

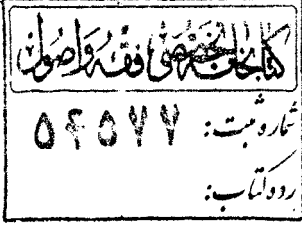
63

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المملكة المغربية



الرابطة المحمدية للعلماء



مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر

تقديم: د. أحمد عبادي

تنسيق وتحرير: د. عبد السلام طويل

أعمال الندوة العلمية الدولية
التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء

يومي 14-15 رجب 1433هـ الموافق 5-6 يونيو 2012م

الرباط / المملكة المغربية

الرابطة المحمدية للعلماء

سلسلة ندوات علمية (5)

مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر

المحرر المنفذ: خالد رابح / الإخراج الفني: إبراهيم كوزا

الطبع: مطبعة المعارف الجديدة. الرباط / الطبعة الأولى: (1434هـ/2013م)

الأيدياع القانوني: 2013 MO 2165 / ردمك: 8-95-542-9954-978

تطلب منشوراتنا من:

■ خارج المغرب:

• لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت. ص.ب: 6366/14.

هاتف وفاكس: 00961130.02.27/70.19.74

• مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

19 شارع عمر لطفى، موازي عباس العقاد، مدينة نصر.

هاتف وفاكس: 00202) 274.15.78 / 274.17.50

• المملكة العربية السعودية: مكتبة التدمرية، الرياض

ص.ب 26173 الرمز البريدي 11486

هاتف وفاكس: 00966)493.71.30 / (00966)492.47.06

• الجزائر: مكتبة عالم المعرفة

حي الصومام، عمارة 17 المحل 07، باب الزوار.

هاتف: 00213)21.244.537

■ داخل المغرب:

• وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط.

الهاتف والفاكس: 0537.70.15.85

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فيكتور ميكور رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء.

الهاتف: 00212) 522.54.20.51 / 0522.44.86.57 الفاكس:

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط

البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma

هاتف وفاكس: 00212)537.72.32.76 / 537.20.00.55

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر: مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فال ولد عمير، إقامة الموحدين، العمارة 107، الطابق الرابع، الشقة 7. أكدال - الرباط

البريد الإلكتروني: alihyaa@arrabita.ma / الموقع الإلكتروني للمجلة: www.alihyaa.ma

الهاتف: 05.37.67.40.47 (+212) / الفاكس: 05.37.67.03.51 (+212)

يحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو اختصار أو إعادة تضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

كل الحقوق
محفوظة

Tous droits réservés

تقديم

من المسلمّ به عند علماء الأمة، أن أحكام الشريعة الإسلامية إنما شرعت لتحقيق مقاصد؛ غايتها تحقيق مصالح الناس في العاجل والآجل، وبعض هذه المقاصد منصوص عليه في القرآن الكريم والسنة الشريفة على وجه التصريح، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء والتبني، والدوران والإخالة، والسبر والتقسيم، وبعضها منضبط وظاهر بحيث لا يختلف النظار في تحديده والاعتداد به.

وقد روعي في كل حكم من أحكام الشريعة؛ إما حفظ ومراعاة ضرورة من الضروريات الخمس المعهودة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، أو غيرها من الضروريات المستحدثة، تبعاً لتطور الحياة الاجتماعية وتركيبها، وتعدد مستلزماتها؛ وهي الضروريات التي تمثل الأساس الذي ينبني عليه الاجتماع وال عمران البشري في كل زمان ومكان؛ وإما مراعاة وحفظ المصالح الحاجية، التي لولا ورودها على الضروريات لَلَحِقَ بالناس قدر غير يسير من الضيق والعنت والحرَج؛ وإما مراعاة وحفظ المصالح التحسينية، التي جرى ربطها بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات. وهو الربط الذي وسعه باحثون معاصرون ارتقوا بالأخلاق إلى مستوى المبدأ المرجعي الحاكم لكل المصالح.

والناظر في السياق التاريخي لمباحث مقاصد الشريعة، يلحظ جهداً مباركاً في استبانة حلقاتها، والكشف عن مسالكها، وذلك منذ مرحلة **التأصيل المرجعي** مع نزول القرآن الكريم وترجمته العملية السنة الشريفة، ومروراً بمراحل: **التأسيس النظري** مع الرواد الأوائل من أمثال الإمام الترمذي الحكيم (توفي 320هـ)، والإمام القفال الشاشي الكبير (توفي 365هـ)، والإمام الأبهري (توفي 375هـ)، والإمام العامري (381هـ)، والإمام الباقلاني (توفي 403هـ).

وإمام الحرمين الجويني (توفي 478هـ)، والإمام الغزالي (توفي 505هـ)، والإمام الرازي (توفي 606هـ)، والإمام الأمدى (توفي 631هـ).

ثم مرحلة الجمع بين التأسيس النظري والتفعيل العملي مع سلطان العلماء العز بن عبد السلام (توفي 660هـ)، والإمام القرافي (توفي 684هـ)، وابن تيمية (توفي 728هـ)، وتلميذه ابن القيم (توفي 751هـ)، ثم مرحلة النضج النظري والإبداع المنهجي مع اللوذعي الإمام أبي إسحاق الشاطبي المالكي (توفي 790هـ)...

وصولاً إلى مرحلة الإحياء واستئناف الاجتهاد المقاصدي مع جيل النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري إلى اليوم (الأستاذ علال الفاسي، والشيخ الطاهر ابن عاشور، والشيخ عبد الله دراز...) وقد حاولت هذه الزمرة الكريمة، تحقيق أهم نصوص هذا العلم، ومحاولة نقده، وقراءة محتويات أهم مصنفااته، تدقيقاً وتركيزاً على بعض قضاياها، واجتهاداً في تجديد مضامينه، وتقريبها من التداول العام..

ويبرز الفكر المقاصدي اليوم باعتباره مجالاً علمياً غنياً، يمكن إذا تم تسييقه، أن يفتح أمام الباحثين أبواباً جديدة للاشتغال والإبداع.. أبواباً يستطيعون، إن ولجوها بمسؤولية، القيام بقراءة متجددة لنصوص الوحي، وامتلاك آليات جديدة للاجتهاد الفقهي، وتنزيل متجدد للأحكام على الوقائع، كما سوف يمكنهم ذلك من تقريب إدراك فحوى الشرع والشريعة من العالمين.

ويتجلى البعد الوظيفي للمقاصد، انطلاقاً من كون العلم بالمقصد المراد من الحكم الشرعي، يكتسي أهمية قصوى في فهمه الفهم السليم من جهة، وكذا في تنزيله التنزيل الرشيد والناجع من جهة أخرى؛ بناءً على أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: أحدهما في دليل الحكم، والآخر في مناهج الحكم؛ وضابط ذلك أن تنزيل الحكم الشرعي بعد ثبوته بمُدرکه يتوقف على عدة أمور في مقدمتها؛ الوعي بسياق التنزيل (سياق الحال أو المقام)، ثم دراسة مناطه تحقيقاً في نطاق النوع (تحقيق المناط العام)، وتصديقاً في نطاق العين (تحقيق المناط الخاص) وهو أخص وأدق من سابقه.

مما يقتضي ضرورة الجمع عند إجراء الأدلة بين المقدمات النقلية، والموضوعات المناطية (سياق الخطاب، والتخاطب، والتبويب)، مع الوعي بالمقتضيات العامة للتنزيل بأبعادها الزمانية

والمكانية، ومعطياتها الاجتماعية والعلمية، واستحضار العلوم الخادمة والمعارف اللازمة في هذا الباب.

وحري بالذكر أن مقاصد الشريعة رغم تعددها وتنوعها، فإنها تتركز في مقصد كلي جامع جرى التعبير عنه تارة بـ "جلب المصالح ودرء المفاسد"، وتارة بـ "تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"، كما جرى النظر إلى فريضة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" باعتبارها ترجمة سلوكية لجلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد وظف مقاصديونا المعاصرون نظرية المقاصد في صلتها القوية بمبدأ المصلحة، سعياً لصياغة تشريعية متجددة تحاول المزاجية بين النص والسياق، وبين الأحكام ومناطقها، سعياً لبلورة مشروع إصلاحي نهضوي للأمة يمكنها من استئناف رسالتها في الشهود الحضاري الذي لا يُتصور تحققه بدون الاضطلاع بواجب الاستخلاف والتعمير المستمد من المقاصد العليا للدين الخاتم الموجهة لسائر أنواع الفعل الإنساني (القلبي، والعقلي، والوجداني، والبدني).

مع الحرص على مد الجسور بين الإسلام والمعطيات والقيم الكونية ذات الصلة، وبوجه خاص، بمنظومة حقوق الإنسان.. وقضايا التنمية الشاملة والمستدامة.. التي تعد بمثابة غايات ومقاصد عامة للشريعة، وجب تكييفها مع نسيجها وأحكامها، في اعتبار رصين لمختلف الأسبقة المحيطة.

ولعل من أبرز مميزات الفكر المقاصدي، كونه فكراً كلياً يأبى الانحسار في ظواهر الأدلة الجزئية، دون وصلها مع الأدلة الكلية؛ في حرص على المواءمة باتساق ووظيفية، بين الدليل الكلي أو الأصلي، والدليل الجزئي أو الفرعي، بحيث لا يصح تصور الأدلة الشرعية، إلا من خلال انبثاقها على مقدمتين:

إحدهما؛ نقلية تثبت بالنقل عن الشارع نقلاً صحيحاً، والثانية: نظرية، تثبت بالنظر والاستدلال. الأولى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. والثانية؛ ترجع إلى تحقيق مناط الحكم، في تجاوز واضح للمقاربة المقتصرة على "طلب المعاني من الألفاظ"، وسعي أصيل إلى الانطلاق من إدراك كون علم الشريعة علماً برهانياً، مبنياً على القطع المناقض للظن. وهو القطع الذي يوازي في النقليات، اليقين في العقليات.

وكما أن "الكليات العقلية" تؤسسها مبادئ العقل لأنها مفاهيم، فإن "الكليات الشرعية" يؤسسها "قصد الشارع"؛ لأنها غايات؛ وبيان ذلك؛ أن الشارع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات، من دون مقاصد معينة، كما أنه ما من حكم جزئي من أحكام الشريعة، إلا وهو يحمل معه معنى الكلي؛ أي قصد الشارع منه. ولذلك فكل جزئيات الشريعة تنظمها كليات مقاصدية..

ولا يخفى أن الاستفادة من تراثنا الفقهي، رغم ما يمثله من قيمة علمية استثنائية، لا يتصور حصولها، إلا بتجلية وجردها ما يكتنه هذا التراث المبارك في بنيته من أعراف تغيرت، ومصالح تبدلت، وأوضاع وظروف وسياقات اندرست، للتمكن من النظر الاجتهادي المستأنف المستجيب لواجب التجديد، من خلال التفاعل الإيجابي المتشرع، مع التحولات النوعية التي طبعت عالمنا المعاصر، على مستوى علاقاته الاقتصادية والمالية، والتكنولوجية، والاجتماعية، والسياسية.. وأنظمتها المؤسسية، والقانونية، والمعلوماتية، والثقافية، والمعيارية..

ولا شك أن المبحث المقاصدي، إذا تم تنقيحه وتفعيله، يعد من أهم وأنجع آليات تجديد منظومتنا الفقهية والقانونية الفذة، ردما للهوة التي ما فتئت تتعمق بين نص رباني مطلق، وواقع شديد التغير والتركيب.. وهو ما يستدعي إيجاد حلول فقهية تتساق مع ما تم بناؤه في فقها ومختلف مسأله وقضايا ومقاصده، قصد تفعيل كل ذلك التفعيل الشامل المستوعب برشادة لكليات الدين الهادية، وكليات الحياة النابضة.

ما هي أهم الجهود التي بذلتها الأمة في الكشف عن مقاصد الشريعة؟ وهل يمكن الحديث عن نظرية واحدة في مقاصد الشريعة، أم أن هناك نظريات متعددة تختلف من حيث البناء النظري والمنهجي؟ وأي دور للمقاصد الشرعية في استنباط الأحكام الشرعية وحسن تنزيلها؟ وما هي المداخل الأساسية لوصول عملية الاستنباط بمقاصد الشريعة؟ وما هي مسارات تفعيل مقاصد الشريعة في العلوم الإسلامية؟ وما هي ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها العملي؟ وأين تتجلى فاعلية الميزان التراتبي لأصناف المقاصد؟ وما هي حدود أدائها التشريعي، في ظل الوضعية الراهنة لمباحث مقاصد الشريعة؟ ثم كيف يمكننا البحث المقاصدي من إفادة الواقع، وتوجيه الاجتهاد الجماعي والمؤسسي، في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة؟

وما هي أولويات البحث المقاصدي في ظل الوعي بالحاضر واستشراف المستقبل؟ وكيف يمكن أن تشكل مقاصد الشريعة إطارا للبحث في العلوم الاجتماعية والقانونية والإنسانية؟ وكيف يمكن لمقاصد الشريعة توجيه المعارف والخبرات البشرية ومسايرة تطوراتها؟ وما هي خصائص الوعي المقاصدي الذي نحتاجه اليوم؟ وما هي علاقة المقاصد بنظرية المعرفة وسؤال المنهج؟ وما هي الأدوات والشروط المطلوبة لتمكين نظرية المقاصد من الأعمال الأمثل؟ وهل تؤدي مباحث مقاصد الشريعة في صيغتها الحالية الوظائف سالفة الذكر؟ مقارنة كل هذه القضايا والاستشكالات سوف نعتمد تقسيما منهجيا يندمك على المحاور التالية:

المحور الأول: معالم ومحددات النظرية المقاصدية

المحور الثاني: التطور التاريخي والعلمي لمبحث المقاصد: المقاصد قبل الشاطبي وبعده

المحور الثالث: علم المقاصد والمنهجيات المعاصرة

المحور الرابع: البعد الوظيفي للمقاصد

المحور الخامس: مقاصد الشريعة: التحولات الكونية المعاصرة وسؤال التجديد

أسأل الله العلي القدير، أن يبارك في هذه الأعمال، وأن ينفع بها، وأن يجعلها ذخرا لكل من جهدوا، وكدوا لإنجاحها، وأن يكتبها في سجل حسنات راعي العلم والعلماء، مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس، أدام الله حفظه، والحمد لله رب العالمين.

