الفصل الأول

الإطار المفاهيمي للمقاصد

شكّلت اجتهادات الأجيال الأولى إجابات جادة عالجت إشكاليات البيئة التي تعاملت معها. ومن الطبيعي أن تختلف تحديات كل جيل عن غيره، مع استمرارية كل جيل في طرح السؤال المتعلّق بكيفية تنزيل تعاليم الوحي على أرض الواقع الإنساني. ولذلك اهتم علماء كل جيل بصياغة مناهج علمية، تساعد على ضبط فهم النصوص، وإجراءات فهمها، ثمّ تحويلها إلى واقع عملي، ليتم بعد ذلك اختبار مدى قابليتها لتحقيق مقاصد الشارع واقعيّاً، وإثبات صلاحية أحكام الشريعة الخاتمة لكل زمان ومكان.

وقد تعددت وتنوعت المباحث التي تناولها العلماء عبر العصور، من حيث الطرح المنهجي، وأسلوب الخطاب. ولهذا تباينت الأطروحات الإنسانية التي حاول فيها العقل فهم النص في البحث عن مناهج التعامل مع النصوص في استنباط الأحكام والمعاني، التي تساعد الإنسان على تحقيق مهمته الاستخلافية بالالتزام بشرع الله تعالى. وظهرت تلك المحاولات على هيئة مداخل منهجية، تم طرحها ومناقشتها أصوليّاً عبر القرون الأولى. ومن هذه المداخل المنهجية ما يعرف بالأدلة التبعية، كالقياس والتعليل والمصلحة والاستحسان والعرف وسد الذرائع وغيرها. وبما أنّ الكثير من تلك المناهج تتسم بالظنية لا القطعية، فقد استمرّ العلماء في البحث عن مناهج تقترب بمفرداتها من القطعية، كي تصبح مناهج ضبط وتقييم، تمحَّص على أساسها الأطروحات الفقهية والعلمية بدقة.

من هنا كانت أهمية البحث في المقاصد، بوصفه منهجاً علميّاً له القدرة على تقييم عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، بالإضافة إلى قدرته على تقييم الفعل والواقع الإنساني. ويكمن التحدي الذي يواجه الفقهاء والمجتهدين المعاصرين في كيفية البناء على ما قدّمه علماؤنا المجتهدون الأوائل، وتفعيل دور المقاصد، والخروج بها من الدائرة الظنية إلى القطعية، ومن القراءة التجزيئية إلى الكلية، القادرة على أن تكون منهجية عملية منضبطة، مستمدة من استقراء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ليتم من خلالها الإجابة عن أسئلة الواقع المعاصر، بالإضافة إلى تمحيص الاجتهادات، وتنقيتها من كل ما يخالف الشرع. فكيف نقرأ تلك المداخل التي تركها لنا الأوائل قراءةً تمكّننا من البناء على ما تركوا، وتطويره على نحو علمي جاد، يجيب عن تعقيدات المجتمع المعاصر، والتحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المجتمع الأمريكيّ المركب؟

يناقش هذا الفصل المباحث التي تناولت الجانب التأصيلي للمقاصد بمفهومها العام، عند كل من الأوائل والمعاصرين، وذلك وفق منهج تحليلي، خاصة أنّ هدف هذه الدراسة ومدارها هو عرض أطروحات العلماء في موضوع المقاصد، سواء على مستوى التأصيل أو التطبيق، وليس الترجيح بين الآراء أو المدارس المختلفة في ذلك.

أولاً: المفهوم العام للمقاصد

1 – تعريف مفهوم المقاصد

يُعدّ التعريف بالمفاهيم إحدى الوسائل المنهجية التي توضِّح المعنى وتبيِّن المقصد؛ الذي يُعَرف بأنّه عملية فلسفية مركبة تتطلب جهداً يجمع بين التنظير العقلي والتطبيق الواقعي، وهذا ما بيَّنه الدكتور طه العلواني بقوله: "المفهوم يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية، بالإضافة إلى نتائج

خبرات وتجارب العمل فيه، في النسق المعرفي الذي يعود إليه وينتمي إلى بنائه الفكري. ولذلك فإن تحليل المفاهيم في أي حقل معرفي، يعتبر المدخل الأول لتحديد مبادئه ومداخله، فهي ليست مجرد ألفاظ تفهم بمرادفاتها، وإنما هي مستودعات كبرى للمعاني، تعكس كوامن فلسفة الأمة وقيمها، وتراكمات فكرها ومعرفتها. ولذلك علَّم الله تعالى آدم الأسماء كلها تعليماً يساعده في مهمته الخلافية العمرانية، لأن أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي مفاهيمها، كما أنّ أول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري هي مفاهيم الأمة، خاصة عندما تعتريها الميوعة ثم الغموض، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصيتها، ثم تدخل دائرة الغموض، فتتعدد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامين ومعان واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع".[25]

وتُعدّ المقاصد -اليوم- مفهوماً ومنهجاً فكريّاً مهمّاً، وليس مصطلحاً يصطلح عليه جماعة من الناس، تجمعهم حرفة أو سواها، على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات، لا ينازعون في ما اصطلحوا عليه حيث لا مشاحة في الاصطلاح كما هو معروف في تراثنا. ولهذا لا بدّ من بناء مفهوم المقاصد بناء معرفيّاً له خصائص الكائن الحي في ولادته وسيرورته وتطوره الدلالي والتاريخي ومتابعة تطوره بالتحليل والتقييم الممنهج على نحو مستمر[26].

المقاصد لغة: جمع مقصد، وهو مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً. والقصد في اللغة يعني الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء.

---

(25) انظر المقدمة التي كتبها طه جابر العلواني لكتاب:

- عارف، نصر محمد. **الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص7-9.

(26) المرجع السابق، ص7. انظر أيضاً:

- العلواني، طه جابر. **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م، ص67.

ومن معانيه: استقامة الطريق[27]، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل:9]. ومن معاني القصد: العدل والتوسط وعدم الإفراط، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان:19] وقوله ﷺ: "القصدَ القصدَ تبلغوا" [28]. قَوْله (وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ) بِالنَّصْبِ عَلَى الْإِغْرَاء أَيْ اِلْزَمُوا الطَّرِيق الْوَسَط الْمُعْتَدِل"[29]. وكذلك يقال: قصدت الطريق؛ أي نحوت نحوه. ومن معانيه أيضاً: الأَمُّ، يقال: قصده يقصده قصداً؛ أي سار تجاهه ونحا نحوه.

والمهم في قراءة الدلالة اللغوية لمعنى المقصد هو ما تستبطنه من تأكيد معنى الهدف والغرض وأهميته في توجيه الفعل الإنساني. وبما أنّ من معاني القصد العدل والتوسط، فإنّه من الواجب على الإنسان المستخلف أن يصوغ أهدافه الباطنة والظاهرة بما يؤدي به إلى إقامة العدل والتوسط في الأمور كلها.

ولذلك اهتم التشريع الإسلامي بنيَّة المكلَّف وإرادته الباطنة، وجعل استحضار النية والقصد ركناً أساسيّاً من أركان اعتبار الفعل، وما يترتب عليه من نتائج، فالنية تحدد وجهة فعل الإنسان، ما إذا كان صادراً عن إيمان ويقين أو اتباع للهوى، كما روي "عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ

---

(27) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف، ج3، ص96. انظر أيضاً:
– الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مطبعة الرسالة، 1987م، ص396.

(28) البخاري، محمد إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الجيل، باب الرقاق، 1981م، حديث رقم 5982. والنص الكامل للحديث كما أورده البخاري هو: "حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ، قَالُوا وَلا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلا أَنَا إِلا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ. سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا".

(29) العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز عبد الله بن باز، الرياض: المطبعة السلفية، 1382هـ، حديث رقم 5982.

الْخَطَّابِ يَقُولُ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"[30]. ولذلك، فشمولية المقاصد وواقعيتها وأخلاقيتها تدرأ شكلية الناحية القانونية الظاهرية، التي تقف عند الظواهر، فتُضيِّع الحقوق، وتُشرِّع لعقلية قضائية وسياسية تقوم على تزيين الظاهر وتعمد إلى التحايل. فالمقاصد تؤكد تخليص النيات والقصود من شوائب التغرير والغش، والإيقاع والظلم والغلو. ويشترط العلماء تطابق القصد مع ظاهر العمل حتى يكون ذلك العمل صحيحاً ديانة وقضاء؛ أي محققاً لمرضاة الله ومصالح الناس. ولذلك منعت كثير من المعاملات الفردية والجماعية لقيامها على التحايل، كزواج المتعة، وتطليق الزوجة لحرمانها من الميراث، وهبة المال قبل الزكاة.

ويساعد المعنى اللغوي للمقاصد الشرعية مفهوماً ومنهجاً على استنباط مقاصد الشارع وإرادته، وفي الوقت ذاته، تبرز أهمية نية الإنسان في عملية تقييم فعله وسلوكاته، فتوظف بذلك منهجية المقاصد، لكي يصبح قصد المرء من العمل موافقاً لقصد الشارع من التشريع. ولتنوّع الفعل الإنساني وتعقُّده ما بين القلبي والعقلي والوجداني والبدني، لا بُدّ من صياغة قواعد عامة، وقوانين كلية، تساعد على ربط الجزئيات بالكليات، وليهتدي الإنسان بكليته بهداية الله. ولذلك قال القرافيّ (توفي 685هـ): "ومن جعل يخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع، واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت... ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات."[31]

---

(30) روي هذا الحديث في الصحيحين وكتب السنن واللفظ هنا لأبي داود، أنظر:
– السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م، باب الطلاق، حديث رقم 1882.

(31) القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، 1344هـ، ج1، ص2–3.

وبناء على ذلك صاغ الفقهاء العديد من القواعد الفقهية التي تؤكد هذا المعنى[32]، كقاعدة "الأمور بمقاصدها"[33]، و"المقاصد معتبرة في التصرفات"[34] و"المقاصد تغير أحكام التصرفات" التي جعلها ابن القيم فصلاً يوضح فيه أهمية نية المكلف، وأثرها في تصرفات الإنسان كمستخلف مسؤول[35].

