بسم الله الرحمن الرحيم

[سلسلة آفاق التجديد]

مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة / محمد مهدي شمس الدين... [وآخرون]؛
تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي .- دمشق: دار الفكر،
٢٠٠١ .- ٢٣٢ص ؛ ٢٤سم. (سلسلة آفاق التجديد)
١- ٢١٦,١١ش م س م ٢-العنوان
٣- شمس الدين ٤- الرفاعي ٥- السلسلة
مكتبة الأسد
ع- ٢٤٠٩/١٢/٢٠٠١

السيد محمد مهدي شمس الدين
السيد محمد حسين فضل الله
الدكتور طه جابر العلواني
السيد محمد حسن الأمين
الدكتور حسن الترابي
الدكتور أحمد الريسوني
الدكتور عبد الهادي الفضلي
الدكتور جمال الدين عطية

مكتبة تخصصية قسم الأصول
شؤون الثقافة ٢٢٠٨٠

تحرير وحوار
عبد الجبار الرفاعي

مقاصد الشريعة

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٦١
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٤٥١,٠١١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-800-5
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-897-8
الرقم الموضوعي: ٢١٠/٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة /دراسات إسلامية
العنوان: مقاصد الشريعة
تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ٢٣٢ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com
E-mail: info@fikr.com

الإعادة الثانية

١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م

ط١ ٢٠٠٢م

المحتوى

الموضوع	الصفحة
المحتوى	٥
مقدمة المحرر	٧
مقاصد الشريعة	
حوار مع: الشيخ مهدي شمس الدين	١٥
مقاصد الشريعة	
حوار مع: السيد محمد حسين فضل الله	٤٥
مقاصد الشريعة	
حوار مع: الدكتور طه جابر العلواني	٦٣
مقاصد الشريعة	
حوار مع: السيد محمد حسن الأمين	١٤١
تجديد أصول الفقه	
حوار مع: الدكتور حسن الترابي	١٧٣
مقاصد الشريعة	
حوار مع: أحمد الريسوني	١٩٥
مقاصد الشريعة	
حوار مع: الدكتور عبد الهادي الفضلي	٢١٣
مقاصد الشريعة	
حوار مع: الدكتور جمال الدين عطية	٢٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمة

إن دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة ومقاصدها الكلية أضحت أهم الروافد لتنمية الاستنباط الفقهي واستدعاء الفقه إلى العصر، ذلك أن قضية المقاصد ظلت أحد الأبعاد الغائبة في الدراسات الشرعية، ماعدا محاولات محدودة، لم تجد مَنْ يتواصل معها، مضافاً إلى أن ما كُتِبَ من بحوث في المقاصد خارج الحوزة العلمية، سواء كانت أطروحات جامعية أم غيرها، مابرحت لا تدري عن راهن الدرس الشرعي في الحوزة شيئاً، وكأنها ترسخ ما تراكم عبر التاريخ من قطيعة بين المذاهب الإسلامية.

وبغية إنارة وعي الباحثين والدارسين وتعميق الرؤية المقاصدية في فهم الشريعة، أعددنا هذه المجموعة من الحوارات مع نخبة من رجال الفقه والفكر والقانون، من أجل بناء جسر للتواصل من الحوزة العلمية إلى الفقيه والمفكر خارجها، ومن هذا الفقيه والمفكر إلى الحوزة، فقد سعت هذه الحوارات لأن تتجاوز العوائق الجغرافية والإقليمية، وتتسامى على النزعات العصبوية والطائفية، وتتعرف على ماهو مشترك بين علماء أمتنا الواحدة.

في الحوار الأول نلتقي مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو يصوغ قضية أصولية تبتني على التمييز بين نوعين من الخطابات التكليفية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، أحدهما الخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً كجماعة، والثاني الخطابات الموجهة للأفراد، خلافاً للنظرة الموروثة والسائدة، التي اعتبرت الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، بنحو يتحوّل فيه الفقه إلى فقه أفراد، وتسيطر على الفقيه النظرة التجزيئية، فينجم عن ذلك القول بأن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبرت ضررية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام العقوبات، و لم يُتنبه إلى أن هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد، ليقال إنها حرجية ضررية بالنسبة إلى الأفراد، بل هي تكاليف للأمة، وهي ليست عسرة ولا حرجة بالنسبة إلى الأمة، بل هي سمحة ميسرة.

ويؤكد الشيخ شمس الدين على أن الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد لا جماعة، تغلغلت آثاره بوضوح في الفقه، فلا نلاحظ في مجال الاجتماع، فقه قضايا الوحدة الإسلامية، أو قضايا الأمة، أو قضايا المجتمع، وهكذا فقه البيئة، أو فقه الطبيعة.

وتجلى هذا الخلل المنهجي في عدم ملاحظة الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والأمة في بعض القواعد، من قبيل: «الناس مسلطون على أموالهم» التي تقرر الملكية، فإن الملاحظ فيها مصالح الفرد ومشاكله.

ولقد أدى تكون الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياه أن يُبنى هذا الفقه على التجريد النظري، وينقطع عن الواقع الموضوعي في بعديه الثابت والمتغير، أي الطبيعة في ثوابتها ومتغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته.

ويخلص الشيخ شمس الدين إلى أن أهم الاختلالات التي يعاني منها منهج الاستنباط، تتمثل بالنظرة الفردية، واعتبار الخطابات لآحاد المكلفين، والغفلة

عن الخطاب العيني التعييني للأمة، واعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً، والانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير، وعدم التفاعل مع الطبيعة، وعدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه.

أما في الحوار الثاني فقد أشار السيد محمد حسين فضل الله إلى ضرورة وعي علل الأحكام الشرعية في المعاملات والعلاقات ونحوها، وضرورة تحديد المنهج الفقهي الذي يفتح المجال للموضوعات الجديدة، ويتحرر من الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي، ولم تعد تمثل حاجات المستقبل.

ويحذّر السيد فضل الله من الفهم الحرفي للنصوص، ويعتبر الإسراف في التوكؤ على الأدوات العقلية في تحليل مضمون النص من أبرز مشكلات الاستنباط الفقهي، حيث يبتعد الاستنباط عن الفهم العرفي الذي يرتكز على استظهار المدلول اللغوي، طبقاً لمناخ اللغة العربية ومواضعاتها.

وينبه إلى موقف الفقهاء المتأخرين من الشهرة والإجماع، إذ خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين، بالدرجة التي قد يرون من الناحية العملية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد، وعن الورع والاحتياط في الفتوى، حتى إنهم إذا لم يجدوا مجالاً للفتوى، جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط. وهنا يشير السيد فضل الله إلى أن العلماء المتقدمين كانوا يختلفون فيما بينهم، مما يوحي بأنهم لا يرون قداسة لبعضهم، بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية. كما أن حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذّرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله تفرض الوقوف مع الدليل الحجة ، فهو الأساس في الاستنباط، أما تسجيل الاحتياط مراعاة للإجماع الذي لا دليلية فيه، أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو أمر يربك الواقع الإسلامي، ويؤدي إلى خلق ذهنية تحريمية لا أساس لها من الدليل، بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية إلى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة، حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها، هاجمه هؤلاء بأنه يخالف مسلمات الشريعة.

بينما ينبغي أن نتحرك على أساس المقولة المعروفة : «كم ترك الأول للآخر» أو كما يقول البعض :«هم رجال ونحن رجال»، مما يعني أن الدليل هو الأساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

ويحفر الشيخ طه جابر العلواني في التاريخ ليقرأ لنا بإيجاز ما خالط الشرائع السالفة قبل الشريعة الإسلامية من إصر وحرج وأغلال، إثْر عناد الأمم المخاطبة بتلك الشرائع وتمردها وعتوّها ، غير أن الشريعة الإسلامية أعلنت تحررها من الإصر والأغلال، ورفعها للعسر والحرج، والتزمت تحليل الطيبات وتحريم الخبائث.

ثم ينتقل الشيخ العلواني لبيان مسار المنحى التعليلي الذي يعد المنطلق للفكر المقاصدي، ويوضح ما اكتنفه من اختلالات منهجية، بحيث لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الأخير لبناء الفكر المقاصدي الكلي.

من هنا يقترح أرضية أخرى لبناء القيم العليا، ولتوجيه البحث والنظرة باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات والفروع، لكي يتبلور الفكر المقاصدي الكلي، وتتكون هذه الأرضية من مبادئ قرآنية هي: العهد، والاستخلاف، والأمانة، والابتلاء، ثم التسخير، وربطها بمجموعها في مجالات الاستنباط الفقهي.

وبالتالي تتمثل المقاصد العليا بالقيم التي استُخلف الإنسان لتحقيقها، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة. وهذه المقاصد الثلاثة تستدعي المستويات الأخرى من المقاصد، كالعدل، والحرية، والمساواة، والتي بدورها تستدعي المستوى الأخير؛ من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

وبذلك يتجاوز الشيخ العلواني التصنيف الذي صاغه الشاطبي للمقاصد ومستوياتها، ويصوغ منظومة مقاصدية بديلة، يستوحيها من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وتعبر هذه المنظومة المقاصدية عن محاولة جادة أصيلة في تجديد

الاجتهاد في حقل المقاصد، بنحو يمكن أن تشكل هذه المقاصد العليا إطاراً يوجِّه عملية الاستنباط الفقهي، لبلوغ الحكم الشرعي المواكب لمستجدات الحياة.

ويكشف السيد محمد حسن الأمين في إجابته عن أسئلتنا عن غير واحدة من القضايا الملتبسة، منها التمييز بين مفهومي: «الشريعة» و «الفقه»، باعتبار أن الخلط بينهما أدى إلى أضرار فكرية وعقيدية ومنهجية لا حصر لها، فالشريعة شأن إلهي، لكن فقهها أي: فهمها، والنظر فيها، وتحويلها عن طريق الاجتهاد والاستنباط إلى معطىً «قانوني» إنما هو شأن بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب، بل هو عرضة لمتغيرات لا حصر لها ، ومن هذه المتغيرات أن الفقه هو نشاط معرفي بشري نسبي تاريخي متبدل، تسري عليه سنن المعرفة البشرية نفسها.

وعلى هذا فإن الفقه لا يمكن تصوره مفصولاً عن الاجتماع الذي يتفتح وينمو فيه.

ويوضح السيد الأمين أن ميدان الفقه أوسع بكثير من دائرة اختصاص الفقهاء، باعتبار أن ميدان الفقه الإسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة إلى كل صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كل مفكر في أي حقل من حقول المعرفة قادراً بشكل أو بآخر أن يسهم في عملية إنتاج الفقه، دون أن يعني ذلك الانتقاص من وظيفة الفقهاء.

ويضيف بأن إضفاء طابع من التقديس على الآراء الفقهية قد يُعلي من شأن المشتغلين بالفقه، غير أن الفقه «المقدس» سوف يُحرَم من عناصر الحياة والنمو التي توفرها مساحة الحرية الواسعة الضرورية لمشاركة غير الفقهاء في إعداد الأرضية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية وحتى الفلسفية والإبستمولوجية لعمليات الاجتهاد الفقهي.

ويتحدث السيد الأمين عن سمات الفقه الذي يتطلبه الاجتماع الإسلامي اليوم، فيوضح أن هذا الاجتماع بحاجة إلى فقه يخاطبه ويُعنى بمشكلاته، إلى فقه

يستطيع المجتمع أن يكيفه ويتكيف به، إلى فقه يسهم المجتمع في إنتاجه، إلى فقه لا يعلّم الناس فحسب، وإنما يتعلم منهم، فقه مشبع برائحة الأرض والعرق والمكابدة، فقه يعنيهم، لا لأنه منزل من السماء فحسب، بل لأنه يحمل همومهم الأرضية. لكن بناء هذا الفقه يبقى في دائرة التصور، ما لم يترافق مع حركة تحوّل فكري شامل، بحيث يأتي التحوّل الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها، أما القواعد والآليات الراسخة والمعتمدة راهناً فيما يتصل بإنتاج الفقه، فإنها لا تصلح لإنتاج فقه مغاير.

أما الشيخ حسن الترابي فيعالج حواره العلاقة بين الثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، ومحددات وصل حركة التحوّل الظرفية الدائبة بالحق المطلق الثابت. ويشدد على أن الايمان ليس موقفاً واحداً يظل على حاله، فهو تعالى يخاطب الذين آمنوا: «أن آمنوا» مرة بعد مرة، ومعنى ذلك أنك لابد أن تظل بعد كل لحظة جديدة، تحيي إيمانك، وتجدد رؤيتك للعالم من حولك، ولقيم الدين، وتُنزِّل قيم الدين على الواقع بصورته التي تحولت في تلك اللحظة، وتتحرك باستمرار، بلسانك، وجنانك، وبدنك، وهكذا، على مدى الدهر.

ثم يضيف: ومادام الدين ـ من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه ـ واقعاً في الإطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنه ـ من حيث هو صلة با لله وسبب للآخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت ـ إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل. وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي. إن المعاني لابد أن تنزل على الواقع، ولابد من النظر إلى المتغيرات والابتلاءات، فتنزل المبادئ والأصول عليها، وتتسع لاستيعابها بمرور الزمن. لقد تنزل القرآن داخل الحياة عبر تفاعلات وابتلاءات تواصلت لبضع وعشرين سنة، بغية تشكيل النموذج، وهو نموذج مرن يستوعب ما يستجد من متغيرات في الواقع.

ويرى الشيخ الترابي أن هناك علاقة عضوية بين تطور المعارف والخبرات البشرية وتجديد الفقه وتطويره، ذلك أنه كما استعان المسلمون من قبل بالمنطق الصوري في بناء العلوم الإسلامية، بوسعهم اليوم الإفادة من مناهج علوم الاجتماع والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية، لفهم أتم لنواميس الحياة، يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف، ويكسبهم حكمة في تطبيقها، تحيط بمقاصدها، وترتب علاقاتها، وتحقق وحدتها بوجه أتم.

ومهما يكن فإن مرور الزمن يؤثر في الفقه ويستلزم تجديده، بل إن الفقه مرهون بالعمل، وبواقع التدين كله، فإذا اعتل ذلك الواقع، اعتل الفقه، فيتعين على المسلمين في عهد لاحق أن يقبلوا على الفقه، فيقوّموا علله، ويصوّبوا الخطأ فيه.

ويتجاوز الدكتور أحمد الريسوني المنظور التقليدي للشاطبي وغيره، الذي يذهب إلى أن الأصل في العبادات عدم التعليل، فيقرر أن الأصل في الشريعة بتمامها هو التعليل؛ لأن الله تعالى علل الشريعة كلها، بأنها رحمة للعالمين، وصلاح لهم، وإخراج من الظلمات إلى النور، فالشريعة رحمة كلها، ومصلحة كلها، وحكمة كلها. ومن الخطأ قصر النظر في المصالح على الأمور المعيشية، لأن العبادات فيها ضبط وانضباط ونظام للعباد، وفيها تسهيل لقيامهم بواجبهم، وتدريبهم على الانضباط، بما هو نوع من التحضر.

وينبه الشيخ عبد الهادي الفضلي إلى أن التصنيف السائد في المدونات الفقهية لا يراعي إلاّ الجانب الفردي في حياة المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية، فيما تهمل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، المرتبطة بتنظيم المجتمع بوصفه مجتمعاً، والدولة بوصفها دولة، ولم يزل الفقه يعاني من استبعاد هذه الجوانب إلى اليوم.

ويعزو الشيخ الفضلي استمرار ذلك إلى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال إلى مستوى الإفراط، مما جعلنا نتهيب ونحذر من إعادة النظر في أية مسألة، بهدف الوصول إلى نتائج أفضل.

ويقدم الدكتور جمال الدين عطية رؤية أولية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي، حين يشير إلى أن ذلك يتشعب إلى شعبتين: عامة تتعلق بآليات استخدام المقاصد مباشرة في العملية الاستدلالية، وخاصة تتعلق بالعلة كمناط للقياس.

و لم يبدِ الدكتور عطية حماساً لاستقلال المقاصد كعلم مستقل بجوار علم أصول الفقه، وإنما يعتبر هذه المسألة شكلية، ولذلك يدعو لخدمة موضوع المقاصد بالتأليف والتشعيب لمباحثه وتطبيقاته.

إن تنوع البيئات العلمية للمحاورين في هذا الكتاب، وهكذا تنوع مواطنهم، وخبراتهم التراثية، وتجاربهم الثقافية، أهم الأسباب في تبلور رؤًى إبداعية ونظرات اجتهادية مبتكرة في إجاباتهم، وهي رؤًى نتمنى أن تسهم في تعميم وعي مقاصدي أصيل، يرتقي بمفهوم المقاصد من مقاصد الفقه إلى مقاصد الدين، ومن مقاصد الشريعة إلى مقاصد العقيدة والشريعة، ومن مقاصد الدنيا إلى مقاصد الدنيا والآخرة، ومن مقاصد الشاطبي التي ولدت في فضاء محيطه وثقافته ومشكلات عصره إلى مقاصد تتجلى فيها همومنا ومشكلاتنا، وما يحفل به واقعنا من تحديات، ومن مقاصد عصر الشاطبي إلى مقاصد تواكب الحياة وتستجيب لمتطلباتها في كل عصر، ومن خطاب مقاصدي يتداوله المتخصصون في الفقه وأصوله إلى خطاب مقاصدي يفهمه جمهور الأمة، ويتحول إلى شعارات وقيم تتسلح بها الأمة في نهضتها، وترسخ هويتها، وتعزز انتماءها لعقيدتها، في عصر العولمة وثورة الاتصالات.

وما توفيقي إلاّ با لله عليه توكلت وإليه أُنيب .

عبد الجبار القحطاني الرفاعي

مقاصد الشريعة

حوار مع:

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

وما المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

○ إن الخلط بين الجزئي والكلي، والمتغير والثابت، والضروريات والحاجيات والتحسينات في الفكر الفقهي ومن ثم في التدوين الفقهي، ناشئ من عوامل متعددة أهمها غياب الرؤية الشمولية للشريعة عند الفقيه المسلم.

لقد بدأ التدوين الفقهي عندما سيطرت الدولة الإسلامية القمعية الخاضعة لسلطة الفرد، الدولة التي غابت عنها قيادة المعصوم و لم تقم على قاعدة مبدأ الشورى، فأدّى ذلك إلى أن الفقه انعزل عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة: في عباداته ومعاملاته، فعالجوا المسائل العامة وقضايا المجتمع من زوايا معاناة الأفراد لها، وتأثيرها في حياة المسلم الفرد، و لم يلحظوا في الغالب تأثيرها في الأمة ومجتمعاتها.

لقد تأثر الفقيه الشيعي بالوضع السياسي ـ التنظيمي الذي أدّى إلى تحويل الإسلام إلى شريعة الفرد لا الجماعة، أكثر من تأثر الفقيه السني؛ بسبب عزلة الفقيه الشيعي والاجتماع الشيعي عن الحياة العامة أكثر من الفقيه السني.

من جهة أخرى: نلاحظ أن الشريعة تحولت، بسبب انحراف الحكم السياسي وفساد الاجتماع السياسي، إلى مشروع أخروي يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر في حياته الدنيا.

إن الإسلام ـ عقيدة وشريعة وأخلاقاً ـ بحسب وضعه الأصلي مشروع إنساني كوني للدنيا وللآخرة، ولكن حدث الفصام النكد في مرحلة من المراحل بين الواقع وبين المنهج، بين التشريع وبين المجتمع، وغدت الشريعة مشروعاً أخروياً حتى في أحكامها التي تعالج شؤون الحياة الدنيوية، وذلك حين سيطرت على عقل الفقيه والأصولي فكرة (التعبد الشرعي) في كل خطابات الشارع، فجمدت الفكر الفقهي على (حرفية النصوص) ودلالاتها المباشرة في الدائرة الزمانية والمكانية والأحوالية التي صدرت فيها.

ونحن نفهم أن المشروع الأخروي هو مشروع فردي، حيث إن مسألة الخلاص ليست مسألة عامة، بل هي مسألة شخصية .وقد دلت على هذه الحقيقة عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها**﴾ [يونس / مكية ـ ١٠ / الآية: ١٠٨] وقوله تعالى: ﴿**مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها**﴾ [الإسراء / مكية ـ ١٧ / الآية: ١٥] وقوله تعالى أيضاً: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ [المائدة / مدنية ـ ٥/ الآية: ١٠٥] وغيرها .وقد صيغت الدراسات الفقهية على هذا الأساس.

لابد من النظر إلى الشريعة بحسب طبيعتها الأصلية، وذلك باعتبارها فقه الإنسان والجماعة، وفقه الأمة، وفقه المجتمع، وفي ضمن ذلك يكون فقه الأفراد.

* * *

خطابات تكليف الأمة:

وبهذه المناسبة ننبِّه إلى قضية أصولية مهمة لا أعرف إن كان قد تنبه لها أحد من قبلنا، وهي: أن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسنَّة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، حتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد، بينما نلاحظ أن الشريعة اشتملت على نوعين من الخطابات التكليفية، خطابات للأفراد وخطابات للأمة، والخطابات الموجهة للجماعة وللأمة كثيرة جداً، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة، وللجماعة المسلمة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة وضمن صيغة المجتمع.

لقد أدّت هذه النظرة إلى اختلال في عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، وأدّى ذلك إلى اعتبار الشريعة موجهة للأفراد، وتحول الفقه إلى فقه أفراد، وسيطرت على الفقيه النظرة التجزيئية.

لقد لوحظت قضايا ومسائل الأفراد فيما يعرض لهم ويطرأ عليهم، و لم يتوجه الفقهاء إلى ملاحظة القضايا والموضوعات ذات العلاقة بحياة الأمة والجماعات واستنباط أحكامها. لقد عطل الاتجاه نحو البحث عن أحكام الأفراد القدرة على ملاحظة حاجات الأمة والمجتمع.

ومن آثار ذلك نظرة الفقهاء إلى أدلة العسر والحرج، حيث اعتبروها عمومات كسائر العمومات والمطلقات القابلة للتخصيص والتقييد، بينما هي جزء من الأدلة الكلية العامة التي توجه النظر الفقهي الاجتهادي على أساس المقاصد، والمقاصد غير قابلة للتقييد ولا للتخصيص، بل هي مطلقة وعامة تحكم جميع مطلقات وعمومات الشريعة.

وعلى أساس هذه النظرة اعتبروا أن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبروها ضررية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام

العقوبات، وغفلوا عن أن هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد ليقال إنها حرجية وضررية بالنسبة إلى الأفراد، بل هي تكاليف للأمة والمجتمعات، ولهذا الاعتبار هي تكاليف تحقق مصالح الأمة والمجتمعات والأفراد، وهي ليست حرجية ولا عسرة ولا ضررية بالنسبة إلى الأمة، بل هي سمحة ميسرة .وينطبق عليها ما روي عن النبي صلى ا لله عليه وآله وسلم : ((بعثت بالحنيفية السمحة)).

إن هذه الملاحظات تقضي بإعادة النظر في منهج الاجتهاد الفقهي، ولابد من النظر إلى الشريعة بحسب مقاصدها، وهذا يقتضي البحث فيها ـ خارج دائرة العبادات ـ على أساس المقاصد.

ونلاحظ أن الفقهاء جميعاً يقرون بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وقد عبر الشاطبي والغزالي وغيرهما من فقهاء المذاهب الأشعرية عن هذا الأمر تفصيلاً.

وورد التعبير عنه إجمالاً عند فقهاء الشيعة الإمامية بصيغة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتيين العقليين .إلا أنهما قد يكونان في نظر العقل في غاية الوضوح كحسن الحسن وقبح الظلم، فحينئذٍ يكون الشرع مقرراً للعقل، وقد يكونان بمرحلة من الخفاء فالشرع يكون كاشفاً لها بوساطة الأوامر والنواهي.

وإذا كانت مصالح ومفاسد بعض الأفعال والأشياء خفية في مرحلة من مراحل الاجتماع البشري نتيجة لعدم المعرفة العلمية، فإن التقدم العلمي قد يكشف عن مصالح ومفاسد تؤثر في أحكام الأشياء والأعمال والأوضاع في مجال علاقات المجتمع وعلاقات الإنسان مع الطبيعة .وأمثلة ذلك في زماننا كثيرة، من قبيل التدخين وزراعة وتجارة واستعمال المخدرات، وجميع ما يتعلق بقضايا البيئة مما يتعارض مع أحكام سلطنة المالكين على أموالهم، وكثير من القضايا المتعلقة بتعلم الطب أو ممارسة الطب، وقضايا التنظيم الاجتماعي، وغيرها وغيرها.

ولعل أقدم من أشار إلى هذا المبدأ من فقهاء الإمامية السيد المرتضى علم الهدى في كتابه: (الذريعة إلى أصول الشريعة) طبعة جامعة طهران / تحقيق أبو القاسم كرجي.

وإن كان له كلام في أن العلل المذكورة في كلام الشارع ليست عللاً حقيقية كعلية الشمس للنهار، بل إنما تنبئ عن الدواعي أي (العلة الغائية) أو كاشفة عن وجه (المصلحة). وهذه نصوص من كتاب الذريعة في هذا الموضوع:

«اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، وأما الشرعيات فهي ألطاف ومصالح، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث لتعريفنا مصالحنا». (الذريعة /ج: ٢ / ص: ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢).

«إن علل الشرع مفارقة لعلل العقل، لأن علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح، وقد تختلف الأحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل». (الذريعة /ج: ١ / ص: ٩٣ - ٩٤ / و ١٦٧ - ١٦٨ / و ٥٢٢ - ٥٢٤ / و ج: ٢ / ص٦٩٦ / و ٨٠٩ - ٨١١).

وينبغي أن تفهم المصالح والمفاسد باعتبار ما يتعلق بحياة الإنسان والمجتمع، وباعتبار المصير الأخروي للفرد، ولا تختص بالمصير الأخروي فقط، بل لابد من ملاحظتها بالنسبة إلى عالم الشهادة، إلى الدنيا والعالم الدنيوي أيضاً.

قالوا: «الفرق بين التعبديات والتوصليات هو: أن التعبديات هي الأعمال التي لم يعلم لها مصلحة عرفية دنيوية، بل الغرض منها التقرب إلى الله وتكميل النفس ورفع الدرجة .ولذا يعتبر فيها قصد الإطاعة، لأن التقرب لا يحصل إلا بالامتثال، والامتثال لا يحصل عرفاً إلا بقصد الطاعة .والتوصليات: أي الأعمال التي علم المصلحة منها، و لم يكن الغرض منها التقرب، ولذا لا يعتبر فيها قصد الطاعة؛ لأن حصول المصالح المقصودة منها لا يحتاج إلى قصد القربة، بل يحصل

بمجرد الموافقة؛ كإنقاذ الغريق لحفظ النفس .والتوصليات قد تكون من الواجبات كغسل الثوب للصلاة، ودفن الميت، وقد لا تكون كالمعاملات)).

ومما يتصل بقضية المقاصد قضية (حكمة الحكم)، فإن موقف الفقه الشيعي الإمامي من (الحكمة) موقف متحفظ، ويرفض الفقه الشيعي اتخاذ الحكمة دليلاً في الاستنباط (لأنها غير مطَّردة)، كما أنه يرفض (العلة المستنبطة =المناط المنقح)[1] يعتبر أن تعميم الحكم لموارد العلة المستنبطة من مصاديق القياس الذي هو التشريع بالرأي، ووردت النصوص الصريحة بالنهي عنه، وكذلك الحال في العلة المستنبطة .ويقتصر في إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع على مورد (العلة المنصوصة) فقط على خلاف بينهم في ذلك أيضاً. وهذا التحفظ ناشئ من الحرص على عدم الوقوع في التشريع بالرأي، ولكن مقتضى التحقيق عدم صحة هذا الموقف على إطلاقه.

---

(١) العلة المستنبطة تظهر بعدة أساليب، وهي:

١ـ اعتبار أثر أو شيء علة نتيجة لنفي الأمور الأخرى كأن يقال: إن الشارع حكم بحلية العصير قبل صيرورته مسكراً، وحكم بحليته إذا انقلب خلاً ففقد خصوصية الإسكار، وحرمه في حالة كونه خمراً ـ أي مسكراً ـ فقط، فنعلم من ذلك أن الحرمة تدور مدار الإسكار.

٢ـ السبر والتقسيم لاحتمالات العلة ونفي جميع الاحتمالات إلا احتمالاً واحداً، فيقال في مثال الخمر: إن الشارع حرم الخمر إما لأنه مائع، وإما لأنه ملون بلون كذا، وإما لأن له رائحة معينة، وإما لأن له طعماً معيناً، وإما لأنه مسكر، وبعد نفي جميع الاحتمالات ـ عدا الإسكار ـ لوجود مائعات محللة ذات صفات مماثلة ما عدا الإسكار، فيتعين أن يكون هو العلة في التحريم.

٣ـ تنقيح المناط، وهو إلغاء الفوارق بين الأصل المعلوم حكمه وبين الموضوع المشكوك حكمه، فيقال مثلاً إن الخمر والنبيذ متفقان في الإسكار ومختلفان في أن الخمر يتخذ من العنب والنبيذ يتخذ من التمر، وهذا المقدار من الفرق لا يؤثر في الحكم.

٤ـ تخريج المناط، وهو تعيين العلة باستحسانات العقلية الذوقية، كأن يقال: إن الإسكار بما يؤدي إليه من فقدان العقل ينبغي أن يكون علة للتحريم، وإن القتل العمد بما يمثل من ظلم أدّى إلى إعدام إنسان بريء ينبغي أن يكون علة للقصاص .ويعتبرون ذلك من القياس المنهي عنه.

وقد اتفق فقهاء الإمامية على حرمة اعتماد العلة المستنبطة في مقام الاجتهاد الفقهي، وقد كان الفقيه الأقدم ابن الجنيد يعمل بالقياس ثم عدل عن ذلك وحرمه .والحجة عند الإمامية في ذلك هي الأخبار المتواترة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

إذن، الخلل الأساسي في عملية الاستنباط هو الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد وليس دين الجماعة.

ومن آثار ذلك أننا لا نلاحظ في مجال الاجتماع ما نسميه فقه قضايا الوحدة الإسلامية، أو قضايا الأمة، أو قضايا المجتمع، كما لا نلاحظ في مجال الطبيعة ما نسميه فقه البيئة، أو فقه الطبيعة، كما نلاحظ في مجال الاقتصاد أن القواعد المقررة لمبدأ الملكية من قبيل : «الناس مسلطون على أموالهم» يلاحظ فيها الجانب الفردي (مصالح الفرد ومشاكله) ولا تلاحظ فيها الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والأمة.

كما نلاحظ عدم اعتبار (المغزى) البعد التشريعي في آيات التفكر والتدبر والتأمل في خلق الله، بينما هي في نظرنا من المكونات الأساسية لمنهج الاجتهاد، حيث إنها توجه فكر الفقيه نحو الواقع ونحو الطبيعة ونحو الاجتماع الإنساني. حيث يبني فهمه للشريعة على ذلك، ومن ثم يبني استنباطه لأحكامها على ذلك.

إن هذه الثغرات في المنهج أدَّت إلى تكوين الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياه .وهذه نقطة مهمة جداً، وقد عانينا من فقدانها في تربيتنا الفقهية، وعانى منها الفقه الإسلامي، حيث إن هذا الفقه بني على التجريد النظري وافتقد رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أعني الطبيعة في ثوابتها وفي متغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة.

نحن نفهم من الأمر بالتدبر والتفكر في خلق الله وفي الطبيعة وفي سير الماضين وفي صيرورة الإنسان، اعتبار ذلك جزءاً من المنهج الذي يقوم عليه فكر الذين ينفرون ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [سورة التوبة / مدنية ـ ٩ / آية: ١٢٢] فلا يكتفون فقط بالمعرفة النظرية التجريدية من الكتاب والسنة، بل يتفاعلون، على ضوء الكتاب والسنة، مع واقع الحياة، ومن ثم يرون

هذا الواقع على ضوء الشريعة فيفهمون منها حكمه، أما من دون ذلك فإن المقاصد ستكون غائبة عن رؤية الفقيه؛ لأن الفقيه يتعامل مع مفاهيم مجردة وفردية، مفاهيم مجردة من حيث صلتها بالواقع، وفردية من حيث صلتها بالإنسان.

إذن، يعاني منهج الاستنباط من عدة اختلالات لعل أهمها:

١ـ النظرة الفردية التجزيئية.

٢ـ اعتبار الخطابات للأفراد وآحاد المكلفين والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة (الخطاب العيني التعييني للأمة).

٣ـ اعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً فقط.

٤ـ الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة.

٥ـ عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه.

وفي مقابل هذا بدأت تسود في العالم الإسلامي المعاصر نزعة عند بعض المشتغلين بالفقه أدَّت إلى تجاوز الشريعة نفسها بذريعة تحرّي مقاصد الشريعة، نحو الحداثة بالمعنى المادي الغربي، فأغفلوا مبادئ الشريعة ونصوصها ومقاصدها، وبذلك تجاوزوها بتحليل ماحرم الله وتحريم ما أحل الله .وهذا ماينبغي الحذر من الوقوع فيه، ووضع القواعد المنهجية لضمان سلامة الاستنباط الفقهي.

إن منهج الاستنباط لا يرتكز على دراسة النص فقط، بل يرتكز أيضاً على رؤية الواقع وتدبره. هذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية، بل هو وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، وعي العلاقة بين الواقع وبين صيرورة حياة الناس، ومن هنا اعتبرنا أن آيات التفكر والتدبر ـ التي أشرنا إليها في فقرة سابقة ـ تدل على منهج الاستنباط، وهذا ما يؤدي إلى وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، ومن دون ذلك لا يكون الاجتهاد سليماً في معرفة مقاصد الشريعة

والاهتداء بها إلى معرفة حكم الشريعة في مجالات الحياة؛ لأن النظر والاجتهاد يكون من دون وعي.

إن (القواعد المنصوصة) تهدي الفقيه في عمله الاجتهادي في مجالات تطبيق تلك القواعد .ولكن القواعد العامة في مجال التشريع لا تنحصر في القواعد المنصوصة، بل إن التأمل في الأدلة الشرعية المتفرقة في المجالات المختلفة، ودراسة تطبيقاتها الفقهية تؤدي إلى اكتشاف (قواعد عامة)، وهذه مهمة عظيمة آمل أن يعنى بها فقهاء متخصصون وهيئات فقهية تستعين بوسائل الضبط الحديثة، وتقوم باستقراء النصوص وأقوال الفقهاء في القضايا الفقهية العامة لتأسيس القواعد الفقهية العامة المستنبطة؛ لأن هذا يعين كثيراً على بلورة الاتجاهات الفقهية العامة والعريضة في الفكر التشريعي عند المسلمين، وتعين الفقيه المعاصر على رؤية أفضل وأدق للفكر الفقهي، وهذا يساعد على بلورة موقف رشيد من قضية الشهرات وقضية الإجماعات المدعاة.

ونلاحظ أن كثيراً من دعاوي الشهرة والإجماع ليست دقيقة حيث إن بعض ما يدعى أنه مشهور أو مجمع عليه ليس مشهوراً وليس مجمعاً عليه.

وهذا هو البحث في اختلاف العلماء؛ لأن استقراء الأقوال وأدلتها يؤدي إلى اكتشاف مساحات التوافق بين العلماء التي تتكون منها الشهرات أو الإجماعات، ويكشف عن مساحات الاختلاف التي تشكل دائرة اختلاف الفقهاء.

إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات؟ وما موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

إن طريقة استعمال بعض الأدوات المشار إليها قد تـؤدي إلى تضليـل الفقيـه حتى في مجال الدلالة الحرفية للنص، ولكن السبب الأعمق والأشمل للفهم الحـرفي للنص هو عدم الرؤية الكلية للشريعة.

لقد بيّنا في كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) أن الاسلام بناء متكـامل في مجالاته التشريعية، وأن الشريعة مترابطة في حقولها، وأن أي حقل منها تربطـه بالحقول الأخرى علاقات عضوية – لا فرق في ذلك بين العبـادات والمعـاملات والسياسات والأحكام، على ما درج الفقهاء القدماء عليـه مـن تقسـيم لأبـواب الفقه ـ أو على أي تقسيم آخر لحقول الشريعة.

إن التعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن علاقة حقله الخاص بالحقول الأخرى، يؤدي إلى عدم وعي مقاصد الشـريعة، مـن قبيـل مـا ذكـر في المثال عن كراهـة الـتزويج مـن بعـض الأقـوام، وهـو أمـر لا نتعقلـه في الشـريعة المطهرة.

ومن هذا الباب الفتاوى المذهبية التي ترى أن أتباع المذهب الآخـر في داخـل الإسلام يجوز العدوان عليهم وشتمهم، حيث إن هذا يتناقض تناقضاً أساسياً مـع المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى الأساس والحاكم الذي لا يجوز غض النظر عنه في مجال الاجتهاد والاستنباط في الحقل السياسي والاجتمـاعي، وهـو مبـدأ الأخـوة بين المسلمين وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعـدوان من جهة أخرى.

إن مبدأ (الأخوة الإسلامية) يجب أن يكون دليلاً للفقيه عند بحث واسـتنباط أحكام العلاقـات بـين المسـلمين جماعـات وأفـراداً، حيـث إن هـذا المبـدأ ثـابت بالنسبة إلى جميع المسلمين إلى أي مذهـب انتمـوا، فـإذا اعتـبر الفقيـه هـذا المبـدأ خاصاً بجماعة من المسلمين دون غيرهم من الجماعات المذهبية، فإن هذا يسـري في جميـع العلاقـات الاجتماعيـة، والولايـات والقضـاء (مـن قبيـل شـرط عدالـة الشاهد) وغير ذلك، وهذا يؤدي إلى تحطيم وحدة الأمة.

ومن هذا الباب، الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية وعلاقة المجتمع التفاعلية بين أفراده وأفرادها، فتعطى حقوقاً وتشرع أوضاعاً للأفراد بمعزل عن مدى تأثير ذلك في وحدة الأمة أو في مصالح الأمة.

ومن ذلك مثلاً الفتاوى المتعلقة بالاحتكار والتسعير، وقد شرحنا الموقف منها مع سائر أحكام الاحتكار والتسعير في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

ومن ذلك كثير من الأحكام المتعلقة بسلطة المالك على ماله النقدي أو العقاري.

ومن ذلك بعض الأحكام المتعلقة بوضع المرأة في الأسرة وفي الحياة العامة. وغير ما ذكرنا كثير.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة .وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها .وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ الإجماع على مبنى الإمامية ـ ليس حجة في نفسه ـ بل باعتباره كاشفاً عن السنة، وهي رأي المعصوم عليه السلام .وفي هذه الحالة فلا ريب في حجيته، والدليل عليها هو أدلة حجية السنة.

وإثبات أن هذا الإجماع المدعى أو ذاك كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام من الأمور المتعذرة في نظرنا.

ومن هنا فإن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها .وقد نقل عن الفقيه الكبير السيد البروجردي (رضي الله عنه) أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، ونحن نشك في إمكان ذلك.

وأما إجماع الفقهاء عند أهل السنة فإنه إذا رجع إلى الكتاب والسنة فإنه يكون حجة، وأما بنفسه وبصرف النظر عن الكتاب والسنة فإنه ليس حجة في نظرنا.

وما استدل به على حجية إجماع الفقهاء باعتباره دليلاً شرعياً موازياً للكتاب والسنة لا يدل على ذلك.

والمحصل أن اتفاق الفقهاء إذا لم يندرج في كلية عامة من كليات الشريعة الثابتة في الكتاب والسنة، فإن إجماعهم لا دليل على حجيته.

وكذلك الحال في الشهرة، فإنها إذا كشفت عن دليل معتبر فإنها تكون حجة باعتباره، وأما مجرد اشتهار قول بين الفقهاء فهذا في نفسه لا نراه حجة.

وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها.

كما هو الحال بالنسبة إلى أهلية المرأة السياسية؛ لأنه لم يثبت عندنا إجماع تعبدي على عدم أهليتها، بمعنى أنه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وكما هو الحال في حرمة الاحتكار، وفي التعدي عن الموارد المنصوصة إلى كل سلعة (غير سلع الترف) تتوقف عليها حياة الناس المتعارفة، فلا تختص الحرمة بالأطعمة ولا تنحصر في الأصناف الستة (القمح والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت) أو السبعة بإضافة الملح.

وكما هو الحال بالنسبة إلى التسعير الذي نرى مشروعيته في العصر الحاضر كما شرحنا ذلك في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

إن الإجماع أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي (فقه الأحكام السلطانية) وتسرب ـ بعد ذلك ـ إلى فضاء البحث الفقهي العام ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام.

وقد اقتبس الشيعة مصطلح الإجماع نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني (الفكر الأصولي في المذاهب ذات الانتماء الكلامي الأشعري، أو الماتريدي، أو المعتزلي) ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف).

إن اعتبار إجماع الفقهاء دليلاً شرعياً موازياً للكتاب والسنة ـ في مجال البحث الفقهي الاجتهادي ـ قد أدّى إلى نتيجتين:

إحداهما: إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة؛ لأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة.

وبذلك يحول أيضاً ـ بطبيعة الحال ـ دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما، أو الشهرة على قول ما.

ثانيتهما: أن إجماع الفقهاء قد استخدم في المجال السياسي ـ وهذا في المجال السني ـ ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم ولممارسات وسياسات الحكم، فقدم دائماً تبريراً فقهياً (شرعياً) لعملية القمع السياسي في الاجتماع الإسلامي، كما شلَّ إرادة الأمة وعطلها عن التصدي للنقد؛ لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

وبذلك فإن حجية إجماع الفقهاء أدّى إلى تعطيل النمو الحضاري في المجال الحياتي العام، وإلى شل مشاركة الأمة في قيادة نفسها في المجال التنظيمي السياسي.

إننا ندعو إلى إعادة النظر في دعوى حجية الشهرة والإجماع، وإلى البحث في المسائل الإجماعية عن أجوبة عن الأسئلة الجديدة تتجاوز الشهرات القائمة والإجماعات المدعاة، ما لم يثبت أن هذا الإجماع كاشف عن رأي المعصوم، أي أنه يتضمن سنة قطعية، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير البحث الفقهي من أقوال الفقهاء الذين تأثروا - بلا ريب - بظروف زمانهم ومكانهم وأحوالهم بالنسبة إلى بعض آرائهم الفقهية على الأقل، ومن المعلوم عدم حجية قول كل واحد منهم بنفسه، فلا وجه لحجية مجموع أقوالهم.

□ **نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي. فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.**

ما أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟ وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وأن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ إن قضية الحيل الشرعية في مجال الاستنباط الفقهي وفي مجال التطبيق الفقهي من أعقد القضايا في الفقه الإسلامي.

والسبب الأساسي لهذه الظاهرة / الممارسة هو الجدل أو التعارض بين النص والواقع. وفي تقديري أن في هذه القضية منحيين:

المنحى الأول: منحى صحيح لا وجه لتسميته بـ (الحيلة)، وليس فيه مخالفة للنص، بل هو تجاوز للنص نتيجة لتغير موضوعي في الواقع أدّى إلى بقاء الموضوع الشرعي من الناحية الشكلية، وحدث تغير في (وضعية) الموضوع من الناحية الموضوعية الواقعية.

وهذا من قبيل ما تكشف عنه روايات معتبرة وردت في شأن صيغ بيعية نتيجتها تحقيق فائدة غير متعارفة للبائع أو للمشتري .ويمكن أن يكون الإمام الخميني (رضي الله عنه) قد اعتبر الشطرنج أيضاً من هذا القبيل، إذ اعتبر الشطرنج في عصرنا خارجاً موضوعياً عن الروايات الناهية.

بالنسبة إلى قضايا هذا المنحى لا نعتبرها من فقه الحيل، بل هي نتيجة نمو فقهي طبيعي في مجال من مجالات الاجتهاد الفقهي الإبداعي الذي تحدثنا عنه في جواب عن سؤال سابق، وهو تغيّر الحكم الكلي نتيجة لتغير الموضوع الواقعي أو بعض قيوده ومكوناته في الحياة العامة.

على كل حال لابد من ملاحظة دقيقة للتسلسل التاريخي للنصوص من جهة، ولعلاقة النص بالواقع الحياتي الذي صدر فيه، ولمكونات الموضوع الشرعي الذي صدر عليه الحكم الشرعي في النص.

المنحى الثاني: أما الحيل الشرعية فنلاحظ فيها أنها ممارسات فردية في قضايا خاصة يتوصل الممارسون لها إلى غاياتهم بتكوين موضوع شكلي يخرجون به عن النص في الواقع الشرعي، أو إلى تطبيق شكلي للنص .وهي نتيجة لرغبات في الحصول على النفع أو للخروج من مأزق في حالات لا تسعف فيها النصوص. ويمنع الورع الديني أو الصيغة التنظيمية الشرعية للحالة المراد تكوينها أو التخلص منها من تحقيق رغبة المحتال بصورة مباشرة، فيلتمس لها (صورة شرعية شكلية).

ونحن لا نرى عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية، بالمعنى الاجتماعي، لحدوث هذه الظاهرة ـ كما ورد في السؤال ـ بل حدثت نتيجة

رغبات لبعض الأشخاص المتنفذين الذين أثروا في بعض الفقهاء البارزين، فاخترعوا لهم هذا الأسلوب للالتواء والالتفاف على النص أو على الموقف الشرعي الصحيح، من قبيل صيغ البيعة (أيمان البيعة) التي كان ينشئها وينظمها بعض الفقهاء لبعض الخلفاء، كما أن رغبات الأفراد العاديين ومشاكلهم الأسرية من العوامل المهمة في شيوع هذه الظاهرة بين المتصدّين لتخريج الفتاوي.

أما ما ورد في السؤال من أن هذه الحيل هي للتوصل إلى أحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف فهو تفسير غير صحيح لهذه الظاهرة.

نحن نعتبر أن كل ما يصدق عليه أنه منشأ للعسر والحرج، فإن آليات الشريعة بنفسها كفيلة بدفع العسر والحرج فيه، وكل تكييف فقهي لموقف من المواقف ناتج عن إعمال قاعدة (نفي العسر والحرج) لا يصح اعتباره من فقه (الحيل الشرعية)، لأنه ليس حيلة شرعية، بل هو موقف فقهي نابع من طبيعة الشريعة وليس من احتيال عليها نتيجة لاستحداث عناوين شكلية أو إنشاء صيغ عقدية شكلية.

ويتضح هذا بصورة أكثر جلاء بناء على ما ذهبنا إليه من أن أدلة العسر والحرج في الكتاب العزيز والسنة من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [سورة الحج / مدنية ـ ٢٢/آية ٧٨] وقوله تعالى: ﴿ **ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [سورة المائدة /مدنية ـ ٥/آية: ٦] وقوله تعالى :﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [سورة البقرة /مدنية ـ ٢/آية: ١٨٥] وما في معناها في السنة المطهرة نعتبره من القواعد المرجعية العليا في التشريع، وهي الأدلة الفوقية غير القابلة للتقييد ولا للتخصيص، خلافاً للمشهور بين الفقهاء الذي ذهب إلى أن أدلة العسر والحرج هي من الأدلة القابلة لورود المخصصات والمقيدات عليها كسائر العمومات والمطلقات.

وهنا نعيد التذكير بما أشرنا إليه في هذه الإجابات من أن هذه الظاهرة في التطبيق الفقهي هي من آثار النظرة التجزيئية إلى الأدلة الشرعية وعدم ملاحظة الأبعاد الكلية والشمولية في الشريعة المطهرة، حيث يلاحظ الفقيه المشكلة الجزئية أو الرغبة الجزئية للمكلف، فيبحث له عن حلٍّ خاص لمشكلته أو ذريعة خاصة لرغبته، من دون أن يلاحظ أنه إذا طبقنا الحيلة الشرعية في مسألة كذا على كل المكلفين ماذا يبقى من الشريعة.

ولذلك فإننا ندعو إلى التمييز بين حالتين أو صيغتين لما يسمى (فقه الحيل الشرعية).

إحداهما: ما هو حيلة بالفعل، وهي التي تقوم على صيغ عقدية شكلية لا تتضمن إرادة حقيقية وقصداً جدياً لدى المتعاملين، أو تقوم على إحداث عناوين شكلية لتطبيق حكم شرعي مرغوب، أو تجنب الالتزام بحكمٍ شرعي غير مرغوب.

ثانيتهما: التطبيقات التي تتجاوز النص نتيجة لاعتبار أن الموضوع قد تغير، وهذا يستدعي تغيّر حكم المسألة، ولا يكون في الموقف الفقهي اعتبار شكلي.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور .وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلا في مساحات هامشية ضيقة .بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكدها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أو إن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة، وإهمال قضية الحقوق

والحريات؟ وما الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ لقد بلغت إيديولوجية الطاعة أو عقيدة الطاعة أوجها ونضجها في الخط الأشعري الذي بلغ نضجه في مجال امتزاج الفقه بالعقيدة وعلاقتها بالسلوك في فكر الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) حيث جعل ثقافة المسلم في المجال السياسي تقوم على أخلاق الطاعة للحاكم.

إن حق الطاعة لله سبحانه وتعالى أساس العقيدة الإسلامية، وبذلك تحرر الإنسان من عبودية الأشخاص والأشياء، ولكن حينما رفع شأن الحاكم غير المعصوم إلى مستوى فوق العصمة بحيث لا يراجع ولا يحاسب ولا يتقيد بشورى، انخفض وضع الإنسان وتحول إلى كائن مسلوب الحقوق، وقد أدّى ذلك إلى آثار مدمرة في الحياة السياسية، حيث آل الوضع إلى أن من يثير أي سؤال حول شرعية هذا القرار أو ذاك من قرارات الحاكم، فضلاً عمّا إذا رفض تنفيذ القرار، فإنه يحكم بكونه خارجاً عن الجماعة، ويفقد هويته الإسلامية وانتماءه إلى الاجتماع الإسلامي .وقد أدّى هذا دائماً إلى تشريع الاضطهاد لمن لا يتوافقون مع الحاكم والسلطة في آرائهم السياسية.

وفي هذا الشأن يلاحظ تأثير عقيدة (الفرقة الناجية)، التي بنيت على حديث (افتراق الأمة)، على موقف كل فريق تجاه الجماعات المذهبية الأخرى، وعلى موقف السلطة الحاكمة من الآراء والمذاهب المخالفة لها في الاتجاه الكلامي وفي النهج الاجتهادي (المذهبي)، حيث يحكم عليها بالبطلان الكامل ويحكم على أتباعها بالضلال والمروق من الدين.

إن الذين صححوا هذا الحديث، الذي نجزم بأنه حديث موضوع أو محرَّف، والتزموا بمضمونه قد وقعوا فريسة لمقتضياته، ويبدو أن من لم يصححه قد تأثر بالمناخ الذي كونه هذا الحديث بين المسلمين.

ولنتصور تأثير هذا الحديث في وعي الإنسان المسلم على الشعور بوحدة الأمة الإسلامية، ولنتصور تأثيره حتى في الوحدة الوطنية، ولنتصور تأثيره في الموقف الشعبي من أية قضية من القضايا التي تواجه المجتمع.

إن هذه العقلية التي ينتجها هذا الحديث تدمر الأمة من الداخل في جميع تكويناتها: في تكوينها العام وفي تكويناتها الخاصة، وحينئذ فلنلاحظ أثر هذا الحديث في فكر الفقيه وفي روايته لمصادر التشريع (السنة) وفهم القرآن، وفي تعامله مع النصوص التشريعية، وأثر ذلك في منهج الاستنباط الفقهي الذي يجب أن يتسم بالعمومية والشمولية للأمة، لأنه إذ يستنبط فإنما يستنبط لجميع المسلمين وليس لأتباع مذهبه الخاص.

علاقة عقيدة الفرقة الناجية بقضية التخطئة والتصويب:

وإذا لاحظنا هذه القضية مقارنة بقضية (مسألة) التخطئة والتصويب، فنلاحظ أن القائلين بالتصويب هم الذين ينتمون إلى الخط الأشعري، وهم الذين يعتبرون كل الفقهاء مصيبين، وهذا يقتضي إعطاء الشرعية لجميع المناهج الفقهية ولجميع المسلمين، ولكن هذا لم ينعكس - في الماضي - على الموقف السياسي والموقف الديني من الآخرين، حيث إن القائلين بالتصويب - في الماضي - لا يعترفون بالإصابة إلا للمنتمين إلى المنهج الفقهي والكلامي نفسه، أما إذا لم يكونوا من المنتمين إلى هذا المنهج الفقهي والكلامي فإن آراءهم الفقهية لا قيمة لها.

ونلاحظ أن المخطئة - وهم الشيعة الإمامية - الذين يقولون: إن المصيب واحد وإن الآخرين مخطئون، يعترفون بإسلام جميع المسلمين، ويثبتون لهم حقوق الإسلام.