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء



المحاضرة الافتتاحية الأولى

مقاصد الشريعة والمدخل القيمي: النظرية الاجتماعية والسياسية

د. رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية/الجامعة اللبنانية

أولاً

قال الماوردي (450هـ/1055م) في **أدب الدنيا والدين**: "أدبان، أدبٌ شريعةٌ وأدبٌ سياسية. فأدبُ الشريعة ما أدى الفرض، وأدبُ السياسة ما عمَرَ الأرض¹. ثم تابع: "وكلاهما؛ أي الشريعة والسياسة، يرجع إلى العدل الذي به سلامةُ السلطان وعمارَةُ البلدان؛ لأنَّ مَنْ ترك الفرض فقد ظلَّم نفسه، ومن خربَ الأرض فقد ظلَّم غيره...²".

وهنا بيت القصيد، فالذي يدعُ الشريعةَ وفرائضها التعبدية إنما يظلمُ نفسه، أمَّا الذي يدعُ السياسة أو العمل العامَّ أو مسائل التدبير فإنه يظلمُ غيره؛ أي أنه يظلمُ الجماعة بعامَّةٍ، وذلك لأمرين اثنين: الإعراض عن ممارسة حقِّه في المشاركة، وفي الوقت نفسه: التسبُّب بأشكالٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ في خراب الأرض، للإعراض عن ممارسة واجبه ومسؤولياته في المشاركة أيضاً.

وهذا فهمٌ للعلائق بين الشريعة والجماعة والسياسة أو الشأن العامِّ، يبدو أنه ما استقرَّ في أخلاد الفقهاء والمتكلمين إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة؛ لأننا نجده قد ظهر مرةً واحدةً لدى كلِّ من العامري والماوردي وأبي يعلى والجويني والراغب الأصفهاني والغزالي وآخرين، في

1. الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، مصر: المطبعة الأميرية، 1915، ص113.

2. المصدر نفسه، ص114. وقارن برضوان السيد، **المجتمع الصالح بحسب الماوردي، والنظام القيمي في التجربة الإسلامية**؛ في: مجلة التفاهم، م 35، 2012، ص64-84.

هذه الحقبة بالذات، والواقعة تقريباً بين 350 و500 للهجرة. ولكي لا نكرّر ما سبق أن تحدثنا فيه كثيراً في الأعوام الثلاثة الأخيرة¹؛ فإننا نلخص ذلك في النقاط التالية:

أولاً؛ شهد القرنان الثاني والثالث صراعاً كلامياً على المنظومة القيمية القرآنية تحت عنوانين: الإيمان والقدر². وقد قدّم المعتزلة مقولة التنزيه وقيمة العدل؛ في حين قدّم أهل السنة عقيدة التوحيد وقيمة الرحمة. وخلال ذلك الصراع الذي استمرّ قرناً ونصف القرن (100-250هـ) تبلورت في الأذهان والوعي منظومة القيم القرآنية بالفعل، والتي تركّزت في: المساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارف والخير العام. وما كان الخلاف على أهمية هذه القيمة أو تلك، بل على القيمة التي ينبغي أن تُردَّ إليها القيم الأخرى، وكيف تؤثر المنظومة بأصولها الكلامية أو اللاهوتية في الأخلاق والتصرفات.

وقد بلغ من شراسة هذا النزاع الذي كان في الحقيقة نزاعاً على علائق الدين بالمجتمع، وبالمنخبة العاملة وبالسلطات على أنواعها، أن اتخذ طابعاً نظرياً ودوغماتياً بحيث قيل إن التنزيه أو التوحيد هو المرجع، كما أدخل مبحث القيم في مباحث "الأسماء والأحكام" الدينية. إنما ترتبت على هذا النزاع من جهة أخرى نتيجتان بناءً على ظهور مبحث مفهوم العقل وماهيته ووظائفه بالتوازي مع مباحث مفهوم الدين وقيمه ووظائفه، وظهور مبحث الحُسن والقبح مترتباً على مبحثي الدين والعقل.

ثانياً؛ لا نعرف بالقطع متى ظهر مبحث مفهوم العقل، إنما وصلتنا كتابات فيه من النصف الأول من القرن الثالث الهجري، من جانب الكندي الفيلسوف (252هـ)، والمحاسبي (243هـ) المفكر والزاهد. يقول الكندي، متأثراً في ذلك بالترجمات عن اليونانية، وبالجدالات الكلامية، إنَّ العقل جوهرٌ فردٌ، وإنه صادرٌ عن العقل الأول أو العقل الفعّال³. ويقول المحاسبي إنَّ العقل

1. قارن برضوان السيد، **المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل الإسلامي**؛ بندوة القيم العُمانية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، 2011، ص349-364، ومقالتي: شواهد التغيير ومشاهده في القرآن الكريم؛ بمجلة التفاهم العُمانية، م34، ص28-42، ومقالتي بمجلة التفاهم، م31، ص13-21. وكنت قد استندت في قراءة المفاهيم القيمية والأخلاقية في القرآن إلى دراسات المستشرق الياباني أكيشيهو إيزوتسو. وانظر الآن عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، بيروت: الشبكة العربية، 2012.

2. عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، 2008، ص97-120.

3. الكندي، **الرسالة في الفلسفة الأولى**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1955، ص38-41، ورسائل الكندي

غريزةً أو نوراً، وإنه يقوى ويزيد بالتجارب والعلم والحلم¹. وإلى مثل قول الكندي ذهب سائر الفلاسفة الإسلاميين ومقلديهم. وإلى مثل القول المحاسبي ذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين. وقد أدى ذلك من الناحية النظرية إلى ظهور "دين العقل" عند الفلاسفة على اختلاف تياراتهم، وظهور "عقل الدين" لدى الفقهاء وأكثر المتكلمين.

ومن الناحية العملية ظهر افتراقٌ شاسعٌ في الرؤية الاجتماعية/السياسية بين الفلاسفة والمفكرين الأخلاقيين المتفلسفين من جهة، والفقهاء وبعض المتكلمين من جهة ثانية. فالطرفان يعطيان العقل وظائف تدييرية، سواء لجهة سيطرته على فيزيقا البدن أو الشبكة الاجتماعية والسلطات الأخرى. بيد أن الاختلاف في مفهوم العقل أدى إلى الاختلاف في فهم ممارسته لطرائقه أو وظائفه التدييرية. فالعقل لدى الفلاسفة ومُشاييعهم صادرٌ عن العقل الفعّال، ولذا فهو يملك سلطاتٍ عليا ومستقلة أو قائمة بذاتها دونما حاجةٍ إلى شرعيةٍ أخرى من أي نوع. وهو لا يحضّر لدى سائر الناس على نفس القدر أو الدرجة؛ لأنّ البشر في نظر أهل الفلسفة أو الفلسفات الكلاسيكية، ليسوا أفراداً عقلاء وراشدين؛ بل هم فئاتٌ أو طبقات، وفي كل فئةٍ أو طبقةٍ يحضر العقلُ بقدرٍ معيّن، إلى أن يغيب تماماً لدى العبيد والأرقاء².

بينما يحضّر لدى الطبقة العليا أو المختارة فرداً أو نوعاً بالقدر الأعلى. والقدر الأعلى هذا لدى الحكماء هو الذي يملكُ حقَّ وواجبَ السطوة والسيطرة. وهذا معنى قول الفارابي (339هـ): "يكونُ الرئيسُ ثم تكونُ المدينةُ وأجزاؤها"³. فالمدنيةُ الفاضلةُ التي تتحقق لفئاتها السعادة هي

الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر: دار الكتاب العربي؛ 1950، م 1، ص 165. رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ورسالة الكندي في العقل 1/312، 353-358.

1. المحاسبي، العقل وفهم القرآن، نشر حسين القوتلي، بيروت: دار الفكر 1971، ص 162-163، 211-212. وقارن بدراساتي: بين التنزيل والتأويل، منهج الحارث المحاسبي (243هـ/857م) في رسالتيه: العقل، وفهم القرآن، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية: العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أكادير/المملكة المغربية، (1431هـ/2010م)، نشر بيروت: دار مدارك للنشر، 2011، ص 11-18، ودراساتي: العقل والدولة في الإسلام؛ دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء؛ في: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار جداول للنشر، ط5، 2011، ص 186-208.

2. قارن برسالة ثامسطيوس إلى يولييان الملك في السياسة وتديير المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مصر: مطبعة دار الكتب، 1970، ص 28-30. جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، 369ب 11-12، ص 54.

3. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت: دار المشرق 1973، ص 120. وقارن بالفارابي،

التي يسودها بل ينشئها الفلاسفة والحكماء بمقتضى الطبيعة العاقلة والخالصة والتي يملكونها دون غيرهم. وهكذا وعند الوصول للتأثير والتدبير على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ فإنّ الدين يكون قد تنزّل على هؤلاء الحكماء العارفين فيسيطر دينُ العقل بهذا المعنى المؤسّم. أو يتوازى الدينُ والعقلُ مع بقاء السيطرة للعقل - وتظل النتيجةُ واحدةً في التأثير والتدبير.

أمّا لدى الفقهاء وبعض المتكلمين¹ الذين يقولون، تبعاً للمحاسبي، إنّ العقل غريزة؛ فإنه يكون، مع الاحتفاظ بالوظائف التدييرية، قوةً من قوى النفس الإنسانية، والناسُ يتساوون فيه، وبالتالي فإنه شائعٌ فيهم، فتشيع بذلك السلطة على المستويين الاجتماعي والسياسي، ويتساوى الناسُ فيها حقاً ومسؤولية. وبذلك تتبلور رؤيةٌ أخرى للمجتمع والسلطات فيه، ويظهرُ بذلك "عقلُ الدين" أو كما سمّاه المحاسبي: العقل عن الله، (وهي عمليةٌ وليست مبدأً)، بحيث يمارسُ التقدير والتدبير من طريق الجماعة التي تقدر وتدبّر وتضبط وتنضبط من خلال الذهنية والثقافة التي أنجزتها منظومة القيم التي اشترعها القرآن في "رؤيته للعالم" إذا صحَّ التعبير.

ثالثاً: الرؤية القيمية والنظرية السياسية والاجتماعية

ما كان ظهور النظرية الاجتماعية والسياسية الإسلامية سهلاً. فنحن لا نجد تبلوراً واكتمالاً لها إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى العامري (381هـ) والماوردي (450هـ) والجويني (478هـ) وآخرين وصولاً للغزالي. وتتمثل الصعوبات التي أعاققت التبلور في عدة عوامل:

الأول: الصراع على منظومة القيم الحاكمة في المجتمع بين المتكلمين، بحيث تحول النزاع إلى عقائديات تتعلق بالكفر والإيمان كما سبق الذكر. إذ صار الأمرُ أمرَ التنزيه وذات الله وصفاته. واحتاج الأمر إلى بعض الوقت لتتنصر رؤية المحاسبي في اعتبار العقل غريزة، والخروج من طريق ذلك إلى المدى الاجتماعي والسياسي؛ أي جعل المسألة في المدى الإنساني، أو العودة للقول بمركزية الإنسان المؤمن وتعقله للشريعة وقيمتها.

السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجار، بيروت: دار المشرق، ص 69-70. والفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت: دار الأندلس 1981، ص 92-93.

1. الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي المبارك، بيروت: مؤسسة الرسالة 1980، ص 89-94، وشرح الكوكب المنير، 1/24، والمسودة لال تيمية، ص 559-560، والجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة 1399هـ، ص 112-113.

والثاني؛ أنّ هذه العملية ما أدركت باعتبارها كذلك إلاّ عندما حدث أمران: التحرر من الجمود المُرِيح للرؤية الفلسفية للعقل، وانتقال الملفّ الاجتماعي والسياسي من أيدي المتكلمين العقائديين إلى أيدي الفقهاء. فحتى في القرن الخامس الهجري، كان الجويني (478هـ) ما يزال يشكو من أنّ مبحث الإمامة ما يزال في أيدي المتكلمين وليس الفقهاء¹.

