا لك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه»^(١).

والشاطبي هنا ينص على هذه القاعدة قاصدا ضرب البدع، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسنتها، وقد اتكأ على هذه القاعدة وهو يتصدى للبدع والمبتدةعة في كتاب (الاعتراض) وذلك عند رده المطول على شيخه أبي سعيد بن لب، حيث أعاد هناك^(٢) ما قاله هنا في (الموافقات) بنصه تقريبا.

الجهة الخامسة: الاستقراء:

وقد اعتمد عليه اعتماداً كبيراً، ورغم عدم ذكره في جهات معرفة المقصود إلا أنه ذكره في مواضع أخرى كثيرة، فمثلاً في بداية كتابه «الموافقات»، بدأ بعده مقدمات :

أولها : «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعى.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع»^(٣).

إذن فالاستقراء دليل شرعى، وهو - بعكس كثير من الأدلة الشرعية - يتجاوز مرحلة إفادة العلم الظنى، إلى مرحلة الإثبات القطعى.

وفي المقدمة الثانية ذكر أن استعمال الأدلة العقلية في علم أصول الفقه، تستعمل تابعة للأدلة الشرعية، إذ العقل - كما هو عند الأشاعرة - ليس بشارع.

(١) المواقفات للشاطبي . ج ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠ (باختصار).

(٢) الاعتراض . للشاطبي . ج ٢ . ص ٣٦٠ وما بعدها. ضبطه وصححه: أحمد عبد الشافى ط. دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان . الثانية سنة ١٤١٥ هـ - سنة ١٩٩٥ م.

(٣) المواقفات . للشاطبي . ج ١ ص ٢٩ .

فالقصد الأول هو الدليل الشرعي، والقطع في آحاد الأدلة الشرعية أمر في غاية الندرة، نظرً لأن الدليل يحتمل الظن من ناحية الثبوت أو الدلالة أو منها معاً.

إذن فالأدلة المعتبرة هنا مستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للجتماع من القوة ما ليس للافتراء. ولذلك أفاد التواتر القطع – من ناحية الثبوت –.

ولهذا اتفقت الأمة – على حد قول الإمام الشاطبى – بل سائر الملل على أن الشريعة جاءت للمحافظة على الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. والعلم بهذا ليس بنس معين، بل بمجموع أدلة لا تنحصر^(١).

«وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو: أن كل أصل شرعى لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، وأخوذاؤه معناه من أدله، فهو صحيح يبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدله مقطوعاً به»^(٢).

ثم يقول في المقدمة الخامسة: «كل مسألة لا يبني عليها عمل فالمخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى». والدليل على ذلك – في رأيه – «استقراء الشريعة»^(٣).

وفي موضع آخر يستدل على أن «التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين، أحدهما: الاستقراء. والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه»^(٤).

ويستدل كذلك في موضع آخر على أن «القواعد الكلية من الضروريات وال حاجيات والتحسينات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية. بدليل: الاستقراء. فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت»^(٥).

(١) المواقف للشاطبى . جـ ١ . ص ٣٥ – ٣٨ (بتصرف – باختصار).

(٢) المرجع السابق . جـ ١ ص ٣٩ . (٣) المرجع السابق . جـ ١ ص ٤٦ .

(٤) المرجع السابق . جـ ٣ ص ٩٦ . (باختصار).

(٥) المرجع السابق . جـ ٣ ص ١١٧ .

ويقول في موضع آخر: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، ويسط مختصره، وقد دل على ذلك: الاستقراء التام^(١).

إذن فالاستقراء عند الشاطبي أصل عظيم من أصول الاستدلال. وجهة من أكبر جهات معرفة قصد الشارع، بل إن مقاصد الشرع كلها ما ثبتت إلا باستقراء مجموع أدلة الشرع.

* * *

● ملاحظات على نظرية المقاصد عند الشاطبي:

أولاً: الجوانب الإيجابية:

- ١ - اهتم الشاطبي بجانب إقامة المقاصد الشرعية من الأساس (جانب الإيجاب)، ولم يكتف بدفع الضرر عنها فقط (جانب السلب).
ولا بد هنا من الإشارة إلى أن السبق التاريخي في ذلك ليس للشاطبي بل لابن تيمية، كما سوف يتضح.
- ٢ - اهتم الشاطبي بتحجيم موضوع ارتباط المقاصد الشرعية بالحدود الجنائية، فجعل ذلك قسماً من أربعة أقسام.
والسبق التاريخي في ذلك أيضاً لابن تيمية، كما سوف يتضح.
- ٣ - اهتم الشاطبي بموضوع اختلاط المصالح والمفاسد، والترجيح بينهما، وقد سبقه في الاهتمام بهذا أيضاً ابن تيمية، كما سوف يتضح.
- ٤ - أخيراً، وبعد عدة قرون وضع الشاطبي معنى المصطلحات المهمة في هذه النظرية، ففسر لنا معنى الضروري، والحادجي، والتحسيني. وله أسبقية تاريخية في ذلك دون شك.
- ٥ - من سمات أسلوب الشاطبي في كتابته في موضوع المقاصد، كثرة

(١) المرجع السابق . . ٤ - ١٢ - ١٣ (بتصرف - واختصار).

التقسيمات. والحقيقة أنه كان موفقاً في معظم هذه التقسيمات. يضاف إلى ذلك نظرته العامة الواسعة لموضوع مقاصد الشريعة.

٦ - من أهم المباحث التي ابتكرها الشاطبي: مبحث المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة.

٧ - يعتبر الشاطبي كذلك أول من أدخل مقاصد المكلف ضمن مبحث مقاصد التشريع. وبين كيف أن قصد المكلف ينبغي أن يوافق قصد الشارع، واهتم بموضوع الحيل. وهو أمر سبقه إليه ابن تيمية، حيث اهتم بموضوع إبطال الحيل اهتماماً شديداً.

٨ - الشاطبي أول من تكلم صراحة عن طرق معرفة المقصد الشرعي. ويعنى الباحث هنا أنه عنون لهذا الموضوع بهذا العنوان، أما مضمونه الإجابة عن طرق معرفة المقصد الشرعي فموجود في ثنايا كتب أصول الفقه، وذلك في مباحث القياس، والعلة، وطرق معرفة العلة.

٩ - من أهم مميزاته كذلك كثرة الأمثلة، وإن كان الأمر ينقلب إلى الضد - أحياناً - بكثرة الاستطراد خارج موضوع البحث.

١٠ - الاستقراء كمصدر من مصادر التشريع، وكجهة من جهات معرفة قصد الشارع، وتفصيل القول في ذلك، والتتمثل عليه. كل ذلك ابتكره الإمام الشاطبي عليه رحمة الله.

● ثانياً: جوانب النقد على نظرية المقاصد عند الشاطبي:

١ - النقد الأول لنظرية المقاصد عند الشاطبي - ولا شك - هو ذلك التعتن والإصرار في محاولة كسب قضية خاسرة، ألا وهي: قطعية نظرية المقاصد، كما يعرضها.

والحقيقة أن ذلك أمر استوجب منه خطأ أكبر ألا وهو الادعاء بأن علم أصول الفقه - أيضاً - قطعى !!!.

وبالله، كيف ملأ علماء الأصول ملايين الصفحات، وألفواآلاف الكتب وأصلوا مئات المباحث ، في شيء قطعى لا خلاف فيه !!.

وبالله، كيف استطاع الشاطبى أن يزعم هذا الرعم الذى يدحشه نظرة واحدة فى أى كتاب من كتب أصول الفقه.

فالخلاف فى علم أصول الفقه أمر مقطوع به، ولا شك فيه، ولا مجال لإنكاره، ومطالبته بطرح المسائل الخلافية خارج هذا العلم، معناه طرح علم أصول الفقه نفسه!

ويبالغ الشاطبى فى منع «القداسة»، أو القطعية لنظرية المقصاد – كما يرها هو – بأن يجعل سبب قطعية علم أصول الفقه هو اعتماده على الكليات المقطوع بها فى الشريعة وهى: الضروريات، وال الحاجيات، والتحسينيات^(١):

والباحث هنا يتتسائل كيف استطاع إمامنا الشاطبى تجاهل كمَ الخلاف فى أصول الفقه: فى دلالة الخاص والعام، والمطلق والمقييد، والحكم والتشابه. وكذلك فى موضوع نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنة والعكس، وهل فى القرآن نسخ أصلًا؟.

وكيف تجاهل الخلاف فى خبر الواحد، وفي حجية قول الصحابى، وكذا التابعى، وفي تعريف المشهور، والمتواتر.

وكيف ألغى الخلاف فى مسألة استحالة حصول الإجماع، أو عدم العلم به، والإجماع السكوتى، أو فى تعريفه، أو فى حجيته من الأصل!

وكيف تجاوز خلافات الأصوليين فى تعريف القياس، وأنواعه، وفي طرق معرفة العلة، وفي حجية القياس أصلًا.

وكذلك الخلاف فى تعريف الشرط والسبب والمانع، والمباح والمكره والحرام والواجب والفرض.

وكيف لم يلق بالاً إلى اختلاف المذاهب الإسلامية فى الاعتداد بالمصلحة المرسلة، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، وسد الذرائع و... إلخ.

(١) راجع: المواقفات . للشاطبى . ج ١ ص ٢٩ وما بعدها.

كل هذه الاختلافات في علم قطعى ؟

لقد جانب الإمام الشاطبى الصواب - حين زعم قطعية نظرية المقاصد -
نظريته فى المقاصد - .

وقد عانى علم أصول الفقه من مشكلة تاريخية فى موضوع المقاصد، ألا
وهي : النقل من الغزالى، دون نقد، أو إضافة، أو حذف، أو حتى توضيح.

وجاء الشاطبى بعد قرون وشرح النظرية - باجتهاده البشرى -، و فعل الشىء
الذى كان لا بد أن يفعل من مئات السنين، ألا وهو : الاجتهد فى المقاصد،
وتحريك ذلك الماء الراكد فى هذه البحيرة التى تزخر بالخيرات .

ولكنه - وللأسف - أحاط اجتهاده هذا بهالة « قدسية » لا مبرر لها،
تسbibت فى مشكلة أخرى، ألا وهى : الوقوف عند كلامه هو، دون محاولة النقد
والتصحيح .

صحيح أنه طالب بنقد كلامه، وطالب بأن يضيف المجتهدون ما يرون،
يقول رحمه الله فى مقدمة كتابه « المواقفات » : ول يكن هذا الكتاب عوناً لك فى
سلوك الطريق، وشارحاً لمعانى الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك فى كل تحقق
وتصديق، إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومورداً
لاختلاف العقول وتعارض الفهوم » ^(١) ثم يقول بعد ذلك : « فحق على الناظر
المتأمل إذا وجد فيه نقصاً أن يكمل » ^(٢) وهىيات أن يحصل ذلك وقد زعم -
رحمه الله - قطعية هذه النظرية !

٢ - جعل الشاطبى مقاصد الشريعة ثلاثة درجات : الضروريات،
والحالات ، والتحسينات - وهو فى هذا يسير خلف الغزالى طبعاً - وعرف هذه
المصطلحات بعد عدة قرون من التداول دون معنى واضح . ولكن : الخطوط
الفاصلة بين هذه الدرجات غير واضحة . خصوصاً وأن لكل درجة لواحق
ومكملات . لذلك توجد منطقة كبيرة من الأحكام والتشريعات - حسب هذا

(١) المواقفات . للشاطبى . ج ١ ص ٢٤ . (٢) المرجع السابق . ج ١ ص ٢٦ .

التقسيم – بلا موقع، أو على الأقل يتارجح موقعها بين درجتين بشكل يجعل المتأمل يشك في دقة هذا التقسيم من الأصل ! .

٣ - حصر الإمام الشاطبيي الضروريات في : الدين، والنفس، النسل، والعقل، والمال . وهو في هذا مقلد للغزالى – كما هو واضح –، والحقيقة إن حصر ضروريات الحياة في هذه الخمسة أمر فيه كثير من التعنت بلا مبرر . فهناك من أضاف مقصود العرض مثلاً، وهناك من أضاف مقاصد أخرى – كابن تيمية – واستدل على ذلك بأدلة كثيرة من ضمنها الاستقراء الكلى، الذى يشهره الشاطبي سيفاً في وجه كل من يشكك في هذه النظرية .

٤ - من ضمن الانتقادات الواجب تسجيلها على الشاطبي، كثرة الاستطراد، والحقيقة أنها سمة عامة في كل كتاباته، وهي تشتيت للقارئ، وإن كانت لا تخلي من فوائد .

٥ - أصر الشاطبي – حين تكلم عن اختلاط المصالح بالمفاسد – أن يعتبر المصلحة المقصودة شرعاً – رغم اختلاطها بالمفسدة – خالصة . يقول : «فالحاصل من ذلك أن المصالح المعترضة شرعاً أو المفاسد المعترضة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً»^(١) والرد على ذلك يكون بطرح مسألة «التنرس»، وهي مشهورة، فكيف تكون مصلحة إقامة الدين وحماية الإسلام مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة، مع اختلاطها بمفسدة قتل المسلمين الأبرياء معصومي الدم ! .

لا شك أن الشاطبي هنا كان مبالغاً في تعبيره عن عدم اعتبار المفاسد في حالة غلبة جانب المصالح أو العكس . والله الموفق .

* * *

(١) المواقف . للشاطبي . ج ٢ ص ٢٧ .

الفصل العاشر

مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى ت : سنة ٧٩٤ هـ

تكلم الإمام الزركشى (*) - رحمه الله - في موضوع المقاصد في مؤلفه الشهير «البحر المحيط»، وقد تناول الموضوع في كلامه عن مسلك المناسبة، في مبحث العلة، في كلامه عن القياس.

يقول - رحمه الله - : «المسلك الخامس في إثبات العلية (المناسبة) . وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ «الإخالة»، وبـ «المصلحة»، وبـ «الاستدلال» وبـ «رعاية المقاصد» . ويسمى استخراجها «تخرج المناط»، لأنها إبداء مناط الحكم.

(*) هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشى . عالم بفقه الشافعية والأصول . ولد سنة ٧٤٥ هـ وهو تركي الأصل . مصرى المولد . عنى بالاشتغال بالعلم من صغره، فحفظ الكثير، وأخذ العلم عن كبار علماء مصر فى عصره .

وقد ولد بعد وفاة ابن تيمية بفترة وعاصر الشاطبى، ومات بعده بسنوات قليلة . ولكنه لم يتأثر به نظراً لبعد المسافة .

تولى قضاء الشام، وقد كان كثير المطالعة والتصنيف . وله أقارب يكفونه أمر دنیاه . له مؤلفات كثيرة، منها : «الإجابة لإیراد ما استدركته عائشة على الصحابة» . و«القطة العجلان» في أصول الفقه . و«البحر المحيط» في أصول الفقه . و«إعلام الساجد بأحكام المساجد» و«الديباج في توضیح المنهاج» و«المنثور» ويعرف بقواعد الزركشى في أصول الفقه . و«التنقیح لالفاظ الجامع الصحيح» . و«ربيع الغزلان» في الأدب . و«عقود الجمان، ذيل وفيات الأعيان» - وكان خطه ضعيفاً جداً، قل من يحسن استخراجه .

وقد مات بمصر، ودفن بالقرافة الصغرى . سنة ٧٩٤ هـ .

(راجع في كل ذلك : الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر . ج ٤ ص ١٧ - ١٨ . ترجمة رقم (٣٥٧٨) وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ج ٦ . ص ٣٣٥ والأعلام للزركشى . ج ٦ . ص ٦٠ - ٦١ .)

وهي عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضوحيه،^(١) وبعد ذلك يقول : « ثم النظر في (المناسب) في موضع :

• **الموضع الأول : أقسام المناسب من حيث اليقين والظن :**

أنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم^(٢) :

- ١ - يقيناً، كمصلحة البيع للحل.
 - ٢ - أو ظناً، كالقصاص لحفظ النفس.
 - ٣ - وقد يحتملها على سواء، كحد الخمر لحفظ العقل، لأن الميل والإقدام مساو للإحجام.
 - ٤ - وقد يكون نفي الحصول أوضاع، كنكاح الآيسة لتحصيل التناصل.
- ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام . وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع ... ، والأصح خلافه، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقتدح في صحة التعليل ... »^(٣).

• **الموضع الثاني : أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع :**

أنه ينقسم إلى حقيقي وإنقاعي، وال حقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول - الضروري : وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة: أحدها : حفظ النفس : بشرعية القصاص، فإنه لو لا ذلك لتهاجر الخلق واختل نظام المصالح.

ثانيها : حفظ المال : بأمررين : (أحدهما) إيجاب الضمان على المتعدي فيه فإن المال قوام العيش . و(ثانيهما) بالقطع بالسرقة.

(١) البحر الخيط في أصول الفقه . لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي . ج ٥ ص ٢٠٦ . قام بتحريره د . عبد الستار أبو غدة وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العانى . طبعة دار الصفوـة - الغرـفة - ح . م . ع . الطبـعة الثـانية . سـنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .

(٢) من الواضح أن هذا البحث مأخوذ عن سيف الدين الأمدي .

(٣) البحر الخيط لنذر كشـى . ج ٥ . ص ٢٠٨ . باختصار .

ثالثها : حفظ النسل : بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه، فإن الأسباب داعية، إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذي لا يتأتى العيش إلا به عادة.

رابعها : حفظ الدين : بشرعية القتل والقتال فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين، والقتال في جهاد أهل الحرب.

خامسها : حفظ العقل : بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤدٍ إلى مفسدة عظمى.

هذا ما أطبق عليه الأصوليون . وهو لا يخلو من نزاع، فدعواهم اتفاق الشرائع على ذلك من نوع :

أما من حيث الجملة، فلأنه مبني على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، ...

وأما من حيث التفصيل : فإن ما ذكروه من القصاص فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه في شريعة موسى عليه السلام، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥] ، وذلك لا يوافق قولهم: يلزم من عدم مشروعية القصاص بطidan العالم.

فاما ما ذكروه في الخمر فليس كذلك، فإنها كانت مباحة في صدر الإسلام، ثم حرمت بعد غزوة أحد، وقيل: بل كان المباح شرب القليل الذي لا يسكر ...، فإن ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محظماً فباطل لا أصل له . انتهى .

وقد زاد بعض المتأخرین (سادساً) ، وهو: حفظ العرض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أغراضهم، وما فدى بالضروري أولى أن يكون ضرورياً . وقد شرع في الجنابة عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتتجاوز عن الجنابة على عرضه ...

ويتحقق بهذا القسم مشكل الضروري، كحد قليل المسكر ووجوب الحد فيه، وتحريم البدعة والبالغة في عقوبة المبتدع الداعي إليها، وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمس، والتعزير على ذلك .

الثاني - الحاجى: وهو ما يقع في محل الحاجة، لا الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضن مالكها ببذلها عارية. وكذلك المسافة، لاشتغال بعض المالك عن تعهد أشجاره، وكذلك القراض . . . ، ومنه: نصب الولي للصغير^(١)، لأنه أكمل نظراً من المرأة، لكمال عقله، . . . ، ثم قد يكون من هذا ما هو ضروري، كالإجارة لتربية الطفل. وتكميلاً لخيار البيع، ورعاية الكفاءة، ومهر المثل في تزويع الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح.

الثالث - التحسيني: وهو قسمان:

ومنه ما هو غير معارض للقواعد (*)، كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطياع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثا على مكارم الأخلاق . . .

(ومنه): إزالة النجاسة، فإنها مستقدرة في الجيلات، واجتنابها أهم في المكارم والمرءات، ولذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة.

(ومنه): إيجاب الوضوء . . .

(ومنه): سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم . . . ، وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بخدمة سيده. ومنه ما هو معارض - أى للقواعد، فهو هنا في القسم الثاني - كالكتابة، . . . وذلك لامتناع معاملة السيد عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة.

وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا، وقد يتصل بالآخرة كتزكية النفس

(١) هكذا وجدت في البحر المحيط، ولعل المقصود نصب الولي للصغيرة . . . ، ويكون خطأ مطبعياً.

(*) هذا التقسيم مأخوذ من إمام الحرمين الجويين (راجع الفصل الثاني . من الباب الأول).

ورياضتها، وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتحال الأمر واجتناب النهي. وقد يتعلّق بالدارين، كإيجاب الكفارات، إذ يحصل بها الرجز عن تعاطي الأفعال الموجبة لها، وتحصيل تلافي الذنب الكبير.

وفائدة مراعاة هذا الترتيب، أنه إذا تعارض مصلحتان، وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التنتمة.

وأما الإقناعي: فهو الذي يظهر منه في بادئ الأمر أنه مناسب، لكن إذا بحث عنه حق البحث ظهر بخلافه، مثل منع بيع الكلب قياسا على الخمر والميتة.

الموضوع الثالث: تقسيم المناسبة من حيث الاعتبار الشرعي وعدمه:
المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملائمة والتأثير وعدمها، إلى ثلاثة أقسام، لأنّه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منها.

القسم الأول: ما علم اعتبار الشرع له:

والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه، ولا الإيماء إليه، وإن لم تكن العلية مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين ...

القسم الثاني: ما علم إلغاء الشرع له:

كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداءً في كفارة ملك واقع في رمضان لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينجزر بالعتق، فهذا وإن كان قياسا لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، والقول به مخالف للنص، فيكون باطلًا ..

القسم الثالث: ألا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه:

وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسما

بـ «المصالح المرسلة» . . . المشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، بل جميع المذاهب^(١).

انتهى كلام إمامنا الزركشى، وهناك ملاحظات:

أولاً: عرض الإمام الزركشى نظرية المقاصد عرضاً تقليدياً جداً، والسبب في ذلك واضح، فقد عاش - رحمه الله - في فترة زمنية متأخرة، وبالتالي كانت هذه النظرية قد استقرت إلى حد كبير، وتناقلها قبله عشرات المؤلفين المشهورين والمغمورين، بدءاً من الغزالى حتى وصلت إليه النظرية على هذه الصورة، فعرضها كما وصلت إليه.

ثانياً: وقع الإمام الزركشى - رحمه الله - في خطأ، ألا وهو، أنه نقل هذه النظرية من الإمام الغزالى معتمداً على كتابه «شفاء الغليل»، وقد تجسد في هذا الكتاب الطور الأول المبكر من أطوار نظرية المقاصد عند الغزالى، وبالتالي كان فيها بعض القصور، وانعكس ذلك على كلام الزركشى، ولو أنه عاد إلى ما كتب الغزالى في «المستصفى» لعرض الفكرة بطريقه أفضل.

ثالثاً: نظراً لنقله عن «شفاء الغليل» - وقد اعتبر الغزالى فيه مقاصد الشرعية أربعة وأغفل حفظ الدين - جعل الزركشى حفظ الدين في الترتيب الرابع بين المقاصد الخمسة، والسبب أن الغزالى لم يذكر هذا المقصد ضمن المقاصد في «شفاء الغليل»، ولكن الزركشى يحفظ النظرية ذات المقاصد الخمسة المشتملة على حفظ الدين، كما ذكرها عشرات الأصوليين من قبله، لذلك حين لم يوجد حفظ الدين عند الغزالى، اجتهد ووضعه في الدرجة الرابعة ولا شك أن الصواب قد جاء به في ذلك.

رابعاً: انتقد الزركشى نظرية المقاصد عند الأصوليين في موضعين:

الأول: في مسألة اعتبار هذه الضرورات الخمسة عامة في جميع الشرائع

(١) البحر المحيط في أصول الفقه . للزركشى . ج ٥ . ص ٢٠٨ - ٢١٥ . (باختصار وتصريف).

فهو يرى أن ذلك غير صحيح، لأنه يبني على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، واستدل بموضوع القصاص، وعدم تحرير الخمر في صدر الإسلام.

الثاني : ذكر حفظ العرض كضرورة سادسة من ضرورات الحياة التي يهدف الشرع لحفظها. وانتقاداته لها وجهاً :

الوجه الأول : وجه له وجاهته: وهو مجرد نقد النظرية، ذلك أنه لا نكاد نجد أحداً انتقدتها !! .

الوجه الآخر : وجه عليه تحفظ: وهو جوهر النقد، كما سوف نوضح:
أولاً : بالنسبة لاعتبار هذه الضرورات عامة في كل الشرائع، إمامنا الزركشي هنا يهدم أصلاً عظيماً، ألا وهو أن هذه الأشياء - التي هي أمميات الفضائل والخبائث - تعتبر أمراً متفقاً عليه بين جميع الأديان، ومصدر هذه الأديان - جل وعلا - لا بد وأن يراعيها في أي شرع، وهذا أمر منطقي، وعكس هذا الكلام يحتاج إلى إثبات، وقد حاول الزركشي بإثباته بدللين:

الأول : إيجاب القصاص في شرع موسى، واستدل بقوله تعالى في سورة المائدة ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النُّفُسَ بِالنُّفُسِ ﴾ [المائدة: ٤٥] والمقصود هنا أن بداية شرع القصاص كانت في شريعة موسى، وقبل ذلك لم يكن هناك قصاص مشروع.

والرد على ذلك: إن ذكر القصاص في شرع موسى لا يستلزم عدم وجوبه قبله، فالمذكور في الآية أن القصاص فرض عليهم، ولم تنف الآية أن ذلك كان مفروضاً في شرائع أخرى قبل ذلك، وبالتالي لا مجال للاستدلال بالآية.

الثاني : الخمر وحكمها في بداية الإسلام، وهو موضوع شائك. فالإمام الزركشي يرى أن الخمر كانت حلالاً في صدر الإسلام، وحرمت الله في السنة الثالثة من الهجرة بعد غزوة أحد. وهذا غير صحيح.

الخمر - في الإسلام - حكمها الحرمة، من اليوم الأول لهذه الرسالة غاية ما في الأمر، أن الله سبحانه - رحمة منه - تدرج في إظهار هذا الحكم، بمعنى أن

الشارع سكت عن الخوض في الموضوع، وحين خاض فيه لم يقل: «الخمر حلال» ثم بعد ذلك بفترة نزل تشريع آخر يقول: «الخمر حرام». هذا لم يحدث!

لقد تناول القرآن الخمر في آيات أربعة، الآية الأولى – وهي مكية – قول المولى سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخْلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَةً لِّقَوْمٍ يَعْقُلُونَ﴾ [النحل: ٦٧] (عن ابن عباس، أنه سئل عن قوله ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ قال: السكر ما حرم من ثمرتها والرزق الحسن ما حل ...، فنسختها هذه الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائد़ة: ٩٠] ... ثم قال ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ فهو الحلال من الخل والزيسب والنبيذ وأشباه ذلك، فأقره الله، وجعله حلالاً للمسلمين^(١). ودعوى النسخ هنا مردودة، ذلك أن النسخ بمعنىه الاصطلاحي الذي استقر عليه العلماء «رفع الشارع الحكيم حكماً شرعاً بدليل شرعى متراخ عنه»^(٢)، لا يمكن تطبيقه على هذه الآية، لأن النسخ لا يكون إلا في الأوامر والنواهى، سواء كانت صريحة في الطلب أو كانت بلفظ الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي، على أن يكون ذلك غير متعلق بالاعتقادات التي ترجع إلى ذات الله تعالى وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أو الآداب الخلقية، أو أصول العبادات والمعاملات، لأن الشرائع كلها لا تخلو عن هذه الأصول ...، كما لا يدخل النسخ الخبر الصريح الذي ليس بمعنى الطلب كالوعد والوعيد^(٣) والآية موضوع النزاع ذات أسلوب خبرى ليس فيه أمر ولا نهى، بمعنى أنه ليس فيها ما يفيد أن الخمر حلال بل هي وصف مجرد لتعامل الناس مع محاصيل النخل والعنب، فذكر أنه يتتخذ منها السكر، والرزق الحسن، وأشار إلى السكر -

(١) فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدرایة في علم التفسير. للإمام محمد بن على الشوكاني ت. سنة ١٢٥٠ هـ. ج ٣ . ص ١٨٠ (باختصار) حققه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميرة. طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة . ج.م.ع. الطبعة الأولى سنة ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م.

(٢) علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه. د. عدنان زرزور ص ١٩٤ . ط المكتب الإسلامي . بيروت . لبنان . الطبعة الثانية. سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٣) مباحث في علوم القرآن. مناع القطان. ص ١٩٨ . منشورات العصر الحديث. سنة ١٣٩١ هـ . ١٩٧١ م.

الذى هو الخمر - إشارة ضمنية تفيد التحريم، فهناك السكر، وهناك الرزق الحسن، وبمفهوم المخالفة، يكون السكر رزقاً غير حسن: «وهكذا نرى أن ما روى عن ابن عباس ليس فيه تصريح بالنسخ، وإذا كان قد فسر السكر بالخمر، فإن النسخ ليس نتيجة محتومة لهذا التفسير، بعد أن بينما احتمال التوبيخ لهم والإنكار عليهم، بذكر السكر مع الرزق الحسن»^(١).

نأتى للآية الثانية وهى قول الحق جل وعلا فى سورة البقرة ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] قال أبو جعفر: يعني بذلك جل ثناؤه: يسألوك أصحابك يا محمد عن الخمر وشربها والخمر كل شراب خمر العقل فستره وغطى عليه

..... وأما قوله: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾، فإنه يعني بذلك جل ثناؤه: قل يا محمد لهم: ﴿فِيهِمَا﴾ يعني في الخمر والميسر ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، فالإثم الكبير الذي فيهما، ما ذكر عن السدى فيما حدثني به موسى بن هارون قال، حدثنا عمرو بن حماد قال، حدثنا أسباط عن السدى: أما قوله: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ فإن الخمر أن الرجل يشرب فيسكر فيؤذى الناس. وإن الميسر أن يقامر الرجل فيمنع الحن ويظلم^(٢)، وفي تفسير آخر «إثم الخمر أى: إثم تعاطيها ينشأ من فساد عقل مستعملها، فيصدر عنه ما يصدر عن فاسد العقل من المخاصمة والمشائمة ، وقول الفحش والزور، وتعطيل الصلوات، وسائل ما يجب عليه، ... وأما منافع الخمر، فربح التجارة فيها، وقيل: ما يصدر عنها من الطرب والنشاط وقوة القلب وثبات الجنان، وإصلاح المعدة ... إلخ»^(٣).

من كل ما سبق نرى أن هذه الآية الكريمة أيضاً ليس فيها ما يجعل الخمر

(١) النسخ في القرآن الكريم. د. مصطفى زيد . ج ١ . ص ٤٥٤ فقرة رقم (٦٢٢) ط. دار الفكر العربي . الأولى . سنة ١٩٦٣ م. سنة ١٣٨٣ هـ.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن . لأبي جعفر محمد بن جرير الطبرى . ج ٤ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ باختصار . حقه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر . راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر . طبعة دار المعارف بمصر . بدون تاريخ .

(٣) فتح القدير . للشوكتاني . ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ باختصار .

«حلالاً»، بل هي مجرد توصيف لحقيقة الخمر، وفيها منافع، وفيها مضار، ومضارها أكثر من منافعها، لذلك امتنع كثير من الصحابة عنها بعد نزول هذه الآية، نظراً لعلمهم أن سلوك الشرع تحريم ما زاد ضرره على نفعه.

الآية الثالثة، قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]. يروى في سبب نزولها «عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر منه، وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ١، ٢] ونحن نعبد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح»^(١).

وخلاصة الكلام في هذه الآية أنها تفيد حرمة الصلاة على السكران حتى يفيق من سكره تماماً. وهذا الحكم غير منسوخ!.

فمن سكر مختاراً، أو مكرهاً، بخمر أو بنيج أو غيره، لم تجز له الصلاة حتى يفيق.

أما الآية الرابعة والأخيرة: فهي قول الله سبحانه وتعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١] «وفي هذه الآية دليل على تحريم الخمر لما تضمنه الأمر بالاجتناب من الوجوب وتحريم الصد، ولما تقرر في الشريعة من تحريم قربان الرجس فضلاً عن جعله شراباً يشرب»^(٢) من كل ما سبق نرى أن الإمام الزركشى - رحمه الله -

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٥ . ص ٢٠٠ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب

(٢) فتح القدير. للشوكانى . ج ٢ . ص ٧٨ . الثالثة سنة ١٩٨٧ م.

لم يوفق في المثال الذي ساقه لأن الخمر لم تكن حلالاً في صدر الإسلام، غاية ما في الأمر أن الشارع تدرج في إظهار حكمها رحمة بالناس. وبالتالي لا يصح الاحتجاج بذلك وكأن الخمر كانت حلالاً ولا مفسدة فيها، ثم بعد ذلك حرمت! .

ثانياً: موضوع ذكر (حفظ العرض) كمقصد السادس من مقاصد الشريعة. الميزة في ذلك تقرير مبدأ عدم الحصر في مقاصد الشريعة، وهذا أمر مهم، إذ لو أجمع الفقهاء على حصر المقاصد الشرعية في المقاصد الخمسة المعروفة - كما يدعى سيف الدين الأمدي - لسل سيف الإجماع في وجه كل من يرى عدم حصرها في هذه الخمس المعروفة.

ولكن أليس من حقنا أن نتساءل عن سر إضافة مقصد العرض للمقاصد الشرعية؟ . يبدو - والله أعلم - أن السبب في ذلك ليس التعمق في أسرار الشرع وحكمه، بل - للأسف - تقت مراجعة الموضوع بطريقه هي أقرب إلى عدم التدقير منها إلى التدقير، وبينما المعطيات التي ربطت الحدود بالمقاصد أضاف البعض هذا المقصد السادس نظراً للوجود حد للقذف! .

خامساً: ليس للإمام الزركشي اجتهاد في موضوع المقاصد، بل هو يعرض الموضوع ذلك العرض التقليدي - كما وضحنا - دون إضافة تكاد تذكر من اجتهاده، ولذلك نراه يقول حين جاء يشرح معنى المصالح (ال حاجية)، يقول في تعريف (ال حاجي): «ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة» !!! وهذا في الواقع ليس بتعريف يحدد معنى هذا المصطلح المهم والشائك، لذلك يذكرنا كلامه هنا بقول الشاعر:

وبات يقدح طول الليل فكرته وفسر الماء بعد الجهد بالماء!
نحن نعلم أن الحاجي هو ما لا يقع في محل الضرورة، والضروري، لا يكون حاجياً، والتحسيني هو غير الضروري وغير الحاجي، ولكن ما هو الشيء الضروري، وما هو الشيء الحاجي، وما هو التحسيني؟ . هذا هو السؤال، نريد تعريفاً واضحاً، أو نريد - بلغة الأصوليين - حداً جاماً مانعاً.

والحق أن تعريف الضروري - عند الجمهور - واضح، فهم يقصدون بالضروريات : الضروريات الخمس التي يذكرونها . والتحسينى أيضاً له تعريف: وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالكماليات، وإن كان تعريفاً غير واضح، أما الحاجى فهو مبهم كل الإبهام !!.

سادساً: نظراً لنقله من «شفاء الغليل»، فقد سار على نهج الغزالى فى تقسيم المقاصد إلى دنيوى وأخروى، ولكنه صاغ العبارة بشكل أكثر إلغازاً من الغزالى، يقول: «وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا»، ثم أضاف عبارة أخرى ألغت العبارة الأولى: «وقد يتعلق بالأخرة كتزكية النفس، ورياضتها ...»، ثم أضاف عبارة ثالثة ألغت العبارتين السابقتين: «وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات ...».

سابعاً: نقل الإمام الزركشى بعض كلامه من غير الغزالى، حيث نقل ما يتعلق بتقسيم المناسب من حيث اليقين والظن من الإمام سيف الدين الأمدي. ونقل كذلك موضوع التحسينات من إمام الحرمين الجوينى، حيث جعل التحسينى منه ما يعارض القواعد، ومنه ما لا يعارض القواعد، وهذا كلام الإمام الجوينى، كما سبق التوضيح.

* * *

الباب الثاني

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

- موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين
- أسس المقاصد عند ابن تيمية
- ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؟
- طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

الفصل الأول

موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين

يرى جمهور الأصوليين أن للشرع مقاصد وغايات، تتلخص في حفظ ضروريات الحياة الإنسانية، و حاجياتها، وكذلك تحسيناتها.

و ضروريات الحياة - في رأي الجمهور - هي الدين والنفس والنسل، والعقل والمال، كما سبق أن وضحتنا.

● إذن هناك تقسيمان :

ال التقسيم الأول : تقسيم مفردات الحياة ومقاصد الشرع إلى الضروري، والحاجي، والتحسيني .

وال التقسيم الثاني : تقسيم الضروري أو الضروريات إلى : الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

و جمهور الأصوليين يتكلم عن المقاصد الخمسة أو الضروريات الخمسة على أساس أن الاعتداء على أي منها قد أوجب الشارع له حدا « جنائيا » تستوفيه الدولة بما لها من سلطان.

فحفظ الدين ضرورة - لأن الشارع شرع له حد الردة، والجهاد في سبيل الله في

و حفظ النفس ضرورة لأن الشارع شرع القصاص وحد الحرابة.

و حفظ العقل ضرورة لأن الشارع شرع الجلد في الخمر.

و حفظ النسل ضرورة لأن الشارع شرع لحفظه حد الزنى.

و حفظ المال ضرورة لأن الشارع شرع قطع يد السارق، وحد الحرابة.

بل إن من أضاف مقاصداً سادساً أضافه نظراً لوجود حد آخر لم يرتبط

بمقاصد، وهو حد القذف، ولذلك قيل: ومن المقاصد حفظ العرض، فأصبحت المقاصد وكأنها الحدود.

وإمامنا الجليل يختلف مع جمهور الأصوليين في نقاط، هي:

أولاً: يرفض حصر ضروريات الحياة ومقاصد الشرع في هذه الخمس.

وهذا واضح تلميحاً من استقراء أعماله، وكذلك قاله تصريحاً في عدة مواضع يقول رحمة الله: «وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والآنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨] وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ * ذلك بملغهم من العلم [النجم: ٣٠] ، فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن»^(١). ولا شك أن من يربط مقاصد الشرع بعقوبة بدنية جنائية - وهم جمهور أهل الأصول - يدخل ضمن من ينقد them شيخ الإسلام.

ثم يكمل قائلاً: «وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى «سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق» بملغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة، مثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا» وأمثالهم، فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بملغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهيون إليه دون اليهود والنصارى بكثير، كما بسط في غير هذا الموضوع».

ثم بعد ذلك يعيد شيخ الإسلام الهجوم صراحة على جمهور علماء الأصول وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالى، يقول رحمة الله: «وقوم من الخائضين في «أصول الفقه» وتعليق الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جـ ٣٢ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجاشي وابنه محمد ط. مطبعة الحكومة. السعودية. الأولى. سنة ١٣٨٦ هـ.

وله نقد آخر أكثر وضوحاً على ارتباط المقصود بالحدود عند الأصوليين، يقول - رحمة الله - بعد أن عرف «المصالح المرسلة»: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس، والأموال، والأعراض، والعقول، والأديان»^(١). وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين»^(٢) ودفع المضار عند الأصوليين إذا تكلموا في المقصود الشرعية معناه الحدود، وابن تيمية هنا يلفت النظر إلى جانب آخر يتعلق بالمقصود، ألا وهو جانب جلب المنافع، وهو جانب مهم جداً ذكره الغزالى في «شفاء الغليل» في الطور الأول من نظريته، ولكنه لم يتابع تطويره لهذه المسألة فيما بعد، بل نسيها تماماً.

بعد ذلك يتبع ابن تيمية نقه لارتباط المقصود بالحدود بمنتهى الوضوح: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى، وفي الدين كثثير من المعارف والأحوال والعبادات الحكم والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى . فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأصول ليحافظ الجسم فقط فقد قصر»^(٣) وهذا ما فعله الغزالى رحمة الله وتبعه فيه جمهور علماء الأصول ! .

ثالثاً: يتحفظ على تقسيم مفردات الحياة إلى ضروري، وحاجي، وتحسيني : والباحث هنا يقول «يتحفظ» على هذا التقسيم، لأنه لا نص عند ابن تيمية - بعد الاستقراء - يدل على رفضه لهذا التقسيم صراحة، ولكن دليل عدم اعترافه بصحته - في رأى الباحث - أنه لم يسر عليه، ولم يتقييد به، بل ولم يذكره في ثنايا بحوثه الكثيرة في الفقه والأصول، بل كثيراً ما كان يتكلم في ترتيب المصالح وتقديرها على بعضها البعض، ودفع المفاسد وتفضيلها

(١) يذكر المقصود الخمسة على غير ترتيبها المتعارف عليه أيضاً .

(٢) المرجع السابق: ج ١١ ص ٣٤٢ - ٣٤٣ .

(٣) المرجع السابق: ج ١١ ، الموضع نفسه .

على بعضها البعض دون أن يتطرق لهذا التقسيم – مع قطعنا وجزمنا بعلمه به – ، كل ذلك يؤكد أنه لا يرى هذا التقسيم دقيقاً، والحق معه.

ذلك أن التفريق بين الضروري والمحاجي، والمحاجي والتحسيني، – في بعض الأحيان – يكون صعباً، كما أن لواحق كل قسم من الأقسام تتراوح – في كثير من الأحيان أيضاً – بين قسمين، فلا يكاد المرء يعرف مكانها، علاوة على ذلك يختار المرء في موقع كثير من القيم الإنسانية مثل الحرية والمساوة وحقوق الإنسان... إلخ يختار المرء في موقع هذه القيم في التقسيم السابق، فهل هي من الضروريات أم المحاجيات، أم التحسينيات؟.

ولابد هنا من التنبيه على أن شيخ الإسلام – وإن كان لا يعترف بصحة التقسيم المذكور – إلا أنه من أكثر العلماء اهتماماً بـ «فقه الأولويات»، وله نظراته الخاصة المستقلة في هذا الموضوع، فلا ينبغي أن يفهم من رفضه لتقسيم الأصوليين السابق أنه لا يرى أن هناك أشياء تعتبرها الشرع أكثر أهمية من أشياء أخرى، بل العكس، شيخ الإسلام من أكثر المهتمين بمثل هذه الترجيحات، ولكنه لا يسير على التقسيم السابق.

وللتوضيح ذلك نسوق المثال :

يقول رحمة الله متكلماً عن الصلاة في أوقات النهي، وهل النهي يشمل كل صلاة، ويرد عموم النهي بوجوه منها: «أن النهي إنما كان لسد الذريعة، وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، وذلك أن الصلاة في نفسها من أفضل الأعمال وأعظم العبادات.....، فليس فيها نفسها مفسدة تقتضي النهي، ولكن وقت الطلوع والغروب الشيطان يقارن الشمس، وحينئذ يسجد لها الكفار، فالمصلحي حينئذ يتتشبه بهم في جنس الصلاة. والسجود، وإن لم يكونوا يعبدون معبودهم، ولا يقصدون مقصودهم، ولكن يشبههم في الصورة، فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سداً للذرية حتى ينقطع التشبه بالكافر، ولا يتتشبه بهم المسلم في شركهم»^(١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٣ ص ١٨٦ (باختصار).

في المثال السابق يعرض ابن تيمية المسألة على طريقته في فقه الأولويات، فالقاعدة عنده أن ما منع سدا للذرئعة أبىح للمصلحة الراجحة. ولو سار ابن تيمية على تقسيم الأصوليين الثلاثي لاختلفت طريقة العرض، ولاختلف مضمون الكلام، إذ مقتضى تقسيمهم تحريم الصلاة في أوقات النهي حفظاً للدين – الذي هو من الضرورات – ، وبالتالي لا يقضى المصلحة الصلاة في أوقات النهي، لأن المنع منها لحفظها على ضرورة الدين، إذن مقتضى السير على التقسيم الثلاثي تحريم الصلاة مطلقاً – دون استثناء – في أوقات النهي، ويكون السبب الحفاظ على الدين.

وكذلك نسوق لابن تيمية مثلاً آخر يدل على عدم اعترافه بالتقسيم السابق، يقول رحمه الله: «كما نهى عن الخلوة بالأجنبيّة، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضي إليه من الفساد، ونهى أنها تُسافر إلا مع زوج، أو ذي محرم....، ثم إن ما نهى عنه لسد الذرئعة يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى الخطوبة، والسفر معها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تختلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينبه عنه، إلا لأنه يفضي إلى المفسدة، فإذا كان للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة»^(١).

ومن الواضح في هذا المثال أن شيخ الإسلام لو كان يعترف بالتقسيم الثلاثي للمقاصد، لقال هنا إن ضرورة حفظ العرض أو النسل تعارضت مع ضرورة حفظ النفس، فقدم حفظ النفس على حفظ النسل ويكون هذا من باب تقديم الضرورات على الضرورات، فيدخل الأمر أيضاً ضمن التقسيم الثلاثي الذي يرى أن الحياة ضرورات، و حاجيات، وتحسينات، ويرتب الضرورات حسب أهميتها، وتجعل ترتيب النفس أسبق وأهم من النسل، فلو كان شيخ الإسلام مقتنعاً بهذا التقسيم لذكر الأمر على هذه الصورة، أو لكان وأشار أو لمح إلى ذلك، ولكنه لم يفعل هنا، ولم يفعل في أي اختيار من اختياراته الفقهية ١.

(١) المرجع انسابق ج ٢٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

رابعاً : يخالف جمهور الأصوليين في تفسيره لمفهوم الضرورات الخمس : ذلك أن شيخ الإسلام - وإن كان لا يرى حصر الضرورات في خمس - يرى أن مفهوم حفظ الدين والنفس والنسل، والعقل، والمال، عند الأصوليين قاصر ومحدود. ومفهومه لهذه الضرورات أوسع بكثير من مفهوم جمهور علماء الأصول . وهذا هو تفصيل الكلام .

١ - مفهوم حفظ الدين عند ابن تيمية :

حين يتكلم جمهور الأصوليين عن حفظ الدين، بتجدهم يتحدثون عن حد الردة، وعقوبة المبتدع الداعي لبدعته، وعن شرع الجهاد في سبيل الله^(١) . أما شيخنا ابن تيمية فالأمر عنده مختلف .

أولاً : حفظ الدين هو المقصود الأكبر للرسالات السماوية جميماً :

يعنى أن الرسالة السماوية هي أكثر ضرورات الحياة البشرية، وبدون نور الرسالة، أو لنقل بدون «حفظ الدين» لا فائدة من استمرار الحياة ولا معنى لها، يقول ابن تيمية : «والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟ . والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة وبنائه من حياتها وروجها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى : ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِيتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مُثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يعشى به في الناس . وأما الكافر فميت القلب في الظلمات . وسمى الله تعالى رسالته روحًا، والروح إذا عدم فقد فقدت الحياة، قال الله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] فذكر هنا الأصلين، وهما : الروح والنور . فالروح الحياة، والنور النور

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة .

وأما الكافر ففي ظلمات الكفر والشرك غير حي، وإن كانت حياته حياة بهيمية، فهو عادم الحياة الروحانية العلوية التي سببها الإيمان، وبها يحصل للعبد السعادة والصلاح في الدنيا والآخرة، فإن الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم وبعثوا جمعيا بالدعوة إلى الله وتعريف الطرق الموصل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه»^(١).

ويضيف شيخ الإسلام أيضاً موضحاً أهمية «ضرورة حفظ الدين» قائلاً «وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يقدر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتاً لا ترجى الحياة معه أبداً، أو شقى شقاوة لا سعادة معها أبداً، فلا فلاح إلا باتباع الرسول، فإن الله خص بالصلاح أتباعه المؤمنين وأنصاره....».

... وهذا ما اتفقت عليه الكتب المنزلة من السماء، وبعث به جميع الرسل ولهذا قص الله علينا أخبار الأمم المكذبة للرسل وما صارت إليه عاقبتهم، وأبقى آثارهم وديارهم عبرة لمن بعدهم وموعظة»^(٢).

ويوضح شيخ الإسلام ضرورة الرسالة للإنسان حيث إنها سعادته في حياته وبعد مماته، يقول: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشة ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشة ودنياه إلا باتباع الرسالة فإن الإنسان مضطرب إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما يدفعه وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا»^(٣).

ثم يبين بعد ذلك كيف ينفع «الدين» في التمييز بين الحق والباطل،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٣ - ٩٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ج ١٩ ص ٩٩ .

والخير ، والشر ، والصواب والخطأ ، يقول : « وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس ، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم ، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب ، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده ، كنفع الإيمان والتوحيد ، والعدل ، والبر ، والصدق ، والإحسان ... ، وتصديق الله ورسله في كل ما أخبروا به ، وطاعته في كل ما أمروا به ، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته ، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته .

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد ، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منه عليهم : أن أرسل إليهم رسلاه ، وأنزل عليهم كتبه ، وبين لهم الصراط المستقيم . ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالاً منها ، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية ، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية ، وأسوأ حالاً من الكلب والخنزير والحيوان البهيم

..... وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول ك حاجتهم إلى الشمس والقمر ، والرياح والمطر ، ولا ك حاجة الإنسان إلى حياته ، ولا ك حاجة العين إلى ضوئها ، والجسم إلى الطعام والشراب ، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال فالرسل وسائل بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه ، وهم السفراء بينه وبين عباده » (١) .

ويقول أيضا رحمة الله : « والإنسان مضطرب إلى شرع في حياته الدنيا ، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعته ، وحركة يدفع بها مضرته ، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه ، والأفعال التي تضره ، وهو عدل الله في خلقه ، ونوره بين عباده ، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه » (٢) .

