محطات في تاريخ الفكر المقصدي

د. شبير أحمد جامعي☆

د. منير احمد☆

ABSTRACT

Allah the Exalted sent His Messenger Muhammad (PBUH) with guidance and the religion of truth to all mankind as a Bringer of glad tidings, Warner, Caller to Allah by His Permission and a Lamp that spreads light. Before Allah sent Muhammad (PBUH), the son of Abdullah, as His Honorable Prophet and as the awaited leader, reformer and savior by Allah's permission, mankind was engulfed in Kufr (disbelief) and misguidance. They lived in ignorance and darkness, with confusion and disorder being som rampant and prevalent that truth was not established. There v as no guidance being followed or implemented. There was no righteous leader to follow nor, a reformer to call and impress the people with his cal and cause.

Muhammad (PBUH) was the awaited savior and the longer for reformer who, by Allah's Leave, guided mankind away from misguidance, saved them from ignorance and called them to Faith,Brotherhood and worshipping the One True Lord of all that exists.

☆ (الاستاذ المساعد)، قسم الدراسات الإسلامية، بجامعة إسلامية بهاول بور. باكستان

تُعد عملية إبراز الناحية المقصديّة للفكر الاسلامي أمرًا في غاية الأهمية، ذلك لأنّ الجهد يأتي في سياق المحاولة لمعالجة جوانب الخلل والتقصير في الفكر الإسلامي، وخطوة جريئة لتخطّي الأزمة الفكريّة والعقليّة التي يعيشها المسلمون، وقفزة نوعيّة في مجال النظر الكلّي والفهم الشمولي متجاوزين بذلك حشر أنفسنا في زاوية ضيقة، فرضها علينا العقل الجزئي؛ لننطلق في رحاب هذا الفهم العميق الذي تتطلبه عمليّة إعادة البناء الحضاري، وإصلاح مناهج الفكر من خلال تحكيم هذا الدين، والعيش في ظلاله الوارفة.

وحتى تتضح لنا أهميّة الفكر المقصدي بصورة أكثر جلاء لا بدّ من النظر في تاريخ هذا الفكر، ومدى صلته بتراثنا الفكري والديني. ومن هنا تأتي أهميّة هذا البحث، ذلك أنّه يسلّط الضوء على المحطّات التاريخيّة البارزة التي مرّبها الفكر المقصدي، بدءًا بعهده الأول في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ومرورًا بعهد الصحابه والتابعين، وأئمة الفقه، ومرحلة النضوج، وانتهاء بالعصر الحديث. وذلك في محاولة لاستلهام أصالته، وعمق صلته بالتراث، الأمر الذي يتطلبه بيان أصالة الدعوة إلى إحياء الفكر المقصدي، وبيان أنَّ هذه الدعوة ليست بدعًا من القول، ولم تأت من فراغ، وأنها ليست حركة استعراضية محضة طارئة مستحدثة فحسب، بل دعوة لها أصولها وتاريخها، وهي وثيقة الاتصال بالتشريع الإسلامي منذ تباشيره الأولى، وضاربة جذورها في تاريخ الأمة الأصيل ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (١).

المبحث الأول

مفهوم المقاصد الشرعية

إذا دققنا النظر في كتابات السابقين وجدنا أنهم كانوا يعبرون عن «مقاصد الشريعة» بتعبيرات متعددة، وكلمات كثيرة، تتفاوت من حيث دلالتها على مفهوم المقاصد الشرعية ومعناها، لذلك «لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعيّة والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد، يحظى بالقبول والاتفاق من قبل العلماء كافة أو أغلبهم» (٢).

فمن العبارات التي استخدمها السابقون في الدلالة على مقاصد الشارع ومصالح الخلق: الحكمة المقصودة بالشريعة من الشارع، مطلق المصلحة، نفي الضرر ورفع المشقّة، العلل الجزئية للأحكام الفقهيّة، معقولية الشريعة وتعليلها وأسرارها، ونحو ذلك من المصطلحات (٣).

ولانجد من القدماء من عرَّف لنا المقاصد، حتى صاحب نظرية المقاصد الإمام الشاطبي نفسه لم يقف على تعريفها، ولعلَّ ذلك – كما يشير الريسوني [٣] – أنّ الأمر على درجة من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج إلى تعريف، وبخاصة أنّ الشاطبي وجّه كتابه للراسخين في العلم، حيث يقول: «ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أنْ ينظر فيه مُفيدٌ أو مستفيد، حتى يكون ربَّانَ من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها، ومعقولها، غير مُخلدٍ إلى التقليد والتعصّب للمذهب» [٥].

ولكن إذا كان للشاطبي ذلك العذر «يتوجَّب على همّه الباحث أنْ تتّجه إلى ضبط تعريف محدد لمفهوم المقاصد ما دامت قراءة الكتاب منتشرة بين الناس اليوم، كما يقول إسماعيل الحسني» [٦].

ومن هنا اتجهت أنظار المعاصرين لتعريف «مقاصد الشريعة» فذكروا تعريفات تتقارب في جملتها من حيث الدلالة على معنى المقاصد ومسمّاها، ومن حيث بيان بعض متعلقاتها على نحو أمثلتها وأنواعها، وغير ذلك. ونورد فيما يأتي أهم هذه التعريفات:

١. عرَّفها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بقوله: «مقاصد التشريع العام: هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملا حظتها، ويد خل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها» [٧].

٢. عرَّفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكم من أحكامها» [٨].

٣. وعرفها أحمد الريسوني بقوله: «إنَّ مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد» [٩].

٤. ويُلحظ في هذا التعريفات أنها – كما قلنا – تتقارب في الدلالة على معنى المقاصد، ولكنها تجول أحيانًا وتفصّل أحيانًا أخرى، ويمكننا أنْ نجمع بينها فنقول إنّ المقاصد هي: الغاية أو الحكمة من التشريع، والمعاني أو المصالح التي جاء ت الأحكام الشرعية لتحقيقها.

أما الفكر المقصدي، الذي نتحدث عنه، فهو: «تلك الإمكانات العلميّة المتصلة بمقاصد الشريعة، التي يُتوسّل بها في فقهها، تفسيرًا لنصوصها، وتعليلاً لأحكامها، واستدلا لاً عليها» [١٠].

نستنتج من هذا التعريف أنَّ الفكر المقصدي يُعدّ ثورة تجديدية نحو فهم أوسع لأحكام الشريعة ونصوصها، وقفزة نوعيّة تتجاوز الجزئيّات إلى الكلّيات، وشموليّة النظرة، وعموميتها بدلاً من جزئيتها وخصوصيتها.

المبحث الثاني

الفكر المقصدي في العهد النبوي

نشأت المقاصد مع نشوء الأحكام التي نزلت في القرآن الكريم، والتي جاء الرسول ﷺ مبلّغًا ومبيّنًا لها، فالنواحي المقصديّة التي أقرَّها القرآن الكريم، هي نفسها التي عملت السنة النبويّة على إبرازها، وتأكيدها، وتفصيلها، وتفريعها.

قال الشاطبي: «القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدها دفعًا لها..... وإذا نظرنا إلى السنة وجدنا ها لا تزيد على تقرير هذا الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يُرجع إليها، والسنّة أتت بها تفريعًا على الكتاب ، وبيانًا لما فيه منها»(١١).

فمن السنَّة مثلاً استُخلصت وفُصّلت الكُليّات الخمس الشهيرة (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال). قال الشاطبي: «فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصّلت في السنّة»(١٢).

وفي الحديث عن الغاية الأولى من إرسال الرسول ﷺ قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(١٣). فقد بيّن سبحانه وتعالىٰ أنَّ الغرض الأسمى من إرسال رسوله وبيان شريعة إنما هو تحقيق الرحمة في شتى أنواعها، وسائر مظاهرها، ومختلف مجالاتها، في الاعتقاد والتعبّد والتعايش، وما كلمة «رحمة» في الآية القرآنية السالفة – كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي – إلاّ: «تصريح بمقصد عال، يحوي مالا يُحصى من المقاصد الفرعيّة والمصالح المتنوعة المبثوثة في أحكام تلك الرسالة وتعاليمها»(١٤).

وإذا نظرنا في نصوص السنّة النبوية وجدنا أنها تنطوي على الكثير من الجوانب المقصديّة المهمّة، التي إن دلّت على شي ء فإنما تدل على الاحتفاء بالمقاصد العامّة والتعويل عليها، والأمثلة على ذلك كثيرة، نعرض فيما يأتي بعضها ، ثم نشير إلى المقصد الشرعي العام فيها:

١. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: وقَف رسول الله ﷺ للناس في حجة الوداع بمنى يسألونه، فجاء رجل فقال: يا رسول الله! لم أشعر فحلقتُ قبل أنْ أذبح؟ فقال رسول الله ﷺ «اذْبحْ ولا حَرَج» قال: فما سُئل رسول الله ﷺ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّرَ إلاّ قال: «افعل ولا حرج»(١٥).

ومقصد الحديث نفي الحرج عن الأمة في الحج، فلم يحاسب الرسول ﷺ أصحابه على حرفية الالتزام؛ لأنه وجد أن في ذلك حرجًا عليهم، ومن مقاصد الشريعة رفع الحرج عن الأمة، سواء أكان

ذلك في الحج أم في وغيره، كما يدل عليه عموم كلام الرسول ﷺ في الحديث السابق.

