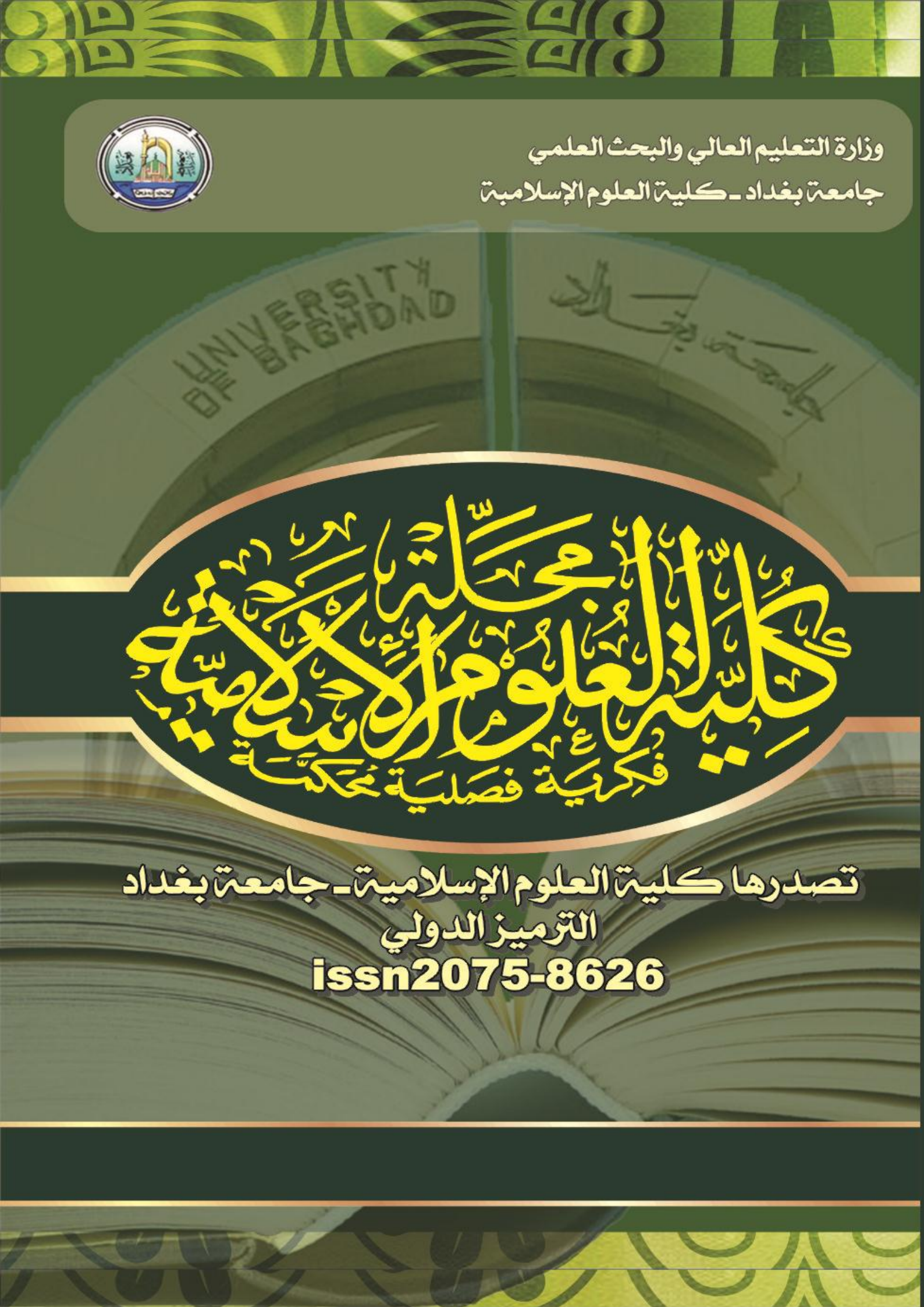
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد - كلية العلوم الإسلامية



مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية فصلية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإسلامية - جامعة بغداد
الترميز الدولي
issn2075-8626

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد . كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

علمية . فصلية . محكمة

تصدرها
كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العـــــدد
(٤٥)

﴿ الجـــزء الاول ﴾

٢٠جمادي الآخر ١٤٣٧هـ / ٣٠ اذار ٢٠١٦م

ايميل المجلة : journal@cois.uobagdad.edu.iq

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦م

﴿ فهرس الموضوعات﴾

(الجـــزء الاول)

❁ كلمة العدد ..... ص ﴿١٢-١٣﴾

اسم البحث	اسم الباحث	رقم الصفحة
اشكالية فهم مسألة "ما أغفله عنك شيئاً" عند سيبويه	الاستاذ الدكتور محمد جواد محمد سعيد الطريحي الاستاذة سارة كاظم عبد الرضا	١٤ -٢٦
خصائص الخطاب اللغوي في القرآن الكريم	أ.م. د بلال عبد الستار مشحن	٢٧-٤٨
الدلالة الصوتية للتماثل الصامتي في صيغة (يتفعّل) في القرآن الكريم	أ. م. د. أشواق محمد إسماعيل النجّار	٤٩-١٠٨
أثر التعبير القرآنيّ في الصورة الشعريّة في الشعر المشرقي في القرن الثامن الهجري	أ.م.د . إسراء خليل فياض الجبوري م. م. أحمد عبد الله عذيّب	١٠٩-١٣٨
الدّلالة البيانيّة لـ (إنْ) و (إذا) الشّرطيّتين في سورة المائدة	أ.م.د. نافع سلمان جاسم	١٣٩-١٥٩
السياق وأثرُهُ في تَخَيُّر المفردة القرآنية دراسة تطبيقيةٌ في بعضِ آيات التكرارِ	ا. م. د. محمد فرج توفيق	١٦٠-١٨٩
احكام تغير قيمة النقود واثارها	د. احمد عبد الله اسماعيل الهاشمي	١٩٠-٢١٩
أحاديث العقل والتفكر كما جاءت في السُّنة النبوية وأثرها في السلوك الإنساني	الدكتور محمد صفاء جاسم	٢٢٠-٢٦١
أحكام الصلاة على الكراسي	د .صهيب سليم عمير الآلوسي	٢٦٢-٣١١
أحكام أخذ الأم أجرة الرضاع دراسة فقهية مقارنة	د. قاسم محمد حزم الحمود	٣١٢-٣٤٢

﴿ فهرس الموضوعات﴾

(الجـــزء الاول)

اسم البحث	اسم الباحث	رقم الصفحة
الإمام سعيد بن جبير وجهوده في الناسخ والمنسوخ	أ.د . زياد علي دايح	٣٤٣-٣٦١
قاعدة (حقوق الله -سبحانه وتعالى- مبنية على المسامحة والمساهلة وحقوق الآدميين مبنية على الشح والضيق) وتطبيقاتها في الفقه الجنائي.	الباحث: مايد أحمد عبدالله عبدول	٣٦٢-٣٨٧
تنظيم المجتمع وأثره على الأمن الاجتماعي	أ.م.د. عبد هادي القيسي	٣٨٨-٤٠٢
استدراكات ابن الانباري النحوية على أبي حاتم السجستاني من خلال كتابهِ إيضاح الوقف والابتداء	الباحث: مظر محمود يحيى	٤٠٣-٤٢٥
صلة الرُّتبة المقصديَّة باستعمال الأدلّة الحِكْميَّة دراسة أصوليَّة تحليليَّة	د. نجم الدين قادر كريم الزنكي	٤٢٦-٤٧٧
حديث أم زرع وأثره في السعادة الزوجية	الدكتور محمود دهام نايف العيساوي	٤٧٨-٥١٠
أنوار البيان في الجزء الأول من القرآن	الدكتور طالب خميس الوادي	٥١١-٥٣٦
رسالة للشيخ الجمل خاتمة البخاري للشيخ سليمان الجمل (ت ١٢٠٤ هـ) دراسةً وتحقيقاً	د. طـه حميد حريش الفهداوي د. عبد الجبار عبد الستار روكان	٥٣٧-٥٨٢
رسالة في تفصيل ما قيل في أبوي النبيﷺ لابن كمال باشا(ت٩٤٠هـ) دراسة وتحقيق	د. أحمد كامل سرحان	٥٨٣-٦١٤

صلةُ الرُّتبة المقصديَّة

باستعمال الأدلَّة الحِكْميَّة

دراسة أصوليَّة تحليليَّة

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي
أستاذ مشارك ومساعد العميد
كلية الشَّريعة والدراسات الإسلامية
جامعة الشارقة

صلةُ الرُّتبة المقصديَّة باستعمال الأدلَّة الحِكْميَّة

دراسة أصوليَّة تحليليَّة

ملخـــص البحـــث

يسعى هذا البحث إلى دراسة الصلة بين الأدلة الأصوليَّة الحِكْميَّة المبنية على مراعاة الحكم والمصالح ومراتب المقاصد الشرعيَّة الثلاث (الضَّرورية والحاجيَّة والتفصيلية). وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي. وتوصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها أن القياس يتعلق بالمراتب الثلاث، ولكن يغلب تعلق قياس المعنى بالضروري والحاجي، وتعلق قياس الشبه الصوري وغلبة الأشباه بالتحسيني. والاستصلاح يرى جمهور العلماء حجيَّته إذا تعلَّق بالضروري والحاجيّ، وأنه لا يقبل في التحسيني إلا بشاهد يزكيه. والذرائع تتعلق بالحاجي والتحسيني، ولا تتعلق بالضروري. أما الاستحسان فهو كل مصلحة كانت في معنى الاستدلال المرسل أو الذرائع ولكن كان مخالفاً لسنن القياس والقواعد أو جاء نتيجة حل التعارض بين المصالح المتعددة أو بين المصالح والمفاسد؛ لذا يجوز أن يتعلق بالرتب الثلاث. وقد صرَّح بعض الحنفية أن أغلب أمثلة الاستحسان من التحسينيات، وهؤلاء فسروا التحسيني برعاية الأحسن عرفاً. والصحيح أن اعتبار المقاصد الحاجية هو الناظم لصور الاستحسان الفقهي؛ نظراً إلى رفع الحرج اللازم للاستحسان وللحاجيات معاً.

المقدمة:

لقد عُنيت الدِّراساتُ الأصوليَّةُ المعاصرة بمقاصد الشَّريعة تأصيلاً وتطبيقاً؛ حتى صارت المكتبة الإسلامية المعاصرة زاخرةً بمعطيات الفكر المقاصديّ في كل صوب وميدان؛ غير أنَّ علم الأصول شأنه شأنُ سائر العلوم المبتكرة في هذه الأمَّة، فنٌ كثيرُ العطاءِ، متجددُ النَّتاج، واسعُ الأنحاء؛ ومهما بذل الباحثون واجتهد المجتهدون في رسم معالمه، وإبراز أصوله وقواعده، فإنَّ مجال الإضافة يظلُّ مفتوحاً ومتاحاً لمن نظر فيه نظرة الباحث المتسائل الَّذي لا تقعد به الأسماءُ عن المسمَّيات، ولا الألقابُ عن المضامين.

والنَّاس في العلم طبقتان، طبقة تعكف على المنجز العلمي والتراث المعرفيّ الذي بين يديه وهو منبهر به، مستسلم له، وواقف بين يديه بإعجاب ولسانُه يردّد: ما ترك السابقون للاحقين شيئاً! وأخرى مقدّرةٌ لعمل السلف، ومسلّمة بهيمنة تراثهم وعظمته، ولكنَّه ناظرٌ إلى الأمام بتفاؤل ويقول: كم ترك السابقون للاحقين؟!.

ويصدق هذا القول على ما نثيره في هذا البحث من تساؤل عن صلة استعمال الأدلَّة الاجتهاديَّة المبنيَّة على اعتبار الحِكَم والمصالح والعلل بمراتب المقاصد والمصالح؛ فإن النَّاظر في المؤلفات الحديثة يجد عدداً من الدراسات التي خاضت هذا المعترك، لكن هل كانت تلك المؤلفات شافيةً للغليل؟ وهل طرقت أبواب المسائل ذات الصلة؟ أم كانت تطوف بها وتدور حولها وهي لا تلج فيها؟

من يتحرَّ تلك المؤلفات يجدْ أن الجواب الأخير هو الأصدق والأدق؛ ويُلْفِ أن تلك الكتب قد اكتفت بالتعميمات والإطلاقات، فلم تلج التفاصيل، ولم تضع النقاط فيها على الحروف؛ إذ غالب أمرها بيانُ الصلة بين الدليل والمقاصد عموماً، دون تدقيق تلك الصلة ولا تفريق تلك العلاقة على فصول الرتب المقصدية؛ فقلَّما تجدُ بياناً للصلة بين الذريعة والمصلحة الضرورية، والاستحسان والمصلحة التحسينية، والاستصلاح والمصلحة الحاجية، والقياس وتلك المصالح، وهلمَّ جراً. وإن هي فعلت شيئاً من ذلك وبيَّنت العلاقة بين الدليل والضرورة أو الحاجة أو التزيين فإنَّها كانت مشوبةً بمثالب عدَّة في غالب أمرها، وهي:

١-الاسترسال في البيان، وعدم الرجوع إلى كتب الأصوليين القدامى، ظنّاً بأنها لم تتطرَّق إلى مثل هذه المسائل.

٢-عدم التوصُّل إلى سرّ العلاقة بين الدليل ومرتبة المصلحة، فرغم إيراد تلك الكتب لأقوال السلف من العلماء أحياناً، فإنها لم تقف في الغالب على العلل الكامنة والأسرار المؤثرة في جوهر الموضوع، فحدث التمسك بالقشور والمباني، وإهمالُ ألباب القصود والمعاني.

٣-تقصير الباحثين في إيجاد حلول مصطلحيّة يميّزون بها بين مسمَّيات الأدلَّة المتداخلة، نزولاً على الاعتبارات المصلحيَّة المقصديَّة، فكثير من الباحثين المعاصرين يُسلّم بصحة الاستدلال بالقياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وفتحها والاستحسان، ولكن تتداخل عندهم حقائق هذه المسمَّيات، من غير أن يتصدَّوا لتمييزها بسبيل. فيا ترى ما الفرق بين سد الذريعة والاستحسان إذا ترتب عليه منع المباح؟ وما الفرق بين الاستصلاح والاستحسان؟ وما الفرق بين الاستصلاح وسد الذريعة وفتحها؟ وما الفرق بين الاستصلاح والقياس؟.

ولعل هذه الأسباب تستوجب علينا إعادة طرح الموضوع من جديد؛ ليتم فيه تحليل الصلة بين استعمال الدليل الاجتهاديّ ومرتبة المصلحة أو المقصد، بغيةَ تحرير ما يرتدّ به فهمُ تلك العلاقة من أثرٍ في لحظ الآفاق المصطلحيَّة، قدر المستطاع.

(١)- إشكالُ الدراسة

تروم الدراسة إماطةَ اللثام عن إشكال في فقه المقاصد، وهو تمييز رتبها بمعيار استعمال الدليل الاجتهاديّ الراجع إلى اعتبار الحكم والعلل والمصالح؛ إذ يتساءل الباحث: هل يُمكن لمعيار استعمال الدليل أن يضبط رتبة المقصد أو الوصف المصلحيّ، فيجعلُ الضروريَّ متميزاً عن الحاجيّ، والحاجيّ مختلفاً عن التحسينيّ؟ ثم هل يُمكن أن تكون رتبة المقصد أو المصلحة علامةً من علامات التمييز المصطلحي بين تلك الأدلة المتشابهة في الوظائف، وهي القياس والاستصلاح والاستحسان والذرائع سداً وفتحاً؟.

(٢)- أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى رسم المقاصد برتبها الثلاث وفق الخصائص التي تميّز استعمال الأدلة الاجتهادية الحِكْميَّة عند الأصوليين، ثم بيان ما يرتدّ به ذلك من أثر على التمييز الاصطلاحي بين مسمَّيات الأدلة الاجتهاديَّة الراعية للعلل والمصالح.

ولعلَّنا في هذه الدراسة، نستقصي بحث الجوانب الموصولة ببيان حقيقة تلك الأدلة إسهاماً في بيان صلتها برتب المقاصد الثلاث. وقد أسميت تلك الأدلة بالحِكْميَّة؛ لأن النظر إلى حكمة التشريع يجمعها.

(٣)- منهجُ الدراسة

اتبعت في هذه الدراسة منهجاً وصفياً وتحليلياً، فأوردتُ ما للعلماء من تصوّرات في التمييز بين الرتب الثلاث من خلال استعمال الأدلة الحِكْميَّة، ثم قمت بتحليلها. ولم يفتني أن أسلك طريق الاستقراء؛ لأتتبَّع مظانَّ البحث في هذا الموضوع وأستخلص منظور العلماء في شأنه.

(٤)– حدود الدراسة:

لا يَسَعُنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على جميع الأدلة؛ بل كان همّنا أن نركز على الأدلة الاجتهاديَّة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمصالح والحكم والعلل، فلألقاب تلك الأدلة إشكالات اصطلاحية قد تتعلق بالرتبة المقصدية، و لتأصيلها حظّ ظاهر في رتب المصالح. وقد انتهى بنا هذا الاختيار إلى انتخاب أربعة من الأدلة الاجتهادية البارزة، وهي (القياس) و(الاستصلاح) و(الاستحسان) و(الذرائع)؛ لانبنائها جميعاً على اعتبار الحِكَم والعلل، وملاحظة المصالح والمقاصد.

(٥)– الدراسات السابقة

لم أجد دراسات عالجت هذا الموضوع في إطار الأسئلة والدقائق التي نريد معالجتها في هذه الدراسة، غير أن هناك كتباً حامت حول هذه الحمى وأدلت فيها بدلوٍ، أهمها:

١–مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة وعلاقتُها بالأدلة الشرعية، تأليف الدكتور محمد سعد اليوبي.[١] وهي دراسة قيمة ولكنها عالجت علاقة الأدلة بالمقاصد عموماً، ولم تدخل في الدقائق الفنية والاصطلاحية والإشكالات العلمية ذات الصلة.

٢–مقاصد الشَّريعة عند ابن تيمية، تأليف الدكتور يوسف أحمد البدوي.[٢] وقد خصص المؤلف الفصل الثالث لـ(علاقة المقاصد الشرعيَّة بالأدلة)، فحام فيه حول التعميمات كالذي قبله.

٣– الحاجة وأثرها في الأحكام دراسة نظرية وتطبيقية، تأليف الدكتور أحمد عبدالرحمن الرشيد،[٣] وهو من أفضل الكتب التي عالجت هذه المفردة، ولكنه ركز على الحاجة، ولم يفارق التعميمات إلاَّ قليلاً.

٤– الضَّرورة والحاجةُ الشرعيَّتان حدودهما والفرق بينهما، تأليف الدكتور عبدالقادر أحنوت،[٤] وقد خصص الفصل الثالث من الكتاب لبيان (مظاهر الحاجة والضرورة في الأدلة الأصولية) ولكنه اقتصر على دليل الاستصلاح، والاستحسان، ودليل الذرائع، ولم يذكر شيئاً عن القياس، كما أنه لم يُجب على كثير من الإشكالات الخاصة بدراستنا؛ وكان همَّهُ إبرازُ مظاهر الحاجة والضرورة فيها، لا بيان صلتها بها بياناً يتصل بحدّ المصطلحات ورسم آثارها.

(٦)– خطة الدراسة

قسَّمت الدراسة إلى مقدّمة، ومبحثين وخاتمة. خصصت المقدمة لبيان إشكال الدراسة والدراسات السابقة وخطتها ومنهجها المرسوم.