ويقول أيضا في بيان أهمية فهم الرسالة ، وأهمية وجود الدين وحفظه لكل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٩ - ١٠١ :

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ١١٤ .

البشر، وأهمية حفظ إسلام المسلمين عليهم، يقول رحمة الله: «فِيْمَحْمُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبَيَّنَ الْكُفْرُ مِنَ الْإِيمَانِ، وَالرَّبِيعُ مِنَ الْخَسْرَانِ . . . ، فَالنُّفُوسُ أَحْرَجَتْ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا جَاءَ بِهِ وَاتَّبَاعُهُ مِنْهَا إِلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَإِنْ هَذَا إِذَا فَاتَ حَصْلُ الْمَوْتِ فِي الدُّنْيَا، وَذَلِكَ إِذَا فَاتَ حَصْلُ الْعَذَابِ».

فحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به وطاعته، إذ هذا طريق النجاة من العذاب الأليم، والسعادة في دار النعيم. والطريق إلى ذلك الرواية والنقل، إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة. فلهذا كان تبليغ الدين من أعظم فرائض الإسلام، وكان معرفة ما أمر الله به ورسوله واجباً على جميع الأنام^(١).

من كل ما سبق نرى نظرية ابن تيمية لمقصد «حفظ الدين» وأنه المقصود الأكبر للشريعة الإسلامية، وقد يعترض معارض بأن كل الفقهاء والأصوليين يوافقون ابن تيمية في أهمية الدين، وأن الإنسان دون نور الرسالة في ظلام وضلال، ولكن الفرق بين شيخ الإسلام، وبين بقية علماء الأصول – وإن وافقوه – أنهم لم يذكروا هذا الكلام في إطار نظرية مقاصد الشريعة، بل ذكروه عفواً في تناولهم لموضوعات أخرى، وحين تكلموا في مقصود «حفظ الدين» تكلموا في «حد الردة»!؛ لذلك فالفرق شاسع بين الفكرتين، فكر من يرى السيف دليلاً على أهمية حفظ الدين، ومن يرى حفظ الدين أساساً للحياة كلها.

ثانياً: تصحيح العقيدة من أجل «حفظ الدين» :

لقد خاض شيخ الإسلام معارك عديدة في حياته العلمية، وقد كان أكبرها معركته من أجل تنقية العقيدة الإسلامية من الشوائب، وانحرافات المذاهب، والمؤامرات والمكايد، فمعركة العقيدة بالنسبة لشيخنا – لظروف تاريخية – كانت معركة الساعة، ونظراً لأهمية مقصود «حفظ الدين» عنده كانت معركة العقيدة هي «معركة حياته» دون مبالغة.

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٥ - ٦.

وهو حين يتكلم عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، وعن المذاهب المنحرفة، يعتبر هذا كلاماً في صميم مقصود «حفظ الدين» وبناءً على ذلك يعتبر كل ما كتبه في العقيدة في مجموع فتاواه، وكتابه «درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنة النبوية» . . . إلخ كل هذا يعتبر كلاماً في موضوع «حفظ الدين» أو على الأقل الهدف منه «حفظ الدين».

لذلك نرى إيمان ابن تيمية الشديد «بأن الرسول عليه الصلاة والسلام بين الأصول الموصلة إلى الحق أحسن بيان، وبين الآيات الدالة على الخالق سبحانه، وأسمائه الحسنة، وصفاته العليا، ووحدانيته، على أحسن وجه»^(١). لأن ذلك من صميم «حفظ الدين» الذي هو مقصد الشرائع الأكبر، فيستحيل أن لا تبين الشرائع السماوية الإلهية نفاصيل عقيدة المؤمنين، لأن بها يكون «حفظ الدين»، وهو أكبر المقاصد .

واهتمام ابن تيمية بمواضيع العقيدة ليس بغرير، لأن مقصود «حفظ الدين» – في عصره – كان عرضة للهجمات من أعداء الإسلام في داخل الدولة الإسلامية وخارجها، لذلك كانت معركة العقيدة عنده هي معركة المارك، وموضع العقيدة عنده كان موضوع المواضيع، فهو يتطرق للكلام في العقيدة في أى مناسبة ممكنة وغير ممكنة حتى إنه ليتكلف الدخول في موضوع العقيدة من حيث لا يتوقع القارئ، فمثلاً، يتحدث - رحمة الله - عن تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ شَائِئَكَ هُوَ الأَبْتَر﴾ [الكوثر: ٣] فيقول: «وهذا جزء من شئنا بعض ما جاء به الرسول ﷺ ورده لأجل هواه . . . كمن شئنا آيات الصفات، وأحاديث الصفات، وتؤولها على غير مراد الله ورسوله منها، أو حملها على ما يوافق مذهبه ومذهب طائفته ، أو تمنى أن لا تكون آيات الصفات أنزلت، ولا أحاديث الصفات قالها رسول الله ﷺ .

ومن أقوى علامات شناءه لها، وكراحته لها، أنه إذا سمعها حين يستدل بها أهل السنة على ما دلت عليه من الحق اشمائ من ذلك، وحاد ونفر عن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٣٩ .

ذلك، لما في قلبه من البغض لها، والنفرة عنها، فـأى شانى للرسول أعظم من هذا»^(١).

ثالثاً : ارتباط النظام السياسي بمقصد «حفظ الدين» :

فالهدف الأكبر من وجود الدولة الإسلامية بكل مالها من سلطات، والهدف الأكبر من إعطاء القائمين على هذه الدولة المسؤولين فيها صلاحيات ونفوذاً، هو أن تحافظ هذه الدولة على «دين» الناس، وتدافع عنه، وتنشره، وتدعوه إليه.

يقول رحمة الله في رسالة «الحسبة» الشهيرة: «قاعدة في الحسبة» أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٥] ، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [التحليل: ٣٦] وقد أخبر عن جميع المرسلين أن كلاً منهم يقول لقومه: ﴿أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ﴾ [الأعراف: ٥٩] وعبادته تكون بطاعته، وطاعة رسوله

وهذا الذي يقاتل عليه الخلق، كما قال تعالى: ﴿وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدنى بالطبع. فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجتذبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والنهاى عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لابد لهم من طاعة آمرٍ وناهٍ،

(١) المرجع السابق : ج ١٥ ص ٥٢٦ - ٥٢٧ .

أم «للداخلية»، أو حتى «محتسباً» محدود المسؤولية، عليه جزء من هذه المهمة، يؤديها حسب طاقته، وفي النهاية يبقى الهدف الأكبر نصب أعين الجميع، وهو سيطرة الأنماذج الحضارى الإسلامى على أمور الحياة، فتكون لقوانينه المرجعية العليا.

وإذا فهمنا ذلك يسهل علينا تفسير الكثير من المواقف العلمية المتشددة لابن تيمية في بعض المواضيع الحساسة، مثل حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي. وهذا يقودنا إلى :

رابعاً : مفهوم أهل الذمة في الدولة الإسلامية :

نظرة شيخ الإسلام لوضع أهل الذمة في الدولة الإسلامية متشددة إلى حد بعيداً جداً، ونقد شيخ الإسلام في هذا الموضوع بالذات سيكون ببعض القسوة نظراً لقوساته الشديدة أيضاً على أهل الذمة. ولكن لا ننسى أنه من الظلم أن نحاسب علماءنا السابقين بمقاييس عصرنا الحاضر، كما أنه من الظلم أن يأتي من بعدها ويحاسبونا متوجهين بمقاييس ومعطيات عصرنا. لذلك نقول بادئ ذي بدء، إن إمامنا معدور في نظرته المتشددة تلك، لأن عصره كان عصر اشتباك شديد بين الديانات، وقد عاش - رحمة الله - في الشام ومصر حيث بؤرة الصراع، وحيث ساحة القتال، علي جميع المستويات العسكرية والفكرية، وهو - رحمة الله - قد أدى دوره الفكري بمنتهى الكفاءة - كعادته - ولكن بعقلية «الصراع»، أو لنقل بروح «المحارب» ولا شك أن روح المحارب تلك لم تتمكنه للوصول إلى الفكر السليم في هذا الموضوع الحساس.

والباحث هنا يحاول تلخيص وجهة نظره - المتشددة - في الموضوع في عدة نقاط :

١ - لماذا بقاء أهل الذمة في ديار الإسلام ؟ :

والباعث لطرح هذا السؤال هو أن إمامنا يغلق عليهم جميع سبل الحياة، فلا سماح ببناء كنائس جديدة، بل من الممكن هدم الكنائس القديمة، بل ربما يجب هدمها - على خلاف - .

ولا قصاص على قاتل الذمي عمداً، ودية قتل الذمي خطأ نصف أو ثلث

وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهى، فالامر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهى الذي يبعث به هو النهى عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين: كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١].

وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذروا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطْعُتُمْ﴾^(١) [التغابن: ١٦].

من كل ما سبق نرى أن الدولة ومسئوليها مهمتهم «حفظ الدين»، وأهم الوسائل التي تعين على ذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأهل السلطة أقدر على ذلك، وإن شاركهم عامة الناس، فالهدف كذلك من تشريع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «حفظ الدين» بالدرجة الأولى لأنه مقصد الشرع الأكبر. والهدف من الولايات الإسلامية كلها عند ابن تيمية «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة»^(٢).

من كل ما سبق نرى أن مهمة الدولة في النظرية السياسية الإسلامية – عند ابن تيمية رحمه الله – هي «حفظ دين الناس عليهم»، وحفظ الدين – عنده – أمر يشمل – كما هو واضح من تطبيقه لموضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – كل ما يتعلق بتمكين الأنماط الحضارية الإسلامية من الظهور، وتسيير أمور الحياة والناس الذين يعيشون في ظله.

فكل مسئول في الدولة سواء كان «رئيساً للدولة»، أم «وزيراً للدفاع»،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ ص ٦١ - ٦٧ باختصار.

(٢) المرجع السابق ج ٢٨ الموضع نفسه.

دية المسلم، ولا مجال لظهور أي نوع من الشعائر، كما لا يسمح لهم بتقلد الوظائف العامة، ولا بد – فوق كل ذلك – أن يلبسو الباساً خاصاً، ولا يركبون الخيل. وأن يجزوا شعورهم بطريقة خاصة، ... إلخ، فإذا كان الأمر كذلك، لماذا لا يقال لهم أرحلوا عن ديارنا وخلصونا؟؟.

والحقيقة أن هذا السؤال وجد له الباحث «نصف إجابة» عند ابن تيمية، يقول رحمة الله: «أما اليهود والنصارى فأصل دينهم حق... لكن كل من الدينين مبدل منسوخ...، ونفس الكتب التي بآيدي اليهودى والنصارى .. تبين أنهم بدّلوا، وأن شريعتهم تنسخ، وتبين صحة رسالة محمد ﷺ – فعندهم ما يدل على هذه المطالب.. وهذا من الحكمة في إبقاء أهل الكتاب بالجزرية، إذ عندهم من الشواهد والدلائل على نبوة محمد ﷺ، وعندهم من الشواهد على ما أخبر به من الإيمان بالله واليوم الآخر: ما يبين أن محمداً ﷺ جاء بالدين الذي بعثت به الرسل قبله، وأخير من توحيد الله وصفاته بمثل ما أخبرت به الأنبياء قبله، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدْتُ شَاهِدَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾ [الأنفال: ١٠]﴾ (١) .

وكما هو واضح أن الإجابة غير مقنعة، لأن شروط البقاء في الدولة، لا تشجع على البقاء بها، فلماذا إذا اشتراطها؟

٢ - الشروط العمرية:

وهذه الشروط هي عمدة أدلة ابن تيمية – ومن معه من العلماء – ، يقول رحمة الله: «في شروط عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي شرطها على أهل الذمة لما قدم الشام، وشارطهم بمحضر من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، وعليه العمل عند أئمة المسلمين لقول رسول الله ﷺ: «عليكم بستني، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلاله» (٢) ...

وهذه الشروط مروية من وجوه مختصرة وببساطة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٤ ص ٢٠٩ (باختصار).

(٢) رواه أبو داود عن العرياض بن سارية. كتاب السنة. باب (٦) في لزوم السنة،

= حديث (٤٦٠٧) ج ٥ ص ١٣ .

منها ما رواه سفيان الثورى، عن مسروق بن عبد الرحمن بن عتبة، قال: كتب عمر رضى الله عنه حين صالح نصارى الشام كتاباً، وشرط عليهم فيه: أن لا يحدثوا فى مدنهم ولا ما حولها ديراً، ولا صومعة، ولا كنيسة، ولا قلاية لراهب، ولا يجددوا ما خرب، ولا يمنعوا كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلث ليال يطعمونهم، ولا يؤوا جاسوساً، ولا يكتموا عن المسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يظهروا شركاً، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام إن أرادوه، وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا بهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس، ولا يتشبهوا بال المسلمين فى شيء من لباسهم: من قلنسوة، ولا عمامة ، ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا يتكنوا بكناهم، ولا يركبوا سرجاً، ولا يتقلدوا سيفاً، ولا يتخذوا شيئاً من سلاحهم، ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمور، وأن يجزوا مقادم رؤوسهم، وأن يلزموا زيهما كأنوا، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم، ولا يظهروا صليباً، ولا شيئاً من كتبهم فى شيء من طريق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضرموا بالناقوس إلا ضرباً خفياً، ولا يرفعوا أصواتهم بقراءتهم فى كنائسهم فى شيء فى حضرة المسلمين، ولا يخرجوا شعانين ، ولا يرفعوا مع موتاهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين.

فإن خالفوا شيئاً مما اشترط عليهم فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق»^(١).

هذه هي الشروط العمرية كما يرويها إمامنا في فتاواه.
ومن الواضح أن فيها تحاماً شديداً على أهل الذمة، فلا هم مواطنون، ولا

= رواه الترمذى . عن العرياض بن سارية . كتاب العلم . باب (١٦) ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع . حديث (٢٦٧٦) . ج ٥ ص ٤٤
رواه ابن ماجه . عن العرياض بن سارية . المقدمة . باب (٦) اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين . حديث (٤٢ - ٤٤) ج ١ ص ١٥ - ١٧ .
رواه الدارمى . عن العرياض بن سارية . المقدمة . باب (١٦) اتباع السنة . ص ٤٤ - ٤٥ ط .
دار إحياء السنّة النبوية .
رواه أحمد . من حديث العرياض بن سارية . ج ٤ ص ١٢٦ - ١٢٧
(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٨ ص ٦٥١ وما بعدها .

هم مواطنون من الدرجة الثانية، بل هم غرباء، دخلاء، غير مرغوب في وجودهم؛ وهذه الشروط هي الطريقة المثلثة لإخراجهم من ديار الإسلام دون حرب، بل ليخرجوا باختيارهم ! .

ونحن إذا افترضنا صحة هذا النص من ناحية السند، وإذا افترضنا - أيضاً - حججية قول الصحابي، فإن هذه الشروط بالذات باطلة من وجه آخر، وهو أن من وضعها قانوناً للدولة - سيدنا عمر بن الخطاب - كان يتصرف بصفته رئيساً للدولة، لا بصفته فقيها أو عالماً أو مفتياً، وحتى لو كان فقيها أو عالماً أو مفتياً فإن من الأمور ما تتغير فيه الفتوى بتغير الظروف ... إلخ.

فالرسول عليه الصلاة والسلام نفسه له بعض التصرفات من هذا القبيل، لذلك من الممكن أن يوجد مع الزمن بدائل أخرى في المواقف المشابهة، مثل موضوع إحياء الأرض الموات، ومثل أمره للصحاباة بعدم تأثير التخييل، ومثل اختياره لموقع العسكر في معركة بدر ... إلخ.

فتصرف عمر رضي الله عنه هنا كان من هذا المنطلق - على سبيل القطع - والدليل على ذلك أن رسول الله ﷺ لم يفرض هذه الشروط العجيبة على أحد، ومن المعروف أنه - عليه السلام - أبقاهم وعادهم في اليمن ونجران والبحرين وخليبر... إلخ، فكيف تصبح هذه الشروط أمراً لازماً، ويصبح الخروج عليها - كما يرى إمامنا - وكأنه خروج على الشرع الحنيف في أمر معلوم بالضرورة، بل إن من يخرج عن هذه الشروط لا يسلم من التلميح بالخروج من الدين نظراً لموالاته للخارجين على الدين !!!.

يقول رحمة الله: «ولا يشير على ولی أمر المسلمين بما فيه إظهار شعائرهم في بلاد الإسلام، أو تقوية أمرهم - بوجه من الوجه - إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم في الباطن، أو رجل له غرض فاسد، مثل أن يكونوا ببرطلوه، ودخلوا عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهم في غاية الجهل لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية»^(١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٤ .

وما يدل على أن هذه الشروط ليست أمراً لازماً كلام ابن تيمية نفسه، ذلك أنه حين تكلم في مقدار الجزية لم يعتبر تقديرات عمر بن الخطاب من باب «السنن» الواجبة الاتباع، يقول رحمة الله: «فهذه الألفاظ كلها – يعني الجزية والديمة والضريبة – ليس لها حد في اللغة، ولكن يرجع إلى عادات الناس، فإن كان الشرع – قد حدّ بعض حدّاً كان اتباعه واجباً.

ولهذا اختلف الفقهاء في الجزية: هل هي مقدرة بالشرع، أو يرجع فيها إلى اجتهاد الأئمة؟ وكذلك الخراج.

والصحيح أنها ليس مقدرة بالشرع، وأمر النبي ﷺ لمعاذ: «أن يأخذ من كل حالم ديناراً، أو عدله معافرياً»^(١) قضية في عين، لم يجعل ذلك شرعاً عاماً لكل من تؤخذ منه الجزية إلى يوم القيمة، بدليل أنه صالح لأهل البحرين على حالم ولم يقدر به هذا التقدير، وكان ذلك جزية، وكذلك صالح أهل نجران على أموال غير ذلك ولا مقدرة بذلك، فعلم أن المرجع فيها إلى ما يراه ولـي الأمر مصلحة، وما يرضي به المعاهدون»^(٢). وكذلك سائر الشروط، فشروط الرسول ﷺ تغيرت من قوم لقوم وليس فقط تقدير الجزية، وكذلك شروط عمر تغيرت من مكان آخر، فلماذا يؤخذ هذا النص أو تلك الشروط شديدة القسوة بالذات وتجعل شرعاً عاماً؟ الإجابة: بالنسبة لابن تيمية بسبب الظرف التاريخي، أما بالنسبة لنا، فالامر لا شك مختلف !.

(١) رواه أبو داود. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٤) في زكاة السائمة. حديث (١٥٧٦ - ١٥٧٨) ج. ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها.
وكذا في كتاب الخراج والإمارة والفيء. باب (٣٠) في أخذ الجزية. حديث (٣٠٣٨) ج ٣ ص ٤٢٨ .
رواه الترمذى. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٥) ما جاء في زكاة البقرة. حديث (٦٢٣) ج ٣ ص ٢٠ .

رواه النسائي. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٨) زكاة البقر. جه ص ٢٥ - ٢٦ .

رواه أحمد. في مسند معاذ بن جبل. ج ٢ ص ٢٤٧ ، ٢٣٣ ، ٢٣٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٩ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

٣ - مسألة الكنائس :

وفي هذا يقول ابن تيمية: «فإن علماء المسلمين من أهل المذاهب الأربعة: مذهب أبي حنيفة، وممالك، والشافعى، وأحمد، وغيرهم من الأئمة كسفيان الثورى، والأوزاعى، والبيت بن سعد، وغيرهم ومن قبلهم من الصحابة والتابعون رضى الله عنهم أجمعين: متذمرون على أن الإمام لو هدم كل كنيسة بأرض العنوة، كأرض مصر، والسوداد بالعراق، وبر الشام، ونحو ذلك، مجتهداً في ذلك، ومتبعاً في ذلك من يرى ذلك، لم يكن ظلماً منه، بل تجنب طاعته في ذلك، ومساعدته في ذلك من يرى ذلك، وإن امتنعوا عن حكم المسلمين لهم كانوا ناقضين العهد، وحلت بذلك دمائهم وأموالهم».

وأما قولهم: إن هذه الكنائس قائمة من عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وأن الخلفاء الراشدين أقرؤهم عليها، فهذا أيضاً من الكذب، فإن من العلم المتواتر أن القاهرة بنيت بعد بغداد، وبعد البصرة، والكوفة، وواسط. وقد اتفق المسلمون على أن ما بناه من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة، مثل ما فتحه المسلمون صلحاً، وأبقوا لهم كنائسهم القديمة، بعد أن شرط عليهم فيها عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن لا يحدثوا كنيسة في أرض الصلح، فكيف في مدائن المسلمين؟ بل إذا كان لهم كنيسة بأرض العنوة كالعراق ومصر ونحو ذلك فبني المسلمون مدينة عليها، فإن لهمأخذ تلك الكنيسة، لئلا تترك في مدائن المسلمين كنيسة بغير عهد، فإن في سنن أبي داود بإسناد جيد عن ابن عباس رضى الله عنهم، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تصلح قبلتان بأرض، ولا جزية على مسلم»^(١).

والمدينة التي يسكنها المسلمون وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شيء من شعائر الكفر، لا كنائس، ولا غيرها، إلا أن يكون لهم عهد فيوفى لهم بعهدهم.

(١) رواه أبو داود. عن ابن عباس «لا تكون قبلتان في بلد واحد» كتاب الخراج والإمارة والفقء. باب (٢٨) في إخراج اليهود من جزيرة العرب حديث (٣٠٣٢) ج ٣ . ص ٤٢٥ .
رواه الترمذى. عن ابن عباس «لا تصلح قبلتان في أرض واحدة، وليس على المسلمين جزية» كتاب الزكاة. باب (١١) ما جاء ليس على المسلمين جزية. حديث (٦٣٣) ج ٣ .
= ص ٢٧ .

فلو كان بأرض القاهرة ونحوها كنيسة قبل بنائها لكان للمسلمين أخذها، لأن الأرض عنوة، فكيف وهذه الكنائس محدثة أخذتها النصارى؟»^(١).

ومن كل ما سبق يتضح أن الكنائس معرضة للهدم في أرض الصلح وأرض العنوة، وهو أمر شديد الغرابة، لأن موافقة الدولة على بقاء أهل الذمة فيها لا بد أن يكون فيها موافقة على إقامة حد أدنى من الشعائر، ولا بد من التسليم بأن عدد أى أقلية يأخذ في الزيادة كما سائر طوائف المجتمع، فكيف يزداد عددهم وتقل كنائسهم؟، ثم كيف نسمح لهم بالمقام في أرضنا ولانسمح لهم بإقامة شيء من شعائرهم؟.

٤ - دية الذمي :

موضوع شائك آخر، سئل «ابن تيمية» «عن رجل يهودي قتله مسلم: فهل يقتل به؟ أو ماذا يجب عليه؟

فأجاب: الحمد لله، لا قصاص عليه عند أئمة المسلمين، ولا يجوز قتل الذمي بغير حق، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقتل مسلم بكافر»^(٢). ولكن تجب عليه الدية، فقيل: الدية الواجبة نصف دية المسلم، وقيل: ثلث ديته، وقيل: يفرق بين العمد والخطأ، فيجب في العمد مثل دية المسلم، ويروى ذلك عن عثمان بن عفان: أن مسلماً قتل ذمياً فغلظ عليه،

= رواه أحمد بن حنبل مسنون عبد الله بن عباس «لا تصلح قبلتان في أرض، وليس على مسلم جزية» ج ١ . ص ٢٢٣ وكذلك بلفظ «لا تصلح قبلتان في مصر واحد، ولا على المسلمين جزية» ج ١ . ص ٢٨٥ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٣٤ - ٦٣٥ .

(٢) رواه أبو داود. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (١١) أبقاد المسلم بالكافر؟. حديث (٤٥٣٠، ٤٥٣١) ج ٤ ص ٦٦٦ وما بعدها.

رواه الترمذى. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (١٦) ما جاء لا يقتل مسلم بكافر. حديث (١٤١٢) ج ٤ ص ٢٤ - ٢٥ .

رواه أحمد. مسنون عبد الله بن عمرو. ج ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥ .

رواه النسائي. عن علي بن أبي طالب. كتاب القسام. باب (١٤، ١٣) سقوط القود من المسلم للكافر. ج ٨ ص ٢٣ - ٢٤ .

رواه ابن ماجه. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (٢١) لا يقتل مسلم بكافر. حديث (٢٦٥٨، ٢٦٥٩). وكذا عن عبد الله بن عباس. حديث (٢٦٦٠) ج ٢ ص ٨٨٧ - ٨٨٨ .

وأوجب عليه كمال الديمة. وفي الخطأ نصف الديمة، ففي السنن عن النبي ﷺ : «أنه جعل دية الذمي نصف دية المسلم» ^(١) . وعلى كل حال تجب كفارة القتل أيضاً، وهي عتق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين» ^(٢) .

وفي جواب ابن تيمية عن نفس السؤال - دية الذمي - يقول: فمن الناس من قال: ديته كدية المسلم، كقول أبي حنيفة، ومنهم من قال ديته ثلاثة دية المسلم، لأنه أقل ما قيل، كما قاله الشافعى، والقول الثالث: أن ديته نصف دية المسلم، وهذا مذهب مالك، وهو أصح الأقوال لأن هذا هو المأثور عن النبي ﷺ ، كما رواه أهل السنن: أبو داود وغيره عن النبي ﷺ ^(٣) .

ويضيف ابن تيمية في موضوع آخر حول تكافؤ دماء القتلى قائلاً: «وهذا الذى ذكرناه من التكافؤ: هو فى المسلم الحر مع المسلم الحر، فاما الذمى فجمهور العلماء على أنه ليس بكافؤ للمسلم، كما أن المستأمن الذى يقدم من بلاد الكفار رسولًا أو تاجراً أو نحو ذلك، ليس بكفء له وفاقاً. ومنهم من يقول: بل هو كفء له، وكذلك النزاع فى قتل الحر بالعبد» ^(٤) .

ومما سبق يتضح أن الأمر - بهذا الشكل - يكاد يحمل دعوة للعدوان على حياة هؤلاء القوم، وكما يقال في الأمثال الشعبية: إن من تعرف ديته: اقتله !!

(١) رواه أبو داود . عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات . باب (٢٣) في دية الذمي .
Hadith (٤٥٨٣) ج ٤ ص ٧٠٧ - ٧٠٨ .

رواه الترمذى . عن عبد الله بن عمر. كتاب الديات . باب (١٧) ما جاء في دية الكفار .
Hadith (١٤١٣) ج ٤ ص ٢٥ - ٢٦ .

رواه أحمد . في مسنون عبد الله بن عمرو . ج ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥ .
رواه النسائي . عن عبد الله بن عمرو . كتاب القسام . باب (٣٨، ٣٧) كم دية الكافر . ج ٨ ص ٤٥ .

رواه ابن ماجه . عن عبد الله بن عمرو . كتاب الديات . باب (١٣) دية الكافر . Hadith (٢٦٤٤) ج ٢ ص ٨٨٣ .

وقد روى الترمذى في سننه: عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي ﷺ ودى العامريين بدية المسلمين وكان لهما عهد من رسول الله ﷺ . راجع: سنن الترمذى . كتاب الديات . باب (١٢) Hadith (١٤٠٤) ج ٤ ص ٢٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٣٤ ص ١٤٦ .

(٣) المرجع السابق ج ٢٠ ص ٣٨٥ .

(٤) المرجع السابق ج ٢٨ ص ٣٧٨ .

وهذا حق فكثير من المشاكل والنزاعات يمكن حلها لصالح أحد الأطراف بالقتل، ولكن أكثر الناس لا ينجو لهذا الحل لما فيه من خطر على حياتهم نفسها بإقامة القصاص، أما إذا كان الأمر على ما يصوّره إمامنا - حتى لو كانت الديمة مغلظة - فالامر - في نظر كثير من الناس - يستحق التفكير، بل المحاولة، بل والتنفيذ!!!.

٥ - إِذْلَالُهُمْ :

ويتلخص هذا الموضوع في عدة مسائل:

• المُسَأَّلَةُ الْأُولَى: إِلَزَامُهُمْ بِلِبَاسٍ وَمَظَاهِرٍ مُعِينٍ.

يقول ابن تيمية في ذلك « وهذه الشروط - يعني العمريه - قد ذكرها أئمه العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها في كتبهم، واعتمدوها، فقد ذكروا أن على الإمام أن يلزم أهل الذمة بالتمييز عن المسلمين، في لباسهم وشعورهم، وكناهم، وركوبهم: بأن يلبسو أثواباً تخالف ثياب المسلمين: كالعسلى، والأزرق، والأصفر، والأدكن، ويشدوا الحرق في قلائضهم وعمائمهم، والزنانير فوق ثيابهم.

وقد أطلق طائفة من العلماء أنهم يؤخذون باللبس وشد الزنانير جمياً، ومنهم من قال: هذا يجب إذا شرط عليهم، وقد تقدم اشتراط عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ذلك عليهم جمياً. حيث قال: ولا يتشبهوا بال المسلمين في شيء من لباسهم في قلنوسوة ولا غيرها: من عمامة، ولا نعلين. إلى أن قال: ويلزمهم بذلك حيئماً كانوا، ويشدوا الزنانير على أوساطتهم»^(١).

وسائل رحمة الله أيضاً: « ما تقول السادة العلماء في قوم من أهل الذمة ألزموا بلباس غير لباسهم المعتمد، وزر غير زيهما المألوف؟، وذلك أن السلطان ألزمهم بتغيير عمائهم، وأن تكون خلاف عمائم المسلمين، فحصل بذلك ضرر عظيم في الطرق والفلوات، وتجرأ عليهم بسببه السفهاء والرعايع، وأذوهن غاية الأذى، وطبع بذلك في إهانتهم والتعدى عليهم، فهل يسوغ للإمام ردهم إلى زيهما الأول، وإعادتهم إلى ما كانوا عليه، مع حصول التمييز بعلامة يعرفون بها؟ وهل ذلك مخالف للشرع أم لا؟.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٢٨ ص ٦٥١ وما بعدها .

قال ابن القيم : فأجابهم من مُنْعَ التوفيق ، وصَدَّ عن الطريق ، بجواز ذلك ، وأن للإمام إعادتهم ، إلى ما كانوا عليه . قال شيخنا : فجاءتنى الفتوى . فقلت : لا يجوز إعادتهم ويجب إيقاؤهم على الرزى الذى يتميزون به عن المسلمين . فذهبوا ، ثم غيروا الفتيا ، ثم جاؤوا بها فى قالب آخر ، فقلت : لا تجوز إعادتهم . فذهبوا ، ثم أتوا بها فى قالب آخر ، فقلت : هى المسألة المعنية ، وإن خرجت فى عدة قوالب ، قال ابن القيم : ثم ذهب شيخ الإسلام إلى السلطان ، وتكلم عنده بكلام عجب منه الحاضرون ، فأطبق القوم على إيقائهم . والله الحمد والمنة » (١) .

إذن فالمقصود إذلالهم بهذا الرزى الكريه ! إذ لو كان المقصود التمييز لجاز إعادتهم لزيهم القديم - كما هو نص السؤال - مع تمييزهم بعلامة يعرفون بها ، مثل : البطاقة الشخصية فى عصرنا الحاضر ، أو جواز السفر ، وسائل إثبات الشخصية الحديثة ، ولو كان المقصود هو معرفة المسلم من غير المسلم ، لكان من الممكن الاكتفاء بهذه الأشياء ، ولكن ما يفهم من كلام شيخ الإسلام ، هو الرغبة فى إذلالهم !!! .

● المسألة الثانية : تولى الوظائف العامة .

وفي ذلك يقول رحمه الله : « ودخل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فعرض عليه حساب العراق . فأعجبه ذلك . وقال : « ادع كاتبك يقرؤه على » فقال : « إنه لا يدخل المسجد » . قال : « ولم ؟ » . قال : « لأنك نصراى » . فضربه عمر رضي الله عنه بالدرة فلو أصابته لأوجعته ، ثم قال : « لا تعزوهם بعد أن أذلهم الله » ، ولا تأمنوهم بعد أن خونهم الله ، ولا تصدقوهم بعد أن كذبهم الله » (٢) .

ويقول كذلك رحمه الله : ومن الآيات المشهورة ، قول بعضهم :
 كل العداوات (٣) ترجى مودتها إلا عداوة من عادك في الدين
 ولها وغیره منعه أن يكونوا على ولایة المسلمين ، أو على مصلحة من
 يقویهم ، أو يفضل عليهم في الخبرة والأمانة من المسلمين ، بل استعمال من هو

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ، جـ ٢٨ ص ٦٥٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، جـ ٢٨ ص ٦٤٣ - ٦٤٤ .

(٣) لابد من لفظ « قد » هنا وإلا يكون البيت مكسوراً .

دونهم في الكفاية أنسف للمسلمين في دينهم ودنياهם، والقليل من الحلال يبارك فيه، والحرام الكثير يذهب، ويتحققه الله تعالى^(١).

فالذمى في المجتمع المسلم - حسب رؤية شيخنا - لا يصل لثمرة جهده بعد إتقان العمل، مجرد دينه.

● المُسَأْلَةُ التَّالِثَةُ : اشْتِرَاطَاتُ الْبَنَاءِ :

بل إن الأمر يتتجاوز ذلك إلى منع الذمى من أغراض أخرى - غير الوظائف العامة - مثل تعلية البناء ، وهذا - بلغة عصرنا - أن يكون لغير المسلمين «اشترطات خاصة» في حالة الرغبة في الحصول على تصاريح لبناء الأراضي، يقول إمامنا مجيئاً على سؤال: «عن ملك مشترك بين مسلم وذمي، فهدماه إلى آخره. فهل يجوز تعليته على ملك جارهما المسلم؟ أم لا؟».

فأجاب : الحمد لله . ليس لهما تعليته على ملك المسلم، فإن تعلية الذمى على المسلم محظورة، وما لا يتم اجتناب المحظور إلا باجتنابه، فهو محظور، كما في مسائل اختلاط الحرام بالحلال ...

وكما في مسائل «الاشتباه» أيضاً: مثل أن تشتبه أخته بأجنبيه، والمذكى بالميّت، فإنه لما لم يمكن اجتناب المحظورات إلا باجتناب المباح في الأصل، وجب اجتنابهما جميعاً، كما أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله، ففعله واجب.

ولأنما ذاك إذا كان ليس شرطاً في الوجوب، وهو مقدور للمكلف، وهنا لا يمكن منع الذمى من تعلية بنائه على المسلم، إلا أن يمنع شريكه، فيجب منعهما، وليس منع المسلم من تعلية بنائه على مسلم تعلية كافر على مسلم، بخلاف ما إذا أمكن الشريك من التعلية، فإنه يكون في ذلك علو للكافر على المسلم، وذلك لا يجوز، وإذا عليها البناء وجب هدمه.

ولا يجوز ل المسلم أن يجعل جاه المسلم ذريعة لرفع كافر على مسلم، ومن شارك الكافر أو استخدمه، وأراد بجاه الإسلام أن يرفعه على المسلمين، فقد بخس الإسلام، واستحق أن يهان الإهانة الإسلامية . والله أعلم^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٤٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٠ ص ١٢ - ١٣ (باختصار) .

وعموماً يعالج إمامنا هذا الموضوع بطريقة شديدة التعصب، وكما قلنا لا بد من التماس العذر له، تقديرأ للظرف التاريخي غير العادي، وتقديرأ لحالة الاشتباك الحضاري الثقافي العسكري العنيف بين المسلمين من جهة، وغير المسلمين من نصارى ويهود وتتر، من جهة أخرى.

٣ - مفهوم حفظ العقل عند ابن تيمية :

يرى جمهور الأصوليين أن الشرع يهدف إلى حفظ العقل، وبعد أن يقولوا هذه العبارة الرصينة مباشرة، يتبعونها بعبارة أخرى: لذلك شرع الشارع حد الخمرا.

ويتفقشيخ الإسلام معهم في أن الشارع يهدف إلى حفظ العقل، ولكن عند الاطلاع على كتاباته الفقهية، نجد مفهوم «حفظ العقل» عند شيخ الإسلام ابن تيمية أوسع بكثير من مفهوم الفقهاء والأصوليين الآخرين.

ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الفقهية التالية :

تحريم الميسر والشطرين والنرد.. يرى الإمام ابن تيمية أن الشطرين «إن اشتمل اللعب بها على العوض كان حراما بالاتفاق»^(١)، وكذلك لو اشتمل «على ترك واجب أو فعل محرم» مثل أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطنها أو ظاهرها، فإنها حينئذ تكون حراما بالاتفاق العلماء^(٢) ويستدل بقول الرسول ﷺ أنه قال: «تلك صلاة المنافق: يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرنى شيطان قام فنفر أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا»^(٣).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٢ ص ٢١٨. (٢) المرجع السابق. ج ٣٢ الموضع نفسه.

(٣) رواه مسلم عن أنس بن مالك. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب (٢٤) استحباب التبکير بالعصر. حديث (٦٢٢) ج ١ . ص ٤٣٤ .

رواہ أبو داود. عن أنس بن مالک. کتاب الصلاة. باب (٥) فی وقت صلاة العصر. حديث (٤١٣) . ج ١ . ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

رواہ الترمذی. عن أنس بن مالک. أبواب الصلاة. باب (١٢٠) ما جاء فی تعجیل العصر. حديث (١٦٠) ج ١ . ص ٣٠١ – ٣٠٢ .

رواہ النسائی. عن أنس بن مالک. كتاب المواقیت. باب (٩) التشدید فی تأخیر العصر. ج ١ ص ٢٥٤ .

رواہ أحمد. فی مسند أنس بن مالک. ج ٣ ص ١٤٩ .

ويستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذَكَّرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢] . وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصْلِحِينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤ - ٥] ... إلخ.

بعد ذلك يتبع إمامنا كلامه في موضوع الشطرين قائلاً «ومقصود أن «الشطرين» - متى شغل عما يجب باطنًا أو ظاهرًا - حرام باتفاق العلماء. وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط. وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس، أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين، وقل عبد اشتغل بها إلا شغله عن واجب. فينبغي أن يعرف أن التحرير في مثل هذه الصورة متفق عليه. وكذلك إذا اشتملت على محرم، أو استلزمت محرماً، فإنها تحرم باتفاق: مثل اشتمالها على الكذب، واليمين الفاجرة ... فإن ذلك حرام باتفاق المسلمين. ولو كان ذلك في المسابقة والمناضلة، فكيف إذا كان بالشطرين والنرد، ونحو ذلك؟! . وكذلك إذا قدر أنها مستلزمة فساداً غير ذلك: مثل اجتماع على مقدمات الفواحش، أو التعاون على العداوة، فهذه الصورة وأمثالها مما يتفق المسلمين على تحريها فيه»^(١).

من كل ما سبق نراه يحرم الشطرين نظراً لاقترانه دائمًا بالحرمات أو ترك الواجبات، ورغم ذلك «إذا قدر خلوها عن ذلك كله: فالمنقول عن الصحابة المنع من ذلك، وصح عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه مر بقوم يلعبون بالشطرين فقال: (ما هذه التماثيل التي أنت لها عاكفون) شبههم بالعاكفين على الأصنام....، وكذلك النهي عنها معروف عن ابن عمر، وغيره من الصحابة.

وبعد ذلك يذكر النرد صراحة مخصوصاً إياه بالاستدلال، يقول: «وتحريم النرد ثابت بالنص، كما في السنن عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله»^(٢) وقد رواه مالك في الموطأ، وروايته عن

(١) المرجع السابق، ج ٣٢ الموضع نفسه.

(٢) رواه مالك في الموطأ. عن أبي موسى الأشعري. باب (٤٧) ما جاء في النرد. حديث

= . ١٣٦ . ج ٢ . ص ٢٠١٥

عائشة رضي الله عنها . . . ، وفي بعض الفاظ الحديث عن أبي موسى، قال: سمعت رسول الله ﷺ وذكرت عنده فقال: «عصى الله ورسوله من ضرب بکعابها يلعب بها» ^(١) فعلم العصبية بمجرد اللعب بها، ولم يشترط عوضاً، بل فسر ذلك بأنه الضرب بکعابها.

وقد روی مسلم في صحيحه عن أبي بريدة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم خنزير ودمه» ^(٢) وفي لفظ آخر: «فليشقق الخنازير» . . . وهذا التشبيه متناول اللعب بها باليد، سواء وجد أكل، أو لم يوجد» ^(٣) .

من كل ما سبق نرى إمامانا - كغيره من العلماء - يحرم النرد والشطرنج،

= رواه أبو داود عن أبي موسى الأشعري كتاب الأدب . باب (٦٤) في النهي عن اللعب بالنرد . حديث (٤٩٣٨) . ج ٥ . ص ٢٣٠ .

رواية ابن ماجه عبد أبي موسى الأشعري . كتاب الأدب . باب (٤٣) اللعب بالنرد حديث (٣٧٦٢) ج ٢ . ص ١٢٣٧ - ١٢٣٨ .

رواه أحمد . في مسنده أبي موسى الأشعري . ج ٤ . ص ٤٠٠ ، ٣٩٧ ، ٣٩٤ .

(١) رواه أحمد . في مسنده أبي موسى الأشعري . ج ٤ . ص ٣٩٢ . وكذلك في مسنده عبد الله بن مسعود . بلفظ: «كان رسول الله يكره عشر خلال . . . والضرب بالکعاب» . ج ١ . ص ٤٣٩ ، ٣٩٧ ، ٣٨٠ .

رواية أبو داود . عن ابن مسعود . كتاب الخاتم . باب (٣) ما جاء في خاتم الذهب . حديث (٤٢٢٢) بلفظ «كان النبي يكره عشر خلال . . . والضرب بالکعاب» ج ٤ . ص ٤٢٧ - ٤٢٨ .

رواية النساء . عن ابن مسعود كتاب الزينة . باب (١٧) الخضاب بالصفرة . بلفظ «كان يكره عشر خصال . . .» ج ٨ . ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) رواية مسلم في صحيحه . عن سليمان بن بريدة عن أبيه - كتاب الشعر بباب (١) تحريم اللعب بالنردشير حديث (٢٢٦٠) . ج ٤ ص ١٧٧٠ .

رواية أبو داود عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله ﷺ . كتاب الأدب . باب (٦٤) في النهي عن اللعب بالنرد . حديث (٤٩٣٩) . ج ٥ ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

رواية ابن ماجه . عن سليمان بن بريدة عن أبيه . كتاب الأدب . باب (٤٣) اللعب بالنرد . حديث (٣٧٦٣) . ج ٢ ص ١٢٣٨ .

رواه أحمد . عن رجل من أصحاب النبي بلفظ فيه اختلاف . ج ٥ . ص ٣٧٠ . ورواه بنفس اللفظ من حديث بريدة الأسالمي (سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله) . ص ٣٥٢ - ٣٥٧ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٢ ص ٣٢ - ٢٢٣ .

ويستدل على تحريم ذلك بطرق كثيرة، ولا شك أن الميسر أو القمار حرام أيضاً عندـه، يقول رحـمه الله «فـإن الله تعالى حرم الميسـر في كتابـه، واتفـق المسلمين على تحـريم الميسـر، واتفـقوا على أن المـغالـبات المشـتمـلة على القـمار من المـيسـر»^(١) ولكن الفـرق بين ابن تـيمـية وغـيرـه في هـذه المـباحثـ، هو عـلـة تحـريم المـيسـر والـشـطـرـجـ والـنـرـدـ! .

فـابـن تـيمـية يـنـكـرـ علىـ من أـبـاحـ الشـطـرـجـ والنـرـدـ إـذـا خـلاـ منـ المـقامـةـ، «فـالـذـينـ لمـ يـحـرـمـواـ الشـطـرـجـ كـطـائـفةـ منـ أـصـحـابـ الشـافـعـيـ وـغـيرـهـمـ اـعـتـقـدـواـ أـنـ لـفـظـ (ـالمـيسـرـ)ـ لاـ يـدـخـلـ فـيـهـ إـلـاـ مـاـ كـانـ قـمـارـاـ،ـ فـيـحـرـمـ لـمـاـ فـيـهـ أـكـلـ الـمـالـ بـالـبـاطـلـ....ـ فـلـمـاـ اـعـتـقـدـواـ أـنـ هـذـهـ المـغالـباتـ إـنـاـ حـرـمـتـ لـمـاـ فـيـهـاـ مـنـ أـكـلـ الـمـالـ بـالـبـاطـلـ لـمـ يـحـرـمـوـهـاـ إـذـاـ خـلـتـ عـنـ الـعـوـضـ»^(٢) .

وبـعـدـ ذـلـكـ يـبـيـنـ بـطـلـانـ اـسـتـدـلـالـهـمـ مـنـ عـدـةـ وـجوـهـ :

«الـوـجـهـ الـأـوـلـ :ـ أـنـ النـهـىـ عـنـ هـذـهـ الـأـمـورـ لـيـسـ مـخـتـصـاـ بـصـورـةـ المـقامـةـ فـقـطـ،ـ فـإـنـهـ لـوـ بـذـلـ الـعـوـضـ أـحـدـ الـمـتـلـاعـبـينـ أـوـ أـجـنـبـيـ لـكـانـ مـنـ صـورـةـ الـجـعـالـةـ،ـ وـمـعـ هـذـاـ فـقـدـ نـهـىـ عـنـ ذـلـكـ،ـ إـلـاـ فـيـمـاـ يـنـفـعـ:ـ كـالـسـابـقـ،ـ وـالـمـانـاضـلـةـ كـمـاـ فـيـ الـحـدـيـثـ:ـ (ـلـاـ سـبـقـ إـلـاـ فـيـ خـفـ،ـ أـوـ حـافـرـ،ـ أـوـ نـصـلـ)ـ (ـلـأـنـ بـذـلـ الـمـالـ فـيـمـاـ لـيـنـفـعـ فـيـ الـدـيـنـ وـلـاـ فـيـ الـدـنـيـاـ مـنـهـىـ عـنـهـ،ـ وـإـنـ لـمـ يـكـنـ قـمـارـاـ،ـ وـأـكـلـ الـمـالـ بـالـبـاطـلـ حـرـامـ بـنـصـ الـقـرـآنـ،ـ وـهـذـهـ الـمـلاـعـبـ مـنـ الـبـاطـلـ لـقـوـلـ النـبـيـ ﷺـ:ـ (ـكـلـ لـهـوـ يـلـهـوـ بـهـ الرـجـلـ

(١) مـجـمـوعـ فـتاـوىـ اـبـنـ تـيمـيةـ،ـ جـ٢ـ صـ ٣٢٠ـ .

(٢) المـرـجـعـ السـابـقـ جـ ٢٢ـ صـ ٢٢١ـ .

(٣) روـاهـ أـبـوـ دـاـوـدـ.ـ عـنـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ.ـ كـتـابـ الـجـهـادـ بـابـ (ـ٦٧ـ)ـ فـيـ السـبـقـ.ـ حـدـيـثـ

(ـ٢٥٧٤ـ).ـ جـ ٣ـ .ـ صـ ٦٣ـ – ٦٤ـ .ـ

روـاهـ التـرـمـذـيـ.ـ عـنـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ.ـ كـتـابـ الـجـهـادـ.ـ بـابـ (ـ٢٢ـ)ـ مـاـ جـاءـ فـيـ الرـهـانـ وـالـسـبـقـ.ـ حـدـيـثـ

(ـ١٧٠٠ـ).ـ جـ ٤ـ .ـ صـ ٢٠٥ـ .

روـاهـ النـسـائـيـ.ـ عـنـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ.ـ كـتـابـ الـخـيلـ.ـ بـابـ (ـ١٤ـ)ـ السـبـقـ.ـ بـعـدـ أـسـانـيدـ.ـ جـ ٦ـ .ـ صـ

٢٢٧ـ – ٢٢٦ـ .

روـاهـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ.ـ مـسـنـدـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ.ـ جـ ٢ـ صـ ٤٧٤ـ .

فهو باطل، إلا رميء بقوسه، أو تأديبه فرسه، أو ملاعيته امرأته فإنهن من الحق»^(١) .

أما الوجه الثاني فيقول فيه شيخنا: «هب أن علة التحرير في الأصل هي المقامرة، لكن الشارع قرن بين الخمر والميسر في التحرير، وعلوم أن الخمر لما أمر باجتنابها حرم مقاربتها بوجه، فلا يجوز اقتناؤها، ولا شرب قليلها، ... فالمقصود سد الذرائع المفضية إلى الشرب بوجه من الوجوه....

فهذا الميسر المقربون بالخمر، إذا قدر أن علة تحريره أكل المال بالباطل، وما في ذلك من حصول المفسدة، وترك المنفعة. ومن المعلوم أن هذه الملاعيت تشتهيها النفوس، وإذا قويت الرغبة فيها أدخل فيها العوض، كما جرت به العادة وكان من حكم الشارع أن ينهى عما يدعوه إلى ذلك لولم يكن فيه مصلحة راجحة»^(٢) .

أما الوجه الثالث والأهم فهو «أن يقال: قول القائل: إن الميسر إنما حرم بمجرد المقامرة دعوى مجردة، وظاهر القرآن والسنة والاعتبار يدل على فسادها. وذلك أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالبغضاءِ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١] فنبه على علة التحرير، وهي ما في ذلك من حصول المفسدة، وزوال المصلحة الواجبة المستحبة، فإن وقوع العداوة والبغضاء من أعظم الفساد. وصدود القلب عن

(١) رواه أبو داود. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (٢٤) في الرمي. حديث (٢٥١٣) ج ٣ ص ٢٨ - ٢٩.

رواه الترمذى عن عقبة بن عامر. كتاب فضائل الجهاد. باب (١١) ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله. حديث (١٦٣٧) ج ٤ . ص ١٧٤ .