والعامل الثالث مؤسسة الخلافة نفسها، والتي كانت طريقة ظهورها عاملاً إيجابياً في فتح الطريق لتبلور نظرية سياسية جديدة. فقد ظهرت من طريق الشورى والبيعة. لكنّ تطورات النقاش في مرجعيتها، ووقائع استمرارها؛ كل ذلك تحول إلى قيدٍ على فهم مسائل التاريخ والشرعية والمرجعية.

ولنضربَ مثلاً بالنقاش حول أصل الإمامة أو السلطة السياسية بين الماوردي (450هـ)، والجويني (478هـ). فالماوردي المتمسك بالتقليد الحي وبالشرعية التاريخية يؤسّس الإمامة على العقل والنقل معاً². بينما يذهب الجويني إلى أنه لا تأسيس للإمامة إلاّ على الإجماع³ تاريخياً وحاضراً؛ لأنّ السلطة للجماعة، والإمام وكيلٌ عنها بالشروط المعروفة. وهي ليست عقليةً لأنها قائمة على الشورى واختيار الجماعة، كما أنها ليست نقليةً لأنّ النقل يقتضي اليقين، وليس هناك نصٌّ دينيٌّ يقينيٌّ بشأنها⁴.

ثانياً

ولنعد إلى الماوردي ومقولته في أنّ الشريعة معنيةٌ بأداء الفرض، والسياسة معنيةٌ بإعمار الأرض. فالشريعة تتعلق بالفرائض التعبدية الفردية والحسبية، بينما تتعلق السياسة بالأعمال التديبيرة، أمّا الناظمُ بينهما فهو منظومة القيم القرآنية، التي بدأ الفقهاء وبعض المتكلمين والأصُوليين يتحدثون عنها منذ القرن الثالث تحت عنوان علل الشرائع أو محاسنها أو مصالحها أو ضرورياتها وُصولاً للاستقرار على مصطلح مقاصد الشريعة للتعبير عن أمرين: مركزية

1. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة عبد العظيم الديب، الدوحة 1400هـ. ص 59-60.

2. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتاب العربي 1974، ص 3-5.

3. الجويني، غياث الأمم، م، س، ص 61.

4. المصدر نفسه، ص 60-61.

الإنسان في المنظومة الكونية، واشتراع الدين لَصون ضرورياته، ومراعاة حاجاته ووسائل تقدمه وازدهاره.

وقد درس الماوردي في باب "أدب النفس" من كتابه: "أدب الدنيا والدين" كيف تُسهم العبادات في تزكية النفوس وتطهيرها، بسبب قيامها على الطاعة لله، وبسبب الإصرار على أن تكون تلك العبادات دافعاً لتهذيب النفوس، ونشر الودِّ والخير بين الناس، من مثل الصلاة والزكاة والصوم¹. أمَّا الفلسفة الاجتماعية والسياسية فإنها تقوم في الإسلام على المنظومة القيمية المتمثلة في قيمة المساواة، وقيمة الكرامة، وقيمة الرحمة، وقيمة العدل، وقيمة التعارف، وقيمة الخير العام. والالتزام العامُّ بهذه القيم من جانب المؤمنين أفراداً وجماعاتٍ تكون نتيجته السير في تحقيق المصالح الضرورية لبقاء مجتمع المؤمنين وازدهاره.

وقد ترجم الماوردي منظومة القيم القرآنية ومآلات صلاح حال الإنسان في مجتمع المؤمنين، بستة مرتكزات أو شؤونٍ أساسية هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدار، والأمل الفسيح. وما ذكره الماوردي كرهه معاصروه وبخاصة العامري والراغب الأصفهاني بعبارةٍ أخرى مقاربة². وإن يكن هناك تفاوتٌ في طرائق المعالجة. فالماوردي يضع نظرية المصالح أو المجتمع الصالح في كتاب "أدب الدنيا والدين"، بينما يقرأ النظرية السياسية في كتابه: "الأحكام السلطانية".

ويقتصر العامري (381هـ) على عرض النظرية في "الإعلام بمناقب الإسلام"، وكذلك الراغب الأصفهاني في "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، وأبو زيد الدبوسي في: "الأمَد الأقصى". في حين يذهب إمام الحرمين الجويني مذهباً آخر إذ يعرض النظرية السياسية في "غياث الأمم" بينما يُدخِل للمرة الأولى الضروريات الخمس (النفس، والدين، والعقل، والنسل، والملِك) في كتابه: "البرهان في أصول الفقه".

1. الماوردي، أدب الدنيا والدين: م، س، ص 222-236. وانظر مقالتي، المجتمع الصالح بحسب الماوردي؛ مجلة التفاهم، 2011، م 34، ص 64-84.

2. العامري في: الإعلام بمناقب الإسلام (بينما هو يذهب في السعادة والإسعاد مذهباً فلسفياً بحثاً)، والراغب الأصفهاني في: الذريعة إلى مكارم الشريعة. وقارن بمنى أحمد أبو زيد، مجتمع الخير والأمة الميمونة عند العامري، مجلة التفاهم، م 34، 2011، ص 101-126.

وهذا الأمر نفسه يقومُ به الغزالي (505هـ) الذي يعرض النظرية الدينية والاجتماعية والسياسية في "إحياء علوم الدين"، بينما يذكر الضروريات الخمس في كتابه الأول في أصول الفقه: المنحول من تعليقات الأصول. ويصلُّ بنا عز الدين ابن عبد السلام (665هـ) إلى مرحلة جديدة حين يختصُّ المصالح أو الضروريات بكتابٍ هو: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ثم يعرض النظرية الاجتماعية القائمة على منظومة القيم القرآنية في كتابه المسمَّى: "شجرة المعارف والأحوال"¹. ويبلغُ هذا النهج الذروة في المرحلة الكلاسيكية كما هو معروفٌ بكتاب، بل كتابا الشاطبي (790هـ): الأول؛ هو "الموافقات في مقاصد الشريعة" وهو مشهور، والثاني؛ "الاعتصام" وهو مختصُّ بعرض الجوانب الدينية التعبدية والحسبية لقسم "أداء الفرض" من النظرية².

ولنعد، إذن، إلى تجميع أو تركيز القسم الكلاسيكي من نظرية الدين أو عقل الدين أو عقل الجماعة. بدأ الأمر بتبلُّور منظومة القيم القرآنية الست من خلال صراع المتكلمين على تقديم قيمة العدل أو قيمة الرحمة، والسيرورة إلى تسلُّم الفقهاء للمنظومة وإعادة النظر في علائقها بالعقديات. ومع تضاؤل الطابع العقدي انتقل التركيز إلى مفهوم العقل، حيث جرى التوصل إلى اختيارٍ آخر أيضاً. قال الفلاسفة إنَّ العقل جوهرٌ فردٌ، وقال الفقهاء وبعض المتكلمين: بل هو غريزة.

واستناداً إلى أنَّ للعقل وظائف تديرية؛ فإنَّ المذهب الغززيَّ عَنَى أنَّ الناس متساوون في العقول، وفي السلطة التديرية. وبذلك فإنَّ عقل الدين أو عقل الجماعة الذي يستكنُّ ويجنُّ منظومة القيم القرآنية هو الذي يسود في المجتمع، ويملكُ السلطة في العالم السياسي. وباستواء الأمر في منظومة القيم، وفي مفهوم العقل، تجلَّت المنظومة القرآنية بدون حواجزٍ وعقباتٍ في صورة نظرية اجتماعية/سياسية مؤسَّسة على مقاصد الشريعة، التي هي نفسها منظومة القيم القرآنية.

1. عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: مؤسسة الريان، 1990، وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق إباد خالد الطباع، بيروت، 1996. وقارن بمحمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص ص 595-618.
2. ومع ذلك فإنه يوردُ استطراداً كشفاً بتسعة معانٍ للجماعة: قارن بالشاطبي، الاعتصام، تقديم محمد رشيد رضا، مصر: دار المنار، 1922، م 2، 216-227.

لقد تجلّى ذلك كله بوضوح في القرن الخامس الهجري. واستمرت التطورات والتدقيقات بين العبادي والحسبي والفقهي حتى القرن التاسع الهجري. وتحقّق خلال هذه القرون أمران أساسيان: أنّ الإنسان هو الكائن المركزي في هذا العالم، وأنّ الله سبحانه وتعالى أرسل إليه الرسل والكتب إكراماً وصوراً لمصالحه وضروريّاته، لكي يتمكن من عبادته تعالى، والقيام بمهامّ الخلافة في الأرض التي عهدَ إليه سبحانه بها، تسخييراً وإعماراً.

ثالثاً

افتتح رفاة رافع الطهطاوي (1883م) التفكير في الشأن العامّ الإسلامي والإنساني في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر. في "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (1834م) حيث قصّ قصة رحلته إلى باريس (1827-1831م) إماماً لبعثة محمد علي التعليمية، واستعرض مشاهد الحياة الباريسية الإنسانية والثقافية والسياسية. ومن ضمن ذلك تلخيصه لدستور الثورة الفرنسية¹. وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر تحدث عن الحريات الإنسانية وقسّمها إلى خمسة أقسام نقلاً أيضاً عن كتاب فرنسيّ فيما يبدو². ومع أنه عرض لكرهية الفرنسيين المثقفين للكهنوت الكاثوليكي، لارتباطه بالملكية الاستبدادية؛ فإنه ما تطرّق، وهو الشيخ الأزهري، إلى مسألة علاقة الدولة بالدين أو أنه لم ير حاجة للإصلاح الديني.

أمّا خير الدين التونسي (1888م) الذي قاد مشروعاً كبيراً لإصلاح الدولة من طريق إدراك المنافع أو المصالح العمومية (ويقصد بها كل من الطهطاوي والتونسي: استنهاض الوعي العام أو الوعي بالمصلحة العامة)، وإقامة المؤسسات؛ فإنه وجد في مقدمته على كتابه الكبير: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" أنّ هناك ضرورةً لكسب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولتي. فقد وعى الرجل أنه كان يستورد أفكاراً ومؤسّسات معاً، وهناك خشية أن يرفض رجال الدين والعامّة هذا الاستيراد والتغريب.

ولذلك لجأ في بعض فقرات مقدمة الكتاب السالف الذكر إلى الاستنصار بأفكار "الضروريات" والسياسات الشرعية، وجلب المصالح ودرء المفسد، وكلها مسائل وقواعد اعتقد

1. الطهطاوي، تخليص الإبريز، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1968. ص 128-134.

2. الطهطاوي، مناهج الأبواب المصرية، نشرة 1912، ص 127-128. وقارن بالشيخ حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان، دراسة أحمد زكريا شلق، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1984. ص 119-122. وانظر رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت: دار الكتاب العربي 1997، ص 244-246.

خير الدين (أو أشار عليه بذلك العلماء القريبون منه) أنها أحرى أن تلقى قبُولاً فيما هو بسبيله من تجديد وتطوير¹. فقد ذهب إلى أن هذا النهوض الأوروبي هو بمثابة سيل لا يمكن دفعه إلا بالانخراط في بناء المؤسسات المشابهة لما عند الأوروبيين والتي يمكن أن تسهم في درء أخطار هذه العاصفة الزاحفة على المسلمين دياراً وإنساناً. وهذا أول استعمال حديث نعرفه لقاعدة الغايات أو جلب المصالح أو السياسة الشرعية.

وهذا يعني أن التونسي ومستشاره محمد بيرم الأول (صاحب رسالة: السياسة الشرعية)² رآياً استخدام فكرة المصالح (أو المقاصد الشرعية) لدفع المسلمين لتقبُّل الجديد النافع. وفيما بعد أضاف محمد عبده والفقهاء التونسيون والمغاربة إلى هذه الوظيفة الجديدة للمقاصد وظيفَةً أخرى هي فتح باب الاجتهاد الذي كان قد انسَدَّ في نظر عبده منذ عدة قرون. فقد رأى عبده أن الجمود المذهبي والتقليد والتواكل الصوفي والطرقية؛ كلُّ ذلك قد جمَدَ الدين، ولا بد من فتح منافذ جديدة للإصلاح الديني، وللإصلاح في الشأن العام، ومن طريق إحياء الاجتهاد فكرةً وممارسة، والذي يمكن أن يتجاوز التقليد والبدع والخرافات، ويُسهم في تقبُّل الجديد والنافع³.

وهاتان المهمتان لفقهِ المقاصد: مهمة تقبُّل الجديد، ومهمة دعم الاجتهاد، ظلَّتا ساريتي المفعول على مدى حوالي نصف القرن حتى ثلاثينات القرن العشرين. وإلى هذا المنزِع، منزع الفقه الإصلاحِي يمكن نسبة كتابي الطاهر بن عاشور (1947)، وعلال الفاسي (1972) في مقاصد الشريعة، وإن كانا متأخِّرين زماناً. إنما يكون علينا أن نلاحظ أن ابن عاشور عالج المنزِع الفقهي البحث؛ أي الاجتهاد والتجديد، بينما وسَّع علال الفاسي بحكم اهتماماته السياسية البارزة استعمال المقاصد لاجتراح مظلةٍ لمسائل جديدة مثل مبحث حقوق الإنسان.

1. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، 1-2. تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، تونس: المجمع التونسي للعلوم (بيت الحكمة)، الفقرات من 4 إلى 33 (ص50).
2. بيرم الأول، رسالة في السياسة الشرعية، تحقيق وتعليق محمد الصالح العسلي، دبي: مركز جمعة الماجد، 2002. وهناك شبه شديدة بين كلام محمد بيرم وكلام خير الدين، لكن المشكلة أن خير الدين طبع كتابه عام (1867) قبل نشر رسالة بيرم بحوالي العشرين عاماً (1886). وقارن برضوان السيد، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية، التأسيس والتوظيفات الحديثة؛ مجلة التفاهم العُمانية، م34، ص268-289. وانظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الأزمنة الحديثة، بيروت: الشبكة العربية 2010، ص118-131.
3. رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، م، س، ص221-225. وقارن بمقالتِي السالفة الذكر بمجلة التفاهم م34، 2011، ص280-282.

إنما فيما بين الثلاثينات والثمانينات من القرن العشرين حدث انقلاب هائل، وتغيّر كبير في الإشكاليات والاهتمامات وبالمشرق أولاً ثم بالمغرب. فقد كانت إشكالية ما عُرف بعصر النهضة: كيف نتقدم، وفي هذا السياق استُخدم فقه المقاصد فيما بين خير الدين وعبد و ابن عاشور والفا سي. أمّا في حقبة ما بين الحربين فقد ظهرت إشكالية جديدة هي: كيف نصون هويتنا الإسلامية. وترتبت على ذلك ثلاثة أمور: مكافحة التغريب والغزو الثقافي، وبناء نظام إسلامي جديد من طريق التّأصيل، وظهور مجموعات وحركات اجتماعية وثقافية وسياسية لتحقيق الأمرين: أمر مكافحة التغريب، وأمر بناء النظام الكامل والمؤصل على الكتاب والسنة¹.

في هذا السياق الإحيائي المستجدّ، بل والقاطع مع المرحلتين: المرحلة الكلاسيكية التقليدية، والمرحلة النهضة/الإصلاحية، عاد الإحيائيون الإسلاميون لاستخدام فقه المقاصد، ولثلاثة أغراض: إثبات أنّ لدى المسلمين نظاماً دينياً وثقافياً وقيماً وقانونياً مستقلاً ومتكاملاً، وذا فلسفة خاصة لا تتلاقى مع النظام العالمي إلا في جزئيات وتفصيل. **والثاني:** أنّ هذا النظام العقدي والتشريعي والسياسي، يقوم على الاستخلاف والتكليف والحاكمة وتطبيق الشريعة². **والثالث:** أنه تبقى لفقه المقاصد فوائد في الإصغاء للأولويات، وإمكانيات التلاؤم، والتفرقة بين القطعي والظني والمصلحة³.

رابعاً

لقد مررنا، إذن، وخلال قرابة القرن ونصف القرن بمرحلتين فيما يتصل باستخدام فقه المصالح أو المقاصد الشرعية: **مرحلة الإصلاح** التي استُخدم فيها فقه المقاصد في الانفتاح على الجديد، وفي فتح باب الاجتهاد الفقهي. و**مرحلة الإحياء** التي استخدم فيها فقه المقاصد في بناء نظام جديد عقائدي واجتماعي وسياسي. لكنّ في المرحلتين، ما كانت هناك إفادة من فقه المقاصد الشرعية باعتباره تأسيساً لمركزية الإنسان، ولقيام السلطة الاجتماعية والسياسية على

1. قارن برضوان السيد، نقائض التّأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: في: سياسيات الإسلام المعاصر، م، س، ص 171-183، ورضوان السيد، حركات الإسلام السياسي والصراع على الإسلام: في كتابي: الصراع على الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي 2005، ص 73-103.

2. يقول محمد جمال باروت: (في: يثرب الجديدة، بيروت: دار رياض الريس، 1994، ص 13-47) إنّ الدخول في مسألة تطبيق الشريعة حدث قبل الدخول في الحاكمة، وهذا غير دقيق.

3. قارن برضوان السيد: مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضة، م، س، ص 285-288.

الجماعة أو انبثاقها عنها. ولذلك فإنّ الإحيائيين الحزبيين المسلمين كما بدّوا نوافرَ ومختلفين في أزمنة معارضتهم، بيدون الآن نافرين ومثيرين للسخط في زمن حركات التغيير العربية.

لقد اندفعت إلى التغيير حركاتٌ شبابيةٌ حملت شعارات الحرية والكرامة والعدالة والتداول على السلطة ومكافحة الفساد. وهي جميعاً أمورٌ وقيمٌ إسلاميةٌ وعالميةٌ افتقدتها أمتنا إلى حدٍ بعيد منذ الستينات من القرن العشرين. وقد انضمَّ إليهم الحزبيون الإسلاميون في الساحات، ثم ظهروا في الانتخابات، وتفاوتوا في التلاؤم مع المشهدين العربي والعالمي. ومن مظاهر التلاؤم الرضا بخوض الانتخابات وتقبُّل نتائجها أو التظاهر بذلك. إنما عند أول تحدٍّ عادوا لتهديد الناس بتطبيق الشريعة لتحشيد الحزبيين، وإخافة المعارضين لهم. ولدينا اليوم أربعة تحديات تتعلق جميعاً بالقيم والمقاصد الشرعية، والانخراط في السياق الكوني المعاصر في الوقت نفسه:

الأول: معالجة الانقسام بين الشريعة والجماعة، وهو انقسامٌ طوَّره الإسلاميون عبر أكثر من خمسة عقود. فالشريعة تحتضنُ الجماعة منذ كان الإسلام. والشريعة ركنان: الركن العبادي، والركن التدييري. والركن العبادي عقائديٌّ وشعائريٌّ وتربوي، والناس يتبعونه ويؤدونه كما في كل دينٍ دونما وكيلٍ أو أمرٍ؛ لأنه يعتمد على الإيمان ودخلت القيم. أمّا الجانب التدييري فهو بيد الجماعة اجتماعياً وسياسياً، وهو يقتضي أنّ الشعب هو مصدر السلطات. ذلك أنّ الشريعة تبقى شديدة التوهُّج والحضور، وما غابت لكي تحتاج إلى تطبيق. وغياب المشاركة السياسية ليس غياباً للدين، بل هو غيابٌ لحق الناس في إدارة شأنهم العام، وهم مقبلون الآن على التصحيح والتغيير لمباشرة إدارة مصالحهم العمومية بأنفسهم باعتبار ذلك حقهم وواجبهم. وبهذا المعنى فإنّ شعار تطبيق الشريعة خطأٌ وخطيئةٌ في حقّ الدين وحقّ الناس. فإلى اليوم ما يزال الفرنسيون يفخرون بأنهم أول من قال في القرن التاسع عشر عقب الثورة الفرنسية بحقّ الاقتراع العام. وها هو الجويني ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، يقول بقيام السلطة على الإجماع. وما تطورت مؤسّسات لُصون ذلك وإنجازه مؤسّسياً في التاريخ، لكنّ أحداً من أهل السنة ما قال بغير الاختيار في الشأنين الاجتماعي والسياسي.

والثاني: النظر في التمييز وربما الفصل بين الدعوي والسياسي. لأنّ الدعوة تتناول الجانب التعبدي والحسبي والتربوي من الدين. بينما يتناول السياسي الجانب التدييري الذي تسوده خياراتُ الناس، وإدراكُهم لمصالحهم، وحقهم في إدارة شأنهم العام. وما فعله الأحزاب

الإسلامية هو استخدام الجانب الدعوي والاعتقادي والتعبدي في الصراع السياسي ضدّ الخصوم، وضدّ بعضهم بعضاً. وهذا الصراع هو إدخالُ للدين في بطن الدولة، ومعدّة الدولة قادرة على الشرذمة والتحطيم والهضم. وفي ذلك شرذمة للدين الذي نتمتع في الوحدة الاجتماعية على جانبه التعبدي والحسبي والرحوم والذي ينشر التضامن والأمن والود بين الناس. فلا بد من صون الدين في زمن الثورات وأزمة التغيير الكبرى.

والتحدي الثالث: النظر في إعادة تكوين المؤسسات الدينية والمرجعية. فقد خضعت في المرحلة الماضية إلى ضغوط هائلة من جهتين: جهة السلطات التي استتبعتها أو حاولت إغائها وجهة الإسلاميين الحزبيين الذين أرادوا استلاب المرجعية منها والحلول محلّها، بحجة أنها قاصرة أو خاضعة. وللمؤسسات الدينية عامة أربع مهام: القيام على العبادات، والتعليم، والفتوى، والإرشاد العام. وهي جميعاً مهام تظلُّ ضروريةً لديننا وناشئةً ومشهدنا العام.

والمرحلة القادمة هي مرحلة انحسار سيطرة الدولة عن هذه المؤسسات، ولا ينبغي من جهة ثانية أن يستولي عليها الحزبيون الإسلاميون حتى لو وصلوا للسلطة. ولذلك كله لا بدّ أن يفكّر أهل الدين والرأي في مصائر هذه المؤسسات في ظلّ الحريات الجديدة، بحيث تكون مؤسسات كبرى من مؤسسات المجتمع المدني يصونها ويعمل بها ولها المجتمع الذي أنشأها في الأصل، وأوكل إليها العناية بشأنه الديني.

والتحدي الرابع: مصائر الدين نفسه. فهناك في صفوفنا منذ عقود نزوع ديني نحو التشدد وهو محافظ من جهة، وإحيائي وأصولي من جهة ثانية. لقد صار الإسلام منذ أكثر من عقدين مشكلة عالمية بسبب هذا النزوع إلى الهوية والخصوصية، والذي يصبح عنيفاً أحياناً، في التعامل مع الداخل، كما في التعامل مع العالم. نحن بحاجة شديدة إلى نهوض فكري إسلامي كبير، لتجديد الرؤية لأنفسنا وديننا، وللعالم. فنحن نريد أن نعيش بديننا وأخلاقنا في العالم ومعه، وليس في مواجهته. لا نريد أن نخيف العالم، ولا أن نخاف منه. ولا أجدى من آفاق مقاصد الشريعة للدخول في السياق الكوني المعاصر¹.

1. هناك كتابان صدرا بعد قيام حركات التغيير العربية، وقد دخلا في هذه الإشكاليات تفكيراً ونقاشاً، وبخاصة أولهما:

طه عبد الرحمن: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012،

- Tarik Ramadan, The Arab Awakening, Islam and the New Middle East, Allen lame 2012.

- www.ridwanalsayyid.com



المحاضرة الافتتاحية الثانية

لماذا تأخرت العناية بالفكر المقاصدي في فكرنا الإسلامي؟

د. طه جابر العلواني

رئيس جامعة قرطبة/واشنطن

مقدمة

تعد مقاصد الشريعة من الموضوعات الأساسية التي لا يستغني طالب علم أي علم من علوم الشريعة أو علم الاجتماع، والأنسنة عنه وعن معرفته وعن آثاره، وكيفية توجيه العلوم وجهة المقصد والغاية. إن الاتجاه القرآني الذي تعلمناه من كتاب الله أنه يرفض أي شيء بما في ذلك العلم الذي ليس للإنسان فيه فائدة في دنياه أو أخراه، بناء على المنطلقات التي حددها؛ منطلقات الخير والشر، العدل والظلم، الاستقامة والانحراف، الهداية والضلال..

بناء على كل تلك المنطلقات والمؤشرات التي عني القرآن المجيد ببيانها وتمييزها وذكر علامات أصحابها والمنتمين إليها، جعل المقاصد أساساً في تحديد صفة العمل؛ فلا عمل بدون مقصد، ولا مقصد، لا يكون الخير والقسط والعدل والهدى والحق سداً ولحمته، فالأمور بمقاصدها، والأعمال بالنيات والمقاصد. إنها مبادئ وقواعد أرساها القرآن الكريم، واتبعها سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم؛ فحين كان يتلو على الناس آيات ربه، كان يعلمهم الكتاب ويكشف لهم عن مقاصده وعن غاياته وأهدافه، وكيف يتعلمونه، وكيف يعلمونه، وكيف يعيشونه واقعا في حياتهم، فكان صلوات الله وسلامه عليه، الهادي البشير النذير، الكاشف عن ذلك كله، والمبين لكيفيته.

ومنه فقد كانت بدايات المقاصد بدايات متينة قوية سليمة، فبثت أصولها في كتاب الله وقام رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، ببيانها. بدأت بالتعليقات التي امتلأ القرآن الكريم بها: ﴿ لَيْسَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجْمَةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ (النساء: 164)؛ ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِحَوْلَةِ بَيْنِ الْأَعْيُنِ مِنْكُمْ ﴾ (الحشر: 7)؛ ﴿ يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: 28)،

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي ربطت الأعمال بمقاصدها ونيات أصحابها، وربطت ثمارها وتأثيرها وحسنها وقبحها بذلك المقصد الذي يتغياها ويتبناه الإنسان بناء على توجيه الشارع الحكيم، وعلى ما جاء في كتاب الله وفي هدي رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، من ملاحظة المقاصد. ولذلك أُلغيت قيمة أي عمل أو قول لا مقصد له، ولا هدف له ولا غاية؛ فالمقاصد إنما تستمد قوتها وحسنها من كونها مقاصد سليمة حكيمة، والمقاصد السليمة الحكيمة لها شروطها ولها مواصفاتها، وجاءت توجيهات سيدنا رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه، إلى قضايا المقاصد والأهداف، في غاية الوضوح، وكيف لا يكون ذلك والقرآن الكريم في كل أمر ينبه إلى المقاصد؛ ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: 56) والتعبد والعبادة، بحد ذاتها، لا تقترب من قريب ولا من بعيد من فكرة التعبد الغامض الذي لا يحمل مقصدا ولا يشتمل على معنى؛ إذ أن الله تبارك وتعالى حين رحم البشرية بإرسال محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، إليها وأنزل عليه آيات بينات، ذلك كله من أجل أن ينهي عقودا سبقت لم يكن الإنسان فيها قد بلغ مستوى النضج والكمال الذي يؤهله لأن يكون بالمستوى الذي أرادته رسل الله المتتابعون المتتالون الذين جاؤوا البشرية كل منهم يضع لبنة في البناء، حتى اكتمل ولم يبق فيه إلا موضع لبنة واحدة، وهي اللبنة التي وضعها رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، خاتم النبيئين وإمام المرسلين.

