

"نقد أعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها - دراسة تأصيلية تطبيقية"

إعداد الباحث:

وليد إبراهيم عبدالله الخليفة

كلية الشريعة، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية

Received: 12/04/2026 | Revised: 13/04/2026 | Accepted: 20/04/2026 | Published: 02/05/2026

ملخص البحث

يُعالج هذا البحث مجالاً من أدق مجالات نقد التقييد المقاصدي وأشدّها أثراً في الواقع الفقهي، وهو نقد أعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها. وينطلق البحث من إشكالية محورية مفادها أن التقييد المقاصدي المعاصر يعاني من ظاهرتين متعاكستين: قصور في الأعمال وغلوّ في التمثيل؛ فمن جهة غلب على البحث المقاصدي المعاصر التنظير والسرد التاريخي على حساب تنزيل القواعد على الوقائع والنوازل، ومن جهة أخرى وقع بعض الباحثين في التمثيل الفاسد حين وظّفوا القواعد المقاصدية في رفع أحكام شرعية ثابتة بالإجماع أو تعطيل نصوص قطعية بدعوى تحقيق مقاصد الشريعة. ويهدف البحث إلى: بيان ضوابط أعمال القاعدة المقاصدية وشروط التمثيل الصحيح لها، وكشف مواطن الخلل في بعض التطبيقات المعاصرة، وتأسيس منهج نقدي ببناء بصون التقييد المقاصدي من الانزلاق نحو التأويل الفاسد أو الجمود المعطل. واعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي، مستنداً إلى أمهات كتب التقييد المقاصدي متقبّماً ومتأخّراً. وقد انتهى البحث إلى جملة من النتائج أبرزها: أن الأعمال الصحيحة للقواعد المقاصدية مشروط بالتمييز بين دور العالم المجتهد ودور العامي في التعامل مع هذه القواعد، وأن غياب التفعيل والتطبيق آفة تُفقد القواعد المقاصدية رونقها، وأن التمثيل الفاسد للقاعدة المقاصدية أشدّ ضرراً على علم المقاصد من غياب التمثيل. والبحث جزء من دراسة موسّعة في نقد التقييد المقاصدي تأصيلاً وتطبيقاً.

الكلمات المفتاحية: نقد التقييد المقاصدي، أعمال القواعد المقاصدية، التمثيل المقاصدي، مقاصد الشريعة، الاجتهاد المقاصدي، ضوابط التنزيل.

Abstract:

This research addresses one of the most intricate and practically consequential domains in the critique of maqasid al-shariah formulation: the critique of applying and exemplifying maqasid rules. The study departs from a central problematic: contemporary maqasid scholarship suffers from two opposing phenomena—deficiency in practical application and excess in exemplification. On one hand, theoretical discourse and historical narration have dominated at the expense of applying rules to contemporary issues and legal emergencies; on the other hand, some researchers have engaged in faulty exemplification by employing maqasid rules to nullify established legal rulings agreed upon by consensus, or to suspend categorical textual evidence under the pretext of achieving maqasid objectives. The research aims to: identify the governing principles of properly applying maqasid rules and the conditions of sound exemplification; expose deficiencies in certain contemporary applications; and establish a constructive critical methodology that safeguards maqasid formulation from sliding toward corrupt interpretation or paralyzing rigidity. The research employs an inductive, analytical, and critical methodology, drawing on authoritative texts of maqasid scholarship across different eras. The study concludes with key findings: sound application of maqasid rules requires distinguishing between the role of the mujtahid scholar and the layperson; the absence of practical application is a deficiency that deprives maqasid rules of their value; and faulty exemplification is more harmful to the science of maqasid than the absence of exemplification. This article is part of a broader academic study on the critique of maqasid formulation, both theoretically and applied.

Keywords: Maqasid critique, application of maqasid rules, maqasid exemplification, objectives of Islamic law, maqasid-based ijthad, conditions of application.

How to Cite This Article

الخليفة، و. إ. ع. (2026). نقد إعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها: دراسة تأصيلية تطبيقية. المجلة العربية للنشر العلمي (AJSP)، 9(91)، (683 – 704).



AJSP | Vol. 9 | Issue 91 | DOI: <https://doi.org/10.36571/ajsp.91>

AJSP ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8048-2082>

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين؛ أما بعد: فإن علم مقاصد الشريعة من أدق العلوم الشرعية وأشدّها اتصالاً بالفقه الحي الذي يُعالج قضايا الناس ويُوَجِّه اجتهاداتهم. وقد شهدت العقود الأخيرة زخماً واسعاً في الدراسات المقاصدية تأصيلاً وتنظيراً وتقييداً؛ غير أن هذا الزخم لم يُقَابَل بما يستحقه من التفعيل الحقيقي والتطبيق المنضبط. فضلاً عن ذلك فقد أفرز الاهتمام المتصاعد بعلم المقاصد ظاهرةً سلبيةً مضادة هي توظيف القواعد المقاصدية في مسالك غير منضبطة أفضت إلى رفع أحكام ثابتة أو تعطيل نصوص قطعية بدعوى تحقيق مقاصد الشريعة. وهذا البحث جزء من دراسة أكاديمية موسّعة في نقد التقييد المقاصدي تأصيلاً وتطبيقاً، يُعنى بمعالجة مجال بالغ الأثر في حياة الفقه الإسلامي المعاصر، وهو نقد إعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها؛ كشفاً لمواطن الخلل ومحاولةً لتأصيل منهج نقدي بناءً يصون التقييد المقاصدي ويُرقِّبه.

ثانياً: مشكلة الدراسة

يمكن صياغة مشكلة البحث في السؤالين الآتيين:

الأول: هل ثمة ضوابط منهجية حاکمة على إعمال القاعدة المقاصدية وتمثيلها يمكن استخلاصها من نصوص المقاصديين المتقدمين والمتأخرين؟

الثاني: ما الخلل المنهجي الذي وقع فيه بعض الباحثين المعاصرين في تطبيق القواعد المقاصدية على الوقائع والأحكام الفقهية؟

ثالثاً: فرضيات الدراسة

يبني البحث دراسته على الفرضيات الآتية:

الفرضية الأولى: إن الإعمال الصحيح للقاعدة المقاصدية مشروط بضوابط منهجية محددة أبرزها: الإحاطة باستقراء الجزئيات الفقهية قبل استنتاج الكليات، والتميز بين دور العالم المجتهد ودور العامي في التعامل مع القواعد المقاصدية.

الفرضية الثانية: إن غياب التفعيل الحقيقي للقواعد المقاصدية ناجم عن الإغراق في التنظير والسردي التاريخي دون ربط ذلك بالنوازل والمسائل المعاصرة.

الفرضية الثالثة: إن التمثيل الفاسد للقاعدة المقاصدية نابع من خلل منهجي في قلب آلية الاستدلال المقاصدي؛ إذ يبدأ أصحابه من النتيجة المرادة لا من الاستقراء الصحيح.

رابعاً: أهداف الدراسة

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. استخلاص ضوابط إعمال القاعدة المقاصدية وتنزيلها من خلال الدراسة الاستقرائية لنصوص المقاصدين.
2. بيان شروط التمثيل الصحيح للقاعدة المقاصدية وتمييزه من التمثيل الفاسد.
3. نقد نماذج من الإعمال والتمثيل الفاسد في الدراسات المقاصدية المعاصرة.
4. تأصيل منهج نقدي بناءً يسهم في تطوير علم التقعيد المقاصدي وصون مساره من الانزلاق نحو التوظيف الفاسد.

خامساً: أهمية الدراسة

تتجلى أهمية هذا البحث في جوانب عدة: فهو يُعالج مرحلة الإعمال والتنزيل التي تُمثّل المحكّ الحقيقي للتقعيد المقاصدي، وهي مرحلة بقيت في ظل الدراسات النظرية والتاريخية دون عناية كافية. كما يسهم في الكشف عن خلل منهجي واسع الانتشار في الدراسات المقاصدية المعاصرة وهو التمثيل الفاسد الذي يُفضي إلى عواقب وخيمة على مستوى الأحكام الشرعية والاجتهاد الفقهي. وهو علاوة على ذلك يُضيف إلى المكتبة المقاصدية إطاراً نقدياً منهجياً لم يُعنَ به الباحثون بالقدر الكافي.

سادساً: حدود الدراسة

تحدد حدود هذا البحث بالآتي: موضوعياً: يقتصر البحث على مجال نقد إعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها، وهو أحد مجالات نقد التقعيد المقاصدي السبعة الكبرى في الدراسة الموسّعة التي يُستمد منها. مصدرياً: يستند البحث إلى المصادر الأصيلة في التقعيد المقاصدي من قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، والموافقات للشاطبي، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ومصادر معاصرة معتمدة في هذا الشأن. زمنياً: يُعنى البحث بالدراسات المقاصدية من نشأة التقعيد المقاصدي حتى الوقت الراهن.