٢. عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: «لا يصلّينّ أحدٌ العصرَ إلاّ في بني قُريظة». فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال: لا نصلّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرَدْ منّا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنِّف واحدًا منهم (١٦). ويُلحظ من الحديث السابق وجود طائفتين: الأولى التزمت بحرفية النص، فصلّت العصر في بني قريظة، والثانية تجاوزت حرفية النص إلى مقصده والمعنى والغرض من الأمر بأداء صلاة العصر في بنى قريظة، الذي يتمثل في الحث على الإسراع وترك التثاقل والتباطؤ في السير. ولم ينكر النبي ﷺ على هؤلاء نظر تهم المقصديّة، بل أقرها.

٣. عن جابر بن عبدالله السلمي: أنَّ رَسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاثة أيام، ثم قال بعد ذلك: «كُلُوا وتزوَّدوا واخروا» (١٧). رواية عن عبد الله بن واقد، قالوا: يا رسول الله نَهيتَ عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال رسول الله ﷺ: إنما نهيتُكم مِنْ أجل الدافَّة (١٨) التي دفَّتْ عليكم حضرة الأضحى، فكلوا وتصدَّقوا وادّخروا» (١٩).

ونرى هنا أنَّ النبي ﷺ نهى عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وبين المقصد من ذلك الذي هو سدّ حاجة جماعة من الاعراب الفقراء الذين جاءوا إلى موسم الحج.

ثم أباح لهم الادِّخار فيما بعد لمَّا انتفت تلك الحاجة، وكان مقصد الادخار متمثلاً في ضمان سلامة اللحوم من التعفّن والاستفادة منها وقت الحاجة (٢٠).

المبحث الثالث

الفكر المقصدي في عهد الصحابة والتابعين

لا يمكننا في أيّ مرحلة زمنية أن نستغني عن فهم الصحابة للقرآن والسنّة، أو أن نتجاوز منهجهم في أخذ النصوص وكيفيّة إدراك معانيها. قال ابن تيمية: «وللصحابة فَهْمٌ في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما ان لهم معرفة بأمور السنَّة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين؛ فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم، مالم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أوقياس» (٢١).

وإذا نظرنا في أفعال الصحابة وأقوالهم، وجدنا أنّ العمل بالمقاصد يتجلّى في كثير منها، ووجدنا أنّ الفكر المقصدي أصلٌ لديهم، فكثيرًا ما كانوا يتجاوزون حرفيّة النص ليقفوا على مقاصده، والغاية منه.

ويظهر ذلك بشكل بارز عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه صاحب النظرة الفقهيّة المقصديّة، التي جعلته يقفز على حرفيّة النص؛ لأنّه كان يعتقد أنّ هذا النص «كان معللاً بعلّة، أو مرتبطًا بنوع من أنواع المصلحة، أو النظر الخاص، وأن مالدية من الحال الواقعة ليس على الصفة نفسها، ولا مرتبطًا بتلك المصلحة»(٢٢).

والأمثلة على القضايا التي ظهر فيها الفكر المقصدي عند عمر بن الخطاب كثيرة، نورد فيما يلي بعضًا منها:

١. عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة:

فقد نص القرآن الكريم على عد «المؤلفة قلوبهم» أحد مصارف الزكاة الثمانية، وكان هذا السهم يُعطى لهذا الصنف من الناس بغرض تقوية الإسلام عن طريق استعطاف هؤلاء بالمال، وتحييدهم عن صف العدو. غير أنّ الإسلام لما اشتد ساعده، وتوطّد سلطانه، رأى عمر رضى الله عنه حرمان المؤلفة قلوبهم من هذا العطاء المفروض لهم بنص القرآن. وليس معنى ذلك أنّ عمر قد أبطل نصًّ ا قرآن. أوعطّله، ولكنه نظر إلى النص نظرة مقصديّة، فنظر إلى علّته لا إلى ظاهره، وعدّ إعطاء المؤلفة قلوبهم معللاً بظروف زمنية مؤقتة، فلما قويت شوكة الإسلام، وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، وكان من موجبات النص، ومن العمل بعلّتهِ، أن يمنعوا من هذا العطاء(٢٣)

٢. عدم إقامة حدّ السرقة عام المجاعة:

وذلك لما رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عدم استيفاء الشروط الضروريّة الباعثة على التطبيق، والتي منها شبهة المجاعه الملجئة إلى أخذ حق الغير بدون إذن منه للضرورة. وعمر بهذا الفهم المقصدي «يقرر بأنّ مظنة الضرورة -- وهي عموم الأمر ظنًّا في عام المجاعة – تُنزَّل منزلة الضروره الفعليّة، ومن ثم لا يجب الفحص في عام المجاعة عن حالة كل سارق بعينه، ليُعلم أكان في فاقة وضرورة أم لم يكن؟(٢٤)

والمقصد من ذلك إنما هو التخفيف على من اضطر إلى السرقة دون اختيار منه، ومراعاة ظروف تطبيق الحكم كي يحقق أغراضه وفوائده(٢٥)

وإذا ما انتقلنا إلى عهد التابعين، وجدنا أنّه امتداد لعصر الصحابة، وتواصل له، من حيث العمل بالمقاصد الشرعية الأصلية، والاعتداد بها، ولا غرابة في ذلك؛ لأنّهم استلهموا الهدي النبوي الذي تناقلوه بوساطة الصحابة، وعقلوا مافيه من جوانب مقصديّة، ومصلحيّة معتبرة. غير أن الحياة تطوَّرت أكثر، حيث اتَّسعت الحضارة الإسلامية، واختلطت مع الحضارات الأخرى وطرأت أمور لم تعدّ ظواهر النصوص قادرة على معالجتها، مما حتَّم عليهم العمل بالرأي، والالتفات إلى المقاصد العامة للشريعة؛ لأنهم عرفوا أن الأحكام لم تشرع عبثًا، وأنها شُرعت لعلل ومقاصد يطلب تحقيقها.

فكلّ من مدرستي العراق، والحجاز، وغيرهم من المدارس التشريعية، التي عرفها التابعون استندت في عملية الاستنباط إلى عدّة أمور، منها العمل بالمقاصد، واعتبار المصالح، ونفي المفاسد. وكلّ منهما اعتمدت من حيث المبدأ والعمل على الرأي، وإن اختلفتا في المقدار والكَمّ. والعمل بالرأي لدى المدرستين معناه كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي: «العمل بضروبه ومجالاته، التي منها الأخذ بالمقصد والتعويل عليه»(٢٦).

ومما هو معلوم أن مدرسة الرأي قد انبنت على الرأي بصورة أكبر مما كان عليه الوضع في المدينة لعدّة أسباب، منها: كونُ المدينة مهبط الوحي، ومقام الرسول، ومستقرّ أغلب الصحابة، وبساطة العيش، وسلامة اللسان العربي، بخلاف العراق التي شهدت ظهور الفرق، وحدوث الفتنة، وشدّة الاحتياط في رواية الحديث، واختلاط اللسان العربي، وطروء المشكلات والحوادث المستجدّة، التي تُحتّم إعمال الرأي، واعتبار روح الشرع، ومقاصده المعتبرة.

ومن الأمثلة على الفكر المقصدي عند التابعين مانلحظه في قضايا: تضمين الصنّاع، وإجازة التسعير، وإمضاء الطلاق الثلاث، وعدم قبول توبة من تاب بعد تكرار التلصص، وقطع الطريق، وإبطال نكاح المحلل، وغير ذلك مما هو مبسوط في مصادره ومظانه(٢٦).

ويبرز من التابعين على سبيل المثال في مجال الفكر المقصدي إبراهيم النخعي، الباعث الأول لمدرسة الرأيفي العراق، والذي كان يقول: «إنّ أحكام الله تعالىٰ لها غايات هي حكم مصالح راجعةإلينا». ومما قيل في منهجه: أنّه منهج يقوم على عدم الوقوف على ظواهر النصوص، ووجوب إدراك معانيها، وبواطنها، وعللها؛ لأنّ الألفاظ لم توضع إلاّ للتعبير عن هذه المعاني، فهو يأخذ من النص مبدأ فقهيًّا يطبق على حادثة معينة، وقد سمّي صيرفي الحديث، بسبب نفوذه إلى حقيقة المعدن، وعدم الاغترار بالظاهر، ولذلك أيضًا كان يحدث بالمعاني؛ لأنّ العبرة عنده للمعاني لا للألفاظ والمباني(٢٨)

المبحث الرابع

الفكر المقصدي في عهد أئمة المذاهب

إذا ما قفزنا قفزة زمنيّة أخرى وجدنا أنّ الفكر المقصدي بدأ يتسع ويأخذ معاني أكثر شموليّة، بدأ يتسع ويأخذ معاني أكثر شموليّة، وأصبح يُنظر إليه من خلال أبعاد جديدة. حيث ظهرت المذاهب الفقهيّة المتعددة، وبزغ العديد من الفقهاء والمجتهدين الذين ساروا أئمة لهذه المذاهب. وصار هؤلاء الأعلام يلتفتون إلى المقاصد، ويعملون بها؛ إذا لم تسعفهم النصوص والنقول، أو إذا كانت تلك النصوص والنقول قد تزاحمت عليها معانٍ كثيرة تحتاج إلى تحديد، وترجيح أقربها لمراد الشارع، وألصقها به.