من هنا يستطيع الإنسان أن يستغرب كيف استطاعت أفكار اللامعقول الذي يُطلق البعض عليه في بعض الأحيان فكرة «التعبد» ويعنون بالتعبد؛ أن يكون الأمر مرتبطا فقط بتنفيذ أوامر لله قد لا يعقلها الإنسان، ولا يدري معناها ولا يفهمها، ولكن عليه أن ينفذها، و«الله تبارك وتعالى أرحم وأكرم من أن يأمر الإنسان بأن يقوم بشيء لا معقول، ولا معنى له ولا يستطيع الإنسان أن يدرك أبعاده وأعماقه».

هذه اللبنة التي وضعها خاتم النبيين، صلى الله عليه وآله وسلم، هي اللبنة الخاتمة الأخيرة، التي يراد لها أن تشمل كل الشؤون والشجون البشرية، ومن هنا كان القرآن تبياناً لكل شيء وهدي ورحمة.

وليس عبثاً أن تأتي الآية التالية لهذه الآية التي أعلن القرآن «تبيان لكل شيء» تشتمل على مجموعة من الكليات التي اتفقت البشرية على أنها هامة، وأن ما من بشر إلا وعليه أن يتبناها، وأن يرفع لواءها: ﴿إن الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر

والبغى، يعنكم لعلكم تكونون ﴿ (النحل: 90) . فكأن كون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء؛ إنما هو تبيان لجميع أنواع الكليات التي تدرج تحتها سائر الجزئيات التي تحتاجها البشرية إلى يوم الدين، ومن هنا يُعلن القرآن الكريم: ﴿ أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾ (العنكبوت: 52).

فالقرآن، إذن، أصبح مصدر غناء، ومصدر كفاية للبشرية كلها، فلا تحتاج البشرية إلى شيء آخر غير رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يتلو عليها آياته ويعلمها الكتاب والحكمة ويزكيها به، ويبين لها مناهج التعامل معه، وتحويل الواقع المتحرك المتغير باتجاه هُداة ونوره وبيّنات آياته، ليكون مندرجاً تحت الهدى، وتحت الحق والقيم، والمقاصد العليا التي أرسى الله دعائمها، ولذلك كانت مُستَغرَبةً تلك الأفكار المنبّهة والمعلنة بأن هناك في الدين أموراً غير معقولة من الصعب إدراك مقاصدها..

أطلق البعض عليها اسم «التعدييات»؛ أي أمور نقوم بها دون أن نعقل معناها، لأنها مندرجة تحت العبادة التي قوامها أمرٌ وطاعة، وتجاهل هؤلاء أنه ما من أمر يصدر عن العليم الخبير الحكيم، جل شأنه، إلا وله مقصد وله غاية وعلّة، وإلا فإنه قد يندرج تحت مفهوم السُدَى أو مفهوم العبث، وهي مفاهيم قد رفضها القرآن الكريم وشجبها وحذر منها، ومن هنا كانت المقاصد قضية أصيلة تمثلت بالنيات، تمثلت بأن العمل لا يُعتد به ما لم يقم على مقصد وغاية ونية تدرجه تحت التصنيف القرآني للأعمال؛ ﴿ فمن يعمل مثقال غرّة خيراً يره، ومن يعمل مثقال غرّة شراً يره ﴾؛ فالأعمال فيها الخير وفيها الشرير، وفيها المقبول وفيها المرفوض، ولا يُقبل عمل بدون مقصد ولا يُقبل عمل بدون نية، ولا يرتفع إلى الله، سبحانه وتعالى، شيء من أعمال الخلق لا ترفعه النية ولا يرفعه المقصد، فكان غريباً أن تأتي غفلة في مرحلة من مراحل تاريخنا عن هذا الأمر الأساس، ونجد أن فقهاء متقدمين وغير متقدمين يتجاهلون هذا الأمر البين الظاهر، وينصرفون نحو أفكار أخرى منافية لهذا التوجه، غير مرتبطة به الارتباط الوثيق الذي كان ينبغي أن يتم. فآيات الكتاب الكريم كلها توجيه إليه وهدي رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، يُنبّه إليه ويقود الناس لالتزامه ومعرفته، ويحصر كل أوجه الاعتراف بالعمل بالنية وغير النية، والمقصد لا يكون العمل عملاً ولا يكون عملاً فاعلاً أو مؤثراً في الحياة كلها.

كنا نتوقع أن تختفي تلك الأفكار التي شاعت بين أهل الكتب التي سبقتنا؛ أفكار التعبد واللامعقول، وأن الارتباط بالدين إنما هو ارتباط بأمر لا يعلمه إلا الله، جل شأنه، ولا يعلمه إلا من كلف به وأنزله، وبالتالي يكون حكرا على أولئك العباقرة، أو الذين يزعمون أنهم أحبار وربانيون وما إلى ذلك يحتكرون المعرفة؛ أي معرفة المقاصد ومعرفة الغايات الإلهية، وبمقتضى ذلك كانوا يجهلون كل من عداهم ويصمونهم بالقصور، وبأنه لا حق له أن ينظر في النصوص.

والى وقت قريب كانت الأديان الأخرى ومنها أديان كتابية تأمر أتباعها بأن لا يقرأوا كتبها أو مصادرها الأصلية؛ لأنهم أقل من أن يفهموها، وأقل من أن يدركوا مقاصدها، وأنهم قد يضلون بقراءتها والعناية بها، تلك هي بعض أمراض أهل الكتاب، دخلت إلينا بأشكال مخففة أو غير مخففة ليشتيع بيننا ذلك النوع من التفكير الذي تجنَّب المقاصد والكشف عنها، وحتى القرن الرابع الهجري بدأت هناك بوادر، وخاصة حين اختلطت الأمة الإسلامية بأمم أخرى، وبدأت ثقافات وأفكار تأتي إلى ساحة الفكر الإسلامي من أمم لها ماض ولها تاريخ ولها وفلسفات وضعية أو جاهلية أو إنسانية، انبثقت من أفكار البشر لتظهر فكرة اتهام بعض العبادات، اتهام بعض الأحكام الشرعية بنوع من التهم.. وإذا بشخصية هامة متفلسفة مثل شخصية «الجاحظ»، وقبله «النظام»، تنتقد القول بالقياس بطريقة غير الطريقة التي اتبعها بعض الذين انتقدوا القياس لأسباب وجيهة. أما «النظام» فقد انتقد القياس زاعما أن «الإسلام كله، وشريعته بصفة خاصة، إنما بُنيت على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات»، فكيف يمكن أن يقال لشريعة كهذه إن فيها حكما، وإن فيها مقاصد وإن فيها عللا، ويمكن أن يقال بأن القياس يمكن أن يكون مصدرا من مصادر فقهه، وذكر «النظام» في بعض من كتبه، حوالي سبعين قضية من تلك القضايا التي زعم فيها أن هذه الشريعة الإسلامية تُفرِّق بين المتماثلات، وتقبل وتتقبل فكرة المختلفات، ومن ذلك زعم أن قطع يد السارق يتم بسرقة نصاب هو ربع دينار، ولكن حينما نأتي إلى دية اليد فديتها خمسمائة دينار، كيف نجمع بين أن تُقطع هذه اليد بسرقة ربع دينار ثم تودي بخمسمائة دينار؟ وقد لخص أحدهم مقولة النظام هذه؛ بقوله:

يد بخمسمئتين عسجد فُديت فما بالها قطعت في ربع دينار

قال بعضهم مجيبا على تساؤل هذا:

عز الأمانة أغلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباربي

قد يكون هذا جوابا مناسباً، وقد نحتاج إلى جواب آخر، ولكن في سائر الأحوال شاعت هذه الفكرة أن هذه الشريعة تعبدية كغيرها من شرائع أهل الكتب السابقة في محاولة لإيجاد فصل كامل بين التعقل وبين فقه التدين، وجعل فقه التدين فقهها يقوم على اللامعقول، وفقه التعقل، إن صح التعبير، يقوم على المعقولات. ومن هنا فرطوا بين الحكمة وبين الشريعة.

وجاء ابن رشد ليكتب كتابه المعروف "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" كأنه أراد الرد على أمثال هؤلاء. هذه بعض الأفكار التي أدت على تأخر إبراز المقاصد باعتبارها لباب الشريعة، ولباب حكمها وحكمتها الذي كان ينبغي أن يبرز في جيل التابعين أو كبار الصحابة بعد رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، بعد أن رأينا جذوره وأساسه في التعليقات التي جاء القرآن بها والتي علمنا رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، إياها وهو يتلو علينا آيات الكتاب الكريم، ويعلمنا الحكمة، ويزكينا بذلك الكتاب.

هذه الأفكار عرقلت كثيرا ظهور هذا الأمر. ووجهت في بداية الأمر، بالتبنيهِ إلى وجود مقاصد ولكن المقاصد التي ذكرت على لسان إمام الحرمين الجويني، ثم على لسان الإمام الغزالي ثم تتابعت الكتابات المنبّهة على ذلك وإن كانت قليلة وتقارب الأمر دون كبير تفصيل اللهم إلا إذا كان من الحكيم الترمذي الذي كتب كتابه محاولاً أن يبيّن الحكم في التشريع. ونحن نعلم أن الأصوليين قاسوا على ما يمكن أن تُستنبط منه العلة، ورفضوا القياس على ما تُستنبط منه الحكمة؛ باعتبار أن الحكمة أمر غير منضبط وإن كان هو لباب العلة؛ ولكن رغم ذلك فلا يعللون بالحكمة لعدم انضباطها وعللون بالعلة التي هي منضبطة أكثر ويمكن أن يُبنى عليها القياس. في حين لا يستطيعون على حدّ ما ذكروا أن يبنوه على الحكمة وإن كانت الحكمة هي لباب العلة وهي الهدف الأساس منها.

فإذن، هذه مؤشرات تاريخية أردت أن أبين من خلالها كيف تتم الغفلة أحيانا عن أمور شديدة الظهور، لا يمكن أن تخفى على ذي بصر وبصيرة، ولكن قد يكون الخفاء بناء على تقدير، العزيز العليم، الذي قدّر في الأرض أقواتها، وقدّر فيها المعارف التي يصل إليها وبلغها إنسانها؛ فتجد في كل عصر من العصور أنواعا من المعارف قد لا نجدها في عصور سابقة ﴿عَلَّمَ تَقْدِيرَ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (الأنعام: 97)، الذي يختار، جل شأنه، أوقاتا وبيئات معينة لتتجلى فيها المعرفة التي يريد الله، تبارك وتعالى، إيصالها إلى الناس سواء أكانت معرفة تأتي عن طريق الأنبياء،

أو معرفة تأتي عن طريق إلهام وتوجيه البشر العاديين، أو عن طريق التماس أولئك البشر لها في سنن الله، وفي النظر والتفكير في الأنفس وفي الآيات وفي الآفاق ليصلوا إلى ذلك ويبلغوه.

ثم بعد ذلك بدأ أهل العلم يتداولون فكرة المقاصدية بأشكال مختلفة سواء أكانت بوصفها عللاً وأسباباً كما حدث عند القائلين بالقياس، أو كانت حكماً ومقصد كما هي عند المعنيين بالمقاصد. ثم جاء من عمل على البحث المقاصدي محاولاً أن تصنيفه على مستويات، ففعلوا ذلك بعض أهل العلم منذ القرن الخامس الهجري وتتابع البحث في ذلك إلى أن وصل الإمام الشاطبي الذي عُرف بالمقاصد، ولكن نظر الإمام الشاطبي يكاد يتحصر بمقتضى تلك التصنيفات بمقاصد المكلفين التي صنفها إلى: مقاصد ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وأن هذه المقاصد قد تعود على المكلف الشارع، سبحانه وتعالى، إذا لاحظنا فيها أن الشارع إنما شرع هذا التشريع؛ كالجهاد، الزكاة، حد القذف، شرب الخمر لحفظ الضروريات الخمس؛ (المال، النفس، العرض، الدين، العقل) ..

الأحكام الشرعية، خاصة المتعلقة منها صنفت لتكون متصلة بهذه الضروريات التي هي مقاصد المكلفين ومقاصد الشارع، سبحانه وتعالى، من إرساء دعائم تلك الأحكام لحماية ضروريات وحاجيات وتحسينيات تتعلق بحياة المكلفين الذين استخلفهم الله، جل شأنه، في هذه الأرض ليعمروها وليقيموا الحق والعدل فيها، فبدأ الفكر المقاصدي يأخذ موقعه الملائم أو القريب من أن يكون ملائماً في البحث المعرفي والفقه والأصولي في الساحة الإسلامية، وينتشر على استحياء.