سابعاً: مصطلحات الدراسة وتعريفاتها

1. التقعيد المقاصدي:

صياغة مقاصد الشريعة في صورة قواعد كلية ضابطة تنطبق على جزئياتها وتنتج منها أحكاماً شرعية، وهو بذلك امتداد للتقعيد الفقهي والأصولي في ميدان المقاصد الشرعية.

2. القاعدة المقاصدية:

قضية كلية تعبر عن حكمة الشارع ومقاصده العامة والخاصة، تنطبق على جزئياتها وتنتج منها أحكاماً شرعية؛ وتتماز عن القاعدة الفقهية بأن موضوعها مقاصد الشارع ومقتضياتها لا الأحكام ابتداءً.

3. إعمال القاعدة المقاصدية:

تنزيل القاعدة المقاصدية على الوقائع والنوازل الفقهية المعاصرة لاستنباط الأحكام الشرعية اللانقطة بها، مع مراعاة الضوابط المنهجية التي تكفل صحة هذا التنزيل وانضباطه.

4. التمثيل للقاعدة المقاصدية:

إيراد الأمثلة الفقهية التي تُجسّد معنى القاعدة المقاصدية وتيسّر تداولها واستيعابها، والتمثيل الصحيح هو ما توافقت فيه الجزئية الفقهية مع القاعدة مع مراعاة قواعد الاستدلال الأصولي.

5. نقد التعيد المقاصدي:

عملية منهجية تقوم على إبراز أوجه القصور في مسيرة التعيد المقاصدي من خبير به، لتقويمها وفق معايير علمية، لبناء معرفة مقاصدية صحيحة.

ثامناً: الإطار النظري والدراسات السابقة

أ. الإطار النظري:

يقوم الإطار النظري لهذا البحث على ثلاثة ركائز: الأولى: المنظومة المقاصدية الكلاسيكية كما رسخها الشاطبي في الموافقات وما بنى عليها من أصول في الاستقراء والكليات والجزئيات. الثانية: النقد الأصولي المنهجي بوصفه آليةً علميةً لتطوير العلوم الشرعية وتنقيتها من الاضطراب المنهجي. الثالثة: الدراسات المقاصدية المعاصرة وما أثارته من إشكالات في التطبيق والتمثيل.

ويُسهم البحث في تأسيس إطار نقدي للإعمال المقاصدي يُميز بين الإعمال المنضبط الذي يُثري الفقه الإسلامي، وبين الإعمال المُخل الذي يُفضي إلى تعطيل الأحكام الشرعية بحجة المقاصد. ويرتكز هذا الإطار على مبدأ جوهرى أرسى قواعده الشاطبي وأكدّه ابن عاشور وهو أن القواعد المقاصدية إنما تُستنتج باستقراء الجزئيات لتُنزل على النوازل التي لم يُعرف حكمها، لا لترفع الأحكام التي كانت من مستقراتها.

ب. الدراسات السابقة:

لم يُفرد الباحثون قبل هذا البحث دراسةً مستقلةً تُعنى بنقد إعمال القاعدة المقاصدية والتمثيل لها من منظور نقدي منهجي. وأقرب ما يتصل بموضوع البحث من الدراسات السابقة:

1. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، للدكتور جمال الدين عطية: تناول إشكالية غياب التفعيل في البحث المقاصدي المعاصر، غير أنه لم يُعنَ بالنقد المنهجي للتمثيل الفاسد.

2. التسبب في إعمال المقاصد، للدكتور أحمد الرازقي: تناول نماذج من الإعمال المعوج للقواعد المقاصدية، لكنه لم يُقدّم إطاراً نقدياً شاملاً لهذا المجال.

3. نظرية النقد الأصولي، للدكتور الحسان شهيد: تناول منهج النقد عند الشاطبي في سياق أصولي عام، دون التخصص في مجال الإعمال المقاصدي والتمثيل له.

وتُفيد هذه الدراسات السابقة هذا البحث من جهة تصوير المشكلة وتحديد الإطار النقدي، وإن تميّز عنها في التخصص في مجال الإعمال والتمثيل نقداً وتأسيساً.

تاسعاً: منهجية الدراسة

اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي على النحو الآتي:

أولاً: الاستقراء، وذلك باستقراء نصوص المقاصديين من الشاطبي وابن عاشور ومن تقدّمهم وتبعهم في مسألة الأعمال والتمثيل، واستخلاص الصواب المنهجية الضمنية والصريحة من خلالها.

ثانياً: التحليل، وذلك بتحليل النماذج التطبيقية المختارة من الدراسات المقاصدية المعاصرة وكشف أوجه الأعمال الصحيح والفاقد فيها من خلال معيار الاستقراء الجزئي والكلي.

ثالثاً: النقد البناء، وذلك بإصدار أحكام موضوعية على مسائل الأعمال والتمثيل المدروسة مع التمييز بين ما هو صحيح مقبول وما هو فاسد مردود وما هو محلّ نظر ومراجعة.

عاشراً: صلب الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد إعمال القاعدة المقاصدية.

المطلب الأول: قصر المقاصد على العلماء:

أولاً: بيان محل النقد:

محل النقد: هو قصر معرفة المقاصد الشرعية على العلماء، ومنع العامي من معرفتها.

الثانية: تصوير محل النقد:

إن مقاصد الشريعة من أدق مباحث أصول الفقه، وأصول الفقه من أدق العلوم الشرعية، فعلم المقاصد من العلوم الدقيقة التي لا ينبغي للعوام أن يتطلبوها، بل هي من مباحث علوم المجتهدين من العلماء، فهذه المسألة، أعني: قصر معرفة المقاصد على العلماء قريبة مما يبحثه الأصوليون من مباحث الاجتهاد والتقليد، وأن المقلد يجب عليه اتباع إمامه المجتهد دون النظر المباشر للدليل.

ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد: هو أن العوام أيضاً يحتاجون إلى معرفة مقاصد الشريعة من أحكامها، ولا سيما المقاصد الجزئية، كمقاصد الصلاة والصيام والصدقة ونحو ذلك.

وجه النقد: أن في معرفة العامي لمقصد الشارع من الحكم مدعاة لفعل المأمور وترك المحذور، وكذلك يسهم في استدامته للفعل وإتقانه له؛ وغير ذلك من فوائد معرفة العامي للمقاصد والتي سيأتي ذكرها في خامساً: نتيجة الموازنة.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضوع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

بنى الشاطبي (790هـ) كتاب المقاصد على قسمين، وجعل القسم الثاني متعلقاً بمقاصد المتكلمين، وقعد فيه قواعد كثيرة، ومما يتعلق بموضوع النقد منها:

[قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع]⁽¹⁾.

[من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة]⁽²⁾.

[من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل]⁽³⁾.

(1) الموافقات، للشاطبي (23/3).

(2) الموافقات، للشاطبي (27/3).

(3) الموافقات، للشاطبي (28/3).

وهذه القواعد التي ساقها الشاطبي (790هـ) ظاهرة في أن المكلف لابد أن يكون له معرفة في المقاصد، وإلا فإنه سيقع في مناقصة قصد الشارع لا محالة، فالمكلفون غالبهم عوام، ولكن يبقى النظر في كيفية معرفة العامي بالمقصد.

وبالجملة فإن الشاطبي (790هـ) لم يضع قيوداً يمنع العامي من معرفة المقاصد الشرعية، بل الذي يستتري كتاب المقاصد خصوصاً والموافقات عموماً يجده يطلق الأحكام على عموم المكلفين، ومع حرصه على التقييد وإيراد المسائل الدقيقة؛ إلا أنه لم يشير لهذا القيد، بل أشار إلى نقيضه، حيث قعد قاعدة قريبة من هذا الباب فقال: [التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها]⁽⁴⁾.

فلما اعترض عليه بما يسلم من اختلاف نظر المجتهدين عن العوام؛ أجاب بثلاثة أجوبة⁽⁵⁾:

أنت التفريق يكون في الأمور الإضافية التي لم يتعد بها أول الأمر؛ أما الأمور الأساسية فهي مما يتعلّقها العوام.

أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

أن التفاوت غالباً في الأمور المطلقة التي وكلت إلى تقدير المكلفين.

ويستفاد من ذلك أن الشاطبي (790هـ) لا يعزل العامي تماماً عن المقاصد؛ وإنما يفرق بينه وبين المجتهد مع وجود أمر مشترك جامع بينهما.

أما ابن عاشور (1393هـ) فقد صرح بأن العامي لا ينبغي له معرفة المقاصد؛ فقال: "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم. فحق العامي أن يتلقّى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله. ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يُلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحق العالم فهم المقاصد. والعلماء - كما قلنا - في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم"⁽⁶⁾.

وكلامه صريح في أن العامي حقه أن يتلقى الشريعة دون معرفة المقصد، وانتقد ذلك عليه من وجوه⁽⁷⁾:

أن العامي أحوج من غيره إلى معرفة المقاصد؛ لأنه إذا تلقى الحكم معللاً بحكمته أو مقصده نشط للامتنال، وأقبل عليه إقبال العارف المطمئن.