2 – تعريف المقاصد عبر السياق التاريخي

أ – المقاصد في حوارات الأصوليين الأوائل

يصعب الإلمام بمعاني المقاصد من خلال رسم منطقي، أو حد على الطريقة الأرسطية، كما ظهرت في مرحلة تعريفات المفاهيم، وإطلاق المصطلحات، وتقنين الحدود بشكل منطقي في عصر التدوين وظهور الفقهاء المجتهدين، ولذلك اهتم الفقهاء والأصوليون في ذلك العصر بوضع تعريف لغوي واصطلاحي للمفاهيم والمصطلحات المختلفة التي استعملوها في الأصول والفروع.

---

(32) تظهر أهمية اعتبار نية المكلف وقصده عند المقارنة بين المذاهب في قضية معينة، فعلى سبيل المثال فإنّ المذهب المالكي يأخذ بالحسبان نية المكلف في الأنكحة التي يظهر فيها القصد الفاسد، فيبطل نكاح المحلل، خلافاً للحنفية والشافعية؛ لأنّ القصد في نكاح المحلل قصد فاسد ليس من مقاصد النكاح الصحيح في شيء. قال ابن تيمية: "وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل، ونكاح الشغار أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق، فإنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه لعن المحلل والمحلل له... وثبت عن أصحابه أنهم نهوا عنه، ولم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك. وهذا موافق لأصول أهل المدينة، فإن من أصولهم أن القصود في العقود معتبرة...". انظر:
– الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، ص101.

(33) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م، ص8.

(34) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط2، 1975م، ج 2، ص323.

(35) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ/1968م، 98/3. وانظر أيضاً:
– ابن نجيم، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، مرجع سابق، ص8.

وتكاد تجمع قراءات الباحثين المعاصرين على غياب تعريف اصطلاحي جامع مانع محدد الألفاظ لمعنى المقاصد، لدى غالبية العلماء المتقدمين. فقد أدرج العلماء الأوائل الحديث عن المقاصد تحت مباحث العلة والقياس والمصالح المرسلة لدى القائلين بها. وقد جاءت تعبيرات الأصوليين عن المقاصد بمصطلحات متعددة، تفاوتت في المسمّى وتقاربت في المعنى، مثل: المناسب[36]، والمصلحة والحكمة[37]، والعلة[38].

وفي القرن الثالث الهجري، عنون الحكيم الترمذي -على سبيل المثال- كتابه

---

(36) الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل**، تحقيق: أحمد الكبيسي عراق: إحياء التراث الإسلامي، 1970م، ص144. انظر أيضاً:

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم الأصول**، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م، ج5، ص158-175.
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ج3، ص270.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **التلويح على التوضيح على التنقيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج 2، ص69.
- الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط**، الكويت: وزارة الأوقاف، ط1، 1988م، ج5، ص206.

(37) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص21. انظر أيضاً:

- الكيلاني، عبد الرحمن. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسةً وتحليلاً**، دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ط1، 1421هـ/2000م، ص44-53.
- الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص113-120.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981م، ج1، ص349.
- الربيعة، عبد العزيز. **السبب عند الأصوليين**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م، ج2، ص17-18.

(38) شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م، ص112. انظر أيضاً:

- النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص141-143.

"الصلاة ومقاصدها"[39]، ووردت لمحات في الكتابات المدونة بعد القرن الثالث تشير إلى فكرة المقاصد، فقد طرح الإمام الجويني في القرن الخامس أساساً نظريّاً للمقاصد، صنّف فيه الأحكام بين ضروريّ يجب الحفاظ عليه، وحاجيّ يوفر متطلبات الإنسان، فعبر عنها بـ"المصالح العامة"[40]. ثمّ جاء تلميذه أبو حامد الغزالي ليراجع هذا التصنيف، ويقوم بتأصيل قضية المقاصد من خلال تنظيمها في مستويات، محاولاً تسهيل تفعيلها، واعتبر المقاصد بمستوياتها الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ضمن المصالح المرسلة، فقال: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكنا نعني بالمصلحة، المحافظة على مقصود الشارع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ هو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة"[41]. وكأن الغزالي هنا يجعل المقاصد الشرعية شرطاً في اعتبار المصلحة، ولا يُعدّ مجرد حكم العقل في رجوعها إلى المقاصد ضابطاً كافياً في تعرّف المصالح، وإلا أصبحت أهواء ألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح.

أمّا الطوفي فعرَّف المصلحة بأنّها "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادةً لا عادةً."[42]. وجاء في قواعد الأحكام عن العز بن عبد السلام: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو

(39) الترمذي، محمد بن علي. **الصلاة ومقاصدها**، تحقيق: حسني نصر زيدان، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1965م.

(40) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط2، 1400هـ، ج2، ص923-964.

(41) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، ترتيب: محمد عبد السلام الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م، ج1، ص286-287.

(42) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**، بيروت: مؤسسة الريان، 1419هـ، ص478.

عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك من عاشر إنساناً من الفضلاء والحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله [فيها]، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته، وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة".[43] فإذا كان فهم الشريعة يخلق الملكة المتميزة في معرفة المصالح والمفاسد المقصودة للشارع عند المجتهد أو الباحث فإنّها لا تتم إلا باستقراء تصرفات الشارع في الجزئيات، لنصل إلى المقصد الكلي للشارع في قضية ما.

ب – المقاصد في حوارات الأصوليين المعاصرين

وما أن فُتح باب الحوار بين الباحثين والعلماء المعاصرين حول المقاصد، ومراجعة معطيات السابقين، منذ بدايات القرن العشرين، عندما حقّق محمد عبد الله دراز كتاب "الموافقات" للشاطبي، وتتابعت الدراسات الجادة في تحليل هذا الكتاب ودراسته، حتى ظهر الاستغراب من عدم اهتمام العلماء المتقدمين بتقديم تعريف جامع شامل للمقاصد، واكتفائهم بإدراجه ضمن مصطلحات أخرى، مثل: المناسب، والمصلحة، والحكمة، والعلة. وقد أشار الخادمي إلى ذلك بقوله: "إنّها ألفاظ ومصطلحات مختلفة عبّر عنها المتقدمون، وعنوا بها المقاصد على الرغم من اختلافها عن مفهوم المقاصد"[44]، في حين أنّ مفهوم المقاصد أكثر اتساعاً وشمولاً ممّا تعنيه تلك المفاهيم والمصطلحات الأصولية المحددة في باب القياس والتعليل.

---

(43) ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ضبط: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج2، ص189.

(44) الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: دار الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998م، ج1، ص47–52.

أمّا الباحثون المهتمون بدراسة كتاب "الموافقات" للشاطبي، فقد استغربوا غياب تعريف المقاصد لديه، وهو الذي تناول المقاصد بتفصيل دقيق تميز عمّن سبقه في هذا الحقل، في تقديمه المقاصد منهجاً ودليلاً أصوليّاً يساعد على الإجابة عن العديد من التحديات المنهجية، فوضّح الريسوني محاولاً تخمين سبب غياب تعريف المقاصد قائلاً: "لعله اعتبر الأمر واضحاً... وأنه يزداد وضوحاً بقراءة كتابه المخصص للمقاصد (الموافقات)... أو لأنه كان يخاطب العلماء المتخصصين"[45]. ولكنّ الريسوني أدرك أهمية تقديم تعريف للمقاصد فعرّفها بأنّها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".[46]

أمّا الكيلاني الذي استخلص قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي فأشار إلى أنّ وضوح المعنى يكمن في مطابقته للمعنى اللغوي، وفي ذلك يقول: "فإنّ السابقين من الأصوليين والفقهاء إذا استعملوا هذا اللفظ، لم يحددوا له معنى بحيث يتميز عن الألفاظ ذات الصلة، أو القريبة من معانيه. وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ –المقصد– في الغالب، أن المراد به عين المعنى اللغوي، مثل قاعدة: "الأمور بمقاصدها" أي ما يتغيّاه المكلَّف ويضمره في نيته، ويسير نحوه في عمله".[47]

وأصر الحسني على مواصلة المحاولة في استنباط تعريف الشاطبي للمقاصد من خلال قراءة وتحليل دقيقين لكتابه "الموافقات"، فعرّفها بقوله: "المقاصد هي المعاني المصلحية المقصودة من شرع الأحكام، والمعاني الدلالية المقصودة من الخطاب، والتي تترتب عن تحقق نتيجة امتثال المكلف لأوامر ونواهي الشريعة."[48] أمّا قراءة العلواني لغياب تعريف المقاصد وتوضيحها عند الأوائل فجاءت على هيئة تحليل شمولي للمنهج الأصولي ونظرياته، فقال موضحاً: "بالرغم من بروز

(45) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص17.

(46) المرجع السابق، ص19.

(47) الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسةً وتحليلاً**، مرجع سابق، ص45.

(48) الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الظاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص115.

قضية "تعليل الأحكام" في القرآن الكريم، وظهورها في تصرفات رسول ﷺ فإن التفات العقل الأصولي والفقهي إلى "مقاصد الشريعة" قد جاء متأخراً. كما أن بلورتها وصياغتها في شكل دليل أصولي تأخرت أكثر من ذلك. أما استعمال ذلك الدليل، فقد أحيل إلى القياس والمصلحة، حتى بهت لون "المقاصد" باعتبارها دليلاً، وذلك لسيطرة وهيمنة نظرية وخطاب التكليف عليها، فحتى تلك القواعد التي أصّلها إمام الحرمين ومن بعده الغزالي وغيرهما، مروراً بالعز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، جاءت متناثرة، تحيط بها جزئيات كثيرة، جعلت من السهل احتواءها في ثنايا القياس أو المصلحة، أو إلحاقها بفضائل الشريعة ومناقبها. فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة، أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عدّ مقصداً. كما أن انقسام علماء الأمة وأئمتها إلى أهل رأي وحديث، أو عقل ونقل، جعل البحث في المقاصد يدور في دائرة بيان فضائل الشريعة، وعقلانية أحكامها القائمة على النقل، في محاولة جمع بين الفريقين، ورأب للصدع بينهما، والله تعالى أعلم"[49].