لقد أدّى هذا الموقف إلى أن العقيدة الأشعرية هي الحق الوحيد في الاعتقاد، وأن المنهج الفقهي المذهبي (عند الغزالي: المذهب الشافعي) هو المنهج الحق

الوحيد في الفقه، وقد مثّل كتاب (إحياء علوم الدين) هذه الظاهرة وعبر عنها، وجرى على نهجه من جاء بعد الغزالي.

وهنا ينبغي أن نذكر أن التيارات العقلية والروحية التي أوجدها كتاب (إحياء علوم الدين) وما جرى مجراه لم يقتصر تأثيرها، في المجال الفقهي وفي المجال الكلامي، في علاقة الإنسان بالسلطة وعلاقة السلطة بالإنسان، وعلاقة الإنسان بغيره والجماعة بغيرها، بل أثر أيضاً في علاقة الإنسان بالطبيعة وبحركة المجتمع، فشلّ المسيرة الحضارية، وهذا هو ما حصل في الوسط الشيعي أيضاً بتأثير ثقافة أعوزها وعي النظرة الإسلامية التي تحقق مبدأ التكامل بين الروح والمادة، وبين سعي الدنيا وسعي الآخرة، وقد مثلت هذه الثقافة كتب غدت من مكونات الثقافة العامة عند النخبة وعند بسطاء الناس.

التمييز بين مجالات الطاعة:

يجب التمييز بين مجالات الطاعة وحالاتها.

نلاحظ أن مبدأ الطاعة راسخ في أساس المفهوم الديني على مستوى العبادات، وعلى مستوى العلاقات البشرية.

أما على مستوى العبادات فالأمر واضح، والعبادة مظهر من مظاهر الطاعة لله سبحانه وتعالى.

وأما في مجال العلاقات، فنلاحظ أنه لابد من مراعاة مبدأ الطاعة في مجال علاقات الأسرة، وكذلك العلاقات في نطاق حفظ النظام العام، أيضاً لابد من مراعاة مبدأ الطاعة فيها.

أما في مجال العلاقة بين الإنسان والسلطة الحاكمة، فلابد من الاعتراف بوجود اختلال في حركة الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي والعلاقات الإنسانية في المجتمع .ولكن لابد من التمييز في هذا المجال بين حقلين:

أحدهما: الطاعة للشخص في الدولة القائمة على القيادة الشخصية وعلى زعامة الفرد، وهي الدولة السلطانية والتي لها نماذج معاصرة في العالم الإسلامي وغيره.

ثانيهما: الطاعة للقانون في دولة المؤسسات.

وموضوع النقد في مجال الاجتهاد الفقهي هو إلزام المسلم الطاعة في الحقل الأول، وأما اعتبار مبدأ الطاعة في الحقل الثاني فهو منسجم مع مبدأ الواجبات العامة في الشريعة.

وهنا نلاحظ أن الفقهاء الذين (شرعنوا) الطاعة للحاكم المستبد على قسمين:

قسم منهم أقر مبدأ الطاعة؛ لأنه إما جزء من مؤسسة الطغيان، وإما أنه خاضع للطغيان، أي: جعله الطغيان مشلول الإرادة.

وقسم عبَّر عن اتجاه آخر في النظر إلى مشكلة الحكم الاستبدادي الذي يستمد شرعيته من الشعار الديني، وهؤلاء الفقهاء ينطلقون من رؤيتهم لمشكلة الفتنة في المجتمع، حيث إن احتمالات الموقف تتشكل في وعي الفقيه على النحو التالي:

إذا لم يطع المواطن فماذا يعمل؟ رفض الطاعة يقتضي الدعوة إلى الثورة والعصيان، وقد تجنب غالب فقهاء الاتجاه الأشعري هذه الدعوة إلى الثورة وما يؤدي إليها، متذرعاً بالخوف من الوقوع في الفتنة، ومتمثلاً ومعتبراً في هذا الشأن بالتجارب التي مر بها الاجتماع السياسي الإسلامي في هذا المجال، في عصور السلطة الأموية والعباسية، حيث كانت تجارب الثورة مدمرة وفاشلة ومخيبة للأمل.

لقد وجهت حالة الطغيان فقهياً بثلاثة مواقف:

١ـ الموقف الداعي إلى الطاعة .وهذا قسمناه إلى اتجاهين:

أ ـ فقه الطاعة الناشئ من كون الفقيه جزءاً من مؤسسة الطغيان، أو الناشئ من كون الفقيه ضحية للطغيان.

ب ـ وموقف الدعوة إلى الطاعة نتيجة للخوف من الوقوع في الفتنة، وتدمير النظام العام للمجتمع.

٢ـ الموقف الثاني الذي وجهت به سلطة الحاكم المستبد هو الدعوة إلى الثورة، وهذا النهج أدّى إلى زج الاجتماع الإسلامي في مذابح مهلكة، وأدى إلى فشل الثورات برمتها، لم تنجح في تاريخ الإسلام أية ثورة إلا الثورة العباسية على الأمويين.

٣ـ الموقف الثالث كان هو الاتجاه الذي اعتمده أئمة أهل البيت سلام الله عليهم، وهو فقه المداراة والمقاطعة. لقد لاحظ أئمة أهل البيت عليهم السلام أن حفظ النظام العام ضرورة تقتضيها سلامة حياة الناس في الاجتماع الإنساني السياسي، والمدني، فأجازوا التعاون مع الحاكم بمقدار ما يحفظ النظام العام، ولا يتحول بالمتعاون إلى جزء من المؤسسة الحاكمة، وفيما عدا ذلك لم يشجعوا الاتجاه إلى الثورة، بل آثروا ما نسميه (موقف الاعتزال) أو موقف المحايدة، فلا يواجه النظام بالعنف، كما لا يحظى بالمساندة والعون، فالتعاون يقتصر على ما يقتضيه حفظ النظام، وفيما زاد على ذلك لا يتلقى النظام أية معونة، ولكنه لا يواجه بأي عمل عنيف.

وفي الوقت نفسه لا تكون النخبة الواعية المؤمنة عوناً للنظام على القوى التي تقاومه، لا تزج نفسها ولا تزج المجتمع في أعمال المقاومة للنظام، ولكنها لا تقف مع النظام ضد القوى التي تقاومه انسجاماً مع المبدأ الذي وضعه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الفقه السياسي في مثل هذه الحالة حينما قال عن الخوارج: ((لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه)).

أما بالنسبة إلى ما ورد في السؤال من اهتمام القرآن بالحقوق والحريات، فإننا انطلاقاً من مبدأ (تكامل الشريعة) نرى أن اهتمام الفقيه في مجال الفقه السياسي يجب أن ينصب على معادلة متوازنة بين الطاعة وبين الحق والحرية، فكما لا يجوز أن يطغى مبدأ الطاعة على مبدأ الحق والحرية، كذلك لا يجوز العكس.

المجتمع السياسي السليم لا يقوم على الحقوق والحريات فقط، وهذا هو المنهج الفقهي الذي اعتمده أئمة أهل البيت عليهم السلام.

إن الاجتماع السياسي السليم لا يقوم على فقه الحقوق والحريات فقط، بل إن الاجتماع السياسي السليم من وجهة نظرنا في الفقه السياسي الإسلامي يقوم على مبدأين: على احترام مبدأ الطاعة من جهة، وعلى احترام مبدأ الحقوق والحريات من جهة أخرى، أي على مبدأ الحق والواجب.

لقد عبَّر المنهج الذي دعا إليه وطبقه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في أيام دولته مثالاً حياً لهذا التصور، وهناك نصوص نظرية وتطبيقية موثقة في نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام في هذا المجال .وقد عبَّر عنه الأئمة المعصومون عليهم السلام بعد الإمام علي عليه السلام في نصوص كثيرة من السنة المروية عنهم.

وأما (الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار) كما جاء في السؤال، فإنها ـ في نظرنا ـ تتحقق بالتركيز على إنشاء دولة المؤسسات التي لا يكون العنصر الشخصي ظاهراً فيها ومهيمناً عليها تحت أي شعار، بل تكون هذه الدولة دولة لا شخصية، سواء كانت دولة دينية أم وضعية.

الدولة تعبير عن المجتمع وليست تلخيصاً للمجتمع في شخص أو في هيئة محصورة. إن الدولة تتكون من مؤسسات من القمة إلى القاعدة أفقياً وعمودياً، وتدير المصالح الكبرى للمجتمع على هذا الأساس وبحد أدنى من تدخل السلطة، وحد أوسع من حرية المبادرة الفردية.

إن الفهم الفقهي الصحيح ـ في نظرنا ـ لأدلة الكتاب والسنة في المجال السياسي يكشف عن أن الاجتماع السياسي السليم في الإسلام لا يتحقق في الدولة الشديدة التمركز، ولا يتحقق في الدولة التي هي أقوى من مجتمعها .إن الدولة في أحسن حالاتها هي التي تكون قوتها مكافئة لقوة المجتمع، أما الدولة التي هي أقوى من المجتمع فتشكل دائماً خطورة تحول السلطة إلى الطغيان.

□ **تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم أربعة الأشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة .أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج امرأة أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها، فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها. هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢] ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩/٤] ؟ وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟**

وما الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي، كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

○ لقد شرحنا آراءَنا ومبانينا عن هذا الموضوع في كتبنا في (المسائل الحرجة في فقه المرأة) وخاصة في الجزء الثاني وهو (حقوق الزوجية).

ونحن نرى أن الفتوى الشائعة بالنسبة إلى الحقوق الجنسية للزوجة تفتقر إلى الدليل، وأن الشارع المقدس قد أوكل هذا الأمر إلى الحاجة الطبيعية.

والاكتفاء بتيسير النفقة للزوجة، نفقة الطعام والشراب وما إليها مع اعتزالها أو هجرها جنسياً، إلا بالمقدار الذي ذكره المشهور، أمر غير مشروع في نظرنا، لأنه معاشرة بغير المعروف، وهو يدخل في باب (الحيل الشرعية) غير المشروعة

ومنطبق عليه عنوان (اتخاذ آيات الله هزواً)، بل لابد من مراعاة حاجاتها الجنسية، وإذا طالبت بذلك و لم يستجب الزوج لطلبها، أو عجز عن الاستجابة لطلبها، فإننا نفسح المجال أمام مطالبتها بالطلاق التي يجب على الزوج أن يستجيب لها؛ لأن إصراره على عدم الطلاق يدخل في باب (المضارّة)، ويخرج عن نطاق شرعية العلاقة الزوجية وهي (المعاشرة بالمعروف)، التي هي شرط لثبوت ولاية الزوج على الطلاق في حالة احترامها، وأما في حالة (المعاشرة بغير المعروف) فإن الزوج، في نظرنا، يفقد ولايته على عدم الطلاق، وفي هذه الحالة تؤول السلطة على العلاقة الزوجية إلى الحاكم الشرعي إذا طالبت الزوجة بالطلاق، وفي هذه الحالة، فإن الحاكم هو الذي يتولى الطلاق.لقد فصَّلنا الدليل على ذلك في كتابنا الذي يمكن الرجوع إليه.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من ا لله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم .لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء .وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف .ما أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟ وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

○ نلاحظ أن هذه الظاهرة موجودة عند فقهاء الشيعة فقط، ولا تظهر عند فقهاء المذاهب الأخرى إلا نادراً .كما أنها أكثر شيوعاً عند الفقهاء المتأخرين منها عند الفقهاء المتقدمين .وهذه الظاهرة ناشئة من عدة أمور:

الأمر الأول: النظر إلى الشريعة على أنها شريعة الأفراد؛ لأن هذا الفقيه الذي يفتي بالاحتياط ينظر إلى الفرد الذي يمكنه أن يحتاط، أما لو رأى أن هذا الحكم موضوع للأمة أو لمجتمع بكامله، فإن الاحتياط يصبح كارثة على المجتمع أو يصبح مستحيلاً. مثلاً الاحتياطات في قضايا علاقة المرأة بالمجتمع، وكذلك الحال في الاحتياطات في قضايا الأموال وقضايا المياه، وفي قضايا الوقت وغيرها، فهذا كله ناشئ من النظرة الفردية، وإلا فلو كانت نظرة الفقيه إلى الشريعة باعتبارها شريعة المجتمع، لما آل الأمر في باب الاحتياطات إلى ما هو عليه الآن عند فقهاء المسلمين الشيعة المعاصرين.

الأمر الثاني: هو أن الفقيه يتعاطى الإفتاء بعقلية حذرة، ويعتبر ــ كما اعتبر أستاذنا الكبير السيد الخوئي (رضي الله عنه) ــ أن الفقيه لا يجب عليه أو لا يتعين عليه أن يبين الرخص، بل عليه أن يبين الأحكام الإلزامية فقط، فيفتي في موارد الرخص بالاحتياط، كما أنه يتورع من الإفتاء في موارد عدم وضوح الدليل فيفتي بالاحتياط، وكان الأولى به ألاّ يفتي في هذه الموارد؛ ليفسح المجال للمكلف بأن يبحث عن فقيه آخر يرجع إليه.

الأمر الثالث: هذه الظاهرة ناشئة في بعض الحالات من النظر لنصوص السنة، باعتبارها مطلقات وعمومات ثابتة، بصرف النظر عن خصوصيات الزمان، وفي حالات أخرى من التأثر بالإجماعات وبالشهرات التي لم يقم دليل على حجيتها.

ونحن نرى أنه لا يجوز إخضاع حياة المجتمع لهذه النظرة المتحفظة والحذرة، بل لابد من أن يكون هناك وضوح في المنهج الفقهي، وفي الأحكام الشرعية للمجتمع.

إننا نرى اتباع المنهج السائد في البحث الفقهي الاجتهادي، ولكن هذا لا يعني الجمود؛ بدعوى أن هذا المنهج لا يقبل ولا يستوعب النظرات التجديدية.

نحن لا نوافق إطلاقاً على اعتماد المناهج الغربية في استنطاق النص باتباع المناهج الألسنية في اللغة وما إلى ذلك؛ لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج، ولكن مع اتباعنا للمنهج السائد الذي عبر عنه الإمام الخميني (رضي الله عنه) بـ (منهج الجواهري) أو المنهج التقليدي، ونعتبره منهجاً صحيحاً من حيث الأساس والمبدأ، ولكنه قابل للتحديث أو قابل للتغيير.

نحن نتبنى وجهة نظر الإمام الخميني (رضي الله عنه) الذي يقول: «إني أومن بالفقه التقليدي، وبنمط اجتهاد الجواهري، ولا أرى جواز التخلف عنه، وأعتقد أن الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة، ولكن ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متجدد. إن الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، والمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر، يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظام من الأنظمة».

إننا نوافق على هذا الفهم الذي يراعي المعايير الضرورية لممارسة عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، ويحترز من الوقوع في فخ الحداثة.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

السيد محمد حسين فضل اللّه

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات، وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت، فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟ وما المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

○ في دراستنا للكتب الفقهية منذ العهد الأول للتأليف نجد أنها اتخذت الأسلوب التقليدي في التركيز على المسائل الفرعية الجزئية التي يبتلى بها الناس، ولم تتخذ أسلوب التأكيد على القواعد العامة التي تحكم التشريع في مفرداته ــ إلاّ في بعض الحالات القليلة ــ وربما كان السبب في ذلك، أن الفقه الشيعي بالذات اتبع الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التي كانت في غالبيتها أجوبة عن أسئلة السائلين الذين كانوا يسألون عن الجزئيات في الموضوعات التي يبتلون بها، وكان الفقهاء يتابعون هذه الموضوعات من دون التفات إلى طبيعتها الموضوعية من حيث كونها حالة طارئة متغيرة، أو حالة ثابتة متجذرة في الواقع، أو أنها ضرورة حياتية، أو حاجة شخصية، وذلك من دون أن يكلفوا أنفسهم الجمع بين هذه المتفرقات التي قد تندرج ــ مع التدقيق ــ في عنوان واحد أو تخضع لمصلحة واحدة، مع العلم أن بعض الخصوصيات لا يمكن أن يكون لها أثر في التخصيص من خلال طبيعة المثال فيها أو مناسبة الحكم والموضوع التي هي نموذج من نماذج الظهور، وربما يرون إلحاق موضوع في حكمه بموضوع واحد من القياس الباطل، وذلك من خلال الاحتمالات

التجريدية التي لا علاقة لها بالواقع؛ مما لا يتحقق معه القطع بالملاك، أو على أساس أن إدراك الملاك لا يتيسر إلا من خلال الأمر الذي لم يرد إلاّ في واقعة خاصة مما جعل مقاصد الشريعة وأهدافها العامة لا موضوع لها عندهم على أساس (أن دين الله لا يصاب بالعقول) من دون دراسة لهذا الحديث وأمثاله حيث يقصد الدين الذي يخضع للتعبد كالعبادات مما لا مجال لإدراك ملاكاته، لا الدين الذي ينطلق من إمضاء الطريقة العقلائية كالمعاملات والعلاقات ونحوها؛ مما يمكن للناس إدراك الأساس الذي ارتكز عليه التشريع، وقد لاحظنا في الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في علل الشرائع ما يوحي بنوعية المصالح التي ارتكز عليها التشريع مما يمكن للناس أن يدركوه ويقتنعوا بأنه الأساس لذلك مع التحفظ على طبيعة الابتعاد عن الإدراكات الظنية التي لا تقوم على حجة.

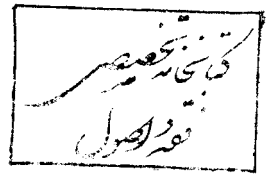
إن المسألة لا تتصل بـ(فقه الأولويات) بل بتحديد المنهج الفقهي الذي يدخل الفقه في مستوى القاعدة، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في عالم التشريع الثانوي مما استحدثه الناس من موضوعات، وإهمال الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي و لم تعد تمثل حاجات المستقبل؛ مما يفرض على الحوزات العلمية أن تكتب الفقه الجديد في تفريعاته وموضوعاته حتى تكون الرسائل العملية والمتون الفقهية مواكبة للواقع المعاش بحيث يشعر المكلف بأنه يعيش عصره في الفقه الجديد، وأن الفقه يعالج له مشاكله على مستوى المنهج الإسلامي في الدائرة الإسلامية أو في خارج هذه الدائرة أي في المجتمعات الخاضعة لنظام غير إسلامي في المفاهيم والتشريعات .

□ إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من

تلك الأدوات؟ وما موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور، فقد يقف هذا البعض عند المعنى اللغوي في نطاق الاستعمال الحقيقي، بينما يكون وارداً على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما يجعل المسألة تتجمد في الاستنطاق الحرفي لا العرفي، هذا بالإضافة إلى عدم مقارنة بعض الأحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن في عملية التأكيد على علاقة المضمون به سلباً أو إيجاباً، للأخذ به أو لرفضه على أساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه. وبحسب آراء البعض فإن المنهج العقلي حصر المخالفة بالمنطوق، فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يصار ـ لديهم ـ إلى التخصيص وهذا كما في المثال المذكور في السؤال، فإن الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهما لا تنافي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠/١٧]، لأنه ـ كما هو المنهج عندهم ـ لا يدل على شمول التكريم بكل ألوانه وأشكاله أو لكل الأشخاص فلا مانع من تقييده ببعض الأشخاص أو ببعض حالات التكريم؛ لأن الفهم الحرفي يفرض ذلك، أما الفهم العرفي فإنه يستفيد من هذه الفقرة من الآية التي يتحدث فيها الله عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيته باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أي تشريع ينزل بقيمة الإنسان من حيث ذاته انطلاقاً من نسبه أو قوميته مخالفاً للآية وذلك باعتبار أن المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنه يكون مخالفاً لروح الشريعة.

وإننا إذ نؤكد على مراعاة روح الشريعة، فإننا لا نريد بها الروح التي يستوحيها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص، بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنة كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية، ولهذا رفضنا مثل هذه الفتاوى لمخالفتها للقرآن من جهة، إضافة إلى ضعف السند في رواياته من جهة أخرى.



□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة، وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ قد يكون هناك مبرر للقائلين بحجية الإجماع من حيث ذاته بالحكم على طبقة، ففي رأيهم أن مخالفته مخالفة للشريعة الثابتة لأنه من الأدلة القاطعة على الحكم الشرعي. أما الذين يرون أنه كاشف عن السنة الشريفة، فإنهم يملكون كفقهاء حق المناقشة في مصداقية الكشف، بلحاظ بعض الاحتمالات العملية والوجدانية التي تمنع من ذلك؛ كاحتمال المدركية ونحوه، أو التساؤل الكبير عن السر في سكوت المجمعين من أصحاب الأئمة عليهم السلام عن الحديث عن مصدر ذلك من قول قالوه أو فعل فعلوه أو تقرير قرروه، في الوقت الذي نراهم فيه ينقلون الأشياء البسيطة حتى طريقة الإمام في طعامه وشرابه وحديثه ونحو ذلك، وهكذا يمكن الخروج عن الإجماع إذا كانت هناك نقطة ضعف في الكشف عن الحكم الشرعي، فلا تكون مخالفته مخالفة للسنة الشريفة، أما

الشهرة في الفتوى فلا دليل على حجيتها، ولا يجوز الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعي على ما هو المشهور بين العلماء المتأخرين، ولذلك فإن مخالفتها ليست مخالفة للسنة، وأما الشهرة في الرواية فإنها توجب الوثوق بصدور الرواية فإذا تحقق ذلك كانت الرواية حجة مثبتة للحكم الشرعي، وفي ضوء ذلك فإن قول المجمعين في فرضية ضعف الكشف عن الحكم الشرعي، وقول المشهور في الفتوى، لا يمثل قيمة استثنائية، ولكن الفقهاء المتأخرين خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين بالدرجة التي قد يرون من الناحية العلمية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد، وعن الورع والاحتياط في الفتوى حتى إنهم إذا لم يجدوا مجالاً للفتوى جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط.

وإننا في الوقت الذي نؤكد فيه احترامنا لأقوال العلماء المتقدمين، نرى أنهم كانوا يختلفون فيما بينهم مما يوحي بأنهم لا يرون قداسة لبعضهم، بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية، وفي المقابل يمكن تفسير إجماعهم بكونهم خاضعين لمدرسة واحدة في فهم هذه الآية أو توثيق هذا الحديث؛ لأن تطور البحث، آنذاك لم يكن قد انفتح على فهم جديد أو احتمال جديد مما يعني بأن رأي المجموع هو رأي المدرسة الواحدة لا رأي التنوع الاجتهادي، وعلى ضوء هذا فإن الدليل إذا قام على خلاف ما ذهبوا إليه من الرأي فلا بد من الأخذ به والفتوى على أساسه، مع بذل كل الجهد في دراسة رأي المشهور ونقده بالطريقة العلمية الموضوعية.

أما الشهرة العملية التي توثق الخبر الضعيف فقد يمكن مناقشتها بما ناقش به السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله من عدم دلالتها على وثاقة الخبر.

إن حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله، تفرض الوقوف مع الدليل الحجة، فهو الأساس في الاستنباط، أما تسجيل الاحتياط مراعاة للإجماع الذي لا دليلية فيه، أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو أمر يربك الواقع الإسلامي ويؤدي إلى خلق ذهنية تحريمية لا

أساس لها من الدليل بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية إلى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة، حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها هاجمه هؤلاء بأنه يخالف مسلمات الشريعة. إن علينا أن نتحرك على أساس المقولة المعروفة: (كم ترك الأول للآخر) أو كما يقول البعض: (هم رجال ونحن رجال) وربما اتبع هذا الفريق من علماء الشيعة علماء أهل السنة الذين جمدوا على أقوال أئمة المذاهب عندهم وأغلقوا باب الاجتهاد باعتبار أنهم لا يستطيعون فهم الأحكام بالدرجة التي فهموها، الأمر الذي يفرض الوقوف عندهم.. لكننا نؤكد أن الدليل هو الأساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي، فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وإن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ ربما كانت مسألة الحيل الشرعية.. ناشئة من التركيز على الجانب الشكلي في علاقة الأحكام الشرعية بموضوعاتها لا على الجانب الواقعي الذي ينطلق من مقاصد الشريعة وملاكاتها الحقيقية، فإذا كان الربا يتمثل في البيع بزيادة أو في القرض بزيادة، فيمكن أن توضع الزيادة تحت عنوان الهبة، أو يضم

البيع إلى القرض حتى لو كان المبيع حقيراً على طريقة البيع المحاباتي، وقد يستشهدون على ذلك بأن العلاقة الزوجية إذا أنشئت بعنوان هبة المرأة لنفسها في العقد الدائم، أو إيجارها لنفسها في عقد المتعة لم تكن شرعية، بينما إذا أنشئت بعنوان الزوجية كانت شرعية، مع أن النتيجة واحدة، وقد وردت عن الإمام الباقر وولده الصادق عليهما السلام عدة أحاديث في مسألة الربا على طريقة الحيلة الشرعية، فقد جاء في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الإمام الصادق عليه السلام: (في حديث قال: فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك، إن أبي كان أجرأ على أهل المدينة مني، فكان يقول هذا، فيقولون: إنه الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال) وفي روايته الأخرى عنه قال: (كان محمد بن المنكدر يقول لأبي عليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله، والله إنا لنعلم أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر، قدرت في المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلاّ فرار، فكان أبي يقول: صدقت والله، ولكنه فرار من باطل إلى حق).

وهكذا نلاحظ أن المسألة كانت محل اعتراض الناس، حتى من أصحاب الأئمة، الأمر الذي جعل مسألة التحليل بحاجة إلى جرأة في الموقف وفي الفتوى حتى إن الإمام الصادق عليه السلام كان حذراً بالسير في هذا الاتجاه، وقد درج الفقهاء على السير في خط الحيل الشرعية على مستوى القاعدة فأجروها في أكثر من مورد على أساس اعتبار الجانب الشكلي أساساً للمعاملة بلحاظ العنوان الذي قد يختلف بين مورد وآخر مع وحدة المعنى، ولكن قد يرد على هذا الاستنباط أن التعبد لا موقع له في العقود لأنها تابعة للقصود، ومن الصعب تحقق القصد في مثل هذه الموارد للعنوان الجديد الذي هو موضوع للحلية.

ولذلك فلا بد من الاقتصار على الموارد التي يمكن أن تحقق القصد فيها إلى العنوان من جهة الحاجة الماسة، بحيث يقصد الإنسان شراء الدينار بألف درهم عندما تكون الحاجة ماسة إلى الدينار بلحاظ بعض الأوضاع الاضطرارية التي يشترى فيها الشيء بأي ثمن حتى بأضعاف قيمته، وربما يؤيد ذلك كلمة الفرار التي لا تحدث للإنسان إلاّ من حال الضرورة التي تدفعه إلى الدخول فيما لا يدخل فيه في حالات الاختيار، وهو أمر عقلاني يسير عليه العقلاء في أمورهم.. وفي ضوء ذلك فلا بد من رفض الحيل الشرعية القائمة على المعاملات الشكلية التي لا تعبر عن القصد الجدي للعنوان، بحيث يتحرك الإنسان نحوه بشكل طبيعي في نطاق الحالة المحيطة به، وتبقى الحيل الشرعية في نطاق الموارد التي يمكن أن تحقق القصد الجدي إلى العنوان البديل بحيث يتضمن خصائصه الذاتية التي تختلف طبيعياً عن الخصائص الأخرى في المورد الآخر.. أما أدلة اليسر والتخفيف والعفو والرحمة فإنها لا تمثل قاعدة فقهية ترفع الحكم الشرعي إلاّ في موارد انطباق عنوان الحرج على الحالة، فترتفع بقاعدة نفي العسر والحرج.. وقد لا يبتعد هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية باعتبار أن الشريعة قد انطلقت من أجل حماية حياة الانسان ورعايتها التي قد تلتقي في حركيتها في بعض الحالات ببعض الاستثناءات في الترخيص لما كان حراماً، أو تحريم ما كان حلالاً على قاعدة: (ما من عام إلاّ وقد خص).

وخلاصة الفكرة أن المعاملات والإيقاعات تتقوم بالقصد الجدي، وليست عناوين خاضعة للتعبد بعيداً عن الإرادة الحقيقية للاعتبار، وليست مجرد حالات شكلية تفتقد المضمون مما يفرض التأمل بما ورد في الروايات من هذا القبيل، وحملها على الموقع الاضطراري الذي لا ينافي الجدية، وعلى ضوء ذلك فإننا نتحفظ في شرعية الحيل الشرعية التي يقصد فيها المكلف شيئاً، وينشئ بالمعاملة شيئاً آخر؛ لأن قضية الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي جدي خاضع للحاجة الإنسانية بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر.

□ **يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلاّ في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.**

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أم أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ لعل الأساس في (فقه الطاعة) هو هذا الاستغراق الذاتي في موقع ولي الأمر بحيث إنه يأخذ موقع الله في هذه المسألة، فكما أن الله يجب أن يُطاع من خلال ذاته التي لا يملك العبد الانحراف عما تريده منه، فكذلك الولي مما يفرض الطاعة المطلقة له، ويكون الراد عليه راداً على الله من دون ملاحظة لصوابية أمره ونهيه حسب الموازين الشرعية الاجتهادية، وقد لا يكون هناك تحفظ من حيث المبدأ على قاعدة اتباع الشريعة الإلهية التي تفرض على الإنسان الطاعة المطلقة كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِم**﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٦]، وقوله تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ [النساء: ٤/٦٥].

ولكن هناك نقطة قد يغفل عنها الباحثون في هذا المجال، وهي أن طاعة ولي الامر خاضعة للخط الشرعي الذي أراد الله له أن يلتزم به في أوامره ونواهيه وحركة حكمه، فليس له أي موقع ذاتي في ذلك، حتى إنه في القضايا الموكولة

إليه في منطقة الفراغ ـ على القول بها ـ أو في التطبيقات العملية لا بد أن يستهدي الخط الإسلامي العام، ويرجع إلى أهل الخبرة في تحديد الموضوعات ويبتعد ـ في شخصيته الأخلاقية ـ عن أي شيء يتصل بالذات؛ ولذلك فإن اعتبار طاعته طاعة لله ينطلق من التزامه بخط الله؛ بحيث لا تكون المسألة مسألته بل مسألة الخط، فإذا انحرف عنه أو أخطأ في اجتهاده النظري أو التطبيقي، فلا طاعة له؛ لأنه لا طاعة للخطأ، بل للصواب المنفتح على أمر الله ونهيه، وفي ضوء ذلك، لابد لولي الأمر أن يدرس الساحة التي يملك الحكم فيها من حيث حقوق الناس وحقوق الله وحقوق الحكم؛ ليقف عندها باعتبار أنها حدود الله، فإذا كان الإسلام يمنح الإنسان الحق في الاعتراض على الحاكم ونقده وتخطئته في أحكامه أو في تطبيقاته، فعلى الحاكم أن ينسجم مع ذلك، وعلينا أن نفرق بين حكم المعصوم الذي لا يخطئ في حكم ولا في تطبيق فلا رقابة لأحد عليه، وحكم غيره ممن يجوز عليه الخطأ؛ ليكون الناس رقباء عليه ليتابعوه في كل مفرداته، فيمكن لأهل الخبرة أن يسجلوا عليه خطأ هنا وخطأ هناك، أو يشيروا عليه في قضية هنا وقضية هناك، ولعلنا نستوحي ذلك مما ورد في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في مرضه الذي توفي فيه: «أيها الناس لا تعلقوا عليّ بواحدة، ما أحللت إلاّ ما أحل الله، وما حرمت إلاّ ما حرم الله». وما ورد في نهج البلاغة عن الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الناس: «فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي؛ فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل».

فإننا نلاحظ في هذين النصّين الصادرين من معصومين نبي ووصي أن من حق الناس أن تراقب عمل الحاكم في حكمه؛ لتتعرف طبيعة القاعدة التي انطلق منها في سلامته من الباطل والجور، وانفتاحه على الحق والعدل، فإذا كان المعصوم يدعو الناس إلى ذلك، فكيف لا يتقبل غيره ذلك؟! وخلاصة الفكرة أننا لا بد

أن ندرس في الشريعة الإسلامية حقوق الناس في الحريات العامة ونحوها؛ مما يجب على ولي الأمر أن يقف عنده، فإذا انحرف عنها كان من حق الناس أن يقولوا له كلمة الحق ليستقيم عندها، وإلا فإن عليهم أن يعزلوه إذا امتد في الجور وابتعد عن خط الحق.

وعلى هذا الأساس فإن حق الطاعة يتحرك من موقع الالتزام الإسلامي العام بطاعة الله فيما قامت الحجة به على الناس، وبطاعة ولي الأمر في خط طاعة الله الذي يفرض عليه أن يوفر للناس حقوقهم العامة والخاصة؛ لأن الحاكمية لا تعني السيادة، بل تعني الإدارة، ولعل المشكلة هو أن التخلف الفكري قد جعل المسألة في النظرة إلى ولي الأمر تتصل بالطاعة المطلقة العمياء التي لا يسمح معها بأي نقد له مما يخطئ فيه أو ينحرف به عن الحق أكثر من النظرة إلى النبي، وقد استخدمت كلمة الراد عليه كالراد على الله، في مواجهة أي رد ينطلق من حجة من دون نظر إلى أن المسألة تتحرك في نطاق حكمه المرتكز على الحجة التي لا نقاش فيها من الناحية الفقهية أو العملية. إن الذهنية الإسلامية لدى البعض تحولت في النظرة إلى ولي الأمر إلى ما يشبه عبادة الشخصية بحيث تشبه ادعاء العصمة لمن لا عصمة له عملاً، وبذلك ينطلق الاستبداد باسم الشريعة من دون رقابة عامة أو خاصة، لأن القمع هو الذي يتصدى لذلك من خلال أكثر من عنوان ثانوي لم يدقق في مصداقيته الواقعية.

❑ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم أربعة الأشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج بامرأةٍ أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها، فليس لها أي حق في ذلك مادام غائباً عنها، هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي

﴿عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨]، و ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٤/١٩]؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

○ إننا نتصور بأنه لابد من إعادة النظر إلى هذه الفتاوى بالوسائل الاجتهادية التي تخرج عن الخط التقليدي في استنطاق النصوص، ونحن نلتقي بأكثر من نص يجعل الزواج وسيلة من وسائل تحصين الرجل والمرأة وإعفافها بما يحقق لهما إشباع الغريزة الجنسية، وربما نجد في بعضها أن شهوة المرأة أكثر من شهوة الرجل، الأمر الذي يوحي بأن الزواج هو الوسيلة العملية للعفة، فكيف يلتقي هذا الأمر مع انتظار المرأة في الحق الجنسي إلى أربعة الأشهر، وكيف يمكن أن يحقق هذا الحق في هذا الزمن تلبية الحاجة مع تأكيد الفقهاء كفاية مسمى الجماع في تنفيذ الحق من دون أن تلبي المرأة حاجتها؛ لأنه يتحقق بمستوى مقدار الثانية في الزمن، وهكذا في فتوى البعض بأن هذا الحق ـ حتى على مستوى أربعة الأشهر ـ إذا كان الرجل مسافراً مهما طال سفره إلى آخر عمره، وليس لها سلطة على التحرر منه مادام ينفق عليها وفق رأي المشهور بين الفقهاء، هكذا ووفقاً لهذا الرأي يجب على المرأة الصبر إذا دخل بها مرة واحدة، ثم صار عنيناً، أو دخل بغيرها، ولم يستطع الدخول بها، أو غاب عنها غيبة منقطعة، وكان وليها ينفق عليها، وهكذا.. لابد من التأمل في ذلك كله من خلال الغاية الأخلاقية من الزواج ومن خلال استيحاء قوله تعالى ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ٤/١٢٩]، فإن هذا العنوان لا يختص بصورة تعدد الزوجات، بل هو عنوان مستقل منفي عند الشارع في كل مورد ينطبق عليه، وهكذا تتنافى

هذه الأحكام مع قاعدة نفي الحرج، فإن من أعظم الحرج أن تعيش المرأة مع الرجل الزوج في حياة متداخلة بحيث تنام في فراشه ويلامس جسدها جسده وتعيش حركة غريزتها من دون أن يكون لها حق على الزوج في إشباعها، أو من دون أن يكون لها الحق في الانفصال في حال عجزه عن مواقعتها وغيبتها عنه. هل هناك حرج أعظم من ذلك؟ وكيف يمكن أن ترفع قاعدة الحرج وجوب الوضوء عند خوف البرد أو نحوه، ولا ترفع القاعدة مثل هذا الحكم، وقد يحدثونك أن الحرج لم ينشأ من الحكم، ولكن من خلال الواقع، ولكن المسألة ليست كذلك؛ لأن الحكم بشرعية امتناع الزوج مع حاجة الزوجة إلى الإشباع هو الأساس في الحرج، ونلاحظ أن هذه القاعدة واردة في مقام بيان الطابع العام للشريعة الذي لا يشذ عنه حكم ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥/٢]. هذا كله بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [النساء: ١٩/٤]. فإن المراد بالمعروف ـ على الظاهر ـ هو المعروف العرفي عند الناس، لا المعروف في دائرة التشريع، ليقال: إن هذه الأحكام الشرعية هي التي تحدد المعروف في العلاقة، بل إن هذه الآية ـ بمعناها العرفي ـ حاكمة على تلك الأحكام، أو معارضة لها من خلال معارضة الحكم للمفهوم العام للشريعة ليكون مخالفاً للقرآن من حيث الخط العام. وهكذا نقف أمام قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]، فإن الظاهر أنها واردة في مقام تحديد الحق لا في مقام بيان أصل الحق، أما درجة الرجال فقد تتحدد بالطلاق، ولا تشمل الحق الجنسي باعتبار أنه هو العنصر الحيوي في الحياة الزوجية، بل إن الحياة الزوجية ـ في معناها العام ـ تقوم عليه وتتقوم به في النظرة العميقة، بل إن الغالبية من الناس نساء ورجالاً تنطلق منه في الرغبة في الزواج، وفي ضوء ذلك استقربنا أن على الرجل الاستجابة للمرأة عند طلبها الحق الجنسي منه لحاجتها إليه كما أن على المرأة الاستجابة له في ذلك وبخاصة إذا خافت على نفسها من الوقوع في الحرام. والله العالم.

وخلاصة الفكرة: إن الناظر إلى الفتاوى المشهورة يخرج بنتيجة حاسمة، وهي أنه ليس للمرأة أي حق في الجنس من قريب أو من بعيد، بل إن ما يثبت لها من الحق لا يسمى جنساً؛ لأن الفقهاء يكتفون بإدخال عضو الرجل وإخراجه في لحظة لصدق الجماع عليه، فهل هذا هو ما يحقق الإحصان للمرأة؟ وقد ورد في بعض الأحاديث ((من جمع من النساء ما لا ينكح، فزنت إحداهن فالإثم عليه)). إننا ندعو إلى التدقيق في الأدلة والخروج عن النمط التقليدي في فهم النص بالاتجاه إلى الفهم العرفي الأوسع من التدقيقات الحرفية حتى نستطيع التوفيق بين الغاية والوسيلة.

وهناك نقطة حيوية أثارها السؤال، وهي مرجعية القرآن في الخطوط العامة وفي تحديد الموضوعات في مدلولها العرفي؛ فإن الأحاديث الواردة في عرض الروايات على الكتاب تؤكد أن القرآن هو الذي يمثل المفاهيم الأصيلة وأن السنة لا تخالف القرآن، وهذا هو ما أكده حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رفض ما يخالف القرآن، الأمر الذي يفرض علينا الرجوع إلى القرآن أولاً بحسب ظواهره، ثم نرجع إلى الحديث لندرس مدى موافقته أو مخالفته له، مع ضرورة الدراسة الدقيقة لمفهوم مخالفة القرآن، فلا يتجمد أمام الدلالة المطابقية للقرآن والحديث، بل يشمل الدلالة المفهومية أو الالتزامية من خلال السياق والقرائن المحيطة بالكلام، إننا ندعو إلى دراسة حديثة موثقة تتجاوز الخط التقليدي في القواعد الأصولية في فهم النص وتوثيقه.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، من المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل، وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

○ إن ظاهرة الاحتياطات الكثيرة في الفقه وبخاصة في العصور المتأخرة قد تكون ناشئة ـ في العمق ـ من عدم إحساس الفقيه بالمسؤولية عن المكلفين في حركته الاجتهادية، واستغراقه في مسؤوليته عن نفسه حتى في المورد الذي يملك فيه الحجة، فيتعامل مع الفتاوى التي يصدرها للمكلفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية، في الوقت الذي قد يكون الاحتياط في هذا المورد موقعاً للمكلف في العسر والحرج الذي قد يؤدي به إلى صعوبة امتثال التكليف، وبالتالي تعقيده من الشرع بالذات، وقد امتدت هذه الظاهرة لدى الفقهاء بالمستوى الذي يسجلون فيه الاحتياط لمجرد مخالفة بعض العلماء للرأي حتى لو لم يكن من المشهور، أما الشهرة الفتوائية فإنها قد تمثل الأساس للاحتياطات الفتوائية، وكذلك شبهة الإجماع أو دعوى الإجماع أو الإجماع مع احتمال المدرك مع قيام الحجة لهم على الفتوى الترخيصية أو على تحديد الحكم بالقصر أو الإتمام أو ما إلى ذلك.

إن الاحتياطات قد أدخلت الكثير من الأحكام غير التحريمية في ذهنية المكلفين إلى أحكام تحريمية باعتبار أنها كذلك من حيث النتيجة، الأمر الذي أعطى للإسلام صورة أخرى ـ حسب النظرة العامة ـ من الناحية السلبية مما أوجب الابتعاد عن الإسلام.

إن إصدار الفتاوى الحاسمة التي قامت عليها الحجة يحقق نتيجتين: عملية من حيث ارتباطها بعمل المكلف وتسهيل أموره وإبعاده عن العسر والحرج، وفكرية وهي تقديم الصورة الصحيحة للإسلام من خلال أحكامه الأصيلة.

وفي ضوء ذلك، فإن على الفقيه أن يملك شجاعة النطق بالحق فيما ثبت له من الحق وبخاصة إذا كانت المسألة تتعدى حالته الذاتية إلى الحالة العامة في مسؤولية الآخرين ومسؤولية النظرة الصحيحة للإسلام، وإذا كان يلاحظ التقوى والورع في أموره فعليه أن يواجه المسألة في دائرتين:

الأولى: أن الورع والتقوى يمثلان العنوانين الخاضعين لقيام الحجة لدى الإنسان على أي أمر من الأمور، فيكون اتباعه لها مصداقاً لهذين العنوانين؛ لأنه يحرز الجدال عن نفسه في هذا المورد أمام الله؛ لأنه ليس مكلفاً بالواقع في بعده العميق بعيداً عن مصادر الاجتهاد الموثوقة.

الثانية: أن يبتعد عن مواقع المرجعية في الفتوى لتكون احتياطاته له، فلا يفرضها على الناس ليربك حياتهم ويعقد أمورهم من دون قاعدة علمية.

إننا لا ننكر الحاجة إلى الاحتياط في موارد التباس مفهوم الدليل وعدم الوصول إلى الحجة من دون أي أساس للوضوح الذي تنطلق الفتوى منه، ولكن لابد من الاقتصار على ذلك والانفتاح على الفتوى الحاسمة في الموارد الورعية والتقوائية التي لا تستند إلى حجة، والله العالم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

الدكتور طه جابر العلواني

❐ ما المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي (السني)، وما أهم التطورات التي يمكن ملاحظتها في هذا المسار، وأين يقع جهد الشاطبي وابن عاشور من ذلك المسار؟

○ إنّ الشرائع التي سبقت (الشريعة الإسلاميّة الخاتمة) كثيراً ما شابها إصر وحرج وأغلال، وخالطت بعض أحكامها قيود كان لها ما يبررها من عناد تلك الأمم، وتعاليها على أنبيائها لدرجة القتل، وتفلتها الدائم المستمر من الالتزام بشرائعها ووحي الله تعالى لرسلها وأنبيائها، فقد يحرّم على تلك الأمم الطيّب، وقد يُلزَمون بالثقيل الشديد الحرج عقاباً لهم وتأديباً، وانتقالاً من الأخف اليسير الذي استكبروا عنه إلى الأثقل الذي يشق عليهم ولا مناص لهم من فعله، والناظر في (الشريعة العتيقة) شريعة بني إسرائيل يجد نماذج كثيرة لذلك، خاصة فيما جاء متأخراً من تلك التشريعات، وقد أوضح القرآن المجيد لنا هذا في نحو قوله تعالى ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً ، وَأَخْذِهِمُ الرِّبا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ [النساء: ٤/١٦٠-١٦١].

ولذلك فإنّ السيد المسيح عليه السلام في معرض حضّهم على الإيمان به واتباع رسالته قال لهم: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٣/٥٠]. وقد يكون التشديد عليهم لتجاهلهم المعجزات الحسيّة الكثيرة التي كانت تأتي على أيدي رسلهم بناءً على طلبهم، وبعد الوعود المؤكدة منهم بأنهم سيؤمنون إذا استجاب الرسول لهم وجاءهم بتلك الخوارق، أو تأتي إليهم ابتداء منه تعالى؛ كشق البحر وضرب الحجر بالعصا لتنفجر منه عيون جارية على عدد أسباط بني إسرائيل، وإنزال المن والسلوى عليهم، وإنزال المائدة، وغير ذلك من معجزات حسيّة جاءت لصالحهم، وللتنكيل بأعدائهم؛ كشق البحر

لحمايتهم من فرعون، وإغراقه وجنوده .فهذه الخوارق الحسيّة حين تقابل بالجحود والتنكر والإعراض لا غرابة في أن يؤخذ القوم بالشدة في التشريع وفي العقاب الشديد عند ارتكاب الذنب والمخالفة؛ فهم أهل لذلك، وقد قامت الحجة عليهم .والتشريع حين يكون منطلقه الزجر والتأديب والردع والعقاب، ليذيقهم الله ـ تعالى ـ بعض الذي عملوا، وليذيقهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون، فذلك الزجر هو مقصده الأهم، وقد تخفى مقاصده الأخرى على المكلفين، بل قد يكون خفاء مقاصده على المكلفين جزءاً من عمليّات الردع والزجر والتأديب لهم على عنادهم وتمردهم على الله ـ تعالى ـ في القيام بالأخف الذي لم يفعلوه، فيأتيهم بالأثقل – مع خفاء الحكمة – لينقلهم من مرتبة الإنسان المختار المستخلف إلى مرتبة المخلوق المسخّر الذي يفعل الشيء دون وعي لحكمته، أو إدراك لمقاصده، وبذلك يفقد أهم فرق بين الإنسان المستخلف والبهائم والأشياء المسخّرة؛ ولذلك شاعت في تلك الشريعة الإسرائيليّة وما سبقها فكرة (التعبّد)[1] مقابل (العبادة)، فالتعبد فيه معاني الإخضاع والإذلال وضرورة ظهور الانكسار ولو فيما لا يعقل معناه، في حين تكون (العبادة) اختياراً عقليّاً وقلبيّاً قائماً على إدراكٍ واعٍ لطبيعة العلاقة بين الإنسان العابد وربه، يقبل عليها لأنه يجد نفسه وكينونته فيها، ولعل هذا هو المعنى الذي يؤخذ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «أرحنا بها يا بلال» في حين يقول المكلف المستذل: أرحنا منها .إضافة إلى أنه المقصد وراء مبدأ الأمانة (أمانة الاختيار) التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢/٣٣] إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يحكي لنا موقفاً عن بني إسرائيل فيه الكثير من الدروس، والجليل من العبر:﴿وَرَفَعْنا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا ما آتَيْناكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قالُوا سَمِعْنا وَعَصَيْنا﴾ [البقرة:

(١) هناك فرق كبير بين (التعبد) بذلك المفهوم والعبادة بمفهومها الشرعي .والفقهاء يستعملون (التعبد) بمعنيين: فقد يقولون (تعبدنا الله بكذا) ويريدون شرعه لنا، ويقولون: (أمر تعبدي)، ويريدون أنه غير معلل، أو لا تدرك له علّة ـ أي: وصف ظاهر، يستفاد به القياس.

٢/٩٣]. فأنّى لأمر يصدر بهذه الطريقة أن يدرك الخاضع المستذل له حكمة، أو يعرف له مقصداً أو غاية؟!!

الاجتهاد والتخفيف

أمّا الشريعة الإسلاميّة فمنذ اللحظة الأولى أعلنت تجاوزها للإصر والأغلال، ورفعها للحرج، والالتزام بحل الطيبات وتحريم الخبائث، فاختلفت عمّا سبقها من الشرائع، وأخذت طريقاً آخر مغايراً تماماً لسبيل تلك الشرائع، فهي منذ اللحظة الأولى أعلنت أنّ لها مصدرين لا ثالث لهما، وهما: الوحي، والاجتهاد. ولذلك كانت شريعة اصطحب فيها العقل والسمع، والرأي والشرع ليبنيا متعاضدين متكاتفين قواعد الشريعة ودعائمها، فإذا جاء الوحي (بفقه الدين) جاء الاجتهاد (بفقه التدين)، وما التديّن إلا الدين حين يتعامل البشر معه في واقعهم المعيش؛ وهنا نستطيع أن نفقه الحكمة الإلهية في التعبير بـ(منكم) ووضعها موضعها من الآية في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [المائدة: ٥/٤٨]، فكأنّ الشريعة والمنهاج لم تأتيا إليكم من خارج، بل هما منكم؛ لما لكم من نصيب كبير في بلورة كل منهما، فأنتم هنا لستم (المحكوم عليه) كما يعبر الأصوليّون، بل حاكماً أيضا من خلال دوركم في فهم القيم، وتنزيلها على الأفعال والأحداث ومن حيث فقه التديّن .ولذلك فإنّ فكرة (التعبد) بمعنى (اللامعقول) من الدين فكرة لا تنتمي إلى الإسلام ولا تقبل بين المسلمين. ولذلك فإنّ المنحى المقاصديّ منحى ثابت وأصل في هذه الشريعة الخاتمة، بل هو واحد من أخص خصائصها الكثيرة لا يستطيع تجاهله من لديه أدنى إلمام بتلك الخصائص.

وليتضح ذلك أود ملاحظة ما يلي، إذ منه سيتضح لكم وللقراء المنحى التعليليّ الذي يعد المنطلق الأساس للفكر المقاصديّ، كما سيتضح لكم كيف طرأ الانحراف عنه وفيه!!

التعليل لغة:

(العلة) ـ بالكسر ـ : معنى يحلُّ بالمحلِّ فيتغيَّر به حال المحلِّ، ومنه سمي المرض (علة) و (العلة): الحدث يشغل صاحبه عن وجهه، كأنّ تلك (العلة) قد صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول.

و(المعلل): دافع جابي الضرائب بالعلل.

و(التعلَّة والعُلالة): ما يُتعلل به.

و(علَّله تعليلاً): لها به.

و(هذا علَّةُ لهذا) ـ أي: سبب[١] .

و(اعتلَّ):إذا تمسك بحجة[٢]. ذكر معناه الفارابي.

و(أعلَّه):جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلالاتهم[٣].

التعليل اصطلاحاً:

تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر .وقيل: إظهار عليّة الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة[٤] .

والأصوليّون عرّفوا العلة بقولهم: هي (الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف) من دفع مفسدة أو جلب منفعة.

وللعلة أسماء منها: السبب، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، وغيرها، وهذه الأسماء يطلق كل منها على العلة باعتبار معين.

---

(١) انظر اللسان مادة: (علل ١٣/٤٩٥)، وما بعدها مصورة عن الأميرية، والتاج: (علل) ـ (٨/٣٣) مصورة دار الحياة عنها أيضاً، ومختار الصحاح: (٤٥١) ط الأميرية الثانية.

(٢) المصباح المنير مادة: (علل (٥٨٣)) ط .الأميرية السادسة.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) القاموس والتعريفات للجرجاني ص٦١، انظر التلويح على التوضيح (٢/٣٧٢ ـ ٣٧٣)، وجمع الجوامع بحاشية العطار، وإرشاد الفحول ص (٢٠٧).

وتستعمل العلة أيضاً بمعنى: السبب، لكونه مؤثراً في إيجاب الحكم، كالقتل العمد، والعدوان سبب في وجوب القصاص.

كما تستعمل العلة أيضاً بمعنى: الحكمة، وهي الباعث على تشريع الحكم أو المصلحة التي من أجلها شرع الحكم.