أن ضبط المقصد وتنزيله من عمل المجتهد، والعامي يتلقاه عنه ويستمد منه؛ ليستقيم امتثاله وتطبيقه.

أن الخطأ في الفهم جار في كل العلوم، ولو جارينا ابن عاشور (1393هـ) فيما ذهب إليه للزم منه منع الأمي من قراءة القرآن وهو عليه شاق؛ لاحتمال خطئه فيه.

وللموازنة بين الاتجاهين أرى أن كلا منهما ورد على مسألة مختلفة عن الآخر، ولبيان ذلك أقول: إن ابن عاشور (1393هـ) لم يرد معرفة المقصد بإطلاق، وإنما أراد استنباط المقاصد من الأحكام، ودليل ذلك أنه أورد هذه المسألة تحت عنوان: (احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة)، وقال فيها:

(4) الموافقات، للشاطبي (141/2).

(5) ينظر: الموافقات، للشاطبي (145/2).

(6) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (51/3).

(7) ينظر: غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (123).

"إنَّ تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء: ... النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمه الشريعة في تشريعها ... وأما احتياجه إليه في النحو الخامس، فلأنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل في علمه منها، يقل بين يديه ذلك النحو الخامس الذي هو مظهر حيرة"⁽⁸⁾، ثم ساق كلامه أعلاه.

فيظهر لي أن ابن عاشور (1393هـ) يريد أن العامي لا يتصدى لاستنباط المقاصد، وأما علمه بها للعمل بمقتضاها فلم يتطرق له ابن عاشور (1393هـ)، ويؤيد ذلك سياق حديثه مع قوله في نصه محل النقد: "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم. فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله. ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يُلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحق العالم فهم المقاصد. والعلماء - كما قلنا - في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم"⁽⁹⁾، فإنه بقرائه قراءة متأنية يلوح لي أنه يريد استنباط المقاصد لثلاثة أمور:

نصه على أن معرفة المقاصد نوع دقيق من العلوم، وقد صدق؛ ولكن هذا في معرفة المقاصد عن طريق استنباطها، أما تلقي العامي لها من المجتهد فليس بدقيق، فكل العوام يتلقون مقاصد الصلاة والزكاة والصيام من العلماء ويعونها ويفهمونها، ويعملون بمقتضاها دون عسر ومشقة، فليس تلقيهم علما دقيقا؛ لذا هو خارج عن مراد ابن عاشور (1393هـ).

نصه على أن العامي لا يحسن ضبط المقصد وتنزيله، وقد صدق؛ فإن الضبط والتنزيل من عمل المجتهد، أما العامي فيتلقيه عن المجتهد بعد تنزيله له، فهو خارج مراد ابن عاشور (1393هـ).

ذكر سبب منعه العامي من معرفة المقاصد: عدم وضعهم ما يلقنونه في غير موضعه، وهذا تقرير ضمني منه على جواز تلقيهم المقاصد؛ وأما الممنوع فهو تنزيلهم لها على أحكام لم يلقنوها.

خامسًا: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن ابن عاشور (1393هـ) لم يرد مطلق المعرفة؛ وإنما أراد المعرفة المطلقة، وأن من انتقده لم يتبين مكنون قصده من سياقه لهذه القاعدة، وأن مقصوده منع العامي من التصدي للتقصيد؛ وقصر ذلك على العلماء، أما علم العامي ومعرفته بالمقاصد فلا أرى أن ابن عاشور (1393هـ) يمنع ذلك.

ومن ثمرات معرفة العامي للمقاصد⁽¹⁰⁾:

أن في معرفته للمقصد زيادة للإيمان بالله، وترسيخا للعقيدة في قلبه، لأن معرفته للمقصد تورثه القناعة الكافية بدينه وشريعته. أن في معرفته للمقاصد زيادة في مناعته ضد الشبهات والشهوات، وما يعرض على قلب المؤمن من الفتن التي قد تزيغ قلبه لولا معرفته بحكمة التشريع.

استساعة التكاليف وتدوق الأحكام، قال الغزالي (505هـ): "في معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقول بالطبع والمسارة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة

(8) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (3/40-51).

(9) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (3/51).

(10) ينظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ليوسف البدوي (125)، غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (125).

التعب، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حدقه يزيدا حسنا وتأكيداً⁽¹¹⁾.

تصويب العمل؛ لأنه إذا كان قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع؛ فإنه ينبغي للمكلف معرفة المقصد الجزئي للتكليف حتى يوافقفه.

سادساً: سبب النقد وثمرته:

سبب النقد: عدم تحرير محل النزاع بين المنتقد، والمنتقد.

وثمرة هذا النقد: بيان أن العامي له حظه من معرفة المقاصد، وأن معرفته لها تزيد رسوخه في دينه، وتزين النكاليف في عينه.

المطلب الثاني: النزعة التاريخية في التأليف:

أولاً: بيان محل النقد:

محل النقد: هو كون التأليف المعاصر في مقاصد الشريعة ينزع إلى النزعة التاريخية؛ أي السرد التاريخي للقواعد المقاصدية ولعلم المقاصد عموماً.

الثانية: تصوير محل النقد:

منذ أشرقت شمس الموافقات تجلت مصابيح المقاصد، وأصبح البحث المقاصدي في أوجه، وقد انبرى له ثلة من الباحثين المقاصديين المباركين؛ فأثروا الساحة العلمية ببحوثهم المقاصدية؛ إلا أن المتخصص في عامة ما كتب من البحوث يجد النزعة التاريخية حاضرة فيها، ولها الحيز الأكبر من مسائل البحث.

وأعني بالنزعة التاريخية: السردية التاريخية التي تركز على علماء الفن، وتدرج مباحثه ونحو ذلك مما يستجلب معه الباحث النصوص من بطون الكتب، ليثبت التسلسل التاريخي للعلم.

ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد: ليست النزعة التاريخية لوحدها موضعاً للنقد؛ وإنما موضع النقد التركيز على السردية التاريخية دون توظيفها في استنتاج الأفكار الجديدة المستنبطة من التسلسل التاريخي.

ووجه النقد: هو أن تاريخ الفن ومسائله، وتسلسلها وسيلة إلى الدخول في الفن، فالمقصد الأسمى من إيرادها هو توظيفها لخدمة العلم محل البحث، وذلك بالنقد البناء الذي ينتج عنه مسائل جديدة معتبرة، وحل لمسائل قديمة مشكلة، وجمع بين أقوال، وتفرقة بين متفرقات، وتحليل للنصوص، ونحو ذلك.

أما العرض التاريخي المجرد فلا فائدة منه، وإنما هو كالمكمل مع الأصل، والوسيلة مع المقصد.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضوع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

لا شك أن السرد التاريخي مهم في التقديم لأي علم، وإن علم المقاصد لا بد فيه من بيان تسلسل النظرية فيه، لأنه علم دقيق لا يمكن أن ينفك عن سياقه؛ إلا أن كثيراً من البحوث المقاصدية المعاصرة صبت تركيزها على السياق؛ رغم أن البحث المقاصدي لا يزال يفقد

(11) المستصفي، للغزالي (339).

الكثير من المسائل التي تحتاج الوقوف عندها، وإعادة تحريرها ومناقشتها، وهذا ما يجعل إعمال القواعد المقاصدية متأخرا أو متراخيا عن البحث المقاصدي.

ولا إشكال في ركوب التاريخية وصولا إلى النتائج المثمرة؛ وإنما الإشكال في الإغراق في الدراسة التاريخية دون استحصال فوائد توازي السرد التاريخي أو تقرب منها، وبالاطلاع على المؤلفات المقاصدية يتجلى لك هذا العمق التاريخي الذي لا ينبني على كثير منه ثمرة، ويتركز ذلك في الدراسات التالية⁽¹²⁾:

دراسة الأعلام؛ حيث يطغى على الدراسات المقاصدية في الأعلام ترجمة العلم وبيان حياته وآثاره ومناقبه ونحو ذلك، مما هو مفيد للتقديم للدراسة، ولكنه إذا غلب على الدراسة خرج بها عن المقصود منها، ثم إن كثيرا من البحوث تقف على آراء العلم المقاصدية وأقواله، دون بذل جهد يذكر في توظيفها، وإعمالها على علم المقاصد وقواعده، رغم أن التوظيف والإعمال هو ثمرة البحث.

دراسة الاتجاهات؛ حيث يغلب عليها أيضا العرض التاريخي دون التوظيف العملي، بل إن الفائدة تكاد تنعدم عند بحث المقاصد عند المعتزلة أو الحنابلة أو نحو ذلك؛ إلا أن يقال إن الهدف هو العرض التاريخي فقط، فهذا لا بأس به، ولكنه عندما يكون ظاهرة يكون فيه فوات لجهود مبذولة بلا طائل، ولو صرفت هذه الجهود في التوظيف والإعمال لكان أولى.

