الجمهورية التركية

جامعة صكاريا

معهد العلوم الاجتماعية

فكرة المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدمين

الطالب: نادر علي محمد فليونة

رسالة الدكتوراه

الإشراف: الدكتور عبد الله أوزجان

التخصص العام: العلوم الإسلامية الأساسية

التخصص الفرعي: الفقه الإسلامي

نيسان 2022

الجمهورية التركية

جامعة صكاريا

معهد العلوم الاجتماعية

فكرة المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدمين

الطالب: نادر علي محمد فليونة

رسالة الدكتوراه

التخصص العام: العلوم الإسلامية الأساسية

التخصص الفرعي: الفقه الإسلامي

"قبلت هذه الرسالة بالأكثرية والتي نُوقشت عبر الإنترنت بتاريخ: 2022/03/18 من قبل أعضاء لجنة المناقشة المذكورة أسماؤهم أدناه"

عضو اللجنة	رأيه
البروفيسور مرتضى بدر	غير ناجح
البروفيسور صونر دومان	ناجح
البروفيسور محمد بينوكالن	ناجح
الأستاذ المشارك عثمان علي	ناجح
الأستاذ المحاضر عبد الله أوزجان	ناجح

بيان الأخلاقيات

وفقًا لتقرير التشابه الذي قام به معهدكم في إطار مبادئ التطبيق، فإن معدل التشابه في هذه الرسالة الذي تم تقديم معلوماتها أعلاه، لا يحتوي على أي انتحال؛ أقر بأنني أقبل جميع أنواع المسؤولية القانونية التي قد تنشأ في حالة تم تحديد العكس، وأنني قد تلقيت وثيقة الموافقة إذا كانت موافقة لجنة الأخلاقيات مطلوبة.

هل وثيقة موافقة لجنة الأخلاقيات مطلوبة؟

نعم ☐

لا ☒

(الدراسات التي تتطلب موافقة لجنة الأخلاقيات هي كما يأتي:

- جميع أنواع البحوث التي يتم إجراؤها باستخدام الأساليب الكمية أو النوعية التي تتطلب جمع البيانات من المشاركين باستخدام المسح، والمقابلة، والعمل الجماعي المركّز، والملاحظة، والتجربة، وتقنيات المقابلة،
- استخدام البشر والحيوانات (بما في ذلك المواد/البيانات) للأغراض التجريبية أو غيرها من الأغراض العلمية،
- الدراسات السريرية على البشر،
- البحوث عن الحيوانات،
- الدراسات بأثر رجعي وفقًا لقانون حماية البيانات الشخصية).

نادر علي محمد فليونة

18/03/2022

فهرس الموضوعات

الملخص باللغة التركية v

الملخص باللغة الإنجليزية vi

المقدمة.....1

الباب الأول: مفهوم المقاصد ونشأتها..... 8

1.1 تعريف المقاصد لغة واصطلاحا.....8

1.1.1 المقاصد في اللغة..... 8

1.1.2 المقاصد في اصطلاح الفقهاء 9

1.2 نشأة المقاصد.....13

1.2.1 المقاصد في العهد النبوي 13

1.2.2 بعض النماذج من المقاصد في عهد الخلفاء الراشدين.....16

المقاصد في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.....16

1.3 المقاصد في عصر تدوين المذاهب الفقهية.....20

1.3.1 المذهب الحنفي وفكرة المقاصد.....21

1.3.2 المذهب المالكي وفكرة المقاصد.....22

1.3.3 المقاصد وعلاقته بالمصالح المرسلة ودليل الاستحسان.....25

1.3.4 الأصوليون المتقدمون عند الحنفية.....27

الباب الثاني: مقاصد الشارع وموقف الأصوليين الحنفية منها 30

2.1 المقاصد الكلية عند المتقدمين من الحنفية 30

2.1.1 قال الحنفية أن الشريعة قد جاءت لجلب المنافع ودفع المضار.....30

2.1.2 تقسيم الألفاظ عند الحنفية لبيان مقصد الشارع في خطاباته.....38

2.1.3 الإشارة إلى تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات 44

2.1.4 اعتبار رفع الحرج والمشقة مقصدا من مقاصد الشارع.....55

2.2 معالم المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدمين.....61

2.2.1 الاستدلال بالدليل العقلي على إثبات مقاصد الشريعة.....61

2.2.2 الاستدلال بالمقاصد على ثبوت بعض الأدلة الشرعية.....62

2.2.3 الاستدلال على مشروعية الاجتهاد بالمقاصد 65

2.2.4 الاستدلال بالاستقراء في المباح على المقاصد.....66

2.2.5 التفريق بين بعض الأمور أو التسوية بينها على حسب المقاصد 68

الباب الثالث: فكرة المقاصد في ألفاظ العام عند الحنفية 73

3.1 العام ومقصد الشارع من دلالته على أفراده 73

3.1.1 تعريف العام لغة واصطلاحا 73

3.1.2 دلالة العام على أفراده عند الحنفية.....74

3.1.3 مقصد الشارع من دلالة العام على أفراده.....75

3.1.4 بعض الأمثلة المتعلقة بدلالة العام القطعية 77

3.2 المقاصد في المشترك..... 81

3.2.1 تعريف المشترك والفرق بينه وبين العام..... 81

3.2.2 حكم المشترك عند الحنفية 83

3.2.3 هدف الشارع من لفظ المشترك 84

الباب الرابع: فكرة المقاصد في الأوامر والنواهي وما يتفرع منهما 92

4.1 فكرة المقاصد في الأوامر 92

4.1.1 تعريف الأمر لغة واصطلاحًا..... 92

4.1.2 أنواع الأمر..... 93

4.1.3 حكم الأمر (موجَب الأمر)..... 94

4.1.4 مقاصد الشارع من الأوامر..... 95

4.2 فكرة المقاصد في النواهي..... 108

4.2.1 تعريف النهي لغة واصطلاحًا..... 108

4.2.2 أقسام النهي 109

4.2.3 حكم النهي (مُوجَب النهي)..... 110

4.2.4 مقاصد الشارع من النواهي 112

4.3 المقاصد في العزيمة والرخصة 120

4.3.1 تعريف العزيمة لغة واصطلاحا 120

4.3.2 تعريف الرخصة لغة واصطلاحا..... 121

4.3.3 تقسيم الحنفية الرخصة والعزيمة..... 123

4.3.4 المقاصد في العزائم والرخص..... 127

4.4 المقاصد في النسخ..... 133

4.4.1 تعريف النسخ لغة واصطلاحا..... 133

4.4.2 علاقة النسخ بالمقاصد عند الحنفية 135

الخاتمة..... 141

المراجع..... 146

السيرة الذاتية..... 151

ÖZET

Başlık: İlk Hanefi Usüllerinde Makasıd Anlayışı

Yazar: Nader A. M. Falyouna

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan

Kabul Tarihi: 18.03.2022 **Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 151 (tez)

İlk Hanefi Usülcülerinin eserlerinde makâsıd konusu ile ilgili fikirler yer almaktadır. Ancak bu konudaki yazılar bildiğimiz makasıd kavramından daha farklı ifadelerle ele alınmıştır. Bu tezimizde makasıd kavramının manasını ve fıkıh usulü ile irtibatını bu kavramın köklerini, tarihi gelişimini, Hz. Peygamber döneminden başlayarak Raşid Halifeler ile dört fıkıh mezhebin kaynaklarına kadar dayandığı belirtilmiştir. Buradan hareketle Hanefi Mezhebinin ilk usül kaynaklarında makasıd anlayışı ile ilgili fikir ve düşüncelerin tespiti hususunda ilmi bir çalışma ortaya konmaya çalışılmıştır.

Dört büyük mezhebin ilki Hanifi mezhebinin müntesibi olan Cessas, Debusi, Serahsi ve Pezedvi gibi usül alimlerinin telif ettikleri usül eserleri esas alınarak Hanefi Mezhebinin makasıd anlayışını ilim dünyasına sunmayı hedefledik. Bu çalışma yapılarak Hanefi Mezhebinin makasıd tasavvuru usül bağlamında ortaya çıkarmaya çalışılmıştır.

Başka Maliki Mezhebi fakihleri olmak üzere Şafii ve Hanabeli Usülcüleri, makâsıd kavramını Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsîniyyât şeklinde detaylandırarak İslamın başta İman olmak üzere Dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasını esas alan bu beş hedefi gerçekleştirmeyi amaçladığı vurgulamışlardır. Ardından bu mevzu hakkında çeşiti örnekler vermişlerdir. Ayrıca usülcüler, bazı fıkhi meselelerinin çözümünde mubah alanlarda eylemlerin yapılmasına müsaade edilmesinin "menfaatlerin celbi ve zararların defi" anlayışına dayandığını bildirmişlerdir.

Aynı zamanda bu tez çalışması, akli kanıtlar ve makâsıd ile bazı fıkhi hükümleri belirleyerek, makâsıd yöntemi ile bazı meseleleri netleştirip bazısıyla da eşitleyerek makâsıd anlayışının Hanefi Mezhebinde bazı hususlara ışık tuttuğu ortaya konmuştur.

Ayrıca bu tezle Hanefi Usulündeki lafızların delaletleri ile makasıd anlayışını da ele alarak konu ile ilgili hususlar işlenmiştir. Üçüncü kısımda müşterek lafızla ilgili makâsıd fikri üzerinde durulmuş ve dördüncü kısımda ise emir ve nehiydeki makâsıd anlayışı ve onun kapsamına giren ruhsat, azimet ve nesihle ilgili hususlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefi Mezhebi, Makasıd, Şer'i Hükümler.

ABSTRACT

Title of Thesis: The idea of Al-Maqased at the origins of Hanafi fundamentalists

Author of Thesis: Nader A. M. Falyouna

Supervisor: Assist. Prof. Abdullah Özcan

Accepted Date: 18.03.2022 **Number of Pages:** vi (pre text) + 151 (main body)

The writings of the early Hanafi fundamentalists referred to the subject of Al-Maqased, but they are scattered references in the books of the origins of jurisprudence. In this research, I was keen to show the idea of Al-Maqased at the Hanafi, through the meaning of Al-Maqased and their roots from the Prophetic Era to the reign of the caliphs up to the era of the four doctrines. The first of which was the doctrine of Imam Abu Hanifa, which appeared during the writings of the early fundamentalists of Hanafi doctrine such as Al-Jassas, Dabbosi and Bazdawi.

In this sequence, the fundamentalists offered to divide Al-Maqased into necessities, needs and improvements. They cited examples of this from the fact that the Shariah came to preserve the five purposes of religion, self, mind, presentation and money. They mentioned that Sharia came to understand the speakers by exposing them to the various divisions of their words, and stressed that there must be a capacity to understand the speech, otherwise it would be mandated to do what is not possible, and the Shariah came to remove the embarrassment from the officials.

The study also illuminated some of the features of Al-Maqased at the Hanafi doctrine by inferring Al-Maqased with mental evidence and inferring Al-Maqased of some of the islamic rulings and dispersing them among some things through Al-Maqased to indicate their place in them and to settle among others through Al-Maqased as well. The study was exposed to Al-Maqased of Hanafi doctrine in terms of the divisions of the Hanafi doctrine to it. It exposed Al-Maqased of the Shariah in "Al-A'am" and what comes out of it, such as "Al-Mushterek" term in chapter III. In the fourth chapter, I discussed the idea of Al-Maqased in the "orders" and "prohibitions" and what derived from them such as, Al-Maqased of "Azeema" and "Rukhsa". I mentioned Al-Maqased in "An-Naskh" at the Hanafi doctrine as well.

Keywords: Jurisprudence, The Hanafi Doctrine, Al-Maqased, Sharia Rules.

المقدمة

إن جهود الفقهاء تقوم في القديم والحديث على ضبط الاجتهاد وتسهيل الطريق أمام المجتهدين وفق أحكام أصولية يرجع إليها المجتهد؛ ومع التطورات في حياة البشر ظهرت متغيراتٌ جديدة جعلت فتح آفاق جديدة في مجال الاجتهاد؛ والأمور التي ينبغي على المجتهدين السعي إليها وتحقيقها. وكانت كتابات الشاطبي نقطة تحول في مسار أصول الفقه بربطها بالمقاصد، ونتج من هذه الكتابات والتطورات ما سُمي بالاجتهاد المقاصدي.

لم يكن الشاطبي أول من أشار إلى المقاصد في أصول الفقه، ولكن كان له شرف في فتح أسلوب جديد في معالجة مشاكل الناس انطلاقا من النصوص الشرعية مستفيدا من كتابات مَن سبقه من الأصوليين كالجويني والغزالي حيث خصص الشاطبي للمقاصد كتابات مستقلة جمعها في كتابه الموافقات. وقسَّم المقاصد إلى أنواع وأصَّل لها من النصوص الشرعية وفرَّع عنها إلى أن وصل إلى الفروع الفقهية. ومن هذه الجهود والكتابات تكوَّن علم المقاصد؛ حيث اهتم الباحثون بهذا الموضوع في كتاباتهم دراسة وتمحيصا.

ومن خلال استقراء كتابات المعاصرين الذين حاولوا تأصيل فكرة المقاصد عند الأصوليين يُلاحظ ارتباطها بكتابات الجويني في البرهان ثم الغزالي ومن جاء بعده ممن ينتمي لمدرسة المتكلمين في أصول الفقه.[1]

وسأقوم في هذا البحث باستقراء فكرة المقاصد عند أصوليي الحنفية المتقدمين للوقوف على مدى تأصيلهم للمقاصد في أصول الفقه، وأثر ذلك في الفروع الفقهية.

---

[1] الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، الطبعة الرابعة (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1415)، 47.

هدف الدراسة

تهدف الدراسة إلى إظهار وبيان جهود فقهاء الحنفية في العناية بمقاصد الشارع في النصوص الواردة من خلال اختياراتهم الأصولية لِحَلّ قضايا الناس في مختلف مباحث أصول الفقه، والتي كونت لهم مدرسة مستقلة في مراحل تدوين أصول الفقه.

إشكالية الدراسة

تقوم الدراسة على استقراء ما كتبه الحنفية المتقدمون في أصولهم، بما يتعلق بفكرة المقاصد واعتنائهم بها وتبنّيهم لها في استدلالهم على الأحكام الشرعية، وهذا هو المنطلق الأساسي لهذا البحث.

وهذا ما يسعى إليه الباحث أولا من خلال الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بوجود فكرة المقاصد عند الحنفية المتقدمين، وأهم هذه الأسئلة:

ما المقصود بالحنفية المتقدمين؟

هل راعى فقهاء الحنفية المتقدمون مقاصد الشارع في أصولهم؟

ما هي النقولات الواردة من قِبَل الفقهاء المتقدمين التي تشير إلى اعتنائهم بالمقاصد؟

وما هي الطريقة التي فهم أصوليو الحنفية المتقدمون هذه النقولات في إنتاج فكرة المقاصد؟

كيف عالج أصوليو الحنفية المتقدمون مشاكل الناس مرتبطة بفكرة المقاصد في أصولهم؟

ما أثر اعتناء الحنفية المتقدمين بالمقاصد في إنتاجاتهم للأدلة الكلية في مباحث أصول الفقه؟

ومن المشاكل التي واجهتني أثناء الكتابة: الموضوعات المنتشرة المتعلقة بالمقاصد التي تناولها فقهاء الحنفية المتقدمون في كتبهم.

الدراسات السابقة

إن بعض الفقهاء المتقدمين والمتأخرين قد كتبوا في المقاصد كتابات تليق بالتفات النظر إليها، منهم إمام الحرمين الجويني والغزالي، ثم جاء الشاطبي وأصل لذلك في كتابه الموافقات.

ومن المتأخرين الذين ألفوا في المقاصد في عصرنا:

- محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ-1973م)، مقاصد الشريعة الإسلامية.
- علال الفاسي (ت 1394هـ-1974م)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.
- محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية.
- نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع.
- عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي.

- Rahmi Yaran, , Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi.
- Ali Pekcan, Hanefi Ekolünde Makasıd Düşüncesi.

فإنني لم أحصل على كتابات متعلقة بالمقاصد عند الحنفية المتقدمين خصوصا ما يُعد من باب التأسيس لفكرة المقاصد عندهم، ولكن في عصرنا الحالي هناك محاولات من أهل العلم الذين تخصصوا في الفقه في إبراز ما يليق بالكشف عن المقاصد عند الحنفية.

فقد تناول الدكتور رحمي يران في بحثه مفهوم المقاصد والمصلحة. ثم المقاصد والمصلحة في القرآن والسنة وعند الصحابة. والمقاصد والمصلحة في كتب أصول الفقه فبدأ بالشافعي ثم الجصاص، حيث ذكر مسألة دور العقل

في إدراك الحسن والقبح، يعني مسألة التحسين والتقبيح العقلي. وبحسب الجصاص يجب أن تكون مطالب الله من العباد متعلقة بالمصلحة. وهو إشارة واضحة من الجصاص أشار إليها الدكتور يران. ثم تناول ما ذكره أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد مما يتعلق بأفعال العباد من وجهة نظر المعتزلة كون البصري معتزليا. ثم ذكر رأي ابن حزم في مسألة القياس وعلاقته بالمقاصد.

ولكنه لم يتوسع في كلام الجصاص ولم يتعرض لغيره من الأصوليين الحنفية المتقدمين.

وأما الدكتور علي بكجان فقد تناول مقاربة أصول الحنفية لموضوع المقاصد من حيث مسألة التحسين والتقبيح العقلي وعلاقتها بالأمر والنهي. وهل أفعال الله معللة؟ وهل الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما؟ وضرب أمثلة عند الحنفية في مراعاتهم المقاصد والمصلحة عند إصدار الحكم الشرعي. فهو أوضح مَن أشار إلى بدايات المقاصد عند أصوليي الحنفية.

وحاول شادي القدومي في رسالته التعليل المصلحي في المذهب الحنفي إثبات التعليل المصلحي عند الحنفية بشكل عام. انطلاقا مما كتبه الكاساني في كتابه بدائع الصنائع. وقد فصل في تعريف المصطلحات، ثم تناول الجانب التطبيقي في رسالته.

ولكنه لم يتعرض لفكرة المقاصد عند الأصوليين المتقدمين من الحنفية.

ما أضفته في رسالتي هو تحليل تصور فكرة المقاصد عند الحنفية المتقدمين في أصولهم، وإن كانت لم تكن بالوضوح الذي أصّل له الشاطبي مثلا في الموافقات، ثم يأتي بعد ذلك ما كان عند الحنفية المتأخرين في كتاباتهم ليكمل هذا الأمر.

التعريف بموضوع الدراسة

تتناول هذه الدراسة فكرة المقاصد عند أصوليي الحنفية المتقدمين من خلال استقراء اجتهاداتهم في مجال أصول الفقه وما توصلوا إليه من أحكام أصولية عامة وربطها بالفروع انطلاقا من مقاصد الشارع، سواء من خلال تصريح الأصوليين المتقدمين بذلك أو تلميحهم وإشاراتهم. وتحليل بعض الفروع الفقهية المتعلقة بتلك القواعد العامة، التي كانت أساسا لهم في الوصول إلى تلك القواعد الأصولية ومراعاة مقاصد الشارع فيها.

سبب اختيار الموضوع

إن موضوع المقاصد من الموضوعات التي شغلت مكانا واهتماما كبيرا من كتابات الباحثين المعاصرين، خاصة بعد انتشار كتاب الموافقات للشاطبي في الأوساط العلمية. وارتبطت المقاصد بالمذهب المالكي خاصة لكون الشاطبي مالكي المذهب من جهة، ومن جهة أخرى أن المشهور عندهم هو الأخذ بالمصالح المرسلة خاصة في أصول المذهب المالكي. وقد كان للمذهب الحنفي اعتناء بالمقاصد في الفروع الفقهية المختلفة والذي انعكس على أصولهم في تعبيراتهم وتحليلاتهم كما هي طريقتهم في التأليف في أصول الفقه، وهو ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع لمحاولة تسليط الضوء على هذا الجانب من جوانب أصول الفقه الحنفي.

منهجي في طريقة البحث

سأقوم خلال هذه الدراسة باستخدام منهجين من مناهج البحث العلمي:

أولا: المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء مباحث أصول الفقه لدى الحنفية، واستخراج آرائهم المتعلقة بالمقاصد.

ثانيا: المنهج التحليلي: وذلك بإظهار ما توصلوا إليه في فهم النصوص، وتطبيق ذلك على الفروع الفقهية على نهجهم في الأصول لإظهار فكرة المقاصد في بياناتهم.

أهمية الموضوع

فإن أهداف الإسلام هي أساس في تنظيم حياة البشر انطلاقا من النصوص الواردة في القرآن الكريم أو السنة النبوية، وإظهار أهداف الشارع فيها لتأسيس الارتباط بين مقاصد الشارع وبين حياة المسلم، وتحليل هذه الارتباطات لتنظيم الحياة الاجتماعية التي يعيش المسلمون فيها مطابقا لما أراده الشارع لتأمين السعادة في حياة الدنيا والآخرة.

وقد راعى أصوليو المذهب الحنفي المتقدمون هذه الأهداف عند إنتاج الأحكام الفقهية دون التصريح بذلك في كثير من الأحيان، ولم يُفردوا هذا الموضوع بدراسة مستقلة كما مشى عليه الأصوليون في المذاهب الأخرى.

وعليه فإن هذه الدراسة تقوم بإظهار فكرة المقاصد الموجودة انطلاقا من الأحكام الأصولية المنتَجَة، والطرق المتعلقة بهذا الخصوص في كتبهم الأصولية الأربعة.

لقد تحدث بعض المحققين أن لله تعالى إرادتان كونية وشرعية. والإرادة الكونية متعلقة بخلقه تعالى ما يشاء سواء كان من خير يحبه ومن شر لا يحبه. وهو فعال لما يريده، لا يرده أحد عما أراد ورضى.

وأما الإرادة الشرعية فهي متعلقة بتنظيم حياة البشر؛ لا تقع هذه الإرادة إلا فيما يحبه الله ويرضاه، سواء كان الناس ملتزمون بالعمل به أم لا.[2]

[2] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الكتب العلمية)، 465.

انطلاق الأصوليين إلى فكرة المقاصد

فإن كثيرا من الآيات القرآنية المتعلقة بأهداف الشارع قد وردت بلفظ الإرادة والمشيئة ومشتقاتهما بيانا لمقاصد الله عز وجل وأهدافه.

وانطلاقا من هذه الآيات وألفاظها الواردة قد انتبه الأصوليون المتقدمون من الحنفية وبذلوا جهودهم لبيان أهداف الله عز وجل في خطاباته؛ ووقفوا على كلمة " الإرادة" ومشتقاتها، وحاولوا في كتاباتهم بيان مقاصد الشارع بهذه الألفاظ خاصة ولم يختاروا كلمة " المشيئة"، لأنها خاص لله عز وجل بقوله: "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله" (الإنسان:30).

ولم يؤسسوا الارتباط بكلمة " القصد" ومشتقاتها، لأنها قد وردت في القرآن الكريم مرة واحدة بقوله تعالى: "وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر" (سورة النحل:9). ولاحظنا أنهم لم يرتبطوا بمحتواها علاقة بأهداف الشارع. ولذلك فإن معظم الأصوليين من الحنفية قد سردوا مطالعاتهم في فهم مقاصد الشارع وأهدافه بكلمة " أراد " ومشتقاتها. ولأجل هذا اخترنا عنوان الرسالة "فكرة المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدمين" لإظهار وبيان أهمية موضوع المقاصد عند نشأة أصول الحنفية.

الباب الأول: مفهوم المقاصد ونشأتها

يتناول هذا المبحث مفهوم المقاصد لغة واصطلاحا ونشأتها بداية من العهد النبوي ثم المقاصد في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة إلى المقاصد في عصر تدوين المذاهب الفقهية. وستجري المحاولة في المذهب الحنفي هل له يد في الإشارة إلى مقاصد الشارع وأهدافه من خلال ما كتبه المتقدمون من أصول الحنفية.

1.1 تعريف المقاصد لغة واصطلاحا

1.1.1 المقاصد في اللغة

المقاصد جمع مَقْصد، اسم من فعل قَصَدَ يَقصِد قصدًا ومَقصدًا.

ويأتي المقصد في اللغة على عدة معان:[3]

- الإتيان إلى الشيء؛ يقال قصدته وقصدتُ إليه، بمعنى أتيته وأتيت إليه، ومنه أقصده السهم إذا وجَّهه إليه وجعله يأتي إليه فقتله.
- كَسْر الشيء؛ ومنه تقصدت الرماح إذا تكسرت.
- الاكتناز في الشيء واجتماعه؛ ومنه سُميت القصيدة بهذا الاسم لاحتوائها على مجموعة أبيات من الشعر تامة. والمقاصد هنا تأتي من الإتيان إلى الشيء والتوجه إليه.

[3] الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، 2: 542؛ ابن فارس، أحمد، *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، 5: 95.

1.1.2 المقاصد في اصطلاح الفقهاء

لم يُعرّف الأصوليون المتقدمون المقاصد، حتى الشاطبي لم يعرِّف المقاصد بتعريف اصطلاحي، وإنما بدأ بتقسيمها قائلا "والمقاصد التي ينظر فيها قسمان"[4]، فقسمها إلى ما يرجع إلى قصد الشارع وقصد المكلف.

وقد حاول المعاصرون إيجاد تعريف للمقاصد من خلال تصورهم انطلاقا مما كتبه الفقهاء، ومن أهم هذه التعريفات ما يأتي:

- **تعريف ابن عاشور**

"هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"[5].

بدأ ابن عاشور تعريفه بالمعاني والحكم الملحوظة للشارع، وهذه العبارة تشمل جميع المعاني والحكم التي قصدها الشارع في التشريعات، وهو بهذا اللفظ الأخير أخرج المعاني الأخرى غير التشريع مثل خلق الكون وأخبار الأمم مع أن للشارع في جميع بياناته مقاصد وأهدافا، سواء كان في الآيات كاملة أو في كلماتها أو حروفها، مثل "ألم" وإن لم نطلع على أهدافها

---

[4] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، الطبعة الأولى (السعودية: دار ابن عفان، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، 1997/1417)، 2: 7.

[5] ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية (الأردن: دار النفائس، 2001/1421)، 251.

إن المعاني والحكم تكرار، لأن الحكم داخل في المعاني. فالمعنى قد يكون بيانه مباشرة أو بطرق أخرى، كما ورد في قوله تعالى "فقد جعلنا لوليه سلطانا"، فكلمة "سلطانا" يفيد وجود حق للولي وكذلك تفيد هذه الكلمة أن تنفيذه حق للسلطة العامة، وليس للولي منفردا تفيذ العقوبة؛ لأن التنفيذ حق للسلطة العامة.

كما أنه اقتصر في تعريفه على المقاصد العامة للتشريع فقط.

وقد عرَّفها بقوله "المعاني والحكم"، وكان الأولى به استخدام لفظ "الغايات" تماشيا مع المعنى اللغوي للمقاصد، وإلا فهو بحاجة إلى تفسير معنى الحكم، حيث أن للحكمة تعريفات مختلفة بحسب السياق الذي تكون فيه. ثم أنه استخدم لفظة "الملحوظة"، وكان الأولى به استخدام لفظ "أرادها" حيث توجهت إليها إرادة الشارع لتحقيق مصالح العباد. وجعل قيدا في التعريف بقوله "أو معظمها"، وهذا لا داعي له في التعريف؛ لأنه لا يخلو بيان الشارع من هدف.

- **تعريف علال الفاسي**

"المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".[6]

وقد عبر هنا بوجود الغايات والأسرار للشارع عند الأحكام التي شرعها لعباده.

إن المؤلف قد عرّف المقاصد بأنه الغاية وأضاف إليها "الأسرار" وهذه الزيادة لا داعي إليها، وقد يُرجح الشارع السر في خطاباته ولا نُخاطب به. كما أن للشارع خطابات لعباده سواء كان خطابا إلزاميا أو غير إلزامي، وللشارع أهداف في بياناته كلها، ولا داعي للتقييد بالحُكم.

[6] الفاسي، علال، *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*، الطبعة الخامسة (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 7.

- **تعريف الريسوني**

"هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[7]

وهنا أضاف أن هذه الغايات من وضع الشريعة إنما هي لمصالح تعود على العباد.

وقد استخدم لفظ "وُضعت" وهي كلمة في غير محلها، لأن للشارع غايات في خطاباته، وعلينا البحث عن هذه الغايات، أما لفظ "وُضعت" فهي للشيء المشخّص في عمل ما.

- **تعريف الأستاذ الدكتور** Ertuğrul Boynukalın

"Şari'in hükümleri koyarken gözettiği gayeler."[8]

"الغايات التي استهدفها الشارع عند وضع الأحكام الشرعية."

وهذا التعريف مقبول من حيث المنطلق والمحتوى إلا أنه يشمل جميع الأحكام الشرعية سواء كان أرادها الشارع في خطاباته أو الأحكام التي استنبطها الفقهاء بالاجتهاد أو بغيره من الطرق الفرعية المختلف فيه. لأن الأحكام الشرعية إما أن تُستنبط من النصوص مباشرة بفهم خطابات الشارع أو بالقياس أو بغيره من وجوه الاستنباطات التي تعتمد على علم المجتهد وظنه بقدر وسعه وملكته.

ومن الممكن أن نورد تعريفا للمقاصد مفيدا ومختصرا جامعا لأفراده ومانعا لأغياره يشمل ما أفاده الفقهاء في تعريفاتهم:

[7] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 47 وما بعدها.

[8] Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 33.

"الأهداف التي أرادها الشارع في خطاباته"

شرح التعريف:

كلمة "**الأهداف**" جنس في التعريف يشمل جميع الأهداف سواء كان للخالق أو للمخلوقات كلها التي أرادها الشارع.

ولابد من تقييدها:

فلفظ "**أرادها الشارع**" هو القيد الأول خرج به الأهداف التي لم يردها الشارع سواء كان ورد فيه الخطاب أو لم يرد.

ولفظ "**في خطاباته**" قيد ثان خرج به الأهداف التي لم يرد الخطاب فيها.

وبهذا تبين لنا أن المراد من المقاصد هو التوجه إلى تحقيق الأهداف والغايات التي ورد البيان من قبل الشارع في الخطابات بطريق الوحي في النصوص الشرعية سواء كان الخطاب الوارد من الله تعالى نصا أو من رسوله المصطفى ﷺ بيانا قوليا أو فعليا أو تقريريا، لأنه قدوة يقتدى به، وله حق البيان، والعمل بموجب الوحي والإقرار على المصالح المشروعة.

1.2 نشأة المقاصد

1.2.1 المقاصد في العهد النبوي

خصص الشاطبي ثلث كتابه الموافقات للحديث عن المقاصد؛ ولكن هذا لا يمنع من وجود جذور المقاصد في حياة النبي ﷺ كما يرى جاسر عودة[9]، وذلك عندما قال النبي ﷺ للصحابة "لا يصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة". قال ابن عمر: "فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ منا ذلك، فذُكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يُعَنِّف واحدًا منهم."[10]

فهذا الحديث أصلٌ في الأخذ بالمقاصد، وذلك أن النبي ﷺ أرادَ منهم الإسراع في الذهاب إلى بني قريظة كما فهم أمير المفرزة، ولم يُرد منهم تأخير الصلاة عن وقتها، وقد فهم بعض الصحابة مقصده من ذلك فصلوا في الطريق ولم يعاتبهم النبي ﷺ وترك الأمر على حاله.[11]

إن الالتزام بأمر النبي ﷺ هو الأصل في التمسك بأمره، كما ورد في سنن الترمذي أنه ﷺ خرج على أبي بن كعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبي —وهو يصلي— فالتفت أبي فلم يجبه، وصلى أبي فخفف. ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: السلام عليك يا رسول الله، فقال رسول الله: وعليك

---

[9] عودة، جاسر، *فقه المقاصد*، الطبعة الأولى (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006/1427)، 5-6.

[10] البخاري، أبواب "صلاة الخوف"، باب "صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء"، 2: 15، رقم الحديث (946)؛ مسلم، كتاب "الجهاد والسّير"، باب "المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين"، 3: 1391، رقم الحديث (1770).

[11] عودة، *فقه المقاصد*، 5-6.

السلام ما منعك يا أبي أن تجيبني إذ دعوتك؟ فقال :يا رسول الله إني كنت في الصلاة، قال: أفلم تجد فيما أوحى الله إلي أن استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال: بلى، ولا أعود إن شاء الله.[12]

وذكر الدكتور رَحمي يَرَان مجموعة من الأحاديث النبوية التي يُؤخذ منها كون الشريعة جاءت لتحقيق مقاصد الشارع ومصالح العباد.[13] ومن هذه الأحاديث:

- عن أبي أمامة قال: قال النبي ﷺ "إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بُعِثت بالحنيفية السمحة."[14]

وفي حديث آخر عن ابن عباس قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: "الحنيفية السمحة".[15]

فقول رسولنا ﷺ "السمحة" يعني السهولة واليسر.[16] وهو أصل في كون الشريعة التي جاء بها النبي ﷺ قائمة على السّماحة والسهولة واليسر، وهو مقصد عظيم من مقاصد الشريعة.

---

[12] الترمذي، كتاب "فضائل القرآن"، باب "ما جاء في فضل فاتحة الكتاب"، 5: 143.

[13] Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/Haziran): 105-109.

[14] ابن حنبل، أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421)، 36: 624.

[15] ابن حنبل، *المسند*، 4: 17.

[16] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3: 99.

- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "إن الدين يسر، ولن يُشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا".[17]

وهذا الحديث كسابقه في كون الدين قائم على السهولة واليسر، وأنه لا يُكلف أحدا إلا بما في وسعه وطاقته، وهذا أيضا من مقاصد الشريعة.