هذا ومن الواضح أنّ التعليل كان ظاهراً بيّناً في الكثير من آيات القرآن العظيم، كما هو ظاهر كذلك في أحاديث كثيرة فا لله ـ سبحانه وتعالى - يقول معللاً إيجاد العباد: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١]. ويعلل إرسال الرسل بقوله: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥/٤]. وعلل تشريع القصاص بحفظ النفوس: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنا عَلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ٣٢/٥] وعلل بعض التشريعات الخاصة كتعليل أمر ا لله لرسوله بالزواج من زينب بقوله :﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧/٣٣] وغير ذلك كثير. كما علل رسول ا لله صلى ا لله عليه وآله وسلم أموراً كثيرة نصاً وإيماءً، فمنها قوله صلى ا لله عليه وآله وسلم : «كنت قد نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة، فكلوا وادّخروا».[١] ونحو قوله صلى ا لله عليه وآله وسلم: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» .[٢]

ولقد أدرك أصحاب رسول ا لله صلى ا لله عليه وآله وسلم وآل بيته ذلك فساروا عليه، ونهجوا نهجه، والمتتبع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم يلاحظ ـ بوضوح ـــ بناء معظم ما قالوا به على التعليل بالمصلحة، أو سد الذرائع، ودفع المفاسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علته[٣] وغير ذلك .وقد

(١) حديث صحيح رواه الترمذي، على ما في الجامع الصغير (١٦٢/٢).

(٢) حديث صحيح ورد من طرق عدة .وبألفاظ متعددة، أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه، على ما في الجامع الصغير (٢٢٣/٢).

(٣) تعليل الأحكام: (٣٥ ـ ٧١) مطبعة الأزهر (١٩٤٩م)، وأصول الفقه ليعقوب الباحسين (٥٩٦).

أعدّ الشيخ مصطفى شلبي رسالته للدكتوراه في (تعليل الأحكام)، وطبعت عدة مرات، وتتابعت بعدها دراسات أخرى تناولت قضايا العلة والتعليل من جوانب مختلفة.

ومع ذلك فقد اختلفت اتجاهات الأصوليّين في تعليل نصوص الشارع على مذاهب نجملها في اتجاهات أربعة، ثم نفصل بعضها:

١ـ إن الأصل عدم التعليل، حتى يقوم الدليل عليه.

٢ـ إنّ الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتى يوجد مانع عن البعض.

٣ـ إنّ الأصل التعليل بوصف، ولكن لابد من دليل يميز الصالح من الأوصاف للتعليل وغير الصالح.

٤ـ إنّ الأصل في النصوص التعبد دون التعليل.

وقبل الشروع في بيان تفاصيل مذاهبهم في ذلك نود أن نوضح أنّ شيوع كلمة التعليل وظهورها كمصطلح أصولي لم يظهر بشكل واضح إلا في عصر التمذهب الفقهيّ، وقد كان لمباحث الإمام الشافعيّ الأصوليّة، والضوابط ـ التي تولى إيضاحها، ونقده للتوسّع في استعمال الرأي، وحصره الاجتهاد في القياس الأصولي ـ أثرها في دفع العلماء إلى البحث في التعليل، والنظر في ماهيّته، والعمل على ضبط قواعده وتحديد مسالكه وطرائقه لخدمة قضيّة القياس ثم المصلحة عند القائلين بها، لا سواهما.

لكن من الملاحظ أن مذاهب الأصوليين في (التعليل) قد تأثرت إلى حد كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية (تعليل) أفعال الله ـ تعالى ـ وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يخدشه ـ كان التعليل ـ في نظرهم مفهوماً ينسجم مع هذا المذهب الذي تبنوه أو ذهبوا إليه.

والذين رأوا أن القول (بالتعليل) ـ هو نفسه القول (بالغرض) الذي ينافي التوحيد، وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفاً آخر يتفق مع مذهبهم ذاك[١].

خلاصة مذهب المعتزلة

والمعتزلة يرون: أن لكل معلول علة مؤثرة بذاتها أنى وجدت أنتجت شيئاً مشابهاً دون حاجة إلى شيء آخر، فالعلة ـ عندهم ـ وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبر عنه تارة (بالمؤثر) وتارة (بالموجب).

وهذا بناء على مذهبهم الكلامي وقولهم (بالحسن والقبح العقليين) و(وجوب الأصلح).

خلاصة مذهب الأشاعرة

مذهب الأشاعرة أن لا وجود لشيء ــ على الحقيقة ــ إلا واجب الوجود لذاته، والأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات، والفعل يستند وجوده إلى القدرة ـ التي تنتهي إلى مسبب الأسباب، فهو سبحانه الخالق للعلة وأثرها معاً، لا يشاركه في الخلق غيره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق ــ كلهم ـ الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً.

فالواجبات كلها سمعيّة، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضيه[٢]، ولذلك فإنّ جمهورهم على أنّ العلل العقليّة غير مؤثرة إلا على معنى جريان سنة الله ـ تعالى ـ بخلق آثارها عقبها، وأمّا العلل الشرعيّة ـ فهي مجرد أمارات لإيجاب الله ـ تعالى ـ الأحكام عندها.

---

(١) وهذا بناء على أن ظهور قواعد علم (الكلام) وتدوينها سابق لظهور قواعد علم (أصول الفقه) وتدوينه، ولكن كثيراً من الباحثين يميلون إلى أن ظهور قواعد (أصول الفقه) كان أسبق بكثير من ظهور قواعد (علم الكلام) فانظر (مناهج البحث) للنشار، كما أن الفصل بين (الأصوليين) أصولي الدين وأصولي الفقه جاء متأخراً.

(٢) انظر الملل والنحل (١٦١/١) وما بعدها، ط .الأزهر.

وهم لا ينكرون أنّ الله ـ تعالى ـ قد أناط المصالح بها تفضلاً منه وإحساناً، ولكنهم يقولون: لو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وأنّ له ـ سبحانه ـ أن ينيطها بهذا الحكم، أو سواه، ولو لم يفعل لم يكن ذلك عبثاً.

وذلك تخلصاً من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث في القديم، والعلة حادثة والحكم قديم، فلا يجوز تعليل القديم بالحادث، فأفعاله ـ تعالى ـ لا تعلل بالأغراض، والأحكام لا تتبع الحكم والمصالح، وإن كانت هذه الحكم والمصالح من ثمراتها ولكنها ليست غائية لها.

وكل الآيات الكريمة، التي جاء التعليل فيها صريحاً يؤولونها بهذا، أي إن ما علل به ليس غرضاً ولا علة غائية، ولكنه يشتمل عليه الحكم فقط[١].

أو إنه من قبيل الاستعارة التبعية تشبيهاً لها بالأغراض والبواعث[٢]. ولذلك فقد صرح جمهورهم: (بأنه لا يجوز التعليل مطلقاً)[٣]

خلاصة مذهب الماتريدية

يرى الماتريدية: أن أفعال الله ـ تعالى ـ معللة بمصالح العباد، ويخالفون المعتزلة بأن الأصلح غير واجب عليه تعالى ـ وإنما هو التفضل منه جل شأنه والإحسان ـ الذي يجري مجرى السنة الإلهية.

ويشددون النكير على من لا يقولون بذلك، يقول صاحب التلويح: (وما أبعد من الحق قول من قال: إنها غير معللة بها، فإن بعثة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة .وقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١]، وقوله تعالى: ﴿وَما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [البينة: ٥/٩٨] وأمثال ذلك

(١) انظر حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢٧٤/٢).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر أم البراهين في العقائد للسنوسي ص (٥) ضمن مجموع مهمات المتون ط .الحلبي الرابعة.

كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا .وأيضاً: لو لم يفعل لغرض ــ أصلاً ــ : يلزم العبث)[١].

ويرد حجة المانعين للتعليل تنزيهاً له ـ سبحانه ـ عن الغرض بأن الغرض عائد إلى العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضر عنه، ولذلك فإن المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد: فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه[٢]. وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب ــ جل شأنه ــ لا يصلح أن يكون مصدراً لآثار البرهان القطعي الدال على ذلك، فتوقف التأثير في المعلولات على العلل شرعية كانت أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه، فمنفعة تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم[٣]، وستجد التأثير السلبي البالغ لهذا الاتجاه على تشكيل وبناء فكرة المقاصد فيما بعد.

خلاصة مذهب الحنابلة

لم نعثر على كلام صريح في التعليل للإمام أحمد، وأما أتباعه فقد اختلفوا في هذا، وتعددت أقوالهم.

فالقاضي أبو يعلى يقول: (ولا يجوز أن يفعل الله ـ سبحانه ـ الشيء لغرض ولا لداع. خلافاً للقدرية والبراهمة والثنوية وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف البدع .والدليل عليه: أن الأغراض والعلل لا تجوز إلا على من جازت عليه المضار والمنافع، ويكون محتاجاً)[٤].

وورد في المسودة: (قد أطلق غير واحد ــ من أصحابنا ــ القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع: أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء).

---

(١) التوضيح: (٢/٣٧٤).
(٢) المرجع السابق.
(٣) سلم الوصول: (٣/٥٥).
(٤) انظر المعتمد في أصول الدين: (٣٨٥).

ثم قال: (وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول، ذكر ابن عقيل وغيره: أنها وإن كانت أمارات فإنها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد، وليست من جنس الأمارات العاطلة الساذجة العاطلة عن الإيجاب)[١] .

أما (العلل العقلية) ـ فقد قالوا فيها: القياس العقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع.

وبهذا قال جماعة من الفقهاء من أهل الإثبات والمتكلمين، وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر ــ فيما ذكره ابن عقيل ـ: إلى أن حجج العقول باطلة، والنظر فيها حرام، والتقليد واجب.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول[٢].

وأما أحمد بن عبد السلام ــ فإنه يجعل القول بالتعليل مظهراً من مظاهر التوحيد الهامة، وذلك في أثناء كلامه عن التعليل بأكثر من علة، حيث أشار إلى وجوب تضافر العلل وعدم جواز استقلال علة واحدة بالتأثير، إذ إن الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، فيقول: (لا يكون في العالم شيء بالفعل موجوداً عن بعض الأسباب إلا يشاركه آخر له، فيكون ــ وإن سمي علة ــ مقضية سببية، لا علة تامة، ويكون كل منهما شرطاً للآخر .كما أنه ليس في العالم سبب إلا وله مانع يمنعه في الفعل، فكل ما في المخلوق ممّا يسمى علة أو سبباً أو قادراً أو فاعلاً أو مؤثراً فله شريك هو له كالشرط، وله معارض هو له مانع وضد، وقد قال سبحانه: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩/٥١]، والزوج يراد به النظير المماثل، والضد المخالف، وهذا كثير، فما من مخلوق إلا له شريك وند، والرب ـ سبحانه ـ وحده هو الذي لا شريك له ولا ند ولا مثل، ولهذا لا يستحق غيره أن يسمى خالقاً ولا رباً ونحو ذلك، لأنّ

(١) انظر المسودة: (٣٨٥).

(٢) انظر المسودة: (٣٦٥).

ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع، وليس ذلك إلا لله وحده)[١].

ويستطرد قائلاً: (ولا يكون في المخلوق علة إلا ما كان مركباً من أمرين فصاعداً، فليس في المخلوقات واحد تصدر عنه علة: فضلاً عن أن يقال: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بل لا يصدر من المخلوقات شيء إلا عن اثنين فصاعداً -يشير إلى (نظام الزوجية- وأما الواحد الذي يفعل ــ وحده ــ فليس إلا الله، فكما أن الوحدانية واجبة له، لازمة له، فالمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له، والوحدانية مستلزمة للكمال، والاشتراك مستلزم للنقصان)[٢].

فأنت ترى أنه قد اعتبر ـ بكل وضوح ـ التعليل من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها.

ويشير إلى أن الإمام أحمد يأخذ بالتعليل مسترشداً بما نقل عنه في بعض ما يغلظ تحريمه ـ من قوله: (هذا كلحم خنزير ميت) [٣] .

كما نقل ابن القاسم عنه: أنه ذهب إلى أنه لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً؛ قياساً على الذهب والفضة، وهذا ظاهر في أنه قد علل تحريم الربا في النقدين، ثم قاس عليهما الحديد والرصاص[٤].

وابن تيميّة لا يرى حرجاً باعتبار العلّة مؤثراً وباعثاً وداعياً ــ فيقول: (إنّ المؤثر الواحد سواء كان فاعلاً بإرادة واختيار أو طبع، أو كان داعياً إلى الفعل، وباعثاً عليه ـ متى كان له شريك في فعله وتأثيره، كان معاوناً ومظاهراً له)[٥] ويقول ـ أيضاً ـ : (إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم ـ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على

(١) الفتاوي: (٢٠/ ١٨٢).
(٢) الفتاوي: (٢٥/١٧٥).
(٣) الفتاوي: (٢٥/١٧٥).
(٤) المسودة: (٣٦٧).
(٥) الفتاوي: (٢٥/١٧٥).

مفسدة راجحة ظاهرة ـ فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع: أنّ الشارع يحرّمه، لا سيما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله).

ويقول ابن القيم: (فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها). فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل[١].

ومن طرائف تعليلات ابن تيمية قوله: (مررت أنا وبعض أصحابي، في زمن التتار بقوم ـ منهم ـ يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرّم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال، فدعهم)[٢].

وقد نص أحمد وإسحاق والأوزاعي وغيرهم: على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وملاحظة التعليل في هذا ظاهرة؛ خوفاً من لجوء المحدود إلى الكفار عن ردة، أو للتخلص من الحد.

الخلاصة:

جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع معللة بجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية، ودرء المفاسد عنه بكل أنواعها، سواء منها ما كان معقول المعنى، وما لم يكن كذلك، ولم يخالف في هذا إلا بعض الظاهرية، وحتى هؤلاء عند التحقيق وتحرير موضع النزاع معهم بدقة، يؤول الخلاف معهم إلى اللفظ.

---

(١) أعلام الموقعين: (٣/٣) ط .دار الجيل.

(٢) المصدر السابق: (٥/٣).

ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كل ما يجري فيه القياس، وذلك: لأن العلة ركن من أركان القياس عند الأكثرين، وأعظم أركانه لدى الجمهور، بل عدها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها ـ من الأركان ـ ليس إلا شروطاً لها.

كما اتضح أن من الممكن ادعاء الإجماع السني على القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه، من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم.

وقد يتحفظ بعضهم مثل الإمام أحمد، فلا يعتبر العلة المستنبطة حين تصادم نصا أو تخرج عليه، ويرى فيها في هذه الحالة علة غير معتبرة، وأن المستدل قد أخطأ العلة، فعليه مواصلة البحث والاستمرار في الجهد ليصل إلى العلة المعتبرة؛ لكن هذا لا يضر باتفاقهم على ضرورة التعليل والكشف عن المقاصد والحكم والأسباب، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل. وهنا يستوقفنا أمران:

أولهما: ربط قضية التعليل بالقياس، وجعل القياس المستفيد الأول والأخير من التعليل .فكما صادر الإمام الشافعي الاجتهاد ـ كله ـ للقياس وحصره به، وقال: (الاجتهاد ـ هو القياس)[1]، نجدهم قد صادروا التعليل للقياس، وربطوه به ربطاً محكماً؛ بحيث لم يعد الحديث عن دوره في التشريع خارج هذه الدائرة ـ دائرة القياس ـ إلا حديثاً في الفضائل وعنها.

الأمر الثاني: ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص، وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفاً غير منضبط، الأليق به أن يلحق في مجالات الفضائل؛ لا التعليل الفقهي المنتج، وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق .وبهذه الطريقة لم تعد قضية (التعليل) قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تقود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي، بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحداً منها.

---

(١) راجع الرسالة.

بناء الفكر المقاصدي والمنطلقات الأساسيّة

ولكي يتبلور (الفكر المقاصدي الكلي) كان ينبغي الانطلاق من مبادئ (العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء، ثم التسخير) لبناء القيم العليا، ولتوجيه البحث والنظر ـ كله ـ باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات والفروع.

هذه المبادئ الأساسية: (العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء ثم التسخير) لم يعهد من الفقهاء الالتفات إليها بالقدر الذي تستحقه، وربطها في مجالات (الاستثمار والاستنباط) الفقهي، بل كان الذين يلتفتون إليها أكثرهم من أهل العرفان والتصوف والأخلاق ومن إليهم .ولو قدر لهذه المبادئ أن تأخذ مواقعها المناسبة لدى الفقيه، لأخذت بيده نحو مركزية (الفعل الإنساني) ومحوريته في القضية الفقهية، ولأدى ذلك إلى تغيير كبير في طبيعة النظر الفقهي. (فأصول الفقه) جعلت محور التركيز ومركزه هو: (الحكم الشرعي) وفسرته بأنه: (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع)[1]، ثم جعلت أركان الحكم: الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم به، والمحكوم عليه، ومع التسليم لهذا المنحى، من حيث الجملة، غير أن الإنسان ـ على ذلك ـ يكون هو المحكوم عليه، وتصرفه، هو محل الحكم ـ المحكوم فيه ـ فالمركزي هنا هو (الحاكمية) التي يستدعيها التقسيم فوراً، لتأخذ موقعها في المركز، وكذلك سائر ما يتعلق بها .ويصبح الإنسان متلقياً، دور فعله يشوبه الكثير من الظلال التي يلقيها هذا التقسيم، في حين أن الإشعار بمركزية الفعل الإنساني يستدعي فوراً بيان مصادر التقويم، ومعاييره، وكيفية الحكم عليه، إضافة إلى بيان حقيقة الفعل الإنساني وماهيّته، وآثاره المتنوعة من مختلف الزوايا، وبشكل لا يسمح لذلك الجدل الكلامي العقيم أن يشغل من العقل المسلم تلك المساحة .ولو تم هذا في الدائرة الفقهية لربما وفر على الأمة وعلمائها ذلك الجدل السقيم حول (أفعال العباد) وخلقها، وما جرّه ذلك من جدل حول الجبر والاختيار، وجدل أشد

(١) المحصول.

عقماً وسقماً منه حول الإرادة: إرادة الله وإرادة الإنسان، إيقاع الفعل ونحوه، وحقيقة كل منهما، وكذلك الجدل حول الاستطاعة والقدرة، وعلاقة كل منهما بالوقت .والناظر في جدل المتكلمين والحكماء في كل تلك الأمور يصيبه اضطراب شديد في فهم ذلك كله، وبشكل قد يؤدي به إلى الاستسلام للجبر والقعود والحيرة والاضطراب[١].

أما إذا انطلقنا من منظومة مبادئ (العهد والأمانة والاستخلاف والابتلاء) المقرونة (بتسخير) الله تبارك وتعالى لكل ما في الأرض والسماوات للإنسان فإن (الفعل الإنساني) يبرز باعتباره: تصرفات الإنسان ــ كلها ــ الصادرة عن إرادته الحرة، والدواعي والدوافع المتولدة فيه لتحقيق أهدافه، فهذا الفعل هو الذي من أجل تصويبه وتسديده وجعله فعلاً عمرانياً وقع العهد بين الله والإنسان: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢/٧]،[٢] أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وصنعه، فبالإشهاد كانوا كأنهم قالوا: بلى، وإن لم يكن هناك قول باللسان .ولذلك نظائر منها قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَها وَلِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١/٤١]، وهو عهد حصل بالخطاب التكويني، أي بجعل معناه في جبلة كل نسمة وفطرتها[٣] .

ومن أجل تحقيق الاختيار والإرادة الحرة فيه تم ائتمان الإنسان على أفعاله مثل ائتمانه غريزياً على جوارحه: ﴿إِنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢/٣٣]، لما بين عظم شأن طاعة الله ورسوله، ببيان مآل الخارجين عنها من العذاب الأليم، ومنال المراعين لها من الفوز العظيم، عقب ذلك ببيان عظم شأن ما يوجبها من التكاليف الشرعية وصعوبة أمرها بطريق

(١) انظر على سبيل المثال ما ورد في مقالات الإسلاميين (١/١١٤ ــ ١١٨) و (١/٣٠٠ ــ ٣٠٩) و(٢/٦٧) وما بعدها، والفخر الرازي في مواضع كثيرة من المحصول والتفسير، والمعالم والنهاية.

(٢) تفسير الرازي (١٥/٤١).

(٣) التنوير لابن عاشور (٩/١٦٦).

التمثيل، مع الإيذان بأن ما صدر عنهم من الطاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام، وعبر عنها بالأمانة تنبيهاً على أنها حقوق مرعية، أودعها الله تعالى المكلفين، وائتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقيها بحسن الطاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها، من غير إخلال بشيء من حقوقها، وعبر عن اعتبارها بالنسبة إلى استعداد ما ذكر من السماوات والأرض وغيرها بالعرض عليها، لإظهار مزيد من الاعتناء بأمرها، والرغبة في قبولهن لها، وعن عدم استعدادهن لقبولها بالإباء والإشفاق منه، لتهويل أمرها، وعن قبولها بالحمل لتحقيق معنى الصعوبة المعتبرة فيها بجعلها من قبيل الأجسام الثقيلة روماً لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتمثيل وتوضيحه[١]. ﴿إنا عرضنا الأمانة﴾ أي التكليف، وهو الأمر بخلاف ما في الطبيعة، وسمي أمانة لأن من قصر فيه فعليه الغرامة، ومن وفره فله الكرامة[٢].

وعلى دعامتي العهد والائتمان قام مبدأ (ابتلاء) الإنسان في أفعاله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [الملك: ٢/٦٧]، والمراد أنه أعطاكم الحياة التي تقدرون بها على العمل وتستمكنون منه، وسلط عليكم الموت الذي هو داعيكم إلى اختيار العمل الحسن على القبيح، لأن وراءه البعث الذي لابد منه[٣]. وتقديم الموت(في الآية) لأنه أدعى إلى إحسان العمل[٤].

حتى إذا وضحت الدعائم الثلاث جاءت المهمة الكبرى مهمة (الاستخلاف): ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤/١٠]، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠/٢]، إنما سماه خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه، وهذا الرأي مروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي، وهذا الرأي قد

(١) أبو السعود (١١٨/٦).
(٢) الرازي (٢٠٢/٢٥).
(٣) الزمخشري (١٣٤/٤).
(٤) تفسير أبي السعود (٢/٩).

تأكد بقوله لداود: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [صٓ: ٢٦/٣٨] [١]، (أي: جاعل في الأرض مدبراً يعمل ما نريده في الأرض) [٢].

وهنا يوضح الباري تبارك وتعالى ارتباط (التسخير) ـ تسخير الكون بكل ما فيه للإنسان ـ بتلك المبادئ الأساسية: (العهد والأمانة والابتلاء والاستخلاف) لتزول أية أوهام قد تراود الذهن الإنساني حول (العبث والسُّدى) في الكون والوجود، بحيث يتوقع من الإنسان أن ينزه فعله ـ أيضاً ـ عن العبثية والسُّدى. قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [الجاثية: ١٣/٤٥] (أي سخر لعباده جميع ما خلقه في سماواته وأرضه مما تتعلق به مصالحهم وتقوم به معايشهم)[٣]. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩/٢] (لتتقووا به على طاعته، لا لتصرفوه في وجوه معصيته، وقال أبو عثمان: خلق لك كل شيء وسخره لك لتستدل به على سعة جوده، وتسكن إلى ما ضمنه لك من جزيل عطائه في المعاد، ولا تستكثر كثير بره على قليل عملك، فقد ابتدأك بعظيم النعم قبل العمل وهو التوحيد).

حقيقة الفعل

(الفعل الإنساني) هو تلك التصرفات التي تصدر عن الإنسان بإرادته واختياره، تلبية لدواعيه ودوافعه التي تنشأ فيه .وعلى هذا الفعل وبآثاره يقوم العمران ويتحقق التوحيد والتزكية، وهذا الفعل إما أن ينسجم مع العهد الذي أخذه ا لله تعالى على عباده، ويحقق هدف الاستخلاف، ويقوم بحق أمانة الاختيار، وينجح في اختبار الابتلاء، ويكون مؤهلاً للتسخير الإلهي للكون له، أو لا يكون كذلك .فما كان كذلك، أي: وافق العهد الإلهي، وحقق هدف الاستخلاف، وكان منسجماً مع أمانة الاختيار، ومؤدياً للفلاح والنجاح في

(١) الرازي، التفسير الكبير (١٥٢/٢).
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٩٩/١).
(٣) الشوكاني (٤/٥).

الاختبار والابتلاء، فهو الحسن، وما لم يكن كذلك، فهو القبيح .ولكيلا يضطرب الإنسان أو يتحير في تحديد ما هو حسن وما هو قبيح، فقد عزّز الله سبحانه وتعالى طاقات العقل في الإنسان برسالات الرسل والوحي إلى الأنبياء، لتتضافر رسل الخارج مع العقل باعتباره رسولاً من داخل الإنسان في الوصول إلى تلك الغاية، فالعقل الإنساني هو الموضوع الأساس والمحور الأهم الذي استهدفت رسالات الرسل والأنبياء تقويمه وتصحيحه وتسديده، وجعله بحيث يحقق في الإنسان التوحيد، ويقيم حياته على التزكية، ويمكنه من إقامة العمران.

إن اعتراض الملائكة على ترشيح الإنسان لمهمة الخلافة في الأرض بني على إدراكهم أن طبيعة الإنسان مزدوجة، فيها الاستعدادات الفطرية للخير، وفيها دوافع غريزية قد تجعله إلى الشر أميل: ﴿قالُوا أَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ﴾ [البقرة: ٢/٣٠]، فحرية الاختيار لديه قد تجعله يختار الإفساد وسفك الدماء، وحين رشحوا أنفسهم لتلك المهمة، لأنهم ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦٦/٦]، لكن العليم الخبير ـ جل شأنه ـ يعلم أن طبيعة الأرض وما فيها من ازدواج وقيام كل ما فيها على (نظام الزوجية)[1] تقتضي أن يكون الإنسان هو المستخلف فيها، ومكنه من النجاح في اختبار الترشيح، في حين فشلت الملائكة في ذلك.

القيم العليا والمقاصد الكبرى

واستمراراً لنعمة تعليم آدم الأسماء؛ تتابعت الأنبياء والرسل يحملون الوحي الإلهي لمساعدة الإنسان على توجيه فعله باتجاه القيم التي تمثل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقها، وهي (التوحيد، والتزكية، والعمران). إذ إن هذه القيم الثلاث تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في

(١) ﴿خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾ [يس: ٣٦/٣٦]، ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٥١/٤٩].

الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف، قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران .وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس أنباءهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ إن علة الخلق وسببه (عبادة الله) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١]، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقوام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦/١٦]، وهذه المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم (العبادة) بشكل تام، تدل على ذلك مئات الآيات الكريمة بل آلافها، وكذلك السنن والأحاديث المبينة لذلك، فالتوحيد لب العبادة وأسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمرة التزكية، وهو الذي يجعل كل شيء من الفاعل والمنفعل في هذا الوجود يسبح بحمد ربه، ليتكامل موكب التوحيد الشامل للخلق المستخلف المخير(الإنسان) والخلق المسخر(الطبيعة) ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤/١٧].

وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي ـ بالضرورة ـ سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل والحرية والمساواة) فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا ـ التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه، وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة، وصنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينيات؛ فهذه ـ الأمور ـ التي عدوها

مقاصد للشريعة ـ لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها، التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية .فهي في وضعها الذي حددوه ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي، وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل (المصلحة) من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعيّة التكليفيّة منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي.

إن أقرب الفلاسفة الذين قاربوا هذه ـ القيم / المقاصد ـ بما يمكن أن يؤدي إلى ما ذكرناه؛ أبو نصر الفارابي في (المدينة الفاضلة)، وأقرب الفقهاء الذين تناولوا دليل المقاصد للاقتراب من المعنى الذي نؤسس له كان العز بن عبد السلام في (قواعده)، فإننا حين نحلل محاولته وندرسها دراسة متعمقة نجد أنه كان يحاول أن يربط بين قواعد فقهية وبين المقاصد، فكأنه حاول الخروج قليلاً من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية، لذلك فإننا لا نرى بأساً في أن نعتبر محاولته متقدمة إلى حد ما عن محاولات سابقيه، الذين أصّلوا للمقاصد، ولكنهم ربطوا بينها وبين جزئيات الأحكام، ليظهر وجه الحكمة والمصلحة والعلة في التشريع لها، فينتصروا لتيار التعليل مقابل تيار التعبد في الإطار الجزئي، ليعززوا دليلي القياس والمصالح القائلين بهما، أما التأصيل للمقاصد العليا بالشكل الذي أوضحناه؛ فإنها عبارة عن تجريد هذه المقاصد من القرآن المجيد، باعتباره المصدر المنشئ للأحكام، وربط صحاح السنن المبينة للآيات التي وجهت إلى المقاصد العليا بتلك المقاصد، وبذلك يتعزز النظر الكلي، ويتيسر ربط الأحكام الكلية والجزئية بالقيم والمقاصد العليا، بل واستنباطها منها، مع بيان كيفية القيام بذلك.

وهنا نجد الدليل النقلي والعقلي، وآيات الآفاق والأنفس، وقواعد الاجتماع الإنساني ـ كلها ـ تعمل متضافرة متساندة لتقييم الفعل تقييماً حقيقياً، آخذة بنظر الاعتبار حقيقة ذلك الفعل في ضوء منظومة المنطلقات الأساسية: (العهد والاستخلاف والائتمان والابتلاء والتسخير)، وباعتبار الآثار المترتبة على ذلك الفعل؛ إيجابية كانت أم سلبية، دنيوية أم أخروية، مادية أم معنوية، مع اعتبار الإرادة الإنسانية (النية والقصد والعزم) والقدرة، وحسن الفعل أو قبحه من سائر الوجوه.

تجاوز السلبيات

وبذلك يجد المجتهد نظره يدور على الدوام في الكليات والمقاصد، ويرتبط ارتباطاً مباشراً بالأصلين العظيمين: الأصل المنشئ وهو الكتاب، والأصل المبين وهو السنة، وبهذا النوع من النظر يتخلص فقهنا من أخطر السلبيات التي لحقت به، وفي مقدمتها الجزئية، نتيجة تركيز النظر على الواقعة الجزئية، والدليل التفصيلي المتعلق بها .والشكلية وغياب المقاصد، والقول بتناهي النصوص، وعدم تناهي الوقائع، والاعتماد على القياس، الذي يكاد يكون من المتعذر الوقوع فيه على تطابق وتماثل تامين بين الأصل والفرع، والمصلحة وخلو بعض الوقائع عن الأحكام، والخلط بين المطلق والنسبي، أو المؤبد والمؤقت من الأحكام، واللجوء إلى الحيل والمخارج، والتفريق في بعض القضايا بين الفتوى فقهاً والفتوى ديناً، وغير ذلك من السلبيات والمشكلات التي كانت لها آثار خطيرة في بنائنا النفسي والاجتماعي، وقد حاول كثير من العلماء وفي وقت مبكر من تاريخنا إبراز تلك السلبيات والتنبيه عليها، والعمل على معالجتها دون كبير جدوى، ومنهم أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) حيث قال: (اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه، وكانوا مشتغلين بالفتاوى في الأقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة،

فتفرغ العلماء لعلم الآخرة، وتجردوا لها، وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا، وأقبلوا على الله تعالى بكنه اجتهادهم كما نقل من سيرهم، فلما أفضت الخلافة من بعدهم (أي الخلفاء الراشدين) إلى قوم تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام؛ اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء، وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم، وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول، وملازم صفو الدين، ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طُلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات، فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العز، ودرك الجاه من قبل الولاة، فأبوا على الفتاوى، وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات منهم، منهم من حرم، ومنهم من أنجح، والمنجح لم يخل من ذل الطلب، ومهانة الابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في عصره من علماء دين الله، وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجات إليها في الولايات والحكومات.ثم صدر من بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد، والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله، والنضال عن السنة وقمع المبتدعة، كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى: الدين، وتقلد أحكام المسلمين إشفاقاً على خلق الله، ونصيحة لهم، وفتح باب المناظرة فيه، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، فترك الناس الكلام وفنون

العلم، وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبـي حنيفـة علـى الخصـوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد ـ رحمهـم الله تعـالى ـ وغـيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع، وتقرير علل المذاهب، وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات، ورتبـوا فيهـا أنـواع المجـادلات والتصنيفات، وهم مستمرون عليه إلى الآن، وليس ندري ما الـذي يُحـدث الله فيما بعدنا من الأعصار، فهذا الباعث على الإكباب على الخلافيات والمنـاظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة، وإلى علم آخر من العلوم، لمالوا أيضاً معهم، و لم يسكتوا عن التعليل بـأن مـا اشـتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين)[1].

إن الإمام الغزالي قد وضع يده في هذه الكلمـات علـى الـداء الحقيقـي الـذي أصاب الأمة نتيجة ذلك الفصام النكـد الـذي وقـع بعـد الخلفـاء الراشـدين بـين القيادتين: الفكرية والسياسية[2]، فدمغ تاريخنا بتلـك السـمة الـتي لم نـزل نعـاني منها، حيث وجدت ممارسات سياسية غير إسلامية، نجمـت عـن جهـل الساسـة بالسياسة الشرعية الإسلامية. لدينا فقه نظري افـتراضي وجزئـي، لا مسـاس لـه بقضايا الناس الكبرى، ولا يعالج مشكلاتهم اليومية بالطريقة العملية نفسها الـتي كانت تعالج فيها تلك القضايا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والخلفاء الراشدين.

ولعل من أهم المزايا التي فقدها الفقه بابتعاده عن المقاصد العليا ضعف صلتـه بالكتاب والسنة، حيث تحول الفقيه ـ في كثير مـن الوقـائع ـ مـن مسـتنبط مـن الكتاب والسنة إلى مجرد مستدل بهما أو بأي منهما علـى سـبيل الاستشـهاد أو التعضيد لما توصل إليه عقلاً ـ كالقيـاس والاستحسـان والمصلحـة ـ أو عرفـاً أو

(١) انظر إحياء علوم الدين (١/٣)، وما بعدها، الباب الرابع، في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف.

(٢) فكرة (الفصام بين القيادتين) باعتباره منطلقاً تفسيرياً لكثير من أحكام الصدر الأول وردت عند (مجلة الاجتهاد) وقد بنى عليها أخونـا د .عبـد الحميـد أبـو سـليمان كثـيراً مـن تحليلاتـه الدقيقـة السياسـية والاقتصادية في رسالتيه (في النظرية الاقتصادية) وفي (العلاقات الدولية).

عادة، وكاد الدليل العقلي يتغول الدليل النقلي ويعطله، في نحو ما ذهب إليه (الطوفي) الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشريعة الله، وأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض، لا يستند إلى أساس في الواقع، خاصة لو تم الوصول إلى المقاصد العليا والقيم الحاكمة، واتخذت أصولاً للفقه، ومصدراً لتقييم الفعل الإنساني.

القيم والمقاصد العليا وفقه الحيل والمخارج

إن تهميش المقاصد لم يأت بتلك السلبيات وحدها فقط، بل أدى إلى بروز الحاجة إلى فقه الحيل والمخارج ونحوها، وقد تناولت ذلك في دراسة خاصة أعدت سنة ١٩٩٥ جاء فيها: حين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزيئية، واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك، وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة ــ أصلاً ــ لجؤوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني في القيم والمقاصد العليا، وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة ورفع الحرج، لما احتاجوا لأن يبتكروا نوعاً جديداً من الفقه، يبقي على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها .وقد كان أول من كتب في المخارج والحيل صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني (م١٨٩هـ)، وليت تلك العقول الكبيرة اتجهت أصلاً إلى تأصيل قواعد القيم والمقاصد العليا، وبناء قاعدة (وضع الإصر والأغلال)، و(التخفيف والرحمة)، و(نسخ الشرائع السابقة) واتخذوا من ذلك أصولاً ومقاصد شرعية لا يمكن أن يتجاوزها النظر الفقهي؛ إذن لما احتاجوا إلى أصل المخارج والحيل، ولحفظوا العقل المسلم، والنفس المسلمة من مشكلات كثيرة، وإصابات نفسية خطيرة نجمت عن ذلك النوع من التفكير.

إن إشكالية كبرى ـ ولا شك – قد نبعت من نحو تلك القواعد المشار إليها، مثل قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ)، التي تفرعت عنها فروع كثيرة، بل قواعد وأدلة أخرى .وحين جاء عصر التدوين الذي بدأ تاريخياً عام (١٤٣هـ) على ما ذكره الذهبي في تاريخه؛ دونت تلك الأمور، وتحولت إلى تراث نعتبره تراث سلفنا الصالح الذي اتخذ مرتبة التقديس، ونافس في حرمته كتاب الله، حتى قال أبو الحسن الكرخي (من أئمة الحنفية، المتوفى سنة ٣٤٠هـ)، وهو يقرر الأصول التي يقوم عليها مذهب أبي حنيفة في نظره: (أصل، اعلم أن كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي إما مؤولة أو منسوخة)، وأعقبها بأصل آخر للحديث النبوي كذلك؛ لتصبح أقوال أصحابه الأصول الثابتة التي ينبغي أن يؤول القرآن وتؤول السنة إذا تعارضتا معها أو يحكم بنسخهما .وكذلك قول أحد علماء موريتانيا: (وعالم الوقت إذا هو استدل بالذكر والحديث ضلّ وأضلّ)، ويل القائل، بم يستدل عالم الوقت ــ إذن ــ إذا تجاوز الكتاب والسنة؟

وإذا نظرنا في أدلة المجيزين للحيل والمانعين لها نستطيع أن ندرك خطورة ماحاق بالعقل المسلم والفكر الإسلامي نتيجة تأثيرات ذلك التراث المتراكم.

وقد احتج الذين أجازوا الحيل بأدلة كثيرة منها: بعض ما ورد في شرع غيرنا:

أ ـ قول الله تعالى لأيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤/٣٨]، وقد كان أيوب عليه السلام نذر أن يضرب زوجته عدداً من الضربات، وفي العادة المتعارفة أن الضربات تكون متفرقة، فأرشده الله سبحانه وتعالى إلى الحيلة في خروجه من اليمين.

ب ـ أخبر تعالى عن نبيه يوسف أنه جعل صواعه في رحل أخيه، ليتوصل بذلك إلى أخذه، ومدحه الله بذلك، وأخبر أنه برضاه وإذنه: ﴿كَذَلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيَأْخُذَ أَخاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ

نَشاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦/١٢] ومن الانحراف في التفسير والتأويل:

جـ - قال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مَكْراً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠/٢٧]. فأخبر سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه ورسله. وكثير من الحيل هذا شأنها، يمكر بها على الظالم والفاجر، ومن يعسر تخليص الحق منه، فتكون إلى نصر المظلوم وقهر الظالم.

د - قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢/٦٥]، أي: مخرجاً مما ضاق عليه، والحيل مخارج مما ضاق على الناس، فالحالف قد يضيق عليه ما ألزم نفسه به، فيكون له بالحيلة مخرج منه، والرجل تشتد به الحاجة إلى الإنفاق ولا يجد من يقرضه، فيكون له بالحيلة مخرج منه عن طريق العينة وغيرها، ولو لم يفعل ذلك لهلك ولهلكت عياله، فهو محصور بين ثلاثة أمور لابد له من واحد منها: إما إضاعة نفسه وعياله، وإما الربا الصريح، وإما المخرج من هذا الضيق بالحيلة، وهل الساعي في ذلك إلا مأجور غير مأزور؟

هـ - روى البخاري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استعمل رجلاً على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أكلّ تمر خيبر هكذا؟» فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: «لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً» وقال في الميزان مثل ذلك، فأرشده إلى الحيلة للتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر .والفهم الدقيق لهذا الحديث، أنه واحد من ثلاثة وسبعين حديثاً وردت في قضايا الربا بنوعيه، ويمثل هذا الحديث مفتاحاً هاماً لتفسير وبيان أحاديث ربا الفضل خاصة: راجع (نظرية الإسلام الاقتصادية)، و(مذهب ابن عباس في الربا للشيخ زيدان أبو المكارم)، وبحثنا الوجيز (الجمع بين القراءتين).

و - الحيل معاريض في الفعل، مثل معاريض القول، وإذا كان في الأخيرة مندوحة عن الكذب، ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات، وقد لقي النبي

صلى الله عليه وآله وسلم طائفة من المشركين، وهو في نفر من أصحابه، فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «نحن من ماء»، فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم، وانصرفوا.

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: احملني، فقال: «ما عندنا إلا ولد الناقة»، فقال: وما أصنع بولد الناقة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «وهل تلد الإبل إلا النوق؟».

وروي مثل ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين مثل إبراهيم النخعي الذي كان يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده ـ وكان متخفياً من الحجاج ـ : إن سئلتم عني فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا، ولا في أي موضع أنا، واعنوا أين أنا من البيت، وفي أي موضع منه .وعن مجاهد، عن ابن عباس قال: ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم.

تلك هي أدلة أولئك الذين أجازوا الحيل، ولا شيء منها يخلو من نقاش لو اتسع المجال، لكنها تدل على طبيعة الفكر الذي استدل بها، ومدى قربه أو بعده من حكم الإسلام وقواعد فقهه العمراني.

وقد رد المانعون ما استدل به المجيزون وأطنبوا، وقد كان علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في غنى عن سائر ذلك الذي أضيعت فيه جهود وأعمار كان يمكن أن تحدث في العالم كله إصلاحاً من الصعب أن يزعزع أركانه فساد.

وخلاصة ما رد به المانعون به على المجيزين: أن الاستدلال بقول الله تعالى لأيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً﴾ [ص: ٤٤/٣٨] وحادثة الصواع في قصة يوسف، بأن ذلك كان جائزاً بشرائعهم دون شريعتنا، فلا يصح الاستدلال به، وعلى قصة بيع الجمع بالدراهم بأن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بع الجمع بالدراهم»، ينصرف البيع فيه إلى البيع المعهود عرفاً وشرعاً، ولم يقصد أن

يبيع الجمع بالدراهم لرجل، ثم يأخذ من المشتري نفسه نوعاً آخر .وعلى المعاريض بأنها لا تجوز إلا إذا تضمنت نصر حق أو إبطال باطل، أما إذا تضمنت استباحة الحرام وإسقاط الواجبات فإنها لا تجوز.

وقد نسب إلى أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما كتبا في (الحيل) كتباً، لم تثبت صحة تلك النسبة، و لم يكشف عن تلك الكتب، وقد نسب لمحمد بن الحسن الشيباني كتاب في الحيل مطبوع متداول .و لم ينفرد الأحناف من بين المذاهب الأخرى بالقول بالحيل، بل شاركهم القول بها الشافعية والمالكية والحنابلة، وبخاصة بعد وفاة أئمة هذه المذاهب، فالشافعية قد أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وقالوا بجواز التحيل على بيع المعدوم من الثمار، فضلاً عن بيع ما لم يبد صلاحه، وأجازوا مسألة العينة، وهي من أبواب الحيل، وعلى الرغم من أن المالكية لهم من أصولهم ما يسد باب الحيل سداً محكماً ـ إذ عندهم الشرط المتقدم «كالمقارن» والشرط العرفي «كاللفظي»، و«القصود في العقود معتبرة»، و«الذرائع يجب سدها» ـ أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وكذلك الحنابلة نجد في فقههم كثيراً من الحيل.

يقول ابن القيم: إن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إليهم، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، وإن أكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهب الشافعي إنما هي من تصرفاتهم، تلقوها عن المشرقيين، وأدخلوها في مذهبه، وإن الشافعي ـ وإن كان يجري (العقود على ظاهرها) دون اعتبار لقصد العاقد ونيته ـ لا يظن به أن يأمر الناس بالخداع والمكر.

وقد ذكر ابن حجر: أن الشافعي نص على كراهة تعاطي الحيل في تفويت الحقوق، فقال بعض أصحابه: هي كراهة تنزيه! وقال كثير من محققيهم كالغزالي: هي كراهة تحريم، ويأثم بقصده.

وتكاد الحيل تصبح هي المصدر أو الدليل المتداول بين المنشغلين بهموم الإفتاء في عصرنا هذا، وكذلك بعض اللجان والهيئات الشرعية لبعض المؤسسات كالبنوك والشركات وبعض المؤسسات الحكومية الأخرى، حيث تعتبر الحيل والتلفيق المصدر الأهم لهذا النوع من الفقه، وما كان أغنى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا، لو لجأت إلى كتاب الله وبيانه من السنة، وتدبّرت مقاصدهما، وجرّدت قيمهما العليا، وبنت عمرانها وحضارتها وثقافتها على ذلك، وصانت العقلية والنفسية المسلمة من سائر الأمراض والأعراض الجانبية التي نجمت عن التشريعات القائمة على فقه الحيل. ولعل من المفيد أن نضع بين يدي القارئ الكريم ثبتاً بأهم ما كتب ـ مستقلاً ـ في هذا الموضوع الذي لا يكاد يخلو كتاب فقهي من نماذج فقهية قائمة عليه:

١- كتاب (المخارج في الحيل) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ)، وقد نشره المستشرق يوسف شاخت سنة ١٩٣٠ م، وجعل في آخره من كتاب المبسوط للسرخسي كتاب (الحيل على ظاهر الرواية) لمحمد بن الحسن الشيباني.

٢ـ وقد أفرد البخاري (ت٢٥٦هـ) كتاباً في آخر جامعه الصحيح (الكتاب التسعين) للحيل التي تعود على مقاصد الشارع بالإبطال وعلى أحكامه وحكمه بالإهدار، عرض خلاله في خمسة عشر باباً كل الأحاديث الثابتة في ترك الحيل في مختلف ضروب التصرفات والتعامل، ونعى البخاري على القائلين بالحيل عدم أخذهم بالأحاديث المتكاثرة التي تنادي بردها، وأن من سلكها فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وإن كان يظن أنه من المحسنين.

٣ـ كتاب (الحيل والمخارج) لأحمد بن عمرو بن مهير الخصاف، تم طبعه سنة ١٣١٦هـ، وقد أورد في أوله: نقل عن الشعبي (قيل له: ما تقول في رجل يقول الحيل؟ قال: لا بأس فيما يحل ويجوز .وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام، ويخرج به إلى الحلال .فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس .وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى

يموهه، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة). ويظهر أن هذا الكتاب كان جواباً أو رداً على الحملة الشديدة على الحيل التي قام بها البخاري.

٤- رسالة أبي بكر محمد بن عبدا لله الصيرفي(ت ٣٢٠هـ).

٥- رسالة لأبي الحسن محمد بن يحيى بن شرافة الحميري (ت قبل ٤١٠ هـ).

٦- ثم ظهر بعد ذلك كتاب الحيل في الفقه لأبي حاتم محمود بن الحسن القزويني الشافعي، الذي بدأه بقوله، وكأنه تعقيب على كل ما تقدمه في هذا الباب، وانطلاق جديد لبحث هذا الموضوع، وعرض ما يتخيل أو يبتكر من صوره: (الحيل على ثلاثة أضرب: محظور ومكروه ومباح، فالمحظور لا ينبغي للفقيه أن ينبه العامة إليه، ومن حقه أن يعرّفه للفقهاء لتعلقه بالفقه، وحاجته إلى جوابها إذا وقعت .والمكروه فيكره له تنبيه غيره عليه، والمباح يلزمه تعريفه عند السؤال، ويجب الإطلاع عليه .وأنا أشير إلى كل نوع منها ليعلم طريقه، ويكون مرشداً إلى مجاله، وإلى مجانسه، حامداً له مصلياً على رسول ا لله صلى ا لله عليه وآله وسلم).

٧- أحمد بن تيمية (ت ٨٢٧هـ) تكلم على الحيل في (الفتاوي) وفي رسالة (إقامة الدليل على إبطال التحليل).

٨ - وتبعه في ذلك تلميذه أبو عبد ا لله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٢٨هـ)، فتناول قضايا التحليل، وحارب الحيل الباطلة، وفصل الجائز والمقبول مناقشاً ومبيناً وشارحاً وموازناً، وقد ظهر ذلك في كتابيه الهامين (أعلام الموقعين) و(إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان).

٩- وفي هذه الفترة نفسها تولى أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) تقرير وجهات النظر المختلفة إزاء الحيل والمخارج، مقسماً ومقارناً وضابطاً ومقعداً في كتاب (الموافقات) ليمهد للمقاصد.

١٠- وإفراد ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) لبحث الحيل الفصل الخامس من كتابه (الأشباه والنظائر).

١١ـ وتبع هذا الشيخ عبد الله دراز (ت ١٣٥٠هـ) برسالة هامة كتبها في هذا الموضوع.

١٢ـ ثم جاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) الذي أودع كتابه (مقاصد الشريعة) فصلاً جامعاً في التحيل على إظهار العمل في صورة مشروعة، مع بيان ما يلمس من تفاوت بينها يؤدي إلى اختلاف الأحكام وتباينها فيها.

١٣ـ ومن الدراسات المعاصرة الشرعية المختصة بهذا الموضوع مع السعة والتأصيل والعمق كتاب (الحيل في الشريعة الإسلامية) أو (كشف النقاب عن مواقع الحيل من السنة والكتاب) للشيخ محمد عبد الوهاب بحيري، وهو البحث الذي نال به شهادة العالمية من درجة أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر (سنة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م).

١٤ـ وقد تلاه في الظهور عمل الأستاذ الدكتور محمد بن إبراهيم بكتابه (الحيل الفقهية في المعاملات المالية)، طبع سنة (١٩٨٣م) الدار العربية للكتاب.

ولا ننسى في هذا الباب كتباً ودراسات معاصرة أخرى، تناولت الحيل من وجهتي النظر الشرعية الفقهية والقانونية الوضعية نخص منها بالذكر:

١٥ـ (الحيل، المحظور منها والمشروع) للدكتور عبد السلام ذهني، طبع سنة (١٩٥٤م) مطبعة مصر.

١٦ـ (الصورية في الشريعة والقانون) للأستاذ شبيهنا حمداتي ماء العينين، ومكان بحث الحيل في علم أصول الفقه يأتي تحت مباحث (الحكم الشرعي)، كما نرى بحثه في إطار (النظرية العامة للشريعة) تحت مباحث (تطبيق الحكم الشرعي). ومن الأمثلة المعروفة للحيل (بيع العينة) للتحايل على الربا.

١٧ـ كما أعد د.صالح سعود العلي رسالته للماجستير في (الذرائع والحيل) ونوقشت في المعهد العالي للقضاء في الرياض.

وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفقهاء الخروج من أزمات الفقه الذي دخله سرطان الإصر والأغلال بما يسمى بـ(المخارج والحيل)، حاول فريق آخر التخلص من الدليل الشرعي أو النقلي وتقليص دوائر عمله ما أمكن، موجهين إلى هذه الأدلة النقلية من كتاب وسنة اتهامات التشابه والتعارض، لينصرفوا عنها نحو الدليل العقلي .فتلك الأدلة في نظر بعضهم لا ينبغي أن يتصل بها الناس لأنهم لن يفهموها كما يستطيعون فهم أقوال العلماء ناسين أو متناسين خاصية القرآن الأساسية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٥٤/١٧، ٣٢، ٣٩].

فبالإضافة إلى ما ذكره الكرخي يمكن أن يفهم في هذا الإطار ما ذكره إمام الحرمين في (البرهان)، وما نقله فخر الدين الرازي وغيره من المتكلمين عن البعض من أن (الأدلة اللفظية لا تفيد إلا الظن) لبنائها على مقدمات ظنية، ولتوقف القطع بالدليل اللفظي على القطع بأمور عشرة سردها في المحصول (١/٥٤٧) وما بعدها، والمحصل (٣١) والأربعين (٤٢٤ ـــ ٦٢٤)، ونهاية العقول .كما يمكن أن تفهم تلك المعارك، وردود الأفعال التي أدت إلى مزيد من التشبث بالدليل اللفظي حتى لو كان مجرد أثر من آثار الصحابة، وظهور القول بحجية قول الصحابي، وظهور من عرفوا بعد ذلك بـ(الحشوية)، الذين اتهموا بقبولهم كل حشو مفهوم أو غير مفهوم من الروايات، كما عرف بهم بعض الكاتبين في الفرق كصاحب كتاب (الحور العين) في مواضع عديدة، ويمكن الاطلاع على بعض المراجع التي تحدثت عن هؤلاء في حاشيتنا على المحصول (١/٥٤٠).

إن تأكيدنا على مركزية الفعل الإنساني، وضرورة بناء تقييمه الشرعي على منظومة المقاصد العليا (التوحيد، والتزكية، والعمران)؛ لا يعني تقليلاً من أهمية الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي، أو تجاهلاً، فإننا يمكن أن نربط تلك الأقسام ـ كلها ـ التكليفية والوضعية بتلك المقاصد والقيم العليا، بحسب قوة

وضعف ارتباط الأفعال الإنسانية بتلك المقاصد وتعلقها بها، في غير مانص على إيجابه أو تحريمه.