دراسة المراحل التاريخية؛ وهذا القسم كسابقه، من جهة أنه لا يستفاد منه في التوظيف إلا إذا أحسن الباحث الاستنتاج منه، كاستخراج الضوابط والحدود والقواعد ونحو ذلك ثم دراسة تطورها وتحليلها مما يضيف على النتائج المقاصدية الواقعية والعملية.

ومظاهر النزعة التاريخية في التأليف المقاصدي أكثر من أن تحصر بهذه الأمثلة الثلاثة، فيلحق بها دراسة موضوعات المقاصد من جهة أول من قال بها، وكيف تطورت ونحو ذلك مما فائدته في نتائجه، أما مجرد العرض التاريخي فلا تظهر فيه ثمرة كبيرة؛ إلا أن يقصد الباحث تيسير النظر والتوظيف على من بعده.

وقد اقتفى أحد الباحثين أثر هذا النقد إلا أنه عقب عليه بقوله: "بيد أن في الأمر تفصيلا ينبغي إيضاحه وضعا للحق في نصابه، وحملا على الإنصاف التام، ومفاده: أن جوانب نظرية ومصطلحية وتطبيقية مغفول عنها في البحث المقاصدي، وكان حقا أن تنصدر سلم الأولويات، لإدلائها المباشر إلى صلب الصناعة"⁽¹³⁾.

وهذا يؤكد أن التركيز على الجوانب النظرية والمصطلحية، وبحث المسائل المشككة أولى وأهم من العرض التاريخي المجرد. خامسًا: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن عددا لا بأس به من البحوث والرسائل المقاصدية المعاصرة قد عالجت إشكالات عديدة، وإن كانت النزعة التاريخية منتشرة إلا أن الاستفادة منها وتوظيفها لمعالجة الإشكالات المقاصدية كثيرة أيضا، والمنصف من يبحث السياق على أنه وسيلة لفهم النص وإعماله، وأما جعل الوسيلة مقصدا بذاته فهذا فيه إضاعة لجهود أولى بها أن تصرف فيما يخدم الواقع المعاصر.

وقد تصدى عدد من الباحثين لعرض مسائل أولى بالبحث ولتمحيص من النزعة التاريخية؛ أو بالأصح تشتت حاجة البحث المقاصدي إليها، ومن تلك المسائل⁽¹⁴⁾:

(12) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم، للحسان شهيد (46).

(13) غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (247).

(14) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم، للحسان شهيد (129) وما بعدها، غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (253) وما بعدها.

البحث في التأصيل والتععيد.

البحث في التوظيف والإعمال.

تقصيد الأصولين الكتاب والسنة.

البحث المصطلحي.

البحث في الضوابط والحدود.

تصحيح المفاهيم الأصولية في ضوء المقاصد.

تيسير مقاصد الشريعة.

نقد التوظيف المقاصدي في الفتوى والاجتهاد.

وغير ذلك من المسائل التي من شأنها أن تحفظ المقاصد من الجمود الذي طال أصول الفقه؛ لأن العلم متى تعسر وصعب توظيفه وتطبيقه وإعماله؛ اخترع الناس علما آخر يكون وسيلة إلى الوصول إلى هذا العلم، وهكذا تتوالد العلوم، فما لا يتطور؛ يتأخر.

سادسا: سبب النقد وثمرته:

سبب النقد: هو أن النزعة التاريخية خصوصا والنظرية عموما أصبحت ظاهرة في كثير من البحوث المقاصدية، مما تطلب معه نقد الخطاب المقاصدي المعاصر في هذا الشأن.

وثمره هذا النقد: هو إخراج علم المقاصد من المسائل النظرية التي غلبت عليه، وتكرر البحث فيها، وأصبحت معه البحوث والمؤلفات مكرورة، والجهود فيه مهدورة.

المطلب الثالث: غياب التفعيل والتطبيق:

أولاً: بيان محل النقد:

محل النقد: هو الجمود الذي بدأ يهجم على القواعد المقاصدية؛ حتى أصبح البحث المقاصدي يخلو من التطبيق الواقعي الذي يفعل المقاصد وقواعدها.

الثانية: تصوير محل النقد:

إن أي علم في بداياته يحتاج إلى تأصيل وتععيد؛ وذلك حتى يفتح الباب للدخول إلى تفعيل القواعد وتنزيلها على الوقائع المعاصرة، ثم يكون دور المتأخر إعمال القواعد التي أرساها المتقدم، أو مناقشتها والخروج بقواعد أخرى، أو قواعد جديدة، ومن ثم إعمالها على الوقائع والنوازل.

والمراد بغياب التفعيل والتطبيق: غياب تفعيل قواعد المقاصد وتطبيقها وتنزيلها على الأحكام، وذلك بالقدر الذي يجعل منها قواعد جامدة؛ حتى يقل الانتفاع منها أو ينعدم.

ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد: هو خلو أو ندرة التفعيل والتطبيق في البحث المقاصدي المعاصر، والمراد التطبيق الفعال الذي يخدم الوقائع المعاصرة، وذلك بتكرار الأمثلة التي ساقها المتقدمون للتمثيل على قواعدهم، رغم أن الحاجة إليها اليوم تكاد تكون منعدمة؛ كإمرار الموس، وفداء الأسرى، وسلب العبد شريف المنصب، ونحو ذلك.

حتى إن المتأمل في البحث المقاصدي المعاصر يجده "بدأ يراوح مباحثه ومطالبه العلمية والمنهجية دون مغادرتها إلى فضاء التطبيق والتشغيل"⁽¹⁵⁾.

وجه النقد: أن غياب التفعيل والتطبيق يفقد القواعد المقاصدية رونقها، ويورثها الجمود الذي ينتهي بها إلى انعدام الفائدة منها، والبحث عن طريق أخرى للتفقه واستنباط الأحكام.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

ليس هذا النقد وليد العصر، بل هو أزمة تلاحق الكليات في كل عصر، وإن الشاطبي (790هـ) لما بنى نظريته على استقرار الجزئيات لاستنتاج الكليات، قصد منها توظيف الكليات في استنتاج جزئيات حادثة ونازلة لم ترد في النصوص؛ فالكليات بلا جزئيات تنزل عليها لا فائدة منها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ): "كل متكلم في كليات مقدر لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج، فإما أن يكون كلامه قليل الفائدة، بل عديمها، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط، وإما أن يجتمع فيه الأمران"⁽¹⁶⁾.

وكذلك قواعد المقاصد متى لم تنزل على أعيانها في الخارج؛ فإنها كليات مقدره عديمة الفائدة، "معرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فمن أنكر الكليات أنكر خاصة عقل الإنسان ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة كان مكابراً"⁽¹⁷⁾.

وفي هذا حاول ابن بيّه ترسيخ مبدأ الاستجداء بالمقاصد، والمراد بالاستجداء بالمقاصد: "إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد وبالمقاصد، وأنها ليست ترفا ذهنياً ولا ثقافة عامة يتعاطاها الصحفي والاجتماعي ولا موضوعاً فلسفياً مجرداً أو نظرياً"⁽¹⁸⁾، وبعد أن نفى عن القواعد المقاصدية التجريد النظري لها قرر أنها: "أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات"⁽¹⁹⁾.

ثم ذكر أكثر من ثلاثين منحنى من مسائل الأصول يمكن أن يستجد فيها بالمقاصد، ثم ذكر مجالات يمكن أن يستجد فيها بالمقاصد، وتأتي الإشارة إليها في خامساً: نتيجة الموازنة.

وهذا النقد أيضاً قاد بعض الباحثين إلى أن يسم الدراسات المقاصدية المعاصرة بالتجريدية النظرية، وأنه من أعظم ما ابتلي به البحث المقاصدي المعاصر، إذ لم يتجاوز البحث التوصيفي أو التركيبي؛ مثل: مقاصد الشريعة عند فلان، أو المقاصد الشرعية عند المذهب الفلاني أو الفرقة الفلانية، فبقي الخطاب المقاصدي محصوراً في التجريدية النظرية دون استثمارها في معالجة القضايا الطارئة والنوازل المستجدة، وأنه بذلك متأثر بعلم أصول الفقه، ولا يبعد إن استمر البحث على حاله أن يؤول إلى ما آل إليه علم الأصول⁽²⁰⁾.

خامساً: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن الدراسات المقاصدية المعاصرة وإن كانت ثرية ومثرية؛ إلا أن جانب التفعيل والتطبيق فيها أضعف بكثير من جانب التأصيل والتنظير، ولا يعني هذا اكتمال التأصيل والتنظير وأنه لا يفتقر إلى تجديد البحث فيه، ولكن هذه دعوة إلى النهوض بتفعيل القواعد المقاصدية وإعمالها أسوة بالدراسة التنظيرية والتأصيلية فيها.

(15) الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم، للحسان شهيد (22).

(16) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (321/7).