فإذا تتبعنا آثار هؤلاء الأئمة أدركنا مدى اهتمام مهم بضرورة الأخذ بالمقاصد والتعويل عليها في التصدي لمشكلات عصرهم وحوادثه المختلفة. فصار النظر المقصدي الأصيل مقومًا من مقوّمات استدلالهم، وذلك «لما رأوه من أنّ الشريعة معقولة المعنى، وأنّ لها أصولاً عامّة نطق بها القرآن الكريم، وأيّدتها السنّة الشريفة»[٢٩].

فقد ذكر أنّ الرأي عند مالك توفيق بين النصوص والمصلحة، وأن تكوينه قد تلقاه من أعلام متفاوتين من حيث الاعتداد بالرأي والأثر[٣٠]. وذُكر أنّ الشافعي جمع بين فقه الحجاز والعراق، فأخذ من الموطأ وأخذ من محمد بن الحسن الروايات العراقيّة التي لم تشتهر عند الحجاز بين[٣١].

وغني عن البيان أنّ المنهج الأصولي كان متفاوتًا بين هؤلاء الأئمة، كما هي الحال في الاستحسان الذي رفضه الشافعي، وأخذبه الحنفيه والمالكية، وغيرهم، وكذلك القياس الذي رفضه الظاهرية والشيعة. ومن حيث المقدار والكم من جهة ثانية كما هي الحال في شواهد المصلحة المرسلة وأمثلتها والذرائع وغيرها[٣٢].

وسنتحدث فيما يأتي بإيجاز عن أهم أصول هؤلاء الأئمة – إضافة إلى القرآن والسنة – وعلاقة هذه الأصول بالفكر المقصدي:

١. الإجماع:

وهو اتفاق جميع العلماء أو أغلبهم في عصر معين[٣٣]. والإجماع دليل لمعرفة الأحكام وعللها، ومقاصدها المنوطة بها، وهو أحيانًا يُثبت ما هو قطعي يقيني من تلك العلل والمقاصد؛ إذ يخرجها من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين، وأوضح شاهد على ذلك جمع القرآن الكريم

وكتابته لمقصد حفظه من الضياع وصيانته من التحريف.

فالعمل بالإجماع عمل بالمقاصد والعلل والحِكم، التي انعقد الإجماع على أحكامها، يضاف إلى ذلك طابع القطع واليقين لتلك المقاصد والعلل والحكم، بصفتها قد صارت وثبت بالإجماع عليها على أنها حجة معتبره وحق مقطوع به[٣٤].

٢. القياس:

وتتمثل الناحية المقصديّة للقياس بصفته أصلاً معقولاً يقابل النصوص والأثار، ويعالج الحوادث والقضايا غير المتناهية، بحملها على أمثالها وأشباهها، بموجب الاشتراك في العلّة أو الحكمة أو المقصد، فهو بذلك يفيد أهمية فهم مقاصد النصوص وضرورة النظر إلى عللها وحِكَمها ومصالحها[٣٥]. ويرى بعض المحدثين أمثال الدكتور حسن الترابي ضرورة الخروج من النمط الضيق للقياس الذي يراه الفقهاء الأوائل، والانطلاق نحو القياس الفطري الواسع، بحيث ننظر إلى الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين أو مصلحة معيّنة من مصالحه؛ ثم نتوخّى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحوادث الجديدة[٣٦].

٣. الاستحسان:

تتمثل الناحية المقصدية للاستحسان في أنّه التفات إلى المصلحة والرخصة والتيسير والعدل، وإبعاد للحرج والمشقّة غير المعتادة، وتقرير للأعراف والعادات الحسنة في حدود ضوابط الشريعة ومبادئها[٣٧].

٤. المصلحة المرسلة:

وتشكل المصلحة المرسلة ميدانًا رحبًا لدى أئمة الفقه في اعتبار المقاصد في عملية الاستنباط ودراسة القضايا والنوازل، وما الأمثلة الكثيرة التي عمل فيها الأئمة بمبدأ الاستصلاح المرسل إلاّ دليل على ذلك. ولا غرابة في ذلك فإنّ المصلحة المرسلة شديدة الالتصاق وعميقة الاتصال بالمقاصد الشرعيّة، وهي تدور جملة وتفصيلاً حول تقدير المصالح واعتبارها فيما لم يرد فيه نص أولم يجمع عليه، على مستوى أعيان الأحكام وأفرادها[٣٨].

٥. العرف:

وتتمثل الناحية المقصديّة في الأمور الأتية[٣٩].

(i) أنه يقرر قواعد التيسير ورفع الحرج.

(ii) أنه تأكيد لمحاسن الفضائل ومكارم الأخلاق التي نادى بها الإسلام منذ نزوله.

(iii) أنه تحقيق للمصلحة ودرء للمفسدة، وهو غاية العمل بالعرف ومرماه.

(iv) أنه طريق للعمل على تحقيق الامتثال الأكمل لمبادئ الشرع ونصوصه.

٦. الذرائع:

حيث وُضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، سدًا وفتحًا، وكذلك وُضعت لتحقيق سلامة المقصود والنيّات، وسلامة الأعمال والأقوال، بنفي التحايل والمغالطة والتلاعب بالألفاظ والقرائن والأعمال[٤٠].

وخلاصة القول أن اعتداد الأئمة بهذه الأصول، يعدّ مسلكًا موسعًا، ومجالاً خصبًا للنظر المقصدي المصلحي البنّاء، وليس هذا كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي: «مسوّغ للقول باستقلالية المقاصد والمصالح عن الأدلّة والنصوص الشرعيّة، كما يدعي ذلك من كان نظره قاصرًا عن معرفة حقيقة ذلك، واكتفى بظاهر الأمر، وإنما هذا دليل على ارتباط المقاصد بأدلّتها وضوابطها، وتعلق الأحكام بمناطاتها وعللها»[٤١].

المبحث الخامس

الفكر المقصدي في مرحلة النضوج

بدأت النظرة إلى الفكر المقصدي تتخذ ناحية خاصة وبُعدًا متميزًا، وأصبحت المقاصد علمًا خاصًا، وإن كان يتداخل في كثير من جزائبه مع علم الأصول، وصار لهذا الفكر نظرية مستقلّة عرفت به «نظرية المقاصد» التي آتت أُكُلها على يد الإمام الشاطبي، غير أنّ الشاطبي لم يكن بدعًا في هذا الميدان، وإنما كان نتاجه امتدادًا لسلسلة من إسهامات العلماء، ولذلك يجدر بنا الوقوف على التاريخ الذي مرّ به الفكر المقصدي قبل الإمام الشاطبي. ونعرض فيما يأتي بشكل مختصر لأبرز أعلام الفكر المقصدي:

الجويني(ت٤٧٨هـ):

يُعدّ الجويني من العلماء الذين انبروا لوضع البذور الأساسية للفكر المقصدي، وذلك من خلال

حديثه عن المصالح وضبطها وجلبها، وعن المفاسد ودرئها وارتكاب أخفها، ومن حيث النظر إلى النصوص الدينيّة بوصفها أصولاً ثابتة في مقابل الفروع القابلة للتبديل والتغيير.

وإذا دقّقنا النظر في فكر الجويني، وجدنا أنّه كان يدرك عمق العلاقة بين الوعي بمفهوم المقاصد وبين وظيفتها في الجانب السياسي والإنقاذ الحضاري؛ فها هو، بعد أن أدرك استحالة عودة الخلافة كما كانت في عهدها الأول، يقوم بإعادة ترتيب شروط الإمام ونعوته، فيشير في هذا المجال إلى أنّ شرط الصلاح والتقوى يجب أن يكون مقدمًا على شرط النسب القرشيّ، خلافًا لما فعله الماوردي وأضرابه. يقول: «إذا وُجد قرشيّ ليس بذي دراية، وعاصره عالم تقي، يُقدَّم العالم التقيّ. ومن لا كفاية فيه؛ فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[٤٢].

نخلص من ذلك أنّ الجويني تميّز بحضور المفاهيم الأساسية لعلم المقاصد، وقدّم وصفًا نقديًا لانحلال السلطتين العلميّة والسياسيّة، ثم أعقبه بتقديم الأسس والكليّات التي أناط بها أمل الإنقاذ، ثم محاولات الإصلاح، وإعادة النظر في باب المقاصد يمكن حصره في أمرين[٤٣]:

١. المقاصد الشرعيّة المستقرأة غير المنصوصة، التي تشكل أصول المصالح في الشرع.

٢. المقاصد الشرعيّة المستفادة من القرائن التي تحتف بالنصوص الشرعيّة.

الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

من أوضح كتابات الغزالي في هذا المجال «المستصفى في علم الأصول» والذي قال هو عنه: «أثبت فيه بترتيب لطيف عجيب يُطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم»[٤٤].