رواه النسائي . عن عقبة بن عامر. كتاب الخيل. باب (٨) تأديب الرجل فرسه. ج ٦ . ص ٢٢٣ - ٢٢٢ .

رواه ابن ماجه . عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٩) الرمي في سبيل الله . حديث (٢٨١١) . ج ٢ . ص ٩٤٠ .

رواه الدارمي . عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٤) في فضل الرمي والأمر به . ص ٦٠١-٦٠٠ .

(٢) المرجع السابق . ج ٣٢ ص ٢٢٣ .

(٣) المرجع السابق . ج ٣٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

ذكر الله وعن الصلاة اللذين كل منها إما واجب وإما مستحب من أعظم الفساد.

ومن المعلوم أن هذا يحصل في اللعب بالشترنج والند ونحوهما، وإن لم يكن فيه عوض، وهو في الشترنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفي لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بنى يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماليه، فضلاً أن يذكر ربه أو الصلاة. وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل كثير من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشترنج والند.

واللاعب بها لا تنقضى نهمته منها إلا بذست بعد دست، كما لا تنقضى نهمة شارب الخمر إلا بقبح بعد قدح، وأثارها في النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر، حتى تعرض له في الصلاة، والمرض، وعند ركوب الدابة، بل وعند الموت، وأمثال ذلك من الأوقات التي يطلب فيها ذكره لربه وتوجهه إليه. تعرض له تماثيلها، وذكر الشاه، والرخ، والفرزان، ونحو ذلك. فصدقها للقلب عن ذكر الله قد يكون أعظم من صد الخمر، وهي إلى الشرب أقرب»^(١).

ثم يقول بعد ذلك عن علة تحريم الميسر: «وما يبين أن «الميسر» لم يحرم بمجرد أكل المال بالباطل – وإن كان أكل المال بالباطل محظى، ولو تجرد عن الميسر، فكيف إذا كان في الميسر؟! – بل في الميسر علة أخرى غير أكل المال بالباطل، كما في الخمر: أن الله قرن بين الخمر والميسر، وجعل العلة في تحريم هذا هي العلة في تحريم هذا، ومعلوم أن الخمر لم تحرم بمجرد أكل المال بالباطل، وإن كان أكل ثمنها من أكل المال بالباطل: فكذلك الميسر.

يبين ذلك أن الناس أول ما سألوا رسول الله ﷺ عن الخمر والميسر: أنزل الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] و «المنافع» التي كانت، قيل: هي المال، وقيل

(١) المرجع السابق. ج. ٣٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

هي اللذة... وكذلك الميسر كانت النفوس تنتفع بما تحصله به من المال وما يحصل به من لذة اللعب، ثم قال تعالى : ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ لأن الخسارة في المقامرة أكثر، والألم والمضررة في الملاعبة أكثر. ولعل المقصود الأول لأكثر الناس بـالميسـر إنما هو الانشـرح بالـملاـعبـة والـمـغـالـبـة، وأن المـقصـودـ الأولـ لأـكـثـرـ النـاسـ بـالـخـمـرـ إـنـمـاـ هوـ ماـ فـيـهاـ مـنـ لـذـةـ الشـرـبـ، وـإـنـمـاـ حـرـمـ العـوـضـ فـيـهاـ لـأـنـهـ أـخـذـ مـالـ بـلـأـمـنـ فـيـهـ، فـهـوـ أـكـلـ الـمـالـ بـالـبـاطـلـ، كـمـاـ حـرـمـ ثـمـ الـخـمـرـ، وـالـمـيـتـةـ، وـالـخـنـزـيرـ، وـالـأـصـنـامـ. فـكـيـفـ تـجـعـلـ الـمـفـسـدـةـ الـمـالـيـةـ هـيـ حـكـمـةـ النـهـيـ فـقـطـ، وـهـيـ تـابـعـةـ، وـتـرـكـ الـمـفـسـدـةـ الـأـصـلـيـةـ التـىـ هـيـ فـسـادـ الـعـقـلـ وـالـقـلـبـ؟ـ!ـ . وـالـمـالـ مـاـدـةـ الـبـدـنـ، وـالـبـدـنـ تـابـعـ الـقـلـبـ...ـ، وـالـقـلـبـ هـوـ مـحـلـ ذـكـرـ اللـهـ تـعـالـىـ وـحـقـيـقـةـ الـصـلـاـةـ، فـأـعـظـمـ الـفـسـادـ فـيـ تـحـرـيمـ الـخـمـرـ وـالـمـيـسـرـ إـفـسـادـ الـقـلـبـ الـذـىـ هـوـ مـلـكـ الـبـدـنـ:ـ أـنـ يـصـدـ عـمـاـ خـلـقـ لـهـ مـنـ ذـكـرـ اللـهـ وـالـصـلـاـةـ، وـيـدـخـلـ فـيـمـاـ يـفـسـدـ مـنـ التـعـادـىـ وـالتـبـاغـضـ﴾^(١) .

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢ صـ ٢٣٠ - ٢٣١ .

الفصل الثاني

أسس المقاصد عند ابن تيمية

إمامنا ابن تيمية - رحمة الله - يعتبر من أكثر الفقهاء الذين تكلموا في فقه المقاصد، ويتميز كلامه في الموضوع - مقارنة بغيره من الفقهاء - بعده أشياء، أهمها: الارتباط القوى بالنصوص الشرعية، وكثرة التطبيقات والنماذج. وعدم التقيد أو التعصب لمذهب فقهي واحد.

وعرض أسس المقاصد عند ابن تيمية سيكون من خلال عدة نقاط :

الأساس الأول : المصالح المرسلة :

١ - المصلحة المرسلة دليل من أدلة الشرع :

فقد اعتبر ابن تيمية المصالح المرسلة طریقاً من طرق معرفة الحكم الشرعي، وذلك بعد الكتاب، والسنة المتواترة والسنة غير المتواترة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب.

يقول رحمة الله: «الطريق السابع (المصالح المرسلة) : وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور.

فالفقهاء يسمونها «المصالح المرسلة»، ومنهم من يسميها الرأى، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجودهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويدوّنون طعم ثمرته، وهذه مصلحة.

لكن بعض الناس يخسر المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان . وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين.

وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى.

وفي الدين ككثير من المعارف، والأحوال، والعبادات، والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير من شرعى. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر.

وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم.

وكثير من الأماء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلمه، وربما قدّم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص.

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوتت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكرورات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه.

ووجهة الأول: أن هذه مصلحة، والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها.

ووجهة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً، والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً.

وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان، والتحسين العقلى، والرأى، ونحو ذلك.

فإن الاستحسان طلب الحسن والحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسناً، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلى قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بين هذه فروق.

والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دل

عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالية.

وكثيراً ما يتواهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الحمر والميسير: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأى وأهل الملك حسبه منفعة أو مصلحة نافعاً وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك.

بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى ، والصابعين والمجوس، يحسب كثیر منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم، فقد ﴿أَضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يَحْسِنُونَ صَنِعًا﴾ [الكهف: ١٠٤] وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسناً.

فإذا كان الإنسان يرى حسناً ما هو سوء، كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب»^(١).

وبعد هذا النص الطويل، هناك ملاحظات :

١ - وضع شيخ الإسلام جوانب التشابه بين الاستصلاح وبين الاستحسان، وكذا التحسين والتقبیح، وكذلك الوجد أو الإلهام عند المتصوفة. وبين أن الكل في النهاية بحث عن المصلحة ومحاولة للوصول إليها بشتى الطرق، فالذى يستحسن يصل للمصلحة بترجيح قياس جلى على آخر خفى مثلاً، والذى يُحسنُ يرى المصلحة شيئاً حسناً بعقله، ويفترض معرفته بحسن هذه المصلحة حتى مع عدم ورود الشرع بها، والذي يستعمل الوجد والإلهام يرى بقلبه ما يؤكد له أن في الأمر مصلحة.

٢ - يستدرك شيخ الإسلام هنا - كما سبق أن أوردنا في الفصل الأول من

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١١ ص ٣٤٢ - ٣٤٥ .

الباب الثاني – على جمهور علماء الأصول، قصرهم الكلام في موضوع المصالح والمقاصد على الشق المتعلق بدفع المضار عن الضروريات الخمس.

ويرى ابن تيمية – رحمه الله – أن ربط الضروريات بالحدود الجنائية الشرعية أمر فيه تقصير شديد، وهو هنا – من الناحية التاريخية – سابق على الشاطبي في استدراك هذا التقصير على علماء الأصول.

٣ – يربط الإمام ابن تيمية – رحمه الله – موضوع المصالح المرسلة بالدليل الشرعي، لذلك نبه على أهمية هذا الموضوع، وكيف أن عدم الارتباط بالنص من شأنه أن يشوّش الرؤية، ويخلط الأوراق، فيرى الناس – بمختلف صفاتهم كالعلماء والأمراء والعباد – المفسدة مصلحة، نظراً لعدم علمهم بالدليل الشرعي الذي نهى عن هذه المفسدة، أو العكس. فهو هنا يضع الضوابط التي تضبط الاستدلال بالمصالح المرسلة، ذلك أن التوسيع في الأمر من شأنه أن يحرر إلى أمور خطيرة تخرج بالدين عن روحه وحقيقة ومقاصده.

٤ - كل الأمورات والمنهيات لها حكمة ومصلحة. ولا وجود في الشرع للتبعيد المحسن :

• أساس التشريع رعاية المصالح، ولا وجود للتبعيد المحسن :

يرى إمامنا – رحمه الله – أن كل ما أمر به الشرع أو نهى عنه فلا بد أن ذلك الأمر أو النهي لحكمة من الحكم، وذلك بجلب مصلحة أو بدفع مفسدة، يقول رحمه الله: «... فإن العمل الذي لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به، وهذا بناء على قول السلف: إن الله لم يخلق ولم يأمر إلا لحكمة، كما لم يخلق ولم يأمر إلا لسبب».

والذين ينكرون الأسباب والحكم يقولون: بل يأمر بما لا منفعة فيه للعباد البتة، وإن أطاعوه وفعلوا ما أمرهم به، والمقصود أن كل ما أمر الله به أمر به حكمة، وما نهى عنه نهى عنه لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة وسلف الأئمة وأئمتها وعمامتها. فالتبعيد المحسن بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع، نعم! قد تكون الحكمة في المأمور به، وقد تكون في الأمر، وقد تكون في كليهما، فمن المأمور به ما لو فعله العبد بدون الأمر حصل له منفعة: كالعدل، والإحسان إلى الخلق، وصلة الرحم، وغير ذلك. فهذا إذا أمر به صار فيه «حكمةان»، حكمة

في نفسه، وحكمة في الأمر، فيبقى له حسن من جهة نفسه، ومن جهة أمر الشارع، وهذا هو الغالب على الشريعة، وما أمر الشرع به بعد أن لم يكن إنما كانت حكمته لما أمر به.

وكذلك ما نسخ زالت حكمته وصارت في بدلها كالقبلة.

وإذا قدر أن الفعل ليست فيه حكمة أصلاً، فهل يصير بنفس الأمر فيه حكمة الطاعة؟ وهذا جائز عند من يقول بالتعبد الحضر، وإن لم يقل بجواز الأمر لكل شيء لكن يجعل من باب الابتلاء والامتحان، فإذا فعل، صار العبد به مطيناً، كنهيهم عن الشرب إلا من اغترف غرفة بيده.

والتحقيق أن الأمر الذي هو ابتلاء وامتحان يحضر عليه من غير منفعة في الفعل متى اعتقاده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود، وإن لم يفعله، كإبراهيم لما أمر بذبح ابنه، وكحديث أقرع وأبرص وأعمى، لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل، فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة، وأما الأعمى فبذل المطلوب، فقيل له: أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضى عنك وسخط على صاحبيك، وهذا هو الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهي لا من نفس الفعل، فقد يؤمر العبد وينهى وتكون الحكمة طاعته للأمر وانقياده له وبذله المطلوب، كما كان المطلوب من إبراهيم تقديم حب الله على حبه لابنه حتى تتم خلته به قبل ذبح هذا المحبوب لله، فلما أقدم عليه وقوى عزمه بإرادته لذلك، تحقق بأن الله أحب إليه من الولد وغيره، ولم يبق في قلبه محظوظ يزاحم محبة الله.

وأما فعل مأمور في الشرع ليس فيه مصلحة، ولا منفعة، ولا حكمة، إلا مجرد الطاعة، والمؤمنون يفعلونه فهذا لا أعرفه، بل ما كان من هذا القبيل نسخ بعد العزم، كما نسخ إيجاب الخمسين صلاة إلى خمس^(١).

● أساس تعلييل الحسنات والسيئات جلب المصلحة ودرء المفسدة :

وعلى ذلك فلا وجود للتعبد الحضر في الشريعة عند ابن تيمية، بل كل أمر ونهي في الشرع لابد وأن تكون المصلحة سبب تشرعيه، لذلك نراه يقول: «الحسنات تعلل بعلتين:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٤ ص ١٤٤ - ١٤٦ «مع بعض الاختصارات».

إحداهما : ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة .

والثانية : ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضررة .

وكذلك السيئات ، تعلل بعلتين :

إحداهما : ما تتضمنه من المفسدة والمضررة .

والثانية : ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة .

مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت : ٤٥] فبین الوجهين جميعاً ، قوله : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ بيان لما تتضمنه من دفع المفاسد والمضار ، فإن النفس إذا قام بها ذكر الله ودعاؤه - لا سيما على وجه المخصوص - أليسها ذلك صبغة صالحة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما يحسه الإنسان من نفسه ، ولهذا قاله تعالى : ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّابِرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة : ٤٥] فإن القلب يحصل له من الفرح والسرور وقرة العين ما يغنيه عن اللذات المكرورة ، ويحصل له من الخشية والتعظيم لله والهبة . وكل واحد من رجاله وخشيته ومحبته ناهي عنها .

وقوله : ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ بيان لما فيها من المنفعة والمصلحة ، أي ذكر الله الذي فيها أكبر من كونها نافية عن الفحشاء والمنكر ، فإن هذا هو المقصود لنفسه .

وأما من السيئات ، فكقوله : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ﴾ [المائدة : ٩١] فبین فيه العلتين :

إحداهما : حصول مفسدة العداوة الظاهرة والبغضاء الباطنة .

والثانية : المنع من المصلحة التي هي رأس السعادة ، وهي ذكر الله والصلوة ، فيصد عن المأمور به إيجاباً واستحباباً .

وبهذا المعنى عللوا أيضاً كراهة أنواع الميسر من الشطرين ونحوه ، فإنه يورث

هذه المفسدة ويصد عن المأمور به، وكذلك الغناء، فإنه يورث القلب نفاقاً،
ويدعى إلى الزنا...»^(١).

• أساس تفاضل الأعمال هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وليس المشقة:

فأساس التشريع هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، والعمل الصالح هو الجالب للمصلحة الدارىء للمفسدة، ولذلك يرى ابن تيمية أن أساس تفاضل الأعمال هو مقدار جلبها للمصلحة، ومقدار درءها للمفسدة، أما المقاييس الأخرى التي يعتقد بها العامة أو قصار النظر أو محدودو العلم بشرع الله، مثل كون العمل شاقاً، فهذا غير مؤثر في تفضيل عمل على آخر، يقول رحمه الله: «وما ينبغي أن يعرف أن الله ليس رضاه أو محبته في مجرد عذاب النفس، وحملها على المشاق، حتى يكون العمل كلما كان أشق كان أفضل، كما يحسب كثير من الجهال أن الأجر على قدر المشقة، في كل شيء لا ! ولكن الأجر على قدر منفعة العمل، ومصلحته، وفائده، وعلى قدر طاعة أمر الله ورسوله.

فأى العمل كان أحسن، وصاحب أطوع، وأتبع، كان أفضل. فإن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة. وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب حال العمل.....

وأصل ذلك أن يعلم العبد أن الله لم يأمرنا إلا بما فيه صلاحنا، ولم ينهنا إلا عمما فيه فسادنا، لهذا يشنى الله على العمل الصالح، ويأمر بالصلاح والإصلاح، وينهى عن الفساد.

فالله سبحانه حرم علينا الخبائث لما فيها من المضره والفساد، وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا، وقد لا تحصل هذه الأعمال إلا بمشقة، كالجهاد، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وطلب العلم، فيحتمل المشقة، ويثاب عليها، لما يعقبه من المنفعة. كما قال النبي ﷺ لعائشة لما اعتمرت من التنعيم عام حجة الوداع: «أجرك على قدر نصبك»^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ١٩٢ - ١٩٥ .

(٢) رواه البخاري. عن عائشة. كتاب الحج. باب أجر العمرة على قدر النصب. ج ٣ ص ٦ - ٥ =

وأما إذا كانت فائدة العمل منفعة لا تقاوم مشقتة، فهذا فساد، والله لا يحب الفساد.

ومثال ذلك منافع الدنيا، فإن من تحمل مشقة لربح كثير، أو دفع عدو عظيم، كان هذا محموداً. وأما من تحمل كلفاً عظيمة، ومشاقاً شديداً للتحصيل يسير من المال، أو دفع يسير من الضرر، كان بمنزلة من أعطى ألف درهم، ليتعاضب بمائة درهم. أو مشى مسيرة يوم، ليتغدى غدوة يمكنه أن يتغدى خيراً منها في بلده.

فالأمر المسنون جمیعه مبناه على العدل، والاقتصاد، والتوسط الذي هو خير الأمور وأعلاها، كالفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، فمن كان كذلك، فمسيره إليه إن شاء الله تعالى^(١).

وعلى ذلك فليس من الإسلام تعذيب النفس بالرهبة، أو الأعمال الشاقة التي لا خير من ورائها، يقول رحمة الله: «قول بعض الناس: الثواب على قدر المشقة ليس بمستقيم على الإطلاق، كما قد يستدل به طوائف على أنواع من الرهبانيات والعبادات المبتدةعة التي لم يشرعها الله ورسوله....، مثل التعمق والتنطع الذي ذمه النبي ﷺ....، ومثل الجوع أو العطش المفرط الذي يضر العقل والجسم، وينع أداء واجبات أو مستحبات أنسع منه، وكذلك الاحتفاء والتعرى والمشي الذي يضر الإنسان بلا فائدة، مثل حديث أبي إسرائيل الذي نذر أن يصوم وأن يقوم قائماً، ولا يجلس، ولا يستظل، ولا يتكلم، فقال النبي ﷺ: «فليجلس ولسيستظل وليتكلم ول يتم صومه»^(٢) رواه البخاري، وهذا باب واسع.

= رواه مسلم. عن عائشة. كتاب الحج. باب (١٧)، بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمنع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من النسك. حديث رقم ١٢٦ - ١٢٧ (١٢٧) ج ٢ ص ٨٧٦ - ٨٧٧ .

رواه أحمد . عن عائشة. ج ٨ ص ٤٣ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٥ ص ٢٨١ - ٢٨٣ (باختصار).

(٢) رواه البخاري . عن ابن عباس. كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية. ج ٨ ص ١٧٨ .

رواه أبو داود . عن ابن عباس. كتاب الأيمان والنذور. باب (٢٢) ما جاء في النذر في المعصية. حديث (٣٣٠٠) ج ٣ ص ٥٩٩ - ٦٠٠ .

● من أهم أسس الترجيح في فروع الفقه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة:

ونظراً لفلسفه إمامنا ابن تيمية في فهم النصوص على أساس تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، ونظراً لجعله هذا المعيار حكماً في التفضيل بين الأعمال بعضها وبعض، نظراً لذلك نراه يجعل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة أساساً في كثير من ترجيحاته في فروع الفقه، يقول - رحمة الله - في موضوع إخراج قيمة الزكاة:

«وللناس في إخراج القيمة في الزكاة ثلاثة أقوال»

أحدها: أنه يجزيء بكل حال. كما قاله أبو حنيفة.

والثاني: لا يجزيء بحال. كما قاله الشافعى.

والثالث: أنه لا يجزيء إلا عند الحاجة. مثل من تجنب عليه شاة في الإبل وليس عند ذلك... وهذا القول أعدل الأقوال...، ومعلوم أن مصلحة وجوب العين قد يعارضها أحياناً في القيمة من المصلحة الراجحة، وفي العين من المشقة المنفية شرعاً^(١).

ويؤكد رأيه هذا في موضع آخر، فيقول مجيباً عن سؤال حول إعطاء التاجر الزكاة لستحقها قيمة لا عيناً: «إذا أعطاه دراهم أجزاء بلا ريب، وأما إذا أعطاه القيمة ففيه نزاع: هل يجوز مطلقاً؟ أو لا يجوز مطلقاً؟ أو يجوز في بعض الصور للحاجة، أو المصلحة الراجحة؟». على ثلاثة أقوال - في مذهب أحمد وغيره -. وهذا القول أعدل الأقوال.

فإن كان آخذ الزكاة يريد أن يشتري بها كسوة، فاشترى رب المال له بها كسوة، وأعطاه، فقد أحسن إليه.

وأما إذا قوم هو الثياب التي عنده وأعطاهما، فقد يقومها بأكثر من السعر، وقد يأخذ الثياب من لا يحتاجها، بل يبيعها فيغرم أجراً منادى، وربما خسرت فيكون في ذلك ضرر على الفقراء.

والأصناف التي يتجر فيها يجوز أن يخرج عنها جميعاً دراهم بالقيمة، فإن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٥ ص ٤٦ (باختصار).

لم يكن عنده دراهم فأعطنى ثمنها بالقيمة فالأظهر أنه يجوز، لأنه واسى الفقراء،
فأعطاهم من جنس ماله» ^(١).

ويخطئ من يظن رأى الأحناف - الذي يجيز إخراج القيمة بإطلاق - هو
الراجح، أو هو المحق للمصلحة؛ بل الرأى الراجح هو رأى ابن تيمية، لأن تفصيل
الحالات ودراستها كل على حدة هو الذي يحقق المقصود الشرعي، وإن فمن
الممكن أن يكون دفع القيمة - في بعض الأحيان - أمراً في غير صالح الآخذ،
 تماماً كما قد يكون إعطاء العين - في كثير من الأحيان - في غير صالحه.

٣ - ترجيحات المصالح والمfasد :

من أهم ما تركه الإمام ابن تيمية في موضوع المقصود الشرعية، هو ترجيحه
بين أنواع المصالح والمفاسد المختلفة في تعاملات الناس الحياتية، فالشرع يهدف
إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، ولكن تطبيق هذه القاعدة يحتاج إلى الكثير
من العلم بالنصوص الشرعية وكذلك بأحوال الناس، يقول رحمة الله: «فلا يجوز
دفع الفساد القليل بالفساد الكبير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم
الضررين، فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتمكيلها، وتعطيل المفاسد
وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعوا
جميعاً، ودفع شر الشررين إذا لم يندفعوا جميعاً» ^(٢).

ويرى ابن تيمية أن المصلحة المحسنة أمر مستحب أو شبه مستحب، يقول:
«فحصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته، فإن الفعل قد يكون فيه
مفيدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتمكيلها،
وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإن فجميع المحرمات من الشرك والميسر والفواحش
والظلم قد يحصل لصاحبها به منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفاسدها راجحة
على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٥ ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٣ ص ٣٤٣ .

وإنفاق الأموال قد تكون مضررة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته
أمر به الشارع^(١).

وليس معنى أن المنهيات فيها مصالح، وأن المأمورات فيها مفاسد احتلال
موازين الحق، بل الميزان الذي يحتكم إليه المؤمنون موجود، يقول ابن تيمية:
«ويكفى المؤمن أن يعلم أن ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبة، وما نهى
الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبة، وأن الله لا يأمر العباد بما أمرهم حاجته
إليهم، ولا نهاهم عما نهاهم بخلافاً به عليهم، بل أمرهم بما فيه صلاحهم ونهاهم
عما فيه فسادهم، ولهذا وصف نبيه ﷺ بأنه ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن
المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ [الأعراف: ١٥٧]»^(٢).

إذن فالقاعدة واضحة جلية عند إمامنا، كررها في عشرات الموضع،
بأساليب كثيرة، وعبارات شتى، أما تطبيقات القاعدة التي وضعها، فما أكثرها،
يقول رحمة الله: «فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكتميلها، وتعطيل
المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته،
ومنفعته راجحة على المضرة، وإن كرهته النفوس. كما قال تعالى: ﴿وَكِتَبْ عَلَيْكُمْ
الْقَتْالُ وَهُوَ كُرْهَةٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [آل عمران: ٢١٦]. فأمر
بالجهاد وهو مكره للنفوس، لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل
للنفوس من ألمه، بمنزلة من يشرب الدواء الكريه لتحصل له العافية، فإن مصلحة
حصول العافية له راجحة على ألم شرب الدواء»^(٣).

- ويقول أيضاً موضحاً نفس الفكرة ومطبقاً نفس القاعدة: «والشارع دائماً
يرجع خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شر الشررين بالتزام أدناهما. وهذا
كم من ماء في السفر هو محتاج إليه لطهارتة، يؤمر بأن يتظاهر به، فإن أراقه
عصى، وأمر بالتيمم، وكانت صلاته بالتيمم خيراً من تفويت الصلاة»^(٤).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١ . ص ٢٦٤ - ٢٦٥ (بتصرف واختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٧ . ص ٩١.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٤ . ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤) المرجع السابق. ج ٢٣ . ص ١٨٢ - ١٨٣ .

ويقول مبينا حكم الخروج على الأمراء الظلمة «وأصل ذلك العلم، فإن لا يعلم العدل والظلم إلا بالعلم. فصار الدين كله العلم والعدل، وضد ذلك الظلم والجهل. قال الله تعالى: ﴿وَحَمِّلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]. ولما كان ظلوماً جهولاً - وذلك يقع من الرعاه تارة، ومن الرعية تارة، ومن غيرهم تارة - كان من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم، كما هو من أصول أهل السنة والجماعة وكما أمر به النبي ﷺ في الأحاديث المشهورة عنه... ونهوا عن قتالهم ما صلوا، وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود، وهو توحيد الله وعبادته، ومعهم حسنات، وترك سيئات كثيرة.

وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ، أو غير سائغ، فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العداوة بما هو أعدى منه، فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلتهم، فيصبر عليه كما يصبر عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور والنهي في مواضع كثيرة»^(١).

ويوضح إمامنا نفس الفكرة في موضع آخر، يقول: «وعلى هو من الخلفاء الراشدين، وعاوية أول الملوك، فالمسألة هي من هذا الجنس، وهو: قتال الملكين مع أهل عدل واتباع لسيرة الخلفاء الراشدين. فإن كثيراً من الناس يبادر إلى الأمر بذلك، لاعتقاده أن في ذلك إقامة العدل، ويغفل عن كون ذلك غير ممكن، بل تربو مفسدته على مصلحته.

ولهذا كان مذهب (أهل الحديث) ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاء، والصبر على ظلتهم، إلى أن يستريح بر، أو يستراح من فاجر، وقد يكون هذا من أسرار القرآن في كونه لم يأمر بالقتل ابتداء، وإنما قرر بقتل الطائفة الباغية بعد اقتتال الطائفتين، وأمر بالإصلاح بينهما»^(٢).

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - كذلك، أن الفعل الواحد قد تتعدد صفاته،

(١) المرجع السابق. ج. ٢٨ ص ١٧٩ - ١٨٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج. ٤ ص ٤٤٤.

فيكون مأموراً به منهياً عنه في آن واحد، يقول: «والصواب أن ذلك ممكن في العقل، فأما الواقع السمعي فيرجع فيه إلى دليله، وذلك أن كون الواحد محبوباً مكروهاً، مرضياً مسخوطاً، مأموراً به منهياً عنه، مقتضاياً للحمد والثواب والذم والعقاب، ليس هو من الصفات الالزمه كالأسود والأبيض، والمحرك والساكن، والحي والميت، وإن كان في هذه الصفات كلام أيضاً. وإنما هو من الصفات التي فيها إضافة متعدية إلى الغير، مثل كون الفعل نافعاً أو ضاراً، ومحبوباً أو مكرروهاً، والنافع هو الجالب للذلة، والضار هو الجالب للألم، وكذلك المحبوب هو الذي فيه فرح ولذة للمحب مثلاً، والمكره هو الذي فيه ألم للكاره ولهذا كان الحسن والقبح العقلاني معناه المنفعة والمضررة، والأمر والنهي يعودان إلى المطلوب والمكره، وهذه صفة في الفعل متعلقة بالفاعل أو غيره، وهذه صفة في الفعل متعلقة بالأمر الناهي.

ولهذا قلت غير مرة: إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة ومن الأمر تارة، ومن مجموعهما تارة.....

ولإذا كان كذلك فنحن نعقل ونجد أن الفعل الواحد من الشخص أو من غيره يجلب له منفعة ومضررة معاً، والرجل يكون له عدوان يقتل أحدهما صاحبه، فيسر من حيث عدم عدو، ويساء من حيث غالب عدو. ويكون له صديقان يعزل أحدهما صاحبه، فيساء من حيث انعزاز الصديق، ويسر من حيث تولي صديق.

وأكثر أمور الدنيا من هذا، فإن المصلحة الحضة نادرة، فما أكثر الحوادث فيها ما يسوء ويسراً، فيشتمل الفعل على ما ينفع ويحب ويراد ويطلب، وعلى ما يضر ويبغض، ويكره ويدفع.

وكذلك الأمر يأمر بتحصيل النافع، وينهى عن تحصيل الضار، فيأمر بالصلة المشتملة على المنفعة، وينهى عن الغصب المشتمل على المضررة^(١). إذن فال فعل الواحد قد يكون محسوماً من وجه، مذموماً من وجه آخر، والمثال: الصلاة في الدار المغصوبة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٩ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ (باختصار).

ثم يردف الإمام بعد ذلك قائلاً: «فإذا قالوا: الممتنع أن يأمره بفعل واحد من وجه واحد، فيقول: صل هنا ولا تصل هنا، فإن هذا جمع بين النقيضين، والجمع بين النقيضين ممتنع، لأن جمع بين النفي والإثبات، فقد يقال لهم: الجمع بين النقيضين ممتنع في الخبر، فإذا قلت: صلى زيد هنا ولم يصل هنا امتنع ذلك، لأن الصلاة هنا إما أن تكون، أو لا تكون، وكونها هو عينها، وما يتبعه من الصفات الالزمة التي ليس فيها نسبة وإضافة وتعلق. فاما الجمع بينهما في الإرادة والكرابة والطلب والدفع والمحبة والبغضة والمنفعة والمضررة فهذا لا يمتنع، فإن وجود الشيء قد يكون مراداً، ويكون عدمه مراداً أيضاً، وإذا كان في كل منهما منفعة للمربي، ويكون أيضاً وجوده أو عدمه مراداً أو مكرروها، بحيث يلتذ العبد ويتألم بوجوده وبعدمه، كما قيل:

الشيب كره، وكراهه أن نفارقه فاعجب لشيء على البغضاء محظوظ
 فهو يكره الشيب ويبغضه لما فيه من زوال الشباب النافع وجود المشيب
 الضار، وهو شيء يحبه أيضاً ويكره عدمه، لما فيه من وجود الحياة، وفي عدمه
 الفتاء» (١).

ويستمر ابن تيمية - في شتى كتاباته - في الترجيح بين المصالح والمقاصد، وبين المصالح مع بعضها، والمقاصد مع بعضها، فيقول: «قد أمر الله رسوله بأفعال واجبة ومستحبة، وإن كان الواجب مستحبًا وزيادة. ونهى عن أفعال محرمة أو مكرروها، والدين هو طاعته وطاعة رسوله... وكذلك حمد أفعالاً هي الحسنات ووعدها، وذم أفعالاً هي السيئات وأواعدها، وقيد الأمور بالقدرة والاستطاعة والواسع والطاقة، فقال تعالى: ﴿فَأَتُقُولُوا اللَّهُ مَا أَسْتَطَعْتُم﴾ [التغابن: ١٦]

ونقول: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة: كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي المكرر بعض حسنات.

فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٩ ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

المرجوح، وإنما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسواهما باحتتمال أدناهما. وإنما بين حسنة وسيدة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضررة السيئة.

فالأول: كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية، مثل تقدم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثاني: كتقدم نفقة الأهل على نفقة المجاهد الذى لم يتعين، وتقدم نفقة الوالدين عليه ...

والثالث: كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محروم على بقائهما بدار الحرب، كما فعلت أم كلثوم...، وكتقديم قتل النفس على الكفر، كما قال تعالى: ﴿وَالْفَتْنَةُ أَكْبَرُ مِنِ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ، فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قبل النفس، وكتقديم قطع يد السارق، ورجم الزانى، وجلد الشارب، على مضررة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها فى الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهى جرائمها، ولا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وأما الرابع: فمثل أكل الميّة عند الخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة... فتبين أن السيئة تحتمل فى موضعين، دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل بما هو أدنى من تركها إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة ترك فى موضعين، إذا كانت مفوترة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية^(١).

ويكرر إمامنا نفس الفكرة بأسلوب آخر فيقول: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهى

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٤٨ - ٥٣ (باختصار).

وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محظياً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هي بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإن اجتهد برأيه لمعرفة الأشباء والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلاتها على الأحكام.

وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعاً أو يتركوهما جميعاً: لم يجز أن يؤمرموا بمعروف ولا أن ينهاوا عن منكر بل ينظر: فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعى في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات.

وإن كان المنكر أغلب نهى عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر وسعياً في معصية الله ورسوله، وإن تكafaً المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما، ولم ينه عنهما.

فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهى، وتارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك في الأمور المعينة الواقعة.

وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقاً، وينهى عن المنكر مطلقاً. وفي الفعل الواحد والطائفة الواحدة يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها، ويحمد محمودها ويذم مذمومها، بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهى عن المنكر حصول أنكر منه، أو فوات معروف أرجح منه»^(١).

وعلى أساس ما سبق يكون الكفر درجات، والإيمان درجات، يقول رحمة الله: «واعلم أن الكفر بعضه أغلظ من بعض، فالكافر المكذب أعظم جرمًا من

(١) مجمع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ١٢٩ - ١٣٠.

الكافر غير المكذب، فإنه جمع بين ترك الإيمان المأمور به، وبين التكذيب المنهي عنه، ومن كفر وكذب وحارب الله ورسوله والمؤمنين بيده أو لسانه أعظم جرماً من اقتصر على مجرد الكفر والتكذيب، ومن كفر وقتل وزنا وسرق وصد وحارب كان أعظم جرماً.

كما أن الإيمان بعضه أفضل من بعض، والمؤمنون فيه متفضلون تفاضلاً عظيماً، وهم عند الله درجات، كما أن أولئك دركات، فالمقتضدون في الإيمان أفضل من ظالئ أنفسهم، والسابقون بالخيرات أفضل من المقتضدين»^(١).

وبإعمال كل القواعد السابقة نراه يفتى بأن «من كانت العبادة توجب له ضرراً يمنعه عن فعل واجب أنسع له منها، كانت محرمة، مثل أن يصوم صوماً يضعفه عن الكسب الواجب، أو يمنعه عن العقل، أو الفهم الواجب، أو يمنعه عن الجهاد الواجب، وكذلك إذا كانت توقعه في محل حرام لا يقاوم مفسدته مصلحتها، مثل أن يخرج ماله كله، ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم وأما إن أضعفته عمما هو أصلح منها وأوقعته في مكرورهات، فإنها مكرورة»^(٢).

وكذلك يقول: «فهذا الرجل الذي عقد مع الله تعالى صوم نصف الدهر، وقد أضر ذلك بعقله، وببدنه، عليه أن يفطر ويتناول ما يصلح عقله وببدنه، ويُكفر كفاره يمين، ويكون فطراه قدر ما يصلح به عقله وببدنه، على حسب ما يحتمل حاله، إما أن يفطر ثلثي الدهر، أو ثلاثة أرباعه، أو جميعه، فإذا صلح حاله، فإن أمكنه العود إلى صوم يوم وفطري يوم بلا مضرة، ولا صام ما ينفعه من الصوم، ولا يشغله عمما هو أحب إلى الله منه. فالله لا يحب أن يترك الأحب إليه بفعل ما هو دونه، فكيف يوجب ذلك»^(٣).

وخير خاتمة لترجيحات ابن تيمية في المصالح والمفاسد، قوله - رحمه الله -

(١) المرجع السابق. ج. ٢٠ ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) المرجع السابق. ج. ٢٥ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) المرجع السابق. ج. ٢٥ ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

«وَتَنَمَ الْوَرَعُ أَنْ يَعْلَمُ الْإِنْسَانُ خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ، وَشَرَّ الشَّرَّيْنِ، وَيَعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ مِبْنَاهَا عَلَى تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا، وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا، إِلَّا فَمَنْ لَمْ يَوَازِنْ مَا فِي الْفَعْلِ وَالتَّرْكِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ الشَّرِيعَةِ وَالْمَفْسَدَةِ الشَّرِيعَةِ فَقَدْ يَدْعُ وَاحْبَابَهُ، وَيَفْعُلُ مَحْرَمَاتٍ، وَيَرَى ذَلِكَ مِنَ الْوَرَعِ !، كَمَا يَدْعُ الْجَهَادَ مَعَ الْأَمْرَاءِ الظَّلْمَةِ وَيَرَى ذَلِكَ وَرَعَاءً، وَيَدْعُ الْجَمَعَةَ وَالْجَمَاعَةَ خَلْفَ الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ فِيهِمْ بَدْعَةٌ أَوْ فَجُورٌ، وَيَرَى ذَلِكَ مِنَ الْوَرَعِ، وَيَمْتَنَعُ عَنْ قَبْولِ شَهَادَةِ الصَّادِقِ وَأَخْذِ عِلْمِ الْعَالَمِ لِمَا فِي صَاحِبِهِ مِنْ بَدْعَةٍ خَفِيَّةٍ، وَيَرَى تَرْكَ قَبْولِ سَمَاعِ هَذَا الْحَقِّ الَّذِي يَجُبُ سَمَاعَهُ مِنَ الْوَرَعِ»^(١).

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٠ ص ٥١٢.

الأساس الثاني : القياس

فقد عده ابن تيمية مصدراً من مصادر التشريع، بعد القرآن والسنّة المتواترة وغير المتواترة والإجماع، يقول : «الطريق الخامس : القياس على النص والإجماع. وهو حجة أيضاً عند جماهير الفقهاء لكن كثيراً من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس^(١) من ينكره رأساً، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقص»^(٢).

فالقياس دليل من أدلة الشرع عند ابن تيمية، ولكن استعماله بإطلاق مشكلة، لذلك يقول : «وأصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول : قياس الطرد، والثاني : قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط.

وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو : أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، وينع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفًا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر .

(١) هكذا وردت في مجموع الفتاوى، ولعلها تصحيف خطأ مطبعي، إذ كيف ينكر

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١١ ص ٣٤١ .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، يعني أن صورة النص امتازت عن تلك الصورة التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده»^(١).

فالأمر كله قائم على أساس العدل، فالقياس «من العدل الذي بعث الله به رسوله»، فالله سبحانه له مقاصد وحكم وغايات من تشريعاته، تتحقق عن طريق اتباع شرعيه وتطبيقه، والعلة هي مظنة تتحقق هذه المقاصد والمصالح، وهذا هو العدل الذي بعث الله به رسوله.

● لا شيء في الشريعة على خلاف القياس :

والتطبيق العملي لنظرية ابن تيمية في القياس - وكيف أنه دليل شرعي يستحيل أن يتناقض مع الأدلة الشرعية الأخرى - من خلال فروع الفقه، وخصوصاً في رد ابن تيمية على جمهور المسرفين في استعمال القياس - خصوصاً الأحناف -، حيث بين خطأ كل من زعم أن ثمة أمراً في الشريعة جاء على خلاف القياس.

أولاً : المضاربة على خلاف القياس :

يقول رحمه الله : «فالذين قالوا: المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض. فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا: تخالف القياس. وهذا من غلطهم. فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركة جنس المعاوضة، وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة.

ويوضح هذا: أن العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع: أحدها: أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، وهذه الإجارة الالزمة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج. ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

والثاني: أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر، فهذه الجعلة، وهي عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبد الآبق فله مائة، فقد يقدر، وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا الم تكون لازمة، لكن هى جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإن فلا ...

وأما النوع الثالث: فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل، كما للجاعل المستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما اعمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء...، فهذه مشاركة، هذا بدنع بدن، وهذا بدنع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة

ولهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل، لا أجرة المثل، فيعطي العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح...، فاما أن يعطي شيئاً مقدراً مضموناً في ذمة المالك كما في الإجارة والجعلة، فهذا غلط من قاله. وسبب الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدتها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح.

وما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، فلو أعطى أجرة المثل لأعطى أضعاف رأس المال، وهو في الصحيح لا يستحق إلا جزءاً من الربح إن كان هناك ربح، فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحق في الصحيح؟ «^(١)» .

ثانياً : الحوالة على خلاف القياس :

يقول ابن تيمية: «وأما الحوالة، فمن قال: تخالف القياس، قال: إنها بيع دين بدين، وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج. ٢٠ ص ٥٠٦ - ٥٠٩ (باختصار وتصريف).

أحدهما: أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع الكالىء بالكالىء^(١) والكالىء هو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض

والوجه الثاني: أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبي ﷺ في معرض الوفاء، فقال في الحديث الصحيح: «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»^(٢)، فأمر المدين بالوفاء، ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء»^(٣).

(١) رواه البهقى . في سننه . عن ابن عمر رضى الله عنه بعده أسانيد . كتاب البيوع . باب ما جاء فى النهى عن بيع الدين بالدين ج ٥ ص ٢٩٠ . (ط . دار المعرفة . بيروت . الأولى سنة ١٣٥٢ هـ) . المؤلف . أبي بكر أحمد بن الحسين بن على البهقى ت: سنة ٤٥٨ ، والحديث ضعيف . خرجه الالبانى فى (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) ج ٦ ص ٣٣ . حديث (٦٠٧٤) ط المكتب الإسلامى . بيروت . بدون رقم أو تاريخ .

(٢) رواه البخارى عن أبي هريرة كتاب الحالات . باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة . ج ٣ ص ١٢٣ .

رواه مسلم . عن أبي هريرة . كتاب المساقاة . باب (٧) تحرير مطل الغنى . وصحة الحالات ، واستحباب قبولها إذا أحيل على مليء حديث (١٥٦٤) بإسنادين مختلفين .

رواه الترمذى . عن أبي هريرة . وعن ابن عمر بلفظ آخر . كتاب البيوع . باب (٦٨) ما جاء في مطل الغنى أنه ظلم . حديث (١٣٠٨ - ١٣٠٩) . ج ٣ ص ٦٠١،٦٠٠ .

رواه النسائى . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (١٠٠) مطل الغنى . ج ٧ . ص ٣١٦ .

رواه مالك في الموطأ . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (٣٩) جامع الدين . حديث (٢٦٧٤) ج ٢ ص ٣٨٣ .

رواه الدارمى . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (٤٨) في مطل الغنى ظلم ص ٦٥٧ .
رواه أبو داود عن أبي هريرة . كتاب البيوع والإجرارات باب (١٠) في المطل حديث (٣٣٤٥) . ج ٣ ص ٦٤٠ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ص ٥١٢ - ٥١٣ .

ثالثا : القرض على خلاف القياس :

يقول ابن تيمية: «ومن قال: القرض خلاف القياس، قال: لأنه بيع ربوى بجنسه من غير قبض. وهذا غلط، فإن القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية، ولهذا سماه النبي ﷺ منيحة...، وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال ليتسع بما يستخلف منه ثم يعيده إليه،... والمقرض يفرضه ما يفرضه ليتسع به ثم يعيد له بمثله، فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين، ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل، كما لو شرط في العارية أن يرد مع الأصل غيره.

وليس هذا من باب البيع، فإن عاقلاً لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل، ولا يباع الشيء بجنسه إلا مع اختلاف الصفة أو القدر...»^(١).

رابعا : الإيجارة على خلاف القياس :

ويقول في عقد الإيجارة ردًا على من يقول بأنه عقد على خلاف القياس: «أما الإيجارة، فالذين قالوا: هي على خلاف القياس، قالوا: إنها بيع معدوم، لأن المنافع معدومة حين العقد، وبيع المعدوم لا يجوز» .

ويرد عليهم بقوله: «وإذا قيل: هو بيع معدوم. قيل: نعم! وليس في أصول الشرع ما ينهى عن بيع كل معدوم، بل المعدوم الذي يحتاج إلى بيعه، وهو معروف في العادة يجوز بيعه، كما يجوز بيع الثمرة بعد بدؤ صلاحها، فإن ذلك يصح عند جمهور العلماء، كما ذكرت عليه السنة، مع أن الأجزاء التي لم تخلق بعد معدومة، وقد دخلت في العقد، وكذلك يجوز بيع المقادير وغيرها على هذا القول»^(٢).

ثم يبين ابن تيمية الفرق في العلة في قياس الإيجارة على بيع المعدوم بقوله: «فهذا القياس في غاية الفساد، فإن من شرط القياس أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وهو هنا متذر، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها.

والشارع أمر الإنسان أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق إلى أن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥١٤ (باختصار).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٠ ص ٢٠١ .

تخلق، فنهى عن بيع السنين، وبيع حبل الحبلة، وبيع الثمر قبل بدؤ صلاحه... وهذا كله نهى عن بيع حيوان قبل أن يخلق، وعن بيع حب وثمر قبل أن يخلق، وأمر بتأخير بيته إلى أن يخلق.

وهذا التفصيل، وهو: منع بيته في الحال وإيجارته في حال يمتنع مثله في المنافع، فإنه لا يمكن أن تباع إلا هكذا، فما بقي حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع، إلا أن يقال: فإنما أقيسه على بيع الأعيان المعدومة، فيقال له: هاهنا شيئاً أحدهما: يمكن بيته في حال وجوده وحال عدمه، فنهى الشارع عن بيته إلا إذا وجد.

والشيء الآخر: لا يمكن بيته إلا في حال عدمه، فالشارع لما نهى عن بيع ذلك حال عدمه، فلا بد إذا قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم في الأصل ثابتة في الفرع، فلم قلت: إن العلة في الأصل مجرد كونه معدوماً؟ ولم لا يجوز أن يكون بيته في حال عدمه مع إمكان تأخير بيته إلى حال وجوده؟.

وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص، وهو معدوم يمكن بيته بعد وجوده، وأنك لم تبين أن العلة في الأصل القدر المشترك، كان قياسك فاسداً، وهذا سؤال المطالبة، وهو كافٍ في وقف قياسك^(١).

خامساً: النكاح على خلاف القياس :

يقول في الموضوع^(٢): «وأما قول من يقول: النكاح على خلاف القياس، ونحو ذلك، فهو من أفسد الأقوال، وشبهتهم أنهم يقولون: الإنسان شريف، والنكاح فيه ابتذال للمرأة، وشرف الإنسان ينافي الابتذال».

وهذا غلط، فإن النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الإنسان، والقدر الذي فيه من كون الذكر يقوم على الأنثى هو من الحكمة التي بها تتم مصلحة جنس الحيوان - فضلاً عن نوع الإنسان -، ومثل هذا الابتذال لا ينافي الإنسانية، كما لا ينافيها أن يتغوط الإنسان إذا احتاج إلى ذلك، وأن يأكل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج. ٣٠ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ (بتصرف واختصار).

(٢) لم ينسب الإمام هذا القول لأحد، وقد حاول الباحث أن يعرف من قائله فلم يستطع!.

ويشرب، وإن كان الاستغناء عن ذلك أكمل، بل ما احتاج إليه الإنسان، وحصلت له به مصلحته، فإنه لا يجوز أن يمنع منه، والمرأة محتاجة إلى النكاح، وهو من تمام مصلحتها: فكيف يقال: القياس يقتضي منها أن تتزوج؟^(١).

سادساً : الفطر بالحجامة على خلاف القياس :

وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما الحجامة، فإنما اعتقاد أن الفطر منها مخالف للقياس من اعتقاد أن الفطر لما خرج لا مما دخل، وهؤلاء أشكل عليهم القيء والاحتلام ودم الأحيض والنفاس.

وأما من تدبر أصول الشرع ومقداره، فإنه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال، حتى كره الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود، وكان من العدل أن لا يخرج من الإنسان ما هو قيام قوته، فالقيء يخرج الغذاء، والاستمناء يخرج المني، والحيض يخرج الدم، وبهذه الأمور قوام البدن، لكن فرق بين ما يمكن الاحتراز منه وما لا يمكن، فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه، وكذلك من ذرعه القيء وكذا دم الاستحاضة، فإنه ليس له وقت معين، بخلاف دم الحيض فإن له وقتاً معيناً، فال المجتمع أخرج دمه، وكذلك المفترض، بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالجرح، فإن هذا لا يمكن الاحتراز منه، فكانت الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض، وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء، فقد تناسبت الشريعة وتشابهت، ولم تخرج عن القياس»^(٢).

سابعاً : بيع المصرأة على خلاف القياس :

ويقول - رحمه الله - في هذا المثال: «والأحكام التي يقال: إنها على خلاف القياس نوعين، نوع: مجمع عليه، ونوع: متنازع فيه.

فما لا نزاع في حكمه تبين أنه على وفق القياس الصحيح.....