(17) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (238/9).

(18) مشاهد من المقاصد، لابن بيّه (154).

(19) مشاهد من المقاصد، لابن بيّه (154).

(20) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم، للحسان شهيد (51).

وأشير فيما يلي إلى عدد من المجالات التي يمكن للباحثين تفعيل القواعد المقاصدية فيها:

تفعيل المقاصد الشرعية في إعادة قراءة بعض المسائل الأصولية⁽²¹⁾.

تفعيل المقاصد الشرعية في الترجيح بين الأقوال الفقهية، ولو أدى ذلك إلى إحياء قول مهجور⁽²²⁾.

تفعيل النظرية المقاصدية في وضع فلسفة إسلامية شاملة في نظام الحياة المعاصرة⁽²³⁾.

تفعيل الفتوى في المسائل النازلة بالمقاصد الشرعية⁽²⁴⁾.

تفعيل المقاصد الشرعية في التشريعات والأنظمة الحديثة، وفي الأحكام القضائية.

تفعيل المقاصد الشرعية في بحث المعاملات المالية المعاصرة.

تفعيل المقاصد الشرعية في العبادات التي لم تأخذ حقيها في البحث المقاصدي؛ كالدعاء، وأعمال القلوب، وغيرها.

وغير ذلك من شتى المجالات التي يمكن للباحث المقاصدي أن يطرقها في سبيل إعمال القواعد المقاصدية التي استقرت واستقر القول بها، وأما ما لم يستقر من القواعد فلا مانع من بحثه ومناقشته على ألا يغفل الباحث عن الجانب التطبيقي والتفصيلي.

وفي هذا أشير إلى أن المفترض على الباحث المقاصدي أن يستجد بالمسائل المعاصرة للتمثيل على القواعد المقاصدية؛ فإن في صنيعة هذا تقريبا للقواعد المقاصدية، وأما تكرار الأمثلة المتقدمة يزيد الفجوة بين القواعد المقاصدية ونوازل العصر.

سادسا: سبب النقد وثمرته:

يظهر لي أن سبب النقد: الجمود في البحث المقاصدي، ومن أسباب هذا الجمود: صعوبة إعمال القواعد المقاصدية؛ لأن الحكم على فعل ما بأنه مقصد ضروري أو حاجي أو تحسيني، أو أنه راجح على مقصد آخر أو نحو ذلك قد لا يظهر للمجتهد بسهولة؛ إذ قد يتضمن الفعل عدة معاني في آن واحد؛ ولكن على المجتهد أن يعمل نظره واجتهاده في إلحاق هذا الفعل بأقرب المقاصد إليه⁽²⁵⁾.

ولكن الصعوبة ليست عذرا؛ فإنه ينبغي على الباحث أن ينفذ غبار الكسل، ويجتهد في إعمال وتفعيل القواعد، فهذا هو القصد الأعلى من دراسة المقاصد وقواعدها.

وثمرة هذا النقد: إحياء القواعد المقاصدية، وإعادة رونقها إليها، وبنها بين الناس بتنزيلها على معاملاتهم المعاصرة، واحتياجاتهم اليومية.

المبحث الثاني: نقد التمثيل للقاعدة المقاصدية.

المطلب الأول: التمثيل لمقصد الحرية بتقييد حد الردة:

أولاً: بيان محل النقد:

محل النقد: هو التمثيل لقاعدة [لا إكراه في الدين] بتقييد حد الردة.

الثانية: تصوير محل النقد:

(21) ينظر: مشاهد من المقاصد، لابن بيه (185).

(22) ينظر: مشاهد من المقاصد، لابن بيه (191).

(23) ينظر: مشاهد من المقاصد، لابن بيه (194).

(24) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم، للحسان شهيد (51).

(25) ينظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، للكيلاني (185).

إن قاعدة [لا إكراه في الدين] قاعدة قطعية كلية، وهي مستفادة من الطريق الأولى من طرق إثبات المقاصد: الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، والقاعدة جاءت في سياق النفي، والإكراه فيها نكرة، و[النكرة في سياق النفي تعيد العموم]⁽²⁶⁾، وهذه القاعدة أصلها قوله تعالى: {مجد مد ممد} [سورة البقرة: 256].

أما الردة فهي: الإتيان بما يخرج به عن الإسلام؛ إما نطقاً، أو اعتقاداً، أو شكاً ينقل عن الإسلام⁽²⁷⁾، وحد الردة: القتل إن لم يتب، وهو قول عامة الفقهاء⁽²⁸⁾، بل نقل الإجماع على أصل الحد وإن اختلف في بعض تفاصيله، وليس من التفاصيل المختلف فيها اشتراط محاربه وعداوته⁽²⁹⁾، وأصل الحد قوله: "من بدل دينه فاقتلوه"⁽³⁰⁾.

ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد أن بعض المعاصرين ممن يتكلم في مقصد الحرية في الدين، يستند على قاعدة نفي الإكراه في إبطال حد الردة أو تقييده بالمرتد المحارب دون المرتد المسالم، ويرى أن من ارتد محارباً قتل، ومن ارتد مسالماً يستتاب أبداً⁽³¹⁾.

وجه النقد: أن التمثيل لقاعدة الإكراه بتقييد حد الردة باطل لأمر:

نقل الإجماع على حد الردة كما تقدم.

أن الإكراه منازل، ومن منازل الاستتابة أبداً، وهذا يناقض القاعدة⁽³²⁾.

أن قاعدة نفي الإكراه ليست على إطلاقها بالإجماع⁽³³⁾.

وغير ذلك من أوجه النقد التي ترد على من مثل على قاعدة نفي الإكراه بتقييد حد الردة.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضوع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

نزع من قيد حد الردة إلى أنه أصبح اليوم " من مستويات التخويف من الإسلام دعوى أنه دين الإكراه والتسلط، وأنه لا مجال فيه للعقل أو الإقناع، وذلك أنه من دخل فيه لا مخرج له منه إلا بالقتل بحد الردة ويستشهدون بظاهر الأحاديث دون الجمع بين الأدلة وتمحيص حقيقة الأمر والنظر في مآله ومقاصده"⁽³⁴⁾.

ثم استند في دحض هذه الدعوى بقاعدة [لا إكراه في الدين]، وقرر أنه لا يجوز الإكراه على دخول الإسلام كما لا يجوز على الإكراه فيه، إلا إذا ارتد محارباً للإسلام فعليه الحد، وأما من ارتد مسالماً فيستتاب أبداً⁽³⁵⁾.

ولعل مستنده على ذلك ما نقل عن إبراهيم النخعي (96هـ) من أنه قال في المرتد: "يستتاب أبداً"⁽³⁶⁾.

ونوقش قول النخعي هذا بأنه يفضي إلى ألا يقتل أبداً وهذا مخالف للسنة والإجماع⁽³⁷⁾.

(26) ينظر: الفروق، للفرافي (138/1)، مجموع الفتاوى، لابن تيمية (575/5).

(27) ينظر: المغني، لابن قدامة (238/1)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (64/10).

(28) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاظمي (134/7)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد (242/4)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمرائي (42/12)، المغني، لابن قدامة (269/12).

(29) ينظر: مراتب الإجماع، لابن حزم (127)، التمهيد، لابن عبد البر (704/3)، المغني، لابن قدامة (268/12).

(30) أخرجه البخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة، برقم (6922).

(31) ينظر: التنبيه في إعمال المقاصد، لأحمد الرازي (121).

(32) ينظر: المحلى، لابن حزم (119/12).

(33) ينظر: المحلى، لابن حزم (118/12).

(34) التنبيه في إعمال المقاصد، لأحمد الرازي (120).

(35) التنبيه في إعمال المقاصد، لأحمد الرازي (120).

(36) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: العقول، باب: في الكفر بعد الإيمان، برقم (19896) (344/9).

(37) ينظر: المغني، لابن قدامة (268/12).

وحمل قول النخعي (96هـ) على أنه يستتاب أبدا ما رجيت توبته⁽³⁸⁾، وبهذا لا يستقيم استنادهم على قوله، بل القتل أهون في الإكراه من استتابته أبدا؛ لما ينطوي على الاستتابة أبدا من حبس وأذى نفسي له ولأهله ومحيطه، ونحو ذلك.

ولست هنا بصدد مناقشة المسألة فقها؛ ولكن أناقش المنهجية التي انتهت بأصحاب هذا الرأي إلى هذا المثال والتطبيق، وذلك أنهم قلبوا الهرم، فالمنهج الصحيح هو استقراء الجزئيات لتقرير الكليات، ثم تنزيل هذه الكليات على ما يستجد من النوازل والحوادث التي لم يعرف حكمها، أما ما عرف حكمه فالمفترض أن يكون في نطاق الاستقراء؛ وهذا هو الغرض من بناء الكليات المقاصدية؛ يقول ابن عاشور (1393هـ): "وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصدُ الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية"⁽³⁹⁾.