ويذكر إسماعيل الحسني أنّ كلام الغزالي في موضوع المقاصد يندرج تحت نوعين:

١. مقاصد الشريعة كأصول مصلحيّة: فقد عرّف الغزالي المصلحة في إطار حديثه عن الضروريّات الخمس، فقال: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٤٥].

٢. مقاصد الشريعة كدلالات مقصودة: وينحصر هذا النوع من المقاصد في نظر الغزالي فيما يستفاد من دلالات النصوص الشرعية، فهي إما نصوص تتطرق إليها الاحتمالات، ولاتكفي معرفة الوضع اللغوي في تحديد قصد الشارع منها، وهنا يُلتفت إلى القرائن المحتفّة بها من أجل ضبط معناها المقصود[٤٦].

فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ):

يُعد كتاب الرازي «المحصول في علم أصول الفقه» موسوعة في هذا الميدان. ويتمثل دور الرازي في موضوع المقاصد الشرعيَّة في أمرين أساسيين هما[٤٧].

١. دفاعه الرزين عن تعليل أحكام الشريعة.

٢. إشارته إلى أهميّة القرائن في نقل الاستدلال بالخطاب الشرعي من الظن إلى القطع. قال الحسني: «ولئن كان هذا الأمر مسلّمًا قبل الرازي وبعده، فإنّ فائدته هنا تتمثل في الإلحاح عليه لصلته بمقاصد الشارع من خطابه»[٤٨].

العز بن عبدالسلام (ت ٦٦٠هـ) وتلميذه القرافي(ت٦٨٥هـ):

يُعد كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» المؤلَّف الذي صاغ فيه العز بن عبدالسلام فكرته المحوريّة حول المقاصد:

١. عزَّة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة في الدنيا.

٢. ازدواج النظر الدنيوي والأخروي للمصالح والمفاسد.

٣. تراتب المصالح والمفاسد.

٤. القطع والظن في تحصيل المصالح ودرأ المفاسد.

ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيّم(ت ٧٥١هـ):

يرى ابن تيمية أنّ الشريعة «جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجّح خير الخيرين، وشر الشرين، وتحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين، باحتمام أدنا هما»[٤٩].

وانطلاقًا من ذلك انتقد ابن تيمية حصر الأصوليين المصالح الكيّة في الضرورات الخمس، دون انتباه إلى أنواع أخرى من المصالح[٥٠].

أما ابن القيم فقد عزَّزَ وجهة نظر شيخه، وأغناها بنظراته المقصدية الجديدة، فهو يرى أنّ الشريعة مبنيّة على «تحصيل المصالح بحسب الإمكان، لا يفوت منها شيء فإن أمكن تحصيلها كلها حُصِّلت، وإن تزاحمت، ولم يكن تحصيل بعضها إلاّ بتفويت البعض، قدِّم أكملها، وأهمّها، وأشدّها طلبًا للشارع»[٥١].

هؤلاء هم أبرز أعلام الفكر المقصدي الذين سبقوا الإمام الشاطبي، وهناك غيرهم، ولكنّ المجال يضيق هنا للحديث عنهم، ومنهم إضافة لمن سبقوا: سيف الدين الآمدى (ت ٦٣١هـ)، ونجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) وغيرهما.

الشاطبي أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ):

يُعدُّ الشاطبي بحق مبتكر علم المقاصد، ومؤسس عمارته الكبرى، ومرجع كل مشتغل بهذا الفن الجليل. كما يُعدُّ كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» فتحًا جديدًا في هذا الميدان. فإذا كان للإمام الشافعي الفضل في إرساء القواعد الأولى لعلم الأصول، فللإمام الشاطبي الفضل العظيم في إبراز نظرية المقاصد من خلال التفاته إلى ما يسمى بروح الشريعة، فعلى يدي الإمام الشاطبي اكتملت نظرية المقاصد، وعلى يديه وصلت إلى مرحلة النضوج، وكان ذلك في القرن الثامن الهجري، وهو القرن الذي سمّاه عبدالمجيد الصغير ب «عصر المقاصد الشرعيَّة، وقرن الكتابات السياسية»(٥٢).

عند ما جاء الإمام الشاطبي عرف الفكر المقصدي نوعًا من التراكم، تميّز بغزارة المادة، ولكن مع الافتقار إلى المنهج والخلو من النتائج العلميّة والواضحة.

والذي قام به الشاطبي هو نقد علم الأصول من أجل إعادة تأسيسه، وطلب اليقين والقطع في مسائله وقضاياه، وعلى حد قول الصغير؛ إنّ الشاطبي قد ثَمَّن مشروع «البرهان»(٥٣). وذلك من خلال تقديمه علم المقاصد بوصفه حلاًّ لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط ورسم وسيلة ناجحة للتكيّف مع الظروف عن طريق هذا العلم الذي ينصب على الكليات دون الجزئيات، والقطعيَّات بدل الظنيّات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكليّة المقصدية، والقطعيَّات بدل الظنيات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكلية المقصدية العامة.

وإذا نظرنا في غرض الشاطبي من تأليف «الموافقات» وجدنا ذلك يتجسَّد في أمرين اثنين(٥٤).

١. التعريف بأسرار التكليف الشرعي.
٢. الجمع الأصولي بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة.

قسّم الشاطبي المقاصد التي ينظر فيها إلى قسمين(٥٥).

الأول: مايرجع إلى قصد الشارع: أي ما يقصد إليه الشارع أولاً، ويكون ما عداه من المقاصد تفصيلاً له.

والثاني: يرجع إلى قصد المكلَّف، وهو أن يكون عمله بنيَّة، وأن يكون مطابقًا لما قصده الشرع، مع عموم الشريعة، وعدم اختصاص البعض بها دون الآخر.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن الفكر المقصدي عند الإمام الشاطبي؛ لأنّ هذا الفكر - كما قلنا - شكل نظرية متكاملة من جميع جوانبها، ولكن نشير إلى أهم الخطوط العريضة لهذا الفكر، وهي (٥٦):

١. لم يوافق على أن يكون المنطق مقدمة لازمة لعلم الفقه، كما هي الحال عند الغزالي وابن حزم.
٢. يرى أنّ العمل مقدَّم على العلم، وأن العلم المطلوب هو الذي يؤدي إلى العمل.
٣. أصل العلم أنه قائم على القصد.
٤. التماس القياس بوصفه أساسًا أوليًّا للمعرفة.
٥. مفهوم المصلحة يشكل القاعدة الأساسية لنظرية المقاصد عند الشاطبي.
٦. الاهتمام بقضايا العبادات والتعبد والحظوظ والبدع.
٧. دراسة والمصلحة خارج المصادر الأربعة.
٨. أصول الفقه قطعية لا ظنيّة.

ومن هنا عمل الشاطبي على وضع المنهج الأصولي في صورة متكاملة، وجاء إبراز المقاصد على يديه بهذا الشكل، في محاولة أشبه ماتكون بمحاولة ابن خلدون في التاريخ. على أنَّ قدر كتاب «الموافقات» للشاطبي لم يكن أحسن حظًّا من قدر «المقدمة» لابن خلدون. فكلاهما قد لفّه الإهمال، وعدم التقرير، ولم يجد من الفهم والدراسة ما يمكن أن يحول أفكاره ومقولاته إلى منهج منتج في الاجتهاد التشريعي والفقهي (الموافقات)، أو النظر التاريخي والاجتماعي (المقدمة). وإذا كان مصير المقدمة أنها «ظلت حروفًا ميتة في الثقافة الإسلامية» على حد قول مالك بن نبي (٥٧)؛ فكذلك الأمر كان مصير الموافقات.

وإنما يعود الفضل في التنبيه إلى قيمة كتاب «الموافقات» إلى الشيخ محمد عبده أستاذ مدرسة المنار، ثم من بعده الشيخ عبدالله دراز الذي حقق كتاب الموافقات وأثراه بتعليقاته، وشروحه النفيسة.

المبحث السادس

الفكر المقصدي في العصر الحديث

عند ما نتحدّث عن المقاصد في العصر الحديث يقفز إلى الحضور علم من أعلام هذا الفن، هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٩٧٩ م) شيخ جامع الزيتونة، وداعية حركة الاصلاح العلمي في تونس، وإذا كان من الممكن عدّ الشاطبي علم الفكر المقصدي الأول على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمن، بكل نفة، كما يقول محمد الميساوي – أن نعد أبن عاشور العلم أو المعلم الثاني (٥٨).

يُلحظ أنَّ ابن عاشور وسّع دائرة البحث في المقاصد، وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز حدود السعي لتأسيس مجرد أصول تشريعية عقليّة كلية قطعيّة، حيث فتح أفقًا أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقًا من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها، وتمحيص عناصر ها على وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقًا لقميه وأحكامه، توخيًا لتحقيق مقاصده، وفق أولويات متراتبة متكاملة (٥٩).

وقد يكون من أهم ما امتازبه جهد ابن عاشور – كما يقول طه جابر العلواني: «العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد، جعله يضيف مقصدين هامّين جدًّا، هما: مقصد المساواة، ومقصد الحرية، وتلك خطوة اجتهادية هامّة لا بدّ من متابعتها والبناء عليها» (٦٠).