- عن سعد بن أبي وقاص قال: كان رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: "لا" فقلت: بالشَّطر؟ فقال: "لا" ثم قال: "الثلث والثلث كبير –أو كثير–، إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها، حتى ما تجعل فِيْ فِي[18] امرأتك".[19]

ففي هذا الحديث نهى النبي ﷺ سعدًا عن التصدق بأكثر من ثلث ماله أو ثلثيه أو نصفه مع أن التصدق مباح في الأصل، بل هو مما ندب إليه الشرع في كثير من الآيات والأحاديث؛ ولكن في قصة سعد رضي الله عنه سيؤدي إنفاق جُلّ ماله إلى أن يترك ورثته عالة بعد وفاته، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك، وأرشده إلى التصدق بالثلث أو أقل. وبما أنه في مرض مخوف فهو يُعتبر من باب الوصية. بل إن النبي ﷺ قال: "والثلث كثير"،

---

[17] البخاري، كتاب "الإيمان"، باب "الدين يُسْر"، 1: 16، رقم الحديث (39).

[18] يعني في فم امرأتك، كما ورد في رواية أخرى لصحيح البخاري. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 1: 137.

[19] البخاري، كتاب "الجنائز"، باب "رثاء النبيّ ﷺ سعد ابن خولة"، 2: 81، رقم الحديث (1295)؛ مسلم، كتاب "الوصية"، باب "الوَصية بالثلث"، 3: 1250، رقم الحديث (1628).

ثم بيَّن العلة من ذلك: "إنك أن تذَر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس" يعني يُلحون في سؤال الناس.[20] وهذا من الأخذ بفقه المآلات والمقاصد، حيث أن المباح أو المندوب قد يُنهى عنه في حالة من الحالات إذا كان يترتب عليه ضرر. وهنا إذا أوصى بأكثر من ثلث ماله فقد أوقع الورثة في حرج، ولذلك فقد أخذ الفقهاء من هذا الحديث عدم جواز الوصية بأكثر من الثلث.[21] وفي هذا أخذ بمقاصد الشريعة من عدم إيقاع الغير في الحرج أو الإضرار بالغير. فقد ورد في الحديث "لا ضرر ولاضرار"[22] فَرَفْعُ الحرج والضرر مقصد من مقاصد الشريعة.

1.2.2 بعض النماذج من المقاصد في عهد الخلفاء الراشدين

المقاصد في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه

كان عهدُ الخلفاء الراشدين مليئا بالأحداث التي تتعلق بالمقاصد، وعلى قِصَر مدة خلافة أبي بكر رضي الله عنه لقد احتوى عهده على ما يُستدل به على وجود المقاصد. فأول ذلك جمع القرآن الكريم، عندما كَثُر استشهاد القُرَّاء في حرب اليمامة، أشارَ عمر رضي الله عنه على أبي بكر الصديق رضي الله عنه أن يأمُرَ بجمع القرآن الكريم. فقال أبو بكر لعمر: "كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟" قال عمر: هذا والله خير، قال أبو بكر: "فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر."[23]

---

[20] السرخسي، *المبسوط*، بدون طبعة (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414)، 27: 145.

[21] السرخسي، *المبسوط*، 27: 144.

[22] ابن حنبل، *المسند*، 5: 55.

[23] البخاري، كتاب "فضائل القرآن"، باب "جمع القرآن"، 6: 183، رقم الحديث (4986).

استدل ابن الباقلاني تأييدا لصحة فعل أبي بكر الصديق بقوله تعالى: ﴿إنَّ علينا جمعه وقرآنه﴾ (القيامة:17). وذلك أن حفظ القرآن وإحصاءه من فروض الكفايات، فكل ما يحقق هذا الهدف وهو حفظ القرآن فذلك واجب على الكفاية. وعلى هذه الفكرة تابع سائر الصحابة أبا بكر رضي الله عنه ولم يُنكره عليه أحد.[24] ففي جمع القرآن من أبي بكر الصديق موافقة لمقاصد الشارع في قوله تعالى: ﴿إنَّ علينا جمعه وقرآنه﴾ (القيامة:17) تحقيقا لأهدافه التي بينها، على الرغم من اعترافه بأنه أمْرٌ لم يأمر به ولم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

المقاصد في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه

إن اجتهادات وإجراءات عمر بن الخطاب كانت تتجه نحو تحقيق أهداف الشارع ومقاصده سواء على المستوى القريب أم البعيد، انطلاقا من فقه الكتاب والسنة؛ لإحياء الأمة. وذلك تحقق لكثرة الأحداث التي اجتهد فيها عمر، وكانت وجهة نظره موافقة لمقاصد الشارع الواردة في النصوص المحكمة من الكتاب والسنة. وقد كان عمر في أيام النبي صلى الله عليه وسلم يرى في بعض المسائل آراء فينزل الوحي موافقا لما يقوله عمر.[25] ومن المسائل التي أبدى رأيه فيها عمر بن الخطاب أيام خلافته مسألة إجراء عقوبة حد من شرب الخمر. فأخرج البخاري عن السائب بن يزيد أنه قال: "كُنَّا نُؤْتَى بالشَّارِبِ علَى عَهْدِ رَسولِ اللَّهِ صلى الله

[24] ابن حجر، *فتح الباري*، 9: 14.

[25] وفيه يقول عمر بن الخطاب ﷺ "وافقت ربي في ثلاث"، انظر: البخاري، كتاب "الصلاة"، باب "ما جاء في القبلة، ومن لم ير الإعادة على من سها، فصلى إلى غير القبلة"، 1: 89، رقم الحديث (402).

عليه وسلم وإِمْرَةِ أَبِي بَكْرٍ وصَدْرًا مِن خِلَافَةِ عُمَرَ، فَنَقُومُ إِلَيْهِ بِأَيْدِينَا ونِعَالِنَا وأَرْدِيَتِنَا، حتَّى كانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ، فَجَلَدَ أَرْبَعِينَ، حتَّى إِذَا عَتَوْا وفَسَقُوا جَلَدَ ثَمَانِينَ."[26]

فعندما رأى عمر رضي الله عنه كثرة شرب الناس الخمر، وعدم ابتعادهم عن هذا الفساد، وخروجهم عن أمر الله تعالى؛ فقد جعل عمر عقوبة شارب الخمر ثمانين جلدة؛ ردعًا لهم عن الوقوع في هذه الكبيرة التي نهى الله عنها، وجعله أدنى الحدود بدل الأربعين جلدة.[27] ففي هذا الاجتهاد وتنفيذ العقوبة يطابق مقاصد الشارع ردعا عن الوقوع في الباطل، وتوجيه الناس لاجتناب المحرمات للوصول إلى ما أراده الله عز وجل.

المقاصد في عهدِ عثمان بن عفان رضي الله عنه

إن التقاط الإبل الضالة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كان أمرا منهيا عنه؛ لأن هذه الإبل تتجول وتأكل وتشرب ولا يمسها أحد. لذلك منع النبي صلى الله عليه وسلم من التقاطها؛ لأنه لا يمسه أحد ولا يضره، وكان الأمان موجودا في الصحراء والبوادي.[28]

عندما وصل الأمر إلى غير طبيعته، تغيرت الفطرة وضُيعت الأمانة وساءت أخلاق بعض الناس في خلافة عثمان بخلاف أيام النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده. لذلك أمر عثمان رضي الله عنه التقاط الإبل الضالة

---

[26] البخاري، كتاب "الحدود"، باب "جمع القرآن"، 8: 158، رقم الحديث (4986).

[27] ابن حجر، *فتح الباري*، 12: 69.

[28] وذلك بما رواه زيد بن خالد الجهني ﷺ قال: جاء أعرابيٌّ إلى النبيّ ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: "عَرِّفها سنة، ثم احفظ عِفَاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها" قال: يا رسول الله، فَضَالَّةُ الغنم؟ قال: "لك أو لأخيك أو للذئب"، قال: ضالَّة الإبل؟ فتمعَّر وجه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها تَرِد الماء، وتأكل الشجر. البخاري، كتب "في اللقطة"، باب "ضالة الإبل"، 3: 124، رقم الحديث (2427).

وتعريفها، فإذا جاء صاحبها أخذها، وإن لم يأتِ بعد سنة تُباع الإبل، ويُحفظ ثمنها إلى حين حضور صاحبها. وإذا حضر يُسلم ثمن ناقته إليه.

فعثمان رضي الله عنه عندما أدرك تغير أحوال المجتمع في زمنه، وبدأ الناس لا يعرفون قدر الأمانة، اجتهد إلى جواز التقاط الإبل؛ لأن على ولي الأمر مراعاة مصالح العباد وما استرعاه الله ابتعادا عن انتشار الفساد في المجتمع. فالعرف الجاري في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كان يتناسب مع ظروف المجتمع، وعندما حصل خلل في أخلاق الناس تغير العرف لتحقيق المصلحة.[29]

المقاصد في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه

- **مسألة تضمين الصّنّاع**

إن الأصل في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كان المجتمع على طبيعته وفطرته وأيدي الصّناع على ما في أيديهم أمانة. فكانوا لا يضمنون ما يتلفونه إلا في حال التعدي أو التقصير من قِبلهم على ما في أيديهم. ولكن بعد ذهاب أيام النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الثلاثة تهاون الصناع في الأمانات التي بين أيديهم مثل الخياط والصباغ وأصحاب الحرف الأخرى، ولم يهتموا بأمانات أيديهم.[30] وهذا الحال كان يؤدي إلى فساد العلاقات بين الناس في المجتمع. لذلك اهتم عليّ رضي الله عنه بهذا الأمر وأراد حفظ الأمانات وإبعادها عن الضياع؛

---

[29] يقول ابن شهاب الزهري: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مُؤَبَّلة، تتناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أُعطي ثمنها". الأصبحي، مالك بن أنس، *الموطأ*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985/1406)، 2: 759.

[30] قال أبو جعفر الباقر: "كان علي يضمن الخياط، والصباغ، وأشباه ذلك احتياطا للناس". عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، *المصنف*، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، 8: 217.

أمر بتضمينهم عند هلاك أموال الناس التي في أيديهم. واجتهاد عليّ رضي الله عنه يتجه إلى تحقيق مقصد الشارع في حفظ أموال الناس وعدم تضييعها، ومنع نشر الفساد في المجتمع.[31]

- **مسألة صلاة العيد في المسجد بالضعفاء وكبار السن**

إن الإمام إذا خرج لصلاة العيد فإنه يتجه إلى الصحراء لأداء الصلاة، فقد قال الإمام محمد بن الحسن عن الخروج لصلاة العيد:"إنما يجب الخروج على أهل الأمصار والمدائن."[32]

ولما قدم عليّ رضي الله عنه الكوفة وتولى الخلافة "استخلف مَنْ يصلي بالضعفة صلاة العيد في الجامع، وخرج إلى الجُبَّانة."[33] فإن عليّا رضي الله عنه لم يترك الخروج إلى الصحراء لأداء صلاة العيد؛ لكنه راعى حالة مَن لا يقدر على الخروج، وهو من باب العمل بهدف التيسير على هؤلاء الضعفاء.

1.3 المقاصد في عصر تدوين المذاهب الفقهية

سوف نحاول رفع الستار في هذا المبحث عن بداية فكرة المقاصد في عصر تدوين المذاهب الفقهية.

---

[31] جاء في رواية أخرى ما يبين ذلك وهو قوله: "لا يصلح للناس إلا ذاك". البيهقي، أحمد بن الحسين، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 6: 202.

[32] الشيباني، محمد بن الحسن، *الأصل المعروف بالمبسوط*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية)، 1: 371.

[33] السرخسي، *المبسوط*، 2: 39-40.

1.3.1 المذهب الحنفي وفكرة المقاصد

إن المذاهب الفقهية بدأت تتكون اعتبارا من القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث، انطلاقا مما ورثوه من علم الصحابة والتابعين الذين استندوا إلى كتاب الله وسنة نبيه، تفسيرا وتأويلا وتطبيقا، إلى أن انتشر الإسلام مع الصحابة في بلدان واسعة. وأصل الفقهاء في دراساتهم واجتهاداتهم لتقديم توجيهاتهم إلى الأمة الإسلامية وإلى مَن تولى أمورهم من القادة وأصحاب الأمر؛ وبذلوا جهودهم لإكمال مسيرة المسلمين تحت ضوء الوحي المتلو والمنطوق، وأسسوا الطرق لتنظيم الحياة الاجتماعية في استنباط الأحكام الشرعية. وظهرت عدة طرق بأساليب مختلفة في مسيرة المذاهب الفقهية، وتمكنوا من استثمار الأحكام الشرعية بأساليب ومناهج أصيلة وسموه أصول الفقه. وتركزوا في إيجاد المبادئ لإنتاج الأحكام وتوسعوا فيه. فظهر أمام الأمة الإسلامية طريقان في هذه المسيرة؛ أصول الحنفية وأصول المتكلمين.

والحنفية توسعوا في أصولهم لإيجاد الأساليب في حل القضايا الاجتماعية استنادا إلى كتاب الله وسنة رسوله في فهم النصوص واستنباط الأحكام. واهتموا بفهم النصوص بدلالتها وإشارتها واقتضائها ليتمكنوا من إنتاج الأحكام المطابقة للكتاب والسنة. ثم باشروا بالاجتهاد مع مراعاة شروطه سواء كان بالقياس أو الاستحسان أو العرف أو بشرع من قبلنا. وفي أثناء هذه الجهود بذلوا كل طاقاتهم في فهم النصوص للكشف عن مراد الله في بياناته أو في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وفي هذه المحاولات اختاروا طرقا للوصول إلى ما يريدون لأداء مهمتهم قادة العلم أمام الأمة؛ وبذلوا جهودهم في إكمال الأصول بعد تكوين المذاهب، وتركوا لنا ميراثا علميا فروعا وأصولا. ونحن نحاول أن نصل إلى فهمهم النصوص وإنتاجاتهم الأحكام وتفسيراتهم وتعليلاتهم الأصولية. ولذلك اخترنا هذا الموضوع لكشف النقاب عما قال أصوليو الحنفية المتقدمون في عباراتهم وتفسيراتهم وإنتاجاتهم واجتهاداتهم من حيث بيان إرادة الشارع ومقصده، وأثرها في استنباطاتهم الفقهية.

1.3.2 المذهب المالكي وفكرة المقاصد

ذكر الريسوني أن المذهب المالكي هو مذهب المقاصد الأول[34] وهو يرى أن المذهب المالكي هو ما ورثه الإمام مالك عمَّن قبله من الصحابة والتابعين من أهل المدينة، فهو لم يُؤسس لنفسه مذهبا مستقلا، بل سار على نهج مَن سبقه مِمن أدركهم من علماء بلده، واجتهد في ضوء ذلك. فالمذهب المالكي "هو المذهب الذي ينتسب إليه مالك، وليس المذهب الذي يُنسب إلى مالك"[35] وبدأ يسوق النصوص في أخذِ مالك رأيه واجتهاده عن مذهب أهل المدينة، وكونِ علم عمر والصحابة انتقل إلى فقهاء المدينة السبعة[36]، ثم انتقل علمهم إلى تلاميذهم، وانتقل علم تلاميذهم إلى الإمام مالك أو كونِ علم عمر انتقل إلى زيد بن ثابت ثم صار علم زيد عن طريق الذين أخذوا عنه إلى ثلاثة هم: ابن شهاب وبُكير بن عبد الله وأبي الزناد، وهؤلاء انتقل علمهم إلى الإمام مالك.[37]

ولي على هذا الكلام ملحوظات:

أهمل الريسوني ذِكر كون عبد الله بن عمر من مصادر تلقي الإمام مالك التي أثرت في فقهه، فنافع مولى عبد الله بن عمر من شيوخ مالك الذين أكثر عنهم وتأثر بهم، ونافع أكثر من الرواية عن ابن عمر وتأثر به،

---

[34] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 73.

[35] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 74.

[36] وهم الذين انتهت إليهم الفتيا في المدينة بعد الصحابة من التابعين، وهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وخارجة بن زيد، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود. انظر: الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 76.

[37] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 75.

فهناك سلسلة الإسناد المشهورة في موطأ مالك (مالك عن نافع عن ابن عمر). وكان ربما وجَّه أقوال وأفعال عبد الله بن عمر بعد روايتها في الموطأ؛ فمثلا بعدما روى عن نافع أن عبد الله بن عمر «أغمي عليه، فذهب عقله، فلم يقض الصلاة» قال مالك معقبا: "وذلك فيما نرى –والله أعلم– أن الوقت قد ذهب. فأما من أفاق في الوقت، فإنه يصلي"[38] وغير ذلك من الأمثلة.

وبرأيي أن ذلك الإهمال لكون عبد الله بن عمر اشتُهر عنه التشدد في فتاواه والأخذ بحرفية النصوص التي يرويها عن النبي ﷺ، وهذا لا يتماشي مع الأخذ بالمصالح المرسلة ومقاصد الشريعة التي يريد الريسوني التأصيل فيهما. على الرغم مِن ذكر الريسوني لقول حُميد بن الأسود: "كان إمام الناس عندنا بعد عمر رضي الله عنه: زيد بن ثابت، وبعده عبد الله بن عمر"[39] وذكر الريسوني قول علي بن المديني أنه أخذ عن زيد واحدٌ وعشرون رجلا حتى أوصل السلسلة إلى الإمام مالك، فكأن السلسلة بدأت بعمر ثم زيد ثم تلاميذ زيد حتى انتهت إلى الإمام مالك دون المرور بعبد الله بن عمر. كما أن الريسوني نقل القول السابق لحميد من كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض وكتابه بدون أسانيد، وهو ليس من قول حُميد، بل رواه حُميد عن الإمام مالك كما في المعرفة والتاريخ ليعقوب الفسوي[40]، فهو من قول مالك، فعبد الله بن عمر إمام عند الإمام مالك، بل

---

[38] الأصبحي، *الموطأ*، 1: 13.

[39] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، ص75.

[40] الفسوي، يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: أكرم ضياء العمري، 1981/1401)، 1: 486 و2: 265-266.

مكث عبد الله بن عمر ستين سنة يُفتي الناس كما يقول الإمام مالك نفسه: "أقام ابن عمر بعد النبي ﷺ ستين سنة يفتي الناس في الموسم[41] وغير ذلك. قال: وكان ابن عمر من أئمة الدين."[42]

وأنا هنا لا أردّ قول الريسوني في تأثر عبد الله بن عمر بفقه أبيه عمر.[43] ولكن هذا لا يعني أن عبد الله بن عمر كانت له شخصيته المستقلة في الفقه والتي تختلف عن شخصية أبيه عمر، وأنا وإن كنت أميل إلى كون صفة التشدد أُلصقت بعبد الله بن عمر؛ لأن التشدد مسألة نسبية، فما يراه الغير تشددا لا يراه عبد الله بن عمر كذلك، وإنما هو ما أداه إليه اجتهاده واتبع فيه الدليل، كما أنه أُثر عنه بعض الفتاوى التي عدها بعضهم من التساهل[44] فالمسألة نسبية، وقد ذكرت هذا الكلام لبيان أن الإمام مالك تأثر بفقه عبد الله بن عمر، لأن نافعا مولى ابن عمر من شيوخ مالك الذين أكثر عنهم واستفاد منهم. وتأثر الإمام مالك بابن عمر قد لا يُساعد في التأصيل لفكرة المقاصد والمصالح المرسلة في المذهب المالكي.

كما أن المذاهب تشترك في كونها ترجع اجتهاداتها إلى اجتهادات وفقه الصحابة باختلاف توجهاتهم واجتهاداتهم، وإن كانت المذهب المالكي قد اشتهر عنه الأخذ بقول أهل المدينة، وكون عامة الصحابة من سكان المدينة الذين أخذ عنهم الأتباع فقههم وفتاواهم، ولكن هذا لا يمنع من كون بقية المذاهب لها جذورها في زمن الصحابة ترجع إليها اجتهاداتهم التي أسسوا على ضوئها أصول مذهبهم وجرى على أثرها فقههم.

---

[41] أي في موسم الحج.

[42] الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، 1: 491.

[43] انظر أمثلة على تأثر فقه عبد الله بن عمر بفقه أبيه وموافقته له في: قلعه جي، محمد رواس، *موسوعة فقه عبد الله بن عمر–عصره وحياته*، الطبعة الأولى (بيروت: دار النفائس، 1986/1406)، 29–33.

[44] انظر أمثلة على ذلك في: قلعه جي، *موسوعة فقه عبد الله بن عمر*، 41–42.

وقد أرجع الريسوني أصول المذهب المالكي إلى فقه عمر بن الخطاب، وهذا أيضا ينطبق على المذهب الحنفي، حيث أخذ الإمام أبو حنيفة الفقه عن شيخه حماد بن أبي سليمان، وحماد أخذه عن شيخه إبراهيم النخعي، وأخذه النخعي عن عبد الله بن مسعود، وابن مسعود أخذ من عمر بن الخطاب رضي الله عن جميع الصحابة.

وقد ذكر حمادي العبيدي أن أول من التفت إلى اعتماد المقاصد في الاجتهاد إبراهيمُ النخعي، يقول في كتابه: "وكثيرا ما كان إبراهيم النخعي يرجع إلى مقاصد الشارع في استنباط الأحكام."[45]

ومن هنا يمكن القول إن المذهب الحنفي هو مذهب المقاصد الأول.

1.3.3 المقاصد وعلاقته بالمصالح المرسلة ودليل الاستحسان

يرى مصطفى الزرقا أن نظرية الاستصلاح التي تبنَّاها المذهب المالكي موجودة في المذهب الحنفي في صورة الاستحسان المخالف لمقتضى القياس أو استحسان الضرورة، فالفكرة واحدة ولكن نظرا لتأخر المذهب المالكي عن الحنفي زمنيًّا فإن الفكرة أصبحت أكثر وضوحا ونضجًا، وظهرت في المذهب المالكي على هيئة العمل المصالح المرسلة كدليل مستقل من الأدلة الشرعية له شروطه وما يميّزه، ولذلك اشتهر به من بين المذاهب الأخرى.[46]

وردَّ الريسوني هذا الأمر وهو كون نظرية الاستصلاح في المذهب المالكي هي نتاج تطوير استحسان الضرورة في المذهب الحنفي، مستدلا بأن المذهب المالكي يرجع في أصوله إلى الصحابة وعمل أهل المدينة، وبالتالي

---

[45] العبيدي، حمادي، *الشاطبي ومقاصد الشريعة*، الطبعة الأولى (بيروت: دار قتيبة، 1992/1412)، 135.

[46] الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*، الطبعة الثانية (دمشق: دار القلم، 2004/1425)، 1:120-121.

فالعمل بالمصالحة المرسلة أخذه الفقه المالكي عن عمل أهل المدينة مباشرة وليس نتاجا لفكرة الاستحسان[47] كما أشار إلى استفادة المذهب الحنفي من المذهب المالكي، واستدل على ذلك برواية محمد بن الحسن وأبي يوسف عن الإمام مالك واستفادتهم منه.[48]

وبرأيي أن استفادة أبي يوسف ومحمد بن الحسن لا تعني تركهما لأصول إمامهم أبي حنيفة، وإن خالفوه في كثير من المسائل، فما ذلك إلا لكون المذهب الحنفي قام على فكرة الجدل والمناقشة التي كان يتبعها الإمام أبو حنيفة مع تلاميذه، والذي وسّع من أُفقهم وأثرى مذهبهم، وأتاح لهم فرصة الاجتهاد وفق أصول وإطار منهج إمامهم أبي حنيفة، وإن اختلف ما أداه إليه اجتهادهم في ذلك، فما ذلك إلا لكون المسألة في بعض الأحيان يتنازعها أصلان، فيكون الاختلاف في ترجيح أي من الأصلين ترجع إليها المسألة.

كما أن فكرة عدم أخذ المالكية بالاستحسان كدليل على الأحكام الشرعية قد تكون دافعا للريسوني لرد فكرة كون نظرية الاستصلاح بدأت في المذهب الحنفي ثم نمت وتطورت في المذهب المالكي، على الرغم من أخذ بعض أئمة المذهب المالكي كأشهب وأصبغ وابن المواز بالاستحسان واستدلالهم به.[49]

كما أن القرافي وهو فقيه من فقهاء المالكية يرى أن المصالح المرسلة لا يختص بها المذهب المالكي "بل المذاهب كلها مشتركة فيها." [50] ويدخل المذهب الحنفي ضمن المذاهب التي عناها القرافي، وبالتالي فيكون لكلام

---

[47] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 84.

[48] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 85.

[49] الباجي، سليمان بن خلف، *الحدود في الأصول*، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، 2003/1424)، 119-120.

[50] القرافي، أحمد بن إدريس، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، الطبعة الأولى (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 1995/1416)، 9: 4095.

الشيخ الزرقا وجه يمكن الرجوع إليه. ولكن القرافي يرى أن الاستحسان أخص من المصلحة المرسلة؛ كون الاستحسان له معارض مرجوح والاستحسان راجح عليه.[51]

1.3.4 الأصوليون المتقدمون عند الحنفية

يعتبر كتاب مآخذ الشرائع[52] وكتاب الجدل من أقدم مؤلفات أصول الحنفية، وقد ألفهما أبو منصور محمد بن محمد الماتُرِيدي (ت: 333هـ).[53]

والفقهاء عند الحنفية لهم تقسيمات عديدة، وقد ذكر مَن ألف في طبقات فقهاء الحنفية تلك التقسيمات، ومنهم اللكنوي الذي ذكر في إحدى التقسيمات أن فقهاء المذهب الحنفي خمس طبقات، وذكر في الطبقة الأولى "طبقة المتقدمين"[54]، وهو يعني هنا طبقة الفقهاء المتقدمين من أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر. وهذا لا نقصده هنا في بحثنا، وإنما نقصد هنا بالمتقدمين الأصوليين على مذهب الحنفية، كالإمام الماتريدي والكرخي والجصاص والدبوسي والبزدوي والسرخسي. وهناك أصوليون متأخرون على مذهب الحنفية كالسمرقندي وحافظ الدين النسفي وصدر الشريعة البخاري وابن الهمام السيواسي.

---

[51] القرافي، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، ج9 ص4095.

[52] وقد فُقِد هذا الكتاب فلا يوجد له أي مخطوط في زماننا.

[53] السمرقندي، محمد بن أحمد، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، الطبعة الأولى (قطر: مطابع الدوحة الكبرى، 1984/1404)، 3

[54] اللكنوي، أبو الحسنات عبد الحي، *النافع الكبير شرح الجامع الصغير*، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1990/1411)، 8.

وذكر في الفوائد البهية أن تقسيم الحنفية على طبقات ستة ووضع الكرخي البزدوي والسرخسي وغيرهم في الطبقة الثانية بعد طبقة أصحاب الإمام أبي حنيفة.[55]

وقد تحدث عن ذلك محمد الخضري بك حيث قال عند حديثه عن طريقة الحنفية في أصول الفقه: "فكتَبَ فيها من المتقدمين"[56] وذكر منهم الجصاص والدبوسي والسرخسي والبزدوي.

ومن الكتب الأصولية التي وصلت إلينا من كبار فقهاء الحنفية أصول الكرخي.[57] وهو عبارة عن قواعد فقهية عليها مدار كتب أصحاب أبي حنيفة، بدأها بقوله "الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك".[58]

وجاء الجصاص وهو أبو بكر أحمد بن عليّ الرازي (ت: 370هـ)، وهو من تلاميذ أبي الحسن الكرخي، فألّف كتاب الفصول في الأصول، وهو يُعتبر البداية الحقيقة للكتابة في أصول المذهب الحنفي.

وهناك كتاب تقويم الأدلة في أصول الفقه لمؤلفه أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (ت: 430هـ)، وكتاب كنز الوصول إلى معرفة الأصول والمشهور بأصول البزدوي، لمؤلفه فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت: 482هـ)، وأتى السرخسي محمد بن أحمد (ت: 483هـ) فتوسّع فيما كتبه الجصاص وزاد عليه في كتابه المشهور بأصول السرخسي، مقدمة لكتابه المبسوط في الفروع.

---

[55] اللكنوي، أبو الحسنات عبد الحي، *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1324هـ)، 7.

[56] الخضري بك، الشيخ محمد، *أصول الفقه*، الطبعة السادسة (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969/1389)، 10.

[57] وهو لمؤلفه أبي الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت: 340هـ).

[58] الكرخي، عبيد الله بن الحسين، *أصول الكرخي*، مطبوع مع أصول البزدوي كنز الوصول إلى معرفة الأصول، (كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون تاريخ)، 367.

وبناء على ذلك فإن مدار البحث سيكون حول هذه الكتب الأربعة التي تُعتبر كتب الأصول المتقدمة عند الحنفية وهي:

- الفصول في الأصول للجصاص.
- تقويم الأدلة للدبوسي.
- الأصول للبزدوي.
- الأصول للسرخسي.

الباب الثاني: مقاصد الشارع وموقف الأصوليين الحنفية منها

2.1 المقاصد الكلية عند المتقدمين من الحنفية

من خلال تتبع كلام أصوليي الحنفية المتقدمين يمكن بيان تكوّن فكرة المقاصد عندهم من خلال ما يأتي:

2.1.1 قال الحنفية أن الشريعة قد جاءت لجلب المنافع ودفع المضار

أصّل الجصاص في كتابه الفصول في الأصول لكثير من مباحث المقاصد من خلال تقعيده لقواعد أصول الفقه عند الحنفية، ثم الاستدلال على ذلك بالأدلة العقلية التي تُعتبر النواة الأولى لتكوين فكرة المقاصد عند الحنفية.

ومن المسائل الكلامية التي أثّرت في مباحث أصول الفقه والتي تعرَّض لها الجصاصُ في كتابه مسألةُ حكم الأشياء أو أفعال المكلفين قبل ورود الشرع أو كما يُعبر عنها الجصاص "حكم الأشياء التي يمكن الانتفاع بها قبل مجيء السمع"[59] أو بعبارة أخرى مسألة التحسين والتقبيح العقلي المشهورة في كتب الكلام.

وقد قسم الجصاص الأشياء قبل مجيء الشرع إلى ثلاثة أقسام:[60]

الأول: لا يتبدل عن الوجوب؛ كالإيمان بالله.

الثاني: لا يتبدل عن التحريم والحظر؛ كالكفر بالله.

---

[59] الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الطبعة الثانية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994/1414)، 3: 247.

[60] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 248.

الثالث: قسم يتبدل ويتردد بين الإباحة والحظر والوجوب.

وهذه الأقسام الثلاثة يمكن حصرها في قسمين:

- القسم الأول: لا يتبدل ولا يتغير؛ وهذا يتكون من فرعين: أولهما لا يتبدل عن الوجوب؛ كالإيمان بالله، وثانيهما لا يتبدل عن الحظر؛ كالكفر بالله.

- القسم الثاني: يتبدل ويتغير، فهو بين الإباحة والحظر والإيجاب، كالصلاة والصيام والحج ونحوها.

وقد ذكر الجصاصُ هذه المسألة في مواضعَ من كتابه الفصول معبرًا عنها بصيغ مختلفة حسب الموضوع الذي يريد الاستدلال عليه، وقفت منها على المواضع الآتية:

الأول: في مجال تخصيص العام عند الحديث عن الوجوه التي يقع بها التخصيص، ومنها تخصيص العام بالعقل، والتفريق بين التخصيص والنسخ، حيث قال معبرا عنها بقوله "وذلك أن أحكام الأشياء في العقل على ثلاثة أنحاء"[61]

الثاني: في باب أحكام الأشياء قبل مجيء السمع، معبرًا عنها بقوله "إن حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع: ثلاثة أنحاء"[62] وذكرها كما ذكرتُها محصورة في قسمين.

الثالث: في باب ما يجوز نسخه وما لايجوز، متكلما عن أفعال المكلفين التي تتعلق بهذه الأشياء التي يمكن الانتفاع بها قائلا "أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصدِ فاعلها فهي على ثلاثة أنحاء في العقل"[63]

---

[61] الجصاص، الفصول في الأصول، 1: 149-150.

[62] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 248.

[63] الجصاص، الفصول في الأصول، 2: 203.

الرابع: في باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث فقال "العبادات ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاثة"[64]

الخامس: في باب القول في حكم المجتهدين قائلا "الأحكام على ضربين" فذكر فرعي القسم الأول الذي أشرتُ إليه ثم قال " وقسم ثالث: ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبيحا في حال، وحسنا في حال أخرى."[65]

وقد رجَّحَ الجصاصُ كونَ الأشياء قبل مجيء الشرع ما لم تكن من القسم الأول بفرعيه، أنها على الإباحة، ورَبَطَ ذلك بالمنافع والمضار؛ يعني كونه على الإباحة بشرط ألا يكون ضررُه أكثر من نفعه، وهذا الربط بالمنافع والمضار، هو بداية تكوّن فكرة مجيء الشريعة لجلب المنافع ودفع المضار.[66]

ثم كان الأمر أكثر وضوحًا عندما قال الجصاص عن هذا القسم الثاني الذي يتبدل: "ويجوز مجيء السمع تارة بحظره، وتارة بإباحته، وأخرى بإيجابه على حسب المصالح"[67] فرَبَط مجيء الشرع بالأحكام الشرعية بمصالح العباد، فكان هذا تصريح بكون الشريعة جاءت لجلب المنافع ودفع المضار على حسب ما يكون من أحوال الناس.

وفي الموضع الثالث ربط الجصاص هذه المسألة بموضوع النسخ في الشريعة وما يجوز نسخه وما لا يجوز ربطا بديعا؛ حيث كان القسم الأول بفرعيه لا يتبدل في حكم العقل بكونه واجبا أو محظورًا، وبالتالي لا يجوز فيه

---

[64] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 69.

[65] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 301.

[66] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 248.

[67] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 248.