وقد حاول العلماء المعاصرون المهتمون بالمقاصد استنباط مناهج، وأعادوا تنسيق هذه المناهج، وكشفوا عن مناهج جديدة تساهم في ضبط حركة التعامل مع النصوص، للكشف عن مقاصدها، خاصة في العقود الأخيرة، وذلك من خلال التركيز على استخلاص كليات القرآن الكريم وقيمه العليا ومقاصده، ومراعاة منهج الوحدة البنائية في القرآن[50].

ولقد تبلور هذا المنهج في كتاب "النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن"[51] لمحمد عبد الله دراز، الذي أصّل مفرداته، وطبّقه على أطول سورة في القرآن

(49) العلواني، طه. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م، ص138-139.

(50) انظر على سبيل المثال: العلواني، طه. **الوحدة البنائية للقرآن المجيد**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.

(51) دراز، محمد عبد الله. **النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن**، تحقيق: عبد الحميد أحمد الدخاخني، القاهرة: دار المرابطين، دار طيبة، 1997م. والشيخ دراز هو الذي حقّق كتاب الموافقات للشاطبي وعلّق عليه، ويُعدّ كتاب الشاطبي هذا ركيزة علم المقاصد.

وأغناها تنوعاً في الموضوعات؛ "سورة البقرة"، فبيَّن التناسب والترابط والائتلاف بين آيات الكتاب المجيد وأجزائه.

إنّ اهتمام العلماء المعاصرين بالتعامل مع القرآن الكريم، للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة، مستنطقين القرآن الكريم للإجابة عنها، كالفقر والظلم والاستبداد وغياب دور المرأة وغيرها، ضمن إطار مقاصدي كلي.

وبدأت تظهر بذور هذا المنهج في مناقشات جمال الدين الأفغاني وحواراته[52]. ثمّ جاء محمد عبده الذي أكد هذا المنهج وطوّره، وبدأ يدعو إلى بناء فقه السنن القرآني في الأمم، وفي الحضارات الإنسانية. ثمّ تبعه تلميذه محمد رشيد رضا[53] الذي فصّل مقاصد القرآن، وأكد فيها أهم المفاهيم الكلية (التوحيد، والوحي، والنبوة)، وأنّ الإسلام دين الفطرة والعقل والوجدان والعلم، ودعا إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وإعطاء النساء حقوقهن. ثمّ جاء مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية"[54] ليؤكد هذه المعاني ويؤصّلها فلسفيّاً، في ما كتبه عن الحضارة والثقافة والمدنية وغيرها، ثمّ حاول تنزيلها واقعيّاً من خلال صياغة تصوراته حول المجتمع الإنساني النموذج.

غير أنّ المقاصد تبلورت بوضوح في كتابات الطاهر بن عاشور، خاصة في "تفسير التحرير والتنوير"[55] الذي يمثل استخلاص المقاصد القرآنية، ومعالجة

---

(52) انظر: الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1979م. انظر أيضاً:

– الأفغاني، جمال الدين، وعبده، محمد. **العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1980م.

(53) أنظر: رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن**، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1352هـ.

(54) انظر: ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1978م.

(55) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق.

الأوضاع الاجتماعية من خلالها. وقد برزت هذه المعاني كذلك في كتابه "أصول النظام الاجتماعي"، وكتاب "أليس الصبح بقريب"، وكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" وغيرها.

عرّف ابن عاشور المقاصد على نحو خرج فيه عن إطار الحد الأصولي الجامع المانع إلى الشرح والبيان، لأهمية تلك المرحلة التي انطوت على خلاصات جهوده التأسيسية في المقاصد، خاصة في ما يختصّ تقديمه المقاصد علماً مستقلاً؛ أي شاملاً الجانب التأصيلي والتطبيقي. ولذلك ركز على بيان معنى المقاصد، وقسَّمها إلى مقاصد عامة وخاصة، وعرّف كلّاً منها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة... فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها"[56]. وعرّف المقاصد الخاصة بأنّها "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس..."[57]. فاستطاع بذلك أن يقدّم إضافات منهجية مهمة؛ إذ استقرأ الجزئيات، ثمّ تمكن من تنسيقها وتأطيرها على نحو كلّي، ثمّ أعاد قراءة الجزئيات في إطار الكليات في نظام الإسلام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وحرص ابن عاشور على تقديم مَعْلم منهجي آخر، لا يقل أهمية عن سابقه؛ هو إظهار القيم الإسلامية بوصفها مقاصد عليا، مثل السماحة والحرية والمساواة، فدعوته إلى الاعتدال -على سبيل المثال- من خلال مفهوم السماحة[58]، تُعدّ اليوم من الضروريات، خاصة بعد أن ظهرت تيارات التعصب الديني والسياسي، وما

(56) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص6. انظر أيضاً:
- الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص117.

(57) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص51.

(58) المرجع السابق، ص-60 62.

أفضت إليه من زيادة في نسبة الحروب والقتل والظلم بين البشر، الأمر الذي يؤدي غالباً إلى الفوضى والخراب بكل أشكاله.

وقد توجهت أنظار الباحثين إلى المنظومة القيمية، وأهمية ربطها بالمقاصد العليا. فكما كشف علماؤنا الأصوليون كالشاطبي ومَن سبقه عن مقاصد المكلفين، وأكّدوا أهمية تحقيق مقاصد المكلف من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أصبح من المهم اليوم فتح حوار عن ربط المقاصد العليا بالمقاصد العائدة على المكلفين، وأهمها "القيم"، كما فعل ابن عاشور حين أدرج (الحرية) ضمن المقاصد، واعتبرها ناشئة عن الفطرة. أمّا علال الفاسي فاعتبرها ملازمة للمسؤولية والتكليف، وعَدّها جميعاً منبثقة عن التوحيد الذي يحرر الإنسان من العبودية لغير الله، وفرَّع عن هذا المفهوم صور الحرية المختلفة من حرية الإيمان، والحرية الوطنية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وحرية البحث العلمي، وحرية العمل.[59] وهكذا واصل الباحثون حواراتهم عن القيم، فأدرج محمد الغزالي المساواة والعدالة وحقوق الإنسان في المقاصد[60]. وأكّد يوسف القرضاوي الحاجة إلى إعادة النظر في المقاصد من حيث مفرداتها، بالاهتمام بالمقاصد المتعلقة بالمجتمع، كالحرية والمساواة والعدالة، والإخاء والتكافل والكرامة[61]. كما قام الشيخان الغزالي والقرضاوي بالكشف عن مناهج تساعد

---

(59) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب، 1993م، ص244–258. انظر أيضاً:
– عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص104.

(60) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص98. وقد ظهرت ملاحظة الشيخ الغزالي للمقاصد في كثير من مؤلفاته، خاصة في:
– الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
– الغزالي، محمد. قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، بيروت: دار الشروق، 1990م.

(61) القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1997م، ص75. انظر أيضاً:
– عودة، جاسر. فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006م، ص20، 23، 27.

الباحثين على تفعيل المقاصد، مثل: فقه الأولويات، وفقه الموازنات، وفقه السنن الحضاري وغيرها، وما يزال الحوار في هذا المجال مفتوحاً أمام الباحثين للتجديد والتطوير.

وبيَّن يوسف العالم أنّ للشارع نوعين من المقاصد؛ مقاصد الخالق من الخلق، ومقاصده من التشريع. ويتمثّل أولهما في عبادته سبحانه، في حين يتمثّل الثاني في الغاية التي يرمي إليها التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام. وبذلك تستهدف الشريعة تحقيق مقصد عام؛ هو إسعاد الأفراد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني، حتى تصير الدنيا مزرعة الآخرة، فيحظى الإنسان بسعادة الدارين[62].

أمّا العلواني فقد توصل في استقرائه إلى "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"؛ وهي: التوحيد والتزكية والعمران، وقد عرّفها بأنّها: "كليات مطلقة قطعية، تنحصر مصادرها في القرآن في كليته وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام، أما السنة فهي المصدر المبين على سبيل الإلزام، وهي تشكل التطبيق العملي للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة. وتتكامل السنة مع القرآن في وحدة بنائية تقرأ وتفهم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة، والأفعال والتصرفات النبوية الثابتة". ثم بينّ أنّ "المقاصد العليا لا تعد مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة، ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، كما تتفق في تحديد القيم من عدالة ومساواة وحرية ونحوها من القيم المطلقة، بالإضافة إلى حفظ الضروريات، والعمل على تحصيل الحاجيات والتحسينيات في الحياة. وبذلك تكون المقاصد قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها –عند الحاجة– في سائر أنواع الفعل الإنساني القلبيّ منها والعقلي، والوجداني

(62) العالم، يوسف. **مقاصد الشريعة العامة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م، ص83.

والبدني ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولتهتدي الكينونة الإنسانية بكليتها بهداية الله".[63]

وهكذا بدأ هذا التطور في الرؤية المنهجية يدفع الباحثين إلى أقصى معاني التحدي، وتقديم دراسات جادة، لا تقتصر في مراجعتها على التراث الإسلامي، وإنّما تمتد لتراجع بعض العلوم الغربية الحديثة، خاصة في مجال الفلسفة وتطوير المناهج، في محاولة لقراءتها في ضوء المقاصد، وتوظيفها بوصفها علوماً إنسانية قادرة على خدمة البشرية على نحو إيجابي. وجاءت دراسة جاسر عودة "مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية"[64] نموذجاً جادّاً إيجابيّاً في هذا المجال، ففيها يؤكّد أهمية بناء المقاصد وقراءتها بمنهج يركّز على الكلية والشمولية والتكامل والتوازن. فالمقاصد بأبعادها المختلفة، واعتمادها القرآن الكريم أصلاً، وسنة رسول الله ﷺ الصحيحة بياناً وتطبيقاً، تقدّم منهجاً فكريّاً أصيلاً، بل وفلسفة تشريع وفلسفة أخلاق، يمكن أن تشكّل إطاراً منهجيّاً للتجديد الإسلامي الشامل، سواء على مستوى مراجعة التراث الإسلامي والإنساني وتحليله وفهمه، أو على مستوى التطبيق والتفعيل ومعالجة مشكلات الواقع الإنساني في مختلف عصوره وأشكاله.