كما أنّه حاول القيام بتطبيقات ناجحة موفقة للمقاصد في دوائر المعاملات والسلوكيّات، ومهّد بذلك كلّه لجعل المقاصد علمًا قائمًا بذاته، يمكّن المشتغلين بالعلوم النقليّة من اقتحام العقبة التي لا تزال تحول بينهم، وبين التجديد والاجتهاد، وبلورة، فقه التديُّن وتيسيره، فقال رحمه اللّٰه:

«إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيّة للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارضة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمغيار النظر والنقد، فتنفي عنها الأجزاء الغريبة التي عاشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلّة الفقهيّة» (٦١).

ومن المحدثين الذين كتبوا في الشيخ علال الفاسي (ت ١٩٧٤ م) صاحب كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». إلا أنّ التركيز على المقاصد في كتاب علال الفاسي – كما يذكر الميساوي – لم يكن عميقًا ومنهجيًّا، فقد استطرد في كتابه في عدّة قضايا وموضوعات ثانوية صلتها بموضوع المقاصد واهية، جرّه إليها الهم السجالي على حساب التأصيل أو التنظير العلم لمسأله المقاصد (٦٢).

المبحث السابع

حاجتنا المرحلية إلى الفكر المقصدي

بعد أنّ تحدثنا عن الفكر المقصدي في أبرز المحطات التاريخيّة التي مرّبها، أرى أنه من الواجب علينا أن نختم بالحديث عن حاجتنا للفكر المقصدي في هذا الوقت، لبيان الدور الذي يمكن أن يقوم به في عملية التغير المرجوة.

يُعد الفكر المقصدي من أهم الموضوعات التي يساعد إبرازها على إعادة ثقة الأمّة بنفسها وبفقه علمائها، وغايات شرائعها ومقاصدها، كما يوضح عظمة الشريعة الإسلامية وامتيازها على بقية الشرائع في تحقيق مصالح الخلق، وردء المفاسد عنهم، وبيان العلل والأسباب والغايات الكافية وراء أحكامها الشرعيّة، وخاصة المتعلقة بمعاملات الناس، وقضايا سلوكهم. فالشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الحرج عن الناس، ودفع الضرر عنهم، وتحقيق مصالحهم، ومعرفة مقاصد الشريعة تمكن المسلمين من العيش باستمرار في ظلال الإسلام، وتنظيم شؤون حياتهم وفقًا لتوجيهات الشارع الحكيم، فيحققوا غاية الله من الخلق، بتحقيق المفهوم الشامل للعبادة الكاملة التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبح بحمد ربه ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (٦٣)(٦٤).

فإذا كان الأمر على هذه الحال فنحن أحوج ما نكون الآن إلى إحياء البعد المقصدي في الفقه من جديد، متلمسين في ذلك خُطى الفاروق عمر بن الخطاب صاحب الاجتهادات المقصدية والنظر المقصدي العام. فنحن بحاجة إلى هذا الفقه المقصدي الذي وصفه ابن القيم بأنّه: «الفقه الحي الذي يدخل القلوب بغير استئذان» (٦٥). وضرب ابن القيم لنا على ذلك مثال الرجل الذي قال لما وجد راحلته: اللهم أنت عبدي وأنا ربك..فقال: ﴿﴾أخطأ من شدة الفرح، لم يكفر بذلك، وإن أتى بصريح الكفر، لكونه لم يرده» (٦٦).

وفي كلام ابن القيم هذا تنبيه على أهمية المقصد والغاية، وإشارة إلى عدم الوقوف على حرفية النص.

وعلى ذلك بعدّ إحياء فقه المقاصد عملاً ضروريًا لتجديد الفقه وتقوية دوره ومكانته في حياة المسلمين، وفي ذلك يقول الأستاذ علال الفاسي: «وإن في ثلة الفقهاء المجدّدين على قلّتهم، ضمانًا للسير بالفقه الإسلامي إلى شاطئ النجاة، حتى يصبح مرتبطًا بمقاصد الشريعة وأدلتها، ومتمتعًا بالتطبيق في محاكم المسلمين وبلدانهم» (٦٧).

ومن هنا يعدّ الفكر المقصدي في زمننا الحاضر الأساس المتين لبناء عقلية مسلمة قادرة على مواجهة التحديات، واجتياز العقبات، والنهوض بالأمة، فحري بنا أن نحفل به، ونوليه العناية التي يستحقها.

الخاتمة:

بعد هذا الرحلة الماتعة والجولة الشيّقة، مع الفكر المقصدي عبر محطاته التاريخية البارزة، يجدر بنا أن نلخّص أهم النتائج التي تم التوصل اليها:

١. الفكر المقصدي فكر أصيل، يضرب بجذوره في عمق تاريخ هذه الأمة، منذ تباشير الإسلام الأولى في عهد نزول الوحي، ويمتد إلى يومنا هذا.

٢. الفكر المقصدي له أصول وجذور في سنة المصطفى ﷺ، ويظهر واضحًا جليًّا من خلال الكثير من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته.

٣. بدأ الفكر المقصدي يتسع ويتشعب في عهد الصحابة والتابعين، تبعًا لطور الحياة، وطروء الكثير من المستجدات، التي تتطلب فهمًا كليًّا شموليًّا لنصوص القرآن والسّنة.

٤. يُعد عمر بن الخطاب–رضى اللّٰه عنه– المنوذج الأكثر وضوحًا في استيعابه لمقاصد هذا الدين في عصر الصحابة، فقد كان غائيًّا مقصديًّا أكثر منه نصيًّا حرفيًّا.

٥. بدأ الفكر المقصدي يتخذ أبعادًا جديدة في عهد أئمة الفقهاء، حيث أخذت صورته تتضح في الأصول التي يرجع إليها الفقهاء إضافة إلى القرآن والسنّة، فبدأت الناحية المقصديّة تأخذ موقعها في الإجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة.

٦. على الرغم من أن الفكر المقصدي لم يغب عن أذهان أئمة الفقهاء وتلاميذهم، إلاّ أنّ الفقه في صورته العامّة كان أقرب مايكون إلى الناحية الفرديّة منه إلى الناحية المقصدية، حيث جنح إلى معالجة القضايا المتعلقة بالفرد، أكثر من تلك المتعلقة بالجماعة أو السياسة العامّة، وليس ذلك لنقص أو قصور في مؤلاء الفقها ، بل لظروف معيّنة عاشوها.

٧. بدأت فكرة المقاصد تسير نحو النضوج عند الفقهاء الأصوليين، بدئًا با الجويني ومرورًا بالرازي الغزالي والعز بن عبدالسلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم، وانتهاء بأبي إسحاق الشاطبي.

٨. يُعد الإمام الشاطبي العَلَم الذي صاغ لنا نظرية المقاصد وشيّد بناء ها ، حيث طرح هذه القضية بكل أبعادها في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) لتصبح نظرية كاملة متكاملة من جميع جوانبها.

٩. على الرغم من أهميّة الموضوع الذي عالجه الشاطبي، وأهمية القضية التي تناولها، إلاّ أن كتابه بقي طيّ النسيان ردحًا من الزمن ، حتى التفت إليه أستاذ مدرسة المنار الشيخ محمد عبده، فنبّه إلى أهميته

وعظيم فائدته، فتلقف الشيخ عبد الله دراز توجيه أستاذه فأكبَّ على دراسة كتاب (الموافقات) فحققه وأثراه بتعليقاته النفيسة.

١٠. انبرى للمقاصد في العصر الحديث عالم جليل هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ليكون علمًا بارزًا من أعلام الفكر المقصدي، فلئن كان الإمام الشاطبي هو العلم الثاني، حيث طرَح قضيّة المقاصد بروح جديدة، وإضافات نفيسة لم يلتفت إليها غيره، وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على عمق فهمه وسعة إدراكه ، وعظيم تقديره لعلم مقاصد الشريعة.

١١. تُعدّ حاجتنا إلى الفكر المقصدي في هذا العصر ضرورة ملحّة، تفرضها علينا طبيعة الحياة وتشعباتها، فنحن أحوج مانكون إلى النظرة المقصديّة التي نتجاوز فيها الجزئيات إلى الكليّات، والفرعيّات إلى المقاصد والغايات؛ لأنّ ذلك هو الطريق لإصلاح مناهج التفكير لدينا، والخروج من أزمتنا الفكريّة والعقليّة التي فرضها علينا العقل الجزئي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الحواشي

١. إبراهيم: ٢٤.

٢. الاجتهاد المقصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته: ٤٢.

٣. لمزيد من التفاصيل يراجع المراجع السابق: ٤٨-٥١.

٤. نظرية المقاصد عند الشاطبي: ٥.

٥. الموافقات في أصول الشريعة: ١/٨٧.

٦. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ١١٣.

٧. مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥١.

٨. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٧.

٩. نظرية المقاصد عند الشاطبي: ١٨.

١٠. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ٣٧.

١١. الموافقات: ٤/٢٧٥.

١٢. المصدر نفسه.

١٣. الأنبياء: ١٠٧.

١٤. الاجتهاد المقصدي: ٨١-٨٢.

١٥. صحيح البخاري، حديث رقم ٨٣، ١/٤٣

١٦. صحيح البخاري، حديث رقم ٩٠٤، ١/٣٢١.

