ضوابط العمل بمقاصد الشريعة في الممارسات الاجتهادية

د. عبد الرءوف محمد أمين[[1]](#footnote-1)

**مستخلص البحث**

يعالج هذا البحث قضية ضوابط الاجتهاد المقاصدي وهي من أهم القضايا فيما يتعلق في موضوع مقاصد الشريعة.ويدور محور هذا البحث حول كيفية التوظيف السليم لفقه المقاصد ليس فقط في الممارسات الاستنباطية والاجتهادية بل في التثقيف والتفكير المقاصدي أيضا. وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونها مرجعا يرجع إليه المجتهد أو الفقيه تجنبا للمزالق وتفاديا للمخاطر التي يمكن أن يقع فيها الاجتهاد المقاصدي، وكونها معيارا موضوعيا للحكم بالشرعية على الممارسات الاجتهادية التي توظف مقاصد الشريعة كعنصر مؤثر في استنباط وتقرير الأحكام الشرعية.هذه القضية رغم أهميتها وضروريتها لم تنل من اهتمامات الباحثين المعاصرين والكتاب المحدثين في موضوع الاجتهاد والمقاصد عامة والاجتهاد المقاصدي خاصة حقها المنشود وحظها المطلوب. ومن الانصاف أن نقول إن علماءنا القدامى والأصولين خاصة قد أشاروا إلى هذا الموضوع في أماكن متناثرة أثناء حديثهم عن المسائل الأصولية المختلفة كمسألة القطع والظن والتعليل والمصلحة وما إلى ذلك. وبعد تتبع الكتابات المعاصرة حول المقاصد والمصلحة أجد أن هناك ثلاثة كتب لها ارتباط شديد بضوابط الاجتهاد المقاصدي هي كتاب **ضوابط المصلحة** للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وكتاب **الاجتهاد المقاصدي** للدكتور نور الدين الخادمي وكتاب الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده للدكتور أحمد الريسوني إلا أنها بعد الفحص ما زالتفي حاجة إلى توضيح وتفصيل بل إلى إعادة نظر في بعض استنتاجاتها.

**توطئة**

ينبغي الإشارة –في البداية- إشارة سريعة إلى مفهوم الاجتهاد المقاصدي رغم وضوح المفهوم نتيجة لوفرة الكتابات المقاصدية في الأوساط الثقافة الإسلامية. أقصد بالاجتهاد المقاصدي هو أن يلتفت المجتهد إلى مقاصد الشريعة واعتبارها، والعمل بها في ممارساتهم الاجتهادية سواء على مستوى تفسير النصوص والأحكام أو على مستوى تطبيقها([[2]](#footnote-2))، وهذا نتيجة لنظرية فقهية إن الممارسة الاجتهادية فى مجالاتها المختلفة سواء كان فقها أو فتوى أو قضاء أو حكما ينبغى أن تستحضر الأمور الثلاثة النص أو النصوص المتعلقة بالموضوع ومقاصد الشريعة في ذلك الموضوع والواقع الذي يلابس ذلك الموضوع. بناء على هذا فإن الاجتهاد الذى لا يستحضر في ذهنه هذه الأمور يكاد يخالف شريعة الله.

**أهمية الاجتهاد المقاصدي**

ينبغي الإشارة في البداية إلى أن أهمية العلم بالمقاصد لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل إنها تتعدى إلى كل من تشبع بها وتزود بنصيب منها، وتكون فائدته بقدر علمه وفهمه لمقاصد الشريعة وبقدر اعتماده عليها في فكره ونظره.([[3]](#footnote-3)). فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها، مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجا متميزا للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب.

والنظرة المقاصدية-من حيث كونها تجمع بين الكليات والجزئيات، وتبني الكليات على الجزئيات، وتُحَكِّم الكليات في الجزئيات، ومن حيث كونها تميز بين الوسائل والمقاصد، فتتعامل مع الأولى بالمرونة، وتتعامل مع الثانية بالتثبيت-أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات، بين المرونة والصلابة ، فالمقاصد لا تمثل دائما-كما يظن- عنصر المرونة والقابلية للتغيير، بل عنصر الثبات والرسوخ والاستمرارية. ولكن المقاصد حين تعرف وتتحدد، تسمح بالمرونة والتغير والتكيف في الوسائل والأحكام التوسلية المفضية إليها، بما لا يخل بالمقصود، بل يحققه ويحافظ عليه([[4]](#footnote-4)).

وتبرز أهمية التفكير والمنهج المقاصدي أيضا في أن المقاصد تزيل الكلل وتسدد العمل. فالإنسان عندما يعرف ما يقصد إليه، يهون عليه ما يجد. وبالعكس، حين يقدم الإنسان على عمل وهو لا يدري لماذا هذا العمل، ولا يدري النتائج التي يسعى إلى بلوغها والفوائد التي يعمل لجنيها وتحصيلها، ولا يدري قيمة ما هو فيه وجدوى ما هو بصدده، هذا الإنسان عادة ما يصاب في عمله وسعيه بتحير واضطراب، أو بكلل وملل، أو بضجر وانقطاع.

إذن لا يخفى على أحد من الدارسين في الشريعة الإسلامية مدى أهمية الاجتهاد المقاصدي وضرورته في المجالات الاجتهادية الواسعة المسطورة في الأدبيات الأصولية،وذلك في سبيل ضمان خلود الشريعة وكفالة صلاحيتها لجميع العصور والأمكنة. لكن، على الرغم من هذه الأهمية والضرورية التي يحظى بها الاجتهاد المقاصدي إلا أنه ينبغي أن نؤكد على أن الاجتهاد المقاصدي لا يعنى إطلاقه دون قيود وضوابط وقواعد وشروط، لأن عدم تقييده يترتب عليه مخاطر، والتوغل في التوسع فيه يؤدي حتما إلى محاذير ونتائج غير مرجوة.

ومن المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقاصدي حالة عدم ربطه بضوابط منهجية لازمة وثوابت شرعية أنه قد يشكل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتُوقّف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتُوَهَّنُ القيم، وتغير الأحكام وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص، ومن ثم يبرز التفسير المتعسف للنصوص من هذا الاجتهاد الخارجي، وبهذا تصبح نصوص الكتاب والسنة التي ما شرعت إلا لتحقيق المصالح، والتي كانت الدليل والسبيل لبناء الاجتهاد المقاصدي، عقبة أمام تحقيـق المصالح، لذلك لا بد من إيقافها والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعية الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتحسين والتقبيح، بحيث يصبح مقابلا للوحي، بدل أن يكون قسيما له، مهتديا به، منطلقا منه([[5]](#footnote-5)).

والحقيقة أن الخوف من المخاطر والتوجس من المنزلقات التي يمكن أن يقع فيها الاجتهاد المقاصدي لا يمكن بحال من الأحوال أن يجرّنا إلى غلق الأبواب أمامه والقول بعدم شرعيته ووضع العقبات التي تحول دون تفعيله، لأن المخاطر التي يمكن أن تقع من هذا التصرف المعاكس لا تقل خطورته عن نظيرته السابقة، لأن أي نوع من الإفراط والتفريط لا مجال لهما عقلا وشرعا وبالتالي لا يمكن أي يأتي بنتائج مرجوة في مجال الحياة والدين والتدين ([[6]](#footnote-6)).

وإذا كان الإفراط والتفريط لا شرعية لهما في قضية الاجتهاد بصفة عامة والاجتهاد المقاصدي بصفة خاصة كما قلنا، فإن السبيل الوحيد الذي يمكن أن يحول دون حدوثهما هو وضع الضوابط المنهجية التي ينبغي أن يلتزم بها ويتقيد بها الاجتهاد المقاصدي حتى يمكن أن يُتَحَصَّلَ منه ما يُرجَى منه ألا وهو تحصيل المصلحة الجوهرية والمقاصد الشرعية الحقيقية.من هنا كان بذل الجهود في عملية ضبط التوجه والاجتهاد المقاصدي أمراً يصل إلى حد الضرورة.

وعلى الرغم من أهمية وضرورة وجود ضوابط ومعايير تحكم عملية الاجتهاد وفق مقاصد الشارع، إلا أن الواقع يرشد إلى أن قضية الضوابط التي يلزم أن يهتدي بها الاجتهاد المقاصدي، والقواعد التي تضفى عليه المشروعية حالة ممارسته في إطارها قضية لا نجد الحديث عنها بوفرة وبشكل بارز في المؤلفات المقاصدية، إلا إذا اعتبرنا النظر المصلحي في الفقه الإسلامي جزءا محوريا في القضية المقاصدية. ولعل ذلك يرجع إلى حداثة الاهتمام بعلم المقاصد في العصور المتأخرة، مما يجعل الخوض في الحديث عن ضبطها والتحكم في سيرها نوعا من التنبؤ المبكر بوقوع الإفراط أو الغلو في استعمالها، في الوقت الذي لا يزال الحديث عن أهميتها ومكانتها في طور النشأة والطفولة. والبحث في الضوابط غالبا ما يأتي في مراحل متأخرة عند ظهور الغلو في الاستعمال أو التطرف في الاعتماد عليها([[7]](#footnote-7)).

ولعل أول من أشار إلى قضية ضبط الاجتهاد المقاصدي بشكل مختصر هو الإمام ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة"([[8]](#footnote-8))، ثم تبعه بشكل بارز د.نور الدين الخادمي في كتابه " الاجتهاد المقاصدي: حجيته، وضوابطه، ومجالاته"([[9]](#footnote-9)). ثم جاء بعده د.أحمد الريسوني ليقوم ببلورة القضية بشكل أوضح ممن سبقه في كتابه " الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده"([[10]](#footnote-10))، وفعلت مثله د. رقية طه جابر العلواني في كتابها: أثر العرف في فهم النصوص([[11]](#footnote-11)).