والمبحث الأول لبيان المقاصد الثلاثة في إطارها الاصطلاحي، وتضمَّن تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً، ثم بيان مراتب المقاصد وتعريفها.

أما المبحث الثاني ففي استعمال الأدلة الحِكميَّة وصلتها بتمييز الرتبة المقصديَّة. وقد ذكرت تحته أربعة أدلة.

ثم جاءت الخاتمة، وفيها نتائج الدراسة وتوصياتها.

المبحث الأول

المقاصد الثلاثة في الإطار المصطلحي

ليس همّي ههنا تفصيل القول في تعريف المقاصد ورتبها الثلاث، لذلك أكتفي ببيان تعريف المقاصد لغةً ثم تعريف الضروريات والحاجيات والتحسينات وفق اصطلاح الشاطبي وابن عاشور، ثم أبين بعض الخصائص التي نميز بها تلك الرتب في دراستنا هذه اختصاراً.

(١) المقَاصِد لغةً واصطلاحاً:

المقاصد جمع مقصد. وهو اسم مصدر من الفعل (قصد يقصد قصداً).

وقد أتت مادته في لسان العرب لمعان كثيرة، منها: الأَمُّ والاعتماد والنحْو إلى الشيء. وجاءت بعض مشتقاتها للدلالة على العدالة، والاعتدال، واستقامة الطريق، والقرب من الشيء.[٥]

ومن تعريفات الأصوليين للمصطلح:

أ-تعريف الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ) مقصودَ الشَّرْع بأنَّهُ "ما دلَّت الدلائل الشَّرعيَّةُ على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه".[٦]

ب-تعريف العلامة الشربيني (ت١٣٢٦هـ) له بأنه "الحكمةُ التي اشتملتْ عليها العلَّةُ".[٧]

ويُلحظ أن تعريف الرازي قد اختزل الجوانب المهمة في مفهوم المقاصد؛ إذْ لاحَظَ فيه ارْتباطَ المقاصِد بالدَّلائل الشرعيَّة، وبيَّن وظائف المجتهد معها، وهي التحصيل من الأدلة، والرعاية بعد التحصيل، ثم العناية بحفظها بعد الرعاية. غير أنه لم يشر إلى طبيعة المقصود ما هي؟ لذا لو جمعنا بين التعريفين وقلنا: (مقاصد الشَّريعة هي الحِكَمُ المتمحضة عن دلائل الشَّريعة وعللها التي دلَّت على وجوب تحصيلها، والسعي في رعايتها والاعتناء بحفظها) لكان أولى.

(٢) مراتب المقاصد الثلاث وحقيقتها

نقصد بمراتب المقاصد الثلاث: المقاصد الضَّروريَّة والحاجيَّة والتَّحسينيَّة. وهذه الألقاب الثلاثةُ كان الإمام الشَّاطبيّ أول من فصَّل في تعاريفها تفصيلاً دقيقاً، فقال في تعريف الضَّروريات: "فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدِّين والدُّنيا، بحيث إذا فُقِدتْ لم تجرِ مصالحُ الدُّنيا على استقامة؛ بل على فسادٍ وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين".[٨] وقال في تعريف الحاجِيّات: "فمعناها أنَّها مفتقَرٌ إليها من

حيث التَّوْسِعَةُ ورفعُ الضِّيق المؤدِّي في الغالب إلى الحرج والمشقَّة اللاَّحقة بفَوْت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرجُ والمشقَّة، ولكنَّه لا يبلغُ مبلغَ الفساد العاديّ المتوقَّع في المصالح العامَّة، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات".[٩] وقال في التَّحسينيَّات: "فمعناها الأخذُ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ الأحْوالِ المدنِّسات التي تأنَفُها العُقولُ الرَّاجحات، ويجمع ذلك قسمُ مَكارم الأَخْلاق".[١٠]

والإمام ابن عاشور قد أعاد صوغ تلك التعاريف وهو ناظر إلى ما يتحقق بها للأمة والجماعة من نظام وأمان ومدنية، فعرَّف الضَّروري مرة بأنه "ما يرجع إلى إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان، وهو الذي به يمتاز حاله عن أحوال أنواع جنسه امتيازاً أولياً، وذلك الكلياتُ الخمس ومكملاتُها"،[١١] ومرة عرَّفه بأنه المصالح "التي تكون الأمةُ بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالةُ الأمة إلى فسادٍ وتلاشٍ".[١٢] والتحسينيّات: "ما كان بها كمالُ حال الأمة في نظامها؛ حتى تعيش آمنةً مطمئنةً ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها".[١٣]

والذي نخلص إليه مما سبق أن المقصد الضروري ما كانت مصلحته دائرةً على حفظ الإنسان كياناً ونظاماً فيما تتوقف عليه حياتُه ومعاشه كمال التوقُّف. وقد يُختصر الضروري في الكليات الخمس المشهود لها بالاطراد عقلاً وشرعاً، لا في الإسلام فحسب؛ بل في جميع الشرائع والملل، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال. أما المقاصد الحاجيةُ فهي ما يفتقر إليه الإنسان من حيث التوسعةُ ورفعُ الحرج والضيق، بحيث لا يختلُّ وجود النَّوع الإنسانيّ ولا نظامه باختلاله الجزئيّ، ولكن يلحقه بفواته عناءٌ وحرج يُفوّت عليه انتظام حياته وتواصل نظامه. وقد تُنعَت هذه المقاصد بمقصد رفع الحرج والتيسير. وأما المقاصد التَّحسينيةُ فهي التي بوجودها تزدان الحياةُ ويتوسَّع المعاشُ، وتكتسب الأمة بهجةً وجمالاً وهيبةً في مرأى الأمم، وليس اختلالها جزئياً بمؤدّ إلى اختلال النظام ولا تفويت الانتظام، ولكن يُفضي إلى ملالة الهمة، وسآمة المرأى، وكآبة المنظر. وقد تُعادُ التحسينيَّاتُ جملةً إلى الخصال المتَّصلة بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات والمروءات والشِّيَم.

(٣) السمات المقررة لرتب المقاصد الثلاث:

نركز وجهتنا في دراستنا هذه إلى ما لتلك الأدلة الاجتهادية من صلةٍ بمراتب المقاصد الثلاث، متخذين السمات الآتية علامات فارقةً بينها:

أولاً: العلامات الفارقة للضروري:

من علامات الضروري ما يأتي:

١) اتصال المقصد الضروري برعاية الكليات الخمس مباشرةً من حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل، وهي الأصول المطردة عقلاً، المحكمة في شريعتنا، والمتفَقُ على رعايتها بين جميع الملل والشرائع.[١٤]

٢) اتصال فقد الضروري بالهلاك والهرج وخوف الروح واختلال النظام.[١٥]

٣) اتصال المقصد الضروري بسلامة الأبدان والأديان.[١٦]

٤) قوة الأدلة الدالة على الضروريات، وعلو مراتب مصالحها بحيث تكون مصالح جنسها متوقفةً عليها كمال التوقف.[١٧]

٥) الضروري لا يسع المكلَّف تركه.[١٨]

ثانياً: العلامات الفارقة للحاجي

يمتاز الحاجي بما يأتي:

١) اتصال المقصد الحاجي برفع الحرج والمشقة، وتحقيق التوسعة في مواطن الضيق والإرهاق.[١٩]

٢) اتصال المقصد الحاجي بالمظنات غالباً؛ لصعوبة تقدير الحاجات على اليقين نظراً لتفاوت الحاجات بحسب الزمان والمكان والأشخاص، فجعلت مظنة الحكمة الحاجية بمثابة يقينها ومَئِنَّتها؛ ليطّرد شرعها على ذلك الوجه ويعم اعتبارها جميعَ المكلفين، بغض النظر عن توافر حقيقة الحاجة فيهم أو عدم توافرها، كشرع السلم والإجارة والقرض والقراض وغيرها؛ فإنها أبيحت لمظنة الحاجة، وجدت حقيقتها في الآحاد أو لم توجد.[٢٠]

٣) توسُّط الحاجيات في مراتب أدلتها، وفي اطرادها العقلي والشرعيّ، وفي وزن مصالحها.[٢١]

٤) اتصال فقد الحاجي بالعسر والمشقة والإرهاق وانقطاع الانتظام في المعايش، لا بالهلاك والهرج وخوف الروح إلا عند مصابرة الحاجة ودوامها وانتهائها إلى الضرورة العامة، فحينئذ يلحق بالضروري.[٢٢]

٥) اتصال الحاجي بالأمور المعنوية أكثر من اتصالها بالأمور البدنية، كالكرامة والراحة والسكينة ورفع الحرج وما إليها.[٢٣]

٦) الحاجيّ يسع المكلَّفين تركه مع المشقة، في الغالب، كالإجارة والسلم.[٢٤]

ثالثاً: العلامات الفارقة للتحسينيّ

ومن علامات المقاصد التحسينية ما يأتي:

١) اتصال المقصد التحسيني بتكميل المظهر العام للأحكام ولا سيما ما يتصل منها بالكمالات الخُلقية ورعاية المروءة واتباع الأحسن في المناهج والآداب.[٢٥]

٢) المقاصد التحسينية تحتل مصالحها أدنى الرتب، فلا تتسم بالاطراد العقلي، ويعود إليها، في الغالب، اختلاف الشرائع والآراء والمذاهب، والفروقُ المعتبرة في الأحكام.[٢٦]

٣) التحسيني يقع في أسفل سلَّم المقاصد من حيث وزنُ الأدلة ووزنُ المصلحة وقوةُ الأثر، فلا يترتب على فقده هلاك الأنفس ولا خوف الروح، ولا خراب العالم وفساد النظام واختلال الانتظام، ولا يؤدي فقده إلى حرج ناهك

وضيق فاتك، بل يجرّ إلى ذهاب الهيبة واضمحلال البهجة، وهو من مصالح التشوف والتشوق، والاشتهاء والترفُّه في الغالب.[٢٧]

٤) التحسينيّ يسع المكلَّفين تركه دون مشقة في الغالب.[٢٨]

المبحث الثاني
تمييز الرتبة المقصدية وصلته باستعمال الأدلة الحِكْميَّة

نركز في هذا المبحث على طريقة استعمال تلك الأدلة وصلتها بالرتبة المقصدية، وما يتصل بذلك من التمييز المصطلحي لمسمياتها، وذلك في الفقرات الأربع الآتية.

١- صلة رتب الْمقَاصِد بالقياس:

القياسُ عند الإمام الشافعي يعمّ صنوف الاجتهاد في إلحاق الحوادث بالأصول، فهو "ما طُلِبَ بالدَّلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة".[٢٩]

وقد عرفه الجويني بأنه: "حملُ معلومٍ على معلومٍ في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما من إثبات حكمٍ أو صفة أو نفيهما".[٣٠] وعرفه القرافي بأنه "إثبات مثلِ حكمٍ معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت".[٣١]

إذا انمهد هذا فأقول: إن تقسيم المصالح الثلاثيَّ قد ظهر أول الأمر عند الجويني في حديثه عن القياس وما يعلل من أصول الشَّرع وما لا يعلل، ثم نقل الغزالي هذا التقسيم إلى مبحث (المناسبة) وارتبطت فكرته ارتباطاً وثيقاً بالمناسب المرسل والاستصلاح،[٣٢] وتابع الأصوليون السير على هذا المنوال إلى أن جاء الشَّاطبيّ وأفرد الْمقَاصِد بالتدوين والبحث. والغريب أن الجويني أورد هذا التقسيم في سياق الحديث عن القياس ووجوهه التي يمكن جريانها مع هذه المراتب الثلاث، غير أن من جاءوا بعده إذ نقلوا التعرض له إلى مبحث المناسبة، وبالأخص المناسب المرسل، قد جروا على إهمال ما يتعلق بهذا التقسيم من كلام في القياس. ولعلَّ السبب في ذلك دقة الملاحظ التي ذكرها الجويني، واستعصاء عباراته على الفهم غالباً،[٣٣] ولذا آثرت التذكير بما سجَّلهُ الإمام الجويني في هذا الشأن

محاولاً تسهيل العبارة وتوطئة الفكرة للفهم ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وذاكراً ما أضافه اللاحقون من مسائل أصوليَّة جارية في مجاريها.

لقد ذكر الإمام الجويني أن أصول الشَّريعة باعتبار التعليل خمسة أقسام:

١- ما يعقل معناه ويؤول إلى أمر ضروري يتحتم تقريره في الإيالة الكلية والسياسة العامة، وهذا يجري فيه القياس الكليُّ استناداً إلى ضرورة ظاهرة راجعة إلى النوع والجملة، ولا يُشترط فيه قياسُ الجزء فيه بالجزء؛ لأن هذا المعنى من الأصول، والأصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع. ومن أمثلته: وجوب القصاص المعللُ بتحقق العصمة في الدماء والزجرِ عن التهجم عليها، وكذلك تصحيح البيع، فإن الناس لو لمْ يتبادلوا ما بأيديهم لجرَّ ذلك ضرورة ظاهرة.[٣٤]

وذكر من أحكام هذه المرتبة ما يأتي:

أولاً: أن القياس يجري فيها من وجهين:

(أ) اعتبار أجزاء الأصل المتحقق فيه معنى الضَّرورة، بعضِها ببعض، أي: إجراء القياس بين آحاد نوعه استناداً إلى حفظ الضَّرورة، كقياس الأطراف على النفوس في القصاص، فإنه معتضد بالمعنى الأصلي، وهو الضَّرورة في صون الحياة. وهذا النوع من القياس، وهو اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة، يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني.[٣٥]

(ب) قياس الأصل بالأصل والقاعدة بالقاعدة، عند اتساق جامع الضَّرورة بين الأصلين أو القاعدتين، كقياس حد واجب بقصاص أو قصاص بحد، أو اعتبار عقد تمس الضَّرورة إليه بالبيع.[٣٦]

ثانياً: ضرورة العدول عن القياس الجزئيّ إلى القاعدة الكلية، وهي الضَّرورة، إذا كان القياس مصادماً لها، وهذا يعني أن القياس الجزئي في المصالح الضَّرورية لا يكون حجة إلا بموافقة الضَّرورة، فإذا خالفها ترك؛ فالضَّروري مقدم على غيره من الحاجِيّات والتحسينات، ومقدم على القياس الجلي؛ بل يتحوَّل الكلي الحاجِيّ إلى جزئي في مقابلة الكلي الضَّروري.

يقول الإمام الجويني وهو يصف خصائص هذا النوع ما نصه: "ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئيَّ فيه وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكليَّة، ترك القياس الجليُّ للقاعدة الكليَّة"،[٣٧] وذكر من أمثلة ذلك أن القصاص من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل في التقابل، وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضَّرورة؛ فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند اشتراك الجناة في القتل خرم لقاعدة الضَّرورة في حفظ النفس.[٣٨] ومن هنا قضى الجويني أن كل مصلحة لا تكون ضرورية، فهي مصلحة جزئية، إذا تقابلت مع المصلحة الضَّرورية، وإن كانت في نفسها كليةً، حيث قال معلقاً على المثال السابق: "فالتماثل في الحقوق المعزيَّة إلى الآدميين من الأمور الكليَّة في الشَّريعة، غير أن القاعدة التي سميناها كليَّةً في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر تكميلي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة، كانت جزئية بالإضافة إلى الضَّرورة".[٣٩]

٢-ما يعقل معناه ويؤول أمره إلى الحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضَّرورة، ومثاله تصحيح الإجارة لمسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية.[٤٠]

ومن أحكام هذا النوع:

(أ) أن هذه الحاجة وإن لم تبلغ في ظهورها مبلغ الضَّرورة العامة، ولكنها مرعية رعاية الضرورة الخاصة، لأن "حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو مُنعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحادَ الجنس ضرارٌ لا محالة، تبلغ مبلغ الضَّرورة في حق الواحد، وقد يزيد ذلك في الأثر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس".[٤١]

(ب) أن الأحكام الحاجِيّة لا خلاف في جريان قياس الجزء منها على الجزء، كقياس أنواع الإجارة بعضها على بعض.[٤٢]

(ج) اختلف القايسون في جريان القياس الكلي بجامع الحاجة، أي: قياس الأصل بالأصل والقاعدة بالقاعدة، بجامع الحاجة، وهذا كقياسك النكاح مثلاً في وجه الحاجة إليه على الإجارة؛ وقياسك تقوُّم المنافع في الغصب على تقوّمها في الإجارة، والذي عليه معظم القيَّاسين هو الامتناع منه. ولكن أشار الجويني إلى جوازه وقال: القياسُ على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يُذَرُ.[٤٣] ومن أمثلة هذا القياس عند المجيزين له قياسُ أحكام الوقف على أحكام

الوصية، علماً بأن الوصية ثبتت على خلاف القياس، وذلك لأن من أجاز هذا القياس لا يقيس بعلة جزئية وإنما يقيس بعلة الحاجة ودفع الحرج.[٤٤] وسيأتي تفصيل هذا الخلاف عند الحديث في المصلحة المرسلة.

