أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها

أحمد محمد سعيد السعدي*

الملخص

يتحدَّث البحث عن وظيفة مقاصد الشريعة في عمليات البيان الأصولية من تفسير، وتأويل، وترجيح، وتخصيص، وتقييد. فللمقاصد، وهي تُبيِّن النصوص الشرعية، وظيفتان: ضبط تفسير النَّصِّ؛ باستبعاد المعاني التي تُخالِف المقاصد من جهةٍ، وتثوير النَّصِّ؛ بإقرار معنىً غير راجح لغةً لإرشاد المقاصد له، من جهة أُخرىٰ.

وللمقاصد عامَّة كانت أو خاصَّة أثرٌ في بيان دلالات الألفاظ. فالنظر في المقصد الجزئي، ثم ربطه بالمقصد الخاصِّ وصولاً إلىٰ المقصد العامِّ يعطي رؤيةً تجعل الفقيه لا يُخطِئ المعنىٰ إلّا بقَدْر غياب تحديد المقاصد الـمُتعلِّقة بالنَّصِّ عن ذهنه حالَ اجتهاده. وقد أظهر البحث أنَّ بيان نصوص الشريعة يرتكز إلىٰ أساسين مُتعاضِدين؛ أوَّلهما: مقتضىٰ قواعد الدلالة، وثانيهما: مقاصد الشريعة.

وخلُصَ البحثُ إلىٰ أنَّ كثيراً من المسائل المعاصرة المختلف فيها، وكذلك القديمة منها، يُمكِن للاجتهاد المقاصدي أنْ يُقدِّم فيها أحكاماً وترجيحاتٍ قائمةً علىٰ أساس علمي مُنضبِط، وأنْ يُقدِّم أيضاً حلولاً شرعيةً للتطوُّرات العلمية التي تتسارع اليوم بوتيرة أعلىٰ من أيِّ عصر مضىٰ.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، البيان، التفسير، تثوير النَّصِّ، التأويل، قواعد الدلالة، النصوص الشرعية.

---

* دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، أستاذ مشارك في الفقه الإسلامي وأصوله، عميد كلية الشريعة في أكاديمية باشاك شهير، إسطنبول. البريد الإلكتروني: ahmadsdi1@yahoo.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 17/ 12/ 2019م، وقُبِل للنشر بتاريخ 20/ 6/ 2021م.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2022). **أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 157–198. DOI: 10.35632/citj.v28i103.6209

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2022 ©

مقدمة:

يُبيِّن هذا البحث أنَّ المقاصد ضابط من ضوابط الاجتهاد التفسيري، بدلَ الظنِّ الذي قد يتبادر إلى أذهان بعض الباحثين من أنَّ المقاصد باب مفتوح للاجتهاد الـمُوسَّع غير الـمُنضبِط. فالنص الحَمّال للأوجه تأتي السُّنَّة لِتَحُدَّ من فضاءاته الدلالية، وهو ما أصَّله الإمام الشافعي في رسالته. ثم يأتي المقصد ليزيده ضبطاً كما بَيَّنه الشاطبي في "الموافقات"، هذا من جانبٍ. ومن جانبٍ آخر، فإنَّ للمقاصد دوراً في استنطاق ألفاظ القرآن الكريم، وإثارة معانٍ قد تكون غائبةً عن الذهن بغيابها؛ أي إنَّ المقاصد تُرشِد إلى معنىً تثويراً للفظ، ومن جهة الضبط تستبعد معنىً لا يأتي على المقاصد بالإبطال.

وتأتي **أهمية** هذا البحث من جَمْعِهِ بين قواعد الأصول وقواعد المقاصد، وبيانه أثر الثانية في الأُولى، على نحوٍ يُبرِز دور المقاصد في إنتاج الحكم الشرعي، إلى جانب قواعد الدلالة اللغوية، وهو أمر مهم جداً، لا سيَّما أنَّ الباحث يقترح رؤيةً لضبط الاجتهاد المقاصدي بما يُظهِر أداة هذا الاجتهاد، وكيف تعمل في الاستنباط الشرعي، ولعلَّ في ذلك إضافةً تستفيد من تأصيل علماء المقاصد في استثمارها الحقيقي الـمُنضبِط في عملية الاستنباط الشرعي.

وتتلخَّص إشكالية البحث في السؤال الآتي: هل تكون المقاصد دليلاً مُوضِّحاً لمراد الشارع من النَّصِّ؟

ويتفرَّع من هذا السؤال أسئلة البحث، مثل: هل تكون المقاصد مُخصِّصة لعامٍّ؟ هل تكون مُقيِّدة لِـمطلَقٍ؟ هل تكون تأويلاً لظاهرٍ؟ هل تكون رافعةً لإجمالٍ؟

وبعبارة أُخرى، فإنَّ البحث سيتناول أثر المقاصد في بيان النصوص الشرعية؛ تفسيراً، وتأويلاً، وترجيحاً، وتخصيصاً، وتقييداً.

ويهدف البحث إلى بيان أثر المقاصد في الاستنباط من النصوص، وهو بذلك يهدف إلى ما يأتي:

1. بيان أثر المقاصد في ترجيح بعض المعاني الـمُحتمَلة للنصوص على سواها.
2. بيان أثر المقاصد في فهم النصوص الواضحة الدلالة.
3. بيان أثر المقاصد في إزالة إجمال النصوص المجملة.

وتمثلت **حدود البحث** في أنه تحدَّث عن المقاصد وعلاقتها بالبيان، لكنَّه ركَّز بصورة أساسية على المقاصد العامَّة، ولم يتعرَّض قطُّ لما اصطُلِح على تسميته "المقاصد العالية"، في حين أشار إلى المقاصد الخاصة بوصفها قنطرةً للوصول إلى المقاصد العامة، ورأى أنَّ المقاصد الجزئيّة تُحدِّد المقصد الخاصَّ الذي سيُرشِد للمقصد العامِّ عند توظيف المقاصد في البيان. أمّا هيكل البحث فلم يَلْحظ تقسيم الحنفية للدلالات، بل انطلق من تقسيم الجمهور لها، إضافةً إلى ذكره نماذج لأكثر عمليات البيان الأصولية شهرةً، وهي: التفسير، والتأويل، والترجيح، والتخصيص، والتقييد.

واعتمد البحث المنهج التحليلي، إضافةً إلى المنهج المقارن. ولـمّا كان البحث في المقاصد، فمِمّا لا شكَّ فيه أنَّ الاستقراء كان أداة منهجية حاضرة في البحث.

الدراسات السابقة وما يضيفه البحث:

ينتمي هذا البحث إلى ما يُسمّى الاجتهاد المقاصدي. وعلى الرغم من اختلاف الباحثين في تحديد مضمون هذا المصطلح، فإنَّ كثيرين يجعلون الاجتهاد المقاصدي في مقابل الاجتهاد الاستنباطي، أو الاجتهاد في النَّصِّ ومن النَّصِّ، فيبدو الاجتهاد المقاصدي قسيماً للاجتهاد الاستنباطي القائم -في غالبه- على مباحث الدلالات والبيان الأصولية. غير أنَّ عدداً من الباحثين المعاصرين رأوا أنَّ الاجتهاد المقاصدي، أو توظيف المقاصد في الاجتهاد الشرعي، ليس قسيماً مُقابِلاً لمباحث الدلالات، وإنَّما قد تكون المقاصد أداة من أدوات البيان الأصولية، فتُساهِم في تجلية المراد من النَّصِّ عن طريق توظيف المقاصد في عددٍ من عمليات البيان، مثل: التخصيص، والتقييد، والترجيح، والتأويل. وفي ما يأتي أمثلة على الدراسات التي كُتِبَت في توظيف المقاصد في عمليات البيان الأصولية، ثم بيان ما امتاز به هذا البحث إضافةً أو إكمالاً للجهود الـمُبارَكة التي بُذِلَت في هذا المجال:

- كتاب "مشاهد من المقاصد"، تأليف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيَّه: صدرت الطبعة الخامسة من هذا الكتاب عن دار مسار للطباعة والنشر في دبي عام 2018م. يتألَّف الكتاب من ستة مشاهد -بحسب تصنيف الشيخ بن بيَّه- تناول سادسها موضوع الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها، وتضمَّن ما سمّاه الـمُؤلِّف "مناحي المقاصد ومداركها"، وعَدَّ فيها أكثر من ثلاثين منحىً، يتعلَّق بعضها بهذا البحث، مثل: التخصيص بالمقاصد، وتبيين المجمل، وتأويل الظاهر، ومفهوم المخالفة، وتقييد الـمُطلَق، والترجيح بين الأدلة عند التعارض. وقد علَّق الـمُؤلِّف على كل منحىً من هذه المناحي ببيان موجز، مع مثال يغلب أنَّه من الأمثلة القديمة، وإنْ عرَّج أحياناً على بعض المسائل المعاصرة. غير أنَّه لم يُبيِّن آليةً أو ضوابطَ لهذه العمليات الأصولية بالاستفادة من المقاصد، وإنَّما ذكر ذلك سرداً، تاركاً للباحثين دراسةَ ذلك دراسةً تفصيليةً.

- مقال "أثر المقاصد في الاجتهاد الشرعي"، إعداد الدكتور عبد الله الزبير عبد الرحمن: نُشِر هذا المقال في مجلة "جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية"، العدد 9، سنة 2004م، وقد قُسِّم إلى مطلبين، تناول ثانيهما ما سمّاه الباحث "مسالك الاجتهاد المقاصدي"، وعَدَّ من هذه المسالك تسعةً، تعلَّق بعضها ببحثنا (تحقيق الأقرب إلى المقصود)، وإنْ كان على خلاف الظاهر، وهو أشبه ما يكون بتأويل الظاهر بالمقصد، والترجيح بالمقاصد، علماً بأنَّ أمثلة المقال كلها قديمة. ومن الـمُلاحَظ أنَّ الباحث لم يقترح آليةً أو ضوابطَ للاستفادة من المقاصد في عمليات البيان الأصولية، ولعلَّ سبب ذلك أنَّه أراد التنبيه على مفهوم الاجتهاد المقاصدي، وسرد أهم صوره المقترحة فقط.

- مقال "تأثير تعليل النَّصِّ على دلالته عند الأصوليين"، إعداد العبد خليل أبو عيد وأيمن علي عبد الرؤوف: نُشِر هذا المقال في مجلة "دراسات: علوم الشريعة والقانون"، 1/ 32، سنة 2005م. والمقال وإنِ اعتنى بالمقاصد الجزئية الـمُعبَّرِ عنها بالعِلل، إلّا أنَّه يُمكِن أنْ يُستفاد جداً من خطوات الدراسة في علاقة التعليل بالدلالة، في بحثٍ عن علاقة التقصيد بالدلالة، ولا شكَّ في أنَّ التعليل من التقصيد. ومن الـمُلاحَظ أنَّ الباحثينِ قد تحدَّثا عن عِدَّة مجالات تشترك مع ما يتحدَّث عنه هذا

البحث، مثل: أثر التعليل في تقوية المعنى الظاهر، وفي تأويله، وفي تبيين المجمل، وتخصيص العامِّ، وتقييد الـمُطلَق.

وقد أفدْتُ من هذه الدراسات الثلاث في وضع تصوُّر لخُطَّة البحث، ورأيْتُ أنَّ المقاصد يُمكِن أنْ تُستثمَر في عمليات البيان الأصولية المذكورة، بيد أنَّها بحاجة إلى أمرين مهمين؛ الأوَّل: محاولة تقديم آلية مُنضبِطة لعمل المقاصد في بيان النصوص وَفق المجالات المذكورة؛ من: تأويل، وتبيين، وتخصيص، وتقييد ...، والثاني: إضافة أمثلة معاصرة إلى جانب الأمثلة القديمة، مع شرح مُفصَّل لكل مثال يُوضِّح تلك الآلية المقترحة.

أوَّلاً: تعريف المقاصد، وأهم تقسيماتها

المقاصد لغةً: جمع مقصَد، وهو مصدر ميمي مِن قَصَدَ، ويكون على مَفْعِل، للزمان والمكان والمصدر. فالمقصد (بفتح الصاد وكسرها) يأتي بمعنى القَصْد، وهو في كلام العرب: الاعتزام، والتوجُّه، والنهوض نحو الشيء. قال ابن جنّي: "أصل "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب الاعتزام، والتوجُّه، والنهود، والنهوض نحو الشيء، على اعتدالٍ كان ذلك أو جورٍ، هذا أصله في الحقيقة، وإنْ كان قد يُخَصُّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنَّك تقصد الجور تارةً كما تقصد العدل أُخرى؟ فالاعتزام والتوجُّه شامل لهما جميعاً" (ابن منظور، د.ت، ج3، ص355).

أمّا اصطلاحاً، فقد فرَّق محمد الطاهر بن عاشور بين نوعي المقاصد في التعريف، فعرَّف المقاصد العامة بأنَّها "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنَّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" (ابن عاشور، 2004 أ، ص165)، وقد جعل في مقابلها المقاصد الخاصَّة.

ولا شكَّ أنَّ في هذا التعريف تطويلاً لا حاجة إليه، والأصل أنْ تُعرَّف المقاصد عامَّةً، ثم تُقسَّم. أمّا علّال الفاسي فعرَّف المقاصد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه" (الفاسي، 1993، ص7)، وقد جمع بهذا التعريف بين المقاصد العامة والمقاصد الجزئية، بيد أنَّ إفراده للغاية فيه نظر؛ فلو استبدل بالغاية الغايات لكان أَوْلى.

ممّا تقدَّم يُمكِن تعريف المقاصد بأنَّها "**الغايات التي استهدفها الشرع في جميع أحكامه أو بعضها**." وهذا التعريف يلفت النظر إلى نوعين أساسيين للمقاصد، هما: المقاصد العامَّة؛ أي الغايات الكبرى التي راعتها الشريعة في عموم أحكامها، والمقاصد الخاصَّة الـمُتعلِّقة بباب من أبواب التشريع، ويتفرَّع منها المقاصد الجزئية المرتبطة بآحاد الأحكام الشرعية (الريسوني، 1995، ص7–8).