في ضوء ما سبق، **فإن استدعاء الضوابط والمعايير في التوجه المقاصدي يمكن أن يسهم في إحداث نقلة منهجية، يتم من خلالها التحول من مرحلة التأصيل والتركيز على أهمية المقاصد ودورها في الاجتهاد إلى مرحلة بناء وتكوين ضوابط القبول والرفض لأي تأويل أو اجتهاد يروم استحضار النهج المقاصدي**.

وبناء على ذلك سأتناول هذا الموضوع سائلا الله التوفيق والسداد فأقول: الفكر المقاصدي بصفة عامة هو نمط في الفهم والتصور للأمور، ومنهج في النظر والتفكير يأتي كنتيجة لِحصيلة معرفية متكاملة تشبع بها في فهم الشريعة وأهدافها ومراميها وتزود بثروة من الحِكَمِ والمقاصد العامة والخاصة، الكلية والجزئية للشريعة الإسلامية. والاجتهاد المقاصدي لا يختلف كثيرا عن الفكر المقاصدي، إذ إنه بكل إيجاز واختصار يعتبر عملا بمقاصد الشريعة التفاتا إليها، واعتدادا بها في عملية الاجتهاد الفقهي وممارسة الاستنباط([[12]](#footnote-12)).

وكل من الفكر المقاصدي والاجتهاد المقاصدي لا بد له من مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية كي يكون فكرا أو اجتهادا متميزا علميا، توجهه تلك الضوابط وتهديه سواء السبيل وتؤطره وتضبط اعتماده على مقاصد الشريعة واستفادته منه. فالفكر المقاصدي ليس ذلك الفكر الذي تحرر من الظواهر والأشكال، وتمرد على الضوابط المنهجية والقواعد اللغوية وبدأ يكثر من ذكر المقاصد ومن تحديدها وتكييفها حسب رأيه ونظره، وأخذ يعتمد على المقاصد لتسويق آرائه وتحسينها.....إما بسبب فهمه المقاصد الشرعية فهما سطحيا مبتسرا....وإما أنه يستغلها لحاجة في نفسه ومسلمات مستقرة في فكره، حيث وجد في المقاصد مرونة ورحابة فاتخذها وسيلة ومعبرا([[13]](#footnote-13)).

**ضوابط المقاصد عند ابن عاشور:**

ضبط الإمام ابن عاشور المقاصد ضبطا دقيقا لم يسمح بمرور المقاصد غير الخاضعة لتلك الضوابط، فقال:-

((المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية([[14]](#footnote-14))، ومعان عرفية عامة([[15]](#footnote-15)). ويشترط في جميعها أن يكون ثابتا، ظاهرا، منضبطا، مطردا)) ([[16]](#footnote-16)).

إذن، الضوابط التي تضبط المقاصد الشرعية بحيث لا يستحق معنى من المعاني أن يكون مقصدا شرعيا إلا إذا كان منضبطا بها أربعة وهي: أن يكون المقصد ثابتا، وأن يكون ظاهرا، وأن يكون منضبطا، وأن يكون مطردا([[17]](#footnote-17)). وفيما يلى بيان لتلك الضوابط بإيجاز:

1-**الثبوت**: وفسر الإمام ابن عاشور ذلك بقوله: ((أن تكون تلك المعاني مجزوما بتحققها أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم)) ([[18]](#footnote-18)). وهذا يفيد أن المقاصد كلما تحقق ما يناسبها من الأحكام يجب تأكد حصولها ولا يقبل تخلفها إلا لضرورة، لأن كثرة التخلف تجعل المقصد بعيدا عن صفة الثبات وبالتالي لا يمكن الجزم به ولا بناء الأحكام عليه. فالمقصد من تشريع القصاص مثلا هو حفظ مهج الخلق من الضياع وأجزاء أجسادهم من التلف. فكلما التزمنا بتطبيق القصاص عند حدوث ما يقتضيه كلما حصلنا على المقصد الثابت في ذلك الذي قلناه([[19]](#footnote-19)).

2-**الظهور**: أن يكون المقصد واضحا حيث لا تختلف أنظار المجتهدين في الاتجاه إليه وتشخيصه بعيدا عن كل التباس أو مشابهة، مثل اتفاقهم على أن تشريع القصاص لحفظ النفوس، وتشريع قطع يد السارق لحفظ الأموال، وكذلك تشريع النكاح بمواصفات معينة وشروط محدَّدَة لحفظ النسب، وحتى لا يختلط هذا بمعنى الحفظ الحاصل بالمخادنة والإلاطة وهي إلصاق المرأة البَغِيِّ الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها([[20]](#footnote-20)).

3-**الانضباط**: أي أن المعنى كي يصلح أن يكون مقصدا شرعيا يجب أن يكون له حد معين لا يتجاوزه فيؤدي إلى وقوع الحرج المرفوع شرعا ونفور البشر من التشريع، وقدر معين لا يقصر عنه فيؤدي إلى ضعف الوازع الديني في النفوس وفقدان الشريعة لهيبتها وسلطانها على الخلق، وإنما يجب التزام حد صالح لأن يعتبر مقصدا شرعيا يراعي فيه قدرة المكلفين وطاقتهم، ويحقق للشريعة هيبتها ويُمَكِّنُ سلطانها، فالشريعة حرمت كل مسكر حفاظا على سلامة العقل البشري من الانحراف في تصرفاته وحرمت منه القليل، وأقامت الحد والتعزير على متعاطيه تمكينا لسلطانها وهيبتها وتحقيق نفوذها، وأجازت استعماله إذا تخلل وزالت عنه صفة الإسكار لرعاية جانب المكلفين برفع الحرج عنهم وتحقيق التوسعة لهم([[21]](#footnote-21)).

4-**الاطراد**: قال الإمام ابن عاشور في بيان وتوضيح هذا الضابط: ((أن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بــ"الكفاءة" المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء بخلاف التماثل في الإثراء والقبلية.

وقد تتردد معان بين كونها صلاحا تارة وفسادا مرة أخرى، أي بأن اختل منها وصف الاطراد. فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق أوعدم اعتبارها، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره. وذلك مثل القتال والمجادلة. فقد يكون ضررا إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعا إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ([[22]](#footnote-22))، فجعل قتالهم-وهو الحرابة-موجبا للعقاب لأنها فساد، وقال تعالى ([[23]](#footnote-23))، فأعلمنا أن هذا التقاتل ضرر، فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لانتهاء القتال. ثم قال تعالى: ([[24]](#footnote-24))، فأمر بإيقاع قتال للإصلاح وقال: ِ([[25]](#footnote-25)) وغير ذلك آيات كثيرة([[26]](#footnote-26)).

هذه الضوابط سيؤدي الالتزام بها والعمل في إطارها-كما أشار إليه الإمام ابن عاشور-إلى تحصيل المقاصد الشرعية الحقيقية، وبالتالي إلى استبعاد الوقوع في الأوهام والتخيلات التي قد تزين للباحث عن المقاصد مقاصد لا يعتد بها في الشريعة. وأترك الإمام ليعرض علينا مثالين لخطورة الأوهام والتخيلات في مجال البحث عن المقاصد، قال:

((ومن حق الفقيه-مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مدركَ حكمٍ شرعي-أن يتعمق في التأمل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقيا-هو مناط التشريع-قد قارنه أمر وهمي، فغطى عليه في نظر عموم الناس لأنهم ألفوا المصير إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد، لقول رسول الله في الشهيد: «إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك»([[27]](#footnote-27))، فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة. وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دما يثعب شهادة له بين أهل المحشر. ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة....)) ([[28]](#footnote-28)).

فالشريعة باستقراء نصوصها وأحكامها ومقاصدها ترفض جميع أشكال الوهميات وتطلب من المكلفين اجتنابها إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك شريطة أن لا يصح بناء الأحكام على تلك الضرورة. قال ابن عاشور في توضيح هذه المسألة:

واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح لأن تكون مقصدا شرعيا للتشريع فهي تصلح لأن تكون عونا على تحقيق المقاصد الشرعية، كأن تكون وسيلة في مجال الدعوة والموعظة ترغيبا وترهيبا. اقتداء بمنهج الشارع المتمثَّل في قوله تعالى: ُ([[29]](#footnote-29)) وقوله :«العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه»([[30]](#footnote-30)). فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يفرع على تلك المواعظ أحكاما فقهية لأن ذلك من الجهالة، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدا أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه([[31]](#footnote-31)).

هذا، وعلى الرغم من أهمية هذه الضوابط التي أسسها ابن عاشور إلا أن قضية ضبط الاجتهاد المقاصدي-في تقدير الباحث-مازالت بحاجة إلى التوسع، علما بأن الضوابط العاشورية يمكننا القول بأنها لا تعدو أن تكون ضوابط مقاصدية أي ضبط المعانى التي يتوصل إليها الباحث عن المقاصد حتى تكون مقاصد معتبرة أو غير معتبرة، أما نحن فبصدد الحديث عن ضبط الاجتهاد أو الفكر المقاصدي. وبعبارة أخرى أن ابن عاشور كان يعالج الضبط النظري للاجتهاد المقاصدي ونحن في إطار معالجة الضبط التطبيقي للممارسة الاجتهادية المقاصدية. والفرق بين الأمرين أنه قد يكون معنى من المعاني مقصدا معتبرا بالشروط التي تتوفر فيه إلا أنه في حالة من الأحوال لا يلجأ إليه ولا يؤثر في قضية فقهية -مجال البحث- بسبب من الأسباب التى ترجع إلى الضوابط والقواعد المقاصدية المقررة، شأن الأمرين شأن فهم النصوص وتطبيقها. الأمر الذي يجعل الباحث يدعو إلى زيادة الاهتمام بهذه القضية وتكثيف الجهود فيها، وهي قضية لا نكون مبالغين إذا اعتبرناها من أكثر مثار الجدل والخلاف الواسع في الفكر الإسلامي بشكل عام وفي مجال الفقه الإسلامي المعاصر بصورة خاصة.

**ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند نور الدين الخادمي :**

تأسيسا على ذلك، حاول بعض الباحثين المعاصرين إعادة النظر في قضية ضبط الاجتهاد المقاصدي رغم ضآلة حجم محاولاتهم وجهودهم بسبب ما ذكرناه من حداثة الموضوع المقاصدي.

ولعل أول من بادر إلى إعادة النظر في القضية في بحث مستقل -حسب اطلاعي وتتبعي- هو الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه "الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه مجالاته. هذه المحاولة رغم عِلْمِيَّتِهَا وصلاحيتها يؤخذ عليها أنها محاولة تقليدية، حيث إن الخادمي يُرْجِع ضوابط الاجتهاد المقاصدي إلى ضوابط الأدلة التبعية من مصلحة مرسلة وعرف إضافة إلى ضوابط التعليل. وهذا عنده يعود إلى أن المقاصد الشرعية لا تستقل عن تلك الأدلة بل تستفاد منها وتستمد منها شرعيتها ، وبالتالي فإن الأمر طبيعي أن تكون المقاصد منضبطة بما تنضبط به تلك الأدلة.

**وضوابط هذه الأدلة التبعية** : أن لا تعارض نصوصا قطعية الثبوت والدلالة والإجماع القطعي([[32]](#footnote-32)) وأن لا تعارض قياسا، وأن لا تُفَوِّت مصلحة أهم منها أو مساوية لها([[33]](#footnote-33))، وهي-بصفة عامة-ضوابط أي نوع من الاجتهاد المصلحي أو النظر المصلحي.

**تعقيب:**

إن ضبط الاجتهاد المقاصدي بالشروط السابقة وإن كان له مبرراته ومسوغاته العلمية والمنهجية التي منها أن الاجتهاد المقاصدي يكون في جزء كبير منه اجتهادا مصلحيا، حيث إن المصلحة تمثل ركيزة محورية في نظرية المقاصد على غرار ما سبق عرضه في نظرية المصلحة والمفسدة، إلا أن الضوابط بهذه الصورة فيها نوع من تحجيم قضية المقاصد مع أننا على دراية تامة بأن نظرية المقاصد أكبر حجما من نظرية المصلحة، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار وجوب تأطير المصلحة برجوعها إلى حفظ مقاصد الشريعة وبالتالي تستحق أن تطلق عليها مصلحة شـرعيـة. إضـافة إلى أن تطبيق النصوص حتى ولو كانت قطعية الدلالة والثبوت يجب أن يكون وفق ما قلناه فيما سبق بالتطبيق المقاصدي للنصوص. وهذا لا يعنى بحال من الأحوال أن المقاصد يجب أن تتحلل من النصوص حالة التطبيق بل معناه لا يعدو أن يكون تطبيقها منسقا مع المقاصد. فضابطية النصوص بهذا الشكل وبهذه البساطة قد يحتاج إلى الضبط أكثر مما صنعه الخادمي.

وأبرز إشكالية تكمن في الضوابط الخادمية هو وضعه القياسَ كمعيار لشرعية الاجتهاد المقاصدي. هذه قضية منهجية إن لم تكن غير مشروعة فهي قضية غير جارية على تصرفات بعض الأصوليين. ومن ثم أصبحت قضية خلافية. ولتوضيح الأمر أترك ردود فعل بعض الباحثين على الدكتور سعيد رمضان البوطي-عندما وضع موافقة القياس شرطا لشرعية المصلحة المرسلة-الذي أعتقد أن الخادمى قد استلهم فكرته عنه، أو قرأ ما عند البوطي في كتابه" ضوابط المصلحة " على الأقل.

يقول د. محمد بلتاجي: ((إن استقراء فقه مالك يدل على أنه كان أحيانا يراعي المصلحة وإن عارضت القياس، ومن ثم لا أوافق على ضرورة الضابط الرابع-أي شرط موافقة المصلحة القياسَ-فيما ذكره البوطي. وأرى أن ما ذكره الشاطبي صحيح في أن مقتضى عمل مالك بالاستحسان رجوعه إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، حينما يكون إجراء القياس في مسألة ما مؤديا إلى فوت مصلحة أو جلب مفسدة، أو مؤديا إلى الحرج بالناس، فيستثني موضع الحرج من أصل العمل بالقياس.

وليس هناك مقرر شرعي أو أمر متفق عليه يحول دون الرجوع للمصلحة وترك القياس، إذ ليست مراعاة القياس-كمصدر تشريعي مستقل-أولى من مراعاة المصلحة المندرجة في مقاصد الشارع ومقرراته العامة، وبخاصة حين يؤدي اتباع القياس إلى نقيض ذلك. وليست الأقيسة الفقهية التي تخطر على ذهن الفقيه أمرا منَزّلا منصوصا عليه كالقرآن والسنة بحيث تصبح لها هذه الأسبقية المطلقة في مجال تعارض الأدلة؛ إذ ليس القياس في نهاية الأمر إلا نتيجة لجهود الفقيه واجتهاده في المسألة، وهكذا شأن المصلحة المرسلة أيضا، فليس للقياس إذن هذه الأسبقية المطلقة التي للنصوص.

أما القول بأن القياس الصحيح لا يمكن أن يعارض المصلحة المرسلة الصحيحة فهو قول نظري غير مقبول؛ إذ إن الاعتبارات التشريعية الناتجة عن الاجتهاد كثيرا ما تتعارض في نظر الفقيه في صورة وجهات نظر متعددة ومتعارضة يحتوى كل منها على ما يؤيد الأخذ به، إلا أنه ينتهي ترجيح أحدها بالنظر إلى أمور معينة يراعيها.

وقد أحسّ الدكتور البوطي أن أخذ مالك وغيره بالاستحسان بالمعنى السابق يناقض ما ذكره من هذا الضابط-الذي نخالفه في حتمية الأخذ به-فعقد فصلا بعنوان: (ليس في الأخذ بالاستحسان ما يخالف هذا الضابط) ([[34]](#footnote-34))-حاول فيه تأويل المسائل التي ترك القياس فيها للاستحسان-على النحو السابق-بأنها ترجع على وجه العموم إلى مستند من الشرع ونصوصه هو الدليل المعارض للقياس في المسألة، وهو الذي يؤخذ به في مقابله، أو أن علة القياس مفقودة في هذه المسائل خاصة، ((فليس حكمها عند القائلين بها في الحقيقة معتمدا على دليل مستقل يسمى "الاستحسان"، وإنما هو معتمد على ما يصلح أن يكون دليلا شرعيا لذلك، وإن سكتوا عنه مكتفين بلفظ الاستحسان)) ([[35]](#footnote-35))([[36]](#footnote-36)).

هذه المحاولة التي دافع من خلالها د. البوطي عن حتمية ترك المصلحة المرسلة في حالة معارضتها للقياس عقب عليها د. البلتاجي بقوله:

((وأرى-بعد مراجعة ما ذكره تفصيلا في هذه المسائل-أن في هذا التأويل نوعا من البعد ينبغي عدم اللجوء إليه في تكييفها الفقهي؛ لأن ما يصح عندنا أن نطلق عليه دليلا شرعيا في المسألة هو ما نجد فيه نصا خاصا من القرآن والسنة، أما ما يرجع إلى الأصل المتفق عليه الذي راعاه الشارع في جميع المسائل والفروع فلا يمكن أن يعتبر بحال دليلا شرعيا بمعنى النص الخاص في المسألة. كما أن القول بأن علة القياس مفقودة في بعض هذه المسائل خاصة ينطوى على قدر من التكلف في التأويل، مع أنه ليس هناك محظور يترتب على القول بترجيح الرجوع إلى المصلحة المرسلة في مقابل قياس؛ لأن المصلحة هنا مندرجة في مقاصد الشارع ومقرراته العامة، التي تآزرت عليها النصوص، وإن لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار بطريق مباشر)) ([[37]](#footnote-37)).

بعد هذه العبارات الواضحة، والاستدلال المنطقي الذي بين من خلاله د. بلتاجي نظريته، أعتقد أنني لا أحتاج إلى زيادة في توضيح عدم حتمية الأخذ بالقياس إذا أدى التمسك به إلى ضياع مصلحة شرعية معتبرة أو جلب مفسدة وضرر. كما لا أحتاج إلى زيادة في بيان أن الضوابط الخادمية كانت تصاغ بصورة غير مركزة، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة تكثيف الجهود في سبيل إثراء قضية ضبط الاجتهاد المقاصدي.

بهذه المناسبة، قد أضطر إلى تكرار منهج الاجتهاد الذي تبناه الإمام الشافعي حسب نقل إمام الحرمين الجويني عنه في البرهان. هذا المنهج هو الآخر يؤكد على أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة التي أطلق عليها الإمام الشافعي (كليات الشرع) أولى من الأخذ بالقياس، حيث يلتفت المجتهد في ممارستة الاجتهادية إلى مقاصد الشريعة-وفق ما عليه الإمام الشافعي-أولا قبل الخوض في عالم القياس([[38]](#footnote-38)).

هذه ضوابط المصلحة المرسلة التي أرجع إليها الخادمي ضوابط الاجتهاد المقاصدي. أما ضوابط العرف والتعليل فهي لا تقل غموضا عن نظيرهما، بل ربما أكثر غموضا وبساطة بالنسبة إلى ضوابط العرف.

**محاولة من الباحث لضبط الاجتهاد المقاصدي :**

**في ضوء ما سبق عرضه**، فإنني أوَدُّ أن أشير إلى بعض الأطر العامة أو القواعد التي ينبغي أن يلتزم بها الاجتهاد المقاصدي حتى لا يقع في مستنقع الإفراط والتفريط. وهذه القواعد نتيجة لاستنتاج ما كتب في مجال المقاصد.

**1-مراعاة ضبط مفهوم التعبد والتعليل:**

أرى أن هذه قضية مركزية ينبغي أن تبذل فيها الجهود المكثفة في الساحة الفقهية بوجه خاص في سبيل تجلية أبعادها لإثراء الاجتهاد المقاصدي وضبطه، هذا يعود إلى إشكالية منهجية تكمن في أن الممارسة الاجتهادية التي يقوم بها المجتهد قد تصل في قضية معينة-مناط البحث-إلى أنه يجب أن يراعى فيها معنى التعبد مع أن اللائق هو إلحاق معنى التعليل بها، والعكس صحيح.