والشاطبي (790هـ) يقرر أن الجزئيات قد تتخلف عن الكليات، بل وضع قاعدته المشهورة: [الكليات لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات]⁽⁴⁰⁾، ولم يجعل الحل في عسف الجزئيات قسراً حتى يوافق القاعدة؛ بل قرر أن الجزئيات قد تتخلف لأمر: "قد يكون تخلفها: لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلاً.

أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها.

أو داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى"⁽⁴¹⁾.

فكان الأولى عند العثور على جزئي يخالف القاعدة أن نحاول أن ندخله فيها بالبحث عن وجه دخوله، فإن لم نجح بحثنا عن المعارض الأولى، أو الحكم الخارجة عن مقتضى الكلي.

ونحن إذا نظرنا في قاعدة نفي الإكراه وجدنا عدداً من الجزئيات الخارجة عنها، كالجهاد، وقتل المرتد، وما تقتضيه مهام الإمام من أطر الناس على الحق أطراً، ثم نظرنا إلى الكلي الذي تنتظم تحته هذه الجزئيات؛ نجد أنها تنتظم تحت حفظ الدين، وهو أول المقاصد الخمسة وأولها بالحفظ، فعلمنا أن قاعدة نفي الإكراه معارضة بما هي أولى منه، وهو أول الضروريات الخمسة وأولها وأحقها بالحفظ، ولذلك استجد الشاطبي (790هـ) بمثال حد الردة في تقديم الدين على النفس، فقال في النفس: "فإن عارض إحيائها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك"⁽⁴²⁾.

إن عدم فهم المنهجية التي تقوم عليها القواعد المقاصدية يؤدي إلى الخلل في التطبيق والتمثيل؛ فالناظر في القواعد والمتخصص لأقوال أئمة المقاصد فيها يتجلى له أنهم إنما استنتجوها باستقراء الأحكام الجزئية؛ فإذا وجد هذا الجزئي الذي أجمعت الأمة عليه وجب أن يكون أحد الجزئيات محل الاستقراء، فإما أن تقول بحد الردة فتبطل القاعدة، أو تنفي الحد فترمي القاعدة بنقص الاستقراء الذي يقلل من حجيتها فلا تقوى على نقض الإجماع.

بينما الخلاص من ذلك أن تقول بالقاعدة وكليتها وتلحق هذا الجزئي بكلي آخر وتخرجه من القاعدة التي ظاهرها أنها تعارضه، وسيأتي ذلك في خامساً: نتيجة الموازنة.

(38) ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض (260/2)، الصارم المسلول، لابن تيمية (321).

(39) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (244/3).

(40) ينظر: الموافقات، للشاطبي (83/2).

(41) الموافقات، للشاطبي (84/2).

(42) الموافقات، للشاطبي (64/2).

خامسًا: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن التمثيل على قاعدة نفي الإكراه بتقييد حد الردة معيب؛ وذلك لأن من مثل به يقول بأنه يستتاب أبداً وبهذا لم يخرج من حيز الإكراه؛ ويظهر ذلك من كلام المقاصديين الأفاضل؛ فابن تيمية (728هـ) يقول: "وأما المرتد فالمبيح عنده هو الكفر بعد الإيمان وهو نوع خاص من الكفر؛ فإنه لو لم يقتل ذلك لكان الداخل في الدين يخرج منه فقتله حفظ لأهل الدين وللدين فإن ذلك يمنع من النقص ويمنعهم من الخروج عنه بخلاف من لم يدخل فيه"⁽⁴³⁾، فأكد أن قتل المرتد خارج عن قاعدة نفي الإكراه لدخوله في كلي آخر وهو حفظ الدين.

وابن عاشور (1393هـ) وهو من هو في التقصيد والتعديد لم يستسلم لتخلف هذا الجزئي عن قاعدة نفي الإكراه، بل بحث عن حكمة خروجه فقال: "وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام"⁽⁴⁴⁾.

فجعل الحكمة في خروج هذا الجزئي حفظ الدين بالمحافظة على جامعة الدين، وذلك من وجهين:

أن الردة ترمي الإسلام بالنقص، وذلك أنه لما عايش الإسلام وجده غير صالح، وأن غيره أصلح منه.
أن الردة تسهيل على الآخرين وتمهيد لطريقهم في ترك الدين.

لذلك كان لابد من وضع زاجر يحفظ على الأمة دينها، وكان الإكراه المنفي هو الإكراه على الدخول في الدين؛ أما من دخل في الدين فقد دخل بطوعه فيجب عليه الامتثال لأحكامه التي قبلها بطوعه وحرية، ومن أحكامه قتل المرتد، ومن هذا الوجه قد نلحق حتى هذا الجزئي بالقاعدة من جهة أن الداخل فيه قد قبل بطوعه من غير إكراه أحكام الإسلام، ومن أحكامه حد الردة، فلا يقال إن في إقامتها إكراها له على الدين.

سادسًا: سبب النقد وثمرته:

سبب النقد: أن الناقد يراعي نظرة العالم للدين، وهذا ليس بمقصود أصلي، ولا تبغي، بل الإسلام ظاهر في حسنه بمجموعه، ويظهر حسنه على أهله، ولو راعينا هذه النظرة لعطلنا جميع الحدود والأحكام، كقطع اليد، والرجم، والتعدد، والإرث والقوامة ونحو ذلك مما ينادي به أعداء الإسلام، أو يعيرون هذا الدين به، مع أنه من محاسنه ومناقبه التي ليس هذا محل بسطها.

وثمره هذا النقد عند الناقد: أن ينفي عن الإسلام تهمة الإكراه والتسلط والإجبار، والتي يرميها به اليهود والنصارى من تبع ملتهم من أعداء الإسلام؛ ظنا منه أن هذا النفي سيقربهم إلينا ويقرنا إليهم، ولكن هيهات؛ {لخ لم لي لي مج مخ مم مي مي} [سورة البقرة: 120].

المطلب الثاني: جعل مكارم الأخلاق في مرتبة التحسينيات:

أولاً: بيان محل النقد:

محل النقد: هو أن تجعل الأخلاق برمتها في المقاصد التحسينية.

(43) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (102/20).

(44) التحرير والتنوير، لابن عاشور (337/3).

الثانية: تصوير محل النقد:

إن أول من اطلعت على ربطه بين التحسينيات ومكارم الأخلاق هو إمام الحرمين الجويني (478هـ)؛ حيث قال: "وأما الضرب الثالث: وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق"⁽⁴⁵⁾، ثم تتابع المقاصديون من بعده على التمثيل لقسم التحسينيات بمكارم الأخلاق، يقول الغزالي (505هـ): "المرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة؛ ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتوسعة والتيسير؛ للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات"⁽⁴⁶⁾، وما زالت الفكرة تتطور حتى جاء الشاطبي (790هـ) فقال: "وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"⁽⁴⁷⁾.

ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد: هو قصر مكارم الأخلاق في قسم التحسينيات رغم أنها موجودة في الضروريات والحاجيات.

ووجه النقد: هو أن من مكارم الأخلاق ما يرقى إلى مرتبة الضروري والحاجي كالعدل، والصدق والأمانة والوفاء ونحو ذلك مما لو اختل لفسدت حياة الناس، أو شقت، وهذا دأب الضروري والحاجي لا التحسيني.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضوع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

إن غلبة التمثيل بمكارم الأخلاق على قسم التحسينيات لا يجعل مكارم الأخلاق محصورة في هذا القسم، وفي ذلك يقول بعض الباحثين: "وقد جرت كتابات علماء المقاصد على اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية، ولا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك كالآداب العملية التي يمكن اعتبارها من التحسينيات"⁽⁴⁸⁾.

وألمس من ابن عاشور (1393هـ) أيضاً أنه وقف موقف الناقد لهذا القصور في التمثيل؛ إذ قال عند حديثه عن التحسينيات: "والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية"⁽⁴⁹⁾؛ إذ لم يمثل لها بقسم مكارم الأخلاق رغم اشتهاه عن المقاصديين قبله.

ويؤكد ذلك أن مكارم الأخلاق ليست على وزن واحد، فليس التطيب والتبسم كالحلم والأناة والصبر والرفق، وليسوا جميعاً كالبر والصدق والعدل والأمانة⁽⁵⁰⁾، وهذا التفاوت في ميزان الأخلاق أوماً إليه الشاطبي (790هـ) نفسه؛ إذ يقول: "إن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل؛ كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً والعدل في أهله وولده ونفسه؛ حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه، كما

(45) البرهان، للجويني (84/2).

(46) شفاء الغليل، للغزالي (169).

(47) الموافقات، للشاطبي (22/2).

(48) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، لجمال عطية (160).

(49) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (243/3).

(50) ينظر: غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (38).

أن هذا جار في ضده وهو الظلم؛ فإن أعلاه الشرك بالله ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلا البدء بالمياسر، وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها؛ فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور حتى يلقي الله وهو على ذلك⁽⁵¹⁾.