كما لا يعني تأكيدنا على حرية الإنسان، وحرية اختياره، وحرية إرادته؛ نفياً للقدر أو لتأثير الفعل الإلهي في الكون، بل إن ذلك كله يعني ضرورة إدراك دور كل منها كما هو، والوعي على طبيعة العلاقات فيما بينها، وعياً يجعل عملية التقييم عملية دقيقة ومناسبة.

الأسس التي قامت عليها منظومة المقاصد العليا

وقد بنينا تحديدنا للمقاصد الثلاثة العليا (التوحيد، والتزكية، والعمران) على قاعدة أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون والإنسان والحياة، وهو الذي استخلف الإنسان في الأرض، وأوكل إليه مهمة إعمارها، فما يجري في الأرض هو حاصل هذه العلاقة بين الله تعالى الخالق المستخلِف، وبين الإنسان المستخلَف، والكون المسخَّر الذي هو ميدان الخلق الإلهي والتسخير والإرادة والعمران، وميدان الفعل الإنساني لتحقيق ذلك العمران.

فالتوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة ــ كما تقدم.

والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلَف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته للعمران .والكون لم يخلق عبثاً، ولم يوجد سدى، بل خلق ليعمّر .والقرآن الكريم دارت سوره وآياته حول هذه المقاصد الثلاثة، التي إن أدمجت ساوت العبادة، وإذا فك مفهوم العبادة؛ فإنه سيصل إلى هذه الثلاثة، وبها ترتبط سائر القيم الأخرى.

وهنا نستطيع أن نلحظ أن القرآن الكريم نبه إلى عوالم ثلاثة، فالله سبحانه وتعالى وصفاته وملائكته وأمره، وما يتعلق به؛ كل ذلك ينتمي إلى عالم الأمر،

وتنعكس إرادته تعالى في عملية الاستخلاف الإنساني بصفة عامة، ثم الاصطفاء من الملائكة رسلاً ومن الناس، ثم اصطفاء شعوب وأمم .فذلك كله يندرج في عالم إرادته ـ جل شأنه، والعالم الثالث هو عالم الأشياء والخلق والإيجاد، وآية سورة يسٓ تشير إلى العوالم الثلاثة ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يسٓ: ٨٢/٣٦] وهذه العوالم الثلاثة متصلة ببعضها تجد آيات للتنبيه عليها مبثوثة في سور القرآن الكريم، تسترعي انتباه القارئ وتدبره، وإدراكها يساعد أهل القرآن كثيراً على الوعي على معانيه وأهدافه ومقاصده.

والله جل شأنه قد وضع في الكون وفي الخلق سنناً، ووضع أقداراً، والكشف عن فعل الغيب في الواقع؛ هو كشف عن السنن والأقدار، وهذا الذي سميناه بالجمع بين القراءتين، لأن الإنسان حين يكتشف السنن؛ سيتمكن من تسخيرها في إنجاز مهمته، وحين يكتشف المقادير؛ فإنه يطمئن قلبه، ويزداد إيماناً على إيمانه، ويبدأ يتجه نحو إدراك المنهج القرآني، والوصول إليه، وحين يدرك ذلك؛ فإن مهمته في العمران ستقوم بشكل دقيق على الجمع بين القراءتين، فيتمكن الإنسان من تقنين فعل الغيب الساري في الواقع بشكل سنن أو مقادير، وربطه بالفعل الإنساني، الذي هو مدار التقييم الشرعي. ولنضرب لذلك مثلاً، في قصة موسى والعبد الصالح، فإن موسى قد أخبره الله جل شأنه بأنه جاء على قدر، ذلك يعني أن دخوله طفلاً إلى بيت فرعون، ونشأته فيه حتى بلغ مبلغ الرجال، ثم الوحي إليه، واختلافه مع فرعون، وقتله القبطي حين وكزه، ثم هروبه ولقاءه بابنتي شعيب، ثم زواجه واستقراره عند شعيب، ثم الوحي له ونزول التوراة والألواح؛ كل ذلك كان بتقدير وتدبير إلهي، تقدير في الزمان، وتقدير في المكان، ولذلك حين قص الله سبحانه وتعالى علينا قصته ـ موسى ـ مع العبد الصالح؛ وجدنا القرآن الكريم يذكر لنا ثلاثة نماذج من ذلك القدر، وتلك النماذج الثلاثة التي اعترض موسى عليها؛ هي نماذج تعد إعادة لما حدث لموسى في صغره، ونسيه، ولذلك اعترض عليه، وبدا له وكأنها أمور غيبية يفعلها هذا العبد الصالح أمامه للمرة الأولى .وقارن بين ما ورد في سورة الكهف في الآية

٥٩ حتى الآية ٨٢، وبين ما ورد في سور أخرى مثل سورة طه وسورة القصص، لترى العلاقة بين خرق العبد الصالح للسفينة، وبين إلقاء موسى في اليم في طفولته، وبين قتل العبد الصالح للغلام، وقصة قتل موسى للقبطي، وبين إقامة العبد الصالح لجدار اليتيمين، وبين سقيا موسى لأنعام الفتاتين دون مقابل، تريك أن العبد الصالح قد مثل لسيدنا موسى ثلاثة من الحوادث التي حصلت له في صغره، والتي لو تذكرها لما عجب من فعل العبد الصالح، ولما احتاج منه إلى تفسير أو تأويل .فالجمع بين القراءتين يوضح لنا أن الغيب غيبان؛ غيب نسبي، فهو بالنسبة لبعض الناس، في بعض الأزمنة، وفي بعض الأمكنة يعد غيباً، في حين أن هذا الغيب نفسه بعد زمن معين، أو في مكان معين، أو مع أشخاص آخرين، يصبح جزءاً من عالم الشهادة فحسب، وأن مساحة الغيب المطلق هي مساحة ضيقة في حين أن مساحة الغيب النسبي هي المساحة الأوسع، وهي التي تتصل بالفعل الإنساني وبالعمران في الكون، وهي التي تستتبع منظومة المقاصد أن تتعامل معها بأقوى ما يمكن.

ومن هنا يكون تقنين فعل الغيب في الواقع أمراً ممكناً، ما دام ذلك الغيب غيباً نسبياً، وليس غيباً مطلقاً، فإذا تم تقنينه وتحديد دوره؛ فإن الفعل الإنساني نفسه ـ وفقاً لمنظومة القيم ـ يمكن أن نوجد له مجموعة الضوابط والشروط والدعائم والأركان والأدوار، التي بمقتضاها يتم تقييمه بشكل دقيق وفقاً للمقاصد العليا وضوابطها .فالفعل الإنساني يمكن أن نقسمه إلى أقسام عديدة بحسب اختلاف زوايا النظر إليه، وحيثيات النظر، والآثار المترتبة عليه، فقد ينقسم ـ من حيث اعتباره ـ إلى فعل معتبر، وفعل غير معتبر، وذلك بحسب القصد والنية، كما نستطيع أن نقسمه إلى فعل مؤثر، وفعل غير مؤثر، وذلك بالنظر إلى الآثار المترتبة عليه، كما ينقسم ـ بحسب التأثير ـ إلى دنيوي وأخروي، فالدنيوي هو الفعل الذي يقصد الإنسان منه تحقيق مصلحة دنيوية، والأخروي

هو الذي يستدعي ثواباً أو عقاباً في الآجل، أو يمكن أن يترتب عليه ثواب أو عقاب.

ثم إن الفعل الإنساني قد يكون صالحاً، وقد يكون غير صالح، والصلاح مفهوم ينقسم بمقتضاه الفعل إلى أقسام عديدة، والفساد تندرج تحته أنواع عديدة كذلك، وهكذا تتعدد أنواع الفعل بحيث تستنفد القسمة العقلية وتتجاوزها، ثم ينقسم إلى فعل فردي، وجماعي، وينقسم بحسب تعلق الوقت به، وبحسب أوضاع المكلف، وبحسب المكان كذلك .وهذه المنظومة نستطيع بمقتضاها، وبمقتضى الأدلة المتعلقة بها، ودراستنا للفعل الإنساني، وفهمنا لسائر العوامل ذات العلاقة به، والآثار المترتبة عليه، وتحديدنا الدقيق لمصادر تقويمه، سوف نتمكن من إيجاد المنظومة القادرة على إيجاد فقه قرآني نبوي، لا يمكن أن يصاب بما أصيب به فقهنا من سلبيات، مما أشرنا إليه، وما لم نشر إليه.

ولبيان ذلك بإيجاز واختصار، نوضح هذه المقاصد العليا الثلاثة، وكيفية تشغيلها مقياساً لتقييم الفعل الإنساني.:

المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد - التزكية - العمران

محددات عامة

١ - المقاصد الشرعيّة العليا الحاكمة كليّات مطلقة قطعيّة تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كليّته وإطلاقه وقطعيّته وكونيّته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدبّر ينطلق من (الجمع بين القراءتين)، قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا الجمع لابد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومناهجه حتى تستقر وتتيسر سبل التعامل معه ليستعمل باعتباره محدَّداً منهاجيّاً قرآنياً. وقد حاولنا ذلك في رسالتنا الحاملة لهذا العنوان، المطبوعة سنة ١٩٩٧م

في القاهرة. ولا يزال البحث في حاجة إلى استكمال وتعميق وتطبيق ليبلغ المستوى المنهجي المطلوب.[١]

٢ - في دائرة بيان السنة النبويّة للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقة البيان بالمبيّن بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنّة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة - كما نزل القرآن المجيد بها، فإنّ السنّة والسيرة تبدوان تطبيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة، تتكامل السنة معه في وحدة بنائيّة تقرأ وتفهم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرّفات النبويّة الثابتة - التي أدخلتها القراءات الجزئيّة المعضّاة ولا تزال في

---

(١) منهجية (الجمع بين القراءتين) تعني قراءة الوحي وقراءة الوجود معاً، وفهم الإنسان القارئ كلاً منهما بالآخر؛ باعتبار القرآن العظيم معادلاً موضوعياً للوجود الكوني، يحمل ضمن وحدته الكليةمنهجية متكاملة، يمكن فهمها واكتشافها في إطار التنظير لتلك الوحدة الكلية، كما أن الكون يحمل ضمن وحدته الكليّة قوانينه وسننه، والإنسان - وإن كان جزءاً من الكون - لكنه عند النظر يعد أنموذجاً مصغراً للوجود الكوني ومستخلفاً فيه:

(وتزعمُ أنّك جرمٌ صغيرٌ وفيكَ انْطوى العالمُ الأكبرُ)

هذه الرؤية أو المنهجية في (الجمع بين القراءتين) ذكر معالمها بإيجاز الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) في كتابه (العقل وفهم القرآن) لكن إشارات الكتاب كانت مرتبطة بالسقف المعرفي الذي كان سائداً، وبالحالة الفكرية العامة، ثم توسع الإمام الرازي في هذا المجال وبنى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) على هدًى من هذه (المنهجية) في الحدود التي رآها فيها في عصره، كما وردت إشارات لها في (الفتوحات المكية) لابن العربي في مواضع عديدة، ومعظم من تأثروا بفخر الدين الرازي نحوا نحوه في هذا المجال، كما وردت إشارات متفرقة لها لدى كثير من المفسرين، ومن أبرز من أعادوا تقديم هذه (المنهجية) من المعاصرين وبلورتها الأخ محمد أبو القاسم، حيث شرحها وأوضحها وجعلها في مستويات ثلاثة في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية) :مستوى التأليف بين القراءتين، ونسبه إلى سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومستوى الجمع، ونسبه إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ومستوى الدمج. ويعتبر أبو القاسم عصرنا هذا بمثابة البداية له. لكننا نرى (الجمع بين القراءتين) مغنياً عن الدخول فيما عداه، وقد أعددت في إطار سلسلة الدروس الحسنية الرمضانية في المغرب ١٩٩٣ دراسة وجيزة لهذه (المنهجية) حاولت إلقاء مزيد من الضوء عليها ، وهي لا تزال في حاجة إلى دراسة وتعميق وتوسع من علماء ذوي تخصصات مختلفة لتفهم وتشيع وتتداول، ويكون لها أثرها في مجالات فهم القرآن، وبناء علومه المعاصرة، وعلى هذه القاعدة المتينة تقوم عملية (إسلامية المعرفة) وبناء نظرية المنظور الحضاري الإسلامي في مسارها الراهن. والله أعلم.

دوائر (مختلف الحديث) و (مشكل الآثار) ونحو ذلك، و لم تستطع قواعد الجرح والتعديل وموازين الأسانيد والمتون أن توقف ذلك الجدل الذي دار، ولا يزال بعضه دائراً حتى الآن، كما لم توقفه التأويلات على اختلافها عبر العصور. نحو ذلك الجدل الذي أثير حول السنن المتعلقة بالغزوات والمعارك التي خاضها رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ودلالاتها، وسيتضح ذلك – بجلاء – لمن يطلع على دراستنا – قيد الطبع – حول السنة النبوية إن شاء الله تعالى في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم- والعصور التي تلته، وفي إطار هذه المقاصد العليا تبدو السنة النبوية بوضوح – بمثابة اللوائح الشارحة للمواد الدستورية في النواحي التشريعية وإن كانت هذه النواحي لا تشكل إلا بعداً واحداً، أو محوراً فرداً من محاور القرآن الكريم العديدة[1].

٣- المقاصد العليا لا تعد مقاصد كليّة إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة؛ ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عُدّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة؛ إذ إنّ المقاصد الحاكمة تستوعب (المقاصد الشرعية) بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريباً على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته

(١) منذ فترة طويلة ونحن نحاول أن نقدم تصوراً مناسباً في قضايا السنة النبوية المطهرة وعلاقتها بالكتاب الكريم ، وكيفية التعامل معها في ضوء هذه العلاقة، وبعد سلسلة طويلة من الجهود والحوارات، تمكنا من رصد أهم القضايا التي تطورت إلى مشكلات في قضايا السنة، وما كان ينبغي لها أن تكون لو أنها وضعت في إطارها السليم، وقد شرعت قبل فترة – متمهلاً – بإعداد بحث في هذا الموضوع بنيته أساساً على ملاحظات أعددتها لتدريس طلابي في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، وذلك في مادة السنة، وقد قارب هذا البحث على الانتهاء، وسوف يدفع به إلى الطبع قريباً بإذن الله، ولعل أهم ما قد يضيفه هذا البحث هو تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديداً لعله يكون أدق مما عرف سابقاً انطلاقاً من (نظرية الحكم الشرعي)، وما ترتب عليها من جعل العلاقة بينهما هرمية جعلت منهما مصدرين ينفصل كل منهما عن الآخر من ناحية، ويشرك بينهما في مباحث مشتركة، كأنهما نص واحد من ناحية أخرى، في حين ينسخ كل منهما الآخر في جانب ثالث، واتساع الفكر لكل هذا ينبه إلى مدى الحاجة إلى المنهج الضابط.

تحقيق القناعة التامة لدى المكلف، أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ[١] .

٤- من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئيَّة، وتوليدها- عند الحاجة- في سائر أنواع الفعل الإنساني- القلبيّ منها والعقليّ، والوجدانيّ والبدنيّ- ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولتهتدي (الكينونة الإنسانية) بكليتها بهداية الله. يقول القرافيّ (ت٦٨٤هـ): (ومن جعل يخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكليّة تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات[٢] . فمن وفقه الله- تعالى- لضبط قواعد الفقه وكليّاته وأصوله وفروعه معاً (بالمقاصد العليا) فقد حاز الخير كله) .

٥- المقاصد العليا الحاكمة كالمبادئ الدستورية- فيما يتعلق بالجانب التشريعي - من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية، وضرورة ربطها كلها بتلك المقاصد العليا الحاكمة فهي أدلة شرعية نصبها

---

(١) على الرغم من بروز قضية (تعليل الأحكام) في القرآن الكريم وظهورها في تصرفات وأقوال وأقضية وفتاوى رسول الله - عليه الصلاة والسلام - فإن التفات العقل الأصولي والفقهي إلى (مقاصد= = الشريعة) قد جاء متأخراً. كما أن بلورتها وصياغتها في شكل دليل أصولي تأخرت أكثر من ذلك. أما استعمال ذلك الدليل فقد أحيل إلى القياس وإلى المصلحة، حتى بهت لون (المقاصد) باعتبارها دليلاً، وذلك لسيطرة وهيمنة نظرية وخطاب التكليف عليها، فحتى تلك القواعد التي أصّلها إمام الحرمين، ومن بعده الغزالي، وغيرهما مروراً بالعز بن عبد السلام ثم الشاطبي، جاءت متناثرة تحيط بها جزئيات كثيرة جعلت من السهل احتواءها في ثنايا القياس أو المصلحة، أو إلحاقها بفضائل الشريعة ومناقبها. كما أن انقسام علماء الأمة وأئمتها إلى أهل رأي وأهل حديث أو عقل ونقل جعل البحث في المقاصد يدور في دائرة بيان فضائل الشريعة، وعقلانية أحكامها القائمة على النقل، في محاولة جمع بين الفريقين، ورأب للصدع بينهما، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر كتاب الفروق للقرافي (١/٢-٣).

الشارع لإرشاد المكلفين إلى تقييم أفعالهم والوصول إلى أحكامها، سواء رجع المجتهدون إليها أم لم يرجعوا .

٦- المقاصد العليا الحاكمة في (منظومتنا القرآنية هذه) لن تكون مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من (أصول الفقه) المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد (أصول الفقه) وتجديدها، ولبناء (الفقه الأكبر) عليها بعد ذلك- إن شاء الله. ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحيحه وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقوميّة ليكون متاحاً على مستوى عالمي، وقادراً على المشاركة في صياغة (الثقافة العالميّة المشتركة)[١].

٧- إنّ تشغيل (منظومة المقاصد العليا الحاكمة القرآنيّة) هذه سوف يؤدي إلى غرس قابليّة التجدّد الذاتي في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيهما وتحفظهما من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع[٢] .

---

(١) العلاقة بين القواعد والأحكام الفقهية والقانونية والثقافة المجتمعية علاقة وثيقة جداً، فالفتاوى والقواعد القانونية والفقهية تتحول بعد طول الممارسة وإلفها إلى ثقافة، قد تنسى الأمة أصلها القانوني أو الفقهي، كما أن الثقافة كثيراً ما تبرز أسئلة وإشكالات، على القانون أو الفقه أن يجيب عنها، وهكذا فكل منهما يقدم مداخل إلى الآخر تبرز بعد ذلك في شكل مخرجات وهكذا، فالعلاقة علاقة جدل وتبادل وتفاعل بينهما..

(٢) البحث في فتور الشرائع ناقشه إمام الحرمين في فصلين طرفيين في البرهان، أثبت في الفصل الأول أنّ ظاهرة (فتور الشرائع) ظاهرة يجوز قبولها في الشرائع السابقة، وأما فتور الشريعة الإسلامية فقد اختلفوا فيه: فبعضهم أحال ذلك عليها، ونفى إمكان تقدير ذلك عليها لختم النبوة، أما إمام الحرمين نفسه فقد اختار جواز حدوث الفتور في الشرائع كلها، ومنها شريعتنا، وأشار إلى أن ذلك مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفرايني، وناقش أدلة القائلين باستحالة ذلك الفتور. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:١٥/٩] وبين أن المراد بذلك حفظ القرآن، والحيلولة دون اندراس تلاوته أو شيء منه .

راجع البرهان (الفقرات: ١٥٢٠-١٥٢٦) قلت: وفيما ذهب إليه نظر، لأن الشريعة قد اشتمل القرآن عليها: فهي محفوظة بحفظه من الزوال والاندراس، والله تعالى أعلم.

٨- إن الاعتماد على (منظومة المقاصد العليا الحاكمة) سوف يساعد على بعث وإحياء وإطلاق طاقات التجديد والاجتهاد والاعتبار في مصدري الشريعة: المنشئ ألا وهو القرآن، والمبيّن ألا وهو السنّة، وفي مصادر الفقه وأدواته مما عرف (بالأدلة المختلف فيها). وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأمة- كما أراد القرآن، وسوف يحقق تغييراً كبيراً في العقلية والنفسيّة الإسلاميّة وطاقاتهما، وعلاقاتهما بكتاب الله تعالى، وبيانه في سنة وسيرة رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام[1].

٩- إضافة إلى سائر الأهداف والمزايا التي ذكرنا؛ فإن (منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة) سوف توجد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاسةً نقديّة تنطلق بها لمعايرة سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، وكذلك الحال بالنسبة لبعض العلوم البحتة، وتنقية كل منها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو قد يتعارض معها كلاً أو جزءاً[2].

١٠- إن تشغيل (منظومة المقاصد العليا الحاكمة) سوف يضفي حيوية وفاعلية كبيرة على (خصائص الشريعة) لتعمل مع (منظومة المقاصد) على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرهما من فقه الإصر والأغلال والمخارج والحيل، وفقه التقليد القائم على اعتبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشارع يتم

---

(١) إن من أهم ما أتاحه القرآن المجيد للبشرية باشتماله على الشرعة والمنهاج، شيوع وذيوع وانتشار الوعي بالشريعة والمنهاج في أوساط المؤمنين كافة، كل بحسب قدرته وطاقاته وإمكانات الوعي لديه، وبذلك كسر القرآن الكريم حاجز احتكار المعرفة الدينية والشرعية من الكهنة والربانيين في الشرائع السابقة، وحال بذلك دون إيجاد طبقة من هذا النوع في الأمة المسلمة، وهذه القضية ذات أهمية كبيرة في بناء الوعي لدى جميع المنتمين إلى الأمة المسلمة على الواجبات والحقوق والمبادئ والقواعد التي تحكم علاقات الفرد والأسرة والمجتمع، فلا تكون - هناك - فرصة لحاكم أو طبقة سياسية أو علمية أو فنية للاستبداد في شؤون الأمة بحجة ﴿أوتيته على علم عندي﴾ أو ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾.

(٢) لأن المنظومة المقاصدية منظومة قيمية معيارية تصلح لأن تقاس إليها سائر أنواع المعرفة، لمعرفة وتمييز العلم النافع من العلم الضار، وهي أكثر الوسائل قدرة وفاعلية على ربط المعرفة بالقيم، ورأب الصدع بينهما.

التخريج عليها، وينسخ متأخرُها متقدمَها، وتقدم على النصوص عند الكثيرين باعتبارها قائمة على نصوص مضمرة لم يصرح أولئك الأئمة بها، أو لأن الفقه أكثر انضباطاً وتحريراً من النصوص، كما تخرجنا وفقهنا من دائرة الفصام بين (ما يفتي به فقهاء لاستكماله الشرائط الظاهرة ولا يقبل ديناً)، لعدم تحقيقه للمقاصد، وعكسه ونحو ذلك من آثار جعلت بين الفقه والتربية حاجزاً كثيفاً دفع كثيراً من علمائنا إلى تبنّي (التصوف والعرفان) لمعالجة تلك السلبيّات، وغير ذلك من سلبيّات يستطيع نظام المقاصد هذا إنقاذنا منها[١] .

١١- المقاصد العليا تنطلق فيما تنطلق منه من خصائص الشريعة الخاتمة، وتخرج تلك الخصائص من دائرة الفضائل المجردة إلى دائرة الفاعليّة والعمل التي أشرنا إليها آنفاً، وهذه الخصائص التي ستقوم (المنظومة المقاصدية) بتشغيلها هي :

أ- ختم النبوة الذي يجعل المرجعية العليا للقرآن المجيد المهيمن على السنّة النبوية وتراث النبوات كلّها بقراءة وفهم بشريّين، حيث لا نبيّ بعد خاتم النبيّين[٢] .

ب- حاكميّة الكتاب وبقراءة وتدبر وفهم بشريّ كما ذكرنا (بديلاً عن الحاكميّة الإلهيّة التي كانت في بني إسرائيل[٣].

جـ - شريعة (المقاصد العليا الحاكمة والقيم والتخفيف والرحمة) بديلاً عن شرائع الإصر والأغلال والحرج واللامعقولية المغطاة بالتعبد[٤].

---

(١) يمكن الاطلاع على تفاصيل أكثر في بحثنا (الفقه التقليدي بعض ما له وبعض ما عليه) والذي قدم إلى ندوة مستجدات الفكر الإسلامي، في الكويت، ١٩٩٥م

(٢) يعد (ختم النبوة) من أهم المحدِّدات المنهجية، وله دلالات منهاجية كبيرة الأهمية، وفي ضوئه ينبغي أن تقرأ سائر القضايا، التي يكون في قبولها كما هي، ما قد يتنافى مع حصر المرجعية العليا للبشرية في القرآن المجيد، وبيانه في السنة النبوية إلى يوم الدين؛ مثل قضية عودة المسيح، وظهور المخلص، والمهدي، وغيرها مما جاءت ببعضه الديانات السابقة، ووردت به بعض الأخبار عندنا.

(٣) راجع بحثنا المنشور في القاهرة بعنوان (حاكمية القرآن) وكتاب الأخ هشام جعفر (الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية) وكتابنا (أبعاد غائبة عن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة) وكتاب محمد أبو القاسم (العالمية الإسلامية الثانية) في مواضع عديدة من جزأي الكتاب.

(٤) راجع مقدمتنا لكتاب (فقه الأولويات، محمد الوكيلي، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٩٩٧م) للاطلاع على قضية (التعبد) ونشأتها وتطورها، ولكونها جزءاً من خصائص (شريعة بني إسرائيل) وغرابتها وبعدها عن شريعتنا الإسلامية.

د- عالميّة الخطاب القرآني بديلاً عن الخطاب (الاصطفائي القومي) في الرسالات السابقة، وهذه الخصائص أوضحت في القرآن المجيد ﴿وَاخْتارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيّايَ أَتُهْلِكُنا بما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِيَ إِلاّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بها مَنْ تَشاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغافِرِينَ ، وَاكْتُبْ لَنا فِي هَذِهِ الدُّنْيا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنّا هُدْنا إِلَيْكَ قالَ عَذابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآياتِنا يُؤْمِنُونَ ، الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ، قُلْ يا أَيُّها النّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِماتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٥/٧-١٥٨] (١).

١٢- لقد سبقت إشارتنا إلى أن الفعل الإنساني في وجوده حاصل تفاعل بين تقدير العزيز الحميد و (عوالم أمره وإرادته، وعالم الأشياء- الذي هو عالم تحقيق مشيئته). أو يقال: إنه حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان وعالم الطبيعة المسخّر. وهذا الفعل يتعلق به خطاب الشارع لتصويبه وتسديده وجعله مؤثراً وفقاً لمتطلبات في دوائر المقاصد العليا؛ والاقتضاء أو التخيير أو

(١) هذه الآيات الكريمة اشتملت على أهم وأبرز خصائص الشريعة الإسلامية، وربطت بينها وبين عالمية الإسلام وشريعته: فهي الخصائص التي جعلت هذه الشريعة صالحة للبشرية كلها في كل زمان ومكان، راجع (مفاتيح الغيب) للرازي، (والتحرير والتنوير) لابن عاشور في تفسير كل منهما لهذه الآيات الكريمة.

الوضع، التي يوردها الأصوليون في تعريف الحكم الشرعي هي بعض أنواع التعلق لا كلها؛ إذ إنّ الله- تعالى- جعل في الفعل الإنساني قوة تأثير في الحياة محّددة، وجعل الإنسان مختاراً في توجيه حركته الإنسانيّة وصياغة نظام حياته، بحيث يكون منسجماً مع خطاب الله تعالى، فيكون الفعل الإنساني مؤثراً تأثيراً إيجابياً في الكون. أو يكون مغايراً للخطاب الإلهي فيحدث في الكون أثراً أو آثاراً سلبيّة. إذ المقياس في ذلك كله هذه المنظومة (منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة) فالتوحيد يختص به تعالى، وهو حقه على عباده، والتزكية يختص الإنسان بها، والعمران هو نصيب الكون في هذه المنظومة التي وإن بدا عليها التعدد فإنها واحدة.

١٣- إن الفعل الإنساني - عند محاولة فهم تأثيره يمكن أن ننظر إليه كالأمواج التي تظهر عندما تلقي حجراً في الماء الراكد، فترى الأمواج تبدأ تنداح في شكل دوائر متحركة في سائر الاتجاهات قبل أن تتلاشى، لكن أثر الفعل الإنسانيّ لا يتلاشى، بل يستمر حتى الحساب، لذلك كانت مسؤولية من يسن السنة السيئة لا تنتهي عند شخصه، ولا تقف عند مسؤوليته الشخصية، بل سيحمل وزر من يعمل بتلك السنة - التي سنها - إلى يوم القيامة، لأن المقلد الثاني أو الثالث أو الألف إنما يمثّل في الحقيقة إحدى موجات تلك السنة التي سنها الأول، ولذلك فإن تعلق الخطاب بالفعل يتجاوز جانب الاقتضاء والتخيير والوضع التي بنى الأصوليون نظريتهم العامة عليها ألا وهي (نظرية الحكم الشرعي) القائم على خطاب التكليف، وقد ربطت هذه النظرية سائر الأحكام بالتكليف، والتكليف شامل للمجال الاعتقادي، والمجال العملي في الواقع. ولقد استدرج دخول بعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة (الحد) و(القطع والظن) العقل الأصولي خاصةً لدى المتكلمين إلى البحث في (الماهية)وغيرها؛ والبحث في ماهية (الحكم الشرعي) أيسر وأسهل من البحث في ماهية (الفعل الإنساني) ودوافعه، وآثاره في الواقع، وماهية الواقع نفسه، والزمان والمكان ونحو ذلك، لذلك لم يأخذ الفعل وما يتعلق بحقيقته وآثاره وعلاقاته المتشعبة ما تستحقه من

اهتمام وتفاصيل، بل كان العقل الأصولي والفقهي كثيراً ما يختزلان الخطوات للقفز ناحية النتيجة النهائية ألا وهي التقييم والحكم على الفعل باقتضاء الفعل أو الترك لإيجاد التعلق المباشر بين خطاب التكليف أو الوضع والفعل. ونظرية المقاصد- كما برزت وتبلورت على أيدي علمائنا السابقين - ساعدت على جعل (خطاب التكليف) هو المحور؛ إذ إن المكلف- في إطار خطاب التكليف - يضع كل همه في الوصول إلى حالة الإحساس بفراغ ذمته، والخروج من عهدة التكليف، بقطع النظر عن أثر فعله في الواقع، ونتائج ذلك الفعل، فالواقع بالنسبة للمكلف هو ما رسمه في ذهنه الفقيه، أو تصور المكلف نفسه للقضية ، فما دام قد حصل لديه ظن غالب بأن الدليل الشرعي قد دل على أن ذلك مخرج له من عهدة التكليف، فذلك الواقع الذهني هو الواقع بالنسبة إليه وبأداء الفعل وفقاً له يخرج من عهدة التكليف. أما لو اعتمدت نظرية المقاصد العليا الحاكمة منطلقاً فإن الوضع سيتغير بحيث يلاحظ الواقع - كما هو في الأمر نفسه[١].

١٤- هذه (المقاصد العليا) لابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ما صح عن رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول فإنها (مقاصد حاكمة عليا) مطلقة لا يلحقها (التشابه) في أي معنىً من المعاني التي فسّر (التشابه) بها قديماً وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ- أيضاً- بأي معنىً من المعاني التي استعمل (النسخ) بها عند القائلين به[٢] .

١٥- إنّ (المقاصد العليا الحاكمة) يمكن أن تساعد - أيضاً - على تطوير (نظرية معرفيّة عامّة) في العلوم الشرعيّة كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو (علوم العمران) فبمقدور هذه النظرية أن تقوم بعمليات (الوصف والتصنيف والتفسير) وهي- في الوقت نفسه- تستطيع أن تكون موضوعيّة في ذلك.

(١) راجع بحثنا في (الفقه التقليدي) مرجع سابق، وبحثنا في فقه الأقليات، والمشار إليه في هامش (٤) ص(١٠٦).

(٢) راجع الموافقات للشاطبي حيث قال: (..إن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً، يدل على ذلك الاستقراء التام..) (الموافقات ٦٣/٣) علماً بأننا لا نقول بالنسخ في القرآن، لا جوازاً ولا وقوعاً، ولنا في هذا بحث سينشر قريباً إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن نختبر نتائجها بمقاييس مطورة، وهي تسمح- أيضاً- بتطور الثقافات المحليّة والقوميّة، وتستطيع استيعابها، كما تستطيع إيجاد نسق حضاري موحد يسمح بقيام مجتمع عالمي قادر على استيعاب وتجاوز الخصوصيّات الثقافيّة والمحليّة والقوميّة، وإقامة مجتمع (الهدى والحق)؛ فهي قادرة- ولاشك - باعتبارها منظومة من إيجاد قاعدة لفكر عالميّ كونيّ، لأنها يمكن أن تتعامل مع المنهج العلميّ، وتقوم عليه، بل وتستوعبه، وتوظفه، فتستفيد به، وتعود على المنهج العلميّ ذاته بكثير من الفوائد لعل منها إخراجه من أزمته الراهنة، والتصديق عليه، وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية من أزمتها كذلك[1] .

١٦- المنهج وكيفية التصديق عليه بنظرية المقاصد العليا

لقد توصلت الإنسانية بعد جهود جهيدة ومعاناة طويلة، واجتياز مراحل خطيرة، والمرور بثورات علمية وعقلية متتابعة إلى ما سمته (المنهج العلمي التجريبي) وبهذا المنهج حققت سائر إنجازاتها المعاصرة، وبهذا المنهج ذاته أيضاً تم تفكيك الطبيعة والتاريخ والدين ثم الإنسان نفسه باعتباره ابن الطبيعة، وأخضعت (المعارف الإنسانيّة والاجتماعيّة) بناء على ذلك لهذا المنهج التجريبيّ. لكن النجاح المطلق الذي صادفه (المنهج العلمي التجريبيّ) في العلوم الطبيعية لم يحظ بمثله في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فبدأت تثار بعض التساؤلات حول المنهج ذاته، وما إذا كان فيه خللٌ ما و (أين الخلل)؟؟ .

وبما أن الخلل لم يبد بحجم كبير لدى الغربيين لحد الآن، فقد اكتفى بقبول (فكرة الاحتماليّة) بدل (السببية المطلقة) أو الجامدة التي تحتم وقوع النتيجة وفقاً للمقدمات والأسباب، وكذلك قبلوا (فكرة النسبية) بدلاً من (الإطلاقية) وذلك لاستيعاب تلك الحالات التي لا يضطرد المنهج العلمي فيها، أو لا ينعكس، حتى يتمكن العلماء من إيجاد حل يسمح بتجاوز (أزمة المنهج) الحالية[2] .

---

(١) أزمة (المنهج العلمي) يمكن الاطلاع على بعض معالمها في كتاب (ندوة العلوم الاجتماعية) إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، ودراسات أخرى كثيرة منها ندوة (الموضوعية في العلوم الاجتماعية) تحرير: صلاح قنصوه.

(٢) راجع الهامش السابق.

والقرآن المجيد أكد على أنه سبحانه وتعالى قد جعل لنا شرعة ومنهاجاً فقال ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [المائدة: ٥/٤٨]، وقد فهم (المنهج) و(المنهاج) في الماضي، وفي إطار السقف المعرفي السائد في عصر التدوين، فهماً خاصاً، فكانت (السنّة النبويّة) نهجاً ومنهجاً لفهم دقائق القرآن وبيان قيمه وأحكامه عند كثيرين. وكان (أصول الفقه) بعد ذلك منهجاً لمعرفة الحكم الفقهي عند الأصوليين والفقهاء، وهناك مناهج اللغوّيين ومناهج المحدثين ، وهكذا تعددت المناهج واتسع مفهوم (المنهج) حتى شمل الأدوات والشروط والوسائل، لكنه لم يتبلور باعتباره (قانوناً ضابطاً صارماً في التوصل إلى المعارف المتنوعة، ونقدها، وبيان ما يعتد به منها وما لا يعتد به...) إلى غير ذلك من وظائف عرفت للمناهج في عصرنا هذا، ولذلك فإننا حين قدمنا رؤيتنا في الإصلاح المعرفي التي أطلقنا عليها فيما مضى (إسلامية المعرفة) قدمناها باعتبارها قضية منهجية معرفية، وجعلنا أركانها قائمة على عدة دعائم، منها: نظام معرفيّ توحيديّ، ومنهجيّة معرفيّة قرآنيّة، ومنهج للتعامل مع الكتاب الكريم باعتباره مصدراً للمعرفة التوحيديَّة وعلومها ونظامها المعرفيّ، ومنهجيّتها. ومنهج للتعامل مع السنة باعتبارها المصدر المبيِّن على سبيل الإلزام في ذلك كله للقرآن المجيد. ومنهج التعامل مع التراث الإسلاميّ، ومنه علوم القرآن وعلوم السنة وغيرها، تعاملاً منهجياً معرفياً بحيث تجري عملية استرجاع نقديّ لذلك التراث في نور القرآن وهدايته، وذلك هو التصديق والهيمنة القرآنيَّة على تراثنا، ثم عمل علمي جاد على استيعاب وتوظيف ذلك التراث في بنائنا المعرفي المعاصر لوصل ما انقطع، ومنهج للتعامل مع التراث الإنساني المشترك بالمنهج نفسه: لذلك فإن نظرية (المقاصد العليا الحاكمة) كانت حاضرة باعتبارها منطلقاً يشكل النموذج المعرفي المهيّأ للإجابة عن الأسئلة الفلسفية التي عرفت (بالنهائية)[1] وباعتبارها

(١) الأسئلة النهائية – هي مجموعة الأسئلة التي تتصل بالخالق جل شأنه، والإنسان والكون والحياة، والإجابة عنها هي التي تشكل (رؤية الإنسان الكلية) وتصوره الكامل لما تعلقت الأسئلة النهائية به، فإذا صحت الإجابة صحت الرؤية، وإلا اضطربت، واضطربت بها مسيرة الإنسان في الحياة. (راجع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م. وراجع أيضاً خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٤م).

معياراً وغاية في الوقت ذاته، وهذه أمور لا تجتمع كلها إلا في منظومة مقاصد عليا حاكمة، وهي هذه التي نؤسس لها: التوحيد والتزكية والعمران.

مدى الحاجة إلى المنهج

وللقارئ أن يتساءل هل (المنهج العلمي) ضروري- فعلاً- للتعامل مع المصدر الأساس والمنشئ للإسلام وللفكر الإسلامي ألا وهو القرآن الذي هو مصدر المنهج؟ وهل (المنهج) العلميّ ضروريّ كذلك للتعامل مع السنّة النبويّة المطهرة، وما وجه الضرورة لذلك؟ خاصة ونحن نعرف أن هذين المصدرين بالذات- قد وجدا واكتملا قبل أن يولد (المنهج العلمي التجريبي) بكل تلك القرون: ما يقرب من أربعة عشر قرناً، ووفقاً لمناهج رأى علماء الأمة- آنذاك- أنها كافية؟. إن الفكر الفلسفي والكلامي والأصولي والفقهي والتطبيقي - من تراثنا - كل ذلك قد تم وكمل قبل أن يولد (المنهج والمنهجية) العلميَّان بشكلهما المعاصر بحوالى اثني عشر قرناً، فلماذا تكون (المنهجيَّة) ضرورة الآن؟ أهي ضرورة للحاضر وللتأسيس فيه، أم للمستقبل وضبط قضاياه، أم لإعادة قراءة الأربعة عشر قرناً الماضية من تاريخ أمتنا في الحاضر؛ إيجابياتها وسلبياتها، وما إذا كانت آثاره ستستمر لتكوين مستقبلنا كذلك. وإلى أي مدًى؟! ونستطيع أن نقول: إنَّ المنهج ضروريّ لذلك كله؟ ولقائل أن يقول: إنَّ الأمة قد أنتجت تراثها في إطار سقف معرفيٍّ كان قائماً على النقل والرواية وتداول المأثور بالأسانيد، وحققت بذلك إنجازات هامة، ولم يمنعها ذلك من إقامة حضارة كانت ولا تزال موضع تقدير المنصفين، بل كان لها دور لا ينكر في تأسيس المنهج العلمي المعاصر!! فبأي منطق نخضع ذلك الإنجاز المتقدم لهذا المنهج المتأخر؟ وأنى لنا أن نعمل معاول نقدنا وتحليلنا لذلك التراث بهذه المنهجية المعاصرة، التي لولا إنجازاتنا الحضاريَّة المذكورة- لما وجدت سبيلها إلى الظهور الآن، ولما فرضت نفسها على عقولنا؟

والجواب عن هذا التساؤل المشروع يسير- إن شاء الله- إن هذه المنهجية التي نتبناها منهجيّة قرآنيّة، جاء القرآن المجيد بجلّ خطواتها وتبناها علماؤنا في وقت مبكر، والقرآن هو الذي علمنا أن الحاضر والمستقبل يؤسسان على الماضي، وأن آثار الماضي في الحاضر والمستقبل مما لا يمكن تجاهله. فالقرآن نفسه استرجع تراث النبوات كلها من آدم إلى خاتم النبيين عليهم الصلاة والسلام، وقام بنقده وتنقيته، وبيان ما شابه من شوائب وانحرافات، ثم بنى عليه الرسالة الخاتمة. على أن المناهج التي سادت في الماضي عند الأصوليين والمحدثين وغيرهم لم تكن مناهج كاملة بالمعنى القرآني، ولا بالمعنى العلمي المعاصر للمنهج بقدر ما كانت قواعد منهجية أو بعض محددات منهاجية، والفرق شاسع بين الاثنين. و(المنهج والمنهجية) الكاملان هما اللذان سيساعداننا على الاسترجاع النقدي المعرفي السليم لتراث أمتنا، وتنقيته مما شابه من شوائب، لم تحل تلك المناهج الموروثة بينها وبين اقتحام تراثنا والتغلغل فيه، وقد ذكرنا نماذج منها في الحلقة الأولى من هذه الدراسة.

١٧- المقاصد العليا الحاكمة وفترات التوقف والانقطاع

عقد إمام الحرمين الجويني في كتابه الأصولي - البرهان- فصلين طريفين حول (فتور الشرائع) و (فتور شريعتنا) جاء في الفقرات (١٥٢٠- ١٥٢٦). الذي يهمنا فيه هو الاتفاق على ضرورة التجديد الدائم والضبط المنهجي للشرائع، وأن طول المدى قد - يؤدي إلى دروس الشرائع- وهي التي يفترض أن يكون الناس على ذكر دائم لها، فكيف بغيرها؟ فالمنهج هو الذي يعيننا على الاسترجاع والتنقية وإزالة أسباب الفتور- على حد تعبير الجويني- عن تراثنا[1].

١٨-كذلك فإن الاسترجاع النقدي المنهجي سيعين على معرفة وتقييم ثم استيعاب وتجاوز آثار فترات الانقطاع في تراثنا وتاريخنا؛ كفترة المناداة بتوقف

(١) راجع الهامش رقم (١) ص (١٠٥).

الاجتهاد، ثم توقفه فعلاً، ثم المناداة بمنعه، ثم اعتباره في بعض الفترات جريمة يعاقب عليها. كذلك فترة الحروب الصليبية، ثم سقوط بغداد وآثار ذلك. فالمنهج- هو الذي سيعين على المراجعة المنضبطة لذلك التراث، والتصديق عليه، والتمكين من استيعاب إيجابياته والبناء عليها .

وهنا يرد سؤال آخر لا تخفى مشروعيته، وهو: هل سنأخذ هذا المنهج العلمي التجريبي – الذي اشتمل القرآن المجيد على معالمه ومحدداته، والذي توصلت الحضارة المعاصرة إليه، وسخرته وبنت نفسها بمقتضاه، فهل نأخذه كما هو؟ وهو منهج بعد انفصاله عن القرآن لم يعد يعتد بالمعرفة الغيبية، بل يتجاوزها ويعتبر المعرفة العلمية (كل معلوم خضع للحس والتجربة)[1] والوحي ومعارفه لا تخضع للحس ولا للتجربة المخبرية!! والجواب: إن أول وصف يمتاز به (منهجنا) من ذلك (المنهج) أن منهجنا مستمد من مرجعيتنا، من القرآن المجيد – كما ذكرنا – ولذلك فإن منهجنا لا يتجاهل الغيب، بل يضيف بعد (الغيب) إلى الواقع المادي المحسوس القابل للتجريب، ويربط بينهما بحيث نصبح قادرين على إدراك حركة الغيب، وأثره في الواقع، وفي الحركة الكونيَّة؛ كقدرتنا على إدراك آثار الفعل الإنساني فيه، والغيب بمفهومه الشامل قد شكل غيابه جزءاً أساساً في مجموعة العوامل التي أفرزت أزمة المنهج المعاصرة، وباستحضار هذا البعد الغائب تبدأ عملية (الجمع بين القراءتين) .وكما أنّ إضافة هذا البعد ستخرج المنهج ذاته- كما أشرنا – من أزمته الراهنة التي بدأت آثارها تشكل تهديداً له. فعلى العقيدة بأركانها كلها ستقوم الرؤية الكلية، والنظام المعرفي، والنموذج المعرفي الكلي، وعليها، وعلى الجمع بين القراءتين يقوم ويرتكز المنهج، ويحقق آفاقه وأبعاده، ولا يحتاج المنهج ليستقيم إلى إدخال تعديلات على ذاته، أو على محدداته: فتبقى السببية وغيرها من محددات المنهج كما هي، لأنها سنن إلهية كونيَّة لا تتبدل ولا تتحول، ولا يملك أحد أن يدخل شيئاً من ذلك

(١) هذا هو تعريف (اليونسكو) للمعرفة العلمية المقبولة، والذي عممه عالمياً.

عليها إلا واضعها نفسه – تبارك وتعالى – لبيان قدرته، أو ليستبدل سنة بسنة أخرى إن شاء ذلك.

كيف نستخلص القوانين الموضوعية من القرآن؟

١٩- إن (الجمع بين القراءتين) الذي نتحدث عنه يغاير مفهوم (الجمع) الذي يردده كثيرون على سبيل ذكر فضائل القرآن، فالجمع الذي نعنيه يعمل على استخلاص قوانين من القرآن استخلاصاً موضوعياً بحيث تتحول السنن والمعرفة الغيبية في القرآن إلى قوانين موضوعية، يمكن أن تدرس ويجري تداولها وتبادلها، وتنتقل من باحث إلى آخر بشكل موضوعيّ، مثلها مثل أية حقيقة موضوعية أخرى مأخوذة من عالم الشهادة. فمثلاً إذا أردنا أن نقرر غاية الخلق، وننفي العبث نفياً مطلقاً، فيمكن أن نطرح على القرآن المجيد سؤالاً: أخُلق الخلق لغاية، أم خُلقوا لغير شيء؟ فالقرآن المجيد عند النظر فيه يؤكد أنه لم يُخلق الخلق عبثاً أو سدًى أو باطلاً، بل خلق ذلك كله بالحق، وخلقه ونظامه كان لغاية، ثم يحدد هذه الغاية بدقة تامة. فهذه (الغائية) قانون فلسفيّ ينعكس على بلايين الجزئيات في الكون والطبيعة والحياة والإنسان، ويوجه حركة البحث في الموجودات والظواهر لملاحظة هذا البعد الهام، وينفي العبثية والمصادفة نفياً تاماً، ويدفع بحركة البحث العلمي للغوص وراء المقاصد والحكم والغايات، وعدم التوقف دون الكشف عنها، و لهذا أهميته الكبيرة في انطلاق العقل الإنساني وراء البحث العلمي واتساع آفاقه. ثم يمكن لنا أن نطرح على القرآن سؤالاً آخر: أهناك مصادفة في الكون والحياة وظواهرها وحياة الإنسان والحركة بصورة عامة ؟ وهل يحق لنا أن نقول عن أي شيء في الطبيعة والكون والحركة والحياة: إنه قد حدث مصادفة أو على سبيل المصادفة ؟ وهل نجد فيك أيُّها القرآن أيَّ مثال على ذلك ؟ هنا -أيضاً- سيجيب القرآن عنها؛ بأن لا مصادفة في الوجود، وأن كل شيء بتقدير وحساب وأجل، وأن لا مجال للمصادفة،

وهكذا نستمر بصياغة أسئلتنا والتوجه بها إلى القرآن لنستنطقه الجواب، ونجمع هذه القوانين العلمية القرآنية، والقرآن حين يمنحنا هذه القوانين لا يقدمها على مستوًى ذوقي أو تأملي، بل يقدمها على أعلى مستوًى معرفي. فنأخذ هذه القوانين القرآنية الموضوعية، ونذهب بها إلى الواقع لنكتشف أن الرسالة الخاتمة ليست كالرسالات التي سبقتها، فهي لم تبق على الخوارق وقهر العقل الإنساني بما يدهشه ويحيره ويفرض عليه الاستسلام للامعقول، بل قامت على المنهج والمنطق، وربط الأسباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات. والعقل الإنساني في هذه الرسالة يتمتع بكامل صلاحياته له، بل عليه أن يستثمر كل طاقاته: فلا خوارق في العطاء إلا لهي؛ كتفجير الينابيع بضرب الحجر بالعصا، وإنزال المن والسلوى، ولا خوارق في عقاب دنيويّ صارم كالمسخ قردة وخنازير، ولا إكراه على أداء الطاعات بخوارق أخرى كرفع الجبل والتهديد بإلقائه على المخاطبين ودفنهم تحته، بل هو خطاب منهجي ومنطقي يخاطب الإنسانية كلها لتجنيدها لتحقيق الأهداف التي لا تتحقق إنسانية الإنسان بدونها. فالإنسان لا يتفاعل في هذه الرسالة الخاتمة مع الخوارق والغيوب، بل هو يتفاعل مع العالم الطبيعي ومع الواقع المنظور، إنه يتعامل بقوى وعيه التي زود بها: السمع والبصر والفؤاد، مع العالم الطبيعي والسنن والقوانين التي تحكمه، بل ومع الغيب النسبيّ الذي هو بمواجهة الإنسان والعالم الطبيعي، لا مع الغيب المطلق- الذي هو من أمر ربي. وإن كان إدراك حكمته في متناول العقل الإنساني أيضاً. فالقوانين المشار إليها سابقاً تجعل جانب الغيب مدركاً في إطار مكونات الواقع الذي يقرأ بمحددات منهجية علمية وقوانين مستخلصة من القرآن ذاته، أو تمّت مصادقة القرآن عليها واستيعابها وإعادة إنتاجها من قبله[1] .

(١) إن هناك العديد من الآيات والأخبار جاءت بذكر معجزات بعضها حسية، ونسبتها إليه عليه الصلاة والسلام؛ نحو نزول الملائكة في معركتي بدر وأحد، وغيرها، لكن المعجزة الوحيدة التي جرى التحدي بها – وحدها – هي القرآن الكريم ولذلك جاء في التنزيل ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢٩/٥١].

٢٠- بعض المحددات المنهاجية

المحددات المنهجية القرآنية كثيرة جداً، ومنها: أنّ هذه الرسالة الخاتمة وحاملها هما رحمة للبشرية ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧/٢١] ﴿قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتابٌ مُبِينٌ ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥/٥،١٦] حين قرئت هذه الآيات في الماضي وضعت في دائرة الفضائل والمناقب الخاصة بالرسول وبالرسالة، وهي لا شك جزء من ذلك ودالة عليه، لكن دلالتها المنهجية أكبر بكثير من ذلك؛ فكونهما رحمة يضع جملة من القواعد الأصولية يستغرب غياب بعضها عن كثير من الأذهان: فكون الرسالة والرسول رحمة يغير كثيراً من القضايا: فلا تكليف بما لا يطاق، ولا تبعية لشرائع الإصر والأغلال قبلنا، ولا حرج في هذه الرسالة وشريعتها- بأي معنًى من معاني الحرج، والأصل حِلّ الطيبات وتحريم الخبائث. والأصل في المنافع الإباحة أو القدر المشترك بين الطلب والجواز. والأصل في المضار المنع- وهو قدر مشترك بين التحريم والكراهة-، والأصل في التكليف التشريف والتزكية لا الإذلال والإخضاع. والأصل في التشريع ملاحظة المقاصد المعقولة والتعليل والغائية ورعاية المصالح. والأصل في العقود الإرادة الإنسانية الحرة،إلا ما قام دليل على استثنائه. والأصل في العبادة التوقيف، فلا تمارس عبادة لم يقم الدليل على وجوب أو استحباب ممارستها وهكذا. وهنا تبدو (مقاصد الشريعة العليا الحاكمة) قضايا أصيلة ثابتة في هذه الشريعة، بل هي الأصل. وتبدو الأحكام التي تعد غير معقولة المعاني، أو ما يطلق عليه (التعبّديّات) استثناءً من ذلك الأصل في هذه الرسالة الخاتمة، وهو استثناء غير مطلق؛ لأن العبادة هنا معللة بالتزكية، فهي مقاصدية ومعقولة المعنى. على أن هذه الأمور يغلب عليها: أن ما خفيت حكمته في زمن برزت في زمن آخر. أو خفيت على بعض العلماء ظهرت لآخرين.