وثَمَّة تقسيمات عِدَّة للمقاصد باعتبارات مختلفة، إلى جانب تقسيمها الرئيس إلى عامَّة، وخاصَّة، وجزئية؛ والتقسيم المشهور بحسب رتب المصالح التي جاءت المقاصد لتلبيتها؛ إذ قُسِّمت إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. غير أنَّه من المهم الإشارة إلى تقسيم أو تصنيف جديد للمقاصد العامة يساعد في هذا البحث، وهو تصنيف يعتمد مجالات الوجود أساساً لتقسيم هذه المقاصد؛ فالوجود الذاتي هو للخالق، والمقصد الـمُتعلِّق به الدين الحق، والوجود التبعي للخَلْق، والمقصد الـمُتعلِّق به الرحمة العامة، ويتفرَّع منه خصوص البشرية، وتتعلَّق بها الهداية، ثم المسلمون، ويقصد الشرع منهم وحدتهم في دولة راشدة. فإذا انتقلنا إلى خصوص الإنسان وجدنا الشرع يقصد فلاحه عبر صلاحه وإصلاحه، وصولاً إلى الأشياء؛ إذ يقصد الشرع إلى تنمية المال. والمقاصد العامة (أو الكُلية) وَفق هذا التصنيف هي: الدين الحق، والرحمة، ومنها تتفرَّع رعاية المصالح ودرء المفاسد، والهداية، ووحدة الأُمَّة، وإقامة الدولة العادلة أو الراشدة، وصلاح الإنسان عن طريق تزكية النفس، وترشيد العقل، وتطييب النسل، وحفظ المال (مير علي، 2009، ج1، ص24–21، ص214–213).

إنَّ هذا التقسيم يعرض صورة أوضح لفهم المقاصد العامة، وهو لا يُعارِض تقسيمها المشهور في الضروريات الخمس، بل يعضدها، ويُؤكِّدها، لكنَّه يُبرِزها على نحوٍ يرتبط بفلسفة الدين القائم على وجود الخالق ووظيفة المخلوق. وإنْ كان لقائلٍ أنْ يقول: إنَّ إقامة الدولة وسيلة لتحقيق العدل،

فإنَّ المقصد هو العدل، وإنَّ إقامة الدولة من وسائله. وبذا تكون الوحدة مقصداً كُلّياً على صعيد الأُمَّة، والعدل فرع الرحمة على مستوى الخَلْق، وما إقامة الدولة إلّا وسيلة من وسائل تحقيق مقاصد الشرع، وإبراز إرادة الحق في الخَلْق.

ثانياً: أثر المقاصد في حمل اللفظ على أحد معانيه

قسَّم الجمهور الدلالات -باعتبار درجة الوضوح- إلى نصٍّ، وظاهر، ومجمل (ابن قدامة، 1985، ج1، ص506). فالنَّصُّ ما دَلَّ على المقصود دلالةً قاطعةً، أو ما أفاد معنىً لا يحتمل غيره. وقد تقدَّم أنَّ تعارض المقاصد مع النصوص لا يُتصوَّر إلّا في الحدِّ من شمولها؛ لذا سنُؤجِّل الحديث عنها إلى حين الكلام في التخصيص والتقييد.

والظاهر ما كانت دلالته على المقصود دلالةً غالبةً، أو ما دَلَّ على عِدَّة أمور هو في أحدها أظهر. ولا تُترَك هذه الدلالة إلّا لدليل، فيُسمّى عندئذٍ المؤول. وهنا تدخل المقاصد في التأويل، ولا يبعُد أنْ يكون لها أثر في تحديد الدلالة الظاهرة.

وأمّا المجمل فهو ما دَلَّ على عِدَّة معانٍ بالتساوي، ولا يصار إلى أحدها إلّا بدليل، فيُسمّى عندئذٍ المبيّن. ومن صور الإجمال الاشتراك، وهنا تدخل المقاصد في بيان المجمل كما دخلت في تأويل الظاهر؛ لذا سنضرب مثالاً على أثر المقاصد في فهم الظاهر، ثم ننتقل إلى الحديث عن أثرها في بيان المجمل بذكر مثال شائع من أمثلة المشترك.

1. أثر المقاصد في فهم الظاهر أو تأويله:

عرَّف الغزالي -رحمه الله- الظاهر بقوله: "اللفظ الذي يغلِب على الظن فهم معنىً منه من غير قطعٍ" (الغزالي، 2017، ج2، ص685). وظاهر التعريف هذا لا يُحتِّم أنْ تكون غلبة الظن بسبب لغوي أو سياقي، وهو بهذا المفهوم يختلف عن الظاهر عند الحنفية؛ فالسرخسي عرَّف الظاهر بأنَّه "ما يُعرَف المراد منه بالسماع نفسه من غير تأمُّلٍ، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعاً في ما

هو المراد" (السرخسي، 1993، ج1، ص163–164). فقوله: "بنفس السماع"؛ أيْ من غير توقُّفٍ على أمر خارجي. ونحن نميل إلى تعريف الجمهور الذي يحتمل أنْ يكون سبب الظهور عقلياً، وهو ما يتَّضح من تقسيم الكلوذاني للظاهر؛ إذ عرَّف الظاهر بأنَّه ما احتمل أمرين، هو في أحدهما أظهر من الآخر. ثم قسَّمه إلى قسمين: ظاهر بالوضع، وظاهر بالدليل. "أمّا الظاهر بالوضع فهو على ضربين: وضع بالشرع، ووضع باللغة. فأمّا الظاهر بوضع الشرع فهو مثل الصلاة والصيام؛ فإنَّ الصيام هو إمساك مخصوص في زمان مخصوص، وكذلك الصلاة. وأمّا وضع اللغة فهو يُمثَّل مثل الأمر يحتمل الإيجاب، ويحتمل الندب والاستحباب، إلّا أنَّه في الإيجاب أظهر، ومثل النهي يحتمل التحريم، ويحتمل الكراهة، إلّا أنَّه في التحريم أظهر. وحكم هذا أنْ يجب المصير إليه، ولا يجوز العدول عنه إلّا بدليل.

وأمّا الظاهر بالدليل فمثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، ومثل قوله عَزَّ اسمه: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: 79]؛ فإنَّ هذا ظاهره ظاهر الخبر، غير أنّا حملناه على الأمر بدليل أنّا لو حملناه على ظاهره لأدّى أنْ يكون خبر الله خلاف مُخْبَرِه؛ لأنّا نجد الوالدات يرضعن أولادهن أكثر من حولين وأقل من حولين، ونرى المصحف يمسُّه الطاهر وغير الطاهر، فحملنا قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾؛ أي يجب على الوالدة أنْ تُرضِع الولد. وحملنا قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الـمُطَهَّرُونَ﴾؛ أيْ لا يجوز أنْ يمسَّه إلّا المطهرون" (الكلوذاني، 1985، ج1، ص7–8).

وهذا القسم الذي أشار إليه الكلوذاني دالٌّ على أنَّ ظهور الظاهر قد يكون ناجماً عن دليل، وتمثيله بظهور الإنشاء على الخبر خلافاً لمقتضى أصل الوضع اللغوي؛ لاستحالة أنْ يكون خبراً، بسبب استحالة مخالفة خبر الله لمُخْبَرِه؛ ذلك أنَّ صدق الخبر الإلهي قطعي، وهو يجعلنا نحكم بظهور معنى خلافاً لمقتضى أصل الوضع اللغوي إذا خالف المقتضى قطعيةَ المقاصد. ومن ثَمَّ، يُمكِن للمقاصد أنْ تكون مصدراً من مصادر ظهور النَّصِّ، ويصبح حمل الظاهر وَفق مقتضى الوضع اللغوي هو المعنى البعيد، كما لو خالف الوضع اللغوي الوضعَ الشرعي أو الوضعَ العُرفي حال ظهورهما.

غير أنَّ الأهم في أثر المقاصد في اللفظ الظاهر هو في تأويله عند تعارض معناه الظاهري معها، والتأويل "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلُّ عليه الظاهر" (الغزالي، 2017، ج2، ص286). وممّا يُؤصِّل لهذا الأثر؛ أيْ تأويل الظاهر بسبب المقصد، حديثُ استغفارِه ﷺ لرأس المنافقين حين قال: "إنَّما خيَّرني الله، فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، وسأزيده على السبعين" (البخاري، 1993، 4393؛ مسلم، 1996، 2774). فقول الله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80] يفيد في الظاهر أنَّ الاستغفار –في هذه الحالة– لا فائدة منه، وأنَّ التخيير ليس على بابه، بل هو بمعنى قول الشاعر كثير عزة:

أَسيئي بنا أو أَحْسِني لا ملومة لدَيْنا ولا مَقْلِيّة إنْ تَقَلَّتِ

بيد أنَّ الآية مُحتمِلةٌ التخيير، وقد قدَّمه ﷺ على الظاهر؛ لأنَّ مقصد الشريعة على صعيد الخَلْق هو الرحمة، فحَمَله ﷺ على مقتضاها؛ تقديماً لمقصد الرحمة على ظاهر النَّصِّ؛ أي إنَّه أوَّل النص بناءً على مقصد الشرع.

صحيحٌ أنَّ الله ﷻ بَيَّن بعدها حرمة الاستغفار نصاً غير قابل للتأويل، غير أنَّ ذلك يُثبِت قبول الظاهر للتأويل بالمقصد، وله جانب آخر يتعلَّق بالبحث، وهو إعمال مفهوم المخالفة، ممّا سنتحدَّث عنه لاحقاً (السعدي، 2017، ص272).

ومن تطبيقات هذا الأثر، تفسير لفظة "أنّى" في قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]؛ إذ إنَّ لهذه اللفظة عِدَّة معانٍ، فهي تُستعمَل للزمان والمكان والحال (بمعنى متى، ومن أين، وكيف) (أبو حيان، 1993، ج2، ص170–171). غير أنَّها أظهر في المكان كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران:37]؛ أيْ من أين؟ والإتيان أوَّل ما يتبادر في مُتعلَّقه، وهو المكان، غير أنَّ هذا الظاهر يتعارض مع مقصد موافقة الفِطْرة، وهو المظهر الأوَّل لمراعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص621) ويتعارض مع درء

المفسدة، وهو المظهر الثاني لمراعاة المقصد الشرعي على صعيد الخَلْق من جانب العدم (مير علي، 2009، ج2، ص471). وهذا ما أوضحه الألوسي في ردِّه على المستدلين بالآية الكريمة على جواز إتيان النساء في أدبارهن؛ إذ قال: "لا سيَّما وقد تقدَّم قبلُ وجوب الاعتزال في المحيض، وعُلِّل بأنَّه أذىً مُستقذَر تنفر الطباع السليمة عنه، وهو يقتضي وجوب الاعتزال عن الإتيان في الأدبار؛ لاشتراك العِلَّة، ... لظهور الاستقذار والنفرة ممّا في المحاش" (الألوسي، 2014، ج1، ص518).

وهذا المثال دالٌّ على وظيفة المقاصد في ضبط التفسير؛ فكلُّ معنىً ترفضه المقاصد يجب استبعاده، وإنْ أجازته اللغة، وهو وظيفةٌ للمقاصد ليست أقلَّ أهمية من وظيفتها في تثوير المعاني، وإنْ كان جانب التثوير مهماً أيضاً. ومن أمثلته عند الـمُتقدِّمين موقف ابن العربي من لفظة "يستحلّون" في حديث البخاري الـمُعلَّق: "ليكونن من أُمَّتي أقوام يستحلّون الحر والحرير والخمر والمعازف، ولينـزلن أقوام إلى جنب علم يروح عليهم بسارحة لهم يأتيهم (يعني الفقير) لحاجةٍ، فيقولون ارجع إلينا غداً، فيُبيِّتهم الله، ويضع العلم، ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة" (العسقلاني، 2005، ج10، ص53).

قال ابن العربي كما نقله ابن حجر: "يُحتمَل أنْ يكون المعنى: يعتقدون ذلك حلالاً، ويُحتمَل أنْ يكون مجازاً على الاسترسال؛ أيْ يسترسلون في شربها كالاسترسال في الحلال، وقد سمعنا ورأينا مَنْ يفعل ذلك." ولا شكَّ في أنَّ المعنىٰ الأوَّل هو الظاهر، والحمل على المجاز تأويل. وقد مال ابن العربي إلى التأويل هنا لِـما يراه من أنَّ تحريم المعازف يُخالِف مقتضىٰ مقاصد الشريعة العامَّة؛ إذ قال: "وإنِ اتصل نقر طنبور به فلا يُؤثِّر أيضاً في تحريمه؛ فإنَّها كلها آلات تتعلَّق بها قلوب الضعفاء، وللنفس عليها استراحة، وطرح لثقل الجدِّ الذي لا تحتمله كل نَفْسٍ، ولا يتعلَّق به قلب، فإنْ تعلَّقت به نفس فقد سمح الشرع لها فيه" (العسقلاني، 2005، ج10، ص57).

ومن أشهر أمثلة تأويل الظاهر بسبب المقصد قولُ الحنفية بأداء القيمة في الزكاة، وهو تأويل لمقصد جزئي، والمقصد الجزئي أضعف أثراً من المقاصد العامَّة؛ لذا لا بُدَّ للمجتهد عند تأويل الظاهر من الانتباه إلى المقاصد العامَّة، وتقديمها على المقصد الخاصِّ عند التعارض. ومن ثَمَّ، فقد اشتدَّ

إنكارُ كثيرٍ من الأصوليين على عالِـم الأندلس يحيى بن يحيى الليثي (تلميذ الإمام مالك) حين أفتى أحدَ خلفاء بني أُمَيَّة في الأندلس، وقد وَطِئ زوجته في نهار رمضان، بصيام شهرين متتابعين؛ مُعلِّلاً ذلك بسهولة إعتاق الرقاب عليه، وقد أغلظ الإمام الغزالي الإنكار عليه حتى قال: "هذا عندنا خروج عن الشرع بالكُلية، وانسلال عن ربقة الدين، وهو متداعٍ إلى هدم قواعد الشرع" (الغزالي، 1971، ص219).