وأما المتنازع فيه: فمثل ما يأتي حديث بخلاف أمر، فيقول القائلون: هذا بخلاف القياس، أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المصارأة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥١٥ (بتصرف واختصار قليلين).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

فإن النبي ﷺ قال: «لا تصرروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مصراًة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»^(١). وهو حديث صحيح. فقال القائلون: هذا يخالف قياس الأصول من وجوه:

منها: أنه رد المبيع بلا عيب ولا خلف في صفة.

ومنها: أنّ الخراج بالضمان، فاللبن الذي يحدث عند المشترى غير مضمون عليه، وهنا قد ضممه.

ومنها: أنَّ اللَّبَنَ مِنْ ذُوَاتِ الْأَمْثَالِ، فَهُوَ مُضْمَونٌ بِمُثْلِهِ.

ومنها: أنّ ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمنه بالتمر.

ومنها: أن المال المضمن يضمن بقدره، لا يقدر بدلته بالشرع، وهنا قدر بالشرع.

فقال المتبّعون للحاديّث : بل ما ذكرتموه خطأ ، والحاديّث موافق للأصول ، ولو
خالفها لكان هو أصلًا كما أن غيره أصل ، فلا تضرب الأصول بعضها ببعض ، بل
يجب اتباعها كلها ، فإنها كلها من عند الله .

(١) رواه البخاري. عن أبي هريرة. وعن ابن مسعود بلفظ آخر. كتاب البيوع. باب النهى للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم. ج ٣ ص ٩٢.

رواه مسلم. عن أبي هريرة. بعده أسانيد. كتاب البيوع. باب (٧) حكم بيع المصارأة. حديث (١٥٢٤) ج ٣ ص ١١٥٨ - ١١٥٩.

رواه مالك في الموطأ . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (٤٤) ما ينهى عنه من المساومة والمباعدة . حديث (٢٧٠٢) ج ٢ ص ٣٩٤ .

رواه أبو داود . عن أبي هريرة (بعدة أسانيد وألفاظ) كتاب البيوع والإجارات . باب (٤٨) من أشترى مصرأة فكرهها . حديث رقم (٣٤٤٣) إلى (٣٤٤٦) جـ ٣ ص ٧٢٢ وما بعدها . باب (٤٩) . حـ ٣ ، ١٠ ، ٢٢٣٩ ، ٢٢٤١ ، ٢٢٤٢

رواه الدارمي . في سننه . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب الحكم فيمن اشتري مصراة . ج ٢١

رواه أحمد . في مسنده أبي هريرة . ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٩ ، ٣١٧ ، ٢٧٣ ، ٣٨٦ ، ٣٩٤ .

رواية الترمذى . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (٢٩) ما جاء في المصارأ . حديث
١٢٥٢ - ١٢٥٣ م = ٩٩٣ - ٩٩٤ .

^{٢٥٣} رواه النسائي . عن أبي هريرة . كتاب البيوع . باب (١٤) النهي عن المصرأة ج ٧ ص ٢٥٣ .

أما قولهم : رد بلا عيب ولا فوات صفة، فليس في الأصول ما يوجب انحصر الرد في هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرد، وهو من جنس الخلف في الصفة، فإن البيع تارة تظهر صفاته بالقول، وتارة بالفعل، فإذا ظهر أنه على صفة وكان على خلافها فهو تلبيس ...

وأما قوله : «الخراج بالضمان»^(١) ، فأولاً حديث الم ERAاة أصل منه باتفاق أهل العلم، مع أنه لا منافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث في ملك المشترى. ولفظ الخراج اسم لغة: مثل كسب العبد، وأما اللبن ونحوه فملحق بذلك، وهنا كان اللبن موجوداً في الضرع، فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللبن الموجود في الضرع وقت العقد، وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد، فتعذر معرفة قدره، فلهذا قدر الشارع البديل قطعاً للنزاع، وقدر بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتعى لذلك اللبن الذي تعذر معرفة قدره بالصاع من التمر»^(٢).

* * *

-
- (١) رواه أبو داود. عن عائشة بعده أسانيد . كتاب (٧٣) البيوع والإجرات . حديث (٣٥٠٨) إلى (٣٥١٠). ج ٣ ص ٧٧٧ وما بعدها .
رواه الترمذى . عن عائشة بإسنادين . كتاب البيوع . باب (٥٣) ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً حديث (١٢٨٥ - ١٢٨٦) ج ٣ ص ٥٨١ وما بعدها .
رواه النسائي . عن عائشة . كتاب البيع . باب (١٥) الخراج بالضمان ج ٧ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .
رواه أحمد . في مسند عائشة رضى الله عنها . ج ٦ ص ٤٩ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧ .
رواه ابن ماجه . عن عائشة بإسنادين . كتاب التجارة . باب (٤٣) الخراج بالضمان .
حديث (٢٢٤٢ - ٢٢٤٣) ج ٢ ص ٧٥٤ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ص ٥٥٥ - ٥٥٨ (باختصار) .

الأساس الثالث : رفع الحرج

أما رفع الحرج عند ابن تيمية، فهو من أسس الشريعة الإسلامية الراسخة، وكثيراً ما يتطرق لهذا الموضوع في كتاباته، بل كثير من اختياراته الفقهية - كما سيتضح - تكون على أساس التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم.

● مبني الشرع على التيسير والسعنة ورفع الحرج :

يقول إمامنا في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] : «وتأمل قوله عز وجل: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ كيف تجد تحته أنهم في سعة ومنحة من تكاليفه، لا في ضيق وحرج ومشقة، فإن الوسع يقتضى ذلك، فاقتضت الآية أن ما كلفهم به مقدور لهم من غير عسر ولا ضيق ولا حرج، بخلاف ما يقدر عليه الشخص، فإنه قد يكون مقدوراً له ولكن في ضيق وحرج عليه، وأما وسعه الذي هو منه في سعة فهو دون مدى الطاقة والجهود، بل لنفسه فيه مجال ومتسع، وذلك مناف للضيق والحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] .

قال سفيان بن عيينة في قوله ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾: إلا يسرها لا عسرها، ولم يكلفها طاقتها، ولو كلفها طاقتها لبلغ المجهود.

فهذا فهم أئمة الإسلام، وأين هذا من قول من قال إنه كلفهم ما لا يطيقونه البتة ولا قدرة لهم عليه؟^(١)

● التكليف مشروط بالعلم والقدرة :

والكلام هنا تكميلة للكلام السابق حول تكليف ما لا يطاق، فيقول - رحمة الله - : «الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء (التكليف الشرعي)، هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم، كالجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز، كالأعمى والأعرج والمريض في

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٤ ص ١٣٧ - ١٣٨ .

الجهاد، وكما لا تجحب الطهارة بالماء، والصلوة قائمةً والصوم، وغير ذلك على من يعجز عنه، سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق، أو لم يجز، فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة، بل قد تُسقط الشريعة التكليف عنمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة تخفيفاً عنه، وضيّطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفيه ممكناً، كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل، وإن كان له فهم وتمييز، لكن ذلك لأنّه لم يتم فهمه، ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً، وهو يختلفون فيه . فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ .

وكما لا يجب الحج إلا على من ملك زاداً وراحلة عند جمهور العلماء، مع إمكان المشي لما فيه من المشقة، وكما لا يجب الصوم على المسافر مع إمكانه تخفيفاً عليه، وكما تسقط الواجبات بالمرض الذي يخاف معه زيادة المرض وتأخير البرء، وإن كان فعلها ممكناً.

وأما كون الإنسان مريداً لما أمر به أو كارهًا له، فهذا لا تلتفت إليه الشرائع، بل ولا أمر عاقل، بل الإنسان مأمور بمخالفة هواه^(١).

ونلاحظ هنا الاتفاق التام أو شبه التام بين ابن تيمية والشاطبى فى مسألة تكليف ما لا يطاق . وقد تحدث الشاطبى عن ذلك فى النوع الثالث من قصد الشارع ، وهو : قصد الشارع فى وضع الشريعة للتوكيل بمقتضاهما.

فتکليف ما لا يطاق غير وارد عند ابن تيمية والشاطبي. ومخالفة هوى
الإنسان أمر مأمور به فى كثير من الأحيان ^(٢).

التطبيق الفقهي لرفع المحرج عند ابن تيمية :

تطبيقاته كثيرة على هذا الأساس الفقهي، فالتكليف الشرعي يسقط بالعجز وعدم القدرة وعدم العلم، كما أن الله لا يؤاخذ المخطئ والناسي، وغير ذلك، ولكن المثال الواضح الذي انتقاء الباحث هنا، هو موضوع «التسعير»، وهل يجوز للدولة فرض أسعار معينة للسلع والخدمات أم لا يجوز.

(١) مجموع فتاوی ابن تیمیہ . ج ١٠ ص ٣٤٤ - ٣٤٦ (باختصار) .

(٢) راجع الفصل التاسع من الباب الأول.

التسعير^(١) عند ابن تيمية :

وللفقهاء في الموضوع رأيان، رأى يمنع التسعير ويحرمه بإطلاق، وهذا الرأى هو رأى جمهور فقهاء المذاهب الأربعة، فهذا الرأى هو «الرواية الراجحة»، وهو «رأى الفتى به» عند الحنابلة والشافعية والأحناف على تفاوت في مدى اتساع «حالات الاستثناء» بين هذه المذاهب، فالأشناف يوسعون دائرة الاستثناء إلى حد ما، ثم يليهم الشافعية، ثم يأتي الحنابلة - وابن تيمية يفترض أنه منهم - في موقع التشدد. ومن أنصار هذا الرأى الظاهرية - كما يفهم من كلام إمامهم ابن حزم -، كذلك كثير من أئمة الحديث المتقدمين والمتاخرين كالشوكياني والصنعاني وغيرهم.

أما الرأى الثاني - وخير مثل له إمامنا ابن تيمية - فيجيز تدخل الدولة بالتسعير الجبرى في حالات كثيرة، تبعاً لما يحقق العدل والمصلحة، وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يرى وجوب التسعير الجبرى في بعض الأحيان كما سوف يتضح .

أدلة الرأى الأول :

أولاً : من القرآن الكريم :

استدلوا بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أُمُوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

(١) تعريف التسعير: في اللغة: «السعر: الذي يقوم عليه الثمن ، وجمعه أسعار، وقد أسرعوا وسُرّعوا بمعنى واحد : اتفقا على سعر...» . والتسعير: تقدير السعر» لسان العرب الخيط. للعلامة ابن منظور. ج ٢ ص ١٤٨ «باختصار». أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة: يوسف خياط. وندیم مرعشلى. ط. دار لسان العرب - بيروت. وأنظر كذلك. القاموس الخيط. للفيروز آبادی ص ٥٢٢ . ط: مؤسسة الرسالة.

و«التسعير الجبرى: أن تحدد الدولة بما لها من السلطة العامة ثمناً رسمياً للسلع، لا يجوز للبائع أن يتعداه...» . والسعر: ما يقوم عليه الثمن.

ويقال له سعر: إذا زادت قيمة. وليس له سعر: إذا أفرط رخصه. وسعر السوق الحالة التي يمكن أن تشتري بها الوحدة أو ما شابها في وقت ما «المعجم الوسيط». مجمع اللغة العربية. ج ١ ص ٤٣٢ «باختصار» مطبعة مصر.

والتسعير في اصطلاح الفقهاء: «أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولى من أمور المسلمين أمراً، أهل انسوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة» نيل الأوطار. للشوكياني . ج ٥ ص ٣٣٥ . ط دار الجليل. بيروت.

إِلَّا أَن تَكُون تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴿النساء: ٢٩﴾ . ووجه الاستدلال: «أن من أكره على بيع ماله بدون ما يرضي به فقد أكل ماله بالباطل»^(١) ، كما أن الآية اشترطت التراضي، «فمن وقع الإجبار له أن يبيع بسعر لا يرضاه في تجارة فقد أجبر بخلاف ما في الكتاب»^(٢) . واللاحظ هنا أن هذا الاتجاه يرى أن في التسعير إكراهاً على بيع المال بدون رضى من صاحبه، وهذا – عند من يجيز التسعير – أمر نادر الحدوث أو معده.

ثانياً: من السنة المنظرة :

استدلوا بعدة أحاديث منها قوله ﷺ: «لا يحل مال أمرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه»^(٣) . ووجه استدلالهم بالحديث السابق هو نفس وجه الاستدلال في الآية، إذ أن إجبار الناس على البيع بسعر لا يرضونه لا يحقق أخذ أموالهم عن طيب نفس.

(١) السبيل الجرار المتذوق على حدائق الأزهار. للشوكانى. ج ٣ ص ٨١ . تحقيق محمد إبراهيم زايد. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) المرجع السابق . ج ٣ . ص ٨١.

(٣) روى هذا الحديث بالفاظ عدة، كلها متقاربة. رواه الدارقطنی في السنن. في كتاب البيوع. عن ابن عباس. وعن عمرو بن يشري .. وعن أنس بن مالك. وعن عم أبي حرة الرقاشي. وعن حماد بن سلمة. حديث رقم (٨٧ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣) انظر في ذلك سنن الدارقطنی . ج ٣ ص ٢٥ - ٢٦ . ط دار المحسن - القاهرة.

وكذلك رواه أبو يعلى في مسند عم أبي حرة الرقاشي. راجع مسند أبي يعلى الموصلى. للإمام أحمد بن علي بن المدينى التسمى: ت سنة ٣٠٧ هـ . ج ٣ ص ١٤٠ . حديث رقم

(١٥٧٠ / ٢) . تحقيق وتخریج الأحادیث: حسين سليم أسد. ط دار المامون للتراث. دمشق: ورواه البیهقی فی سننه . باب: من غصب لوحًا فادخله فی سفينة أو بنی عليه جداً . عن عم أبي حرة الرقاشی . وفي باب: لا يملک أحد بالجنایة شيئاً جنی عليه إلأ ان يشاء هو والمالک . عن ابن عباس، وعن عمرو بن يشري الضمرى، وعن ابن عمر. انظر السنن الکبرى للبیهقی . ج ٦ ص ٩٧ - ١٠٠ .

ورواية أبي حرة الرقاشي عن عممه ضعيفة. فيها على بن زيد بن جدعان «ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل البصرة، وقال: ولد وهو أعمى، وكان كثير الحديث، وفيه ضعف، ولا يحتاج به» وقد ضعفه كثير من الأئمة، انظر في كل ذلك: تهذيب الكمال في أسماء الرجال. للإمام المزني . ج ٢ ص ٤٣٤ - ٤٤٥ . راوي رقم (٤٠٧٠) . تحقيق د. بشار عواد معروف. ط. مؤسسة الرسالة . الأولى . سنة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.

وَعِدْهُ الْأَدْلَةُ فِي الْمَوْضِعِ قَوْلَهُ عَلَيْهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنْ رَجُلًا جَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَرَ، فَقَالَ: «بَلْ ادْعُوا». ثُمَّ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَرَ، فَقَالَ: «بَلْ اللَّهُ يَخْفُضُ وَيَرْفَعُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهُ وَلَيْسَ لَأَحَدٍ عِنْدِي مَظْلَمَةً» رَوَاهُ أَبُو دَاوُدُ.

وَفِي رَوَايَةِ أُخْرَى عَنْ أَنْسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَلَّ السَّعْرُ، فَسَعَرَ لَنَا». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعُرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهُ وَلَيْسَ لَأَحَدٍ مِنْكُمْ يَطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةً فِي دِمٍ وَلَا مَالٍ» رَوَاهُ أَبُو دَاوُدُ^(۱).

(۱) روی هذا الحديث بطرق كثيرة، واللفظ هنا لأبي داود. قال الألباني: «صحيح... وللحديث شواهد بعضها بسانيد حسنة تراها في «التلخيص»، وفي كتابي «الروض النضير». راجع غایة المرام في تخریج أحادیث الحلال والحرام. محمد ناصر الدين الألباني ص. ط. المكتب الإسلامي. بيروت.

وهذا الحديث رواه أحمد في المسند. في مسنده أنس بن مالك. ج ۳ ص ۱۵۶ وص ۲۸۶.
وفي مسنده أبي سعيد الخدري. ج ۳ ص ۸۵.
ورواه الدارمي. عن أنس بن مالك. ج ۲ ص ۲۴۹.
ورواه أبو داود في سننه. باب (۵۱) في التسعير. حديث (۳۴۰۰) عن أبي هريرة. وحديث (۳۴۵۱) عن أنس بن مالك. ج ۳ ص ۷۳۱.

ورواه ابن ماجه: باب (۲۷) من كره أن يسعن. حديث رقم (۲۲۰۰) عن أنس. حديث (۲۲۰۱) عن أبي سعيد الخدري. ج ۲ ص ۷۴۱ - ۷۴۲.
ورواه الترمذى: في كتاب البيوع. باب (۷۳) ما جاء في التسعير. حديث رقم (۱۳۱۴) عن أنس. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. ج ۲ ص ۳۱۸ - ۳۱۹.

رواہ البیهقی فی سننه: کتاب البیوع. باب التسعیر. عن أبي هریرة. وعن أنس.
ورواه الصنعاني فی المصنف. فی كتاب البیوع، باب: هل يسعن. حديث رقم (۱۴۸۹۷) - ۹۹
رواه عن قتادة عن الحسن. وعن إسماعيل بن مسلم عن الحسن. وعن الشورى عن سالم
عن أبي الحُدَيْد. انظر المصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني. ت: سنة ۲۱۱ هـ. ج ۸ ص ۳۰۵.
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط. المجلس العلمي.

ورواه ابن حبان فی صحيحه فی كتاب البیوع. باب (۴) فی التسعیر والاحتکار. حديث رقم (۴۹۳۵) (إسناده صحيح على شرط مسلم. رجاله ثقات، رجال الشیخین غير حماد بن سلمة، فمن رجال مسلم). انظر: الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان. ج ۱۱ ص ۳۰۷.
للأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي.

ووجه استدلالهم من الحديث: «أنه لم يسرّ، وقد سأله ذلك، ولو جاز لأصحابه إليه» ^(١). كما أن «الحديث دليل على أن التسعير مظلمة، فإذا كان مظلمة، فهو محرم» ^(٢).

ثالثاً : من العقول :

التسعير محرم شرعاً «لأنه ظلم للبائع بإجباره على بيع سلعه بغير حق، أو منعه من بيعها بما يتفق عليه المتعاقدان» ^(٣).

كما أن التسعير «من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجلب، وينع الناس من البيع فيرتفع السعر» ^(٤). و «الإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برضوخ الثمن، أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران، وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم» ^(٥).

رد أصحاب الرأي الثاني على أدلة الفريق الأول :

أولاً : ردتهم على دليلهم من القرآن :

ردتهم أن التسعير ليس بإجبار على البيع بسعر معين، يقول ابن تيمية: «ولا يجبر الناس على البيع. إنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده ولـي الأمر، على حسب ما يراه من المصلحة فيه للبائع والمشتري، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس» ^(٦).

وهذا هو رأى المالكية، وقد اختاره ابن تيمية لما فيه من تحقيق العدل والمصلحة ومقاصد الشرع، يقول ابن رشد: لا يجبر - أى الإمام - الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام» ^(٧).

(١) المغني لابن قدامة المقدسي ج ٦ ص ٣١١ . ط. دار هجر. تحقيق د. عبد الفتاح الحلو.

(٢) سبل السلام. للصنعاني ج ٣ ص ٤٨ حديث رقم (٧٦٢) ط. دار الكتاب العربي.

(٣) الكافي لابن قدامة المقدسي. ج ٢ ص ٤١ . ط. المكتب الإسلامي. بدون رقم أو تاريخ.

(٤) الكافي لابن قدامة المقدسي. ج ٢ ص ٤١ .

(٥) نيل الأوطار. للشوكاني. ج ٥ ص ٣٣٥ .

(٦) مجمع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٩٤ .

(٧) البيان والتحصيل. لابن رشد القرطبي. ج ٩ ص ٣١٤ . ط. دار الغرب الإسلامي.

وعلى ذلك لا مجال للاستدلال بالأية الكريمة، وموضع الرضى فى البيع - حسب الكلام الذى ذكره ابن تيمية وابن رشد - لا يعتبر إذا كان هذا البيع لا يحقق العدل أصلًا، فلو كان البائع لا يرضيه إلا الريع الفاحش الذى يقصم ظهر المستهلك، فإنه فى هذه الحالة يعتبر رضاً مهدراً، إذ «لا ضرر ولا ضرار»^(١).

ثانياً : ردهم على دليلهم من السنة :

بالنسبة لحديث «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه»^(٢) ، هذا الحديث يتكلم عن حرية مالك الشيء فى التصرف فى ملكه كيف يشاء، وأن المالك لا يجوز أن يسلب منه ملكه إلا برضاه، وبطيب نفسه.

ولكن حرية المالك فى الشريعة مقيدة بقيود، من أهمها: تحقيق المصلحة العامة، فإذا تعارضت هذه الملكية مع المصلحة العامة كان من حق الحاكم التدخل بتقييد حرية المالك - بالتسعير مثلاً - لكي تتحقق المصلحة العامة، وهذا مما لا خلاف فيه، أو الخلاف فيه أقل من أن يشير إشكالاً، يقول ابن تيمية: «فلو امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به»^(٣).

حديث التسعير «سبب الخلاف» :

من الواضح أن هذا الحديث هو سبب الخلاف بين الفريقين، فالاتجاه الأول فهمه على إطلاقه، فقالوا: التسعير حرام في كل حال.

أما ابن تيمية والاتجاه الثاني، فقد اجتهدوا في توجيه الحديث، يقول ابن تيمية: «ومن منع التسعير مطلقاً محتاجاً بقول النبي ﷺ «إن الله هو المسعر...». إلخ فقد غلط، فإن هذه قضية معينة، ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عرض المثل»^(٤).

(١) سبق تخریجه ص ١١٩ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٨ ص ٧٦ - ٧٧ (بتصرف قليل) .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٨ ص ٩٥ (باختصار) .

فالحديث جاء في ظرف غلاء طبيعي في سوق المدينة المنورة، نتيجة العرض والطلب وغير ذلك من العوامل «الطبيعية» المؤثرة في السعر، لذلك لم يكن لتدخل الدولة بالتسعير الجبرى - ممثلة في شخص الرسول الكريم عليه السلام - مجال .

وقد أجاز العديد من التابعين التسعير، مثل سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصارى، وهو قول أشهب من المالكية، «ووجه قول أشهب : ما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم، والإفساد عليهم» ^(١) .

«وقد نظر هؤلاء العلماء التابعون إلى النهى معللاً بعدم ما يقتضيه، ومجرد غلاء السعر الذى حدث لا يوجبه. فلما جدّ فى زمنهم ما يحوج إليه أفتوا به .
ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث، بل الحديث باق بحكمه، إلا أنه لما أصبح العمل مفوتاً للمصلحة في هذه الحالة ترك لذلك، حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث، ولو كان نسخاً لما جاز الرجوع إلى حكم منسوخ بالإجماع .

ومن تأمل لفظ الحديث برواياته لم يجد فيه أن التسعير حرام، لا تصريحًا، ولا تلويناً، بل غاية ما فيه تفويض الأمر إلى الله، لأن القابض الباسط، وأمر لهم بالدعاء كي يرفع الله عنهم ما نزل بهم، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة في ربح كبير، يكون من قضية العرض والطلب .

فلو كان الذي حدث في عهد رسول الله ﷺ هو تحكم التجار قصد إضرار الناس، ما تركهم من غير تسعير رفعاً لهذا الظلم، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواية لهذا الحديث ^(٢) .

(١) المتنقى شرح موطأ مالك. لأبي الوليد الباقي. ج ٥ ص ١٨ . ط. دار الكتاب العربي . بيروت .

(٢) تعليل الأحكام: للأستاذ محمد مصطفى شلبي . ص ٧٩ ، ط. دار النهضة العربية . بيروت .

ثالثاً : ردهم على دليلهم من المعقول :

بداية : نلاحظ أن دليل الاتجاه الأول من المعقول عبارة عن مجموعة «افتراضات»، قد تتحقق، وقد لا تتحقق.

فهم يقولون : إن التسعير إجبار البائع على البيع بغير حق . والاتجاه الثاني يرى ذلك حراماً، ولكن ماذا لو كان الإجبار بحق؟ .

والاتجاه الأول يقول : إن التسعير من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجل، وينزع الناس من البيع، فتكتسد البضائع... إلخ، وهذا صحيح، فالتسuir ظالم الذي لا يراعي مصلحة التاجر المستهلك قد يؤدي لكل هذه الكوارث، من الغلاء، وظهور السوق السوداء، وعدم إشباع حاجات جمهور الناس، وتضخم ثروات قلة من المجتمع على حساب الأغلبية... إلخ، ولكن ماذا لو روعى في التسعير العدل ومصلحة التاجر المستهلك؟ . ويقول أصحاب الاتجاه الأول أيضاً : إن نظر الإمام في مصلحة المشتري ليس بأولى من نظره في مصلحة البائع، لذلك ينبغي ترك الفريقين يجتهدان لمصلحتيهما، وهذا صحيح، ولكن ماذا لو حاف أحد الطرفين على الآخر؟ .

موضع النزاع :

من كل ما سبق يتضح أن الاتجاه الأول يرى حرمة التسعير لأن الوضع الأمثل للسوق هو تحديد السعر نتيجة للعوامل الاقتصادية الطبيعية، من العرض والطلب وعدد السكان وسعر العملة وندرة المنتج أو وفرته... إلخ، ولكن هذا الاتجاه - نظراً لتمسكه بظاهر الحديث - أغفل أن السوق كثيراً ما يتعرض لعوامل طارئة قد تتسبب في تغيير السعر تغيراً كبيراً بالزيادة والنقص، بحيث يحدث ظلم محقق للتاجر أو المستهلك.

في هذه الحالات يمكن موضع النزاع، والاتجاه الثاني حين يتكلم عن جواز التسعير - أو وجوبه كما يرى ابن تيمية - يتحدث عن هذه الحالات التي يحدث فيها خلل يؤدي لظلم محقق، فهم - أصحاب الاتجاه الثاني - لا يتحدثون عن تسعير «أعمى» للبضائع، بل يتحدثون عن تسعير يراعي العدالة لكل الأطراف من دون تحييز أو ظلم.

والقول بحرمة التسعير في كل حال يقع الظلم بين الناس لا محالة، ويوقع الناس في العنت والحرج يقيناً، ذلك أن الأمور قد تسير على غير ما يشتهي الناس، فيطرباً على المعاملات في السوق طارئ، كان يتحكم في السعر محتكر جشع، فهل من العدل أن يترك شخص أو أشخاص يتحكمون في أرزاق الناس وأقواتهم، لكي يربحوا هم أرباحاً غير طبيعية لا تسير على سنن الله في الكون؟!

وعصرنا الحاضر يروى مئات القصص عن ألف الطماعين، الذين يتحكمون في أقوات الناس، وينعنون الخير عن عباد الله، بجمع الشروات من أقوات المساكين والفقراء ومحدودي الدخل. ولا حل مع أمثال هؤلاء المعتدين إلا بتحديد السعر، بحيث يظل هامش الربح معقولاً، وبحيث لا يحمل المستهلك أطماء هؤلاء الجشعين على ظهره المكدود بأعباء الحياة.

رأى ابن تيمية في التسعير :

ويمكن تلخيصه في عدة نقاط :

• التسعير ظلم ، أو عدل :

«فالتسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بشمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بشمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم منأخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب»^(١).

الأصل في ضروريات الحياة «التسعير» :

ما يفهم من كلام شيخ الإسلام، أن الأصل في ضروريات الحياة، كالخبز والأقوات التي لا غنى عنها، التسعير، بحيث لا تكون هذه الأشياء - التي لا غنى للناس عنها - مجالاً للمضاربة والاستغلال، فلا يكون هناك فرصة أصلاً للتلاعب بأسعار هذه البضائع الضرورية التي من الممكن لو حدث فيها تلاعب أن تؤثر على جميع نواحي الحياة الاقتصادية والسياسية والأمنية وغيرها، يقول

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٧٦.

ابن تيمية : « والمقصود هنا ، أن الناس إذا احتاجوا إلى الطحانين والخبازين فهذا على وجهين :

أحدهما : أن يحتاجوا إلى صناعتهم ... ، فهؤلاء يستحقون الأجرة ، وليس لهم أن يطالبوا إلا بأجرة المثل .

والثاني : أن يحتاجوا إلى الصنعة والبيع ، فيحتاجوا إلى من يشتري الحنطة ويطحنها ، وإلى من يخبزها ويبيعها خبزاً ، حاجة الناس إلى شراء الخبز من الأسواق ، فهؤلاء لو مكروا أن يشتروا حنطة الناس المجلوبة ، ويبيعوا الدقيق والخبز بما شاؤا ، مع حاجة الناس إلى تلك الحنطة ، لكن ذلك ضرراً عظيماً ... ، لذلك يجب عليهم أن يصنعوا الدقيق والخبز حاجة الناس إلى ذلك ، ويلزمون ، ويُسرّع عليهم الدقيق والحنطة ، فلا يبيعوا الحنطة والدقيق إلا بثمن المثل ، بحيث يربحون الربح بالمعروف ، من غير إضرار بهم ولا بالناس » (١) .

● يجب التسuir في حالات كثيرة :

مثل حالة الاحتكار ، « فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام ، فيحبسه عنهم ويريد إغلاصه عليهم ، وهو ظالم للخلق المشترين ، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه ، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخصوصة ، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل ، ولهذا قال الفقهاء : من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله ، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره ، لم يستحق إلا سعره » (٢) .

ثم يضيف قائلاً : « وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون ، لا تباع تلك السلع إلا لهم ، ثم يبيعونها لهم ، فلو باع غيرهم ذلك منع ، إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع ، أو غير ظلم ، لما في ذلك من الفساد .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٨ ص ٨٩ - ٩٠ .

(٢) المرجع السابق . ج ٢٨ ص ٧٥ - ٧٦ .

.....
= ثم اعتقل وأمحق نحو عامين، من قبل سلطان فاس في سنة 756 هـ، وكان اعتقال ابن خلدون بسبب بعض الوشایات عن اتصاله ببعض أعداء السلطان.

وأُفرج عنه سنة 759 هـ بعد موت السلطان ابن عنان وأعيد إلى مناصبه العالية في الدولة، حيث كان كاتب السر وناظر المظالم.

ثم سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة 764 هـ، وقد استقبله ابن الأحمر سلطان البلاد آنذاك خير استقبال، وهيأ له القصر المناسب، وأركب خاصة وحاشيته للقاء احتفاء به. وقد أرسله السلطان ابن الأحمر إلى قشتالة لإنقاذ عقد الصلح بينه وبين ملك قشتالة سنة 765 هـ، فقام بالمهمة على خير وجه، وأهدى ابن خلدون هدايا ملك قشتالة التي خصه بها إلى السلطان، فأقطعه السلطان قرية البيرة بغرناطة.

ثم توجه ابن خلدون بعد ذلك إلى بجاية، واستقبله سلطانها أبو عبد الله أيما استقبال، وخرج للقاء بنفسه، وتهافت أهل البلد على ابن خلدون من كل مكان، يتسمحون به، ويقبلون يده، وكان يوماً مشهوداً.

ومن اليوم الثاني لوصوله، أمر السلطان كل كبراء الدولة بمبكرة باب ابن خلدون، واستقل بحمل ملكه، وتفرغ لتدبير أمور السلطنة، وقدمه السلطان للخطابة بالجامع، وكان - رحمه الله - رغم انشغاله بأمور الحكم والسياسة، متفرغاً وقت النهار لتدريس العلم بالجامع.

وبعد ذلك قتل السلطان أبو عبد الله سنة 767 هـ وخرج ابن خلدون من بجاية واستقر في بسكتة عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزني. وفي بسكتة شابع السلطان عبد العزيز ملك المغرب، وظل على ذلك سنتين، ثم رحل إلى الأندلس مرة أخرى سنة 776 هـ، فلقيه السلطان ابن الأحمر واحتفي به كعادته.

وبعد ذلك غادر إلى بلاد توجين بالمغرب وهناك كتب كتابه الشهير في التاريخ «العبر»، وكذلك مقدمة الكتاب المعروفة في تاريخ الفكر باسم «مقدمة ابن خلدون».

وبعد ذلك رحل إلى تونس سنة 778 هـ، وقرىء سلطانها أبو العباس، مما أثار صدور الماقدين، ووشوا به عند السلطان، ولكن رجاحة عقله جعله لا يصدق هذه الوشایات.

وفي سنة 784 هـ ركب ابن خلدون البحر معتذراً للسلطان بالحج، ووصل الأسكندرية، ولم يستطع الخروج للحج سنته، فانتقل للقاهرة، فرأى «حضرت الدنيا وستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسي الملك ...» كما يصفها هو.

ولما وصل القاهرة أكرمه أهلها، وجلس للتدريس في الجامع الأزهر.

ثم أقره الظاهر برقوق في قضاء المالكية، فآتاه الحق حتى على الأمراء والكبار، وصار يعزز بالصفع، لذلك عزل عدة مرات بعد كثرة الشكوى منه.

وبعد ذلك خرج ابن خلدون سنة 789 هـ إلى الحج، وعاد إلى مصر 790 هـ. وبها توفي سنة 808 هـ. رحمه الله.

(راجع في كل ذلك: كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر. للعلامة عبد الرحمن بن خلدون. ط. دار الفكر. الأولى. لبنان - بيروت. ج ٧ . ص ٥٠٣ - ٧٤٢. وكذلك. البدر الطالع. للشوكياني ج ١ ص ٣٣٧ - ٣٣٩ . وكذلك: الأعلام للزركلى. ج ٣ . ص ٣٣٠).

... وتنقص جبائية السلطان أو تفسد ...، ويؤول ذلك إلى تلاشى الدولة
وفساد عمران المدينة.

ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكاييسة في البيع
والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض
العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم^(١) أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار
من المال بما يعرض لهم من الترف في الأموال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا
يفي به الدخل على القوانين المعادة ...، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه
يكثُر، وال الحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تنمى
دائرةها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها^(٢).

وكما يجوز التسعير في حالة الاحتكار يجوز كذلك في حالات قضاء
الدين الواجب أو النفقة الواجبة، والتسعير هنا – عند ابن تيمية – بمعنى الإكراه
على البيع الواجب بسعر المثل، يقول: «يجوز الإكراه على البيع بحق في موضع،
مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة»^(٣).

وكذلك يجوز الإكراه على عدم البيع إلا بشمن المثل، يقول ابن تيمية:
« والإكراه على أن لا يبيع إلا بشمن المثل لا يجوز إلا بحق، ويجوز في موضع،
مثل المضطر إلى طعام الغير، ومثل الفراس والبناء في ملك الغير، فإن لرب الأرض
أن يأخذه بقيمة المثل لا باكثرا. ونظائره كثيرة»^(٤).

ومن حالات التسعير الواجبة كذلك عند شيخ الإسلام شدة حاجة الناس
إلى بضاعة بعينها، يقول: «إذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد، فعلى أهل

(١) يتباهى ابن خلدون هنا إلى أن الخلل الاقتصادي الذي يتسبب فيه الاحتكار أساسه خلل
سياسي، وهي نقطة ذكية لم يتعرض لها الفقهاء.

(٢) مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربي ص ٥١٢ - ٥١٤
(بتصرف واختصار). ط. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢ م. بيروت لبنان.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٧٧.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٧٧ - ٧٨.

السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو، أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، والإمام لو عين أهل الجهاد للجهاد تعين عليهم،... فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماليه، فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في jihad بعوض المثل»^(١).

تسعير «الخدمات» يجوز، وقد يجب أيضاً :

يقول ابن تيمية - رحمة الله - : «إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا العمل واجباً يجبرهم على الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم، كما إذا احتاج الجندي المرصدون للجهاد إلى فلاحة أرضهم، ألزم من صناعته الفلاحة بأن يصنعها لهم، فإن الجندي يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح، كما ألزم الفلاح أن يفلح للجندي»^(٢).

ثم يقول بعد عدة استطرادات : «ومقصود هنا: أن ولـي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبنية فإنه يقدر أجرة المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك، حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب.

وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات jihad من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك، فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم، ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليها، فهذا تسuir في الأعمال»^(٣).

«ومن ذلك إذا كان الناس محتاجين إلى من يطحن لهم ومن يخبز لهم، لعجزهم عن الطحن والخبز في البيوت»^(٤)، فهو لاء أيضاً ليس لهم إلا أجرة المثل، لا يظلمون ولا يُظلمون.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٨٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٢.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٨.

● كيفية التسعير :

يجب ابن تيمية على هذا السؤال بقوله: «وأما صفة ذلك عند من جوزه: فقال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعلامة سداد، حتى يرضوا، ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا.

قال: وعلى هذا أجازه من أجازه»^(١).

من كل ما سبق نرى شيخ الإسلام رجع الرأى الخالف لظاهر الحديث الشريف، عملاً بالمقصد الشرعي، وتطبيقاً لمبدأ رفع الحرج، وهو - رغم موافقته لبعض المالكية والحناف - يتميز عنهم في إيجابه للتسعير على الدولة في بعض الأحيان، وليس هذا بغرير على إمامنا العظيم الذي يغوص في نصوص الشريعة ومبادئها حتى يصل إلى المقصود الشرعي من وراء النص، وعلى هذا الأساس تكون ترجيحاته و اختياراته الفقهية.

* * *

(١) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٩٤.

الأساس الرابع : سد الذرائع

فالعمل قد يكون حكمه مباحاً، ولكن نظراً لإضافاته إلى محرم، أو نظراً لعاقبته التي تناهى قصد الشارع، يأخذ هذا العمل حكم ما يفضي إليه أو حكم عاقبته.

يقول ابن تيمية: «الله سبحانه ورسوله سد الذرائع المفضية إلى الحرام بأن حرمها ونهى عنها. والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإضافات لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة للفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى الفعل المحرم. أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً، كإضافات شرب الخمر إلى السكر، وإضافات الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضرر أكثر، فتحرم. فإن كان ذلك الفساد فعل محظوظ سميت ذريعة، وإنما سميت سبباً ومقتضياً ونحو ذلك من الأسماء المشهورة».

ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى الحرام غالباً فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، ولكن الطبع متلاصق لإضافاتها. وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً، فإن لم يكن فيه مصلحة راجحة على هذا الإضافة القليل وإنما حرمتها أيضاً»^(١).

• أقسام الذرائع :

وأقسام الذرائع عند ابن تيمية يراعى فيها كونها حيلة للوصول إلى الحرام أو لا، لذلك نراه يقول: «ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها. ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتسلل بها إلى الحرام، وهذا القسم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. ج ٣ ص ١٣٨ . والنصل المنقول من رسالة شيخ الإسلام الشهيرة باسم (إقامة الدليل على إبطال التحليل). ط. دار المنار. مصر. سنة ١٤١١ هـ سنة ١٩٩١ م .

الثاني يجامع الحيل، بحيث قد يقترب به الاحتياط تارة، وقد لا يقترب. كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة :

ما هو ذريعة وهو مما يحتال به. كالجتمع بين البيع والسلف، وكاشتاء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتراض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نسأ، وكقرضبني آدم.

الثاني : ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأواثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذان لا يقصدهما مؤمن.

الثالث : ما يحتال به من المباحثات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إغضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع. وبهذا التحرير يظهر علة التحرير في مسائل العينة وأمثالها وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا، فيصير ذريعة فيسد هذا الباب لئلا يتخدذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل: لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصده مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفي من نفسه على نفسه .

وللشريعة أسرار في سد الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جبت عليه النفوس، وبما يخفى على الناس من خفي هداها الذي لا يزال يسرى فيها حتى يقودها إلى الهلاكة، فمن تحذق على الشارع، واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعنة كذا، وتلك العلة مقصودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلوم لنفسه، جهول بأمر ربه، وهو إن نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة، أو فسق، أو قلة فقه في الدين، وعدم بصيرة»^(١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبير. ج ٣ ص ١٣٩ - ١٤٠ .

● التطبيق الفقهي لسد الذرائع :

وقد أورد ابن تيمية بعد النصوص السابقة عن مبدأ سد الذرائع وأقسامه ومدى ارتباطها بموضوع الحيل... الخ، أورد بعد ذلك ثلاثين مثلاً فقهياً على الموضوع، كما طبق هذا المبدأ في شتى مؤلفاته الفقهية والأصولية، ومن أهم هذه التطبيقات:

المثال الأول: «قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] حرم سب الآلهة مع أنه عبادة، لكونه ذريعة إلى سبهم الله سبحانه وتعالى، لأن مصلحة تركهم سب الله سبحانه راجحة على مصلحة سبنا لأنهم لا يحبوننا»^(١).

المثال الثاني: «أن النبي ﷺ كان يكتفَ عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس إن محمداً ﷺ يقتل أصحابه، لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام من دخل فيه، ومن لم يدخل فيه، وهذا النفور حرام»^(٢).

المثال الثالث: «أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها ولو في مصلحة دينية حسماً لفترة ما يحاذر، من تغيير الطياع، وشبه الغير»^(٣).

المثال الرابع: «أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود الكفار للشمس، فبني ذلك تشبيه بهم، ومشابهة الشيء لغيره، ذريعة إلى أن يعطي بعض أحكامه، فقد يفضي ذلك إلى السجدة للشمس، أو أخذ بعض أحوال عابديها»^(٤).

المثال الخامس: «أنه تقدم عن النبي ﷺ وأصحابه منع المقرض قبول هدية المقترض إلا أن يحسبها له، أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض. وما ذاك إلا لأن لا تتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية، فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلاً. وكذلك ما ذكر من منع الوالي والقاضي قبول الهدية، ومنع

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٠.

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤١.

الشافع قبول الهدية. فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد عريض في الولاية الشرعية»^(١).

المثال السادس: «أن النبي ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحروب، لئلا يكون ذريعة إلى اللحاق بالكافار»^(٢).

المثال السابع: «أن الله سبحانه منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن، حيث كان المشركون يسمعونه، فيسبون القرآن ومن أنزله ومن جاء به»^(٣).

المثال الثامن: «أن الله سبحانه أوجب إقامة الحدود سداً للتذرع إلى المعاصي إذا لم يكن عليها زاجر، وإن كانت العقوبات من جنس الشر. ولهذا لم تشرع الحدود إلا في معصية تتقاضاها الطباع، كالزنا والشرب والسرقة والقذف، دون أكل الميتة والرمي بالكفر ونحو ذلك، فإنه اكتفى فيه بالتعزير»^(٤).

المثال التاسع: «أن السنة مضت بكرامة إفراد رجب بالصوم، وكراهة إفراد يوم الجمعة. وجاء عن السلف ما يدل على كراهة صوم أيام أعياد الكفار، وإن كان الصوم نفسه عملاً صالحاً، لئلا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار، وتعظيم الشيء تعظيماً غير مشروع»^(٥).

المثال العاشر: «أن النبي ﷺ أمر الذي أرسل معه بهديه إذا عطبه شيء منه دون المحل، أن ينحره ويصبح نعله الذي قلده بدمه ويخلّى بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفته. قالوا: وسبب ذلك، أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم أهل رفته قبل بلوغ المحل، فربما دعته نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها مما يؤذيها، لحصول غرضه بعطيبها دون المحل، كحصوله ببلوغها المحل من الأكل والإهداء. فإذا آيس من حصول غرضه في عطيبها، كان

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٢ - ١٤٣. (٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٣.

(٣) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٤. (٤) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٤.

(٥) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٥.

ذلك أدعى إلى إبلاغها محل، وأحسن لادة هذا الفساد وهذا من ألطاف سد الذرائع^(١).

● سد الذرائع، والمصالح :

وخلاصة الكلام في هذا الموضوع، أن ابن تيمية في سد الذرائع أصلين، الأول : ما يتوصل به إلى الحرام يكون ذريعة محرمة. وقد تم توضيح ذلك في الصفحات السابقة.

الأصل الثاني : أن ما نهى عنه سداً للذرئع، قد يباح للمصلحة الراجحة. يقول رحمة الله : «... فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سداً للذرئع، حتى ينقطع التشبه بالكفار، ولا يتشبه بهم المسلم في شركهم. كما نهى عن الخلوة بالأجنبي، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضي إليه من الفساد، ونهى أنها ت safر إلا مع زوج، أو ذي محرم، وكما نهى عن سب آلهة المشركين، لئلا يسبوا الله بغير علم... ثم إن ما نهى عنه لسد الذرئع يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى الخطوبة، والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تختلف مع صفوان ابن العطيل، فإنه لم ينه عنه، إلا في أنه يفضي إلى المفسدة، فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة»^(٢).

ويقول كذلك - رحمة الله - مستطرداً من موضوع استثناء الصلوات ذات الأسباب من النهي العام في أوقات النهي، مثل تحية المسجد وغيرها: «وأيضا فالنهي عن الصلاة فيها هو من باب سد الذرائع، لئلا يتشبه بالشركين، فيفضي إلى الشرك. وما كان منهياً عنه لسد الذرئع لا لأنه مفسدة في نفسه، يشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة.

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٥.

(٢) مجمع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ (باختصار).

والصلاه لله فيه ليس فيها مفسدة، بل هي ذريعة إلى المفسدة، فإذا تعذر ت
المصلحة إلا بالذریعة شرعت، واكتفى منها إذا لم يكن هناك مصلحة . وهو
التطوع المطلق . فإنه ليس في المنع منه مفسدة، ولا تفویت مصلحة، لإمكان فعله
في سائر الأوقات .

وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من باب سد الذريعة، إنما ينهي
عنه إذا لم يحتاج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به . وقد ينهي
عنه، ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع . فإن المحتال يقصد المحرم،
فهذا ينهي عنه . وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يحتاج إليها
نهي عنها، وأما مع الحاجة فلا»^(١) .

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٣ ص ٢١٤ - ٢١٥ .

الأساس الخامس : إبطال الحيل

وهذا الأساس مرتبط بالأساس الذي قبله، وهو «سد الذرائع» كما سبق التوضيح.

فالله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لأهداف ومقاصد، وجعل لهذه الأحكام أسباباً وصوراً وأشكالاً معينة، والحتال يأخذ السبب والشكل والصورة، وباحتياجه ينحرف عن الهدف والمقصد. لذلك أساس تحريم الاحتياج ومنعه هو مراعاة مقاصد الشريعة.

وابن تيمية - رحمة الله - من أكثر العلماء الذين اهتموا بموضوع الحيل، نظراً لاهتمامه الشديد بموضوع المقاصد، لذلك ألف مؤلفه الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل) وقد بحث فيه مسألة الحيل الشرعية، وأبطل جميع أنواع الحيل التي تهدر مقاصد الشرع.

● تعريف الحيل :

وقد عرف ابن تيمية الحيل بقوله: «الحيلة: أن يقصد سقوط الواجب أو حلّ الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع. فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له. وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب. فيكون منزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي و نتيجته، وهو لم يأتي بقوامه وحقيقة، فهذا خداع الله، واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله»^(١).

● أدلة إبطال الحيل :

وقد ذكر ابن تيمية - أن أدلة إبطال الحيل أكثر من أن تحصر، وذكر منها أربعاً وعشرين دليلاً، منها:

- ١ - «أنه سبحانه وتعالى قال في صفة أهل النفاق من مظاهر الإسلام:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. ج ٣ ص ١٢.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدِعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [آل عمران: ٩ - ٨] . . . فأخبر سبحانه أن هؤلاء المخادعين مخدوعين، وهم لا يشعرون بذلك، وأن الله خادع من يخادعه . . .، والمخادعة هي الاحتياط والمواوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود . . . ، فلما كان قول القائل آمنا بالله وبالاليوم الآخر إنشاء للإيمان. أو إخباراً به، وحقيقة أنه يكون صادقاً في هذا الإنشاء والإخبار . . . ، وحكمه أن يعصم دمه وماله في الدنيا، وأن يكون له ما للمؤمنين، كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقة أنها بل مریداً لحكمها وثمرتها فقط مخادعاً الله ورسوله، وكأن جزاؤه أن يظهر الله سبحانه ما يظن أنه كرامة، وفيه عذاب أليم، كما أظهر للمؤمنين ما ظنوا أنه إيمان وفي ضمه الكفر.

وهكذا قول القائل: بعثت، واستريت، واقترضت، وأنكحت، ونكحت، وإنشاء للعقد أو إخباراً به، فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك الذي وضع له هذه الصيغة ولا ثبوت النكاح الذي جعلت له هذه الكلمة، بل مقصوده بعض أحكامها التي قد يحصل ضمناً وقد لا يحصل، أو قصد ما ينافي قصد العقد، أو قصده بالعقد شيء آخر خارج عن أحكام العقد، وهو أن تعود المرأة إلى زوجها المطلق بعد الطلاق، أو أن تعود السلعة إلى البائع بأكثر من ذلك الثمن أو . . . كان مخادعاً، لمباشرته للكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدتها وحقائقها، وهو ضرب من النفاق في آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق في أصل الدين»^(١).

٢ - «أن الله سبحانه أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به في سورة (نون). وهم قوم كان للمساكين حق في أموالهم إذا جذوا نهاراً، بأن يتقط المساكين ما يتقط من الشمر. فرادوا أن يجذوا ليلاً ليسقط ذلك الحق، ولئلا يأتيهم مسكين، فارسل الله على جنتهم طائفاً وهم نائمون، فأصبحت كالصرى، عقوبة على احتيالهم لمنع الحق الذي كان للمساكين في أموالهم، فكان في ذلك عبرة لكل من احتال لمنع حق الله أو لعباده من زكاة أو شفعة»^(٢).

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣ - ١٤ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٦ .