٢١- لماذا البحث عن مقاصد الشريعة العليا الحاكمة؟

أ - نظام الحياة بناه خالق الحياة والأحياء تبارك وتعالى على الزوجية ﴿سُبْحانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْواجَ كُلَّها مِمّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ ومِمّا لا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٦/٣٦]، وكلا الزوجين في حركة دائبة، فهناك فاعل، وهناك منفعل، يتولد عنهما ثالث عند الاتحاد أو الالتقاء، فإذا انفصلا فهناك دورة أخرى أو دور آخر، وفي داخل هذا النظام الزوجي ما يحول بين الإنسان وبين السقوط في (الواحدية المادية) التي تقود إلى الإيمان بهيمنة الطبيعة أو المادة على كل شيء، وتحويلها إلى مرجعية مطلقة.

ب - والإنسان مدني بطبعه، فهو لم يخلق ليحيا وحيداً، فوحدته الصغرى ليس الفرد، بل الأسرة، ووحدته الكبرى الإنسانية، وبين الوحدتين الصغرى والكبرى يبني شعوباً وقبائل ومجتمعات وأمماً ليحقق التعارف، فالتآلف، فالتعاون باتجاه تحقيق غاية العمران، وقبلها لابد أن يتحقق بالعبادة انطلاقاً من التوحيد لتحقيق التزكية.

جـ - وفي دورات الجدل والصعود وا لهبوط لدى الأمم تحدث انشطارات، وتقع صراعات، وتظهر تباينات بين الأمم والشعوب أحياناً، وقد تبدو تلك الانشطارات والانقسامات في الأمة الواحدة ذاتها بين فصائلها أو بين أجيالها، وبأسباب مختلفة، لذلك فإنه لابد أن يكون لكل أمة وفيها (مكانزم) أو منهج ثابت ومستمر للتجديد، وجعل الانشطارات والانقسامات تصب في إطار البناء والفاعلية، لا في إطار الهدم والتخريب والتفكك، ووحدة المقاصد والغايات تهيمن على سائر تلك الأعراض، وتحول وجهتها في الاتجاه الإيجابي.

د - إن وسائل وأدوات احتواء الانقسامات ووضعها في إطارها، وجعلها تصب في إطار البناء لا الهدم تقتضي معرفة تامة بطبيعتها وأسبابها ومكوناتها والآثار التي يمكن أن تنجم عنها، وكيف ومنظومة المقاصد العليا تعد إطاراً تفسيرياً فريداً لهذا؟

هـ - وأمتنا المسلمة ليست بدعاً من الأمم، وليست استثناء من ظاهرة الاختلاف والانقسام بعد التوحد، أو الانشطار بعد الالتئام، والاختلاف بعد الائتلاف، فكما أن هذه الظواهر تمثل ظواهر طبيعية فيها، شأنها في ذلك شأن بقية الأمم، لكن فعل الغيب في ائتلافها وفي اختلافها بارز يدخل- وبشكل قوي وفعّال- في ائتلافها واختلافها. فالائتلاف هناك يدل عليه وعلى فعل الغيب فيه قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣/٣]، وفي الاختلاف يشير لفعل الغيب فيه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥/٦] ﴿فَنَسُوا حَظّاً مِمّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة:١٤/٥] فحركات الإصلاح إذا تجاهلت هذه القوانين؛ فإنها تنتهي إلى أن تكون نتائج عملها هباءً منثوراً .

و- لقد بدأت الانقسامات في تاريخ أمتنا بطبيعة رأسية: فكانت نتيجتها أن صرنا فرقاً وطوائف ومذاهب في الماضي، وانبثقت تلك الاختلافات عن الاختلاف في فهم النص وتطبيقاته من كتاب وسنة، والاختلاف في تفسيره وتأويله، ثم تطبيقه: فلم تفارق اختلافاتنا التاريخية الصبغة الدينية، ولم يعهد في تاريخنا الخروج بالكلية عن الكيان الاجتماعي الإسلامي، وارتبط ائتلافنا باجتماع كلمتنا على الكتاب الكريم، وتفرقنا باختلاف الكلمة حوله، أو نسيان أو تجاهل بعض ما ورد فيه .

ز- في عصرنا هذا تراجع دور الجانب الديني في تحقيق الانقسامات بعد سيادة النموذج العلماني لفترة طويلة، وبعدما أدت إليه الثورات العلمية

المتلاحقة من تداخل بين الأنساق الثقافية والحضارية: فتغيرت طبيعة الانقسامات، وتباينت آثارها فبرزت ظاهرة (الفصام بين الأجيال)، ففي الماضي كان الجيل اللاحق يقلد السابق ويتشبث بتراثه ﴿قالُوا بَلْ وَجَدْنا آباءَنا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/٧٤] ﴿بَلْ قالُوا إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنّا عَلَى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/٢٢] ﴿وَكَذَلِكَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاّ قالَ مُتْرَفُوها إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنّا عَلَى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/٢٣] .أما في عصرنا هذا فإن فصام الأجيال يجعل الابن كثيراً ما يقول لأبيه ولجيل أبيه وهو يحاول إيجاد أعذار عن تجاوزه لبعض سنن وعادات السابقين: زماني غير زمانك، وما كان صالحاً في زمانك لم يعد يصلح لزماني، جيلنا غير جيلكم. وكان الإمام علي كرّم الله وجهه ورضي عنه من أوائل من تنبه إلى هذه الظاهرة من سلفنا، لذلك أثر عنه أنّه قال: «أحسنوا تربية أبنائكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم »[1].

ح – ومن هنا يبدو– واضحاً – خطأ الذين يحرصون على جعل أبنائهم صورة طبق الأصل منهم. إنهم يظلمونهم في ذلك أي ظلم!! ويضرونهم من حيث يتوهمون أنهم ينفعونهم، وكان عليهم أن يعلموهم الكليّات لا التفاصيل والجزئيّات، والمقاصد والغايات لا الفروع والمفردات، كأن يؤكد الآباء على الأبناء ضرورة أن يكافحوا وأن يتعلموا، وألاّ يكتفوا بالمحافظة على ما ورثوا، بل يتعلموا كيف يبنون عليه، ويضيفون إليه ونحو ذلك، وهنا يمكن أن نلحظ أثر انشطار الأجيال في قول زعيم حزب الوسط الإسلامي المنبثق عن الإخوان المسلمين في مصر– أبو العلا ماضي: (إن شباب الناصريين أقرب إلينا من شيوخ الإخوان ومتقدميهم) وهو في قوله هذا يعبر عن هذه الظاهرة بشكل قوي.

ط – هنا ينبغي للمربين والدعاة والمتعاملين مع الشباب أن يدركوا أن تفاصيل وجزئيات الفهوم التراثية المنقولة عن الآباء والأجداد وأجيالهم والمتبلورة

(١) راجع نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧م.

فيما عرف (بالعلوم النقلية) في شكل تفسير وفقه وغيرهما يصعب أن تكون هي الفهوم المقبولة لدى الشباب والأجيال الطالعة والمسلمين الجدد. فما كان يؤخذ لدى الآباء والأجداد باعتباره مسلمات وقضايا غير قابلة للنقاش لا يمكن للشباب والأبناء أن يأخذوها أو يتقبلوها بالأسلوب ذاته، وإذا قبلوها أو أكرهوا عليها فسيحدث لهم انفصال عن عصرهم وفصام يحملهم على رفض العصر وأهله وما فيه، فتبدأ ظواهر التكفير والتفسيق والتبديع بالذيوع والانتشار!! كما يبدأ عندهم تشبث بالماضي، ومحاولة للارتداد إليه، والعيش فيه أو التخلي عنه والانسلاخ منه .

ي - في عهد الآباء والأجداد استطاعت عمليات تطبيق الفقه الإسلامي -ولو في بعض جوانب الحياة- أن تحقق نوعاً من الاندماج أو الامتزاج والتداخل بين الدين والثقافة، فلم يكن هناك اختلاف كبير بين (العيب والحرام) فكانت عملية التزام الأبناء والأجيال الطالعة بالدين سهلة بسيطة لا يترتب عليها صراع نفسي، ولا صراع مع الواقع الاجتماعي، أما هذه الأجيال فإن معاناتها كبيرة جداً، ويصدق عليها بشكل دقيق منطوق الحديث القائل: « ...يكون القابض على دينه كالقابض على جمرة من نار»[1] وكل ذلك ناجم عن الفصام والفروق الهائلة بين الدين والثقافة، نتيجة تداخل الأنساق الثقافية وتأثير النسق الثقافي الغربيّ العلمانيّ السائد بخاصة.

ك - ليس هذا فحسب، بل لابد من تغيير شامل في خطابنا للشباب وللأجيال الطالعة، حيث إن الخطاب الذي وجه للآباء فحركهم، وطرق ووسائل الإقناع التي استعملت في إقناعهم لم تعد ذات فاعلية أو تأثير في أجيال الشباب والأجيال الطالعة: فلا بد من منطق جديد، ووسائل إقناع أخرى مغايرة وحجج جديدة فاعلة تنبثق عن دراسات متعمقة لعقلية الشباب السائدة

(١) الحديث أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم والبيهقي في شعب الإيمان.

ونفسياتهم، والثقافة المهيمنة ومركباتها وطبيعتها. والمقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي المنطلق السليم باتجاه إعادة صياغة الخطاب الإسلامي .

ل - في جيل آبائنا وأجدادنا، وفي شطر كبير من جيلنا نحن، كان الصراع مع الحكام ومع الاستعمار والخطاب السياسي محور التركيز والاهتمام، وأهم وسائل التحريك للجماهير؛ لعلاقته باستعادة ا لهوية والمحافظة عليها. أما في جيل هؤلاء الشباب، فإن العمل العلمي والثقافي والفني والاجتماعي والخيري بطرق مختلفة وحرة: هي التي تصلح ميادين لتنافس الشباب وتفجير طاقاتهم، وإشعارهم بذواتهم .

م - وهنا يأتي دور الفقهاء المعاصرين، وتبدو خطورته البالغة، وصعوبته الكبيرة: فإن حقوق الشباب والأجيال القادمة علينا كبيرة جداً: فنحن مطالبون بأن نساعدهم بكل ما نستطيع على التدين، ونيسر لهم سبله، ونعينهم على الالتزام به - بعد الوعي على واقعهم والثقافة السائدة فيه، والقضايا التي طرحها عليهم عصرهم، والتغيرات النوعية الخطيرة التي أفرزت هذا الواقع. وهنا لا نجد مندوحة عن ممارسة الاجتهاد لبناء فقه جديد للأكثريات في بلاد المسلمين، وللأقليَّات في سائر أنحاء الأرض، فقهٍ لا يؤدي إلى تغيير أي شيء من ثوابت العقيدة والشريعة، بل يؤدي إلى إعادة بناء فقه التديُّن، ليجعل منه فقهاً معاصراً سليماً؛ بحيث يستطيع الإنسان أن يكون متديناً، دون أن ينفصل عن عصره وواقعه، ومعاصراً دون أن ينفصل عن عقيدته، أو يتجاوز ثوابت شريعته.

إن فقهاءنا في عصور الإنتاج الفقهي تغلبوا على هذه الأزمة: أزمة فصام الأجيال، والفصام بين التدين والثقافة بوسائل كثيرة، وقد رأينا من مرونتهم وقدراتهم ما يثير العجب. أما الفقيه المعاصر فقد عجز عن أداء هذا الدور في عصرنا هذا عجزاً بيّناً، دفع الكثيرين إلى الشك في وجود (الفقيه النفس) القادر على رد الجزئيات إلى الكليات، وإدراك المقاصد، والالتفات إلى المصالح: فكان

فقه الكثيرين وفتاواهم فتنة للناس عن الدين والتدين أكثر مما كانت حلاً عاجلاً لمشكلاتهم[١] . ولا شك أن المسؤول الأكبر عن هذه الحالة هو العملية التعليمية التي تنتج الفقيه المعاصر، فهذه العملية في جوانبها كلها في حاجة إلى إعادة نظر (الأستاذ والطالب والكتاب والمؤسسة) فما لم يعد النظر في كل جوانب العملية التعليمية، بحيث يعاد بناؤها بشكل سليم، فإنه لا مجال لتحقيق نهضة في بلاد المسلمين، أو إنجاح خطط التنمية، أو إحداث التحول السياسي والاجتماعي والاقتصادي فيها نحو الأفضل. كما لن نستطيع أن نمكن للأقليات حيث تعيش، ونجذر وجودها، وقد تواجه الأقليات المسلمة في أوربا الغربية وأمريكا في المستقبل القريب أو البعيد، المصير نفسه الذي واجهته الأكثرية المسلمة في البوسنة وا لهرسك، وكذلك ألبان كوسوفا: فالأمر جد خطير. وهذه الفتاوى التي يصدرها بعض الدعاة وأئمة المساجد والمتفيقهة، وأنصاف الفقهاء، لا يلقون بالاً لنتائجها ولا لآثارها، لها ما بعدها ولا شك؛ ولذلك فإننا نوصيهم ونوصي أنفسنا بتقوى ا لله في السر والعلن، وألاّ يتردد من لم يجد في نفسه القدرة على الفتوى في شيء من الوقائع، أو لا يستطيع أن يدرك مآل فتواه، أن يقول: (لا أدري)، فمن أخطأ قول (لا أدري) أصيبت مقاتله، كما نقل عن الإمام مالك. إن كثيراً ممن يتصدون للفتوى في النوازل والوقائع في الغرب خاصةً يهملون

(١) الأصل في الفتوى أنها رخصة من مفتٍ مؤهل للفتوى، درس الواقعة بجوانبها المختلفة دراسة عميقة مكنته من حسن تكييفها وتحويلها إلى سؤال فقهي، ثم أحسن الإجابة عنها استناداً إلى الدليل وإدراكاً للتعليل، وفقهاً لكليات التنزيل. لكن مما لا شك فيه أن هناك فتاوى كثيرة تتحول إلى فتنة لعباد ا لله عن دينه، ولدي أكثر من واقعة، منها على سبيل المثال وقائع لسيدات غير مسلمات ذهبن إلى بعض المتصدين للفتوى لإعلان إسلامهن، ولما أخبرها ذلك المفتي بأنها بمجرد نطقها بالشهادتين ودخولها في الإسلام يحرم عليها زوجها، وتحرم عليها الإقامة معه، وزودها بقائمة طويلة من المحرمات والواجبات، تراجعت عن الإسلام، وغيرت رأيها مفضلة المحافظة على زوجها وأسرتها وأسلوب حياتها، ولما كانت الحكمة تقتضي ألاّ يطالبها هذا المفتي بذلك بدايةً، بل يعلمها الإيمان ويصبر عليها حتى تخالط بشاشة الإيمان قلبها، وآنذاك يبدأ بتعليمها الفروع. و كذلك الفتاوى المتعلقة بزواج الإنس بالجن والعكس، والنماذج كثيرة.

(التغيرات النوعية ا لهائلة التي حدثت نتيجة صيرورة تاريخية ماضية) فيتوهمون أن التغيرات التي يأتي الزمان بها إنما هي تغيرات كمية فقط، ومن ينطلق من هذا المنطلق يَرَ أن المعالجات الفقهية التي صلحت في زمان ما تصلح في كل زمان، وأن الخطاب الذي صلح في وقت ما يمكن تكراره في كل وقت، وليس الأمر كذلك، فنحن أمام واقع معقد مغاير نوعياً لأي واقع سابق، وهذا الواقع تمت صياغته في ظل صيرورة وتحولات نوعية أحدثتها ثورات تلاحقت خلال القرون السابقة، حتى بلغت هذه الضوابط المنهجية والمنطقية التي أفرزتها مستوى ا لهيمنة على سائر جوانب الحياة المعاصرة، وأسست قواعد فهم إنساني مشترك لمختلف القضايا التي تواجهها البشرية الآن، بحيث تأسس إطار عالمي للفكر الإنساني جعل جهود البشرية تتجه نحو النمو والتطور المادي لتجاوز أزمات الإنسان، وما لم يبرز مصدر كونيٌّ متحدٌّ ومعجز يستوعب ذلك كله ويتجاوزه، فلا فكاك للبشرية من المأزق الذي دخلت فيه، والأزمات المتلاحقة المتراكبة. وما من مصدر يحمل هذه الطاقة غير القرآن المجيد، بفهم وقراءة تجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي وقراءة الكون، وهو الوحي الطبيعي، وتكشف عن بعد الغيب في الواقع، وتتمكن من تقنينه وتداوله بين صاغة الفكر والفقه والثقافة والحضارة [1] .

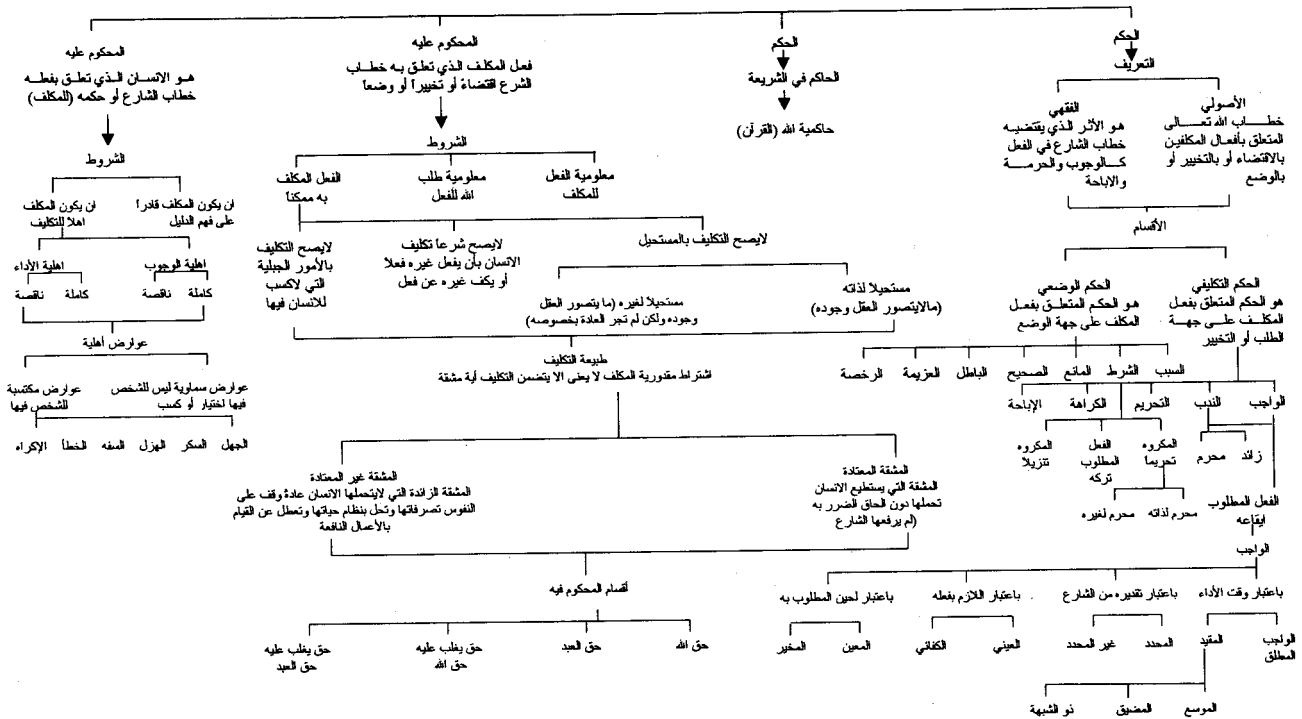
٢٢- المقاصد العليا الحاكمة والمقاصد كما حددها الأصوليون

لقد عرفت أصولنا الفقهية (مقاصد الشريعة) في إطار السقف المعرفي الذي كان سائداً في الماضي، وتكلم الأصوليون فيها باعتبارها غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وتترتب عليه، أو عللاً توظف في مجال القياس، أو حكماً تثبت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، و أخذت على أيدي إمام

(١) نحو القوانين التي أشرنا إليها، والغيب الذي يكشف الزمان عنه باعتباره غيباً بالنسبة لذلك الوقت، والذين يعيشون فيه، فليس هو بغيب مطلق.

الحرمين والغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي صيغة (الكليات القطعيّة) التي لا تخرج الأحكام عنها بحال، ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام؛ بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عُدّت نوعاً من الأدلة المعضّدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى، لذلك كانت الحاجة ماسَّة لاكتشاف (المقاصد القرآنية العليا الحاكمة)، وتحديدها بمنتهى الدقة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كلية قطعية، يمكن أن تؤدي إلى غربلة الفقه الإسلامي، وتمكين القادرين من إنعام النظر في أصوله وفصوله، والميز بين كلياته وجزئياته، وتمكين الفقهاء المعاصرين من منهج يمكنهم من معالجة مستجدات العصور، وحل الإشكالات الحادثة والوقائع المتجددة حلاً إسلامياً ينسجم وخصائص هذه الشريعة، وكونها الشريعة الخاتمة العامة الشاملة، الرافعة للحرج، الواضعة للإصر والأغلال عن البشر، المحللة للطيبات والمحرمة للخبائث، والقادرة على الاستجابة لسائر مستجدات الحياة، الصالحة لكل زمان ومكان وإنسان، والتي شرعها العليم الخبير – الذي هو المرجع النهائيّ المتعالي والمتجاوز للطبيعة والإنسان والحياة، فهو سبحانه وتعالى – وحده – المرجع الأزليّ، المستغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، إليه يردّ كل شيء في الوجود، فهو الإله الواحد الأحد خالق كل شيء: فلا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يتحد بشيء منها، يتصل بها خلقاً وإيجادًا وتدبيراً، لكنه منفصل عنها، متجاوز لها، متعال عنها، متصف بكل صفات الكمال اللائقة بذاته، منزه عن سائر صفات النقصان المنافية لذاته وصفاته وأفعاله، له الخلق والأمر، وإليه المرجع والمآب، لا يحده مكان، ولا يجري عليه زمان: فالمكان كله، والزمان كله شيء من خلقه، يتجاوز كل شيء، ولا يتجاوزه شيء، سبحانه وتعالى عما يشركون، لا إله إلا هو له الحكم وإليه ترجعون.

جدول نظريتي الحكم والتكليف



٢٣- نظريتا الحكم والتكليف

حين ننظر في هذا المخطط[١] الذي نظم انطلاقاً من نظرية (التكليف) أي: إن الإنسان مكلّف خلق ليلزم بما فيه كلفة ومشقة بحيث ينتهي ذلك كله إلى تحقيق هدف واحد - هو (عبودية الإنسان لله تعالى) فهو عبدٌ خلق للعبادة فقط وبمفهومها (التعبّديّ) فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يُعرف ويُعبد. وبناء عليه خلق الإنسان والأكوان وكل شيء في الحياة لذلك، وهذه العبادة تؤول لدى الأكثرين إلى صلاة وصيام وطاعة وذكر واتباع للأوامر، عقلنا ذلك أم لم نعقل، واجتناب لنواهٍ عقلت أم لم تعقل، وآنذاك يرضى الإله - تبارك وتعالى - ويأمر سبحانه بهؤلاء - في الآخرة - أن يؤخذوا إلى جنة يخلدون فيها، فيها ما لا عين رأت و لا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، والمخالفون يؤخذون إلى النار. والعبد الذي تكونه هذه العبادة - بمفهومها اليهودي - عبد هو كالميت بين يديّ المغسّل، وإن شئت فقل: هو كالريشة في مهب الريح، ولكن من لطف الله - تبارك وتعالى- أنه لم يتركنا نهباً للتصورات اليهودية، بل حدّد لنا صفات عباده الذين يريد تكوينهم بالعبادة السليمة فقال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ شَيْئاً وَلا يَسْتَطِيعُونَ ، فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ، ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْناهُ مِنّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ، وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُما أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَما يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ، وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما أَمْرُ السّاعَةِ إِلاّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ

(١) هذا المخطط وضعه الأخوان د.سيف الدين عبد الفتاح و د. علي جمعة، وهما من مستشاري الجامعة، ونستخدمه هنا بإذن منهما.

وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ، أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّراتٍ فِي جَوِّ السَّماءِ ما يُمْسِكُهُنَّ إِلاّ اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ، وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الأَنْعامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوافِها وَأَوْبارِها وَأَشْعارِها أَثاثاً وَمَتاعاً إِلَى حِينٍ ، وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً وَجَعَلَ لَكُمْ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ ، يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَأَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ﴾ [النحل: ١٦/٧٣- ٨٣].

فهذه الآيات تضع الحدود الفاصلة بين عباد الله وعبيد العبيد: فعباد الله الذين تكونهم العبادة - بمفهومها الإسلامي لا اليهودي - أحرار يمتلكون سائر الحريات: حرية الكسب وجمع المال وإنفاقه سراً وجهراً دون قيود إلا أموراً تنظيمية لا تؤثر في تلك الحرية شيئاً.

وعباد الله أحرار في التقلب في الأرض يتخذون منها كلها بيتاً واسعاً وسكناً فارهاً، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، فهم يمشون في مناكبها دون قيود، ويأكلون من رزقه من الطيبات دون حدود. وعبيد العبيد مقيدون في كل حركاتهم وسكناتهم، تضيق عليهم الأرض بما رحبت كما ضاقت عليهم بالكفر والشرك صدروهم، وكما ضاقت عليهم أخلاقهم.

وعباد الله يملكون حرية التعبير تامة كاملة غير منقوصة، فهم يدعون إلى الله على بصيرة، يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، يناصرون الحق، ويشجبون الباطل.

والعبادة التي تكون العباد - عباد الله - تجعلهم أحراراً كالطير في جو السماء ما يمسكهن إلا الله، - عباد الله - صقور حرة، ونسور سابحة لا تعرف القيود، ولا تطالها الأغلال، ولا تحجزها الحدود.

ذلك هو الشكل الذي يرسمه الله – تعالى – لعباده الذين يكونهم في ظل نظام (العبادة) الإسلامي. أما أولئك العبيد الذين تكونوا في ظل مفاهيم التعبّد المحرفة، والتكاليف والأعباء الشاقة والقيود المطلقة، فإنهم ليسوا بعباد الله، إنهم عبيد (رب الجنود) إنهّم (عبيد يهوه) الجبّار المتسلط الذي يهدد بني إسرائيل ويصدر أوامره إليهم والجبل فوق رؤوسهم، وسيوف التهديد تناوشهم، والتهديدات تحيط بهم من كل جانب. رب الجنود إله إسرائيل الذي يتعامل بالخوارق والمعاجز، وفرض الإرادة، وإصدار الأوامر والإجبار على تنفيذها، رب الجنود الذي صوره خيال يهود بكل تلك الصور المتناقضة التي نراها في التوراة المحرفة والتلمود، أو هو (الجبلاوي) في رواية نجيب محفوظ..

لذلك كان عباد الرحمن غير أولئك العبيد ﴿وَعِبادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً ، وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً ، وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا اصْرِفْ عَنّا عَذابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذابَها كانَ غَراماً ، إِنَّها ساءَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقاماً ، وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَواماً ، وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثاماً ، يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً ، إِلاّ مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ، وَمَنْ تابَ وَعَمِلَ صالِحاً فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتاباً ، وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً ، وَالَّذِينَ إِذا ذُكِّرُوا بِآياتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْها صُمّاً وَعُمْياناً ، وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَذُرِّيّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً، أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِما صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيها تَحِيَّةً وَسَلاماً ، خالِدِينَ فِيها حَسُنَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقاماً ، قُلْ ما يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزاماً﴾ [الفرقان: ٢٥/٦٣- ٧٧]، وعباد الله أحرار أطهار يستحقون الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة.

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ ، وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكاةِ فاعِلُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ، إِلاّ عَلَى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنِ ابْتَغَى وَراءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعادُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لأَماناتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ راعُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحافِظُونَ، أُولَئِكَ هُمُ الْوارِثُونَ، الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/١-١١].

إنّ الخطاب الموجه لعباد الله في القرآن خطاب يقدم أعظم ما أمر به المؤمنون بصيغ الإخبار، فالطلب ليس مباشراً، لكنه ضمنيّ، فكأنهم وقد تحققت فيهم صفة العبوديّة بمعناها السليم لا يواجهون بالأوامر والنواهي إلا بأشكال محببة تقترب من التلميح، فالعلاقة مختلفة بين الله وبينهم، وبعض الأوامر تأتي وقد صدرت بخطاب للنبيّ – عليه الصلاة والسلام – نحو: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٢٤/٣٠]، فهناك حاجز حياء بين الله تبارك وتعالى وعباده – عباد الرحمن الذين يعتبر لباب علاقتهم به أنهم ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥/٥٤]، وهو لا يريد أن يهتك هذا الحاجز، أو يرفع ذلك الستر، أو يتجاهل ذلك الحبيب، وحتى الأوامر والنواهي التي جاءت مباشرةً جاءت بصيغ في غاية الرقة مع الوضوح التام:

﴿قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلاّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها وَإِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كانَ ذا قُرْبى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، وَأَنَّ هَذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٦/١٥١- ١٥٣].

ومع ذلك فهناك تأكيد مستمر على نفي التكليف بما هو فوق الوسع، أو الطاقة، في كل ما يصعب أن ينضبط بدقة تامة؛ كالوفاء بالكيل والميزان، وإعادة أموال اليتامى إليهم ونحو ذلك .

٢٤- لماذا نقدم المقاصد العليا الحاكمة على خطاب التكليف؟

حين نقدم (المقاصد العليا القرآنية الحاكمة) على خطاب التكليف، ونجعلها بمثابة الأصل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، لأن هذه المقاصد بعمومها وشمولها تستطيع أن تستجيب لحاجات الأفراد والجماعات والأمم والشعوب على تنوعها وعلى اختلاف أزمنتها وأماكنها، إذ من المعروف بداهةً أنه لا تستقيم حياة الإنسان وحيداً منفرداً عن بني جنسه، إذ إنه بذلك يفقد كل مقومات إنسانيته: فهو مدنيّ بطبعه، لا تستقيم حياته إلا في أسرة ومجتمع، وما دام الأمر كذلك فلابد لهذا الإنسان أن يعرف نفسه وخالقه ودوره وحقوقه وواجباته، وما للآخرين عليه، وماله على الآخرين، وكيف يحقق التعارف والتآلف ثم التعاون معهم؟ وكيف يصل إلى القواعد التي تنظم حياة المجتمع وتتعلق بكل شبكات العلاقات بين أبنائه، ويبني تلك القواعد المتنوعة على أقوى الدعائم وأمتن الأسس؟ والقواعد الشرعية أو القانونية هي غيض من فيض تلك القواعد التي يحتاجها كل كيان اجتماعي. وحين تفرد القواعد الشرعية أو القانونية عن بقية القواعد، فإن الإنسان سرعان ما يستسهلها لما فيها من قوة إلزام، ولاقترانها في الغالب بعقوبات تنتظر المخالف فيقوم أصحاب السلطة خاصة بتعميمها وتوسيع دوائر عملها حتى تكاد تستوعب أو تلغي القواعد الأخرى وتهيمن عليها. فالقواعد التشريعية أو القانونية تحقق التناسق بين عناصر المجتمع، وتساعد على استيعاب القوى المختلفة فيه، وتحول دون وقوع الفوضى في السلوك الاجتماعي، وتهيئ لبناء عرف وثقافة مشتركة بين مختلف عناصره، والقواعد القانونية تتحول إلى معرفة وقواعد سلطوية لتبني السلطة لها أو لصدورها عنها أو عن أجهزة وثيقة الصلة بها. كما أنها ترتبط

بجزاء توقعه السلطة المنشئة لتلك القواعد والمتبنية لها، وبذلك تبدأ الأمم بالانغماس بالشكلية خاصة بعد طول المدة وقسوة القلوب.

لقد كان من جوانب عظمة الشريعة الإسلامية أن دوائر التكليف فيها محدودة جداً، على شمول الشريعة وعمومها وكمالها، وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام شديد الحرص على تضييق دائرة التكليف، فنهى عن السؤال، ولم يشجع على الاستفصال، ولم يفسح المجال للفتوى فيما لم يقع، وحين يبين حكماً ما وقع لا يبينه بشكل فقهي أو قانوني جاف، بل يضع ذلك الجانب بشكل دقيق إلى جانب الأبعاد الأخرى الأخلاقية والسلوكية والتربوية والاجتماعية، لذلك جاء الأمر الإلهي إليه ﴿وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾ [النساء: ٦٣/٤] و﴿وَجاهِدْهُمْ بِهِ﴾ أي بالقرآن ﴿جِهاداً كَبِيراً﴾ [الفرقان: ٥٢/٢٥] ، كما أن الباري سبحانه استأثر بفضله ورحمته بصلاحية إنشاء الأحكام ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلَّهِ﴾ [يوسف:٤٠/١٢]، وجعل لنبيه عليه الصلاة والسلام فقط مهمة البلاغ والبيان، والربط بين توجهات القرآن والواقع، وبيان كيفية ذلك: فكانت منطقة ما يسمى (بالفراغ التشريعي) منطقة في غاية الاتساع «وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها..»[1] .

فتحرير الوجدان الإنساني وتحويله إلى رقيب ذاتي بالإيمان وتهذيب السلوك بتنقية البيئة الصغرى (الأسرة) والبيئة الكبرى (المجتمع) وتحقيق التكافل التام في مواجهة المنكر، والتشجيع على المعروف، وتضافر النظم الإسلامية كلها على تكوين الفرد والأسرة والمجتمع، كل ذلك يجعل الحاجة إلى القواعد القانونية محدودة جداً، ولذلك نجح الإسلام نجاحاً منقطع النظير في الجمع بين الممنوع شرعاً، والمنكر طبعاً وعرفاً، وكذلك المطلوب شرعاً، والمعروف طبعاً وعرفاً، ولذلك كانت البيئات الإسلامية أسرع وأخصب البيئات في تحويل القواعد

(١) جزء من حديث ((إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها..)) راجع فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف مالا يعنيه.

القانونية والفقهية إلى جزء من العرف الاجتماعي والثقافة العامة، فالحرام شرعاً يصبح مرادفاً للعيب في الثقافة العامة، والواجب شرعاً يصبح مرادفاً لما يعيب المجتمع على أعضائه التهاون فيه، وفي عصرنا هذا حيث تداخلت الأنساق الثقافية، واضطربت الأعراف، وفقدت الخصوصيات الثقافية استقرارها وثباتها، بل صار الاستقرار والثبات فيها هدفاً لاتجاهات التغيير (العولمة) أصبحت القواعد القانونية والفقهية – وحدها – عاجزة عن المحافظة على شخصية الأمة أية أمة، وبذلك ترتقي الحاجة إلى مستوى الضرورة الملحة لتشغيل سائر القواعد الأخلاقية والسلوكية والتربوية والروحية والدينية والضوابط الاجتماعية – وما من شيء يستطيع تحقيق ذلك في المحيط الإسلامي إلا هذه الكليات القرآنية – أي (المقاصد القرآنية العليا الحاكمة) فهي وحدها الكفيلة بتشغيل سائر المنظومات المذكورة معاً بما فيها الفقهية القانونية، وإعادة بناء الشخصية الإسلامية الفردية والاجتماعية، وتحويلها إلى نموذج ومثال يمهد لعالمية الإسلام القادمة بإذن الله، وظهوره على الدين كله، لأن هذه المقاصد العليا الحاكمة يمكن أن تمثل بجملتها أو ببعضها على الأقل مشتركات إنسانية، فما من أمة تخير بين التزكية والتدسية والتدنس فتختار التدسية والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمران والفساد والخراب إلا وتختار العمران، وليس الأمر كذلك بالنسبة للقواعد القانونية والفقهية التي قد تتحول في بعض الأحيان إلى عائق يعوق البعض عن الدخول في الإسلام والسلم، وما أكثر النماذج الدالة على ذلك[1].

٢٥- الفعل الإنساني في حقيقته وآثاره[2]

(الفعل) هو التأثير من جهة مؤثرة، و(الفعل) عام يشمل ما كان بإجادة، وما لم يكن كذلك، وما كان بعلم وما لم يكن بعلم، وما كان بقصد وما لم يكن بقصد، وما صدر عن الإنسان وما صدر عن غيره من حيوان أو جماد.

---

(١) راجع هامش (٦٦).

(٢) راجع المفردات للراغب الأصفهاني مادة (فعل) والمباحث المشرقية للرازي (١/٤٥٦) ط مكتبة الأسدي، طهران،

ونحوه (العمل) لكنّ العمل أخص من الفعل، لأنه قليلاً ما ينسب أو يضاف إلى غير الإنسان، ويوصف بالصلاح وبالفساد، وبأنه صالح أو سيئ.

ومثلهما (الصنع) الذي هو إجادة الفعل وإتقانه: فكل صنع فعل، ولا عكس، ويمكن أن يضاف إلى الخالق سبحانه وتعالى كما في نحو قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِما تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨/٢٧] و (الفعل) يستدعي مفعولاً ، ويحدث (انفعالاً).

وهناك فروق دقيقة بين أفعال الله – تبارك وتعالى – والفعل الإنساني عند المتكلمين والحكماء وبعض أصحاب المقولات لا نود أن نشغل القارئ بذكرها ولا نرى الإطالة بها.

وأفعال الإنسان نوعان:

نوع يعدّ من أحواله الضرورية لا يتعلق به تكليف، ولا يلحقه عليه مدح أو ذم؛ كتنفسه ونومه وعرقه و.....، ونحو ذلك من أحواله الجِبلّية الطبيعية الضرورية.

والثاني: ما يقع منه مما هو مقدور له، وهو فيه مخير، ويلحقه عليه المدح والذم، ويقع في جنسه التكليف، فإن وقع منه شيء من ذلك على سبيل السهو أو الخطأ أو النسيان، أو استكره عليه بحيث فقد القدرة على الاختيار، فذلك لا يتعلق به تكليف منجز، وإن صلح جنسه لذلك، أما ما يقع منه من هذا الجنس وهو متمتع بقوى وعيه، وقادر ومختار، فإنه هو الفعل الذي تدور حوله التقييمات والتشريعات، ويلحقه عليه المدح والذم، ويتعلق به التكليف، وتترتب عليه الآثار في التوحيد والتزكية والعمران، وهذا الفعل – هو الذي قسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام:

أ – **أحدها** الأفعال المختصة بالجوارح: كالقيام والقعود والمشي والركوب والنظر، وكل فعل يحتاج الإنسان إلى استعمال الأعضاء فيه.

ب – **حفظ عوارض النفس** كالشهوة والخوف واللذة والفرح والغضب والشوق والرحمة والغيرة، وما أشبه ذلك.

جـ – **ما يختص بالتمييز والعلم والمعرفة**، والعبادات بهذه الثلاثة تختص، وعلى هذه الثلاثة ينعكس التوحيد، فإما أن تكون تعبيراً عن التوحيد الخالص، أو تكون تعبيراً عن شرك ظاهر أو خفي، أو انحراف عن العبادة والتوحيد بأي مستوى من مستويات الانحراف.

والقرآن المجيد قد تكفل ببيان ذلك كله على سبيل الإجمال في بعضه ، وعلى سبيل التفصيل في البعض الآخر، إذ ما من حكم بقيمة شيء من ذلك إلا وفي كتاب ا لله الدليل عليه، قال تعالى: ﴿ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨/٦] .

وقد يدل على ما انطوى عليه الكتاب الكريم من ذلك تدبر الكتاب نفسه أو بديهة العقل، أو الفطرة، أو بسنة رسول ا لله عليه الصلاة والسلام، أو بالاعتبارات والأقيسة المبنية عليها[1] .

لقد بين الحق تبارك وتعالى الغاية من الخلق في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠/٢] ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩/٧] وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥/٥٧] وقوله: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصارَ اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤/٦١] وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١/١١] وقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١] ومع أن هذه الآيات كلها تشترك في بيان غاية الحق من الخلق، بيد أن التركيز جرى عند الحديث عن

(١) راجع (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) للراغب، تحقيق د. النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ص ١٠٦.

غاية الحق من الخلق على العبادة ، إما لاندراج كل ما اشتملت عليه الآيات الأخرى من الاستخلاف والنصرة وإعمار الأرض تحت مفهوم (العبادة) بعمومه وشموله، وإما لكون العبادة هي الأهم، وأن كلاً من الاستخلاف والنصرة وإعمار الأرض يعد عبادة من وجه من الوجوه. وأياً كان الأمر فإنه لا مانع يمنع من كون غاية الحق من الخلق مركبة من عناصر متعددة أهمها وأعلاها: العبادة، وأساس العبادة ومنطلقها ولبابها، والدعامة الأساسية التي تقوم عليها هو (التوحيد) والتوحيد فعل اختياري قلبي يقوم على الاقتناع بالحقائق المندرجة تحته، بحيث يؤدي إلى التفاعل النفسي والوجداني مع تلك القناعة الراسخة لتتولد الدواعي والمشاعر والعواطف التي تدفع الإنسان إلى العمل على الحرص على حفظ (التوحيد) وحمايته، والغيرة عليه، والدعوة إليه وتشكيل نظرته إلى ذاته وإلى الكون والحياة، والإنسان، وخالقهما تبارك وتعالى بمقتضى ذلك التوحيد، فالتوحيد – هو المحور الذي تتكون حوله معارف الموحد وأخلاقه ونظمه وعبادته وسائر أوجه نشاطه العقلي والنفسي والبدني، بحيث يصبح ذلك النشاط – كله – وبأنواعه كلها صالحاً لأن يوصف بأنه عبادة، والعبادة فعل اختياري شامل قائم على قاعدة التوحيد، مناف للشهوات الحسية الطبيعية التي يقوم الإنسان بتلبيتها بناءً على الاسترسال الطبعي.

النية وموقعها من الفعل الإنساني

الفعل الإنساني لابد أن يصدر عن نية وقصد للتقرب إلى الله تعالى والتعبير عن توحيده والتعبد له وفقاً لما رسم في كل ما رسم، فلا يدخل فيها الفعل التسخيري أو القهري، ويدخل فيها الترك المقترن بالنية والاختيار لأنه فعل ، ولا يدخل فيها الترك القائم على العدم المطلق غير المقترن بالاختيار، فاستحضار النية والقصد ركن أساس من أركان اعتبار الفعل وترتب آثاره عليه، وهي التي يمتاز بها الفعل الذي يقوم الإنسان به بناءً على داعية هواه، والفعل الذي يقوم

به بناء على توحيده وإيمانه، قال الشاطبي: (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً) ويوضح ذلك بقوله: (إباحة المباح – مثلاً – لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاءً من الشارع، وحينذاك يكون اختياره تبعاً لوضع الشارع، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبعي، وهذا هو عين إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، قلت: لكن تعبير رسول الله صلى الله عليه وسلم أقوى وأفضل حيث قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[1]).

فالتوحيد يجعل داعية الهوى الإنساني تبعاً لما جاء به رسول الله عليه الصلاة والسلام، ويحقق للإنسان الاختيار بأجلى صوره، ويجعله عبداً لله دون أية أعراض جانبية أو مكابدة وصراع نفسي.

و(العبادة) التي ينعكس التوحيد عليها، وترتّب عليه، لها معنيان: معنًى أخص – وهو (التحنث والتذلل لله سبحانه بأداء ما أمر أن يعبد به على سبيل التقرب الخالص إليه سبحانه وتعالى، دون ملاحظة أي شيء آخر، ودون أن يخالط النية غير قصد أداء الفعل طاعة له سبحانه وتعالى، أو الإمساك عن المنهي عنه أو تركه طاعة له، حتى ولو كانت للفعل فوائد تعود على النفس والمجتمع فإن المكلف لا يلاحظها).

أما العبادة بالمعنى الأعم فهي عامة شاملة حتى لتلك الأفعال التي لا يبدو فيها قصد القربة ظاهراً إلا إذا أراد الإنسان ذلك؛ نحو تناول المباحات من طعام وشراب وجنس أو مشي ووقوف ونحوها.

والنية في هذه الأفعال يمكن أن تجعلها انعكاساً للتوحيد، ومتعلقاً للتزكية، أو للعمران، أو لها كلها، وهذه الأفعال تكون فردية، وتكون جماعية أو مجتمعية، ولذلك قال النبي – عليه الصلاة والسلام – لسعد بن أبي وقاص: «إنك مهما

(١) الحديث أخرجه الحسن بن سفيان وصححه النووي في الأربعين.

أنفقت من نفقة فإنها صدقة، حتى اللقمة ترفعها إلى في امرأتك»[١]، وهنا يمكن أن تدخل فروض الكفايات وكل متطلبات التزكية والعمران تحت مفهوم (العبادة المجتمعية)، وقد فسر الإمام الشاطبي ذلك بطريقته فقال: (لا عمل بفرض، ولا حركة، ولا سكون يدّعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً)[٢]، وبذلك أدخل كل شيء تحت خطاب التكليف، وكذلك فهم بعض الكاتبين في خصائص الشريعة (خاصية الشمول) فاعتبروا أن (الشمول) يعني أن الحكم الإلهي له تعلق بكل فعل من أفعال الإنسان، ونحن لا نخالف في هذا، لكننا ندخل عليه تعديلاً، وذلك بأن نقول: إن الدين باعتباره وضعاً إلهياً جاء ليعين الإنسان على تحقيق مهمته في الوفاء بالعهد الإلهي والقيام بحق الأمانة الإلهية، وأداء مهام الاستخلاف، له تعلق بذلك كله في مستويات مختلفة، ومستوى التكليف واحد من تلك المستويات، وليس كلها: فهناك مستوى الأخلاق والآداب، وتنظيم الروابط الاجتماعية وغيرها، مما لا يدخل في دوائر التكليف، لكنه لا يخرج عن إطار المقاصد الثلاثة العليا الحاكمة، لذلك جاء الحديث النبوي «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».[٣] فإماطة الأذى عن الطريق، أو إنارته وتسويته، تدخل في دائرة قواعد تنظيم الخدمات والمرافق العامة، فإدراجها تحت مفهوم الإيمان لبيان مزيد من الاهتمام بها، وإيجاد الحوافز والدوافع الذاتية الكافية للقيام بها.

ومن أهم ما يمكن إيراده هنا – لتوضيح هذا الجانب – ما تنبه إليه الراغب الأصبهاني في (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) حيث حدد الغرض الذي لأجله أوجد الإنسان فقال: (الغرض منه أن يعبد الله، ويخلفه وينصره ويعمر أرضه، كما نبه تعالى على ذلك بآيات في مواضع مختلفة من كتابه الكريم فقال

(١) صحيح البخاري، الحديث رقم (٣٧٢١) كتاب المناقب.

(٢) انظر الموافقات للشاطبي (١/٤١).

(٣) صحيح مسلم، الحديث رقم (٣٥) كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان.

تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠/٢] وقال تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩/٧] وقال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥/٥٧] وقال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصارَ اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤/٦١] وقال تعالى: ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١/١١] .فالعبادة التي جعلها الله – تعالى – غاية الحق من إيجاد الخلق أمر مركب من العبادة بمعناها الخاص، والاستخلاف والنصرة والإعمار، فهي ليست أمراً بسيطاً لا يشتمل إلا على معنًى واحد، والله تعالى أعلم.

(سوف يكتمل البحث إن شاء الله تعالى بالحلقة الثالثة من (نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة)وسوف نتناول فيها عناصر المنظومة بالتفصيل، وكيفية تشغيلها منهجياً. والله الهادي إلى سواء السبيل).

مقاصد الشريعة

حوار مع:

السيد محمد حسن الأمين

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت، فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟ وما المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

○ في مقدمة الإجابة عن هذا السؤال أرى ضرورة التقديم لهذه الإجابة بمقدمة تقوم على وجوب التمييز بين مفهومين طالما أدى الخلط بينهما إلى أضرار فكرية وعقيدية ومنهجية لا حصر لها، أعني بهما مفهومي (الشريعة) و (الفقه)، كما أدى ضعف التمييز بينهما إلى حرمان (الفقه) فرصاً عظيمة من إعادة النظر والنقد والتقويم، كان بإمكان عقول كبيرة أن تسهم فيها، وكان يمنعها من ذلك هالة مقدسة مكرسة أحيط بها الفقه، وقادت (هذه الهالة) إلى شيء من عزل الفقه عندما أبقت الكلام عليه محصوراً في نطاق أهل الاختصاص (الفنيين) من المشتغلين عليه.

ومن وجهة نظرنا فإن الفقه هو من الأهمية والخطورة بدرجة لا يسمح أن يقتصر أمره على الفقهاء المختصين فحسب، فميدان الفقه أوسع بكثير من دائرة اختصاص الفقهاء، على ما لهؤلاء من مكانة رفيعة، وميدان الفقه الإسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة إلى كل صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كل مفكر في أي حقل من حقول المعرفة قادراً بشكل أو بآخر أن يسهم في عملية إنتاج

الفقه، دون أن يعني ذلك الانتقاص من وظيفة أصحاب الاختصاص، أعني الفقهاء، ولكن بما يعني إدخال أنواع من المعرفة تجعل من مهمة الفقهاء أكثر شمولاً واتساعاً وأكثر اتصالاً بحقائق التحول في مجال المعرفة والتاريخ والمجتمع.

لابد إذن من التمييز بين الشريعة والفقه، بين الثابت والمتغير، بين المقدس وغير المقدس، بين الإلهي والبشري. فالشريعة وفق عقيدة المسلمين شأن إلهي، ولكن فقهها، أي: فهمها والنظر فيها وتحويلها عن طريق الاجتهاد، والاستنباط إلى معطى (قانوني) إنما هو شأن بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب، بل هو عرضة لمتغيرات لا حصر لها، ومنها (أي: هذه المتغيرات) أن الفقه هو نشاط معرفي نسبي تاريخي متبدل، تسري عليه سنن المعرفة البشرية نفسها.

الشريعة شأن إلهي حقاً وفق العقيدة الإسلامية، فلا يمكن لما هو بشري أن يغدو شريعة، وإلاّ عاد تجاوزاً لحدوده وادعاء لسلطة الحق الإلهي.. وفي حالة الفقه والشريعة فإن كل فقه (أي: فهم للشريعة) يدعي لنفسه صفة الشريعة فقد وقع في ادعاء سلطة الحق الإلهي التي ليست له.

وإننا لنلاحظ أن ما يقع في دائرة الشريعة من الأحكام الصريحة غير القابلة للتأويل وتعدد الفهم والاختلاف، بالنظر إلى المصدر الأول (القرآن)، هو أقل بكثير من الأحكام الكثيرة التي لا حصر لها، والتي يحتاج الفقيه إلى الاجتهاد في إخراجها.. وكذلك الشأن في السنة النبوية الشريفة (المصدر الثاني للشريعة)، فالصادر منها صدوراً قطعياً أو ما يقرب منه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو عن المعصوم كمعبر عن الرسول (وفق العقيدة الإمامية) هو أقل ـ أيضاً ـ من الحاجة التي لا حدود لها والمتجددة دائماً لاستنباط الأحكام.

نسوق هذه الملاحظة لنؤكد في ضوئها أن حكمة العقيدة الإسلامية قضت أن تكون الأحكام التي تتجدد الحاجة إليها بدون توقف في الاجتماع الإسلامي ثمرة للفقه المتجدد، والذي هو بدوره ثمرة لتجدد هذا الاجتماع وحيويته، أو هو (أي: الفقه) مظهر من مظاهر تجدد الاجتماع البشري الإسلامي وحيويته، كما تقضي حكمة العقيدة حسب تقديرنا.

إن الفقه ـ إسلامياً ـ لا يمكن تصوره مفصولاً عن الاجتماع الذي يتفتح وينمو فيه، ودون أن نتنكر لحاجات الاختصاص وضروراته العلمية والفنية، أعني أن ضرورة الاختصاص لا تخرج الفقه عن كونه علماً من العلوم الإنسانية الخاضعة لقانون التطور والتحول، وما يرافق ذلك من قيام مذاهب واتجاهات وتيارات مختلفة في ميدان النشاط الفقهي، متأثرة بشبكة المعارف والعلوم الإنسانية المؤثرة في حركة التطور والتحول العام في الاجتماع البشري.

إن إضفاء طابع من التقديس على الفقه (الآراء الفقهية) قد يعلي من شأن المشتغلين به (الفقهاء)، وقد يستفيدون من هالة التقديس هذه، ولكن الفقه (المقدس) سوف يُحرم ـ بالتأكيد ـ من عناصر الحياة والنمو التي توفرها مساحة الحرية الواسعة الضرورية لمشاركة غير الفقهاء في إعداد الأرضية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وحتى الفلسفية والإبستمولوجية (المعرفية) لعمليات الاجتهاد الفقهي.