ومنشأ هذا كما أعتقد هو التقسيم الثنائي لمعنى الاجتهاد المقاصدي. لأن الاجتهاد المقاصدي له معنيان:

**المعنى الأول**: البحث عن أسرار الأحكام-من أمر ونهي وغيرهما-وحِكَمِها ومَعَانِيْهَا وبالتالي اعتبار تلك المعاني والحكم عند ممارسة الاجتهاد في قضايا فقهية مشابهة لتأخذ حكمها بسبب وحدة الحِكم والعِلل والمعاني، وهذا الإجراء يطلق عليـه " التعليل المقاصدي".

**المعنى الثاني**: البحث عن أسرار التصرفات التشريعية وحكمها ومعانيها في بعض القضايا الحكمية دون العمل على تعدية تلك المعاني إلى قضايا أخرى مشابهة اكتفاء بالأشكال والحدود التي حددها الشارع.

فمهمة "الاجتهاد المقاصدي" الأساسية هي البحث عن الأسرار والمعاني والحكم التشريعية اعتمادا على قاعدة مقاصدية معتمدة وهي أن جميع ما في الشريعة معلل بعلة وبحكمة عرفها مَنْ عرفها وخفيتْ على من خفيت عليه. ففي المعنى الثاني للاجتهاد المقاصدي ليس هناك مجال لمعنى التعبد (عدم معقولية المعنى)، لأن من ضرورات معنى التعبد في الشريعة بطلان القاعدة المقررة السابقة. وبالتالي فإن عدم وجدان بعض الفقهاء أو العلماء حكمة بعض الأحكام سواء كانت في العبادات أو المعاملات ليس مبررا شرعيا لهدم القاعدة. فاليقين بأن جميع ما في الشريعة له حكمة معينة من قواعد الاجتهاد المقاصدي المعتبرة، نص عليه نصوص كثيرة من القرآن والسنة.

هذه هي الوظيفة الرئيسة للاجتهاد المقاصدي بمعنييه. وفي هذه النقطة، لا نكاد نجد مشكلة منهجية، حيث يكاد يجمع الجميع على هذا المعنى([[39]](#footnote-39)).

بعد تقرير هذه المهمة الأساسية للاجتهاد المقاصدي جاءت المشكلة في المهمة الثانوية له ألا وهي:

1. **تعدية المعاني والحِكَم والأسرار المعثور عليها في قضية معينة إلى قضايا أخرى مشابهة من حيث المعنى والحكمة لتأخذ حكمها بسبب اتحادهما في هذا المعنى وتلك الحكمة.**
2. **إدارة الأحكام الشرعية مع مقاصدها وحكمها وجودا وعدما وإجراء هذه القاعدة كما سبق في العبادات والمعاملات. هنا نجد مشكلة منهجية ضخمة ما زالت هي محل اهتمام الباحثين الإسلاميين من جميع الأوساط والخلفيات.**

إن المشكلة الأساسية في هذه النقطة هي: ما هو المعيار أوالأصل المتعامل به في النظر إلى أحكام الشريعة؟ هل الأصل هو التعبد أو التعليل؟. أو بعبارة أخرى: إذا أراد مجتهد ما أن يحكم في قضية ما، فما هي المعايير التي يجب أن يحتكم إليها والتي تتحكم في أن هذه القضية المبحوث فيها يجب فيها التعبد أو التعليل؟([[40]](#footnote-40)).

على الرغم من أنني قد تعرضت لقضية التعبد والتعليل بشكل معين فيما مضى عند مناقشة موقف الشاطبي منها وعند إيراد إسهام ابن عاشور حول الأدوار التي تلعبها المقاصد في الاجتهاد، إلا أنني أعتقد أن هذه القضية مازالت بحاجة إلى توضيح في هذه المناسبة لا سيما ونحن بصدد قضية مركزية مهمة وهي محاولة لضبط الاجتهاد المقاصدي حيث يبدو من تتبع ما كتب في هذه الجزئية أنها ما زالت تحتاج إلى ضبط منهجي وبلورة علمية حتى يتضح أمرها بالنسبة للباحثين والدارسين.

أقول: إن معالجة هذه الإشكالية تعتمد بشكل أساسي على تقسيم الشريعة إلى عبادات ومعاملات:

أما الـعـبـادات: فالأصول منها يجب أن نتعامل معها بمنهجية موحدة بمعنى أنها حقوق الشارع، خاصة به، وبالتالي فإن الطريقة الوحيدة لمعرفة هذه الحقوق كَمًّا وكَيْفًا وزمانا ومكانا هي ما رسمه وحدده الشارع نفسه للعباد، وبالتالي فإن وجد شيء من ذلك يجب الوقوف عنده دون تعدية ولا قياس. وهذا يعود إلى أن هذه المنهجية أساس الدين وإلى أن الشارع كان قصده من العبادات جملة وتفصيلا الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح الظاهرة فيها وإن كان فيها مصالح غير ظاهرة جملة ([[41]](#footnote-41)). ويلحق بها المقدرات والكفارات والكيفيات.

أما فروع العبادات فالأمر فيها تابع لعلماء الأمة وفقهائها ومجتهديها. فإذا كانت طبيعة الفروع تقتضي القياس والتعدية كان بها وإلا فالوقوف عنده لازم استنادا إلى أن بعض الفقهاء أجازوا القياس في فروع العبادات. كتجويز الجمهور قياس الصلاة بالإيماء- سواء أكان ذلك بالحاجب لمن عجز عن القيام والقعود والإيماء بالرأس أم كان الإيماء بالرأس لمن عجز عن القيام والقعود-على جواز الصلاة قاعدا لمن عجز عن القيام بجامع العجز في كل([[42]](#footnote-42)). أما أصول العبادات فيمكن أن نمثل لها بعدم جواز إثبات صلاة سادسة لمن أراد أن يستكثر من ذكر الله عز وجل اعتمادا على أن مقصد الشارع من الصلاة هو ذكر الله مصداقا لقوله تعالى: ([[43]](#footnote-43))، وعدم جواز ترك الصلاة لمن أدى الصلوات ولم يستطع أن ينتهي معها من الفحشاء والمنكر، حيث إن مقصد الصلاة الذي أشار إليه قوله عز وجل  ([[44]](#footnote-44))هو نهي المصلى عن ارتكاب الفحشاء والمنكر لم يعد يتحقق من أدائها. فالصلاة هي أصل للصلاة قائما والصلاة قاعدا، والصلاة إيماء سواء أ كان بالحاجب أو بالرأس.

والسبب الذي يجعل التعليل في أصول العبادات غير وارد ويلزم فيها الوقوف عند حدود الشارع هو أن العلة أو الحكمة التي تُوُصِّلَ إليها-بعد البحث-لا يجزم بأنها هي المؤثرة في الحكم لأن هذا المجال مجال فيه حقوق الله غالبة. وبالتالي فإن الوقوف معناه إعطاء الله حقه كاملا، لأن ما وجد من ذلك من علة قد لا تكون هي المؤثرة بل يحتمل أن تكون هناك علل وحكم هي التي قصدها الشارع غير تلك العلة التي وجدها المجتهد الباحث. فالمعنى المعقول على وجه الخصوص الذي قصده الشارع في هذا المجال ليس هو مناط التكليف ولا يكون نفس معرفته والقصد إليه مكلفا به.

هذه المنهجية التي نتعامل بها مع أصول العبادات بهذه الصورة تختلف عن التي نتعامل بها مع المعاملات. لكن قبل بيان هذه المنهجية في المعاملات أودّ أن أشير إلى نقطة مهمة تتعلق بالنظام الذي نتعامل به مع جميع مجالات الشريعة، ألا وهي: أننا لا يمكن أن نفهم من وجود التعليلات في بعض العبادات وفي كثير من المعاملات نفي التعبد عنها مطلقا. وعلى هذا قال العلماء: إن حق الله لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية، بمعنى أن جانب التعبد لا يخلو منه حكم شرعي، سواء ما اختص بالعبادات أو ما اختص بالمعاملات([[45]](#footnote-45)).

إذن، استحضار أصالة التعبد فيما اتسمت به أحكام الشريعة الإسلامية، ومراعاته يمكن أن يسهم في ضبط الاجتهاد المقاصدي. فالنزعة المقاصدية في الفهم والتأويل والفكر والاجتهاد لا تعني تضييق مفهوم العبادة، والأحكام المتعلقة بها، والتوسع غير المنضبط في مجال أحكام المعاملات على اعتبار بنيتها على التعليل والالتفات إلى المصالح مطلقا-كما سيتبين بعد قليل-، وإلا فإن التوغل في إضفاء التعليل بالمقاصد في دائرة أحكام المعاملات سيؤدي حتما إلى اعتبار صفة التبدل والتغير في جميع ما عدا العبادات، وهذا قد حصل فعلا من بعض المعاصرين، ومن ثم أصبح الاجتهاد المقاصدي يسفر عن نتائج غير إيجابية. وعلى الرغم من ذلك فإن مراعاة التعبد في مختلف النواحي لا تعني الجمود على النصوص في مجال المعاملات. لأن النصوص المعاملاتية جاءت في الغالب مجملة، محددة لأسسها العامة وأطرها البارزة، والبحث في تفاصيلها وجزئياتها مفوض إلى المجتهدين وفق ما تقتضيه المصالح والأحوال([[46]](#footnote-46)).