(د) اختلف الأصوليّون في القياس الجزئي إذا صادم القاعدة الكلية الحاجيَّة، هل يعدل عنه إليها كما في القاعدة الكلية الضروريَّة أو يُعمل بمقتضى القياس الجزئي؟ ولم أجد الجويني قد تطرَّق إلى هذه المسألة صراحةً، ولكن الزركشي وغيره قد أوردوها ونسبوا إليه ترجيح القاعدة الحاجية. ومثالُه ضمانُ الدَّرَك، وهو ضمانُ الثمن للمشتري إن خرج المبيعُ مستحقاً، فإن القياس الجزئيَّ يقتضي منعه من حيثُ إنَّهُ ضمانُ ما لم يجبْ، والقاعدة الحاجيَّة تقتضي جوازه لعموم الحاجة إليه، إذ تتوفر الدواعي إلى معاملة الغرباء وغيرهم، "فمنعه ابنُ سريج على مقتضى القياس، والصحيح صحته بعد قبض الثَّمن لا بعده؛ لأنَّه وقت الحاجة المؤكَّدة، واختار قوم جوازه مطلقاً، لأصل الحاجة".[٤٥]

(هـ) كل قياس لم يستند إلى كلي الضَّرورة والحاجة، فهو قياس جزئي، ولذلك فإن جواز (الإجارة) إن صح وصفه بالخروج عن القياس، فإنَّما يصحّ إذا أريد به القياس الجزئي، لا الكلي، وذلك لأن الإجارة جاءت على خلاف القياس المرعي في المعاوضات، "فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة". وهذا القياس ليس في قوة القاعدة العامة الضَّرورية أو الحاجة العامة النازلة منزلتها، وذلك لأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضَّرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص. وقد تكون الإجارة في قوة البيع في مسيس الحاجة، فإن البيع إنما كان ضرورياً لضرورة تبادل المنافع، فإذا تعلقت تلك المنافع بالمساكن والمراكب وغيرها وظهر مسيس الحاجة إليها التحق هذا بالأصول الكلية في القوة، وصار تقابل الموجودين في هذه المعاوضة من قبيل التعليلات الجزئية، والتعليلات الجزئية إنما يقصد بها الاستصلاح وهو حمل الأحكام على الأرشد والأصلح، ولا مكان لذلك مع تعلق الفن بالحاجة، ولهذا يكون ذلك القياس جزئياً، لأن كل أصل لا يستند إلى أصل الضَّرورة أو الحاجة فهو جزئي بالنسبة إلى ما لابد من رعايته لتحقيق الضَّرورة والحاجة. قال الجويني: وليس المراد بكون القياس جزئياً جريانهُ في شخص أو جزء، ولكنه يقابل القياس الكلي الذي تكون رعاية الضَّرورة والحاجة هي الأصل فيه، وقال: والاستصلاح (أي التعليل)[٤٦] في الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في المصالح والقواعد الكلية. ولذلك يصرّح بخطأ من يظن أن الإجارة خارجة عن القياس إطلاقاً؛ لأنها إن خرجت عن ضبط العلل الجزئية (الاستصلاح) فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل، والعلة الجزئية بالنسبة إلى الحاجة فرع. وإضافة إلى ذلك، فقد يظهر بالتعليل الجزئي ما يوافق أصل الاستناد إلى الحاجة والبناء عليها. ثمَّ التعليل الجزئي قد يغيب عن الناظر في بعض المسائل، فكيف يتقدم على

أصل لا يغيب عن الناظر كالحاجة، فهي إن غابت دقائق تفصيلها في التعليل الجزئي، فلن تغيب كلياً، فإنا لو قدرنا ضرورة الشرائع بالمصالح قبل ورودها، لسبقنا إلى درء الحاجات والضَّرورات، وتخبطنا في وجوه التعليلات والاستصلاحات الجزئية، لتعارض الظنون فيها.[٤٧]

(و) قد يطلق لفظ (الرخصة) على بعض الحاجيات، ولذلك سبب في رأي الجويني، إذ يشير إلى أن الشافعي وازن ما تمهد لديه في العبادات، حيث انقسمت إلى العزائم والرخص، بما أراد تمهيده في المعاملات، لذا مهَّد في العقود تمهيداً عاماً وفهم أصولها وقواعدها العامة، ثم رأى ما يطرأ عليها بمثابة ما يطرأ على وظائف العبادات من الرخص والتخفيفات، ولذلك تسامح في إطلاق الرخص على أمثال (الإجارة) و(الخيارات) و(البيوع الآجلة)؛ إذ لم يكن مستند هذا الإطلاق عنده تمييز مراتب المعاملات حسب ضرورةٍ تدرك بالعقول أو حاجة من هذا القبيل؛ بل التشبيه بما جرى تمهيده عنده في التعبدات، ولا شك أن العبادات التي جعل الشافعي قسم المعاملات بمحاذاتها لا تستند في أصولها إلى أغراض وعلل تناط بها أحكامها، في الغالب. لذا نبه الجويني على أنه لا يمكن لهذا الإطلاق أن يتماشى مع الأصل العام في المعاملات، وهو التعليل؛ لأن القاعدة الكلية فيها اتباع الحاجة والضَّرورة والمصلحة.[٤٨] ومقتضى هذا أن تسمية بعض الحاجات في جانب المعاملات رخصةً ومن ثمة الحكم بأن بعض الحاجيات جاءت على خلاف القواعد والقياس، إنما جرت على أنها تابعة للقواعد الأصلية ونازلة عليها نزول الاستثناء، وذلك تشبيهاً لها بالرخص الطارئة على أصول العبادات، لا أنها رخص بالمعنى الخاص المعروف في الاصطلاح الأصولي.

٣–ما لا يتعلق بضرورة حاقَّة، ولا حاجة عامَّة، ولكن يلوح فيه غرضٌ في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، فغاية هذا النوع هي الاستحثاث على مكارم الأخلاق، وهو في الغالب يخالف وضع التعليل فيه، لأنَّ التعليل حملٌ على الأرشد والأصلح، ومكارم الأخلاق لا ينضبط فيها قدر المعنى غالباً،[٤٩] إذ قد تتركب من موجب الشَّرع وموجب الطبع والجبلَّة، فيكون بعض المعنى من المعاني الطبعية الجبلّية التي تنافي وضع التعليل فيها، لتأخره عنها، "حتى كأن الشَّريعة تتأيَّد بموجب الجبلَّة والطبيعة فيكل إليها قدراً، ويُثبت للوظائف قدراً"، وعند عسر الضبط يتعذَّر التعليل ويضيق نطاقُ القياس.

وعليه، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلاً يتخيل فيه المعنى، لأن الشَّارع أراد لهذا النوع قدراً من الوظائف (التعبد)، ووضْعُ التعليل فيه بالمعنى الكلي يؤدي إلى عسر الوفاء به، وليس القياس فيه كالقياس في الضرب الأول والثاني المتعلقين بالضَّرورة والحاجة، فإن أمرهما بيّنٌ، ومدركهما سهل. ومثالُ هذا النوع الوضوءُ، فإن العاقل

يدرك ببداهة عقله ما فيه من إفادة النظافة وجلب مكرمة الطهارة، وهو المعنى الجبلي الطبعي المؤيد لوظيفة الوضوء، فكان هذا المعنى أجلَّ في نظر الشَّارع من تعليل الوضوء بالنظافة وانتقال الأمر بالوضوء إلى محالّ العلة ليستغرقها بالحكم جميعاً؛ لأن الأمر بالنظافة على استغراق الأوقات والأفراد يعسر الوفاء به، دون الأمر بالوضوء في أوقات، فكان في ترك التعليل في هذا والتدوار على ظاهر أمر الشَّارع جمعٌ بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة ورفع التضييق بطلب الاستغراق، على أن الحوالة على معنى جبلي طبعي أولى في إفادة مقصود الشَّرع، من تعليل يحمل على الأرشد والأصلح، فإذا ربط الرابطُ (القائس) أصلاً كلياً بالتعليل تصريحاً، كان ذلك يقع في المرتبة البعيدة في المقاييس، وهو في الإيذان بمقصود الشَّارع لا يقع موقع تلميحه الحامل على المضمون والمعتضد بالدواعي الجبلّية.[٥٠]

وذكر الجويني من أحكام هذا القسم ما يأتي:

(أ) لا جريان للقياس الكلي في هذا الباب، على معنى أن يعتبر غير الباب بالباب. "فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل وتقعيد قاعدة تضاهي الطهارة في وفائها بالغرض؟[٥١]

(ب) إن جرى القياس الجزئي في هذا فلا يُتصوَّر أن يكون من قبيل قياس المعنى، لعدم انضباط قدره في الغالب، وإنما المتصوَّر هو قياسُ الشبه، وهو القياس بجامع الشبه في الصورة، المثيرِ ظنَّ المماثلة بين الأصل والفرع. والأقوى من شبه الصورة هو الإلحاق بالأشبه عند تعدد الأصول. يومنه قياس الشافعي نقض الوضوء بالخارج من غير السبيل المعتاد على الخارج من المحل المعتاد إذا انسدَّ الأخير، لأن هذا يُشبه النجاسة المعتادة الخارجة من المحل المعتاد.[٥٢]

٤-ما لا يستند إلى حاجة أو ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه في الشَّرع تصريحاً وابتداءً، لكن المسلك الثابت في تحصيله يُخالف سنن القياس مطلقاً، وذلك ككتابة العبد، فإنها خارجة عن قياس المعاوضة، لتحقيق مقصد الإرفاق، وهو من مكارم الأخلاق. وهذا يصدق عليه ما صدق على القسم الثالث، وهو "أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيدُ أصلٍ قياساً على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنَّما تظهر المعاني في الضَّرورات والحاجات"، لذا كان القياس الأقرب في كل ما لا ينقدح فيه جامع ضروري أو حاجي هو قياس شبه الأصول، وهو أن يشبه الشيء أصولاً، فيلحق بأقربها. وبناءً على هذا رفض الجويني قياس

الحنفية البيع الفاسد على الكتابة الفاسدة، في لزوم الآثار، وذلك لأن "البيع من الضَّروريات، فكيف ينقدح تشبيه فاسده بفاسد قسم لا ضرورة فيه ولا حاجة؟".[٥٣]

٥-ما لا يلوح فيه للمستنبط معنىً أصلاً ولا مقتضٍ من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، ومثاله العبادات البدنية المحضة؛ وورود الشرع بالتكبير عند التحريم، والتسليم عند التحليل، واتحاد الركوع وتعدد السجود، فإنها لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضَّرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن، ولكن قد يُتخيل فيها أمور كلية جملية تحمل على المثابرة والاستئناس، وهذا النوع لا يضبطه القياس؛ وهو أولى بمنع قياس الأصل فيه على الأصل مما تقدم، "فإنَّا منعنا اعتبارَ ضربٍ بضربٍ، فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، وإن كان يغلب على الظن تعيين مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن، فلأنْ نمنعَ ذلك في العبادات التي لا يتعيَّن منها مقصد، أولى وأحرى. فأما اعتبار البعض من هذا الضرب بالبعض فقد ينقدح فيه معانٍ فقهية، نحو اعتبار القضاء بالأداء في اشتراط تبييت النية".[٥٤]

هذا ما أصَّله الإمام الجويني في صلة القياس بمراتب المصالح الثلاث، وحاصله جريان القياس الكلي (وهو القياس بجامع المناسب الملائم عند الغزالي)، والقياس الجزئي في الجامع الضَّروري، وجريان القياس الجزئي في الجامع الحاجِيّ دون خلاف، والقياس الكلي فيه على اختلافٍ بين القَيَّاسين. أما المصالح التحسينيّة فلا يجري فيها القياس الكلي، ولا القياس الجزئي المعنوي؛ وإنما يجري فيه قياسُ الشبه، ومنه قياس شبه الأصول، ثم ما لا يلوح فيه معنى جامع لا من ضرورة ولا حاجة ولا استحثاث على مكرمة فأولى أن لا يجري فيه القياس، إلا قياس الشبه، لكن ليس قياس شبه الأصول، بل القياس الشبهي الذي يتوجه إلى أجزاء الأصل الواحد، فيشبَّه فيه بعضها ببعض.

والملحوظ أن هذا التأصيل لم يتابع عليه العلماء، لا في المذهب ولا في غيره، وإنما جاء الغزالي ونقله إلى مبحث المناسبة، ثم أطلق على القياس الكلي (المناسب الملائم)، وتردد في إلحاقه بالقياس، فجعله من الاستدلال المرسل مرة، ومن القياس مرة، وأطلق اعتباره في الضروري والحاجي ولكن قَبِله في التحسيني على علالة، فقال: "الواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة (التحسينيات) لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعتضد بأصل معيَّن ورد من الشرع الحكم فيه على وفق المناسبة؛ ثم إذا اتفق ذلك فنحن منه على علالةٍ...فأما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه، فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان، وهو منصب الشارعين لا منصب المتصرفين في الشرع، وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع؛ فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه".[٥٥]

ويفهم من كلامه هذا في (الشفاء) أن الاستحسان الذي أنكره الشافعية هو تخريج الواقعة على معنى تحسيني دون اعتضاد بشهادة أصل، فإذا وجدت شهادة الأصل صار ملائماً مقبولاً، وكذلك إذا كان التخريج على معنى ضروري أو حاجي ولو لم يعتضد بشهادة أصلٍ، كان استرسالاً مقبولاً عندهم.

وبهذا يُخالف الغزالي أستاذه الجويني إذ منع الشيخ إجراء القياس الكلي في التحسينيات وأجازه الغزالي على علالة، ثم نقل المنع الوارد في كلام الشيخ إلى الاستدلال المرسل، فمنعه في التحسينيات. علاوة على ذلك، فقد أجرى تعديلاً للمصطلحات، فسمى القياس الكلي مناسباً ملائماً، والاستدلال المرسل استصلاحاً حيناً، واستدلالاً حيناً.

وقد نبَّه الغزالي أيضاً على أن أكثر المعاني في التحسينيات معان خيالية إقناعية لا ترقى إلى صوغ قياس المعنى منها؛ بل غالب أمرها هو القياس الشبهي. وبهذا يقترب من منهج شيخه في إجراء القياس الشبهي لا المعنوي في التحسينيات.[٥٦] كما نبَّه على أن منهج الشافعي "تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية"،[٥٧] وأنه "إذا وردت قاعدة خارجة عن قياس القواعد، كالكتابة والإجارة، فقد قال قائلون: لا يجري القياس لا في أصلها، ولا في فرعها. وقال آخرون: يجري في فروعها، ولا يقاس عليه أصلٌ آخر. والمختار أن إطلاق الأمرين سقيم؛ فإن القواعد وإن تباينت خواصها، فقد تتلاقى في أمور جمليَّة، كملاحظة النكاح والبيع والإجارة في كونه معاوضة، وإن باينها في مقصوده، فيمتنع الاعتبار في المقصود الذي فيه التباين، لا فيما فيه التلاحظ والتناسب".[٥٨]

وقد هُجر أكثر ما سجله الإمام الجويني في باب القياس. والسَّبب، كما تقدم بيانه، أن ما يتعلق منه بالقياس الكلي وهو قياس الأصل على الأصل قد تم نقله إلى مبحث المناسبة عند الحديث عن المناسب الملائم، وما بقي من ذلك مما يتعلق بالقياس الجزئي بنوعيه، وهو قياس المعنى وقياس الشبه، فلم يمنعه الجويني من وجوه هذه المصالح مطلقاً؛ بل الممنوع لا يعدو أن يكون قياس المعنى في التحسيني؛ أما قياس الشبه فهو جارٍ في أدنى الرتب الثلاث بإطلاق.

وقد يكون للإمام السمعاني (ت٤٨٩هـ) أثره أيضاً في هجر عبارات الجويني، فقد أورد كلامه بتفاصيله، ورفض ما سمَّاهُ (القياس الكلي) أو (قياس الأصل على الأصل) بجامع الضَّرورة والحاجة؛ لأن ذلك تعليل بالحكمة، وذلك خلاف مذهب المحققين من أهل الأصول.[٥٩] كما انتقده بأنه لم يورد هذا التفصيل انطلاقاً مما وجده في مذهب

الشافعي؛ بل كان يريد من هذا التأصيل تزويق العبارات للرد على خصوم المذهب، لذا لا يُدلي كلامُه، عند السمعانيّ، بنسبٍ إلى واقع الفقه وصيرورته.

ونص كلامه: "قلت: ولا بدَّ لقبوله من فضل نظر وتمام عناية، وتأملٍ على الجهة الحسنى...فالفقه عزيز جداً، وقد غلب الجدليون غلبةً عظيمة، واقتنعوا بدفاع الخصوم، ورضوا بعبارات مزوَّقة، فاضلة عن قدر الحاجات. والعبارات قوالب المعاني، فإذا زادت على المعاني كانت من فضول القول. والواجب على الفقيه أن يكون جل عنايته مصروفاً إلى طلب المعاني، ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنة، ويُبرزها عن خِدْرها في أحسن مبرز، فيصير المعنى كالعروس، ترفل في حليّه وحلله؛ فأما إذا اشتغل بالعبارات، وأعرض عن المعاني، وكان جل سعيه في التهويل على الخصوم وإيقاعهم في الأغاليط بعباراته، خفي الحق والصواب فيما بين ذلك. وجوابٌ واحد يقام عليه برهان يكشف عن الحق، ويسكن إليه القلب، ويزول به تلجلجه، خير من ألف جواب جدلي، وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم".[٦٠]

ويرى الباحث أن ما قاله السمعاني من باب كلام الأقران، وأن الجويني حَبْرُ الشَّريعة ولسان الفقه، وهو المنافح عن مذهب الشافعية، فلا جرم أنَّ لما ذكَرَهُ الأهميَّةَ القُصْوى، لاسيَّما والقياس عنده ينطبق على معنى أشمل مما عند غيره من علماء الحنفية والمالكية والحنابلة، فهو كإمامه الشافعي يرى القياس مناط الاجتهاد، وأصلَ الرأي، منه يتشعَّبُ الفقه وأساليب الشَّريعة، وهو قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على الوقائع. فهو يعمّ صنوف الاجتهاد في إلحاق الحوادث بالأصول،[٦١] إذ يجمع تلك الأصنافَ أنها جميعاً "طلبُ الدَّلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة".[٦٢]

ولذلك ينسحب ما قاله الجويني في القياس على سائر الأدلة الحِكْمية؛ لأنها من صنوف القياس عنده. وليس هذا المذهب خاصاً بالشافعية؛ بل هناك مِنْ غيرِهِمْ مَنْ يرى رأيَهم، فهذا ابن رشد من علماء المالكية، يرى إدراج الاستصلاح والاستحسان في القياس ويقول: "هذان إن أريد بهما نوع من أنواع القياس جليٌّ أو خفيٌّ مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوّزه القائلون به، فهو على رأيهم أصل، وأما إن لم يُرد به ذلك فليس بأصل".[٦٣]

ولذلك لا يذكر معظم علماء الشافعية الاستحسان والاستصلاح والذرائع استقلالاً في باب الأدلة مع اعتراف كثير منهم بأنها، على ما استقرَّ عليه أمرها أخيراً من التعريف والبيان والتمثيل في كتب خصومهم من المالكية أو الحنفية، صحيحة الاعتبار ولا غبار عليها؛[٦٤] لاعتقادهم أن ضوابط القياس مغنية عنها.

٢- صلة رتب الْمقَاصِد بالمصالح المرسلة:

الاستصلاحُ المرسل أن يعتمد الفقيهُ على ملكته الفقهيَّة الراسخة في استمداد الْحُكْم من المصالح القريبة التي عُهد جنسها في تصرفات الشَّريعة، وبتعبير الغزالي: "التعلُّقُ بمجرَّد المصلحة من غير استشهادٍ بأصلٍ معيَّنٍ".[٦٥] أو "الاعتمادُ على المعنى المناسب المصلحيّ الذي يظهر في الفرع، من غير استشهادٍ بأصل معيَّن".[٦٦]

وبقيد (من غير استشهاد بأصل معيَّن) خرج ما لو تمَّ الاستشهاد بأصلٍ معين؛ فإنَّهُ يصيّر الاستصلاحَ ملائماً، وهو المسمى عند الجويني بالقياس الكلي. والاستشهاد بالأصل المعين غير الإلحاق بالأصل المعين؛ فإن الاستشهاد الْتِماسُ الشهادة من أصلٍ فيما يريد المجتهد شهادته، وإن لم يشهد الأصل لذلك من جميع الوجوه أو شهد له ولكن مع وجود الفارق. أما الإلحاق فهو حمل معلوم على معلوم لجامع بينهما مع السلامة من القوادح وانتفاء الفارق المؤثر. فالإلحاق بالأصل المعين يُنتج القياس، والاستشهاد بالأصل ينتج الاستصلاح الملائم، والاستدلال بالمعنى الكلي كالضرورة والحاجة دون الاستشهاد بأصلٍ معيَّن هو الاستصلاح المرسل.

يقول ابن عاشور: "ضابط معنى المصلحة المرسلة عندنا...أن يكون وصف مناسب للتعليل لكنه لا يستند إلى أصل معين؛ بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل".[٦٧] وقد يُعبر عنها بالاستدلال المرسل؛ لأن المجتهد يُرسل الحكم فيها على دليل مصلحي عامٍّ قارٍّ في الشَّريعة.

ومن العلماء من يرى المصلحة المرسلة شاملةً للمصلحة الملائمة، وهؤلاء يعرفونها بأنها المصلحة التي لم يشهد لها الشارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء؛ إلا أنها ملائمة للمقاصد العامة للتشريع. ثم يذكرون في تفسير الملاءمة قولين:

القول الأول: أن تتوافر للمصلحة شهادةُ الأصول، بمعنى أن تُقابَلَ بقوانين الشرع فتُطابقها. وأدنى ما يكفي من الأصول اثنان عند بعض؛ لأن العرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين. واكتفى الأكثرون بشهادة أصل واحد. ولا خلاف بين المذاهب في اعتبار المصلحة المرسلة، بهذا المعنى.