إن استخدام البعض لقاعدة (الراد على الفقيه كالراد على الله) كان استخداماً ضاراً؛ لأنه أسهم في إضفاء القداسة على عمل الفقيه، والذي هو في محصلته عمل بشري نسبي تاريخي قابل لكل أشكال النقض والاختلاف والرد كما التبني والموافقة والقبول.. ومادام جانب كبير من عمل الفقيه يعتمد على علوم كثيرة ليست من اختصاص الفقيه وحده، فإن مجال التدخل والنقد في عمل الفقيه ليس مقصوراً على الفقهاء وحدهم، بل من حق المتوفرين على هذه المعارف التي يرتكز عليها عمل الفقيه أن يتدخلوا من مواقع معرفتهم واختصاصهم، فلا تنطبق عليهم قاعدة (الراد على الفقيه...إلخ) إذ لهذه القاعدة ـ كما نعتقد ـ سياقها الخاص الذي لا يسمح بتعميمها على الطبيعة البشرية لعمل الفقيه.

إن فقهنا الذي تخلط بعض مصنفاته ـ كما جاء في السؤال ـ بين الجزئي والكلي والثابت والمتغير... إلخ، هو الفقه الذي لم تسهم القوى الاجتماعية

والفكرية والفلسفية والسياسية والاقتصادية..إلخ في إنتاجه، وأصبح من اختصاص الفقهاء وحدهم، وهو الفقه الذي ابتعد عن كونه نشاطاً معرفياً بشرياً، وأخذ ـ بدلاً من ذلك ـ سمة الشريعة المقدسة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وذلك على الأقل في قطاعات معرفية وفكرية واسعة.. وأدى ذلك بالإضافة إلى عوامل فكرية وتاريخية وسياسية مستجدة إلى انصراف كثير من التيارات للبحث عن أطر ومبادئ ومفاهيم فلسفية واجتماعية بعيدة عن الشريعة الإسلامية، تولدت على أثرها أنظمة سياسية ومعرفية عادت بدورها تسهم في عزل الفقه الإسلامي، وأصبح المشتغلون بهذا الفقه كمن يعملون في جزيرة منعزلة، وطغى الطابع الذهني على الفقيه، وصار الفقه (صناعة) إن لم نقل إنه تحول إلى حرفة، لتغدو مصالح الفقهاء مقدمة على مواجهة التحديات والمسؤوليات التي تحيط برسالة الفقيه.

إن إصلاح الفقه الإسلامي لا يمكن أن يتم من خلال الآليات والقواعد التي تم إنتاجها على أيدي الفقهاء فحسب، فهذه القواعد والآليات ـ بدون حدوث متغيرات في بنية الاجتماع الإسلامي نفسه ـ لا تنتج سوى هذا الفقه الذي بين أيدينا، والذي لا نكاد نجد فروقاً تذكر في طبيعته وفي أحكامه بين مجتهد وآخر.

إن بنية المجتمع الإسلامي الراهنة تقوم على اعتبار الدين (ومنه الفقه) إنما هو من اختصاص رجال الدين فحسب، بما يعني أن الاجتماع الإسلامي يضفي شرعية على هذه البنية التي بات الدين فيها مرفقاً من مرافقها، وشأناً من شؤونها، وجعلته من اختصاص فئة من فئاتها. ولا يخفى كم في هذا الواقع ما يتناقض مع مبادئ الاجتماع الإسلامي الذي يعتبر الدين للأمة كلها ومن أجلها كلها، فليس في مبادئ الإسلام رجال للدين ورجال للدنيا. والفقهاء في التصور الإسلامي ليسوا رجال دين بالمعنى الذي يجعل من غيرهم رجال دنيا. رجال الأمة (ونساؤها أيضاً) كلهم رجال دنيا ودين، وكلهم مسؤولون عن إنتاج الأنظمة والشرائع التي يحتاجونها، الأمر الذي يجعل الفقيه المختص عضواً فاعلاً

ومنفعلاً في نسيج المجتمع، بحيث تنحصر فرص امتيازه إذا كان ممتازاً، وفرص عبقريته إذا كان عبقرياً، في قدرته على إنتاج فقه يعكس حيوية التواصل والانتماء لهذا النسيج، بما يجعل من المعطى الفقهي بالنتيجة ثمرة لهذا التواصل وإشراكاً للمجتمع في إبداع المعطى الفقهي، وليس ثمرة لجهد ذهني منفصل يقوم به الفقيه.

إن الاجتماع الإسلامي بحاجة إلى فقه يخاطبه ويعنى بمشكلاته، وإلى فقه يستطيع هو ـ أي المجتمع ـ أن يكيفه ويتكيف به، إلى فقه يسهم هو ـ أي المجتمع ـ في إنتاجه، إلى فقه لا يعلم الناس فحسب، وإنما يتعلم منهم، فقه مشبع برائحة الأرض والعرق والمكابدة، فقه يعنيهم لا لأنه منزل من السماء فحسب، بل لأنه يحمل همومهم الأرضية، ويقنعهم أنه معهم وظهر لهم، وهم يكافحون لتحقيق مجتمع الكفاية والعدل أي: جنة الدنيا!! أليس تحقيق جنة الدنيا أوالجهاد في سبيل تحقيقها هو شرط استحقاقنا لجنة الآخرة؟!!

لهذه الأسباب أي: لانفصال الفقه عن المجتمع أصيب فقهنا بعناصر الضعف التي يشكو منها السؤال، وهي غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة. والفقهاء ليسوا هم وحدهم المسؤولين عن هذه الأزمة، أعني انفصال الفقه عن المجتمع، لا بل إذا توخينا الدقة فإن بإمكاننا القول: إن المسؤولية لا تقع على عاتق الفقهاء، فهم أيضاً ضحية وقائع عنيدة عصفت بنظام الاجتماع الإسلامي وأجبرته على التحول من مشروع الأمة الوسط أي: مجتمع الكفاية والعدل والمساواة، إلى مجتمع الاستبداد وعلاقات الاستبداد، سواء بين الحاكم والأمة، أو داخل الأمة نفسها. غير أن الفقهاء الحقيقيين مايزالون في مقدمة النخب التي ينعقد عليها الأمل، في قيادة التحول الجوهري داخل الأمة، وفي تفجير علاقات الاستبداد، سواء في علاقة الأمة بالحاكم (السلطة)، أو في العلاقات الداخلية للأمة. ومن بين المهام الاستثنائية لهذه الفئة (الفقهاء الحقيقيين) مهمة التأسيس لفقه جديد، يستعيد علاقته بالمجتمع،

لتغدو علاقة تفاعل وتبادل بدلاً من العلاقة التي ينتجها وهم الوصاية ووهم السلطة باسم الحق الإلهي.

إن بناء (فقه الأولويات) وفقه المقاصد (أي: الفقه الذي يستمد معاييره من مقاصد الشريعة) إنجاز يبقى في دائرة التصور، إن لم نقل في دائرة الاستحالة، ما لم يترافق مع حركة تحول فكري شامل، بحيث يأتي التحول الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها في آن. أما القواعد والآليات الراسخة والمعتمدة راهناً فيما يتصل بإنتاج الفقه فإنها لا تصلح لإنتاج فقه مغاير، وأحسب أن هذه القواعد والآليات من القوة والرسوخ بدرجة لا يمكن تجاهلها فضلاً عن مصاديقها، ولكن ذلك يصبح ممكناً وربما سهلاً لو ترافق مع قيام حركة تحول واسعة في حقول الاجتماع والسياسة والفكر الإسلامي، كما أشرت قبل قليل.

□ إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام، وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات؟ وما موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ عندما ضعفت حيوية الاجتماع الإسلامي ابتداءً من أواخر العصر العباسي، كان ذلك إيذاناً بتسلل الضعف إلى بنية الفكر الإسلامي، وإيذاناً بانحسار الإبداع الفكري والعلمي والثقافي، وهذا كاف لتسلل الضعف إلى الإبداع والأصالة في حقل الفقه والشريعة، وصار علم الكلام (صناعة) والفقه (صناعة) وبدأ يطغى على العمل الفقهي منهج الشرح والتفسير والتعليق والحاشية وحاشية الحاشية، بما ينبئ أن أعمال الفقهاء المبدعين باتت هي مصدر إنتاج الفقهاء في عصور التراجع، وضعفت العلاقة في النص الأول (القرآن والسنة) كمصدر مباشر لعمل الفقيه. ومن الطبيعي أن إنجازات فقهاء السلف

المبدعين كانت مظهراً لحيوية علاقتهم بالمصدر الأول من جهة (القرآن والسنة)، ومظهراً لحيوية علاقتهم بعصورهم وحاجات اجتماعهم ، وبالتالي فإن فقههم كان بشرياً ونسبياً، و لم يكن معداً للعصور التي تليهم بالقدر الذي تستقيم معه عملية التواصل بين العلوم والأجيال، والتواصل لا يعطل حوافز الإبداع، بل يوفر لها مزيداً من الآفاق والإمكانات من جهة، ويوفر لها الشرعية بمعنى الشروعية من جهة أخرى، إذ مادام إبداع الأوائل مشروعاً في استلهام القواعد والاتجاهات المناسبة من الشريعة ومصادرها الحية، فمن الطبيعي أن يكون إبداع الأواخر كذلك.

إن فقهاء المسلمين في عصور التراجع لم يقرؤوا الفقه الذي سبقهم على أنه تراث فقهي، تأثر إنتاجه بعوامل الزمان والمكان وسائر العوامل المؤثرة في إنتاج المعرفة، بل قرؤوه بوصفه فقهاً راهناً. وهنا أذكر على سبيل المثال منهج تدريس الفقه في الحوزات العلمية؛ حيث يبدأ الطالب بقراءة كتاب الشرائع، ثم كتاب اللمعة الدمشقية، دون أن يعلم شيئاً عن تاريخ هذه المعرفة الفقهية التي يتلقاها، ولا عن منهج كتابتها، فضلاً عن معرفته بعلاقة ذلك في السياق التاريخي لعمل الفقهاء، وتطور بحث مسائلهم منذ نشوء علم الفقه حتى عصرنا الراهن. الأمر الذي يعزز الطابع الذهني الصرف لمعرفة الفقه وقواعده وأصوله، وفي مناخ كهذا يصبح الكلام على استيلاد اتجاهات جديدة لتوجيه عمل الفقيه انطلاقاً من روح الشريعة ومقاصدها عدواناً على القواعد الصارمة والنهائية التي تحكم (صناعة الفقه) التي لا تقبل أن تقيم علاقة بين الاجتهاد الفكري والاجتهاد الفقهي، فيما طبيعة العلم وطبيعة الحياة أساساً لا تقبل هذا الفصل بين دوائر الاجتهاد، ولا علماء السلف قبلوا ذلك.

إن العلاقة وثيقة، وأكاد أقول عضوية بين بنية الفقه الإسلامي الراهنة، وبين البنية الفكرية والروحية للاجتماع الإسلامي الراهن، وهنا يكمن التحدي، والمسألة ليست مسألة إدخال بعض الأدوات الجديدة على عملية الاستنباط الفقهي، فالفقه لا يكون إلاّ تعبيراً عن البنية التي يصدر عنها.

إذن يمكن أن نصوغ المعادلة على الشكل التالي: لا أمل ـ بل لا جدوى ـ من فقه جديد لبنية قديمة، وتنعكس المسألة بالقدر نفسه من الصواب والصحة.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة، وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ من مفارقات الأمور التي تؤكد ما ذهبنا إليه من أن أزمتنا الفقهية ــ إذا صح التعبير ــ هي أزمة الفقه الذهني المنفصل عن ظروف إنتاجه التاريخية والمعرفية، من هذه المفارقات أننا في العودة إلى (الإجماع)، بوصفه مصدراً من مصادر معرفة الشريعة، نلاحظ أن اعتماد هذا المصدر من قبل جيل الفقهاء المتقدم كالشيخ الطوسي ـ مثلاً ـ كان مظهر إبداع وحيوية، من فقهاء كانوا يؤسسون لأفضل المناهج في التماس الأحكام الشرعية من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام التي لم تكن تفصلهم عنها مسافة زمنية طويلة ولا يفصلهم عنها ـ بالأخص ـ اختلاف الزمان، فكان اعتمادهم للإجماع بعد تحقيقه وتحصيله (الذي مكنهم منه قربهم من سيرة المتشرعة المتصلين بعهد الرسول والأئمة) إنجازاً منهجياً بالغ الأهمية، ولكن ضمن مجالاته المحدودة، وبالقدر الذي تمليه الضرورة عند انسداد أبواب المعرفة الأخرى من القرآن أو من السنة الصحيحة، أو من الأصول العقلية.

أما في العصور المتأخرة، وفي ضمور حركة الاجتهاد الذي أدى إلى الوقوف عند أقوال المتقدمين ومناهجهم، فقد تحول الإجماع من تدبير ضروري إلى أصل

وقاعدة، بما في ذلك دعاوى الإجماع والشهرة، وصار الإجماع المنقول بقوة الإجماع المحصل، والإجماع المحصل ـ إذا وجد ـ بقوة القاعدة والأصل، وهذه هي المفارقة بين المبدع والمقلد.

إن قوة الإجماع والمشهور ليس مصدرها وجاهته العقلية والعلمية، بل يمكن القول ـ كما هو رأي الكثير من الفقهاء ـ ليس دليلاً وليس حجة، وبالأخص فإن دليلية الإجماع تسربت من تقاليد فقهية مذهبية إلى أدلة الفقه الإمامي الاثني عشري، وصارت له قوة العرف القاهرة لأسباب لم يبحثها ـ مع الأسف ـ الفقهاء بما فيه الكفاية، واكتفى بعضهم بدحضها منطقياً.

نحن ـ هنا ـ نميل إلى قراءة قوة دليل الإجماع كما ترسخت في التقاليد الفقهية، على أنها ترجمة لضعف حوافز الإبداع، التي من شأنها أن تغري باشتقاق مساحات وآفاق جديدة ومختلفة لمقاربة الحقائق الفقهية، في حين أن ضعف هذه الحوافز يدفع إلى الاستسلام، وإلى الاعتماد على الغير، وإلى الإشفاق من مغبة اجتراح المناهج والآراء المختلفة، والميل إلى الاعتقاد بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان.. وكل هذا ـ من وجهة نظري ـ يستند إلى بنية فكرية ونفسية، على أن الحقيقة وجدت قبلنا، وأن السلف هم أقرب إليها منا، فهم أعرف بها منا.

وثمة حقيقة أخرى ـ في هذا المجال ـ أشار إليها السؤال، تكمن وراء تعزيز (قوة) الإجماع، وهي الميل إلى اعتبار الخروج على الإجماع كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، وهذا الاعتبار يقود بقصد أو بغير قصد إلى تكريس قاعدة: (الاجتماع على الخطأ خير من التفرق على صواب)، وهذا مما يضعف حق الاختلاف وحيويته الضرورية والمشروعة وفق المبدأ القرآني: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ ، إلاّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١/١١٨-١١٩]، فالاختلاف في التصور القرآني ليس ظاهرة مرذولة، وهو لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ

فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢/٢١]، لأنه اختلاف (أي تنوع) داخل الوحدة. لكننا لن نستطرد في هذا البحث الهام والممتع، لنعود إلى القول بأن وحدة الأمة وإجماعها بوصفه مبدأً إسلامياً ليس مجاله وحدة الآراء الفقهية وتماثلها، حتى يصير الخلاف في الآراء والمناهج الفقهية خروجاً على هذا المبدأ وإساءة له، وكذلك فإن احترام التراث الفقهي الذي أبدعه أسلافنا العظام لا يقوم على تقديس هذا التراث وإطلاقه، بل على تمثله وتجاوزه، إننا نكون أوفياء للتراث بقدر ما نضيف إليه، لا بقدر ما نستنسخه. إن مبدأ الاستيعاب والتمثل والتجاوز فيما يخص تراثنا الفقهي - كما كل تراث آخر - هو أفضل وجوه الاعتراف بهذا التراث واحترامه، وهذا مما يتنافى مع الانقياد لدليل الإجماع، وإعطائه صفة الإطلاق، بعزله عن ظروف نشأته ومجالات استخدامه المحصورة، والمقدرة بقدر الضرورة، وفي مرحلة من مراحل تطور قواعد الفقه وأصوله على أيدي السلف الصالح من فقهائنا، فهم لم يبدعوا لنا مبدأ الإجماع ليكفونا مؤونة البحث والتحقيق من جهة، ولا ليكون فقه عصورهم ذريعة لنا للكفّ عن إبداع فقه لعصورنا المختلفة من جهة أخرى.

إن الفقه نشاط معرفي لا يتم خارج الزمن، ولا بمعزل عن العلوم والمعارف المستجدة، ولا خارج حركة الإبداع والاختلاف التي تقع في جوهر المعرفة والاجتماع الإنساني. أما أن يكون فقهنا الإسلامي مقيداً بنصوص القرآن والسنة النبوية، فهذا لا يحرمه الاتصاف بالعناصر التي ذكرناها، شرط تحريره من قيود التفسير التاريخية، فلا تصادر قدرتنا على التنقل مباشرة بين النص الأول (القرآن ثم السنة) ومتطلبات العصر الذي نحياه.

وهنا لابد من التوقف عند المنهج المبدع الذي اقترحه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بشأن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، فهو منهج يتسع أيضاً لفقه موضوعي، ذلك أن الشهيد الصدر في اقتراحه لمبدأ التفسير الموضوعي كان يرمي إلى استحضار روح هذا العصر ونبضه كعنصر من عناصر قراءة القرآن وفهمه، استناداً إلى أن النص القرآني نص مطلق، يتنزل على كل عصر بما يتلائم

مع ما يتفتح مع ذلك العصر من إمكانات وخصائص وأسئلة وتحديات، فهو - أي القرآن الكريم - حقيقة كلية تتجلى لكل عصر بأوجه تناسبه. وما ينطبق على القرآن الكريم ينطبق على الشريعة، فلابد أن (نفقه) الشريعة وفق عصرنا، ليكون فقهنا تعبيراً عن هذا التواصل الدائم والحيوي بين الشريعة والعصور المتغيرة، وهذا المنهج لا يلغي التواصل الضروري مع فقه العصور السابقة، بل يصححه ويغنيه، ويقلل من فرص التنكر لهذا التراث الفقهي، وهو تنكر تشهده الآن الكثير من الأنظمة الحقوقية والفقهية المعتمدة في المجتمعات السياسية الإسلامية، بحجة أن الفقه الإسلامي لا يستجيب لمتطلبات العصور الراهنة، فهو - وفق هذه النظرة - فقه الأزمنة القديمة.

ولكن هل نستطيع أن نتجاهل إجماع الفقهاء على حكم من الأحكام الشرعية، سواء انعقد هذا الإجماع في هذا العصر أم في عصور سابقة، خصوصاً في العصور الأقرب إلى مصادر الشريعة؟!!

بالتأكيد فإننا لا نتعسف في الدعوة إلى تجاهل الإجماع، ولكننا في الوقت نفسه نرى دعاوى الإجماع في كثير من المسائل ليست دعاوى صحيحة، طبعاً باستثناء الأحكام المعروفة بالضرورة من الشريعة، فلابد - إذن - أن يتجه جهد الفقيه إلى التحقيق الدقيق في دعاوى الإجماع، ليصار إلى حصر موارد الإجماع الحقيقية مما يساعد على نفي دعوى الإجماع وشبهة الإجماع عما لا يوجد إجماع يقيني بشأنه .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من النظر في موارد الإجماع الحقيقية (المحصلة) وغربلتها وتصنيفها بين موارد تكشف عن رأي (المعصوم). وهذه الموارد تنقسم إلى قسمين:

أ - أن يكون رأي المعصوم أو حكمه مطلقاً، غير ناظر إلى ظروف وملابسات تجعل من حكمه أو رأيه محصوراً في هذه الظروف والملابسات الخاصة، وهنا لابد من الانصياع لمفاد الإجماع.

ب ـ وبين أن يكون رأي المعصوم أو حكمه محكوماً بظروف وملابسات وعناوين ثانوية، وهذا يجعل رأي المعصوم شأناً من شؤون التدبير الآني، فلا يشكل مصدر التزام حرفي للفقيه.

أما الموارد التي لا يقود البحث إلى اعتبارها كاشفة عن رأي المعصوم، فعلى الفقيه أن يدقق في الاعتبارات التي قادت إلى مثل هذا الإجماع، وهي كثيرة ـ بنظرنا ـ وليس أقلها أن يكون مصدر الإجماع مباني الفقهاء المشتركة في عصر من العصور بشأن المصالح والمفاسد، وهو شأن كثير التبدل والتغير في العصور والأزمنة والمجتمعات. وفي مثل هذا المورد أي وجود إجماع بدون دليل من قرآن أو سنة أو كشف عن رأي المعصوم فلا نجد مبرراً للالتزام بهذا الإجماع، بل لا يوجد دليل على وجوب الأخذ به .

إن نزعة الأخذ بالإجماع والمشهور والاحتياط تتفاقم وتقوى عندما تضمُر همومنا الفقهية، وهو ضمور لا يمكن فصله عن ضمور الحيوية الفكرية والاجتماعية وحوافز الإبداع والتجدد، مما يجعل الفقه صناعة ذهنية، وغير محكومة روحياً لسوى هاجس واحد هو براءة الذمة تجاه أحكام الله تعالى، علماً أن ذلك لا يحقق براءة الذمة بل يزيد اشتغالها، فذمة الفقيه المسلم لا تبرأ قبل أن تضطلع بأصعب المهمات في سبيل انبعاث الفقه وتجديده، وشحنه بروح المعاصرة، ولأن يخطئ الفقيه وهو يضطلع بمهمة التجديد والمعاصرة.. خير له من أن يخطئ وهو ينأى بنفسه عن هذه المهمة الجلل، مكتفياً بطمأنينة هي في جوهرها اتكاء على جهود الفقهاء السابقين.

لقد كان لنزعة الاستناد إلى الإجماع وتفاقمها (ومعها تفاقم نزعة المشهور والاحتياط) أثر كبير ـ حقاً ـ في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع، وهنا فإننا نحسب أن من مقاصد الشريعة الكلية أن تفي بما يستجيب لمستجدات الواقع ما دامت ـ وفق عقيدتنا ـ الشريعة الخالدة والمعدة لجميع العصور التالية لعصرها، وليس لعصر نزولها فحسب. لذلك ووفقاً لروح الشريعة

ومقاصدها قد يغدو مقتضى الاحتياط تجنب الاحتياط، وتجنب الاعتماد على قاعدة الشهرة والإجماع إذا كانت اعتبارات الوفاء بمقاصد الشريعة تقتضي ذلك.

إن الاحتياط مبدأ شرعي وفقهي لا يمكن - ولا يجوز - إلغاؤه، ولكن طبيعة الاحتياط ليست سلبية دائماً، فلماذا لا يعتمد فقهنا الاحتياط الإيجابي وهو الألصق بطبيعة الاجتهاد، والأكثر وفاء في ملء مساحات الفراغ التي شاءت حكمة المشرّع المقدس أن يملأها الناس وفق مبادئ الشريعة ومقاصدها الكلية؟.

إن مساحات الفراغ في الشريعة هي مساحة المتغيرات مقابل ثوابت الشريعة، لذلك على الفقيه أن يحرص على حراسة هذه المساحات، بوصفها مساحات للتغير والتحول، وألاّ يصادرها لصالح إجماع اقتضته ظروف عصر سبق، فنحن أيضاً كفقهاء معاصرين يمكن أن ننخرط في إجماع على مسائل يقتضيها عصرنا، فهل نلزم عصورنا القادمة بهذا الإجماع ونحرمهم من مساحة الفراغ وحيويتها، وهم يبدعون فقه عصورهم؟!!

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي، فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وأن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ لا أرى أن مفهوم (الحيلة) يتوخاه الفقيه حين يعمد إلى تطبيق قواعد نفي العسر والحرج والأخذ بالعناوين الثانوية في مجال استنباط الأحكام الشرعية الملائمة للوقائع التي تستلزم ذلك، فالفقيه ـ هنا ـ لا يحتال على الشريعة، بل يستفيد من إمكاناتها العظيمة الواسعة ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨/٢٢]، ولكنني أريد أن أتوقف عند المدلولات الفكرية والمنهجية التي سوغت دخول هذا المفهوم (الحيلة) إلى أدبياتنا الفقهية، فهو ـ في نظري ـ يستند إلى الخلفية الفكرية التي ترى الشريعة من زاوية واحدة، هي زاوية الثبات والاستقرار اللذين هما من السمات التي تتصف بها مبادئ الشريعة، غير أن هذه (الخلفية الفكرية) تعمم ذلك على أحكام الشريعة التي تحمل في طبيعتها سمة التطور والتحول بما يلائم مناسبة الحكم للموضوع. غير أن دخول مفهوم الحيلة الشرعية إلى أدبياتنا الفقهية لم يقتصر على حقل العناوين الثانوية التي يعتبر استحضارها من قبل الفقيه والأخذ بها أمراً طبيعياً، بل تعداه إلى مجالات خطرة لا ينطبق عليها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «نعم الأمر الفرار من حرام الله إلى حلاله»، فقد يصل الأمر إلى (التحايل) على مقاصد الشريعة نفسها، ونضرب على ذلك مثالاً. في تبادل المتماثلين تعتبر الزيادة ربا محرماً (كالذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والقمح بالقمح...إلخ) وللهروب من هذه الحرمة يعمد البعض إلى إضافة سلعة مغايرة لا قيمة لها إلى مبلغ من المال يعطيها للدائن ويتقاضى منه مبلغاً أكبر، كأن يضيف إلى مبلغ الألف دولار ـ مثلاً ـ كبريتة يعطيهما للدائن ويستوفيهما مبلغ ألف وخمس مئة دولار بعد سنة أو أكثر أو أقل. هنا من حيث الشكل لا ينطبق تعريف الربا على هذه المعاملة، أما من حيث القصد والمضمون وإرادة المتعاملين فإن المعاملة ربوية بلا أدنى شك، فعلبة الكبريت لا يمكن اعتبارها عوضاً للزيادة التي تقاضاها الدائن. وهنا تغدو الحيلة الشرعية احتيالاً على مقاصد الشريعة وأهدافها الشريفة، بل واتهاماً لها بالسذاجة والقصور.

وهنا ـ أيضاً ـ وفي هذا المجال لسائل أن يسأل: ترى هل عمل المصارف (البنوك) في أيامنا هذه هو من الربا المحرم، بحيث لا يمكن الصيرورة إلى عناوين شرعية تسبغ طابع المشروعية على عمل المصارف، بعيداً عن الحيل الشكلية التي يلجأ إليها البعض في تعامله مع المصارف، من عدم اشتراط الفائدة لفظاً، أو إضافة سلعة إلى المبلغ المالي كما في المثال السابق؟ فإذا كان الجواب بالسلب أفلا يحرم ذلك المسلم من فرص كثيرة وذات نفع كبير أحياناً، من خلال الاستدانة بفوائد محدودة، واستثمار المبلغ المستدان في حقول تعود عليه بنفع أكبر؟ أقول في الجواب عن هذا: إن الشريعة وفقهها لا يضيقان عن تحقيق هذه المشكلة وبحثها ورؤيتها من جوانبها كافة، وقد خلص بعض الفقهاء إلى نفي الطابع الربوي عن عمل المصارف، و لم يعتبره مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾ [البقرة: ٢/١٨٨]. واعتبر النظام المصرفي الجديد نظاماً جديداً لا علاقة له بالنظام الربوي القديم، فهو من أنظمة الاستثمار والمتاجرة الحديثة التي لا غنى عنها للمجتمع ،بعد التعقيدات التي طرأت على الحياة الاقتصادية وأنظمة التبادل والاستثمار، اعتبر الزيادة التي يتقاضاها المصرف نوعاً من العوض عن أعماله الإدارية، وبكل الأحوال فأنا هنا لا أريد أن أقف مع أو ضد هذا التوجه الفقهي بشأن هذه المسألة الهامة، ولكنني أردت أن أشير إلى الإمكانات الفقهية الحقيقية وليس الشكلية في التعامل، مع العوامل الطارئة والمستجدة على مرفق من مرافق الحياة العامة، فإذا كان تحريم الربا محكوماً لمقاصد الشريعة المعبر عنها (بأكل أموال الناس بالباطل) فإن هذا المعيار العظيم لحرمة الربا في الوقت الذي يرفض فيه حيلة (علبة الكبريت) لا يرفض بحث الزيادة أو نظام المعارف الحديث، فتارة يذهب الفقيه إلى تحريم هذا النظام وتارة يبيحه، وفي الحالتين فإن الفقيه لا يعمد إلى التحريم والتحليل إلاّ استناداً إلى المباني التي قام بتنقيحها، بعد أن تكون مقاصد الشريعة قد شكلت ركناً أساسياً في تنقيح المسألة.

فالفقيه الحقيقي لا يبيح الربا بحيلة شكلية تنفي عن المعاملة شكلها الربوي، فهذه الحيلة الشرعية تؤكد المضمون الربوي للمعاملة، وإنما يعمد إلى الموضوع نفسه، فإن ثبت له أن المعاملة في مضمونها ليست ربوية وأنها تنتمي لنظام آخر مختلف عن النظام الربوي المحرم، عمد إلى تحليل المعاملة، ولكن ليس على قاعدة الحيلة الشرعية، وإنما وفق القواعد الشرعية الأصيلة وليس من خارجها.

إنني أميل إلى أن نظام الحيل الشرعية هو تعبير عن عقلية شكلانية في مجال استنباط الأحكام لا تعير أهمية لمقاصد الشريعة، وهي أن هذه العقائد وهي ـ أي هذه العقلية ـ وليدة عزلة الفقه عن الحياة، بالرغم من أنها توحي بأنها وليدة ملابسة الفقيه لمشاكل الحياة ومستجداتها، فالفقيه بحاجة إلى المنهج وليس الحيلة، والمنهج استيعاب لحركة الحياة من داخل الشريعة، والحيلة انكفاء باتجاه التوفيق الشكلي بين الحياة والشريعة. المنهج يواجه الأسئلة والتحديات في وجه الشريعة، والحيلة هروب من المواجهة وتدبير آني يبقي على المفارقات (بين الشريعة وما يتحداها) ولا يقتحمها.

يبقى أن نشير إلى أن الحيلة كما نصفها هنا ليست ما يعني الحنكة والدراية والتخطيط والحكمة في مواجهة المعضلات، فهذا المفهوم لمصطلح الحيلة هو في صميم عمل الفقيه ومواهبه، وهي مطلوبة في مواجهة المعضلات والمشاكل الفقهية وغيرها باستمرار، فهي ليست تدبيراً استثنائياً. أما ما تكلمنا عليه وانتقدناه، فهو ما ينطبق على معنى الخفة والشطارة في تفادي مواجهة التحدي أو المعضلة، وشتان ما بين المفهومين.

إن رفع العسر والحرج هو في أساس الشريعة، وكذلك حديث الرفع، مضافاً إلى السمة الرئيسية للشريعة الإسلامية بوصفها الشريعة السَّمحة حيث تتجلى هذه الصفة في جميع أهدافها ومقاصدها. إن العسر والحرج في الشرائع الماضية، ومنها شريعة بني إسرائيل التي نزل الإسلام ليحررنا من قيودها، أكانت كذلك عندما أنزلها الله على أنبيائه وعلى موسى عليه السلام ، أم أن الفقهاء الذين

تولوا أمر هذه الشرائع هم من حولوها كذلك لتغدو وسيلتهم للسلطة والتحكم.

إن الفقيه المسلم مسؤول في أن تكون له (حيلة) واسعة حتى لا يقع في حبائل الحيل الشرعية، وحتى يحافظ على الشريعة الإسلامية بوصفها قوة تحرير للإنسان لا تعيقه ولا تعرقل مسيرته في السعي إلى تحقيق ذاته، بما يتناسب مع المهام العظيمة التي أسندها الله له على هذه الأرض، أي: مهام الاستخلاف ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٦/١٦٥].

إن الفقيه المسلم ليس فقيهاً وحسب، إنه صاحب رسالة هدفها تحرير الإنسان والاجتماع الإنساني، وهذا العنصر (أي: العنصر الرسالي) في شخصية الفقيه ليس مفصولاً عن اختصاصه الفقهي، إنه عصب هذا الاختصاص فهو ـ إذن ـ مسؤول عن مهمات كثيرة، ومنها أن يسهم في إنجاز أطروحة فقهية، تتسع لا لتحرير الإنسان من أغلال الشرائع السابقة فحسب، بل من أغلال الشرائع الراهنة الوضعية البشرية التي مازالت تتحكم في إنتاجها موازين القوة داخل الاجتماع الإنساني، بما يجعل المجتمع الإنساني مفتقراً إلى روح العدل والمساواة وسائر الحقوق التي لم تنجز منها عصورنا الحديثة إلاّ القليل.

إن فقهاً إسلامياً يخاطب الاجتماع الإنساني من هذه الزاوية هو من أفضل وجوه تجديد المشروع الإسلامي، سواء داخل المجتمع الإسلامي أم في البعد العالمي لهذا المشروع.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلاّ في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أو أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ يعيدنا هذا السؤال مجدداً إلى الحديث عن صلة الفقه ببنية الاجتماع الإسلامي، لنؤكد مرة جديدة استحالة الاضطلاع بتجديد الفقه الإسلامي بمعزل عن الاضطلاع بتجديد بنية الاجتماع الإسلامي، ولعل إجابتنا التالية على هذا السؤال سوف تسهم في إضاءة العلاقة بين هاتين المهمتين:

من وجهة نظرنا التي قد لا يتيح لنا موضوع المقابلة وحدودها أن نتوسع في شرحها، وقد شرحناها في أبحاث ومطارحات سابقة، فإن مصير الاجتماع السياسي الإسلامي تقرر بصورة حاسمة عندما حسم الصراع بين علي عليه السلام ومعاوية لصالح الأخير، وقامت الدولة الأموية، وودع المسلمون آخر أمل لهم في أن تكون السلطة السياسية انبثاقاً حراً وواعياً عن إرادة المجتمع الإسلامي، أي: وفق النهج الذي أراد إرساءه علي عليه السلام، فبدلاً من نهج عليّ أسس معاوية إمبراطورية جديدة من إمبراطوريات التاريخ، وكان ذلك إيذاناً بترسيخ سلطة الاستبداد على مدى التاريخ الإسلامي، والتي تقوم على القهر والغلبة. فماذا كان من آثار ذلك على مرفق حيوي وخطير من مرافق فقهنا الإسلامي، وأعني به مرفق الفقه السياسي؟

لقد ازدهرت كثير من العلوم والفنون والصناعات في كل من العصرين الأموي والعباسي، وسمي الأخير بالعصر الذهبي نظراً لازدهار العلوم فيه، ولكن علماً واحداً ظل محظوراً في هذه الحقبة الطويلة، رغم توفر كل الظروف الداعية للخوض في مسائل هذا العلم، وتوفر كل العبقرية اللازمة للإبداع في مجالاته المتعددة، كان هذا العلم المحظور هو علم السياسة، بل العلوم السياسية، وذلك

لأن انفتاح العقل الإسلامي على العلوم السياسية كان سيجعل سياسة الاستبداد أو بالأحرى الاستبداد السياسي مهمة حرجة أمام السلطة التي لها وحدها حق الخوض في السياسة وشؤونها وتحديد الصالح والفاسد من أمورها.

ولقد أدى غياب العلوم السياسية إلى غياب المجال الحيوي لنشوء الفقه السياسي وتطوره، وإذا أضفنا إلى ذلك أن سلطة الاستبداد وضعت الفقيه أمام صيغتين من العلاقة معها لا ثالث لهما، هما علاقة الاستتباع، أو علاقة النفي والاستبعاد، أدركنا طبيعة الظروف الصعبة التي تواجه مهمة نشوء فقه سياسي إبان تلكم الحقب. نعم كان الخلفاء وولاة الأمور (أي: السلطة) بحاجة إلى فقه يسبغ الشرعية على وجود السلطة وقراراتها، فاتخذ السلاطين فقهاء لهم، وحرر بعض هؤلاء عدداً من الأحكام السلطانية، هي ما بين أيدينا الآن من الفقه السياسي، في مرحلة من أزهى مراحل التاريخ الإسلامي على مستوى العلوم والفنون. وإن القارئ للأحكام السلطانية عند فقيهين كبيرين كالشاطبي والماوردي لينتابه شعوران متناقضان، أحدهما شعور الأسف والخيبة، والآخر شعور الاعتزاز، أما الأسف والخيبة، فلأن هذه الأحكام كتبت بوحي السلطان ومن أجله، أما الاعتزاز فلأن هذه الأحكام السلطانية تكشف ـ رغم تدوينها لخدمة السلطان ـ كم هي الآفاق الرحبة والمتنوعة والإمكانات الغنية لتشييد فقه سياسي غني ومتميز. نعم لقد حَرَم الاستبداد الفقه الإسلامي، وقبله العقل الإسلامي، وربما العالم كله، من انبثاق عصر نهضة إسلامي في مجال حقوق الإنسان السياسية والفكرية والاجتماعية، قبل انبثاق عصر النهضة الأوروبية بقرون عديدة.

الفقه ـ نكرر ـ ليس هو الشريعة، الشريعة روح ومبادئ وقليل من الأحكام الثابتة. وفي الاقتراب من روح الشريعة الإسلامية نحن لا نملك أن نغض النظر عن غاياتها ومقاصدها، لجهة تحرير الكائن الإنساني من كل أشكال الارتهانات والمصادرات، ومنها الشرائع والقوانين والنظم والقيم التي صنعتها عبر التاريخ

موازين القوى ضد حرية الكائن الإنساني، ودائماً ضد حقه المقدس في الاختيار الحر الواعي سبيلاً إلى تحقيق الذات، والإسلام ـ عقيدة وشريعة ـ هو في جوهر مقاصده وغاياته سعى لإزالة الزوائد عن الفطرة البشرية، لتكون مؤهلة للسعي بأكبر قدر من الحرية نحو الله. وما المكابدة والمعاناة التي تواجهها الذات في سعيها إلى هذا الهدف ـ سوى الأغلال والمصادرات التي تثقل هذه الذات. وهو ما عبرنا عنه بالزوائد ـ التي يغدو التخلص منها صورة من صور الكدح الإنساني لتحقيق ذاته، أي وصوله إلى الله ﴿يا أَيُّها الإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦/٨٤]، وغالباً ما كان الفقه البشري وظيفته التعبير عن الشريعة مغيباً لها، وغلاً جديداً من الأغلال التي ترسف به الذات وعياً واختياراً وفرداً ومجتمعاً. والفقه الإسلامي ليس استثناء؛ لجهة قابليته لامتصاص المؤثرات البشرية الفكرية والسياسية والاجتماعية، لذلك تغدو مهمة الفقيه المبدع المسكون بمقاصد الشريعة وغاياتها التنقيب والحفر والغربلة للتمييز بين ما هو فقه مسكون بمقاصد الشريعة، وماهو فقه صنعته مقاصد أخرى، سواء منه المصنوع لحاجات السلطة وأهوائها ومصالحها، أم المصنوع بحس تاريخي وملابسات خاصة لها علاقة بالزمن وبطبيعة العصر الذي استولدها.

إن مراقبة دقيقة لفقهنا السياسي الموروث، فقه الأحكام السلطانية، وفقه الطاعة، وفقه (من اشتدت وطأته وجبت طاعته)، وسائر الأدبيات الفقهية المشابهة، تجعل مهمة الفقيه أكيدة في نقد هذا الفقه، وفضح منظومة العلائق التي جعلت منه فقهاً مشبوهاً مصنوعاً ــ لا بمعايير الشريعة ــ بل وفق الأوامر السلطانية ولخدمتها.

إن كل فقه يتجه إلى إضفاء القداسة على وظيفة السلطة وقراراتها هو فقه يسهم في تغييب الشريعة الإسلامية، لأنه يعامل ما هو بشري كما لو كان إلهياً، والسلطة ـ خلافاً للشريعة ـ هي كالفقه شأن بشري، فليس في السلطة ولا في الفقه ما هو مقدس وغير قابل للنقض والاختلاف، ولا فرق في شأن السلطة بين

أن تكون شرعيتها مستمدة من تطبيق الفقه الإسلامي، أو من الانتخاب، أو كانت السلطة الطبيعية البدائية القائمة على شرعية القهر والغلبة، لأن كل سلطة مهما يكن شكلها ومضمونها هي في النهاية تدبير بشري صرف لا مكان فيها للمقدس الإلهي، وإلاّ باتت سلطة باسم الحق الإلهي. وإذ تغدو السلطة كذلك فإنها لا تجترئ على حرية الفقيه وحسب، بل تجترئ على الذات الإلهية نفسها، وتنصب نفسها ناطقاً باسم الذات الإلهية على الأرض. أليس هذا ما فعله الرهبان وأحبار اليهود والكهنة، فاقتضى أن يتدخل اللطف الإلهي بنزول الإسلام محرراً للوعي البشري من مصادرة المقدسات ووطأتها، ليعلن شريعة تحرير الإنسان وحقه المقدس في الاختيار؟

إن أكثر ما استند إليه فقه الطاعة هو قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٤/٥٩]، فتمسك فقهاء السلاطين بإطلاق هذه الآية..! أما كيف أصبح هؤلاء ولاة أمور؟ وإلى أي شرعية استندت ولايتهم؟ وما حدود هذه الولاية؟ فهي أسئلة قلما تجرأ الفقه السلطاني على طرحها أو مواجهتها.

إن طاعة أولي الأمر ـ وفق الشريعة الإسلامية ـ لا يمكن فهمها إلاّ في كونها دعوة إلى طاعة القوانين التي يتولى أولو الأمر السهر على تطبيقها، بعد أن تكون الأمة قد أقرتها، وأقامت عقداً بينها وبين مجموعة من أفرادها، يقضي بقيام هذه المجموعة بمهمة السلطة، أي بمهمة تطبيق هذه القوانين كما أقرتها الأمة، وهنا تغدو الطاعة مرادفاً للالتزام بما اختارته الأمة نفسها، فطاعة أولي الأمر ـ لهذا المعنى ـ تعادل وجوب التزام الأمة باختيارها لا أكثر ولا أقل، لذلك يغدو كل تجاوز لحدود السلطة مصدراً طبيعياً لسقوط واجب الطاعة عن الأمة، فضلاً عن نشوء واجب آخر يلزم الأمة تجاه تجاوز حد السلطة، هو واجب نقد السلطة وصولاً إلى عزلها.

لم يعن الفقه السياسي، أو بالأحرى لم ينشأ في تاريخنا الإسلامي السياسي فقه سياسي يملك المؤهلات التي تجعله مؤثراً في قيام اجتماع سياسي، تعكس مؤسساته السياسية وآليات عمله قوة الشريعة الإسلامية، وغنى مقاصدها، ووضوح غاياتها، لجهة إقامة مجتمع الكفاية والعدل والمساواة وتكافؤ الفرص، وتداول السلطة، وبالأخص تداول السلطة بوصفها ــ أي: السلطة ــ إدارةً وسياسةً هي ثمرة عقد لابد من تجديده دائماً بين فريقين في الأمة. غاب الفقه السياسي الذي يؤسس لمثل هذا المفهوم من الاجتماع السياسي، مما أسهم في حرمان الاجتماع الإسلامي مبكراً من مراكمة الخبرات والتجارب، بحيث تغدو فرصة تأسيس فقه سياسي إسلامي جديد في عصرنا محرومةً من رافد أساسي هو رافد التجربة التاريخية وتراكمها، ولكن هذا لا ينفي أن إلى جانب الفقه السياسي الإسلامي الرسمي في تجلياته التاريخية الماضية، فقهاً غير رسمي أصيلاً ومعترضاً ومختلفاً لم يراكم خبرات ميدانية في مجال التنظيم والتطبيق في دائرة الاجتماع الإسلامي السياسي، ولكنه مع ذلك يمنح الجذور الأصيلة والضرورية لصياغة فقه سياسي إسلامي جديد، ويؤسس لعقلية فقهية جديدة، في مواجهة فقه الطاعة وتداعياته الروحية والنفسية والاجتماعية التي مازال تأثيرها فاعلاً في مساحات كبيرة من وعينا العام، ولا أستثني منه الوعي الفقهي الذي ينتمي تاريخياً إلى فقه المعارضة.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم أربعة الأشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته، فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً، وتزوج بامرأةٍ أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها، فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]، و﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩/٤]؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما الضمانات الكفيلة لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي، كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

○ إذا كان الفقه الإسلامي هو التجلي التاريخي للشريعة الإسلامية في الفهم البشري لها وفي استلهامها وتدبرها كما أسلفنا، فإن كل عملية نقد واسترجاع لفقهنا الإسلامي لا يمكن أن تستقيم ـ أو بالأحرى لا يمكن لها أن تؤدي أغراضها دون بحث الموثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها التي أسهمت في تشكيل وعي الفقيه، وأملت هذه الصيغة، أو تلك في فهم الشريعة، أو فهم بعض موضوعاتها، أو بعض مسائلها. وفي فقه المرأة وفقه العلاقة الزوجية وأحكامها خاصة، كما تتجلى في نظر الفقهاء في العصور السابقة، وفي العصور الحديثة تبدو موضوعة بحث المؤثرات المذكورة عنصراً لا مفر منه لتفسير الكثير من الفتاوى والأحكام المقننة للعلاقة الزوجية، بما يجافي ـ أحياناً ـ ويبتعد عن روح الشريعة ومقاصدها المعبر عنها بالآية الكريمة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]. لكن ليست هذه الفتاوى والأحكام فحسب ما يشكو منه الفقه المعتمد في تقنين العلاقة الزوجية، بل ثمة ما أود تسميته بالعزوف والتجاهل الفقهي لمساحات خطيرة ذات علاقة بحقوق المرأة بوصفها زوجة. نذكر على سبيل المثال أن الفقهاء ما زالوا يحذرون الزوج في استعمال حق الطلاق من أي قيود، بما فيها التعسف في استعمال هذا الحق، و لم نلاحظ أن فقهاءنا تصدوا لإعادة النظر في حدود هذا الحق. كما على سبيل المثال فإن النظريات الفقهية مازالت تتجاهل ما يترتب للزوجة من حقوق مالية في ذمة الزوج (عدا المهر والنفقة) أي: في المال الذي يجنيه الزوج في أثناء الحياة الزوجية

زائداً عن نفقات المنزل الزوجي، مع العلم أن الثروة التي يجنيها الزوج في أثناء الحياة الزوجية (في حالة المرأة المتفرغة لشؤون المنزل وتربية الأولاد) ليست ثمرة لجهود الزوج وحده حتى يستقل بها، وإنما هي ثمرة جهدين مشتركين أحدهما جهد خارج المنزل وهو عمل الزوج، وثانيها جهد داخل المنزل وهو عمل الزوجة. أقول: إن أحكامنا الفقهية تتجاهل ذلك رغم إقرارها بأن عمل الزوجة داخل المنزل ليس مما يجب عليها. وهناك أمثلة كثيرة لا يتسع المقام لاستعراضها.

ما نريد الوصول إليه هو أننا نلاحظ أن فقه العلاقة الزوجية وأحكامها في اجتماعنا الإسلامي ليس بعيداً أبداً عن المؤثرات العميقة لحقائق (المجتمع الذكوري) وإني لأحسب حسباناً يقارب الجزم أن النزعة الذكورية في هذا المجتمع قاومت بضراوة، وماتزال تقاوم إمكانات غنية في شريعتنا الإسلامية لاستنباط فقه إسلامي يحمي حقوق المرأة (الزوجة) ويرتقي فيه إلى غايات العدل والمساواة في الحقوق والواجبات بينها وبين الرجل (الزوج)، كما تظهر تلك الغايات والمقاصد صراحة في النص القرآني: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١/٣٠]، ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]، و﴿وَعاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩/٤]. وغيرها من الآيات، وفي حين لا تتورع هذه النزعة عن تعميم سلطة الزوج استناداً إلى آيات جاءت في سياق تعيين الوظائف الإدارية في المؤسسة الزوجية كآية القوامة مثلاً ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ﴾ [النساء: ٣٤/٤].

إن في فقهنا الإسلامي (وليس في شريعتنا) نزعة ذكورية لا جدوى من تجاهلها، بل لابد من تمحيصها وعزل مؤثراتها عن الفتاوى والأحكام.

سأورد هنا مثالاً بليغاً لسطوة النزعة الذكورية على فقهنا وفقه العلاقة الزوجية منه خاصة. ولنقرأ هذه العبارة: (الطلاق بيد من أخذ بالساق) وليس

القصد من إيراد العبارة مناقشة مؤداها وهو أن (الطلاق بيد الزوج) ولكن القصد الإشارة إلى طريقة القول أي: إلى أسلوب صياغة المؤدى الفقهي لهذه العبارة التي باتت قاعدة فقهية يؤثرها الفقهاء على غيرها في مقام التداول والاستدلال. إن العبارة بعد دلالتها الفقهية وبمعزل عنها تستحضر تصوراً وموقفاً للزوجة ومنها، فهي ليست عبارة علمية وحسب، بل عبارة أدبية مشحونة بالظلال والرؤى، فيبرز الساق بوصفه المقوم والمكون الأساسي لكيان المرأة الزوجة، لأن أخذ الرجل لابد أن يتجه إلى أثمن مكونات المرأة، وهو الساق، ليس بذاته، ولكن بوصفه كناية فرضتها علاقة الجوار. والرجل في العلاقة الزوجية هنا ـ وفق تصور العبارة ـ هو الآخذ، فهو العنصر الفاعل الموجب، فيما المرأة هي عنصر السلب والانفعال. وإذن فالمؤدى الفقهي للعبارة لم ينج من سطوة الذكورة ونزعتها الواضحة. إن صيغة العبارة هنا ـ بمعزل عن إرادة الفقيه ـ تروح لتسهم في صياغة وعي فقهي ذكوري، لا يمكن تفادي تأثيراته النفسية والثقافية لدى التصدي لعملية الاستنباط وإبرام الفتاوى والأحكام في الحقول المتصلة بحقوق المرأة وحقوقها ـ خاصة ـ في إطار العلاقة الزوجية.

إن العلاقة الزوجية وفق الشريعة الإسلامية ونصوصها الواضحة ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨]. ليست علاقة امتلاك وهيمنة من طرف الزوج على الزوجة، ولكنها علاقة تكامل وعلاقة حقوق وواجبات متبادلة، فأين هو التكامل والتبادل في تجاهل الحقوق الجنسية للزوجة حين يبيح الزوج لنفسه تحويل الرخصة والاستثناء (وجوب حصول المواقعة مرة خلال أربعة أشهر) إلى قاعدة يعمد فيها الزوج إلى حبس الزوجة جنسياً، مستثمراً مرة أخرى رخصة التعدد الزوجي في إشباع غرائزه؟ ناهيك عن الإجحاف الأشد الذي يرتبه الحكم بسقوط حق الزوجة في المواقعة طوال غياب الزوج، الذي قد يستمر سنوات طويلة وربما حتى آخر العمر، مادام الزوج ملتزماً بأداء حق النفقة لزوجته، سواء رضيت الزوجة بهذا الغياب أم لم ترضَ. فأين هي الحقوق

والالتزامات المتبادلة التي ينشئها العقد الزوجي؟ بل في حالة الغياب الطويل بدون رضا الزوجة أين هي مقومات العلاقة الزوجية التي هي المفاعيل الأساسية لعقد الزواج، ماذا يبقى من عقد الزواج إذا أسقط أحد الطرفين مفاعيله الأساسية؟ ولماذا نحكم بوجوب استمرار هذا العقد؟! وهل يكون العقد من طرف واحد، وهو رباط بين طرفين، فالعقد ليس إيقاعاً من طرف واحد، وإلاّ لم يُسمَّ عقداً؟

فإذا قيل هنا: إن العقد شريعة المتعاقدين، وإن شروط العقد ملزمة، وإن قبول الزوجة بغياب الزوج هو من الشروط الضمنية التي كرسها العرف المعمول به في المجتمع الإسلامي، فإننا نجيب :

١ـ إن الظلم لا يغدو حقاً بمجرد تكريسه عرفاً، وما أكثر الأعراف الظالمة التي كافحتها الشريعة الإسلامية، فالوأد كان عرفاً في الجزيرة العربية، ولم يحارب الإسلام ولم يثر على شيء كما حارب وثار على هذا العرف الظالم.

٢ـ إن عرفاً كهذا ليس ظالماً فحسب، فهو أيضاً مستمد من قيمة فكرية وأخلاقية أملاها المجتمع الذكوري ونزعته التي تتنافى كلياً مع القيم التي أسس عليها الإسلام شريعته ﴿يا أَيُّها النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩].

إن تأصيل الفقه الإسلامي وتجديده مهمة لها ارتباط متميز بمهمات تجديد الاجتماع الإسلامي، وكلتا المهمتين تواجهان تحديات وصعوبات ليس أقلها تحديات الأعراف الاجتماعية والفكرية والسياسية التي حجبت عن أبصارنا الوهج الحي للشريعة في مصادرها المباشرة. إن الفقيه ليس وارث قواعد وصيغ ومباني فقهية قال بها المتقدمون، ولكنه قبل ذلك وبعده وارث تلك الشعلة المتلألئة والوهج العظيم كما يشعان بقوة من مصادرهما الأولى.