ولو نظرنا في النَّصِّ الذي اجتهد فيه الليثي لوجدناه ظاهراً في الدلالة على الترتيب في الكَفّارة؛ فقد روى أبو هريرة ﷺ، قال: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ؛ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله، هلكْتُ، قال: ما لك؟ قال: وقعْتُ على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أنْ تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا ..." (البخاري، 1993، 1834؛ مسلم، 1996، 1111). إذْ واضحٌ من الحديث أنَّ النبي ﷺ قدَّم الإعتاق على صيام شهرين، والقول بتقديم صيام الشهرين مع إمكانية الإعتاق خلاف الظاهر من النَّصِّ. والذي دفع الليثي إلى تأويل هذا الظاهر، من الترتيب إلى التخيير، ثم حَمْلُ الخليفة على إحدى خصال التخيير؛ نظرُهُ في المقصد الخاصِّ بباب الكَفّارات؛ إذ مقصود الشارع من الكَفّارات الزجر والردع، غير أنَّ إعتاق الرقاب في سُلَّم المقاصد مُقدَّم على زجر الخليفة؛ ذلك أنَّ إعتاق العبيد داخِلٌ في مقصد الحرية، وهو فرعُ موافقة الفطرة، وأهمُّ مظاهر مراعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود كما تقدَّمَتِ الإشارة إليه.

2. أثر المقاصد في حمل المشترك على أحد معانيه:

عرَّف الأصوليون المشترك بأنَّه "اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أوَّلاً من حيث هما كذلك" (الرازي، 1997، ج1، ص261). وظاهرٌ من التعريف أنَّ تحديد المشترك مصدره استعمال العرب؛ أي إنَّه من مباحث اللغة، ولا أثر فيه لعوامل خارجية، من حيث أصل وجوده، غير أنَّ تحديد المعنى المراد منه يعتمد قواعد الترجيح، ومنها -بطبيعة الحال- مقاصد الشريعة التي يُمكِن أنْ تُرشِد إلى المعنى المقصود من المشترك في نصٍّ مُعيَّن.

والمشترك نوعٌ من المجمل؛ لذا يحسن التمثيل به عليه. قال القرافي في ذلك: "والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً؛ إمّا بسبب الوضع، وهو المشترك، أو من جهة العقل، كالـمُتواطِئ بالنسبة إلى جزئياته، فكلُّ مشترك مجمل، وليس كلُّ مجمل مشتركاً" (القرافي، 1994، ج1، ص103).

أ. كيف تُساهِم المقاصد في ترجيح أحد معنيي "القُرْء"؟

من أشهر أمثلة المشترك في اللغة عند الأصوليين لفظة "القُرْء"، والخلاف في بيان معناها معروف، وقد شرح ذلك ابن رشد في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" بتفصيل جيِّد (ابن رشد، 1995، ص466–468). وليس المراد هنا التعرُّض لتفصيل ذلك؛ فالمثال قديم معروف، ولكنَّ الظن أنَّ هذا المثال –على الرغم من اشتهاره– لا يجوز تجاوزه عند الحديث عن أثر المقاصد في بيان المجمل؛ لأنَّ الإجمال هنا مُستحكِم. والذي نراه أنَّ الـمُرجِّح هنا ليس المقصدَ الجزئي؛ لأنَّ الفريقين استطاعا الترجيح به، كلٌّ باعتباره، وإنَّما هو المقاصد العامَّة التي ينبغي النظر في إمكان الترجيح بها انتقالاً من المقصد الجزئي إلى الخاصِّ إلى العامِّ؛ فبراءة الرَّحِم مقصد جزئي. ولكنْ، لو نظرنا في مقصد جزئي آخر لموضوع مُتَّصِلٍ بهذا الباب اتِّصالاً وثيقاً، وهو موضوع طلاق السُّنَّة، لوجدنا أنَّ رسول الله ﷺ قد بَيَّن ارتباط العِدَّة به ارتباطاً وثيقاً؛ فحتى يكون الطلاق سُنِّياً، لا بُدَّ أنْ تبدأ العِدَّة في أثناء الطُّهْر، لماذا؟

قال ابن قدامة في ذلك: "الحيضة التي تُطلَّق فيها لا تُحسَب من عِدَّتها بغير خلاف بين أهل العلم؛ لأنَّ الله تعالى أمر بثلاثة قروء، فتناول ثلاثة كاملة، والتي طلَّق فيها لم يبقَ منها ما تتم به مع اثنتين ثلاثة كاملة، فلا يُعتَدُّ بها. ولأنَّ الطلاق إنَّما حُرِّم في الحيض؛ لِـما فيه من تطويل العِدَّة عليها، فلو احتسبت بتلك الحيضة قرءاً كان أقصر لعِدَّتها، وأنفع لها، فلم يكن مُحَرَّماً" (ابن قدامة، 1985، ج8، ص83). وهذا الذي قاله ابن قدامة هو مقصد جزئي يشير إلى مقصد خاصٍّ من مقاصد الشرع في باب النكاح، وقد ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَـٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ٣٢﴾ [النور: 32]، وهو تيسير الزواج، وتيسيره يكون بتقصير مدَّة العِدَّة بلا شكٍّ، غير أنَّ حفظ النسل مقصد عام مُقدَّم على هذا المقصد الخاص.

ومن هنا شُرِعت العِدَّة، والاحتياط فيها، ولكنَّ الاحتياط لا يُؤثِّر فيه ألبتة انتظار نهاية الحيضة؛ لأنَّ مجرَّد حدوث الحيض هو المشير إلى عدم اختلاط الأنساب، والانتظار حتى وقت الطُّهْر لا معنى له، إنْ كنّا سنراعي المعنى الذي أشار إليه ابن رشد، وإنِ اختلف أثرُه بين رأيه وظاهر ما تقدَّم. فلو انتقلنا من المقصد الخاصِّ هذا (تيسير الزواج) إلى مقصد عامٍّ (درء المفاسد ونفي الضرر) هو من أهم مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب العدم، لوجدنا أنَّ في تقصير العِدَّة على المرأة درءاً لضرر بقائها حبيسة المنـزل، وممنوعة من الزواج، من غير تحقيق هدف مُعتبَر، ومقصد مُتناغِم مع مقاصد الشرع الخاصَّة بهذا الباب، وهو ما يُرجِّح القول بأنَّ المقصود بالقُرْء هو الطُّهْر، لا سيَّما أنَّ الطلاق صادر بالإرادة المنفردة من الزوج، وهو الذي اختار إيقاف استمرار الحياة الزوجية، وأُعطِي فرصة لتراجعه، فإنْ طالت كانت على حساب المرأة التي من حقها أنْ تعيش حياة مستقرة غير قَلِقة.

ب. توسيع أثر المقاصد في رفع الإجمال:

- الاختلاف في معنى الكالئ، وأثره في المعاملات الاقتصادية المعاصرة:

المثال الـمُتقدِّم مثال على وظيفة المقاصد في رفع إجمال اللفظ المشترك، وهو مثال مشهور، حاولنا ربطه بسياق البحث على نحوٍ يُثبِت أهمية توظيف المقاصد في رفع الإجمال. ولكنْ، يجب إعادة التذكير بأنَّه ليس كلُّ مجملٍ مشتركاً، ولا نريد تفصيل الحديث في أسباب الإجمال؛ فذلك يخرج بنا عن موضوعنا إلى تشعُّبات لا يحتملها هذا المقال، غير أنَّنا نود التمثيل بمثالٍ لا يُشتهَر الحديث عنه في هذا الباب، ونرى أنَّه يُمثِّل جانباً مهماً من الإجمال، ويُوضِّح أثر المقاصد في رفعه على نحوٍ يُساهِم في إبرازه مرتبطاً بواقعنا، وهذا المثال هو نهي رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ (البيهقي، 2003، 10536). والكالئ في اللغة النسيئة، وقد فسَّره الجمهور ببيع الدَّيْن بالدَّيْن، (حماد، 1986، ص10). ولكنَّ ابن تيمية قال: "ولفظ النهي عن بيع الدَّيْن بالدَّيْن لم يُرْوَ عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وإنَّما في حديث منقطع أنَّه نهى عن بيع الكالئ بالكالئ؛ أي الـمُؤخَّر بالـمُؤخَّر. وأمّا بيع الدَّيْن بالدَّيْن، فقال أحمد: لم يصحَّ فيه حديث، ولكنْ هو إجماعٌ، وذلك مثل أنْ يُسْلِف إليه شيئاً مُؤجَّلاً في شيء مُؤجَّل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع" (ابن تيمية، 1368هـ، ص235).

وسواءٌ قلنا إنَّ الحديث على ضعفه حُجَّة لتلقّي العلماء له بالقبول، أو قلنا إنَّ الحُجَّة في الإجماع، فإنَّ "بيع الدَّيْن بالدَّيْن لفظ مجمل يصدق على معانٍ مُتعدِّدة، ولم يُتَّفَق على معنى من هذه المعاني أنَّه هو المقصود" (اللاحم، 2012، ج1، ص143)؛ إذ يوجد خلاف واسع بين العلماء في ما يصدق عليه هذا النهي من الصور، وقد توسَّع ابن القيِّم في القول بجواز بعض صوره، في حين ضيَّق الجمهور (حماد، 1986، ص12). والذي يتَّجه في مثل هذا الموقف الترجيح بالمقاصد انطلاقاً من المقصد الجزئي وصولاً إلى المقصد العام.

ومن الـمُلاحَظ أنَّ النهي عن بيع الدَّيْن بالدَّيْن في غالب صوره، إنَّما حُرِّم لاحتمال إفضائه إلى ربا النسيئة،[1] فإذا تجاوزنا، في أيّة صورة، هذا الاحتمال مع تحقيق مقاصد المال –المقاصد الخاصة– وصولاً إلى التيسير ورفع الحرج والمحافظة على التنمية وحركة الاقتصاد، فإنَّه ينبغي القول بجوازها، وسنضرب مثالاً على حل مشكلة من مشكلات عمل البنوك الإسلامية اليوم عن طريق رعاية المقاصد مع القول بتحريم كل ما يُمكِن إفضاؤه إلى أحد نوعي الربا.

تعاني كثيرٌ من المصارف الإسلامية مشكلةَ عدمِ التزام العملاء بوفاء ديونهم عند حلول آجالها، وقد أفتى بعض المعاصرين بجواز إحدى صور بيع الدَّيْن بالدَّيْن التي ذهب ابن القيِّم إلى القول بجوازها، مُقترِحاً تطبيق الفتوى لحل هذه المشكلة. ونحن نقول: إنِ استطعنا تجنُّب أيِّ احتمال للإفضاء إلى أحد نوعي الربا (المقصد الجزئي من تحريم بيع الدَّيْن بالدَّيْن)، وراعينا المقاصد الخاصَّة للمعاملات الاقتصادية في الإسلام، مع ملاحظة طبيعة المعاملات المالية في عصرنا، ممّا يساعد الأفراد على إخفاء الثروة وادِّعاء العُسْرة، مع ضعف في الذِّمم، وهو ما قد يتسبَّب في زعزعة النظام المصرفي الإسلامي، وتعريضه للفشل والإخفاق (حماد، 2010، ص136)، مُؤثِّراً في مقصد حفظ المال

[1] ذكر الدكتور نـزيه حماد في تعليل تحريم الصورة الأُولى من بيع الكالئ بالكالئ خمسة أقوال، منها أنَّه ذريعة لربا النسيئة، وضعَّف هذا التعليل (حمّاد، 1986، ص16 وما بعدها). أمّا بالنسبة إلى الصورة الثانية فقد ذكر عِلَّة واحدة واضحة هي أنَّها ذريعة لربا النسيئة (ص20). وأمّا الصورة الثالثة فهي ربا النسيئة عينها. وأمّا الصورة الرابعة فعِلَّتها الغرر (ص22)، وكذا عِلَّة الصورة الخامسة (ص23). في حين ذهب سامي السويلم إلى أنَّ المقصد الجزئي من التحريم غياب الرواج أو التداول، وإبراء الذِّمَّة. انظر: (السويلم، 2001، ص49–50).

على مستوى الأُمَّة؛ فإنَّ من الواجب إيجاد صورة تُحقِّق حصول المصرف على أمواله عند استحقاقها؛ لارتباط ذلك باستحقاقات عليه غير قابلة للتأجيل، مع الابتعاد عن أيِّ تعاملٍ ربوي، أو تعاملٍ فيه شُبْهة ربا مثل بيع العِينة، ومن ذلك ما اقترحه الدكتور نـزيه حمّاد من "أنْ تعمد المؤسسة المالية الإسلامية إلى الاتِّفاق مع العميل على ترتيب أمر حصوله على سيولة مالية (نقود مُعجَّلة) تَعْدِل مقدار دَيْنه الذي حَلَّ أجله؛ ليوفيه بها دون تأخير، وذلك عن طريق التورُّق، أو بيع السَّلَم، أو الاستصناع، أو غير ذلك، ولو كلَّفه ذلك زيادة على المبلغ الذي سيحصل عليه من أجل وفاء دَيْنه؛ بشرط ألّا تعود هذه الزيادة بوجهٍ من الوجوه إلى الدائن (المؤسسة المالية الإسلامية)، وأنْ تنتفي في الترتيب الـمُتَّبع لبلوغ هذا الغرض تهمة الذريعة الربوية، أو الحيلة إلى ربا النسيئة" (حماد، 2010، ص138-137).

- مساهمة المقاصد في إزالة الإجمال في قوله تعالى ضمن مصارف الزكاة: ﴿وفي سَبيلِ اللهِ﴾، وتطبيقاته المعاصرة:

اختلف العلماء في المقصود من مصرف الزكاة في سبيل الله في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة: 60]. وقد ذهب كثيرٌ من المعاصرين إلى القول بعموم اللفظ، ليشمل جميع أعمال البِرِّ[2] (الريسوني، 2014، ص161).