القول الثاني: لا يُشترط في الملاءمة إثبات شهادة الأصول؛ بل تتحقق الملاءمة بالإخالة والوقوع في القلب، أي: بمجرد إبداء المناسبة الفكريَّة بينها وبين الحكم. وهذا هو المعروف بالمناسب المرسل، وقد وقع الخلاف فيه. وصحح كثيرون الاحتجاج بالمصلحة المرسلة الضرورية والحاجية في إثبات الأحكام، على هذا التفسير.[٦٨]

ويدفع إلى الاستصلاح بقسميه الملائم والمرسل أسباب، ومنها:

أ–أن تستجدَّ واقعة فقهيَّة تشتمل على مصلحة مرتصدة، ويُخشى على تلك المصلحة فواتٌ بالكلّ أو بالجزء إذا تأخَّر بتُّ القول فيها، وأنظرها المجتهد إلى وقت توافر دليل معيَّن من أدلة الكتاب والسنة والقياس، فيعمد إلى التماس مناسبتها المصلحيَّة ومشابهتها للمصالح المعهودة للشارع، ويتخذ ذلك سنداً للقول بمشروعيَّتها؛ بناءً على التقريب والمداناة لتلك المصالح الثابتة القارَّة في الشَّريعة. والسبب في هذا الاستصلاح إذاً عدمُ "تعيُّن الدَّليل" الدال على حكم المسألة في نظر المجتهد، ولذلك بنى الحكم على دليل غير متعيّنٍ، ولكنَّه مقدَّرُ الوجود، مظِنَّته المصلحةُ اللائحةُ له، اعتماداً منه على قضيَّة عامَّة معروفة من موارد الشَّرع ومصادره أنَّه "حيثما وجدتْ المصلحةُ فثمَّ شرعُ الله"، أي: لا تخلو تلك المصلحة من دلالة أصول الشَّرع أو شهادتها لها غالباً كثيراً، والغالب الكثير المتكرر الشائع من المعاني معتبرٌ اعتبارَ العموم في المباني. فيتمُّ بذلك حوالة الحكم على مظنَّة الدليل ألا وهي المصلحةُ اللائحة لصاحب الملكة الاجتهاديَّة، ولذلك سمي اجتهاده إرسالاً، باعتبار الاسترسال على الملكة وإرسال الحكم على مظنة الدليل المتعين، لا الدليل نفسه.

يقول الشَّاطبيّ: وجهُ إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الشَّرع يُقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، والمظنَّة مقام الحكمة. وهذا من أوضح الأدلّة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها على التعيين.[٦٩]

وفي رد من قال: لو ساغ ما قاله مالك لاتخذ الناس أيام كسرى أنوشروان في العدل والسياسة معتبرهم، قال القرافي: قلنا لا يلزم ذلك؛ فإن مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد؛ ليكون النَّاظرُ متكيفاً بأخلاق الشَّريعة، فينبو عقله وطبعه عمَّا يخالفها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول، فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشَّريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشَّريعة من غير شعور. فمالك إنما يعتبر النظر من المتكيف بقواعد الشرع حتى يكون ظنه ونظره ينفّر عن مخالفتها، ويميل لموافقتها.[٧٠] وهذا يعني أن الحوالة على الملكة الاجتهادية المتكيفة بقواعد الشرع عوملت معاملة وجدان الدليل الشاهد للمصلحة.

وفي هذا المعنى يقول ابن عاشور أيضاً: "ليس للعالم أن يترقَّب حتَّى يجدَ المصالحَ المثبتةَ أحكامُها بالتعيين، أو المُلْحقةَ بأحكام نظائرِها بالقياس؛ بل يجب عليه تحصيلُ المصالح غير المُثبتة أحكامُها بالتعيين، ولا الملحقةِ بأحكام نظائرِها بالقياس. وكيف يُخالف عالمٌ في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخولٍ في التفاصيل ابتداءً، ثقةً بأن الشَّارع قد اعتبرَ أجناسَ نظائرها؟"؛[٧١] بل "يُشبهُ أن يكون المخالفُ في تحصيلها، بدون تردُّدٍ، مُلْحَقاً بنفاة القياس".[٧٢] ثم عطف على ذلك بأنَّ العالم إذا افتقد أحوال تحصيل المصالح ودرْء المفاسد يجدْها مختلفةً؛ فليست حالةُ السلم بمماثلة لأحوال إجراء المصالح في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدوّ؛ لأن أوقات الحروب ليس فيها متَّسع للتأمل والنظر في جزئيَّات المصالح؛ بل هي ساعاتُ مكنةٍ أو خروج من ضيقٍ، تقتضي البدارَ إلى تحصيل أو دفعِ ما عَنَّ من الفُرص، بقطع النَّظر عمَّا عسى أن يفوت من جزئيات المصالح، أو يلحق من جزئيات الأضرار.[٧٣]

ب- أن يتنازع في حكم المسألة أصلان معتبران، ويكون لكل منهما مصلحة معتبرة في الشَّريعة، ولكن ورودهما على تلك المسألة مورِدَ التَّنازُعِ أذْهَبَ بإطلاق اعتبار كل واحدة منهما على حدة، فصار الدليلان، بعد تعيُّنهما في غير مورد التنازع، غير متعينين في حكم المسألة المتنازع فيها. فهل تعتبر المصلحة في هذه المسألة كأنها مرسلة من الشَّارع ثم يتم التغالب بينهما بحسب مناسبتهما المصلحيّة؟

المعروف أنه إذا تعارض دليلان مستويان من كل وجه، تساقطا، وعاد المجتهد إلى الدليل الأدنى الأنزل، وقد يكون ذلك الدليل الأدنى هو المصلحة الملائمة إذا وجد أصل لها أو المصلحة المرسلة إذا لم يوجد لها شاهد الاعتبار والإلغاء.

وتصوير هذه المسألة: أن تستجدَّ حادثة تشتمل على عنصرين، تعلق بكل منهما على الانفراد حكم منصوص أو ثابت بإجماع أو قياس، لكن ورودهما في مناط واحد جعل من الحادثة حقيقةً جديدةً، لا سيَّما إذا صارتْ نسبةُ كل عنصر من العنصرين في هذا التركيب، إلى حال اعتباره أو إلغائه في الشَّرع على الانفراد، بمثابة دخول الصورة النادرة في شمول الحكم العام، ففي هذه الحالة لا يكون تناول الوصف المركب الجديد بالدليلين الشاهدين بالاعتبار أو الإلغاء لذينك الوصفين على الانفراد، ظاهراً من كل وجه، لا سيَّما عند تعارض شهادة الشَّرع للوصفين، بأن يكون الشَّرع قد شهد لأحدهما بالاعتبار وللآخر بالإلغاء، فيصير الوصف المركب الجديد كما لو لم يتعلق به شاهد من دليل الشَّرع أساساً، فيُلتمس له شاهد من شواهد الشَّرع يغلّب أحد الاعتبارين على الآخر، فإن وجد فذاك وصار المشهود له ملائماً، وإلا صارت المسألة من مسائل المصالح المرسلة.[٧٤]

مثال ذلك: الزنديق الناطق بالشهادتين، المضمِرُ للكفر، هل يعدُّ مسلماً معصوم الدم بشهادته أم مرتداً مهدر الدم باتخاذه للشهادتين شعاراً من شعائر الكفر؟ فمن نطق بالشهادتين فهو معصوم الدم، ومن ارتدَّ عن الإسلام استوجب كفره القتل، والزنديق ينطق بالشهادتين كفراً بالإسلام، حتى صارت الشهادتان عنده شعاراً لكفره لا إسلامه. فهنا تركبت واقعة الزنديق من وصفين لو انفرد كل واحد منهما عن الآخر لنال حظه من حكم الأدلة الواضحة في الشَّريعة، فلو كان ينطق بالشهادتين إظهاراً للإسلام لكان معصوم الدم، بموجب النصوص الدالة على ذلك، ولو كان يُظهر شعار الكفر بالكفر الواضح لتعلق به حد الردة المنصوص عليه؛ لكن الزنديق ينطق بالشهادتين شعاراً لزندقته، لا إسلامه، وركَّب من الوصفين حقيقةً جديدة هي كالصورة النادرة من صور الوصفين، وأعني وصف الإسلام ووصف الكفر، فليست هذه الحقيقة الجديدة من الصور الشائعة للإسلام، ولا من الصور الشائعة للكفر. لذلك ناقش الغزالي مثل هذه في بحث المصالح المرسلة،[٧٥] وقد أشار السعدُ في التلويح إلى صنيع الغزالي هذا وقال: إنَّما جعل هذه من المصالح المرسلة، لعدم تعيُّن الدَّليل، وإن رجعت إلى الأصول الأربعة، لا لعدم الدليل كما في غيرها من المصالح المرسلة، فإطلاقُ المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعيُّن الدليل.[٧٦]

جـ- أن يجد المجتهد وقتاً للاجتهاد، وسعةً للتفقُّه في المسألة المعروضة، والتعرُّف على حُكْمها، ويجد أصلاً فيها يمكن اتخاذُهُ سنداً للقياس، من بعض الوجوه الجامعة، ولكن يخشى أن تكرَّ على جامع القياس وجوهٌ من الفوارق والقوادح، بأن تكون بين الأصل والمسألة المستجدَّة المعروضة فوارق، لها ملْحظٌ واعتبارٌ، في صَدَر أحكام الشَّريعة وموارد تصرفاتها، فيخشى المجتهدُ أن يُرتصدَ قياسُه بالطعون الناقضة، والقوادح الكارَّة على العلة بالبطلان، وأن لا يُسلَّم له اجتهادُه، ويُنسب إلى التقصير فيه، والزلَّة في القياس، والغفلة عن الفوارق الملحوظة في مألوف الشَّريعة ومعتاد المتشرعة، وهنا يلجأ المجتهد إلى الاستصلاح الملائم، وهو اعتبار فكريٌ يُنقذُه من جدل الفوارق والجوامع، والموانع والقوادح. وفي هذا يقول ابن عاشور مبرراً اللجوء إلى المصلحة المرسلة: "لا أحسبُ أن عالماً يتردَّدُ، بعد التأمُّل، في أنَّ قياسَ هذه الأجناس المحدَثَةِ على أجناس نظائرِها الثابتة أولى وأجدرُ بالاعتبار من قياس جزئيَّات المصالح، عامِّها وخاصِّها، بعضِها على بعضٍ؛ لأنَّ جزئيَّات المصالح قد يتطرَّق الاحتمالُ إلى أدلَّة أصول أقيستها، وإلى تعيين الأوصاف التي جُعلتْ مشابهتُها فيها سببَ الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسمَّاةُ بالعلل، وإلى صحَّة المشابهة فيها. فهذه مطارقُ ثلاثٌ؛ بخلاف أجناس المصالح؛ فإنَّ أدلَّةَ اعتبارها حاصلةٌ، وإنَّ أوصاف الحكمة قائمةٌ بذواتها غير محتاجةٍ إلى تشبيه فرعٍ بأصلٍ. أفليست بهذه الامتيازات أجدرَ وأحقَّ بأن تقاسَ على نظائر أجناسها الثابتة في الشَّريعة، المستقرأة من تصاريفها؟".[٧٧]

ولا يستغني الفقيهُ حينئذٍ عن الأصل الذي ابتدر إليه ذهنه، ولكنه يحوّر وظيفته الأصوليَّة، ويحوّلها من وظيفة التعدية والبناء والترتيب، إلى وظيفة الشهادة والملاءمة والتقريب، فيتحول الدليل المعتمد عنده من كونه أصلاً حاكماً في قياس، إلى شاهد للتقريب والتمثيل في استصلاح؛ لأن سند الاستصلاح يُكتفى فيه أن يكون شاهداً للمصلحة، ولا يطالب الفقيه بإثبات كونه أصلاً للمسألة، وهذه الشهادة في النهاية استنطاقٌ للدليل في الوجه الجامع الذي يريده المجتهد، ولا ينظر فيها إلى الفوارق ولا يلتفت فيها إلى جموع الاعتراضات الكارّة على القياس بالقدح، فكما يقول الجويني: "والاعتراضات على الاستدلال الذي لا يستند إلى أصلٍ، تنتحي نحو المعنى فحسبُ. ويتوجَّه عليه النقضُ، إنْ أمْكَنَ، والمعارضةُ".[٧٨]

وهذا يعني أن قادحَيْ النقض والمعارضة فحسبُ يمكن أن يكرَّا بالقدح على المناسبات المصلحيَّة، في الاستدلالات المرسلة، دون غيرهما من قوادح العلل القياسية. وفي هذا تسهيل لعمل الفقيه من نواحٍ كثيرة، منها: أنَّهُ لا يُكلِّف نفسَهُ عناءَ البحث عن الفوارق المؤثرة في اطراد المعنى الجامع، ولا استحضارَ أصلٍ معتبر في القياس؛ بل لا يُطالب نفسه إلاَّ بالْتماسِ شاهدٍ يشهد لسلامة التقريب، من الجهة التي يداني حكم مسألته، ويُقرِّبُها من مصادر الشَّرع وموارده، فإذا أمكنه الاستشهاد على تعلق الشَّارع بذلك الوصف المصلحي في مورد حكم يجتمع موضوعه بموضوع المسألة المعروضة، ولو كان ذلك الاجتماع من قبيل اجتماع جنس الوصف في جنس الحكم، كانت المصلحةُ ملائمةً، وصحَّ الاستمساك بها، ولذلك قال الشَّاطبيّ في تعريف المصلحة المرسلة المحتج بها: "أن يوجد لذلك المعنى جنسٌ اعتبره الشَّارع في الجملة، بغير دليلٍ معيَّن".[٧٩]

وفي هذا توسيعٌ على المجتهد، إذ لا يُتصوَّر وجودُ مصلحة غريبةٍ لا عهدَ بها في الشَّريعة، ولا يوجد لجنسها شاهدٌ بالاعتبار والإلغاء، فالإرسالُ المطلقُ عن الاعتبار لا يُتصوَّر إلاَّ في فروض نادرة. ولذلك صرَّح الغزاليُّ في المنخول بعدم وجود المصلحة المرسلة التي لا شاهد لها، وهي المصلحة المرسلة الغريبة، وقال: "والصحيحُ أن الاستدلالَ المرسل في الشَّرع لا يُتصوَّر حتى نتكلم فيه بنفيٍ أو إثباتٍ؛ إذ الوقائعُ لا حصر لها، وكذا المصالحُ، وما من مسألةٍ تُفرض إلاَّ وفي الشَّرع دليلٌ عليها، إمّا بالقبول أو بالردّ....فإن كل مصلحة مرسلة فلا بدَّ أن تشهد أصولُ الشَّريعة لردّها أو قبولها".[٨٠]

وقال في الشفاء: "فإن قيل: فما مثال المناسب الغريب الذي لا يلائم؟ قلنا: قلَّ ما يتفق في المسائل أمثلتُه، فإن المعاني إذا ظهرت مناسبتُها فلا تنفكُّ عن التفات الشَّرع إلى جنسها في غالب الأمر".[٨١]

ولذلك استخلص الغزالي من ذلك عادةً شرعيةً مستقرأة في ملاحظة المصالح مُفادُها: أنه لا توجد مصلحة في منأى عن الاعتبار الشَّرعي عادةً،[٨٢] وبعبارة القرافي: "إنَّ الله تعالى إنَّما بعث الرسُل، عليهم الصلاةُ والسَّلامُ، لتحصيل مصالح العِباد، عملاً بالاستقراءِ؛ فمهما وجدْنا مصلحةً، غلبَ على الظنِّ أنَّها مطلوبةٌ للشَّرع".[٨٣]

وتأسيساً على هذه العادة المستقرأة، رجَّح الغزاليُّ في (الشفاء) جوازَ التَّعليل بالمرسل الغريب، وإن لم يكن ملائماً، أي: مشهوداً لجنسه، "والظاهر عندي جواز التَّعويل عليه، وأنَّه ملتحقٌ بالمناسب الملائم، وإن كان دونه في الظهور، ولكنْ للمعاني مراتبُ ودرجاتٌ، يظهر أثرُ تفاوتها عند التوارد والتزاحم والترجيح، فالمؤثر مقدَّم على المناسب الملائم، والملائم مقدم على الغريب، ولكن المناسب الغريب أيضاً حجةٌ"،[٨٤] غير أنَّه صوَّر الغريب الذي يحتجّ به بأنه "ما تسكت شواهدُ الشَّرع ونصوصه عنه، فلا يُناقضه نص، ولا يشهدُ لجنسه شرعٌ"،[٨٥] مشترطاً في الاحتجاج به المحافظةَ على ضابط التقريب والمداناة، وذلك بأن "لا يكون غريباً بعيداً، وبشرط أن لا يصادم نصاً، ولا يتعرَّض له بالتغيير".[٨٦] وقد فسَّر الغريب البعيد بما لا يلائم القواعدَ.[٨٧] وهذا يعني أنه حجة وإن لم يكن ملائماً، شريطة أن تكون شواهد الشَّرع ساكتة عنه، ولا يكون قد انحاز إلى كفَّة البعد والنأي عنها حتى صار غير ملائم لقواعد الشَّرع، فإن كان نائياً بعيداً لم يجز الاستمساك به؛ إذ "يتضمَّن اتباعُه إحداثَ أمرٍ بديعٍ لا عهد بمثله في الشَّرع"،[٨٨] وذلك تأسياً بالسلف الذين "لم يروا الاختراع للمصالح؛ بل تشوَّفوا إلى التصرُّف في موارد الشَّرع، بضروبٍ من التقريب والمناسبة".[٨٩]

وهذا المذهب هو الذي نسبَهُ الجوينيّ إلى الشافعيّ إذ قال: "أفرط إمام دار الهجرة مالك بن أنس، في القول بالاستدلال، فرؤي يُثبت مصالحَ بعيدةً عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشَّريعة...وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة (رضي الله عنهما) إلى اعتماد الاستدلال...ولكنَّه (أي: الشافعي) لا يستجيز النأْي والبعد والإفراط، وإنَّما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالحَ يراها شبيهةً بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارَّةٍ في الشَّريعة".[٩٠]

ولكن متى يجوز اعتمادُ مثل هذا المناسب المرسل دون الشواهد ودون إثبات الملاءمة؟ هل ذلك يعمّ المصالح في جميع الرتب؟ وهل يمكن اتخاذ العادة الشَّرعيَّة المستقرأة تُكأةً في إقرار مشروعية المصلحة المرسلة إطلاقاً؟

وبعبارة أخرى: متى يلزم الاستظهارُ بالشَّواهِد في إثبات مُلاءَمَة المصلحة، وإسناد الأحكام إليها؟ ومتى لا يلْزَمُ؟

ههنا ولهذا الغرض، تأتَّى تقسيم المصالح إلى المراتب الثلاث: الضَّرورية، والحاجِيّة، والتحسينيّة. وقد كان الجويني أول من استبَقَ هذا البابَ، وقدَّ قميص المصلحة من قُبُلٍ في باب القياس؛ وقد سحب الغزالي تصنيفه إلى الاستصلاح وهو بسبيل التمييز بين المصلحة المرسلة التي قال بها مالك، والمصلحة التي قال بها الشافعيُّ، فقد أعاد هذه التفرقة إلى أن الشافعيَّ لا يقول إلا بالمصلحة الملائمة التي تتوافر لها شهادة شاهد من تصرفات الشَّريعة، ولو في الجنس، ثمَّ قطَعَ في كتبه بجريان الاستدلال المرسل الضروري، بمجرَّد اتساق المناسبة الفكرية، وأنه لا حاجة بالمجتهد في هذه الرتبة إلى إثبات الملاءمة وضرب الشواهد للفكرة الاستصلاحيَّةِ؛ لغنائها القاعديّ. وبهذا يتفق رأي الشافعية مع رأي المالكية في أن المرسل الضَّروريّ يُحْتَجُّ به وِفَاقاً، بمجرَّد لَمْحِ مصلحته وعدم مخالفته للنصوص والقواعد، دون حاجة إلى إثبات الملاءمة باستقصاء الأصول الشاهدة.