إننا لا نرى تحقق الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وبهيمنته المفترضة على عصب الاجتهاد الفقهي إلاّ في سياق مهمة أشمل هي

مهمة التجدد الحضاري الإسلامي، وهي مهمة نقدية إبداعية وربما انقلابية تستدعيها بإلحاح متطلبات عصرنا الراهن والقادم وتحدياته.

إن فقهنا هو أحد وجوه هويتنا، يتجدد معها وبها، والعكس صحيح، وهو ليس جزيرة معزولة عن النسيج الشامل لثقافتنا وقواعد اجتماعنا، هو لا يمكن أن يغدو فقهاً عظيماً بمجرد توفر العبقريات الذهنية التي تباشر مشكلاته ومسائله، فهذه العبقريات المتوفرة ماضياً وحاضراً لا تكفي لمثل هذه المهمة، التي ينقصها منهج جديد يقوم على وصل ماانقطع بين الفقه ومبادئه الواقعية الحية من جهة، وبينه وبين هموم تجديد الاجتماع الإسلامي، بما فيها وسائل هذه الهموم من فلسفة وثقافة وعلوم إنسانية وطبيعية. وبهذا يضمن الفقه مشاركة الأمة كلها ـ وليس الفقهاء وحدهم ـ في إنتاجه.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل، وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقاه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة فيها، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

○ تارة يحتاط الفقيه بالفتوى، فلا يفتي في مسألة ما أو في حكم ما، ومصدره ورع الفقيه عن الفتوى فيما لا علم له به، أو فيما لا تتوفر للفقيه بشأنه المعطيات الكافية. وتارة يفتي الفقيه بالاحتياط، والفرق واضح بين الأمرين، وأظن أن السؤال ينصب على القسم الثاني أي: على فتاوى الاحتياط، وليس على الاحتياط بالفتوى. فلماذا يفتي الفقيه بالاحتياط؟

إن عدم وضوح المباني الفقهية التي على الفقيه أن يعتمدها في استنباط الأحكام غالباً ما يدفع الفقيه للجوء إلى خيار الاحتياط فيفتي به. فخيار الاحتياط كاشف عن غياب التحقيق الكافي للمباني الفقهية، وغالباً ما يواجه الفقيه ـ وهو يعمل على تنقيح مبانيه ـ اختلافاً في المباني عند من سبقه وعند معاصريه، حيث لا تخلو هذه المباني المختلفة أكثرها أو بعضها من وجوه القوة ما يجعل الفقيه متردداً في ترجيح بعضها على بعض، وهنا يلجأ الفقيه عملاً بالقواعد للأخذ بالاحتياط ليكون في سلامة من دينه. وعليه يظهر بوضوح أن سلوك طريق الاحتياط (أعني الفتوى بالاحتياط) مصدره ورع الفقيه، أي: تقواه وخشيته من الله تعالى، ولكن ماذا يصنع الفقيه عندما تكثر فتاوى الاحتياط، ويغدو الأخذ بها من قبل المكلف مصدر عسر وحرج ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨/٢٢]؟ هل تعود الفتوى بالاحتياط ـ إذ ذاك ـ من مقتضيات الورع والتقوى، أو يغدو تنكب طريق الاحتياط هو المطلوب، وهو الذي يقتضيه ورع الفقيه؟ وأكاد أقول: إن تنكب طريق الاحتياط عندما تغدو فتاوى الاحتياط مصدراً للعسر والحرج هو الأكثر انسجاماً مع مبدأ الاحتياط.

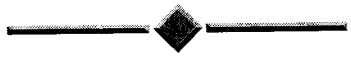
على أننا هنا لا نريد أن نناقش الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه، وإن كنا نرى أن منهجاً فقهياً يستحضر مقاصد الشريعة وغاياتها العامة لابد أن ينعكس لا على الاتجاهات العامة للفقه فحسب، وإنما سوف يلامس الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه

وينعكس عليها، بما في ذلك منهج الاحتياط الذي يعبر عن ورع الفقيه، فسيأخذ خيار الاحتياط ـ في منهج فقه المقاصد ـ مفهوماً جديداً تغدو فيه الأحكام الفقهية المنتجة للعسر والحرج مصدراً لاشتغال ذمة الفقيه وليس مصدراً لبراءتها.

إن تفاقم فتاوى الاحتياط ـ مرة أخرى ـ هو مظهر من مظاهر النزعة الذهنية التي برزت أكثر فأكثر نتيجة الظروف التي أدت إلى حصر وظيفة الفقيه وتحديدها بالنظر إليه منتجاً لفقه العبادات، مع أن الفقيه لم يتوقف عن إنتاج فقه المعاملات، ولكن الروح أو العقلية التي يصدر عنها في فقه العبادات تسربت إلى أدائه في فقه المعاملات، فعسر الاحتياط في مسائل العبادات أقل بكثير من عسر الاحتياط في مسائل المعاملات، ومع ذلك فإن النزعة الذهنية لا تفرق بين عسر وعسر، فبين أن يقضي الاحتياط بإعادة الصلاة مثلاً، وبين أن يقضي الاحتياط بإعادة أداء واجب مالي كالزكاة أو الخمس مثلاً، فرق كبير في درجة العسر المترتبة على المكلف، لكن الاشتغال الذهني في مسائل الفقه ـ منفصلاً عن ملابسة الظروف والمشكلات الميدانية في مجال التعامل ـ تنكمش فيه الحوافز لإنتاج فقه ميداني تتراجع فيه نزعة الاحتياط لصالح نزعة التيسير، وبالتالي تتراجع فيه نزعة الفقه الذهني أمام نزعة الفقه العملي.

إن قاعدة (من اجتهد فأصاب كان له أجران، ومن اجتهد فأخطأ كان له أجر واحد) ليست وظيفتها إسباغ الشرعية الإلهية على عمل المجتهد فحسب، بل نحسب أن من وظيفتها أيضاً تحرير الفقيه من عقدة الخطأ في إصابة الواقع. إن الاجتهاد بوصفه اختياراً لاحتمال واحد بين احتمالات متعددة لابد أن يكون مصحوباً بقلق الاختيار، ولكن دون أن يتحول هذا القلق إلى عقدة. وإلا كثر الامتناع عن الاجتهاد، وكثر عند المجتهدين سلوك جانب الاحتياط. وكل خيار بالاحتياط يتخذه الفقيه هو في مآله تقاعسٌ عن واجب الاجتهاد في المسألة التي احتاط فيها، وهذا أدنى إلى اشتغال ذمة الفقيه من احتمال الخطأ في الاجتهاد..فكأن القاعدة تريد أن تتوجه للفقيه بالقول: (اجتهد فإنك إن أصبت خير من أن تخطئ وإن أخطأت خير لك من ألاّ تجتهد).

وهنا فإن البعض قد يعترض بالقول: إن الفقيه الذي يفتي بالاحتياط في مسألة ما، يماثل من الناحية العملية الفقيه الذي يحتاط، فلا يفتي في المسألة، وفي كل من الحالتين درجة من درجات الامتناع عن الاجتهاد. فالاحتياط قسيم للاجتهاد والتقليد، فالمكلف إما أن يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً. وعليه لا يكون المجتهد محتاطاً والمحتاط مجتهداً في الآن نفسه في مسألة بعينها.



تجديد أصول الفقه

حوار مع:

الدكتور حسن الترابي

□ كيف يقدم الدكتور حسن الترابي نفسه للقراء؟ وما أبرز الروافد التربوية والفكرية التي نهلت منها شخصيته؟ وكيف تسنى له استيعاب التراث والتواصل مع العصر؟ وما المنعطفات الأهم في حياته؟

○ إن أقدار الله سبحانه وتعالى هي التي تضع لك مواضع في الحياة ومواقع. وقد كتب الله لي منذ صغري أن أتدرج في سُلّم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيّره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد، ولاحظت أن ذلك من قدر الله سبحانه وتعالى، لأن كثيرين من الذين نشؤوا نشأة تقليدية حتى إذا انتهوا إلى أواخر عمرهم، تلاحظ أنهم كمن انشق عن شخصيتين، فإن فرعين من الثقافة ماتزال تتباين حتى في تعبيراتهم. أو الذين درسوا دراسة غربية وصُبغوا بصبغة غربية، لكن في نهاية العمر تابوا إلى الله متاباً، فبدؤوا يطلعون على مصادر الثقافة الإسلامية.

أما أنا فاتحد لدي المصدران، وهذا هو أصل الدين، لأن العلم موحّد، وقد بدأ المسلمون بتوحيد العلم كله، ولكن بعد قليل انشق العلم، وصار العلماء هم النقلة فقط للأخلاقيات، أما العلوم الطبيعية فتركوها.

كما قدر الله عليّ أن تطول دراستي، فكنت مجداً في الموسم الدراسي كله، حتى لم أكن أتعطل عن الدراسة حتى في أيام الإجازة والعطلة. وبجانب هذه الدراسات ذهبت إلى إنجلترا، لأني أردت أن أنوّع، فأنا لا أقبل أصلاً الارتهان إلى ثقافة واحدة، لكن البريطانيين حاولوا أن يكرهوني على متابعة الدراسة العليا عندهم، وكانت هذه المحاولات قاسية عليّ، وكان من العسير أن أتحرر

منهم، لأنهم كانوا يحكمون كل الجامعات. ولكن ذهبت إلى فرنسا، وأنا على اطلاع ودراية بالعداوة بين الفرنكفونيين والأنجلوسكسونيين، والتي مازالت إلى يومنا هذا في الثقافة والسياسة.

أضف إلى هذا وذاك، أن الله كتب لي نصيباً من العلم في موقع حسبته كتب عليّ مصيبة، وهو السجن، ففي السجن التحفظي لمدة سبع سنوات وقليل، انصرفت للقراءة بهدوء باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية.

ومن أول يوم كانت نزعة التحرر في نفسي، فأنا أحب الحرية في حركتي في الحياة، والتي هي تعبير عما في نفسي، وقد كنت أهتم بتطوير فكري، وأحاول أن أستفيد من العلماء أو العوام، فأنا لا أقتصر على العلماء فقط وإنما أيضاً أسعى للإفادة من العوام ولذلك لو سألتني: مَنْ الذين تأثرت بهم؟ فإني لا أكاد أحصيهم عدداً. إذ استفدت من العديد من الكتاب والمفكرين بمختلف اللغات. وفي الحركة الإسلامية انفتحت على تجارب متنوعة للإسلاميين في مصر، وباكستان، والثورة الإسلامية في شمال إفريقية، والثورة الإسلامية في إيران، والثورات الغربية، والديمقراطيات والعلوم الاجتماعية في الغرب أيضاً.

□ الثابت والمتغير، المطلق والنسبي، بُعدان أساسيان في خلود الرسالة وخاتميتها، عبر هيمنتها وتصديقها لميراث الرسالات الماضية، وتجاوزها وتواصلها مع التراث الإسلامي.

ما محددات وصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق الثابت؟ وكيف تتأسس العلاقة بين الثابت والمتغير في الإسلام؟

○ هذا ابتلاء من الله للإنسان، إنه جزء من هذا العالم الذي تتحول ظروفه وابتلاءاته كل لحظة. فالإيمان ليس موقفاً واحداً يظل على حاله، فهو تعالى يخاطب الذين آمنوا ﴿أَنْ آمِنُوا﴾ [آل عمران: ١٩٣/٣]، ثم ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ﴾ [البقرة: ٢٥/٢، ومواضع كثيرة أخرى] مرة بعد مرة. ومعنى ذلك أنك لابد أن تظل بعد كل لحظة جديدة، تحيي إيمانك، وتجدد رؤيتك للعالم من

حولك، ولقيم الدين، وتنزّل قيم الدين على الواقع بصورته التي تحولت في تلك اللحظة، وتتحرك باستمرار بلسانك، وجنانك وبدنك، وهكذا، مدى الدهر. هذا هو الابتلاء.

لقد خلق الله بيئة الوجود المحيطة بالإنسان في إطار من ظرف المكان والزمان، فهي تتحرك وتتحول عبر الزمان، تطرأ ظروفها وتزول، وتضيق صروفها وتتسع، وترتخي وتشتد، وتتقلب أحوالها وفقاً على الإنسان بشتى الوجوه، ولكنها تتحول في أطر ثابتة من سنن الله ـ تدور لمحور وتجري لمستقر وتتحرك بنمط راتب ـ في الطبيعة والمجتمع تبدو حركتها دائبة آية تدل على الله الحي الخلاق، ولكن سنن نظامها تتجلى ثابتة آية على الله الواحد.

ومادام الدين ـ من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه ـ واقعاً في الإطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنه ـ من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت ـ إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل، وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي، فحركة التحول الدائبة في ظروف الحياة توشك أن تحول الإنسان عن الحق المطلق، فيلزم ديناً من ثم أن تقع له أو منه حركة دائبة بمجاوبة تصحح وجهته وتقوم سيره لئلا ينحرف بتدينه الواقع عن سنة الله الواجبة.

ومن الدين المشروع ما يراعي معنى الثبات ويحفظ للحياة الدينية مستقرها: فمن ذلك ما في الوحي من أخبار وتقريرات لحقائق وجود من عالم الغيب أو وقائع تاريخ من عالم الشهادة ليعلم الإنسان مصدقاً مؤمناً. ومن ذلك أيضاً وصايا الوحي بمواقف العبادة الكلية ليعمل الإنسان متديناً فيلقى ربه يوم الدين. ذلك كله من أصل الدين والملة الذي لا ينسخ لأنه يتعلق بثوابت الوجود ويتصل بالله الباقي أزلاً، وتفصيل الأخبار الشرعية الصادقة أبداً المنبئة عن حقائق الوجود معروف في الدين، فمنها ما جاء في ذات الله، فالله وجود مطلق

لا تأخذه الأطوار، وما جاء في حقائق المبدأ والمعاد، وما جاء في غيب الملائكة والجن، وما جاء من وقائع قصص الرسالات، ونحو ذلك.

وتفصيل الوصايا الشرعية بمذاهب الاعتقاد وتكليفات العمل الثابتة معروف، وذلك هو الذي يشكل الإطار اللازم الباقي للتدين، ويبين المواقف الواجبة أبداً إيماناً با لله وتصديقاً بشرائعه المنزلة.

ولكن صورة التعبير عن واجب التصديق بأخبار الشرع والالتزام بوصاياه إنما يكيفها واقع الابتلاء الظرفي المعين، الذي تخاطبه الرسالة الدينية المعينة، فيأتي خطاب كل رسالة على نحو ما يستجيب لحاجة تجاوز الباطل المعين الذي يقابلها، للانتقال إلى الحق الثابت الواحد. ولما كانت الابتلاءات الظرفية تتنوع، فإن الخطاب الديني قد يتنوع في مداه وصوره حسب حاجة كل رسالة مهما كان مغزاه في آخرة التقدير واحداً، هو توجيه العباد إلى ا لله، ومن ثم تتباين الرسالات أو الشرائع المنزلة في مدى إخبارها عن حقائق الوجود حسب ما هو أوقع على المخاطبين المعنيين وألزم لهم..وتتباين فيما تتناوله من دحض باطل المعبودات الواقعة والعقائد السائدة والمذاهب الوضعية، لتقارن الحق مع تلك الضلالات الماثلة وتهدي إلى النور وراء الظلمات القائمة، وتتباين أساليب المخاطبة والمجادلة حسب البيئة الثقافية والتراث الخاص بالأمة المخاطبة وظروف الرسالة، وذلك كله معلوم من استقراء القضايا التي تناولتها رسالة كل رسول بعينه مهما كانت مغازي الرسالات متحدة وأمتهم واحدة: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ أَنا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/٢٥]، وذات المعنى يظهر من تركيز القرآن على أخبار الأمم المحيطة بالعرب وعبر مصائرهم، وعلى خرافات الاعتقاد، ومنكر الأعراف التي عهدها العرب الجاهليون، ويظهر خاصة من اختصاص الرسول صلى ا لله عليه وآله وسلم من دون سائر المعجزات بقرآن عربي إعجازه البيان، ثم في مآل معانيه المحفوظة الصادقة أبداً مادامت الرسالة الخاتمة.

ومن الدين شرائع فرعية عملية تتصل بأحوال الوجود الزمني المتحرك وتتأسس على قاعدة من تلك الظروف مشيرة إلى أصول الحق الثابت. وهنا تغدو الحركة جائزة في شرع الله ليوافق ظروف قدر الله، ويبقى معبراً عن حق الله، بل تغدو الحركة واجبة بحكم شرع الله؛ لأن ظروف الحياة إنما هي وجوه ابتلاء يقلبها الله لينظر كيف يعمل الإنسان مطاوعة لضغوط الحياة وميولها أو تصحيحاً لمسيره ومتاباً حيثما كان إلى الوجهة الثابتة.

وكما تواترت شرائع الله في التاريخ بأخبار الدين الصادقة في شأن الله والرسل والجن والملائكة والجنة والنار، ومعانيه الثابتة في شأن العبادة والتكليف والمسؤولية والجزاء ونحو ذلك، توالت تلك الشرائع متناسخة متجددة عبر الزمن في بعض أحكامها: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:٢/١٠٦].

وهي لا تتناسخ لتبين خطأ في الشرع الأول؛ فإن الله تعالى علمه قديم وشرعه يقع تاماً لوقته: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ٦/١١٥]، وإنما تقع الحركة في شرع الله حين يكون الحكم الأول حقاً للزمن المخصوص والظرف المعين، لاحقاً أزلياً، وما يكون لشريعة الله بالطبع أن تنسخ إلاّ بوحي منه متجدد، فإذا جاء أجلها بعث رسول جديد، ونزل وحي عاقب؛ لتبديل ما أحل الله أو حرم لظرف محدود في أمة خالية، وقد تتوالى الشرائع متحركة مع تقادم الزمن بوحي جديد لا ينسخ القديم، وإنما يبعثه بعد نسيان، ويظهره بعد خفاء أصابه بعد تطاول العهد، وتضييع المستحفظين أو تحريفهم، فتأتي الرسالة مصدقة لما بين يديها؛ لتحيي موات الدين، أو مصدقة ومهيمنة لتحيي شرع الدين وتكيفه لتطوير جديد يقتضي تعبيراً عن حق الملة الثابت بصور تدين ظرفية تكون هي الحق الزماني النسبي بعد أن غدت الصور التي كانت مشروعة غير وافية بمقصد العبادة لله بسبب تحول قاعدتها الظرفية.

ففي مجال الشعائر التعبدية الخالصة تثبت مشروعية الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج في الرسالات المتواترة، ولكن صورها قد تتبدل من حيث قبلة الصلاة وشرائطها وهيئتها، وميقات الصيام ونظامه، وقبلة الحج ومناسكه، وأقدار الزكاة ومصارفها..وفي مجال العلاقات المشروعة يثبت الزواج أو المعاوضة والمعاملات بين المؤمنين ومع غيرهم، ولكن قد تتغير أحكام الأسرة، وشروط المعاملات، ومواقف المسالمة والمحاربة مع الآخرين، وقد تثبت في مجال السلوك عامة مكارم الأخلاق؛ كرعاية حرمة النفس البشرية وعرضها، وبر الوالدين، والإحسان للناس، بينما تتبدل بعض الآداب ونظم المشارب والمآكل والملابس..وكل ذلك التباين مع الوحدة معروف من مقارنة شرع الرسالة المحمدية وشرع ما قبلها.

وقد وقع مثل ما تقدم من إحياء لثوابت الدين وتطوير لمتغيراته عبر الرسالات التي قص الله قصصها، حتى بعث الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم، ومانفك الوحي في أثناء تلك الرسالة ذاتها يتطور مع أحوال المؤمنين الأوائل، مصدقاً آخره أوله تذكيراً، أو مهيمناً عليه تطويراً، ناسخاً للأحكام من تمهيد إلى تأكيد، أو من عموم إلى خصوص وتفصيل، أو من رخصة في حال ضعف إلى عزيمة في حالة قوة، ومن وضع في حال إلى رفع في حال آخر: تدرجاً وتكاملاً حتى كمل الدين وانقطع وحي السماء.

أما بعد ختام الرسالة وتمام التنزيل، فلم يعد لنسخ الشريعة مجال، لأن ذلك لايكون إلا بسلطان من الله، وقد كفت الرسالات، ولم يبق إلاّ إحياء وتطور في إطار تعاليم الشريعة حيناً بعد حين باجتهاد من الدعاة والعلماء وسائر المؤمنين.

وإنما انقطع النمط السابق في التجديد الديني بالرسالات المتعاقبة المتناسخة بأسباب هيأها الله لها بالحفظ عبر الزمن كله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩/١٥]، وتهيأت تلك الوحدة عبر الزمان بأسباب منها: تيسر كتابة الوحي صحيحاً، وجمعه ونشره موثقاً، وخلوده منقولاً في التاريخ، وتيسر

استقرار أحوال الجماعة المسلمة بما يتيح حفظ الكتاب، واستمرار التقاليد والسنن اللازمة لبيان معناه بنموذج واقعي، وتهيأت كذلك أسباب لوحدة الرسالة عبر المكان، بعد أن كان الرسول يختص بخطاب قومه بتيسر الانتقال والاتصال بحيث تخاطب الرسالة قوماً بعينهم، ولكن أحكامها وعبرتها تسري لتبلغ وتعني كل قوم سواهم على ظهر البسيطة، وهكذا هيأ الله لشريعة الإسلام الخاتمة أن تستغني عن التغيير اللاحق والتطوير لحاجة كل قوم وقرن، وأن تكون صالحة لكل زمان ومكان.

وما كان لذلك أن يكون بمجرد بقاء الأصول وانتشار البلاغ المنقول، وإنما صيغت نصوص الشريعة بما يكفل لها الخلود، وبما يعلم الله أنه تعبير عن الحق لا تؤثر فيه حركة الظروف الكونية، فمن الشريعة كليات ثابتة هي تراث الرسالات الدينية الباقي أبداً، ومنها أحكام قطعية ثبتها الله في وجه صروف الزمان والمكان؛ لأنها أم الكتاب، ومحاور الحياة الدينية التي تضبط حركتها على الدوام، ومنها مبادئ عامة ومجملات مرنة وظنيات واسعة يمكن أن تنزل على الواقع بوجوه شتى تبعاً لتطور ظروف الحياة وعلاقاتها وعلم الإنسان وتجاربه، ومنها شعائر وفرعيات جعلت سمات تمييز وتوحيد للحياة الدينية تخلد صورة الأمة الواحدة بوجوه لا تحدث حرجاً أو رهقاً مهما اختلفت الظروف، ومنها أشكال ورسوم وتعبيرات صيغت من مادة الواقع الظرفي لعهد التنزيل قوة لوقع الدين في نموذجه الأول، ورمزاً لمعنى قد ينزله الخلف برسم آخر في واقع مختلف، ومنها عفو متروك لحرية الاختيار والاجتهاد في إطار ما تقدم، وفي سياق كل ظرف زمني ـ رأياً يفسر مغزى الدين بالمقال، أو عملاً يفسره بالمثال.

فبعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجهاً من وجوه تجديد الدين، بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدناهما إحياء، وأقصاهما تطويراً للدين، وأرى التجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً:

أ ـ أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الإيمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد، وقسوة القلوب، من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظاً للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث، وإثارة لطاقات الحركة لتصحيح الواقع الديني المجانب لمعايير الدين تأثراً بضعف الإيمان أو نسيان العلم أو غلبة الباطل، ولما كان دين الله الحق محفوظاً في أصوله الباقية، فإنما يطرأ الموات والخمول والفتور على كسب المؤمنين وتدينهم، فحركة الإحياء بعثاً للروح ويقظة للعلم ونهضة للعمل تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين، فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى.

ب ـ أما التطوير فيما أقصد، فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة، وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد.

ويستصحب هذا التجديد جهداً نفسياً وفكرياً وعملياً زائداً، تتولد عنه مواقف إيمان، وفقه، وعمل، مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي، ولا يتأتى ذلك عن خروج من أطر الدين الحق، بل عن تصريف للمعاني والأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها مما يتيح إنساء أو إعمالاً لمعان علقت بعلل ظرفية دائرة، ورتبت لتدور معها وتحول بحولانها، أو يكون التجديد إتماماً لما شرعه الدين من مقاصد بتنزيل مجملاته وحمل توجيهاته على الواقع المعين، بوجه يبني على كل حكمة أو عرف سبق، ويستزيد بكل خاطرة لم ترد أو وسيلة لم تتح أو فرصة لم تسنح من قبل، مما يبلغ بالتدين مدى لم يتهيأ للسلف، أو يطرق به مجالات لم يبتلوا بها، أو يكون التجديد نسخاً لما ألحق بأصول الشريعة من فقه السلف الاجتهادي وكسبهم، استدراكاً يعطل ما ثبت خطؤه بمزيد تدبر نظري أو تجربة

تاريخ تكشف الحق وتعلم الخلق، أو تبديلاً يهمل ما كان صواباً لزمانه، ولكن حالت الظروف التي ناسبته ونصبته صواباً، وغدا لزاماً أن نبحث عن الحق النسبي الجديد، فحركة التطور لا تغشى أصول الشرع ولا تنسخها، وإنما ترد على وجوه التدين بها، والاجتهاد لفهمها وتحقيقها، فما أحاله الشرع للظروف يصرف بحسبها، وما جعله لرأينا وكسبنا رهين بأحوال النقص والاستدراك البشري، وينتج عن هذا الوجه من تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الأتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة، بينما يهدف التجديد الإحيائي إلى استعادة أشكال الحياة السالفة برمتها.

□ ربما يطغى المتغير على الثابت، فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، مما يعيق مواكبة الدين للواقع المتجدد، كيف عالج الأنبياء هذه المشكلة؟

○ كان الأنبياء حيناً بعد حين هم الذين يحملون روح التحول، حتى يحفظوا صلة الثابت بالمتحول أبداً، لأن المتحول قد يؤطر أتباع الديانات، ويحنطهم، ويجنح بهم عن الثابت تماماً، فيحسبون هذه الصورة التي عبروا بها عن الثابت في هذا المتغير هي الثابت، فلذلك يتمسكون بها، وهذه هي آفة الديانات. هذه الحقيقة كما يوجهها القرآن تمثل لنا نموذجاً، فلابد أن نقرأ القرآن وننزّله على الواقع المتحول. ومن المؤسف أن الذي أصاب الغرب أصابنا، فالأمراض الدينية مثل الأمراض الصحية تصيب كل إنسان أينما كان، وفي أي بلد كان. وعلة المسلمين اليوم أن الكثير منهم يتصورون أنهم على الثبات، ويعتصمون بما يحسبونه ثابتاً، ويخالون أن الرياح لا تزلزلهم ولا تزعزعهم أبداً، بينما هم في واقع الامر يحملون صوراً ملتبسة حين تتداخل وتختلط في وعيهم صورة الثابت بالمتحول.

□ في ضوء هذا البيان لأزمة المسلمين، كيف نصوغ ضوابط ومحددات لوصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق؟

○ لا أحب أن أرتهن لوصف، فقديماً عندما بدأ الناس يصفون القياس ويحددونه ويعرفونه ويضعونه في قوالب جامدة، منذ ذلك الحين أصبح القياس عقيماً، لا يلد فقهاً جديداً. ومنذ أن عرفوا المجتهد وجعلوا له شروطاً صارمة، فلم يجتهدوا أصلاً بعدها.

إن المعاني لابد أن تُنزّل على الواقع، ولابد من النظر إلى المتغيرات والابتلاءات، فتُنزل المبادئ والأصول عليها، وتتسع لاستيعابها بمرور الزمان.

لقد تنزل القرآن داخل الحياة عبر تفاعلات وابتلاءات تواصلت لبضع وعشرين سنة، بغية تشكيل النموذج، وهو نموذج مرن يستوعب ما يستجد من متغيرات في الواقع.

□ **نشأ الفقه وتطور كاستجابة لسلسلة من التحديات والاستفهامات في الحياة الإسلامية، وتبلورت قواعد أصول الفقه بالتدريج في سياق عملية الاستنباط الفقهي، كعناصر وقواعد مشتركة تُمهِّد لاستنباط الأحكام الشرعية، غير أن تراجع وانكفاء حركة الاجتهاد، بعد القرار السياسي بإيقاف الاجتهاد، والاقتصار على المذاهب الأربعة، كل ذلك أفضى لإعاقة تطور علم أصول الفقه وبالتالي ركوده.**

ما السبيل لتجديد فقه الشريعة الخاتمة، وتنزيل أحكامها على الواقع المتحرك المتغير؟

○ مثلما قدر الله أن تتجدد الشرائع قديماً، وجعل ذلك بوحي من عنده منوط تبليغه بالرسل الذين انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، قدر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق من الله، وكما كانت تثبت أصول الشرائع تحييها وتصدقها الرسالات المتواترة، ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكييف الواقع الجديد مع الحق، كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين، وأصول مرونة تتيح لهم من داخل إطارها ذلك التكييف المتوالي، وكما لم يكن تجدد

صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً لأصول الدين الواحد، و لم يكن تطور تشريع الرسالة الخاتمة على أطوار بناء المجتمع عهد التنزيل تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الوجهة الثابتة إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمن.

و لم تأت الشريعة تقريرات مطلقة، بل تنزلت أحكاماً حية على واقع متحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه، موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه. فتناط معانيها وأحكامها بأوضاع في الوجود أو بمعان في الإنسان والمجتمع ثابتة لا تحول، بينما تناط أحياناً بقاعدة ظرفية قد تثبت وقد تزول فتزول معها الأحكام، وتجيء المعاني والأحكام أحياناً بتعبير عام متسع يتيح تصورها في الفكر، أو استشعارها في الوجدان، أو تمثلها في الواقع بصور شتى حسب مايواتي المؤمنين في الظروف الخاصة، بل قد تجيء الأحكام أحياناً ناصبة للمؤمنين مقصداً واجباً، تاركة لهم وسائل تحقيقه عفواً حسبما يتهيأ لهم في كل زمان، وتجيء المعاني هادية إلى مواقف إيمان كلي، تاركة لهم تفصيلاته وتأويلاته ووجه التجادل فيه أو التفاعل به حسبما يقتضي الابتلاء الظرفي المعين.

ويشكل النموذج الشرعي الأول بتوجهاته وسننه العلمية بناءً عضوياً حيّاً تتركب فيه المواقف النفسية والمفهومات النظرية والأحكام العملية بما يمكن المستقرئ والمعتبر من إدراك فقه الاعتقاد، والعمل في الشريعة، ومن ترتيب علاقاتها وأولوياتها المتكاملة، ومن تركيب ما يتلازم فيها من مظاهر الأوضاع والأفعال وباطن النيات، وما يتقابل مع صالح الواعظ الديني، وفاسد الواقع الاجتماعي، ومن التمييز بين ما هو وسائل وذرائع، وما هو مقاصد وعلل، أو بين ما هو هوامش وثانويات، وما هو أركان وأصول.

ولولا حفظ النصوص بأصولها، ولولا قيام نموذج عملي للحياة بين خطاب الشريعة وحاجة البيئة، أو بين الحكم الواحد وسائر نظام الأحكام الإسلامية المثلى، لما تيسر للناظر في تاريخ لاحق أن يدرك تلك العلاقات، ولما تيسر له من

ثم حسن تطبيق الشريعة وتحقيقها في كل ظرف جديد متبدل بما يصوب معاني الإيمان وشعابه على أعيان مواطن الابتلاء ليدلي بالحجة العقلية الأوقع، وليقوم بالموقف النفسي الأنسب، وبما يصرف الأحكام ليصل وسائلها بغاياتها، وليقوم أولاها على أدناها، وليحفظ بينها العلاقة الأوفق في كل ظرف جديد. ولو أن الذي ورثناه كان تدويناً لنصوص وعبارات مجردة من الواقع، لتعسر جداً مهما حفظت الأصول، أن نفهم في تاريخ لاحق المغزى الدقيق للكلمات؛ لأنها ستأتي الخلف حروفاً وأصواتاً عبر تطور كثيف في معاني اللغة وأبعادها النفسية والاجتماعية، منقطعة عن سياقها الظرفي وتناسخها الذي يوضح تكاملها وتناسبها ووحدتها.

وقد قدمنا أن الدين توحيد بين البعد الأزلي الروحي والواقع الظرفي المادي، وهكذا كان النموذج الشرعي الأول نمطاً مثالياً أوجد واقعاً معيناً في عهد التنزيل من قيم الحق والعدل الخالدة، وهيأ بذلك منهج العبادة الأمثل لله، ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال بعد أمة الخطاب المباشر، تتبدل الظروف النفسية والثقافية والاجتماعية والمادية التي كانت قاعدة للنموذج الأول، فيقتضي ذلك نظراً وعملاً متجدداً لبناء نموذج جديد يوحد العنصر الأول في مغزاه الديني، وإذا توالى التجديد من قريب، كان التكييف الواجب يسيراً، أما إذا تطاول العهد واشتد تباين الظروف، فإن الأمر يستدعي إيماناً ومعاناة تبدو أشق في سبيل التجديد والتوحيد.

ومهما كانت وجوه تصريف الأحكام الشرعية تطوراً مع الأحوال المتجددة، فإن النموذج الشرعي الأول الذي يتضمن جملة الأحكام الأصل يظل بهيئته الأولى واحداً خالداً محفوظاً، ويظل مصدراً قياسياً يرجع إليه المسلمون فينوعون صور تطبيقه في كل إطار متبدل؛ ليدركوا المغزى الكامن وراء شكله؛ ليحفظوا للدين وحدته عبر وجوه تجليه في التاريخ، وقد تدور الأحوال الزمنية فتصادف وضعاً يتمثل فيه الدين أو بعضه بمثل هيئته الأولى، ومهما كان من ذلك أو لم

يكن، يبقى النموذج الشرعي الأول بكل حذافيره وحواشيه مرجعاً للمسلمين، ويلهمهم الهدى في كل زمان ومكان، ولذلك قد يحذر المرء في المصطلح الفقهي، فلايسمي ما نحن بصدده نسخاً إلاّ مع تعريف النسخ هنا بما لا يعني إبطال الحكم النهائي، وقد يحسن أن نسميه تصريفاً للأحكام الشرعية.

ولا يكون تصريف نصوص الشرع تقديماً أو تأخيراً أو تأويلاً بحجة خارجية تصدر عن تقدير وضعي، فلامبدل لكلام الله، وإنما تتخذ الحجة من ذات عناصر الشرع، من مزيد تأمل في إشارات النصوص وإيحاءاتها وفي سياق تواليها الزمني وتركيبها المعنوي، وفي أحوال الواقع والنظام إسقاطها عليه بأسبابها وآثارها، كل ذلك أمر تجلبه قوة النظر المتباركة بتراكم الفقه والتجربة، ومقارنة العلوم والأحوال المستجدة وانفعال المسلمين بقضايا التدين الراهنة؛ مما يقدح في وجدانهم فهماً، ويجلي في عملهم فرقاناً يمكنهم من اكتشاف مضامين الهدى الشرعي، وأسرار حكمته التي لا تنفد، فيحيلون حياتهم الجديدة تمثيلاً صادقاً لقيم الحق والعدل الكامنة في الشريعة.

ليس في تصريف الشرع ما ينكر، فالخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلاّ لمن عناهم ذاتاً، فلا يلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر، ولا يتوجه إلى خصوص حالهم إلاّ من حيث إن في وقعه على الحياة السنية عبرة وحجة خالدة إلى يوم القيامة، فالله يعاقب الأجيال ويقلب الابتلاءات، وعلى المؤمنين في كل جيل وحال أن يؤمنوا بأنهم معنيون بعبرة الشرع، ملزمون بحجته، وأن يجتهدوا لتعدية أحكامه في أحوالهم، وتصريفها على واقعهم الجديد، وذلك الاعتبار والتعدية والتصريف هو قدر الخلف من المسلمين في كل قرن، بينما قدر السلف عهد التنزيل هو محض التلقي المباشر للوحي والسنة، لكنهم عانوا نقلة كبيرة من الجاهلية إلى الإسلام، وباؤوا بأثقال تأسيس أمر الإسلام، بينما نلقى بعض اليسر في العمل لأننا نمضي على سنة للإسلام قديمة، فلكل عهد عسره أو يسره في العلم أو العمل، وكل ميسر لما خلق له.

ويجدر العود والتذكير بأن الأحكام التي يجري تصريف أشكالها وعلاقاتها لتحفظ لها ذات القيمة المقصودة بالشرع ليست إلاّ بعض أحكامه، فقد قدمنا أن جانباً كبيراً من الأحكام ثابت لا يتحول؛ لأنه يمثل القيم أو التعبير الوحيد المناسب لها في أي زمان أو مكان، ونضيف هنا أن بعض الأحكام قد تجيء بشكل قطعي واحد معين، لا لأن الدين لا يمكن أن يتمثل إلاّ بها، ولكن لتثبت معالم محسوسة في سيرة الحياة الدينية تكفل فيها مزيد وحدة عبر الزمان والمكان، وتجسد طرفاً من مرجعية النموذج الأول، وإلزامية سنته أبد الدهر، كما تجسد اتحاد حياة الأمة مهما تباينت كسوب أجيالها الفكرية وحاجتهم العملية، وما هو ثابت من الدين، وما هو مرن قابل للتصريف أو مستلزم له تحقيقاً للثبات في الحق، أمور تعرف بإتقان علم الشريعة وإحسان العمل بها.

أما التراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد عهد التنزيل من كسب فقهاً مكتوباً أو تمثيلاً عملياً، فذلك مما يتنوع في الزمن الواحد ويتطور مع الأزمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وذلك مما يجوز فيه لخلف المسلمين، بل ينبغي تصريف المذاهب السالفة تبعاً لتشابه الأحوال، أو نسخها تبعاً لتباين الأحوال، أو استدراك الخطأ، فالفقه والتراث التاريخي في ذلك خلاف منقول الشريعة الأصل، لأنه كسب ديني بشري يهتدي بهدى الله، ولكن لا يضمنه الوحي المتنزل أو الرسول المعصوم، فاختلاف الإطار الثقافي أو الاجتماعي أو المادي قد يثير معضلات جديدة وأقضية حادثة لا يوافي المسلمين فيها هدى من نص الشريعة المباشر، ولا من الفقه الموروث، فيستدعي ذلك اللجوء إلى الأصول الشرعية لاستنباط مدد فقهي جديد لمعاني العقيدة الثابتة، كما يجاوب تحديات العمل بمعالجة مشكلات الحياة الحادثة، بضوء من سوابق الشريعة الخالدة، فحيثما نشأت أبعاد جديدة في حياة المجتمع، لا تقوم عطلاً من الدين لقصور القديم منه عنها، بل تنبسط فيها بالتجديد الفقهي معاني التوحيد والعبادة، ويسري عليها حكم الشرع، وتدخل الحياة كافة في الإسلام.

ثم إن النماء الثقافي المطَّرد وتراكم التجارب العلمية عبر العهود المتوالية مما يكسب المسلمين قوة تفقه، وعبرة تاريخ مقارن، فيورثهم ذلك بصيرة تكشف وجوهاً لمراجعة فهمهم القديم بما يقربه من مقتضى الدين الأكمل، فكما استعان المسلمون عهداً ما بالمنطق الصوري من أجل تفهم الشريعة وتوحيدها، قد يستفيدون لعهدهم الحاضر بطرائق من مناهج علوم الاجتماع والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية لفهم أتم لنواميس الحياة، يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف، ويكسبهم حكمة في تطبيقها تحيط بمقاصدها، وترتب علاقاتها، وتحقق وحدتها بوجه أتم من ذي قبل.

ومهما يكن فإن مرور الزمن بذاته قد يؤثر في الفقه، ويستلزم تجديده، وذلك لدواعي فنية تتأتى من نتائج التتابع والتراكم في التراث، فالفقه يتجه في تطوره من التعميم إلى التشعيب، ويتفاقم ذلك حتى يبلغ مدى من الكثافة تكاد تحجب المقاصد العليا للتدين، والفقه يجنح من كثرة تقليب النظر نحو الإيغال في التركيب المنطقي المجرد، حتى يبلغ مدى من الشكلية ينقطع به عن الواقع الحي الذي يمده بدافع النماء، وينقطع عن مثل تحقيق العدل والحق سعياً نحو كمال البناء المنطقي.

والفقه إذا تراكمت نقوله الموروثة قد يغري الجيل الخالف إلى أن يقنع بماضيه، ويستغني عن الاجتهاد وإعمال وظائف العقل الناقد المقوم للمنقولات، المولد المركب للمفهومات الجديدة، وهكذا يشهد تاريخ كل فقه بشري دورات تجديد ترده إلى فقه المقاصد والواقع والاجتهاد كلما غلا بتطوره نحو فقه التشعيب الشكلي والتجريد المنطقي والاستذكار والتقليد.

بل إن الفقه مرهون بالعمل وبواقع التدين كله، فإذا اعتل ذلك الواقع اعتل الفقه، أو حاول الفقهاء أن يديروا الأحكام بصورة استثنائية ليصححوا أو يقوموا اعوجاج الواقع.

ويتعين على المسلمين في عهد لاحق ـ يدركون فيه تخلف واقعهم عن مثلهم ويحاولون تقويمه ـ أن يقبلوا على الفقه، فيقوموا عللـه، ويصوبوا الخطأ فيه، أو يعدلوا مالجأ إليه الفقهاء من المذاهب الاستثنائية مراعاة لواقع يتبدل أو يمكن تبديله، ولعل من أوضح الأمثلة لانحراف الفقه بانحراف العمل الفتوى في حكم البيعة السياسية للإمام بجواز ولاية العهد، أو كفاية بيعة القلائل والتفريط بذلك في مغزى الشورى الإسلامية، ولعل حرمان أولي الأمر من كل دور في أصول الأحكام، على صراحة القرآن في إسناد ذلك إليهم، هو مما لجأ إليه الفقهاء ضرورة لحفظ الدين من أهواء الظلمة، وهو ما ينبغي أن يقوم باستقامة الحكم.

ولعل في قيام النموذج الشرعي الأول في التراث، ومن ورائه كل الكسب الفقهي والعملي، مما ييسر لكل خلف من المسلمين أن يتجاوزوا ركام التاريخ، ويحاكموه إلى معايير الحق القياسية التي تبقى محفوظة حاضرة حاكمة على كل كسب بشري. لكن مهما يكن مدى حرية الخلف في أخذ التراث الفقهي والعملي وتصريفه وتطويره، فإن الواجب عليهم أن يحفظوه أيضاً ولا يهدروه؛ لأنه يمثل وحدة الأمة عبر التاريخ، أولها وآخرها، ولأنه ذخيرة تجاربها المتباركة، فما كان فيه من عناصر ذات قيمة باقية يبقى لينير طريق الأمة مستقبلاً، وما كان فيه من اجتهاد خاطئ في الرأي أو التطبيق كشفه النظر أو الاعتبار اللاحق يبقى عظة للأمة من أن تتورط فيه مرة أخرى، وإن في إحياء التراث كلما نسي، ودراسته وتحقيقه، ما يعين على نقده وتمحيصه بمزيد من المعارف اللاحقة ليبتلي حظه من الثبات أو النسبية أو الخطأ.

ويشهد التاريخ أن الذين تعمقوا في التراث بوعي وتدبر، وأحاطوا بعناصره يقارنونها ويصلون أولها بآخرها، ومقولاتها النظرية بسياقاتها الواقعية، ثم الذين ألموا بثقافة الواقع الحاضر، هم الذين قدروا التراث حق قدره، وأبانوا قيمته الباقية واستعانوا به على تجاوز نتائجه فيما لزم، بينما لم يكن حظ أهل

الاستذكار والعكوف على ظاهر المتون والاستغناء بما فيه عصبية مذهبية، لم يكن حظهم إلاّ الجمود بالتراث، وإغراء الاتجاه نحو إهماله لارتياد الجديد.

□ إن قواعد الأصول في معظمها مقولات نظرية تجريدية عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً يستجيب لرهانات الحياة، بل تولد جدلاً لا يتناهى. ولما كان الفقه يُعنى بالواقع، ويعمل على تكييفه في إطار توجيهات الشريعة وتعاليمها المقدسة، فينبغي أن يستجيب علم الأصول لعملية الاجتهاد التي تعالج التحديات العملية.

مادوافع دعوتكم لتجديد علم الأصول؟

وما أثر ذلك في الفقه خاصة وفي العلوم الشرعية عامة؟

○ إن تاريخ جماعة المؤمنين وقف على إيمانهم، فإذا ضعف الإيمان ودوافعه وضوابطه، انعكس هذا الضعف في صور شتى على كل وجود الإنسان، فضلاً عن فكره، أو الفقه الذي نتحدث عنه، بل حتى لسانه ولغته نفسها قد تنمو وقد تضمر، وهكذا ثروته، وعزته، وكرامته، وعرضه. والفقه الإسلامي أحد مظاهر الإيمان في نفوس الناس، وكثير من دفوع الإيمان وتعبيراته في الحياة تمضي أحياناً كما يمضي الحجر إذا دفعته، وهكذا فالفقه الإسلامي هو فقه علوم الحياة الخلافية، وكلمة فقه ذات معنى شامل عام، لكن عندما تخلفت اللغة تقلص مفهوم كلمة فقه. كما أن كلمة الإسلام كان مفهومها مصدر فعل وحياة، لكن أصبحت وصفاً لحالة، والدين كان مصدر فعالية وقوة، فأصبح حالة. الفقه حروفه تدل على عمق ـ الفاء، والقاف، والهاء ـ تنتقل من الشفة إلى الحلق وكان شأنه أن يقود الحياة في عمق، في تاريخ الإنسان، وفي فهم الإنسان لآيات الله الكونية، وآيات الله المنزلة. غير أن مدلول الفقه انحصر في الآيات المنزلة فقط. فتحول عن معناه الشامل العميق، وأمسى رواية فحسب. وهذا لم يكن غريباً، لأن المصادر جفت بالطبع. وخرج الناس من القرآن إلى آراء المفسرين، مع العلم أن شيوخنا فسروه في إطار واقعهم وعصرهم، كما خرج الناس من

الأحاديث إلى الشروح، أي: يخرجون من النص إلى الشرح، ومن الشرح إلى الحاشية، وابتعد الناس بالتدريج عن الأصول.

وما دامت قد فترت في الأنفس دوافع الإيمان، فإنه فتر معها العقل بالطبع، وحنطنا الإيمان، ومن ثم جمد الاجتهاد.

لذلك يا أخي الكريم أدى جنوح الحياة الدينية نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين، أدى ذلك إلى أن يؤول علم أصول الفقه ـ الذي من شأنه أن يكون هادياً للتفكير ـ إلى معلومات لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكراً، وإنما أصبح نظراً مجرداً يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل. وقد استفاد ذلك العلم فائدة جليلة من العلوم النظرية التي كانت متاحة، حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم، وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وعيوبه، ومهما يكن الأمر فإن الحياة الفقهية عقمت إلاّ من بعض الفقهاء المجتهدين الذين جاؤوا من بعد، منهم من اتخذ له مذهباً في طريق الفقه، ومنهم من اجتهد على مناهج الأقدمين.

وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى منهج الأصولي الذي ينبغي أن نؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

أما قضايا الفقه التي تعني الفرد المسلم في شعائره وأسرته ونحو ذلك، فهي ما كان فقهنا التقليدي قد عكف عليها وأوسعها بحثاً وتنقيباً، فما تحتاج منا إلاّ إلى جهد محدود جداً في التجديد، استكمالاً لما حدث من مشكلات، وطرافة في وسائل الشرح والعرض، وإنا لمحتاجون إلى ذلك القدر من التجديد حتى في فقه الصلاة الذي يبدو مكتملاً في كتب التراث، إلا أنه يجدينا فيها صدور كتب فقهية تقدم الصلاة وتشرحها بوجه يناسب أوضاع الحياة، ويخاطب العقل

المسلم المعاصر. ولكن حاجتنا تلك محصورة. وإذا لم نحظ بمثل ذلك العرض الجديد لا نستشعر أزمة كبيرة، ونحن أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج، نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة، مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين، ولكن حاجتنا إلى ذلك ليست ذات خطر، ولو قنعنا بما هو موجود في كتب الفقه الموروثة تظل حياتنا الأسرية قريبة جداً لمقتضى الدين، وإن لم تبلغ التحقق الأمثل، فهي بفضل النصوص الكثيرة الهادية في القرآن والسنة لن تضل ضلالاً بعيداً، والمجالات التي نحتاج فيها إلى اجتهاد جديد يضبط اعتصامنا بهدي الدين جد محدودة.

أما جوانب الحياة العامة، فالحاجة فيها للاجتهاد واسعة جداً، ونحتاج في نشاطنا الفقهي لأن نركز تركيزاً واسعاً على تلك الجوانب، وعلى تطوير القواعد التفسيرية وحدها. وأعني بها قواعد تفسير النصوص، ذلك نظراً لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة، ولئن كانت كل آية في القرآن وكل سنة فرعية تؤثر في تلك الحياة تأثيراً ما، فإن النصوص المباشرة ليست كثيفة للطبيعة المرنة في وظائف الحياة العامة وما تقتضيه من سعة، وقد أدى انحسار الطبيعة الدينية للحياة العامة في تاريخ المسلمين إلى أن تكون الممارسات والتجارب السابقة ضئيلة كذلك، وإلى أن يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك.

ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي، حتى لا تختلط علينا الأمور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والإدارية، والدولية، وغيرها، مما يؤثر في وحدة المجتمع المسلم ونهضته.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

الدكتور أحمد الريسوني

□ ما المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ وأين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟

○ مقاصد الشريعة أمر ثابت وراسخ في نصوصها وأحكامها وفي كلياتها وجزئياتها منذ البداية .فمقاصد الشريعة جزء من الشريعة ومن نصوصها.

فمن الطبيعي أن نتصور أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة كان مبكراً .وكان ملازماً للشريعة نفسها .ولذلك نجد فقه الصحابة وفقه التابعين وفقه الأئمة المؤسسين للمذاهب هو الأكثر تشبعاً بمقاصد الشريعة، والأكثر التفاتاً إليها واعتماداً عليها.

ثم بعد ذلك حينما نمت العلوم الإسلامية، وبدأت تتخصص وتتأصل وتسير نحو القواعد العلمية المنهجية، نجد نهضة مقاصدية مواكبة لهذه المرحلة التأسيسية، ولمرحلة ما سمي بعصر التدوين.

ولذلك أسجل أن فترة ازدهار مقاصد الشريعة هي بالضبط القرن الثالث والرابع والخامس، وهي الفترة التي ازدهرت فيها كل العلوم، ومن هنا ليس الإمام الشاطبي هو أول من ازدهرت على يديه المقاصد وترعرعت، وإنما ازدهرت قبل ذلك في قرون مبكرة، ثم بعد ذلك أصابها نوع من الضمور، إلى أن جاء الإمام الشاطبي، فأحيا وأضاف ووسع.

وما أقوله عن القرنين الثالث والرابع تؤكده المؤلفات التي بدأت تظهر، والبحوث التي تنقب في تاريخ العلوم الإسلامية في هذه المرحلة.

فمثلاً وأنا أبحث وأتابع خيوط المقاصد أجد حديثاً متكرراً، عن كتاب (محاسن الشريعة) لأبي بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير، وهو من

أهل القرن الرابع، وأجد عدداً من العلماء يثنون على هذا الكتاب، منهم ابن القيم وأبو بكر بن العربي، ويذكرونه بما يفيد أنه كتاب في مقاصد الشريعة، ولو أنه في مقاصد الشريعة من حيث الجزئيات والتفاصيل .وبطبيعة الحال فإن المقاصد الكلية إنما تنبني على المقاصد الجزئية.

فهذا الكتاب يدل اسمه على أنه في صميم مقاصد الشريعة، وهو ما يزال يعتبر في عداد الكتب المفقودة لحد الآن.

وفي هذه الفترة المبكرة نجد أحد العلماء الذين اشتهروا بالكتابات التعليلية، وهو أبو عبد الله الترمذي المعروف بالترمذي الحكيم، وهو غير الترمذي المحدث .والترمذي الحكيم لا ندري بالضبط سنة وفاته، ولكنه عاش في أواخر القرن الثالث، وهذا وقت مبكر .وله كتابات عديدة، ولعله أول من استعمل لفظ المقاصد في عنوان الكتاب، فله كتاب بعنوان (الصلاة ومقاصدها) وهو كتاب مطبوع ومنشور، وله كتاب (العلل) وهو أيضاً نشرته كلية الآداب بالرباط بعنوان (كتاب إثبات العلل)، وله أيضاً كتاب (الحج وأسراره)، و(معرفة الأسرار). ونحو ذلك من العناوين التي تنم عن حس مقاصدي وعناية مقاصدية فائقة.