١٧. صحيح مسلم: ٣/١٥٦٢، حديث رقم ١٩٧١.

١٨. الدَّفة: جماعة من المساكين قدموا المدينة.

١٩. صحيح مسلم: ٣/١٥٦١، حديث رقم ١٩٧١.

٢٠. ينظر: الاجتهاد المقصدي: ٨٤.

٢١. الفتاوي، لابن تيمية: ١٩/٢٠٠.

٢٢. نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطابؓ: ٢٦.

٢٣. المصدر نفسه: ٦٢.

٢٤. المصدر نفسه: ٨٢.

٢٥. الاجتهاد المقصدي: ٩٨.

٢٦. الاجتهاد المقصدي:١٠٣.

٢٧. لمزيد من الأمثلة ينظر: تعليل الأحكام:٧٢ وما بعدها..

٢٨. ينظر: الاجتهاد المقصدي:١٠٦-١٠٧.

٢٩. المصدر نفسه:١١١.

٣٠. تاريخ المذاهب الإسلامية:٣٩٥.

٣١. المصدر نفسه:٤٤٤.

٣٢. المصدر نفسه:٣٧٦ وما بعدها.

٣٣. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده:١٢٦/٢.

٣٤. الاجتهاد المقصدي:١١٤.

٣٥. المصدر نفسه:١٦.

٣٦. قضايا التجديد: نحو منهج أصولي:٢٠٦.

٣٧. الاجتهاد المقصدي:١١٧.

٣٨. المصدر نفسه:١١٧-١١٨.

٣٩. المصدر نفسه:١١٨-١١٩.

٤٠. المصدر نفسه:١١٩-١٢٠.

٤١. المصدر نفسه:١٢٠.

٤٢. غياث الأمم ف٥ التياث الظلم:٨٢.

٤٣. النظر أنموذج متترح لقراء نظرية المقاصد...الإمام الشاطبي،مجلة التجديد، السنة الرابعة،ع٨:٢٤٣.

٤٤. المستصفى في علم الأصول:٤/١.

٤٥. المصدر نفسه:١/ ٢٨.

٤٦. نظرية المقاصد عند لإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٤٦-٤٧.

٤٧. المصدر نفسه:٤٩.

٤٨. المصدر نفسه:٤٩.

٤٩. الفتاوي،لابن تيمية:٤٨/٢.

٥٠. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٦٠

٥١. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين:٨٨/٢.

٥٢. الفكر الأصول٥ وإشكاليّة السلطة العلمية:٤٦٢.

٥٣. الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلمية: ٤٧٠.

٥٤. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ٦٦.

٥٥. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٣.

٥٦. Shatibi's Philosophy of Islamic Law, p.430

٥٧. المسلم في عالم الاقتصاد: ١٦.

٥٨. مقدمّه مقاصد الشريعة الإسلاميةلابن عاشور: ٧٠.

٥٩. المصدر نفسه: ٧٠.

٦٠. مقدمة نظرية المقاصد عند الإمام محمد ابن عاشور: ١٩.

٦١. المصدر نفسه: ١٩.

٦٢. مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٧١.

٦٣. الإسراء: ٤٤.

٦٤. مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية ليوسف العالم: ٢.

٦٥. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ٥٥/٣.

٦٦. المصدرنفسه: ٥٥/٣.

٦٧. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٦١.

المصادر والمراجع

١. الاجتهاد المقصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، لنور الدين الخادمي، سلسلة كتاب الأمة، ع٦٥، قطر، سنة ١٨.

٢. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن القيم، تح، محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت.

٣. أليس الصبح بقريب، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٧٩م.

٤. أنموذج مقترح لقراءة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لعبد الله الجيوسي، مجلة التجديد، السنة الرابعة، العدد الثامن.

٥. أوجز المسالك إلى موطا مالك، لمحمد زكريا الكاندهلوي، تح، أيمن شعبان، ط١، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٦. تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

٧. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، لآية الله المدرسي، ط١ دار الرائد العربي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٨. تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى سلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٩. الجامع الصحيح، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تح، مصطفى البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧م.

١٠. الجامع الصحيح، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تح، محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١. غياث الأمم في التياث الظلم، لعبد الملك الجويني النيسابوري، تح، عبدالعظيم الديب، ط١، مكتبة إمام الحرمين، قطر، ١٤٠٠هـ.

١٢. الفتاوي، لعبد الحليم ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض.

١٣. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة، لعبد المجيد الصغير، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤م.

١٤. قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، لحسن الترابي ط١، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبدالسلام، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠م.

١٦. مراجعة لكتاب، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، لإبراهيم زين، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، سنة ١٩٩٥م.

١٧. المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

١٨. المسلم في عالم الاقتصاد، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨م.

١٩. مقاصد الشريعة الإسلامية، تح، محمد الطاهر الميساوي، (دون معلومات نشر).

٢٠. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط٥، دار الغرب الإسلامي،١٩٩٣م.

٢١. مقدمة كتاب، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، لابن عاشور، لمحمد الطاهر الميساوي.

٢٢. مقدمة كتاب، نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي،١٩٩٢م.

٢٣. مقدمة كتاب، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، للحسني، طه جابر العلواني،ط ١ ،منشورات المعهد العالي
للفكر الإسلامي،١٤١٦/١٩٩٥م.

٢٤. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، ط٢، دار الفكر، بيروت،١٣٩٥/١٩٧٥م.

٢٥. نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، لمحمد المدني، ط ١ ، دار النفائس ودار الفتح، ١٤١٠/١٩٩٠م.

٢٦. نظرية المقاصد عند الشاطبي، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي،١٤١٢/١٩٩١م.

٢٧. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ليوسف العالم،ط ١ ،منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي،١٤١٢/١٩٩١م.

٢٨. نظرية المقاصد العامة عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، لإسماعيل الحسني، ط ١ ،منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي.

29. Masud, Muhammad Khalid, Shatibiis Philosophy of Islamic Law, Islamabad: Islamic Research Institute,1995.

بسم الله الرحمن الرحيم

هل التلبس بالمندوب يصيّره واجبا؟

بقلم: د. محمد طاهر حكيم*

Abstract

Whether 'Nafal' prayers become mandatory after initiation?

When some person enters into prayer, fast etc with intention of 'Nafal' whether its completion becomes mandatory? There is difference of opinion of jurists on this issue.

One opinion is that when someone enters in 'Nafal' prayer now accomplishment of the same has become mandatory. This opinion is of Harif School of Thought. Malkis also carry the same opinion with minor variations.

Second opinion is that accomplishment of 'Nafal' prayer is recommended but is not mandatory.

In this article arguments of both the parties have been discussed in detail and objections have been clarified. At the end opinion expected by majority has been elaborated with logical basis.

إذا دخل مسلم في تطوع من صلاة أو صوم ونحوهما من العبادات فهل يلزمه المضي فيه وإتمامه، أم يجوز له قطعه والخروج منه قبل تمامه؟ وهل يأثم لو قطعه وأفسده؟ ثم هل يجب عليه القضاء بعد ذلك أم لا ــ بعذر كان أو بغير عذر ــ؟

هذه المسألة اختلفت فيها أنظار العلماء وآراؤهم بسبب اختلاف الآثار الواردة فيها وكذلك اختلافهم في صحة بعضها. وأنا أبين ذلك كله جاعلا من صوم التطوع مثالا تطبيقا. بتوفيق الله تعالى.

لكن لا بد قبل ذلك من تحرير محل النزاع:

---

* أستاذ مشارك ورئيس قسم الشريعة في الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد.

1. المندوب الذي حصل الهم والعزم على فعله فهذا لا يأخذ حكم الواجب اتفاقا.
2. المندوب إذا كان يقبل التجزئة ثم حصل الشروع فيه فإنه ـ أيضا ـ لا يأخذ حكم الواجب، ويجوز قطعه وعدم الاستمرار فيه ـ ولا يلزم إتمامه بعد ذلك ولا قضائه، ومثلوا له بقراءة القرآن أو الأذكار، فلو أن إنسانا شرع في قراءة آيات ثم طرأ عليه ما يقطع قراءته فإنه لا يلزمه بعد ذلك قضاءه ولا يأثم بقطعه في هذه الحالة، لأن المندوب في هذه الحالة مما يقبل التجزئة.
3. ما ورد بشأنه دليل خاص يدل على أن المندوب المشروع فيه يكون لازما فإن هذا يتبع فيه الدليل كالحج والعمرة، فإذا شرع فيهما المرء فإنه يلزمه اتمامها. وإذا قطعهما فإنه يلزمه قضاؤهما لأنه ورد فيهما دليل خاص يدل على إتمامهما بعد الشروع فيهما وهو قوله تعالى: "وأتموا الحج والعمرة لله"(البقرة:196).
4. محل النزاع هو: المندوب المشروع في فعله وهو مما لا يقبل التجزئة ولم يرد دليل على إلحاقه بالواجب، أو عدم إلحاقه به، فهل يكون واجبا بعد الشروع فيه، ويلزم إتمامه، وإذا قطعه المرء يلزمه قضاؤه بعد ذلك أو لا يلزمه ذلك.

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين.