وما زالت الدراسات تتواصل، والجهود تتكاتف لتطوير المقاصد ضمن منهج فكري وعلمي عمراني، يساعد على بناء العقلية الإنسانية المبدعة، المراعية للقيم القرآنية العليا.

لقد أخذت تعريفات المقاصد تعكس التطور المنهجي الحاصل في هذه المرحلة، وهو تطور ناتج من حوارات العلماء والباحثين الأصولية والفكرية،

---

(63) العلواني، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص135-139.

(64) Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic law: A Systems Approach*. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

صدرت الترجمة العربية للكتاب ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام 2012م، بعنوان "مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية".

في محاولة جادة للخروج بها من محدودية دائرة التشريع وجعلها منهجاً علميّاً عمرانيّاً، قادراً على ترشيد اجتهاد المجتهدين، بربط المجتهد مباشرة بالقرآن والسنة، حتى يتمكن من التفريق بين الفتوى فقهاً والفتوى ديناً، ممّا يساعد على تحويل النص إلى واقع يمارسه الناس، فضلاً عن توسيع دائرة توظيف المقاصد في مختلف العلوم الأخرى الدينية منها والدنيوية، ممّا قد يساعد على إعادة تكوين عقلية المسلم على نحو مقاصدي غائي يؤدي به إلى الإبداع.

ومن هنا حرصت هذه الدراسة على تحديد معاني المقاصد، للكشف عن جذور استحضارها منهجاً يُسهم في تنزيل النص على أرض الواقع. فالمقاصد هي الكليات المستنبطة من القرآن والسنة النبوية الصحيحة بعد استقراء تام لهما، ويمكن من خلالها تقييم الفعل الإنساني والحكم الشرعي على السواء، ليتم تحقيق مهمة استخلاف الإنسان في إعمار الأرض، وإسعاد البشر في الدارين.

ثانياً: المقاصد بين مصطلحي التعليل والتعبّد

لم يحظ البحث في المقاصد عند متقدمي الأصوليين بما حظيت به المباحث الأصولية الأخرى من التأصيل والتنظير، وإنّما اندرج ضمن مبحث العلة في باب القياس، ومبحث المصلحة المرسلة عند القائلين بها، ولهذا طاله الجدال الدائر حولهما، وأدرجت المقاصد مع مصطلحات الحِكم والمناسب وغيرها، فأصبحت وسيلة لدعم دليل القياس وتوسيع آفاقه، ولتعزيز دليل المصلحة والانتصار للتعليل مقابل تيار التعبّد في إطاره الجزئي، الذي كان دائراً حوله الجدل في ساحة الفكر الأصولي آنذاك. وهكذا أخذ التعليل والتعبّد دوراً مهمّاً في النقاش، ودرج الكثير من الأصوليين على ربط أحكام المعاملات بمفهوم التعليل، والأحكام المتعلقة بالعبادات بالتعبّد.

وبما أنّ الفكر المقاصدي اليوم هو في مرحلة إعادة البناء، فإنّه لا بدّ من إعادة قراءة أهم المصطلحات التي ارتبطت تاريخيّاً بهذا الفكر، وأثّرت في سيرورته وتطوره الدلالي والتاريخي، فضلاً عن مراجعة هذه المصطلحات وتحليلها، مثل

مصطلحي: التعبّد والتعليل، للتمكّن من إعادة بناء المقاصد معرفيّاً ومنهجيّاً، ثمّ تفعيلها في الواقع الإنساني، ليتم بذلك تجاوز السلبيات التي نتجت من الفقه الجزئي، وربط المجتهد بالقرآن والسنة مباشرة، فيتعزز النظر الكلي، ويتيسر ربط الأحكام الكلية والجزئية بالقيم والمقاصد العليا، واستنباطها منها، مع بيان كيفية القيام بها، فَيُعْمَل الدليلُ النقلي والعقلي، لتقييم الفعل الإنساني تقييماً منهجيّاً، مع الأخذ بالحسبان حقيقة الفعل في ضوء مهمة استخلاف الإنسان على الأرض، والآثار المترتبة على ذلك الفعل، إيجابية كانت أم سلبية، دنيوية أم أخروية، مادية أم معنوية، وكذلك مراعاة الإرادة الإنسانية وما يتعلّق بها من النية والقصد والعزم والقدرة وحسن الفعل أو قبحه[65].

1 – دلالة التعبّد

أ – التعبّد في الدلالة اللغوية والفقهية

جاء في لسان العرب: أصل العبودية: الخضوع والتذلل. وهو مأخوذ من التعبّد مصدر من "تعبّد فلانٌ فلاناً إذا صيّره عبداً"، أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه، كما جاء على لسان موسى في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: 22]؛ أي أذللتهم وأخضعتهم[66]. وجاء في كتاب "المفردات في غريب القرآن": "العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]".[67]

ومن تعريفات التعبّد التي ارتبطت معانيها بالمعطيات الفقهية: "ما لا يعقل معناه على الخصوص، وإن فهمت حكمته إجمالاً، وهذا لا يمكنه التعدية والقياس، والثاني أعم وهو ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه، ويستحق العقاب على تركه. وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراً

(65) العلواني، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص177–184.

(66) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "عبد".

(67) الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص319.

كان أو نهياً، وهذا المعنى لا ينافي القياس"[68].

ب – التعبّد في الدلالة القرآنية والتطبيق النبوي

انتشرت في الشرائع السابقة، وخاصة شريعة بني إسرائيل، فكرة التعبّد مقابل العبادة، في حين اهتم القرآن الكريم بتوضيح معنى العبودية الواسع، والتفريق بين عبودية الإنسان لله وعبوديته للعبد.

فقياس العبودية لله على عبودية العبد هو قياس مع الفارق الهائل، كما بينته آيات سورة النحل، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 75–76]. فعبودية الإنسان لله تحرير له، أمّا عبودية الإنسان للإنسان فتشل حركته، وتحوله إلى عالة على مولاه، وتضطره إلى تنفيذ ما يعقل وما لا يعقل، بضعف العبودية وذلّها، وعبودية العبيد للعبيد تختلف عن عبادة الله التي تحرر العبد من قيوده المادية والنفسية.

إنّ قضية التعبيد من القضايا الخطيرة التي تركت أثراً كبيراً في تاريخ الإنسانية، وما يزال تأثيرها ممتدّاً في المجتمعات الإنسانية حتى الآن. وقد حرص القرآن الكريم على توضيح معنى التعبيد، وآثاره، واختلافه عن معنى العبودية لله وحده، كما بيّنته آية سورة النحل الآنف ذكرها. ويرى العلواني "إن عبودية الإنسان للإنسان تجعله أبكم، وتسلبه حرية التعبير، فسيده هو الناطق باسمه، المتصرف بكل شؤونه، فلا يمنحه الحق في أي تصرف، فهو كَلٌّ على مولاه، فَتضْمُر طاقاته وقدراته الإنسانية، فإذا حاول سيده تحريكه أو توجيهه فإنه لا يأتي بخير، بعد أن ضمرت طاقاته، بينما عبد الله يملك قدرات هائلة، لدرجة أنه لا يقتصر على معرفة العدل والالتزام به، بل يأمر به ويدعو إليه"[69].

---

(68) شلبي، **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، مرجع سابق، ص299 وما بعدها.

(69) انظر مقدمة طه العلواني لكتاب: الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص9.

وهذا ما بيّنه رسول الله ﷺ في تنزيل المعاني الإلهية على الواقع بقوله: "لايقل أحدكم لمملوكه عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي"[70]، والقول النبويّ يتناول بُعداً مهمّاً في هذه المسألة؛ لأنّ نهي رسول الله ﷺ عن استعمال لفظي: عبدي وأمتي، لا يعني استبداله لفظ مكان لفظ فحسب، فالكلمات أداة للتعبير وإطار للمعاني، تحمل مدلولات مهمة تنعكس على ذهن السامع أو القارئ، فتؤثر في التكوين الفكري والمعرفي والوجداني، الذي يشكّل سلوكاته وحركته في الكون.

فعندما ينسب الإنسان عبودية إنسان آخر إلى نفسه بقوله "عبدي أو أمتي" فإنّ ذلك يختلف في مضمونه وانعكاساته عن مناداته "بفتاي وفتاتي"، التي تؤكد إنسانية الطرفين المستبطنة لمعاني الأخوة الإنسانية، وما تدعو إليه من التعامل بالحسنى والرحمة والمعروف بين الطرفين، المستمدة من مفهوم عبادة الإنسان لله الواحد، التي بها يتحرر من قيود العبودية لغيره[71].

وهكذا يصحح الإسلام المفاهيم السائدة تجاه الرق والاستعباد والعبودية، التي تحمل معاني ملكية الإنسان لأخيه الإنسان جسداً وروحاً وعقلاً، لتستبدل بمعانٍ تهيئ المجتمع الإنساني لإنهاء ظاهرة الاسترقاق والاستعباد بين البشر.

وقد ميز القرآن الكريم بين التعبيد بمعنى التسخير كما في سائر المخلوقات، وعبادة الإنسان الذي يعبد اختياراً دون إكراه كما في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم:93].