النسخ؛ لأنه "لا يصح مجيء العبادة فيهما بخلاف ما في العقول من حكمها"[68] وإنما كان حكم العقل حجة في هذا القسم ولم يكن حجة في القسم الثاني لأن "السمع لا يَرِدُ برفع ما في العقل وجوبه، ولا إيجاب ما في العقل حظره"[69]

وأما القسم الثاني فطالما أنه لا يوجد في حكم العقل ما يوجبه أو يحظره فهو يرجع إلى مجيء الشرع بإباحته أو إيجابه أو تحريمه، وبالتالي فهو مما يجوز نسخه وتبديله، وهنا يأتي التأصيل من الجصاص للمقاصد حيث يقول: "وإنما صار النسخُ يتطرق على هذا الوجه؛ لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة، فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فَعَل."[70]

فرَبَط الجصاص الأحكام الشرعية بالمقاصد ربطا واضحا بكونها جارية على المصلحة، فلا يوجب الشارع شيئا إلا بكونه مما فيه مصلحة ومنفعة تعود على المكلف، ولا يحرم شيئا إلا بكونه على الضد مما في الواجب، أي فيه مفسدة تعود على المكلف، فكانت المصلحة في تحريمه، وأحيانا تكون المصلحة في ترك الخيار للمكلف في فعل الشيء أو تركه كي يراعي المكلف ما فهمه من مقصد الشارع في الإيجاب والتحريم، ويسير على هذا النهج فمتى كانت المصلحة في فعل الشيء فعله، ومتى كانت المصلحة في ترك الشيء تركه. وبهذا يقرر الجصاص طريقة فهمه للشريعة بأنها جاءت على ميزان المصالح والمفاسد، ويضع الطريق أمام الخطوة التي تليها من اعتماد المقاصد في باب الاجتهاد.

---

[68] الجصاص، الفصول في الأصول، 2: 203.

[69] الجصاص، الفصول في الأصول، 2: 203.

[70] الجصاص، الفصول في الأصول، 2: 204.

ولذا فإن الجصاص في الموضع الرابع ربط بين المقاصد والاجتهاد انطلاقا من فهم المباح بأنه ما لا يوجد في حكم العقل ما يوجب حظره أو إيجابه، وبالتالي فهو متروك لاجتهاد المكلف بحسب ما يقتضيه ميزان المصالح والمفاسد، فمتى غلبت مصلحة فِعْلِه على تركه فَعَلَه المكلف، ومتى غلبت مصلحة تركه على فعله تركه المكلف، وفي هذا يقول الجصاص "ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا بها، ودفع المضار عنها."[71]

وكان هذه نقطة الانطلاق إلى اعتماد المقاصد في باب الاجتهاد عموما بعد استقراء ذلك في المباحات التي إباحتها منوطة بالمصلحة بحسب ما يؤديه إليه اجتهاد المكلف في جلب المنفعة لنفسه ودفع الضرر عنها بحسب ما يغلب على ظنه، وإلا لو غلب على ظن المكلف أنها لا يُستجلب بالمباحات نفع ولا يُدفع بها ضرر لكان ذلك من باب العبث والسَّفه.[72]

فكلّ هذا يؤسس لفكرة أن الاجتهاد في المباحات إنما يرجع لميزان المقاصد والمفاسد، ويشكل حجر الأساس في بناء الاجتهاد المقاصدي، ولذا يقول الجصاص بعد تقرير هذا الكلام: "فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين، مما لم يُنَصَّ لنا فيه على شيء بعينه، ولم تتفق الأمة عليه."[73]

فهنا يمكن ملاحظة أن الجصاص انطلق من فكرة المقاصد لإثبات وجود الاجتهاد في الأحكام الشرعية طريقا إلى معرفتها، وذلك أن الله تعالى جعل مسؤولية الاجتهاد للمكلف في تدبير وتنظيم أمور دنياه انطلاقا من

---

[71] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 70.

[72] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 70.

[73] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

ضوء الوحي؛ لأن الله تعالى أودع لعباده قدرة في أداء هذه المسؤولية، لتحقيق مقاصده للبشر في الحياة الدنيا وتأمين سعادة الآخرة.[74]

وبهذا أسَّس الجصاص في ضوء الكتاب والستة تصوراته الأصولية لفكرة المقاصد الشرعية التي تنتج في مجال الاجتهاد في المباحات؛ فبدأ إثبات مشروعية الاجتهاد بالمقاصد، وانتهى ببيان المقاصد في كون الاجتهاد مشروعًا، وهذا من إبداع تفكير الجصاص في كتابه.

فمن المقاصد الشرعية التي ذكرها الجصاص والتي تترتب على الاجتهاد في المباحات:[75]

- التشبه على أمر الآخرة، بمعنى أن الآخرة لا تعب فيها ولا نصب، وكذلك المكلف عند اجتهاده في المباح يسعى لجلب المنفعة لنفسه ودفع الضرر عنها، فيكون في هذا إبعاد للتعب والنصب عنها.

- الشعور بأن ثوابَ الله لا يُنال إلا بالسعي في ما يُرضي الله تعالى، وهذا يؤدي إلى التزهيد في الدنيا والترغيب في الجنة، فبعض المباحات تكون المصلحة في تركها؛ كون المداومة عليها تؤدي إلى الغفلة ونسيان المقصد الأصلي من وجود المكلف، وهو تحصيل ثواب الله ودخول الجنة.

ثم قال الجصاص بعد أن ذكر هذين المقصدين: "وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها."[76]

وأما في الموضع الخامس فَبَعْد أن أثبت الجصاص مشروعية الاجتهاد في الموضع الثالث بالطريقة التي أتيتُ بها، ذكر في هذا الباب مسألة –هل الحق واحد أم متعدد؟ وهل كل مجتهد مصيب؟ – ورجّح كون كل مجتهدٍ

---

[74] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 70-71.

[75] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

[76] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

مصيب، وأن الحقَّ عند الله واحد، ولكن لم يُكلف المجتهد إصابته، وإنما كلفه الله الاجتهاد في الوصول إليه وما يراه أنه موافق للحق، وبعد ذلك هو مصيب لما كلفه الله من الاجتهاد في الحق، أصاب الحق الذي عند الله أم أخطأه؛ لأن ما أوصله إليه اجتهاده هو ما كلفه الله به، وهو حكم الله تعالى في الحادثة الذي كلفه التعبّد به.[77]

واستدل الجصاص على ما رجحه في هذه المسألة بما قرره سابقا من كون أفعال المكلفين على ثلاثة أنحاء فقال: "الأصل في ذلك ما قد تقدم ذكر بعضه فيما سلف، ونحن نعيده ليكون البناء عليه، وهو أن الأحكام على ضربين"، ثم قال بعد ذلك " وقسم ثالث: ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبيحا في حال، وحسنا في حال أخرى"[78] وكرر الكلام عن القسم الثالث الذي ذكره وأنه يكون على الإباحة أو الإيجاب أو التحريم على ما يعلمه الله من المصلحة للمكلف، ولكنه أضاف هنا بُعدًا آخر يُناسب المسألة التي تعرَّض لها فقال عن القسم الثالث: "وهذا القسم مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ويجوز اختلاف الحكم منه باختلاف الأحوال والأزمان. ويجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء، ويتعبد آخر منهم بخلافه، على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة."[79] فأضاف أنه يجوز اختلاف الحكم في هذا القسم باختلاف الحال والزمان وبحسب الأشخاص والمكلفين؛ وهذا كله أيضا على ميزان المصالح والمفاسد بما يكون في علم الله، وهذا يفتح المجال أمام الاجتهاد المقاصدي، وذلك أنه استدل على مشروعية الاجتهاد بكون الله تعالى قد وكل إلى المكلف الاجتهاد في المباحات بحسب المصلحة التي تعود عليه، وهذا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان.

---

[77] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 298-299.

[78] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 301.

[79] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 301.

وهنا ذكر أن المصلحة قد تكون بالنسبة لشخص في إيجاب الفعل عليه، وبالنسبة لشخص آخر في تحريمه عليه؛ ولذا كان تعقيبه على كلامه السابق بقوله "ويجوز ورود العبادة بحظره، لعلمه أنه يؤدي إلى قبيح. ويجوز إيجابه في حال أخرى، لعلمه بالمصلحة فيه. ويجوز إباحته في أخرى من غير إيجاب، إذا علم أن ذلك أصلح. وهذه في العبادات التي تُعبد الله تعالى بها من طريق الشرع"[80]

وأيضا كما انطلق الجصاص من فكرة المقاصد وبنى عليها كون كل مجتهد مصيب، انتهى إلى أن ترجيح ذلك يؤدي أيضا لتحقيق مقاصد الشريعة، فبدأ بالمقاصد وانتهى بها، وذلك عندما ذكر مقصدا كليا من كون كل مجتهد مصيب، ألا وهو التيسير على الناس فقال: "وقد علم كل عاقل متى كان للحادثة وجهان، أو ثلاثة من الحكم، كان ذلك أسهل وأوسع."[81]

وتطَرَّق الجصاص لسماحة الشريعة وكونها جاءت لرفع الحرج على الناس والتوسعة عليهم، وبالتالي فقد جعل الله للحوادث التي يُراد معرفة حكم الله فيها أشباها وأمثالا يقيس عليها المجتهد ويرى أشبهها بالصواب، وكلفه بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده أنه الصواب، ويكون الحكم الذي تعبده الله به، دون أن يكلفه الله إصابة الحق الذي هو عنده، وإلا لكان في ذلك من المشقة والحرج ما يجعل المجتهد في ضيق من كون معرفة حكم الحادثة لا يعرف إلا طريقا واحدا تجب إصابتها بعينها، وهذا كله ترتب على كون كل مجتهد مصيب.[82]

ومن الأمثلة التي توضح هذه الفكرة من مقاصد الشريعة أن الصبي لعدم كمال عقله وعدم قدرته على إدراك ما ينفعه وما يضره، وعدم قدرته على السعي في تحصيل ما ينفعه ودفع ما يضره؛ فإن الشريعة قد رفعت عنه

---

[80] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 301.

[81] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 303.

[82] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 302.

التكليف ولم تعتبر تصرفاته بخلاف البالغ العاقل الذي يقدر على تحصيل ما ينفعه واجتناب ما يضره، وذلك لوجود كمال العقل الذي هو آلة الإدراك والفهم.

ولذا فقد ذكر الدبوسي أن هناك أحوالا أخرى للصبي اعتبرت تصرفاته فيها؛ وذلك ما إذا كان يترتب على هذا التصرف جلب نفع له أو دفع ضرر عنه. ومن ذلك أن الصبي يصح منه الوصية بالصدقة عند الحنفية، ولا يصح منه الصدقة. لأن التصدق حال الحياة ضرر على الصبي، فهي تمليك مال لغيره بدون عوض، وهذا يُنقص من ماله، وربما تصرف في ماله كله إن تكررت منه الصدقة، بخلاف الوصية بالصدقة، فهي مما يكون حال المرض المؤدي إلى الموت، فهي منفعة له في الآخرة، لعدم بقائه في هذه الدنيا، وانقطاع ملكيته عن المال بعد وفاته لو لم يتصدق به.[83]

وكذلك يصح من الصبي أن يقبل الهبة، إذا كان مميزا لهذا القبول، وذلك لأن هذا القبول للهبة مما يعود على الصبي بالنفع، وليس في ذلك مخافة الغبن عليه.[84]

2.1.2 تقسيم الألفاظ عند الحنفية لبيان مقصد الشارع في خطاباته

جاءت الشريعة بلسان العرب مخاطبا إياهم بما يتكلمون في حياتهم وبما يفهون في خطاباتهم، لتسهيل فهم مراد الشارع، وتحقيق مصالحهم الدنيوية والأخروية، وهذا يترتب عليه فهم مراد الشارع وتحقيق أهدافه الموجودة في خطاباته. ولهذا أنزل الله عز وجل كلامه باللغة العربية، وأرسل نبيه صلى الله عليه وسلم من العرب، لإفهام مراد الشارع وتبيينه، وتسييرهم من ورائه للنجاح في إدراك حياتهم الجديدة التي أرادها الشارع منهم، وذلك

---

[83] الدبوسي، تقويم الأدلة، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421)، 423.

[84] الدبوسي، تقويم الأدلة، 423.

بالأساليب المختلفة التي وردت بها النصوص. وإلى هذا أشار الجصاص حيث يقول: "لِأن القرآن والسنن بيان لسائر المكلفين مِن الناس، مَن عرف لغة العرب منهم ومَن لم يعرف، وإن كان مَن لا يعرف لغة العرب يحتاج إلى أن يعرف معناه بلغته وينقل إلى لسانه."[85]

ومن المعلوم أن الله قال في كتابه "ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم" (الروم:22) هذا بيان من الله عز وجل يفيد بأن حفظ ألسنة الناس وترجمته إلى اللغات الأخرى مقبول عند الله عز وجل إحياء لآياته، ومن باب أولى أن يتعلم الناس اللغة العربية ويترجمها إلى لغاتهم تحقيقا لأهداف الله وتأمينا لعبودية البشر له؛ لأنه خلق البشر للعبودية. وفهم نصوص القرآن كضياء الشمس لحياة الناس.

ولتحقيق هذه الأهداف لفهم النصوص حق الفهم وبيانها للناس وترجمتها قسم الحنفية الألفاظ إلى عدة تقسيمات، فمنها ما هو صريح وكناية، وحقيقة ومجاز، وإلى ألفاظ شرعية وعرفية، ونحو ذلك مما يندرج تحت إطار بيان الألفاظ التي جاءت لتحقيق أهداف الشارع ومقاصده من بياناته يترتب على هذا بيان درجات قوة الألفاظ وفهم المقاصد منها على حسب دلالتها على المعاني التي أرادها الله عز وجل. فاللفظ الصريح مثلا أصلٌ في الكلام؛ لأن السرخسي قد بين أن اللفظ الصريح موضوع للإفهام، ويدل دلالة تامة على المراد من اللفظ. وأما الكناية ففيها نوع بيان في الدلالة على المراد الذي قصده الشارع.[86] ولذا يرى الجصاص أنه متى ورد اللفظ مطلقا فإنه يجب حمله على اللفظ الصريح حتى يقوم الدليل على أن المراد من اللفظ الكناية[87]؛

---

[85] الجصاص، الفصول في الأصول، 2: 17.

[86] السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1414)، 1: 189.

[87] الجصاص، الفصول في الأصول، 1: 48.

لأن اللفظ الصريح أصل في تحقيق بيان مراد الشارع وإفهامه، وأما الكناية فلها هدف آخر ويحتاج إلى بذل جهد انطلاقا من دقائق اللغة للوصول إلى قصد الشارع من هذه اللفظة. وقد يَحسن استخدام الكناية في بعض المواضع اتباعا لعرف العرب في أساليبها كما في قوله تعالى: "أو لامستم النساء" (النساء: 43)، فإن الشارع قد أفاد مراده بهذه العبارة بأن: "اللمس حقيقة باليد ونحوها؛ فهو كناية عن الجماع".[88] فاعتبرها الجصاص من ألفاظ الكناية. والسرخسي اعتبرها من ألفاظ المجاز.[89]

وبما أن اللفظ الصريح أصل في الكلام، وهو موضوع للإفهام، والكناية فيها نوع اشتباه، فلا اعتبار لها أمام الصريح في باب إقامة الحدود عند الحنفية. وذلك لأن الحدود مما يُدرأ بالشبهات، فلا اعتبار لألفاظ الكناية في استحقاق العقوبة على ارتكاب ما يوجب حدا من الحدود، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- **عدم ثبوت الحد إذا أقر الشخص على نفسه بلفظ الكناية**

إن الإقرار من وسائل الإثبات في مجلس القضاء؛ فإذا أقر شخص على نفسه بأنه ارتكب ما يترتب عليه حدّ من حدود الله، أُقيم عليه الحد بناءً على إقراره ذلك. ولكن اشترط الحنفية أن يكون إقراره باللفظ الصريح لإقامة الحد عليه. فإذا أقرّ بلفظ الكناية، فلا يُقام عليه الحد؛ وذلك لأن الحدود تُدرأ بالشبهات، ولفظ الكناية فيه نوع اشتباه لاحتمال معان الأخرى، ولا يدل دلالة تامة على المراد كاللفظ الصريح.[90]

---

[88] الجصاص، الفصول في الأصول، 1: 48.

[89] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 173.

[90] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 189.

- **عدم إقامة العقوبات على الأخرس إذا أقر بالإشارة**

إن الحدود مما يُدرأ بالشبهات، ولذا إذا أقر الأخرس على نفسه بما يستوجب العقوبة، فإنه لا تُقام عليه هذه العقوبة؛ لأن الإشارة تحتمل أشياء كثيرة، وفيها نوع اشتباه، بخلاف اللفظ الصريح. وكذلك لا تقام عليه العقوبة إذا شهد عليه الشهود بأنه ارتكب ما يستوجب العقوبة؛ لاحتمال وجود شبهة عنده لا يتمكن من التعبير عنها بالإشارة.[91]

- **عدم ثبوت حد القذف بلفظ الكناية**

إذا قذف شخص شخصًا آخر بالزنا، ولم يأت بأربعة شهود على هذه الواقعة، فإنه يستحق العقوبة، وهو جلده ثمانين جلدة. ولكن حتى يستحق هذه العقوبة فلا بد أن يكون قذفه لذلك الشخص باللفظ الصريح، وأما إذا قذفه بلفظ الكناية فإنه لا يستحق العقوبة لوجود الشبهة في لفظ الكناية، والحدود تُدرأ بالشبهات. وذلك ما لو قذف شخصٌ شخصا آخر بالزنا، فقال له ثالث: صدقت، فإن الشخص الثالث لا يستحق عقوبة القذف، لاحتمال لفظه وعدم صراحته في الدلالة على القذف، فهو من ألفاظ الكناية.[92]

كما أن اللفظ الوارد على الحقيقة هو أصل في الكلام، فلا يُصار إلى المجاز إلا بقرينة.[93] وذلك لبيان المقصد من هذه الألفاظ، وهو البيان والإفهام؛ لأن ذلك لا يتحقق إلا بحمل اللفظ على الحقيقة، فإذا حُمل اللفظ على الحقيقة عُلم أن المجاز غير مراد باللفظ.

---

[91] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 189.

[92] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 189.

[93] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 173.

وأكد السرخسي هذا المقصد من الألفاظ، وذلك عندما ذكر أن الحقيقة تُترك إذا كان اللفظ مستعملا في عرف الناس على خلاف معناه على الحقيقة، وذلك أن هذا الاستعمال العرفي أصبح كالحقيقة بالنسبة لهذا اللفظ، وأصبح المعنى الحقيقي مهجورا لا يتناوله اللفظ إلا مع وجود قرينة تدل على ذلك. وعلل السرخسي ذلك بقوله: "لأن الكلام موضوع للإفهام، والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام."[94] يعني أنه عندما أطلق الألفاظ فيتبادر إلى ذهن السامع معنى من المعاني، والمعنى الذي تبادر إلى الذهن هو الأولى.

وذكر السرخسي أنه يمكن تنحية الحقيقة مقابل المجاز أو الاستعمال العرفي للناس، حتى يحصل الفهم عند السامع ويزول الالتباس. ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

- **المراد بالمس في قول الله عز وجل "أو لامستم النساء" (النساء: 43)**

اختلف الفقهاء في كون لمسّ المرأة باليد مما يجب على الرجل الوضوء منه؛ بناء على اختلافهم في المراد باللمس في قول الله عز وجل: "أو لامستم النساء". فمن حمل اللفظ على حقيقته وهو اللمس باليد؛ قال بوجوب الوضوء من لمس المرأة باليد، وهم الشافعية.[95] ومن حمل اللفظ على المجاز وهو الوطء والجماع؛ قال بعدم وجوب الوضوء من مس المرأة، وهم الحنفية.[96] ووجه رأي الحنفية أن يجوز للجنب أن يتيمم لرفع الحدث الأكبر لقوله تعالى في الآية السابقة: "أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدًا طيبًا" (النساء: 43)، فيكون المقصود باللمس هنا الجماع، وهو المعنى المجازي، فلا يجوز استعمال المعنى الحقيقي للمس، وإيجاب الوضوء من لمس المرأة لهذه الآية نفسها. فلا يمكن أن يكون المعنى الحقيقي والمجازي مرادا في نفس اللفظ،

---

[94] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 190.

[95] الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990/1410)، 1: 29.

[96] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 173.

وإلا لحصل الالتباس وأشكل ذلك على المخاطبين، فلعدم حصول الالتباس لا بد من اعتبار أحد المعنيين وتنحية المعنى الآخر.[97] وبهذا يتحقق مقصد الشارع من مخاطبة المكلفين بهذا الخطاب.

- **إطلاق اسم الدرهم على نقد البلد للعرف**

يُطلق الدرهم في أصل اللغة على النقد الذي يكون مضروبا من الفضة.[98] وكانوا يتعاملون بالدراهم في الماضي على هذا الأساس، وعلى ذلك كان نصاب الفضة في الزكاة. وهناك نقد آخر وهو الدينار الذي يكون مضروبا من الذهب، وعلى ذلك نصاب الذهب؛ ولكن مع مرور الزمن أطلق الناس لفظ الدراهم على نقد البلد بغض النظر عن نوع ذلك النقد، وتعارفوا على ذلك، فإذا ورد لفظ الدراهم في معاملات ذلك البلد فلا يُفهم منه معنى الدراهم في اللغة على الحقيقة، وإنما يُفهم منه ما تعارف على الناس في استعمالهم للدراهم في نقد بلدهم. فهنا تُركت الحقيقة لوجود الاستعمال العرفي، وما ذلك إلا لتحقيق مقصد الإفهام، وعدم وقوع الناس في الوهم والخطأ؛ لأن الاستعمال العرفي هو الذي يتبادر إلى الأذهان عند إطلاق لفظ الدراهم في ذلك البلد.[99]

---

[97] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 173.

[98] الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ)، 1: 193.

[99] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 190.

2.1.3 الإشارة إلى تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات عند الحنفية

ذكر الريسوني أن الجويني (ت:478) له السبق والفضل في تقسيم مقاصد الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات[100] وهو التقسيم الذي اعتمده الشاطبي في كتابه الموافقات.[101]

وكذا مَن تكلم في المقاصد عند الأصوليين المتقدمين رجح هذا التقسيم الذي أورده إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان[102] ولم أر مَن أشار إلى هذا التقسيم من أصوليي الحنفية المتقدمين إلا أن الدبوسي (ت:430) كانت له إشارات واضحة في موضوع المقاصد، وإن لم يتطرق إلى ذكر التقسيم المعهود للمقاصد.

وكان الجصاص قد أشار إلى وجود الضروريات التي لا يجوز للمكلف الإخلال بها من خلال استدلاله على حكم الأشياء قبل مجيء السمع، وأن كون أصل تناول الطعام والشراب للإبقاء على النفس مما لا بد في العقول إباحته. لأن ترك ذلك مما يترتب عليه هلاك النفس، وهو قبيح عقلا إذا لم يؤد إلى نفع أعظم من ضرر إتلاف النفس، وبالتالي لا يجوز للمكلف ترك الأكل والشرب الذي فيه إبقاء النفس طالما أنه لا يعلم نفعا في تركه.[103]

---

[100] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 51.

[101] الشاطبي، الموافقات، 2: 17.

[102] انظر على سبيل المثال: اليوبي، محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الطبعة الأولى (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1998/1418)، 47؛ الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 47؛ الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الطبعة الأولى (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416)، 41 وما بعدها.

[103] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 250.

فهذه إشارة من الجصاص إلى ضرورة حفظ النفس، وأنه لا يجوز الإقدام على ما فيه هلاك للنفس وإتلاف لها. وهذا مما دلت عليه دلائل العقول، وما جاءت الشريعة موافقة له في مقصد حفظ النفس من الهلاك، وهو ما ذكره الدبوسي بتفصيل أكثر، وأشار إلى غيره من حفظ الضروريات الأخرى.

تكلم الدبوسي في باب القول في الحجج العقلية عن مسألة معرفة الله عز وجل بمجرد دلائل العقول واختلاف الأصوليين فيها.[104] وقد مال الدبوسي إلى أن الله تعالى يُعرف بالعقل، وكونه حجة قبل الشرع، يقول الدبوسي: "ولما ثبت أن بالعقل كفاية، كان بنفسه حجة بدون الشرع، ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج إذا قامت."[105]

وما يعنيني هنا أنه بوَّب بعد ذلك بناء على هذه المسألة مجموعة من الأبواب لو نظرنا إليها من زاوية المقاصد لوجدنا أنها تُعتبر نواة أساسية وامتدادًا لما بدأه الجصاص في التأسيس لفكرة المقاصد.

وقال الدبوسي بيانا لذلك وأتى بهذه الأبواب:

- باب القول في أقسام دلائل العقل الموجبة.[106]
- باب القول في مباحات العقول للحياة الدنيا لا للدين قطعا واجب القول بالإباحة.[107]

---

[104] الدبوسي، تقويم الأدلة، 442.

[105] الدبوسي، تقويم الأدلة، 444.

[106] الدبوسي، تقويم الأدلة، 448.

[107] الدبوسي، تقويم الأدلة، 449.

- باب القول في موجبات العقول الواجبة دينا.[108]
- باب القول في محرمات العقل قطعاً للدنيا.[109]
- باب القول في محرمات العقل قطعاً للدين.[110]
- باب القول في مباحات العقول الجائزة للدنيا.[111]
- باب القول في المشروعات الدينية الجائزة بالعقول ثبوتها وسقوطها وظهر التناسخ فيها شرعاً ولم يدم وجوبها.[112]

والذي ينبغي ملاحظته أن تفصيل الجصاص لهذه الأمور والدبوسي بعده جاء مرتبطًا بالعقل الذي يأتي الشرع موافقا له. ومن هنا يمكن تأسيس الارتباط بين هذه التقسيمات العقلية وبين الشرع الشريف. فقد يقول قائل إن هذه الأبواب التي ذكرها الدبوسي هي لمباحات العقول إيجابا أو جوازا ولا علاقة للشرع بها، ولكني أقول إن إباحة العقل لهذه الأمور مثلا على سبيل الوجوب أو الجواز قد يكون لأجل الدنيا وقد يكون لأجل الدين كما قسمها الدبوسي. وهو تقسيم بديع، وقد يكون الإباحة فيها للدنيا ورجع الدبوسي وذكر أنه قد يكون للدين كما سأبينه، فيرجع الأمر إلى إباحتها للدين.

---

[108] الدبوسي، تقويم الأدلة، 451.

[109] الدبوسي، تقويم الأدلة، 455.

[110] الدبوسي، تقويم الأدلة، 465.

[111] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458.

[112] الدبوسي، تقويم الأدلة، 462.

أما الجويني عندما انطلق في تقسميه لأصول الشريعة جعل أول قسم منها ما يُعقل معناه فقال: "ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه."[113] لكن الفارق هو كون الجويني جعل العقل تابعا للشرع؛ فيجيء الشرع ثم يُعقل المعنى.

وإنني أرى أن ارتباط هذه المسألة بالتحسين والتقبيح العقلي وهي من آراء المعتزلة، فقد اختلفت نقطة الانطلاق عند الجويني بكونه أشعريا وكذلك من أتى بعده كتلميذه الغزالي مثلا، حتى الشاطبي لم يتعمّق كثيرا –عند تأصيله لفكرة المقاصد– في مسألة تعليل الأحكام كونها من مسائل علم الكلام، وكان ترجيحه موافقا لرأي المعتزلة. ولكن لاختلاف الحيثية بين ما يريده المعتزلة برأيهم وما بينه الشاطبي كان ردا على مَن أنكر تعليل الأحكام مثل الرزاي بقوله: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره."[114] فجعل الاستقراء معتمدا له في إثبات تعليل الأحكام وبالنتيجة قيام الشريعة على المصالح. وأما تحقيق المقاصد فهو محاولة فهم مراد الشارع وأهدافه من النصوص الواردة، واتخاذ نتائج هذه العملية استنادا منها لتحقيق مصالح العباد.

وأما أنا لا أرى أن الدبوسي تبنى رأي المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي، ولا الجصاص من قبله كذلك؛ لأن أصول الحنفية لم ترتبط بأصول المعتزلة كما حصل في أصول المتكلمين في امتزاجهم. وأما الجصاص والدبوسي فقد حاولا تأسيس الأصول وهو أشبه بمبادئ أئمة المذهب الحنفي، إلا أنه قد يكون هناك توافقا مع رأي المعتزلة في بعض المسائل.

---

[113] الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح محمد عويضة، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 2: 79.

[114] الشاطبي، الموافقات، 2: 12.

فقد ذكر الدبوسي في مسألة معرفة الله تعالى بمجرد دلائل العقول بعد أن ذكر آراء الفقهاء فيها "وقد قال علماؤنا: لا يُقاتل من الكفار مَن لم يبلغه دعوة إلا بعد الدعوة، وإن قُوتلوا وقُتلوا لم يضمن لهم شيء."[115] وهو محاولة منه للخروج برأيٍ يوافق رأيًا من الآراء التي ذَكرها في المسألة لأنه لا يوجد نص على تلك المسألة عن فقهاء المذهب الحنفي الأُوَل. ويقول الدبوسي في ذلك: "ولا نص عن علمائنا في المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء، وإنه لا يدل على إلزام الكفر بترك الاستدلال حكما؛ فإن المسلم منهم عندنا هدر دمه ما لم يحرز نفسه بدار الإسلام"[116] وعليه جرى في الأبواب التي تفرعت عن هذه المسألة.

وهذه المباحات العقلية قد يكون واجبٌ القول بإباحتها في العقل، ولا يأت الشرع مخالفًا لذلك الوجوب العقلي، أي أنه لابد أن يأتي الشرع بإباحتها أو على الأقل أن تكون أدنى درجاتها الإباحة، حتى يتمكن المكلف من التعامل معها وتعاطيها؛ لأنها مما تقوم عليها حياة الناس. ولا يمكن إلا أن تكون مباحة لبقاء النفس البشرية، وهو ما ذكره الدبوسي فقال في ثاني هذه الأبواب التي ذكرتها سابقا: "باب القول في مباحات العقول للحياة الدنيا لا للدين قطعًا واجب القول بالإباحة" وقسمها إلى أربعة أقسامٍ، أريد ذكر أول قسمين منها لبيان إشارته إلى الضروريات فيهما، وهما:

"– فِعلُ ما تقوم به النفس من حيث التنفس والأكل والشرب بقدر ما لا يحيا بدونه يجب أن يكون مباحاً أصله.

---

[115] الدبوسي، تقويم الأدلة، 442.

[116] الدبوسي، تقويم الأدلة، 442.

- وفِعلُ ما يدفع عن نفسه أسباب التلف من آفات خارجة، وفعل ما يقوم به الجنس نحو الجماع." [117]

فالقسم الأول ما تقوم به النفس بقدر أن تبقى على قيد الحياة، وهو بذلك يؤسس لفكرة وجود الضروريات التي يختل نظام الحياة بدونها. وسأذكر كلامه بعد ذلك في الإشارة إلى وجود الحاجيات والتحسينيات. فالقسم الأول من هذه المباحات الواجبة الإباحة ضروري لحفظ النفس، والقسم الثاني أشار به إلى حفظ الجنس أو النسل بالجماع الذي لا يكون إلا بزواج مشروع.

والقسمان الآخران أشار بهما الدبوسي إلى ما اصطُلح على تسميته بالتتمة لهذه الضروريات، وهما:[118]

- فعل ما تقوم به التربية بعد الوجود في نحو الحضانة إلى أن يستغنوا.

- فعل ما يتفرع عنه مَن يبقى بعده لأنه لا يمكنه السعي لإبقائه بعد موته إلا بفرعه.

فالقيام بالحضانة للمولود بعد ولادته وإرضاعه إلى حين استغنائه عن ذلك كالمتمم لحفظ النفس، وكذلك فِعل ما يبقى به فرعه بعد موته كالمتمم لحفظ النسل. وعليه يمكن القول إن الدبوسي سبق غيره من الأصوليين في الإشارة إلى وجود الضروريات الخمس التي يجب القول بإباحة كل ما يؤدي إلى حفظها، انطلاقا من حجج العقل التي تقتضي ذلك، ويجب أن يأتي الشرع موافقا لتلك الحجج. لأن الحجج الشرعية لا تعارض الحجج العقلية ولا تناقضها، وفي هذا يقول الدبوسي: "مُوجبات العقل لا يَرِدُ الشرع بخلافها؛ لأن الشرع والعقل حجتان من الله تعالى على عباده، وحجج الله تتأيد ولا تتناقض".[119]

---

[117] الدبوسي، تقويم الأدلة، 449.

[118] الدبوسي، تقويم الأدلة، 449.

[119] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458.

وقد يقول قائل إن الدبوسي أراد بهذه الأقسام ما تقوم به الدنيا ولا علاقة لها بالدين، فيأتي الجواب من الدبوسي نفسه حيث يقول "وقد يقال بالوجوب في الباب الأول[120] أيضًا للدين"[121] وهذه نظرة عميقة من الدبوسي لهذه المباحات التي أرادها، فقد قررَ أنَّ الأكل والشرب وحماية نفسه من البرد والحر وشر العدو يجب إذا كان قوامها للدنيا يترتب عليه قوام الدين قال "ولو تَرَك حتى قُتل أثم"[122] وهذا فيه جمعٌ لحفظ الدين والنفس معًا في هذه العبارة، ذلك أن بقاء النفس يترتب عليه بقاء الدين بإقامة أحكامه وشرائعه. وهو ما أشار الدبوسي له في القسم الثاني من المباحات التي سبق ذكرها وهي الجماع لحفظ الجنس، حيث ربطه بالدين من حيث أن حظ الدين في الجماع هو بقاء النسل إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها. وذلك "لإقامة حكم الله تعالى."[123] فقرر الدبوسي بهذين القسمين حفظ الدين والنفس والنسل، ونبَّه على أن ذلك من الضروريات التي لا تقوم حياة الإنسان إلا بها عندما قال "بقدر ما لا يَحيا بدونه".[124]

---

[120] أي الباب الأول من مباحات العقول للدنيا لا للدين، وهو الباب الثاني من الأبواب التي ذكرها الدبوسي للحجج العقلية.

[121] الدبوسي، تقويم الأدلة، 451.

[122] الدبوسي، تقويم الأدلة، 451، ونصُّ عبارة الدبوسي: "فيجب الأكل والشرب تدينا، وكذلك التنفس، والتحصن عن شر الأعداء وشر البرد والحر ولو ترك حتى قتل أثم."

[123] الدبوسي، تقويم الأدلة، 451.

[124] الدبوسي، تقويم الأدلة، 449.