وبِغَضِّ النظر عن تفصيل أقوال العلماء في هذه المسألة، فإنَّ جمهور الفقهاء حملوا المصرف على الجهاد في سبيل الله؛ لأنَّ هذا التعبير أكثر ما يُطلَق في القرآن الكريم على الجهاد والغزو، غير أنَّ الذي يجعل الباحث يرى إجمالاً في هذا التعبير هو وروده بأكثر من معنى في كتاب الله؛ فقد ورد مقروناً بالإنفاق في القرآن الكريم بمعنيين:

- معنى عام، مثل قوله تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٢٦١﴾ [البقرة: 261].

[2] أشار إلى ذلك قرار المجمع الفقهي في دورته الثامنة. انظر: قرارات المجمع الفقهي، عدد3 (ص211)، قرار (4).

– معنىً خاص، وهو نصرة الإسلام كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥﴾ [البقرة: 195] (القرضاوي، 2006، ج1، ص622–623). وهذا يعني أنَّه لا يُمكِن الجزم بأحد المعنيين إلّا بأدلة أو قرائن، ولا شكَّ في أنَّ للمقاصد دوراً في تحديد المقصود في آية المصارف علىٰ نحوٍ خاصٍّ.

ومِمّا يُبْعِد أنْ يكون المعنىٰ عامّاً في آية المصارف أنَّه يَلزم منه أنْ يكون كلُّ مُصَلٍّ وصائمٍ ومُتصدِّقٍ مُستحِقاً بعمله للزكاة، ولم يقل بهذا العموم أحد من السلف، أو العلماء المعروفين (الغفيلي، 1439هـ)، ثم إنَّ هذا التعميم كان يُغني عن تعداد المصارف السبعة الباقية، التي يظهر أنَّ القرآن الكريم أراد تحديدها بدقة حتىٰ تمتاز الزكاة في مصارفها من بقية الإنفاق الخيري، وهذا يعني وجوب النظر في مقاصد الزكاة للمساعدة علىٰ معرفة المراد من هذا المصرف علىٰ وجه التحديد. وواضحٌ من هذه المصارف أنَّها أحد صنفين: محتاج مثل الفقير، ومحتاج إليه مثل الـمُؤلَّفة قلوبهم (الغفيلي، 1439هـ)؛ فلا يُقصَد من الزكاة سدُّ خَلَّةِ المحتاجين فقط، وإنَّما تمتد أوجه إنفاقها لتشمل ما يحتاج إليه المسلمون، لنشر دينهم وحمايته أيضاً، ولا شكَّ في أنَّ المصرف في سبيل الله يُحقِّق هذا المقصد الثاني.

فإذا كان المقصد من الزكاة تلبية حاجة المحتاجين في المجتمع الإسلامي من جانب، وتوسيع الدعوة وحمايتها من جانب آخر، وهو المفهوم من تشريع إعطاء الـمُؤلَّفة قلوبهم من الزكاة، فإنَّ هذا المقصد الخاصَّ (دعم الدعوة الإسلامية وتوسيعها) هو الذي يتناسب مع المصرف في سبيل الله، وهو من مراعاة مقصد الدين من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج1، ص295). وتأسيساً علىٰ ذلك، فإنَّ الجهاد مقصود –بلا شكٍّ– بهذا المصرف، بيد أنَّه غير مقتصر علىٰ الغزو، لا سيَّما في زمننا؛ فإنَّ الجهاد اليوم، وإنْ بقي الجانب القتالي فيه حاضراً، إلّا أنَّه محصور في جانب ضيِّق أمام صور الجهاد الأُخرىٰ، التي غدت اليوم أكثر أهمية، وبخاصة أنَّ للقتال في هذا العصر وزارات يُنفَق عليها من ميزانيات الدول، "بخلاف الجهاد بالدعوة؛ فإنَّه لا يوجد له في ميزانيات غالب الدول مساعدة ولا عون" (الريسوني، 2014، ص161–162).

بناءً على ذلك، فإنَّ الراجح في تحديد المقصود من المصرف في سبيل الله هو الجهاد بمعناه الواسع الذي قرَّره الفقهاء، "بما مفاده حفظ الدين، وإعلاء كلمة الله، ويشمل مع القتال الدعوة إلى الإسلام." وهذا ما قرَّرته الندوة الأُولى لقضايا الزكاة المعاصرة (الغفيلي، 1439هـ)، ولا شكَّ في أنَّ التطبيقات المعاصرة لهذا المعنى واسعة جداً؛ إذ تُعطى من الزكاة مراكزُ الدعوة، وتُموَّل منها مواقع الدعوة في الشابكة، وكذا القنوات الفضائية الهادفة إلى نشر الدين، وصدِّ الشبهات حوله.

- مساهمة المقاصد في ترجيح أنَّ عِدَّة الـمُختلِعة حيضة واحدة:

مِمّا يُلحَق بالمجمل في اصطلاح الـمُتكلِّمين، ما اصطلح أصوليو الحنفية على تسميته الخَفِيَّ. والخَفِيُّ عندهم هو "ما اشتُبِه معناه، وخَفِي مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغة، لا يُنال إلّا بالطلب" (البخاري، 1993، ج1، ص82)؛ أي إنَّ دلالته على معناه -في الأصل- ظاهرة، غير أنَّ في انطباق معناه على بعض أفراده نوعاً من الغموض، فيحتاج دليلاً أو اجتهاداً لتحديد انطباقه على هؤلاء الأفراد، أو عدم انطباقه عليهم. وهنا يُمكِن للمقاصد أنْ تُساهِم في إزالة هذا الغموض، فتُحدِّد شمول اللفظ لهذا الفرد، أو عدم شموله. ولعلَّ مِمّا يُمكِن التمثيل به على ذلك من المسائل القديمة المستجدة في كل عصر؛ لتعلُّقِها بناحية اجتماعية شائعة، ازدادت وتيرتها في عصرنا؛ عِدَّة الـمُختلِعة؛ ذلك أنَّ الخُلْع في ظاهره طلاقٌ، ولكنَّه خُصَّ باسمٍ شرعي نظراً إلى مخالفته الطلاق من جهة تقديم المرأة للعِوَض مقابل الفِراق. ومِمَّنْ لفت الانتباه إلى أنَّ سبب الخلاف في هذه المسألة خفاء اللفظ من جهة انطباق لفظة "الطلاق" عليه، أو عدم انطباقه، يقول ابن رشد: "فسبب الخلاف: هل اقتران العِوَض بهذه الفرقة يُخرِجها من نوع فرقة الطلاق إلى نوع الفسخ أم ليس يُخرِجها؟" (ابن رشد، 1995، ج3، ص1059). وقد ذهب الجمهور إلى أنَّ الخُلْع طلاقٌ، وعِدَّته ثلاثة قروء لـمِنْ تحيض، وذهب بعض العلماء إلى أنَّ عِدَّتها حيضة واحدة احتجاجاً بأحاديث تشهد بمجموعها بذلك؛ فما قيل في بعض رواياتها لا يقدح في صلاحية الحديث للاحتجاج، وأشهرها حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أنَّ امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها، فأمرها النبي ﷺ أنْ تعتدَّ بحيضة" (أبو داود، 2009، 2229؛ الترمذي، 1968، 1185).

ولـمّا كان القول بأنَّ عِدَّتها حيضة مُوافِقاً للحديث، فقد عُدَّ ذلك مذهباً قوياً كما نقل الترمذي عن إسحاق (الترمذي، 1968، 1185)، وإنْ خالف قولَ الجمهور من أنَّ الخُلْع طلاقٌ، وعضده النظر في المقاصد. قال ابن القيِّم في ذلك: "لأنَّ العِدَّة إنَّما جُعِلت ثلاثَ حِيَضٍ؛ ليَطولَ زمنُ الرَّجعةِ، فيتروَّىٰ الزوجُ، ويتمَكَّن مِنَ الرَّجعةِ في مُدَّةِ العِدَّةِ، فإذا لم تكُنْ عليها رَجعةٌ، فالمقصودُ مجرَّدُ براءةِ رَحِمِها من الحَملِ، وذلك يكفي فيه حَيضةٌ، كالاستبراءِ" (ابن القيِّم، 1998، ج5، ص179). ولو استحضرنا ما تقدَّم في تفسير القُرْء لوجدنا ترجيح قول ابن القيِّم من جهة المقاصد؛ فقد أشار ابن قدامة إلىٰ مقصد عدم تطويل العِدَّة علىٰ المرأة، وسبق القول: إنَّه مقصد جزئي يشير إلىٰ مقصد خاصٍّ من مقاصد الشرع في باب النكاح، وهو تيسير الزواج، وتيسيره يكون بتقصير مدَّة العِدَّة. ثم إنَّ مجرَّد حدوث الحيض هو المشير إلىٰ عدم اختلاط الأنساب؛ فلو انتقلنا من المقصد الخاصِّ هذا (تيسير الزواج) إلىٰ مقصد عامٍّ (درء المفاسد ونفي الضرر) هو من أهم مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب العدم، لوجدنا أنَّ في تقصير العِدَّة علىٰ المرأة درءاً لضرر بقائها حبيسة المنـزل، وممنوعة من الزواج، من غير تحقيق هدف مُعتبَر.

ثالثاً: أثر المقاصد في إعمال مفهوم المخالفة أو عدم الأخذ به:

مفهوم المخالفة هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت (الزركشي، 1992، ج5، ص132)؛ أيْ فهم السامع أو القارئ من تخصيص الـمُتكلِّم للشيء وحده بالذكر، ونفي الحكم عن غير المذكور (خلاف، 1983، ص153). وقد اختلف الأصوليون في ذلك اختلافاً واسعاً (القرافي، 1973، ص270)، وما يعنينا منه مسألتان اثنتان:

1. هل مفهوم المخالفة حُجَّة من حيث اللغة أو الشرع؟

في ذلك وجهان للشافعية، حكاهما المازري والروياني. قال ابن السمعاني: "والصحيح أنَّه حُجَّة من حيث اللغة." وقال الفخر الرازي: "لا يدلُّ علىٰ النفي بحسب اللغة، لكنَّه يدلُّ عليه بحسب العرف العام." وذكر في "المحصول" في باب "العموم": "أنَّه يدلُّ عليه العقل" (الشوكاني، 2000، ج2،

ص522–523). ففي هذه المسألة أربعة أقوال: مفهوم المخالفة حُجَّة من جهة اللغة، أو الشرع، أو العرف، أو العقل.

ولعلَّ القول باعتباره من جهة اللغة أصح، وبقية الجهات تعضده، وهنا يأتي حديث الاستغفار للمنافقين داعماً القول بالاعتداد به لغةً وشرعاً (الاعتداد به لا يعني حُجِّيته)، وقد تقدَّم معنا لفظ الحديث عند البخاري: "وسأزيده على السبعين." فلولا أنَّ مفهوم المخالفة مُعتَبر عندهم –أيِ العرب– ما أثبت مقتضاه هذا الحديثُ، فلمّا نهى القرآن الكريم عن الاستغفار للمنافقين مُطلَقاً دَلَّ ذلك على أنَّ مفهوم المخالفة لم يكن مقصوداً؛ ما يعني أنَّ مفهوم المخالفة إنَّما يكون حُجَّةً بالقرائن، بدليل ورود قيودٍ كثيرة دَلَّ النَّصُّ على عدم حُجِّية مفهوم المخالفة فيها، وورود العكس كذلك، ومن ثَمَّ رجَّح النبي ﷺ الأخذ به في هذا النَّصِّ؛ لِما اقترن به من مراعاة مقاصد الشرع.

2. وضع الأصوليون شروطاً للأخذ بمفهوم المخالفة، أهمُّها عدم تعارضه مع دليلٍ أقوى منه:

فصَّل الشوكاني هذا الشرط على نحوٍ يُبرِز حاجتنا إلى المقاصد، في تأييد الأخذ بمقتضى مفهوم المخالفة في مواضع، وترك العمل بمقتضاه في أُخرى؛ إذ قال: "الأوَّل؛ أيْ من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة: ألا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، وأمّا إذا عارضه قياس فلم يُجوِّز القاضي أبو بكر الباقلاني تركَ المفهوم به، مع تجويزه ترك العموم بالقياس، كذا قال. ولا شكَّ أنَّ القياس المعمول به يُخصِّص عموم المفهوم، كما يُخصِّص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجهٍ لا يُمكِن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن الـمُقوِّية له" (الشوكاني، 2000، ج2، ص524) ثم نَقَل عن شارح "اللمع" أنَّ مفهوم المخالفة يكون حُجَّة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، إلى أنْ قال: "وإنْ عارضه قياس جلي قُدِّم القياس، وأمّا الخَفِيُّ؛ فإنْ جعلناه حُجَّة كالنطق قُدِّم دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)، وإنْ جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يُقدِّمون كثيراً القياس في كتب الخلاف، والذي يقتضيه المذهب أنَّهما يتعارضان" (الشوكاني، 2000، ج2، ص524).