أمَّا إذا كانت المصلحة في رتبة التحسينات، فإن الغزاليَّ قد قطع بأنَّهُ لا استصلاحَ يجري فيها دون وجدان الشَّواهد؛ لأنَّ ذلك ابتداءُ أصلٍ، واختراعُ مصلحةٍ، والاستصلاح لا يقوى عليه؛ فإذا توافر الشاهد عليها، صارت مصلحةً ملائمةً مقبولةً، على علالةٍ منها كما صرَّح الغزاليُّ.[٩١] فهو يرى أنَّ المناسب الواقع في رتبة التحسينات لا يجوز الاستمساك به، ما لم يعتضدْ بأصلٍ معيَّن ورد من الشَّرع الحكمُ فيه على وفق المناسبة؛ فأما إذا لم يرد من الشَّرع حكمٌ على وفقها، وانقطعت الشهادةُ، فاتِّباعُها وضعٌ للشرع بالرأي والاستحسان، وهو منصب الشَّارعينَ، لا منصب المتصرِّفين في الشَّرع.[٩٢]

وقد كانت المصلحة الحاجِيّة بيت القصيد في هذه المسألة: هل تُلحق بالضَّروريَّة أو التحسينيّة؟

ذكر الغزالي في الشفاء أن الواقعَ من المناسبات في رتبة الضَّرورات أو الحاجات، يجوز الاستمساك به، بمجرد التقريب من منهاج تصرُّف الشَّارع في المصالح؛[٩٣] ولكنه في (المستصفى) قيَّدهُ بمرتبة الضَّروري فحسب، إلاَّ أن يجري الواقع في الحاجِيّ والتحسينيّ مجرى وضع الضَّرورات، فقال: "الواقعُ في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرَّده إن لم يعتضد بشهادة أصلٍ؛ إلاَّ أن يجري مجرى وضع الضَّرورات، فلا بُعْد أن يؤدّي إليه اجتهادُ مجتهدٍ".[٩٤] ولعلَّه أراد بقوله: (إلا أن يجري مجرى وضع الضرورات) أنه متى كان اختلال المصلحة التحسينية أو الحاجية يلزم منه اختلال الضروري، كانت تلك المصلحة معتبرةً اعتبارَ الضَّروريَّات. وبهذا تقترب المسافة بين ما قاله في الشفاء وما قاله في المستصفى.

ويجب أن نفهَمُ ههنا أنَّ ما يذكُرُهُ الغزاليُّ في المسْتَصْفىَ من شروط الاحتجاج بالمصلحة، وهي كونُها كليَّةً ضروريَّةً قطْعيَّةً، صادقٌ على حالة المناسب المرسل الخالي من الشواهد، لا الملائم المشهود له؛ فإنَّ الاستصلاحَ إذا كان معتمداً على الشواهد صار ملائماً وقُبل في المراتب الثلاثِ عنده، وإذا كان غيرَ معتمدٍ على الشواهد ومسترسَلاً على ملكة الفقيه الاجتهاديَّة ومراسِهِ في المصالح، احتاج الأمرُ فيه إلى ضرب الشَّواهد في التحسينات قطعاً عنده، ولم يفتقر إلى الشاهد في الضَّروريّ وفاقاً، وتردَّد قولُه وقول العلماءِ في الحاجِيّات. وقد جزم في الشفاء بجوازه دون شاهدٍ في الحاجِيّ كالضَّروريّ، وقطع في المستصفى بحصر الإرسال المقبول في الضَّروريّ إلا ما يجري من الحاجِيّ والتحسينيّ مجرى وضع الضَّروري.

أما إمامُ الحرمين الجويني فلم يستفصل في الاستدلال استفصال الغزالي؛ ولكنه وُجد في (الغياثيّ) متوسّعاً في الاستصلاح الحاجِيّ، حتى قال عنه الإمام ابن السبكي وهو يتحدث عن المناسب المرسل: "وقد قبله مالك مطلقاً"، أي: قبل المرسل مطلقاً، ثم عطف عليه بقوله: "وكاد إمامُ الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير".[٩٥]

وقال القرافي: "وإمامُ الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بـ(الغياثي) أموراً، وجوَّزها وأفتى بها، والمالكيَّةُ بعيدون عنها، وجسَر عليها وقالها للمصلحة المطلقة. وكذلك الغزالي في (شفاء الغليل) مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة".[٩٦]

وأضاف صاحب المراقي قائلاً: "ثم إن الشافعيَّة يدَّعون أنَّهم أبعدُ النَّاس عنها وهم قد أخذوا بأوفر نصيبٍ منها. وقد ذكر إمامُ الحرمين منهم أموراً من المصالح المرسلة، فلو قيل: إن الشافعيَّة هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم لكان صواباً".[٩٧]

وقد تتبعت تلك الأمثلة فوجدت المصالح التي تعلق بها إمام الحرمين إما ملائمة مشهودة لجنسها، أو أنها لا تنزل عن رتبة المناسب الحاجِيّ. فإذا كان استصلاحه فرض الضرائب على الأغنياء عند حاجة الدولة والجند، من الاستصلاحات التي استُغربتْ عليه، فإن شاهده أخذ القرض من الأغنياء في دولة النبيّ صلى الله عليه وسلم، والاستصلاح يرتقي بوجود الشاهد إلى الملائم، إضافةً إلى أن هذه الحالة التي صوَّرها الجويني مندرجة في حالات الحرج العام اللاحق بأمن الدولة وسداد نفقاتها، فكان من الاستصلاح الملائم الحاجِيّ. وكذلك غيرها.[٩٨]

لكن سؤالاً يراودُنا في هذا المقام مفادُه: لِمَ اعتُمدت المصالح الضَّرورية والحاجِيّة دون وجدان الملاءمة أو الشواهد الخاصة، ولم تُقبل المصلحة التحسينيّة من غير هذه الشواهد؟

لعل السرَّ في ذلك أن تلك المصلحة يُفترضُ وجدانُ دليلها نصاً من كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قياساً عليهما أو إجماعاً من أهل العلم؛ ولكن لما كان التوصُّل إلى ذلك الدليل المعيَّن في المسألة صعب المنال لأسباب كثيرة، منها: خشية فوات المصالح المرتقبة في القضية إذا تأخر الاجتهادُ فيها، أو وجودُ الفوارق القوية أو المؤثرة بين القضيَّة المعروضة وما يشابهها مما ألفاه المجتهدُ من موارد الشَّرع ومصادره، فإنَّ العلماء اصطلحوا على (الاستصلاح) الذي يُحيلُ الحكمَ على ملكة المجتهد نفسه ونشدانه المصلحة على منهاج مصالح الشَّرع، مع القطع بأن دليل ذلك النوع أو الجنس من المصلحة متوافر في أصول هذه الشَّريعة المباركة، لذا سميت المصلحةُ مرسلةً، لأنَّ المجتهد يُرسلها أو يسترسل فيها على ملكته الاجتهاديَّة؛ اكتفاءً بها عن الأدلَّة المقدَّرة في الموضوع. فكأنَّ العلماء أجازوا ههنا الإحالةَ على ملكة المجتهد في مداناة المصلحة وتقريبها من تصرفات الشَّرع والمصالح المعهودة فيه، إذا كانت المصلحة في رتبة الضَّروري أو الحاجِيّ، وذلك لأن القطعَ بمقصودية المصالح مرجوٌّ إذا كانت في رتبة الضَّرورات والحاجات، دون التحسينات، فلم يكن إحالة الحكم واسترساله على مجرد الضَّرورة والحاجة تفريطاً في حكم الأدلة والشواهد المقدرة. ولذلك اشتُرط التماسُ الشواهد للمصلحة التحسينيّة عند الغزالي حتى يكون الشاهد بمثابة المزكي لها.

يقول الغزالي: إن الحاجة إلى الاعتضاد بالشواهد والملاءمة، إنما تقوم في اتباع مصلحة مظنونة يتصور مخالفتها. أما إذا كانت المصلحة قطعيةً من وضع الشَّرع، فلا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدّقها. وتنزل هذه المصلحة القطعية من المصالح المظنونة منزلة المعلومات بالعيان أو بأخبار التواتر من المعلومات بأقوال الآحاد؛ وإنما تشترط في الآحاد العدالة، لترجيح جانب الصدق على جانب الكذب، وما عُلم عياناً وتوتراً وانقطع التردد عنه، استغنى عن الترجيح. فخاصية المصالح القطعية أنها لا تعدم قطُّ شواهدَ من الشَّرع كثيرةً.[٩٩]

ويبدو أن تردد الغزالي في قبول المرسل الحاجِيّ دون شاهد، وذلك في كتبه الأخيرة، عائدٌ إلى هذا السبب، وجارٍ على ذلك المهيع، وذلك لأن القطع بمقصودية المصلحة الحاجِيّة للشارع، في غياب الأصول والشواهد المزكية، لا يطَّرد دائماً؛ لأن من الحاجِيّ ما عنايةُ الشَّريعة به تَقْرُبُ من عنايتها بالضَّروريّ، حتى رتَّبت الحدَّ على تفويته، كحفظ العرض (الكرامة) المشروع فيه حدُّ القذف، فإنه من الْمَقَاصِد الحاجِيّة عند الجمهور، وقريب من الضَّروري، حتى ألحقه به بعض الأصوليين. ومن الحاجِيّ كذلك ما يقرب من التحسينيّ ويجري فيه اختلاف المجتهدين، كاختلافهم في

حدّ الشرب للقليل من المسكر، وفي صحة نكاح المسيار ونكاح التحليل وغيره.[١٠٠] فكانت العادة المستقرأة للشارع المفيدةُ توافُرَ الشواهد والأصول لجميع المصالح القريبة الدانية، قطعيةَ الإفادة في الضَّروريّ، ومترددةً بين القطع والظن في الحاجِيّ بحسب قربه من الضَّروريّ أو التحسينيّ، ومظنونةً ظناً غيرَ غالبٍ في التحسينيّ، والعادة إنما تُعْتَبَرُ إذا أفادَتْ قطعاً أو ما هو كالقطع؛ لاسيَّما وهذه العادةُ في التحسينيّ وما يدانيه معارَضةٌ بأن "الشَّارع كما راعى ضروباً من المصالح أعْرَضَ عن أنواعٍ من المصالح"، وأن المصالح المحضة التي لا تشوبها مفسدة، عزيزةٌ نادرةٌ، ولا تترجح جهة الاعتبار على جهة التعطيل والإهمال إلا بملاحظة العادة المألوفة، وليس ذلك ههنا إلا بالملاءمة.[١٠١]

وقد تراوَحَتْ مواقفُ المالكيَّة من هذا التأصيل والتفصيل، بين الرافض والمسلِّم، فبعض علمائِهِمْ أظْهَرَ صفحةَ الخلاف، ونفى هذا التفريقَ والتمييزَ بين مراتب المصلحة، وصرَّح بقبول المرسل مطلقاً، دون اشتراط الملاءمة في المراتب الثلاث، ونسب إلى المخالفين سلوكَهم هذا المسلك تطبيقاً، وإن خالفوه تنظيراً. وبعضُهم حصَرَ الاستصلاح المرسل في الضَّروري والحاجِيّ، وصرف المحتجَّ به من الاستصلاح في المراتب الثلاث إلى الملائم فحسبُ، وحَمَلَ مذهب مالكٍ على ذلك.

وممن سلك الاتجاهَ الأوَّلَ الإمامُ القَرَافيُّ، إذْ عرَّف المصلحةَ المرسلةَ بأنَّها "ما لم يشهد الشَّرع لها باعتبار ولا بإلغاء...وهي عند مالك حجة"،[١٠٢] وصرَّح بعدم اشتراط الملاءمة، وقال: المنقول أنَّ المصلحةَ المرسلةَ خاصَّةٌ بنا، وغيْرَنا يصرِّحُ بإنكارها، والتَّحقيقُ أنَّك إذا افتقدْتَ المذاهبَ وجدتَّهُم عند التفريع يُعلِّلون بمطلق المصلحة، ولا يُطالبون أنفسَهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، فإذا قاسُوا وجمعُوا، وفرَّقُوا بين المسألتينِ، يكتفون بمطْلق المناسبة ويعتمدون عليها، ولا يطلُبُون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الَّذي به جمعوا وفرَّقوا، وهذا هو المصلحةُ المرسلةُ، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب. واستطرد قائلاً: والصَّحابةُ (رضوان الله عليهم) عمِلُوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقدُّم شاهدٍ بالاعتبار، وذلك كثير جداً، نحو ولاية العهد من أبي بكر لعمر (رضي الله عنهما)، ولم يتقدم فيها أمرٌ ولا نظير، وكذلك تدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذُ السجن، فعل ذلك عمر (رضي الله عنه)، ومدُّ الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والتوسعةُ بها في المسجد عند ضيقه، فَعَلَهُ عثمانُ رضي الله عنه؛ لمطلق المصلحة.[١٠٣]

وقد ردَّ على القائل بأن الاستصلاح التحسينيّ من غير شاهدٍ ابتداءُ تشريع وقولٌ بالهوى، بأن ذلك لو صحَّ لكان منع الاستصلاح في الضروري أولى؛ لأن الضروريات أهم الديانات، فإذا منعنا اتباع الهوى فيما خفَّ أمره فأولى أن نمنعه فيما عظم أمره.[١٠٤] وهذا يعني أن القرافي لم يلتفت إلى ما قاله الغزالي من أن المصلحة ما هي إلا مظنة

الدليل المقدر وجوده؛ وأما ما لا يقطع به من الوصف المصلحي كالتحسينيات فلا يؤمن فيه تقدير الدليل على استقامة واطراد، مع انتفاء الشاهد.

وممن سلك الاتجاهَ الثانيَ الإمامُ الشَّاطبيّ في الاعتصام وابن عاشور في التوضيح؛ إذ قال الشَّاطبيّ في تعريف الاستدلال المرسل: "أن يُوجدَ لذلك المعنى جنسٌ اعتبره الشَّارع في الجملة بغير دليل معين"،[١٠٥] وهذا هو المناسب الملائمُ، ثُمَّ توسَّع في تفسير الملاءمة كما فعل الغزاليّ، فلم يشترط موافقة القواعد والشواهد؛ بل أن لا يخالف القواعد والأصول، فلما بيَّن نماذج من الاستدلال المرسل ذكر أنه تبيَّن بذلك اعتبارُ أمورٍ "توضّح وجهَ العمل في المصالح المرسلة"، ومنها: "الملاءمةُ لمقَاصِد الشَّرع، بحيث لا تُنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله"، ولذلك عطف على هذا بالقول: "إنَّ حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمرٍ ضروريٍّ، ورفع حرجٍ لازم في الدين...ورجوعُها إلى رفع الحرج راجعٌ إلى باب التخفيف، لا إلى التشديد".[١٠٦] وكأنه يحتذي ما كتبه الغزالي في الشفاء حذو القُذَّة بالقذَة، فقيَّد إجراء المرسل المطلق عن الاعتبار، بما وقع موقع الضَّروريات والحاجِيّات، ولذلك يصرّح بهذا ويقول: "ورجوعها إلى رفع حرج لازم إمَّا لاحقٌ بالضَّروريّ، وإمَّا من الحاجِيّ. وعلى كلّ تقديرٍ فليس فيها ما يرجعُ إلى التحسين والتزيين البتة".[١٠٧]

وقال ابن عاشور: "وقيَّد الغزاليُّ المصلحةَ بأن لا تكون في مرتبة التحسين، وهو قيدٌ لازمٌ".[١٠٨] وقال أيضاً: "شرطها أن تكون في غير مرتبة التحسين، وأن لا يعارضها دليل شرعي أو مقصد من مقَاصِد الشَّريعة، وأن تكون عامةً. هذا صريح مذهب مالك رحمه الله".[١٠٩] وقال: "وبهذا كلّه يظهر أن الخلاف في هاته المسألة بيننا وبين الشافعية لفظي، وأن تشنيع إمام الحرمين نزعةٌ من طرايق مناظرات المخالفين المتبعة في القديم".[١١٠]

وثمة إضافةٌ مفيدة ساقها الشَّاطبيّ في هذا الباب؛ إذ نبَّه إلى قضيَّة مهمَّة في التمييز الاصطلاحيّ، لها ارتباط شديد بما نحنُ فيه من بيان صلة الأدلة برتبة المقصد؛ ألا وهي: أن رجوع المصلحة المرسلة إلى الضَّروريّ من باب الوسائل، لا الْمقَاصِد. وهذا بخلاف رجوعها إلى الحاجِيّ؛ فإنَّ رجوعها إليه رجوع الْمقَاصِد؛ لأن المقصود منها إن كان رفع الحرج، فهو المعنى الأصلي للحاجي، ولكنه في الضَّروري معنى تابعٌ، وأثرٌ لاحقٌ. يقول الشَّاطبيّ: "مرجعُها إلى حفظ الضَّروري من باب (ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ به)، فهي إذاً من الوسائل، لا من الْمقَاصِد".[١١١]

وهذا يعني أن دليل الاستصلاح المرسل يُثبت من الأحكام ما هو من الوسائل للمقَاصِد الضَّروريَّة كجمع المصحف لحفظ الدين، وقتل الجماعة بالواحد لحفظ النفس، ويُثبتُ ما هو من الْمقَاصِد في الرتبة الحاجِيّة، ومثالها

"أنَّه لو طبَّق الحرامُ الأرضَ أو ناحيةً من الأرض يعسُر الانتقالُ منها وانسدَّت طرقُ المكاسب الطيبة، ومسَّت الحاجةُ إلى الزيادة على سدِّ الرَّمق فإنَّ ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضَّرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سدِّ الرَّمق لتعطَّلت المكاسبُ والأشغالُ، ولم يزل الناسُ في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا".[١١٢] فدليل المصلحة المرسلة يُشير إلى الْمقَاصِد الحاجِيّة أصالةً مقصديَّةً، وإلى الْمقَاصِد الضَّروريَّة تبعاً ومن باب الوسائل. ولا ريب أن الوسائل مجعولةٌ في الدرجة الثانية من الْمقَاصِد، فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبارُ المقصد سقط اعتبارُ الوسيلة.[١١٣]

ويصرّح الشَّاطبيّ في موضعٍ بأصالة المصلحة المرسلة في الْمقَاصِد الحاجِيّة، وينص على أن أصل رفع الحرج هو الذي يعبَّر عنه بالمصالح المرسلة، فقد قال: "وأنكر مالكٌ حديثَ إكفاء القدور التي طُبختْ من الإبل والغنم قبل القَسْم، تعويلاً على أصل (رفع الحَرَج) الَّذي يُعبَّر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه".[١١٤]

ولذلك كان بعضُ مَنْ حصر الاستصلاحَ في الضَّروريّ يرى الاستصلاح من الأصول الموهومة، كالغزالي في المستصفى؛ فإنه لما اعترف بالاستصلاح الحاجي والضروري في الشفاء صرَّح بأن المصلحة المرسلة حجة، ولما حصر الاستصلاح المرسل في الضروري، وذلك في كتابه (المستصفى)، جعل المصلحة المرسلة من الأدلة الموهومة؛ لأن الاستصلاح الضروري ليس شيئاً خارجاً عن الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدلُّ على شدة تعلق الاستصلاح المرسل بالحاجي وأن أكثر مسائله من بابه، حتى ارتبط عدُّه دليلاً مستقلاً بقبول الاستصلاح الحاجي أو عدمه.