إلى جانب هذا؛ كانت هناك عقبة أخرى أمام الفكري المقاصدي؛ وهي أن الأشاعرة حينما وصفوا الله، جل شأنه، بالصفات العلا التي يستحقها، جل شأنه في ذاته العلية، والتي لا بد أن تنسب إليه؛ من قدرة وإرادة وعلم وحياة إلى ما غير ذلك، جاءوا إلى قضية الغائية والمقاصدية، فقالوا إن الله، سبحانه وتعالى، غني عن أن يقصد شيئاً أو يكلف بشيء بناء على مقصد وغاية، فهو مُنزه على الغرض؛ لأنهم افترضوا أن المقصد يتصل بالغرض والمنفعة والفائدة، وأن الله، تبارك وتعالى، منزه عن الغرض، منزه طلب الفائدة.

وبالتالي فإن جميع التشريعات، وسائر الأوامر والنواهي التي وردت في كتاب الله، وبيئتها واتباعها رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وعلمنا مناهج العمل بها باعتبارها أمور تعبدية

لا غرض للشارع فيها؛ الشارع مُنزه عن الغرض، ومُنزه عن الغاية، ومُنزه عن طلب المقصد، وتجاهلوا كل تلك الأمور، بناء على ذلك الجدل الفلسفي المريض الذي ثار في مرحلة متقدمة من تاريخنا الفكري ليصل بعض المعنيين بذلك الجدل إلى فكرة عدم وجود مقاصد في الأحكام، وأن المقاصد تنال في التنزيه لله، جل شأنه، عن الغرض والهدف والغاية..

ولقد أوجدت تلك الفكرة المصابة كثيرا من الأفكار المرهقة والمرهقة في الساحة الإسلامية، فنجد العالم في علم الكلام يُنزه الله، جل شأنه، عن الغرض والغاية وينفي أن يكون لأي شيء يفعله، جل شأنه، أو يأمر به أو ينهى عنه، أن يكون فيه غرض؛ لأن صاحب الغرض إنما لديه نقص يريد استكمالَه بتحقيق ذلك الغرض أو تحقيق ذلك الهدف، ومادام الله منزها تمام التنزه عن ذلك، فذلك يعني أن عليهم أن ينفوا عنه المقاصدية؛ لأنها مساوية في نظرهم للغرض وللغاية، والله تبارك وتعالى مستغن عن كل ما عداه ولا يحتاج شيئا يستكمله بتلك الأغراض أو بتلك المقاصد والأهداف، وقد كلفت هذه الأفكار المريضة ساحتنا الفكرية كثيرا من الأوقات والجهود، وضاعت فيها أوقات ثمينة كانت الأمة أحوج ما تكون إليها لتعميق فكرها وإعادة بناء علاقتها بالقرآن المجيد. ومن المؤسف أن الأمة استدرجت إلى تلك المسائل واستسلمت لها، ودخلت في هذا الموضوع فقط؛ لأن هناك توجهها كان يريد أن يطلق العقل في غير ساحاته ويمنحه من الصلاحيات ما لا يستطيع أن يتحملة، وآخر يريد أن يُقيده ويشلّه ويسجنه، وكانت نتيجة تلك المعركة المفتعلة التي لم يكن لها مسوغ على الإطلاق، وأن الساحة الفكرية الإسلامية إنما استدرجت لها بناء على ذلك التداخل الذي حدث بين ثقافات وأديان وأفكار ومذاهب، أدت إلى هذه الحالة التي عادت على التفكير المقاصدي بكثير من الأضرار.

كنا نجد أئمةً أعلام، أمثال إمام الحرمين، أمثال الغزالي، أمثال الرازي، حينما يكتبون كتبهم في علم الكلام يؤكدون على نفي الغاية والمقاصدية بناء على تلك الفكرة الأشعرية التي ما وُجدت إلا كرد فعل على الفكرة الاعتزالية التي أعطت للعقل أكثر مما يحتمل، وفتحت أمامه ساحات لا يستطيع ارتيادها مثل قضية شكر المنعم الذي يجب بالعقل، والحسن والقبح العقليان يمكن أن يُوصلا إلى مثل ما يوصل الشرع إليه من استحسان واستقباح بعض الأفعال والتصرفات الإنسانية وما إلى ذلك، نتيجة لذلك وُجد الأشاعرة يُقيّدوا العقل أو يُفوهوا في بعض الأحيان، ففي علوم الكلام كانوا يصرون على أنه لا مقاصدية في شيء؛ لأن المقاصدية تعني الغائية والفائدة.

والله مستغن بذاته عن كل من عداه وكل من سواه، وبالتالي فالفرض إنما يطلبه ويسعى إليه المفتقر، والله غني عن العالمين وغني عن كل شيء.

هذه الأفكار كلها حالت دون بروز الفكر المقاصدي، نجد العالم في أصول الفقه يؤصل للقياس، وللحكمة، وللسبب، وللغاية، ويدافع عنها؛ لأنه قد أخذ بالقياس كدليل، لكنه حينما يأتي إلى علم الكلام وينهج النهج الأشعري يُصر على أنه لا يمكن أن تكون هناك غاية أو أغراض أو مقاصد.

نستطيع أن نقول إن طلبة العلم قد اتضحت أمامهم وبين أيديهم السبل، وصاروا يعرفون أن كل ما شرعه الله، سبحانه وتعالى، وأن مبنى الشريعة وأساسها على تحقيق مصالح الخلق ومساعدتهم على الوفاء بالعهد الإلهي، والقيام ببحث الاستخلاف، وأداء الأمانة التي أوثمنا عليها، والنجاح في اختبار الابتلاء، وهذا قد دفع بالبحث المقاصدي إلى مساحات واسعة عليه أن يرتادها، ولكن لا بد لنا من تفعيل المقاصد لأنه أمر، للأسف الشديد، مازال يعد قاصرا وإذا لم يتم تفعيل المقاصد والعناية بها، وبناء اجتهادات معاصرة تغطي الحاجات التشريعية للمشكلات وللأزمات والنوازل والوقائع المعاصرة، فإن المقاصد لا يمكن أن تخرج من دائرة فضائل الشريعة إلى أحكامها.

كيف نُفعل المقاصد؟ هذا السؤال بقي معلقا ومازال يحتاج إلى جواب، وكان الجواب ما وفقنا الله، جل شأنه، إليه من أن مقاصد القرآن الكريم العليا إنما هي ثلاثة؛ التوحيد والتزكية وال عمران، فكل فعل إنساني في هذا الكون إنما هو حاصل نوع من التفاعل بين الغيب وبين عالم أمر الله، جل شأنه، وهو غيب منه ما هو مطلق ومنه ما هو نسبي وبين الإنسان والقدرات التي من الله عليه بها ليكون فاعلا ومُستخلفا وقادرا على ممارسة مهام الاستخلاف، وال عمران الذي هو حق التسخير الإلهي لهذا الكون الذي خلق لنا ما في الأرض جميعا، هذا الخلق وهذا التسخير يحتاج منا إلى استثمار، وما استثمار ذلك بممكن إلا في حالة إعمار الأرض وعمرانها؛ فالتوحيد والتزكية وال عمران هي المقاصد القرآنية العليا الحاكمة التي يمكن أن تُفعل جميع المقاصد التي تنسب إلى الشارع المكلف، سبحانه وتعالى، وإلى المكلف المرحوم وهو الإنسان المؤمن الذي يلتمس الهدى ودين الحق.



المحور الأول

معالم ومحددات النظرية المقاصدية

المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي

د. معتز الخطيب

باحث زائر في منتدى الدراسات عبر الإقليمية (EUME) – برلين

أفق البحث المقاصدي

كثرت الدراسات المقاصدية في العقدين الأخيرين كثرة جعلت من الكتابة فيها وعنهما أمراً شديداً الصعوبة؛ ومنشأ الصعوبة عواملٌ عدّة؛ فالبحث المقاصدي استوفى، إلى حدّ كبير، الشخصيات والأفكار قبل الشاطبي وبعده¹ عبر مسارين رئيسيين: الأول؛ الدرس الفقهي من خلال الدراسات الجامعية والأنشطة البحثية، والثاني؛ القراءات الفكرية الحديثة التي تمحورت تحديداً حول محطات ثلاث هي: الجويني، ثم الشاطبي، ثم العصر الإصلاحي سواءً المغاربي أم المصري، وقد قدّم مجموع المسارين قراءات مختلفة، إلى حدّ كبير، لفكرة المقاصد، ولطبيعة عمل الشاطبي تحديداً، وهو ما يثير التساؤل ويجعل من القراءات التأويلية للمقاصد أمراً موضع بحث بذاته، ويزيد، كذلك، من الالتباس والاشتباه الذي يسكن بعض التقليديين تجاهها.

ومع أن تلك الكثرة قدّمت لنا إرثاً مقاصدياً ضخماً ومتنوعاً، وفتحت آفاقاً جديدة للبحث والنظر الفقهي والفكري، فقد أبقّت على غموض المقاصد نفسها بالنسبة للتقليديين، على الأقل. كما أن تلك الدراسات المتكاثرة لم تُفّلق في إحداث تجديد بارز أو جذري في البحث الفقهي ومسائله العملية بشكلٍ يُقنع الآخرين بتجاوز فقهم المذهبي والأحكام القارّة في الفقه الموروث،

1. انظر مثلاً العمل الببليوغرافي في الضخم الذي أحصى دراسات المقاصد (كتب ورسائل وبحوث): محمد كمال إمام، الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2008-2012، 9 مجلدات.

فقد جرى توظيف المقاصد في «تثبيت» ما سبق من أحكام فقهية عبر إضفاء طابع العقلانية عليها، فغدت المقاصد وكأنها لاحقة للأحكام لا معرفةً سابقةً عليها مُسَهمةً في بنائها.

وإذا ما جرت المقارنة بين الغموض في أصول الفقه والغموض في المقاصد يمكن القول: إن الغموض في علم الأصول غير ناتج عن غموض مصطلحات العلم ومبناه بوصفه علمًا، خصوصًا مع تطور صياغاته منذ القرن الخامس الهجري من جهة، وتساوقه مع الفقه نفسه الذي وُلد من رَحْمه فأكسبه طبيعته العملية، وأوجدَ هذا الانسجامَ العميق بين آليات الاستنباط والفقه المُسْتَنْبَط نفسه من جهة أخرى.

أما غموض المقاصد فيرجع إلى مصطلحات المقاصد نفسها، ومبناها الكلامي والأصولي النظري من جهة قيامها على «مسئمة» التعليل، ونحن نعرف من الجدالات الكلامية القديمة الانقسام الذي وقع تجاه مسألة التعليل بين المعتزلة والأشاعرة الذين نفوا التعليل جملةً، كما نفوا التحسين والتقييح العقليين، ولكن مقالة المقاصد إنما بُنيت على التسليم بتعليل «أحكام الله»، ولكن السؤال الذي يُطرح هنا: هل الخلاف في تعليل الأفعال يسري على تعليل الأحكام؟ وهل يمكن نفي تعليل الأفعال وإثبات تعليل الأحكام؟ بل إن السؤال يذهب بنا أبعد من ذلك؛ إذ إن أسس التعليل وأساسه مبنيٌّ على مبدأ التحسين والتقييح العقليين فكيف تُبنى نظرية المقاصد، وجوهرها وأساسها التعليل، مع رفض أسسها العقلي؟

ثم إن كان فقهاء المقاصد قدّموا مفهومًا خاصًا للمصلحة يتجاوز هذا الإشكال عبر جعل المصلحة اصطلاحًا خاصًا يَرهنها للنص؛ على معنى «المحافظة على مراد الشارع» فلا مصلحة إلا بنص، فالسؤال الذي يُطرح هنا هو ما موقع العقل من دَرَك المقاصد؟ وأيُّ أفقٍ تفتحه المقاصد نفسها بالمقارنة مع الأفق الذي رسمه وحده علم أصول الفقه الذي يدور حول أفق النص أولاً، ثم الاستنباط بناءً على النص ثانيًا عبر تسييح الوقائع غير المتناهية بالنص المتناهي وفق آلية القياس ابتداءً، ثم الاجتهاد الذي صار لاحقًا أوسع من مجرد القياس؟

ويرجع غموض المقاصد أيضًا إلى صفتها: هل هي علمٌ أو مبحث من علم، وهل هي علم مختصٌّ بالتشريع أم متجاوزٌ له إلى مساحات أوسع كالعلوم الإنسانية كما تريد لها بعض القراءات التأويلية المعاصرة؟ ثم ما علاقتها بعلم أصول الفقه الذي وُلدت من رَحْمه ووفق منطقته ولغته؟

فقد شكّل نشوء المقاصد علمًا قائمًا برأسه إشكالاً أصولياً حقيقياً، طرح جملة من التساؤلات لا تقتصر على الطابع الإجرائي الفني الذي انشغل به بعض المعاصرين، بل تجاوز ذلك إلى فهم السياق المعرفي؛ أي دواعي انتهاض المقاصد علمًا برأسه، وانفصاله بالتصنيف عن مباحث أصول الفقه، وهل يُعبر حقاً عن تأزم معرفي في منهجية أصول الفقه جعلها غير وافية بعملية الاجتهاد الذي انغلق بابه فتعثرت عملية تكيف الفقيه مع متغيرات العصر وحاجاته؟

ومن أوجه الغموض كذلك، حدود الدور المنوط بالمقاصد، هل هو دور داعم لعملية الاستنباط المستندة إلى علم أصول الفقه لكونه يُعزز تقبل الأحكام عبر توضيح معقوليتها وحكمها، أم هو منهجية موازية تنهض لاستنباط الأحكام استناداً إليها؟ وهل تفني المقاصد عن أصول الفقه أم لا بد منها ضميمَةً إليه؟ وإذا كان الاجتهاد محتاجاً إليهما معاً فكيف يشتغلان معاً في النسق المعرفي التشريعي؟

هذه جملة تساؤلات مركزية أثرت طرحها، على سبيل التقديم على خلاف المؤلف، لإثارة التفكير من جديد في المقاصد وسط هذا الركام من الدراسات التي غلب عليها المنطق التقريري أو الوصفي. فتوجيه البحث المقاصدي نحو هذه الأسئلة سيعيد تحديد القيمة المعرفية لها، وهو ما سيُفيد في عملية التأريخ لتطور الفكر الأصولي في إطار سعيه لتطوير أدوات النظر الاجتهادي. فمع كثرة الكلام عن تاريخ الفكرة المقاصدية والمصنفات فيها وتطوّرها تطوراً جعل منها نظرية لدى البعض، لا تزال ثمة حاجة بحثية لكتابة تاريخ للمقاصد على نهج تاريخ الأفكار دون التورط في الرؤى التبجيلية على شاكلة القول مثلاً: إن الفقه وُلد من أول يوم مقاصدياً!