وواضحٌ من هذين النقلين أنَّ معارضة مفهوم المخالفة لمقاصد الشرع تقتضي تقديم المقاصد، وهذا يعني أنَّ من موانع الأخذ بمفهوم المخالفة معارضته للمقاصد؛ فإذا انتفت الموانع المذكورة في كتب الأصول، وكان مقتضى المقاصد عدم الأخذ بالمفهوم، فإنَّه لا يُؤخَذ به، بل إنَّ مخالفة المقاصد دالَّة على أنَّ المراد بالقيد المذكور في النَّصِّ أمرٌ آخر غير الدلالة على المفهوم؛ فحكاية الحال والتشنيع والامتنان إلى غير ذلك مِمّا يذكره الـمُفسِّرون للدلالة على أنَّ القيد مقصودٌ به غير المفهوم، إنَّما يحكم بصحته نفي المقصد لإرادة المفهوم بالدرجة الأُولى.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠﴾ [آل عمران: 130]. فمفهوم الآية الكريمة أنَّ الربا إنْ كان قليلاً فلا بأس به، وقد ذكر العلماء أنَّ هذا القيد لأمر آخر غير إفادة نفي الحكم عند غياب الوصف. قال ابن عاشور: "فالحال واردة لحكاية الواقع فلا تفيد مفهوماً؛ لأنَّ شرط استفادة المفهوم من القيود أنْ لا يكون القيد الملفوظ به جرى لحكاية الواقع، وإنْ كان الثاني فالحال واردة لقصد التشنيع وإرادة هذه العاقبة الفاسدة. وإذ قد كان غالب المدينين تستمر حاجتهم آجالاً طويلةً، كان الوقوع في هذه العاقبة مُطَّرداً، وحينئذٍ فالحال لا تفيد مفهوماً كذلك؛ إذ ليس القصد منها التقييد بل التشنيع، فلا يقتصر التحريم بهذه الآية على الربا البالغ أضعافاً كثيرةً، حتى يقول قائل: إذا كان الربا أقل من ضعف رأس المال فليس بمُحرَّم. فليس هذا الحال هو مصبُّ النهي عن أكل الربا حتى يتوهم مُتوهِّم أنَّه إنْ كان دون الضعف لم يكن حراماً" (ابن عاشور، 1984، ج4، ص85). وعلى الرغم من ذِكْرِ ابن عاشور لهذين الغرضين اللذين يَستدل بهما أو بأحدهما كثير من العلماء لنفي إفادة المفهوم هنا، فإنَّه لم يرتضهما، بل ذهب إلى أنَّ القيد مقصود في الآية المذكورة آنفاً، وأنَّ الربا القليل مسكوت عنه في هذه الآية، إلى أنْ بَيَّنتْهُ آية البقرة؛ إذ قال: "ويكون وصف الربا بـ ﴿أضعافًا مضاعفةً﴾ نهياً عن الربا الفاحش، وسكت عمّا دون ذلك مِمّا لا يبلغ مبلغ الأضعاف، ثم نـزلت الآية التي في سورة البقرة" (ابن عاشور، 1984، ج4، ص85). وفي الاحتمالات الثلاثة التي يذكرها ابن عاشور، رفضَ أنْ يكون قيد ﴿أضعافًا مضاعفةً﴾ مفيداً للقول بجواز قليل الربا أخذاً بمفهوم الآية الكريمة؛ ما يعني أنَّه قرَّر

عدم الأخذ بالمفهوم، ثم ذكر وجوهاً تُسوِّغ صنيعه. ولقائلٍ أنْ يقول: لا أُسلِّم بهذا كله؛ فهو اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ؛ إذ لا دليل عليه من النَّصِّ، وظاهر الآية هو أنَّ الربا القليل جائز. فنردُّ عليه بالقول: إنَّ البحث في سبب القيد؛ لأنَّ هناك ما يدلُّ على أنَّه لا يفيد مفهومَه، والذي نراه أنَّ الدالَّ على ذلك هو مقاصد الشريعة، والمقاصد هنا ضابطة لتفسير النَّصِّ؛ إبعاداً لاحتمالٍ تَقبله اللغة، ولا يَتَّفِق معها (لا يَتَّفِق مع المقاصد).

ولكنْ، لماذا ترفض المقاصد القول بجواز القليل من الربا؟

ذكر العلماء مقاصدَ جزئيةً عِدَّةً لتحريم الربا، منها أنَّ التعامل فيها قد يؤدي إلى تعطيل المكاسب؛ لأنَّ استثمار المال -الذي هو مقصد شرعي خاصٌّ بالمعاملات المالية- يعني ألّا يُولِّد المالُ مالاً دون وسيط. فالزمن مُجَرَّداً لا يصلح -في المنظور الإسلامي- ليُقابَل بالمال؛ ذلك أنَّ توليد المال عن طريق الزمن يغني عن توليده في الاستثمار الحقيقي. فقد يجلس المرابي في بيته، ليأتيه الربح من الربا دون بذل جهد أو مخاطرة. ومن ثَمَّ، قال بعض العلماء: "إنَّما حُرِّم الربا من حيث إنَّه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب، وذلك لأنَّ صاحب الدرهم إذا تمكَّن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئةً، خفَّ عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمَّل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخَلْق. ومن المعلوم أنَّ مصالح العالَم لا تنتظم إلّا بالتجارات والحرف والعمارات" (الرازي، 1981، ج7، ص94).

وإذا انتقلنا إلى المقصد الخاص بالباب، فإنّا نجد الإسلام يُحرِّم تحصيل المال من غير سبب مشروع، وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا المقصد بمنع أكل أموال الناس بالباطل. والربا -في المنظور الشرعي- صورة من صور أكل المال بالباطل؛ لأنَّ الربا كما يقول ابن العربي: "كلُّ زيادة لم يقابلها عِوَض" (ابن العربي، 2003، ج1، ص323). والباطل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [النساء: 29] "تناول المال بغير عِوَض في صورة العِوَض" (ابن العربي، 2003، ج1، ص323). ومنع أكل أموال الناس بالباطل أحد أهم مقاصد المعاملات المالية الخاصة كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في مواضع عِدَّة. فلو سرنا إلى مقاصد الشريعة العامة، لوجدنا أنَّ تحريم

الربا في الإسلام قد جاء مراعاةً لمقصد حفظ المال من جانب العدم، ومن المعلوم أنَّ حفظ المال من المقاصد العامة القطعية، وأنَّ حفظه يكون باستثماره، ومنع جميع صور المعاملات المفضية إلى تعطيله، ويكون أيضاً بمنع تحصيله من غير وجه مشروع؛ لأنَّ أَخْذَ بعض الناس أموال آخرين بغير وجه حق أكلٌ لها بالباطل، وهو ضد حفظه لأهله. فحفظ مال الأفراد مقصد كما هو حفظ مال الأُمَّة، والتفريط في أموال الأفراد تفريط بمال الأُمَّة؛ لِما يترتَّب عليه من اختلال سعي الناس لتحصيل أرزاقِها.

إنَّ هذا النظر الـمُتدرِّج في علاقة المقاصد بتحريم الربا، بدءاً بالمقصد الجزئي إلى الخاصِّ، وانتهاءً بالمقصد العام، مُفْضٍ إلى القول بتحريم قليل الربا كما حَرُم كثيره؛ لأنَّ كل زيادة لم يقابلها عِوَض من الباطل، قلَّت أو كَثُرت، وهي لا تَتَّفِق مع مقصد حفظ المال، الذي هو مقصد عامٌّ قطعي في الشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنَّ قليل الربا مُفْضٍ إلى كثيره؛ لأنَّ مَنْ عجز عن تأمين المال فهو عن تأمين فوائده الربوية أكثر عجزاً. وقد دأب المرابون على زيادة هذه الفوائد مع ازدياد عجز الـمَدين، ورأينا ذلك في الجاهلية الأُولى، وما تزال الأنظمة المالية المعاصرة تَسير المسيرة نفسها؛ لذا جاء ظاهر آية البقرة مفيداً لتحريم الربا، قلَّ أو كَثُر، وهذا الظاهر مُتَّفِق مع مقاصد الشرع في حفظ أموال الناس، فيجب المصير إليه.

إنَّ مقاصد الشَّريعة -التي على رأسها المقاصد العامَّة- أسهمت في ضبط تفسير النَّصِّ، ورفض القول بمقتضى مفهوم المخالفة في هذا الموضع، مع احتماله لغةً، وهو؛ أي الضبط وظيفة من وظائف المقاصد مع الدلالات، دَلَّ عليها النظر الـمُتدرِّج في المقاصد انطلاقاً من جزئيِّها، ومروراً بخاصِّها، وانتهاءً بالمقاصد العامَّة القطعية التي يجب تحكيمها في فهم أيِّ نصٍّ شرعي دالٍّ على حكم فقهي. ويُمكِننا أنْ نقيس على ذلك كلَّ قيدٍ قد يُفهَم منه مفهوم مُخالِف، ونرفض إعمالَ مقتضاه إنْ خالف مقتضى المقاصد؛ فقيد ﴿فيهنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: 36] لا يُفهَم منه: اظلموها في غير الأشهر الحُرُم؛ لمخالفة ذلك مقصد النهي عن ظلم النَّفْسِ، الذي يتحقَّق في الأشهر الحُرُم وغيرها، فدلَّت المقاصد على أنَّ القيد وارد لتعظيم هذا

الظلم في هذه الأشهر، وقِسْ عليه أيضاً قيدَ ﴿طريًّا﴾ في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ [النحل: 14]؛ إذ لا مفهوم مخالفة لقوله تعالى: ﴿لحمًا طريًّا﴾، فلا يقال: يُفهَم من التقييد بكونه طرياً أنَّ اليابس كالقديد مِمّا في البحر لا يجوز أكله، بل يجوز أكل القديد مِمّا في البحر بإجماع العلماء.

وقد تقرَّر في الأصول "أنَّ من موانع اعتبار مفهوم المخالفة كون النص مسوقاً للامتنان؛ فإنَّه إنَّما قُيِّد بالطري؛ لأنَّه أحسن من غيره فالامتنان به أتمّ" (الشنقيطي، د.ت، ج3، ص278–279). والذي دَلَّ على أنَّ هذا القيد لا يُقصَد به مفهومه الـمُخالِف مقصد الحكم؛ لأنَّ أصل تحريم أكل الميتة للضرر، وإنَّما جاز أكل ميتة البحر لانتفائه، ولا فرق –من هذه الجهة– بين طري ويابس. وقد أشار ابن القيِّم إلى هذا المقصد بقوله: "الميتة إنَّما حُرِّمت لاحتقان الرطوبات والفضلات والدم الخبيث فيها، والذكاة لـمّا كانت تزيل ذلك الدم والفضلات كانت سبب الحل، وإلّا فالموت لا يقتضي التحريم، فإنَّه حاصل بالذكاة كما يحصل بغيرها، وإذا لم يكن في الحيوان دم وفضلات تزيلها الذكاة لم يحرم بالموت، ولم يشترط لحله كالجراد، ولهذا لا ينجس بالموت ما لا نفس له سائلة، كالذباب والنحلة ونحوهما، والسَّمَكُ من هذا الضرب؛ فإنَّه لو كان له دم وفضلات تحتقن بموته لم يحلَّ لموته بغير ذكاة" (ابن القيِّم، 1998، ج3، ص347).

إنَّ إعمال المقاصد في فهم النَّصِّ؛ تثويراً وضبطاً، وإيجاباً وسلباً، وتوسيعاً وتضييقاً، يُفسِّر لنا موقف رسول الله ﷺ في إعماله مفهوم المخالفة حيناً، وعدم اعتباره حيناً آخر؛ فحين اقتضى مقصد الرحمة إعمال مقتضى مفهوم المخالفة في آية الاستغفار، أعمله ﷺ بخلاف ظاهر النَّصِّ، وهو جانب تثوير واضح، في مقابل رفض إعمال هذا المقتضى منه ﷺ في حديث يعلى بن أُمَيَّة، قال: "قلت لعمر بن الخطاب "ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" فقد أمن الناس، فقال: عجبْتُ مِمّا عجبْتَ منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: "صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقَتَه" (مسلم، 1996، 686)، فترك العمل بمقتضى مفهوم المخالفة؛ تغليباً لمقصد السماحة والتيسير، وهو مظهر من مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب الوجود كما تقدَّم آنفاً.

رابعاً: أثر المقاصد في الحدِّ من شمول اللفظ

يقع ذلك في العامِّ تخصيصاً، والـمُطلَق تقييداً، حتى لو كان النَّصُّ نصاً -بالمعنى الأصولي- كما ذكرنا مبدأ البحث؛ لذا سنُقسِّم الحديث عن هذه النقطة في مسألتين؛ الأُولى: أثر المقاصد في تخصيص العامِّ، والثانية: أثر المقاصد في تقييد الـمُطلَق.

1. أثر المقاصد في تخصيص العامِّ:

العامُّ هو "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر" (الزركشي، 1992، ج4، ص5). والـمُخصِّص نوعان: مُتَّصِل ومُنفصِل؛ فأمّا الـمُتَّصِل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام، هي: الاستثناء الـمُتَّصِل، والشرط، والصفة، والغاية (الشوكاني، 2000، ج2، ص639-640). وأمّا الـمُنفصِل فكالتخصيص بالحس، والعقل، والدليل السمعي، والقياس، والعوائد (الشوكاني، 2000، ج2، ص678). والذي يعنينا هنا تخصيص العام بالمقاصد العامَّة، وهو موضوع يتصل بجملة مباحث تكلَّم فيها العلماء، مثل تخصيص العامِّ بالعِلَّة الـمُستنبَطة منه، أو بالمقصد الجزئي، أو الخاصِّ، أو المصلحة. والبحث في هذه المسألة من مختلف جوانبها مُفْضٍ إلى الخروج عمّا خُصِّص البحث له، وقد كتب في هذا الموضوع كثيرون، فنُحيل عليهم، وسنُبيِّن الجانب الذي يُناسِب هذا البحث من حيث تأكيد تأثير المقاصد في تخصيص العام (ابن بيه، 2018، ص257).

قال ابن دقيق العيد في كتابه "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، في معرض شرحه حديث: "ولا يبيع حاضر لبادٍ": "واعلم أنَّ أكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتِّباع اللفظ، ولكنْ ينبغي أنْ يُنظَر في المعنى إلى الظهور والخفاء؛ فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس باتِّباعه، وتخصيص النَّصِّ به، أو تعميمه على قواعد القياسيين، وحيث يخفى أو لا يظهر ظهوراً قوياً، فاتِّباع اللفظ أَوْلى" (ابن دقيق العيد، 2005، ج3، ص90). وواضحٌ في كلام ابن دقيق العيد أنَّ ظهور المعنى -يقصد المعنى الباعث على تشريع الحكم؛ أيِ الحكمة، أو المقصد الجزئي- ووضوحه يُخصِّص العامَّ. ولا شكَّ في أنَّ الانتقال من المقصد الجزئي إلى المقصد الخاصِّ، وصولاً إلى المقصد العام

المناسب، وهو انتقال مُفْضٍ إلى القول بالتخصيص؛ يُقوّي المعنى المفيد للتخصيص. ولهذا، فتخصيص العامِّ في هذه الحال أَوْلى من التخصيص بمجرَّد ظهور الحكمة في النَّصِّ. وبالمقابل فإنَّ المعنى (الحكمة أو المقصد الجزئيّ) الذي قد يُستنبَط من نصٍّ وهو يقتضي تخصيص عامِّه، وليس بالوضوح الذي يُقرِّبه من المقاصد العامَّة، لا يقوى على التَّخصيصِ، ومن ثمَّ يجب القول ببقاء النَّصِّ على عمومه، ورفض تخصيصه؛ ضبطاً لتفسير النَّصِّ عن طريق إعمال مقتضى المقاصد الذي يُقوّي ظاهر النَّصِّ العامِّ.