بعد هذا، أبدأ في توضيح قضية مراعاة الاجتهاد المقاصدي للتعبد والتعليل في مجال المعاملات، فأقول: إن المبدأ الذي ينبغي أن يرجع إليه المجتهد ويلتزم به أثناء إجراء الاجتهاد المقاصدي في مجال المعاملات هو أن هذا المجال مجال تكون العبرة فيها أولا هي "جلب المصالح ودرء المفاسد" وبعبارة أدق: إن المجتهد يجب عليه-وهو بصدد البحث عن حكم في هذا المجال-أن يسعى إلى معرفة المصلحة التي تبعث الشارع على تشريع الحكم ثم يسعى-بعد المعرفة-إلى تحصيلها بأي طريقة كانت، وحينئذ يواجه أمرين محتملين: إما أن يكون الحكم المنصوص عليه وتطبيقه على الواقع قادرا على تحصيل تلك المصلحة أو لا. فإن كان فإنه في هذه الحالة يجب عليه أن يمشي مع الحكم ويبقيه كما هو وبالتالي لا يجوز له أن يعمل بمصلحة أخرى موهومة فيغير لها الحكم. وإما إن يكون الحكم لا يحقق المصلحة التي شرع من أجلها فحينئذ يغير إلى حكم آخر يمكن أن يوقع تلك المصلحة في الواقع([[47]](#footnote-47)) اعتمادا على القاعدة التي يجب أن يستحضرها دائما وهي أن المصلحة التي وجدها وتحقق منها هي المؤثرة في تلك القضية التي أمامها ولا يلتفت إلى احتمال أن تكون هناك مصالح أخرى-حالة عدم عثوره عليها- تؤثر دون المصلحة التي انتهي إليها، اعتبارا بأن ما يقع التكليف به هو المصلحة المتحققة دون المصالح المحتملة. واعتمادا كذلك على أن حق الآدمي في مجال المعاملات هو الغالب مع وجود حق الله فيه، وأن وجود حق الله فيه لا يحول دون التعدية والقياس كما ذهب إليه بعض العلماء([[48]](#footnote-48)).

هذه المنهجية من شأنها تحقيق الوئام والتناغم بين النصوص والمصلحة، وبها أيضا نستطيع فكّ إشكالية ما يتوهم من حصول نوع من التعارض والتناقض بينهما، وقد أشرت عند كلامي عن قضية المصلحة والمفسدة إلى هذه القضية وأمثلتها فلا أحتاج إلى تكرارها. وبهذه المنهجية أيضا يستطيع المجتهد ومن في معناه من فقيه وقاض ومفت أن يضبط اجتهاده المقاصدي فيكيف بها مجال المعاملات من تعبد إلى تعليل. وبها أيضا يستطيع المجتهد أن يقلل من مجالات التعبد كما أشار إليه الإمام ابن عاشور من قبل.

بهذا العرض الموجز نستطيع أن نصل باطمئنان إلى أن جميع ما في الشريعة-عبادة أو معاملة-معلل بعللل وحكم ومعان وهذا هو الأصل. وأن ما فيها من تعبد يكون استثناء من الأصل.

**2-التمييز المنهجي بين المقاصد والوسائل:**

أعتقد أن هذه القضية قضية في غاية الأهمية ينبغي أن تتضافر الجهود العلمية في سبيل تجليتها، إذ من شأنها أن تسهم في بلورة ضوابط الاجتهاد المقاصدي([[49]](#footnote-49)). وقد أشرت إلى هذه القضية فيما سبق بشيء من التفصيل، ولا أحتاج إلى إعادة البحث فيها إلا بشيء من زيادة بيانات مهمة، فأقول:

إذا كانت قضية المقاصد-سواء أ كانت مقاصد الشارع أم مقاصد المكلفين-معتبرة بحيث إن المعرفة التامة بها مهمة وضرورية في جميع مجالات الاجتهاد وعلى وجه الخصوص في عملية تنزيل الأحكام على الواقع، فإن البحث عن أحسن الوسائل التي تحقق تلك المقاصد والتي تحدد ما إذا كانت مقاصد المكلفين في تصرفاتهم متوافقة مع مقاصد الشارع أو مخالفة لها، لا يقل أهمية وضرورة عن المعرفة المقاصدية. وبالتالي فإن الجمود على وسائل بعينها حتى ولو أدت إلى إبطال المقاصد يؤدي بدوره إلى مخالفة مقاصد الشارع. وبناء على هذا، فإن الوسائل غير مطلوبة بشكل دائم بل يكون طلب الإتيان بها وعدمه متوقفا على ما يؤول إليه أداؤها من تحقيق مقاصدها أو عدم تحقيقها. ثم إن الإصرار على وسيلة معينة توهم تحقيق مقاصد معينة والانصراف عن وسيلة منصوصة متحققة هو أيضا نوع من مخالفة مقاصد الشارع. من هنا تكمن أهمية التمييز المنهجي بين المقاصد والوسائل.

ولبيان الفرق بين المقاصد والوسائل في الخطاب الشرعي أودّ تـقديم مثال ألا وهـو قـوله تعالى: ([[50]](#footnote-50)). فالله تعالى أمر هنا بإعداد ما يمكن من القوة ومن رباط الخيل، وليس أحد منهما مقصودا لذاته، وإنما المأمور به الأول وهو (القوة) وسيلة والمأمور به الثاني وهو (رباط الخيل) وسيلة الوسيلة. والمقصود هو ما عللت به الآية الأمرين معا وهو إرهاب العدو. بمعنى أن يكون للمسلمين-بما أعدوه وتزودوا به من قوة ومن وسائل القوة-هيبة ورهبة في نفوس أعدائهم، حتى لا يتجرأوا عليهم بغزو أو عدوان فهذه هي العلة والحكمة، وهذا هو المقصد، ووسيلته التمكن من القوة، ووسيلة إعداد القوة المذكورة هي الخيل ورباط الخيل.([[51]](#footnote-51)).

ولعل من المناسب بمكان أن أؤكد على ما سبقت الإشارة إليه في قضية المقاصد والوسائل؛ أولا: أن أحكام الشرع منها ما هو مقصود ومنها ما هو وسيلة. ثانيا: أهمية التمييز بين ما هو مقصود بذاته في الشريعة وما هو وسيلة إلى المقصود. ثالثا: أن الوسيلة نفسها قد تتوقف على وسيلة أخرى، وهي وسيلة الوسيلة، وفي هذه الحالة تصبح الوسيلة المتوقفة على وسيلة غيرها مقصودا بالنسبة إلى وسيلتها، فمثل هذه الوسائل هي مقاصد ووسائل في آن واحد؛ مقاصد بالنسبة إلى الوسائل التي دونها وقبلها، ووسائل بالنسبة إلى ما بعدها مما هو مطلوب بها. ويمكن تسميتها بالمقاصد الوسطية([[52]](#footnote-52)).

وإذا كان الأمر كما قلنا، فإن الاجتهاد المقاصدي ينبغي أن يركز على المقاصد والوسائل، إلا أن تركيزه على المقاصد واهتمامه بها ينبغي أن يكون أكثر وأشد منه بالوسائل، لأن الثاني نسبي، فيكون قابلا للاجتهاد في تحقيقه ومفتوحا للنقاش حول صلاحيته. أما الأول فمعياري أو موضوعي.

ولهذا وجب القول بأولوية المقاصد على الوسائل، بحيث تكون العناية بالمقاصد أكثر منها بالوسائل، ويكون التساهل والمرونة في الوسائل أكثر مما يمكن أن يكون في المقاصد. ويكون التغيير والاستبدال في الوسائل لا في المقاصد. فالمقاصد ثابتة والوسائل قابلة للتغيير والتكييف.

من أمثلة ذلك: زكاة الفطر التي أمر بها النبي ، عن أبي سعيد الخدري قال: فرض رسول الله صدقة الفطر صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من أقط.

هذا النص يثير تساؤلا منهجيا في قضية الاجتهاد المقاصدي وهو هل تحديد هذه الأصناف أمر تعبدي مطلوب لذاته؟ أي هل طلب هذه الأصناف طلب الغاية أو المقصد؟ أم أنها مطلوبة طلب الوسيلة؟ ما المقصود من زكاة الفطر؟ ومعروف أن المقصد إذا تحدد ظهر أن ما سواه وسائل.

 قال ابن عباس في تحديد مقصد زكاة الفطر: فرض رسول الله زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين([[53]](#footnote-53)).

يلاحظ-كما يدلالنص-أن الزكاة لها مقصدان: مقصد للمزكي وهو تطهيره وتزكية نفسه. ومقصد لآخذ الزكاة-الفقير-وهو سدّ خلة المساكين والفقراء يوم العيد.

وقد أشار إلى هذا التعليل والتقصيد أيضا الإمام الشوكاني في نيل الأوطار فقال: ((والعلة التي شرعت لها الفطرة في الغني والفقير-وهي التطهر من اللغو والرفث واعتبار كونه واجدا لقوت يوم وليلة- أمر لا بد منه لأن المقصود من شرع الفطرة إغناء الفقراء في ذلك اليوم كما أخرجه البيهقي والدارقطني عن ابن عمر قال: فرض رسول الله زكاة الفطر وقال أغنوهم في هذا اليوم، وفي رواية للبيهقي أغنوهم عن طواف هذا اليوم)) ([[54]](#footnote-54)).

إذن، فالمقصد المعتبر من شرعية زكاة الفطر هو تحقيق كفاية الفقراء والمساكين في يوم العيد وإغناؤهم عما اعتادوه من التسول والبحث عن لقمة العيش، لكي يستمتعوا بالعيد وبراحته، وبسعادته. وإذا ظهر أن هذا هو المقصود، فقد ((ظهر أن تحديد ما حدد من أصناف الأطعمة ليس مقصودا لذاته، وإنما هو تحديد ظرفي لأنسب الوسائل وأبلغها في تحقيق المقصود. ولذلك نجد جمهور الفقهاء قديما وحديثا لا يرون ضرورة الالتزام بالأسماء والمسميات المذكورة)) ([[55]](#footnote-55)). قال ابن القيم: ((هذا قول جمهور العلماء وهو الصواب الذي لا يقال بغيره، إذ المقصود سدّ خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم وعلى هذا فيجزئ إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه الحديث)) ([[56]](#footnote-56)).