٣ - أن الله سبحانه قال في كتابه: ﴿وَلَقَدْ عِلْمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لَمَا بَيْنَ يَدِيهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٥ - ٦٦] ...، وقد ذكر جماعات من العلماء والفقهاء وأهل التفسير أنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة تخيل بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت»^(١).

ثم يكمل شيخ الإسلام كلامه قائلاً: «ومعلوم أنهم لم يستحلوها تكذيباً لموسى عليه السلام وكفراً بالتوراة، وإنما هو استحلال تأويل واحتياط، ظاهره ظاهر الاتقاء، وحقيقة حقيقة الاعتداء.

ولهذا - والله أعلم - مسخوا قردة، لأن صورة القرد فيها شبه من صورة الإنسان، وفي بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه، وهو مخالف له في الحد والحقيقة. فلما مسخ أولئك المعتدون دين الله بحيث لم يتمسكون إلا بما يشبه الدين في بعض ظاهره دون حقيقته، مسخهم الله قردة يشبهونهم هم في بعض ظاهرهم دون الحقيقة جزاءً وفاقاً»^(٢).

٤ - «أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات. فيجعل الشيء حلالاً أو حراماً، أو صحيحأ أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه. كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة. وللائل هذه القاعدة كثيرة جداً. منها قوله تعالى: ﴿وَعَوْلَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدْهَنٍ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١] فإن ذلك نص في أن الرجعة إنما ثبتت لمن قصد الصلاح دون الضرار...، ومنها قوله سبحانه: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مَضَارٍ﴾ [النساء: ١٢] فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يضار الورثة بها. فإذا أوصى ضراراً كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصى له أخذه بدون رضاهم»^(٣).

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٩ . (٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٧ .

(٣) المرجع السابق. ج ٣ ص ٣٩ - ٤٠ (باختصار).

٥ - «وهو أن الحيلة تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه، أو ترك ما نهى الله سبحانه عنه... والواجب أن تتلقى أحكام الله بطريق نفس وانشراح صدر، وأن يتيقن العبد أن الله لم يأمر إلا بما في فعله صلاح، ولم ينه إلا عما في فعله فساد. سواء كان ذلك من نفس العبد، بالأمر والنهي، أو من نفس الفعل، أو منهما جمِيعاً. وأن المأمور به منزلة القوت الذي هو قوام العبد، والمنهي عنه منزلة السموم التي هي هلاك البدن وسقمه».

ومن يتيقن هذا لم يقصد أن يحتال على سقوط واجب في فعله صلاح له، ولا على فعل محرم في تركه صلاح له أيضاً، وإنما تنشأ الحيل من ضعف الإيمان. فلهذا كانت من النفاق، وصارت نفاقاً في الشرائع، كما أن التفاق الأكبر نفاق في الدين.
ولذا كانت الحيلة مستلزمة لكراهة أمر الله ونهيه - وذلك محرم بل نفاق.-
فحكم المستلزم كذلك، فتكون الحيل محرمة بل نفاقاً^(١).

٦ - «أن الحيل - مع أنها محدثة كما تقدم - فإنها أحدثت بالرأي، وإنما أحدثها من كان الغالب عليهم اتباع الرأي. فما ورد في الحديث والأثر من ذم الرأي وأهله، فإنما يتناول الحيل فإنها رأي محض، ليس فيه أثر عن الصحابة، ولا نظير له من الحيل ثبت بأصل فيقيس عليه بمثله، والحكم إذا ثبت بأصل ولا نظير له كان رأياً محضاً باطلأ»^(٢).

٧ - «أن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإن جماعهم حجة قاطعة يجب اتباعها، بل هي أو كد الحجج، وهي مقدمة على غيرها، وليس هذا موضع تقرير ذلك، فإن هذا الأصل مقرر في موضعه، وليس فيه بين الفقهاء، بل ولا بين سائر المؤمنين الذين هم المؤمنون خلاف... ومتى ثبت اتفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها، فهو الغاية في الدلالة»^(٣). ثم جعل يذكر من الآثار الدالة على إجماع كافة أصحاب رسول الله عليه السلام على تحريم الحيل، وكيف أنه لم تنقل حادثة واحدة عن أي صحابي فيها تحايل على الشرع:

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ٨٢ (باختصار وتصريف).

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١١٤ .

(٣) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٠ (باختصار).

٨ - «أن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات، وحرم المحرمات، لما تضمن ذلك من المصالح لخلقه، ودفع المفاسد عنهم، ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه من يعصيه. فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب، بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزوال ذلك التحريم، أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصدأ، ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصدأ، فقد سعى في دين الله بالفساد، من وجهين: أحدهما: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً، بحيث يكون ذلك محصلةً لحكمة الشارع فيه ومقصوده، فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه فإذا كان حقيقة المحرم ومعناه موجوداً فيه، وإن خالفه في الصورة. ولم يكن مصلحاً بالأمر المحتال به إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصودة، وبهذا يظهر الفرق بين ذلك، وبين الأمور المشروعة إذ أتيت على وجوهها، فإن الله حرم مال المسلم ثم أباحه له بالبيع المقصود، فإذا اتباعه مقصوداً لم يأت بصورة المحرم ولا معناه، والسبب الذي استباحه به أتى به صورة ومعنى كما شرعه الشارع^(١).

٩ - «أنك إذا تأملت عامة الحيل وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب، مع قيام المعنى المقتضى للوجوب أو التحريم. فتصير حراماً من وجهين: من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب. ومن جهة أنها - مع ذلك - تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقاد فاسد. وهذا الوجه أعظمهما إنما. فإن الأول بمنزلة سائر العصاة وأما الثاني فيمنزلة البدع والنفاق»^(٢).

١٠ - أن الحيل محرمة من باب سد الذرائع - كما سبق - ذلك «أن الله سبحانه وتعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحرم بأن حرمها، ونهى عنها. والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء وعبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسد...، ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٤.

ما تكون إياحتها مفضية للتوسل بها إلى المحرم. فهذا القسم الثاني يجامع الحيل، بحيث قد يقتربن به الاحتياط تارة، وقد لا يقتربن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة : ما هو ذريعة وهو مما يحتال به

الثاني : ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأوثان

الثالث : ما يحتال به من المباحثات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول ^(١)

● التطبيق الفقهي لإبطال الحيل :

لا شك أن التطبيق الأهم في هذا الموضوع هو مسألة نكاح التحليل ^(٢). ولكن ذلك لا يعني أنه التطبيق الوحيد، بل إن موضوع إبطال الحيل موجود في ذهن شيخ الإسلام في شتى تطبيقاته و اختياراته و ترجيحاته الفقهية، يقول: في موضوع إباحة بعض بيع الغرر: والأصل في ذلك: أن الله حرم في كتابه أكل أموالنا بينما بالباطل. وذم الأحبار والرهبان الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وذم اليهود على أخذهم الربا وقد نهوا عنه . . . ، وأكل المال بالباطل في المعاوضة نوعان، ذكرهما الله في كتابه هما: الربا، والميسر. فذكر تحريم الربا في «سورة البقرة» «وسورة آل عمران» «والروم» «والمدثر» «والنساء»، وذكر تحريم الميسر في «سورة المائدة». ثم إن رسول الله ﷺ فصل ما جمعه الله في كتابه. فنهى ﷺ عن بيع الغرر ^(٣)، كما رواه مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه. والغرر:

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٨ وما بعدها (باختصار).

(٢) مسألة نكاح التحليل يرجع لها في موضعها في مؤلف ابن تيمية الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل). ويكتفى الباحث ببعض الأمثلة الأخرى لعدم التطويل الممل، وعدم الاستطراد خارج الموضوع الأصلي.

(٣) رواه مسلم. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (٢) بطلان بيع الحصاة، والبيع الذي فيه غرر. حديث (١٥١٣) ج ٣ ص ١١٥٣ .

رواه أبو داود. عن أبي هريرة. كتاب البيوع والإجرارات. باب (٢٥) في بيع الغرر. حديث (٣٣٧٦) ج ٣ ص ٦٧٢ .

رواية الترمذى. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (١٧) ما جاء في كراهة بيع الغرر. حديث (١٢٣٠) ج ٣ ص ٥٣٢ .

هو المجهول العاقبة، فإن بيعه من الميسر الذى هو القمار...، فيفضي إلى مفسدة الميسر، التى هى إيقاع العداوة والبغضاء، مع ما فيه من أكل المال بالباطل، الذى هو نوع من الظلم. ففى بيع الغرر ظلم، وعداوة، وبغضاء»^(١).

ثم جعل يذكر أنواع العقود والبيوع المحرمة لما فيها من الغرر، حتى وصل إلى العقود التى فيها غرر يسير، يقول: «وجوز النبي ﷺ إذا باع نخلاً قد أبرت، لأن يشترط المبتاع ثمرتها. فيكون قد اشتري ثمرة قبل بدو صلاحها، لكن على وجه البيع للأصل.

فظهر أنه يجوز من الغرر اليسير ضمناً وتبعاً ما لا يجوز من غيره^(٢).

وذكر كذلك أمثلة أخرى: كبيع العقار جملة، وإن لم يعلم دواخل الحيطان والأساس. وبيع الحيوان الحامل. وبيع الثمرة بعد بدو صلاحها، وبيع العرايا فيما دون الخمسة أو سق.

وبعد أن صال وجال في هذه المواقف والأمثلة حول بيع الغرر، قرر قاعدة عظيمة على أساسها رجع الرأى القائل بحل هذه المعاملات مع ما فيها من الغرر اليسير، ونعني على من حرمها ثم أباحها بحيلة من الحيل، يقول رحمة الله: - «وهذا القول - يعني إجازة هذه المعاوضات مع الغرر اليسير - هو أصح الأقوال. وعليه يدل غالب معاملات السلف. ولا يستقيم أمر الناس في معاشهم إلا به.

= رواه النسائي. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٧) بيع الحصاة. ج ٧ ص ٢٦٢ .

رواہ ابن ماجہ. عن أبي هريرة. ،كذا عن ابن عباس. كتاب التجارات. باب (٢٣) النهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. حديث (٢١٩٤ - ٢١٩٥) ج ٢ ص ٧٣٩ .

رواہ الدارمی . عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٠) في النهى عن بيع الغرر. ص ٦٤٧ وباب (٢٩) في بيع الحصاة ص ٦٥٠ .

رواہ مالک في الموطأ. عن سعيد بن المسيب (مرسلاً). كتاب البيوع. باب (٧) بيع الشمار قبل أن يbedo صلاحها. حديث (٢٥٠١) ج ٢ ص ٣١٦ .

رواہ أحمد . في مسند على بن أبي طالب . ج ١ ص ١١٦ . وفي مسند ابن عباس . ج ١ ص ٣٠٢ . وفي مسند ابن عمر . ج ٢ ص ١٥٥ . وفي مسند أبي هريرة . ج ٢ ص ٢٥٠ ،

وص ٢٧٦ ، وص ٤٣٦ ، ص ٤٣٩ ، ص ٤٩٦ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٩ ص ٢٢ - ٢٣ (بتصرف واختصار).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٩ ص ٢٦ .

وكل من توسع في تحريم ما يعتقد غرراً، فإنه لابد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله، فاما أن يخرج عن مذهبه الذي يقلده في هذه المسألة، وإما أن يحتال. وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه في تحريم هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحرير لا تزول بالحيلة التي يذكرونها. فمن الحال: أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها. وإنما هي من جنس اللعب.

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيوخن: إما ذنوب حوزوا عليها بتضييق في أمرهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاء. كما جرى لأصحاب السبب من اليهود....

وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتماد إلى الاستحلال بالحيل. وهذا من خطأ الاجتهاد. وإن من أتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المتبدعة أبداً.

فَإِنَّهُ سَبَّحَنَهُ لَمْ يَجْعَلْ عَلَيْنَا فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ، وَإِنَّمَا بَعَثَ نَبِيًّا
بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمِحةِ. فَالسَّبِبُ الْأَوَّلُ: هُوَ الظُّلْمُ. وَالسَّبِبُ الثَّانِيُّ: هُوَ عَدْمُ الْعِلْمِ.
وَالظُّلْمُ وَالْجَهْلُ هُمَا وَصْفٌ لِلْإِنْسَانِ الْمُذْكُورِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَحَمَلُهَا إِنْسَانٌ إِنَّهُ كَانَ
ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١) [الْأَحْزَابِ: ٧٢].

ولا يكتفى ابن تيمية بإبطال الحيل من خلال بحوثه الفقهية فقط، بل كذلك من خلال إفتاءاته على جمهور الناس، فترأه الفتى اليقظ الذكي، الذي يفهم هدف السائل ومراده، ويعرف من يسأله قاصداً «توريطه» في إجابة يتحايل بها على الشرع، ومن يسأله ليعرف حدود الله ومحارمه. وليس أدل على ذلك من هذه المسألة: «سئل شيخ الإسلام - رحمه الله - عمن تزوج امرأة من سنتين، ثم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٩ ص ٤٥ - ٤٦ (باختصار).

طلقتها ثلاثة، وكان والي نكاحها فاسقاً. فهل يصح عقد الفاسق؟ . بحيث إذا طلقت ثلاثة لا تحل له إلا بعد نكاح غيره؟ . أو لا يصح عقده، فله أن يتزوجها بعقد جديد، وولي مرشد، من غير أن ينكحها غيره؟ .

فأجاب : الحمد لله . إن كان قد طلقتها ثلاثة فقد وقع به الطلاق، وليس لأحد بعد الطلاق الثلاث أن ينظر في الولي : هل كان عدلاً أو فاسقاً، ليجعل فسق الولي ذريعة إلى عدم وقوع الطلاق، فإن أكثر الفقهاء يصححون ولاية الفاسق، وأكثرهم يوقعون الطلاق في مثل هذا النكاح، بل وفي غيره من الأنكحة الفاسدة.

فإذا فرَّع على أن النكاح فاسد وأن الطلاق لا يقع فيه، فإما يجوز أن يستحلل الحلال من يحرم الحرام، وليس لأحد أن يعتقد الشيء حلالاً حراماً.

وهذا الزوج كان وطأها قبل الطلاق، ولو ماتت لورثها. فهو عامل، على صحة النكاح، فكيف يعمل بعد الطلاق على فساده؟! . فيكون النكاح صحيحًا إذا كان له غرض في صحته، فاسداً إذا كان له غرض في فساده!....
وهو لاء المطلقون لا يفكرون في فساد النكاح بفسق الولي إلا عند الطلاق الثالث، لا عند الاستمتاع والتوارث، فيكونون في وقت يقلدون من يفسدة، وفي وقت يقلدون من يصححه، بحسب الغرض والهوى!
ومثل هذا لا يجوز باتفاق الأمة.

ونظير هذا أن يعتقد الرجل بثبوت «شفعة الجوار» إذا كان طالبًا لها، ويعتقد عدم الثبوت إذا كان مشترياً، فإن هذا لا يجوز بالإجماع....، ولو قال المستفتى المعين : أنا لم أكن أعرف ذلك، وأنا من اليوم ألتزم ذلك : لم يكن من ذلك، لأن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين، وفتح للذرئعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الأهواء . والله أعلم»^(١).

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٣٢ ص ٩٩ - ١٠١ (باختصار).

الفصل الثالث

ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية مقدمة

هذا الفصل محاولة للإجابة على سؤال : ما هي مقاصد الشريعة الإسلامية
في رأى ابن تيمية؟

وقد يعترض معترض على موقع هذا الفصل من هذا الباب ، فقد يقول
قائل : لم لا يكون هذا الفصل في بداية الباب مثلاً؟ وجواب الباحث : إن
التسلسل المنطقي للأبواب يقتضي أن يعرف القارئ الأساس التاريخي لنظرية
المقاصد أولاً ، وهذا ما تم في الباب الأول ، ثم بعد ذلك يكون السؤال الأكثـر
إلحاحاً : ما رأى ابن تيمية في كل ما قاله من سبقوه؟ وليس ، ما هي مقاصد الشرع
عند ابن تيمية؟ .

لذلك كان عرض رأى ابن تيمية في تقسيمات من سبقة من الأصوليين في
بداية هذا الباب أمراً أقرب إلى الصواب من ناحية التسلسل المنطقي والتاريخي .
ولكى يستطيع القارئ معرفة إجابة سؤال : ما هي مقاصد الشريعة
الإسلامية عند ابن تيمية؟ ، كان لا بد – قبل ذلك – من عرض أساس المقاصد
عنه . لذلك وجب التنويه بأن موقع هذا الفصل في الدرجة الثالثة – من ناحية
الترتيب – أمرٌ يقتضيه التسلسل والترتيب ، ولا يمس ذلك أهمية هذا الفصل
بحال من الأحوال .

* * *

يقول شيخ الإسلام في تفسير سورة الفرقان: «أكبر الكبائر ثلاثة: الكفر، ثم قتيل النفس بغير الحق، ثم الزنا كما رتبها الله في قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يُقْتَلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يُزَنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨]

وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود قال: «قلت يا رسول الله أى الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداءً وهو خلقك، قلت: ثم أى؟ قال: ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قلت: ثم أى؟ قال: أن تزاني بحليلة جارك»^(١).

ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاثة: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة.

فاعلاها القوة العقلية، التي يختص بها الإنسان دون سائر الدواب، وتشركه فيها الملائكة... ثم القوة الغضبية التي فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهرية التي فيها جلب المنفعة.

.....

وقوى الأفعال في النفس إما جذب وإما دفع.

فالقوة الجاذبة الجالبة للملائكة هي الشهوة وجنسها: من الحبوبة والإرادة و نحو ذلك.

(١) رواه البخاري. عن عبد الله بن مسعود . كتاب التفسير. في تفسير سورة البقرة . ج ٦ . ص ٢٢ . وفي تفسير سورة الفرقان . ج ٦ . ص ١٣٧ - ١٣٨ . وفي كتاب الأدب . باب قتل الولد خشية أن يأكل معه . ج ٨ . ص ٩ - ١٠ . وفي كتاب الديات . ج ٩ . ص ٢ . وفي كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ أَنْدَادًا﴾ ... ، ج ٩ ص ١٨٦ .

رواہ مسلم عن عبد الله بن مسعود كتاب الإيمان . باب (٣٧) كون الشرك أقبح الذنوب، وبيان أعظمها بعده حديث (١٤١ - ١٤٢) ج ١ ص ٩٠ - ٩١ .

رواہ أبو داود . عن عبد الله بن مسعود كتاب الطلاق . باب (٥٠) في تعظيم الزنا . حديث (٢٣١٠) ج ٢ ص ٧٣٢ .

رواہ الترمذی عن عبد الله بن مسعود . كتاب التفسير في تفسير سورة الفرقان . حديث (٣١٨٢ - ٣١٨٣) ج ٥ . ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

رواہ أحمد . في مسند عبد الله بن مسعود . ج ١ ص ٣٨٠ . وص ٤٣١ . وص ٤٣٤ . وص ٤٦٢ . وص ٤٦٤ .

والقوة الدافعة المانعة للمنافي هي الغضب وجنسها: من البغض والكرابية، وهذه القوة باعتبار القدر المشترك بين الإنسان والبهائم هي مطلق الشهوة والغضب، وباعتبار ما يختص به الإنسان: العقل والإيمان والقوى الروحانية المعرضة.

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تمييز له.

والقتل ناشئ عن القوى الغضبية، وعدوان فيها.
والزنا عن القوة الشهوانية.

فالكفر اعتداء وفساد في القوة العقلية الإنسانية، وقتل النفس اعتداء وفساد في القوى الغضبية، والزنا اعتداء وفساد في القوة الشهوانية.
ومن وجه آخر ظاهر: أن الخلق خلقهم الله لعبادته، وقيام الشخص بجسده،
وقام النوع بالنكاح والنسل.

فالكفر فساد المقصود الذي له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة،
والزنا فساد في المنتظر من النوع، فذلك إفساد الموجود، وذلك إفساد لما لم يوجد.
بمنزلة من أفسد مالاً موجوداً، أو منع المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم
فساداً، فلهذا كان الترتيب كذلك.

ومن وجه ثالث: أن الكفر فساد القلب والروح الذي هو ملك الجسد،
والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنا فهو فساد في صفة
الوجود لافي أصله»^(١).

ثم يسترسل ابن تيمية في كلامه، فيقول: «وباعتبار القوى الثلاث
انقسمت الأمم التي هي أفضل الجنس الإنساني، وهم العرب والروم والفرس.
فإن هذه الأمم هي التي ظهرت فيها الفضائل الإنسانية، وهم سكان وسط
الأرض طولاً وعرضًا، فاما من سواهم كالسودان والترك ونحوهم فتبع»^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٥ ، ص ٤٢٨ ، وما بعدها (بتصرف - واختصار).

(٢) إمامنا ابن تيمية هنا - دون شك - يتكلّم من وجهة نظر «شخصية»، ولا =

فغلب على العرب القوة العقلية النطقية، واشتق اسمها من وصفها.
فقيل لهم: عرب، من الإعراب، وهو البيان والإظهار، وذلك خاصة القوة المنطقية.

وغلب على الروم القوة الشهوية من الطعام والنكاح ونحوهما، واشتق اسمها من ذلك، فقيل لهم «الروم» فإنه يقال: رمت هذا أرومته، إذا طبته واشتهيته.

وغلب على الفرس القوة الغضبية من الدفع والمنع والاستعلاء والرياسة، واشتق اسمها من ذلك، فقيل: فرس، كما يقال: فرسه يفرسه، إذا قهره وغلبه.

ولهذا توجد هذه الصفات الثلاث غالبة على الأمم الثلاث حاضرتها وباديتها، ولهذا كانت العرب أفضل الأمم، وتليها الفرس لأن القوة الدفعية أرفع، وتليها الروم^(١).

ثم يواصل ابن تيمية تصريحه لوجهة نظره، فيقول: وباعتبار هذه القوى كانت الفضائل ثلاثة: فضيلة العقل، والعلم، والإيمان: التي هي كمال القوة المنطقية، وفضيلة الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية، وكمال الشجاعة هو الحلم...، كما أن كمال القوة الشهوية العفة، فإذا كان الكريم عفيفاً والحسنى حليماً اعتدل الأمر.

= دليل عنده من الشرع، بل ولا حتى من العلم - بل الشرع والعلم ضد كلامه هنا، فالشرع يسوى بين كل الناس، ويضع معايير التفاضل من العلم والتقوى في متناول كل الناس، أما العلم فقد ثبت بالدليل أن الإنسان هو الإنسان، ولا اختلاف بين الناس في أي شيء من ناحية التكوين، وأن ما يسمى «الأجناس البشرية» أكذوبة علمية لا يحتاج توضيحها إلى شدید عناء، وعلاوة على ذلك: فإن كلام إمامنا هنا شبيه بكلام «الرجل الأبيض» العنصرى البغيض الذى استعمرا ونصف الكرة الأرضية وأباد الشعوب والدول نظراً لنظرته العلوية تلك !!.

(١) مجموع الفتاوى لأبن تيمية، ج ١٥ . ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(*) لا شك أن من الغريب هنا أن يحاول شيخ الإسلام - مع احترامنا لقدرته ومتزنته - أن يربط بين طباع الفرس والروم والعرب مع أسمائهم. وهو أمر لا دليل عليه من النقل أو العقل، وكل شخص يؤخذ من كلامه ويترك.

جمهور الأصوليين في اعتبار حفظ الدين والنفس والنسل مقاصد أساسية للشارع الحكيم، كما يعترف بمقاصد حفظ العقل والمال – كما سيتضح ويضيف مقصد آخر ألا وهو تحقيق العدل ولكنه يرى حفظ الدين مقصدًا أكبر من كل مقصد، وكذلك يختلف مع الأصوليين في «مفهوم حفظ الدين» كمقصد شرعي.

ولذلك – وبعد هذا التقديم – يرى الباحث:

● أن مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية:

وهو حفظ الدين.

القسم الثاني: المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية:

وهي مقصد تحقيق العدل. وحفظ النفس. والنسل. والعقل. والمال.

القسم الثالث: مقاصد فرعية:

وهي منتشرة في الكتاب والسنة وينتظمها عقد فريد موصول بمقاصد الشرع الأساسية، وهو في النهاية موصول بمقصد الشرع الأعظم، وهو حفظ الدين.

وهذا اختصار، وفيما يأتي التفصيل.

* * *

القسم الأول : المقصود الأعظم للشريعة الإسلامية

سوف يتم عرض هذا الموضوع باختصار غير مخلٍ إن شاء الله، نظراً لأن هذا الموضوع قد تمت معالجته في الفصل الأول من هذا الباب - الباب الثاني -، عندما تم توضيح موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين.

أولاً : حفظ الدين هو المقصود الأكبر للرسالات السماوية جمِيعاً :

فبدون الرسالات السماوية لا يمكن للحياة أن تستقر أو تستمر على هذه الأرض، وبدونها لا يمكن للإنسان أن تتحقق له سعادة أو راحة.

يقول ابن تيمية: «والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجاتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فـأى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور»^(١).

ثانياً : تصحيح العقيدة من أجل حفظ الدين :

وخلاصة ذلك أن ابن تيمية خاض معارك كثيرة في حياته، ولكن أكبر هذه المعارك - ولا شك - كانت معركته من أجل تصحيح العقيدة، فهي بالنسبة له معركة العمر، وكل ذلك الهدف منه: «حفظ الدين» وهو المقصود الأكبر للشريعة الإسلامية.

لذلك نراه يؤلف المؤلفات الكاملة في هذا الموضوع، ويخوض عشرات المنازرات، وي تعرض للأذى من مختلف التيارات والفرق والاتجاهات، ولكنه يظل مستمراً في طريقه من أجل الحفاظ على المقصود الأعظم للشريعة.

ثالثاً : ارتباط النظام السياسي بمقدمة حفظ الدين عن ابن تيمية :

فالهدف من النظام السياسي كله، ومن وجود الدولة الإسلامية أساساً - ومن إعطاء الصالحيات لكل المسؤولين فيها، الهدف من كل ذلك: حفظ دين الناس.

رابعاً : مفهوم أهل الذمة في الدولة الإسلامية عند ابن تيمية :

وخلاصة هذا البحث الشائق، أن إمامنا كان «متشدداً» في آرائه في هذا الموضوع، ولكن نظراً لأنه اعتقاد أنه بذلك يراعي المقصود الأعظم للشريعة الإسلامية. فرأيه - رحمة الله - أن ظهور أي نوع من أنواع الديانات غير الإسلام بأي شكلٍ من الأشكال - تقريرياً - يشكل تهديداً للمقصود الأعظم للشرع، ويشكل خطراً على دين الناس الذي يجب أن يحفظ عليهم.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ، ص ٩٣ .

القسم الثاني من أقسام المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية

أولاً : مقصد تحقيق العدل :

وهذا المقصد يختص به شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله. وقد اهتم به اهتماماً شديداً، وعالج في موضع شتى من كتاباته، وهذا عرض الموضوع:

١ - العدل هو حلقة الوصل بين المقصد الأعظم للشريعة وبين مقاصدها الأساسية :

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «**وَقِولُهُ أَمْرَ رَبِّي بِالْقُسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهُكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مَخْلُصِينَ لِهِ الدِّينِ**» [الأعراف: ٢٩]، أمر مع القسط بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا أصل الدين، وضده هو الذنب الذي لا يغفر، قال تعالى: «**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**» [النساء: ٤٨] وهو الدين الذي أمر الله به جميع الرسل، وأرسلهم به إلى جميع الأمم، قال تعالى: «**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**» [الأنبياء: ٢٥] وقال تعالى: «**وَاسْأَلْ مِنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلَهَةٌ يَعْبُدُونِ**» [الزخرف: ٤٥] وقال تعالى: «**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَبِبُوا الطَّاغُوتَ**» [آل عمران: ٣٦]، وهذا التوحيد الذي هو أصل الدين هو أعظم العدل، وضده وهو الشرك أعظم الظلم، كما أخرجوا في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية «**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**» [آل عمران: ٨٢] شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال: «ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: إن الشرك لظلم عظيم» ^(١). وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال:

(١) رواه البخاري. عن عبد الله كتاب الإيمان بباب ظلم دون ظلم. ج ١ . ص ١٥ .

وكذلك في كتاب استتابة المرتدین والمعاذین وقتلهم ج ٩ ص ١٧ .

وكذلك في كتاب التفسير في تفسير سورة الأنعام . ج ٦ . ص ٧١ .

وفي تفسير سورة لقمان كذلك. ج ٦ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

قلت يا رسول الله أى الذنب أعظم؟ . قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك» قلت: ثم أى؟ . قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك». قلت: ثم أى؟ قال: «أن تزاني بحلية جارك» ^(١)، فأنزل الله تصدق ذلك: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزِنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية.

وقد جاء عن غير واحد من السلف، وروى مرفوعاً «الظلم ثلاثة دواوين: فديوان لا يغفر الله منه شيئاً، وديوان لا يترك الله منه شيئاً، وديوان لا يعبأ الله به شيئاً، فاما الديوان الذي لا يغفر الله منه شيئاً فهو الشرك، فإن الله لا يغفر ان يشرك به. وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئاً فهو ظلم العباد ببعضهم بعضاً، فإن الله لا بد أن ينصف المظلوم من الظالم، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئاً فهو ظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه» ^(٢) أى مغفرة هذا الضرب ممكنة بدون رضى الخالق، فإن شاء عذب هذا الظالم لنفسه وإن شاء غفر له» ^(٣).

«إِذَا كَانَ التَّوْحِيدُ أَصْلَ صِلَاحِ النَّاسِ وَإِلَشَراكُ أَصْلُ فَسَادِهِمْ، وَالْقُسْطُ مَقْرُونٌ بِالتَّوْحِيدِ، إِذَا كَانَ التَّوْحِيدُ أَصْلُ الْعَدْلِ، وَإِرَادَةُ الْعِلُوِّ مَقْرُونَةُ بِالْفَسَادِ، إِذَا كَانَ أَصْلُ الْظُّلْمِ، فَهَذَا مَعَ هَذَا، وَهَذَا مَعَ هَذَا، كَالْمَلْزُومِينَ فِي قَرْنَ فَالْتَّوْحِيدِ وَمَا يَتَبَعُهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ هُوَ صِلَاحٌ وَعَدْلٌ، وَلَهُذَا كَانَ الرَّجُلُ الصَّالِحُ هُوَ الْقَائِمُ بِالْوَاجِبَاتِ، وَهُوَ الْبَرُّ، وَهُوَ الْعَدْلُ.

والذنوب التي فيها تفريط أو عدوان في حقوق الله تعالى وحقوق عباده هي فساد وظلم، ولهذا سمي قطاع الطريق مفسدين، وكانت عقوبتهم حقاً الله تعالى لاجتماع الوصفين، والذى يريد العلو على غيره من أبناء جنسه هو ظالم وباغ، إذ ليس كونك عالياً عليه بأولى من كونه عالياً عليك، وكلما كما من جنس واحد فالقسط والعدل أن يكونوا إخوة كما وصف الله المؤمنين بذلك.

والتَّوْحِيدُ وَإِنْ كَانَ أَصْلَ الصِّلَاحِ فَهُوَ أَعْظَمُ الْعَدْلِ، وَلَهُذَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَقُلْ

(١) سبق تخریجه . ص ٢٦٢ .

(٢) رواه أحمد . في مسند عائشة رضي الله عنها . ج ٦ ص ٢٤٠ (مع اختلاف في بعض الألفاظ) .

(٣) مجموع فتاوى، ابن تيمية، ج ١٨ . ص ١٥٩ وما بعدها .

يَا أَهْلَ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: ٦٤]. ولهذا كان تخصيصه بالذكر في مثل قوله: ﴿فَقُلْ أَمْرِ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهُكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينِ﴾ [الأعراف: ٢٩] لا يمنع أن يكون داخلاً في القسط، كما أن ذكر العمل الصالح بعد الإيمان لا يمنع أن يكون داخلاً في الإيمان»^(١).

٢ - كل المأمورات أساسها العدل، وكل المنهيات أساسها الظلم:

يقول رحمة الله في شرح الحديث القدسى: «يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محربا»^(٢) وأما هذه الجملة الثانية وهى قوله: «وجعلته بينكم محربا، فلا ظالموا» فإنها تجمع الدين كله. فإن كل ما نهى الله عنه راجع إلى الظلم، وكل ما أمر به راجع إلى العدل. ولهذا قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]. فأخبر أنه أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط. وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر هذا الحق. فالكتاب يهدى، والسيف ينصر، وكفى بربك هادياً ونصيراً.

ولهذا كان قوم الناس بأهل الكتاب وأهل الحديد، كما قال من قال من السلف: صنفان إذا صلحوا صلح الناس: الأمراء والعلماء
والمقصود هنا: أن المقصود بذلك كله أن يقوم الناس بالقسط، ولهذا لما كان المشركون يحرمون أشياء ما أنزل الله بها من سلطان، ويأمرون بأشياء ما أنزل بها

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٨ . ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) رواه مسلم. عن أبي ذر كتاب البر والصلة والأدب . باب (١٥) تحريم الظلم. حديث

٢٥٧٧ (بعدة أسانيد . ج ٤ ص ١٩٩٤ - ١٩٩٥) .

ورواه أحمد بن حنبل. في مسند أبي ذر الغفارى . ج ٥ . ص ١٦٠ .

من سلطان. أنزل الله في سورة الأنعام والأعراف وغيرهما يذمهم على ذلك، وذكر ما أمر به هو، وما حرم هو. فقال: ﴿ قُلْ أَمْرِ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وَجْهُكُمْ عَنْ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّيْنَ ﴾ [الأعراف: ٢٩] ^(١).

ثم يوضح ابن تيمية نفس المعنى، فيثبت أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، يقول: «قد كتبت في غير موضع أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، وأن الله إنما أنزل الكتب وأرسل الرسل، ليقوم الناس بالقسط، وقد ذكرت أن القسط والظلم نوعان: نوع في حق الله تعالى، كالتوحيد، فإنه رأس العدل، والشرك رأس الظلم. ونوع في حق العباد، إما مع حق الله كقتل النفس، أو مفرداً، كالدين الذي ثبت برضاء صاحبه.

ثم إن الظلم في حق العباد نوعان: نوع يحصل بغير رضا صاحبه، كقتل نفسه وأخذ ماله وانتهاك عرضه، ونوع يكون برضاء صاحبه وهو ظلم، كمعاملة الربا والميسر، فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل، وأكل المال بالباطل ظلم، ولو رضى به صاحبه لم يبع، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً، فليس بكل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم، وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلماً، بل القسمة رباعية:

أحدها: ما نهى عنه الشارع وكراهه المظلوم.

الثاني: ما نهى عنه الشارع وإن لم يكرهه المظلوم، كالزنا والميسر.

والثالث: ما كرهه ولكن الشارع رخص فيه، فهذا ليس بظلم.

والرابع: ما لم يكرهه صاحبه ولا الشارع.

وإنما نهى الشارع عن ما يرضى به صاحبه إذا كان ظلماً، لأن الإنسان جاهل بمصلحته، فقد يرضى مالاً يعرف أن عليه فيه ضرراً ^(٢).

ويقول أيضاً - في نفس المعنى، وكيف أن أساس الحسنات العدل، وأساس

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٨ . ص ١٥٧ وما بعدها (باختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٧٩ - ٨٠

السيئات الظلم: «قد ذكرت في غير موضع أن الحرمات في الشريعة ترجع إلى الظلم، إما في حق الله تعالى، وإما في حق العبد، وإنما في حقوق العباد، وكل ما كان ظلماً في حق العباد، فهو ظلم العبد لنفسه ولا ينعكس، فجميع الذنوب تدخل في ظلم العبد لنفسه.

.....

والظلم نوعان: تفريط في الحق. وتعدى (*) للحد، كما قد قررت ذلك في غير موضع، فإن ترك الواجب ظلم، كما أن فعل المحرم ظلم. قال النبي ﷺ: «مظل الغنى ظلم» (١) متفق عليه فأخبر أن المظل - وهو تأخير الوفاء - ظلم، فكيف بتركه؟ .

وقد قررت في غير هذا الموضع أن أداء الواجب أعظم من ترك المحرم، وأن الطاعات الوجودية أعظم من الطاعات العدمية، فيكون جنس الظلم بترك الحقوق الواجبة أعظم من جنس الظلم بتعدي المحدود.

وقررت أيضاً أن الورع المشروع هو أداء الواجب، وترك المحرم، ليس هو ترك المحرم فقط، وكذلك التقوى اسم لأداء الواجبات وترك الحرمات، كما بين الله حدها في قوله: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُؤْلُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَ الْبِرُّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذُوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَأَتَى الزَّكَوةَ وَالْمُؤْفَنَ بِعَهْدِهِ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَقُوْنَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

ومن هنا يغلط كثير من الناس فينظرون ما في الفعل أو المال من كراهة توجب تركه، ولا ينظرون ما فيه من جهة أمر يوجب فعله» (٢).

(*) الصحيح: تعد. ولكنها هكذا في الفتاوى.

(١) سبق تخرجه ص ٢٢٤.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٩ - ٢٧٧ - ٢٧٩ (بتصرف واختصار).

٣ - العدل أساس قيام الدول.

«وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشارك في إثم».

ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالم وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي ﷺ: «ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحيم»^(١) فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفور له مرحوماً في الآخرة، وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيمت أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة.

فالنفس فيها داعي الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسد له والتعدى عليه في

حقه^(٢).

٤ - العدل واجب مطلقاً والظلم حرام مطلقاً:

وفي ذلك يقول ابن تيمية «المقصود: أن كل خير فهو داخل في القسط والعدل، وكل شر فهو داخل في الظلم».

ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محظماً في كل شيء ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً، سواء كان مسلماً أو كافراً أو كان

(١) رواه أبو داود. عن أبي بكرة. كتاب الأدب. باب (٥١) في النهي عن البغي. حديث

٤٩٠٢ . ج ٥ ص ٢٠٨ .

رواه الترمذى . عن أبي بكرة . كتاب صفة القيامة والرقائق والورع . باب (٥٧) . حديث

٢٥١١ ج ٤ ص ٦٦٥-٦٦٤ .

رواه ابن ماجه . عن أبي بكرة . كتاب الزهد باب (٢٣) البغي حديث (٤٢١١) ج ٢ . ص

١٤٠٨ .

رواه أحمد . في مسند أبي بكرة . ج ٥ ص ٣٦ . وص ٣٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ . ص ١٤٦ .

ظالما، بل الظلم إنما يباح أو يجب فيه العدل عليه أيضا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِيْنَكُمْ شَنَآنُ﴾ [المائدة: ٨] أي: لا يحملنكم شنآن أي: بعض قوم - وهم الكفار - على عدم العدل ﴿قَوْمٌ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨].

وقد دلَّ على هذا قوله في الحديث: يا عبادِي إنِّي حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا^(١) فإنَّ هذا خطاب لجميع العباد أن لا يظلم أحد أحداً، وأمر العالم في الشريعة مبني على هذا، وهو العدل في الدماء، والأموال، والأبضاع، والأنساب، والأعراض. وللهذا جاءت السنة بالقصاص فيه^(٢).

٥ - العدل أساس المعاملات في الاقتصاد الإسلامي:

فالأساس الأول لجميع العقود والمعاملات، والمبدأ الذي على أساسه يكون هذا العقد حلالاً أو حراماً هو مدى تحقق العدل، يقول ابن تيمية: «والأصل في العقود جميعها هو العدل: فإنه بعثت به الرسول وأنزلت الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًاٍ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكل المال بالباطل، وما نهى عنه النبي ﷺ من المعاملات، كبيع الغرر، وبيع الثمر قبل بدو صلاحته، وبيع السنين، وبيع حبل الحبلة، وبيع المزابنة، والمحاقلة، ونحو ذلك: هي داخلة إما في الربا وإما في الميسرة فالإجارة بالأجرة الجھولة مثل أن يكرره الدار بما يكسبه المكتري في حانته من المال، وهو من الميسر، فهذا لا يجوز، وأما المضاربة والمساقة والمزارعة فليس فيها شيء من الميسر، بل هو من أقسى العدل؟^(٣).

(١) سبق تخریجه ص ٢٧٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٨ . ص ١٦٦ - ١٦٧ (باختصار).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠ . ص ٥١٠ .

● خلاصة القول :

يرى ابن تيمية - دوناً عن غيره من الأصوليين - أن تحقيق العدل مقصد أساسى من مقاصد الشريعة الإسلامية، فتحقيق العدل يأتي من حيث الترتيب بعد حفظ الدين، ذلك أن الله سبحانه وتعالى أمر مع القسط بالتوحيد، وضد التوحيد هو الشرك، وهو الذنب الذى لا يغفر، والتوحيد - الذى هو أصل الدين ومقصد الشرع الأعظم هو أعظم العدل، والشرك هو أعظم الظلم.

فالتوحيد أصل صلاح الناس، والشرك أصل فسادهم والتوحيد يقرن به القسط والعدل، والشرك يقرن به الظلم والفساد . لذلك فالتوحيد أعظم العدل، والشرك أعظم الظلم.

لهذا يكون مقصد تحقيق العدل هو حلقة الاتصال بين المقصد الأعظم للشريعة - الذى هو المرتبة الأولى والقسم الأول من المقاصد عند ابن تيمية - وبين المرتبة التى تليه، وهى التى تشمل تحقيق العدل وحفظ النفس والنسل والعقل والمال .

ولذلك فكل ما نهى عنه الشرع الحكيم مرجعه إلى الظلم، وكل ما أمر به مرجعه إلى العدل، لهذا كان حفظ النفس والعقل والنسل والمال أموراً مرعية مقصودة، لأن العدل يتقضى حفظها، وعدم مراعاتها ظلم محقق على سائر البشر.

فالعدل أساس الحسنات بكل أنواعها، والظلم أساس السيئات بكل أنواعها.

والعدل هو أساس قيام الدول، وانتصار الأمم ، وهو أساس التشريعات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

● ثانياً : حفظ النفس :

وإمامنا في هذا المقصد يسير في ركب علماء الأمة كلهم، ذلك أن الموضوع لا يحتمل « التجديد »، أو لنقل من الصعب أن يكون فيه نظرة مختلفة.

وحفظ النفس عند ابن تيمية، موضوع ذو جانبيين، فقهى، ومقاصدى .

● الجانب الأول : الجانب الفقهي :

وهو فى هذا الجانب يتفق مع جمهور الأمة فى الخطوط العامة المجمع عليها فى موضوع القصاص، ولذلك نراه يقول : « وأما الحدود التى لآدمى معين فمنها النفوس ، قال الله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاحَبُكُمْ بِهِ لَعْلَكُمْ نَعْقُلُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥١] وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطًئًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًئًا فَتَحْرِيرُ رَقْبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصْدِقُوا فِيَانَ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقْبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقْبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَامًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعْدَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء : ٩٢ - ٩٣] .

● فالقتل ثلاثة أنواع :

أحدها : العمد المحس . وهو أن يقصد من يعلمه معصوماً بما يقتل غالباً، سواء كان يقتل بحده كالسيف ونحوه، أو بثقله كالسندان وكوذين القصار، أو بغير ذلك كالتحريق والتغريق، والإلقاء من مكان شاهق، والخنق، وإمساك الخصيتين حتى تخرج الروح، وغم الوجه حتى يموت، وسقى السموم ونحو ذلك من الأفعال، فهذا إذا فعله وجب فيه القود، وهو أن يمكن أولياء المقتول من القاتل

فِإِنْ أَحَبُّوْا عَفْوًا، وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخْذُوا الْدِيْنَةَ، وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتَلُوْا غَيْرَ قَاتِلِهِ . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ وَلَا تَقْتَلُوْا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مُظْلِمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾ [الإِسْرَاءٌ : ٢٣] قيل في التفسير: لا يقتل غير قاتله ... فمن قتل بعد العفو أو أخذ الديمة فهو أعظم جرمًا من قتل ابتداءً، حتى قال بعض العلماء: إنه يجب قتله حداً، ولا يكون أمره لأولياء المقتول»^(١).

والنوع الثاني: الخطأ الذي يشبه العمد، قال النبي ﷺ: «الا إن في قتل الخطأ شبه العمد ما كان في السوط والعصا مائة من الإبل منها أربعون خلفة في بطونها أولادها»^(٢). سماه شبه العمد، لأن قصد العدوان عليه بالضرب، لكنه لا يقتل غالباً، فقد تعمد العدوان، ولم يتم عمداً ما يقتل.

الثالث: الخطأ المحسن وما يجري مجرىه: مثل أن يرمي صيداً، أو هدفاً، فيصيب إنساناً بغير علمه ولا قصده، فهذا ليس فيه قود، وإنما فيه الديمة والكفارية، وهنا مسائل كثيرة معروفة في كتب أهل العلم وبينهم^(٣).
ويرى ابن تيمية: – من خلال التطبيقات الفقهية – أهمية عظمى لحفظ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٨ . ص ٣٧٢ - ٣٧٥ ، باختصار.

(٢) رواه أبو داود . عن عبد الله بن عمرو . كتاب الديات . باب (١٩) حديث (٤٥٤٧) إلى (٤٥٤٩) . جـ ٤ ص ٦٨٢ - ٦٨٤ ، وكذلك في باب (٢٦) دية الخطأ شبه العمد . حديث (٤٥٨٨ - ٤٥٨٩) جـ ٤ . ص ٧١١ - ٧١٢ .

رواه النسائي عن عبد الله بن عمرو . وعن رجل من أصحاب النبي ﷺ كتاب القسام . باب (٣٣، ٣٢) كم دية شبه العمد وباب (٣٤، ٣٣) ذكر الاختلاف على خالد الحذاء جـ ٨ . ص ٤١ وما بعدها .

رواه ابن ماجة . عن عبد الله بن عمرو ، وعن عبد الله بن عمر . كتاب الديات باب (٥) دية شبه العمد مغلظة حديث (٢٦٢٧) إلى (٢٦٢٩) . جـ ٢ ص ٨٧٧ - ٨٧٨ .

رواه الدارمي . عن عبد الله بن عمرو . كتاب الديات . باب (٢٢) الديمة في شبه العمد .

ص ٥٩٣ .

رواه أحمد في مسنده عبد الله بن عمرو بن العاص . جـ ٢ ص ١٨٣ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٢٨ . ص ٣٧٨ .

النفوس فمثلاً: سُئل عن جماعة اشتركوا في قتل شخص واحد، فأجاب: «إذا اشتركوا في قتله وجب القود على جميعهم باتفاق الأئمة الأربع»^(١).

وكذلك يرى أنه «إذا عرف القاتل، فإن كان قتله لأخذ مال فهو محارب يقتله الإمام حداً، وليس لأحد أن يغفو عنه، لا أولياء المقتول، ولا غيرهم، وإن قتل لأمر خاص فهذا أمره إلى أولياء المقتول، فإن شاؤا عفوا عنه»^(٢).

وسئل رحمة الله لو شهد شهود على شخص بالقتل ثم تبين بعد قتل ذلك الشخص قصاصاً كذب الشهود، فقال: «الشخص الثاني المقتول ظلماً إذا كان معصوماً فإن كان الدال عليه متعمداً الكذب فعليه القود، وإن كان مخطئاً وجبت الدية على عاقلته إن كان له عاقلة، وإلا فعليه»^(٣).

ولكي يكتمل البنيان وتزداد الصورة اتضاحاً في موضوع حفظ النفس، نرى ابن تيمية يوافق إجماع علماء المسلمين على حرمة إسقاط الحمل، يقول: «إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين، وهو من الوأد الذي قال فيه: ﴿وَإِذَا الْمَوْعِدَةُ سُئَلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلتْ﴾ [التوكير: ٩ - ٨] وقد قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولو قدر أن الشخص أسقط الحمل خطأ، مثل أن يضرب المرأة خطأ فتسقط، فعليه غرة عبد أو أمة ... كذلك عليه كفاره القتل عند جمهور الفقهاء، ... وأما إذا تعمد الإسقاط فإنه يعاقب على ذلك عقوبة تردعه عن ذلك وذلك مما يقدح في دينه وعدالته»^(٤).

● وما سبق يتضح:

أن الموضوع - من الجانب الفقهي - ذو شكل «جماعي» في كثير من الخطوط الرئيسية فيه، وهذا يثبت أن حفظ النفوس من المقاصد الأساسية في شريعة الإسلام، بل وفي كل شريعة سماوية، وهذا أمر بديهي.

● الجانب الثاني: الجانب المقاصدي:

والملاحظ هنا أن إمامنا يربط موضوع حفظ النفس بمقاصد الشريعة عموماً،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٤ ص ١٣٩. (٢) المرجع السابق ج ٣٤ ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق ج ٣٤ . ص ١٥٧. (٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦١.

فهو يتناول الأمر وسط حديثه عن مقاصد الشرع الكبرى عموماً، يقول «أكبر الكبائر ثلاثة: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا، كما رتبها الله في قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا أَخْرَى وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزِنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] ... ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاثة: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، فأعلاها القوة العقلية التي يختص بها الإنسان دون سائر الدواب وتشركه فيها الملائكة، ... ثم القوة الغضبية التي فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التي فيها جلب المنفعة.

.....

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تمييز له، والقتل ناشئ عن القوة الغضبية، وعدوان فيها، والزنا عن القوة الشهوانية.

فالكفر اعتداء وفساد في القوة العقلية الإنسانية، وقتل النفس إعتداء وفساد في القوة الغضبية، والزنا اعتداء وفساد في القوة الشهوانية.