أ. مساهمة المقاصد في بيان المقصود بالنهي عن النَّمص:

أمثلة تخصيص العامِّ بالمقصد الجزئي كثيرة في كلام الأصوليين، غير أنَّنا سنقف على مثالٍ لِعَلَمٍ من أعلام المقاصد، يتجاوز ذلك إلى تحكيم المقاصد العامة في فهم نَصٍّ اختلفت أقوال العلماء في إعمال مقتضى عمومه، أو في حدود تخصيصه، وهو نَصُّ النهي عن الوصل والوشم والنَّمص ونحو ذلك.

قال ابن عاشور: "ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإِيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا نجد فيها وجه مفسدة بحالٍ، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود: "أنَّ رسول الله ﷺ لعن الواصلات والمستوصلات والواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن الـمُغيِّرات خَلْق الله." فإنَّ الفهم يكاد يضل في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيُّن المأذون في جنسه للمرأة ...؛ فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي الذي لم أرَ مَنْ أفصح عنه أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات ضعفِ حصانة المرأة، فالنهي عنها نهيٌ عن الباعث عليها، أو عن التعرُّض لهتك العِرْض بسببها" (ابن عاشور، 2004 ب، ص 269). وقد أشار ابن عاشور في فتاويه إلى مقصد السماحة الذي دفعه إلى هذا التخصيص، فقال: "قد أخطأ بعض الـمُتقدِّمين في حكم وصل الشعر للمرأة ذات الزوج، .... فجعل لذلك من التغليظ في الإثم ما ينفي سماحة الإسلام؛ تمسُّكاً بظواهرِ أثرٍ يروى عن رسول الله ﷺ" (ابن عاشور، 2004 ب، ص354).

ولو تدرَّجنا في رؤية المقاصد الـمُتعلِّقة بهذا الحكم، لخرجنا بما يفيد تخصيص عامِّ الحديث، والقول بأصل تخصيصه مشهورٌ عند الـمُتقدِّمين، لكنَّهم اختلفوا في مقصد التحريم، وقد وقعنا في "شرح النووي على مسلم" على ثلاثة مقاصد؛ أوَّلها: التجميل والتحسين؛ إذ قال: "وفيه إشارة إلى أنَّ الحرام هو المفعول لطلب الحُسْن" (النووي، 2000، ج4، ص289). ويردُّ هذا قول القاضي الذي أورده النووي قبل صفحات حين قال: "قال القاضي: فأمّا ربط خيوط الحرير الملونة ونحوها مِمّا لا يُشبِه الشعر فليس بمنهيٍّ عنه؛ لأنَّه ليس بوصلٍ، ولا هو في معنى مقصود الوصل، إنَّما هو للتجمُّل والتحسين" (النووي، 2000، ج4، ص286). فدَلَّ ذلك على أنَّ النهي ليس لهذا المقصد. وقد صرَّح القرطبي بذلك حين قال: "ولا يدخل في النهي ما رُبِط منه بخيوط الحرير الملونة على وجه الزينة والتجميل" (القرطبي، 2000، ج3، ص253). وثانيها: أنَّه تغيير لخَلْق الله، وثالثها: أنَّه تدليس وتزوير ونوع غِشٍّ وكذب؛ فقد قال: "حرام على الفاعلة والمفعول بها لهذه الأحاديث، ولأنَّه تغيير لخَلْق الله تعالى، ولأنَّه تزوير، ولأنَّه تدليس" (النووي، 2000، ج4، ص289). وقد ذكر هذين المقصدين القرطبيُّ في "التفسير"؛ إذ قال: "واختُلِف في المعنى الذي نُهِي لأجلها، فقيل: لأنَّها من باب التدليس. وقيل: من باب تغيير خَلْق الله تعالى كما قال ابن مسعود، وهو أصح، وهو يتضمَّن المعنى الأوَّل. ثم قيل: هذا المنهيُّ عنه إنَّما هو في ما يكون باقياً؛ لأنَّه من باب تغيير خَلْق الله تعالى، فأمّا ما لا يكون باقياً، كالكحل والتزيُّن به للنساء، فقد أجاز العلماء ذلك؛ مالكٌ وغيره ...، وأجاز مالك أيضاً أنْ تشي المرأة يديها بالحِنّاء" (القرطبي، 2000، ج3، ص252).

إذن، فأصحُّ ما ذُكِر من مقاصد جزئية، المنعُ من تغيير خَلْق الله. وليس كل ما ظاهره التغيير منهياً عنه؛ فتزيُّن المرأة في غياب الأجانب غير منهيٍّ عنه باتِّفاق، وخصال الفِطْرة المأمور بها صورٌ من تغيير شكل الإنسان المخلوق، مثل الاختتان؛ فلا بُدَّ من تقييد هذا المقصد. وقد نقل القرطبي عن بعض العلماء أنَّ كل ما كان مُؤقَّتاً فليس من تغيير خَلْق الله، فإذا أُضيف إلى ذلك قول ابن عطية: "وملاك تفسير هذه الآية أنَّ كل تغيير ضار فهو داخِلٌ في الآية، وكل تغيير نافع فهو مباح" (ابن عطية، 2001، ج2، ص215). استطعنا أنْ نقول: إنَّ المنهيَّ عنه من صور التحسين والتجميل للمرأة

هو ما كان مثيراً للفتنة، أو دائماً بحيث يصدق عليه أنَّه تغييرٌ للخلقة، ما لم يكن عيباً يُمكِن إزالته بلا ضرر، وكلُّ تغيير ضارٍّ فهو مُحرَّم. فإذا أردنا أنْ ننظر في باب التغيير لخَلْق الله، والمقصد الخاصِّ فيه، وجب علينا أنْ نعود إلى الآية التي أشار إليها ابن عطية؛ إذ فيها أنَّ الشيطان هو الذي يأمر بتغيير خَلْق الله: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء:119]. وسياق الآية يحتمل أنَّ المراد تغيير خَلْق الحيوان ببعض ما كان يفعله أهل الجاهلية، وقد أشار إلى ذلك عدد من الـمُفسِّرين، مثل ابن العربي (ابن العربي، 2003، ج1، ص629)، وإنَّما نُهِي عنه لأمرين: الضرر بالحيوان، وتقليد المشركين في ما كانوا عليه في الجاهلية. فظهر أنَّ التغيير الضارَّ، أو ما كان فيه تقليد للكُفّار منهيٌّ عنه. وفي المقابل، فإنَّ التغيير الـمُؤقَّت، وغير الضارِّ مِمّا ليس فيه تشبُّهٌ بغير المسلمين، يَتَّجِه القول بِحلِّهِ، وتخصيص النامصة وغيرها مِمّا ذُكِر في الحديث به.

وثَمَّة مقصد خاصٌّ بتجمُّل النساء، هو إبعادهن عن الفتنة، وذلك يعود إلى مقصد حفظ العِرْض.

فالمقاصد العامَّة تتمثَّل على مستوى الخَلْق بالرحمة؛ فكلُّ تحسينٍ فيه ضرر منهيٌّ عنه، وعلى مستوى الإنسان بصلاحه، ومن ذلك تطييب نسله، وهو ما يستوجب حفظ عِرْضه؛ فكلُّ تحسينٍ يثير فتنة إذا أُبرِز حَرُم إبرازه، فإنْ تعذَّر ستره حَرُم التحسين نفسه. ومن ثَمَّ، فقد ذهب الشافعية إلى تحريم تجميل المرأة الخليَّة (غير المخطوبة أو المتزوجة)، ومن قبل كل ذلك حفظ الدين الذي يقتضي تميُّز المسلم، وتركه تقليد أهل الكفر، لا سيَّما إذا كان له دلالة تُخالِف أحكام الشريعة، كما كانت تفعل العرب ببعض الحيوانات؛ لتُحرِّم ما أحلَّ الله، وهو المعنى الذي أشار إليه ابن عاشور حين حمل النهي على تصرُّفٍ له دلالةٌ تُعارِض أحكام الشرع، وخرَّج ذلك في جانبٍ منه على مقصد حفظ العِرْض.

ب. مساهمة المقاصد في بيان حكم تعديل العقود المتراخية التنفيذ بسبب الظروف الطارئة:

من الأمثلة المعاصرة المطروحة اليوم تعديلُ العقود المتراخية التنفيذ بسبب الظروف الطارئة؛ أي هل للظروف الطارئة أثر في الالتزامات العقدية في المقاولات والعقود التي يستغرق تنفيذها غالباً

مدَّة طويلة الأمد، مثل بناء مستشفى واسع، أو تزويده بما يَلزم من معدّاتٍ طبية؛ ذلك أنَّه في كثيرٍ من الأحيان يتفق الطرفان في بداية العقد على أجرة مُعيَّنة، ثم تقع أمور طارئة لم تكن مُتوقَّعة، تُحدِث فروقاً كبيرة جداً في أسعار مواد البناء أو المعدّات الـمُتَّفَق على توريدها. ومقتضى عموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، وجوب الوفاء بجميع العقود، بما في ذلك العقود المتراخية التنفيذ، دون نظرٍ إلى الطوارئ؛ ذلك أنَّ لفظة "العقود" جمعٌ مُعرَّف بأل الجنسية، وهي من ألفاظ العموم، والأصل فيها إجراؤها على مقتضى العموم، ولا يجوز تخصيصها إلّا بدليل.

فإذا سلَّمنا بأنَّ للمقاصد دوراً في تخصيص العام وَفق الآلية المقترحة، أمكننا أنْ ننظر في إمكانية تعديل العقد بسبب الظروف الطارئة، وتخصيص النَّصِّ بالمقصد الـمُتعلِّق بهذه الصورة.

والظاهر أنَّ عِلَّة وجوب الوفاء هي كونُ العقد عقداً؛ فكلُّ عقد صحيح يجب الوفاء به، وهذا مقصد جزئي. أمّا عِلَّة التخصيص (جواز تعديل الاتِّفاق أو لزومه بحكم القاضي) فمردُّها الضرر الحاصل للمُقاوِل الذي يتضرَّر بشِدَّةٍ بسبب تغيير الأسعار نتيجة ظروفٍ طارئة لم تكن مُتوقَّعة (صديقي، 2016، ص102) وفي إزالة الضرر عنه تحقيقٌ للعدالة والتوازن الاقتصادي، وهو مقصد خاصٌّ بالمعاملات المالية، عَدَّهُ الدكتور إحسان مير علي الجانب الثالث من جوانب مراعاة مقصد المال من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص795). ومقصد تحقيق العدالة الاقتصادية صدى لمقصد العدل الذي يُعَدُّ عنواناً لموقف الإسلام من جميع صور السلوك والعلاقات الإنسانية؛ فالإسلام شريعة العدل (مير علي، 2009، ج2، ص795). واشتراط حكم القاضي بالتعديل يشير إلى هذا المقصد بوضوح، ويربط بين هذا المقصد الخاصِّ ووظيفة دولة الإسلام في تحقيق العدل.

فإذا ربطنا هذا المقصد الخاصَّ بمقصد حفظ المال، وجدنا أنَّ وجود قانون يُخوِّل القاضي تعديل العقد بسبب الظروف الطارئة، يُشجِّع المقاولين، ويُطمئِنهم؛ ما يُشجِّع الاستثمارَ بغرض التنمية، وهو الجانب الثاني لمراعاة مقصد حفظ المال من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص789)، ووضع الجوائح شرعاً صورة من صور هذه المراعاة، مِمّا يُقصَد به حفظ المال في الـمُحصِّلة.

فإذا كانت إزالة الضرر عن الـمُقاوِل مقصداً جزئياً مُعتبَراً شرعاً، وكانت هذه الإزالة مُحقِّقةً لمقصد العدالة في المعاملات المالية، مِمّا أشار إليه حديث النبي ﷺ: "لو بعت من أخيك ثمرة، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أنْ تأخذ منه شيئاً، بِمَ تأخذ مال أخيك بغير حق؟" (مسلم، 1996، 1554)، مِمّا يُساهِم في التنمية والاستثمار حفظاً للمال (وهو من المقاصد العامَّة)؛ فيتعيَّن تخصيص العامِّ به، وهو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي؛ إذ أجاز للقاضي في هذه الحالة بشروطها "بناءً على الطلب تعديلَ الحقوق والالتزامات العقدية ... كما يجوز له أنْ يفسخ العقد." وقد علَّل ذلك بقوله: "هذا، وإنَّ مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحلّ المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر الـمُرهِق لأحد العاقدين بسببٍ لا يد له فيه، وأنَّ هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة"[3] (صديقي، 2016، ص103).