ومنخول القول في علاقة الْمقَاصِد بالاستصلاح أنَّ ثمَّةَ علاقةَ استنادٍ بين الأمرين؛ بمعنى أنَّ حجيَّة المصلحة المرسلة مستندة إلى عظم المصلحة ووَزْنِهَا بميزان الْمقَاصِد الشَّرعيَّة، وفي أيّ مرتبة تقع؛ واستنادُها إلى الْمقَاصِد الحاجِيّة يأخذ منحىً وسطاً من الاعتماد يتردَّد في الرفض والقبول عند بعض العلماء بحسب قربها من رتبة الضَّروري أو مداناتها لرتبة التحسينيّ؛ فبينما يرى بعضهم اكتفاء المصلحة المرسلة بهذا الاستناد المقصديّ واستغناءَها عن الأصُول والشواهد المزكِّية في رتبة الضَّروري والحاجِيّ فحسبُ، يُصرُّ بعض العلماء من المالكيَّة على الاحتجاج بالمرسل مطلقاً لمجرد استناده إلى الكليَّات المقصدية، بغض النظر عن رتبتها؛ لأنَّ مطلب الاحتجاج إن كان إثباتَ ملاءمته لمصالح الشَّرع، فإنَّ تحويمَ المصلحة حول الْمقَاصِد شاهدٌ لها؛ لا سيَّما إذا استقام ذلك النظر المصلحي عند المجتهد المتكيف بقواعد الشرع.

٣- صلة رتب الْمقَاصِد بسد الذرائع وفتحها:

عرَّف العلماء سد الذريعة بأنه "منع المأذون فيه لئلا يتوسل به إلى ممنوع"، أو "منع التوسُّل بما هو مصلحةٌ إلى مفسدةٍ".[١١٥] وعرَّفوا فتح الذرائع بأنه "إجازة الوسائل المفضية في غالب الظنّ إلى مصلحة راجحة".[١١٦]

ولا تُسَدُّ الذَّريعةُ إلاَّ إذا كان إفضاؤها إلى المحرَّم مقطوعاً به أو غالباً على الظنّ، وشريطة أن يكون تفويت مصلحة الإباحة أدنى في ميزان الْمقَاصِد الشَّرعيَّة من تفويت مصلحة المنع، وأن تنضبط مفسدة المآل حكماً ومناطاً.[١١٧] ولذلك قال العلماء: ما حرّم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، وهذا يعني لزوم فتح الذريعة عند رجحان مصالح الإذن على مفاسد السدّ. و"لا ينبغي أن يُنظرَ إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر، إلا ويُنظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن؛ بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب".[١١٨]

مثال الذريعة تحريم البيع والشراء وقت النداء إلى الجمعة؛ والنهي نهي الذرائع؛ مقصود الشارع منه أن لا يكون البيع ذريعةً إلى التخلف عن شهود الصلاة أو فوات بعضها. ولذلك جاز البيع للمصلحة الراجحة؛ لأن ما حرّم سداً للذريعة يُفتح بابه للمصلحة الراجحة. قال ابن تيمية: "الشَّريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرَّم".[١١٩]

قال البهوتي: "ولا يصح البيع ولا الشراءُ ممن تلزمه الجمعة بعد النّداء الثاني...ويصحّ بعد النداء المذكور البيعُ لحاجةٍ، كمضطرٍ إلى طعامٍ أو سترةٍ ونحوهما إذا وجد ذلك يُباعُ".[١٢٠]

لكن هل يشير "سد الذريعة وفتحها" إلى رتبة مخصوصة من رتب المصالح الثلاث؟ وهل كان للعلماء تحويمٌ على ذلك قبلاً؟.

لقد وقع بصري على عبارة للإمام ابن عاشور وهو يقيّد ما استقرأه في هذا الشأن فيقول: "ومن التحسينيّ سد ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه"،[١٢١] فيجعل سدَّ الذريعة أمارةً على المصلحة التحسينيّة، وينبه على مكمن التحسينيّة فيه بقوله: "فهو أحسنُ من انتظار التورط فيه".

وكأنه يشير بذلك إلى أن الشَّريعة قد تكفلت بمنع المحرم ومنع وسائله أصالةً، فإن بقي على أصل الإباحة شيءٌ من ذرائع المحرَّم، مما يرتاده المكلفون، كان سده واجباً تكميلاً. لكنَّ عدّ ابن عاشور لذلك من التحسينيّ

إطلاقاً، قد يتعارض في الظاهر مع قوله في موضع آخر: "ومن الحاجِيّ ما هو تكملةٌ للضروري، كسدّ بعض ذرائع الفساد"،[١٢٢] فإنه يُقرّ في العبارة الأخيرة بأن سد بعض الذرائع يقع في رتبة المصالح الحاجِيّة.

ولا أجد انفكاكاً عن لزوم هذا الاعتراض على ابن عاشور، إلا بإعادة قراءة عبارتيه في ضوء الملحظ الذي أشار إليه الشَّاطبيّ في (الاعتصام)، وهو يومئ إلى التفرقة بين الاستصلاح بالمنع وسد الذريعة، ألا وهو "أنَّ حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمرٍ ضروريٍّ، ورفع حرجٍ لازم في الدين...ورجوعُها إلى رفع الحرج راجعٌ إلى باب التخفيف، لا إلى التشديد"؛[١٢٣] إذ يمكن الاستفادةُ من هذا الملحظ في التمييز الاصطلاحيّ بين (الاستصلاح بالمنع) و(سد الذرائع)، فيقال:

١- إنَّ منع الوسيلة وسدَّها إذا كان يخدم مصلحةً ضروريةً، كان استِصْلاحاً، ولم يُطلق عليه لقب "سدّ الذريعة". ومثالها: قتل الجماعة بالواحد؛ منعاً لاتخاذ الاجتماع وسيلةً إلى سفك الدماء، فذلك اجتهاد استصلاحي، لا ذرائعي؛ لأنه خادمٌ لحفظ الضَّروري. وهذا يعني أن الاجتهاد في منع المفسدة الخارمة للضروري يكون "استصلاحياً"، ولا يكون "سد ذريعة"؛ لأن الأخير خاصٌّ بما دون الضَّروريّ، من الحاجِيّ والتحسينيّ. ومنع الذريعة ههنا قال به الشافعية وهم لا يقولون بسد الذرائع، وهذا يدل على أن منع الذرائع في الضروري عندهم استصلاح.[١٢٤]

٢- إذا كان منعُ الوسيلة وسدُّها لمقصد حاجيّ، سمّي "استصلاحاً" إذا كان السدُّ يرفع حرَجاً لازماً، ويَلْزَمُ منه تخفيفُ الحُكْم. مثالُها: تضمينُ الصُّنَّاع، فعدم تضمينهم يترتب عليه الحرج، وهو إقامة دعوى الخيانة والتقصير عند ضياع أموال الناس وغيابهم عن أمتعتهم، فكان التضمين وسيلةً إلى رفع ذلك الحرج اللازم؛ إذ لو لم يثبُتْ تضمينُهم مع مسيس الحاجة إلى استعمال الصنَّاع، لأفضى ذلك إلى أحد حرجين: ترك الاستصناع بالكليّة، وذلك شاقٌّ على الخلق، أو إلزامُ النَّاس إقامةَ الدليل على تفريط الصانع وخيانتِهِ، وهذا على مذاق الأوَّل ونواله، فأفتى الصَّحابةُ بتضمين الصناع؛ لأنَّ عدَّ يد الصانع يداً أمينةً وسيلةٌ إلى إلحاق الحرج والمشقة بعموم الناس. وكان ذلك من باب الاستصلاح، لا سد الذريعة؛ لأنَّ اللازم منهُ التخفيفُ على العامَّة، بتخفيف الحكم لمصلحتهم. وهذا وإن لزم منه تشديدُ الحكم على الصنَّاع، إلاَّ أن المعتبر الجهةُ التي رجعتْ إليها المصلحةُ، فكان في الحكم تخفيفٌ، واندرج في مسلك الاستصلاح بهذا الاعتبار.[١٢٥]

٣- إذا كان سدُّ الوسيلة لمقصد حاجي، بأن يرفع حرجاً لازماً، ولزم منه تشديدُ الحكم، سُمي ذلك سداً للذريعة. مثالُها: منعُ بيوع الآجال عند مالك سداً لذريعة الرِّبا، فإن ذلك تشديد للحكم، ويخدم مصلحة حاجية، وهي سلامة العقود وخلوُّها من تهمة الفساد، ولذلك سمي سداً للذريعة، ولا يُسمى استصلاحاً.[١٢٦]

٤- إذا ضَمَمْنا اشتراطَ الشَّاطبيّ رجوعَ المصلحة المرسلة إلى رتبة الضَّروري أو الحاجِيّ، ومنع رجوعها إلى رتبة التحسين والتزيين، إلى استقراء ابن عاشور الذي مفادُه أنَّ "من التحسينيّ سدّ ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورُّط فيه"،[١٢٧] وإلى قوله: "ومن الحاجِيّ ما هو تكملةٌ للضروري، كسدّ بعض ذرائع الفساد"،[١٢٨] لاستَخْلَصْنا من ذلك أنَّ الاستصلاح دائرٌ على جلب المصلحة ودفع المضرَّة بوسائل حفظ الضَّروريّ، ودائر على مقصد رفع الحرج بالتخفيف في الحاجِيّ، وأنه لا مكان له في التحسينيّ. أما سد الذريعة فمداره على الحاجِيّ والتحسينيّ، ولا مكان له في الضَّروري أصالةً؛ بل تبعاً ومن باب الحاجِيّ المكمِّل للضروريّ. وإن جرى سدُّ الذريعة في الحاجِيّ فبالتوسعة الحاصلة من تشديد الحكم، لا تخفيفه. ثم لينصرف فتح الذريعة إلى المصالح التحسينية الراجحة المقتضية للتخفيف.

وهناك أمر آخر قد يدل على تعلق سد الذرائع برتبة الحاجي والتحسيني، ألا وهو أن الإذن الذي عارضته الذريعة يرفع حرجاً، ورفع الحرج من مطالب الضروري أو الحاجيّ، فيجب أن يكون الحكم الطارئ لعارض الذريعة أدنى منه في الرتبة أو أن لا يكون في أعلى الرتب؛ وإلا لاستوت مصلحة الإذن ومصلحة المنع في خطاب الشارع أصالةً. ومع الاستواء بين مصلحة الإذن الوارد في الخطاب الأصلي، ومصلحة المنع الطارئ، لا يكون الشيء مأذوناً فيه أصالةً؛ فدل ذلك على أن مصلحة السد الطارئة دون مصلحة الإذن الثابتة بالاقتضاء الأصلي لخطاب الشارع. ولذلك نبه شيخ الإسلام ابن تيمية على ضرورة اعتبار الحاجة الموجبة للإذن، قبل اعتبار غلظ المفسدة المقتضية للحظر؛ ذلك أن الإمام ابن تيمية يُدخل جميع مباحات الشَّريعة في قسم الضَّرورات استناداً إلى قوله تعالى: (فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه) (البقرة: ١٧٣)، مستلهماً من ذلك أن الشَّارع ما أباح للناس ما أباح إلا وللناس إليه ضرورة؛ ونص كلامه: "من استقرأ الشَّريعة في مواردها ومصادرها، وجدها مبنيَّةً على قوله تعالى: (فمن اضطرَّ غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه) (البقرة: ١٧٣) وقوله تعالى: (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثمٍ فإن الله غفور رحيم) (المائدة: ٣)، فكل ما احتاج النَّاسُ إليه في معاشهم، ولم يكن سببُه معصيةً هي تركُ واجبٍ أو فِعْلُ محرَّمٍ؛ لم يحرَّم عليهم؛ لأنَّهم في معنى المضطرّ الذي ليس بباغٍ ولا عادٍ".[١٢٩] ولعل الإمام يريد بالضرورة المعنى الشائع في العرف الفقهي العام الصادق على ما يسمى الحاجة أيضاً؛ لأنه قال في السياق نفسه: "فكل ما لا يتمُّ المعاش إلا به

فتحريمه حرج، وهو منتف شرعاً".[١٣٠] ولفظة المعاش والحرج إنما تذكران في عبارات الفقهاء إذا أريدت الحاجة. وبهذا الاعتبار يكون المباح الوارِدُ في خطاب التكليف كله ضرورةً أو من قسم الضَّرورات والحاجات. ويوافقه الشيخ ابن عاشور في قسم المعاملات ويقول: "معظم قسم المباح في المعاملات راجع إلى المقصد الحاجِيّ".[١٣١] وقال الجويني: "مقصود الإباحة في الشرع انتفاءُ الحرج".[١٣٢]

وعوداً على عدّ ابن عاشور الذرائع من التحسينية نقول: بما أن الرتبة التي تمحضت للسدّ والفتح هي التحسينيّة، وكانت الرتبة الحاجِيّة منقسمةً بين السد والاستصلاح، فقد ساغ لابن عاشور أن يستخلص قاعدة عامة ويقول: "ومن التحسينيّ سد ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورُّط فيه"، ثم يستثني منها بعض الذرائع التي تقع في الرتبة الحاجِيّة، بقوله: "ومن الحاجِيّ ما هو تكملةٌ للضروري، كسدّ بعض ذرائع الفساد".[١٣٣]

ويؤيّد كونَ الذرائع مرتبطاً بالتحسيني أكثرَ، لا سيما عند المالكية المتوسعين فيها، قولُ القرافي في شأن الانتقال من الإباحة إلى الحظر: " قاعدةُ الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يُشترط فيها أعلى الرتب من الأسباب، بخلاف قاعدة الانتقال من الإباحة إلى الحرمة، فإنه يكفي فيها أيسر الأسباب"،[١٣٤] فقد أشار إلى أن انتقال الإباحة إلى الحرمة، ومنه سد الذريعة، يكفي له أيسر الأسباب، مما دل على تعلق قاعدة الذرائع بالتحسيني، بخلاف الانتقال من الحرمة إلى الإباحة التي يشترط فيها أعلى الرتب، ويقع ذلك في الاستحسان عادةً.

ونظراً لأن سدّ الذرائع وفتحها من الأدلة التي تقتضي تغيراً وتبدّلاً في الأحكام الأصليّة، وهذا الدليل أقرب إلى مجال التَّحسيني من غيره، كما قال ابن عاشور، فإنَّ من الخطأ التفرقةَ بين المصلحة الحاجيَّة والتحسينيَّة بأن "للأولى أثراً في الأحكام تغييراً وتبديلاً وتقديماً وتأخيراً؛ وأمَّا التحسينيَّةُ فإنَّها وإن كانت معتبرة في الشَّريعة على الجملة فليس لها أثر في الأحكام كما هي الحال بالنسبة للحاجي"؛[١٣٥] لأنَّ قاعدة الذرائع عامة في كل ما شُرع تشريع الوسائل، والوسائل لا تنحصر بالحاجي، دون التحسيني؛ وتأثير الذرائع في تبدل الأحكام لا يخفى.

ويُلحظ أن الإمام محمد أبو زهرة يربط ربطاً وثيقاً بين المقاصد الحاجية وسد الذرائع وفتحها؛ إذ يقول في تعريف الحاجيّ: "هو ما يكون الحكم الشَّرعيّ فيه للاحتياط للأصول الخمسة، فلا يتَّجه مباشرةً إلى حماية المصلحة الكلية؛ بل يقصد به سدُّ الذرائع التي تؤدي إلى المضرَّة...وكما يُحرَّم ما قد يؤدي إلى الأضرار، كذلك يُباح ما يؤدّي منعُه إلى الضيق، ومن ذلك إباحةُ كثير من العقود التي يحتاج إليها النَّاسُ، كإباحة المزارعة والمساقاة والسَّلم، والمرابحة والتولية".[١٣٦] ولعلّه لم يفرّق بين ما يسمى من منع الوسائل استصلاحاً وما يسمى منه ذريعةً، ولم يجر على

اصطلاح الشاطبيّ، ولذلك فرَّغ معنى (الاحتياط للأصول الخمسة) في سد الذرائع وفتحها، علماً بأن قسماً كثيراً من ذلك الاحتياط يمكن أن يكون داخلاً في الاستصلاح الحاجيّ.

والالتزامُ بالاصطلاح الذي أشار إليه الشاطبي أسلم، لا سيَّما والمالكية يحتجّون بالقياس والاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع وفتحها. ووضع الحدود الفاصلة بين هذه المسميات ضروري؛ منعاً من تداخل الحقائق. فلعلَّ الشافعيَّة يدرجون جميع هذه المعاني في القياس والاستصلاح. والحنفية يدرجونها في القياس والاستحسان. وأكثر الحنابلة يدرجونها في القياس والاستحسان وسد الذرائع، ولا يحدث لديهم ما يمكن أن يحدث عند المالكية من خلط المفاهيم وتشابك المصطلحات؛ وبما أن علماء العصر يتداولون هذه المصطلحات كما كان يتداولها المالكية، فإن الأسلم لهم في ذلك متابعة إشارات الشاطبي وابن عاشور في رسم ملامح التمييز بينها؛ وهي مستخلصة في:

أ- تعلق الاستصلاح بحفظ الضروري مطلقاً، وبالحاجيّ إذا عاد إلى التخفيف برفع الحرج.

ب- تعلُّق سدّ الذرائع بالحاجيّ في جانب التشديد، وبالتحسيني في جانب التشديد كذلك. وتعلق فتحها بالتحسيني في جانب التخفيف.

جـ- تعلق الاستحسان بكل ما توافر فيه معنى الاستصلاح أو الذرائع إذا كان مخالفاً لسنن القياس والقواعد العامَّة أو إذا كانت الفكرة المصلحية مبنية على المغالبة بين المصالح أو بين المصلحة والمفسدة، فكان الترجيح من نصيبها. وفي هذا يقول القرافي أيضاً: الاستحسان أخص من المصلحة المرسلة؛ لأننا نشترط فيه أن يكون له معارضٌ مرجوح، ويرجّح الاستحسان عليه، فهو ترك وجه من وجوه الاجتهاد لوجه أقوى، لذا يتعين فيه وجود المعارض. والمصلحة المرسلة لا يُشترط فيها معارض؛ بل قد تقع سالمةً عن المعارض الذي يخص ذلك الباب، والمراد أنه لا يتعيَّن فيها وجود المعارض.[١٣٧]

د- قد يتعلق الاستصلاح بالتحسيني في باب التخفيف، وذلك عند من يقول بتعلق الاستصلاح بالتحسيني. وقد امتنع من الاستصلاح التحسيني جمهور العلماء، ويغني عنه سد الذرائع وفتحها، وكذلك يغني عنه الاستحسان بالقياس الخفي، فلا حاجة إلى استنزال الاستصلاح إلى التحسيني البتة. ومصادفة الوفاق خير من مساومة الخلاف.