فهو عبد الله بعبادته له وإخلاصه، وهنا يأخذ لفظ العبد معنى التشريف والتكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء:3]، وقال سبحانه: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]، وقال عزّ وجلّ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: 1]. وهؤلاء العباد يبلغ من شرفهم وقربهم منه سبحانه

(70) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلا يَقُولَنَّ الْمَمْلُوكُ رَبِّي وَرَبَّتِي، وَلْيَقُلْ الْمَالِكُ فَتَايَ وَفَتَاتِي، وَلْيَقُلْ الْمَمْلُوكُ سَيِّدِي وَسَيِّدَتِي، فَإِنَّكُمْ الْمَمْلُوكُونَ وَالرَّبُّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ". انظر:

– السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب الأدب، حديث رقم 4324.

(71) انظر مقدمة طه العلواني لكتاب: الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص9.

أنّه يضفي عليهم حمايته، قال تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾[الإسراء: 65]، وقال سبحانه: ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ [الفرقان: 63].(72)

ففي هذه الآيات وغيرها يظهر معنى التكريم والتشريف، لذا يرى علماء اللغة أنّ كلمة عبد إذا جمعت، ولوحظ فيها معنى الإضافة إلى الله تعالى، فإنّها تجمع على عباد. أما إذا لوحظ فيها معنى التعبّد لغيره جلّ شأنه، فتجمع على عبيد(73). ويُعدّ هذا من الفروق الدقيقة التي تعكس أهمية مفهوم التوحيد وآثاره في تحرير الإنسانية داخليّاً، لينعكس على سلوك الإنسان واندفاعه نحو التحرر من كل ما يؤدي إلى استعباده.

وتظهر الفروق الدقيقة بين أهمية عبادة الإنسان لربه أو لغيره في مسألة مهمة أخرى؛ هي "العدل والظلم"، وقد نبّه لها الراغب الأصفهاني عند شرحه قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: 29]، فقال: "تدل على أنه جل شأنه لا يظلم من يعبدونه، ولا من يعبدون سواه أو ينتسبون لغيره كعبد شمس،... وقوله ﷺ (تعس عبد الدرهم...) محمول على ذلك الذي ينصرف اهتمامه إلى جمع المال بالكلية حتى يهمل ما عداه"(74).

وتظهر أهمية توضيح مفهوم العبادة كما فُصِّلت معانيها في القرآن الكريم، خاصة في إطار مقارنة الشرائع الإبراهيمية، فمفهوم التعبّد في الشرائع السابقة، خاصة شريعة بني إسرائيل، يختلف عنه في المفهوم الإسلامي. فالعبادة في الإسلام تحمل معاني الاختيار العقلي والقلبي القائم على إدراك واعٍ لطبيعة العلاقة بين الإنسان العابد وخالقه(75)؛ أمّا في شريعة بني إسرائيل فإنّها تحمل معنى الإخضاع والإذلال، الأمر الذي أدى إلى اعتبار التعّبد منهجاً فكريّاً لتلك الأمم، التي انتقلت من مرتبة الإنسان المختار المستخلَف، إلى مرتبة المخلوق المسخَّر، الذي يفعل الشيء دون وعي حكمته.

---

(72) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص319.

(73) المرجع السابق، ص319–320.

(74) المرجع السابق، معنى "عبد"، ص319.

(75) العلواني، طه. "مقاصد الشريعة"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، ع14، 1422هـ/2001م، ص32.

وقد أفاض القرآن الكريم في توضيح هذه المسألة من خلال حوارات الرسل والأنبياء الذين أكّدوا جمعياً عبادة الله وحده، بل وأظهرت تلك الحوارات أنّ الله قد أخذ من بني إسرائيل العهود والمواثيق في هذا الشأن، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [البقرة:83]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ [البقرة:87]. وهذه الآيات وغيرها بيّنت ردود فعل تلك الأمم المتمثلة في رفض مفهوم العبادة بصورته التي جاء بها الأنبياء، فتكبرت تلك الأمم، وتعالت على أنبيائها، وأنكرت المعجزات الحسية، ممّا أدى إلى تهربهم من تطبيق الشريعة الإلهية، كما بيّنها القرآن الكريم[76]، فحرّمت عليهم الطيبات وانتقلت الأحكام من الأخف إلى الأثقل، قال تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [النساء: 160-161].

وهكذا أصبح منطلق التشريع في تلك الأمم حسب الوصف القرآني قائماً على الزجر والتأديب والعقاب. وقد بيّن القرآن الكريم بعض أهم خصائص شريعة بني إسرائيل، من مثل: تمرّدهم على التكليف، وبحثهم عن السبب، وتهديدهم بوجوب القبول، وهو الأمر الذي يعكس طبيعة علاقتهم بالله جلّ شأنه، التي يُخيَّل أنّها علاقة صراع وانتقام[77]. وبما أنّ الزجر أصبح مقصداً أساسيّاً في تلك العلاقة، كان إخفاء المقاصد جزءاً من الزجر والتأديب لهم على تمرّدهم في

(76) تأمل جانباً من تلك الحوارات في سورة الأعراف، خاصة الآيات: 127-178.

(77) وإذا كان أهل الديانات السابقة اعتبروا الفعل الطبيعي الإنساني في نكاح الإنسان وطعامه ومنامه ضعفاً بشريّاً ابتلي به ابن الخطيئة، فإنّ الرسالة الإسلامية الخاتمة علّمت الناس أنّ"في بضع أحدكم أجراً وثواباً "؛ لأنّه جزء من التعبّد بالعمران والاستجابة لخالق الإنسان والكون. والوعي على هذه الحقيقة يؤكّد أنّه لا تبعية لشرائع الإصر والأغلال التي قبلنا، لمغايرة الرسالة الخاتمة وشريعتها لأيّة شريعة سابقة.

القيام بالأخف الذي لم يفعلوه، فيأتيهم بالأثقل، مع خفاء الحكمة، لينتقل الإنسان بهذا من مرتبة الإنسان المستخلَف إلى مرتبة الإنسان المسخَّر[78]. وهي مسألة خطيرة تستبطن معاني فلسفية ونفسية وتربوية عميقة، وهي من ثمّ علاقة تختلف في جوهرها وطبيعتها عن علاقة الرحمن بالأمة الوسط، التي اتسمت خصائص شريعتها الخاتمة بالتخفيف والرحمة وبيان مقاصد الأحكام ومعانيها على نحو يُعمّق فكر المؤمن ويزيده إيماناً.

ولذلك نلاحظ أنّ حركة الإصلاح اليهودية المعاصرة قامت، في محاولة منها للخروج على شريعة الإصر والتشديد، بتوظيف النزعة المقاصدية، إلا أنّها أفرطت في توظيفها في فهم النصوص، فأخضعت الأوامر الإلهية للمصالح الإنسانية مطلقاً، واستبدلت الالتزام الاجتماعي العرفي القابل للتغيير المستمر بالالتزام الديني، ولم يقتصر ذلك على إطار المعاملات فحسب، بل امتد ليشمل العبادات. ثمّ تتابعت انتهاكات الشريعة في اليهودية، وهي انتهاكات أدت إلى انقطاع الأحبار عن التعاليم التقليدية؛ نتيجة للبحث في روح التعاليم الدينية ومقاصدها، فتحولت مواعيد العبادة من يوم السبت إلى الأحد، واستبدلت اللغات المتداولة باللغة العبرية في الصلوات لكي تفهم هذه الصلوات، وانحصرت صحة الأحكام في نظرهم فيما يخدم فلسفة الفقه المقاصدي، ممّا أدى -فيما بعد- إلى انتشار فلسفة النسبية الأخلاقية، ثمّ الخضوع لمبادئ العلمانية المطلقة وتبنّي فلسفتها[79].

أمّا الرسالة الإسلامية الخاتمة، فلم تُبق على الخوارق وقهر العقل الإنساني بما يجعله يستسلم للامعقول، بل قامت على المنهج والمنطق، وربط الأسباب بالمسببات، والنتائج بالمقدمات. فقلَّما نجد من التشريعات الإلهية تشريعاً لم يُنصّ على علته، ليستيقن الناس صلاح الشريعة فيقوموا بتطبيقها. كما تمتاز بأنّها رحمة للعالمين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. فلا تكليف بما لا يطاق، ولا حرج فيها، فقد أحلت الطيبات، وحرمت الخبائث.

(78) انظر مقدمة طه العلواني لكتاب: الحسني، **نظرية المقاصد عن ابن عاشور**، مرجع سابق، ص11.

(79) العلواني، رقية طه. **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة نموذجاً**، دمشق: دار الفكر، 2003م.

وهكذا أضحت معاني العبادة تعكس مهمة الإنسان في الأرض، التي تتمثّل في تطبيق أوامر الله واجتناب نواهيه، بما يؤدي إلى الترقي الروحي، الذي يجتمع عند تحقيق الإنسان لمعاني العمران، عبر التفاعل مع الكون المادي باستثمار الكون في الأغراض المادية. وبهذا المعنى فإنّ الخلافة تتم بالعبادة جهاداً للنفس وجهاداً للتعمير، وبتحقق نفع الإنسان في الدنيا والآخرة، وهذا كله من محض الفضل الإلهي الذي هو مظهر الكمال المطلق[80].

2 – التعليل في الدلالات اللغوية والاصطلاحية

التعليل لغة: مصدر علّل، يقال: علّل الرجل بسقي سقياً بعد سقي، وعلّل فلاناً المال؛ أي أحسن القيام به، وعلّل الشيء: بيَّن علّته وأثبته بالدليل. بمعنى أنّه عملية يتم بها تبيين كون هذا الشيء علّة، وإثبات وجه التعليل فيه بالدليل.

وفي الاصطلاح: عملية إظهار علية الشيء[81]، فهو تَبَيُّنُ علّة الشيء، ويطلق على ما يُستدَلُّ فيه بالعلة على المعلول، وتقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وقيل إظهار علّية الشيء، سواء كانت تامة أو ناقصة.