2. أثر المقاصد في تقييد الـمُطلَق:

الـمُطلَق هو ما دَلَّ على شائع في جنسه (الشوكاني، 2000، ج2، ص709). والـمُقيَّد هو ما دَلَّ على الماهية بقيدٍ من قيودها (الشوكاني، 2000، ج2، ص710) والأصل أنَّ الخطاب إذا ورد مُطلَقاً لا مُقيِّد له حُمِل على إطلاقه، أو مُقيَّداً لا مُطلَق له حُمِل على تقييده (الزركشي، 1992، ج8، ص5). فالـمُطلَق الذي أطلقه الشرع هو لوجوب العمل بإطلاقه؛ فقول الله تعالى في تحريم نكاح أُمِّ الزوجة: ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ [النساء: 23]، يفيد بأنَّ أُمَّ الزوجة تَحْرُم على زوج ابنتها بمُجرَّد العقد على ابنتها؛ لأنَّ النَّصَّ ورد مُطلَقاً من غير تقييد بالدخول أو عدمه، في حين قيَّد تحريم الربيبة بالدخول على أُمِّها في قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء: 23]. فيُعمَل بالـمُطلَق على إطلاقه، وبالـمُقيَّد وَفق قيده. ولكنْ، هل يُمكِن تقييد الـمُطلَق بالمقاصد كما خُصِّص العامُّ بها؟

الناظر في عمل الأئمة الـمُتقدِّمين يجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، وأمثلته تفوق سابقَه حتى يظهر للمُتأمِّل أنَّ هذا شائعٌ شيوعَ لفظة "الـمُطلَق" في جنسه، وسنذكر بعض أمثلته التي تدلُّ على ما

[3] قرارات مجلس المجمع، الدورة الخامسة، القرار رقم 7، بتاريخ 16/ 4/ 1402هـ.

وراءها. فمن ذلك ما رواه البخاري عن أبي أمامة الباهلي ﷺ، أنَّه رأىٰ سِكَّةً وشيئاً من آلة الحرث، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يدخل هذا بيتَ قومٍ إلّا أدخله الله الذلَّ" (البخاري، 1993، 2096). فلفظة "هذا" أُشير بها إلىٰ السِّكَّة، وهي حديدة الحرث، وليس المقصود مُطلَق أدوات الزراعة، وإنَّما المقصود سِكَّة مُقيَّدة؛ لأنَّ إطلاقها يقتضي كراهة استعمال أدوات الزراعة، وهو يفضي إلىٰ القول بالنهي عن العمل بالزراعة، وهذا يُخالِف مقاصد الشرع في إحياء الأرض؛ إذ المظهر الثاني لمراعاة مقصد الشرع علىٰ صعيد الإنسانية أداءُ أمانة الاستخلاف (مير علي، 2009، ج2، ص503). قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: 61]؛ أيْ طَلَب إليكم عمارتها. وقد تنبَّه البخاري (راوي الحديث) لذلك، فعنون لهذا الحديث بـ: "ما يُحذَّر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو مجاوزة الحدِّ الذي أمر به." فآلة الزرع المنهيُّ عنها هي التي تشغل عن العبادة، أو تلك التي يكثر استعمالها، حتىٰ تصبح هَمَّ صاحبها الأوَّل، وإنْ لم تشغله عن العبادة. وفي هذا البيان قال ابن حجر: "وقد أشار البخاري بالترجمة إلىٰ الجمع بين حديث أبي أمامة والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس، وذلك بأحد أمرين: إمّا أنْ يُحمَل ما ورد من الذمِّ علىٰ عاقبة ذلك، ومحله ما إذا اشتغل به فضيَّع بسببه ما أُمِر بحفظه، وإمّا أنْ يُحمَل علىٰ ما إذا لم يُضيِّع، إلّا أنَّه جاوز الحدَّ فيه" (العسقلاني، 2005، ج6، ص113). وقريب من هذا أحاديث النهي عن البناء، مثل حديث: "إذا أراد الله بعبد شراً خضَّر له في الطين واللبن حتىٰ يبني" (الطبراني، 1995، 9369). إذ لا يَتَّفِق النهي عن البناء مع مقصد العمران، ولا بُدَّ من تقييد ذلك، كأنْ يقال: إنَّما النَّهي عن بناء يُتفاخَر به، أو يكون أكثر من الحاجة، أو لا يَتَّفِق مع ظرف قائم، أمّا الإطلاق فلا (السعدي، 2010، ص74).

ومن الأمثلة المشهورة علىٰ وجوب تقييد الـمُطلَق الذي ينافي إطلاقُه مقاصدَ الشرع حديثُ الشيخين: "لأنْ يمتلئ جوف رجل قيحاً يريه خير من أنْ يمتلئ شِعراً" (البخاري، 1993، 5802؛ مسلم، 1996، 2258)، فقوله "شِعراً" نكرة في سياق الإثبات، وهو الـمُطلَق عند الأصوليين، فإذا أجريناه علىٰ إطلاقه، فأقلُّ ما يُحكَم به علىٰ الشِّعر كراهته، وليس مراداً؛ ذلك أنَّ الشِّعر من تجلِّيات الجمال، والجمال من القيم الأساسية العليا التي أقرَّها الإسلام، وسعىٰ لتقريرها في الواقع، وهو ثالث

المعاني السامية التي ينبغي أنْ تحكم تصرُّفات الناس (الحق، والخير، والجمال)، والتزام هذه القيم من اتِّباع الشريعة، وهو المظهر الثالث من مظاهر مراعاة مقصد الدين من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج1، ص239).

وتأسيساً على ذلك، يجب تقييد الشِّعر المنهيِّ عنه، مثل قولنا: شِعرٌ مُخالِفٌ للأحكام الشرعية. وقد نبَّه ابن قدامة لهذا بقوله: "وليس في إباحة الشِّعر خلاف، وقد قاله الصحابة والعلماء ...؛ أمّا الآية ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾﴾ [الشعراء: 224]، فالمراد بها مَنْ أسرف وكذَّب، بدليل وصفه لهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾﴾ [الشعراء: 224]، ثم استثنى المؤمنين ... ولأنَّ الغالب على الشعراء قِلَّة الدين، والكذب، وقذف المحصنات، وهجاء الأبرياء ... وأمّا الخبر: "لأنْ يمتلئ ..." فقال أبو عبيد: معناه أنْ يغلب عليه الشِّعر حتى يشغله عن القرآن والفقه، وقيل المراد به ما كان هجاءً وفحشاً، فما كان من الشِّعر يتضمَّن هجو المسلمين، والقدح في أعراضهم، أو التشبيب بامرأة بعينها، والإفراط في وصفها، فذكر أصحابنا أنَّه مُحَرَّم، وهذا إنْ أُريد به أنَّه مُحَرَّم على قائله فهو صحيح، وأمّا على راويه فلا يصح" (ابن قدامة، 1985، ج10، ص176–177)

ومن تطبيقات تقييد الـمُطلَق بالمقصد في المسائل المعاصرة حكمُ السبق إلى غرف العناية الـمُركَّزة، أو أجهزة الأكسجين في المشافي العامة في ظلِّ جائحة كورونا (كوفيد 19). فمن المعلوم أنَّ القاعدة الفقهية تفيد بأنَّه "مَنْ سبق إلى مباحٍ فهو أحقُّ به". وفي الحديث: "مَنْ سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحقُّ به" (أبو داود، 2009، 3071). وفي رواية البيهقي: "مَنْ سبق إلى ماءٍ ...." (البيهقي، 1989، 2183). وهو وإنْ كان في سنده مقال، إلّا أنَّ عدداً من النصوص تُؤيِّده، مِمّا يفيد بأحقية السابق في الملكية العامَّة في ما سبق إليه، ولو كان ملك منفعة، مثل حديث البخاري: "مَنْ أعمر أرضاً ليست لأحدٍ فهو أحقُّ" (البخاري، 1993، 2238) وحديث مسلم: "مَنْ قام من مجلسٍ، ثم رجع إليه فهو أحقُّ به" (مسلم، 1996، 2279).

فالألفاظ "أرضاً، ماءٍ، مجلسٍ" نكرات في سياق الإثبات، والأصل إجراؤها –وما قيس عليها– على إطلاقها. ومن ثَمَّ جاء الإطلاق في القاعدة الفقهية في لفظة "مباحٍ" من قولهم: "مَنْ سبق إلى مباحٍ

...." وقد صحَّح عدد من العلماء أنَّ اختصاص السابق هو على الوجوب لا على النَّدب، ومن ذلك قول النووي: "هذا هو الصحيح عند أصحابنا، وأنَّه يجب على مَنْ قعد فيه مفارقته إذا رجع الأوَّل. قال بعض العلماء: هذا مستحب، ولا يجب، وهو مذهب مالك، والصواب الأوَّل" (النووي، 2000، ص1363). وقال القرطبي: "هذا يدلُّ على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه إلى أنْ يقوم منه؛ لأنَّه إذا كان أَوْلى به بعد قيامه فقبله أولى به وأحرى." وذهب آخرون إلى أنَّ ذلك على النَّدب؛ لأنَّه موضع غير مُتملَّك لأحد، لا قبل الجلوس ولا بعده، وهذا فيه نظر، وهو أنْ يقال: "سلَّمْنا أنَّه غير مُتملِّك له، لكنَّه يختصُّ به إلى أنْ يفرغ غرضه منه، فصار كأنَّه يملك منفعته؛ إذ قد منع غيره من أنْ يزاحمه عليه. وحمله مالك على النَّدب إذا كانت رجعته قريبة" (القرطبي، 1996، ج5، ص511).

والمستشفيات العامَّة هي مِمّا هو مباح لَمَنْ يحتاج إليه. ولهذا، فعند وضع مريض ما على جهاز التَّنفّس الاصطناعيّ، أو في العناية الـمُركَّزة، فإنَّه لا يجوز إزاحته عن موضعه لمريضٍ غيره تأخَّر عنه إذا حصل التزاحم كما هو مُشاهَد في عدد من البلدان، في ظلِّ جائحة كورونا. غير أنَّ هذا الإطلاق مُقيَّد بالمقاصد؛ فإذا توقَّفت حياة إنسان على دخوله المستشفى، وكان ثَمَّ مَنْ سبق دون وجود حاجة بمبلغ الضرورة التي وصل إليها الـمُتأخِّر؛ كان تقديم الـمُتأخِّر أَوْلى، بل أوجب؛ لأنَّ حفظ النفس مُقدَّم على ما سواه، مثل: حفظ عضوٍ، وتقليل آلامٍ، ونحو ذلك.

خاتمة:

أثبت البحث أنَّ للمقاصد -عامَّة كانت أو خاصَّة- أثراً في بيان دلالات الألفاظ، وأنَّها تسير في هديها جنباً إلى جنبٍ مع فقه اللغة ومعطيات متنها الدلالي. ولا شكَّ في أنَّ توظيف المقاصد في استنباط الأحكام من النصوص، إلى جانب الدلالات اللغوية، بل بالتعاضد معها، يُعَدُّ استفادة عملية تطبيقية من مباحث المقاصد التي بذل فيها العلماء جهوداً كبيرةً خلال مسيرة تاريخ البحوث الإسلامية، وقد حاول كثيرون نقلها من الجانب التنظيري إلى الجانب التطبيقي، عن طريق ما يُسمّى الاجتهاد المقاصدي، الذي كان غالباً يُعرَض بوصفه اجتهاداً موازياً للاجتهاد الاستنباطي. وقد

أثبت البحث وجود علاقة وطيدة بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد الاستنباطي، لا بوصفهما متوازيين، بل بوصفهما متعاضدين مترابطين، يُساهِمان في جلاء الحكم الشرعي من المصادر النَّصِّية؛ إذ تُساهِم المقاصد في التفسير، والتأويل، والتخصيص، والتقييد، والترجيح، وتمتاز بوظيفتين، هما: ضبط تفسير النَّصِّ باستبعاد المعاني التي لا تَتَّفِق مع المقاصد، وتثوير النَّصِّ بترجيح بيان إضافي يحتمله ثراء النَّصِّ وغناه؛ سواء أكان قرآنياً أم نبوياً.

ومن ثَمَّ، فقد أوصلنا البحث إلى النتائج الآتية:

– ارتكاز بيان نصوص الشريعة إلى أساسين متعاضدين، هما: مقتضى قواعد الدلالة ومعهود العرب في كلامها من جهةٍ، ومقاصد الشريعة التي تُوجِّه معاني النصوص إلى جهةٍ واحدةٍ من بين احتمالاتٍ يُقدِّمها الغنى اللغوي للعربية من جهةٍ أُخرى.

– ربط النَّصِّ الذي ستُساهِم المقاصد في بيانه بها؛ أيْ ربطه بالمقاصد هو مهمة لا يُحسِنها الجميع؛ لذا نقترح أنْ يسير الـمُفسِّر أو الفقيه من المقاصد الجزئية الـمُحتمَلة للنَّصِّ، ثم يستَبْعِد منها ما لا يَتَّفِق مع السياق أو النصوص الأُخرى، ثم يربط ما بقي منها بمقصد الباب الخاصِّ، الذي يتناسب مع المقاصد الجزئية، فإذا حدَّد المقصد الخاصَّ المناسب نسبه إلى المقصد العامِّ الذي ينطوي تحته، ويمتاز بسلطة تفسيرية تتعاضد مع معطيات اللغة، لكنَّها؛ أي المقاصد حاكمة عليها.

– للمقاصد في أثناء تبيان النصوص الشرعية وظيفتان، هما: ضبط تفسير النَّصِّ باستبعاد المعاني التي يحتملها لغةً، لكنَّها تُخالِفها؛ أيِ استبعاد المعاني التي تُخالِف المقاصد، وتثوير النَّصِّ عن طريق الاهتداء بالمقاصد إلى معانٍ قد تكون مُستبعَدة من جهة اللغة، لكنَّها تُحقِّقها؛ أيْ إقرار معنى غير راجح لغةً لإرشاد المقاصد له.

– كثيرٌ من المسائل المعاصرة المختلف فيها، وكذلك القديمة منها، يُمكِن للاجتهاد المقاصدي أنْ يُقدِّم فيها أحكاماً وترجيحاتٍ قائمةً على أساس علمي مُنضبِط، وأنْ يُقدِّم أيضاً حلولاً شرعيةً للتطوُّرات العلمية التي تتسارع اليوم بوتيرة أعلى من أيِّ عصر مضى.