إن بإمكاننا القول بأن توسع الفقهاء وتساهلهم في أصناف الأطمعة والأموال التي تؤدى منها زكاة الفطر بما في ذلك القيمة النقدية يرجع إلى الاجتهاد المقاصدي الذي يركز على التمييز المنهجي بين المقصد المطلوب والوسيلة النسبية.

فإذا كان أمر الوسيلة النسبية بحيث ينوب بعضها عن بعض في تحقيق المقاصد فإن التشدد في أمرها قد يشكل عائقا وعقبة في تحصيل المقاصد، الأمر الذي يجعل التغاضي والتساهل في الوسيلة مطلوب تجنبا لحصول ذلك. وينبغي أن يفهم أن هذا هو معنى أولوية المقاصد على الوسائل([[57]](#footnote-57)).

**3-مراعاة القواعد المقاصدية([[58]](#footnote-58)):**

تعد قضية تقعيد العلوم من الوسائل الناجعة في تحقيق نضجها وضبطها. وعلم المقاصد في الوقت الراهن يشهد ميولا كبيرة وبشكل بارز من العلماء المعاصرين في الاهتمام به والتركيز عليه وتقعيد قواعدها ابتداء بالإمام الشاطبي وانتهاء بعبد الرحمٰن الكيلاني([[59]](#footnote-59)).

يعتبر تقعيد المقاصد بقواعد محددة ومن ثم مراعاة الاجتهاد المقاصدي تلك القواعد أثناء إجراءاته الاجتهادية من الوسائل التي يمكن أن تسهم في ضبط ذلك النوع من الاجتهاد وتوجيهه. ذلك أن الالتفات إلى جزئيات مبعثرة في المقاصد دون الاهتمام بكلياتها وقواعدها سيخرج بالأفهام والاجتهادات عن مرمى المقاصد وحكمة التشريع. فكما أن عدم مراعاة المقاصد يمكن أن ينجم عنه قصور في الرؤية والتأويل والاجتهاد، فكذا الأمر بالنسبة للغلو والتطرف في استعمالها دون ضبواط أو حدود.

إذن، أهمية هذه القواعد المقصدية في عملية ضبط الاجتهاد المقاصدي تكمن في أنها تضبط الجزئيات والفروع المندرجة تحتها. لأن استحضار الكليات واستدعاءها عند دراسة الجزئيات من الأمور المنهجية الضرورية، فلا يصح فصل الجزئي عن الكلي، لأن الجزئيات محكومة بالكليات: قال الشاطبي: ((فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلا فى جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه([[60]](#footnote-60)).

فكما أن القواعد المقاصدية مهمة في ضبط الأمور الجزئية حيث لا تخرج عن الكليات، فلا يخفى أيضا دورها وأهميتها في نفي التعارض والتناقض بين الأحكام المستنبطة وفق إجراء المقاصد وإعمالها. فمن خلال تلك المقاصد يمكن توجيه الأنظار والتأويلات بمنظور ينتفي فيه التعارض والتناقض.

في ضوء ما سبق، نستطيع القول بأن تقعيد المقاصد والتوجه نحو تطبيق تلك القواعد للاستفادة منها في التأويل والاستنباط والاجتهاد يمكن أن يسهم في ضبط التوجه المقاصدي في مجال فهم النصوص وتأويلها وتطبيقها وفق مقاصديتها، وأن القواعد المقاصدية من الضوابط المهمة التي ينبغي مراعاتها في الاجتهاد المقاصدي التي يمكن أن يسوق إغفالها وإهمال البحث فيها إلى الإفراط أو التفريط في هذا المجال المهم.

**4-ترتيب المصالح والمفاسد:**

إذا كان المعروف في الممارسات الاجتهادية الفقهية أن المجتهد-ومن في معناه-ينبغي أن يراعي المصالح ويسعى إلى تحقيقها بطريقة تتوافق مع مقاصد الشرع، فالمشكلة التي تواجه المجتهد أثناء هذه العملية هي أن المصالح التي أمامه والتي هو مكلف بتحقيقها وتحصيلها تتعدد وتتنوع وتتفاضل، وربما يعارض بعضها بعضا . وكما يكون التفاضل في المحاسن والحسنات، يكون التفاوت في المساوئ والسيئات. وهذا هو ما يعبر عنه باختلاف رتب المصالح والمفاسد.

يقول ابن عبد السلام ((والمصالح والمفاسد في رتب متفاوتة. وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى. وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة)) ([[61]](#footnote-61)).

وقد أشار أيضا الإمام القرافي إلى أن القرآن الكريم قد أشار إلى التمييز الترتيبي بين المصالح والمفاسد. فقال : ((وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى:([[62]](#footnote-62)). فجعل للمعصية رتبا ثلاثا: كفرا، وفسوقا وهو الكبيرة، وعصيانا وهي الصغيرة. ولو كان المعنى واحدا لكان اللفظ في الآية متكررا لا بمعنى مستأنف وهو خلاف الأصل)) ([[63]](#footnote-63)).

وإذا ما تصفحنا القرآن الكريم والسنة النبوية سنجد أن هناك نصوصا كثيرة تشير إلى تفاضل المصالح وتفاوت المفاسد، كقـوله تعالى:  ([[64]](#footnote-64)) وقوله  ([[65]](#footnote-65)) ففي هاتين الآيتين قرر القرآن الكريم التفاضل ثم أرشد إلى ترجيح ما هو أفضل. وإلى المفاضلة بين المصالح أشار قوله تعالى:([[66]](#footnote-66)) وقوله ([[67]](#footnote-67)).

أما إشارة السنة النبوية إلى هذا فعلى سبيل المثال قوله :«ألا أخبركم بأفضل درجة من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة»([[68]](#footnote-68)). ومثله كثير.

أما بالنسبة إلى جانب المفاسد والترتيب بينها حسب درجة فسادها وضررها وخطرها فالآيات القرآنية التى تنص على ذلك كثيرة مثل قوله تعالى: ([[69]](#footnote-69))([[70]](#footnote-70)). ومن الأحاديث النبوية الواردة في هذا الشأن قوله : «اتقوا السبع الموبقات: الإشراك بالله، والسحر، وقتل النفس، وأكل الربا، وأكل أموال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»([[71]](#footnote-71)).

بناء على هذا التأصيل القرآني والنبوي لتراتب المصالح والمفاسد وتفاضلها انطلق عامة العلماء في نظرهم إلى أحكام الشرع وأوامره ونواهيه على أنها ليست في منزلة واحدة كما أنها ليست ذات أهمية واحدة.

وفي فقه الفقهاء وتقسيمات الأصوليين نجد هذا المنهج الترتيبي-صريحا أو ضمنيا- ونجد خصوصية الرؤية ووضوح التعبير عند علماء المقاصد. فيعبرون عن هذه المراتب بمراتب المصالح والمفاسد.

قال الإمام الشاطبي مثلا: ((الفعل يعتبر شرعا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بين الشرع ذلك وميّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركنا أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك فسماه فى المصالح إحسانا وفى المفاسد صغيرة. بهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله وما هو من فروعه وفصوله، ويعرف ما هو من الذنوب كبائر وما هو منها صغائر، فما عظمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته، وما عظم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر وما كان دون ذلك فهو من الصغائر وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة))([[72]](#footnote-72)).

وقد أشار الإمام العز أيضا إلى المعنى بنفس الوضوح فقال: ((مفسدة فوات الأعضاء والأرواح أعظم من مفسدة فوات الأبضاع. ومفسدة فوات الأبضاع أعظم من مفسدة فوات الأموال، ومفسدة فوات الأموال النفيسة أعظم من مفسدة فوات الأموال الخسيسة، ومفسدة هلاك الإنسان أعظم من مفسدة هلاك الحيوان))([[73]](#footnote-73)).

وتفاضل المصالح وتنازعها يبرّران النظرية القائلة: بأنه إذا كانت المصالح-بأي وجه كانت- معتبرةً من حيث النظرية، فإنه ليس كل مصلحة تراعى ويؤخذ بها ويلتفت إليها من حيث التطبيق. لأن المصالح قد تتزاحم وعندئذ نلجأ إلى الترجيح وهو يقتضي أن نأخذ بالفاضل ونترك المفضول. من هنا ندرك أهمية وضرورة ترتيب المصالح والمفاسد، ومن ثم التزام المجتهد بهذا الترتيب، وإن انتهاك هذا الترتيب يعتبر مخالفة لضوابط الاجتهاد المقاصدي. هذا ومن مقتضيات ترتيب المصالح والمفاسد حسب قيمتها ومصلحتها أن نسعى إلى تحصيل الأصلح بتفويت المصالح وأن ندرأ الأفسد بارتكاب المفاسد. وأن لا يكون تحصيل مصلحة ما يترتب عليه تفويت مصلحة أكبر. وهذا هو نفس ما أكد عليه الخادمي ورمضان البوطي([[74]](#footnote-74)).

**الخاتمة**

 هذه هي قواعد الاجتهاد المقاصدي وضوابطه التى يكون إهمالها والعبث بها وسيلة توصل إلى الإفراط والتفريط في فهم وتفسير النصوص وفق مقاصديتها وفي الاجتهاد حسب المقاصد. وينبغي الإشارة إلى أن هذه الضوابط التي وضعناها هي نتيجة تتبع وتقصٍّ لمحاولات مبعثرة من علماء المقاصد في مؤلفاتهم، ولا أعتقد أن هذه المحاولة تناقش موضوعا جديدا خارجا عن ما عند علمائنا الأفذاذ، وما هي إلا توضيح ما طرأ عليه غبار عبر التاريخ. وفى الختام أود أن أسجل أهم ما توصلنا إليه في البحث وهو كما يلى :

1-إن اعتبار مقاصد الشريعة في الممارسات الاجتهادية بل في التفكير الإسلامي ليس مهما فقط بل أصبح ضرورة منهجية لتحقيق الاجتهاد الذى أراده الشارع فى تنزيله الأحكام على الوقائع والنوازل والأحداث.