وجدير بالذكر أن الشافعية اختلفوا في نسبة الذرائع إلى الشافعي، فابن السبكي نقل عن ابن الرفعة أنه خرَّج فيها قولاً للشافعيّ وأثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تُشبه معاني الحلال والحرام. ونقل عن والده السبكي، أنه نازعه بالتفريق بين الوسيلة والذريعة، فالوسيلة مستلزمة للمتوسَّل إليه، والشافعية يقولون بها، كمن حبس شخصاً ومنعه الطعام والشراب فهو قاتلٌ له، فمثل هذه الوسيلة هي المعتبرة في الحلال والحرام، ولذلك دخل في قاعدة الوسائل قولهم: (ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب) و(ما يوقع في الحرام فهو حرام). وينطبق على الوسيلة حكم المتوسل إليه، ولا يسمى هذا سداً للذريعة، بل هو نفس الذرائع، أي هي علة المنع مباشرة. والنزاع بين الشافعية والمالكية إنما هو في سدّها، وإضافة الحكم إلى سد المجتهد، لا إلى العلة نفسها. ثم قال: والذريعة ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعند المالكية.

والثاني: ما يُقطع بأنها لا توصل، ولكن اختلطت بما يُوصل، فكان من الاحتياط سدُّ الباب وإلحاق الصورة المتنازع فيها بالغالب الموصل إلى الحرام.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب تتفاوت قوة وضعفاً، ويختلف الترجيح بحسبها عند المالكية.

قال السبكي: ونحن نخالفهم في الصورتين الثانية والثالثة؛ لأنَّهُما غلوٌّ في سدّ الذرائع. ووافقناهم في الصورة الأولى؛ لانضباط الذريعة وقيام الدليل عليها.[١٣٨]

ويبدو أن "انضباط الوسيلة" و"استلزامها للمتوسل إليه" يوحيان بأن الشافعية يدخلون الذرائع في باب القياس، ولا يرونها دليلاً خارجاً عن ضوابط الترجيح بين الأقيسة، أو يرونها من باب إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، وباب الاحتياط للشُّبهات.[١٣٩] ويرى الشاطبي أن الشافعي من القائلين بالذرائع، ولكنَّه لا يتَّهم من لم يظهر منه قصدٌ إلى الممنوع، ومالك يتَّهم.[١٤٠]

٤- صلة رتب الْمقَاصِد بالاستحسان:

إن الاستحسان مآلهُ إلى إحقاق العدل ورفع الحرج، والأخير هو المعنى الانطباقيّ والأثر المتجلّي عن تحقيق الْمقَاصِد الحاجِيّة وتفعيلها. ولذلك نرى أن المقصود الأعظم من الاستحسان الفقهيّ عائدٌ إلى تحقيق غايات مقصدية

عالية وبالأخص رفع الحرج والتيسير على المكلفين، فيكون المقصود الحاجِيّ هو الخيط النَّاظمُ لصور الاستحسان الفقهي، في الغالب.

وقد بيَّن الإمام الشَّاطبيّ كيف أن قاعدة الاستحسان تعود عند التحقيق إلى رفع الحرج، فقال: "الاستحسان في مذهب مالك: الأخذُ بمصلحة جزئيَّة في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس...كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضَّروري مع الحاجِيّ، والحاجِيّ مع التكميلي، فيكون إجراءُ القياس مطلقاً في الضَّروري يؤدّي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيُستثنى موضع الحرج. وكذلك في الحاجِيّ مع التكميلي، أو الضَّروري مع التكميلي، وهو ظاهر".[١٤١]

ويفهم من هذا النص أن الاستحسان مناطه في الغالب رفع الحرج، وذلك يتحقق في صور ثلاث:

أ) استثناء الحاجِيّ من الضَّروري تحقيقاً لرفع الحرج، ومثاله: اشتراط العدالة في الشهود، فإن العدالة إنما اشترطت حفاظاً على مصالح الشهادة التي تتعلق بحفظ الضَّروريات من النفس والمال والعقل والدين، لكن تعميم اشتراط عدالة الشهود في جميع البلدان قد يؤدي إلى المشقة والحرج، فرخص فيه للحاجة.

ب) استثناءُ التحسينيّ من الحاجِيّ، ومثاله: اشتراط العدالة في الولاية، فهو حاجي، وتعميمه في الأوصياء يؤدي إلى الحرج، فوقع الاستثناء.

ج) استثناء التحسينيّ من الضَّروري، كالجمع بين الصلاتين من غير سفر ولا مطر ولا مرض، عند جماعة من أهل العلم، ما لم يتخذ ذلك عادة له، فإنه تحسينيّ وقع الاستثناء به على مقصد ديني ضروري، وهو أداء الصلوات في أوقاتها،[١٤٢] وكاستثناء المنفذ لأمر الحاكم بقطع يد السارق، إذا أخطأ وقطع اليد اليُسرى، فإن القياس الظاهر هو الحكم بالضمان؛ لأن القضاء بقطع اليد اليمنى لا يبيح قطع اليد اليسرى المعصومة، فصار كما لو قطع أنف السارق أو رجله. واستحسن جمهور الحنفية عدم الضمان، لأنه وإن أتلف يداً معصومةً إلا أنه أخلف من جنسها ما هو خير منها، فهذا استحسانٌ حاصلُه إخراج فرد من اطراد القياس أو استغراق العموم، لاعتبار مصلحي يعود على السارق بمنفعة في مراتب التحسينات، وهي الإبقاءُ على اليد اليمنى وإتلاف اليد اليسرى، فخرج المنفذ من أن يكون معتدياً

اعتداءً يوجب الضمان، ولذلك لم يُلزموه بالضمان ولم يلحقوا به الضرر والحرج، ولم يجدوا في التمسك بالقياس الظاهر مسوّغاً لتضمينه.[١٤٣]

وهذا يعني أن الاستحسان يقتضي رفع الحرج والمشقة إلا أن ذلك يختلف باعتبار موارده، فقد يقتضي رفعُ الحرج تحقيقَ مقصد حاجي فحسبُ، وذلك بالوقوف عند الحد الذي يرفع الحرج، وقد يقتضي رفع الحرج توسعة ظاهرةً على المكلف، بحيث يتجاوز الاستثناءُ موضعَ الحرج ويصل حدَّ التيسير البالغ مبلغ التحسين والتزيين، وهنا يتحقق بالاستحسان مقصد حاجي متمثل برفع الحرج ومقصدٌ تحسينيّ يتمثل بالتوسعة الواصلة حدَّ التزيين، وفي كل هذه الصور نجد (رفع الحرج) هو الحد الأوسط المكرر في صور الاستحسان كلها، باعتبار أن الاستحسان ولو كان مآله تحقيق مقصد تحسينيّ في نهاية الأمر، فإنَّه لا يتحقق إلا بعد رفع الحرج الحاصل من تقديم القياس المطرد أو العموم الظاهر، تحقيقاً لموافقة السنَّة في الاعتدال ورفع الحرج، والحفظ على المحاسن والمناقب والآداب؛ "ولذلك بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنَّة، وإن الاستحسان عمادُ العلم".[١٤٤]

ويعرِّفُ الدكتور يعقوب الباحسين "الاستحسان" بأنه: "العدول في مسألة عن مثل ما حُكم به في نظائرها، إلى خلافه؛ لوجهٍ يقتضي التخفيفَ، ويكشف عن وجود حرجٍ، عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم".[١٤٥] وأشار إلى أن سبب الزيادة الأخيرة في التعريف وهي (لوجهٍ يقتضي التخفيف ويكشف عن وجود حرجٍ عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم)، بيانُ المعيار الموضوعيّ الذي يشكّل الخيطَ النَّاظمَ لأنواع الاستحسان الفقهيّ، مضيفاً أن الذي يتضح لنا من النظر في التعاريف التي قيلت في الاستحسان، وما ذكروه عنها أن العلماء متفقون على النَّاحية الشكليَّة منه، وهي استثناءُ جزئية من انطباق حكم الدليل الكلي عليها، عموماً كان أو قياساً، ولكنَّهم لم يُبدوا اهتماماً بما يدفع إلى هذا الاستثناء، وإنما نسبوه إلى الأدلة التي أثبتته، ونوَّعوه بحسب اختلافها، مع "أن الأدلة التي يتنوَّع بتنوعها الاستحسانُ يجمعها خيط واحد، هو التخفيف ورفع الحرج"،[١٤٦] واستطرد قائلاً: "نعم؛ ورد في بعض الكتب الفقهية، وقليلٍ من كتب الأصول شيء عن ذلك، ولكن لم تُعَرْ له الأهمية التي يستحقُّها، فهذا السرخسي[١٤٧] يقول: كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسانُ ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. وقيل: الاستحسان طلبُ السهولة في الأحكام، فيما يُبتلى فيه الخاص والعامّ. وقيل: الأخذ بالسَّعة، وابتغاء الدَّعَة. وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة...وحاصل هذه العبارات أنه تركُ العُسْرِ لليُسْر".[١٤٨]

ونقل الشَّاطبيّ عن ابن العربي في معنى الاستحسان: أن العموم إذا استمرَّ، والقياس إذا اطَّرد، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنىً، ويريان تخصيص القياس ونقض العلة، وذلك بالنظر في لوازم الأدلة ومآلاتها من غير اقتصار على الدليل العام والقياس العام.[١٤٩]

وعلى الرغم من أن العبارة المنقولة عن ابن العربي لا تصريح فيها بذكر الحاجة إلا أن الشيخ عبدالله ابن بيه قد وعى بفقاهة نفسه أن الشَّاطبيّ يلمح بذلك إلى أن الحاجة من مخصصات العلة في القياس، ومخصّصات العموم في الألفاظ. لكن قيَّد العام الذي يرد عليه التخصيص بالضَّعيف غالباً، وقال: "قد تدخل الحاجةُ في تخصيص عموم، وفي الغالب يكون عموماً ضعيفاً. ومعنى الضعف أن تكون الجزئية الوارد عليها التخصيص من نوادر الصور، ويخُتلف في دخولها في حكم العام".[١٥٠] وأشار إلى وقوع غفلةٍ من المعاصرين عن شروط العمل بالحاجة المقررة بقاعدتي الاستصلاح والاستحسان، وذلك في تسويتهم إياها بالضَّرورة مطلقاً بحجة أن (الحاجة تنزل منزلة الضَّرورة)؛ إذ لم ينتبهوا إلى أن محل الحاجة هو الدليل الواقع في المراتب الوسطى والدنيا، دون الدليل الواقع في المراتب العليا، فلا يمكن للحاجة أن تؤثر فيما ثبت النهي عنه بأدلة قوية، كتحريم الخمر والميتة والدم؛ بل إنما تؤثر في المنهيات التي لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات. وكذلك يمكن للحاجة أن تؤثر في محرمات الوسائل والذرائع كربا الفضل، لا محرمات الْمقَاصِد كربا النسيئة، فالمحرمات الواقعة في المراتب العليا لا تبيحها إلا الضَّرورة، بينما المحرمات الواقعة دونها تتأثر بالحاجة، وذلك إذا لاحظ الفقيه أن الشَّارع لم يشدّد فيها تشديده في المحرمات الكبرى، كحرمة الغرر في حديث أبي هريرة رضي الله عنه "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر"،[١٥١] فإنها أقل رتبة من حرمة الربا، ولذلك أجاز العلماء تخصيص الغرر بالحاجة.

قال النووي: "الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه؛ فأما ما تدعو إليه الحاجةُ، ولا يمكن الاحترازُ عنه كأساس الدار، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، وذكر وأنثى، وكامل الأعضاء وناقصها، وكشراء الشاة في ضرعها لبن ونحو ذلك، فهذا يصح بيعه بالإجماع"، ثم ذكر ضابط الغرر بقوله: "إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة أو كان الغرر حقيراً جاز البيع، وإلاَّ فلا".[١٥٢]

وكذلك تؤثر الحاجة في تخصيص بعض العمومات فيما يقع تحت لفظها من صور نادرة، ولكن شريطة أن لا يستغرق التخصيص بها دلالة العموم بالكلية؛ بل يتناول جزئيات منها فقط؛ لأن العام نص في أقل ما يدخل تحته من المسميات، فإلغاؤه يصبح إلغاءً لنص الشَّارع.[١٥٣]

ومن أمثلة ذلك عموم حديث حكيم بن حزام (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "لا تبع ما ليس عندك"،[١٥٤] الذي خصص بالحاجة في مواضع، منها ما حكي عن الشافعي (رحمه الله) من أن الأرزاق التي يُخرجها السلطانُ للناس يجوز بيعها قبل القبض، والمسوّغ لهذا التخصيص "أن هذا القدر من المخالفة للقاعدة احتُمل للمصلحة والرفق بالجند، لمسيس الحاجة...وهكذا غلة الوقف إذا حصلت لأقوام، وعرف كل قوم قدر حقه فباعه، قبل قبضه، صحَّ بيعه، كرزق الأجناد".[١٥٥]

وخلص الشيخ ابن بيه إلى أن الفرق بين الضَّرورة والحاجة يتجلى في ثلاث مراتب: مرتبة المشقة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل. فالضَّرورة تكون في المرتبة القصوى من المشقة، والحاجةُ في مرتبة متوسطة. والنهي الذي تختص الضَّرورة برفعه نهي قوي يقع في أعلى درجات النهي؛ لأن مفسدته قوية، فهو نهي الْمقَاصِد، بينما تواجه الحاجةُ نهياً أدنى مرتبةً من ذلك؛ لأنه قد يكون نهي الوسائل. أما مرتبة الدليل فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضَّرورةُ قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنة. أما الدليل الذي تتطرق إليه الحاجةُ فهو في الغالب عموم ضعيف يُخَصَّص بأدنى دلالة، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يُستثنى منها.[١٥٦] وبعبارة أخرى: "الحاجة إنما تدخل المجملات، ولا تدخل في المفصلات".[١٥٧]

وجدير بالذكر أن أصل الاستحسان هو الدليل المصلحيّ الذي يكمّل أصل القياس، عند الحنفية؛ لذا كان اعتباره قائماً عندهم مقام اعتبار الاستصلاح والذرائع أيضاً؛ ولعلهم يُدرجون هذين الدليلين تحت أصل الاستحسان. ولذلك صرَّح كل من عبدالعلي الأنصاري وشارحه محب الله بن عبدالشكور بأن أكثر مسائل الاستحسان مستخرجة من المصالح التحسينية باعتبارين:

أ- باعتبار أن التحسينيات تشمل كل ما كان من قبيل اختيار الأحسن والأولى، وما الاستحسان إلا اختيار أقوى الدليلين وأصلحهما.

ب- باعتبار أن التحسينيات مبناها الاستحثاث على كمالات الأخلاق ومحاسن الآداب، والتنفير عن سفاسف التصرفات، وهي مسائل تتعلَّق بالعرف غالباً، فإما أن تنشيء تلك المكارم أعرافاً، أو تنشيء الأعراف كمالاتٍ خُلُقيَّة وآداباً مستحسنةً. والاستحسان وإن نسب إلى المصلحة والضرورة والقياس الخفي وغير ذلك إلا أن رفع الحرج معتبر فيه، ورفع الحرج معنى لصيق بالعرف، فالمستحسن هو الأحسن عرفاً، وكذلك التحسينيّ.

ونص كلامهما ممزوجاً: "وثالثها تحسينيَّةٌ، من قبيل اختيار الأحسن والأولى حثاً على مكارم الأخلاق، كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع؛ فإنها منشأ الأخلاق السيئة، وكسلب الولايات عن العبد؛ فإن الأخس للأخس من الفعل. وهو الأحسن عرفاً، فاعتُبرتْ به، وأكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها".[١٥٨]

ويبدو أن إطلاق القول بأن أكثر أمثلة باب الاستحسان من التحسينية مبنيّ على تطابق اللفظ أكثر من حقيقة المعنى، فرفع الحرج يتصل بالحاجيَّة أكثر، والحاجي هو المتبادر إلى الذهن من رفع الحرج غالباً، وقد قلنا: إن الناظم لأكثر مسائل الاستحسان هو رفع الحرج؛ لذا كان الأحرى بهما نسبة الاستحسان إلى اعتبار المصالح الحاجية بالأصالة. ولعلهما وجدا في تشابه اللفظ مساغاً لحجية الاستحسان المتنازع فيه، لذا ربطا التحسينيَّ به، من غير اكتراث بالوظيفة التي يؤديها الاستحسان والوظيفة التي أريدت للمصلحة التحسينية أن تؤديها.

ولا يبعد أن يكونا قد أشارا إلى مسائل الذرائع، ولكن سمياها استحساناً؛ لأنه هو الدليل الذي يحويها عند الحنفية؛ إذ لا يصرحون باعتبار الذرائع استقلالاً.

وأكثر مسائل الذرائع تحسينية، كما ألمح ابن عاشور.

الخاتمة: تلخيص نتائج الدراسة

نخلص من هذه الدراسة إلى نتائج أهمها ما يأتي:

(١) للأدلة المبنيَّة على الحكم والمقاصد من قياس واستحسان واستصلاح وذرائع صلةٌ بمراتب المقصود الشرعي للأحكام والمصالح الراتبة عليها؛ وهذه الصلة أبرز الأوائلُ بعضها تصريحاً، وتركوا لبعضها تلميحات وإشارات؛ ولكن قلما عنيت الدراسات المعاصرة بإبرازها رغم زبرها لعناوين توحي بمعالجتها وبيانها.

(٢) المالكية أوسع المذاهب استعمالاً للأدلة الحِكْميَّة، على تعدد أسمائها. وقد سلك المعاصرون مسلكهم، في الاحتجاج بالقياس والاستصلاح والاستحسان والذرائع سداً وفتحاً. وههنا نجم إشكال التداخل في المعاني والمسميات والتطبيقات، فصار قتل الجماعة بالواحد –مثلاً – يُسمى ذريعةً واستحساناً واستصلاحاً. وقد تتبعتْ هذه الدراسة عبارات العلماء واستقصت من خلالها الإشارات والعلامات التي لمَّحوا إليها، فوجدت أن لرتبة المصلحة التي تتعلق بها هذه الأدلة أثراً في تقريب ضبطها ضبطاً اصطلاحياً.

(٣) عالج الإمام الجويني علاقة الرتبة المصلحية بالقياس، وذكر أن القياس الجزئي ولو كان جلياً يُترك للقاعدة الكلية الضرورية والحاجية. كما ذكر أن التحسينيات لا ينضبط معناها في الغالب، فيتعلق بها قياس الشبه الصوري وقياس غلبة الأشباه.

(٤) للشاطبي والقرافي وابن عاشور إشارات إلى وجوه التمييز بين الاستصلاح وسد الذرائع والاستحسان، فإذا كان الفكر المصلحي مخالفاً لسنن القياس والقواعد كان استحساناً. وإن كان موافقاً للقواعد كان استصلاحاً، إذا لزم منه رفع الحرج بتخفيف الحكم المتعلق بالضروري والحاجي. وإذا كانت الرتبة حاجية أو تحسينية وجرى فيها تشديد الحكم كان سداً للذريعة. ولذلك لوحظ أن الاستصلاح دائر على الضروري والحاجي، والذرائع دائرة على الحاجي والتحسيني، والاستحسان وإن جاز دورانه على الرتب الثلاث إلا أن الناظم لصوره في الغالب هو المقصود الحاجي. وقد ربط بعض الحنفية بين الاستحسان والتحسيني وقالوا: إن أغلب الاستحسان منه، ولكن رجح الباحث أن يكون موقفهم هذا نابعاً من أنهم يطلقون الاستحسان إطلاقاً شاملاً للذرائع، ولذلك لا غرابة أن تندرج صور كثيرة من صوره في التحسيني؛ وقد يكون ذلك نابعاً من أن الاستحسان والتحسيني عندهم هو الأخذ بما هو أحسن عرفاً، فوقفوا عند هذا الرسم، من غير نظرٍ إلى وظيفة الاستحسان التي هي رفع الحرج في الغالب، ووظيفة التحسيني التي هي رعاية الأمثل والأحسن.