القول الأول:

قال الحنفية: من شرع في تطوع لزمه الإتمام، فإن خرج منه لعذر لزمه القضاء ولا إثم، وإن خرج بغير عذر لزمه القضاء وعليه الإثم[2].

وقال المالكية: إن قطعه بعذر فلا شيء عليه، وإن قطعه بغير عذر قضاه. قال الإمام مالك: "ولا ينبغي أن يدخل الرجل في شيء من الأعمال الصالحة: الصلاة والصيام والحج وما أشبه هذا من الأعمال الصالحة التي يتطوع بها الناس فيقطعه حتى يتمه على سنته، إذا كبر لم ينصرف حتى يصلي ركعتين، وإذا صام لم يفطر حتى يتم صوم يومه، وإذا أهل لم يرجع حتى يتم حجه، وإذا دخل في الطواف لم يقطعه حتى يتم سبوعه، ولا ينبغي أن يترك شيئا من هذا

2- انظر فتح القدير لابن الهمام 105/2 وبدائع الصنائع للكاساني 141/2، 153، وتبيين الحقائق للزيلعي 322/1 وشرح المنار لابن ملك ص590 – 592.

إذا دخل فيه حتى يقضيه إلا من أمر يعرض له مما يعرض للناس من الأسقام التي يعذرون بها.. وكل أحد دخل في نافلة فعليه إتمامها إذا دخل فيها كما يتم الفريضة، وهذا أحسن ما سمعت"[3].

وقال سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوى هناك سبعة مندوبات، هي التي يجب إتمامها بالشروع وتجب إعادتها على من قطعها عمدا بلا عذر ثم ذكرها:

قف واستمع مسائلا قد حكموا ... بأنها بالابتداء تلـــزم
صلاتنا وصومـــــنا وحـــجـنا ... وعمرة لنا كذا اعتكافنا
طوافنا مع ائتمام المـــقـــتدي ... فيلزم القضا بقطع عامد[4]

على هذا إذا شرع المسلم في صوم تطوعا فإنه يلزمه المضي فيه وليس له أن يفطر فإن أفطر ـ بعذر أو بغير عذر ـ وجب عليه قضاؤه عند الحنفية[5].

وقال المالكية[6] إن أفطر بدون عذر لزمه القضاء، وإن أفطر بعذر فلا شيء عليه، وممن نقل عنه القول بوجوب القضاء: أبو بكر وعلي وابن عباس وجابر وعائشة وأم سلمة رضي الله عنهم، والحسن والنخعي والأوزاعي وسعيد بن جبير رحمهم الله[7].

ومن حجة هؤلاء:

1ـ قالوا: إن المؤدّي عبادة، وإبطال العبادة حرام لقوله تعالى: "ولا تبطلوا أعمالكم" (سورة محمد: 33) فيجب صيانته عن الابطال وذا يلزم المضي فيه. وقال سبحانه وتعالى "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم" (الآية 27 من الحديد) الآية سبقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم.

3- المؤطأ 190/2 (مع الزرقاني).
4- نشر البنود 39/1 – 40
5- انظر الحجة لمحمد بن الحسن الشيباني 395/1 والمبسوط للسرخسي 68/3 وفتح القدير 85/2 والدر المختار 428/2.
6- انظر الكافي لابن عبد البر 350/1 والتمهيد له 81/12 والخرشي علي خليل 251/2.
7- كما في المحلي 270/6 ومصنف عبد الرزاق 276/4 التمهيد 81/12 وعمدة القاري للعيني 79/11.

- والقدر المؤدي عمل كذلك ـ فيجب صيانته عن الإبطال بهذين النصين، فإذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الإبطال[8].

2- حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة ـ وكانت ابنة أبيها ـ فقالت يا رسول الله: إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال صلى الله عليه وسلم: "إقضيا يوما مكانه"[9] ووجه الاحتجاج من الحديث واضح.

3- ومن دليلهم قياس صوم التطوع على حج التطوع، ذلك أن العلماء قد أجمعوا على أن من دخل في الحج أو العمرة متطوعا فليس له أن يخرج منهما، فإن خرج وجب عليه القضاء، فكذا هنا[10].

القول الثاني:

وذهب جماعة أخرى من أهل العلم إلى أن المندوب لا يصير واجبا بالشروع فيه، بل يجوز الخروج منه ولا يجب على من خرج منه القضاء ـ بعذر أو بغير عذر ـ والأفضل عدم الخروج. قال به الشافعية والحنابلة في آخرين.

ففي المجموع[11] " من دخل في صوم التطوع أو صلاة تطوع استحب له إتمامهما فإن خرج منهما جاز ولا يجب قضاؤهما ـ بعذر كان أو بلا عذر ـ".

وفي مغني المحتاج[12] ومن تلبس بصوم تطوع أو صلاة فله قطعهما.. ويقاس بذلك بقية النوافل غير الحج والعمرة".

وفي المغني: [13] "من دخل في صيام التطوع، استحب له إتمامه ولم يجب، فإن خرج منه فلا قضاء عليه.. وسائر النوافل من الأعمال حكمها حكم

8- انظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 571/4 وبدائع الصنائع 430/1

9- رواه الإمام مالك 190/2 وأبو داود 826/2 والترمذي 433/3 والطحاوي في شرح معاني الأثار 355/1 ابن حزم في المحلي 270/6.

10- انظر اختلاف الفقهاء للمروزي 204 وبداية المجتهد 312/1 والمجموع 394/6 والتمهيد 7/12.

11- 392/6، 394.

12- 448/1 وانظر المهذب للشيرازي 254/1 ومعالم السنن للخطابي 825/2.

13- المغني لابن قدامة 410/4 ــ 411 (بتحقيق التركي) وانظر الإنصاف 89/3 والمبدع 57/3.

الصيام في أنها لا تلزم بالشروع ولا يجب قضاؤها إذا خرج منها، إلا الحج والعمرة...".

وهو قول ابن عباس وجابر رواه عنهما عبد الرزاق[14] وبه قال ابن عمر وابن مسعود وأبو الدرداء ومجاهد وطاوس وعطاء والثوري وإسحاق[15] واحتج هؤلاء بالآتي:

1- حديث أبي جحيفة قال: آخي النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة[16] فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما. فقال له: كل فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأكل.. فأتي النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فقال النبي صلى الله عليه وسلم "صدق سلمان"[17].

وجه الدلالة من الحديث: جواز الفطر من صوم التطوع، وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله: "صدق سلمان" دون أن يأمره بالقضاء. وبوب عليه البخاري في الصوم: "باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع".

2- وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقال "هل عندكم شيء"؟ فقلت: لا، قال: "فإني صائم" ثم مرّ بعد ذلك اليوم وقد أهدي إلي حيس[18] فخبأت له منه، ــ وكان يحب الحيس ــ فقلت يا رسول الله: إنه أهدي لنا حيس فخبأت لك منه، قال: "أدنيه، أما إني قد أصبحت وأنا صائم" فأكل ثم قال: "إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها وإن شاء حبسها"[19].

14- في المصنف 271/4 وانظر السنن الكبرى للبيهقي 277/4.
15- انظر التمهيد 76/12، 77 والمحلي 270/6، وشرح السنة للبغوي 372/6.
16- أي لابسة ثياب المهنة تاركة ثياب الزينة.
17- رواه البخاري 209/4 (مع الفتح).
18- الحيس: طعام يتخذ من تمر وأقط وسمن.
19- رواه مسلم 34/8 وأبو داوود 825/2، والنسائي 193/4 ـ 194، واللفظ له، وهو أتم من غيره، ورواه الدار قطني 176/2 أيضا.

3- وحديث أم هاني ـ رضي الله عنها ـ قالت: لما كان يوم الفتح ـ فتح مكة ـ جاءت فاطمة ـ رضي الله عنها ـ فجلست عن يسار رسول الله صلى الله وجلست عن يمينه، فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب، فناولته فشرب ثم ناولنيه فشربت منه، قالت يا رسول الله: لقد أفطرت وكنت صائمة، قال لها: "أكنت تقضين شيئا؟ قالت: لا، قال: "فلا يضرك ـ إن كان تطوعا ـ".

وفي روايه عند البيهقي: "إني كنت صائمة ولكني كرهت أن أرد سؤرك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن كان من قضاء رمضان فاقضي يوما مكانه، وإن كان من غير قضاء رمضان فإن شئت فاقضي وإن شئت فلا تقضي".

وفي لفظ: قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم "الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر" وفي رواية: "أمين نفسه"[20]. ووجه الاحتجاج من الحديث واضح.

هذا وقد أورد الشافعية والحنابلة على أدلة أهل القول الأول ما يأتي:

1- قالوا: ليس المراد من آية "ولا تبطلوا أعمالكم" هو ما ذهبتم إليه. بل المراد منها عند أكثر العلماء ـ كما قال ابن عبد البر ـ هو النهي عن الرياء كأنه قال: "لا تبطلوا أعمالكم بالرياء بل أخلصوها لله.

وقال آخرون: لا تبطلوا أعمالكم بارتكاب الكبائر، ولو كان المراد بذلك النهي عن إبطال ما لم يفرضه الله عليه ولا أوجب على نفسه بنذر وغيره لامتنع عليه الإفطار إلا بما يبيح الفطر من الصوم الواجب، وهم لا يقولون بذلك[21].