2-وفى سبيل تحقيق مهمة الاجتهاد المقاصدي كما أراده الله ينبغى أن يلتفت وينضبط بالضوابط كي يتخلص من الافراط والتفريط. ومن أهمها أن يفهم جيدا ثم تمييز بين المجالين من الأحكام وهما مجال التعبد والتعليل كما هو مشار إليه في البحث.

3-إن الكتابات المعاصرة حول موضوع الضوابط والقواعد في الاجتهاد المقاصدي مازالت نادرة ومازلنا فى أمس الحاجة إلى الجهود الزائدة وعليه فإن الجهود ينبغى أن تتضافر لإثراء هذه القضية وأقترح أن يكون من أوليات الدراسات الأكاديمية على مستوى أطروحات الدكتوراه والماجستير.

المصادر والمراجع :

ابن زغيبة، *مقاصد الشريعة*، ط. دار الصفوة-القاهرة ط. أولى، ط. 1996م

ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، د.ت.

ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، ط. دار النفائس-الأردن- ط. ثانية، ط. 2001 م ت: محمد الطاهر الميساوي.

أبو داود، *سنن أبي داود*، ط. دار الفكر، ت: محمد محي الدين عبد الحميد

أحمد الريسوني، *الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده،* ط.دار الهادي-بيروت، ط.أولى،200م.

الإمام ابن القيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، دار الجيل-بيروت، ط. 1973 م ت: طه عبد الرؤوف سعد.

الإمام الجوينى، *البرهان فى أصول الفقه*، ط. دار الوفاء المنصورة، ط. ثالثة ط. 1992م، ت: د. عبد العظيم محمود الديب.

الإمام الشوكاني، *نيل الأوطار*، ط. دار الجيل-بيروت، ط.1973م.

الإمام العز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* ، ط. دار الكتب العلمية-بيروت- د.ط، د.ت.

الإمام القرافي، *الفروق*، ط.عالم الكتب، د.ط. د.ت.

الإمام مالك، *الموطأ*، ط.دار إحياء التراث العربي، مصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي

الإمام مسلم، *صحيح مسلم*، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت ط.1972، ت: محمد فؤاد عبد الباقي

البخاري، *صحيح البخاري*، ط. دار ابن كثير، اليمامة-بيروت ط.1407هـ– 1987م ط.ثالثة، ت: د. مصطفى ديب البغا.

الرازي، *المحصول فى علم الأصول*، ط. دار الكتب العلمية-بيروت، ط. أولى، ط. 1988م.

رقية طه جابر، *أثر العرف في فهم النصوص*، ط. دار الفكر-سوريا ط. أولى، ط. 2003م.

رمضان البوطي، *ضوابط المصلحة*، ط. مؤسسة الرسالة-بيروت-، ط. سادسة 1992م.

رمضان عبد الودود عبد التواب،*التعليل بالمصلحة عند الأصوليين* ، ط. دار الكتاب الجامعي.

رمضان عبد الودود عبد التواب، *دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه*، ط. دار الهدى للطباعة، القاهرة ط. 1985.

الشاطبي، *الموافقات فى أصول الشريعة*، ، ط. دار المعرفة-بيروت- ت: الشيخ عبد الله دراز.

عبد الرحمن الكيلاني،*قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضا ودراسة وتحليلا*، ط. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر-سوريا- والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط. أولى، ط. 2000م.

عمر عبيد حسنة، *مقالات في التفكير المقصدي،* ط.المكتب الإسلامي-بيروت، ط.أولى، 1999م.

محمد بلتاجي، *مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري،* ط. دار السلام ط. أولى، ط. 2004م.

محمد مصطفى شلبي،*تعليل الأحكام،* ، ط.دار النهضة العربية،

نور الدين الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي،* كتاب الأمة، قطر: 1998م.