(٥) للاستصلاح صلة وثقى بالمراتب المصلحية، وهو أوسع أبواب الاجتهاد المقاصدي، وفيه من توفير سعة الأفق وراحة البال للمجتهد، ومن سلامة الاجتهاد من المطاعن والقوادح، ما ليس في الاجتهاد القياسيّ؛ إذ يَسْلَمُ الفقيه باللجوء إليه من طعن الطاعنين، وقدح القادحين، بما يَطْعَنُ في ضروب القياسِ من إبداءِ الفوارق المعتبرة، والاعتراضَات القادحة.

(٦) توصي الدراسة بتعميق البحث في هذا الموضوع ومعالجته بأطاريح جامعية تلمس إشكالاته بدقة، وتنادي الجماعةَ العلمية الأصولية إلى دراسة مقترحات علمية ومعايير أصولية توضع بها تلك المصطلحات في نصابها، منعاً للتماهي والتشاكل بينها، تأصيلاً وتفريعاً.

الهوامش

[١] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشَّريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الدمام: دار ابن الجوزي، ط٥، ١٤٣٤هـ).

[٢] يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشَّريعة عند ابن تيمية (الرياض: دار الصميعي، ط٢، ٢٠١٢م).

[٣] أحمد عبدالرحمن بن ناصر الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام دراسة نظرية وتطبيقية (د.م: كنوز أشبيلية، ط١، ٢٠٠٨م).

[٤] عبدالقادر أحنوت، الضَّرورة والحاجةُ الشرعيَّتان حدودهما والفرق بينهما (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠١٤م).

[٥] يُنظر: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ٣/٣٥٣-٣٥٦.

[٦] فخر الدين بن عمر الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٢م)، ص٥٣.

[٧] حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع مع تقريرات الشربيني والمالكي (القاهرة: دار البصائر، ط١، ٢٠٠٩م) (٢/٣٢٢) [من تقريرات الشربيني].

[٨] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشَّريعة، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٩٧م)، ٢/٣٢٤.

[٩] المصدر السابق، ٢/٣٢٦.

[١٠] المصدر السابق، ٢/٣٢٧.

[١١] الطاهر بن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح للقرافي (تونس: مطبعة النهضة، ط١، ١٣٤١هـ)، ٢/١٦١.

[١٢] الطاهر بن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الميساوي (عمان: دار النفائس، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٠٠.

[١٣] المصدر السابق، ص٣٠٧؛ ابن عاشور، التوضيح، ٢/١٦١.

[١٤] ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٨١.

[١٥] الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢٤.

[١٦] ينظر: سيدي عبداله العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه، تحقيق: ناجي السويد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠١٢م)، ٢/١٢٢؛ فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط٢، ٢٠١٣م)، ص٢١٣.

[١٧] ينظر: ابن عاشور، التوضيح والتصحيح، ١٦١/٣؛ عبدالله بن محفوظ بن بيه، مشاهد من المقاصد (الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٢م)، ص٩٥-١٠٢.

[١٨] ينظر: يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، المفصَّل في القواعد الفقهية (الرياض: دار التدمرية، ط٤، ٢٠١٤م)، ص٢٦٢.

[١٩] ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣٢٦/٢.

[٢٠] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٣.

[٢١] ينظر: ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص ٩٥-١٠٢.

[٢٢] ينظر: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبدالعظيم الديب (بيروت: دار المنهاج، ط٣، ٢٠١١م)، ص٥٣٢.

[٢٣] ينظر: ابن عاشور، التوضيح ١٦٣/٣ [من شرح تنقيح الفصول]؛ الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص٢١٣.

[٢٤] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٠.

[٢٥] ينظر: الباحسين، المفصَّل في القواعد الفقهية، ص٢٦٢.

[٢٦] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٣٠.

[٢٧] ينظر: الجويني، الغياثي، ص٥٣٢؛ ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٠٧.

[٢٨] ينظر: الباحسين، المفصَّل في القواعد الفقهية، ص٢٦٢.

[٢٩] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (عمان: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩م)، ص٤٩.

[٣٠] الجويني، عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٥/٢.

[٣١] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض (بيروت: المكتبة العصرية،

ط٣، ١٩٩٩م)، ٣١٩٩/٧.

[٣٢] ينظر: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م)، ٧٩/٢؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٠.

[٣٣] إن سرَّ الصعوبة التي نجدها في فهم عبارات الإمام الجويني في البرهان حتى وصف بأنه (لغز الأمة الذي لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلا غواصٌ على المعاني، ثاقب الذهن، مبرّز في العلم) قد يعود إلى تصرُّف تلميذه الإمام الغزالي في مصطلحات العلم تصرفاً أتى على المصطلحات والمعاني التي استعملها شيخه بالتغيير والتبديل، حتى تعاهد الناس استعمال المصطلحات للمعاني التي أفرغها الغزالي فيها، فصار من يطالع عبارات الجويني مع طول العهد بهذا التغيير وعدم الانتباه له، لا يقف على معاني عباراته ولا يدرك مقاصده. من ذلك أن الجويني كان يطلق (الاستصلاح) على التعليل الجزئي، ويُطلق على القياس بجامع الضرورة أو الحاجة مصطلح (القياس الكلي) إذا جرى الاستشهادُ بأصل، وإذا كان الحكم مخرَّجاً على كلي الضرورة والحاجة مباشرة دون استشهادٍ بأصل معين أطلق عليه (الاستدلال) و (الاسترسال) و(الاستصواب)، وكان يطلق الاستصواب أكثر على الاستدلال البعيد أو النائي عن المعاني الملحوظة في تصرفات الشَّريعة.

أما الغزالي فقد غيَّر مداليل هذه العبارات وهجر بعضها، فهجر (القياس الكلي)، وصار يستعمل (الاستصلاح) و(المناسب المرسل) مكان الاستدلال والاستصواب، ويطلق على التعليل الجزئي اسم القياس، ويطلق المناسب الملائم وقياس المصلحة مكان القياس الكلي، وهجر استعمال هذا الأخير، لعلة ذكرها في المنخول، بقوله: "قد يتفق معنى مرسل يفيد أمراً كلياً على إجمال، وقد يفيد حكماً جزئياً في صورة خاصة". وقد مشى الأصوليون على طريقة الغزالي. ولكن كان من آثار ذلك أن مصطلحات الجويني صارت مهجورة، وبهجرها صارت غير مفهومة خصوصاً مع تغيير مضامينها وتبديل دلالاتها إلى الخلاف منها، كما في الاستصلاح. وقد كنت عانيت هذه الصعوبة في فهم عباراته، ولا سيما في إطلاق الاستصلاح عنده، فكان اللفظ لا يصدق في السياق الذي يرد فيه، حتى صار عندي كالألغاز، إلى أن وجدت ابن السبكي في الإبهاج ينبه على مراده منه ويقتبس ذلك المراد من عبارته، ففهمت المغزى حينئذ وانكشف لي الغطاء الذي أسدله الإمام الغزالي على عباراته بهجر مصطلحاته. ينظر: الجويني، البرهان، ٨٠/٢-٩٥، ١٦١/٢-١٦٥؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٠-١١١؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٩٨م)، ص٤٦٥؛ تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م)، ٤٨/٣؛ عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبدالعظيم الديب (قطر: وزارة الأوقاف، ط٣، ٢٠١١م)، ١٩٩/١-٢٠٠ [من مقدمة المحقق].

[٣٤] ينظر: الجويني، البرهان، ٧٩/٢.

[٣٥] ينظر: المصدر السابق، ٨٠/٢.

[٣٦] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨١-٨٢.

[٣٧] المصدر السابق، ٢/٨٠-٨١.

[٣٨] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨١.

[٣٩] المصدر السابق، ٢/٨١-٨٢.

[٤٠] ينظر: المصدر السابق ٢/٧٩.

[٤١] ينظر: المصدر السابق، ٢/٧٩.

[٤٢] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨٢.

[٤٣] ينظر: المصدر السابق ، ٢/٨٢؛ بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبدالقادر العاني (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢م)، ٥/٧٢.

[٤٤] ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠٤م)، ٢/١٠١٨.

[٤٥] الزركشي، البحر المحيط، ٥/٧٢؛ عبدالوهاب الشعراني، منهاج الوصول إلى مقاصد علم الأصول، تحقيق: رضوان الكود (د.م: دار الفتح، ط١، ٢٠١٣م)، ص٥٢٣-٥٢٤.

[٤٦] لتفسير معنى الاستصلاح عند الجويني بالتعليل الجزئي، ينظر: ابن السبكي، الإبهاج، ٣/٤٨.

[٤٧] ينظر: الجويني، البرهان، ٢/٨٢-٨٤ .

[٤٨] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨٤.

[٤٩] ينظر: المصدر السابق، ٢/٧٩-٨٠ .

[٥٠] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨٤-٨٦.

[٥١] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨٥-٨٦ .

[٥٢] ينظر: المصدر السابق، ٢/٨٧-٨٨، ٢/٩٢.

[٥٣] ينظر: المصدر السابق، ٢/٩٢.

[٥٤] ينظر: المصدر السابق، ٢/٩٣.

[٥٥] الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠١.

[٥٦] ينظر: المصدر السابق، ص٨٥.

[٥٧] الغزالي، المنخول، ص٦١١.

[٥٨] المصدر السابق، ص٤٩١.

[٥٩] ينظر: أبو المظفر السمعاني، القواطع في أصول الفقه، تحقيق: صالح حمودة (عمان: دار الفاروق، ط١، ٢٠١١م)، ٣/١٠٠٨.

[٦٠] ينظر: المصدر السابق، ٣/١٠١٧-١٠١٨.

[٦١] ينظر: الجويني، البرهان، ٢/٣.

[٦٢] الشافعي، الرسالة، ص٢١٩.

[٦٣] أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ص٩٨.

[٦٤] ينظر: سعدالدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م)، ٢/١٧٢.

[٦٥] الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٠.

[٦٦] المصدر السابق، ص٩٢.

[٦٧] ابن عاشور، التوضيح، ٢/١٦٨.

[٦٨] يُنظر: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٧م)، ٣٣١/٢؛ التفتازاني، شرح التلويح، ١٥١/٢.

٦٩ ينظر: المصدر السابق، ٣٣٤/٢.

[٧٠] ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧٥/٩-٤٢٧٨.

[٧١] ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة، ص٣١٠.

[٧٢] المصدر السابق، ص٣١١.

[٧٣] ينظر: المصدر السابق.

[٧٤] ينظر: نمر أحمد السيد مصطفى، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي وبيان علاقة القواعد الفقهية بها (دمشق: دار النوادر، ط١، ٢٠١٣م)، ٦٧٧/٢-٦٨٠؛ محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام عرض وتحليل (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٨١م)، ص٣٢٨.

[٧٥] ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٧م)، ٢١٩/١.

[٧٦] ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١٥٢/٢؛ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشَّريعة الإسلامية (دمشق: دار الفكر، ط٤، ٢٠٠٥م)، ص٣٤٤-٣٤٦.

[٧٧] ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة، ص٣١٠-٣١١، نقل بتصرف.

[٧٨] الجويني، البرهان، ١٦٤/٢؛ ينظر: التفتازاني، شرح التلويح، ١٥١/٢.

[٧٩] الشاطبي، الاعتصام، ٣٣١/٢.

[٨٠] الغزالي، المنخول، ٤٦٠-٤٦٤.

[٨١] الغزالي، شفاء الغليل، ص٧٦.

[٨٢] الغزالي، المنخول، ص٤٦٥.

[٨٣] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠١١م)، ص ٤٠٢.

[٨٤] الغزالي، شفاء الغليل، ص٩٤-٩٥، نقل بتصرف.

[٨٥] المصدر السابق، ص١٠١.

[٨٦] المصدر السابق، ص١٠٢.

[٨٧] المصدر السابق، ص١٠١.

[٨٨] المصدر السابق.

[٨٩] المصدر السابق، ص١٠٣؛ ينظر: الغزالي، المنخول، ص٤٦٧.

[٩٠] الجويني، البرهان ١٦١/٢.

[٩١] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠١.

[٩٢] ينظر: المصدر السابق، ص١٠١.

[٩٣] ينظر: المصدر السابق.

[٩٤] ينظر: الغزالي، المستصفى، ٢١٨/١.

[٩٥] العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣٢٧/٢-٣٢٨.

[٩٦] ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٠٣.

[٩٧] سيدي عبدالله، نشر البنود، ١٣١/٢؛ وينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧٩/٩-٤٢٨٢.

[٩٨] ينظر: الجويني، الغياثي، ص٣٧٧ وما بعدها.

[٩٩] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٤.

[١٠٠] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٠٧.

[101] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٩٤.

[102] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٠٢.

[103] ينظر: المصدر السابق، ص٣٥٢، ص٤٠٢-٤٠٤؛ القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧١/٩.

[104] ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧٠/٩-٤٢٧١.

[105] الشاطبي، الاعتصام، ص٣٣١.

[106] المصدر السابق، ص٣٤٣.

[107] المصدر السابق، ص٣٤٣-٣٤٤.

[108] ابن عاشور، التوضيح، ١٦٨/٢-١٦٩.

[109] المصدر السابق، ٢٢١/٢.

[110] المصدر السابق، ١٦٨/٢-١٦٩.

[111] ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ص٣٤٣.

[112] ينظر: المصدر السابق، ص٣٣٨.

[113] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة، ص٤١٨.

[114] الشاطبي، الموافقات، ٢٠/٣.

[115] ينظر: المصدر السابق، ٥٥٦/٤.

[116] ينظر: تاج الدين عبدالوهاب بن علي ابن السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ٢٠٠١م)، ١١٩/١-١٢١؛ الشاطبي، الموافقات، ٥٥٦/٤؛ محمد رياض الطبقجلي، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي (عمان: دار النفائس، ط١، ٢٠١١م)، ص٣٩-٤١.

[117] ينظر: قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠١٥م)، ص١١٨-١٢٣.

[118] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، تحقيق: فريد الجندي وأشرف الشرقاوي (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ٢٠١٤م)، ٢٦٨/١٣.

[119] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد الخليل (د.م: دار ابن الجوزي، د.ط، د.ت)، ص١٩١.

[120] منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستقنع، تحقيق: عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢)، ص٢٦٨. وينظر: محمد بن محمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ٥٠٦/١؛ الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، ص٣٥٨-٣٥٩.

[121] ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٠٨.

[122] المصدر السابق، ص٣٠٧.

[123] الشاطبي، الاعتصام، ص٣٤٣.

[124] ينظر: الغزالي، المنخول، ص٦١١.

[125] ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ٣٣٤/٢-٣٣٥.

١٢٦ ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة، ص٣٦٨-٣٦٩.

[127] المصدر السابق، ص٣٠٨.

[128] المصدر السابق، ص٣٠٧.

[129] ابن تيمية، القواعد الفقهية النورانية، ص٢٠٥.

[130] المصدر السابق، ص٢٠٤.

[131] ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٠٦.

[١٣٢] الجويني، الغياثي، ص٥٣٩.

[١٣٣] ابن عاشور، مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص٣٠٧-٣٠٨.

[١٣٤] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، تحقيق: عبدالحميد هنداوي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، ٢٠٠٣م)، ٧٥/٣؛ محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، تحقيق: عمر ابن عباد (الرباط: مطبعة فضالة، ١٩٩٤م)، ١٨٨/١.

[١٣٥] الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، ص٩٥.

[١٣٦] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص٢٩٧.

[١٣٧] ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٤٢٧٩/٩.

[١٣٨] ينظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ١١٩/١-١٢٠؛ حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣٩٩/٢.

[١٣٩] ينظر: عبدالله بن محفوظ بن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات (بيروت: دار المنهاج، ط١، ٢٠٠٧م)، ص٦٢٤-٦٢٩.

[١٤٠] ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥٥٨/٤.

[١٤١] الشاطبي، الموافقات، ٥٦٢/٤-٥٦٣.

[١٤٢] ينظر: عبدالله محفوظ بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات (الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، ٢٠١٢م)، ص٣١٥.

[١٤٣] ينظر: يعقوب عبدالوهاب الباحسين، الاستحسان: حقيقته – أنواعه – حجيته – تطبيقاته المعاصرة (الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ٢٠١١)، ص٧٢، ص٤٠؛ علاءالدين أبوبكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٨م)، ٤١/٦-٤٢.

[١٤٤] الشاطبي، الموافقات، ٥٦٥/٤.

[١٤٥] ينظر: الباحسين، الاستحسان، ص٤١.

[١٤٦] ينظر: المصدر السابق، ص٤٠.

[١٤٧] شمس الدين السرخسي، كتاب المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ١٤٥/١٠.

[١٤٨] الباحسين، الاستحسان، ص٣٨-٣٩.

[١٤٩] ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٦٥.

[١٥٠] ابن بيه، صناعة الفتوى، ص٢٧٩؛ ينظر: ابن بيه، أمالي الدلالات، ص٤٧٨.

[١٥١] أخرجه مسلم بسند صحيح. مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠٠٦م)، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم (١٥١٣)، ص٥٨٥.

[١٥٢] يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق وتكملة: محمد أيمن الشبراوي (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ٢٠١٠م)، ٣٤٨/١٠.

[١٥٣] ينظر: ابن بيه، صناعة الفتوى، ص٢٩٧.

[١٥٤] أخرجه أبو داود وابن ماجه بسند صحيح. أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (القاهرة: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠١١م، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث رقم (٣٥٠٣)، ص٤١٣؛ ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه (القاهرة: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠١١م)، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، حديث رقم (٢١٨٧)، ص٢٢٦.

[١٥٥] النووي، المجموع شرح المهذب للشيرازي، ٣٤٨/١٠.

[١٥٦] ينظر: ابن بيه، صناعة الفتوى، ص٢٩٧-٢٩٨.

[١٥٧] ينظر: المصدر السابق، ص٢٦٤.

[١٥٨] عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبدالشكور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٨م)، ٣٢١/٢.

ABSTRACT

This research sheds light on the relationship between foundational evidences of Shari'a which are based on reason and wisdom and the three stages of Shari'a objectives. The study adopts a descriptive and analytical approach. It concludes that 'rational analogy' relates more to the essential and complementary objectives. However, 'formal analogy' usually rules desirable objectives. 'Unqualified public interest' will be authoritative if considered in essential and complimentary objectives. In contrast, the majority of scholars invalidate the interest that refers to desirables unless its similarity to Shari'a oriented interests is juristically witnessed. 'Blocking the means to evil' grounds on both a complementary or desirable objective and it will be distinguished as public interest if it serves the essentials. 'Juristic preference' is the interest which is exceptionally deducted from the general rules of Shari'a or scholarly preferred while conflicting another interest or harm. Therefore, it can be related to the entire stages of the objectives. Although some *Hanafi* scholars judged this evidence of law as such that relates approximately to desirable intents, the author disagrees and prefers that since it is related to the removal of hardship, it can be shown as a servant to complimentary objectives.