وفي هذا الوقت المبكر الذي لا يلتفت إليه عادة، ولا يعتبر من العصور الزاهرة بالمقاصد، نجد في هذا الوقت الفيلسوف والمفكر أبا الحسن العامري، وهو أيضاً من أهل القرن الرابع توفي سنة ٣٨١هـ وله كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) وهو كتاب مطبوع ونفيس، وفيه مباحث قيمة في مقاصد الشريعة، إلا أن له كتاباً آخر و لم يعثر عليه لحد الآن هو (الإبانة عن علل الديانة)، فيبدو من كتابات هذا الرجل أن له عناية ودراية بمقاصد الشريعة، وفي هذه المرحلة أيضاً نجد: ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، وقد نشر له كتاب في صميم الموضوع وهو: (علل الشرايع). وهو أيضاً يعنى بالتعليلات الجزئية والمقاصد التفصيلية التي عليها تنبني المقاصد الكلية.

إذن فهذا تدرج طبيعي، وهو العناية بالجزئيات قبل الانتقال إلى الكليات التي بدأ التركيز عليها يظهر في أول الأمر مع الجويني والغزالي؛ حيث بدأ تركيب الجزئيات لبناء الكليات، وبعدهما بدأنا نجد في العصور اللاحقة واحداً بعد الآخر، فنجد في القرن السابع كلاً من عز الدين بن عبد السلام صاحب (قواعد الأحكام) ونجد تلميذه شهاب الدين القرافي صاحب(الفروق) وغيرها من الكتب المشحونة بالفكر المقاصدي الكلي والجزئي .وبعد ذلك في القرن الثامن نجد الشاطبي، ولكنه مسبوق في أوائل هذا القرن بكل من الطوفي وابن القيم.

فإذن الحلقات متواصلة، ولو أنها قد تكون في بعض العصور أكثر تنوعاً وكثافة.

ففي هذا السياق يأتي الشاطبي، وبعده أصيبت العلوم الإسلامية عامة والمقاصد خاصة بجمود كبير، وبما يشبه الغيبة في الإبداع والتجديد والاستمرار، إلى أن جاءت حركة النهضة المعاصرة مع روادها الكبار الأوائل الذين بفضلهم وقع الانتباه إلى الشاطبي مرة أخرى، فجددت قراءته وانبعاثه، ومن خلال هذا التجديد والانبعاث لفكر الشاطبي ظهر كل من الطاهر بن عاشور في تونس، وعلال الفاسي في المغرب، وغيرهم من الكتاب المعاصرين الذين استأنفوا مسيرة علم مقاصد الشريعة.

□ ما المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الإسلامي القادر على الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجبه مسار الفكر الإسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب؟

○ استئناف النهضة المقاصدية التي نعرفها اليوم وتعميقها وجعلها أكثر عطاءً ورسوخاً يحتاج إلى إبراز وترسيخ مجموعة من المرتكزات المنهجية، والتركيز عليها والكتابة فيها وتدعيمها.

ومن هذه المرتكزات أن الشريعة بصفة عامة معللة ومقاصدية في جملتها. فهذه مسألة تكاد تكون مسلمة، ولكن مع ذلك ينبغي التأكيد عليها لتكون أكثر فاعلية وحضوراً عند ممارسة أي فكر وأي اجتهاد وأي تشريع.

فلابد من اعتبار أن الشريعة بصفة عامة شريعة مقاصد وحكم ومصالح، ولها منطقها التشريعي وأهدافها وأولوياتها ومراميها، فهذا هو الذي يلخصه العلماء بكون الشريعة معللة بصفة عامة.

الأمر الثاني عادة مايكون الوفاء له والالتزام به أقل، وهو حينما نقول: إن الشريعة بصفة عامة ـ كما قال الشاطبي ـ إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، فيجب أن تكون هذه القاعدة حاضرة ومطردة في جميع مجالات التشريع، وفي جميع فروع الشريعة .بمعنى أنه لاينبغي اللجوء إلى ما يلجأ إليه كثير من الفقهاء أو بعض الكتاب في مقاصد الشريعة من استثناء جوانب تشريعية كثيرة يقال فيها إنها تعبدية وغير معقولة المعنى، وبعضهم يوسع هذه الدائرة وبعضهم يضيقها. هذا كله لا يستقيم مع القاعدة الأولى والمرتكز الأول، أي: إن الشريعة كلها معللة من صاحبها ومنزلها سبحانه، وليست معللة تعليلاً اجتهادياً عقلياً، فينبغي أن يستمر التعليل في تفاصيل الشريعة ومجالاتها، بما فيها العبادات والمقدرات (أي: الأحكام التي فيها مقادير معينة؛ كالحدود والعدد، وعدد بعض العبادات كالصيام والركوع والسجود، وما إلى ذلك) فكل هذا يجب أن نعتبر أن الأصل فيه – كالأصل في الشريعة كلها – التعليل والمصلحية والفائدة الدنيوية والأخروية معاً. بعبارة أخرى أنا لا أرتاح لقول عدد من الأصوليين ومنهم الشاطبي وغيره، من أن الأصل في العبادات عدم التعليل، وكذلك في المقدرات، وللقول بالتعبد في كثير من الأحكام التي قد لا يلوح لهم فيها تعليل معقول، وهذا يتنافى مع أن الأصل في الشريعة هو التعليل.

فالله تعالى علل الشريعة كلها بأنها رحمة للعباد ورحمة للعالمين، وصلاح لهم، وإخراج من الظلمات إلى النور، فيجب أن نجد أثر هذا بالبحث والنظر والفكر

في كل تفاصيل الشريعة. والكلمة المعروفة لابن القيم أن الشريعة رحمة كلها ومصلحة كلها وحكمة كلها .فهذا كلام يجب أن ينتقل لنطبقه في كل جزئيات الشريعة، على أن بعض الفقهاء والأصوليين لا يقولون بالتعليل إلا إذا كان تعليلاً دنيوياً أو منفعياً واضحاً، فنحن نعلل حتى بالأمور التي تسمى غيبية أو روحية، فالتعليل ليس مقتصراً على الأمور المعيشية، ولذلك حينما نعلل العبادات بأن فيها ضبطاً للعباد، وفيها تسهيلاً لقيامهم بواجبهم وتدريبهم على الانضباط بما هو نوع من التحضر، فالآن الأمم المتحضرة هي الأمم المنضبطة بتلقائية وطواعية. منضبطة في كل شيء، في سيرها، وفي رميها لفضلاتها، وتنظيمها لبيئتها .فثمة ضبط وانضباط مستمران، والعبادات فيها ضبط وانضباط ونظام، ولو لم يكن من التعليلات إلا هذا، لقلنا: إن العبادات كلها معللة.فأن ينتظم الناس في صيام أو في حج أو في صلاة، وأن يفعلوا كل ذلك بطريقة معينة، فهذا نظام وحضارة ورقي.وبالنسبة لمقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها أو في تعثرها، وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة، ومنهم من يفتح جميع المسالك، فالمسار الأول يضيق ويحرمنا من عدد من المسالك التي تؤدي إلى إنتاج المقاصد والكشف عنها، فيحصرها مثلاً في الاستقراء، وبعضهم يوسعها حتى تفقد طابعها العلمي، فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات والذوق الاستحساني والحس الذاتي والرأي الشخصي.

فيجب أن نعتمد المسالك العلمية بالكامل، بعبارة أخرى: كل وسائل الإثبات المعمول بها علمياً في جميع العلوم يمكن أن نعتمدها، بما في ذلك التجربة .والتجربة هي التي اعتمدها الشاطبي حينما جعل من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة النظر إلى النتائج، أو ما يسميه هو بالمسببات، فحينما ننظر إلى حكم شرعي فنجده دائماً أو غالباً أو على الأقل في الوضع الطبيعي له مسببات مطردة، فإننا نجزم أن تلك المسببات والنتائج من مقاصد الشارع.

فحينما يحث الشارع على الزواج ويأمر به ويرغب فيه ويسهله فنحن نعرف إلى أي شيء يؤدي الزواج، فكل شيء يؤدي إليه الزواج فهو من مقاصد الشريعة، كيف عرفنا ذلك؟ بالنظر والتجربة والمعاينة.

إذا أمرنا الشارع بشيء، أو نهانا عن ذلك ننظر في النتائج التي هي مقاصد ذلك الأمر أو النهي، فهذا مسلك لا نجده بارزاً ومؤصلاً إلا عند الشاطبي.

كذلك الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، كل ما تكشفه وتثبته بوسائل علمية وإحصائية فيجب أن نعتمده لمعرفة مقاصد الشريعة.

كذلك مسالك التعليل، وهي تتركز على المقاصد الجزئية، يجب اعتمادها. فمقاصد الشريعة تحتاج إلى توسيع مسالكها بالوسائل المنهجية للكشف عنها. دون أن نفتح المجال لكل من أراد أن يقول في مقاصد الشريعة ويقصدها بما يشاء.

وأخيراً نجد من المرتكزات الضرورية التي تحكم فكرنا، وتؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي، التفريق بين المقاصد والوسائل .فهذه مسألة مهمة جدّاً، لأن الكثير ممن لا يفرقون بين المقاصد والوسائل في أحكام الشريعة، وفي الأحكام الاجتهادية، قد يجعلون المقاصد من قبيل الوسائل، فيهونون أمرها، ويهونون شأنها .وقد يفعلون عكس ذلك، فيجعلون الوسائل في مقام المقاصد، فيعطونها أكثر مما تستحق، ويقدسونها ويعطلون بها ما أراده الشارع، وهذه مسألة يطول الكلام فيها، ويمكن أن أحيل هنا على عدد من العلماء الذين اهتموا بهذه القضية، وفي مقدمتهم شهاب الدين القرافي الذي اعتنى بالتفريق بين الوسائل والمقاصد، وبين أن المقاصد هي ما يريده الشارع، وما يريد الانتهاء إليه من العباد في تكاليفهم وأعمالهم، فهو مقصد لذاته، وبين أن هناك أحكاماً في الشرع ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي وسائل وذرائع ووسائط، ومن ثمة، لابد أن تكون أقل أهمية، وأن تكون مرنة وقابلة للتعديل والتكييف بحسب ما يحقق المقصد. فالشيء الثابت هو المقصد، والوسائل تحوم حوله، فهناك أحكام شرعية

كثيرة جداً، يحضرني منها هنا مثلاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٨/٦٠]، فرباط الخيل هنا لاشك أنه من أحكام الوسائل، وليس من أحكام المقاصد، فليست الخيل المذكورة في هذه الآية والمذكور فضلها في عدد من الأحاديث مقصودة لذاتها، أي: إن للخيل قيمة في ذاتها أو قيمة تعبدية، إنما بقدرما لها من فاعلية، يمكن أن تستمر أو تضعف أو تزول نهائياً، وإذا نظرنا نظر من يفرق بين المقاصد والوسائل، فلابد أن نقول: إنّ القوة في سلاح العصر، وفي وسائله، وفي الآلة العصرية، وليس في الخيل ولا في السيف.

فالتفريق بين المقاصد والوسائل شيء مهم، لأن من لا يفرقون بينهما يقعون في تعسفات كثيرة وفي إعنات كثير .فهذه بعض الأسس التي من شأنها أن تنمي الفكر المقاصدي والإنتاج المقاصدي.

□ وعلى الرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الأصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب، ولم يحتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار أصول الفقه.

ما الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في إعاقة تكامل الفقه وأصوله؟

○ مما يؤسف له أن مقاصد الشريعة بدأت تزدهر في عصور معينة، ولكن بمعزل إلى حد ما عن الفقه، وبشكل أكبر عن أصول الفقه، بينما وظيفة المقاصد ووظيفة أصول الفقه إن لم نقل إنهما وظيفة واحدة فهما متداخلتان.

فنشأة المقاصد في نوع من العزلة ثم ضمورها أدى إلى أن علم أصول الفقه لم يعد في النهاية علماً مقاصدياً، بمعنى أن مقاصده الحقيقية التي كان يجب أن يتجه إليها، وهي أن يضبط حياة المسلمين وفكرهم وتشريعهم ليكون عملياً، هذه الصفات بدأت تضمر وتختفي في علم أصول الفقه ليصبح شيئاً فشيئاً علماً نظرياً رياضياً منطقياً وتجريدياً.

فعلم أصول الفقه مع تناقص الحس المقاصدي والمرامي المقاصدية أصبح علماً تجريدياً ولذلك غزته المباحث الكلامية والمنطقية، فدخل فيه المنطق اليوناني والمباحث اللغوية المسرفة التي لا جدوى فيها ولاطائل منها .ولذلك وجدنا الإمام الشاطبي وهو بطبيعة الحال من المجددين في علم أصول الفقه في أوائل كتابه (الموافقات) يذكر أن كل مسألة أصولية ليس تحتها عمل، فهي عارية، وهي بدون جدوى، ولكنه لم يستطع أن يغير الواقع، فعلم أصول الفقه اتجه إلى التجريد، والنظر إلى أن يصبح قريناً لعلم الكلام، الفقه أيضاً حينما ضعفت النزعة المقاصدية فيه أصبح في النهاية شبيهاً بالقانون، والفرق بين القانون والفقه كبير، ويجب أن يكون كبيراً؛ لأن القانون يتسم بالشكلية، والقانون ليس من شأنه هداية الناس أو إسعاد القلوب، وإنما شأنه ضبط العلاقات .الفقه يقوم بضبط العلاقات، ففيه الجانب القانوني، ولكن الفقه لا ينفصل عن العقيدة، ولا ينفصل عن الآخرة أو عن تربية الإنسان وإيمانه، فللفقه مقاصد ليست في القانون، لكن الفقه حينما أصبح هو القانون المطبق والمعتمد، وأصبح كثير من الفقهاء قضاة وحكاماً في كثير من الأحيان أو مفتين رسميين ينظمون الحياة العامة، ويجيبون عن الإشكالات، غرقوا في هذا الجانب، وغابت عنهم المقاصد التربوية والتعليمية، وهذا كله من نتائج غياب المقاصد والروح المقاصدية عن النظر الفقهي.

□ غالباً ما يقترن ذكر الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافاً إلى تأكيد القرآن على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الإصر والأغلال، وأنها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وأنها تتسم بالمرونة والاستيعاب، إلا أن العقل الفقهي ينزع أحياناً للصرامة والتشديد .ماهناشئ هذا الاتجاه؟ وما الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النزعة؟

○ فعلاً هناك اتجاه متزايد عبر العصور نحو التشدد في الفقه وفي الفكر الفقهي، وهذا في تقديري، ولو أن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخي،

لكن في نظري وحسب إدراكي فإن هذا له صلة بما انتهيت إليه في السؤال السابق حيث أصبح العمل الفقهي في النهاية بدرجة كبيرة يقوم بوظيفة التقنين، وغابت عنه الوظائف الأخرى؛ لأن الفقيه حينما يصبح قانونياً لا يصبح مطلوباً منه أن يراعي مصالح الناس، ولا أن يكون رحيماً بهم، فالقانوني يضع القانون، ولا يبالي بما بعد ذلك، فصار كثير من الفقهاء يصدرون فتاويهم ولا يبالون بالواقع، ولذلك أيضاً وأنا أتلمس مظاهر التجديد عند الإمام الشاطبي نجده يؤكد أن العالم الحقيقي والعالم الرباني هو الذي يجيب عن السؤالات وهو ناظر في المآلات .وهو يشير بذلك إلى أن كثيراً من الفقهاء يجيبون عن السؤالات ولا ينظرون إلى المآلات.

الفقهاء أصبحوا قانونيين لأنهم تصرفوا بمنطق رجال الدولة، والدولة دائماً لها منطقها الذي يقتضي التشديد والصرامة أكثر مما يقتضي التيسير والرحمة والرأفة بالناس .

فبقدر ما كان لها من إيجابيات في هذا الجانب بقدر ما غرق الفقهاء خاصة في نهايتها في مقتضيات الحكم والسلطة والضبط وتسيير المجتمع حتى وجدنا أحد الناظمين يقول في أبيات له:

ملكتم الدنيا بمذهب مالك وقسمتم الأموال بابن القاسم

بمعنى أنهم توغلوا في السلطة ومزاياها ومقتضياتها، ولذلك نجد في نهاية هذه الدولة جاءت دولة الموحدين التي أرادت التجديد في الفقه وفي الفكر، وكان أول ما بدأت به هو الثورة على الفقه بتراكماته وبتشدده وبجموده وبتشعبه.

وهذا يفضي إلى سبب آخر وهو أن التراكم الفقهي هو نفسه يشكل نوعاً من الآصار والأغلال على أساس أن الاجتهاد الفقهي في كل زمان هو اجتهاد لزمانه، والذي ينبغي أن يستمر منه هو الروح المنهجية التي اعتمدها الفقهاء، ولكن الذي وقع هو أن الأصول الاجتهادية المنهجية تراجعت لفائدة الفروع المتراكمة، فأصبحنا ونحن في القرن الرابع عشر تحكمنا الفروع الفقهية للقرون

الأولى .وبعبارة أخرى تحكمنا فتاوى قرون غابرة وضعت لزمانها وظروفها .فهذا كله ركام أصبح الفقهاء المتأخرون يحتكمون إليه، فغدا ذلك كله من الإصر والأغلال لم ينتبه كثير من الفقهاء ولا سيما حينما انتفت روح الاجتهاد، إلى أنهم في حل تماماً من هذا التراث، وأنهم يستأنسون به ويستفيدون منه بصفة خاصة من الناحية المنهجية، ولذلك حينما يقال لي: إنك مالكي أو تدافع عن المذهب المالكي أقول لهم: أنا مالكي في الأصول، ولست مالكياً في الفروع.

فأنا أعتبر أن المذهب المالكي هو أصوله، وما سوى ذلك هو مذهب مالكي في لحظته وزمانه، ولسنا ملزمين به، بينما الذي وقع حينما غابت روح الاجتهاد، ومال الناس إلى الكسل الفكري، صار المرجع هو التراث الفقهي المتراكم قرناً بعد آخر، أصبح هذا التراث يشكل أغلالاً.

ومن الآصار والأغلال المتراكمة عبر العصور، التقليد المذهبي والتعصب المذهبي بدأ خفيفاً جداً في القرن الثاني، ولكن بعد ذلك أصبح فقهاء كل مذهب أكثر تعصباً من سابقيهم، ويذكر ابن العربي أن فقيهاً مالكياً كان جالساً معه، ورأى أحد الفقهاء الآخرين يصلي بالقبض، فقال له: ألا أقوم إلى هذا فألقيه في البحر؟ فالمخرج الذي جاء به ابن العربي أنه قال له: إن مذهب مالك في رواية بعض البغداديين أنه يجوز القبض.

فأدى التعصب المذهبي إلى تقديس المذهب ورجاله واجتهاداته، وهذا يكون على حساب الجمهور، وعلى حساب المكلفين والرحمة واليسر المتصفة بهما الشريعة.

ومرة أخرى نورد تجربة المغرب ونقصد به منطقة الغرب الإسلامي عموماً التي هيمن عليها المذهب المالكي بصفة مطلقة، نجد مما يدل على خطورة هذا التعصب الثورة الظاهرية التي عرفها كل من المغرب والأندلس.

فالنزعة الظاهرية ظهرت في المغرب أكثر مما كانت عليه في المشرق، وظهرت على يد ابن حزم أكثر منها على يد داود الظاهري، فما الذي دعا ابن حزم إلى

رفض التمذهب، وإلى الغلو في ظاهريته المبسطة السطحية، إنه ذلك التوغل، والتشدد والتشعب الكبير الذي كان يسود الفقه المذهبي في الأندلس، وذكرت قبل قليل الدولة الموحدية التي استنجدت بالمذهب الظاهري، ورأت فيه المخلص من هذا التعصب المذهبي، ولذلك يعقوب المنصور الموحدي اجتمع إلى أحد كبار فقهاء المالكية وبدأ يذم الفقه المالكي أمامه ويذم تشعبه وكثرة الخلافات فيه، فلما أراد الفقيه أن يشرح له وجهة نظره ويدافع عن المذهب المالكي، قال له يعقوب المنصور: انظر يا فلان ليس لك إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى سنن أبي داود، أو هذا، وأشار إلى السيف في يده.

فأراد من المالكية أن يلتزموا بالكتاب والسنة أو السيف، وللأسف الإصلاح لا يتم بهذه الكيفية، ولذلك لم تنجح محاولات الموحدين، مع أنها سليمة في دوافعها ومرماها.

فإن التعصب المذهبي، وتراكم التراث المذهبي، من الأسباب التي أدت إلى الأغلال والجمود والتشدد.

وأعتقد أن عملية التحرير من كل هذا بحاجة إلى شيء من الوقت، وعصرنا بطبيعته المفتوحة والمتلاطمة والمتمازجة لم يعد يسمح بكل هذا الذي سبق، ولا مستقبل للتمذهب نفسه إلا في حدود ضئيلة، فهناك ثورة على كل هذه الآصار والأغلال .ولابد من الفقهاء المجددين، فقهاء الإسلام وليس فقهاء التمذهب والتقليد والتعصب، لابد أن يعيدوا الاعتبار إلى كليات الشريعة، ومنها اليسر كما قال الإمام مالك «ودين الله يسر»، والذي ينظر نظراً مقاصدياً يعرف أن الله تعالى تحدث عن بني إسرائيل .وقال: إنه بعث لهم النبي الخاتم ليضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فمن مقاصد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يزيل الآصار والأغلال.

فإذا كان المسلمون يتخذون الآصار والأغلال، فمعنى ذلك أنهم يسيرون ضد مقاصد الشارع.

وأتذكر هنا كلمة لطيفة لأحد شيوخ المغرب الشيخ عبد الحي بن الصديق رحمه الله في كتاب له اسمه (رخص الطهارة وتشديدات الفقهاء) قال في بدايته: إن العزيمة في الشرع أخف من الرخصة عند الفقهاء، والمعروف أن العزيمة هي الأصل الذي فيه تشدد، والرخصة هي التي فيها تخفف.

فالرخص كما يتناولها الفقهاء تصبح أشد من العزيمة نفسها، بعبارة أخرى: أن تتوضأ على الطريقة الشرعية أخف عليك من أن تتيمم على الطريقة الفقهية، فصار الوضوء الذي هو العزيمة أخف وأيسر من تيمم الفقهاء الذي هو في أصله رخصة .حيث شروط التيمم وكيفيته ونقاش طويل حول النية، والأشياء التي يتيمم بها، والصلاة التي تصح بالتيمم والتي لا تصح، والإمامة هل تصح بالتيمم؟ بمعنى أن الإنسان الذي يريد أن يأخذ برخصة التيمم يجد من التعقيدات ما يجعله يتوضأ ويكون الأمر أخف عليه.

كذلك الإنسان إذا أراد أن يفطر في رمضان، فسيجد من التحذيرات والتنبيهات والممنوعات ما يجعله يفضل أن يصوم ولا يأخذ بالرخصة.

ولكن هذا الفقه هو الآن في طريقه إلى الزوال.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية في التاريخ الإسلامي. ماأبرز أسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ ما يعرف في الفقه الإسلامي بفقه الحيل هو على كل حال محدود حتى لا نظلم الفقه الإسلامي أو نظلم الفقه الحنفي الذي ينسب إليه هذا اللون من الفقه أكثر من غيره.

فهذا النوع من الفقه في نظري نتيجة من نتائج جعل الفقه بمنزلة القانون؛ لأن القانون الحيل معه صحيحة وجائزة، فمن احتال على قانون السير، وبدل أن

يسير في الاتجاه الممنوع، سار في الاتجاه نفسه ولكن إلى الخلف، فهذا لا يعد مخالفاً للقانون، مع العلم أن المخالفة هنا أشد من حيث المقصد، لأنه يسير في الاتجاه الممنوع، ويسير بسيارته إلى الخلف، فاحتمالات الخطر أكبر .لكن قانونياً لم يسر في الاتجاه الممنوع، فالقانون بما أنه يضع شكليات ورسوماً لا حقائق فهو يحتمل هذا.

فهناك عدد من الفقهاء الذين اشتغلوا في القضاء كانوا يلتمسون مثل هذه المخارج للخلفاء وللأمراء ولغيرهم، لأنهم يرون أنه ما دام من الناحية الشكلية لم يخالف الحكم، فقد وجد لنفسه فرجاً ومخرجاً، فمن قال لمن جمع بين مالين ليخفض نسبة الزكاة، فهذا لم يفعل شيئاً، وكذلك من وهب ماله لزوجته قبل نهاية الحول لا يزكي، لأن المال خرج من يده، وبعد أسبوع أو أسبوعين يسترد ذلك المال ولا زكاة عليه، لأنه من الناحية الشكلية يوم حال الحول كان المال قد خرج من يده .فهذا الفقه أكثر ما ينسب لأبي يوسف، وربما بولغ فيما ينسب إليه، ولكن لا دخان بلا نار .فالفقيه حينما يصبح بمقام قانوني، ويتعامل مع الفقه على أساس أنه تنظيمات قانونية وإدارية وإجرائية يهون عليه أن يقول بفقه الحيل، ليجد بعض المخارج لبعض الناس في أموالهم وأيمانهم، ولكن الذي يقصم ظهر هذا التوجه هو فكرة المقاصد، لأن الفقيه إذا استحضر المقاصد، والتي على رأسها المقاصد التربوية، التي من بينها إخراج المكلف عن داعية هواه كما يقول الشاطبي، فلا يمكن أن يجاري الناس مهما تكن المخارج شكلية، وعندنا في المثل المغربي نقول: (لا حيلة مع الله).

فحينما يستحضر الإنسان – في فقهه – الله تعالى، ومراقبته، وأن العمل لله، فقضية الحيل تختفي، ولذلك عامة العلماء الذين اهتموا بمقاصد الشريعة يقفون عند هذه النقط، فابن القيم أطال فيها وأجاد، والشاطبي أفرد لها فصلاً في موافقاته، واليوم أيضاً يكتب فيها الدكتور يوسف القرضاوي.

ولذلك، فإن الشيخ الطاهر بن عاشور، وهو من المقاصديين في كتابه : (أليس الصبح بقريب؟) يعتبر أن من أسباب تخلف الفقه إغفال المقاصد، ويقول: إن من أشأم ما ظهر فقه الحيل لدى الفقهاء، فالحيل تفرغ الحكم من مضمونه ومن مقصوده، والفكر المقاصدي سيعيد الاعتبار إلى الحكم وحقيقته ومرماه، على أن الحيل والمخارج التي لا تنافي المقاصد الشرعية، ولا تقوم على قصد شيء، لا بأس بها، ولا حرج فيها.

❑ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلّب الجزئيات على الكليات، والثوابت على المتغيرات، والحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض .هل يعود هذا الاتجاه الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما المرتكزات المنهجية لبناء فقه الأولويات؟

○ إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التي نجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين، إما النظرة الشمولية إلى الإسلام، وإما النظر إلى المقاصد.

والحقيقة أن العلوم الإسلامية كلها قائمة على أساس هذه الأولويات وهذه الموازنات. وإذا أخذنا العلم الأول، وهو علم العقيدة، نجده قائماً على الأولويات.

فبعض العقائد أولى من بعض، وبعضها مقدم على الأخرى، وبعضها تمثل أصولاً، والعقائد الأخرى تمثل فروعاً وتوابع .وفي الحديث المعروف الذي يحدد الإيمان لم يذكر غير ستة أمور، بينما المعتقدات التفصيلية كثيرة، ولكنه ذكر أهمها، وحينما تحدد بعض الفرق الكلامية مذاهبها فإنها تختار عقائد خمساً أو ستاً.

فللمعتزلة أصول خمسة، وليس معنى هذا أنها كل عقائدهم، ولكنهم يرون فيها أمهات العقائد والأسس، وكذلك حينما يحدد أهل السنة عقائدهم يحددون بعض الخيارات المنهجية وبعض الأولويات، والتي على أساسها يكون المؤمن مؤمناً وما سوى ذلك فيه مجال للتأويل والتساهل.

وحينما نأتي إلى الشهادتين فليست شهادة محمد رسول الله كشهادة لا إله إلا الله. فهذه أصل والأخرى فرع عنها، فلابد أن تكون دونها وتابعة لها.

وليس الإيمان بالملائكة كالإيمان بالرسل، ولذلك من تأول في الملائكة قد لا يكفر، ومن تأول في وجود الرسل ورسالاتهم فله شأن آخر.

فالعقائد حينما ندرسها نجدها قائمة على تراتبية، وعلى فكر أولوي.

أما إذا جئنا إلى التشريع فنجده منذ البداية منقسماً إلى أصول وفروع، وأصول الفقه تنقسم إلى ما هو قطعي وثابت وراسخ، وإلى قواعد ونظريات أصولية ظنية، وهي محل اختلاف واجتهاد ونظر.

وكذلك الأحكام الفقهية مرتبة، فهذا حرام، وهذا مكروه، وليس المكروه كالحرام، وهناك الواجب والمندوب، والواجبات ليست على حد سواء، فليس واجب النفقة كواجب الصلاة، وليس واجب الصلاة كواجب الحج.

وكذلك المحرمات، فمنها الكبائر، ومنها أكبر الكبائر، ومنها الصغائر، ومنها اللمم، كما يفرق الأصوليون بين ما هو حرام لذاته، وما هو محرم تحريماً ذرائعياً، فالأول لا يباح إلا للضرورة، والثاني يباح للحاجة، وكذلك الأمر في الحديث حيث يضع المحدثون مراتب عديدة لثبوت الحديث، وهذه المراتب تعني تقديم بعضها على بعض عند التعارض، فهناك المتواتر، والمشهور، وخبر الآحاد الصحيح، فهذه عقلية تراتبية تسود كل العلوم .والترتيب معناه أن بعضاً أولى من بعض، وما هو أولى مقدم بصفة عامة، وخاصة عند التعارض.

فإذا جئنا إلى المقاصد نجدها قائمة على هذا بشكل أكثر وضوحاً، فالمقاصد تقسم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات .ولا يتردد أحد، عالم، أو أصولي، أو مُفْتٍ، في كون أن الضروريات هي ذات الشأن الكبير، ويقول الشاطبي: إن الحاجيات والتحسينيات كلها حائمة حول الضروريات وخادمة لها، وإن الأصل هو الضروريات .فإذا تعارض الضروري مع الحاجيات يضحي بهذه الأخيرة، ومن باب أولى بالتحسينيات .ومن هذا الباب فالكليات مقدمة على الجزئيات، والضروريات الخمس هي أيضاً مرتبة. يقول الشاطبي: فالضروريات ليست على وزن واحد، فليست النفس كالدين، وليس النسل كالعقل، وهكذا .وليس المال كالنفس.

فالعلوم الإسلامية كلها مرتكزة على نظام فيه تمييز، وفيه أولويات، وفيه فروع، وفيه الأعلى وفيه الأدنى.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

الدكتور عبد الهادي الفضلي

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

وما المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

○ منذ أن دوّنت أقدم المؤلفات الفقهية وحتى عصرنا هذا لا تزال المادة الفقهية المتمثلة بالتالي:

- الفقه العلمي = المتون الفقهية / الرسائل العملية.
- الفقه الاستدلالي.
- القواعد الفقهية.

لا تراعي إلاّ الجانب الفردي في حياة الإنسان المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية، أي بإهمال الجوانب الأخرى من حياة الإنسان؛ كالجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي وإلخ.

ولم نقف - بشكل واضح - على السبب الذي دعاهم إلى هذا التصنيف الذي أهمل فيه الجانب الاجتماعي، والآخر الاقتصادي، والثالث السياسي بما يرتبط بتنظيم المجتمع بوصفه مجتمعاً وتنظيم الدولة بوصفها دولة، وربما كان هو الخوف من البطش السلطوي.

والفقه العملي هو نتائج الفقه الاستدلالي ونتائج تطبيق القواعد الفقهية.

وهو ترابط عضوي سليم في نظر منهج البحث العلمي، والذي يؤخذ عليه هو كمية ونوعية المادة المبحوث فيها وعنها؛ حيث أهمل أو استبعد عنها ما أشرت إليه.

ويرجع سريان مفعول هذا الإهمال أو الاستبعاد حتى عصرنا هذا الذي أصبح فيه أكثر فقهائنا يدرك أن الفقه نظام حياتنا، له في كل سلوك حكم، وفي كل موقف كلمة، يرجع إلى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال إلى مستوى الإفراط، ما جعلنا نتهيب ونحذر من إعادة النظر في أية مسألة بغية الوصول إلى نتائج أفضل.

بهذا فقدنا النظرة الشمولية للشريعة في مقاصدها وأهدافها وخطوطها العامة ومناهجها التي تلتقي مع طبيعتها باعتبارها نظام حياة الانسان، فرداً وأسرة، ومجتمعاً ودولة.

وإجابة عن الشق الثاني من السؤال: علينا أن نعيد النظر في فهمنا لواقع الفقه والخروج به من إطار الفردية إلى إطار الحياة الاجتماعية، ومن خطوطه الفردية الراهنة إلى خطوطه الاجتماعية العامة.

وهذا ـ بطبيعته ـ يتطلب منا دراسة تطور الفكر الفقهي لنضع يدنا على نقاط الضعف كي نرتفع بها إلى مستوى القوة.

□ إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات؟ وما موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ لو قمنا بعملية استقراء بغية تعرف طريقة الفقهاء في تعاملهم مع النص عند محاولة استنباط الحكم الشرعي منه فسوف ننتهي إلى أن هناك طريقتين لدراسة النص:

الأولى: هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البنيوية) وأعني بها الاقتصار على دراسة بنية النص وتركيبه من خلال القواعد التي وضعها العلماء لذلك؛ كقواعد الصرف والنحو والبلاغة والرجوع إلى المعجم العربي من دون ربط النص بقرائنه العامة والخاصة.

والثانية: هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البيئية) ، وأعني بها ربط النص حال دراسته بقرائنه العامة المتمثلة بمقاصد الشريعة، ذلك أن كل نظام لابد له من أهداف قصد إليها المشرع حين وضع النظام، وهي ـ بدورها ـ تمثل الإطار العام للتشريع الذي يلزم من يريد التعامل مع النص وضعها نصب عينيه، لئلا يخرج الحكم عن إطاره التشريعي العام، وكذلك ربطه بقرائنه الخاصة المتمثلة في الاستعمال اللغوي الاجتماعي للنص من قبل أبناء عصر صدوره، أي: يدرس في إطار بيئته الاجتماعية التي كان يعيش فيها حين صدوره من قبل المشرع، مضافاً إليها القرائن الأخرى والملابسات التي تمتلك القدرة على إلقاء الضوء المساعد في فهم دلالته والمقصود منه.

كما أن الاستقراء ينبهنا إلى أن استخدام الطريقة الأولى هي الأكثر عند الفقهاء.

والملاحظ ـ هنا ـ أنه عند عدم محاولة الرجوع إلى القرينة بنوعيها المذكورين قد يؤدي البحث إلى مثل ما ذكرتم.

ولو رجعنا إلى القاعدة المعروفة التي تقول: إن القرينة تقدم على صاحبها عند التعارض، وكذلك التي تقول: إن المفسِّر ـ بالكسر ـ يقدم على المفسَّر ـ بالفتح ـ عند تعارضهما ظاهراً لرأيتنا نقول بلزوم الأخذ بالطريقة الثانية عند تعارض نتيجتها مع نتيجة الطريقة الأولى.

وهذا هو جزء من المنهج الفقهي الذي يحتم علينا الجمع بين الطريقتين في مجال دراسة النص.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة .وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها، وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ كنت قد تناولت موضوع الإجماع في كتابي (دروس في أصول فقه الإمامية)، وانتهيت هناك إلى أن الإجماع أُدخل عند الإمامية في جملة أدلة التشريع الإسلامي تمشياً مع المنهج السني، إلاّ أنهم ـ أعني الإمامية ـ عدّلوه إلى ما يلتقي مع أصول مذهبنا؛ حيث اقتصروا به على ما يكشف عن رأي المعصوم لكي يكون حجة عندنا، وأطلقوا عليه عنوان الإجماع الكاشف، وهو أحد القسمين اللذين ذكروهما.

والقسم الثاني هو الإجماع المدركي، وهو الذي يستند فيه المجمعون إلى مدرك (دليل) لم يقدر لنا أن نقف عليه، ونصوا على أنه غير حجة.

والاستقراء للإجماعات المذكورة في كتب الفقه يُسلمنا إلى أنها إجماعات مدركية، وإلى أنه لا يوجد بينها إجماع كاشف.

وعلى هذا فالإجماعات المستدل بها لا ينطبق عليها عنوان الإجماع الذي هو حجة.

ويمكننا الخروج عن الوقوع في هذه المفارقة بأن يلتزم الفقيه بمبانيه من غير تقليد أو متابعة للفقهاء الآخرين، بمعنى أنه عليه أن يلتزم بالاستقلالية في البحث وما يوصله إليه من رأي.

أما الشهرة فهي ليست بدليل لا عقلاً ولا نقلاً، وعلى الفقيه أن يرجع في المسألة إلى ما يراه دليلاً فيها بعيداً عن التقليد وعدم الاستقلالية.

□ **نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي .فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.**

ما أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وأن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ قلت في إجابة سابقة: إن مقاصد الشريعة هي الإطار العام للفقه يتحرك داخله، ولا يخرج بحال عنه.

ومن أهم مقاصد الشريعة تحقيق العدل الاجتماعي بين الناس في توزيع الثروة وسواها.

والتحايل على النظام يشله عن أن يحقق هدفه الذي توخاه منه المشرع.

والروايات التي تجيز ذلك والتي قد يحتج بها، ليس فيها ما يلزم بالأخذ بها لأنها أقرب في مؤدياتها إلى ما يعرف بالرخص، والرخص ـ كما هو معروف ـ لا إلزام بها.

من هنا يمكننا التوقف عن الأخذ بها لما قد ينجم عن الأخذ بها قد يوقع فيما يخالف مقاصد الشريعة، ويضر بالمجتمع ككيان له حقوق وعليه واجبات.

□ **يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلا في مساحات هامشية ضيقة، بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.**

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أو أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ ألمحت إلى أن الفقه الإسلامي المبوّب دُوّن في وقت عنفوان دكتاتورية السلطات الحاكمة آنذاك، وقد يكون لهذا دخل في ذلك، فقد سجن أكثر من فقيه، وعُرِّض لضرب السياط أكثر من فقيه، وأُحرقت أكثر من مكتبة، وإلى آخر ما في القائمة من ألوان التضييق والتعذيب، والتذليل والتنكيل.

وذلك لأن سلطة شيخ القبيلة التي قامت في العهد العربي الجاهلي، والتي قضى عليها الإسلام بتشريعاته المثلى، وبسيرة قياداته الأولى العادلة، وكذلك دكتاتوريات الإمبراطوريات الكبرى في فارس والروم والتي أهارها الإسلام ودكها تحت زحف الفتوحات الإسلامية، سرعان ما عادت إلى الحياة العربية ثانية بعد انقضاء عهد الخلافة الأولى حتى عُرف مؤكداً واشتهر بين الناس شهرة لا تقبل الريب أن معاوية بن أبي سفيان حوَّل الخلافة الإسلامية إلى ملك أسري عضوض، واستخدم مختلف الوسائل الثقافية والسياسية لتوطيد دعائم هذا الملك

وترسيخ هذا المبدأ، ومن أهم هذه الوسائل استقطاب الفقهاء ورجالات الفكر الإسلامي حتى صار أمر الطاعة للحاكم شيئاً تعبدياً لا يقبل إثارة أو أي تساؤل عن علته ومصدرها وشرعيته ومدركها.

ولابد لكي يعود الفقه الاسلامي إلى مستواه المطلوب من العمل على تحقيق الإنسانية للإنسان، والاعتراف بكرامته واحترامها، ليأخذ حقوقه المشروعة ويتمتع بحريته في حدود ما يحترم به حريات الآخرين، تحت ظلال التشريعات الإسلامية العادلة، أقول: لابد من كشف ذلك الزيف الأموي الذي أشرت إليه والإبانة عن آثاره الجائرة في الفقه الإسلامي، والعمل على تنقية الفقه مما دخله عن طريق ضغط سلاطين الجور ووعاظهم السائرين بركبهم وفي موكبهم.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم أربعة الأشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة، أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته، فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجته، ثم سافر ولبث عشرين عاماً، وتزوج بامرأة أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها، فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢]، ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩/٤]؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

○ ما تشير إليه حضرتك من رأي، في الغالب يأتي نتيجة غياب المنهج الفقهي، وذلك بعزل المسألة عن ملابساتها الأخرى، والخروج بها عن الإطار العام والهدف الأسمى في تنظيم العلاقات الأُسرية بخاصة، والاجتماعية بعامة، وهو العدل في المعاملة والإنصاف في المعاشرة.

ولأجل أن نصل إلى الرعاية العادلة التي قام عليها التشريع الإسلامي في تقرير حقوق المرأة، علينا أن نتعامل مع النصوص الشرعية من منطلق الأخذ بمقاصد الشريعة وأهداف التشريع بعين الاعتبار.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل، وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم .لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة فيها، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء، وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

○ يعود هذا ـ في الواقع ـ إلى عدم ارتباط الفقيه بجواء الحياة التي سوف تتحرك فيها فتواه، فلو علم الفقيه ما يقع فيه المقلد نتيجة العمل بفتواه من حرج وعسر لما أفتى بذلك.

والخروج من عهدة المسؤولية أمام الله عند الفتيا يمكن أن يتحقق بالتوقف عن الفتوى، وإحالة المقلد إلى فقيه لا احتياط في فتواه في المسألة، وفي الوقت نفسه يتخلص الفقيه الاحتياطي من المسألة عن إيقاع مقلده في العسر والحرج، لأن فهم المسألة غير منحصر فيه، حتى بناء على أعلميته نفسه؛ لأن حجية الفتوى بدليلها، لا بشخص المفتي الذي هو ـ في واقعه ـ وسيلة لذلك عن طريق اجتهاده.

بعد هذا التطور الفخم الذي تحقق لحياة الإنسان المعاصر نحتاج إلى فقيه يتوفر على عنصرين مهمين يضافان إلى شروط الإفتاء المعروفة، وهما:

١ـ الثقة المتينة بالنفس المؤدية إلى الإيمان الثابت بقدرة الفقيه العلمية في مجال الاستنباط.

٢ـ فهم الحياة وفهم كيفية التعامل مع الحياة.

إن هذين العنصرين ينأيان بالفقيه عن أن يقع في الاحتياطات التي تؤدي بالمقلد إلى الوقوع في العسر والحرج عند الامتثال.

أسأل الله تعالى أن يوفق لذلك، إنه ولي التوفيق وهو الغاية.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

الدكتور جمال الدين عطية

□ ما المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ وأين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟

○ هناك كتابات معاصرة كثيرة توضح المسار التاريخي للمنحى المقاصدي مثل :

١ـ نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي — لأحمد الريسوني

٢ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة — لحمادي العبيدي

٣ـ نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور — لإسماعيل الحسني

٤ـ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة . — لعبد المجيد الصغير

٥ـ أما كتاب المقاصد العامة للشريعة ليوسف العالم فلم يتعرض للمسار التاريخي والكتب ١، ٣، ٥، — من إصدارات المعهد

أما الكتاب ٢ فصادر عن دار قتيبة (بيروت ـ دمشق) ١٩٩٢م.

والكتاب ٤ صادر عن دار المنتخب العربي ١٩٩٤م، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

□ ما المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الإسلامي القادر على الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون) بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجِّه مسار الفكر الإسلامي بتمامه، ولا يقتصر على الفقه فحسب ؟

○مصطلح الجمع بين القراءتين مصطلح حديث أطلقه البعض، وأعجب به آخرون، وبدأ استعماله دون تنبه لمخاطره، وأنا أتحفظ على التسرع في استخدامه لعدة أسباب :

١ــ لعدم وروده في الكتاب أو السنة، أو علوم التراث، رغم محورية مضمونه.

٢ـ إنه يعطف متغايرين طبيعة ونوعاً في المجال محل البحث: فالكون موضوع للبحث، بينما الوحي طرق أو دليل للمعرفة .

٣ـ إنه يعبر بمصطلح القراءة عن معنيين مختلفين أحدهما قراءة حقيقية هي قراءة الوحي، والثانية مجازية، والمقصود بها فهم الكون وعلومه .

٤ـ إنه للأسباب السابقة أقرب لأن يكون شعاراً منه لأن يكون مصطلحاً علمياً منضبطاً .

٥ـ إنه للأسباب السابقة أيضاً يؤدي إلى الخلط المنهجي في مجال نحن أحوج ما نكون فيه إلى الدقة والوضوح .

بناء المنحى المقاصدي التعليلي يتشعب في رأيي إلى شعبتين:

عامة تتعلق بآليات استخدام المقاصد مباشرة في العملية الاستدلالية.

وخاصة تتعلق بالعلة كمناط للقياس، وهذه إحدى صور الشعبة الأولى؛ لأن الاتجاه فيها إلى الاستعانة بالحكمة إذا لم تحقق العلة مقصد الشريعة، وهما موضوعان يطول فيهما الحديث، ولعل فرصة قريبة تتاح لذلك إن شاء الله.

السعي إلى تكوين (عقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل لا يقتصر على الفقه) هدف طموح، وأنا أفضل السير نحوه بصورة أكثر تواضعاً وواقعية، وأولى الخطوات في تصوري هي الإجابة عن السؤال: كيف يمكن عملياً ومنهجياً الاستفادة من السنن الكونية كلاً في مجالها المعرفي؟ سؤال يبدو

سهلاً لكنه في الحقيقة ليس كذلك. وإذا تمكنا من الإجابة عنه ننتقل خطوة أخرى وهكذا.

من ناحية أخرى أظن من الضروري التنبه إلى تعدد المناهج وتنوعها من مجال معرفي إلى مجال آخر، وأي محاولة لفرض منهج موحد في جميع المجالات يمثل تبسيطاً مخلاً يؤدي إلى طريق مسدود، وقد وصل الفكر الغربي في هذا الصدد إلى حد القول بعدم ضرورة التقيد بمنهج معين (انظر كتابات فوير ابند).

□ **على الرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الأصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب، ولم يحتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار أصول الفقه. ماالآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في إعاقة تكامل الفقه وأصوله؟**

○ ليس المهم في رأيي استقلال المقاصد كعلم عن أصول الفقه، فهذه ناحية شكلية، وإنما المهم هو خدمة الموضوع بالتأليف والتشعيب لمباحثه وتطبيقاته، وهو ما بدأ يحدث وتظهر ثماره، سواء فيما ينشره المعهد من أطروحات اختار أصحابها بعض جوانب المقاصد موضوعاً لها، أو فيما بدأ يصدر عن دور نشر أخرى مثل ((الفكر الأصولي)) لعبد المجيد الصغير.

وأنا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد؛ إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الأصول وإدخاله ضمن آليات الاستنباط؛ لأن هذا مكسب أساسي أخشى أن يتعطل إذا عجلنا باستقلاله عن علم أصول الفقه .

ودون أن أنحاز مئة بالمئة لتحليل عبد المجيد الصغير لملابسات وأسباب الاهتمام بالمقاصد بدءاً بالجويني وانتهاء بالشاطبي، فلا شك عندي في أننا نمر بملابسات تملي علينا الاهتمام بمقاصد الشريعة ونقلها نقلة أخرى نوعية عملية تطبيقية، ولا يتسع المجال هنا لتفصيل الدواعي والآثار، فلذلك مجال آخر قريب إن شاء الله .

□ غالباً ما يقترن ذكر الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافاً إلى تأكيد القرآن على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الإصر والأغلال، وأنها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وأنها تتسم بالمرونة والاستيعاب، إلا أن العقل الفقهي ينزع أحياناً للصرامة والتشديد. ماهناشئ هذا الاتجاه؟ وما الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النزعة؟

○ إن الاتجاه إلى التخفيف أو التشديد كان موجوداً حتى بين الصحابة أنفسهم، فبعضهم عرف عنه التشديد، وبعضهم عرف عنه التخفيف، وقد فسر الإمام عبد الوهاب الشعراني في كتابه (الميزان الكبرى) ذلك بأن الشريعة تتسع للطرفين ولكل ظرف حكمه الذي يناسبه، ولكن هذا يحتاج إلى فقه وإلى ضوابط، حتى لا يكون لطبيعة المفتي أو هواه الشخصي أثر في اتجاهه العام إلى التشديد أو التخفيف .

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية في التاريخ الإسلامي. ماأبرز أسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ الأسئلة الخاصة بالحيل يجيب عنها باستفاضة كتاب (الحيل في الشريعة الاسلامية) لمحمد عبد الوهاب بحيري، وهو رسالته للأستاذية من الأزهر سنة ١٩٤٥م، وطبع سنة ١٩٧٤م على نفقة المؤلف.

□ أولت مدرسة إسلامية المعرفة قضية المقاصد اهتماماً متميزاً عندما اعتبرتها ركناً أساسياً في العملية المعرفية، وخصصت الباب الأول من (مداخل إسلامية للعلوم الاجتماعية) لبيان المقاصد في الإطار المعرفي والمنهجي. ما أسس تحديد المقاصد الشرعية الخاصة بكل علم، وكيف يمكننا وصلها بالمقاصد العامة للشريعة؟ وما أثر بيان هذه المقاصد في منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته؟

○ بعد أن أنجز المعهد مدخلاً عاماً لإسلامية المعرفة (لم يطبع بعد متكاملاً وإنما طبعت بعض أبوابه بمعرفة كتابها مستقلة) فكر مكتب القاهرة في إنجاز مداخل متخصصة إسلامية لكل علم، واختار كتجربة للبدء علمي الاقتصاد والتربية. ووضعنا تصوراً موحداً للمداخل بصرف النظر عن اختلاف طبيعة كل علم عن الآخر، وكان هذا التصور يشتمل على سبعة أبواب هي :

١ـ مقاصد العلم .

٢ـ الضوابط الشرعية لهذا العلم .

٣ـ السنن الإلهية المتعلقة بموضوع هذا العلم .

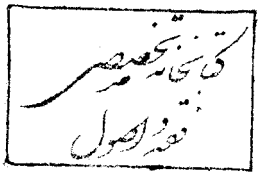
٤ـ المنهج أو المناهج المناسبة لهذا العلم .

٥ـ إنجازات العلماء المسلمين ومكانها في تاريخ هذا العلم .

٦ـ النقد الإسلامي لهذا العلم والنقد الغربي له، والمشاكل والتحديات التي يواجهها هذا العلم، ومدى إمكانية الإسهام الإسلامي في حلها .

٧ـ مسح تحليلي للكتابات الإسلامية المعاصرة في هذا العلم .

وقد استفدنا في الباب الخاص بمقصد كل علم بإنجاز ابن عاشور الذي أبدع استنباط مقاصد لكل علم من أحكامه الفرعية، وربط هذه المقاصد الفرعية بالمقاصد العامة للشريعة ككل، فكان عملنا في هذا متابعة لما أنجزه ابن عاشور، ولم ننجز سوى مقصدي الاقتصاد والتربية، قمت أنا بكتابة مقاصد الاقتصاد وقام أ. د. فتح الباب عبد الحليم بكتابة مقاصد التربية، ولم ينشر المعهد هذين المدخلين، وإنما نشرت بعض أبوابهما بمعرفة كتابها بصورة مستقلة. أما أسس تحديد المقاصد الخاصة، وكيفية وصلها بالمقاصد العامة، فلا أظن أن هاتين التجربتين المحدودتين كافيتان لبيان ذلك، فضلاً عن بيان أثر هذه المقاصد في منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته بسبب عدم نشر ما أنجز، وبالتالي امتناع تفاعله مع ما صدر بعده من كتابات .



□ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلّب الجزئيات على الكليات، والثوابت على المتغيرات، والحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض. هل يعود هذا الاتجاه الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما المرتكزات المنهجية لبناء فقه الأولويات ؟

○ قد يعود هذا الخلط إلى غياب الرؤية الشمولية، وعدم وعي مقاصدها العامة كما ورد في السؤال...

وقد لا يكون هناك خلط، وإنما سياق الكلام يقتضي العناية بالجزئي أو الحاجي أو يهتم بالنوافل، ولا يوجد تعارض مع الكلي أو الضروري أو الفرائض حتى يُعمل الكاتب الأولويات، وقد يكون الكاتب أعمل الأولويات، ولكنه لم يشرح كيف توصل - مع إعمالها - إلى النتيجة التي توصل إليها، إلى غير ذلك من الاحتمالات .

أما بناء فقه الأولويات، فيحتاج إلى قاعدة من هضم علم أصول الفقه، والقواعد الأصولية والكلية والفقهية والتدرب على كيفية إعمالها .

وللأسف فإن الكتب المتخصصة في فقه الأولويات قليلة، كما أن قراءتها لا تكفي، بل لابد من التدرب تحت إشراف أستاذ متمكن، والأفضل أن يتم التدريب بشكل جماعي، حتى تشارك المجموعة في مناقشة الحالات التي تعرض.