2- قالوا: وأما حديث عائشة الذي فيه "إقضيا يوما مكانه" فإن الترمذي قال عنه: "وروي صالح بن أبي الأخضر ومحمد بن أبي حفصة هذا الحديث عن الزهري عن عروة عن عائشة مثل هذا، وروي مالك بن أنس ومعمر وعبيد الله بن عمر وزياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن عائشة مرسلا ولم يذكروا فيه عروة، وهذا أصح لأنه روي عن ابن

20- رواه أبو داوود والترمذي 429/3 والطيالي 119/1 والحاكم 439/1 والدارمي 16/2 والإمام أحمد 343/6، 424 والطحاوي 107/2، والبيهقي 276/4.

21- انظر فتح الباري 213/4.

جريج قال: سألت الزهري، فقلت: أحدثك عروة عن عائشة، قال: لم أسمع من عروة في هذا شيئا ولكن سمعت في خلافة سليمان بن عبد الملك من أناس عن بعض من سأل عائشة عن هذا الحديث"[22].

وقال الخلال: اتفق الثقاة على إرساله وشذ من وصله. وقال الحافظ ابن حجر: قد رواه من لا يوثق به عن مالك موصولا، ذكره الدار قطني في "غرائب مالك" وبين مالك في روايته فقال: "إن صيامهما كان تطوعا".

وله من طريق أخرى عند أبي داود [23] من طريق زميل عن عروة عن عائشة وضعفه أحمد والبخاري والنسائي بجهالة حال زميل. وعلى تقدير الصحة فيحمل الأمر بالقضاء على الندب[24] وإليه مال الخطابي حيث قال[25]: "ولو ثبت الحديث لأشبه أن يكون أمرهما بذلك استحبابا، لأن بدل الشيء في أكثر أحكام الأصول يحل محل أصله، وهو في الأصل مخير فكذلك في البدل".

3- قالوا: وأما قياس الصوم على الحج فقياس مع الفارق لأن الحج يؤمر مفسده بالمضي في فساده والصيام لا يؤمر مفسده بالمضي فيه فافترقا. وأيضا هو قياس في مقابلة النص فلا يعتد به[26].

وقد أجاب أهل القول الأول ــ الحنفية والمالكية ــ على هذه الإيرادات بالآتي:

1- قالوا: الآية "ولا تبطلوا أعمالكم" عامة، تتناول كل من يبطل عمله بأي صورة، ومن صور الإبطال: الخروج من العمل قبل إتمامه، فإذا نهي عن الإبطال فإنه يجب قضاؤه ليخرج من عهدة ما شرع فيه وأبطله"[27].

قالوا: ويدل عليه ما جاء في حديث الذي سأل رسول الله صلى الله عن الإسلام. فقال له صلى الله عليه وسلم : "خمس صلوات في اليوم والليلة" قال: هل علي غيرهن؟ قال: لا، إلا أن تطوع" الحديث[28].

22- سنن الترمذي 433/3.
23- السنن 826/2.
24- انظر فتح الباري 213/4.
25- معالم السنن 826/2.
26- انظر التمهيد 77/12 وفتح الباري 212/4.
27- انظر عمدة القارئ 77/11 وبدائع الصنائع 430/1.
28- رواه البخاري 106/1 ومسلم 149/1 وأبو داود 160/1 والنسائي 227/1.

قالوا وهذا استثناء متصل، فمقتضاه وجوب التطوع بمجرد الشروع فيه[29] فإذا أبطله وجب قضاؤه.

2- قالوا: وأما حديث عائشة وقولكم فيه: هو مرسل، فإنه قد وصله جماعة عن الزهري عن عروة عن عائشة منهم جعفر بن برقان وسفيان بن حسين وصالح بن كيسان وغيرهم[30]. وإذا دار الحديث بين الانقطاع والاتصال فطريق الاتصال أولى[31].

وأما حديث سلمان فإنه مرسل، وكون المرسل هو الأصح فقد وافقه حديث متصل وهو حديث عائشة بنت طلحة عند الطحاوي[32]. عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله: "أنا قد خبأت لك حيسا، فقال "أما أني كنت أريد الصوم ولكن قربيه، سأصوم يوما مكان ذلك".

قالوا: وأما رواية أبي داود التي هي من طريق "زميل" عن عروة عن عائشة والتي ضعفها بعض أهل العلم فإن زميلا هذا هو ابن عباس، وعباس مولى عروة بن زبير، وقد قال ابن عبد البر[33] وأحسن حديث في هذا الباب ـ إسنادا ـ حديث ابن وهب عن حيوة عن ابن الهادي عن زميل مولى عروة عن عروة عن عائشة" وقد قوى ابن حزم هذا الحديث[34] وذكر له الزيلعي طرقا متعددة[35].

ثم قال هؤلاء للشافعية والحنابلة:

1- احتجاجكم بحديث أبي جحيفة وأنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر أبا الدرداء بالقضاء فيه وكذا لم يذكر القضاء في حديث عائشة: "إنما مثل الصوم التطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة..." فالجواب عنه:

أن القضاء قد ثبت في غيرهما من الأحاديث مثل:

29- انظر المجموع للنووي 394/6.
30- كما في التمهيد 67/12.
31- عمدة القارئ 77/11.
32- في شرح معاني الآثار 109/2 رواه البيهقي عن طريق الطحاوي.
33- في التمهيد 78/12.
34- المحلي 270/6.
35- في نصب الراية 466/2 ـ 467.

-حديث أم المؤمنين عائشة: "إقضيا يوما مكانه"

-حديث عائشة بنت طلحة ـ المار آنفا ـ وفيه: "سأصوم يوما مكانه"

- وحديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعى النبي صلى الله وأصحابا له، فلما أتى بالطعام تنحى أحدهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك؟ فقال: إني صائم، فقال صلى الله عليه وسلم: "تكلف لك أخوك وصنع ثم تقول: إني صائم، كل، وصم يوما مكانه"[36].

والفقه: أن يُجمع بن هذه الأحاديث كأن يقال مثلا: القضاء على من أفطر بغير عذر ولا قضاء على من أفطر بعذر.

2ـ وأما حديث أم هانئ ـ رضي الله عنها ـ الذي فيه: "... فلا يضرك إن كان تطوعا" فالجواب عنه ما قاله الترمذي[37] ـ بعد روايته له ـ "حديث أم هانئ في إسناده فقال:"وقال الطحاوي[38] "هوحديث مضطرب" وقال ابن التركماني[39] هذا الحديث مضطرب سندا ومتنا، أما اضطراب متنه فظاهر وقد ذكر فيه أنه كان يوم الفتح، وهي أسلمت عام الفتح، وكان الفتح في رمضان، فكيف لا يلزمها قضاؤه؟ وأما اضطراب سنده فاختلف علي سماك فيه، فتارة رواه عن أبي صالح تارة عن جعدة وتارة عن هارون..." إلى آخر كلامه[40].

وبهذا يبدو أن قول المالكية هو أولى الأقوال لقوله تعالى: "ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه" (سورة الحج:30) وليس من أفطر عامدا بعد دخوله في الصوم بمعظم لحرمة الصوم، وقد أبطل عمله الذي أمر الله بتمامه ونهاه عن إبطاله، والنهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، وقد قال تعالى: "ثم أتموا الصيام إلى الله" (البقرة: 187) وهذا يقتضي عمومه الفرض والنفل كما قال عز وجل: "وأتموا الحج والعمرة لله" (البقرة: 169).

36- رواه الدار قطني 178/2.

37- في السنن 429/3.

38- شرح معاني الآثار 109/2.

39- الجوهر النقي 278/4.

40- انظر نصب الراية 469/2 وعمدة القارئ 79/11.

(هل التلبس بالمندوب يصيّره واجبا؟)

وقال قال ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ في المفطر متعمدا في صوم التطوع: "ذلك اللاعب بدينه، أو قال: بصومه"[41].

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا تصوم امرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه غير رمضان"[42] وفي هذا ما يدل على أن المتطوع لا يفطر، ولا يفطر غيره، لأنه لو كان للرجل أن يفسد عليها ما احتاجت إلى إذنه، ولو كان مباحا كان ذلك لا معنى له.

وروى أبو داود[43] أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم إليه سمن وتمر وهو صائم فقال: "ردوا هذا في وعائه وهذا في سقائه فإني صائم" ولم يفطر صلى الله عليه وسلم، بل أتم صومه إلى الليل على ظاهر قول الله عز وجل: "ثم أتموا الصيام إلى الليل" (البقرة: 187).

ذكر ذلك ابن عبد البر في التمهيد ثم قال: "الاحتياط في أعمال البر أولى ما قيل به في ذلك"[44].

قلت: وهو كما قال، وبه تجتمع الأدلة، ولا شك أن إعمال كل الأدلة أولى من إهمال بعضها.

وبالله التوفيق

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

41- التمهيد 79/12، 81.

42- رواه البخاري 293/9، وأبو داوود 836/3 وغيرهما.

43- سنن أبي داود 406/1.

44- التمهيد 81/12.