وقد رجَّح الدبوسي في "باب القول في مباحات العقول الجائزة للدنيا" قول فقهاء الحنفية القائل بأن هذه المباحات –قبل مجيء دليل الشرع– هي على الإباحة طالما دل العقل على إباحتها واقتضاها، ما لم يرِدْ دليل في الشرع يدلّ على تحريمها، واستدل على ذلك بأمرين:[125]

الأول: إن هذه الأشياء –وهي المباحات في دلائل العقول– مخلوقة للعباد، وكونها بضد ذلك عبث، أي كونها لم تُخلق للعباد عبث، والله تعالى مُنزهٌ عن ذلك.

الثاني: إن الشرع إذا جاء بتحريم شيء من هذه الأشياء فما ذلك إلا لكونه يعود إلى المكلف بمصلحة من ذلك.

وأشار الدبوسي إلى وجود الحاجيات والتحسينيات التي تأتي دون الضروريات، فذكر من أقسام مباحات العقول الجائزة للدنيا "مباشرة أسباب البقاء فوق ما تندفع به الضرورة"[126] وهذا إشارة منه إلى وجود الحاجيات التي تكون بعد الضروريات؛ لأن ما تندفع به الضرورة ضروري للبقاء وحفظ النفس، والحاجيّ دون ذلك كونه يأتي بعد اندفاع الضرورة وارتفاعها.

ثم ذكر من تلك الأقسام فقال: "وجمع المال فوق الحاجة من نوع واحد، أو من الأنواع كلها، والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، والجماع لا لطلب الولد."[127] فأشار هنا إلى وجود التحسينيات

---

[125] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458-459.

[126] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458.

[127] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458.

التي تكون بأنواع الزينة التي لا يتوقف عليها البقاء وحفظ النفس، وكذلك ذكر من أنواع التحسينيات جمع المال فوق الحاجة، وكذلك الجماع بقصد قضاء الوَطَر لا بقصد التناسل وحفظ الجنس.

فهذه الأمور وإن كانت من مباحات العقول الجائزة ولكن الشرع أيدها وجاء موافقا لما دل عليه العقل، يقول الدبوسي: "فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع بالتحريم فيها مرة وبالإباحة أخرى."[128]

والدليل على أن الشرع أيَّد العقل فيما ذكره الدبوسي من الحاجيات أنه أباح الأكل والشرب ولكن بدون إسراف. وذلك في قوله تعالى: "وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يُحب المسرفين" (الأعراف:31). وهذا الأكل والشرب يكون عملا يبقى به المكلف على قيد الحياة؛ ولكنه دون الضرورة بدليل تقييده في الآية بعدم الإسراف، فلا يكون إلا بقدر ما يسدّ به المكلف حاجته، ولا يخرج به عن حد الاعتدال. وأصرح منه في الإباحة والإحلال قوله تعالى: "كلوا مما في الأرض حلالا طيبا" (البقرة:168)، وقوله تعالى: "أُحِل لكم الطيبات" (المائدة:5). وقد ضرب الجصاص أمثلة بآياتٍ متعددة جاء فيها الشرع مؤكدًا لهذا المباح الذي اقتضاه العقل ودلّ عليه.[129]

ومن الدليل على تأييد الشرع لدلالة العقل في باب التحسينيات قوله تعالى: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (الأعراف:31)؛ فقوله: "قل من حرم زينة الله" استفهام إنكاري يُؤخذ منه إباحة

---

[128] الدبوسي، تقويم الأدلة، 458.

[129] انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 252-253.

التزين بهذه الزينة التي أخرجها الله لعباده. وهذا في مَعرض الامتنان من الله على عباده، وقد ذكر الجصاص هذه الآية من باب الأمثلة على ما جاء فيه حكم الشرع مؤيدًا لدليل العقل.[130]

وذكر الدبوسي أيضا –بعد استدلاله بأن الأشياء التي جاء العقل بإباحتها هي على الإباحة ما لم يرد في الشرع ما يحرمها– ما يشير إلى ما ذكرته سابقا من كونه أصَّل أن الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وذلك بذكر جملة من المحرمات والحكمة من تحريمها، ومنها أن الله حرم الخبائث للحفاظ على النفس، وحرم الخمر للحفاظ على العقل، وحرم الزنا للحفاظ على النسل، وحرم القمار وإضاعة المال والإسراف للحفاظ على المال.[131] وأكد على ربط تحريم هذه الأمور بالمقاصد عندما ذكر "أن الله تعالى ما حرم شيئًا من أنواع هذه المتناولات إلا لمصالح تعود إلينا في الحرمة."[132] فهذه المصالح التي حاولوا بيانها استنادا من مقاصد الشارع في بياناته من تحريم هذه الأمور.

وتأسيس الدبوسي لفكرة أن الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس يؤكد سَبْق الحنفية في مجال المقاصد، حتى ذكر الدبوسي أنه عندما لا تتحقق المصلحة في التحريم، وذلك في حال كون التحريم لحق العبد، يكون تناول هذه الأمور من المباحات، بل قد يكون من الواجبات، وذلك ما لو هُدد بالقتل على أكل الميتة فلم يأكل حتى قُتل، عندها يأثم بصبره ذلك، لأن المصلحة حينئذٍ أصبحت في التناول، ولم تصبح في التحريم.[133]

---

[130] انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 252-253.

[131] الدبوسي، تقويم الأدلة، 459.

[132] الدبوسي، تقويم الأدلة، 459.

[133] الدبوسي، تقويم الأدلة، 459.

فمدار التحريم هنا قائم على ما يصلح المكلف، فعندما لا يكون الصلاح ومصلحة المكلف في التحريم، يسقط التحريم؛ لأن صلاح المكلف ومصلحته أصبحت في تناول هذه المحرمات.

ومن بعد الدبوسي جاء دور السرخسي في استكمال ما بدأه الدبوسي، وإن كان لم يُفصل في ذلك ما فصَّله الدبوسي، فذكر السرخسي أن الله قضى بأن يبقى العالم إلى أن تقوم الساعة. وهذا البقاء يكون بأمرين اثنين: وهما بقاء النفس وبقاء النسل. فبقاء النسل يكون عن طريق التزاوج بدون شركة[134]، وهو يكون بالزواج الذي شرعه الله تعالى؛ وفي هذا إشارة إلى حفظ النسل.

وبقاء النفس يكون بإباحة أنواع من المعاملات التي يتعلق بقاء النفس بتعاطيها[135] وفي هذا إشارة إلى حفظ النفس، فهو بذلك أشار إلى مرتبة الضروريات من حفظ النفس والنسل، حتى لو اختلت هاتين المرتبتين اختل معهما نظام العالم.

وقد نبَّه السرخسي كذلك على أن البيع شُرع لحاجة الناس[136]؛ وهذا تنبيه منه على مرتبة الحاجيات، مع تنبيهه في النص السابق على مرتبة الضروريات في المعاملات التي يتعلق البقاء بتعاطيها. وهذه نظرة مقاصدية إلى المعاملات من حيث تنوع درجاتها بحسب ما يترتب على ترك هذه المعاملات.

---

[134] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 109.

[135] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 109.

[136] السرخسي، أصول السرخسي، 2: 277-278.

2.1.4 اعتبار رفع الحرج والمشقة مقصدا من مقاصد الشارع

جاءت الشريعة بمقاصد كلية منها رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وهو ما تكلم عنه الشاطبي في كون الشريعة وُضعت للتكليف بمقتضاها[137]؛ فيكون من لازم هذه التكاليف أن تكون الشريعة قد جاءت برفع الحرج والمشقة التي تعرقل تحقيق هذه المقاصد التي أودعها الشارع على عاتق الإنسان في نصوص القرآن والسنة.

ولا شك أن التكليف من حيث هو تكليف فيه نوع مشقة، ذلك أن التكليف في اللغة يأتي بمعنى الأمر بما فيه مشقة[138]، ولكن هذا النوع من المشقة مما يدخل في وسع المكلف وطاقته، فلا يؤدي إلى انقطاع المكلف عما كُلف به؛ ولذا فإن التكليف بما لا يُطاق لم يثبت في أي شريعة مضت.[139]

كما أن العادات التي يجريها الإنسان من قيام وقعود ومشي وغيرها، وكذا سعيه في جلب ما ينفعه ودفع ما يضره لإبقاء نفسه، يوجد في كلها نوع مشقة مما يتخلله، كمشقة طلب الطعام والماء وما يتبع عملية الأكل من هضم وإخراج، وقد يغص بعض من اللُّقم فيشق عليه ذلك، ولكن هذا النوع من المشقة مما لا بد للإنسان من ملابستها لتحصيل نفع يعود إليه أو دفع ضر يقع عليه، فالمقصود بالمشقة التي رفعتها الشريعة ولم تأتِ بتكليفٍ إضافي فيه، هو هذا النوع من المشقة التي تؤدي إلى الوقوع في الحرج والضيق أو التي تؤدي إلى التكليف بما لا يُطاق، وكلاهما مرفوع في الشريعة على حسب طبيعة التكاليف، ولهذا قد تكونت في تنفيذ

---

[137] الشاطبي، الموافقات، 2: 171.

[138] الجوهري، الصحاح تاج اللغة، 4: 1424.

[139] الشاطبي، الموافقات، 2: 204.

أوامر الله تعالى قواعد شرعية في الفقه الإسلامي مثل: "الأمر إذا ضاق اتسع."[140] ولذلك ربط الأصوليّون من الحنفية بين قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (الحج:78)، وبين قوله تعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة:286) في العديد من المواضع.[141] وذلك لأن التكاليف بقدر المستطاع هو من رفع الحرج الذي جاء به الإسلام كمقصدٍ من مقاصدها.

وقد نبّه الجصاص على هذا المقصد عند حديثه في إثبات القياس والاجتهاد وكونهما من الأدلة التي يُتوصل بها إلى الأحكام الشرعية، وذكر اختلاف الفقهاء وأدلتهم في كون كل مجتهد مصيب بعد اتفاقهم على أن لله تعالى دلائل على حكم الحادثة فيما كان طريقه الاجتهاد[142]؛ فرجح الجصاص كون كل مجتهد مصيب؛ لأنه مكلف بالاجتهاد وهو يجتهد على ما يراه صوابا. فمتى اجتهد فقد أدّى ما عليه من المسؤولية مراعيا شروط الاجتهاد سواء أصابها أم لم يصب فهو مأجور بما أدى من الاجتهاد.[143]

ويرى الجصاص أن الله تعالى أقام تلك الدلائل على حكم الحادثة وأخفى المطلوب منها عن المجتهدين، فهذا من باب التوسعة عليهم والتخفيف عنهم؛ لأنه لو كان لها دليل واحد يدل عليها لكان ما سواه باطل، ولا يؤدي إلى معرفة حكم الحادثة. وفي هذا تضييق عليهم ويؤديهم إلى الوقوع في الحرج والمشقة.[144] فنبّه بهذا

---

[140] المادة رقم 18 من مواد مجلة الأحكام العدلية، لجنة من الفقهاء، مجلة الأحكام العدلية، (بيروت: المطبعة الأدبية، 1302هـ)، 26.

[141] انظر على سبيل المثال: الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 59؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، 361 وَ413 وَ420.

[142] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 295.

[143] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 297-298.

[144] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 302.

الأسلوب على قاعدة رفع الحرج والمشقة انطلاقا من شرح أهداف الشارع. واستدل الجصاص لبيان هذا الهدف انطلاقا من فكرة المقاصد بقوله تعالى: "وما جَعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم" (الحج:78)، وبقول النبي صلى الله عليه وسلم: "جِئتكم بالحنيفية السمحة."[145] فأصّل الجصاص هذه القاعدة وعده من القواعد الأساسية المذهب الحنفي، واستدلَّ لهذه القاعدة بأنه من يخالف المذهب يوقع المكلفين في الحرج والمشقة، ومذهب الحنفية على هذا الأصل موافق لمقاصد الشريعة من رفع الحرج والمشقة تأييدا بنصوص من الكتاب والسنة.[146]

فإذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية يدلان على هذه الفكرة، وكان مبدأ القياس والاجتهاد –وهو كون كل مجتهد مصيب– قائما لإحياء هذه الأهداف موافقا لمقاصد الشارع؛ فإن هذا يشير إلى فكرة كون الشريعة قائمة على مجموعة من المقاصد الكلية والتي منها رفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

وبيّن الجصاص أيضا مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع التي تكلمت عنها سابقا، وذكر حكم القسم الثالث الذي لا يوجد في العقول ما يقتضي إباحته أو تحريمه وأنه على الإباحة، فأتى من الأدلة على ما ذهب إليه أن تحريم هذه الأمور يُدخل المشقة على الناس، ولا يجوز حمل المشقة على الإنسان من غير جلب نفع يعود عليها لأنه ليس للشارع مقاصد من هذه التكاليف، فهو يخالف فكرة التيسير ورفع الحرج.[147]

---

[145] جاء هذا الحديث بلفظ "بُعثت بالحنيفية السمحة"، انظر: ابن حنبل، المسند، 5: 266.

[146] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 302.

[147] الجصاص، الفصول في الأصول، 3:250.

وعبّر الدبوسي عن قاعدة عدم التكليف بما ليس في وُسع المكلف وطاقته بأنه يؤدي إلى تحقيق مقاصد الشارع وأهدافه؛ لأن التكليف بما يكون فوق الطاقة يُوقع المكلف في الحرج والمشقة.

وذكر الدبوسي تأييدا لما قاله من أن الشارع أقام ما يكون سببا ظاهرا مقام ما يكون سببا باطنا، وذلك من منطلق تحقيق مقاصد الشارع في التيسير ورفع الحرج والمشقة التي تكون في تأمل المكلف مكان ما يكون سببا باطنا.[148]

وأتى الدبوسي ببعض الأمثلة على هذا الأمر منها:

- **تعليق خطاب الشارع في حق المكلف بأن يكون العقل معتدلا**

تعليق خطاب الشارع في حق الشخص بأن يكون العقل معتدلا أي أنه لا يكون الشخص مخاطبا بهذه التكاليف حتى يكون عقله معتدلا سليما؛ واعتدالُ العقل وسلامته سببٌ باطن لا يمكن الاطلاع عليه إلا بمشقة. وهناك سبب ظاهر يدل عليه وهو البلوغ، فأقام الشارعُ البلوغَ –وهو سببٌ ظاهر– مقامَ اعتدال العقل الذي هو السبب الباطن من باب التيسير ورفع الحرج والمشقة عن العباد في تأمل هذا السبب الباطن الذي لا يمكن الاطلاع عليه إلا بجهد ومشقة. ولذلك أسقط التكليف عن الصبي وإن كان عقله معتدلا؛ لأنه لا يقدر على الإتيان بالمأمور به كما ينبغي لعدم اكتمال الصبي بدنا وعقلا.[149] ويدعم هذا الرأيَ – كما ذكر الدبوسي في موضع آخر[150]– قولُهُ عليه الصلاة والسلام "رُفع القلم عن ثلاثة" وذكر منهم "وعن

---

[148] الدبوسي، تقويم الأدلة، 101.

[149] الدبوسي، تقويم الأدلة، 101.

[150] الدبوسي، تقويم الأدلة، 420.

الصبي حتى يحتلم"[151] وهذا من الأخذ بمقصد التيسير ورفع الحرج والمشقة، وكل ذلك يهدف إلى إحياء مقاصد الشارع تحقيقا لمقاصده الكلية، وذلك هو الهدف الأصلي كما أوحى الله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات: 56).

- **الرخصة للمسافر في قصر الصلاة والفطر في رمضان**

رخص الشارع للمسافر أن يقصر الصلاة ويفطر في نهار رمضان ويقضي مكانه؛ وهذه الرخص متعلقة أصلا بالمشقة التي تلحق المسافر حال سفره، ولكنها صفة باطنة، غير منضبطة، لاختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال. فما يكون مشقة في حق شخص قد لا يكون مشقة بالنسبة لغيره، وحتى بالنسبة للشخص الواحد فما يكون مشقة في حال قد لا يكون مشقة في حال آخر، فتعليق الرخص بالمشقة يُلحق بالمكلَّف الحرج في تعيينها وضبطها.

ولذلك علق الشارع هذه الرخص بحال السفر وهو سبب ظاهر منضبط، فأقامه مقام السبب الباطن وهو المشقة، فتثبت هذه الرخص في حق المسافر وإن لم يلحقه فيها مشقة، تيسيرا عليه ورفعا للحرج.[152] ونحن نرى أن الدبوسي مشى في تعليقات هذه القاعدة أن الحنفية قد عالجوا فكرة المقاصد في تحقيق أهدافهم الأصولية انطلاقا من هذه القاعدة كما فصلوا في القواعد الأخرى. لأن الأصولي يهدف إلى الكشف عن أهداف الشارع في النصوص تيسيرا على العباد لإكمال مسيرة الحياة كما أمر الله عز وجل في كتابه، وكما أرشد إليه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في تطبيقاته في حياته اليومية.

---

[151] ابن حنبل، المسند، 6: 101.

[152] الدبوسي، تقويم الأدلة، 101.

- **سقوط أداء العبادات البدنية في حق الصبي**

سقوط أداء العبادات البدنية كالصلاة والصوم في حق الصبي على رأي الدبوسي[153] دون سقوط أداء العبادات المالية، فذلك لوجود الحرج في وجوب العبادات البدنية عليه دون المالية، وكون العبادات البدنية تتكرر أكثر من مرة، سواء تتكرر في اليوم والليلة كالصلاة أو خلال الأعوام قبل بلوغ الصبي كالصوم، ويؤدّي إيجابها على الصبي إلى تراكمها عليه حتى البلوغ فيشق عليه قضاؤها بعد البلوغ. فلرفع الحرج والمشقة عنه لم يجب عليه أداء العبادات البدنية.

وأما العبادات المالية فلا تتراكم عليه، كون ولي الصبي هو الذي يؤديها عنه من مال الصبي.[154]

- **إباحة التعامل مع الأشخاص بمختلف أنواع المعاملات** من بيع وشراء ووكالة ونحوها وذلك مباح لمن يريد دون النظر إلى عدالة الناس وعدم فسقهم، لأن اشتراط العدالة في البائع أو الوكيل أو نحوه يؤدي إلى تعطيل حياة الناس والتضييق عليهم، وإيقاعهم في الحرج والمشقة. بحيث إذا لم يجد الشخص بائعا عدْلا مثلا فلا يمكنه الشراء من الفاسق حتى يجد العدل ليشتري منه ويتعامل معه، ولهذا لم تُشترط العدالة في معاملات الناس مع بعضهم بعضا[155]، مع وجوب مراعاة العدالة فردا فردا في حياة الناس؛ لأن الحياة الاجتماعية تقوم على القيم الإنسانية كما بيّنه ديننا الحنيف.

---

[153] خالف في ذلك السرخسي فقال بسقوط العبادات المالية المحضة كالزكاة لتمحُّضِها قربة وعبادة، بخلاف غيرها من العبادات المالية التي لا تكون عبادة محضا كصدقة الفطر ونحوها، انظر: السرخسي، أصول السرخسي، 3: 337.

[154] الدبوسي، تقويم الأدلة، 422.

[155] الدبوسي، تقويم الأدلة، 178.

2.2 معالم المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدمين

2.2.1 الاستدلال بالدليل العقلي على إثبات مقاصد الشريعة

أكد الجصاص على أهمية دور العقل في معرفة حكم الأشياء قبل مجيء الشرع كما بينته سابقا، وذكرت أنه رجح أنها على الإباحة ما لم يظهر في الشرع ما يقتضي خلاف ذلك على حسب ما يكون من مصالح المكلفين، وإيصال هذه المصالح إلى المكلفين هو من مقاصد مجيء الشريعة لهم، وإلا كان مجيء الشريعة عبثا، واستدل الجصاص على كون هذه الأشياء على الإباحة أن الله تعالى خلق هذه الأشياء لمنافع المكلفين، وذلك لأن خلقها لغير هذا المقصد يكون من العبث أو المحال، فلا يمكن أن يكون خلقها الله بدون نفع لأحد من المكلفين لأنه عبث، ولا يمكن أيضا أن يكون خلقها ليضر بها أحدا من المكلفين، فهذا أقبح من الذي قبله، ولا يمكن أن يكون خلقها لنفع نفسه، فذاك محال على الله تعالى؛ لأنه الغني سبحانه وتعالى عن ذلك.[156]

فاستدل الجصاص بهذا الدليل العقلي على إثبات أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح المكلفين، من إيصال النفع لهم ودفع الضرر عنهم، وهذا من مقاصد الشريعة التي يدور حولها جميع الأحكام كما بيّن الجصاص.

وعلى هذا مشى الدبوسي عندما استدل على حكم هذه الأشياء بمجرد العقل، وأنها على الإباحة حتى يقوم دليل التحريم في الشرع، بأن هذه الأشياء خُلقت لمصالح المكلفين، وأن خلقها لغير هذه المصالح من العبث الذي يُنزَّه الله عنه.[157] فاستدل الدبوسي بذلك على كون الشريعة جاءت لتحقيق هذا المقصد وهو إيصال النفع للمكلفين ودفع الضرر عنهم.

---

[156] الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 248.

[157] الدبوسي، تقويم الأدلة، 459.

2.2.2 الاستدلال بالمقاصد على ثبوت بعض الأدلة الشرعية

ذكر الأصوليون من الحنفية جملة من الأدلة الشرعية التي يُستدل بها على الأحكام، وذكروا منها القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع وشرع من قبلنا وقول الصحابي والقياس.[158]

وخالف بعض الأصولين في كون بعض هذه الأدلة من الأدلة الشرعية.

واستدل أصوليو الحنفية على كونها من الأدلة والحجج الشرعية بكثير من الأدلة ومن ضمنها الاستدلال بالمقاصد الشرعية على ذلك.

ومن الأدلة التي وقع الخلاف فيها كون الإجماع السكوتي حجة معتبرة، فقد ذكر السرخسي أن ركن الإجماع نوعان اثنان، أولهما عزيمة والآخر رخصة، فالعزيمة هو الإجماع الصريح، والرخصة هو الإجماع السكوتي.[159]

وسبب خلاف بعض الأصوليين في كون الإجماع السكوتي حجة، أنه لا يُعرف آراء مَن سكت ممن يُعتد بهم في الإجماع. فقد يكون سكوتهم موافقة منهم لذلك الرأي، وقد يكون مهابة منهم من مخالفة ذلك الرأي[160] فبطل كون الإجماع السكوتي حجة.

وقد استدل السرخسي على كون الإجماع السكوتي حجة بالمقاصد الشرعية، وذلك عندما ذكر أن الله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة، ولم يكلفها فوق طاقتها. وتكليف الفقهاء المجتهدين بمعرفة رأي جميع علماء عصرهم فيه من الحرج والمشقة عليهم ما يدعو إلى رفعها. فلتعذّر معرفة قول كل فقيه مجتهد في عصر من العصور،

---

158 انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 271 وَ361، 4: 23؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، 19 وَ253 وَ256 وَ260.

159 السرخسي، أصول السرخسي، 1: 303.

160 السرخسي، أصول السرخسي، 1: 303.

كان الاكتفاء بظهور رأي أكثر الفقهاء وسكوت الباقين حجة يجب المصير إليها وينعقد الإجماع بهم. لأن محاولة معرفة رأي الساكتين يؤدي إلى الوقوع في الحرج والمشقة، فجُعل مقام ذلك اشتهار تلك الفتوى من أكثر الفقهاء وسكوت الفقهاء الآخرين. وقال السرخسي أيضا: "وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج، فيتقدر بقدره، ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الأكثر".[161]

فاستدل السرخسي على كون الإجماع السكوتي حجة بالمقاصد الشرعية، وهو مقصد الشريعة في رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وعدم التكليف بما يكون فوق الطاقة والوسع. فلِكون معرفة رأي جميع الفقهاء المجتهدين في عصر من العصور فيه من الحرج والمشقة ما فيه. فجُعل اشتهار الفتوى من أكثرهم مقام موافقة الباقين على رأي الأكثرين.

ومن الأدلة الشرعية التي حصل الخلاف حولها القياس، فبعد أن ذكر الدبوسي أن القياس حجة من الحجج الشرعية، ذكر مخالفة داود الظاهري ومن تبعه من أهل الظاهر لكون القياس حجة.[162]

واستدل الدبوسي لكون القياس حجة بمجموعة من الأدلة:

والذي يعنيني هنا هو استدلاله بقوله تعالى:"أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه" (الزمر:22)؛ فقد قال الدبوسي بعد ذكره لهذه الآية: "وفي إلزام العمل بالنص على حجر عن التأمل في العلل المعقولة بالرأي ضرب حرج"[163] فاستدل على كون القياس حجة بأن حجر العقل عن التأمل في علل النصوص يوقع

---

[161] السرخسي، أصول السرخسي، 1: 305.

[162] الدبوسي، تقويم الأدلة، 260.

[163] الدبوسي، تقويم الأدلة، 271.

المرء في الحرج والمشقة، وهذا استدلال على حجية القياس بمقصد من مقاصد الشريعة وهو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، فعدم القول بالقياس فيه حرج ومشقة على المجتهد؛ لأنه يحجر عليه إعمال فكره ورأيه في الوصول إلى ما يراه أنه حكم الله في تلك الحادثة، ولا شك أن الصدر ينشرح ويطمئن القلب إذا عقل القلب الحكم بالرأي.[164] والمصير إلى ما تطمئن إليه القلوب حسن في شرع الله، يقول الله تعالى: "قال بلى ولكن ليطمئن قلبي" (البقرة:260). فمصير المجتهد إلى القياس فيه طمأنينة لقلبه "بالوقوف على الحجج من الطريق الذي هو معتادها في مصالح الدنيا."[165] فيرفع عنه الحرج الذي يكون بحجره عن إعمال رأيه فيما يستجد من حوادث.

وهنا بُعد آخر في الاستدلال بالمقاصد على حجية القياس، وهو وقوف المجتهد على الحجج من طريق المصالح.

وجاء السرخسي فكان أصرح من الدبوسي في استدلاله بالمقاصد على حجية القياس، فقد ذكر في معرض ردِّه على مَن ذكر أن الأخذ بالقياس فيه احتجاج بغلبة الظن، ذكر أن التكليف بتحصيل العلم اليقيني في حكم كل حادثة من الحوادث يؤدي إلى التكليف بما ليس في الوسع والطاقة. وأن الحجر عن إعمال الرأي فيما لم يُنص عليه من الحوادث يوقع المجتهد في الحرج والمشقة، ومن مقاصد الشريعة رفع الحرج ودفعه. فثبت أنه لا بد للمجتهد من إعمال رأيه وفكره في أحكام الحوادث المستجدة، وهذا يدل على حجية القياس.[166]

---

[164] الدبوسي، تقويم الأدلة، 271.

[165] الدبوسي، تقويم الأدلة، 272.

[166] السرخسي، أصول السرخسي، 2: 141.

فهذا استدلال من السرخسي أيضا على حجية القياس بمقصد من مقاصد الشريعة وهو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

2.2.3 الاستدلال على مشروعية الاجتهاد بالمقاصد

ذكرت فيما سبق أن الجصاص استدل على مشروعية الاجتهاد بالمقاصد وذلك في الموضع الرابع من المواضع التي ذكر فيها مسألة حكم الأشياء قبل مجيء الشرع، فلا أريد إعادته هنا. وإنما غرضي التنبيه على مكانة المقاصد في الاستدلال على أصل من أصول الأحكام وهو الاجتهاد الذي اعتنى الجصاص ببيان مشروعيته ورد على مخالفيه، مع التنبيه على كون الاجتهاد عند الجصاص هو قرين القياس. فعندما يرد على منكري الاجتهاد في أحكام الحوادث المستجدة، فهو يرُدُّ على منكري القياس كحجة من الحجج الشرعية فتجده يقول بعد استدلاله على مشروعية الاجتهاد: "وأيضا فقد وافقنا خصومنا من نفاة القياس على وجوب استعمال الرأي والاجتهاد، والعمل بما يؤدي إليه غالب الظن، في تدبير الحروب ومكائد العدو."[167]

ثم قال: "ويدل على وجوب الاجتهاد فيما ذكرنا."[168]

وأكد الدبوسي هذا المعنى فقال عن القياس "ويسمى اجتهادًا لأنه باجتهاد القلب؛ أي ببذله مجهوده في معرفة النظير يصير قياسًا."[169]

---

[167] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

[168] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

[169] الدبوسي، تقويم الأدلة، 278.

ولذا فقد يندرج ما ذكرته هنا تحت النقطة السابقة التي ذكرتها وهي الاستدلال بالمقاصد على إثبات بعض الأدلة الشرعية. ولكني قمت بفصلها لأني أرى أن مفهوم الاجتهاد أوسع من مفهوم القياس، كون الاجتهاد يُتوصل به إلى الحكم الشرعي سواء بالقياس أو غيره، فهو يدخل في كثير من مباحث أصول الفقه كفهم الكتاب والسنة من حمل المطلق على المقيد وكون العام يُراد به الخصوص، والترجيح بين الأدلة وغير ذلك من الأبواب.[170]

2.2.4 الاستدلال بالاستقراء في المباح على المقاصد

إن الفقهاء يتحدثون في المقاصد الشرعية لإيجادها بطرق متعددة للوصول إلى الأحكام الشرعية.

ومن الطرق التي يتم إنتاج المقاصد بها هي طريقة الاستقراء، يعني البحث والسبر في إيجاد المقاصد الشرعية للوصول إلى أحكام الشرع بطريق الاجتهاد، وبذلك يصل المجتهد إلى حكم شرعي الذي هو من مقاصد الشارع كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في قبول إنتاج المجتهد في الاجتهاد وإن كان مخطئا، وهو من طرق الوصول إلى الحكم الشرعي بطريقة الاستقراء المقاصدي.

وقد ذكر الجصاص كلاما يُمكن أن يُفهم منه استعماله لطريقة الاستقراء في وصوله إلى ما يقصده الشارع من إباحة بعض التصرفات التي نحتاج إليها في تسيير شؤون حياتنا، كأنواع التجارات، وتناول أنواع الأطعمة، والتداوي بأنواع الأدوية. قال الجصاص في ذلك "ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا بها، ودفع المضار عنها."[171] فهذا يدل على الاستقراء في مجال

---

[170] البخاري، كشف الأسرار، عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود عمر، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 3: 396.

[171] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 70.

المباحات للوصول إلى مقصد الشارع منها. فالجصاص يفيد بأنه فهم أن الله تعالى أباح هذه التصرفات، وترك تفصيلاتها إلى اجتهادنا فيما يغلب على ظنوننا أننا نجلب بها لأنفسنا نفعا أو ندفع بها عن ضرر. ثم أكد الجصاص بحوث استقراءاته للمباح، ووصوله إلى النتائج التي أرادها، وهي معرفة أهداف الشارع التي ترك لنا من شأن هذه المباحات. وذلك عندما يقول: "ثم كانت إباحته ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة."[172] فحصول المصلحة من هذه المباحات بتركها إلى اجتهادنا وآرائنا بواسطة تثبيت أهداف الشارع وإعمالها في اجتهاداته في جلب المنافع ودفع المفاسد. وهذا هو من أهداف الشارع التي أودع لنا في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من هذه المباحات التي كنا نريد الحصول عليها لإثبات فكرة المقاصد عند فقهاء الحنفية.

كما أشار الجصاص إلى مقاصد أخرى للشارع من هذه المباحات عندما قال: "وليشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهيد في الدنيا، والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب، وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها."[173] ثم كانت النتيجة يعني تعلق هذه المباحات بالمصالح هو نفسه كتعلق الواجبات والمحظورات بالمصالح أيضًا.[174]

فثبت بهذا الاستقراء الذي اتبعه الجصاص أن أحكام الشريعة في نهاية الأمر تتعلق بالمصالح، وهو ما يعني أن الشريعة جاءت لتحقيق وحفظ هذه المقاصد بواسطة هذه الأحكام.

---

[172] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 70.

[173] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

[174] الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 71.

2.2.5 التفريق بين بعض الأمور أو التسوية بينها على حسب المقاصد

التفريق بين بعض الأمور:

- **عقود المعاوضات وعقود التبرعات**

فرق الأصوليون المتقدمون من الحنفية بين بعض المصطلحات الشرعية بحسب المقصود من وضعها. ومن ذلك التفريق بين عقود المعاوضات وعقود التبرعات هو قول السرخسي في مَعرض الرد على مَن جعل النقد متعينا في عقود المعاوضات لتعينه في عقود التبرعات، أن هذا التعليل فاسد؛ لأن المقصد من مشروعية عقود المعاوضات إيجاب البدل بهذه العقود في ذمة المعاوِض في الابتداء. وهذا يختلف عن المقصد من عقود التبرعات التي شُرعت كون المتبرع يُؤثر غيره بعين المال المتبَرَّع به، فلا يثبت شيء من عين المتبرَّع به دينا في ذمة المتبرّع.[175]

- **ضمان العقد وضمان العدوان**

فرق الحنفية بين ضمان العقد وضمان العدوان بناءً على مقاصد الشارع.

فقد وضح البزدوي بأن الهدف من مشروعية العقود هو سد احتياجات الناس المتمثل في حاجتهم إلى مبادلة ما في أيديهم لتقوم حياتهم وتستمر، فكان ابتناء العقود على الوسع ورفع الحرج. وبالتالي فإن ضمان العقود كذلك قائم على الوسع ورفع الحرج. ولذلك كان ضمان العقد قائمًا على التراضي بين العاقدين، فلم يُعتبر فيه التفاوت عند التقوُّم؛ لأن اعتبار ذلك يؤدي إلى وقوع الناس في الحرج الذي يناقض المقصد من مشروعية هذه العقود؛ فاعتبار التفاوت في ضمانها يؤدي إلى إبطال هذه العقود أصلا. وهذا بخلاف ضمان العدوان

[175] السرخسي، أصول السرخسي، 2: 280.