وتعريف الأصوليين للعلّة بأنّها الوصف الظاهر المنضبط، الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف من دفع مفسدة أو جلب منفعة[82]؛ جاء ليجعل التعليل ضبطاً وتقديراً، يُؤْمَن الخطأ في الاستنباط والتخريج، فيصبح بذلك العقل المسلم عقلاً غائيّاً، يبحث عن السنن والنواميس، ويمارس العلل والأسباب في توازن فريد.

إلا أنّ بروز تيار الكلاميين وخوضهم في مسألة التعليل والتعبّد، أثّر في مناقشات الأصوليين والفقهاء حتى يومنا هذا. فإنكار التعليل في علم الكلام والاعتراف به في الممارسة الاستدلالية الفقهية سبَّب إشكالاً منهجيّاً، قسم العلماء

(80) الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، مرجع سابق، ص104–114.

(81) الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1992م، ط2، ص86.

(82) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص23.

إلى فريق قائل بتعليل الأحكام ومعقوليتها، وآخر مؤكِّد على تعبّديتها، الأمر الذي أدى إلى تفسير معنى العبودية بما لا يعقله البشر، وألزمهم بتطبيقها كما وردت، في حين أنّ العبودية مفهوم أصيلٌ أناط به الله سبحانه الإنسان لعمارة الأرض. والعبادة شاملة لحركة الإنسان، ولا تقتصر على الشعائر، وهي تشمل "العبادات والمعاملات" من بيع وشراء وعلاقات وعقود وغيرها.

إنّ استحضار مفهوم العبادة بمعناه القرآني يشكّل ضابطاً منهجيّاً في الاجتهاد المقاصدي وتوجهه؛ إذ إنّ العبادة معلّلة بالتزكية، فهي بهذا مقاصدية ومعقولة المعنى، إن خفيت حكمتها في زمن ظهرت في غيره، وإن خفيت على بعض العلماء ظهرت لغيرهم. كما أنّ بذل المجتهد الجهد في فهم المعاني والمقاصد واستنباطها يدخل في إطار العبادة.

وللغة دورٌ مهمٌّ في ذلك الفهم، أدى إلى المبالغة أحياناً في ضبط الألفاظ على حساب الأحكام، فتعريف التعبّد لغويّاً: "تعبّد فلان فلاناً إذا صيّره عبداً أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه" يختلف عن معنى العبد في القرآن، الذي يعني طاعة الإنسان ربه وعبادته اختياراً[83]، فيصير معنى العبودية تكريماً وتشريفاً يناسب التكليف بما هو معقول المعنى، كما عبّر عنها الشاطبي بقوله: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً "[84]، كما أكّد ابن عاشور أنّ الخلاف بين المتكلمين في المسألة يكاد يكون لفظيّاً [85].

وقد أكثر الأصوليون من استعمال لفظ "التعبّد" في حكمهم على الأدلة والدلالة بوصفها أصولاً، كقولهم: نحن متعبدون بخبر الواحد أو بالقياس.

---

(83) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة: مطبعة المنار، 1332هـ، ج3، ص201–251. انظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص92.
- العالم، **مقاصد الشريعة العامة**، مرجع سابق، ص109.

(84) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص92.

(85) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص379.

واصطلح الفقهاء على إطلاق لفظ "التعبّدي" على العبادات، وعلى ما هو نسك، باعتبار أنّ ذلك كله مما لا يبحث فيه عن علة، لأنّه ممّا لا قياس فيه. وأطلق "التعبّدي" على كل حكم لا تظهر للمجتهد علة أو حكمة في تشريعه، عدا اختبار طاعة العبد ومدى خضوعه لخالقه[86].

ولا يخرج هذا النوع من الأحكام عن كونه تعبديّاً أن تعلم فيه حكمة على وجه الإجمال، بل لا بدّ أن يعقل معناه على وجه الخصوص. فاعتبروا عدد أوقات الصلاة وعدد أشهر العدة في الطلاق والوفاة تعبّدية[87].

وبما أنّ الأحكام توزّعت بين عبادات ومعاملات، فقد ثار نقاش حولهما تمثّل في السؤال الآتي: هل الأصل في كلتيهما التعليل أم التعبّد، أو التعليل في المعاملات دون العبادات، أو التعليل في أحكام المعاملات؟ فقال الكثير من الأصوليين بأنّها معلّلة بمصالح العباد، ووقع اختلافهم في العبادات، فمنهم مَن أكّد تعليلها، مثل: الحكيم الترمذي الذي ألّف كتاباً في الصلاة ومقاصدها، والجويني، وابن القيم الذي انتدب نفسه لتعليل الكثير من الأحكام العبادية[88].

وقد اشتملت آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة على علل ظاهرة، وأسباب منصوصة تبيِّن قصد الشارع ممّا شرع. وقلّما نجد من التشريعات الإلهية تشريعاً لم يُنصّ على علّته.

فتعليل الأحكام هو مسلك القرآن والسنة، وقد يكون من أدق ما ذكر في هذا المجال ما ورد عن الإمام العز بن عبد السلام في رسالتيه: "مقاصد الصلاة"، و"مقاصد الصوم"؛ إذ افتتح الأولى بقوله: "مقصود العبادات كلها التقرب إلى الله عز وجل"، ثمّ وضح معنى التقرب بأنّه "القرب من وجوده، وإحسانه المختصين

(86) انظر مقدمة طه العلواني لكتاب:
– الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، مرجع سابق، ص11.

(87) المرجع السابق، ص10.

(88) الجوزية، ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مراجعة: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج2، ص85 وما بعدها.

بعباده المؤمنين، وأن يعامل المتقرب إليه معاملة من تقرب إليه بالطاعة والتعظيم والخضوع والتفخيم..."[89].

وقد سرد ابن القيم عشرات الأمثلة من تعليلات القرآن والسنة، وقال في كتابه "مفتاح دار السعادة": "القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان. ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[90].

أمّا الشاطبي فالأصل عنده في العبادات التعبّد، وفي المعاملات التعليل، كما جاء عنه: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[91].

والقول بتعليل أحكام الشريعة أمر انعقد عليه إجماع المسلمين منذ زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم. ولقد أكّد العديدُ من العلماء انعقادَ الإجماع في المسألة، ومنهم الآمدي (الأصولي، الشافعي، المتكلم)، فقد صرح بأنّه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعلة له "إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة"[92]. وقد صرح بذلك ابن الحاجب بقوله: "فإن الأحكام شرعت

---

(89) ابن عبد السلام، عز الدين. **مقاصد الصلاة**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت – دمشق: دار الفكر المعاصر، 1995م، ص9. انظر أيضاً:
– ابن عبد السلام، عز الدين. **مقاصد الصوم**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت – دمشق: دار الفكر المعاصر، 1995م. ولقد ظهر عدد من المؤلفات في بيان أسرار الشريعة، وخاصة العبادات، منها: كتاب "محاسن الإسلام وشرائع الإسلام" لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت546هـ)، وكتاب "حجة الله البالغة" للشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ).

(90) الجوزية، ابن القيم. **مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج2، ص22. انظر أيضاً:
– الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص224–235.

(91) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص300.

(92) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص380. انظر أيضاً:
– الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص225. =

لمصالح العباد، بدليل إجماع الأئمة..."[93].

وتتبَّعَ هذه المسألة تفصيلاً من المعاصرين محمد مصطفى شلبي، فقال: "وما كنت بحاجة إلى هذا البحث بعدما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه، غير متخالفين ولا متنازعين، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد. وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها"[94].

وقد استعمل المسلمون الأوائل فكرة القياس والتعليل على نحو علمي متميز[95]، ولكّن بروز تيار الكلاميين ومجادلاتهم، خاصة النظّام من المعتزلة، أثار كثيراً من الجدل عن معقولية الشريعة وتعبديّة أحكامها.

وهذا ما دفع الأشاعرة إلى إنكار التعليل في علم الكلام، والاعتراف به في

= وأهمية قول الآمدي تكمن في أنّه من فريق المتكلمين الأصوليين الذين قالوا بعدم التعليل في علم الكلام، ثمّ عادوا واعترفوا به في علم الأصول، ولقد أكّد الآمدي في موضع آخر أنّ "ائمة الفقه مجمعون على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود". انظر:
– الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج 3، ص411.

(93) ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، ص184.

(94) شلبي. **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، مرجع سابق، ص96.

(95) ومثال ذلك ما نجده عند الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة": الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1321هـ. انظر أيضاً: مراجعة سالم يفوت التحليلية المتعلّقة بأسباب علم أصول الفقه ودواعيه ونتائجه ومراحله وتأسيسه على يد الإمام الشافعي، وتطور هذا العلم، خاصة القياس والتعليل، وتداخله في علم الكلام، وتأثيره في تطور العلم فيما بعد، ثمّ تتبّعه محاولات ابن حزم في تأسيس الاجتهاد واستنباط الأحكام على قواعد جديدة راسخة منضبطة لا تسمح بالانحراف عن النص؛ لأنّ قواعد القياس الفقهي ظنية ولا تؤدي إلى القطع، في حين أنّ الأسس المنطقية تؤدي إلى القطع:
– يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986م، ص167–208.

الممارسة الاستدلالية الفقهية، فسبب إشكالاً منهجيّاً [96] تباينت حوله مواقف العلماء –خاصة أهل السنة، بين مؤيد ومنكر، ليس بسبب جوهر التعليل، ولكن، كما يرى الشاطبي، لانتقال أثر الخلاف حوله إلى حيز الأصول بعد أن كان في إطار علم الكلام–؛ لأنّ كثيراً من كبار المتكلمين كانوا أصوليين أيضاً. ولذلك يلاحظ في مسائل التعليل –أصوليّاً– كثرة التعريفات والشروط والمسالك والنزاع في الألفاظ. وبصرف النظر عن مجادلات علم الكلام فالتعليل ممارس على نحو واسع في الفقه وأصوله[97].