فالشاطبي (790هـ) هنا يجعل التوحيد من العدل، والشرك من الظلم، ومن مكارم الأخلاق العدل وترك الظلم، والتوحيد وترك الشرك من أولى الضروريات، والجويني (478هـ) يقول: "ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابا، وحثما وإيجابا، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريما وحظرا، وكرهية تبين عيافة وحجرا، وإباحة تغني عن الفواحش، كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تعين على الطاعة، وتعضد أسباب القوة والاستطاعة"⁽⁵²⁾، فجعل مكارم الأخلاق مضمون المقاصد الكلية، والشاطبي (790هـ) يقرر أن: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق"⁽⁵³⁾.

وهذا التفاوت في الأخلاق والتباين في العبارات حمل بعض الباحثين إلى أن يعتذر لمن حصر الأخلاق في التحسينيات بأنهم أجملوا في موضع التعريف، وبينوا وفصلوا في مواضع أخرى بين أصول الأخلاق وفروعها، مما يجعل مقصودهم بمكارم الأخلاق في التحسينيات فروع الأخلاق لا أصولها، وما كان من باب الفضائل والكماليات⁽⁵⁴⁾.

خامسًا: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن الجويني (478هـ) والغزالي (505هـ)، والشاطبي (790هـ)، لم يقصروا مكارم الأخلاق على التحسينيات؛ وإنما أرادوا التمثيل بالغلبة؛ فإن الغالب من مكارم الأخلاق يجري مجرى التحسينيات، ولعلمهم لم يحفلوا بالتفصيل الممل في ذلك لأن ما كان من أصول الأخلاق كالعدل والصدق والأمانة ونحوها قد أمر بها الشارع رأسًا، وأوجب على الناس أن يتخلقوا بها، فمن هذا الباب ترتقي من مكارم الأخلاق إلى باب العبادات، فتدخل في قسم الضروريات والحاجيات من وجه آخر.

وكذلك فإن التوسع في مكارم الأخلاق يجعل الشريعة كلها من مكارم الأخلاق، فالنفوس تأنف الزنا والسرقه والظلم حتى قبل ورود الشريعة، ولكن لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم متممًا لمكارم الأخلاق جعل الوقوع في هذه الأخلاق الخبيثة من الكبائر، واجتتابها من المكارم، فهي بهذا الوجه تخرج من قسم مكارم الأخلاق، إلى قسم العبادات والمأمورات والمنهيات.

سادسًا: سبب النقد وثمرته:

يظهر لي أن سبب النقد هو التوسع في إطلاق مكارم الأخلاق، أو البعد الاصطلاحي لمكارم الأخلاق، فالذي قصرها في التحسينيات أراد البعد الضيق لها وهو ما كان من باب الفضائل، والذي عممها في جميع الأقسام أراد البعد الواسع.

وثمره هذا النقد: إظهار محاسن الشريعة بإبراز مكارم الأخلاق أصلاً أصيلاً، ومقصداً عظيماً من مقاصد الشارع لا ينحصر في المقاصد التحسينية المكملة.

المطلب الثالث: إباحة بيع الخمر على الكفار للموازنة بين المصلحة والمفسدة:

أولاً: بيان محل النقد:

(51) الموافقات، للشاطبي (400/3).

(52) غياث الأمم، للجويني (181).

(53) الموافقات، للشاطبي (124/2).

(54) ينظر: غمرات المقاصد، لقطب الريسوني (39).

محل النقد: هو التمثيل لقواعد الترجيح بين المصلحة والمفسدة بإباحة بيع المسلم الخمر على الكفار؛ لأن مصلحة المسلم في الانتفاع ببيع الخمر تغلب المفسدة الحاصلة بشرب الكفار له؛ لأن ضرره عليهم لا عليه.
الثانية: تصوير محل النقد:

المراد بمحل النقد هنا هو قول ابن عاشور (1393هـ): "ومما يصلح مثلاً للاجتزاء عن الوصف بغيره في صورة الضّر تجارة المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإنّ ما يُتوقع في شرب الخمر من المفسد حاصل من الكافر والمسلم سواء، لارتفاع الوزع باختلال العقل. لكنّ يخلّف ما فيها من الضّر في هذه الحالة شيءٌ قد يكون مسيغاً للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار. وهو: أن الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومَه وأهلَ محلته أو بلده غالباً. فالمسلمون في أمن من إضرار أهل الكفر، ويضم إليه أن المسلمين غير مطالبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم ملّتهم. فبهذا قد يُعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعف من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر. فجانب ما في التجارة بها معهم من النفع قد يُرجّح على جانب المفسد اللاحقة لهم، أو يرجّح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم" (55).

فاين عاشور (1393هـ) وضع ضابطاً للمصلحة أو المفسدة المعتبرة بالألا يمكن الاعتياض عن وصف النفع أو الضر بغيره؛ ثم مثل بما يمكن الاعتياض فيه عن الوصف بغير بمثال الإذن بالتجارة في الخمر مع الكفار، من جهة أن وصف الضر الواقع في الخمر يمكن الاعتياض عنه بغيره، وهي المصلحة العائدة على المسلمين بالتجارة، مع ندرة أو انعدام الضرر العائد عليهم من بيعها على الكفار.
ثالثاً: ذكر الموضوع المنتقد وبيان وجه النقد:

الموضوع المنتقد: هو استعمال مثال الإذن بالتجارة مع الكفار بالخمر على قاعدة الموازنة بين المصلحة والمفسدة، مع ما ترتب عليه من تعظيم المصلحة فيه، وتحقير المفسدة العائدة على المسلمين منه.

وجه النقد: أنه لا يسلم أولاً بالمصلحة التي ذكر أنها تعود على المسلمين؛ كما لا يسلم بانعدام أو ندرة الضر المترتب على بيع الخمر على الكفار؛ كما سيتبين ذلك في الموازنة.

رابعاً: الموازنة بين النقد والموضوع المنتقد، مع بيان آراء العلماء:

أرى أن ابن عاشور (1393هـ) قد استنسخ كلام ابن تيمية (728هـ) ولكنه زاد فيه التصريح بأن الذي يبيع الخمر هو المسلم؛ بالإضافة إلى تعميم البيع على جميع الكفار، الحربيين والمسالمة؛ وكلام ابن تيمية (728هـ) الذي أعنيه هو قوله: "فأما المؤمنون فالصحو خير لهم فإن السكر يصددهم عن ذكر الله وعن الصلاة ويوقع بينهم العداوة والبغضاء وكذلك العقل خير لهم لأنه يزيدهم إيماناً. وأما الكفار فزوال عقل الكافر خير له وللمسلمين، أما له فلأنه لا يصدده عن ذكر الله وعن الصلاة بل يصدده عن الكفر والفسق، وأما للمسلمين فلأن السكر يوقع بينهم العداوة والبغضاء فيكون ذلك خيراً للمؤمنين وليس هذا إباحة للخمر والسكر ولكنه دفع لشر الشرين بأدناهما.

ولهذا كنت أمر أصحابنا ألا يمتنعوا الخمر عن أعداء المسلمين من التتار والكرج ونحوهم وأقول إذا شربوا لم يصددهم ذلك عن ذكر الله وعن الصلاة بل عن الكفر والفساد في الأرض، ثم إنه يوقع بينهم العداوة والبغضاء وذلك مصلحة للمسلمين فصحوهم شر من سكرهم فلا خير في إعانتهم على الصحو بل قد يستحب أو يجب دفع شر هؤلاء بما يمكن من سكر وغيره" (56).

(55) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (209/3).

(56) الاستقامة، لابن تيمية (166/2).

وكلام ابن تيمية (728هـ) محتمل للإذن للمسلمين ببيعه على الكفار، ومحتمل للمنع، فقله: "وليس هذا إباحة للخمر" كأنه ينزع إلى المنع، ولكن قوله: "بل قد يستحب أو يجب دفع شر هؤلاء بما يمكن من سكر وغيره" كالصريح في الإذن ببيعه من المسلمين، لأنه جعل من المستحب أو الواجب دفع شرهم بما يمكن من سكر أو غيره، ولا يكون مستحبا أو واجبا إلا بقيام المسلم به.

ولكن ما لا يحتمله كلام ابن تيمية (728هـ) هو الإذن ببيع للكافر غير المحارب، لنصه في سياق كلامه على أن المراد أعداء المسلمين كالتتار الذين كانوا يقتلون فيهم، وأما الإذن بالبيع لعموم الكافرين فلا أعلم هل قال به أحد قبل ابن عاشور (1393هـ)، ولكن بيعه للكافر الحربي نقل فيه الخلاف⁽⁵⁷⁾.

فأما الكافر الحربي فالمصلحة في إدخال السكر عليه محتملة، وقد تغلب المفسدة في بيع الخمر، لا سيما إذا استخدم تغييب العقل كوسيلة لإضعاف العدو ثم الهجوم عليه، وهذا خارج محل النقد.