الذي لا بد فيه من اعتبار التفاوت، فلا يكون إلا بالمثل أو القيمة، لأن المقصد من ضمان العدوان حصول العدالة بإرجاع الحق إلى صاحبه، ورفع الإثم عن المعتدي. وأما عدم اعتبار التفاوت فيه فلا يحقق هذا المقصد، بل يؤدي إلى حصول الضرر للمعتدي في الدنيا والآخرة، وذلك بتأخير الجزاء إلى يوم القيامة. فلذلك اعتُبر التفاوت في ضمان العدوان، وكذلك لا فرق في كونه جائزا أو فاسدا، لأن ذلك يؤدي إلى الوقوع في الحرج، فلا اعتبار لذلك التفريق.[176]

- **بيع المنافع والأعيان قبل وجودها**

فرق الحنفية بين بيع المنافع قبل وجودها وبين بيع الأعيان عند عدمها. فأجازوا بيع المنافع قبل وجودها، ولم يُجيزوا بيع الأعيان عند عدمها؛ وذلك لوجود الحرج في بيع المنافع عند الوجود؛ "لضرورة أنها لا تبقى موجودة، فلا يمكن بناء بيع المنافع على الوجود، وهذه الضرورة معدومة في الأعيان."[177] فحصل التفريق بين المنافع والأعيان بهذا الاعتبار. وذلك اعتمادا على مقصد الشارع من رفع الحرج والمشقة، ولحاجة الناس إلى بيع المنافع قبل وجودها لضرورة عدم بقائها موجودة، وتيسير حياتهم في ضوء الشرع الإسلامي.

- **كون دم الاستحاضة وسَلَس البول حدثًا ينقض الوضوء**

فرَّق الحنفية بين دم الاستحاضة وسلس البول، في كون دم الاستحاضة لا يُعدّ حدثًا ما دام في وقت الصلاة؛ لأنه يشق على المستحاضة التحرز منه أو إيقافه، وهو خارج عن طاقتها، فهو دمٌ يجري بشكل دائم، لوجود مرضٍ معين عند المستحاضة، بخلاف سلس البول الذي يمكن التحرز منه، ولا يكون دائما، فلأجل هذا

[176] البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، (كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون تاريخ)، 31-32.

[177] الدبوسي، تقويم الأدلة، 283.

اعتبره الحنفية حدثًا، ويجب عليه الوضوء "لأنه من حيث أنه حدث باب واحد"[178] بسبب إمكانية إيقافه ووجود إمكان تجديد الوضوء وإقام الصلاة لا نسوي بينه وبين دم الاستحاضة.

فسبب تفريق الحنفية بين دم الاستحاضة وسلس البول هو وجود مشقة دوام دم الاستحاضة، فلتحقيق مقصد رفع الحرج لم يعتبره الحنفية حدثا في الوقت، واعتبروا سلس البول حدثا كونه من باب الأحداث التي تنقض الوضوء. ونرى أن قصد الشارع من هذه الرخصة هو تيسير الأداء عند عدم طاقة البشر، وعدم السماح عند سلس البول لوجود الإمكان في الأداء، ولا يتحقق قصد الشارع في ذلك؛ ولهذا فرقوا بينهما في دفع الحرج.

- **استعمال الرأي في حقوق الله تعالى وحقوق العباد**

فرق الحنفية بين استعمال الرأي في حقوق الله وحقوق العباد. فلا يجوز استعمال الرأي والاجتهاد فيما مِن شأنه أن يكون مِن حقوق الله؛ لأن الله أعلم بحقوقه، ولم يترك الأمر للعباد في بحوثهم واجتهاداتهم. لأن الله تعالى وحقوقه في الابتداء خارج عن عقول الناس وتقييمهم ولذلك لا نخوض في تثبيت مقاصد الشارع المتعلقة بحقوق الله، لأن الرأي لا يوجب العلم اليقيني، وما كان من حقوق الله تعالى فإنه لا يثبت إلا بما يوجب العلم قطعا. ويجوز استعمال الرأي فيما مِن شأنه أن يكون من حقوق العباد. فيجوز استعمال الرأي في تثبيت مقاصد الشارع والأحكام الشرعية، ويمكن تعدية حكمٍ ورد النص عليه إلى ما لم يرد النص عليه مما يكون من نظائره. كما في استعمال الرأي في الحروب وقيم المتلفات ومهور النساء. لأن ذلك من حقوق العباد، فحاجتهم إلى استعمال الرأي في تلك الأمور لمعرفة مصالحهم العاجلة موافقا لمقاصد الشارع، ولذلك جاز استعمال

[178] الدبوسي، تقويم الأدلة، 283.

الرأي في تلك الحقوق، لعجزهم عن إدراك ذلك أو اشتباهه عليهم "فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم."[179] وليس في وسعهم إلا تثبيت مقاصد الشارع واستعمال الرأي للوصول إلى ذلك.[180]

فلا يمكن تحقيق مقصد الشارع من جلب النفع أو دفع الضرر إلا بتجويز استعمال الرأي فيما من شأنه أن يكون من حقوق العباد، وكذلك لتحقيق مقصد رفع الحرج عنهم.

وأما بالنسبة لحقوق الله تعالى، فإن الله تعالى منزه عن العجز والنقص، وهو أعلم بمصالح العباد، ولذلك لا يجوز استعمال الرأي فيما من شأنه أن يكون من حقوق الله تعالى كابتداء الأحكام مثلا.

فسبب تفريق الحنفية بين استعمال الرأي في حقوق الله وحقوق العباد هو المقاصد التي جاءت بها الشريعة من جلب المصالح أو دفع المفاسد، وكذلك رفع الحرج عن العباد.

التسوية بين بعض الأمور بحسب المقاصد

سوَّى الحنفية بين بعض الأمور باعتبار المقاصد، ومن ذلك أنهم جعلوا المنافع كالأعيان في باب التجارات، على الرغم من عدم تساويهما في المالية. فمالية المنافع أقل من مالية الأعيان بمراحل ودرجات، إلا أن الشرع الإسلامي –على ما رجَّحه الحنفية– سوى بين ماليّتهما في باب التجارات "لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح".[181]

---

[179] السرخسي، أصول السرخسي، 2: 123.

[180] السرخسي، أصول السرخسي، 2: 92.

[181] الدبوسي، تقويم الأدلة، 283.

فإقامة مصالح الناس من وصولهم إلى هذه المنافع، يكون عن طريق تسويتها بالأعيان في المالية، وبذلك يمكن مبادلتها بالأعيان. ففي ذلك تحقيق لمقصد الشارع من رفع الحرج عن الناس، المتمثل في حاجتهم إلى تلك المنافع، وإلا فالأصل أنه لا يمكن مبادلة تلك المنافع بالأعيان لعدم تساويهما في الماليّة. ولهذا سوى الحنفية بين المنافع والأعيان في باب التجارة، واعتمدوا في ذلك على المقاصد من جلب النفع للناس ورفع الحرج عنهم.

الباب الثالث: فكرة المقاصد في ألفاظ العام عند الحنفية

3.1 العام ومقصد الشارع من دلالته على أفراده

3.1.1 تعريف العام لغة واصطلاحا

تعريف العام لغة

كلمة "العامّ" اشتُقت من فعل عمَّ يعُمّ عموما وعامّا من باب قَعَدَ، والعامة خلاف الخاصة، والجمع عوامّ، مثل دابّة ودوابّ. والنسبة إلى العامة عاميٌّ، والهاء في العامة للتأكيد بلفظ واحد دالّ على شيئين فصاعدًا من جهة واحدة مطلقا.

ومعنى العموم إذا اقتضاه اللفظ ترك التفصيل إلى الإجمال، ويختلف العموم بحسب المقامات وما يُضاف إليها من قرائن الأحوال.[182]

وهو يدل على الكثرة إلى حدِّ التمام والشمول. ولذا يُطلق على الشيء التامّ: العَمِيم؛ ويُقال: عمَّ بالناس شيءٌ إذا شَمِلهم. فالعامُّ هو الشامل.[183]

---

[182] الفيومي، *المصباح المنير*، 2: 430.

[183] الجوهري، *الصحاح تاج اللغة*، 5: 1992–1993؛ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 4: 15.

تعريف العام اصطلاحًا

عرّف الدبوسيّ مصطلح العام بأنه: "ما ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى."[184] وهو تعريف البزدوي والسرخسي أيضا.[185]

وأما تحليل هذا التعريف أن "ما" يشمل كل شيء غير عاقل، وبعد ذلك أتى الدبوسي بالقيود "ينتظم جمعا من الأسماء" هذا قيد في التعريف، خرج به الخاصُّ؛ لأنه لا ينتظم جمعا من الأسماء؛ وإنما يدل على سبيل الانفراد على معنى معين.

قوله "لفظا أو معنى" بيان لما يشمله العام سواء كان لفظا أو معنى.

واهتم الحنفية بتعريف العام؛ لأن دلالة العام عندهم تختلف عن الأصوليين المتكلمين من حيث القطعية والظنية.

3.1.2 دلالة العام على أفراده عند الحنفية

اختلف الأصوليون في دلالة العام على أفراده:

فمنهم من يتوقَّفُ في دلالته على أفراده حتى يظهر دليلٌ يدل على المراد منه، وهو مذهب الواقفية.

---

[184] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 94.

[185] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 6؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 125.

ومن الواقفية طائفة تقول بأخص الخصوص، وهو دلالة العام على أقل ما يمكن أن يدل عليه بطريق اليقين؛ كالثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس، ويكون التوقف في باقي أفراد العام لوجود الظن في دخولها تحت حكم العام.[186]

وأما حكم العام عند الحنفية فإنه يدل على جميع أفراده دلالة قطعية، كدلالة الخاص على أفراده دلالة قطعية.[187]

3.1.3 مقصد الشارع من دلالة العام على أفراده

قال الحنفية بأن دلالة العام دلالة قطعية، وأرادوا بيان مقصد الشارع انطلاقا من تحليلاتهم بأن المقصد الكلي في بياناته تدل بدلالة العام على جميع أفراده قطعية؛ وذلك من خلال ما يأتي:

فهم مراد الشارع من خلال دلالة العام شموله على جميع أفراده مقصودة شرعا؛ وذلك بوجود الألفاظ التي تدل على قصد الشارع من ألفاظ العموم. فالشارع يقصدُ من إيراد هذه الألفاظ شمولَ جميعِ أفراد العام التي وردت في النص. فمراده باللفظ العام لا يُفهم إلا أن تكون دلالة العام على جميع أفراده قطعية، وإلا لو كان المرادُ من العموم بعضَ أفراده دون قرينة تدل على ذلك، لكان هذا تكليف بالمحال؛ فإن الله تعالى لم يكلف إلا ما يكون في وسع المكلف وطاقته كما قال تعالى: ﴿لا يُكلِّف الله نفسًا إلا وسعها﴾ (البقرة:286). فإن الله تعالى يخاطب عباده بمقدور فهمهم وقدرة إدراكهم؛ وذلك يقتضي أن العام يدل على الشمول لدى

---

[186] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 59 وَ61؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 132.

[187] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 59؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 132.

الناس، وصرف لفظ الشارع عن دلالة عمومه بلا قرينة فإنه تصرف لا يتناسب مع قصد الشارع في خطاباته للعباد.

وأفاد الحنفية أيضا بأن القول بالوقف أو بأخص الخصوص في دلالة العام إيهام وتلبيس يقع فيه المكلف عند سماع الخطاب، حيث يصعب على المخاطب إدراك أفراد العموم التي تدخل فيه، والأفراد التي تبقى خارجا عن نطاقه. وطلب التمييز من العباد يؤديهم إلى وقوع في الحرج؛ لأنه لا يتمكن من الاطلاع على إرادة الشارع الباطنة في الخطاب العام، فلتحقيق مقاصد الشارع في إفهام العباد من خطاباته، وخروجا من الحرج والمشقة والعُسر أُقيمت صيغة العام مقام إرداة الشارع الباطنة. فلذلك لا بد أن تكون دلالة العام على جميع أفراده قطعية لتحقيق مقاصد الشارع وأهدافه.[188]

كما أن الله عز وجل أمرنا باتباع ما أنزله إلينا فقال: "اتبعوا ما أُنزل إليكم من ربكم" (الأعراف:3)، وذلك لا يتحقق إلا بعد فهم المراد من الخطاب العام. لأن العام يشتمل على جملة ما أمرنا الله باتباعه، والاتباع لا يتحقق إلا بإدراك ما تضمنه الخطاب العام. وإخراج ما يتناوله العام من مراد الشارع تركٌ لبعض مراده، وإبقاء لآخر، وهذا يوقعنا في حرج في اتباع مراد الشارع، وتحقيق أهدافه، وترك لبعض ما طلبه الشارع من عباده، وذلك مخل بالعبودية في اعتقاداته وعباداته ومعاملاته.

فالقول بأخص الخصوص أو بالتوقف لا يحقق مقصدَ الشارع من إيراد هذه الخطابات العامة حيث أُمِرنا باتباع ما جاء فيها، فيكون لكل خطاب هدف شرعي يتعلق به، ولا يتحقق ذلك إلا باتباع ما جاء في هذا الخطاب كاملا. لأن اللفظ العام عند مَن قال بأخص الخصوص أو بالوقف يحتاج إلى بيان آخر من الشارع

---

[188] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 102-103؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 61؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 139-140.

بلفظ آخر، واللفظ الآخر يحتاج أيضا إلى بيان آخر، وهذا يلزم منه الدور. فذلك يبطل الأهداف التي أرادها الشارع باللفظ العام، ويخلو خطاب الشارع من فائدة. ولذلك فإن القول بعموم دلالة العام على أفراده يحقق مقصد الشارع من هذه الخطابات في اتباعها وما يترتب عليها من أهداف شرعية أخرى تتنوع بحسب تنوع هذه الخطابات.[189]

3.1.4 بعض الأمثلة المتعلقة بدلالة العام القطعية

ذكر الحنفية بعض الأمثلة على استدلالهم لبيان قصد الشارع من دلالة العام القطعية:

مثال: عدم إيجاب الضمان على السارق إذا هلك المسروق في يده

مذهب الحنفية عدم إيجاب الضمان على السارق إذا هلك المسروق في يده، سواء كان قبل القطع أو بعده.[190] واستدلوا بالعموم في قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالا من الله" (المائدة:38) وبيان ذلك فيما يأتي:

ورد لفظ عام بكلمة "ما" في قوله تعالى "جزاءً بما كسبا"، فلفظ "بما" عامٌّ في كون قطع يد السارق جزاءً بكل ما سرقه السارق.[191] فكان إجراء حد السرقة على السارق وقطع يده حقا لله تعالى، لمصلحة العامة.

---

[189] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 113؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 135.

[190] الكاساني، أبو بكر بن مسعود، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406/1856)، 7: 84.

[191] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 242.

فإن لله تعالى هدف في بيان حرمة مال المسلم وعصمته؛ وهو حفظ أموال الناس والمنع عن التعدي عليها، وإلقاء الطمأنينة في المجتمع. ولأجل ذلك أمر الشارع بقطع أيدي سراق أموال الناس حدا صيانة لأموالهم. وبيَّن أنه حق لله تعالى، لأن الله عز وجل هو الذي أمر بصيانة أموال الناس وعدم إتلاف وضياع أموالهم. وهذا يفيد بأن لله تعالى حق البيان والمنع عن هذه الأعمال الفاسدة وعن التعدي على حقوقهم مؤديا إلى تفكيك مصالح المجتمع، وذلك يوجب إجراء العقوبة على مَن ارتكب جريمة السرقة. وبذلك لا يبقى حقٌّ للمالكِ في المطالبة بالضمان من السارق، فكان العموم في قوله "جزاء بما كسبا" دالا على اكتمال الجزاء وهو حد السرقة حقا لله تعالى باكتمال السبب المؤدي إلى العقوبة وهو أخذ مال الغير المعلوم من الحرز خفية. وذلك تعد على حقوق الله تعالى. فشمل البيان بطريق خطاب اللفظ العام على هدف الشارع، وذلك بعدم إيجاب الضمان على السارق؛ لأنه لا بقاء للمال المسروق في عصمة المالك. وبهذا تعيّن بأن السرقة كانت حراما محضا حقا لله تعالى.[192]

والهدف هو عدمُ اجتماع العقوبة على السارق من قطع يده وضمان ما سرقه. وبهذا يثبت أن عقوبة قطع اليد رادعة وكونها كافية في الزجر عن ارتكاب الجريمة. وذلك يفيد بأن قصد الشارع ومراده من تشريع العقوبة كونُها رادعة وزاجرة عن ارتكاب الجريمة سواء قبل الفعل أو بعده.[193] وفي إيجاب الضمان على السارق خروج عن مقصد الشارع بكون قطع اليد رادع عن ارتكاب ذلك، وجمْعٌ لعقوبتين عليه وهما الحدّ والضمان بخلاف الغاصب الذي لا قطع عليه ولا حدّ. فناسب أن يكون عليه ضمان بما غصبه. وبهذا يتحقق مقصد الشارع من كون العقوبة مناسبة للفعل والحفاظ على استقرار المجتمع وأمنه.

---

[192] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 129-130.

[193] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 129.

وقد أنتج الحنفية ذلك الحكم من شمولِ خطاب الشارع من لفظ "ما" العام، الشامل لجميع أفراده. فكانت هذه العقوبة في مقابل كل ما ارتكبه السراق من سرقة المال وإتلافه. ولم يقصد الشارع إلى تضمين مال السرقة في هذا البيان. وبذلك اقتضى ردع المجرمين أصلا وعدم تراكم العقوبة على الجاني ثانيا، وهذا الذي أراد الحنفية بيانه في هذا الموضوع.[194]

مثال آخر: من قبيل الاستحسان على خلاف الأصل

فإنه لو اتجه عدد من الأشخاص إلى بيت للسرقة، ففتح أحدهم الباب، وسرق آخر من متاع البيت، وقام ثالث بنقل المتاع خارج البيت. فالأصل في هذه المسألة هو قطع يد مَن سرق منهم كما أورده الجصاص، ولكن الحنفية يوجبون قطع أيدي جميع مَن شارك في هذه السرقة استحسانا. وتركوا الأصل الوارد عندهم لأن الحدود مِن شأنها أن تردع عن ارتكاب الجريمة، كما أنهم اشتركوا جميعا في عملية السرقة، وألحق الحنفية هذه الجريمة بمن يقطعون الطريق فيأخذون أموال الناس وينشرون الفساد في الأرض؛ ولذلك أجبوا قطع يد جميع مَن شارك في هذه السرقة.[195]

مثال آخر: بقاء حق العفو لأولياء المقتول في القتلِ عمدا

قتل العمد عند الحنفية هو "أن يقصد القتل بحديد له حد أو طعن كالسيف، والسكين، والرمح، ... وما أشبه ذلك، أو ما يعمل عمل هذه الأشياء في الجرح، والطعن كالنار، والزجاج."[196]

---

[194] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 121.

[195] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 4: 238-239.

[196] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 7: 233.

وذهب الحنفية إلى بقاء حق العفو لأولياء المقتول في القتل عمدا، فلهم حق القصاص من القاتل أو العفو عنه.[197]

واستدل الحنفية بعموم اللفظ في قوله تعالى: "ومَن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يُسرف في القتل" (سورة الإسراء:33). فهو عام في كل المقتولين ظلما[198]؛ وكذلك قوله تعالى: "فمن عُفيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف" (البقرة:178). فقد ورد بيان الشارع عاما في الآية بقوله "ومَنْ" في قوله "ومَنْ قُتل مظلوما"؛ وكذلك في قوله "فمَن عُفيَ له من أخيه شيء"؛ فقوله تعالى "ومَن قُتل" وَ "فمَن عُفِيَ" لفظ عام يشمل كلَّ مَن قُتل عمدا مظلوما سواء قُتل غِيلة أو غير غِيلةٍ، فلِوليّه حق القصاص أو العفو، فإن طلب القصاص فله ذلك، وإن أراد العفو عن القاتل فله ذلك. فأثبت الحنفية من خطاب الشارع أنه أراد بهذا اللفظ "مَن" جميع مَن قُتل مظلوما، أن لأوليائه الحق في القصاص. وكذلك مَن ارتكب جريمة القتل عمدا، وصدر العفو من أولياء المقتول، فذلك يدخل تحت خطاب الشارع.

ونرى أن أهداف الشارع في هذا الخطاب استيفاء حق المظلوم من الظالم بإجراء عقوبة القصاص؛ إحياءً للناس جميعا، أو إعطاء حق العفو لأولياء المقتول إحياء لحقهم؛ لأن لهم الحق أيضا في العفو عن القاتل، كما ورد في خطاب الشارع.

مقصد الشارع مما ذكرنا هو اعتبار إحياء حقوق الأولياء بإجراء القصاص في قتل العمد عبرة للآخرين، وذلك يتحقق في القتل غيلة أيضا استنادا إلى عموم خطاب الشارع، لأن فيه العمد والخدعة، متراكما في العداوة.

---

[197] الشيباني، محمد بن الحسن، *الحجة على أهل المدينة*، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني، الطبعة الثالثة (بيروت: عالم الكتب، 1403)، 4: 382.

[198] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 75.

وفي إجراء هذه العقوبة إحياءٌ للناس وزجر لمن يُريد تجاوز الحدود وإهدار حياة الناس. وفي العفو إحياء للقاتل استنادا إلى قوله تعالى "فمن عُفيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف" وذلك عندما يعفو عنه أولياء المقتول فإنه يدفع عنه الموت فيكون في ذلك إحياء له.[199]

3.2 المقاصد في المشترك

3.2.1 تعريف المشترك والفرق بينه وبين العام

تعريف المشترك لغة

المشترك اسم مفعول مشتق من فعل اشترك يشترك فهو مُشتَرَك، وهو يدل على المساواة والمقارنة وعدم الانفراد؛ ومنه سُميت الشَّرِكة بذلك؛ لأنها تتكون من شخصين أو أكثر.[200]

فالاشتراك نقيض الانفراد، ولا يكون إلا بوجود مقارنة بعض الأشياء لبعضها وتعددها؛ وإذا احتمل اللفظ أكثر من معنى فهو مشترك بين هذه المعاني. ومن هنا يمكن تأسيس علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

[199] السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 125.

[200] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3: 265.

تعريف المشترك اصطلاحًا

عرف البزدوي المشترك بأنه "كل لفظٍ احتمل معنى من المعاني المختلفة، أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مرادًا به."[201]

فقوله "على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مرادا به" هو بناء على رأي الحنفية في حكم المشترك وأنه لا عموم له، وسيأتي بيان ذلك في المطلب الثاني.

وعرفه السرخسي بتعريف قريب من تعريف البزدوي فقال: "كل لفظٍ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام؛ بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر."[202]

فقوله "لا على سبيل الانتظام" قيدٌ في التعريف خرج به اللفظ العام؛ لأن اللفظ العام يشمل جميع أفراده على سبيل الانتظام.

وقوله "على احتمال أن يكونَ كل واحد هو المراد به على الانفراد" يعني على جهة التساوي في احتمال أحد هذه المعاني أو الأسامي، ولذا سُمي المشترك بهذا الاسم؛ لوجود التساوي في هذه الاحتمالات.[203]

نستطيع أن ننتج من تعريفهما أن كلا التعريفين يعبران عن المشترك بأنه:

- لفظ يحتمل معنى من المعاني أو اسما من الأسامي المختلفة.

---

[201] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 7.

[202] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 126.

[203] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 126.

- اللفظ المشترك لا ينتظم أفراده ولا يشملها كما ورد في تعريف اللفظ العام.
- أنه يحتمل أن يكون كل لفظ له معنى يُراد به على الانفراد.
- إذا تعيّن المعنى الواحد مرادا به انتفت المعاني الأخرى.
- وقبل حَمْل المشترك على أحد المعاني يكون الاحتمال متساويا بين المعاني.

الفرق بين العام والمشترك:

- العام هو اللفظ الذي وُضع لمعنى واحد يتحقق في أفراد متعددة، أما المشترك فما وُضع لمعنيين أو أكثر يتحقق في فرد واحد بعد إزالة الاحتمالات.[204]

- العام ينتظم أفراده ويدل عليها عند الاستعمال مرة واحدة على سبيل الشمول والاستغراق، بخلاف المشترك؛ فإنه يدل على أفراده على سبيل البدلية بحيث إذا تعين أحد المعاني ينتفي المعنى الآخر.[205]

3.2.2 حكم المشترك عند الحنفية

المشترك لا عموم له عند الحنفية، ولذلك إذا تعيّن أحد معاني المشترك أنه المراد والمقصود من لفظ المشترك، فذلك ينفي إرادة المعاني الأخرى.[206] وقبل تعيُّن أحد المعاني مرادا به يكون التوقف في المشترك حتى يتعين

---

[204] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 127؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، *فتح الغفار بشرح المنار*، تحقيق: محمود أبو دقيقة، الطبعة الأولى (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1936/1355)، 1: 93.

[205] الشاشي، *أصول الشاشي*، ضبطه: عبد الله الخليلي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2003)، وبهامشه عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي لمحمد فيض الحسن الكنكوهي، 29، هامش1.

[206] الجصاص، الفصول في الأصول، 1: 76؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 7؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 126.

أحد المعاني بدليل مرجّح، فليس أحد المعاني بأولى من المعنى الآخر، وذلك لأن المشترك يدل عليها على جهة التساوي فلا يتعين أحدها إلا بمرجِّح.[207] ولذا كان لا بد من طلب المرجّح حتى يُعلم المراد من المشترك، وهذا المرجح قد يكون من نفس صيغة المشترك بتأملها أو بدليل خارجي آخر يُعلم منه المعنى المقصود من المشترك.[208]

3.2.3 هدف الشارع من لفظ المشترك

مقصد الشارع من لفظ المشترك أنه لا يُراد به إلا أحد المعاني المحتملة من اللفظ الوارد.

يمكن النظر من منظور المقاصد في المشترك أنه لم يُقصد به المعنى العام، ولذلك نستطيع أن نبين هذا في أمور:

– أنه عند ملاحظة أحد المعاني التي يحتملها المشترك هو معنى مقصود من قِبل الشارع بهذا اللفظ، وبهذا يكون تخفيف على المكلفين في تثبيت إحدى الأهداف الموجودة باختيار أحد المعاني من تلك الاحتمالات. ولم يرد قصد من الشارع في احتمال تلك المعاني كلها، خاصة مع تساوي احتمالات المعاني من اللفظ المشترك الذي يدل على تلك المعاني بدرجة واحدة بلا مرجّح. وفي هذه الحالة وجود اختلاف المعاني المحتملة يسبب اللبس في كيفية الجمع بين تلك المعاني في موضع واحد. وذلك خارج عن نطاق وسع العبد؛ ولذا على الفقيه أن يبذل جهده في تعيين أحد المعاني المقصودة من قِبَل الشارع. وهذا خلاف العام الذي يدلّ على معنى واحد يتحقق في أفرادٍ كثيرة، فناسب أن يعم تلك الأفراد كلها لتحقق معنى العام فيها كلها. وأما المشترك فلا يمكن حمله على جميع أفراده مرة واحدة. لأن الفقيه الذي يحلل لفظ المشترك إنما يريد به إثبات معنى واحد

---

[207] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 104؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 162.

[208] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 162-163.

من هذه المعاني المحتملة ضرورة، وفي هذه الحالة لا يُقصد المعنى الآخر الذي لا يترجح عند الفقيه. وذلك أن اللفظ بالنسبة للمعنى كالكسوة، والكسوة بتمامها تكون لشخص واحد، ولا يجوز أن يلبس تلك الكسوة شخصان في نفس الوقت، وكذلك اللفظ المشترك لا يدل إلا على معنى واحد من معانيه في نفس الوقت، ولا يمكن قصد جميع معانيه جملة واحدة.[209]

– إن ترجيح الحنفية كون المشترك لا عموم له يؤدي إلى فهم المراد المقصود من الخطاب وانتظام المعنى حيث لا يدل اللفظ المشترك على أكثر من معنى في نفس الوقت، ويظهر هذا في بعض النصوص كقوله تعالى: "ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس" (الحج:18). فلفظ السجود في الآية واحد، ولا يمكن أن يُراد به معنيان مختلفان في نظر الحنفية. لأن السجود قد يُراد به الخشوع والخضوع والانقياد لله، وقد يُراد به وضع الجبهة على الأرض، فرأينا أن الشمس والقمر ونحوهما من الجمادات وكذلك الدواب لا تسجد بوضع الجبهة على الأرض، فعلمنا أن المراد المقصود بالسجود في الآية الخضوع والانقياد لله عز وجل. لأن هذا المعنى ينطبق على الجمادات والدواب، وكذلك ينطبق على الإنسان.[210] وكذلك قوله تعالى "إن الله وملائكته يصلُّون على النبي" (الأحزاب:56). فالحنفية يرون أن الصلاة من الله وملائكته واحدة في المعنى وإن اختلفت الكيفية؛ وذلك لأن قصد الشارع من الصلاة في الآية هو إظهار شرف الرسول والعناية بأمره، فتكون الصلاة من الله رحمة منه لنبيه صلى الله عليه وسلم، وتكون من الملائكة عن طريق الاستغفار.[211]

---

[209] البخاري، *كشف الأسرار*، 1: 39.

[210] البخاري، *كشف الأسرار*، 1: 40-41.

[211] البخاري، *كشف الأسرار*، 1: 41.

– لا بد من الاجتهاد والطلب في معرفة المعنى المراد المقصود من اللفظ المشترك، سواء عُرف قصد الشارع من نفس الصيغة بالتأمل فيها أو بدليل آخر يبيّن هدف الشارع منها، فهذا من قبيل التأويل الذي لا يكون حجة على الغير.[212] كما أنه يجوز تأخير البيان لإحدى المعاني المقصودة في المشترك عند الحنفية.[213] فاللفظ المشترك لا يُعتبر من قبيل المجمل الذي لا يُدرك معناه الذي قصده الشارع إلا ببيان من المجمِل، بل يحتاج اللفظ المشترك إلى التأمل في صيغته لترجيح إحدى الاحتمالات على الأخرى، وبالتالي يُفهم المراد المقصود بالمشرك بناء على ذلك التأمل، دون الحاجة إلى انتظار بيان المراد المقصود من الشارع بالمشترك، بخلاف الحال في المجمَل الذي يحتاج إلى بيانٍ من المجمِل الذي لم يبيّنه.[214] وفي هذا نوع تيسير على العباد في فهم قصد الشارع من خطاباته.

– المشترك وإن كان فيه نوع مشقة من حيث فهم المراد المقصود به؛ لأنه خلاف الأصل اللغوي، كما أن العقل يقع في التردد بين احتمالات المشترك؛ لكنه موجود وثابت في اللغة[215]، فيكون إزالة تلك المشقة عند الحنفية بأنه إذا ثبت معنى واحد للمشترك زال احتمال أي معنى آخر له؛ وهو ما رجحه الحنفية من كون المشترك لا يحتمل العموم. وكذلك تزول المشقة بعدم انتظار بيان المراد المقصود من الشارع بالمشترك، وإنما يُفهم المراد بالتأمل في صيغة المشترك أو وجود دليل يدل على المراد منها.

---

[212] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 357.

[213] السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 33.

[214] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 7.

[215] البخاري، *كشف الأسرار*، 1: 39.

3.2.4 توضيح مقاصد الشارع في الألفاظ المشتركة

نريد في هذا المطلب توضيح أهداف الشارع ببعض الأمثلة من الألفاظ المشتركة عند الحنفية

- **لفظ القرء في قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهنَّ ثلاثة قروء"** (البقرة:228)

لفظ "القرء" من المشترك الذي يحتمل معنى الطهر ويحتمل معنى الحيض؛ ولا يمكن حمله على المعنيين لوجود التنافض بينهما، بل لا بد مِن حَمله على أحد المعنيين بدليل، وإذا وُجد الدليل في ثبوت معنى واحد ينتفي المعنى الآخر. ولذلك حمل الحنفية القرء بأن قصد الشارع منه هو الحيض[216]، وذكروا في ذلك عدة أوجه لإثبات هذا المعنى في القرء، وترجيح ذلك بعدما اتضح هذا المعنى مفيدا لمقصد الشارع. ومن أسباب الترجيح:

– إن المقصود من ثبوت العدة للنساء هو حصول استبراء الرحم من وجود أي حمل أو ظنه من الزوج الأول. وهذا الاستبراء يكون في حق الإماء بالحيض بالنص على ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم في سبايا أوطاس.[217] ولذلك وجب أن تكون العدة في حق الحرة بنفس الأمر الذي قصده الشارع وهو الحيض. لأن عدة الأمة والحرة موضوعان لنفس المقصد وهو حصول براءة الرحم من أي حمل.[218] وينتج عن ذلك أن الطهر لا يدل على براءة الرحم من الحمل فلا استبراء فيه، بدليل أن المرأة لو رأت دما ظنته دم حيض ثم تبين أنها حامل، فإنها تعتد إلى وضع الحمل، فالطهر والحمل متقارنان، والاستبراء لا يقع إلا بما يضاده وهو الحيض.[219] فلتحقيق هذا المقصد من تشريع العدة لا بد من كون قصد الشارع بالقرء الحيض وليس الطهر.

---

[216] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 126.

[217] أبو داود، *السنن*، (بيروت: المكتبة العصرية)، كتاب "النكاح"، باب "في وطء السبايا"، 2: 247، رقم الحديث (2155).

[218] الجصاص، أحمد بن علي، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405)، 2: 58.

[219] الجصاص، *أحكام القرآن*، 2: 61.