وفي نهاية هذا البحث، لا بُدَّ من تأكيدِ جُمْلةٍ من التوصيات، نُجمِلها في ما يأتي:

- ضرورة العمل الدؤوب على نقل المقاصد من جانب التنظير إلى جانب التطبيق، بعمل دراسات جادَّة تحافظ على معطيات الأصول، ومصادر التشريع الـمُتَّفَق عليها، وتُغنيها بالاستفادة الـمُنضبِطة من مباحث مقاصد الشريعة، وتنـزيلها على الوقائع.
- تضمين الدرس الأصولي البحث المقاصدي؛ لإعطاء المقاصد وظيفة في الاجتهاد الشرعي الـمُنضبِط، وإيجاد حلول شرعية لمسائل تعتاص أمام الباحثين المستغرقين في الاجتهاد الاستنباطي.
- ضرورة العمل على بحوث إضافية جادَّة وعميقة في ربط علميْ الأصول والمقاصد تنظيراً وتنـزيلاً.
- الاهتمام في مباحث الأصول والمقاصد بالأمثلة والتطبيقات المعاصرة.
- كتابة رسائل جامعية في التأصيل للاجتهاد المقاصدي، والإكثار من تطبيقاته المعاصرة.

وقد عرض البحث أمثلة متنوعة على آثار المقاصد في بيان النصوص، مُفصِّلاً في ذلك، وطارحاً مزيداً من الأمثلة؛ ما يُرشِّح البحثَ، ليكون أطروحة أكاديمية، لعلَّ باحثاً يتبنّاها، فيضبط البحث، ويُقعِّده، ويُغنيه بمزيدٍ من الأمثلة الهادية.

المراجع:

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (2014). روح **المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1993). **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (1989). **السنن الصغير**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، المنصورة: دار الوفاء.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ (2003). **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ (2018). **مشاهد من المقاصد**، دبي: مسار للطباعة والنشر.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (1968). **سنن الترمذي**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: مصطفى البابي الحلبي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرّانيّ (1368هـ). **نظرية العقد (العقود)**، مصر: السنَّة المحمّدية.

حماد، نـزيه (1986). **بيع الكالئ بالكالئ في الفقه الإسلامي**، جدَّة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلاميّ.

حماد، نـزيه (2010). **في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة**، دمشق: دار القلم.

أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف (1993). **البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.

خلاف، عبد الوهاب (1983). **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (2009). **سنن أبي داوود**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دمشق: دار الرسالة العالمية.

ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي (2005). **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: محمد منير عبده آغا، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (1997). **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر (1981). **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر.

ابن رشد، محمد بن أحمد (1995). **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: ماجد الحموي، بيروت: دار ابن حزم.

الريسوني، أحمد (1995). **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الريسوني، قطب (2014). **صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة: معالم وضوابط وتصحيحات**، بيروت: دار ابن حزم.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (1992). **البحر المحيط**، تحقيق: عبد القادر العاني، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

السرخسي، أحمد بن أبي سهل (1993). **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد: إحياء المعارف العثمانية.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2010). **أحكام العمران في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الرواد للنشر.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2017). **شروط المجتهد بين الأصالة والمعاصرة**، دمشق: دار الرواد للنشر.

السويلم، سامي (2001). **عقد الكالئ بالكالئ**، مركز البحث بشركة الراجحي.

الشنقيطي، محمد الأمين (د.ت). **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، جدة: دار علم الفوائد.

الشوكاني، محمد بن علي (2000). **إرشاد الفحول**، تحقيق: سامي بن العربي، الرياض: دار الفضيلة.

صديقي، محمد نجاة الله (2016). **مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة**، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، مراجعة: محمد أنس الزرقا، دمشق: دار القلم.

الطبراني، سليمان بن أحمد (1995). **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004 أ). **فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، تحقيق: محمد بوزغيبة، دبي: مركز جمعة الماجد.

ابن عاشور، محمد الطاهر(2004 ب). **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة، قطر: وزارة الأوقاف.

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (2003). **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

العسقلاني، ابن حجر (2005). **فتح الباري**، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة.

ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب (2001). **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، محمد بن محمد (1971). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، محمد بن محمد (2017). **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: عبد الفتاح كبّارة، د.م: وقف سعد المنيفي.

الغفيلي، عبد الله بن منصور (1439هـ)، **مشمولات مصرف في سبيل الله**، مقال في موقع المسلم، على الرابط: https://almoslim.net/elmy/288552

الفاسي، علال (1993). **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (1985). **المغني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القرافي، أحمد بن إدريس (1994). **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرافي، أحمد بن إدريس (1973). **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه سعد، القاهرة: دار الفكر.

القرضاوي، يوسف (2006). **فقه الزكاة**، بيروت: الرسالة ناشرون.

القرطبي، أحمد بن عمر (1996). **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محي الدين مستو وزملاؤه، دار ابن كثير.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (2000). **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: سالم مصطفى البدري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيِّم، محمد بن أبي بكر (1998). **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: عبد القادر، وشعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد (1985). **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن علي، مكة المكرّمة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.

اللاحم، أسامة بن حمود (2012). **بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي**، الرياض: دار الميمان.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (1996). **صحيح مسلم مع شرح النووي**، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير، دمشق: دار الخير.

ابن منظور، محمد بن مكرم (د.ت). **لسان العرب**، بيروت: دار صادر.

مير علي، إحسان (2009). **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**، دمشق: دار الثقافة للجميع.

النووي، يحيى بن شرف (2000). **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الأردن: بيت الأفكار الدولية.

References:

Abū Dāwūd, S. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (Al-Arnā'ūṭ et al., Ed.). Damascus: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Abū Ḥayyān, M. (1993). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (ʿA. Aḥmad, & ʿA. Muʿawwaḍ, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Alūsī, S. (2014). *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī* (ʿA ʿAṭiyyah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Andalusī, I. & Ghalib, ʿA. (2001) *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* (ʿA. ʿA. Muhammad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-ʿAsqalānī, I. (2005). *Fatḥ al-Bārī* (N. al-Fāryābī, Ed.). Riyadh: Dār Ṭaybah.

Al-Bayhaqī, A. (1989). *Al-Sunnan Al-Ṣaghīr* (ʿA. Qalʿajī, Ed.). Mansoura: Dār al-Wafā'.

Al-Bayhaqī, A. (2003). *Al-Sunnan Al-Kubrā* (M. ʿAṭṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Bukhārī, M. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. al-Baghghā, Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.

Al-Fāsī, ʿA. (1993). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Ghazālī, M. (1971). *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Taʿlīl* (H. al-Kubaysī, Ed.). Baghdad: Maṭbaʿat al-Irshād.

Al-Ghazālī, M. (2017). *Al-Mustaṣfá min ʿIlm al-Uṣūl* (ʿA. Kubbārah, Ed.). Waqf Saʿd al-Mnīfī.

Al-Ghfīlī, ʿA. (1439 AH). *Mashmūlāt Maṣrif fī Sabīl Allāh*, Almoslim. https://almoslim.net/elmy/288552

Al-Klūdhānī, M. (1985). *Al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh* (M. Abu ʿAmshah & M. ʿAlī, Ed.). Makkah al-Mukkaramah: Markiz al-Baḥth al-ʿIlmī bi Jāmiʿat Umm al-Qurā.

Al-Lāḥim, U. (2012). *Bayʿ al-Dayn wa Taṭbīqātuh al-Muʿāṣirah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Riyadh: Dār al-Maymān.

Al-Nawawī, Y. (2000). *Al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin al-Ḥajjāj*. Jordan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.

Al-Qaraḍawī, Y. (2006). *Fiqh al-Zakāh*. Beirut: Al-Risālah Nāshirūn.

Al-Qarāfī, S. (1994). *Al-Dhakhīrah* (M. Ḥajjī et al., Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Qarāfī, A. (1973). *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuḍūl* (T. Saʿd, Ed.). Cairo: Dār al-Fikr.

Al-Qurṭubī, A. (1996). *Al-Mufahhim li ma Ashkal min Talkhīṣ Kitāb Muslim* (M. Mistu et al., Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.

Al-Qurṭubī, M. (2000). *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qur'ān* (S. al-Badrī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Raysūnī, A. (1995). *Naẓariyyat al-Maqāṣid ʿind al-Imām al-Shāfiʿī*. Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Raysūnī, Q. (2014). *Ṣināʿat al-Fatwá fī al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah: Maʿālim wa Ḍawābiṭ wa Taṣḥīḥāt*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Al-Rāzī, F. (1997). *Al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Ṭ. al-ʿAlwānī, Ed.). Beirut: Mu'asasat al-Risālah.

Al-Rāzī, F. (1981). *Mafatīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Saʿdī, A. (2010). *Aḥkām al-ʿUmrān fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Ruwwād li al-Nashr.

Al-Saʿdī, A. (2017). *Shurūṭ al-Mujtahid bayna al-Aṣālah wa al-Muʿāṣarah*. Damascus: Dār al-Ruwwād li al-Nashr.

Al-Sarkhasī, A. (1993). *Uṣūl al-Sarkhasī* (A. al-Afghānī, Ed.). Hayderabad: Iḥyā' al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

Al-Shanqīṭī, M. *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Jeddah: Dār ʿIlm al-Fawā'id.

Al-Shawkānī, M. (2000). *Irshād al-Fuḥūl* (S. Bin al-ʿArabī, Ed.). Riyadh: Dār al-Faḍīlah.

Al-Suwaylim, S. (2001). *ʿAqd al-Kāli' bi al-Kāli'*. Markiz al-Baḥth bi Sharikat al-Rājiḥī.

Al-Ṭabarānī, S. (1983). *Al-Muʿjam al-Kabīr* (Ḥ. al-Salafī, Ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.

Al-Ṭabarānī, S. (1995). *Al-Muʿjam al-Awsaṭ* (Ṭ. ʿAwaḍ Allah & ʿA. al-Ḥusainī, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥaramayn.

Al-Tirmidhī, M. (1968). *Sunan al-Tirmidhī* (M. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Egypt: Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Zarkashī, B. (1992). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (ʿA. al-ʿĀnī, Ed.). Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Ḥammād, N. (1986). *Bayʿ al-Kāli' bi al-Kāli' fi al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: Markiz Abḥāth al-Iqtiṣād al-Islāmī.

Ḥammād, N. (2010). *Fī Fiqh al-Muʿāmalāt al-Māliyyah wa al-Maṣrifiyyah al-Muʿāṣirah*. Damascus: Dār al-Qalam.

Ibn al-ʿArabī, M. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān* (A. ʿAṭṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿĀshūr, M. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.

Ibn ʿĀshūr, M. (2004). *Fatāwā al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr* (M. Bu Zghaybah, Ed.). Dubai: Markiz Jumʿah al-Mājid.

Ibn ʿĀshūr, M. (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (M. al-Khawājah, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf.

Ibn Bayyah, ʿA. (2018). *Mashāhid min al-Maqāṣid*. Dubai: Masār li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Ibn Daqīq al-ʿĪd, T. (2005). *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ ʿUmdat al-Aḥkām* (M. Āghā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Manẓūr, M. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1998). *Zād al-Maʿād fī Hadyi Khayr al-ʿIbād* (ʿA. al-Arnā'ūṭ & S. Al-Arnā'ūṭ, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Ibn Qudāmah al-Maqdisī, M. (1985). *Al-Mughnī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Rushd al-Qurṭubī, M. (1995). *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (M. al-Ḥamawī, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Ibn Taymiyyah, A. (1368 AH). *Naẓariyat al-ʿAqd (Al-ʿUqūd).* Egypt: al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.

Khallāf, ʿA. (1983). *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam.

Mīr ʿAlī, I. (2009). *Al-Maqāṣid al-ʿĀmmah li al-Sharīʿah al-Islāmiyyah bayn al-Aṣālah wa al-Muʿāṣarah*. Damascus: Dār al-Thaqāfah li al-Jamīʿ.

Muslim, A. (1996). *Ṣaḥīḥ Muslim maʿ Sharḥ al-Nawawī* (ʿA. Abū al-Khayr, Ed.). Damascus: Dār al-Khayr.

Ṣiddīqī, M. (2016). *Maqāṣid al-Sharīʿah wa al-Ḥayāt al-Muʿāṣirah* (M. al-Nadwī, Trans.). Damascus: Dār al-Qalam.

The Impact of the Higher Purposes of Shariʿah (*Maqāṣid al-Sharīʿah*) on the Explanation of Its Texts

Ahmed Mohammed Saeed Al Saadi

Abstract

The study discusses the function of the higher purposes of Shariʿah (*maqāṣid al-Sharīʿah*) in the fundamental processes of *tafsīr* (exegesis), *ta'wīl* (allegorical interpretation), *tarjīḥ* (establishment of preponderance), *takhṣīṣ* (specification), and *taqyīd* (restriction). The function of *maqāṣid al-Sharīʿah* in the explanation of religious texts is twofold: controlling the interpretation of the text by excluding meanings that contradict these *maqāṣid*, on the one hand, and expanding the text's interpretation by adopting a linguistically non-preponderant meaning because it is indicated by *maqāṣid*, on the other hand. *Maqāṣid*, whether general (*ʿāmm*) or specific (*khāṣṣ*), impact the semantics of the words: for looking at the partial intent (*al-maqṣid al-juz'ī*), then linking it to the specific intent (*al-maqṣid al-khāṣṣ*), leading to the general intent (*al-maqṣid al-ʿāmm*), produces a vision that allows no error in perceiving the meaning, except to the extent of the jurist's lack of awareness of *maqāṣid*. The study shows that the explanation of religious texts rests on two mutually supportive principles: *muqtaḍā qawāʿid al-dalālah* (the mandatory rules of semantics) and the *maqāṣid al-Sharīʿah*. The study concludes that *maqāṣidī ijtihād* can provide disciplined, scientific rulings and plausible views regarding many controversial issues, whether contemporary or past. It can also provide Islamic solutions to the fast accelerating scientific developments.

Keywords: purposes of Shariʿah, *maqāṣid al-Sharīʿah*, *tafsīr*, exegesis, *ta'wīl*, allegorical interpretation, *tarjīḥ*, preponderance, *takhṣīṣ*, specification, *taqyīd*, restriction, semantic rules, religious texts.