ومن وجہ آخر ظاهر: أن العباد خلقهم الله لعبادته، وقام الشخص بجسمه، وقام النوع بالنکاح والنسل. فالكفر فساد المقصود الذي له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة، والزنا فساد في المنتظر من النوع، فذاك إفساد الموجود وذاك إفساد لما لم يوجد بمنزلة من أفسد مالا موجوداً، أو منع المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم فساداً فلهذا كان الترتيب كذلك.

ومن وجہ ثالث أن الكفر فساد القلب والروح الذي هو ملك الجسد، والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنا فهو فساد في صفة الوجود لا في أصله»^(١).

ثم يؤكيد إمامنا هذا المعنى في موضع آخر بقوله: كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنِ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقدیم قطع السارق ورجم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٥ . ص ٤٢٨ وما بعدها (باختصار).

الزاني وجلد الشارب على مضررة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعضم ضرراً منها، وهي جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وذلك في «باب الجهاد» وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتجي إلى قتال قد يعمهم مثل: الرمي بالمنجنيق والتبييت بالليل جاز ذلك، كما جاءت فيها السنة في حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق، وفي أهل الدار من المشركين يبيتون، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل أولئك المتربسين بهم جاز ذلك»^(١).

وقد يتتسائل متسائل: أما وقد اتضح ارتباط مقصد حفظ النفس بمقاصد الشرع عموماً، واتضح كذلك ارتباط مقصد حفظ النفس بمقاصد حفظ الدين فماذا عن العلاقة بين حفظ النفس، وتحقيق العدل والذى هو مقصد رئيس عند شيخ الإسلام؟.

وجواب السؤال السابق هو تأكيد ابن تيمية على أن شرع القصاص إنما هو في الأساس لتحقيق العدل، وتوكيده على ضرورة العدل والمماطلة في كافة أنواع استيفاء القصاص.

يقول رحمة الله حاكياً ما كان يحدث في الجاهلية بين القبائل والأفراد في استيفاء الحقوق في الدماء: «وأما إذا قتل رجل رجلاً من غير فتنة فهم كانوا يعرفون أن القاتل يقتل، لكن كانت الطائفة القوية تطلب أن تقتل غير القاتل، أو من هو أكثر من القاتل، أو اثنين بوحدة، وإذا كان القاتل منها لم تقتل به من هو دونه، ... ولم يكن في الأمم من يقول أن القاتل الظالم المتعدى مطلقاً لا يقتل، فهذا لم يكن عليه أحد من بنى آدم، بل كل بنى آدم مطبقون على أن القاتل في الجملة يقتل، لكن الظلمة الأقوباء يفرقون بين قتيل وقتل.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ، ص ٥٢

وقول من قال: إن قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] معناه أن القاتل إذا عرف أنه يقتل كف فكان في ذلك حياة له وللمقتول، يقال له: هذا معنى صحيح، ولكن هذا مما يعرفه جميع الناس، وهو مغروز في جبلتهم، وليس في الآدميين من يبيح قتل أحد من غير أن يقتل قاتله، ... وإذا كان هذا المعنى من أوائل ما يعرفه الآدميون ويعلمون أنهم لا يعيشون بدونه، صار هذا مثل حاجتهم إلى الطعام والشراب والسكنى، فالقرآن أجل من أن يكون مقصوده التعريف بهذه الأمور البديهية، بل هذا مما يدخل في معناه، وهو أنه إذا كتب عليهم القصاص في المقتولين أنه يسقط حر بحر وعبد بعد وأنثى بأنثى، فجعل دية هذا كدية هذا، ودم هذا كدم هذا، فتضمن لمساواتهم في الدماء والديات، وكان بهذه المقاصلة لهم حياة من الفتنة التي توجب هلاكهم، كما هو معروف، وهذا المعنى مما يستفاد من هذه الآية، فعلم أن دم الحر وديته كدم الحر وديته، فيقتل به، وإذا علم أن القصاص يقع للتساوي في الديات علم أن للمقتول دية، ولفظ القصاص يدل على العدالة والمساواة، فيidel على أن الله أوجب العدل والإنصاف في أمر القتلى، فمن قتل غير قاتله فهو ظالم. والمقتول^(١) وأولياؤه إذا امتنعوا من إنصاف أولياء المقتول فهم ظالمون هؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل، وهؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل»^(٢).

ثم يردف ابن تيمية قائلاً بعد عدة استطرادات ومسائل: «فإن قيل: إذا كان مستقراً في فطر بنى آدم أن القاتل الظالم لنظيره يستحق أن يقتل، وليس في الآدميين من يقول إنه لا يقتل، فما الفائدة في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا - أَيْ فِي التُّورَاةِ - أَنَّ النَّفْسَ بِالْفَقْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥]، إذا كان مثل هذا الشرع يعرفه العقلاء كلهم؟».

قيل لهم: فائدته بيان تساوى دماءبني إسرائيل، وأن دماءهم متكافئة، ليس لشريفهم مزية على ضعيفهم، وهذه الفائدة الجليلة التي جاءت بها شرائع

(١) لعلها خطأ، إذ المسطقى أن تكون القاتل لا المقتول.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٤ . ص ٧٨ وما بعدها (باختصار).

الأنبياء، فاما الطوائف الخارجون عن شرائع الأنبياء فلا يحكمون بذلك مطلقاً، بل قد لا يقتلون الشريف، وإذا كان الملك عادلاً فقد يفعل بعض ذلك، فهذا الذى كتبه الله فى التوراة من تكافئ دمائهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم فحكم أيضاً فى المؤمنين به من جميع الأجناس بتكافئ دمائهم. فالمسلم الحر يقتل بالمسلم الحر من جميع الأجناس باتفاق العلماء^(١).

● خلاصة:

من كل ما سبق يتضح أن حفظ النفس مقصد من مقاصد أى شرع من الشرائع، وهو أمر بدائي يتفق عليهسائر البشر وإنما ابن تيمية يسير في كلامه عن هذا المقصد مع نصوص الشرع الواضحة الجلية، وحفظ النفس عنده مرتبط بغيره من المقاصد، إذ لا وجود للمقاصد بدون حياة النفس الإنسانية أولاً. ونراه يربط بين حفظ النفس وحفظ الدين، وكذلك بين حفظ النفس ومقصد تحقيق العدل، إذ العدل يقتضي حفظ نفوس الناس.

ثالثاً: حفظ النسل:

هذا المقصد - عند ابن تيمية - يختلف عنه عند الجمهور، فهو عند الجمهور - كما اتضح مما سبق - عقوبة جنائية على جريمة قبيحة، أو هكذا يتم العرض، وكان كل ما يمكن أن يقال تحت عنوان «مقصد حفظ النسل» إن الإسلام حرم الزنا وعقوب المتعدي بمئة جلد!

وهذا اختصار مدخل، كما أنه كلام يفتقد الكثير من العناصر الأخرى التي تجعل له معنى، فهو لبنة من دون بناء، أو كلمة مفردة بدون جملة مفيدة! وحين نأتي لابن تيمية نراه يرى الأمر بصورة مختلفة، ويضيف الكثير من الأفكار التي يكُون مجموعها - إضافة للفكرة التقليدية عند جمهور الأصوليين - نظرة أكثر تناسقاً وتكمالاً من نظرة غيره من علماء الأصول.

ولابد هنا من التذكير بأن ابن تيمية حين فسر قوله تعالى في سورة الفرقان

(١) المرجع السابق ج ٤ . ص ٨١ - ٨٢

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزِنُونَ﴾ [الفرقان : ٦٨].

ذكر أن قوى الإنسان ثلاثة: العقل، الغضب، الشهوة.

والقوة العقلية أعلىها، ويختصر بها الإنسان والملائكة، ثم القوة الغضبية وفيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية وفيها جلب المنفعة والكفر عدوان في القوة العقلية، والقتل عدوان في القوة الغضبية، والزنا عدوان في القوة الشهوية.

فالله سبحانه خلق الخلق لعبادته، والشخص قوامه بجسده، وقوام نوع الإنسان بالنكاح والتناسل.

فالكفر فساد في مقصود خلق النوع، والقتل فساد لأفراد النوع، والزنا فساد في المنتظر من النوع.

وحفظ النسل عند ابن تيمية يمكن عرضه في نقطتين أساسيتين يختلف فيها عن بقية الجمهور:

أولاً: التفاته للجانب الإيجابي في الموضوع:

فهو لا يتكلم عن مجرد إقامة الحد - سواء جلداً أو رجماً - على مجموعة من مرتكبي هذا الفعل الخالف للشرع، بل يبدأ من مرحلة مبكرة^(١)، وقبل أن يصل الأمر إلى جريمة معروضة أمام القضاء ليحكم فيها.

فمثلاً نراه يقول: «السنة تخفيف الصداق، وأن لا يزيد على نساء النبي ﷺ وبنياته: فقد روت عائشة - رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم النساء بركة أيسرهن مؤونة»^(٢) ... ويكره للرجل أن يصدق المرأة صداقاً يضر به إن نقه، ويعجز عن وفائه إن كان ديناً»^(٣).

ويقول أيضاً: «وما يفعله بعض أهل الجفاء والخيلاء والرياء من تكثير المهر

(١) راجع بداية هذا الفصل.

(٢) رواه أحمد في مسنده عائشة. ج ٦ . ص ٨٢ . ١٤٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٢ ص ١٩٢ (باختصار).

للرياء والفخر، وهم لا يقصدون أخذه من الزوج، وهو ينوي أن لا يعطيهم إياه: فهذا منكر قبيح، مخالف للسنة، خارج عن الشريعة.

وإن قصد الزوج أن يؤديه وهو في الغالب لا يطيقه فقد حمل نفسه، وشغل ذمته، وتعرض لنقص حسناته، وارتكانه بالدين، وأهل المرأة قد آذوا صهرهم وضروه.

والمستحب في الصداق مع القدرة واليسار: أن يكون جميع عاجله وآجله لا يزيد على مهر أزواج النبي ﷺ ولا بناته.

.....

فمن دعته نفسه إلى أن يزيد صداق ابنته على صداق بنت رسول الله ﷺ اللواتي هن خير خلق الله في كل فضيلة ، وهن أفضل نساء العالمين في كل صفة: فهو جاهل أحمق . وكذلك صداق أمهات المؤمنين . هذا مع القدرة واليسار . فاما الفقير ونحوه، فلا ينبغي له أن يصدق المرأة إلا ما يقدر على وفائه من غير مشقة» (١).

فهذا عن تيسير الزواج - الذي يعصم عن الخطيئة - بالنسبة للرجل .
أما بالنسبة للمرأة، فنراه يجتهد في موضوع إجبار المرأة على الزواج اجتهاضا عميقاً، يراعى فيه أصول الشريعة ومقاصدها .
فحين سُئل عن إجبار الأب لابنته البكر البالغة على الزواج ذكر الرأي الذي يجيز إجبارها، وذكر الرأي الذي لا يجيز إجبارها، ثم قال: «وهذا القول هو الصواب» .

والناس متنازعون في «مناط الإجبار» هل هو البكارة؟ أو الصغر؟ أو مجموعها؟ أو كل منهما؟ على أربعة أقوال في مذهب أحمد وغيره .
الصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح البكر حتى

(١) مجمع فتاوى ابن تيمية ج ٣٢ ص ١٩٣ - ١٩٤ (باختصار).

تستأذن، ولا الشيب حتى تستأمر» فقيل له: إن البكر تستحق؟ فقال: «إذنها صماتها^(١).

وفي لفظ في الصحيح «البكر يستأذنها أبوها».

فهذا نهى النبي ﷺ: لا تنكح حتى تستأذن وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرخ بذلك في الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها.

وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وبضعها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراحتها ورشدها؟.

وأيضاً: فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع . وأما جعل البكار موجبة للحجر، فهذا مخالف لأصول الإسلام، فإن الشارع لم يجعل البكار سبباً للحجر في موضع من الموضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع^(٢).

ثم يضيف ابن تيمية موضحاً الفرق بين تزويج الشيب والبكر:
«فالنبي ﷺ فرق بين البكر والشيب، كما قال في الحديث الآخر «لا تنكح

(١) رواه البخاري. عن أبي هريرة كتاب ترك الحيل. باب في النكاح. ج ٩ . ص ٣٢ .
رواه مسلم. عن أبي هريرة . وعن عائشة . وعن ابن عباس. رضي الله عنهم. كتاب النكاح. باب (٩) استئذان الشيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكت. أحاديث (١٤١٩) إلى (١٤٢١) بأسانيد وألفاظ مختلفة. ج ٢ ص ٢١٩ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ .

رواه أحمد بن حنبل مسنده عبد الله بن العباس بن عبد المطلب . ج ١ ص ٢٤١ .
ص ٢٤٢ . ص ٢٦١ . ص ٢٧٤ . ص ٣٤٥ .
رواه ابن ماجه. عن ابن عباس. وعن أبي هريرة. كتاب النكاح. باب (١١) استئجار البكر والشيب. حديث (١٨٧٠ - ١٨٧١ - ١٨٧٢) ج ١ ص ٦٠١ . ٦٠٢ .
رواه الترمذى عن أبي هريرة كتاب النكاح. باب (١٨) ما جاء في استئجار البكر والشيب.
حديث (١١٠٧) . وعن ابن عباس. حديث (١١٠٨) ج ٣ . ص ٤١٥ - ٤١٦ .
رواه أبو داود في كتاب النكاح. عن أبي هريرة. باب (٢٤) في الاستئجار حديث
(٢٠٩٣ - ٢٠٩٢) . وعن ابن عباس في باب (٢٦) في الشيب حديث (٢٠٩٨ - ٢٠٩٩ -
(٢١٠٠) كل ذلك في السنن . ج ٢ . ص ٥٧٣ وما بعدها .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٢ ص ٢٤ ، ٢٢ .

البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر»^(١) فذكر في هذه لفظ «الإذن» وفي هذه لفظ «الأمر» وجعل إذن هذه الصفات، كما أن إذن تلك النصّ. فهذا هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ﷺ بين البكر والثيب ولم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار.

وأما تزويجها - أى البكر البالغة - مع كراحتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها. ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده. فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته، ومعاشرة من تكره معاشرته؟!

وَاللَّهُ قَدْ جَعَلَ بَيْنَ الرِّجَلِيْنِ مُوْدَةً وَرَحْمَةً، فَإِذَا كَانَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مَعَ بَغْضِهَا
لَهُ، وَنَفْرَاهَا عَنْهُ. فَأَيُّ مُوْدَةٍ وَرَحْمَةٍ فِي ذَلِكَ؟^(٢)

ثانياً : التفاته للبعد الاجتماعي للموضوع :

ويتضح عمق هذه النظرة المقاصدية التي تراعي البعد الاجتماعي في شتى مسائل الطلاق وأحكامه عند ابن تيمية.

لذلك يرفض إيقاع الطلاق لاتفه الأسباب، فمثلاً حين أفتى في طلاق السكران، قال: «وتنازعوا - أى الفقهاء - في عقود السكران، كطلاقه، وفي أفعاله المحرمة، كالقتل والزنا هل يجري مجرى العاقل، أو مجرى الجنون، أو يفرق بين أقواله وأفعاله، وبين بعض ذلك وبعض، على عدة أقوال معروفة.

والذى تدل عليه النصوص والأصول وأقوال الصحابة : أن أقواله هدر كالجنون - لا يقع بها طلاق ولا غيره، فإن الله تعالى قد قال ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء : ٤٣] ، فدل على أنه لا يعلم ما يقول ، والقلب هو الملك الذى

٢٨٥ تخریجہ سبق۔

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٢ . ص ٢٤ - ٢٥ (باختصار).

تصدر الأقوال والأفعال عنه فإذا لم يعلم ما يقول لم يكن ذلك صادراً عن القلب، بل يجري مجرى اللغو.

والشارع لم يرتب المراخذة إلا على ما يكسبه القلب من الأقوال والأفعال الظاهرة كما قال: ﴿وَلَكُنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ [آل عمران: ٢٢٥] ولم يؤخذ على أقوال وأفعال لم يعلم بها القلب ولم يتعمدها وقد قال النبي ﷺ «لما عزز» لما اعترض بالحد: «أبك جنون؟» قال: «لا» ثم أمر باستئقامه لئلا يكون سكران، فدل على أن إقرار السكران باطل وقد ثبت عن عثمان وغيره من الصحابة كعبد الله بن عباس أن طلاق السكران لا يقع، ولم يثبت عن صحابي خلافه^(١).

ويقول في موضع آخر بعد ترجيح هذا الرأي: «ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها»^(٢).

والملحوظ على فتاوى شيخ الإسلام في موضوع الطلاق أمران:
الأول: الارتباط الشديد بمقاصد الشرع عموماً، ومقصد حفظ النسل خصوصاً.

الثاني: أنه يكاد يعتبر الطلاق الوحيد الذي يقع هو الطلاق السنى المباح، أما سائر الأنواع الأخرى، فلا يكاد يعترض بوقوعها في الجملة.

يقول رحمة الله في الطلاق السنى: «فالطلاق المباح باتفاق العلماء، هو أن يطلق الرجل أمراته طلقة واحدة، إذا ظهرت من حيضتها، بعد أن تغسل وقبل أن يطأها، ثم يدعها فلا يطلقها حتى تنقضى عدتها، وهذا الطلاق يسمى «طلاق السنة».

فإن أراد أن يرجعها في العدة فله ذلك بدون رضاها ولا رضا ولديها، ولا مهر

(١) المرجع السابق ج ٤ . ص ١١٥ - ١١٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق (باختصار) .

جديد . وإن تركها حتى تقضى العدة، فعليه أن يسرحها بإحسان، فقد بانت منه » .

ثم يقول : وإن كانت المرأة مما لا تخضر لصغرها أو كبرها، فإنه يطلقها متى شاء، سواء كان وطئها أو لم يكن يطئها . فإن هذه عدتها ثلاثة أشهر، ففى أى وقت طلقها عدتها، فإنها لا تعتد بقروء، ولا بحمل وإن طلقها فى الحىض ، أو طلقها بعد أن وطئها وقبل أن يتبين حملها، فهذا الطلاق المحرم، ويسمى « طلاق البدعة » وهو حرام بالكتاب والسنّة والإجماع .

وإن كان قد تبين حملها، وأراد أن يطلقها : فله أن يطلقها وهذا « الطلاق المحرم » في الحىض ، وبعد الوطء وقبل تبين الحمل، هل يقع؟ أو لا يقع؟ سواء كانت واحدة أو ثلاثة؟ فيه قولان معروfan للسلف والخلف » (٢) .

وابن تيمية لا يرى وقوع كل أشكال الطلاق البدعى ، وكذلك الطلاق بلفظ « الثلاث » وما شابهه .

وقد خاض - رحمه الله - معركة فقهية كبيرة بسبب آرائه تلك في موضوع الطلاق . وكان هدفه الحفاظ على مقصد حفظ النسل الذي لا يتحقق إلا بتحقيق قدر من الاستقرار الأسرى الاجتماعي ، وهو أمر لا يمكن أن يحدث وقد فتح باب الطلاق على مصراعيه ، لذلك وقف شيخ الإسلام وفقة حازمة تدعمها مقاصد الشريعة والأدلة الشرعية ، مقاوماً تيار « التقليد والتشديد » في مسائل الطلاق ، والذي كان سائداً في عصره .

ويضاف إلى فتاواه أيضاً في الموضوع رأيه في « الخلع » وكيف أنه فرقة لا تختصب من الطلقات الثلاث ، يقول : « فالطلاق المطلق في كتاب الله يتناول الطلاق الذي يوقعه الزوج بغير عرض ، فثبتت له فيه الرجعة ، وما كان بعرض فلا رجعة له فيه ، وليس من الطلاق المطلق ، وإنما هو فداء تفتدى به المرأة نفسها من زوجها كما تفتدى الأسيرة نفسها من أسرها ، وهذا الفداء ليس من الطلاق الثلاث . سواء وقع بلفظ الخلع ، أو الفسخ ، أو الفداء ، أو السراح ، أو الفراق ، أو الطلاق أو الإبابة ، أو غير ذلك من الألفاظ .

(١) المرجع السابق ج ٣٣ . ص ٥ - ٦ .

(٢) المرجع السابق . ج ٣٣ . ص ٧ .

ولهذا حاز عند الأئمة الأربع والجمهور من الأحنبي، فيجوز لأجنبى أن يختلعها ، كما يجوز أن يفتدى الأسيرة، كما يجوز أن يبذل الأجنبى لسيد العبد عوضاً ليعتقه^(١)

ومن يفتى من العلماء بوقوع أشكال الطلاق المختلفة يوقع الناس فى حرج عظيم، وليس عنده دليل من الشرع واضح يعصب هذا التشدد الذى يفرق الأزواج، ويهدم الأسر، يقول ابن تيمية : « ثم إن كثيراً من أهل الرأى الحجازى والعرقى وسعوا « باب الطلاق » فأقعوا طلاق السكران، والطلاق المخلوف به، وأوقع هؤلاء طلاق المكره، وهؤلاء الطلاق المشكوك فيه فيما حلف به، وجعلوا الفرقة البائنة طلاقاً محسوباً من الثلاث ، فجعلوا، الخلع طلاقاً بائناً محسوباً من الثلاث . إلى أمور أخرى وسعوا بها الطلاق الذى يحرم الحلال، وضيعوا النكاح الحلال .

ثم لما وسعوا الطلاق صار هؤلاء يوسعون فى الاحتياط فى عود المرأة إلى زوجها، وهؤلاء لا سبيل عندهم إلى ردها، فكان هؤلاء فى آصار وأغلال، وهؤلاء فى خداع واحتياط .

ومن تأمل الكتاب والسنة وآثار الصحابة تبين له أن الله أغنى عن هذا، وأن الله بعث محمداً بالحنيفية السمححة، والتى أمر فيها بالمعروف ونهى عن المنكر، وأحل الطيبات وحرم الخبائث »^(٢).

ويقول شيخ الإسلام أيضاً فى نفس الموضوع : « فلما حدث الحلف بالطلاق » واعتقد كثير من الفقهاء أن الحانث يلزمـه ما ألزمـه نفسه، ولا تجزـيه كفارة يمين، واعتقد كثير منهم أن الطلاق المحرم يلزمـ، واعتقد كثير منهم أن جميع الطلاق ليس بمحـرم، واعتقد كثير منهم أن طلاق السكران يقعـ، واعتقد كثير منهم أن طلاق المكره يقعـ. وكان بعض هذه الأقوال مما تنازعـ فيه الصحابةـ، وبعضـها مما قيلـ بعدهـمـ: كثر اعتقاد الناس لوقوعـ الطلاقـ؛ معـ ما يقعـ منـ الضـرـرـ العـظـيمـ وـالفسـادـ فيـ الـدـينـ وـالـدـنـيـاـ بمفارقةـ الرجلـ امرـأـتهـ، فـصـارـ المـلـزـمـونـ بـالـطـلاقـ فـيـ هـذـهـ المـوـاضـعـ المـتـنـازـعـ فـيـهاـ حـزـبـينـ:

« حـزـبـاـ » اـتـبعـواـ ماـ جـاءـ عنـ النـبـيـ ﷺـ وـالـصـحـابـةـ فـيـ تـحـرـيمـ التـحـلـيلـ، فـحـرـمواـ هـذـاـ مـعـ تـحـرـيمـهـ لـمـ يـحـرـمـهـ الرـسـوـلـ ﷺـ مـنـ تـلـكـ الصـورـ، فـصـارـ فـيـ قولـهـمـ منـ الأـغـلـالـ وـالـآـصـارـ وـالـحـرـجـ العـظـيمـ المـفـضـيـ إـلـىـ مـفـاسـدـ عـظـيمـةـ فـيـ الـدـينـ وـالـدـنـيـاـ أـمـورـ.ـ منهاـ:ـ رـدـةـ بـعـضـ النـاسـ عـنـ الإـسـلـامـ لـمـ أـفـتـىـ بـلـزـومـ مـاـ التـزـمـهـ.ـ وـمـنـهـاـ سـفـكـ

(١) المرجع السابق . ج ٣٢ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٢) المرجع السابق . ج ٣٢ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الذه المعموم . ومنها زوال العقل ، ومنها العداوة بين الناس . ومنها تنفيص شريعة الإسلام . إلى كثير من الآثام . إلى غير ذلك من الأمور العظام .

« وحزباً » رأو أن يزيلوا ذلك الخرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها .

وكان مما أحدث أولاً « نكاح التحليل ». ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثبت ، لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها ... ، ثم أحدث في « الإيمان » حيل أخرى .

فأحدث أولاً الاحتيال في لفظ اليمين ، ثم أحدث الاحتيال بخلع اليمين ، ثم أحدث الاحتيال بدور الطلاق ، ثم أحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح .

وقد أنكر جمهور السلف والعلماء وأئمتهم هذه الحيل وأمثالها ، ورأوا أن في ذلك إبطال حكمة الشريعة ، وإبطال حقائق الإيمان المودعة في آيات الله ، وجعل ذلك من جنس المخادعة والاستهزاء بآيات الله ^(١) .

● رابعاً : حفظ العقل :

وقد تناول البحث هذا المقصود عند ابن تيمية ^(٢) ، وهو يتفق مع جماهير أهل الأصول في اعتبار العقل ضرورة من ضروريات الحياة التي يهدف الشارع إلى حفظها ، ولكنه يرفض حصر هذا المعنى الكبير في حكم واحد هو تحريم الخمر وشرع الجلد عقوبة للشارب !.

لذلك من الواضح أن ابن تيمية حين تشدد في موضوع تحريم النرد والشطرنج لم يكن الأمر مجرد هوى ، بل لأن المسألة – في نظره – تشكل اعتداء على مقصد أساسى من مقاصد الشرع الحنيف .

ومن أهم الملاحظات على كلامه في هذا الموضوع أنه يربط بين هذا المقصود

(١) المرجع السابق . جـ ٣٣ . ص ٣٨ - ٣٩ (باختصار) .

(٢) راجع : الفصل الأول من الباب الثاني .

وبين مقصود حفظ الدين ربطاً وثيقاً، والسبب في ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التي على أساسها يكون الإنسان مكلفاً بواجباته الدينية.

يقول رحمة الله متحدثاً عن حال اللاعبين بالشطرنج: «ومقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطناً أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط».

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين ...، وقل عبد اشتغل بها إلا شغله عن واجب^(١).

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصود في اجتهادات الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا لمشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامّة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه في موضوع تحريم ما يسمى «الخشيش». يقول: «وأما «الخشيشة» الملعونة المسكرة، فهي منزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسّكراً: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير».

وأما قليل «الخشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، وقول النبي ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام^(٢)،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٢ . ص ٢١٨ .

(٢) رواه البخاري عن عائشة كتاب الأشربة بباب الخمر من العسل ج ٧ . ص ١٣٧ .
رواه مسلم . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام . بعده ألفاظ وأسانيد حديث (٢٠٠٣) . ج ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨ .

رواه الترمذى . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (١) ما جاء في شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) . ج ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها .

رواه أبو داود . عن ابن عمر وعن ابن عباس . كتاب الأشربة باب (٥) النهى عن المسكر ، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠) . ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ .

رواه النسائي . عن ابن عمر . كتاب الأشربة باب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة . ج ٨ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

وبين مقصود حفظ الدين ربطاً وثيقاً، والسبب في ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التي على أساسها يكون الإنسان مكلفاً بواجباته الدينية.

يقول رحمة الله متحدثاً عن حال اللاعبيين بالشطرين: «ومقصود أن الشطرين متى شغل عما يجب باطننا أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط».

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل. أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين ...، وقل عبد اشتغل بها إلا شغله عن واجب^(١).

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصود في اجتهاداته الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا المشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه في موضوع تحريم ما يسمى «الحشيش» يقول: «وأما «الحشيشة» الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسکراً: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير».

وأما قليل «الحشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، قوله النبي ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام^(٢)،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٢ . ص ٢١٨ .

(٢) رواه البخاري عن عائشة كتاب الأشربة بباب الخمر من العسل ج ٧ . ص ١٣٧ .
رواه مسلم . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام . بعده آنفاظ وأسانيد حديث (٢٠٠٣) . ج ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨ .

رواه الترمذى . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (١) ما جاء في شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) ج ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها .
رواه أبو داود . عن ابن عمر وعن ابن عباس . كتاب الأشربة بباب (٥) النهى عن المسكر ، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠) . ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ .

رواه النسائي . عن ابن عمر . كتاب الأشربة بباب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة . ج ٨ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

يتناول ما يسكر. ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً، أو مشروباً، أو جاماً، أو مائعاً. فلو أصطبغ كالخمر كان حراماً ولو أماء الحشيشة وشربها كان حراماً. ونبينا عليه السلام بعث بجواب الكلم، فإذا قال كلمة جامدة كانت عامة في كل ما يدخل في لفظها ومعناها، سواء كانت الأعيان موجودة في زمانه أو مكانه، أو لم تكن.

.....

وكانت هذه الحشيشة الملعونة من أعظم المنكرات، وهي شر من الشراب المسكر من بعض الوجوه، والمسكر شر منها من وجه آخر.

فإنها مع أنها تسكر أكلها حتى يبقى مصطولاً تورث التخنيث والديوثة، وتفسد المزاج، فتجعل الكبير كالسفنج، وتوجب كثرة الأكل، وتورث الجنون، وكثير من الناس صار مجنوناً بسبب أكلها.

ومن الناس من يقول إنها تغير العقل فلا تسكر كالبنج، وليس كذلك بل تورث نشوة ولذة وطربياً كالخمر، وهذا هو الداعي إلى تناولها، وقليلها يدعوه إلى كثيرها كالشراب المسكر، والمعتاد لها يصعب عليه فطامه عنها أكثر من الخمر، فضررها من بعض الوجوه أعظم من الخمر، ولهذا قال الفقهاء: إنه يجب فيها الحد، كما يجب في الخمر.

.....

وأما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله، فإن القرآن والحديث فيهما كلمات جامدة هي قواعد عامة، وقضايا كلية، تتناول كل

= رواه ابن ماجه. عن عائشة وأبن عمر وأبن مسعود وعن أبي موسى. كتاب الأشربة. باب (٩) أحاديث (٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٩٠ - ٣٩١) ج ٢ ص ١١٢٣ - ١١٢٤.

رواه مالك في الموطأ عن ابن عمر كتاب الحد في الخمر باب (١) النهي عن الانتباذ. حدیث (١٨٤٤) ج ٢ ص ٥٢.

والحديث - مع اختلاف الفاظه والتحاد معناه - مروي عن عدد كبير من الصحابة بأسانيد كثيرة جداً يقوى بعضها بعضاً.

ما دخل فيها. وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإنما لا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص»^(١).

ثم يقول رحمة الله: «هذه الحشيشة الصلبة حرام، سواء سكر منها أو لم يسكر، والسكر منها حرام باتفاق المسلمين، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب، فإن تاب وإن قتل مرتدًا، لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين»^(٢).

● خامساً: حفظ المال:

والمال قوام الحياة، ومقصد حفظ المال عند ابن تيمية يمكن تلخيصه في نقاط ثلاثة:

أولاً: التشريعات الإيجابية:

وخلاصة هذه النقطة أن الأصل في المعاملات بين الناس الإباحة، ما لم يرد الشرع بالحظر. يقول شيخ الإسلام في موضوع صفة العقود عارضاً أقوال الفقهاء ومرجحاً بينها: «فالفقهاء فيها - أي صفة العقود - على ثلاثة أقوال: أحدها: أن الأصل في العقود أنها لا تصح إلا بالصيغة، وهي العبارات التي قد يخصها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول

.....

القول الثاني: أنها تصح بالأفعال فيما كثر عقده بالأفعال، كالبيعات بالمعاطاة، وكالوقف في مثل من بنى مسجداً وأذن للناس بالصلاحة فيه

.....

القول الثالث: أنها تتعقد بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل. فكل ما عده الناس بيعاً وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال، انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٤ ص ٢٠٤ - ٢٠٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق ج ٣٤ ص ٢١٠.

والأفعال، وليس لذلك حد مستمر، لا في شرع، ولا في لغة. بل يتتنوع بتتنوع اصطلاح الناس، كما تتنوع لغاتهم^(١).

ثم أردف قائلاً بعد عدة استطرادات: «وهذه القاعدة الجامدة التي ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدل عليها أصول الشريعة. وهي التي تعرفها القلوب»^(٢)، ثم جعل يستدل على ذلك بأدلة: «أحدها: أنه اكتفى بالتراضى فى البيع فى قوله: ﴿إِنَّ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وبطبيب النفس فى التبرع فى قوله ﴿فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هُنِيَّا مَرِيشًا﴾ [النساء: ٤]. فت تلك الآية فى جنس المعاوضات، وهذه الآية فى جنس التبرعات. ولم يشترط لفظاً معيناً، ولا فعلاً معيناً يدل على التراضى، وعلى طيب النفس. ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس فى أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضى وطيب النفس بطرق متعددة»^(٣).

«الوجه الثاني: أن هذه الأسماء جاءت فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ معلقاً بها أحكام شرعية وكل اسم فلا بد له من حد. فمنه ما يعلم حدده باللغة كالشمس، والقمر والبر، والبحر، والسماء، والأرض.

ومنه ما يعلم بالشرع، كالمؤمن، والكافر، والمنافق، وكالصلوة، والزكاة، والصيام، والحج.

وما لم يكن له حد فى اللغة ولا فى الشرع، فالمرجع فيه إلى عرف الناس، ...، ومعلوم أن البيع والإيجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حدأ، لا في كتاب الله ولا سنة رسوله، ...، وليس لذلك حد في لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا ببيعاً ولا يسمون هذا ببيعاً، ...، فإذا لم يكن له حد

(١) المرجع السابق . جـ ٢٩ . ص ٥ - ٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . جـ ٢٩ . ص ١٣ .

(٣) المرجع السابق . جـ ٢٩ . ص ١٤ - ١٥ .

في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعاً فهو بيع، وما سموه هبة فهو هبة»^(١).

الوجه الثالث: أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عادات يصلاح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم.

فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم ما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى^(٢).

لذلك يقرر - بعد كل كلامه واستدلالاته السابقة - قاعدة عظيمة في مجال المعاملات، يقول فيها «البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم - كالأكل والشرب واللباس - فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالأداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحببت ما فيه مصلحة راجحة، في أنواع هذه العادات ومقدارها وصفاتها.

وإذا كان كذلك: فالناس يتباينون ويستأجرون كيف شاءوا، مالم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا مالم تحرم الشريعة.

وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروها، وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبيقون فيه على الإطلاق الأصلي»^(٣).

من كل ما سبق نرى نظرة ابن تيمية الواسعة في موضوع المعاملات المالية، يعكس نظرته في «العادات»، والسبب في ذلك ارتباطه بنصوص الشريعة، وكذلك - كما نص - استقراؤه لأصول الشريعة ومقاصدها.

(١) المرجع السابق . ج ٢٩ . ص ١٥ - ١٦ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢٩ . ص ١٦ - ١٧ .

(٣) المرجع السابق . ج ٢٩ . ص ١٨ .

لذلك أباح كل أشكال التعامل المالي ما لم تصطدم بالحظر الشرعي المدعوم بالدليل.

ويضاف إلى ذلك أمر الشارع الكريم بالوفاء بالعقود والالتزامات المختلفة، ونهيه عن الغش والتسليس والظلم. وهذا الأمر واضح كل الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو تدليل. يقول ابن تيمية، تحت عنوان «قاعدة فيما يجب من المعاوضات ونحو ذلك»: «بذل المنافع والأموال سواء كبس بطريق التعرض، أو بطريق التبرع، ينقسم إلى واجب ومستحب: وواجبها ينقسم إلى فرض على العين وفرض على الكفاية.

فأما ما يجب من التبرعات - مالاً ومنفعة - فله موضع غير هذا.

وجماع الواجبات المالية بلا عوض أربعة أقسام، مذكورة في الحديث المأثور: «أربع من فعلهن فقد برئ من البخل: من آتى الزكاة، وقرى الضيف، ووصل الحرم (لعلها الرحم)، وأعطى في النائبة^(١). ولهذا كان حد البخيل من ترك أحد هذه الأربعة.

.....

وأما الواجبات المنفعية بلا عوض: فمثل تعليم العلم، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وأما المنافع المالية: وهو كمن اضطر إلى منفعة مال الغير، كحبل ودلو يستقى به ماء يحتاج إليه، وثوب يتدافى به من البرد ونحو ذلك، فيجب بذله، لكن هل يجب بذلك مجاناً؟ أو بطريق التعرض كالاعيان؟ . فيه وجهان^(٢).

فالنص السابق يوجب الوفاء بالعقود والعهود، ويوجب بعض أنواع المعاوضات المالية أو غيرها. وبعضها - كما هو واضح في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - يأخذ الطابع «الديني»، وهذا هو وجہ ارتباط حفظ المال بحفظ الدين.

(١) ليس له أصل بلحظه.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٩ . ص ١٨٥ - ١٨٧ (باختصار).

ويشير الباحث هنا إلى موضوع التسuirir الذي عولج في الفصل الثاني من الباب الثاني، وكيف أوجب ابن تيمية على أهل الصناعات بذلها بسعر المثل لواحتجاج الناس إليها في دينهم أو دنياهם.

ثانياً : مراعاة العدل في التشريعات الاقتصادية :

وقد تناول الباحث هذا الموضوع في مقصد تحقيق العدل عند ابن تيمية وذكر كيف أن العدل هو أساس جميع التشريعات الاقتصادية، وأن تحقيق العدل هو - في نظر ابن تيمية - الهدف الحقيقى من جميع التشريعات المالية، لذلك يقول رحمه الله : « ثم إن الظلم في حق العباد نوعان : نوع يحصل بغیر رضى صاحبه . كقتل نفسه ، وأخذ ماله ، وانتهاك عرضه .

ونوع يكون برضاء صاحبه ، وهو ظلم ، كمعاملة الربا والميسر . فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل ، وأكل المال بالباطل ظلم ، ولو رضى به صاحبه لم يبع ، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً »^(١) .

ويقول أيضاً موضحاً أن أساس كل المعاملات العدل : « والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم ، وعن الميسر لما فيه من الظلم . .

والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا . وكلاهما أكل المال بالباطل »^(٢) .

ثالثاً : التشريعات السلبية :

وهي النقطة الأخيرة ، وهي موضع الالتفاء بين ابن تيمية وجمهور الأصوليين . وتعنى بها إقامة الحد ، أو العقوبة الجنائية المباشرة على كل المعتدين على أموال الناس ، بالضوابط الشرعية المعروفة .

وليس من المفروض أن يفتح الحوار هنا عن حد السرقة أو الحرابة بل لا بد من التأمل هنا كيف يكون تطبيق الحد الجنائي هو أول ما يتadar إلى ذهن الكاتبين في نظرية المقاصد حين يتناولون مقصد حفظ المال ، وكيف كان ذلك

(١) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٧٩ .

(٢) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٥١٠ .

آخر ما تبادر إلى ذهن شيخ الإسلام حين تكلم في ذات الموضوع، ولا بد هنا من التذكير بأسبيقيته التاريخية في إصلاح الخطأ الفادح للأصوليين الذي أدى إلى ارتباط مقاصد الشرع بالحدود الجنائية، يقول رحمة الله: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين. ففي الدنيا: كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى».

وفي الدين: ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات فيها مصلحة للإنسان.

فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط، فقد قصر»^(١).

إذن، فهي منظومة تبدأ بكل التشريعات «الإيجابية» في مجال المعاملات المالية والاقتصاد، ومروراً بتحقيق العدل الذي من أجله شرعت هذه القوانين وصولاً إلى العقوبة - بشتى أشكالها - على المعتددين على هذه التشريعات، ليكون في ذلك عبرة لآخرين.

ولكي يتتحقق هذا المقصد لا بد من عقوبة للمعتدين عليه، يقول ابن تيمية: «وأما السارق، فيجب قطع يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨ - ٣٩] ...، فينبغي أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله بعباده، فيكون الواني شديداً في إقامة الحد، لا تأخذ رأفة في دين الله فيعطيه.

ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات، لا شفاء غيظه، وراردة العلو على الخلق، بمنزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو عكف عن تأديب ولده - كما تشير به الأم رقة ورأفة - لفسد الولد وإنما يؤدبه رحمة به، وإصلاحاً لحاله، مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١١ . ص ٣٤٣

ومنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه، ومنزلة قطع العضو
المتأكل، والمحجم، وقطع العروق بالفصاد، ونحو ذلك، بل منزلة شرب الإنسان
الدواء الكريه، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الرحمة»^(١).

وقام الكلام فى هذا الموضوع: تحريم الاحتيال.

يقول ابن تيمية فيمن حرم أنواع العقود المباحة بسبب يسير الغرر: «وكل
من توسع في تحريم ما يعتقد غرراً فإنه لا بد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله.
فإما أن يخرج عن مذهبه الذي قلده في هذه المسألة، وإما أن يحتال.
وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه في تحريم
هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التي يذكرونها، فمن
الحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا
فائدة فيها. وإنما هي من جنس اللعب.

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيئاً: إما
ذنوب جوزوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطعوا دفع هذا الضيق إلا
بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت ...، وإنما مبالغة
في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطربهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال
بالحيل ...، فالسبب الأول: هو الظلم. والسبب الثاني: هو عدم العلم^(٢)
والله الموفق.

* * *

(١) المرجع السابق . جـ ٢٨ . ص ٣٢٩ - ٣٣٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . جـ ٢٩ . ص ٤٥ - ٤٦ (باختصار).

القسم الثالث : - من أقسام مقاصد الشريعة عند ابن تيمية المقاصد الفرعية :

وهي متباشرة في ثنايا كتاباته الكثيرة، مرتبطة بمقصد من المقاصد الخمسة الرئيسية للشريعة، ومراعي فيها تحقيق العدل، مؤدية - في نهاية الأمر - للمقصود الأعظم للشريعة، الذي هو حفظ الدين.

وهناك مثالان:

• مقصود تكميل الفطرة وتقريرها:

وقد ذكر هذا المقصود كثيراً في كتاباته، ويعطيه صفة العموم في جميع الرسالات، يقول - رحمه الله - : «وَمَا مِنْ جِهَةٍ شَرِيعَةُ إِنَّ الرَّسُولَ صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بَعُثُوا بِتَكْمِيلِ الْفَطْرَةِ وَتَقْرِيرِهَا، لَا بِتَبْدِيلِ الْفَطْرَةِ وَتَغْيِيرِهَا». قال ﷺ في الحديث المتفق عليه: «كُلُّ مُولُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفَطْرَةِ، فَأَبْوَاهُ يَهُودَانِهُ، أَوْ يَنْصَارَانِهُ، أَوْ يَمْجِسَانِهُ. كَمَا تَنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بِهِيمَةٍ جَمِيعَهُ، هَلْ تَحْسُونُ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءٍ؟»^(١).

وقال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُوا فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]^(٢).

ويقول في موضوع آخر: «وَاللَّهُ تَعَالَى بَعَثَ الرَّسُولَ بِتَكْمِيلِ الْفَطْرَةِ، فَدَلَوْهُمْ عَلَى مَا يَنْالُونَ بِهِ النَّعِيمَ فِي الْآخِرَةِ، وَيَنْجُونَ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ.

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة. باب في الجنائز . ج ٢ . ص ١١٨ - ١١٩ . وفي كتاب التفسير. سورة الروم . ج ٦ . ح ١٤٣ . وفي باب القدر . باب الله أعلم بما كانوا عاملين . ج ٨ . ص ١٥٣ .

رواه مسلم . عن أبي هريرة . كتاب القدر . باب (٦) معنى كل مولود يولد على الفطرة . وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين . حديث (٢٦٥٨) . ج ٤ . ص ٢٠٤٧ وما بعده . بعدة أسانيد وألفاظ .

رواه أحمد . في مستند أبي هريرة . ج ٢ . ص ٣١٥ . ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٦ . ص ٥٧٥ - ٥٧٦ .

فالفرق بين المأمور والمحظور هو كالفرق بين الجنة والنار، واللذة والألم، والنعم والعقاب . ومن لم يدرك هذا الفرق فإن كان لسبب أزال عقله هو به معدور، وإنما كان مطالبًا بما فعله من الشر وتركه من الخير»^(١).

ويقول كذلك: «فإذا عرف أن العبد مفطور على حب ما ينفعه، وبغض ما يضره، لم يكن أن تستوي إرادته لجميع الحوادث فطرة وخلقًا، ولا هو مأمور من جهة الشرع أن يكون مريداً لجميع الحوادث، بل قد أمره الله بإرادة أمور وكراهة أخرى.

والرسـل - صـلوـاتـ اللـهـ عـلـيـهـمـ وـسـلـامـهـ - بـعـثـوـاـ بـتـكـمـيلـ الفـطـرـةـ وـتـقـرـيرـهـاـ،ـ لاـ بـتـحـوـيـلـ الفـطـرـةـ وـتـغـيـرـهـاـ^(٢).

ومن الواضح طبعاً ارتباط هذا المقصـدـ . بمـقـصـدـ حـفـظـ الـدـيـنـ . فـالـلـهـ خـلـقـ النـاسـ عـلـىـ الـفـطـرـةـ -ـ التـىـ هـىـ الـإـسـلـامـ -ـ وـطـلـبـ مـنـهـمـ الـالـتـزـامـ بـهـ،ـ أـىـ طـلـبـ مـنـهـمـ -ـ عـنـ طـرـيقـ رـسـلـهـ -ـ الـحـافـظـةـ عـلـىـ دـيـنـهـمـ،ـ الـذـىـ هـوـ الـفـطـرـةـ التـىـ فـطـرـواـ عـلـيـهـاـ .ـ فـكـانـهـ قـالـ:ـ إـنـ اللـهـ غـرـسـ الـدـيـنـ فـىـ الـبـشـرـ،ـ وـأـرـسـلـ الرـسـلـ بـالـحـافـظـةـ عـلـيـهـ،ـ وـعـدـمـ تـبـدـيـلـهـ بـأـىـ شـكـلـ مـنـ الـأـشـكـالـ.

● مـقـصـدـ تـفـتـيـتـ الـثـرـوـاتـ :

يـقـولـ رـحـمـهـ اللـهـ فـىـ مـسـأـلـهـ جـوـازـ الـوـقـفـ عـلـىـ الـأـغـنـيـاءـ:ـ «ـوـلـكـنـ تـنـازـعـوـاـ فـىـ الـوـقـفـ عـلـىـ جـهـةـ مـبـاحـةـ،ـ كـالـوـقـفـ عـلـىـ الـأـغـنـيـاءـ؟ـ .ـ عـلـىـ قـوـلـيـنـ مـشـهـورـيـنـ .ـ

وـالـصـحـيـحـ الـذـىـ دـلـ عـلـىـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ وـالـأـصـولـ،ـ أـنـ اللـهـ بـاطـلـ أـيـضاـ،ـ لـأـنـ اللـهـ سـبـحـانـهـ قـالـ فـىـ مـالـ الـفـيـ:ـ **«ـمـاـ أـفـاءـ اللـهـ عـلـىـ رـسـوـلـهـ مـنـ أـهـلـ الـقـرـيـ فـلـلـهـ وـلـلـرـسـوـلـ وـلـدـيـ الـقـرـبـيـ وـالـيـتـامـيـ وـالـمـسـاـكـيـنـ وـأـبـنـ السـبـيلـ كـيـ لـاـ يـكـوـنـ دـوـلـةـ بـيـنـ الـأـغـنـيـاءـ مـنـكـمـ وـمـاـ آتـاـكـمـ الرـسـوـلـ فـخـدـوـهـ وـمـاـ نـهـاـكـمـ عـنـهـ فـانـتـهـوـاـ وـأـنـقـواـ اللـهـ إـنـ اللـهـ شـدـيدـ**

(١) المرجع السابق . جـ ٨ . صـ ٣١٢ .

(٢) المرجع السابق . جـ ١٠ . صـ ٤٦٥ - ٤٦٦ .

العقاب ﴿الحشر: ٧﴾ فأخبر سبحانه وتعالى أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفيء متداولًا بين الأغنياء دون الفقراء. فعلم أنه سبحانه يكره هذا وينهى عنه ويدمه. فمن جعل الوقف للأغنياء فقط فقد جعل المال دولة بين الأغنياء، فيتداولونه بطناً بعد بطن دون الفقراء، وهذا مضاد لله في أمره ودينه، فلا يجوز ذلك»^(١).

وارتباط هذا المقصود الفرعى بمقصد تحقيق العدل واضح وله ارتباط كذلك بحفظ الدين. فالله سبحانه يأمر بتبادل المال بين الفقراء والأغنياء تحقيقاً للعدل، والعدل مرتبط بالتوحيد، وهو المقصود الأكبر للشريعة، إذ التوحيد - كما سبق - أعظم العدل، والشرك - أيضاً - أعظم الظلم.

والمقاصد الفرعية من الممكن أن يضاف إليها الكثير من المقاصد، وهي في حقيقتها - كما اتضح - راجعة إلى مقصد رئيس، وموصلة بالمقصد الأعظم، لذلك وجب التنويه . والله أعلم.

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣١ . ص ٣٢ .

الفصل الرابع

طرق معرفة المقاصد الشرعية

عند ابن تيمية

طرق معرفة مقصد الشارع عند ابن تيمية محصورة في أربعة طرق :

أولها وثانيها : تصريح النص ، وسكته :

ومن الطبيعي أن تكون هذه الطريق معتبرة عند ابن تيمية، نظراً لارتباطه الشديد بالنصوص . يقول : « والإنسان مضطري إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته » (١) .