– إن المقصود من تشريع الطلاق هو إيقاعه في حالةٍ تكون فيها العشرة بين الزوجين صعبة أو مستحيلة، وذلك بإيقاع الطلاق طلاقا للسنة في طُهر لم يجامع فيه، وذلك لأن إيقاعه في هذه الفترة دلالة على عدم الرغبة الحقيقية بين الزوجين لاستمرار هذا الزواج. فإذا وقع الطلاق بهذه الطريقة التي قصدها الشارع، وجب على المرأة أن تعتدّ ثلاثة قروء، واعتبار القروء هنا بمعنى الحيض هو الذي يجعل المرأة تستوفي عدتها ثلاثة قروء. لأنه إذا طلقها للسنة في طهر لم يجامعها فيه، فإنها تنتظر حتى تحيض ثم تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم تحيض، فإذا انتهت مدة حيضها الثالثة خرجت من العدة. بخلاف ما لو اعتبرنا القروء بمعنى الطهر فإنها لا تستوفي القروء ثلاثةً كاملة، بل يكون القرء الأول ناقصا غير كامل؛ لأنه إذا طلقها في الطهر الذي لم يجامعها فيه فإنها تعتد بعد ذلك حتى تحيض ثم تطهر ثم تحيض ثم تطهر، فلا بد من كون الطهر الأول ناقصا لمرور بعض الأيام فيه قبل الطلاق، فيتعذر استيفاء الثلاث إذا طلَّق للسنة كما قصد الشارع.[220]

- **لفظ السلطان الوارد في قوله تعالى: "فقد جعلنا لوليه سلطانا"** (الإسراء:33)

ذكر الجصاص أن لفظ "سلطانا" في الآية السابقة من الألفاظ المشتركة؛ لأنها تحتمل معانٍ مختلفة. فلفظ "السلطان" يأتي بمعنى الحجة، ويأتي بمعنى الذي يملك الأمر والنهي.[221] ويأتي أيضا بمعنى قوة السلطة العامة، والمقصود به هنا في هذه الآية حق القوَد.[222] وإجراء هذا القصاص من قِبل السلطة العامة نيابة عن الولي. فأعطت الآية حق القوَد لولي المقتول ظلما، فكان هو موجَب القتل العمد، ولا تكون الدية مع القوَد موجَب القتل العمد، وذلك بناء على رأي الحنفية في كون المشترك لا يعم أفراده. لأنه إذا تعيّن معنى حق القود في

---

[220] الجصاص، *أحكام القرآن*، 2: 59.

[221] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 76.

[222] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 61.

قوله "سلطانا" الذي هو حق أولياء المقتول، فلا يمكن إضافة الدية إلى القوَد. فالآية جعلت هذا الحق للأولياء مقابل القتل ظلما وعدوانا. ولهذا قال الجصاص "ولم يثبت أن الدية مرادة فلم نثبتها."[223] يعني إذا ثبت القود لا تثبت الدية.

وقد بين الحنفية أن تعيّن القود عقوبة للقتل العمد هو الأصل، ولا يوجد طريق إلى الدية في قتل العمد، لأن تحقق الحياة في القصاص ثابت بقوله تعالى: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب" (البقرة: 179)، ومقصد الشارع من خلال ما يأتي:

– إن القصاص ثبت في مقابل القتل العمد، ولا يُجمع حقان على القاتل في آن واحد، لأن الذي يجب على القاتل هو حق واحد، وهو طلب القوَد منه بنص الآية "فقد جعلنا لوليه سلطانا". فإذا كان القوَد هو حق يُستوفى من القاتل، فالدية بدل عن هذا الحق، كما أن القصاص هو عبارة عن ضمان القتل العمد، فلا بد فيه من المثلية. والقتل في القوَد يعتبر مثلا لجناية القتل العمد، ولا تُعتبر الدية مثلا لجناية القتل العمد، فلا تقوم مقام القوَد.[224] ففي هذا اعتبار لمقصد الشارع من تكفير ذنب القاتل التي ارتكبه، ولا يكون إلا بالقصاص، لتحقق المثلية في ضمان هذا القتل العدوان.

– إن القصاص شُرع للزجر عن ارتكاب هذه الجريمة، فكان لا بد من التشديد على القاتل باعتبار القوَد هو موجَب القتل العمد، لعدم الاستهانة في الدماء، وصيانة لها عن الهَدر. ففي هذا الأمر من التشديد ما يناسب مقدار الجناية التي ارتكبها القاتل.[225]

---

[223] الجصاص، *أحكام القرآن*، 5: 24.

[224] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 7: 241.

[225] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 7: 241.

- **قول الله تعالى: "إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح"** (البقرة:237)

نرى أن الاشتراك موجود في الآية واللفظ يتناول معنيين، حيث يحتمل أن يكون المراد المقصود به الزوج أو الولي، وقد رجّح الحنفية كون المقصود بهذا اللفظ هو الزوج.[226]

ورتب الحنفية على هذا الاعتبار أهداف الشارع كما يأتي:

– إن حفظ حقوق الناس مقصد أساسي من أهداف الشريعة. فالمهر حقّ للمرأة وملك لها، بما استحل الزوج من معاشرتها، فلا يكون للولي حق التنازل عنه أو هبته. ولذلك كان المقصود في هذه الآية هو الزوج وليس الولي؛ فالزوج هو الذي له أن يعفو بأن يدفع المهر كله تمسكا بالفضيلة، في حين أنها تستحق نصف المهر؛ لأنه طلقها قبل الدخول. وفي هذا احترام لكرامة المرأة وحفظ حقوقها مراعاة لأهداف الشارع. ونفهم أن هدف الشارع غير مقصود في الآية إذا اعتبرنا أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي؛ لأن الشارع حمل المسؤولية على الزوج في النفقة وغيرها. والحقوق تنشأ بمقابل المسؤوليات، كما هو جارٍ في العقود كلها.

وكذلك إن عدم قصد الولي في الآية السابقة يمنع الأولياء عن التصرف في مهرها إلا بإذنها، سواء بالعفو أو بغيره، فهي تملك مهرها، وليس لأحد أن يتصرف في هذا المهر إلا بإذنها كما أنه ليس لأحد أن يتصرف في مالها إلا بإذنها.[227]

---

[226] الجصاص، *أحكام القرآن*، 2: 152.

[227] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 2: 290.

- إن التمسك بالأخلاق الحميدة يعتبر هدفا أساسيا من مقاصد الشارع، وأشار إليه بقوله تعالى: "وإنك لعلى خلق عظيم" (القلم: 4)، وفيه يقول النبي ﷺ: "إنما بُعثت لأتمم صالح الأخلاق."[228] وفي كون الزوج مقصودا في الآية السابقة دون الولي، حثٌّ للزوج على إعطاء المهر كاملا، حتى مع كون الواجب للمرأة شرعا نصف المهر؛ لأن هذا من مروءة الزوج، فلا يليق به استرداد شيء من المهر، وذلك يكون صلة منه وإحسانا وتفضّلا على الزوجية اتباعا لأمر الله، وتعظيما لحرمة عقد النكاح، وبموجب العقد كانت المرأة تُنسب للزوج قبل الطلاق بوجود علاقة الزوجية بينهما.[229]

[228] ابن حنبل، *المسند*، 14: 513.

[229] البخاري، *كشف الأسرار*، 3: 125.

الباب الرابع: فكرة المقاصد في الأوامر والنواهي وما يتفرع منهما

4.1 فكرة المقاصد في الأوامر

4.1.1 تعريف الأمر لغة واصطلاحًا

تعريف الأمر لغة

الأَمْرُ مشتق من فعل أَمَرَ يأمُرُ أمْرًا، بمعنى الطلب، وهو قول القائل لغيره افعلْ. وقولهم: لك عليَّ أَمرة مطاعة، معناه لك عَلي أَمرة أطيعك فيها. وقوله تعالى: "أمرنا مترفيها ففسقوا فيها" (الإسراء:16)، أي أمرناهم بالطاعة فعصوا.[230] فالأمر ضد النهي، وجمعه الأمور والأوامر.[231]

تعريف الأمر اصطلاحًا

عرف الجصاص الأمر فقال: "قول القائل لمن دونه: افعل إذا أراد به الإيجاب."[232]

وفي التعريف وردت كلمة "أراد" بمعنى أن الآمر يبدي ما يُريده بالأمر، وهذه الإرادة تبيّن قصد الآمر بخطابه، وذلك يفيد فكرة المقاصد في أمر الشارع؛ لأننا قد عرّفنا المقاصد بأنها الأهداف التي أرادها الشارع في خطاباته، والإرادة الصادرة من الآمر تبين لنا مقصده من هذا البيان.

---

[230] الجوهري، *الصحاح تاج اللغة*، 2: 581؛ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 1: 137.

[231] الفيومي، *المصباح المنير*، 1: 21.

[232] الجصاص، *الفصول*، 2: 79.

وقوله في التعريف "إذا أراد به الإيجاب" قيد احترازي، خرج به المندوب والمباح؛ لأنهما لا يكونان على سبيل الإيجاب.[233]

وعرف السرخسي الأمر فقال: "طلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب في حقيقة الإيجاد."[234] وهذا التعريف تفصيلي، وفيه تعبير عن الأمر بالمأمور به، وهو تعريف الشيء بنفسه، وهو مما يُؤخذ على التعريف.

4.1.2 أنواع الأمر

قسم الحنفية الأمر إلى أربعة أقسام:[235]

الأول: ما أُمر به لكونه حسنا لمعنى بذاته في نفسه وضعًا كالصلاة، فإنها وُضعت لتعظيم الله عز وجل، وتعظيمُ الله حسنٌ في نفسه بالذات.

الثاني: ما أُمر به لكونه حسنا لمعنى في نفسه، اتصل المعنى بوضعه بواسطة أخرى، كالزكاة والصوم والحج؛ فالزكاة حسنة في نفسها؛ لأنها إخراج المال لمستحقيه وإغناءٌ لهم، ولكنها لا تتم عملا حسنا إلا بواسطة الفقير والمسكين المحتاج. وكذلك الصوم، هو حسن في نفسه، كون الصائم يمتنع عن الشهوات اتباعا لأمر الله تعالى، ولا يتم ذلك إلا بوجود شهوة الأكل والشرب والمعاشرة. والحج حسن في نفسه، لأنه تعظيم لشعائر الله تعالى اتباعا لأمر الله، ولا يتم إلا بوجود بيت الله في البقعة المباركة، وباقي الأماكن المقدسة التي تُؤَدى فيها المناسك.

---

[233] الجصاص، *الفصول*، 2: 81-82.

[234] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 78-79.

[235] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 44؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 33-34؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 60.

الثالث: ما أُمر به لكونه حسنا لمعنى في غيره، ويحصل ذلك المعنى بفعل المأمور به؛ وذلك كالصلاة على الميت، وإقامة الحدود. فالصلاة بدون الميت من باب العبث، وإنما حسُنت الصلاة على الميت لكونه مسلما محتاجا إلى دعاء المسلمين. وأما الميت الكافر فلا يُصلَّى عليه ولا يُدعى له. وكذلك إقامة الحدود، فإن فيها ضرر وإفساد من جانب، وإنما حسُنت من جانب آخر. لأنها تزجر عن ارتكاب المعاصي والجرائم حفاظا على المجتمع والأفراد؛ والحفاظ على الأبدان والأعراض والأموال مقدم على الضرر الحاصل من إيجاد الحدود.

الرابع: ما أُمر به لكونه حسنا لمعنى في غيره، ويحصل ذلك المعنى بعده بفعل مقصود له؛ وذلك كالوضوء والسعي إلى صلاة الجمعة. فالوضوء هو مباح في الأصل، وإنما حسُن وانقلب إلى عبادة مأمور به إذا كان للصلاة، حيث أنه يُعتبر من شروط الصلاة قبل البدء بها. ولذلك لا يجب الوضوء على المحدث قبل مجيء وقت الصلاة أو كان لا يريد الصلاة حينها. وكذلك السعي إلى صلاة الجمعة، هو مباح في الأصل، ولكنه حَسُن لإقامة صلاة الجمعة، فبدونه لا تُقام الصلاة. فحصل مقصود الشارع بإتيان الوضوء والسعي إلى صلاة الجمعة اتباعا لأمره.

4.1.3 حكم الأمر (موجَب الأمر)

ذكر الدبوسي اختلاف الأصوليين في حكم الأمر على أربعة أقوال:[236]

الأول: حكمه الوقف حتى يأتي البيان.

الثاني: حكمه الإباحة إلا بدليل زائد عليها.

[236] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 36.

الثالث: حكمه الندب إلا بدليل مغير.

الرابع: قال جمهور الفقهاء: حكمه الوجوب إلا بدليل يصرفه عن الوجوب.

وهذا الذي رجحه الحنفية بأن الأمر للإيجاب.[237]

4.1.4 مقاصد الشارع من الأوامر

مقصد الشارع في كون الأمر للوجوب

رجح الحنفية بأن الأمر للوجوب، فإذا أمر الشارع بشيء فهو يطلب إيجاده بأقوى أنواع الطلب وهو الوجوب. وذلك لأن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن في نفسه أو حسن لمعنى في غيره، كما ذُكر سابقا. فهذا الإيجاب يُفيد بأن الأمر يُبين وصف المأمور به، وأنه أعلى صفات الحسن. فيكون مقتضى الأمر أن يكون المأمور به حسنا، فالعبادة لله تعالى بالالتزام بإيجاد المأمور به على الوجه الذي شرعه الله من الأعمال التي قصد الشارع إلى إيجادها من قِبَل المكلفين.[238]

ويمكن لنا أن نوضح مقاصد الشارع في اختيار صيغ الأمر في نقاط:

- اختيار الشارع صيغ الأمر لبيان أهدافه التي تُفيد لنا بأنه يطلب شيئا من المكلفين.
- إن صيغة الأمر مثبتة لحسن المأمور به، وبه يثبت قصد الشارع في صفة المأمور به.
- إن قصد الشارع ومراده بصيغة الأمر هو اختيار الأحسن للمكلف.

---

[237] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 21.

[238] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 63.

- إن ما أمر به الشارع هو قصد الأصلح والأكرم لعباده في الآخرة.

- إن المكلفين لا يُدركون كيفية قصد الشارع من خطاباته في الطلب الحتمي إلا إذا وردت خطاباته بإحدى صيغ الأمر التي تفيد الوجوب، وإلا لكان التكليف بما لا يُطاق. لأن العباد قد لا يقدرون على تمييز ما طلبه الشارع في إلزاماته المتعلقة بأمورهم.

ونرى أن في خطابات الشارع في الأوامر أن ما أراده هو قصده وهدفه الأساس؛ لأن الشارع يأمر بما يريده ويقصده، والأشياء التي يطلب الإتيان بها من عباده طلبا حتما تجلى قصده بصيغة الأمر. فهو ترجيح الشارع لبيان قصده بصيغ الأوامر؛ لأنه عالم أن الطلب أصلا يتحقق بصيغ الأمر، ولذلك اختاره الشارع وأدلى خطاباته بصيغ الأمر. فالصيغ الأخرى لا تفيد قصده تماما فيما يطلبه إلا بالقرائن.

وهذا الذي أفاده الحنفية بأن الأمر لا يُسمَّى أمرًا إلا إذا كان للوجوب؛ لأن حقيقة الأمر أنه للوجوب، وما عداه فهو على المجاز. وهي كون صيغة "افعل" للندب أو للإباحة أو للإشارة. وفي هذا من المقاصد أن الضرورة تستدعي أن يكون في اللغة صيغة تدل على الوجوب لفهم خطاب الشارع، وإلا لم يَفهم المخاطَبون من خطاب الشارع مقصده ومراده من قوله "افعل" مثلا؛ فكون الأمر على الوجوب حقيقة، يحقق مراد الشارع من إفهام المخاطبين بإيجاب إيجاد المأمور به على الحقيقة.[239] ولذلك كان مَن خالف أمر الشارع عاصيا مستحقا للعقوبة؛ لأنه خالف مقصد الشارع من هذا الأمر، ووضع الأمر في غير موضعه، ولم يحقق مقتضى الأمر.[240]

---

[239] الجصاص، *الفصول*، 2: 81-82.

[240] الجصاص، *الفصول*، 2: 83.

وينظر الحنفية إلى وجوب إيجاد المأمور به بحسب حال المكلف من التيسير والسعة، وقدرته على فعل المأمور به. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة: 286)، فإذا أمر الله بأمر فعلى العبد أن يأتي به على حسب وسعه وطاقته. فقد أمر الله بالوضوء لصحة أداء الصلاة، وجعل التيمم بدلا عن الوضوء في بعض الحالات تخفيفا عن العباد، وليلتزموا بأمر الله على حسب ما يناسب حالهم ولا يوقعهم في الحرج والمشقة.[241]

وهنا مسائل:

- **التقدير في متعة المطلقة**

ذكر الجصاص في مسائل القياس والاستحسان مسألة الاجتهاد في مقدار متعة المطلقة وجعله من قبيل الاستحسان؛ وذلك أن الله ترك تقدير متعة المطلقة إلى اجتهاداتنا وما يغلب على ظننا بحسب حال المطلق وقدرته على النفقة.[242] وهذا من باب التيسير على الرجل المطَلّق من ناحية وعلى المجتهد والفقيه من ناحية أخرى. فالشارع قد لاحظ حال المطلق من حيث اليُسر والعُسر. فالناس مختلفون في أحوالهم. ولو جعل الشارع مقدار المتعة معينة على جميع المطلقين لأوقعهم في الحرج والمشقة. وكذلك أرجع تقدير ذلك إلى اجتهاد الفقيه أو المفتي بحسب ما يناسب حال الرجل المطلق، فلا سبيل إلى تعيين مقدار المتعة إلا بطريق الرأي والاجتهاد.[243]

---

[241] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 63.

[242] في قوله تعالى:"ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف" (البقرة:236).

[243] الجصاص، *الفصول*، 4: 25 وَ233.

- **المشي في الصلاة**

يرى الحنفية أن المشي الكثير عند أداء الصلاة يعتبر من مفسدات الصلاة؛ لأنه لا يكون من ضمن أفعال الصلاة المطلوبة، بل يُعتبر ممنوعا فهو عمل مَن لا يصلي. وأما المشي اليسير فلا يفسد الصلاة، لأنه معفو عنه. والجصاص قد نبه أن المشي ما دام في المسجد ولم يحصل منه استدبار القبلة، فإن الحنفية جعلوه من قبيل المشي اليسير؛ لأنه قد يكون آخر المسجد ويريد إدراك الركعة مع الإمام فيركع بعد دخول المسجد، ويمشي حتى يَصل إلى صف المصلين فلا تفسد صلاته في هذه الحالة. إلا أن يخرج من المسجد فإنه تفسد صلاته؛ لأن الخروج من المسجد ليس من ضمن أعمال الصلاة المعتادة.[244]

- **دخول الحمام دون بيان مقدار الأجرة**

الأصل أن تكون الأجرة معلومة عند عقد الإجارة، وأن تكون مدة الإجارة معلومة أيضا. لكن الحنفية أجازوا دخول الحمام دون الاتفاق على الأجرة أو تعيينها، وكذلك دون بيان مدة لبثه في الحمام؛ لعمل الناس المعتاد بذلك.[245]

الأمثلة على بعض الأوامر والتخفيف فيها:

ضرب الدبوسي بعض الأمثلة على عدم تعلق خطاب الشارع بالصبي في بعض الحالات تخفيفا من الله على عباده ورفعا للمشقة عنهم، منها:

---

[244] الجصاص، *الفصول*، 4: 238.

[245] الجصاص، *الفصول*، 4: 248-249. وذكر الجصاص بعد هذه المسألة أمثلة أخرى لعمل الناس بها وتركهم القياس.

- **تعليق خطاب الشارع بوجود العقل عند بلوغ الصبي**

ذكر الدبوسي أن الصبي حين يتعلق خطاب الشارع به عند بلوغه لا بد من توفر قدرتين فيه حتى يتعلق به الخطاب، أولها قدرة فهم الخطاب، وهذه القدرة تتحقق بالعقل.

والأخرى قدرة تمكنه من العمل بهذا الخطاب، وهذه القدرة تتحقق بالبدن. واستدل على ذلك بآيات رفع الحرج، وعدم التكليف بما لا يُطاق، وإلا فإنه يوقع في الحرج والمشقة، استدلالا من خطاب الله تعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة: 286)، ومن قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (الحج: 78). فلذلك يسقط التكليف عن الصبي إذا بلغ غير عاقل؛ لعدم وجود القدرة على تحمل أعباء التكليف. ولأن التكليف في هذه الحالة يوقع الصبي في الحرج والمشقة، ويكلفه فوق قدرته وطاقته؛ والتكليف فوق القدرة والطاقة مرفوع بخطاب الشارع.[246]

- **إقامة بلوغ الصبي مقام سلامة العقل واعتداله**

علق الشارع خطابه في حق الشخص المكلف باعتدال العقل؛ أي أنه لا يكون الشخص مخاطبا بهذه التكاليف حتى يكون عقله معتدلا سليما. واعتدالُ العقل وسلامته سببٌ باطن لا يمكن الاطلاع عليه إلا بمشقة، وهناك سبب ظاهر يدل عليه وهو البلوغ. فأقام الشارعُ البلوغَ –وهو سببٌ ظاهر– مقامَ اعتدال العقل الذي هو السبب الباطن من باب التيسير ورفع الحرج والمشقة عن العباد في تأمل هذا السبب الباطن الذي لا يمكن الاطلاع عليه إلا بجهد ومشقة. ولذلك أسقط التكليف عن الصبي وإن كان عقله معتدلا.[247] ويؤيد الدبوسي

---

[246] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 420.

[247] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 101.

هذا الرأيَ[248] ويستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "رُفع القلم عن ثلاثة" وعدَّ منهم الصبي فقال: "وعن الصبي حتى يحتلم."[249] وهدف الشارع من هذا البيان هو إظهار قصده بعدم التكليف عن الصبي للإشارة إلى التيسير ورفع الحرج والمشقة.

- **سقوط العبادات البدنية في حق الصبي**

يرى الدبوسي سقوط أداء العبادات البدنية كالصلاة والصوم في حق الصبي دون سقوط أداء العبادات المالية[250] لوجود الحرج في وجوب العبادات البدنية عليه دون المالية. لأن العبادات البدنية تتكرر أكثر من مرة، سواء في اليوم والليلة كالصلاة أو خلال الأعوام قبل بلوغ الصبي كالصوم. وتراكم هذه العبادات على الصبي إلى وقت البلوغ يشق عليه أداؤها وقضاؤها، ولأجل ذلك رُفع الحرج والمشقة عنه ولم يجب عليه أداء هذه العبادات البدنية. وأما العبادات المالية فلا تراكم فيها عليه ولا يؤدي ذلك إلى المشقة في حق الصبي لأن وليه هو الذي يُدبر أمور الصبي ويؤدي عنه الواجبات المالية.

مقصد الشارع في الإتيان بالمأمور به لحسنه وكونه محبوبا عند الله، وأمثلة ذلك

ذكرنا في المبحث السابق أن الحنفية قسموا المأمور به بالنسبة لصفة الحسن إلى أربعة أقسام. وهذه الأقسام التي ذكرناها ظهرت فيها مقاصد الشارع بأنواعها، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

---

[248] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 420.

[249] ابن حنبل، *المسند*، 41: 224.

[250] خالف في ذلك السرخسي؛ فقال بسقوط العبادات المالية المحضة كالزكاة لتمحُّضِها قربة وعبادة، بخلاف غيرها من العبادات المالية التي لا تكون عبادة محضا كصدقة الفطر ونحوها، انظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 337.

- **الصلاة**

إن الصلاة قد شُرعت لتعظيم الله من قِبَل عباده بكل جوارحهم قولا وفعلا.[251] فالقول كقراءة المصلي القرآن في حالة القيام، وتسبيح ربه في حالة الركوع والسجود، وبقية الأذكار والأدعية عند أداء الصلاة. وقد قال النبي ﷺ "فأما الركوع فعظّموا فيه الرب."[252]

وأما تعظيم الله بالفعل فيكون مثلا بالقيام له والركوع والسجود الذي يضع العبد فيه جبهته على الأرض والجلسة للتشهد، تعظيما لله وفيه الانقياد لله والتسليم له. وقد قال النبي ﷺ "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد."[253] فأمر الشارع بالصلاة يثبت عبودية العبد ويتحقق بذلك ثبوت مقاصد الشارع من عبادة الصلاة. وهذا إحياء من قِبل العبد لمقاصد الشريعة.

- **السعي إلى صلاة الجمعة**

ومن الأمثلة: السعي إلى صلاة الجمعة. فإن الله قد أمر بالسعي إلى صلاة الجمعة في قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا إذا نُودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله" (الجمعة: 9). وهذا من أمثلة القسم الرابع من المأمور به لحسنه.

---

[251] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 44؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 34؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 61.

[252] مسلم، كتاب "الصلاة"، باب "النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود"، 1: 348، رقم الحديث (479).

[253] مسلم، كتاب"الصلاة"، باب "ما يُقال في الركوع والسجود"، 1: 350، رقم الحديث (482).

فأصل السعي في الأرض من باب المباحات، ولكن لما كان السعي إلى صلاة الجمعة يحقق مقصد الشارع من إقامة الجمعة كان الأمر من الشارع للعبد بالسعي لصلاة الجمعة لتحقيق هذا المقصد.[254] وهو يحقق أيضا مقاصد الشرع في الأمر بالصلاة. وهي من أمثلة القسم الأول من المأمور به لحسنه. لأن صلاة الجمعة تدخل تحت الصلوات المأمور بها في الشرع. وفيها تحقيق تضامن المجتمع باجتماعهم وقت صلاة الجمعة وتحقيق أهدافهم العبودية ومصالحهم الدنيوية. لأن صلاة الجمعة لا تُقام إلا جماعة وبإمام له صلاحيته لتنظيم حياة المجتمع.

- **الزكاة**

فأما الزكاة فيتحقق فيها مقاصد الشرع لإكمال التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، ووصول ذي الحاجة إلى حد الكفاية للمعيشة والاستغناء عن مدِّ يده للناس طلبا للمال.[255] فمقصد الشارع بالأمر بالزكاة إحياء لذوي الحاجات التي ثبتت بأمر الشارع في أموال الأغنياء؛ وبذلك تتحقق العبودية شكرا لله على ما يملك من هذه النعم، وإحياء الناس لدفع المشقة عنهم. وبذلك يتحقق مقصد الشارع في أمره بالزكاة إحياء لأصحاب الأموال تزكية لهم وتربية لأخلاقهم في أداء الزكاة.

- **مسألة دفع قيمة الزكاة بدل العين**

يرى الحنفية جواز دفع الزكاة قيمة بدلا من دفع عين الزكاة، وقالوا في تعليل ذلك بأن الزكاة شُرعت لكي تندفع حاجة مَن يستحقها. وتندفع حاجتهم بالقيمة كما تندفع بالعين؛ بل إن القيمة أنفع في دفع الحاجة

---

[254] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 45.

[255] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 44؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 34؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 61.

في مجالات شتى. لأن دفع القيمة نقدا يتم به تحصيل ما يريد الإنسان من سد حاجاته، وقد لا يحتاج الفقير إلى استهلاك تلك العين في الزكاة، وقد تكون حاجته إلى النقد أكثر.[256]

- **مسألة إعطاء الزكاة إلى صنف واحد**

يرى الحنفية جواز إعطاء الزكاة إلى صنف واحد من أصناف المستحقين للزكاة، ولا يشترطون إعطاء الزكاة لجميع الأصناف من المستحقين. لأن العلة في فرضية الزكاة هي سد حاجات الذين ورد ذكرهم في الآية المتعلقة بمصارف الزكاة، وهذه العلة موجودة في إخراج الزكاة إلى صنف واحد؛ لأن حاجته تندفع بأخذ هذه المال على سبيل الزكاة، ويُخرجه من المحتاجين إذا كان الأمر يليق بذلك.[257]

- **الصيام**

فأما الصيام فهو يحقق بعض أهداف الشارع في إحياء العباد بتربية نفوسهم في الابتعاد عن الشهوات المحرمة، وتزيينهم بالأخلاق الحسنة، والاتجاه إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم في مأكله ومشربه بعيدا عن الإسراف في مسيرة حياته، وإكرام الناس في شهر رمضان المبارك.[258]

- **الحج**

فأما الحج فقد شُرع لتحقيق العبودية وتعظيم شعائر الله والتخلص من الذنوب والرجوع إلى أهله تائبا عابدا، بعد الوقوف بعرفة وزيارة بيت الله الحرام وبقية الأماكن المقدسة، وأداء المناسك من الرمي والذبح والحلق

---

[256] التفتازاني، مسعود بن عمر، *شرح التلويح على التوضيح*، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2: 125-126.

[257] التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح*، 2: 125-126.

[258] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 44؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 34؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 61.

والسعي. ففي أداء مناسك الحج يحقق الزائر هدفه من تطهير نفسه من الذنوب والوصول إلى رضى الله والتضامن الاجتماعي بين المسلمين في مجالات شتى.[259] وكل هذا يُعتبر من تحقيق أهداف الشارع ومقاصده من الأمر بالحج. وبعد أداء هذه المناسك يصل العبد إلى اطمئنان قلبه من العبودية لله تعالى من تحقيق أهداف الشارع التي وردت في خطاباته القرآنية في الآية الكريمة بقوله تعالى: "ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّم شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّها مِن تَقوَى القُلُوب" (الحج:32). وبهذا تتحقق مقاصد الشارع من الأمر بالحج.

- **إقامة الحدود**

ذكرنا أن الشرع أمر بإقامة الحدود على المجرمين، وقد شُرعت الحدود لحفظ المجتمع ومصالحه من الفساد، وللزجر عن ارتكاب الجرائم، والمنع من انتهاك حرمات الله والوقوع في الحرام.[260]

فإن الأمر بإقامة الحدود يحقق أهداف الشارع في هذه الأمور. فالحدود غير مقصودة لذاتها. بل الظاهر منها إتلاف النفس بالقتل أو إزالة يد السارق عقوبة أو فقدان زان محصن حياته.

ولكن لما كانت تحقق مقصد الزجر عن الوقوع في تلك الجرائم، وكان حفظ النفس والمال والأعراض وأمن المجتمع لا يتحقق إلا بإجراء تلك العقوبات، وبذلك تحقيق مقاصد الشارع. لأن صيانة النفس والأموال من هذه الجرائم لا يتحقق إلا بالزجر القاطع والأمر الصارم؛ ولذلك ورد خطاب الشارع لتطهير المجتمع من هذه الجرائم. وتحقق مقاصد الشارع في هذه الأمور لا يمكن إلا بامتثال أوامر الشارع وإلا لذهبت النفوس وفسد المجتمع وضاع الأمن واختلت الحياة.

---

[259] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 44؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 34؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 61.

[260] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 45؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 62.

4.1.5 مقاصد الشارع في اشتراط القدرة لأداء المأمور به

اشترط الحنفية قدرة لأداء المأمور به حتى يتمكن بها المكلف من أدائ.، وبنوا هذا الشرط على مقصد من مقاصد الشارع، وهو رفع الحرج والضيق والتيسير على المكلفين، وأن الله لا يُكلِّف إلا ما في وُسع العباد وطاقتهم.[261]

وقد قسَّم الحنفية شرط القدرة على المأمور لوجوب الأداء إلى قدرةٍ مطلقة، وقدرة كاملة.[262]

القدرة المطلقة

وهي أدنى ما يتمكن به العبد من فعل المأمور به، سواء كان المأمور به بدنيا أو ماليا. والتمكن من هذه القدرة هي من رحمة الله عز وجل بعباده وتفضله عليهم. وذلك أن الله رفع عن هذه الأمة الحرج والمشقة، ووضع عن عباده التكلفة التي كانت على مَن كان قبلهم من الأمم السابقة. فإذا لم تُشترط هذه القدرة المطلقة لأداء المأمور به، لأدى ذلك إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، ورفع المشقة من مقاصد الشارع.[263]

ومن أمثلة التيسير على العباد:

- **التيمم لأداء الصلاة عند عدم الماء**

---

[261] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 65.

[262] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 66.

[263] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 66.

وذلك أن الشارع أوجب الوضوء بالماء شرطا لأداء الصلاة، وهو من المأمور به، ويسقط شرط الوضوء بالماء عند عدم القدرة عليه، وينتقل الأمر إلى بدله وهو التيمم.[264]

- **عدم وجوب الحج عند عدم ملك الزاد والراحلة**

فرض الله الحج على القادر ماليا وبدنيا، وشرط الاستطاعة لا يتحقق إلا بملك الزاد والراحلة. فإذا لم يملك الشخص الزاد والراحلة فلا يجب عليه الحج، لعدم القدرة المطلقة لأداء الحج. وأما إذا هلك مال الشخص بعد ملكه للزاد والراحلة؛ فإن الحج لا يسقط عنه لوجود القدرة المطلقة. وشرط الوجوب أدنى ما يتيسر به الحج وهو ملك الزاد والراحلة وقد ملكهما.[265]

القدرة الكاملة الميسرة

وهي قدرة زائدة عن القدرة المطلقة، حيث تكون ميسرة لأداء المأمور به، فضلا من الله على عباده، فهي تغيّر صفة الواجب فتجعله سمحا سهلا ميسرا على العباد.[266]

ومن أمثلة هذه القدرة:

- **سقوط الزكاة بهلاك المال** بعد وجوب القدرة المطلقة على أدائه:

وذلك أن الشارع فرض الزكاة في المال النامي تيسيرا على العباد، ولم يُوجب الزكاة في المال النامي حتى يحول عليه الحول، ليتم التحقق من نماء المال لوجوب الزكاة فيه. وبهلاك المال لا يكون المؤدى من الزكاة في هذه

---

[264] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 66.

[265] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 71.

[266] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 68.

الحالة على جهة التيسير، وإنما يكون على جهة الغرم بهلاك المال، فلذلك لا تجب الزكاة عليه في هذه الحالة، لانعدام القدرة الكاملة الميسرة.[267]

وكذلك لا تسقط الزكاة بموت مَن وجبت عليه الزكاة؛ لوجود القدرة الميسرة باعتباره حيًّا حكمًا بقدرته على الإيصاء في حال حياته؛ ولهذا وجب عليه أن يُوصي الورثة بأداء الزكاة من ثلث ماله.[268]

- **وجوب كفارة الحِنث في اليمين على التخيير والترتيب**

وذلك أن الله أوجب على الحانث في يمينه كفارة في ماله على التخيير بين إطعام عشرة مساكين وبين كسوة عشرة مساكين وبين عتق رقبة. ثم تكون الكفارة على الترتيب عند عدم القدرة على التكفير بالمال، فتكون بصيام ثلاثة أيام. وهذه القدرة هي الميسرة لأداء الكفارة في مال الحانث، ولذا يُعتبر عدم القدرة على التكفير بالمال حال الحِنث في اليمين، ولا يُعتبر العمر كله، وإلا لم يتحقق التكفير بالصوم عند انتهاء العمر لانتهاء حياة الحانث بالموت.[269]

وكذلك تُعتبر القدرة الميسرة لأداء الكفارة عند هلاك مال الحانث بعد وجود ذلك المال، ولذلك لا يجب عليه التكفير بالمال لانعدام القدرة الميسرة في هذه الحالة بهلاك المال؛ بل ينتقل إلى الصيام، سواء كان هلاك

---

[267] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 68.