وذهب ابن عاشور (من المعاصرين) إلى التعليل المطلق في المعاملات ووجوب استفراغ الجهد في تبيُّن العلة في العبادات؛ لأنّ الأصل عنده قبول الأحكام كلها للقياس ما قامت منها معانٍ ملحوظة[98]، وأن الأصل في الأحكام الشرعية هو التعليل برعاية المصالح؛ عبادات ومعاملات.

ولذلك، فلا يسلّم بتعبديّة الأحكام إلا بعد استفراغ الفقيه جهده فيها، وكأنّها محاولة منه لضبط عملية الاجتهاد، والتقليل من استخدام منهج التعبديّة في الأحكام[99].

فقدرة الفقيه على المعرفة بالمقاصد تقلل من نسبة قوله بالتعبّدي من الأحكام، فالأحكام محفوفة بالحكم والمصالح، وما عليه إلا بذل الجهد في استخراجها وتعرّفها عن طريق المسالك المعتبرة، وليس بالطرق الوهمية التي قد تؤدي إلى

---

(96) حاول بعض العلماء حل إشكال إنكار التعليل في علم الكلام ثمّ الاعتراف به في الممارسة الاستدلالية للفقه وفي التنظير لها، لما فيها من إشكال، فجاء عن ابن الهمام قوله: "الأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا. ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال تعلل، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه). انظر:

– ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص380–381.

(97) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص224.

(98) الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص320.

(99) المرجع السابق، ص381.

الإفراط في محاولة عقلنة العبادات على نحو مفتوح غير منضبط، ممّا يؤدي إلى الاضطراب، أو تهميش بعض معالم العبادات، لعدم موافقتها لرؤى بعض الناس وتصوراتهم[100].

أمّا المسألة المهمة الأخرى التي استأثرت بنقاشات الأصوليين والفقهاء، فهي تقسيم الأحكام الشرعية العملية إلى عبادات ومعاملات. فيظهر بالمراجعة أنّها ما كانت إلا جزءاً من التقسيم الاصطلاحي الفني في التأليف العلمي آنذاك، وما كان هذا إلا اصطلاحاً منهم أرادوا به التفريق بين نوعين من الأحكام[101]. فالأول يضم الصور والكيفيات المحددة التي شرعها الله تعالى، ليتقرب إليه عباده بأدائها، فالشارع هو المنشئ لها والآمر بها، وليس من حق غيره أن ينشئ أو يبتدع صوراً للعبادة من عند نفسه لم يأذن بها الله، وهي الشعائر التعبّدية. أمّا الثاني فيشمل الأحكام التي تنظم علاقات الناس ببعضهم بعضاً في حياتهم من أنكحة وطلاق وميراث ونحوها، فهذه العلاقات لم ينشئها الشرع بل أنشأها الناس، ومهمة الشرع تهذيبها وإقرار الصالح منها ومنع الفاسد والضار[102].

غير أنّ هذا التقسيم الاصطلاحي أفضى فيما بعد -حسب تحليل سيد قطب- إلى آثار سيئة في التصور، تبعته بعد فترة آثار سيئة في الحياة الإسلامية كلها؛ إذ جعل يترسب في تصورات الناس أنّ صفة العبادة إنّما هي خاصة بالنوع الأول من النشاط الذي يتناوله "فقه العبادات"، بينما أخذت الصفة تبهت بالقياس إلى النوع الثاني من النشاط، وهو فقه المعاملات؛ أي أنّ الناس يملكون أن يكونوا مسلمين إذا أدوا العبادات وفق أحكام الإسلام، بينما يزاولون معاملاتهم وفق منهج آخر[103].

---

(100) المرجع السابق، ص381-382.

(101) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي**، بيروت: دار القرآن الكريم، 1978م، ص186-187.

(102) القرضاوي، يوسف. **العبادة في الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1985م، ص70-71.

(103) قطب، **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص186-187.

ويعاني المسلمون اليوم ظهورَ الانحرافات الفكرية؛ إذ اجترأ نفرٌ على اتهام الشريعة بالقصور والعجز عن تلبية متطلبات العصر وتحدياته، وخاصة في بلد كأمريكا. وما يواجه الجالية والأسرة المسلمة من تحديات داخلية وخارجية، أدى إلى إفراط أو تفريط بين انفلات في تأويل النصوص من غير علم إلا اتباع الهوى، أو تشديد يجعل أحكامها كالأغلال في أعناق متبعيها، ممّا جعل بعضهم يقرر أنّ صلاحية الشريعة الإسلامية مقتصرة على أمور الآخرة فحسب، وتناسوا أنّ الشرائع تأتي لتنظيم حياة الناس في هذه الدنيا، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[الحديد: 25]، فالآخرة دار جزاء لا عمل[104]، وجاءت الشريعة لرفع الحرج عن الناس ودفع الضرر، وتحقيق مصالح العباد، ولتحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث، وتضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، ولتصلح شؤونهم.

إنّ معرفة مقاصد الشريعة تمكّن المسلمين من العيش في ظل الشريعة، وتنظيم شؤونهم وفقاً لتوجيهات الشارع، ليتمكن الإنسان من أداء دوره الاستخلافي في بناء العمران الكوني. ولذلك قد يكون من أهم أهداف الدراسات المقاصدية، القدرةُ على تطوير العقل المقاصدي التعليلي، القادر على البحث في ربط ما يخصّ الوحي بسنن الكون، وقوانين الخلق وسنن المجتمعات، وغايات الوجود دون إفراط أو تفريط، ليكون موضوع المقاصد من أهم الموضوعات التي يمكن أن تعيد للأمة ثقتها بنفسها وبفقه علمائها. فكيف يمكن لنا تحقيق التوازن وتطوير مناهجنا الأصولية في فهم النصوص وتنزيلها على الواقع؟

إنّ تحديد المطلقات والثوابت في المنظور الإسلامي يشكّل صمامات أمان، تحمي البناء العام في حال تعرض لتحديات شرسة، فهي لبنات منهجية ثابتة،

(104) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص10.

ظاهرة، منضبطة، مطردة[105]، تُمثِّل الأرضية المشتركة بين رسالات الأنبياء كافة، وهي تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، على الرغم من اختلاف بعض جوانب الشرائع، ممّا يجعلها قادرة على حفظ توازن نظام الحياة في كلّيته.

وتظهر أهمية الانتباه الواعي إلى المفاهيم الإسلامية في تحليلها وفرزها، واعتبار المهم منها محددات منهاجية كالدين والعبادة والشريعة والإيمان، بوصفها مفاهيم عميقة ودقيقة المعنى، وُضِعت لتستجيب لحاجة الرسالة الخاتمة في التعبير عن معانيها الجامعة، التي تجاوزت فيها الثنائيات، وجمعت بين الدنيا والآخرة، والوحي والعقل، لتصبح مفاهيم شاملة.

3 – علاقة المقاصد بمصطلحي التعليل والتعبّد

اتضح ممّا سبق مواضع الاتفاق والاختلاف حول التعليل والتعبّد وأسبابها ونتائجها، إلا أنّه من المهم النظر إلى علاقة هذين المصطلحين بالمقاصد.

اتفق جميع العلماء القائلين بالتعليل على أنّ الأصل في المعاملات هو التعليل والالتفات إلى المصالح. أمّا الاختلاف في التعليل فقد وقع في العبادات، وفي ما إذا كان الأصل فيها التعليل أم التعبّد.

كان الحكيم الترمذي –الذي عاش في القرن الثالث الهجري– من أكثر العلماء عناية بتعليل أحكام الشريعة وكشف أسرارها، بل هو من أقدم العلماء

(105) لقد عَدّ ابن عاشور هذه الخصائص شروطاً للمقاصد، وهي تنطبق على المفاهيم العليا الضابطة للمقاصد، فعرّف الثابتة بأنّها معانٍ قطعية مجزوم بتحققها، وعرّف الظهور بأنّه وضوح يتيح للفقهاء الاتفاق على تشخيص المعنى مثل حفظ النسب، وعرّف الانضباط بأنّه وجود حد معتبر للمعنى لا يتجاوزه ولا يخرج عنه، وعرّف الاطراد بأنّه عدم اختلاف المعنى باختلاف الزمان والمكان. انظر:

– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص25 وما بعدها.

الذين استخدموا لفظ "المقاصد"، فألّف كتاباً في "الصلاة ومقاصدها"[106]، وله كتاب آخر عن "الحج وأسراره"[107].

واهتم الإمام الغزالي بتعليل بعض العبادات في "إحياء علوم الدين"، فقال جازماً: "وأما الركوع والسجود، فالمقصود بهما التعظيم قطعاً"[108].

وقد يكون من أدق ما ذكر في هذا المجال، ما ورد عن الإمام العز بن عبد السلام في رسالتيه: "مقاصد الصلاة"، و"مقاصد الصوم"؛ إذ حدّد مقصود العبادات بقوله: "والمقصود من العبادات كلها: إجلال الإله وتعظيمه ومهابته، والتوكل عليه والتفويض إليه"[109].

ثمّ يوضح معنى التقرب بأنّه "القرب من وجود الله، وإحسانه المختصين بعباده المؤمنين، وأن يعامل المتقرب إليه معاملة من تقرب إليه بالطاعة والتعظيم والخضوع والتفخيم..."[110]. وكذلك قال فقيه الحنفية الكاساني في تعليله لتفاصيل العبادات: "العبادات وجبت لحق العبودية، أو لحق شكر النعمة، إذ كلٌّ ذلك لازم في العقول..."[111].

---

(106) الترمذي، محمد بن علي. **الصلاة ومقاصدها**، تحقيق: حسني نصر زيدان، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1965م. انظر أيضاً:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص04-14.