1. ()محاضر أول بكلية التربية وشؤون التدريس جامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية مكاسر-إندونيسيا دكتوراه في أصول الفقه جامعة الأزهر بالقاهرة- [↑](#footnote-ref-1)
2. ()يراجع نور الدين الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي*جـ1 ص 21 كتاب الأمة، قطر: 1998م. [↑](#footnote-ref-2)
3. ()أحمد الريسوني، *الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده* ص 81 ط.دار الهادي-بيروت، ط.أولى،200م. [↑](#footnote-ref-3)
4. ()المصدر السابق ص 84. [↑](#footnote-ref-4)
5. ()عمر عبيد حسنة، *مقالات في التفكير المقصدي* ص 32، ط.المكتب الإسلامي-بيروت، ط.أولى، 1999م. [↑](#footnote-ref-5)
6. () يراجع: المصدر السابق، ص 33؛ورقية طه جابر، *أثر العرف في فهم النصوص*،ص 275 ط. دار الفكر-سوريا ط. أولى، ط. 2003م. [↑](#footnote-ref-6)
7. () يراجع: المرجع السابق ص 271. [↑](#footnote-ref-7)
8. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، ص 271، ط. دار النفائس-الأردن- ط. ثانية، ط. 2001 م ت: محمد الطاهر الميساوي. [↑](#footnote-ref-8)
9. () نور الدين الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي: حجيته، وضوابطه، ومجالاته* جـ2، ط.-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر-كتاب الأمة عدد 65،66 ط. أولى 1998. . إلا أننا نلاحظ من محاولة الخادمي لضبط الاجتهاد المقاصدي أنها ما زالت في الإطار التقليدي، حيث إنه أرجع ضوابط الاجتهاد المقاصدي إلى ضوابط الأدلة التبعية من مصلحة وعرف ونحوهما على اعتبار أن المقاصد ليست بدليل مستقل بذاته بل هي تابعة لغيرها. وهذا يبدو أنه لا يجد ما يبرره ويقويه، خاصة إذا لاحظنا الميول المقاصدية الواسعة في مختلف القضايا المطروحة. وعلى الرغم من وجود نوع من الوجاهة في محاولة الخادمي إلا أنه لا يمكن بحال من الأحوال القول بأن ضوابط الاجتهاد المقاصدي هي نفس الضوابط التي يتقيد بها الأدلة التبعية كالمصلحة مثلا خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن شرعية المصلحة أن تكون في إطار وهدي المقاصد. [↑](#footnote-ref-9)
10. () الريسوني، *الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده*ص 33-74، مرجع سابق. [↑](#footnote-ref-10)
11. () رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص ص 270، مرجع سابق. [↑](#footnote-ref-11)
12. () يراجع:الريسوني، *الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده*، ص 33، مرجع سابق؛والخادمي، *الاجتهاد المقاصدي* ص 39، مرجع سابق. [↑](#footnote-ref-12)
13. () يراجع: الريسوني، الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص 33. [↑](#footnote-ref-13)
14. ()**المعاني الحقيقية**: هي التي لها تَحَقُّقٌ في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها... إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا وكون الاعتداء على النفوس ضارا.( ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص 251). [↑](#footnote-ref-14)
15. ()**المعاني العرفية العامة**: هي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور كإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته ورادعة غيره عن الإجرام (المصدر السابق ص 252). [↑](#footnote-ref-15)
16. ()ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، مرجع سابق، ص 251. [↑](#footnote-ref-16)
17. () تجدر الإشارة إلى أن الضوابط التي وضعها ابن عاشور شاملة للمقاصد العامة والخاصة. ولعل الدليل على ذلك أن هذه الضوابط قد جعلها تمهيدا قبل بدء الحديث عن المقاصد العامة والخاصة. [↑](#footnote-ref-17)
18. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة،* مرجع سابق، ص 252. [↑](#footnote-ref-18)
19. () يراجع: ابن زغيبة، *مقاصد الشريعة* ص 88، ط. دار الصفوة-القاهرة ط. أولى، ط. 1996م [↑](#footnote-ref-19)
20. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص 253. [↑](#footnote-ref-20)
21. () يراجع: ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص 253، ابن زغيبة، *مقاصد الشريعة،* مرجع سابق ص88-89. [↑](#footnote-ref-21)
22. () المائدة، جزء الآية: 33. [↑](#footnote-ref-22)
23. () الحجرات، جزء الآية: 9. [↑](#footnote-ref-23)
24. () الحجرات، جزء الآية: 9. [↑](#footnote-ref-24)
25. () البقرة، جزء الآية: 244. [↑](#footnote-ref-25)
26. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص253-254. [↑](#footnote-ref-26)
27. () أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: من يخرح في سبيل الله، رقم: 2649، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، رقم: 1876، ومالك في الموطأ كتاب: الجهاد، باب: الشهداء في سبيل الله، رقم: 984. ويثعب معناه: يسيل وينهمر أو ينفجر. [↑](#footnote-ref-27)
28. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص 256-257، ويراجع أمثلة الوهميات أثناء البحث عن مقاصد الشريعة: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص 256-257. [↑](#footnote-ref-28)
29. () الحجرات، جزء الآية: 12. [↑](#footnote-ref-29)
30. () أخرجه البخاري فس صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: الرجل يشتري صدقته، رقم: 1419. [↑](#footnote-ref-30)
31. () ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*، مرجع سابق، ص 258. [↑](#footnote-ref-31)
32. () الإجماع قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا. والإجماع القطعي هو الإجماع القائم على مدلولات النصوص القطعية في دلالتها وثبوتها وعلى مصالح دائمة كالإجماع على العبادات والمقدرات وغيرها كالإجماع على تحريم الجدة كالأم، وتحريم الجمع بين المرأة وخالتها، وتحريم شحم الخنزير وتوريث الجدة للأب مع الجدة للأم وغير ذلك من المسائل التي تحقق فيها الإجماعالقطعي. أما الاجماع الظني فهو ما يقوم على أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان والحال، ويكون مبنيا على مصالح ظرفية لم تثبت أبديتها وبقاؤها، فإنه خاضع للتعديل والتغيير بموجب المصلحة الحادثة. يراجع: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص 40- 41. [↑](#footnote-ref-32)
33. () يراجع: المصدر السابق ص 33-56. [↑](#footnote-ref-33)
34. () يراجع: رمضان البوطي، *ضوابط المصلحة*، ص 207، ط. مؤسسة الرسالة-بيروت-، ط. سادسة 1992م. [↑](#footnote-ref-34)
35. () المصدر السابق ص 211. [↑](#footnote-ref-35)
36. ()محمد بلتاجي، *مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري،* ص 458-459، ط. دار السلام ط. أولى، ط. 2004م. [↑](#footnote-ref-36)
37. () يراجع: المصدر السابق ص 459-460. [↑](#footnote-ref-37)
38. () يراجع: الإمام الجوينى، البرهان فى أصول الفقه، جـ 2 ص874-875، ط. دار الوفاء المنصورة، ط. ثالثة ط. 1992م، ت: د. عبد العظيم محمود الديب. [↑](#footnote-ref-38)
39. () أحسن ما كتب في الاجتهاد المقاصدي بهذا المعنى حسب تقديري هو ما كتبه الدكتور أحمد الريسوني في: الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، حيث إنه انتهى فيه إلى أن الأصل في جميع ما في الشريعة-عبادات ومعاملات وعادات ومناكحات وعقوبات-معلل بعلة وله حكمته ومقصده. لهذا فلا أساس لما قالته د. رقية من أن الشاطبي ميز بين أحكام العبادات والمعاملات، فالأصل في أحكام المعاملات التعليل، كما أن الأصل في أحكام العبادات التعبد وعدم الالتفات إلى التعليل، وتبعه في ذلك جميع من تطرق لدراسة المقاصد في العصر الحديث. يراجع: د.رقية طه جابر، *أثر العرف في فهم النصوص*، مرجع سابق، ص 276. [↑](#footnote-ref-39)
40. () ومن أحسن ما كتب في هذه القضية تعليل الأحكام/د.محمد مصطفى شلبي، ط.دار النهضة العربية، والتعليل بالمصلحة عند الأصوليين/أستاذنا الدكتور رمضان عبد الودود عبد التواب ، ط. دار الكتاب الجامعي. [↑](#footnote-ref-40)
41. () يراجع: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص 297. [↑](#footnote-ref-41)
42. () يراجع: الرازي، المحصول فى علم الأصول، جـ2 ص 423، ط. دار الكتب العلمية-بيروت، ط. أولى، ط. 1988م. ؛رمضان عبد الودود عبد التواب، دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص 200-201، ط. دار الهدى للطباعة، القاهرة ط. 1985. [↑](#footnote-ref-42)
43. () طه، جزء الآية: 14. [↑](#footnote-ref-43)
44. () العنكبوت، جزء الآية: 45. [↑](#footnote-ref-44)
45. () الشاطبي، *الموافقات فى أصول الشريعة*، مرجع سابق، جـ2 ص 316. [↑](#footnote-ref-45)
46. () يراجع: رقية طه جابر العلواني، *أثر العرف في فهم النصوص*، مرجع سابق ص 279-280. [↑](#footnote-ref-46)
47. () لا يشكل هذا السلوك المنهجي تجاسرا على النصوص وإنما هو تحقيق ما تقصد إليه النصوص، ولا يقال أيضا إن هذا التصرف يتعارض مع مبدأ التعبد الذي في مجال المعاملات، لأن التعبد إذا كان معناه حفظ حق الله فيه فإن معناه الآخر في هذا المجال هو الامتثال لما كلفنا الله به، والتكليف هنا هو السعي إلى تحصيل ما يقصد إليه الشارع الذي ما هو إلا جلب المصلحة ودرء المفسدة وهو ما ينبغي أن يكون "الأصل" كما أجمع عليه الجميع. [↑](#footnote-ref-47)
48. () بهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى أن التعبد له معنيان، المعنى الأول: يطلق التعبد ويعنى به ما لا يعقل معناه على الخصوص، وإن فهمت حكمته إجمالا. والمعنى الثاني: يطلق التعبد ويراد به ما يكون فيه حق لله إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه ويستحق العقاب على تركه، وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمرا كان أو نهيا، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية. والذين منعوا التعدية والقياس في بعض أحكام المعاملات لاحظوا معنى التعبد الذي يكون فيه حق الله، وليس معنى التعبد بالمعنى الأول، لأنهم أنفسهم معترفون بأن الأصل في المعاملات هو التعليل. يراجع: شلبي، تعليل الأحكام ، مرجع سابق، ص 299. [↑](#footnote-ref-48)
49. () أدرج الدكتور أحمد الريسوني هذه القضية ضمن ضوابط الاجتهاد المقاصدي. يراجع: الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، مرجع سابق ص 64. [↑](#footnote-ref-49)
50. () الأنفال، جزء الآية: 60. [↑](#footnote-ref-50)
51. () الريسوني، الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص 66. [↑](#footnote-ref-51)
52. () نفس المصدر والصفحة.. [↑](#footnote-ref-52)
53. () أخرجه أبو داود، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر، رقم: 1609. [↑](#footnote-ref-53)
54. () الإمام الشوكاني، *نيل الأوطار*جـ4 ص 258، ط. دار الجيل-بيروت، ط.1973م. [↑](#footnote-ref-54)
55. () الريسوني، *الفكر المقاصدي قواعده وفوائده*، مرجع سابق ص 69. [↑](#footnote-ref-55)
56. () الإمام ابن القيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، مرجع سابق، جـ3 ص 12، دار الجيل-بيروت، ط. 1973 م ت: طه عبد الرؤوف سعد. [↑](#footnote-ref-56)
57. () لمزيد من التفاصيل يراجع: الريسوني، *الفكر المقاصدي*، مرجع سابق، ص 64-72، [↑](#footnote-ref-57)
58. () إن ضرورية القواعد المقاصدية بالنسبة للاجتهاد المقاصدي أمر طبيعي لأن الاجتهاد المقاصدي حالة مخالفته تلك القواعد لا يعنى إلا مخالفته للمقاصد نفسها. شأنه في ذلك شأن الفتوى التي تخالف القواعد الفقهية أو القواعد الأصولية، فكلا الأمرين لا يصح. [↑](#footnote-ref-58)
59. () يلاحظ أن الإمام الشاطبي قد قام بتقعيد المقاصد في مواضع مبعثرة في الموافقات، وقام بتنظيمها الريسوني في مبحث من مباحث "نظرية المقاصد عند الشاطبي" له ص 280-284، ثم قام الكيلاني بإفراد هذه القواعد في بحث مستقل لنيل درجة دكتوراه تحت عنوان: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضا ودراسة وتحليلا، ط. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر-سوريا- والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط. أولى، ط. 2000م.. [↑](#footnote-ref-59)
60. () الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة،* مرجع سابق*،*جـ3 ص 8 ، ويراجع لمزيد من التفصيل حول مكانة القواعد المقاصدية في التشريع: الكيلاني، قواعد المقاصد ص 102-122. [↑](#footnote-ref-60)
61. () الإمام العز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* جـ1 ص 29، ط. دار الكتب العلمية-بيروت- د.ط، د.ت. [↑](#footnote-ref-61)
62. () الحجرات، جزء الآية: 7. [↑](#footnote-ref-62)
63. ()الإمام القرافي، الفروق جـ 4 ص 66، ط.عالم الكتب، د.ط. د.ت. [↑](#footnote-ref-63)
64. () البقرة، جزء الآية: 61. [↑](#footnote-ref-64)
65. () البقرة، جزء الآية: 263. [↑](#footnote-ref-65)
66. () التوبة، جزء الآية: 19. [↑](#footnote-ref-66)
67. () الحديد، جزء الآية: 10. [↑](#footnote-ref-67)
68. () أخرجه أبو داود، كتاب: الأدب، باب: إصلاح ذات البين، رقم الحديث: 4919. والحالقة أي الخصلة التي من شأنها أن تحلق الدين وتستأصله كما استأصل الموسى الشعر. [↑](#footnote-ref-68)
69. () النساء، الآية: 31. [↑](#footnote-ref-69)
70. () فسر الإمام ابن عاشور هذه الآية بطريقة تؤكد على تفاضل المفاسد . فقال: ((وقد دلت إضافة (كبائر) إلى (ما تنهون عنه) على أن المنهيات قسمان: كبائر، ودونها، وهي التي تسمى الصغائر-وصفا بطريق المقابلة-وقد سميت هنـا سيئـات...وقـال في آية النجم، 32 فسمى الكبائر فواحش وسمى مقابلها اللمم. فثبت بذلك أن المعاصي عند الله قسمان: معاص كبيرة فاحشة، ومعاص دون ذلك... ثم قال ((ومن السلف من قال: الذنوب كلها سواء إن كانت عن عمد. وعن أبي إسحاق الإسفراييني أن الذنوب كلها سواء، مطلقا، ونفى الصغائر. وهذان قولان واهيان، لأن الأدلة شاهدة بتقسيم الذنوب إلى قسمين، ولأن ما تشتمل عليه الذنوب من المفاسد متفاوت أيضا. وفى الأحاديث الصحيحة إثبات نوع الكبائر، وأكبر الكبائر...فمن العجائب أن يقول قائل: إن الله لم يميز الكبائر عن الصغائر ليكون ذلك زاجرا للناس عن الإقدام على كل ذنب)) ابن عاشور، التحرير والتنوير/ جـ5/26،27، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، د.ت. [↑](#footnote-ref-70)
71. () أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رمي المحصنات، رقم: 6465 ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، رقم: 89 . [↑](#footnote-ref-71)
72. () الشاطبي، *الموافقات فى أصول الشريعة*، مرجع سابق، جـ1 ص213 . [↑](#footnote-ref-72)
73. () الإمام العز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام فى مصالح الأنام*، مرجع سابق،جـ1 ص 74. [↑](#footnote-ref-73)
74. () يراجع: الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي*، مرجع سابق، ص 44، سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص 217. [↑](#footnote-ref-74)