[268] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 69.

[269] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 70.

المال بصنع الحانث أو غيره، لأن المال لا يكون مشغولا قبل أداء الكفارة بأي حق، فلا يكون تعديا من الحانث على ما هو مشغول بحق من الحقوق.[270]

وأما إذا هلك مال الحانث ثم تجدّد له مال آخر فإنه يجب عليه التكفير بالمال؛ لوجود القدرة الميسرة في هذه الحالة بملك الحانث لمالٍ جديد، فالقدرة الميسرة لا تختص بمال معيّن، بل شرطها وجود مال الحانث عند التكفير، لأن المقصد من هذه الكفارة حصول الثواب والأجر، وتكفير الذنب وستره، وزجر الشخص عن الحنث في يمينه مرة أخرى، فلا يُنظر فيها إلى مال معيّن دون آخر.[271]

4.2 فكرة المقاصد في النواهي

4.2.1 تعريف النهي لغة واصطلاحًا

تعريف النهي لغة

النَّهْيُ مصدر من فعل نَهى، ينهى. وهو يدل على بلوغ غاية الشيء، فإذا انتهى شخص عن شيء فذلك غايته وآخره.[272]

---

[270] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 70.

[271] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 70-71.

[272] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 5: 359.

تعريف النهي اصطلاحا

ذكر الدبوسي أن النهي "لبيان أنه مما ينبغي أن لا يكون وأن يُعدم."[273]

وعرفه السرخسي فقال "طلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيارٍ للمخاطب فيه، وذلك بوجوب الانتهاء"[274]

4.2.2 أقسام النهي

قسم الحنفية النهي إلى قسمين:[275]

بيان القسم الأول: ما نُهي عنه لكونه قبيحا لعينه كالعبث؛ فالشرع مُنزَّه عن العبث، فلا بد من فائدة لكل تشريع وإلا كان عبثا. ولذا جاء النهي عن فعل قوم لوط؛ لأن الفائدة الشرعية من قضاء الشهوة هو حصول النسل، ولا تتوفر هذه الفائدة في عمل قوم لوط؛ فهو منهي عنه لقبحه عينا. وحكم هذا القسم أنه غير مشروع في الأصل؛ لأنه يخلو عن فائدة وحكمة فلا محلَّ له شرعا.[276]

بيان القسم الثاني: ما نُهي عنه لكونه قبيحا لمعنى في غيره جاوره، وذلك كالبيع بعد النداء لصلاة الجمعة؛ لأن هذا الوقت المخصوص جاور عقد البيع ولم يكن وصفا له. وكذلك الصلاة في أرض مغصوبة، هو منهي عنه لمعنًى جاور الصلاة ولم يكن وصفا له، كون الأرض المغصوبة ملكٌ لغير المصلي، فهي مشغولةٌ بهذا الملك.

---

[273] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 34.

[274] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 79.

[275] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 80.

[276] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 80.

وحكم هذا القسم أنه مشروع صحيح حتى مع وجود النهي؛ كون القبح في هذا القسم لمعنى في غير المنهي عنه. فالبائع في المثال السابق بيعه صحيح، وكذلك المصلي صلاته صحيحة؛ لأن القُبح المنهي عنه جاورهما ولم يتصل بهما وكذلك لم يكن وصفا لهما.[277]

وهناك ما نُهي عنه لكونه قبيحا لمعنى في غيره اتصل به وكان وصفًا له، وذلك كبيع ربا الفضل فإنه نُهي عنه لعدم وجود التماثل بين البدلين من جنس واحد من الأموال الربوية، فإن التماثل شرط في حل البيع في هذه الحالة، ولذلك فإنه لا ينقل ملكية المبيع إلى المشتري بأي حالٍ من الأحوال. وذلك لمخالفة مقصد الشارع من كون التملك من باب ما تفضل الله به علينا ولا يكون هذا التفضل والتكرم مع وجود القبح المتمثل في انعدام المساواة بين البدلين.[278]

4.2.3 حكم النهي (مُوجَب النهي)

ذكر الدبوسي أنه لم يقف على حكم النهي من كلام السلف كما وقف عليه في حكم الأمر. وهو ما جعل الدبوسي يخرج باحتمال انقسام السلف في حكم النهي إلى أربعة أقوال كما انقسموا في حكم الأمر إلى أربعة أقوال كالتالي:[279]

- حكم النهي الوقف حتى يأتي البيان.
- حكمه الإباحة إلا بدليل زائد عليها؛ فهو مخير بين الانتهاء وعدمه.

---

[277] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 81.

[278] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 83.

[279] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 49.

- حكمه الندب إلا بدليل مغير؛ فهو مندوب إلى ضد المنهي عنه.

- حكمه الوجوب إلا بدليل يصرفه عن الوجوب؛ فيجب عليه الانتهاء عن المنهي عنه. وهو ما عليه جمهور الفقهاء.

وأشار الدبوسي إلى احتمال آخر وهو عدم وجود اختلافٍ في حكم النهي بين فقهاء الحنفية؛ لأن القول بوجود اختلاف في حكم النهي يؤدي إلى أن يكون حكم الأمر والنهي واحدا وهو الوقف، وهذا لا يكون لأن النهي ضد الأمر، فلا بد من اختلاف أثرهما وهو الحكم المترتب على كلٍّ منهما.[280]

وذكر البزدوي أن حكم النهي هو وجوب الانتهاء عن المنهي عنه.[281]

ولم يذكر السرخسي اختلافا في ذلك بل ذكر أن النهي يتحقق بالانتهاء كما أن الأمر يتحقق بالائتمار. فالنهي يلزم منه الانتهاء عن المنهي عنه.[282] وهذا الانتهاء لا يتحقق إلا بكون المنهي عنه موجودا في الوقت ثم حصل النهي عنه، وإلا فلا يمكن الانتهاء عن معدوم.[283]

---

[280] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 49-50.

[281] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 51.

[282] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 78.

[283] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 85.

4.2.4 مقاصد الشارع من النواهي

مقصد الشارع في النواهي وجوب الانتهاء فورا تمسكا بأمره

بناء على ما سبق من كون موجب النهي هو وجوب الانتهاء عن المنهي عنه. فإذا نهى الشارع عن شيء فهو يطلب الامتناع عنه بأقوى أنواع طلب الانتهاء وهو وجوب الانتهاء. وذلك لأن الشارع لا ينهى عن شيء إلا إن كان قبيحا في نفسه أو قبيحا لمعنى في غيره، كما ذُكر سابقا. فهذا النهي يُثبت للمنهي أعلى صفات القبح. فيكون مقتضى النهي أن يكون المنهي عنه قبيحا، فعبادة الله بالالتزام بإعدام المنهي عنه على الوجه الذي نهى الله عنه من الأشياء التي قصد الشارع إلى إعدامها من قِبَل المكلفين.[284]

ويمكن لنا أن نوضح مقاصد الشارع في اختيار صيغ النهي في نقاط:

- اختيار الشارع صيغ النهي لبيان قصده يفيد لنا بأنه يطلب من المكلفين الانتهاء عن شيء.
- إن صيغة النهي مثبتة لقبح المنهي عنه، وبه يثبت قصد الشارع في صفة المنهي عنه.
- إن قصد الشارع ومراده بصيغة النهي هو اختيار الأحسن للمكلف، بإبعاده عن كل ما هو قبيح سواء لمعنى في نفسه أو معنى جاوره أو اتصف به.
- إن ما نهى عنه الشارع هو قصد الأصلح والأكرم لعباده المؤمنين؛ فيعوضهم عنه في الآخرة خيرا مما امتنعوا عنه. ومثل ذلك ما نجده من النهي عن شرب الخمر في الدنيا، وتعويضهم في الآخرة بأنهار الخمر التي لا تشبه خمر الدنيا بأي شكل من الأشكال.

[284] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 79-80.

- إن المكلفين لا يُدركون كيفية قصد الشارع من خطاباته في الطلب الحتمي عن الانتهاء إلا إذا وردت خطاباته بإحدى صيغ النهي التي تفيد وجوب الانتهاء، وإلا لكان التكليف بما لا يُطاق. لأن العباد قد لا يقدرون على تمييز ما نهى الشارع عنه في إلزاماته المتعلقة بالامتناع عن المنهي عنه.

ونرى أن في خطابات الشارع في النواهي أن ما أراده هو قصده وهدفه الأساس؛ لأن الشارع ينهى عما يريده ويقصده، والأشياء التي يطلب الامتناع عنها من عباده طلبا حتما تجلى قصده بصيغة النهي. فهو ترجيح الشارع لبيان قصده بصيغ النواهي؛ لأنه عالم أن الطلب أصلا يتحقق بصيغ النهي، ولذلك اختاره الشارع وأدلى خطاباته بصيغ النهي. فالصيغ الأخرى لا تفيد قصده تماما فيما يطلبه إلا بالقرائن.

وهذا الذي أفاده الحنفية بأن مقتضى النهي كون المنهي عنه قبيح شرعا؛ لأن من مقاصد الشارع نفي وعدم القبائح، فما نهى عنه الشارع يكون قبيحا.[285] وذلك أن حقيقة النهي أنها لوجوب الانتهاء، وما عداه فهو على المجاز، وهي كون صيغة "لا تفعل" للندب عن الانتهاء عن الضد أو الإباحة. وفي هذا من المقاصد أن الضرورة تستدعي أن يكون في اللغة صيغة تدل على وجوب الانتهاء وذلك لفهم خطاب الشارع، وإلا لم يَفهم المخاطَبون من خطاب الشارع مقصده ومراده من قوله "لا تفعل" مثلا. فكون النهي يوجب الانتهاء حقيقة، يحقق مراد الشارع من إفهام المخاطبين بإيجاب الامتناع عن المنهي عنه على الحقيقة. ولذلك كان مَن خالف هذا النهي عاصيا مستحقا للعقوبة؛ لأنه خالف مقصد الشارع من هذا النهي، ولم يحقق مقتضى النهي.[286]

---

[285] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 79.

[286] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 82.

وينظر الحنفية إلى موجب مطلق النهي في باب العبادات والعقود أنه لإبقاء المشروع من هذه العبادات والعقود مشروعا، ويكون النهي متوجها إلى فعل العبد نفسه فيجعله فاسدا إلا إن دل دليل على ضد ذلك.[287] وفي هذا من تحقيق مقصد الشارع من التيسير على العباد بحيث يترتب بعض الآثار على هذه العقود ولا تكون فاسدة بأصلها، بحيث لو حصل القبض في بيع فاسد مثلا فإنه يترتب عليه أثره وهو الملك، وكذلك تحقق الأداء في بعض العبادات المنهي عنها كالصلاة في الأرض المغصوبة.[288] كل ذلك من باب التيسير والتوسيع على المكلفين، وليلتزموا أمر الله ونهيه على حسب ما يناسب حالهم ولا يوقعهم في الحرج والمشقة.

وما قرره الحنفية هنا في باب العبادات والعقود لا يتنافى مع حقيقة النهي، وذلك أن النهي لا يتوجه إلى شيء معدوم؛ فالحكم بالفساد لا يكون إلا عند الوجود. فكان في إبقاء أصل العبادات والعقود مشروعا ثم وجود أثر النهي في إبطال تكوُّن هذه العبادات والعقود بكونها فاسدة يتماشى مع حقيقة النهي التي توجب القبح، ففعل العبادة المنهي عنها قبيح مع كون أصل العبادة مشروعا.[289]

ومن الأمثلة على ذلك:

- **الصلاة في وقت الكراهة**

إن الصلاة في أصلها عبادة مشروعة، ولكن قد يجاورها أو يلحقها ما يجعلها ناقصة أو فاسدة. من ذلك ما إذا كانت الصلاة في أحد أوقات الكراهة، وذلك حين تطلع الشمس فتكون منسوبة إلى الشيطان. فتبقى

---

[287] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 82.

[288] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 89. يُنظر أيضا:

[288] Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi,* 74.

[289] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52-53؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 86.

الصلاة مشروعة بأصلها ولكن جاورها وقت كراهة فتصبح ناقصة على رأي البزدوي.[290] وعلى رأي الجصاص تكون الصلاة فاسدة.[291]

- **صيام يوم العيد**

إن الصيام في أصله مشروع، ولكن قد يجاوره أو يلحقه ما يجعله فاسدا. من ذلك ما إذا كان الصيام في وقت ورد المنع عن صيامه كالنهي عن صيام يوم العيد؛ لأن الصوم في ذلك الوقت ردّ ضيافة الشارع وأنه يوم أكل وشرب. فيكون الصيام في هذا الوقت فاسدا وحراما، ويبقى أصل الصيام مشروعا، بحيث لو نذر صيامه فله أن يلتزم بنذره وصيامه.[292]

- **البيع الفاسد**

إن البيع مشروع أصلا، ثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة، ولكن قد يجاوره أو يلحقه ما يجعله فاسدا. من ذلك ما إذا كان البيع منهيا عنه لمعنى لا يتعلق بعقد البيع ولا بشروطه؛ كما إذا باع دارا واشترط على المشتري ألا يسكنها، فهذا لا يمنع انعقاد البيع ويتملك المشتري الدار إذا قبضها وتسلط عليها من قِبل البائع. فعلى الرغم من فساد البيع فإنه لا يعني انعدام أصل العقد ولا يمنع من ترتب أثره إذا تأيد بالقبض. وفي هذا من

---

[290] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 55-56؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 89.

[291] الجصاص، *الفصول*، 2: 173.

[292] الجصاص، *الفصول*، 2: 204؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 55؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 88.

التسهيل على الناس في ترتب هذه الآثار على بعض البيوع الفاسدة ما يكون محققا لمقاصد الشرع من التخفيف عن الناس والتسهيل عليهم.[293]

مقصد الشارع في الامتناع عن المناهي بالأسباب لقُبْحِها

ذكرنا في المبحث السابق أن الحنفية قسموا المنهي عنه بالنسبة لصفة القبح إلى قسمين: قسم قبيح في نفسه وقسم قبحه في غيره سواء للمجاورة أو الوصف. وهذان القسمان المذكوران ظهرت فيهما مقاصد الشارع بأنواعها، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- **النهي عن بيع المضامين**

إن البيع قد شُرع لتحقيق انتفاع الناس بما أباحه الله لهم من الطيبات، وتنمية المال بمبادلته بغيره، وماء الحيوان مما يقصر عن كونه مالا متقوما، فلا يمكن الانتفاع به ولا يصح مبادلته بغيره. فيكون بيعه من العبث لعدم وجود الحيوان المتخلق من هذا الماء فلا فائدة من بيعه ولا مالية له وهو في صلب الحيوان أو الرحم.[294] ولذا وردت النصوص في النهي عن بيع المضامين. فقد جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة.[295] فهو مما قبحه في نفسه من جهة الشرع، ولذا فإن انتهاء المسلم عن هذه البيوع التي هي من قبيل العبث والتي جاء النهي عنها يثبت عبودية العبد ويتحقق بذلك ثبوت مقاصد الشارع

---

[293] الجصاص، *الفصول*، 2: 181-182؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 89.

[294] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 58؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 80.

[295] البزار، أحمد بن عمرو، مسند البزار، تحقيق: عادل بن سعد، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، "مسند ابن عباس"، 11: 109، رقم الحديث (4828).

من النهي عن مثل هذه البيوع التي لا تحقق مقصد الشارع من إباحة البيع، وهذا إحياء من قِبل العبد لمقاصد الشريعة.

- **بيع الدرهم بالدرهمين**

أباح الإسلام البيع لتحقيق مقاصد ذكرتها في المثال السابق من تمليك المال وانتفاع الناس بما أباحه الله لهم من الطيبات، وتنمية المال بمبادلته بغيره.[296] وربما زاد الشارع شروطا في عقد البيع لضمان تحقيق هذه المقاصد وعدم خروج الناس عنها، وهو ما نراه في بيع الدرهم بالدرهمين. فالشارع يرى أن هذا البيع لا بد فيه من المماثلة؛ وذلك حتى لا يزهد الناس في التكسب والتربح بشراء المباحات وبيعها. فوجود المماثلة في بيع الدراهم ببعضها شرطٌ لتمام البيع في محله، ولاتتحقق الممالثة إلا بتسليم البدلين في مجلس العقد يدا بيد مثلا بمثل، وبعدم تأخير أو عدم وجود شرط تأجيل يخلّ بمقصد الشارع من إباحة عقد بيع الدراهم. وعدم وجود المماثلة يخلّ بمقصد الشارع من إباحة عقد البيع. فالنهي هنا ليس لوجود قبحٍ في نفس عقد البيع الذي هو مباح أصلا، بل النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لوجود صفة فيه قبيحة من أجلها حصل النهي، وهي عدم المماثلة، التي لا تحقق مقصد الشارع في مثل هذه البيوع.[297]

- **البيع وقت أذان يوم الجمعة**

ذكرنا في المثال السابق إباحة الإسلام لعقد البيع، ولكن قد يكون النهي لمعنى يجاور عقد البيع ولا يكون من نفس البيع؛ وذلك كالنهي عن البيع وقت أذان الجمعة. فمقصد الشارع من النهي عن هذا البيع هو منع

---

[296] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 58؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 80.

[297] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52.

الناس من الانشغال بالبيع والشراء عن تحقيق السعي إلى صلاة الجمعة. لأن نفس الأذان يوم الجمعة لا يدخل في عقد البيع ولا هو شرط من شروط تمامه، ولكن وجود البيع في هذا الوقت يُخلّ بمقصد الشارع من تشريع صلاة الجمعة من اجتماع الناس في هذا اليوم الذي يحققه لزوم السعي إلى ذلك. فكان القبح في النهي عن البيع في هذا الوقت لمعنى يجاور عقد البيع ولا يكون في نفسه أو من شروطه.[298]

المقاصد في المناهي التي لا تثبت أثرا في محلها

ذكرنا في المطلبين السابقين أن المقصد من وجود النهي في خطاب الشارع هو حصول الانتهاء والامتناع عن المنهي عنه، وذلك لقبحه في نفسه أو غيره. ويبقى أن نُبيّن أن المنهي عنه لو فُعل في بعض الحالات فإنه لا يترتب عليه الآثار التي تكون من فعل المأمور الذي أمر به الشارع.[299] ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- **الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة**

إن المصاهرة من الروابط التي تترتب على الزواج الصحيح، ويترتب عليها آثار كثيرة، كتحريم أمهات الزوجات. فمقصد الشارع من حصول المصاهرة يكون من باب الإنعام على العباد والإكرام لهم بأن تُصبح الأجنبية وهي أم الزوجة أمّا للزوج، وكذلك تُعد بنات الزوجة بنات للزوج إذا حصل الدخول. وهذا الإنعام والإكرام لا يتحقق بطريق الزنا الذي هو قبيح في نفسه وهو غير مشروع أصلا؛ فلا يكون الزنا سببا لحصول هذه النعمة التي تترتب على الزواج الصحيح.[300]

---

[298] الجصاص، *الفصول*، 2: 180؛ الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 52؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 58؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 80.

[299] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 53؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 51؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 82-83.

[300] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 55-56؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 51؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 83.

- **بيع الربا لا يوجب الملك**

يتحقق مقصد الشارع من عقد البيع بانتقال الملك من البائع إلى المشتري ومن المشتري إلى البائع؛ فالملك الذي يترتب على عقد البيع يكون من باب الإنعام والإكرام من الشارع لعباده. وهذا لا يتحقق في بيع الربا الذي هو قبيح لوجود وصفٍ فيه؛ ولذلك لا يكون الربا مُوجبًا لانتقال الملك الذي يترتب على عقد البيع الصحيح.[301] وفي كون مقصد الشارع من عقد البيع هو التملك وهو حصول نعمة للعبد؛ فلا بد من وجود سبب جائز في الشرع لحصول الرغبة عند العبد في السعي لحصوله على هذه النعمة. ولا يجوز أن يكون الربا المنهي عنه في الشرع سببا لحصول مرغوب فيه للعبد.[302]

[301] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 54؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 55؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 83.

[302] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 83.

4.3 المقاصد في العزيمة والرخصة

4.3.1 تعريف العزيمة لغة واصطلاحا

تعريف العزيمة لغة

العزيمة من فعل عزَمَ يَعْزِمُ عَزْمًا وعزيمة؛ وهو يدل على الجد والصبر والقطع، ومنه قوله تعالى "ولم نجد له عزمًا" أي صبرا وجهدا فيما أمرناه.[303] وعزم على الشيء إذا عقد قلبه على فعله، واجتهد في تحصيله.[304]

تعريف العزيمة اصطلاحًا

عرَّف الدبوسيّ العزيمة بأنها "ما لزمنا من حقوق الله تعالى بأسبابها من العبادات والحل والحرمة أصلًا."[305]

وقد عرفها البزدوي بأنها: "اسمٌ لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض."[306]

وقد عرفها السرخسي فقال: "ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلا بعارض."[307]

ويمكن أن نستنتج من هذه التعريفات الثلاثة ما يأتي:

---

[303] الجوهري، *الصحاح*، 5: 1985؛ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 4: 308.

[304] الفيومي، *المصباح المنير*، 2: 408.

[305] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81.

[306] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 135.

[307] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 117.

أولا: أن العزيمة تتعلق بحقوق الله حلا وحرمة، ومن ضمن حقوق الله ما يتعلق بحقوق العباد؛ لأن الله اهتم بحقوق العباد أكثر، فهو لا يُسقط حقوق العباد مع أنه بإرادته يُسقط حق نفسه. فالاهتمام بحقوق العباد من عزائم الله. وكذلك الحقوق العامة تعتبر من ضمن هذه الحقوق.

ثانيا: ومن حقوق الله العبادات مطلقا بأكملها فهي تعتبر من العزائم؛ لأن هذه العبادات نشأت وصدرت بإرادة الله. وهذا من مقاصد الشارع تجاه العباد عزيمة.

ثالثا: أن العزيمة هي أصل ما يطلبه الشارع ابتداء من عباده من الأعمال والاعتقادات. وأما العوارض فتكون مطلوبة على حسب الظروف التي تحيط بالعبد.

ونلاحظ من هذه النتائج الثلاثة أن الشارع قد قصد بالعزيمة ما هو مطلوب من عباده أولا وابتداء لإحياء العباد ضميرا وجوارحا؛ لأن العزائم أهداف أصلية قد قصدها الشارع وإن كان قد أورد فيها بعضا من الرخص.

4.3.2 تعريف الرخصة لغة واصطلاحا

تعريف الرخصة لغة

الرخصة مشتقة من فعل رَخُصَ يَرْخُصُ رخاصة ورخوصة ورخصانا بمعنى نَعُمَ؛ وهو يدل على اللِّين والسهولة وعدم الشدة.[308] فالرخصة هي تيسير الأمر وتسهيله.[309]

[308] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 2: 500.

[309] الفيومي، *المصباح المنير*، 1: 223.

تعريف الرخصة اصطلاحا

عرف الدبوسي الرخصة بأنها "إطلاق بعد حظرٍ لعذرٍ تيسيرًا."[310]

وعرفها البزدوي بقوله "اسم لما بُنِيَ على أعذار العباد، وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم."[311]

وعرفها السرخسي بأنها: "ما كان بناء على عذر يكون للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم."[312]

نستنتج من تعريفات الفقهاء ما يأتي:

أولا: أن الرخصة خارج عن الأصل؛ لأن الشارع لم يُلزم العباد بالرخص إلا عند وجود أعذار منهم تيسيرا عليهم. وقد قصد الشارع بالرخص التخفيف عن العباد والتسهيل عليهم لأداء مهمتهم الأصلية التي قصدها الشارع ابتداء.

ثانيا: الرخص لا تستمر إلا عند وجود أسبابها؛ لأن الشارع قيَّد حالات الرخص بأسباب تليق بأحوال العباد المختلفة دفعا للحرج عنهم. فمراد الشارع بالرخص فَتْح الطريق لعباده لأداء مهمتهم بقدر المستطاع، وتجلَّت إرادة الشارع فيها تمشّيا مع ظروف العباد.

ثالثا: نرى أن أهداف الشارع سواء كان بالعزيمة أو بالرخصة تتمشى مع مراعاة ظروف العباد لتمكينهم بعمل ما التزموه.

---

[310] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81.

[311] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 136.

[312] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 117.

4.3.3 تقسيم الحنفية الرخصة والعزيمة

أقسام العزيمة

ذكر الدبوسي والسرخسي أقسام ما شُرع من العبادات حقا لله تعالى؛ وذكروا أنها تنقسم إلى أربعة أقسام. فهي الفرض والواجب والسنة والنافلة.[313] وذكر البزدوي هذه الأمور الأربعة من أقسام العزيمة كونها لا تتعلق بالعوارض فهي أصول ثوابت شُرعت حقا لله تعالى، فهي من هذه الجهة عزائم.[314]

فنرى أن ما أفاده الدبوسي والسرخسي أن مراد الله من العبادات حق له، وقصد بها إخلاص العبودية لله وتخصيص العبادات لله فقط. فإن الله لا يقبل الشريك في العبودية؛ ولذلك تجلَّى قصده مطلقًا عند أداء العبادات اشتراط النية عند المباشرة لها سواء كان بالقلب كالنية عند أداء الصلاة بدون ذكر اللسان أو كانت النية بالعمل كالتسحر للصوم.

وسأبين معانيها مع ذكر أمثلة على كلٍّ منها، وهذه الأقسام هي:

- الفرض: هو ما ثبت لزومه بدليلٍ قطعي لا شبهة فيه، فكان مقدَّرًا لا يحتمل الزيادة والنقصان. وذلك كالإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج.[315]

---

[313] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 77، السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 110.

[314] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 135-136.

[315] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 136.

- الواجب: هو ما ثبت لزومه بدليلٍ غير قطعي فيه شبهة الدلالة أو الثبوت. وذلك كصلاة الوتر وتعيين قراءة الفاتحة في الصلاة، وتعديل الأركان في الصلاة، واشتراط الطهارة للطواف، وذبح الأضحية.[316]

- السنة: هي الطريقة التي سار عليها النبي صلى الله عليه وسلم وهديه، وكذلك ما سار عليه الصحابة في أقوالهم وأفعالهم، فيما لا يكون فرضا أو واجبا. وذلك كالسنن الرواتب قبل الصلوات المفروضة أو بعدها.[317]

- النفل: هي التي يتعبد بها العبد ويؤديها فضلا عن الفرائض والسنن المشهورة.[318] كإعطاء الصدقة لمن يسأل أو لا يسأل.

أقسام الرخصة

قسم الحنفية الرخصة إلى أربعة أنواع: رخصة حقيقة، ورخصة أحق منها، ورخصة مجاز، ورخصة أتمّ مجازا منها.[319]

وتفصيل هذه الأنواع كالآتي:

- **الرخصة حقيقة**: ما كان مباحا مع كون سبب التحريم قائما، إضافة إلى قيام حكم التحريم.

---

316 البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 136.

317 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 78.

318 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 78.

319 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 139؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 117.

مثال: النطق بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك، فهو مباح للشخص مع قيام حرمة النطق بكلمة الكفر، لكي يدفع عن نفسه ضرر إتلافها وهلاكها. ولذلك لو لم ينطق بها وصبر على ذلك حتى قُتل فهو شهيد ومأجور، وهو أفضل له؛ لأنه لم يرتكب ما حرمه الله عليه.[320]

حكم هذه الرخصة: هي مباحة للشخص، ولو أخذ بالعزيمة فهو أفضل له؛ لأنه مطيع لله في ذلك وهو مأجور.[321]

- **الرخصة الأحق من النوع الأول:** ما كان مباحا مع كون سبب التحريم قائما، ولكن بسقوط تحريم الشيء، لوجود ما يمنع السبب من العمل في الشيء.[322]

مثال: الفطر في رمضان بعذر السفر، فهو مباح للمسافر مع قيام السبب، وهذا السبب هو كون المسافر قد شهد شهر رمضان. ولكن سقط هذا الحكم؛ لأنه تأجل الصيام إلى أيام أخرى حال إقامة الشخص وعودته من سفره. ولذلك لو مات قبل أن يُدرك أيام القضاء فلا شيء عليه.

حكم هذه الرخصة: الفطر مباح للمسافر، ولو أخذ بالعزيمة وصام فهو أفضل له. لأن السبب موجود، وهو شهود الشهر، فحقه التعجيل بأداء الصوم في وقته. ولكن إن كان في الصوم مشقة فيكون الفطر في حقه

---

320 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 140؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 118.

321 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 140؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 118.

322 الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 81-82؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 140؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 119.

أفضل. لأنه مع الصوم فقد رد إحسان الله إليه بالترخيص في الفطر، وإن صام في هذه الحالة ومات فهو قاتلٌ لنفسه، لأن الصوم في هذه الحالة أدى إلى قتله، وهو الشخص الذي باشر فعل الصيام.[323]

- **الرخصة مجازا:** ما وضعه الله عن عباده من الأغلال والإصر الذي كان على الأمم مِن قبلنا.

فيكون ما وضعه الله عنا هو مِن قبيل الرخصة عند مقابلته بما كان عند هذه الأمم. ولكنه لما كان الأصل ليس مشروعا وليس لنا فيه عذر، كان من قبيل الرخصة مجازا.[324]

- **الرخصة الأتم مجازا من النوع الثالث:** ما كان ثابتا في شرعنا ثم سقط عنا بعذر. فهو رخصة مجازا لسقوطه عنا بعذر، ولم يكن رخصة حقيقة لسقوط السبب الذي يوجب حكمه في حقنا مع سقوط الحكم، وليس رفعا للسبب مع بقاء الحكم.[325]

مثال: الترخيص في بيع السَّلَم. فقد جاء النهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده. ورُخّص في السلم لحاجة البائع إليه؛ لعدم وجود مالٍ لديه. فهنا سقطت الحرمة في حق البائع، ولذلك إذا مات من الجوع وهو قادر على البيع سلما فإنه يأثم؛ لعدم وجود الحرمة أصلا، فهو غير مقيم على حكم من الأحكام الشرعية.[326]

حكم هذه الرخصة: يجوز له الأخذ بالرخصة، ولا يجوز الأخذ بالعزيمة عند الضرورة كالخوف من الهلاك.

---

[323] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 82؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 140؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 119-120.

[324] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 82؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 141؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 120.

[325] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 82؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 141؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 121.

[326] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 82؛ البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 141؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 121.

4.3.4 المقاصد في العزائم والرخص

المقاصد في العزيمة

يرى البزدوي أن الفرائض من أقسام العزيمة كما ذكرنا، وأن الفرائض قد قدرها الشارع مقدارا وأوقاتا وأماكن بلا زيادة أو نقصان، وهذه الفرائض وتقديرها من الشارع فيه نوع تخفيف. ذلك أن المكلف إذا خُوطب بما هو مقَدَّرٌ ومعين كان في ذلك من التيسير عليه ما فيه، كون المكلف يعلم يقينا ما افتُرض عليه فيبادر إلى الامتثال والطاعة دون شك أو ريب، كما أن الفرض مقدر كمًّا فلا مشقة في الإتيان به من هذه الجهة؛ لأن غير المقدَّر يصعب على المكلف الإتيان به بل قد يعجز المكلف بالإتيان بالعمل غير المتناهي. ولذلك قال البزدوي عن الفرض "وهذا الاسم يشير إلى ضرب من التخفيف؛ ففي التقدير والتناهي يسر."[327] لأن عدم التعيين وعدم التقدير ليس بمقدور المكلف وطاقته.

وبهذا تبين لنا أن للشارع أهدافا في ما طلبه من عباده في العبادات وغيرها من الأعمال سواء كان في العزيمة أو الرخصة؛ لأن الشارع له أهداف فيما أمر به لعباده يتناسب مع أحوال العباد. والمتقدمون من الحنفية حاولوا إظهار قصد الشارع في الأوامر التي أثبتوها عزيمة وبيَّنوا أن هذه العزائم في مقدور المكلف عامة إلا في الحالات التي بيَّن الشارع فيها رخصه. ومحاولة الأصوليين وبذل جهودهم لإظهار العزائم في بيانات الشارع أمر مهم بالنسبة للذين لهم باع في فهم النصوص واستخراج مقاصد الشارع منها. ونحن نريد أن نظهر ما كتب هؤلاء الأصوليين فيما يتعلق بالمقاصد ونكون جسرا لنقل هذه المعلومات إلى الناس.

---

[327] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 136.

المقاصد في الرخصة

أشار البزدوي بقوله: "وأما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة."[328] ويرى الدبوسي أن الرخصة فيها معنى الترفيه والتوسعة على العباد.[329] وذلك عند الحاجة إليها توسعة عليهم.

ومن هنا يمكن القول إن قصد الشارع قد تجلى في الرخص على ما فهمنا من عباراتهم أنه يريد اليسر والسهولة والتوسعة على عباده حتى يتمتعوا بالعبودية في حالاتهم كلها سواء كان في الضيق والتوسعة أو الغنى والفقر أو القوة والضعف ونحو ذلك.

وضرب الحنفية لذلك أمثلة بعضها في العبادات وبعضها في المعاملات:

- **قصر الصلاة في السفر**: وذلك أن قصر الصلاة الرباعية في السفر من الرخص التي يتعين فيها معنى التوسعة والترفيه كما قال الدبوسي، وذلك لوجود المشقة التي تكون حال السفر.[330]
- **الفطر في رمضان للمسافر**: فقد أوجب الله على من شهد شهر رمضان أن يصومه، ورخص للمسافر أن يفطر ويقضي بدل الأيام التي أفطرها. لأن قصد الشارع من هذه الرخصة التيسير والتخفيف عن العباد وإبعادهم عما لا يطيقونه.[331]

---

[328] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 136.

[329] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 82.

[330] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 83.

[331] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 44.