وإنما محل النقد في الإذن ببيعه للكافرين عموما، وتغليب المصلحة فيه على المفسدة المترتبة على بيعه للكافرين، وهذا مناقش بما يلي (58):

أنه لا يسلم حصر الضرر على الكافرين والتقليل منه في مواجهة المصلحة، بل يترتب عليها أضرار أخرى جسيمة تغلب على المصلحة الموهومة، ومن الأضرار:

أن في تسويغ بيعها تهوينا من هذه المعصية الكبيرة في نفوس المسلمين.

أن تسويغ بيعها سيؤدي لا محالة إلى رواجها بين المسلمين، وذلك لكثرة من يتجر فيها، وكثرة ملابستهم لها تفضي إلى الوقوع فيها.

أنه قد يكثر تردد المسلمين على أماكن بيعها عند الكافرين، وقد أشار ابن عاشور (1393هـ) إلى هذه المفسدة، ولكن العجيب أنه غلب المصلحة عليها.

أن الكافر المسالم من أمة الدعوة، فالواجب دعوته للإسلام وتبصيره به، لا تغييب عقله عنه، ولا شك أن شرب الخمر يصد كثيرا من الكافرين عن الإسلام إذا علم أنها محرمة فيه.

أنه لا يسلم أن المصلحة المترتبة على بيعه على الكافرين قوية ومعتبرة؛ لما يلي:

أن هذه المصلحة متعلقة ببعض الناس ولا يعود النفع فيها لعموم المسلمين حتى يغلب جانبها.

أنه يمكن للمسلم الاستغناء عن هذه الأرباح بتجارة غيرها يعود نفعها على عموم المسلمين.

أن هذه المصلحة كانت موجودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما مع إحاطة أعدائه من اليهود بالمدينة، ومع ذلك لما نزل تحريم الخمر لم يرشد إلى بيعها على اليهود؛ مما يعني أنها مصلحة ملغاة.

خامسًا: نتيجة الموازنة:

يظهر لي أن الإذن بالتجارة في الخمر وبيعها على الكافرين يناقض مقاصد الشريعة؛ ولا يمكن إدراجه بحال ضمن قواعد الموازنة بين المصلحة والمفسدة؛ لما سبق من مفسد مترتبة على الإذن به، وهي تغلب المصلحة الموهومة.

(57) ينظر: المبسوط للسرخسي (95/10).

(58) ينظر: بناء الأحكام على المقاصد، للحجلان (194).

سادساً: سبب النقد وثمرته:

يظهر لي أن سبب النقد: هو بيان أن الحكمة أو المصلحة قد تخفى، فلا يمكن الاتكاء على المصلحة الظاهرة وإغفال المعاني والمصالح الخفية، وكذلك القول في المفاسد.

وثمرة النقد: ضبط منهج اعتبار المصالح والمفاسد، لا سيما المنصوصة شرعاً، وعدم المسارعة إلى إبطال مصلحة معتبرة بمصلحة موهومة.

حادي عشر: النتائج والتوصيات والخاتمة

أ. النتائج:

1. غياب التفعيل والتطبيق آفة حقيقية تُعاني منها الدراسات المقاصدية المعاصرة؛ إذ غلبت السردية التاريخية والتنظير المجرد على حساب تنزيل القواعد المقاصدية على النوازل.
2. للعامي حظٌّ من معرفة المقاصد الجزئية للتكاليف بالتلقي من العالم المجتهد، وهذه المعرفة تُرسخ إيمانه وتقوم امتثاله، مع حفظ حق المجتهد وحده في استنباط المقاصد وتنزيلها.
3. التمثيل الفاسد للقاعدة المقاصدية أشدّ ضرراً على علم المقاصد من غياب التمثيل؛ لأنه يُشوّه صورة هذا العلم ويفتح الباب لتعطيل الأحكام الشرعية.
4. الخلل المنهجي الجوهرية في التمثيل الفاسد هو قلب الهرم؛ إذ يبدأ أصحابه من النتيجة المرادة لا من الاستقراء الصحيح لجزئيات القاعدة.
5. الإجماع المنعقد على حكم شرعي رادٌّ مستقلٌ لكل قاعدة مقاصدية تُنتج ما يُعارضه، سواء أكانت القاعدة في ذاتها صحيحة أم مضطربة.
6. مكارم الأخلاق مقصد أصيل يسري في جميع مراتب المصلحة ولا يصحّ حصره في التحسينيات المكملّة.

ب. التوصيات:

1. أن يُعنى الباحثون المقاصديون بالتمثيل بالمسائل المعاصرة للقواعد المقاصدية المستقرّة بدلاً من تكرار الأمثلة المتقدمة التي تزيد الفجوة بين القواعد المقاصدية ونوازل العصر.
2. أن تتضمن البرامج الأكاديمية في علم المقاصد جانب التطبيق والتنزيل بالقدر الذي يوازن جانب التأصيل والتنظير.
3. أن يُوجد إطار نقدي منهجي لتقييم التطبيقات المقاصدية المعاصرة قبل اعتمادها في الفتوى والتشريع.
4. أن يُكثر من الدراسات التطبيقية التي تُعمل القواعد المقاصدية في الفقه المعاصر خاصةً في أبواب المعاملات المالية والفتوى النازلة والتشريعات والأنظمة الحديثة.

ج. الخاتمة:

خلص هذا البحث إلى أن مرحلة الأعمال والتمثيل هي المرحلة الفاصلة التي تختبر فيها القاعدة المقاصدية قدرتها على الإنتاج الفقهي الحقيقي وتُكشف فيها ملاءمة البنية النقدية للتعديد المقاصدي وإحكامها. وقد تبين أن الوقوف عند التنظير وإهمال التطبيق خسارة للعلم وقصور في حق المقاصد الشرعية، كما تبين أن الانجراف نحو التطبيق الفاسد يُفضي إلى نتائج أخطر من القصور نفسه. ومن ثم فإن سبيل الرشد هو تفعيل حقيقي منضبط يُثري الفقه الإسلامي المعاصر ويُسهّم في معالجة نوازله بأحكام مستمدة من روح الشريعة الإسلامية وجوهرها. وهذا هو الهدف الأسمى الذي وُضع التعديد المقاصدي لأجله؛ ضبط الاجتهاد ورعاية مقاصد الشريعة في أحكامها.

المراجع:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (د.ت). الاستقامة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (1991). الصارم المسلول على شاتم الرسول. دار ابن حزم.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (1995). درء تعارض العقل والنقل (ط. 2). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (1995). مجموع الفتاوى. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (1988). المحلى بالآثار. دار الفكر.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (د.ت). مراتب الإجماع. دار الكتب العلمية.
- ابن خلف العمراني، يحيى بن أبي الخير. (2000). البيان في مذهب الإمام الشافعي (ط. 1). دار المنهاج.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. (2004). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الحديث.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2001). التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2001). مقاصد الشريعة الإسلامية (ط. 2). دار النفائس.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1994). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1997). المغني (ط. 3). دار عالم الكتب.
- ابن بيّه، عبد الله. (2010). مشاهد من المقاصد. مؤسسة الفرقان.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1979). البرهان في أصول الفقه (ط. 1). دار الوفاء.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1979). غياث الأمم في التياث الظلم (ط. 1). دار الدعوة.
- الرازقي، أحمد. (2012). التسبب في إعمال المقاصد. [بيانات النشر حسب الطبعة المعتمدة].
- الريسوني، قطب. (2013). غمرات المقاصد. دار الكلمة.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1993). المبسوط. دار المعرفة.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). الموافقات في أصول الشريعة (ط. 1). دار ابن عفان.
- شهيّد، الحسان. (2015). الخطاب المقاصدي المعاصر: مراجعة وتقييم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- الغزالي، محمد بن محمد. (1993). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ط. 1). مطبعة الإرشاد.
- الغزالي، محمد بن محمد. (1997). المستصفي من علم الأصول (ط. 1). دار الكتب العلمية.
- القاضي عياض، عياض بن موسى. (1988). الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ط. 1). دار الفيحاء.
- الغرافي، أحمد بن إدريس. (1994). الفروق (ط. 1). عالم الكتب.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر. (2003). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط. 2). دار الكتب العلمية.
- الكيلائي، عبد الرحمن. (2000). قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. دار الفكر.
- النووي، يحيى بن شرف. (1991). روضة الطالبين وعمدة المفتين (ط. 3). المكتب الإسلامي.
- البدوي، يوسف أحمد. (2000). مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ط. 1). دار النفائس.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2002). صحيح البخاري. دار طوق النجاة.
- عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر. (1983). المصنف (ط. 2). المكتب الإسلامي.
- عطية، جمال الدين. (2003). نحو تفعيل مقاصد الشريعة. دار الفكر.
- العجلان، محمد بن عبد العزيز. (2008). بناء الأحكام الفقهية على المقاصد الشرعية. دار كنوز إشبيليا.