أولاً: المقاصد ومأزق تعدد القراءات

وبالعودة إلى المسلكين المشار إليهما سابقاً، اللذين طَبَعَا بحوث المقاصد، يمكن القول: إن الاختلاف بينهما يرجع، في الأصل، إلى اختلاف مدارك النظر بين المشتغلين بالفقه ومسائله، وبين المشتغلين بالفكر. فالتفكّه تأملوا المقاصد بالنظر إلى بنية أصول الفقه نفسه، وعبر مساره التاريخي، وبالنظر إلى الفقه المتولد عنه، فاعتبروا المقاصد «إضافة» تساعد في ضبط الاجتهاد وتقويم مساره، أما المشتغلون بالفكر فبحثوا في الدلالات التاريخية والمنهجية التي انطوى عليها

ظهور فكرة المقاصد، فخرجوا بقراءات هي في واقع الأمر قراءات تأويلية يختلط في بعضها التأمل والأيدولوجيا بالتاريخ.

1. القراءة الفقهية

ففي المسلك الأول نجد الاهتمام ينصب كثيراً على «أعلام» المقاصد بدءاً من الشاطبي وابن عاشور أساساً، ثم يلحق بهم غيرهم من أمثال الجويني والعزّ بن عبد السلام وغيرهما، وصولاً إلى ابن تيمية نفسه؛ بغرض البحث عن المنحى المقاصدي النظري في كتابات هؤلاء وتجلياته التطبيقية، وتتفاوت هذه الانشغالات من الحديث عن «نظرية المقاصد» عند الشاطبي وابن عاشور تحديداً¹، وصولاً إلى إعداد البليوغرافيا للكتب والدراسات المقاصدية الصريحة والضمنية عبر قرون.

وهذا المنحى الذي شغل نحو عقدين منذ التسعينيات من القرن الماضي، مردّه إلى ما سمي «اكتشاف» المقاصد من قبل الإصلاحية الإسلامية في مصر وتونس². وإذا كانت الإصلاحية استنجدت بالمقاصد في سياق مشروعها الإصلاحي لتوطين فكرة المؤسسات والاقتراس عن الغرب³، فإن الانشغال بالمقاصد أخذ منحىً فقهياً أصولياً مع بعض تلامذة محمد عبده في مصر

1. وهو العنوان الذي كتب فيه د. أحمد الريسوني عن الشاطبي، ود. إسماعيل الحسني عن ابن عاشور مثلاً.
2. طُبع كتاب الموافقات للمرة الأولى في تونس سنة 1884م، والشائع بين الدارسين أن محمد عبده اطلع على هذه النسخة أثناء زيارته لتونس، ولكن عبد الله دراز يُشير في مقدمة طبعته إلى وجود نسخة عسيرة القراءة وبخط مغربي كان يتداولها طلبة العلم في عصره، ومنهم عبد الله دراز نفسه، ولعل هذا ما دفع محمد كمال إمام إلى الجزم بأن محمد عبده كان بين يديه نسخة خطية من الكتاب قبل رحلته إلى تونس، ورجّح أنها نسخة محمد محمود بن التلاميذ التركي (توفي سنة 1323هـ)، وهو فقيه موريتاني شنقيطي، عاش فترة في مصر، وطبع بعض كتبه بها، واتصل بالإمام محمد عبده وأوصى بنقل مكتبته، وبها مخطوطات نادرة، إلى دار الكتب المصرية. انظر: محمد كمال إمام، **الدليل الإرشادي**، ج1، م، س، ص16. ويجادل محمد كمال إمام في مقال له بعنوان: «نحو قراءة مقاصدية أصولية»، بأن كتاب «الموافقات» ذاته لم يكن غائباً أو مجهولاً كما قيل، «بل إن الإقبال عليه استمر من عهد مؤلفه إلى اليوم»، وذلك بالاستناد إلى مقال لمحمد المنوني يشرح فيه تأثير الشاطبي فيمن بعده.
3. كما أوضحت ذلك في: معتز الخطيب، **الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها**، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 48، ص9-34. وقال محمد الفاضل بن عاشور عن تأثير كتاب الموافقات: «ظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيبياً في قرنتنا الحاضر والقرن قبله؛ لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب «الموافقات» للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة». محمد

ومع الطاهر بن عاشور في تونس، فَبَوَصِيَّة من الشيخ محمد عبده انصرف عبد الله دراز إلى العناية بالكتاب والتعليق عليه وإخراجه في طبعة جديدة، في حين انصرف محمد الخضري إلى الاقتباس منه وضَمَّ نَتْفٍ منه إلى كتابه في «أصول الفقه»، على حين ذهب ابن عاشور إلى نقده والتأليف فيه من جديد كما فعل علّال الفاسي في المغرب.

الرؤية الفقهية الأصولية لم تستقبل المقاصد على شكل «قطيعة» مع علم الأصول أو تجاوزه له، بل جعلتها «تكميلاً» لمباحثه، بناءً على اعتبارين:

الاعتبار الأول: ينظر إلى مسار علم أصول الفقه وتطوره لإعادة مَوْضَعَة المقاصد في هذا التاريخ، فابن عاشور، مثلاً، يعود إلى لحظة التدوين وبناء علمي الأصول والفقه ليشخص وجه القصور الذي حفّ بعلم الأصول، ذلك أن علم الأصول لم يدوّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين، وهو ما يشكّل، عنده، الأساس التاريخي لاستمرار الاختلاف في معظم مسأله بين النظّار، فالخلاف في الأصول جاء تبعاً للاختلاف في الفروع، والخلاف في الأصول مستمر؛ لأن قواعد الأصول انتزعت من صفات تلك الفروع¹؛ أي أن مشكلة أصول الفقه بنيوية منذ نشأته وتركيبه على الفروع وتأخره عن الفقه، وهو ما يفسر لاحقاً دعوته إلى إعادة صوغه من جديد ضمن علم مقاصد الشريعة.

في حين يرى عبد الله دراز أن فن أصول الفقه «وقف منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول [علم لسان العرب]، وما تجدد من الكتب، بعد ذلك، دائراً بين تلخيص وشرح ووضع له في قوالب مختلفة»، والجميع بقي مفتقراً إلى الشطر الثاني من علم الشريعة وهو معرفة مقاصدها وأسرارها²؛ أي أن مشكلة علم الأصول قصوره أو تقصيره بالعناية بالمقاصد، وعدم تطوره لاحقاً بعد القرن الخامس إلى أن جاء الشاطبي فكمّله بالشطر الآخر من علوم الشريعة.

أما محمد الخضري فيستغرب «أنه على كثرة ما كُتِبَ في أصول الفقه لم يُعَنَّ أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس،... [مع أن]

الفاضل بن عاشور، أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ص76.

1. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص166.

2. عبد الله دراز، مقدمة تحقيقه لكتاب الموافقات للشاطبي، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ج1، ص6.

الاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق¹، فكأنه يُحيل المسألة إلى تنازع في التخصص هل هي من عمل الأصول أم من عمل الفقه.

الاعتبار الثاني؛ اعتبار بنيوي، ينظر إلى بنية علم أصول الفقه ويحاول تسكين المقاصد فيه وهي التي كانت موضع إهمال، فابن عاشور يحكم بأن «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤدّن بها تلك الألفاظ ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد احتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة»؛ فهم «قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية²».

ويصف دراز عمل الشاطبي بأنه «تجديد وعمارّة» عبر تأصيل القواعد وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، وأن ما قام به الشاطبي هو استقراء تفاصيل مباحث الكتاب توصل به إلى استخراج ما له «أوثق صلة بروح الشريعة وأعرق نسب بعلم الأصول». فهو استكمال للشطر المفقود من علم أصول الفقه³، فقد «انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقلّ ومكثّر، وسموها (أصول الفقه).

ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة. حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنّف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم

1. محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ط6، (1389هـ/1969م)، ص12.

2. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 2001م، ص167.

3. أما القرأني فقد اعتبر أن أصول الشريعة «قسمان: أحدهما؛ المسمى بأصول الفقه ... والقسم الثاني؛ قواعد كلية فقهية جلية كثيرة العدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه...». القرأني، الفروق، عالم الكتب، ج1، ص2-3.

الكلام ومسائله... ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً فلم يتكلموا على مقاصد الشارع؛ اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... مع أن هذا كان أولى بالاعتناء والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى¹..

ويؤكد أن صاحب الموافقات «لم يغض من فضل المباحث الأصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا إلى ما تقرّر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود»، ليخلص إلى القول: إن كل ما ذكر في كتب الأصول وفي «الموافقات» يُعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، وأن ما «ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه هو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط يُعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً؛ إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلمٌ بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط؛ فإننا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس²..»

أما محمد الخضري فيؤكد أن الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع «هي التي تكون أساساً لدليل القياس؛ لأن هذا الدليل روحه العللُ المعتبرة شرعاً، وهذه العلل منها ما نصّ الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنده اعتباره في تشريعه»، وتقعيد هذا ينبغي أن يكون نبراساً للمجتهدين، وهو بهذا يبيقي المقاصد ضمن دليل القياس ولكنه يعيب عدم التوسع فيها وتبيينها.

2. القراءات الفكرية

تعددت القراءات الفكرية التأويلية للمقاصد، ولكن حسبنا هنا أن نركز على أبرزها متمثلة في أربع قراءات مختلفة هي:

القراءة الأولى؛ عقلنة المقاصد، بمعنى قراءة المقاصد بوصفها جزءاً من العقلانية البرهانية الأرسطية في تجليها الفقهي إلى جانب تجلياتها الفلسفية والتاريخية، ويمثلها محمد عابد الجابري الذي انتهى إلى أن الغرب الإسلامي هو موطن العقلانية الأرسطية التي تتجلى في فروع علمية مختلفة، فالمعقولة في الفلسفة مبنية على ما يشاهد من نظام وترتيب في العالم، وبالتالي مبدأ

1. دراز، مقدمة الموافقات، ج1، م، س، ص5-6.

2. انظر: دراز، مقدمة الموافقات، ج1، م، س، ص7-10.

السببية، أما المعقولية في الدين فتبني على قصد الشارع الذي يرمي في نهاية الأمر إلى حمل الناس على الفضيلة. إن فكرة قصد الشارع في مجال النقلات توازن فكرة الأسباب الطبيعية في مجال العقلات».

فاعتماد المقاصد كمبدأ لبناء المعقولية حيث لا يستقيم العمل بمبدأ السببية الفاعلة الميكانيكية هو عنصر مميز ومؤسس للتفكير النظري في الأندلس، فالتفكير الذي أنضجه ابن رشد في مجال الكلام والفلسفة، تبناه الشاطبي في محاولته «إعادة تأصيل أصول الفقه»، ويحاول الجابري هنا المطابقة بين النموذج الأرسطي للمعقولية البرهانية والبناءات الفكرية الإسلامية، سواء ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما يؤطره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون)¹. ومعقولية المقاصد عنده ناتجة عن تأسيس المرجعية المعرفية في العلوم النقلية من خلال تأسيس الكليات الشرعية القطعية، وهي ما يقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية، بينما تقوم مقاصد الشرع بدور السبب الغائي الناظم للمعقولية.