- **زيادة مدة المسح على الخفين في حق المسافر**: وتكون الزيادة في حق المسافر إذا قُوبلت بمدة المسح في حق المقيم، فيتعين في هذه الزيادة معنى التوسعة والترفيه لوجود المشقة في حق المسافر من خلع الخفين وغسل رجليه للوضوء.[332] وبهذا تبين لنا أن مراد الشارع في زيادة مدة المسح تمكين لعبده أن يتمتع بالسفر بأداء العبادات دون وقوعه في حرج.

- **بيع السَّلَم**: رخص الشارع في بيع السلَم؛ وذلك أن الأصل عدم جواز بيع المعدوم، ولكن قد يكون الشخص محتاجا إلى أن يُنفق على مزروعاته، ولكنه لا يملك مالا يكفي لذلك. فرخص له الشارع في بيع السلع سلما إلى أجل مع استلام الثمن نقدا. لأنه لو كان بيع السلم غير جائز لوقع البائع في الحرج والمشقة في إجراء هذه العقود وتدبير أموره وبقي في مشاكل صعبة لا يجد فيها حيلة لإنفاقه على نفسه أو عائلته أو مزروعاته. فسبب ترخيص الشارع له في السلم هو الفقر وعدم القدرة لدفع حاجاته. والشارع أراد بترخيص السلم أن يجد عباده وسعة لتيسير أمورهم بلا توقف بمراعاة شروط السلم.[333]

- **إباحة شرب الخمر عند الضرورة**: ومعلوم أن الشارع قد حرم شرب الخمر على عباده، اجتنابا لضياع وتعطيل عقولهم. لأن في تعطيل العقول ضرر محض وضياع العبودية ومصالح العباد. وأما في حال الضرورة فقد رخص الشارع في شرب الخمر عند الضرورة خوفا من الضياع والهلاك وذلك لإبقاء نفسه على قيد الحياة. فالشارع قصد بإباحة الخمر عند الضرورة إنقاذ عباده من الهلاك لأنهم خلقوا للعبودية وذلك لا يتم إلا بالحفاظ على حياتهم من أسباب الهلاك.[334]

---

[332] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 83.

[333] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 282.

[334] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 459.

ولذلك إذا لم يتحقق مقاصد الشارع من هذه الرخص بالنسبة للعباد أو كان حق الله هو الغالب في هذه الأحكام فعندها يكون التخيير بين الأخذ بالرخصة أو تركها، ولذلك فقد يكون عدم الترخص هو الذي يحقق مقاصد الشارع، وقد ذكر الحنفية على ذلك بعض الأمثلة منها:

- **عدم جواز الترخص في حال الإكراه على الزنا:** وذلك لأن تحريم الزنا إنما كان لتحقيق مقصد من مقاصد الشارع وهو صلاح النسل وحفظه عن الاختلاط بغيره. فحق النسل في هذه الحالة كحق المكرَه على الزنا؛ ولذلك لا يجوز له الترخص والإقدام على الزنا عند الإكراه حفاظا على حق الله في عدم انتهاك الحرمات وحفاظا على النسل السليم. فبعدم أخذه بالرخصة هنا يتحقق مقصد الشارع من صلاح النسل وعدم إفساده.[335]

- **الصبر عند الإكراه على النطق بكلمة الكفر أو الإكراه على الفطر في رمضان:** ففي هذه الحالة يجوز له عدم الأخذ بالرخصة لوجود حق الله تعالى بعدم نطق كلمة الكفر وعدم الفطر في رمضان، فهو يحقق مقصد الشارع من حفظ الدين والابتعاد عن المحرمات؛ ولذلك لو قُتل فهو مأجور على صبره لتحقيقه مقصدا من مقاصد الشارع.[336]

- **عدم جواز ترخص العاصي في سفره برخص المسافر:** وذلك أن الشارع رخَّص للمسافر أن يقصر الصلاة الرباعية ويفطر في رمضان وغيرها من الرخص الذي ذكرناها. ولكن إذا كان المسافر عاصيا لله بسفره كمن سافر لقطع الطريق، فإنه لا يجوز له الأخذ بهذه الرخص. لأن الرخصة للمسافر من باب

---

[335] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 459.

[336] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 459.

التوسعة على العباد ورفع الحرج عن المسافر، فهي من إنعام الله على عباده، وهذا العاصي لا يستحق هذا التخفيف وهذه النعمة، لأن النعمة لا بد لها من سبب مشروع وهو قد عصى الله بسفره هذا فلا يتحقق في حقه ما قصده الشارع من هذه الرخص التي رخصها للمسافر الذي لم يعص الله في سفره.[337]

وقد يجب عليه الأخذ بالرخصة إذا كان ترك الرخصة يُخلّ بمقصد من مقاصد الشريعة، وذلك ما لو هدده أحدهم بالقتل إذا لم يأكل الميتة. فالشارع حرّم أكل الميتة لما فيه من صلاح النفس وعدم الإضرار بها، فعند التهديد بالقتل إذا لم يأكل الميتة يصبح صلاح النفس متعينا في الأكل من هذه الميتة. وبالتالي تسقط حرمة أكل الميتة، ويجب عليه الأخذ بالرخصة في هذه الحال تحقيقا لمقصد من مقاصد الشريعة وهو الإبقاء على النفس وحفظها من كل ما يهدد صلاحها.[338]

وضرب الدبوسي مثالا على ذلك بالطبيب الذي يمنع المريض من بعض الأطعمة لمصلحة المريض لوجود ما يمنعه من تناول تلك الأطعمة في تلك الحالة. ثم بعد ذلك يُبيح الطبيب للمريض تناول تلك الأطعمة في حال أخرى يكون صلاحه في تناولها في تلك الحال. وكذلك قد يُبيح الطبيب بعض الأطعمة لشخص ويمنعها عن شخص آخر مع اتفاقهما في الحال، وما ذلك إلا لعلمه بأن الكف عن تناول هذه الأطعمة هو الأتم لأحدهما في صلاح نفسه، وإن كان تناول تلك الأطعمة في نفسه صالحا.[339]

---

[337] السرخسي، *أصول السرخسي*، 1: 83.

[338] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 459.

[339] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 459.

ففي هذا المثال يضرب الدبوسي مثالا للأخذ بالعزيمة وإن كان الأخذ بالرخصة جائزا، وكل ذلك يتجه إلى تحقيق مقاصد الشارع لإحياء العباد في مثل الحالات.

4.4 المقاصد في النسخ

4.4.1 تعريف النسخ لغة واصطلاحا

تعريف النسخ لغة

النسخ مصدر من فعل نَسَخ، ينسَخ، وهو يأتي في اللغة على عدة معانٍ منها:[340]

- النقل وتحويل شيء إلى شيء، ومنه: نسخت الكتاب، إذا كتبته عن معارضة، ونقلته من موضع إلى موضع.
- إزالة شيء وإبطاله وإقامة غيره مكانه، ومنه: نسخت الشمسُ الظل، إذا أبطلته وحلَّت محله.

وذكر الجصاص والسرخسي عن بعضهم عدَّ الإزالة معنًى والإبطال معنًى آخر مستشهدين لمعنى الإزالة بقولهم: نسَخَت الرياحُ الآثار، أي أزالتها، ولمعنى الإبطال بقولهم: نسَخَت الشمسُ الظلَّ، أي أبطلته[341] ويظهر أن معناهما متقارب كما قال الجصاص، ويؤيد ذلك أن الجصاص استشهد لمعنى الإبطال في موضع آخر بقولهم: نسَخت الرياح الآثار.[342] فاستخدم الإبطال في نسخ الرياح الآثار، وكذلك ما أورده الجوهري في صحاحه حيث يقول "نسخت الشمس الظل وانتسخته: أزالته، ونسخت الريح آثار الدار: غيَّرتها" [343] فاستخدم

---

[340] الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 7: 84؛ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 5: 359.

[341] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 198-199؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 53.

[342] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 197.

[343] الجوهري، *الصحاح تاج اللغة*، 1: 433.

الإزالة في نسْخِ الشمس للظل، وهو ما أورده البزدوي أيضا في بيانه للنسخ بمعنى الإزالة ولكنه قال بعد ذلك: "هذا أصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الإبطال من حيث كان وجودا يخلف الزوال".[344]

تعريف النسخ اصطلاحا

من المناسب الإشارة –قبل بيان تعريف النسخ اصطلاحا– إلى أن النسخ في الأحكام الشرعية هو من قبيل المجاز بغض النظر عن معنى النسخ لغة، وبالتالي فإن النسخ في الشريعة صار مخصوصا بمعنى على اعتبار أنه اسم شرعي.[345]

وعرف الجصاص النسخ بتعريفين:

الأول: "بيانٌ لمدة الفرض الأول."[346]

الثاني: "توقيت مدة الحكم الأول بعد أن كان في تقديرنا وتوهمنا بقاؤه."[347]

ولم يقبل بكون معنى النسخ اصطلاحا "رفع الحكم" لأنه يدل على البداء في حق الله تعالى، أي يوهم أن الشيء يَبدو لله تعالى ويظهر بعد أن لم يكن باديًا، والله منزهٌ عن ذلك.[348]

---

[344] البزدوي، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، 218.

[345] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 197،200؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 53-54.

[346] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 143.

[347] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 150.

[348] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 200.

ورجّح السرخسي أن معنى النسخ اصطلاحا يقع على "التبديل" أي رفع حكم وإقامة حكم آخر مكانه، ولم يقبل السرخسيُّ كلام الجصاص في كون النسخ بمعنى التبديل يوهم البَدَاء على الله تعالى. لأن "التبديل" مذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿وإذا بدَّلنا آية مكان آية﴾ (النحل:101)، وبما أن النسخ اسم شرعي، فأولى ما يُعرف به ما كان موجودا في الشرع.[349]

4.4.2 علاقة النسخ بالمقاصد عند الحنفية

إن الله تعالى شرع لعباده ما يؤدون العبودية من الفرائض والنوافل من العبادات والمعاملات في سعيهم، وحرم عليهم بعضا من المعاملات والعبادات؛ وحمل مسؤولية الأداء عليهم معجلا أو متراخيا، وشرع منها النوافل التي لا يؤاخذ المكلف بتركها.

ونفهم من كلام الجصاص أننا نجد تأكيده على مشروعية العبادات من الله تعالى ونسخها على حسب علم الله بما يصلح أحوال العباد. وذلك عند حديث الجصاص عن جواز نسخ الحكم بما هو أخف منه وبما هو أثقل.

يقول الجصاص: "وليس يمتنع أن تكون المصلحة تارة في الأخف وتارة في الأثقل، فينقل المتعبد من أحدهما إلى الآخر على حسب ما تقتضيه المصلحة."[350]

---

[349] لم يذكر السرخسيُّ الجصاص صراحة وإنما كنى عنه بقوله "وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف في هذا الباب من مشايخنا" وهو من باب التأدب مع الجصاص رحم الله الجميع. انظر السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 54.

[350] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 223.

ومن منهج الجصاص أنه يرى أن من مقاصد الاجتهاد في المباح هو التشبه بأمور الدنيا على أمر الآخرة، وأن التأمل في أمور الدنيا يقودنا إلى معرفة الهدف من أمور الآخرة كما ذكرنا مسبقا من كلامه.[351] ولذا أتى الجصاص ليدلل على كلامه من كون العبادات ونسخها يتعلق بمصالح العباد بدليلٍ من أمور الدنيا. وهو أن الإنسان يمر بأحوال متعددة في حياته بين الفقر والغنى، والشدة والرخاء، والصحة والمرض ونحوها، وما ذلك إلا لعلم الله عز وجل في وجود المصلحة في كل حال من أحوال الإنسان. فبعض الناس لا يُصلحهم إلا الغنى؛ فلو أصبحوا فقراء لجزعوا وقنطوا من رحمة الله وأدى ذلك لكفرهم أو فسقهم. وبعض الناس لا يُصلحهم إلا حال الفقر أو حال المسكنة؛ فلو أصبحوا أغنياء لفسدوا وطغوا ولم يصرفوا هذا المال في وجوهه من الحلال، وأدى ذلك أيضا لخسرانهم في الآخرة. وكذلك أحوال الصحة والمرض والشدة والرخاء، يبتلي الله عز وجل العباد بما يُصلح حالهم، ويعينهم على التشبه على أمر الآخرة.[352]

ولذا كان النسخ كما يرى الجصاص والسرخسي متعلقا بمصلحة العبد وما فيه صلاحه ومنفعة له سواء في العاجل أو الآجل، بحسب اختلاف أحواله، وبحسب اختلاف الأوقات التي تكون المنفعة للعبد في تشريع معين، وأوقات أخرى لا تكون المنفعة في تشريع ذلك الشيء.[353] كما يرى السرخسي أن في هذه التشريعات معنى الابتلاء والاختبار من الله لعباده حتى يتميز المتبع لأوامر الله عن غيره، والمقصد من الابتلاءات تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، ولكن كل هذه الابتلاءات ترجع إلى وجد مصلحة للعبد فيها ومنفعة تعود

---

[351] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 4: 71.

[352] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 224.

[353] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 1: 152؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 61-62.

عليه بالنفع سواء علم بها العبد أم لا وسواء تحصلت المنفعة في عاجل أمر العبد أو آجله؛ وذلك أن الله تعالى منزه عن العبث، فلا بد من وجود منفعة تعود على العبد عند تشريع الأحكام ونسخها.[354]

وقد أشار الجصاص إلى أنه يمكن تقسيم النسخ من جهة معينة إلى:[355]

- نسخ الحكم بما هو مثله.
- نسخ من الأثقل إلى الأخف.
- نسخ من الأخف إلى الأثقل.

ولكون المقصد من نسخ الأثقل إلى الأخف واضحا، وهو التخفيف والتسهيل والتيسير على العباد. وناقش الجصاص في وجود نسخ الأخف إلى الأثقل كونه للنظرة الأولى قد يرى المكلف في ذلك خروجا عن مقاصد الشريعة من التخفيف والتيسير على المكلفين، ولكن أشار الجصاص إلى كون نسخ الأخف إلى الأثقل لا يخرج أيضا عن مقاصد الشريعة، فهو لا بد يحقق هدفا من أهداف الشريعة ومصلحة تعود على المكلف، فمقاصد الشريعة متحققة في القسمين من النسخ سواء من الأثقل إلى الأخف أو من الأخف إلى الأثقل. "لأن ذلك شيء لا يعلمه إلا الله تعالى العالم بكل شيء."[356]

وضرب الجصاص أمثلة على جواز نسخ الأخف إلى الأثقل منها:

---

354 السرخسي، *أصول السرخسي*، 2: 56.

355 الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 223.

356 الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 225.

- **إيجاب الصيام على القادر ونسخ الفدية**

قوله تعالى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" (البقرة:184)، وذلك أن الصيام في أول الأمر لم يكن على الفرض؛ بل كان على التخيير بين الصوم وبين الفطر والإطعام عن كل يوم مسكينا، حتى نزل قول الله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة:185)؛ فصار الأمر على الحتم والفرضية ونُسخ التخيير الذي كان موجودا مسبقا، وهذا نسخ من الأخف إلى الأثقل.[357] ولم يذكر الجصاص المقصد من ذلك، ولكن نستنتج من ذلك أن المقصد من هذا النسخ هو التدريج على العباد، حتى تعتاد النفس وتألف تلك العبادة وهي الصيام. فلما أُلِفَت النفوس العبادة واعتادت عليها انتقل الأمر من التخيير إلى الفرض والإلزام.

- **تحريم الخمر لمصلحة العباد**

إن الناس كانوا يشربون الخمر في بداية الإسلام، ولم يجتنب الناس شربها حتى نزلت الآيات في منعها، ثم جاء تحريم الخمر بعد ذلك متدرجا من الأخف إلى الأثقل، حتى جاء التحريم النهائي بقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" (المائدة: 90).[358]

ويُقال في مقصد هذا النسخ ما قيل في سابقه حيث كانت العرب قد أُلِفت شرب الخمر وأصبح من عاداتها التي يصعب التخلي عنها، فجاء النسخ من الأخف إلى الأثقل تعويدا لهم على ترك هذه العادة السيئة. فلو

[357] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 224.

[358] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 224-225.

جاء التحريم القطعي مباشرة من أول الأمر لحصل في ذلك المشقة والحرج من هذا التشريع. فجاء هذا التشريع مراعيا لأحوال الناس ومصالحهم، ومحققا لمقصد رفع الحرج عنهم.

- **الأمر بقتال المشركين بعد النهي**

كان النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بترك قتال المشركين، بل والعفو الصفح عنهم إزاء ما يصدر منهم من أذى، وذلك بقوله تعالى: "فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين" (المائدة: 13). ثم جاء الأمر بقتال المشركين في العديد من المواضع في القرآن الكريم منها قوله تعالى " فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد" (التوبة: 5)، فكان هذا نسخا من الأخف وهو ترك القتال، إلى الأثقل وهو القتال.[359]

والمقصد من ذلك هو أن المسلمين كانوا في بداية الدعوة مستضعفين، فلو أمروا بقتال المشركين لأدى ذلك إلى فنائهم وهلاكهم، وانتهت الدعوة الإسلامية في مهدها، ولكن لما صار للمسلمين شوكة وأصبحت لهم دولة جاء الأمر بالقتال مناسبا لحالهم القوية، لرفع راية الإسلام ونشر الدعوة الإسلامية.

- **حد الزاني**

كان حد الزاني في أول الأمر مقصورا على الحبس والأذى؛ وذلك بقوله تعالى "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت أو يجعل الله لهن سبيلا واللذان

[359] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 225.

يأتيانها منكم فآذوهما" (النساء: 15-16)، ثم جاء الأمر بجلد الزاني غير المحصن ورجم الزاني المحصن.[360] وهذا انتقال من الأخف إلى الأثقل في حالة الزاني المحصن حيث إن العقوبة هي الرجم حتى الموت.

- **فرض الصلاة**

كانت الصلاة في أول الإسلام ركعتين ركعتين سواء في السفر أو الحضر والإقامة، ثم زيد في صلاة الحضر، وبقيت صلاة السفر ركعتين، وهذا انتقال من الأخف إلى الأثقل في تشريع صلاة الحضر.[361]

وذكر الجصاص بعد ذلك اعتراض معترضٍ من أنه لا يُترك الإيجاب في الأوامر والفروض لأحد من المكلفين. وذلك لأن إيجاب تلك الأشياء هو بحسب ما يكون من مصالح العباد، ولا أحد يعلم مصالح العباد سوى الله. فأقره الجصاص على ذلك، ولكن عقّب على ذلك بأنه لا يمتنع كون الصلاح موجودا في تلك الأشياء على جهة السواء، ويُترك إيجاب الفرض في ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم.[362]

---

[360] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 225.

[361] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 226.

[362] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 2: 244.

الخاتمة

لقد تطورت حياة الناس تطورا سريعا ملحوظا، وترتب على هذا التطور ظهور أشياء لم تكن في الماضي. وظهرت الحاجة إلى سبيل يمهد الطريق لفتح أفق أوسع لباب الاجتهاد؛ فكان في المقاصد ما يبحث عنه المجتهدون والمجامع الفقهية في هذا الزمان.

ومع ذلك فلا يمكننا أن نغفل أن جذور المقاصد كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كون الشريعة التي جاء بها عليه الصلاة والسلام هي محور المقاصد ومحل اهتمامها. وقد أشارت كثير من الآيات الكريمة التي كانت تنزل على النبي صلى الله عليه وسلم والأحاديث النبوية الشريفة إلى مقاصد الشارع العامة والخاصة من التشريعات والخطابات. وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم أنه بُعث بالحنيفية السمحة، وأننا لم نبعث معسرين، وإنما بعثنا ميسرين، وكذلك في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي تُعتبر من جوامع الكلم؛ كقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار". فهذه الأحاديث والآيات وغيرها هي أساس المقاصد وبداية نشأتها وتكونها.

ومن المعلوم أن الصحابة الكرام وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون أدركوا هذه المقاصد من خلال فهمهم لهذه النصوص والخطابات، فعملوا على تطبيق ذلك في اجتهاداتهم ونظرتهم إلى الأمور بحسب ما يستجد من مستجدات وما يقع من وقائع.

ثم جاء القرن الثاني الهجري، وهو عصر تكون المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، وبدأ تدوين هذه المذاهب الفقهية عن طريق اجتهادات مؤسسيها وتلاميذهم وممن أتى بعدهم ممن انتحل هذا المذهب وانتسب إليه. وكان من الطبيعي أن يحذو أصحاب هذه المذاهب حذو سابقيهم من الصحابة والتابعين، كون كل مذهب

يرجع إلى صحابي أو مجموعة من الصحابة. وبالتالي راعى أصحاب هذه المذاهب المقاصد من خلال اجتهاداتهم وفتاواهم، ولكن لم يكن ذلك بطريقة ممنهجة ولم يكن علم المقاصد قد تكون بالطريقة التي هو عليها الآن، إلى أن جاء الشاطبي وألف كتاب الموافقات وخصص للمقاصد مكانا مستقلا في كتابه، فأصّل لذلك وقعَّد وبنى الفروع على هذه الأصول. ومع أن الشاطبي متأخر نسبيا فقد عاش في القرن الثامن الهجري، فلا توجد كتابات مستقلة حول المقاصد قبله سوى إشارات في بعض كتب أصول المتكلمين كالبرهان للجويني والمستصفى للغزالي.

كان الشاطبي مالكي المذهب، ولذلك حاول بعض المعاصرين ممن كتبوا في المقاصد أن ينسب نشأة المقاصد إلى المذهب المالكي، وأنه مذهب المقاصد الأول، وفي هذا إغفال منه لإسهامات المذهب الحنفي في هذا المجال ممن كتب في أصول الفقه من المتقدمين.

ظهرت بدايات المقاصد فيما وصل إلينا من كتب أصول الحنفية في كتابات الجصاص، وظهر ذلك في تعرضه لمسألة حكم الأشياء قبل مجيء الشرع، وهي من المسائل الحساسة كونها من المسائل الكلامية التي حصل الخلاف حولها بين الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، وبغض النظر عن هذا الخلاف، فقد كان لإثباتات الجصاص وترجيحاته في هذه المسألة أثرا كبيرا في بناء المقاصد عند الحنفية من خلال إثباته كون الشريعة جاءت لجلب المنافع ودفع المضار، وربط ذلك بأحوال الناس بحسب ما يصلحها ويعود عليهم بالنفع. وبهذه الطريقة يبني الجصاص فكرته عن الشريعة وما يأتي من تشريعات، وما يمكن أن ينتج عنها من اجتهادات. ويرى من خلال نظرته إلى المباح أن الشارع ترك الخيار للمكلف في ذلك بحسب حاله وما يعود عليه من النفع وما يدفع عنه من الضرر. وهو بذلك يؤسس لفكرة أن المجتهد يجب أن يحذو نفس الحذو في المسائل التي يريد الاجتهاد فيها مما لم يرد فيها نص بعينها، وهو ما يسمى بالاجتهاد المقاصدي.

وأكمل الدبوسي مسيرة الجصاص في مجال المقاصد فكان يرجع إلى المقاصد في ترجيحه لكثير من المسائل الفقهية. وبدأت تظهر في كتاباته الإشارة إلى حفظ الدين والنفس والنسل ومن الضروريات التي لا قيام للحياة بدونها. ثم أشار الدبوسي إلى وجود الحاجيات التي هي في درجة أقل من الضروريات، ونبه على التحسينيات التي لا يترتب عليه قيام الحياة وحفظ النفس.

ثم جاء دور السرخسي لاستكمال ما بدأه الدبوسي، فكانت منه إشارات إلى ضرورة بقاء النفس وبقاء النسل؛ بإباحة الشارع لأنواع من المعاملات التي لا بقاء للنفس إلا بتعاطيها، وإباحة الزواج الذي يترتب عليه بقاء النسل. كما نبه أيضا على بعض أنواع البيوع التي ثبتت شرعيتها لسد حاجة الناس بدرجة أقل من درجة البيوع التي يتعلق البقاء بمشروعيتها.

لقد بدأت معالم المقاصد في التكون لدى فقهاء المذهب الحنفي المتقدمين من خلال استدلالهم بالأدلة العقلية على إثبات المقاصد الشرعية، واستدلالهم بالمقاصد أيضا على إثبات بعض الأدلة الشرعية المختلف فيها. كما أنهم فرقوا بين بعض الأمور بحسب المقاصد كتفريقهم بين عقود المعاوضات وعقود التبرعات وغيرها مما تم ذكره أثناء البحث.

جاءت ترجيحات فقهاء الحنفية المتقدمين في مختلف قواعدهم الأصولية متوافقة مع ما يرونه يوافق مقصد الشارع الذي أداه إليه اجتهادهم. وذلك من خلال استدلالهم على ما رجحوه وذهبوا إليه؛ كدلالة العام على جميع أفراده دلالة قطعية، وكون المشترك لا يُراد به إلا معنى واحدا من المعاني التي يحتملها، وأن الأمر للوجوب إلا بما يصرفه عن ذلك، واشتراط قدرة لأداء المأمور به، وأن النهي لوجوب الانتهاء إلا بما يصرفه عن ذلك. وقمت خلال البحث في هذه المباحث بتأييد ذلك بالأمثلة التي ذكروها من الفروع الفقهية والتي يُستدل بها

على غيرها عند ترجيح الحنفية لآرائهم في مختلف الأبواب الفقهية. ونحن بذلك نرى وجود المقاصد في اجتهادات الحنفية المتقدمين التي جاءت كأساس لمن بعدهم من فقهاء المذهب الحنفي.

لا يمكن لأي فقيه الاستغناء عن الفهم المقاصدي عند إعطاء الأحكام الشرعية، ذلك أن فهم المقاصد يؤدي إلى فهم طبيعة الأحكام. وأنها تدور في فَلك واحد من هذه المقاصد الشرعية، وبالتالي فلا بد لتحقيق هذه المقاصد من كون الأحكام المنتجة من قِبل المجتهد أو الفقيه أن تكون على ميزان المقاصد حتى لا يحدث اختلال في توازن الشريعة، وما أنتجه الفقيه من الأحكام، وخصوصا عند الاجتهاد في المسائل المعاصرة التي لم يرد فيها نص بعينها، والتي يحتاج إليها الناس في حياتهم اليومية ويترتب على كثير من الأمور التي تلامس مختلف مناحي حياة الناس ومعايشهم.

إن خروج بعض الأحكام المنتَجَة عن ميزان المقاصد يؤدي إلى حدوث اختلال في كون الشريعة صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان، ذلك أن الشريعة جاءت لتلبية حاجات الناس وتنظيم حياتهم لإعمار هذا الكون. ولذا فكثير من الأمور المعاصرة جاءت نتيجة بحث الإنسان المتكرر عما يسهل عليه أمور حياته أو نتيجة لوجود مشاكل في حياته ويسعى الإنسان لحلها، ولا بد على كل الأحوال أن تكون هذه الأمور مضبوطة بميزان الشرع حتى لا يخرج الإنسان عن الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه، ويصبح ضحية لاتباع أهوائه والسعي خلفها.

يوجد الكثير من القضايا المستجدة في هذه الأيام، والتي ينبغي النظر إليها بما يتماشى مع مقاصد الشريعة لمحاولة الوصول إلى معرفة حكم الله فيها، مراعيا لقواعد الأصول التي أصلها الأئمة المجتهدون والفقهاء العاملون بها. لأن سنن الله تعالى لا تتبدل ومنها المقاصد، فكون الشريعة قد راعت هذه المقاصد في الأحكام المنصوص عليها فلا بد أيضا من مراعاتها في الأحكام التي لم يُنصَّ عليها حتى لا تتبدل سنن الله ولا يختل ميزان الشرع.

ومع إهمال هذا الأمر تخرج الكثير من الفتاوى المعاصرة من بعض المفتين الذين لا يُراعون فيها مقاصد الشريعة شاذة عن منهاج الله تعالى وسنته، كونهم تعلقوا بنصوص رأوا فيها أنها تحقق بغيتهم من الوصول إلى بعض الأحكام الشرعية المستجدة، ولكنهم لو نظروا إلى هذه النصوص بميزان المقاصد لتبين لهم وجه الصواب في المسألة، وأن ما قاموا به من الفتوى مجانب للصواب، بل ويوقع الناس في الحرج والمشقة الذي جاءت الشرعية برفعه وحمت الناس من الوقوع فيه.

أهم التوصيات

أوصي الباحثين بإلقاء الضوء على موضوع المقاصد عند الحنفية المتأخرين، وخصوصا مَن ألف منهم في أصول الفقه الحنفي. وبيان تبنّيهم للمقاصد الشرعية، وإن لم يذكروا ذلك صراحة أثناء تأصيلهم لفروع المذهب الحنفي. وهو ما يزيد مكتبة المذهب الحنفي ثراء من هذه الناحية، خصوصا أن فكرة المقاصد كما قلت سابقا كانت قد ارتبطت بالمذهب المالكي على الرغم من وجود السبق الزمني للمذهب الحنفي.

المراجع

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

الأصبحي، مالك بن أنس. *الموطأ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985/1406.

الباجي، سليمان بن خلف، *الحدود في الأصول*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، 2003/1424.

الباجي، سليمان بن خلف. *المنتقى شرح الموطأ*. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي*. تحقيق: عبد الله محمود عمر، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البزار، أحمد بن عمرو. *مسند البزار*. تحقيق: عادل بن سعد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.

البزدوي، علي بن محمد. *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*. كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون تاريخ.

البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.

التفتازاني، مسعود بن عمر. *شرح التلويح على التوضيح*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية. ب.ت.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي. *الفصول في الأصول*. الطبعة الثانية. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، تحقيق: عجيل النشمي، 1994/1414.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي. *أحكام القرآن*. تحقيق: محمد القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *البرهان في أصول الفقه*. تحقيق: صلاح عويضة، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418.

ابن حجر، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1379.

الحسني، إسماعيل. *نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور*. الطبعة الأولى. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421.

الخضري بك، الشيخ محمد. *أصول الفقه*. الطبعة السادسة. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969/1389.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *السنن*. بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. *تقويم الأدلة في أصول الفقه*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، 2001/1421.

الرميلي، عبد الحكيم. *تغير الفتوى في الفقه الإسلامي*. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

الريسوني، أحمد. *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. الطبعة الرابعة. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1415.

الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم، 2004/1425.

السرخسي، محمد بن أحمد. *أصول السرخسي*. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1414.

السرخسي محمد بن أحمد. *المبسوط*. بدون طبعة، بيروت: دار المعرفة، 1993/1414.

السمرقندي، محمد بن أحمد. *ميزان الأصول في نتائج العقول*. الطبعة الأولى. قطر: مطابع الدوحة الكبرى، 1984/1404.

الشاشي، أحمد بن محمد. *أصول الشاشي*. ضبطه: عبد الله الخليلي، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2003، وبهامشه *عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي* لمحمد فيض الحسن الكنكوهي.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى. السعودية: دار ابن عفان، 1997/1417.

الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. بيروت: دار المعرفة، 1990/1410.

الشيباني، محمد بن الحسن. *الحجة على أهل المدينة*. تحقيق: مهدي حسن الكيلاني، الطبعة الثالثة. بيروت: عالم الكتب، 1403هـ.

الشيباني، محمد بن الحسن، *الأصل المعروف بالمبسوط*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *مقاصد الشريعة الإسلامية*. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية. الأردن: دار النفائس، 2001/1421.

عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني. *المصنف*. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية. بيروت: المكتب الإسلامي، 1403.

العبيدي، حمادي، *الشاطبي ومقاصد الشريعة*. الطبعة الأولى. بيروت: دار قتيبة، 1992/1412.

عودة، جاسر. *فقه المقاصد*. الطبعة الأولى. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006/1427.

ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 1979/1399.

الفاسي، علال. *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*. الطبعة الخامسة. دار الغرب الإسلامي، 1993.

الفسوي، يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: أكرم ضياء العمري، 1981/1401.

الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير*. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

القرافي، أحمد بن إدريس، *نفائس الأصول في شرح المحصول*. الطبعة الأولى. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 1995/1416.

قلعه جي، محمد رواس، *موسوعة فقه عبد الله بن عمر–عصره وحياته*. الطبعة الأولى. بيروت: دار النفائس، 1986/1406.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتب العلمية.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1856/1406.

الكرخي، عبيد الله بن الحسين. *أصول الكرخي*. مطبوع مع أصول البزدوي كنز الوصول إلى معرفة الأصول، كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون تاريخ.

لجنة من الفقهاء. *مجلة الأحكام العدلية*. بيروت: المطبعة الأدبية، 1302هـ.

اللكنوي، أبو الحسنات عبد الحي. *النافع الكبير شرح الجامع الصغير*. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1990/1411.

مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. *فتح الغفار بشرح المنار*. الطبعة الأولى. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، تحقيق: محمود أبو دقيقة، 1936/1355.

اليوبي، محمد سعد بن أحمد. *مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية*. الطبعة الأولى. الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1998/1418.

المراجع باللغة التركية:

Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

Yaran, Rahmi. “Cüveyni Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi”, *M. Ü. İlalıiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/Haziran): 93-123.

السيرة الذاتية

الاسم: نادر علي محمد فليونة	
معلومات التعليم	
الليسانس	
الجامعة	الجامعة الإسلامية - غزة
الكلية	كلية الشريعة والقانون
القسم	قسم الشريعة الإسلامية
الماجستير	
الجامعة	الجامعة الإسلامية - غزة
الكلية	كلية الشريعة والقانون
التخصص	الفقه المقارن
البرنامج	مع رسالة
المقالات	

1. ANALYTICAL STUDY ON NASR HAMID ABU ZAYD'S UNDERSTANDING OF RELIGIOUS TEXTS IN ISLAM. مقال باللغة الإنجليزية في مجلة التمدن – ماليزيا 15(2) ، 45–55. https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no2.4

2. أثر دلالة الحال في التعبير عن الإرادة المعاملات المالية المالية نموذجًا، مقال منشور في مجلة كلية الإلهيات – جامعة اسكيشهير، (مارس 2020) 12/7 50-9 . http://doi.org/10.5281/zenodo.3710707