فالنص يصرح - في كثير من الأحيان - بأنواع من المقاصد والمصالح التي يعتبرها الشرع ويراعيها ، « والعلم إما نقل مصدق عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى هذا إما مزيف مردود، وإما موقوف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود » (٢) .

ونظراً لارتباط ابن تيمية بالنص، نرى منهجه في التفسير يعتمد على تفسير القرآن بالقرآن ، « فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له،... فإن لم نجد تفسيراً في السنة رجعنا إلى أقوال الصحابة » (٣) .

والعلاقة بين منهج ابن تيمية في التفسير ومنهجه في المقاصد هي الارتباط الشديد بالنص الشرعي، والبحث عن المراد - أولاً وقبل أي طريق آخر - في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٣ ص ١١٤ .

(٢) المرجع السابق . ج ١٣ ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٣) المرجع السابق . ج ١٣ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ (بتصرف واختصار) .

وأغلب المقاصد لها دليل من الشرع منصوص عليه، والأمر أوضح من أن يوضح .

بل إن المقاصد الفرعية التي اعتبرها ابن تيمية، ليست إلا نصوصاً جزئية صرحت باعتبار الشرع لهذه المقاصد، لذلك اعتبر ابن تيمية تفتيت الثروات مقصدًا شرعاً معتبراً، نظراً لقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧] «فأخير سبحانه أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفيء متداولًا بين الأغنياء، دون الفقراء، فعلم أنه سبحانه يكره هذا، وينهى عنه، ويدمه» ^(١).

وكذلك اعتبر تكميل الفطرة وتقريرها مقصدًا شرعاً آخر، وذلك استناداً إلى الحديث الشريف «كل مولود يولد على الفطرة» ^(٢)، «والرسول صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتقرير الفطرة وتكميلها، لا لتعديل الفطرة وتحويلها» ^(٣).

ويدل على اعتبار ابن تيمية لتصريح النص كمصدر لمعرفة مقصد الشارع، تبنيه للرأي القائل بأن النهي عن الشيء يقتضي فساده، وقد كان ذلك من أقوى حججه - رحمة الله - في مسائل الطلاق، «إذ الأصل الذي عليه السلف والفقهاء أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة... والصحابة والتابعون كانوا يستدللون على فساد العبادات والعقوبة بتحريم الشارع لها. وهذا متواتر عنهم.

وأيضاً فإن لم يكن ذلك دليلاً على فسادها، لم يكن عند الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد، فإن الذين قالوا: النهي لا يقتضي الفساد. قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها يجعل الشارع هذا شرطاً أو مانعاً ونحو ذلك، قوله هذا صحيح، وليس بصحيح من خطاب الوضع والإخبار. وليس في كلام الله ورسوله هذا شرط وهذا مانع...، بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، ونفي القبول والصلاح...».

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٣ ص ٣٢.

(٢) سبق تخرجه ص ٣٠٠.

(٣) المرجع السابق. ج ١٠ ص ١٣٥.

وأيضاً فالشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة، أو الراجحة. ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوماً. فلو كان مع التحرير يتربى عليه من الأحكام ما يتربى على الحلال، فيجعله لازماً نافذاً كالحلال، لكن ذلك إلزاماً منه بالفساد الذي قصد عدمه.

فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزع عنه الشارع عليه السلام ^(١).

وكما أن النص يفيد العلم بالمقصد بأمره ونهيه، فإنه كذلك يفيد العلم بالمقصد بسكته وعفوه: فالشريعة «في البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاجها الناس، جاءت بالأداب الحسنة، فحرمت ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحببت ما فيه مصلحة راجحة».

ولذلك فالناس يتباينون ويستأجرون كيف شاؤوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويسربون كيف شاؤوا ما لم تحرم الشريعة. وبعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً. وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي ^(٢).

ولذلك كان رأي ابن تيمية في كثير من الأشياء يستند إلى سكت الشارع، مثل رأيه في الكحل والحقنة وأن يقطر الرجل في إحليله ومداواة المأمومة والجائفة، وهل يفطر الصائم بهذه الأشياء، فعرض آراء الفقهاء في الموضوع ثم قال: «والظاهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك».

فإن الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمت الله ورسوله في الصيام، ويفسد الصوم بها، لكن هذا مما يجب على الرسول بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة وبلغوه الأمة، كما بلغوا سائر شرعه.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٣ ص ٢٤ - ٢٥ (باختصار - وتصرف).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩ ص ١٨ (بتصرف - واختصار).

فَنَمَّا لَمْ يَنْقُلْ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ حَدِيثًا صَحِيحًا،
وَلَا ضَعِيفًا، وَلَا مَسْنَدًا، وَلَا مَرْسَلاً - عِلْمٌ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئًا مِّنْ ذَلِكَ
وَالَّذِينَ قَالُوا: هَذِهِ الْأَمْرُورْ تَفْطِيرْ، لَمْ يَكُنْ مَعْهُمْ حِجَةٌ سَوْيَ مَا رَأَوْهُ مِنْ
الْقِيَاسِ .

وَلَا يَجُوزُ إِفْسَادُ الصَّوْمِ بِمَثْلِ هَذِهِ الْأَقِيسَةِ، لِوَجْهِهِ:
(أَحَدُهَا) : أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرِيعِيَّةَ كُلُّهَا بَيْنَتِهَا النَّصُوصُ، فَإِذَا عَلِمْنَا
أَنَّ الرَّسُولَ لَمْ يَحْرِمْ الشَّيْءَ وَلَمْ يُوجِبْهُ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ، وَلَا
وَاجِبٌ^(۱) .

وَلَذِكَ اعْتَمَدَ ابْنُ تِيمِيَّةَ عَلَى سُكُوتِ الشَّارِعِ فِي الْإِسْتِدَالَلِ عَلَى أَحْكَامِ
أُخْرَى كَثِيرَةٍ، ذَلِكَ «أَنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي تَحْتَاجُ الْأُمَّةَ إِلَى مَعْرِفَتِهَا لَابْدَ أَنْ يَبْيَنَهَا
الرَّسُولُ ﷺ بِبَيَانٍ عَامًا . وَلَابْدَ أَنْ تَنْقُلَهَا الْأُمَّةُ . فَإِذَا انتَفَى هَذَا، عَلِمَ أَنَّ هَذَا لَيْسَ
مِنْ دِيْنِهِ، وَهَذَا كَمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَفْرُضْ صِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَلَا حَجَّ بَيْتَ غَيْرِ
الْبَيْتِ الْحَرَامِ، وَلَا صَلَاةَ مَكْتُوبَةَ غَيْرِ الْخَمْسِ . وَلَمْ يَوْجِبْ الغَسْلَ فِي مَبَاشِرَةِ الْمَرْأَةِ
بِلَا إِنْزَالٍ، وَلَا أَوْجَبَ الْوَضُوءَ مِنْ الْفَزْعِ الْعَظِيمِ وَإِنْ كَانَ فِي مَظْنَةِ خَرْجِ الْخَارِجِ،
وَلَا سَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الطَّوَافِ بَيْنَ الصَّفَّا وَالْمَرْوَةِ، كَمَا سَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الطَّوَافِ
بِالْبَيْتِ . وَبِهَذَا يَعْلَمُ أَنَّ الْمَنِيَ لَيْسَ بِنَجْسٍ، لِأَنَّهُ لَمْ يَنْقُلْ عَنِ أَحَدٍ بِإِسْنَادٍ يَحْتَاجُ بِهِ
أَنَّهُ أَمْرٌ لِلْمُسْلِمِينَ بِغَسْلِ أَبْدَانِهِمْ وَثِيَابِهِمْ مِنْ الْمَنِيِّ، مَعَ عُمُومِ الْبَلْوَى بِذَلِكَ، بَلْ أَمْرٌ
الْحَائِضُ أَنْ تَغْسِلْ قَمِيصَهَا مِنْ دَمِ الْحِيْضُورِ مَعَ قَلْةِ الْحَاجَةِ إِلَى ذَلِكَ، وَلَمْ يَأْمُرْ
الْمُسْلِمِينَ بِغَسْلِ أَبْدَانِهِمْ وَثِيَابِهِمْ مِنْ الْمَنِيِّ^(۲) .

وَبِذَلِكَ اسْتَدَلَ أَيْضًا عَلَى عَدْمِ وجُوبِ الْوَضُوءِ مِنْ لَمْسِ النِّسَاءِ، وَلَا مِنْ
النِّجَاسَاتِ الْخَارِجَةِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ، وَكَذَلِكَ طَهَارَةُ بُولٍ وَرُوْثٍ مَا يَؤْكِلُ
لَحْمَهُ، وَكَذَلِكَ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَسْتَدِلُّ فِيهَا شِيخُ الْإِسْلَامِ بِسُكُوتِ
الْشَّارِعِ .

(۱) مَجْمُوعُ فتاوَىِ ابْنِ تِيمِيَّةَ . جَ ۲۵ صَ ۲۳۳ - ۲۳۶ (بِتَصْرِفِ وَاحْتِصَارِهِ) .

(۲) الْمَرْجُعُ السَّابِقُ . جَ ۲۵ صَ ۲۳۶ - ۲۳۷ .

وابن تيمية هنا موافق للإمام الشاطئي في هذا الطريق لمعرفة المقصود - كما سبق التوضيح - ، والحق أن هذا المصدر أمر متفق بين كل أهل القبلة، إذ لا يسع المسلم إذا ورد النص بالأمر أو النهي إلا أن يسلم.

أما سكوت النص، فهو أمر فيه بعض الخلاف ليس هذا موضع بحثه.

الطريق الثانية : اعتبار علل الأمر والنهي :

ولذلك اعتبر ابن تيمية القياس دليلاً من أدلة الشرع، وأساساً من أسس المقاصد في الشريعة الإسلامية، يقول : «القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد».

فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين التمااثلين، والفرق بين المختلفين. الأول : قياس الطرد. والثاني : قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها. ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو : أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع. فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره. لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتمد أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفًا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا أنه قياس فاسد، يعني أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً

صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده»^(١).

ولهذا جعل ابن تيمية يرد - بالتفصيل - على كثير من مسائل فروع الفقه التي زعم أن النص جاء فيها بخلاف القياس»^(٢).

«وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلابد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقتها لها في الحكم، وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه، فحكمه كحكمه، وإلا كان من الأمور المفارقة له»^(٣).

ولذلك فيستحيل عند ابن تيمية أن يخالف القياس النص، لذلك يقول: «فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا ويمكن تخرجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً، فلابد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفضلي العلماء، فضلاً عن دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعنى التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلى الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفًا للنصوص، لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»^(٤).

«وإلى ساعتي هذه ما علمت قوله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بتصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج. ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني «أسس المقاصد عند ابن تيمية».

(٣) المرجع السابق. ج. ٢٠ ص ٥٣١.

(٤) المرجع السابق. ج. ٢٠ ص ٥٦٧ - ٥٦٨.

من المحسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد،
وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابقة، والعدل التام»^(١).

ونظراً لاعتبار ابن تيمية للعلة التي اعتبرها النص وصفاً مؤثراً في الحكم حرم أنواع الحيل التي يتوصل بها إلى الحرم أو إسقاط الواجب، وعاب على الفقهاء الذين انساقوا خلف ظواهر النصوص دون نظر لمقاصد الشريعة، مما جعلهم يعترفون بصحة بعض أنواع الحيل المرفوضة، فقال: «وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم. فما رأينا أحداً التزم مذهبه في تحريم هذه المسائل - يعني مسائل بسوع الغرر وما شابهها - ، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحرير لا تزول بالحيلة التي يذكرونها. فمن الحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها، وإنما هي من جنس اللعب»^(٢).

فالهدف من التشريع تحقيق المصلحة، أو دفع المفسدة. ويكون ذلك بمعرفة علل الأحكام الشرعية التي توصل إلى حقيقة المصالح المعتبرة في نظر الشارع، أو المفاسد المطرودة.

بل إن كل أنواع الحسنات تعلل بعلتين: «إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة. والثانية: ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضررة.

وكذلك السيئات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من المفسدة والمضررة. والثانية: ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة»^(٣).

ولذلك حرم ابن تيمية كل أنواع الخمور، لما فيها من الإسـكار الذي هو علة تحريم الخمر، ولذلك حرم كل أنواع المخدرات، وفي عصره كان نموذج ذلك هو «الحشيش» لما فيه أيضاً من نفس العلة الموجودة في الخمر.

ولذلك حرم الترد والشطرين، إذ قاس ذلك على الخمر والميسـر، لما فيهـما -

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٨٣.

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩ ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق. ج ٢٠ ص ١٩٢ .

أى النرد والشطرنج - من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ولما فيهما من إيقاع العداوة والبغضاء، لذلك تحرم هذه الألعاب - في رأيه - حتى لو كانت بلا عوض، إذ علة التحريم هي الصد عن ذكر الله، وإيقاع العداوة، «ومن المعلوم أن هذا يحصل في اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما، وهو في الشطرنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكرة فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفي لوازم ذلك، ولو لوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بنى يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماليه، فضلاً عن أن يذكر ربه أو الصلاة.

وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل إن كثيراً من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد.

واللاعب بها لا تنقضى نهمته منها إلا بذلت بعد دست، كما لا تنقضى نهمة شارب الخمر إلا بقدح بعد قدح، وتبقى آثارها في النفس بعد انقضائهما أكثر من آثار شارب الخمر...»^(١).

ولأن ابن تيمية يسير خلف علل النصوص، التي تقود - في نهاية الأمر - لمقصد الشرع، نراه يلغى الفارق بين طويل السفر وقصيره في مسائل قصر الصلاة، ذلك أن هذا الفرق «لا أصل له في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، بل الأحكام التي علقها الله بالسفر، علقها به مطلقاً»^(٢).

ولذلك لم يفرق بين الطاهر والظاهر من الماء، ذلك «أن الشارع علق الطهارة بسمى الماء في قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَبَيَّنُوا صَعِيداً طَيْباً﴾ [المائدة: ٦] ولم يفرق بين ماء وماء، ولم يجعل الماء نوعين، طاهراً وظهوراً»^(٣).

وكذلك علق المسح بسمى الخف، ولم يفرق بين خف وخف، «فيدخل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٢) المرجع السابق. ج ٢٤ ص ٤٠ .

(٣) المرجع السابق. ج ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها .

في ذلك المفتوق والمحروق وغيرهما، من غير تحديد، ولم يشترط أيضاً أن يثبت بنفسه...»^(١).

ومما يلاحظ أن الكثير من استنتاجات ابن تيمية وتقسيماته، تكون اعتباراً لشيئين، الأول: علل النص الوارد في الموضوع. الثاني: استقراء كافة نصوص الشريعة في شتى الموارد، أو في موضوع محدد. كما سيأتي.

الطريق الثالثة : الاستقراء :

والاستقراء منهج معتمد عند ابن تيمية في البحث في شتى فروع العلوم والمعارف.

فمثلاً، في حكمه بعدم وقوع طلاق السكران، قال - بعد أن استدل بالقرآن والسنة والمعقول - : «ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها، تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع طلاق السكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها»^(٢).

وفي موضوع الإجماع، وكيف لا يستقل الإجماع بدون النص، قال: «وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كأن النص عند غيرهم ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع، فوجدناها كلها منصوصة»^(٣).

ويقول كذلك: «تصرفات العباد نوعان: عبادات ، وعادات .

وباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فالاصل فيها عدم الحظر إلا بدليل»^(٤).

ويقول في موضوع آخر: «ولعل من استقرأ الشريعة تبين له أن المعاوضة إذا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج. ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ج. ٣٣ ص ١٠٣ .

(٣) المرجع السابق. ج. ١٩ ص ١٩٩ - ٢٠٠ (باختصار) .

(٤) المرجع السابق. ج. ٢٩ ص ١٧ (بتصرف واختصار) .

احتاج المسلمين إليها، بلا ضرر يزيد على حاجة المسلمين، وجبت. فاما عند عدم الحاجة؛ ومع حاجة رب المال الكافية لحاجة المعارض، فرب المال أولى»^(١). فالاستقراء منه معتمد عند ابن تيمية عموماً. وكثير من حكماته وإطلاقاته يكون مستندها الاستقراء، فمثلاً، يقول في مسألةأخذ الأجرة على تعليم القرآن: «ولهذا ما تنازع العلماء في أخذ الأجرة على تعليم القرآن، ونحوه: كان فيه ثلاثة أقوال في مذهب الإمام أحمد، وغيره. أعدلها: أنه يباح للمحتاج».

قال أحمد: أجرة التعليم خير من جوائز السلطان، وجوائز السلطان خير من صلة الإخوان»^(٢).

ثم يردف قائلاً: «وأصول الشريعة كلها مبنية على هذا الأصل. أنه يفرق في المنهيات بين المحتاج وغيره، كما في المأمورات. ولهذا أبيحت المحرمات عند الضرورة»^(٣) فهو هنا لا مستند له إلا الاستقراء الكلي.

والاستقراء مستنده في موضوع المقاصد بالذات. ذلك أن كل استدراكاته على جمهور الأصوليين - كما سبق التوضيح -، هي في الحقيقة استقراء مقاصد الشرع ومجموع أدله. فأدى ذلك إلى رفضه لربط المقاصد بالحدود، وكذلك رفضه لحصر الضرورات في الخمسة التي يرددتها أتباع حجة الإسلام الغزالي عبر العصور، وكذلك رفضه إلى اختزال «فقه الأولويات» في ثلاث درجات «مصمته»، ليس فيها المرونة أو وضوح التقسيم، وكذلك أدى استقراره إلى إضافة مقاصد أخرى لمجموع مقاصد الشرع - كما يراها الأصوليون -.

ولا يمكن تفسير خروج ابن تيمية على نظرية المقاصد التي سادت في عصره بغير ذلك، ولا يمكن أن لا يكون الاستقراء من ضمن أهم أدله في تكوين نظرته المستقلة في الموضوع، والتابع لكلامه في هذا الشأن يصل إلى يقين تام بذلك.

(١) المرجع السابق. ج. ٢٩ ص ١٨٩ .

(٢) المرجع السابق. ج. ٣٠ ص ١٩٢ .

(٣) المرجع السابق. ج. ٣٠ نفس الموضع .

ولكى تكتمل الفائدة من هذا المبحث، لا بد من طرح سؤال مهم ألا وهو:

هل يعتبر العقل من طرق معرفة المقصود؟

والسؤال – كما هو واضح – مدخل مباشر لقضية التحسين والتقييح، وهى قضية «جدلية كلامية» أكثر من كونها «أصولية مقاصدية»، لذلك سيتمتناولها بتعقّيق جوانب الأصول والمقاصد، وتحجيم جوانب الكلام والجدل، قدر الإمكان، وبما لا يؤثر على عمق تناول الموضوع.

ومقصود السؤال: هل يستطيع العقل منفرداً، دون أى سند من الشرع أن يعلم المصالح والمفاسد، ويعلم – وبالتالي – قصد الشارع جلّ وعلا في بعض الأحكام، بحيث يتم الحكم بوجوبها أو حرمتها أو غيره؟

الجواب: لا.

وهو أمر يتفق فيه جمهور الأصوليين المعتبرين على مر العصور^(١)، ويتفق معهم ابن تيمية – ولا شك – في هذا الأمر.

وابن تيمية لا ينكر دور العقل وأهميته، بل إن «عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل: الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دلّ الشارع على أدلة العقلية».

وهذه الأصول – التي يسمّيها أهل الكلام العقليات، وهي ما تعلم بالعقل – فإنها تعلم بالشرع لا أعنى بمجرد إخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق الخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل، من الإقرار بالربوبية، وبالرسالة...^(٢).

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة. وأهم من اتضحت عنده عدم الأخذ بالعقل كطريق لمعرفة قصد الشارع: الشاطبي، وابن عبد السلام، والطوفى. ومؤسس النظرية أبو حامد الغزالى، والباقيون للغزالى تبع. رحمهم الله جميعاً.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٩ . ص ٢٣٠

فالعقل أثبت الرسالة والدين، ثم بدأ في التلقى من هذه الرسالة الربانية، ولكن هل يمكن أن يستمر سلطان العقل بحيث يحدد اتجاهات الخير والشر، والصلاح والفساد، رغم وجود الشرع؟.

يقول ابن تيمية : قوله ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[الأعراف : ٢٨]

والفاحشة أريد بها كشف السوءات . فيستدل به على أن في الأفعال السيئة من الصفات ما يمنع أمر الشرع بها .

فإنه أخبر عن نفسه - في سياق الإنكار عليهم - أنه لا يأمر بالفحشاء . فدل ذلك على أنه منه عنه ، ولو كان جائزًا عليه لم يتزره عنه .

فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيئاً ، فعلم أن كل ما كان في نفسه فاحشة فإن الله لا يجوز عليه الأمر به)١(.

«وكذلك قوله ﴿وَلَا تَقْرِبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحْشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢] علل النهي بما استعمل عليه من أنه فاحشة ، وأنه ساء سبيلاً ، ولو كان إنما صار فاحشة وساء سبيلاً بالنهي لما صر ذلك ، لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه ، ومثل ذلك كثير في القرآن »)٢(.

فالعقل إذن ، يستطيع إدراك حسن بعض الأفعال أو سوءها ، فالعقل «لا يمكن أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، وبين النافع والضار ، والمصلحة والمفسدة .

ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات ، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٥ ص ٩-٨ .

ولهذا، لم يختلف الناس أن الحسن والقبيح إذا فسر بالنافع والضار، والملازم للإنسان والمنافي له، واللذيد والأليم، فإنه قد يعلم بالعقل»^(١).

ولذلك قسم ابن تيمية أفعال العباد إلى أنواع ثلاثة:

أحداها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك. كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم. فهذا النوع هو حسن وقبيح. وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن. لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة، إذا لم يرد الشعاع بذلك.

وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبیح، فإنهم قالوا إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولاً

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبيح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه؟ أم يعصيه؟ ولا يكون المراد فعل المأمور. كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلموا وتلّه للجبن حصل المقصود، ففداه بالذبح
فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به»^(٢).

إذن فالعقل يدرك بعض المصالح الكبيرة، ويكون ذلك على وجه الإجمال، كما يدرك أصول الدين، وكيف أن السعادة في اتباع أمر الله ورسوله، أما التفاصيل «فلا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل. فإن العقل لا يهتدى إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذي يدرك وجہ الحاجة إلى الطب ومن يداویه، ولا يهتدى إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه»^(٣).

(١) المرجع السابق . ج ١١ . ص ٤٣٦ .

(٢) المرجع السابق . ج ٨ . ص ٤٣٤ وما بعدها (باختصار).

(٣) المرجع السابق . ج ١٩ . ص ٩٦ (باختصار).

«فلو لا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منه عليهم: أن أرسل إليهم رسلاً، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم. ولو لا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشرّ حالاً منها»^(١).

لذلك يعتبر ابن تيمية طريق الوصول إلى الحق «الرواية والنقل، إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل».

بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة^(٢).

فالعقل – عند ابن تيمية وجمهور الأصوليين – لا يستقل بمعرفة تفاصيل المصالح والمفاسد. وكل ما يعرفه العقل قد دلّ عليه الشرع بالفعل.

ومن مفاخر تراثنا الفكري أن هذا الأمر متفق عليه بين الجميع أصلاً من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة. ذلك أن هذا الاتفاق – هو في حقيقة الأمر – تحديد للمرجعية العليا لهذه الأمة، متمثلة في القرآن والسنة. والله الموفق.

* * *

(١) المرجع السابق . جـ . ١٩ . ص . ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق . جـ . ١ . ص . ٥ - ٦ .

الباب الثالث

● مقررات ونتائج مستخلصة

مقدمة

هذا الباب محاولة لتلخيص واستخلاص نظرية مقاصد الشرع من خلال البابين السابقين – وهما نظرية المقاصد عند جمهور الأصوليين وعند ابن تيمية – .

فهو باب لا يعني بمجرد التلخيص، ولا بمجرد المقارنة، ولا بمجرد النقد وتوضيح المزايا والعيوب . وإنما يحاول الباحث في هذا الباب توضيح نظرية مقاصد الشريعة متتجاوزاً أشخاص أفراد العلماء، والحدود الفكرية التي تحصرهم في حالات الاتفاق والاختلاف، مع جعل آرائهم ونظراتهم هي الأصل في الكتابة، حتى لو أدى الأمر إلى قصور أو ضعف النظرية في جانب معين، أو في كل الجوانب .

ونظراً لذلك لا بد من التنبيه على أن كلمة «نظرية المقاصد» ليست من اختراع الباحث، وبالتالي لا يحاسب عليها في حالة ضعف المنظومة الفكرية في الموضوع، ذلك أن هذا المصطلح شاع وتداوله الباحثون والمفكرون الإسلاميون قبل تاريخ تسجيل هذه الرسالة بستين طويلاً^(١) .

بل إن الأمر تجاوز مرحلة «التنظير» إلى أكثر من ذلك، فلم يعد الخلاف على وجود نظرية للمقاصد من عدمه، بل أصبح الخلاف هل يستقل هذا البحث

(١) راجع على سبيل المثال كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسواني، وهو أطروحته في الدكتوراه . وهو مثبت في فهرس مراجع هذا البحث، وكذلك نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور للأستاذ اسماعيل الحسني، طبع الكتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ١٤١٦ هـ . ١٩٩٥ م.

عن علم الأصول؟، ويصير علماً مستقلاً يسمى علم مقاصد الشريعة؟ أم يظل
مبحثاً من مباحث علم الأصول؟^(١).

ويشتمل هذا الباب على عدة مباحث:

المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: جوانب القوامة في نظرية مقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: جوانب الضعف في نظرية مقاصد الشريعة.

* * *

(١) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية لحمد الطاهر بن عاشور. ص (٨) حيث قال في
مقدمة كتابه: إن معرفة أصول الفقه لا تغني عن معرفة المقاصد، وزعمه قطعية المقاصد الشرعية،
وظنية الفقه، وأصوله !!!.

المبحث الأول

عرض نظرية مقاصد الشريعة

الشارع الحكيم خلق الخلق ليقوموا بعبادته، ويؤدوا ما فرضه عليهم، ورسم لهم طريق الهدایة والصلاح الذى لو ساروا عليه كانت سعادتهم ونعمتهم في الدنيا والآخرة.

فهدف الشارع من كل ما شرع تحقيق مصلحة الناس، وتعريف المصلحة عند الأصوليين: دفع مضر، أو جلب منفعة. وهو تعريف متفق عليه.

أما أنواع المصالح وتقسيماتها، فكالتالي:

● أقسام المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع لها:

١ - قسم اعتبره الشرع، وهذا النوع متفق عليه عند جميع الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية العامة، لا من الناحية التطبيقية التفصيلية.
لذلك يحتاج بهذا النوع من المصالح بلا خلاف معتبر. ونحن هنا - عند التدقيق - نتكلّم عن القياس.

فنظرية المقاصد، ونظرية المصلحة، والقياس كدليل شرعى، كلها تتقاطع هنا. فالشارع يهدف إلى تحقيق المصالح، والمصالح منها المعتبر ومنها المهدى، والمصالح المعتبرة لا يمكن الوصول إليها إلا بطرق من أهمها إعمال القياس، ومعرفة علل الأحكام التي ترتبط بالمصالح برباط وثيق.

فالقياس وعلله يؤدى إلى المصالح، والمصالح هي مقصود الشرع.
والمثال «المستهلك» الذي نقرأه في كتب الأصول في هذا الموضوع هو تحريم كل مسکر قياساً على الخمر !!

ولكن الأمثلة - في الواقع - أكثر من أن تمحضى. فلو خرجنا خارج كتب الأصول، ونظرنا في واقع الحياة المعاصرة لحكمنا بحرمة نظام التأمين التجارى عموماً، نظراً لاشتراكه في العلة مع سائر بيوغ الغرر الفاحش، و الحكمنا بحرمة

بعض الجوائز الكبرى التي تروج بها الشركات العظمى منتجاتها، نظراً لما تربى في الناس من روح القمار، وتعليم الناس شراء مالا يحتاج إليه، وغير ذلك من الأمثلة التي قد يتفق أو يختلف عليها.

٢ - أما القسم الثاني من المصالح - باعتبار شهادة الشرع - فهو المصالح المهدمة.

وهذا النوع في حقيقته «توفهم مصلحة»، أما حقيقة الأمر فليس كذلك. وهذا القسم متافق عليه بين سائر الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية، وتتضاعف اختلافاتهم فيه عند التطبيق الجزئي للأحاديث الأحكام والتنازل.

والمثال الذي يضربه جميع الأصوليين هنا هو الفتوى التي أفتتها عالم لملك جامع في نهار رمضان بأن يصوم شهرين متتابعين، وعلل - العالم الذي أفتى - ترك الفتوى الصحيحة، وهي الأمر بالعتق، بأن كثرة مال الملك تجعل ذلك الأمر سهلاً عليه، ولذلك عدل عن الأمر بالعتق إلى الأمر بالصيام ليزدجر الملك !!!

والأمثلة هنا - كما في النوع السابق - كثيرة، مثل من يرفض أي نوع من قوانين تحرير الممارسة السياسية في البلدان العربية والإسلامية بدعوى الحفاظ على الاستقرار، ومثل من يرفض السماح بتأسيس الأحزاب على أساس ديني بدعوى عدم إدخال الدين في السياسة، أو بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية، ومثل من يزور انتخابات المجالس الحاكمة في شتى دول الإسلام بدعوى أن الشعوب أمينة؛ ولا تستطيع معرفة الصواب ، ومثل من يعاهد الأعداء معاهدات متهافة. يتم التنازل فيها عن بديهيات الحقوق بدعوى أن هذا أقصى ما يمكن تحقيقه من مكاسب ...

وغير ذلك من المصالح المohoمة التي تتعارض تعارضًا قطعياً لا شك فيه مع ما أمر الله به من العدل، والمساواة، والحكم بما أنزل الله، وعدم الخضوع لأعداء الله .

٣ - القسم الثالث من المصالح - على اعتبار شهادة الشرع - مصالح

«مرسلة»، بمعنى أن الشارع لم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء. فهذه يتوقف فيها حتى تلحق بأحد القسمين.

وهذا القسم - كما هو شائع عند كثير من القدماء - يختص به المالكية، والصحيح غير ذلك؛ إذ إنه معتبر في المذاهب الأربع بلا استثناء.

وقد صرخ بذلك غير واحد من أئمة المذاهب، ومن أئمة المالكية كذلك، مثل القرافي من المالكية^(١)، والزرکشی من الشافعیة^(٢)، وهذا هو رأى ابن تیمیة أيضاً^(٣).

والأمثلة على هذا النوع في كتب الأصول، تتلخص في قتل الجماعة بالواحد، وقطع الأيدي باليد الواحدة كذلك. على سبيل القصاص لما في ذلك من المصلحة.

ويمكن ضرب كثير من الأمثلة على هذا النوع، مثل الحكم بوجوب سن القوانین المتعلقة بمنع استغلال النفوذ لكيبار موظفى الدولة ورجالاتها، ومثل وجوب سن القوانین التي تضمن التداول السلمي للسلطة، وعدم الاحتکار لها، ومثل الحكم بمعاقبة من لا يعلم أبناءه الصغار حداً أدنى من التعليم، وغير ذلك من المصالح التي تحقق الخیر لجمهور الناس، وفي نفس الوقت لا يشهد لها نص جزئی معین، ولكن يشهد لها عمومات النصوص ومقاصد الشرع.

إذن، فالمصلحة: تحقيق مقصود الشرع.

ولها تقسيم آخر باعتبار درجاتها.

● أقسام المصلحة باعتبار مراتبها:

لها مراتب. الأولى: الضروريات، والثانية: الحاجيات، والثالثة: التحسينيات.

(١) راجع الفصل السابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٢) راجع الفصل العاشر من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٣) راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة.

وهذا التقسيم من الممكن – إذا استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام – أن تعتبره من مسلمات النظرية. بل هو أساس أو أصل من أساسين أو أصلين تقوم عليهما النظرية.

فبناء نظرية المقاصد يقوم على تقسيمين، هذا أولهما، وثانيهما هو تقسيم الضروريات إلى: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

والمرتبة الأولى (أى الضروريات)، هي الأصل، وما بعدها لواحق. ولكل مرتبة مكملات، وتتمات.

وتعريف الضروري غير واضح عند الأصوليين، فقد ظل قرابة ثلاثة قرون دون تعريف، ولكن من الواضح أن علماء الأصول يتكلمون عن شيء «لا يمكن الحياة بدونه» وقد اتفق الأصوليون على أن ضرورات الحياة في نظر الشارع هي – كما ذكرنا –: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

واتفقوا على قصد الشارع حفظ هذه الأشياء.

لذلك شرع الشارع قتل المرتد والمبتدع الداعي لبدعته. لحفظ الدين.

ولحفظ النفس شرع القصاص.

ولحفظ النسل شرع حد الزنا.

ولحفظ العقل شرع الجلد حداً على الخمر.

ولحفظ المال قطعه يد السارق.

وما ينبغي التنبئ عليه أن الشارع كما حفظ هذه الضروريات سلباً بتشريعاته الجنائية، أقامها إيجاباً بتشريعات تربوية إيمانية عبادية روحانية كثيرة. فجانب العبادات ورياضة النفس كلها داخل ضمن إقامة الدين، وكذلك وجوب مراعاة نفوس الناس وتحريم أذاهم، وتجريم الانتحار ... لحفظ النفس إيجاباً لا سلباً.

وتشريع الزواج والتشديد على تسهيله وتسيره، وكذلك تشريعات كثيرة متعلقة بأحكام الأسرة والزواج والطلاق، كل ذلك في إطار حفظ النسل إيجاباً.

وإيجاب التأمل والتفكير في خلق الله، وتحريم تقليد الآباء والأجداد، ورفض إيمان المقلد، ... كل ذلك إقامة للعقل المسلم ابتداء.

والامر بالإشهاد على العقود المالية، وكذلك تشريع الزكاة وسائر أنواع الحقوق المالية الهدافة لمواساة الفقراء من صدقة وعتق وكفارات، كل ذلك سياج للمال وحفظ له ابتداء.

فهذه الضروريات شرع لها ما يقييمها من الأساس بمنتهى القوة، وليس فقط شرع لها الحد عند وقوع الجريمة.

وهي قاسم مشترك بين جميع الأديان السماوية، واتفقت عليها جميع الشرائع.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن هناك من أضاف ضروريًا سادسًا على هذه الخمسة. وهو ابن عبد السلام، الذي أضاف حفظ العرض، وسار خلفه بعض العلماء أبرزهم تلميذه الإمام القرافي. واستدل على ضرورة هذا الأمر بشرع حد القذف.

الأمر الثاني: أن من أهم ما يتميز به ابن تيمية عن بقية الكاتبين في نظرية المقاصد، هو رفضه لهذا التقسيم الخماسي أو السادس، ورفضه القاطع لحصر ضروريات الحياة ومقاصد الشعـر في حفظ هذه الأمور الخمسة أو الستة^(١).

وأما مكملات وتتممات هذه الضروريات، فمثل وجوب زجر المبتدعين غير الداعين لبدعتهم، لحفظ الدين.

ومراعاة الماثلة في استيفاء القصاص، في جانب حفظ النفس. ووجوب زجر الفساق من الرجال والنساء فيما هو أقل من جريمة الزنا، وذلك لحفظ النسل. ومثل تحريم شرب القليل من الخمر، سداً لذريعة شرب الكثير الذي يسكر، وذلك لحفظ العقل.

ومثل تعزير السارق لما دون النصاب بما يردع، لحفظ المال.

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثاني.

أما المرتبة التالية، فهي «الجاجيات».

وقد ظل «الجاجي» دون تعريف واضح لعدة قرون، ولكن استقر الأمر بعد الشاطبى على أساس أن الحاجى هو ما يمكن الحياة بدونه، ولكن تتعسر وتشق مشقة شديدة.

والمثال «المحفوظ» هنا: تسلیط الولى على تزویج الفتی الصغیر والفتاة الصغیرة. إذ تزویجه ليس من ضرورات حیاته كأكله وشربه، ولكن قد يحتاج إلى تزویجه مبكراً لسبب من الأسباب، كوجود شريك الحياة المناسب. وتنتهي هذه الدرجة في المثال السابق: مراعاة الكفاءة، ومهر المثل.

أما الرتبة الثالثة: «التحسينيات»، فهي درجة أقل من التي قبلها. ومضمونها وفحواها: آداب، وفضائل، ومزايا تجمل الحياة الآدمية، وتسمى بالرقى، والتحضر، والرفاهية.

والأمثلة الدارجة المكررة في كتب الأصول في هذا الموضوع: سلب العبد أهلية الشهادة، نظراً لوضاعة قدره، وكتشريع سائر ما يتعلّق بالنظافات، والطهارات، والزينة.

والمرتبتين الأخيرتين - رغم عدم وضوح التعريفات - عليهما اتفاق كبير بين جمهور الأصوليين.

فلو استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام، سنجدهم هذا الجزء من النظرية عند كل الأصوليين منقول بكل ما فيه من أفكار وأمثلة، بل بتشابه كبير في الألفاظ والأساليب، سنجدهم كل ذلك منقولاً من الإمام الغزالى، و واضح النظرية الحقيقى.

ولا شك أن التقسيم السابق لا بد وأن يراعى عند الاجتهاد والفتوى. فلا يقدم حاجى على ضرورى، ولا تحسينى على حاجى أو ضرورى.

وكذلك لا يقدم ضرورى على ما هو أشد ضرورة منه. فلا يُقدم حفظ المال على حفظ الدين مثلاً!

وهذا هو الجانب التطبيقي في النظرية، ومن الملاحظ أنه لم يستخدم بالفعل

في كتب فروع الفقه. وهذه النظرية لا ذكر لها من قريب أو بعيد في كتب الفقه المذهبى أو المقارن، وأما كتب الأصول فلم تذكر من الأمثلة غير ما هو مكرر أو محدود !!!.

وهناك بعض القواعد التي يمكن استخلاصها من خلال العرض السابق للمقاصد، وقد اعنى الشاطبى بهذه القواعد بصفة خاصة، وهذه القواعد المقاصدية منها ما هو بدهى، ومنها ما هو ذو عمق، ومنها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومن أهم هذه القواعد :

- * وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدارين.
- * تقييم العمل يكون بحسب عظم المصلحة أو المفسدة المترتبة عليه.
- * المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً.
- * المصالح المعتبرة شرعاً إنما من حيث إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى.
- * ضروريات الحياة خمسة، ولحفظها تضافرت النصوص.
- * يهدف الشرع إلى حفظ ضروريات الحياة، وكذا حاجياتها، وتحسيناتها.
- * كل مرتبة من هذه المراتب لها لواحق ومكملات.
- * كل تكميلة لها شرط: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.
- * قد يلزم من اختلال الحاجى أو التحسينى بإطلاق، اختلال الضرورى بوجه ما.
- * الشارع لم يقصد التكليف بما لا يطاق.
- * الشارع لم يقصد التكليف بالشاق مجرد المشقة، بل لما في العمل من مصلحة استتبعه بالضرورة هذه المشقة.
- * إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، فقد أدى الشارع رفعها جملة.
- * مشقة مخالفة الهوى غير معتبرة، إذ قصد الشارع أن يكون العبد عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً.

* النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً.

* قصد الشارع من تكليف المكلف بالأحكام، أن يكون قصده من الفعل موافقاً لقصده في التشريع. لذلك أبطلت الحيل.

* كثير من الأحكام فيها مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

* لا إشكال في صحة العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة.

ولا بد هنا من وقفة عند موضوع المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة.

● المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة:

المقصود الأصلية هي الضرورات الخمس.

أما المقاصد التابعة فهي المقاصد الفرعية الجزئية التي قد يقصدها الشعـر من خلال النصوص الجزئية في أي باب من أبواب الفقه، أو يراعيها الشارع في جانب معين من جوانب التشريع المختلفة.

والمثال المضروب هنا هو زواج الآيسة.

فهذا الزواج لا يحقق المقصود الأصلي من تشريع الزواج، وهو حفظ النسل.

فهل يكون هذا الشكل - وما شابهـه - مضاداً لمقاصد الشرع؟ وهل يحـكم عليه طبقاً لهذا التصور المقاصدي الذي ينظر لعمومات النصوص لا جزئياتها؟

هـنا يتجلـى معنى المقاصد التابـعة. ففي المثال السابق نـرى أن من ضمن مقاصـد الزواج التـابـعة: تحقيق الإشبـاع الجنـسي الحـلال، والتـمـتع بـمال الزـوج، والتصـاهر بين العـشـائر، وردـ المعـرـوف إلىـ أـهـلهـ، وإـيوـاءـ منـ لاـ مـأـوىـ لهـ، وإـشبـاعـ عـواطفـ الحـبـ ... إـلـخـ، وغـيرـ ذـلـكـ ماـ قـدـ يـتـحـقـقـ فـيـ بـعـضـ صـورـ الزـواـجـ التـيـ يـسـتحـيـلـ مـعـهـ إـنـجـابـ وـالـتـنـاسـلـ.

وهـذهـ المقـاصـدـ التـابـعةـ كـافـيـةـ لـلـحـكـمـ عـلـىـ هـذـاـ زـوـاجـ بـاـتـفـاقـهـ مـعـ مقـاصـدـ الشـارـعـ. فـصـحـيـحـ أـنـ التـنـاسـلـ هـوـ مـقـاصـدـ الزـواـجـ الأـسـاسـيـ، وـلـكـنـهـ لـيـسـ مـقـاصـدـ الزـواـجـ الـوـحـيدـ.

● طرق معرفة المقصد الشرعي:

وـهـيـ عـدـةـ طـرـقـ، بـعـضـهـاـ مـتـفـقـ عـلـيـهـ، وـالـآـخـرـ مـخـتـلـفـ فـيـهـ.

والمتفق عليه بين الكاتبين في النظرية طريقان:

١ - تصريح النص . ٢ - اعتبار علل الأمر والنهى .

فدلالة النص لا يملك الفقيه أمامها إلا التسليم والإذعان .

أما علل الأمر والنهى، فهي أمر معتبر عند جميع من كتب في النظرية - مع خلاف في التفاصيل -، وسبب ذلك الاتفاق أن أساس النظرية الأكبر هو القول بتعليق الشريعة .

أما طرق معرفة المقصود المختلف فيها، فهي:

١ - سكوت النص . ٢ - العقل . ٣ - الاستقراء .

أما سكوت النص، فهو أمر مقصود من الشارع، ويكون الهدف من ذلك عدم الزيادة عما ورد أو النقصان .

فالشارع أمر بصيام رمضان على سبيل الوجوب وسكت، وأمر بحججة واحدة على سبيل الفرض وسكت، وفرض خمس صلوات في اليوم والليلة وسكت، وشرع مقادير أنصبة الزكاة في أنواع المال والمتاع وسكت، وشرع أشكال التقرب إليه والذكر له وسكت، .. فسكت الشارع في هذه الموضع ليس اعتباطاً، بل هو قاصر أن تظل هذه الأمور هكذا، دون زيادة أو نقصان . وهذا هو أساس تحريم الابتداع في الدين .

وقد اعتبر كل الفقهاء والأصوليين هذا الأصل، ولكن الباحث جعله ضمن طرق معرفة المقصود المختلف فيها لأن معظم الكاتبين في النظرية لم ينصوا عليها صراحة، فهي مختلف فيها من جهة النص الصريح عليها، ومن الممكن اعتبارها متفقاً عليها من جهة الاندراج الضمني . والخلاف سطحي^(١) .

أما اعتبار العقل كطريق من طرق معرفة المقصود الشرعي، فقد أشار إليه -

(١) من أهم من تكلم في موضوع سكوت النص، ابن تيمية . والشاطبي . فابن تيمية جاهد في موضوع تصحيف العقيدة ومقاومة البدع أيما جهاد، وصنف في ذلك، ولقى في سبيله الكثير من المحن . والشاطبي لا، نفس القصة مع الابتداع قاوم، وصنف، وابتلى . (راجع الفصل الثالث من الباب الثاني . والفصل التاسع من الباب الأول من هذه الرسالة) .

على استحياء – بعض العلماء^(١)، والبحث في الموضوع يقع بنا – لا محالة – في «الفخ» الجدلية المتعلقة بالتحسين والتقييم. وخلاصة الكلام: أن العقل هو أساس الاقتناع بالشريعة ابتداءً، وقد تكون له وقوفات في توجيهه بعض النصوص الجزئية نحو المقاصد، ولكن الخلاف: هل يستنبط العقل مقصداً من مقاصد الشرع وحده؟.

الجواب: من خلال كلام العلماء القدماء الذين عرضنا وجهة نظرهم: لا يمكن.

صحيح أن للعقل دوره، ولكنه لا يستقل باستنباط المقصود، ولا شك أن شيخ المقاصد – الشاطبيي –، وإنما ابن تيمية أيضاً من أهم الموافقين على ذلك. الشاطبيي لأنه أشعرى! وابن تيمية لأنه نصوصى سلفى!.

أما الاستقراء. فهو طريق لا بد منه لمعرفة مقاصد الشرع.

وقد اعتبره واضح النظرية حجة الإسلام الغزالى^(٢)، وتبعه عليه جمهور الأصوليين، وشدد على ضرورة استخدام منهج الاستقراء الشاطبيي، وزعم أن ذلك المنهج هو سبب «قطيعة المقاصد»^(٣).

وبسبب اعتباره من الطرق المختلفة عليها – في رأى الباحث – عدم النص الصريح عليه عند أغلب الكاتبين في الموضوع.

وعموماً، لم يهتم الأصوليون القدماء ببحث طرق معرفة المقصود. لذلك لم يقوموا بالاستقراء الكامل للشريعة ونصوصها، للخروج بنظرية متكاملة للمقاصد.

هذا هو ملخص نظرية مقاصد الشريعة، ولا شك أن هذه النظرية لها مميزات، وبها عيوب، وصياغتها فيها الصواب، وفيها الخطأ، ولا بد لها من إضافات، وحذف، وتقويم، إذ بناؤها يحتوى على جوانب قوة، وجوانب ضعف. وهذا ما نتناوله في المبحثين التاليين.

(١) مثل العزب عبد السلام. راجع: الفصل السادس من الباب الأول.

(٢) راجع: الفصل الثالث من الباب الأول.

(٣) راجع: الفصل التاسع من الباب الأول.

المبحث الثاني

جوانب القوة في نظرية المقاصد

وتتلخص جوانب القوة في هذه النظرية في :

• الجانب الأول : القول بالاستصلاح :

وهو نتاج للقول بتعليق الشريعة . إذ أساس بناء النظرية أن الشارع يراعي مصالح الخلق دينًا ودنيا .

إن عظمة الإسلام تكمن في استيعابه لكل ما يحتاج الناس ، مع تجاوز حدود الزمان والمكان ، وكل التشريعات – السماوية والوضعية – هي نتيجة تفاعل الإنسان مع الزمان والمكان ، بل إن ذلك لينطبق على أنواع الفنون المختلفة كذلك .

وهذا ما يفسر تغير سمات الفلسفات والنظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعات الجنائية والمدنية والشخصية ، وكذا الشعر والرسم والنحت والموسيقى منذ فجر التاريخ وحتى اليوم .

هذه الأشياء كلها تتغير طبقاً للتغير تفاعل الإنسان مع معطيات الزمان والمكان .

وليس الإسلام بداعاً بين هذه المفردات الفكرية الإنسانية ، فالفقه الإسلامي – في مجمله – نتيجة تفاعل هذه العوامل الثلاثة : الإنسان ، والزمان ، والمكان .

ولكن الذي يحفظ الفقه الإسلامي من التخبط والضياع – نظراً للتغير تفاعل العناصر المذكورة – ، هو النص . فالنص في الفقه الإسلامي مرجعية عليا لا يمكن تجاوزها ، وفيه من الثوابت والمتغيرات ما يجعله يتجاوز حدود الزمان والمكان . وهذا من دلائل إلهية هذا النص .

وتظهر المشكلة حين تتجدد الحوادث والتوازن مع تغير الزمان والمكان . هنا

يتفاعل الإنسان – أى الفقهاء والجتهدون – مع الزمان والمكان، فى ظل المرجعية العليا للنص، للخروج بالحلول لكل ما يشكل.

والقول بالمصلحة من أهم ما يحقق هذا الامتداد الزمانى المكانى للنص الإلهى.

فالشريعة لم تضع لكل حادثة نصاً، ولكن النصوص الموجودة لها أهداف وغايات، لو روعيت بضوابط، يمكن أن نجد لكل حادثة حكماً في الشريعة بدون وجود نص مباشر في الموضوع، وأما بغير ذلك، فلا.

فالقول بالاستصلاح يفتح الباب لعقل الفقيه لينطلق في آفاق الزمان والمكان، ويبتكر الحلول، ويجيب عن التساؤلات، وينير الظلمة، ويوضح المشكل. كل ذلك في إطار مقاصد النص الإلهي المقدس، دون الارتباط الحرفي بنص مباشر في الحادثة.

فالنص الإلهي ورد بالفاظه متناولأً حدثاً معيناً، وال المسلمين يطبقون هذا النص على هذا الحادث وإن ظنوا المصلحة في غير ذلك، أما مالم يرد فيه نص، فعلى الإنسان أن يتفاعل مع زمانه ومكانه، ومارس حقه في البحث والتحليل والاجتهاد – بعد استيفاء شروط ذلك – ليخرج بالحلول التي يراعى النص جنسها.