(107) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص42. ولقد ذكر الأستاذ محمد علي البجاوي، في مقدمة تحقيقه لكتاب الترمذي "الأمثال من الكتاب والسنة" (ص12- 13) أنّه كان مخطوطة في المكتبة الوطنية بباريس، وأنّ صورة منها كانت في دار الكتب المصرية. أمّا كتابه "علل العبودية" الذي حاول فيه تعليل الفرائض تعليلاً عقليّاً كما بيَّنه محمد عثمان الشخت في مقدمة تحقيقه لكتاب "المنهيات" للترمذي، (ص13)، فقد أتلف، وسمّاه السبكي "علل العبودية"، في كتابه "طبقات الشافعية الكبرى"، (ج2، ص20). كما ظهر عدد من المؤلفات في بيان أسرار الشريعة، خاصة العبادات، منها: كتاب "محاسن الإسلام وشرائع الإسلام"، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت 546هـ)، وكتاب "حجة الله البالغة" للشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي (ت 1176هـ).

(108) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج1، ص160.

(109) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج2، ص72.

(110) ابن عبد السلام، **مقاصد الصلاة**، مرجع سابق، ص9.

(111) الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، القاهرة: مطبعة الجمالية، 1328هـ.

أمّا ابن القيم فقد انتدب نفسه لتعليل الكثير من الأحكام العبادية، واتخذ التعليل أصلاً في العبادات والمعاملات، وعدم التعليل استثناء، وبيَّن ذلك بأدلة وأمثلة كثيرة [112]، وأكّد ذلك بقوله: "ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه"[113]. وكأنّ ابن القيّم بهذا يريد أن يقول إنّ ما لم يكشف عنه في زمن أو جيل قد يكشف عنه في جيل آخر، وهكذا يصبح الأصل العام هو أنّ أحكام الشريعة معللة برعاية المصالح، بغض النظر عن التفريق بين العبادات وغيرها، وهو الأصل الذي اعتبره الشاطبي مسلَّمة قطعية.

فمع أنّ الأصل عند الشاطبي في العبادات التعبّد، وفي المعاملات التعليل، كما جاء عنه: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبّد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[114]، إلا أنّه لا ينكر أنّ العبادات معللة في أصلها وجملتها، وإن كان يرى أنّ التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل[115]، بل إنّه يناقض قوله عندما يعلّل مواقف الصلاة بدقة، فيقول: "وذلك أن الصلاة مثلاً، إذا تقدمتها الطهارة أشرعت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون... "[116].

وذهب ابن عاشور إلى التعليل المطلق في المعاملات، ووجوب استفراغ الجهد في تبيُّن العله في العبادات؛ لأنّ الأصل عنده قبول الأحكام كلها للقياس ما قامت منها معانٍ ملحوظة[117]، وأنّ الأصل في الأحكام الشرعية هو التعليل برعاية المصالح؛ عبادات ومعاملات.

---

(112) الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص85 وما بعدها.

(113) المرجع السابق، ج2، ص86.

(114) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص300.

(115) المرجع السابق، ج1، ص201.

(116) المرجع السابق، ج2، ص24.

(117) الحسني، **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص320.

وكان موقف الريسوني حازماً في ذلك، فقال: "إن جميع أحكام الشريعة معللة بمقاصدها ومصالحها، وإن خفاء الحكمة أو المقصد على البعض لا يمنع انقداحها وانكشافها لآخرين، كما أن البحث عن الحكم والمقاصد المختلف فيها لا يتوقف، ولا بدّ أن يستمر"[118].

فالعبادات في أصولها وجملتها معلّلة ومعقولة المعاني والمقاصد، والإشكال قد يكون في تفاصيلها. وخفاء الحكمة في بعض التفاصيل من مواقيت وأعداد لا ينهض سبباً لقلب المسألة من أساسها، واعتبار الأصل في العبادات هو التعبّد وعدم التعليل؛ لأنّ أصول العبادات معلّلة نصّاً وإجماعاً[119].

وقد أشار سبحانه إلى الصلاة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وإلى الزكاة بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة: 103]، وإلى فريضة الحج بقوله: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ [الحج: 27-28].

وحاول الريسوني الإجابة عمّا عَدّه بعضُ العلماء من عقبات التعليل المهمة في مجال "العبادات"، وذلك في ما يخصّ الهيئات والمقادير والأعداد، فأرجعها إلى "مقصد عام يكمن وراء ما في الأحكام من تعيينات وتحديدات وتقديرات، وهو مقصد الضبط والحسم. ويعني به ضبط التكاليف والواجبات والحدود والعلاقات بكيفية تخرج الناس من الحيرة والاضطراب، ومن الاختلاف والتنازع، ومن الغموض ومن الإفراط والتفريط عند التقدير والتنفيذ. فيتم الخروج من كل هذا عن طريق التحديد بأعداد وأوصاف ومواقيت، فيعرف كل واحد حده وحقه، وما يلزمه وما لا يلزمه"[120]. وحقيقة الأمر أنّ العبادات معلّلة

(118) الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999م، ص42 -43. انظر أيضاً:

- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص812 وما بعدها.

(119) الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص42-43.

(120) المرجع السابق، ص54-55. انظر أيضاً:

- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص022-122.

على العموم بالتزكية، فهي مقاصدية ومعقولة المعنى، إن خفيت حكمتها في زمن ظهرت في غيره.

ونخلص من كل ما سبق إلى أنّ الأصل في الأحكام الشرعية هو التعليل برعاية المصالح؛ عبادات ومعاملات. والله تعالى أعلم.

4 – خلاصة في المنهج

لا بُدّ من تحديد المفاهيم والمصطلحات وضبطها، لكيلا يقع العلماء في خلافات عقيمة، يغلب على العديد منها الجانب اللفظي، وهي خلافات تنتج من المجادلات الكلامية التي يمكن حدوثها في أيّ زمان ومكان ما لم تكن منضبطة بضوابط منهجية تفرز صحيحها من باطلها.

ومن أوائل الخطوات المنهجية التي يجب مراعاتها في هذا المجال أن يكون القرآن الكريم هو الحَكَمُ الأول والأخير، فهو كلام الله المطلق المهيمن على مصادر العلم والمعرفة البشرية مهما أوتي البشر من قدرات عقلية وعلمية، قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: 85].

والتعامل مع القرآن الكريم له أصول وقواعد يجب مراعاتها، وفي ذلك يقول الإمام الرازي: "إن القرآن بما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه –هو أيضاً– معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته"[(121)]. فلآيات القرآن الكريم مستويات متعددة من الدلالة (دلالات لغوية وبلاغية مثلاً)، لذا فإنّ أيّ معانٍ أو تعريفات تصدر عن العرب وعلومهم في اللغة وما يتعلق بها، أو عن أيّ علوم أو فنون بشرية أخرى، إنّما تُحمل على أنّها مصادر تابعة يستأنس بها في التعريف، بوصفها الجانب الذي يعكس الخبرة والممارسة البشرية في تنزيل معاني تلك المفاهيم.

---

(121) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **التفسير الكبير**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المطبعة المصرية، ط1، 1933م. انظر أيضاً:

– العلواني، طه جابر. **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 6002م، ص92.

وهناك دلالة السياق التي اهتم الأصوليون ببيانها ومناقشتها، فالسياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل... كما أنّ دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية؛ فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف. أما الإضافية فهي تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره، وصفاء روحه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين[122].

وممّا لا شك فيه أنّ عملية تطبيق الأحكام الشرعية على واقع الأفعال وتكييف السلوك عليها، بحيث تصير حياة الإنسان جارية فيما يفعل ويترك وَفق الأحكام الشرعية، تحرياً لمراد الله تعالى في أمره ونهيه؛ تتطلب فهماً صحيحاً منضبطاً للخطاب الشرعي ومقاصده، لتمثل المراد الإلهي منه[123].

ومن هنا فإنّ القيام بإجراء عملية الاستنباط والكشف عن مقاصد أسرية كلية منها أو جزئية، مع محاولة الكشف عن وسائل تفعيلها، يتطلب استقراء تاماً للقرآن الكريم وتطبيقات رسول الله ﷺ على نحو منهجي دقيق، ممّا يلزم النظر في الضوابط والمعايير التي ينبغي السير عليها في أثناء تفعيل المقاصد والكشف عنها[124].

وتظهر أهمية استدعاء الضوابط والمعايير في التوجه المقاصدي، في إحداث نقلة منهجية، يتم من خلالها التحول من مرحلة التأصيل القائمة على التركيز على

---

(122) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص350-351. انظر أيضاً:
- العلواني، **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجاً**، مرجع سابق، ص062-562.

(123) النجار، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، مرجع سابق، ص163-188.

(124) يبيِّن ذلك النجار بقوله: "والفهم يقوم على أسس من الاستكشاف للمراد الإلهي المجرد فيما ينبغي على الإنسان فعله أو تركه مطلقاً من الزمان أو المكان، متحرياً في ذلك مقتضيات الفهم من قانون اللسان العربي، ومناسبات النزول، والوضع التكاملي بين الأدلة في الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص، وغيرها من سائر القواعد النصية. فمنهج الفهم يقوم على الاستكشاف والتجريد والتعميم. أما منهج التطبيق فيهدف إلى إجراء الأحكام المجردة على واقع الأوضاع والأحداث في سيرورة الحياة. وهي أوضاع وأحداث جزئية مشخصة، منفعلة بملابسات وعوامل لها منطقها الخاص، الذي لا ينضبط بالمنطق المجرد الثابت"، أنظر:
- النجار، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، مرجع سابق، ص561.

أهمية المقاصد الأسرية، ودورها في معالجة الاجتهاد المتعلق بقضايا الزواج والطلاق ونحوها، إلى مرحلة بناء وتكوين ضوابط القبول أو الرفض لأيّ تأويل أو جهد يروم استحضار النهج المقاصدي. وسيجد القارئ في الصفحات اللاحقة بعض الضوابط التي لا بُدّ من استحضارها في أثناء عملية الكشف عن المقاصد الأسرية وتفعيلها، لما يمكن أن يترتب على غياب استحضارها من انفلات أو تضييع لمقاصد التشريع قاطبة. والدراسة إذ تقدّم هذه الضوابط، لا تنفي إمكانية وجود ضوابط أخرى مساندة لما ستأتي عليه.

obeikan.com