والقول بالاستصلاح يقوم على أساسين: «أولهما: كمال الشريعة، ووفاء نصوصها بحاجات الجماعة ومصالح الأمة.

وثانيهما: أن الشارع قاصدٌ بشرعيته مصالح العباد. فكل نص أنزله، وكل حكم شرعه، يحصل مصلحة أو مصالح»^(١).

ولا بد هنا من التنبيه على أن نظرية أو مبحث المصلحة في أصول الفقه، يعتبر جزءاً من نظرية المقاصد، وينطبق ذلك أيضاً على نظريات أو مباحث أخرى، مثل سد الذرائع، ورفع الحرج، وإبطال الحيل، فكل هذه المباحث تقع من نظرية المقاصد موقع الوسائل من الغايات.

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. د. حسين حامد حسان. ص ط.

بل إن كثيرا من مباحث كتاب القياس، تعتبر - في نهاية الأمر - بحثاً في مقاصد الشريعة. مثل كثير من المباحث المتعلقة بالصلة وأوصافها والمناسبات وطرق معرفتها.

● الجانب الثاني: فقه الأولويات:

فنظيرية المقاصد قسمت الحياة إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهو تقسيم غير دقيق، ولكن الحسن فيه أنه يضع الأساس لما يمكن تسميته: فقه الأولويات.

فليس حلق اللحية كترك الصلاة!، وليس سماع الأغاني الهابطة كأكل الماء الحرام!، وليس إطالة الثوب كشهادة الزور! ... إلخ.

فهناك أولويات. هناك المهم، والمهم جداً، والأكثر أهمية. وهناك أيضاً الأمانة، وغير المهم!

ونظراً لذلك نرى الشارع يتصرف في بعض الأحيان بما يحقق هذا التوازن في الأولويات، وإنما تفسير إباحة خروج المرأة بغير إذن زوجها، والولد بغير رضا أبيه وأمه، والمدين بغير رضا دائه، بل السجين من سجنه، في حالة تعين الجهاد عليهم بنزول العدو واحتلاله لبلدهم المسلم!

في هذه الحال يخرج كل أصحاب هذه الحالات - إذا كانوا من أهل البلد المحتل - عن بكرة أبيهم، إذا استنفرهم الحاكم، دون مراعاة ظروفهم الخاصة.

● الجانب الثالث: تقرير أهمية الضرورات الخمس:

فحفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، أمر لا تستمر الحياة الإنسانية بدونه.

وتقرير أهمية هذه الأمور يعتبر نصف النظرية أو أكثر، وقد أجمع على ذلك الكل بلا استثناء يذكر.

ودليل أهمية حفظ هذه الخمس، أن الشارع شرع الكثير من التشريعات ليقييمها من الأساس، وهذا ما يسمى بالتشريعات الإيجابية.

وكذلك أحاطها سياج من الحماية والردع والعقوبات للمعتدين عليها، بالحدود الجنائية مثلاً. بل إن قسم الحاجيات عبارة عن سياج يحيط بقسم الضروريات، وكذا التحسينيات، والاعتداء على أي من السياجين يمثل اعتداء - بوجه ما - على الضروريات، أو لنقل: يمثل اقتراضاً من الاعتداء على الضروريات.

وأهم هذه الضروريات: حفظ الدين.

صحيح أن أهمية هذا المقصود وتقدمه عن غيره من المقاصد غير واضحة عند الأصوليين، ولكن هذا لا ينفي أنه مذكور كأول الضروريات في نظرية المقاصد.

ولا بد من الإشارة إلى أنه من الممكن إضافة مقصود سادس - حفظ العرض -. ولكنها إضافة غير ذات بال، نظراً لأن حفظ العرض يدخل - بشكل أو بآخر - ضمن مقصود حفظ النسل. بل إن حفظ النسل من الممكن أن يندرج تحت حفظ النفس!

ولا شك أن التحفظات هنا كثيرة، وسيتم تناولها تفصيلاً في البحث اللاحق.

● **الجانب الرابع: اعتماد الاستقراء كمنهج لمعرفة المقصود الشرعي:**
وهذا - في رأي الباحث - من أكبر إيجابيات هذه النظرية، مهما بلغ حد النقد لها أو التحفظ عليها.

والسبب، أن البحث في المقاصد يقتضى الإحاطة الشاملة التكاملة بنصوص الشرع، وقوانينه، وعاداته، وسلوكه، العام، والخاص - ولا يمكن ذلك بدون استقراء كلى لجميع جوانب التشريع.

ولا شك في أن الأصوليين - مع اعتمادهم لنهج الاستقراء - لم يستخدموه الاستخدام الصحيح. بمعنى أنهم لم يقوموا بالاستقراء الشامل الكامل للشرع، لاستخراج المقاصد.

والسبب أنهم توارثوا النظرية، ونقلوها، ولم يكن مبحث المقاصد - لعدة

قرون – ضمن المباحث المهمة التي يبحث فيها علماء الإسلام. بل كان التركيز على مباحث فلسفية، جدلية، لفظية. ولهم عذرهم التاريخي.

ولو قيل: قام الشاطبي بالاستقراء. فالرد: بل اعتمد منهج الاستقراء، واستخدمه كثيراً، وبإتقان. ولكنه ليس الاستقراء الكامل الذي يوفى هذا المبحث العظيم حقه. وهيئات أن يستطيع فرد – مهما علا شأنه – أن يقوم بهذا الاستقراء التكامل الذي نقصده.

إن هذه النظرية المقاصدية المعتمدة على الاستقراء، لا يمكن أن تتم إلا بآن تبني لبنة بعد لبنة، وحجرًا فوق حجر. أما السير خلف شخص واحد – مع احترامنا لكل العلماء – فهذا ستكون نتيجته أن نعرف نظرية المقاصد عند هذا الشخص فقط، وليس نظرية المقاصد كما هي في الشريعة الإسلامية !!!.

* * *

المبحث الثالث

جوانب الضعف في نظرية مقاصد الشريعة

سبق وأن عرفنا نظرية مقاصد الشريعة^(١) بأنها: «البناء الفكري المتكامل، الذي يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانٍ وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئي من أحكامها، ويجمعها في مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيري عام». وكانت عناصر التعريف ثلاثة:

أولها: جمع الظواهر والقوانين والربط بينها.

والثاني: مقاصد الشريعة نفسها، من خلال الأدلة الشرعية.

الثالث: المبدأ التفسيري العام.

ولو رأينا هذا التعريف لوجدنا أن نقاط الضعف في نظرية المقاصد

كالتالي:

● الجانب الأول: غياب المبدأ التفسيري العام:

فالمبدأ التفسيري العام في نظرية المقاصد الشرعية غائب، أو على الأقل تم اختياره خاطئاً لتفسير سلوك الشارع تجاه المقاصد.

فالمبدأ التفسيري الذي ارتضاه الأصوليون لتفسير اختيارهم وتوجهاتهم نحو المقاصد هو: الحدود الجنائية.

فالدليل على أهمية الضروريات الخمسة، واعتبارها من قبل الشرع: أنه جعل عقوبة جنائية بدنية لعقاب المعتدى على أي منها!!!.

ولذلك أضاف من أضاف مقصدًا سادسًا - هو حفظ العرض -، ليس لأهميته في الحياة الإنسانية، لا، بل تطبيقاً للمبدأ الذي ارتضاه الأصوليون. فبما

(١) راجع: المبحث الأول من التمهيد في هذه الرسالة.

أن هناك حدًّا للقذف، إذن من المقاصد حفظ العرض. هكذا فقط، وبمتنهي التسرع.

وليس الاعتراض هنا على أهمية هذه المقاصد، بل الاعتراض على منطق الاستدلال العلمي، الذي يجعل الحد الجنائي، هو علامة أهمية هذا الشيء في نظر الشارع.

ولهذا السبب حصرت المقاصد في خمسة مقاصد، ذلك أن الأصوليين لم يستطعوا إدراك أي أهمية لأى شيء آخر ليس فيه حد، بما في ذلك المبادئ العظمى المتعلقة بالجوانب العبادية، والتربوية، وبما في ذلك ما يتعلق بحقوق الإنسان، من الحرية وتحقيق العدل، والمساواة، والشورى، وحق اختيار الحاكم، وغير ذلك.

وقد تسبب ارتباط الضروريات بالحدود في عدة مشاكل في النظرية، لعل من أبرزها عدم الاهتمام بالقسمين الآخرين، «الحاجي» و«التحسيني»، لذلك ظل «الحاجي» بدون تعريف منذ ذكره الغزالى، وحتى شرحه الشاطبى، أى زهاء ثلاثة قرون.

وكذلك «التحسيني»، لم يكن تعريفه بالدقة المطلوبة. ولكن المشكل كان القسم الثانى، نظراً لزيادة أهميته عن القسم الثالث، وكذلك لارتباطه أكثر بالضروريات.

وقد سار الأصوليون على هذا التقسيم دون محاولة لنقاذه، دون محاولة لتوصيف مفردات الحياة على أساسه، فلامهم بينوا أنه خاطئ، ولا هم أثبتوا صحته !!.

وواقع الأمر والحياة يثبت عدم دقة هذا التقسيم، وعدم استيعابه لمفردات الحياة الإنسانية بتاتاً، وفائدة التقسيم الوحيدة - كما سبق الذكر - تأصيل فكرة «فقه الأولويات».

وليس غريباً أن يكون هذا التقسيم خاطئاً، بل هذه هي النتيجة الطبيعية لحصر المقاصد في الخمسة المذكورة. ولهذا حين نتساءل عن موقع العدل،

والمساواة، والحرية ... في النظرية - بعد رفض حصر المقاصد في الخمسة المزعومة - لا شك أننا سترفض أن يكون موقع هذه المبادئ الكبرى - وهي ليست من الضروريات الخمسة - ضمن الحاجيات !!!.

إذن، يصر الأصوليون إصراراً شديداً على حصر مقاصد الشريعة في خمسة مقاصد - أو ستة - !، والاتفاق على هذا الأمر جعل الخروج على هذا «المعتقد» ضررًا من الخروج عن الإجماع.

ونحن نتساءل هنا: بأى قرآن أو سنة حصرت المقاصد في هذه الخمسة؟ وبأى حق يسفك دم التفكيير والاجتهاد في هذا الموضوع؟ وبأى عقل يتم تجاهل الكثير من المصالح والمقاصد التي ألحت عليها النصوص، دون أن تدرج في أحد هذه المقاصد؟ بل إن بعض المقاصد الشرعية - مثل مقصد تحقيق العدل - ألحت عليه النصوص أكثر من مقصد حفظ النسل، والعقل، والمال، بل وربما النفس !! فمجموع النصوص التي تأمر بالعدل في شتى جوانب التشريع أضعاف أضعاف تلك التي تتكلم عن الزنا وما يتعلق به، أو الخمر والمسكرات، أو السرقة وقطع الطريق، أو حتى قتل النفس !!!

فهذا مقصد فيه نصوص كثيرة جداً، لا تخصى ولا تعدّ، تتجاوز النصوص التي وردت في كثير من المقاصد التي اعتبرها الأصوليون، خصوصاً لو فسرنا هذه المقاصد وفهمناها بالمفهوم الضيق الذي يتكلم عنه الأصوليون في كتبهم.

إذن، فالمبدأ التفسيري العام الذي انتقام جمهور أهل الأصول لتعليق توجيهات الشريعة في المقاصد خاطئ لا شك.

لذلك رفض ابن تيمية كل ذلك - كما سبق الذكر -

ولو طرح سائل سؤاله البدھي: إذن، ما هي القاعدة التفسيرية أو المبدأ التفسيري العام الذي يمكن به الوصول للتعليق الحقيقي لمقاصد وتصرفات الشرع؟ .

الجواب: «طرق معرفة المقصد». هذا البحث المهم هو مفتاح الکنز. إن المبدأ الذي يفسر كون الشيء مقصود التحقيق من عدمه في نظر الشارع،

هو كونه مستدلاً عليه بالطرق المعتمدة في الوصول إلى قصد الشارع، فإذاً أن يكون الشارع قد ذكر تصریحاً أو سكتاً قصده هذا الشيء، وإنما أن تستخرج علة الحكم - بضرقها - لمعرفة حكمه، وإنما أن تستدل على قصد الشارع للشيء بكونه من المقاصد التابعة، وإنما بالاستقراء الكلى الشامل.

وكل ما سبق عن طرق معرفة المقصود يمكن جمعه في جملتين:

الأولى : العلم بآحاد النصوص ودلائلها وعللها.

الثانية : الاستقراء الكلى الشامل، الذى لا يغفل جزئيات النصوص، ولا التوجهات التشريعية فى أبواب الفقه المختلفة، وكذلك يعطى لكل النصوص والقواعد والأولويات موقعها فى النسق العام للنظرية، من خلال النظرة التنظيرية الشاملة.

وقد يقول قائل: بهذا الكلام تم خرق الإجماع.

والرد: ليس هناك إجماع على نظريات الإجماع على أحكام النصوص، أما زعم الإجماع على مثل هذه النظرية فهيهات أن يسلم به عاقل، ولو كان، فقد سبقنا ابن تيمية - وهو من هو - فى الخروج على هذا الإجماع المزعوم !!.

• **الجانب الثاني: مُعالجة الموضوع بنظرية فردية :**

حيث إن النظرية تتتجاهل توجهات الشارع فيما يتعلق بحقوق الشعوب فى الحياة الكريمة، وفي الحرية، والعدل، وحق اختيار وعزل وتنصيب الحاكم، وتتجاهل كذلك كافة أشكال العلاقات الاجتماعية بين الناس، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعلاقة بين نظام الحكم وغيره من الأنظمة.

ولذلك نرى سطحية شديدة في معالجة بعض الموضع في النظرية، فالحوافر التربوية لا يتم تناولها تماماً في هذه النظرية، وكل ما يتعلق بالعبادات - على سبيل المثال - يمكن أن يستقل كمقصد، أو أن يذكر ضمن مقصد حفظ الدين بشكل يوضح أهميته طبقاً لكم النصوص الهائل المتعلقة به، ولكن للأسف لا ذكر لذلك !

● الجانب الثالث: عدم تطبيق النظرية:

فهى رياضة ذهنية بحثة! يحفظها المتلقى بالفاظها، وأمثالها. وإذا فعل، فقد ألم بها كاملاً!

فهذه النظرية لا وجود لها في كتب فروع الفقه!
و قبل أن يتساءل فهم هذه العبارة، يقول الباحث:

ليس معنى ذلك أن الفقهاء لم يراعوا مقاصد الشرع في اجتهاداتهم المختلفة. بل المقصود أننا لم نجد فقيها - حتى من ضمن الذين كتبوا في الموضوع - يذكر تلك النظرية وهو يتكلم في الفقه لا في الأصول، بمعنى أن تلك النظرية لم تجدها ضمن حيالات توجيه الاستدلال في فروع الفقه.

فالنظرية - بشكلها وتفاصيلها - غير مذكورة إلا في كتب الأصول، وتطبيقاتها الفقهية معدومة أو محدودة، ذلك أن تطبيقاتها الفقهية محصورة في الأمثلة «الروتينية» «المستهلكة» «المكررة» «المملة» التي ذكرها الغزالى في القرن السادس الهجرى، والاستثناء الوحيد هنا هو الإمام الشاطبى، ولكن تظل التطبيقات - في نهاية الأمر - شديدة المحدودية، بشكل يزيد النظرية غموضاً!!.

ولعل عدم التطبيق جعل بعض المباحث التى أدخلت قسراً في بناء النظرية ذات طابع ارتيجالى واضح، والدليل على ذلك البحث الذى لا علاقة له بالمقاصد، والذى أضافه الإمام الرازى، حيث قسم المناسب إلى حقيقى وإنقاعى.

وكذلك التقسيم الغامض الذى وضعه للوصف المناسب الذى اعتبره الشرع. فإما أن يكون الشارع قد اعتبر نوعه فى نوعه، أو فى جنسه، أو جنسه فى جنسه، أو فى نوعه ... إلخ.

وكل ذلك كلام ارتيجالى لا يصل لعمق مبحث المقاصد الشرعية^(١).

* * *

(١) راجع الفصل الرابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

خاتمة

بقيت الكلمة الأخيرة في ختام هذا البحث لا بد من تسجيلها، ولو من باب «سد الذرائع»، أو لتصحيح أي فهم مغلوط لهدف هذه الرسالة.

لا ينبغي أن يقال إن هذا البحث بهذا الشكل يهدم ولا يبني، على أساس التحفظات الكثيرة التي ذكرت تلميحاً وتصريحاً، من خلال أبواب وفصول ومباحث هذه الرسالة.

ولا ينبغي أن يقال إن هذا البحث يطرح المشكلة ويضخمها وينسى أو يتناهى تقديم الحلّ!.

هذا الكلام غير مقبول لعدة أسباب:

أولها: أن البحث - كما هو واضح - لم يرفض نظرية المقاصد كلّها جملة وتفصيلاً، بل أقر بأجزاء منها، ووضع جوانب القوّة في هذه النظرية، وشدد على الاهتمام ببعض الجوانب المهمّة فيها.

الثاني: لو افترضنا أن الجزء المفوض أو المحتفظ عليه من النظرية يشكل غالباً - كما أو كيماً -، فهذا نوع نقدي لا هدم. والفرق كبير بين النقد المنهجي المعضد بالدليل، الملائم بحدود الأدب والاحترام، وبين الهدم الاعتباطي العفوّي الساذج، الذي يتضمن في كثير من الأحيان جرأة وتطاولاً مرفوضين.

فليس معنى النقد التطاؤل، وكذلك ليس معنى التطاؤل النقد.

النقد العلمي له شروطه المنهجية - وقد حاول الباحث أن يراعيها -، فإذا فقد النقد هذه المنهجية صار تطاولاً، أو ادعاءً لا دليل عليه. لذلك وجب على كل من يتهم شخصاً بالتطاؤل أو الهدم أو غير ذلك، أن يثبت عدم المنهجية العلمية في كلامه.

الثالث: أن البحث - في إطار المنهج العلمي نفسه - أشار إلى البدائل، وطرح بعض الحلول، وحدد بعض الاتجاهات التي ينبغي مراعاتها عند البحث في موضوع مقاصد الشريعة، ومن أهمها:

- ١ – عدم الخضوع للأدلة القائل بقطعية نظرية مقاصد الشريعة، لأن ذلك يغلق باب الاجتهاد في الموضوع من البداية! .
 - ٢ – استقراء أعمال كل من كتب واهتم بال موضوع من القدماء، خصوصاً الذين ألفوا مؤلفات مستقلة في المقاصد، وعلى رأس هؤلاء: ابن تيمية، وابن القييم، وابن عبد السلام، والقرافي.
 - ٣ – ربط نظرية المقاصد بفروع الفقه. لأن الهدف في النهاية هو التطبيق، وليس السباحة الفكرية التي لا صلة لها بالواقع .
 - ٤ – إلغاء أو تحجيم ذلك الارتكاز اللامبرر على موضوع الحدود الجنائية في نظرية المقاصد .
 - ٥ – محاولة توضيح جوانب مراعاة المقاصد في جوانب العبادات والمعاملات – بكل أقسامها –، وكيف يقيم الشرع أهدافه ومقاصده ابتداءً، بدلاً من البحث في مسألة كيف يكون العقاب على من يعتدى عليها.
 - ٦ – العودة إلى نصوص الشرع، والاحتکام إلى القرآن والسنة. وتلك هي مرجعية الأمة. أما الخوف من التجديد أو الكتابة – مع اتفاق ذلك مع القرآن والسنة، لأن الكلام غير موجود في كتب القدماء، فتلك ردّة ثقافية لا يغفرها التاريخ. والله الموفق وهو الهدى إلى سواء السبيل.
- * * *

فهرس الآيات

الآية	الصفحة
(١)	
﴿إِنَّ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]	٤٤
﴿أَن يُوقَعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبُغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١]	٦١
﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾	
[العنكبوت: ٤٥]	٢٠٧٦١
﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]	١٧٧
﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣]	١٨٦
﴿إِعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]	١٨٢
﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]	١٩٦
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾	
[النساء: ٤٨]	٢٦٨
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]	٢٦٨
* * *	
(ت)	
﴿تَبَيَّنَ لَكُلُّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]	٤٤

الآية

الصفحة

(ح)

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمِيتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ... إِلَيْهِمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]

٤٤

* * *

(ذ)

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَّاً وَلَا نَصَبًّا وَلَا مَخْمَصَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُثُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ تِلْأَاءً إِلَّا كُتُبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [التوبه: ١٢٠]

١١١

* * *

(ض)

﴿ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾

٢٠٤

[الكهف: ١٠٤]

* * *

(ف)

٤٤

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢]

٥١

﴿ فَلَا تَقْلِلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ [الإسراء: ٢٣]

٩٦

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾

[الزلزلة: ٨ - ٧]

١٧٢

﴿ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [النجم: ٣٠ - ٢٩]

٢١٦، ١٦٣

﴿ فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦]

الآية

الصفحة

﴿فَوْيِلٌ لِّلْمُصْلِحِينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤ - ٥]

﴿فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكَلُّوهُ هَبِيًّا مَّرِيًّا﴾ [النساء: ٤]

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَيْفَا فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاء فَتَيَمِّمُوا صَعِيدًا طَيْبًا﴾ [المائدة: ٦]

(ق)

﴿قُلْ أَرَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرُتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ

عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾ [الاحقاف: ١٠]

﴿قُلْ أَمْرِ رَبِّي بِالْقُسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهُكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ
لِهِ الدِّينِ﴾ [الأعراف: ٢٩]

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلْمَةٍ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ
وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلُّوْا
فَقُولُوا اشْهُدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَمَ رَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْأَدِينِ
إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرِبُوا
الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي جَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
ذَلِكُمْ وَصَارُكُمْ بِهِ لَعْنَكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١]

* * *

(ك)

١٠٠

﴿كُلُّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمِّ أَعْيَدُوا فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢]

الآية

الصفحة

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]

٢١٣

* * *

(ل)

٤٤

﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [التحل: ٤٤]

٢٣٠

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُولَمَ النَّاسُ بِالْقُسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]

٢٧٤-٢٧٥

﴿لَيْسَ الْبَرُّ أَن تُؤْلِمُوا وَجُوهُكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَ الْبَرُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حِبَّهِ ذُوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾

٢٧٢

[البقرة: ١٧٧]

* * *

(م)

٤٤

﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٣٨]

١١٣

﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]

الصفحة

الأيّة

١٢٢

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]

٢٥٤

﴿مِنْ بَعْدِ وصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍ﴾ [النساء: ١٢]

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَىٰ فَلَلَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخَدُودُهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

٣٠٤، ٣٠٢، ٣٠١

الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]

* * *

(هـ)

﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ ... فَاعْتَبِرُوا

٤٤

يَا أُولَئِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]

* * *

(وـ)

٤٤

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لِعِبْرَةً﴾ [المؤمنون: ٢١]

٤٥

﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]

﴿وَتَلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾

٤٧

[العنكبوت: ٤٣]

٢٨١، ٦١

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حِيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]

﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾

٩٦

[المؤمنون: ٦٠]

١٠٠

﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّلُ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١]

الصفحة	الآية
١٠٠	﴿ وَلِقَاهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [الإنسان: ١١]
١٠٠ ٢٣٠، ١٢٢	﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النحل: ١٠٤] ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾
١٣٥	[المؤمنون: ٧١]
٢٨١، ١٦٣، ١٥٩	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]
١٦٤	﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَةً لِّقَوْمٍ يَعْقُلُونَ ﴾ [النحل: ٦٧]
١٧٧	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢]
١٨٢	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]
٢٦٨، ١٨٢	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]
١٨٢	﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَبِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]
١٨٢	﴿ وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّهُ اللَّهُ ﴾ [الأనفال: ٣٩]
١٨٣	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [التوبه: ٧١]
٢٠٧	﴿ وَاسْتَعِنُوا بِالصَّبَرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة: ٤٥]

الآية

الصفحة

- ﴿وَحَمِلُهَا إِنْسَانٌ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]
 ٢٥٩، ٢١٤
- ﴿وَالْفَتْتَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]
 ٢٧٩-٢١٧
- ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
 ٢٤٨ [الأنعام: ١٠٨]
- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ *
 يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدُعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾
 ٢٥٣ [البقرة: ٨ - ٩]
- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قَرْدَةً
 خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدِيهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾
 ٢٥٤ [البقرة: ٦٥ - ٦٦]
- ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدَهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]
 ٢٥٤
- ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]
 ٢٥٤
- ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا
 بِالْحَقِّ وَلَا يَزِنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨]
 ٢٩٧، ٢٨٣، ٢٦٩، ٢٦٢
- ﴿وَأَسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلَهَةً
 يُعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]
 ٢٦٨
- ﴿وَمَا كَانَ لَمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ
 رَقَبَةَ مُؤْمِنَةَ وَدِيَةَ مُسْلِمَةَ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصْدُقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّ لَكُمْ
 وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيشَاقٌ فَدِيَةٌ
 مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرِيْنِ مُتَتَابِعِيْنِ

الآية

الصفحة

توبَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْمًا حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ
جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنُهُ وَأَعْدَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١﴾

٢٧٦ [النساء: ٩٢ - ٩٣]

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلَنَا
لِوْلَيْهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]

٢٧٧
٢٧٨ [إِذَا الْمَوْءُودَةُ سُلْتَ * بِأَيِّ ذَبْبِتَ ﴿٨ - ٩﴾ [التوكير: ٨]

٢٧٨ [وَلَا تَقْتُلُوا أُولُادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]

٢٨٧ [وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُ قُلُوبَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]

٢٩٨ [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨ - ٣٩]

٣١٤ [إِذَا فَعَلُوا فَاحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا
يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]

٣١٤ [وَلَا تَقْرِبُوا الرِّبَّنِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحْشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]
﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلَنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هُوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾

١٧٢ [الكهف: ٢٨]

* * *

(ى)

٢٣٠، ١٢٢ [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥.]
١٢٢ [يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]]

الآية

الصفحة

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

٢٠٤، ٢٠٠، ١٦٥

[٢١٩] [البقرة: ٢١٩]

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا

١٦٦

[٤٣] [النساء: ٤٣]

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبِيُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالبغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١]

٢٠٧-١٩٩-١٦٦

﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيَّابَاتِ وَيَحِرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَابِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]

٢١٣

٢٩٤، ٢٣٣

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكِلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]

٢٧٤

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجِرِّمَنَّكُمْ شَيْئًا

قَوْمٌ عَلَى أَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة: ٨]

* * *

فهرس الأحاديث

الصفحة	المحدث
	(أ)
٤٨-٤٧	«إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»
٤٨	«إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»
١٨٨	«أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله معاورياً»
١٩١	«أنه جعل دية الذمي نصف دية المسلم»
٢١٠، ٢٠٨	«أجرك على قدر نصبك»
٢٣٤	«إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق. وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بظلمة في دم ولا مال»
٢٦٩-٢٦٢	«أى الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل الله نداً وهو خلقك ... إلخ»
٢٧٧	«ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ما كان في السوط والعصا مائة من الإبل .. إلخ»
٢٨٣	«إن أعظم النساء بركة أيسرهن مؤونة»
٢٩٦	«أربع من فعلهن فقد بريء من البخل ... إلخ»
	* * *
	(ب)
١٢٢	«بعثت بالحنيفية السمحنة السهلة»
	* * *
	(ت)
٤٧	«تمرة طيبة وماء طهور»

«تلك صلاة المنافق: يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرنى شيطان قام
فنقر أربعًا لا يذكر الله فيها إلا قليلاً»
١٩٥

* * *

(خ)

٢٢٩ «الخروج بالضمان»

* * *

(د)

١٢٢ «الدين يسر»

* * *

(ظ)

٢٦٩ «الظلم ثلاثة دواوين. فديوان لا يغفر الله منه شيئاً ... إلخ»

* * *

(ع)

١٨٥ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي. تمسكوا بها واعضوا
عليها بالنواجد. وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل
بدعة ضلاله»

١٩٧ «عصى الله رسوله من ضرب بکعابها يلعب بها»

* * *

(ف)

٤٨ «فإنه يبعث يوم القيمة ملبياً»

الحاديـث

الصفحة

٢٠٩

«فليجنس ولن يستظل ولن يتكلم ولن يتم صومه»

* * *

(ك)

«كل لهم يلهم به الرجل فهو باطل، إلا رميته بقوسه، أو تأدبه فرسه، أو

١٩٩

ملاءعته امرأته. فإنهن من الحق»

٢٩١

«كل مسکر خمر، وكل خمر حرام»

٣٠٤-٣٠٠

«كل مولود يولد على الفطرة ...»

* * *

(ل)

٢٣٦، ١١٩

«لا ضرر ولا ضرار»

١٢١

«لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»

١٢١

«لو لا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد
إبراهيم»

١٨٩

«لا تصلح قبلتان بأرض، ولا جزية على مسلم»

١٩٠

«لا يقتل مسلم بكافر»

١٩٨

«لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»

٢٢٨

«لا تصروا الإبل ولا الغنم. فمن ابتاع مصراة فهو بخیر النظرين بعد أن
يحلبها. إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»

٢٣٦-٢٣٣

«لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه»

«ما نزلت هذه الآية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾. شق ذلك

٢٦٨

... إلخ»

الصفحة	الحاديـث
٢٧٣	«ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم»
٢٨٥	«لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الشيب حتى تستأمر ... إلخ»
	* * *
	(م)
٤٩	«من ستر مسلماً ستره الله»
٤٩	«من يسر على معاشر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة»
	«من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب
٤٩	يوم القيمة»
٤٩	«من أقال نادماً أقال الله عثرته يوم القيمة»
٤٩	«من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته»
٤٩	«من ضار مسلماً ضار الله به»
٤٩	«من شاق شاق الله عليه»
١٩٦	«من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله»
١٩٧	«من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم خنزير ودمه»
٢٧٢-٢٢٤	«مظل الغنى ظلم. وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»
	* * *
	(ن)
٢٢٤	«نهى عن بيع الكالى بالكالى»
٢٥٧	«نهى عن بيع الغرر»
	* * *
	(ى)
٢٧٠	«يا عبادى: إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تطالموا»

فهرس المراجع

• القرآن الكريم

أولاً: كتب التفسير وعلوم القرآن:

- * الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي
ت: سنة ٦٧١ هـ. ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الثالثة. سنة ١٩٨٧ م.
- * جامع البيان عن تأويل آي القرآن. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبرى.
ت سنة ٣١٠ هـ. حقيقه وعلق حواشيه: الشيخ محمود محمد شاكر. وخرج
أحاديثه: الشيخ أحمد محمد شاكر. ط. دار المعارف. بمصر. بدون رقم أو
تاريخ.
- * علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه. د. عدنان محمد
زرزور. ط. المكتب الإسلامي. الثانية سنة ١٤٠٤ هـ سنة ١٩٨٤ م. بيروت -
لبنان.

- * فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدرایة في علم التفسير. للإمام
محمد بن على الشوكاني. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.
ط. دار الوفاء للطباعة والنشر الأولى. سنة ١٤١٥ هـ. ١٩٩٤ م. ج. م. ع.

• ثانياً: كتب الحديث:

- * الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. للأمير علاء الدين ابن بليان
الفارسي. ت: سنة ٧٣٩ هـ. ط. مؤسسة الرسالة. بيروت - لبنان.
- * التعين في شرح الأربعين. نجم الدين سليمان بن عبد الكريم الطوخي.
ت: سنة ١٧١٦ هـ. تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. ط. مؤسسة الريان.
بيروت. والمكتبة المكية بمكة المكرمة. وهي الطبعة الأولى. سنة ١٤١٩ هـ. سنة
١٩٩٨ م.

- * سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: سنة ١١٢٨ هـ. ط. دار الكتاب العربي. بيروت – لبنان.
- * سنن البيهقي. وهو كتاب: السنن الكبرى. والبيهقي هو: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. ت: سنة ٤٥٨ هـ. ط. دار صادر. بيروت – لبنان.
- * سنن الترمذى. أى: الجامع الصحيح. لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق و تخریج و تعلیق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط مصطفى البابى الحلبي.
- * سنن الدارقطنی. للإمام على بن عمر الدارقطنی. ت: سنة ٣٨٥ هـ. ط. دار الحاسن للطباعة. بالقاهرة.
- * سنن الدارمى. للإمام عبد الله بن بهرام الدارمى. ت: سنة ٢٥٥ هـ. ط. دار إحياء السنة النبوية.
- * سنن أبي داود. لأبى داود السجستانى. ت: سنة ٢٧٥ هـ. إعداد و تعلیق: عزت عبید الدعاـس. نشر محمد على السيد حمص.
- * سنن ابن ماجة. تصنيف محمد بن يزيد بن ماجة. ت: ٢٧٥ هـ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ط. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابى الحلبي.
- * سنن النسائى. للإمام النسائى. ط. دار الدعوة تركيا – بدون رقم أو تاريخ.
- * السيل الجرار المتدقق على حدائق الأزهار. لحمد بن على الشوكانى. ت: ١٢٥ هـ. تحقيق محمد إبراهيم زايد. ط، دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان.
- * ضعيف الجامع الصغير وزيادته. ط. المكتب الإسلامي بيروت – لبنان.
- بدون رقم أو تاريخ.

- * غایة المرام فی تخریج أحادیث الحلال والحرام. محمد ناصر الدين الألبانی . ط. المكتب الإسلامي . بيروت - لبنان.
- * مسند أبي يعلى الموصلى . للإمام أحمد بن علی بن المثنى التميمي . ت: سنة ٣٠٧ هـ. تحقيق و تخریج الأحادیث : حسين سليم أسد . ط. دار المؤمن للتراث . دمشق.
- * مسند الإمام أحمد بن حنبل . ط. دار صادر والمكتب الإسلامي بيروت - لبنان.
- * المصنف . لعبد الرزاق بن همام الصنعاني . ت: سنة ٢١١ هـ. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي . ط. المجلس العلمي.
- * المنتقى شرح موطأ الإمام مالك لأبي الوليد الباقي . ط. دار الكتاب العربي . بيروت - لبنان.
- * موطأ الإمام مالك . ط. مؤسسة الرسالة . الثانية . سنة ١٩٩٣ م . بيروت - لبنان.
- * نيل الأوطار من أحادیث سید الأخیار شرح منتقى الأخبار . محمد بن على الشوكانی . ت: سنة ١٢٥٠ هـ . ط. دار الجليل . بيروت - لبنان.
- ثالثاً: كتب أصول الفقه وقواعده وتاريخه :
- * الإحکام فی أصول الأحکام . لأبی الحسن علی بن محمد الثعلبی الشهیر بسیف الدین الآمدی . ت: ٦٣١ هـ . ط. دار الكتب العلمية . سنة ١٤٠٠ هـ سنّة ١٩٨٠ م . بيروت - لبنان.
- * الإحکام فی أصول الفقه . لأبی محمد علی بن حزم الأندلسی الظاهری . ت: سنّة ٤٥٦ هـ . تحقيق وتقديم وتصحيح: محمد أحمد عبد العزیز . ط. مکتبة عاطف سنّة ١٣٩٨ هـ . سنّة ١٩٧٨ م . ج ٢٠٤ .
- * إعلام الموقعين عن رب العالمين . للإمام ابن القیم . تحقيق الشیخ عبد الرحمن الوکیل . ط. مکتبة ابن تیمیة بالقاهرة . بدون رقم أو تاريخ .

- * البحر المحيط في أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعى الشهير بالزركشى . ت : ٧٩٤ هـ. تحرير: د. عبد المستار أبو غدة. مراجعة: عبد القادر عبد الله العانى . ط. دار الصفوة. الثانية سنة ١٩٩٢ م ج. م. ع. الغردقة.
- * البرهان في أصول الفقه. لإمام الحرمين أبي المعالى الجويني . ت : سنة ٤٧٨ هـ. تحقيق: د. عبد العظيم الديب . ط. دار الوفاء. الثالثة سنة ١٩٩٢ م ج. م. ع. المنصورة.
- * تعليل الأحكام. للأستاذ: محمد مصطفى شلبي . ط. دار النهضة العربية . بيروت - لبنان.
- * الذخيرة. لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجى . المشهور بالقرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ. تحقيق: د. محمد حجى ط. دار الغرب الإسلامي . الأولى سنة ١٩٩٤ م . بيروت - لبنان.
- * السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. د. يوسف القرضاوى . ط. مكتبة وهبة . الأولى سنة ١٩٩٨ م .
- * شرح تنقیح الفصول في اختصار الحصول في الأصول . لشهاب الدين احمد بن إدريس القرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد . ط. دار الفكر . الأولى سنة ١٣٩٣ هـ - سنة ١٩٧٣ م . بيروت - لبنان.
- * شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل . لأبي حامد الغزالى . ت : سنة ٥٠٥ هـ. تحقيق: د. حمد الكبيس مطبعة الإرشاد ببغداد . بدون رقم أو تاريخ .
- * الفروق . لشهاب الدين القرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ . ط. دار إحياء الكتب العربية الأولى . محرم سنة ١٣٤٥ هـ . بيروت - لبنان.
- * قواعد الأحكام في مصالح الأنام . لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز

ابن عبد السلام. ت: سنة ٦٦٠ هـ. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد.
ط. دار الجليل. الثانية سنة ١٩٨٠ م بيروت - لبنان.

* المستصفى من علم الأصول. لأبي حامد الغزالى. ت: سنة ٥٠٥ هـ ط.
مكتبة المتنبى. ودار إحياء التراث العربى. بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ط.
الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨ . بدون رقم.

* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. للشيخ علال الفاسى. ط. مكتبة
الوحدة العربية. الدار البيضاء.

* المواقفات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبى. ت: سنة ٧٩٠ هـ.
تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. دار المعرفة. الثانية سنة ١٩٧٥ م. بيروت - لبنان.

* نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. د. حسين حامد حسان ط. مكتبة
المتنبى. بالقاهرة. ١٩٨١ م.

* نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى تأليف: د. أحمد الريسونى. ط.
المعهد العالمى للفكر الإسلامي. والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
الأولى. سنة ١٤١٢ هـ. ، سنة ١٩٩٢ م. بيروت - لبنان.

● رابعاً : كتب الفقه :

* الاعتصام. لأبي إسحاق الشاطبى. ت: ٧٩٠ هـ. ضبطه وصححه أحمد
عبد الشافى. ط. دار الكتب العلمية الثانية. سنة ١٤١٥ هـ سنة ١٩٩٥ م.
بيروت - لبنان.

* البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليق في مسائل المستخرجة.
لابن رشد القرطبي. ت: سنة ٥٢٠ هـ. تحقيق: أحمد الحبابي. بعناية الشيخ عبد
الله الأنصارى. ط. دار الغرب الإسلامي.

* شرح مختصر الروضة. لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن

عبد الكريم الطوفى . ت : سنة ٧١٦ هـ . تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركى .
ط . مؤسسة الرسالة . الأولى . ١٩٨٧ م .

* فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجفان . ط . مطبعة الكواكب .
الثانية . ١٩٨٥ . تونس .

* الكافى قى فقه الإمام البجى أحمد بن حنبل . لأبي محمد عبد الله بن
أحمد بن قدامة المقدسى . ت : سنة ٢٠٢ هـ . ط . المكتب الإسلامى . بدون رقم
أو تاريخ .

* مجموعة فتاوى ابن تيمية الكبرى . لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية . ت : سنة ٧٢٨ هـ . ط . دار المدار سنة ١٤١١ هـ . ١٩٩١ بمصر .

* مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد
الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلى وابنه محمد ط . مطبعة الحكومة الأولى سنة
١٣٨٦ هـ بالسعودية .

* المخلی . لأبي محمد ابن حزم الأندلسى . ت : سنة ٤٥٦ هـ بإشراف
الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن . ط . مكتبة الجمهورية العربية . سنة ١٣٨٧ هـ
١٩٦٧ م . بمصر .

* المغني لابن قدامة المقدسى . ت : سنة ٦٢٠ هـ تحقيق : د . عبد الفتاح
الخلو . ط . دار هجر .

● خامساً: كتب اللغة

- * القاموس المحيط . للفيروز آبادى . ط . مؤسسة الريان .
- * لسان العرب المحيط . للعلامة ابن منظور . أعاد بناءه على الحرف الأول من
الكلمة : يوسف خياط . ونديم مرعشلى . ط . دار لسان العرب . بيروت - لبنان .
- * المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية . ط . مطبعة مصر . سنة ١٣٨٠ هـ
١٩٦٠ م .

• سادساً: كتب التراجم والسير والمعارف

- * إحياء علوم الدين. لأبى حامد الغزالى. ت: سنة ٥٠٥ هـ. ط. دار المعرفة بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.
- * الأعلام. قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. تأليف: خير الدين الزركلى. ط. دار العلم للملائين. بيروت - لبنان الخامسة مايو ١٩٨٠.
- * البداية والنهاية. للحافظ ابن كثير. ت: سنة ٧٧٤ هـ. ط. مكتبة المعرف. بيروت - لبنان. الثانية سنة ١٩٧٧.
- * البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. للشيخ محمد بن على الشوكانى. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. ط. مطبعة السعادة بالقاهرة. الأولى. سنة ١٣٤٨ هـ.
- * تهذيب الكمال فى أسماء الرجال. للإمام المزى. ت: سنة ٧٤٢ هـ تحقيق: د. بشار عواد معروف. ط. مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٣ هـ. ١٩٩٢ م الأولى.
- * ابن تيمية، حياته، عصره، آراؤه، فقهه. للإمام محمد أبو زهرة. ط. دار الفكر العربى. بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * حسن المعاشرة فى تاريخ مصر والقاهرة. للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي. ت: سنة ٩١١ هـ. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. دار الفكر العربى. القاهرة. سنة ١٩٩٨ بدون رقم للطبع.
- * الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة. لابن حجر العسقلانى ت: سنة ٨٥٢ هـ. حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد سيد جاد الحق. من علماء الأزهر الشريف. ط. دار الكتب الحديثة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب. تأليف: قاضى القضاة ابن فرحون اليعمرى المالكى. تحقيق: د. محمد الأحمدى أبو النور. ط. مكتبة دار التراث بالقاهرة.

- * سير أعلام النبلاء. للإمام شمس الدين الذهبي. ت: سنة ٧٤٨ هـ. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط. ومحمد نعيم العرقسوسى. ط. مؤسسة الرسالة. الأولى. سنة ١٤٠٥ هـ. ١٩٨٤ م بيروت - لبنان.
- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لأبي الفلاح عبد الحفيظ بن العماد الحنبلي. ت: سنة ١٠٨٩ هـ. ط. المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.
- * طبقات الشافعية الكبرى. للإمام السبكي ت: سنة ٧٧١ هـ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. ومحمود محمد الطناحي. ط. عيسى البابي الحلبي. الأولى. بدون تاريخ.
- * الظاهر بيبرس. د. سعيد عبد الفتاح عاشور. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. سلسلة أعلام العرب (١٤). القاهرة سنة ١٩٦٣ هـ.
- * العبرفى خبر من غبر. للإمام شمس الدين الذهبي. ت: سنة ٧٤٨ هـ. تحقيق: فؤاد سيد. ط. دائرة المطبوعات والنشر بالكويت. «سلسلة التراث العربى» سنة ١٩٦١ م.
- * العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تأليف: عمر بن أحمد بن عبد الهادى الحنبلي. تقديم: على صبح المدنى. مطبعة المدنى، المؤسسة السعودية بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * فوات الوفيات - تأليف: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى. ت: سنة ٧٦٤ هـ. حققه وضبطه وعلق حواشيه: محمد محى الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. ومطبعة السعادة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية. تأليف: د. أميل يعقوب. ود. بسام بركة. ومى شيخانى. ط. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان.
- * كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فى تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى شأن الأكبر. للعلامة المؤرخ: عبد الرحمن بن خلدون. ت:

سنة ٨٠٨ هـ ضبط المتن ووضع المحتوى والفهارس: أ. خليل شحادة. مراجعة: د. سهيل زكار. ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الأولى سنة ١٤٠١ هـ سنة ١٩٨١ م. بيروت – لبنان.

* المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر. تأليف: عبد المتعال الصعيدي. ط. مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة. بدون رقم أو تاريخ.

* مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاء. لصفى الدين عبد المؤمن البغدادي. ط. عيسى البابي الحلبي. الأولى. سنة ١٨٥٤ م.

* معجم البلدان. لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي. ط. دار صادر. ودار بيروت. بيروت – لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

* المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ط. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. بيروت – لبنان.

* مفاتيح العلوم الإنسانية. د. خليل أحمد خليل. ط. دار الطبيعة للطباعة والنشر. بيروت – لبنان.

* مقدمة ابن خلدون. للعلامة الفيلسوف المؤرخ: عبد الرحمن بن خلدون. ت: سنة ٨٠٨ هـ. ط. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢. بيروت – لبنان.

* مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. تأليف: عبد الرحمن دمشقية. ط. مكتبة ابن تيمية. الثالثة. سنة ١٩٨٩ م. القاهرة.

* الناصر محمد بن قلاوون. د. محمد عبد العزيز مرزوق. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ.

* النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لجمال الدين أبي المحسن يوسف ابن تغري بردى الأتابكي. ت: سنة ٨٧٤ هـ. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطبعات والنشر. وهي طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب. وليس لها رقم أو تاريخ.

* نزهة الأساطين في ملوك مصر من السلاطين . تأليف: عبد الباسط خليل الملطي . تحقيق: محمد كمال الدين . ط. مكتبة الثقافة الدينية . الأولى . سنة ١٩٨٧ م . القاهرة .

* نيل الابتهاج بتطریز الديباج . احمد بابا التنبكتى السودانى . ط. دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان .

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . لأبى العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبى بكر بن خلکان . ت: سنة ٦٨١ هـ . تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد . ط. مكتبة النهضة المصرية . الأولى . سنة ١٩٤٨ م .

* ● * ● *

فهرس المونوغرافات

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة ..
١٠	تهييد ..
١١	المبحث الأول : تحديد مصطلح « نظرية مقاصد الشريعة » ..
١٥	المبحث الثاني : سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث ..
١٧	المبحث الثالث : ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ..
٣٩	• الباب الأول : نظرية مقاصد الشريعة عن جمهور الأصوليين ..
٤١	تقديم للباب الأول ..
٤٢	– الفصل الأول : مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهري ..
٥٥	– الفصل الثاني : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوبيني ..
٥٨	– الفصل الثالث : مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالى ..
٧٦	– الفصل الرابع : مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى .
٨٤	– الفصل الخامس : مقاصد الشريعة عند سيف الدين الأمدى ..
	– الفصل السادس : مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن
٩٣	عبد السلام ..
١٠٧	– الفصل السابع : مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي ..
	– الفصل الثامن : مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين
١١٦	الطوofi الحنبلي ..

الصفحة

الموضوع

- الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي ١٣٣	
- الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى ١٥٧	
• الباب الثاني: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ١٦٩	
- الفصل الأول: موقف ابن تيمية من تقييمات الأصوليين ١٧١	
- الفصل الثاني: أسس المقاصد عند ابن تيمية ٢٠٢	
- الفصل الثالث: ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ٢٦١	
- الفصل الرابع: طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية ... ٣٠٣	
• الباب الثالث: مقررات ونتائج مستخلصه ٣١٧	
٣١٩ مقدمة	
٣٢١ المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة	
٣٣١ المبحث الثاني: جوانب القوة في نظرية المقاصد	
٣٣٦ المبحث الثالث: جوانب الضعف في نظرية المقاصد	
٣٤١ خاتمة:	
٣٤٣ فهرس الآيات	
٣٥٢ فهرس الأحاديث	
٣٥٦ فهرس المراجع	
٣٦٦ فهرس الموضوعات	

* * *

This study includes the following:

Introduction Followed by a preface and a discussion of the following three themes:

Theme 1. Definition of terminology – theory of Islamic Legislation Purposes.

Theme 2. Reasons Behind the Selection of the period studied.

Theme 3. Briefing about Ibn- Taymiya

This is followed by three chapters

• Chapter (1) Islamic Legislation at the Fundamentalists

Section (1) Islamic Legislation Purposes at Al- Imam Ibn – Hazm Thahiri

Section (2) Islamic Legislation Purposes at Imam Al – Jweini

Section (3) Islamic Legislation Purposes at Abi – Hamid Al - Ghazali

Section (4) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Fakhr–Eldeen Al-Razi

Section (5) Islamic Legislation Purposes at Seif – Eldeen Al Amidi

Section (6) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Al–Izz Ibn-Abdelsalam

Section (7) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Quraifi

Section (8) Islamic Legislation Purposes at Najm–Eldeen Al–Tofi Al-Hanbali

Section (9) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Shatbi

Section (10) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Zarkashi

• Chapter (2) Islamic Legislation Purposes at Ibn.

Section (1) Ibn . Taymiya is position of fundamentalists is divisions.

Section (2) Principals of purposes at Ibn.

Section (3) what are the Islamic Legislation purposes at Ibn.

Section (4) Methods of knowing Islamic Legislation Purposes at Ibn.

• Chapter (3) Results and Conclusion

Section (1) Explanation of Islamic Legislation purposes theory.

Section (2) Strengths in Islamic Legislation purposes theory.

Section (3) Weaknesses of Islamic Legislation purposes theory.

**Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department**

**Islamic Legislation Purposes
Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists**

**From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study**

A thesis Submitted for Masters degree

**By
Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi**

**Supervised by
Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan**

2000