القراءة الثانية؛ القراءة التاريخية الاجتماعية، والتي تحاول فهم أصول الفقه والمقاصد في سياق الاجتماع السياسي للمسلمين وتحولاته، ويمثلها عبد المجيد الصغير الذي يقرر أن الغرض من المقاصد عند الشاطبي بالدرجة الأولى معالجة مشكلة منهجية؛ لأن مقدماته الطويلة التي بنى عليها «ذات صلة وثيقة بمشكلة طرق الفهم والمعرفة، وبمشكلة المنهج بوجه عام»، وفي سياق التراجع الحضاري والانحيار السياسي للأمة، وما أصاب المرجعية السياسية والدينية من تحلل جراء ذلك، «لن تستطيع قواعد ومبادئ علم أصول الفقه مسايرة هذا التراجع أو التكيف معه وضبط مساره، لذا كان لا بد من تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكيف و(نَحْلُ الشريعة من مطلعها إلى مقطعها)² حتى تسائر ظروف الانحدار الشامل والسريع. ولن يكون ذلك القول الجديد مؤسسًا إلا على مقاصد شرعية عامة، وعلى قواطع أدلتها بدل أصول الفقه ووظئية مسأله³».

1. انظر: الجابري، التراث والحداثة، تقديم محمد الداوي، منشورات دار التوحيد، 2012، ص 209-211. وانظر:

الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 551 حيث يؤكد تبعية الشاطبي لابن رشد، ويقارن بين عمل ابن خلدون وعمل الشاطبي ويصفه بأنه «تأصيل أصول علم الشريعة».

2. الجويني، الغياشي، فقرة 567.

3. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1994، ص 382-383.

وقريبٌ منه يذهب محمد أركون إلى أن الشاطبي «استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام؛ أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة)، ويقصد من وراء ذلك إلى هدف أبعد: ألا وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو مقاصد الشريعة»، وبما أن «التطور النظري والتأملي» الذي طرأ على علم أصول الفقه قد أبعده عن صفة «القانون الإيجابي الواقعي»، فإن لفت الانتباه إلى مفهوم المصلحة أراد به الشاطبي «أن يصلح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثّل وهضم التغير الاجتماعي - التاريخي على طريقة المدراس اليهودي من جهة أخرى¹»، ثم يعود في كتاب آخر فيقرر أن «التركيبية الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد قوّت من مزاعم الفقهاء على إمكانية قول القانون وفرض الأرثوذكسية [التفسير الصحيح المستقيم] طبقاً لما دعاه بعض فقهاء القانون بمقاصد الشريعة²» في محاولة لنقض أساس الفكرة المقاصدية التي تسلم بمقاصد قارّة للشارع.

وإذا كانت القراءة الثانية ترى في المقاصد بديلاً عن علم الأصول، فإن القراءة الثالثة تراها تطويراً لأصول الفقه، ويمثلها وائل حلاق الذي رأى في عمل الشاطبي «صياغة فلسفة شرعية وسطى بين مقاربتين قصويتين وممارستين شرعيتين، أي الممارسات الشرعية التي اعتمدها الصوفيون، أو على الأقل البعض منهم، ومجموعة من المجتهدين لا يمكن تحديدها»، وأن خطابه كان خطاب إقناع يهدف إلى التصويب والتصحيح³، ويؤكد، في أكثر من موضع، توافق الشاطبي

في صياغته لنظريته مع أصوليين آخرين، ويوضح أن الشاطبي قدم في «نظريته» إضافات جديدة من مثل إضافته إلى (الأحكام التكليفية الخمسة) المعروفة لدى الفقهاء القاعدة الشرعية السادسة وهي «العفو»⁴.

1. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ص 170.

2. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي للطباعة والنشر، 1993، ص 16-17.

3. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، تحقيق: أحمد موصلي، فهد بن عبد الرحمن الحمودي دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، ص 266.

4. المرجع نفسه، ص 233.

ونحوه يرى عبد المجيد تركي الذي يصل في بحثه إلى أن الشاطبي اهتدى إلى «صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي»¹.

أما القراءة الرابعة ويمثلها طه عبد الرحمن فترى أن «ما تناوله علم المقاصد بالبحث هو جملة ما يختص بالنظر فيه علم الأصول بحسب وضعه الاصطلاحي؛ فمن الخطأ المنهجي إنزال المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول كما يقع في كتب الأصوليين المتأخرين»، ولكن ما قام به الشاطبي هو «بناء نسق متداخل يحقق وجهاً من وجوه التكامل لم ينتبه إليه الأصوليون الذين سبقوا الشاطبي»²، وأن الشاطبي هو أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول فاتحاً بذلك طريقاً في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل، «وعلى هذا يكون علم المقاصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول»³.

إننا هنا أمام أربع قراءات مختلفة لعمل واحد في لحظة تاريخية محددة هي هي، فقراءة الجابري تجعل منها عقلنة للفقه يحذو حذو البرهان الأرسطي النظري ولكن في المجال النقلّي، وقراءة طه عبد الرحمن، وهي قريبة من حقيقة عمل الشاطبي، إلى حد كبير، تهدم هذه المشابهة وتبرهن على المفارقة التامة بين عقلانية الشاطبي والعقلانية الأرسطية بأن الأولى عملية والثانية نظرية تجريدية، وتثبت أن المقاصد هي لحظة التداخل التكاملي بين الأصول والفقه والأخلاق، ولكن قراءة عبد المجيد الصغير وأركون تراها انفصالاً وتجاوزاً لعلم الأصول الذي عجز عن التكيف مع لحظة التراجع الحضاري والسياسي، فولدت المقاصد لتقوم بدور المواءمة التاريخية والتخفيف من حدة وصرامة أصول الفقه الذي وضع أساسه الشافعي، في حين أن قراءة حلاق وتركي تجعل منها تطويراً لأصول الفقه نفسه وتجديداً لمباحثه!

إن مشكلة مجمل القراءات الفكرية للمقاصد أنها تعزلها عن بيئتها المعرفية التي نشأت فيها أولاً وهي علم أصول الفقه والفقه؛ لأن المقاصد إنما تتكلم لغة الأصول وتخضع لمنطقه ولغته ومفاهيمه، بل وتحتكم إلى أصله الكلامي كما سبق في مقدمة هذا المقال، وما لم يُقرأ عمل الشاطبي وفق منطقته الداخليّ وبناء على مسلماته التي تنتمي إلى حقول: الكلام، وأصول

1. عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مجلة الاجتهاد، عدد 8، ص 239.

2. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 97.

3. المرجع نفسه، ص 97، 103، 122.

الفقه، واللغة، فإن أي قراءة ستكون عرضة للانتقاد. وثانيًا أن هذه القراءات تتناقض بين من يعزلها عن سياقها التاريخي فيجعلها مجرد صدى لفلسفة أرسطية نظرية فقط (مع أن الشاطبي يلح على تجريد أصول الفقه لمسائل العمل) بمعزل عن التطور الاجتماعي والتاريخي، وبين من يرهنها للتطور التاريخي فقط بمعزل عن بعدها النصي المحكوم لمعرفة نظرية تراكتت عبر أجيال متعددة من العلماء يصعب القطع معها، والشاطبي يلح في كتابه على احترام الإجماع، والمشايخ السابقين، وأن العقل لا يُسرح إلا بأمر من النص.

وثالثًا: أنه لا يمكن قراءة عمل الشاطبي نفسه بمعزل عن مصادره المستترة، والتي نادرًا ما يصرح بها، وهو قد نقل عن كتب كثيرة لم يُسمّها، وطور مقولات الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقراي وغيرهم من السابقين.

وسنحاول بيان مشكلة تلك القراءات بالنظر إلى سياق التطورات التي شهدتها علم أصول الفقه من جهة، وفي سياق تحليل شخصية الشاطبي نفسه، وهو ما يكشف عن جوانب أخرى غابت عن مجمل تلك القراءات التي اعتبرت الموافقات لحظة استئناف القول أو قطيعة مع علم الأصول، أو تجاوز للمنهج النصي.

ثانيًا: الشاطبي في نظر نفسه

فمن جهة قراءة شخصية الشاطبي نفسه وتصرفاته، نجد أنه منذ البداية يحاول دفع شبهة رميه بالابتداع قائلًا: «إنه بحمد الله أمرٌ قرَّرته الآيات والأخبار، وشَدَّ مَعَاقِدَهُ السَّلْفُ الأَخْيَارُ، ورسم معالمه العلماء الأَخْبَارُ، وشَيَّدَ أركانَهُ أنظار النُّظَّار¹»، وهو يكثر فيه من الاستشهاد بالآيات والأحاديث والإجماعات، وفي المقدمة (12) يتحدث عن حسن التأدب مع الشيوخ والافتداء بهم، وأن من أمارات العالم المتحقق بالعلم «أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم؛ لأخذه عنهم وملازمته لهم»، وأنه «قلَّمَا وُجِدَتْ فرقة زائفة ولا أحدٌ مخالفٌ للسنة إلا وهو مفارقٌ لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ولا تَدَبَّ بأدابهم²».

1. الشاطبي، الموافقات، طبعة مشهور، وعليها الاعتماد في الاقتباسات اللاحقة، ج1، ص13.

2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، المجلد الأول، ج1،

وحرص الشاطبي على تأكيد أسبقية النقل على العقل، فقال: «إذا تَعَاوَدَ النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يَسْرَحُ العقل في مجال النظر إلا بِقَدْرِ مَا يُسْرِحُهُ النقل¹»، وهو لشدة التزامه بالمنصوص يخشى من اتهام البعض له بـ«عدم اعتبار المعقول جُمْلَةً»، وبـ«نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه»، ثم يدفع تلك التهمة بتقرير أن «القياس ليس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تَصَرَّفَتْ فيه تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أَعْطَتْهُ من إطلاق أو تقييد»، وأن العقل لا يستقل بذلك، بل «هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري على مقدار ما أَجْرَتْهُ، وَيَقِفُ حيث وَقَفَتْهُ²».

بل إنه يقرر في مقدمة الاعتصام «أن كتاب الله وسنة نبيه لم يَتَرَكَا في سبيل الهداية لقائل ما يقول، ولا أَبْقِيَا لغيرهما مجالاً يَمْتَدُّ فيه، وأن الدين قد كَمَلَ، والسعادة الكبرى فيما وَضَعَ، والطلبية فيما شرع، وما سوى ذلك فَضَالَلٌ³».

ويقرر في موضع آخر أنه مقلد فيقول: «مراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا، معشر المقلدين، فحسبنا فَهَمُّ أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا نتجو، مع ذلك، رأساً برأس لا لنا ولا علينا⁴»، وأن «العمل إنما يكون في المسائل الخلافية على ما هو المشهور كما تَقَرَّر⁵»، وقال: «أنا لا أَسْتَحِل، إن شاء الله، في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أنني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل علي المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت⁶».

ص141، و144.

1. المرجع نفسه، ص125.

2. الشاطبي، الموافقات، ج1، م، س، ص131-133.

3. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق الشيخ مشهور حسن سلمان، الرياض: دار ابن عثان، ط1، 1412هـ، ج1، ص31. وانظر خاتمة الكتاب وفيها إشارات قوية لهذا المعنى وانتقاد لكتب المتأخرين، والتمسك باتباع الأدلة وأقوال الأئمة السابقين.

4. الشاطبي، فتاوى الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، تونس، ط2، (1406هـ/1985م)، ص119.

5. المرجع نفسه، فتوى رقم 7.

6. المرجع نفسه، فتوى 40.

فمن يقف على مجمل هذه الأفكار والتصرفات والأقوال، مع اختلاف زمانها، قبل كتاب الموافقات وأثناءه وبعده، يدرك حجم التهويل الذي تقوم به تلك القراءات التأويلية للمقاصد، وأنها كثيراً ما تُسقط أفكارها على عمل الشاطبي.

ثالثاً: المقاصد في سياق تطورات علم الأصول

إن تسكين الموافقات/المقاصد في سياق تاريخ علم أصول الفقه، من شأنه أن يساعدنا على تقديم قراءة دقيقة لعمل الشاطبي على أهميته. وسنحاول هنا في عجالة قراءة موقع عمل الشاطبي من خلال ثلاث محطات: الأولى؛ مصادره والكتب اللصيقة بعمله، والثانية؛ كتب المقاصد الأولى في القرن الرابع الهجري، والثالثة؛ أفق النظر الاجتهادي الأصولي منذ الشافعي.

1. مصادر الشاطبي

أعتقد أن مصادر الشاطبي في كتاب الموافقات، وهي مستترة في الغالب الأعم كما سبق¹، شديدة الأهمية هنا في تقويم أطروحة الشاطبي ونسبها العلمي، خاصةً وأنا نجد فقراً في ترجمة الشاطبي وتفصيل حياته، كما أننا لا نكاد نعثر له على ذكر في كتب المالكية بعد البحث والتقصي، وهو ما يعكّر على ادعاء البعض أن «الموافقات» كانت حاضرة ومستمرة بعده؛ لأن تقرير الحضور والتأثير لا يكفي فيه عدد النسخ، وهي على كل حال قليلة جداً، وإنما يتم بناء على قدرتها على اقتحام المجال العلمي نفسه نقلاً أو نقداً أو مناقشة من قبل أهل الفن.

والصلة القريبة والمتينة بين أطروحة الشاطبي وأفكار الجويني والغزالي والعزّ واضحة، رغم أنه لم يذكر الجويني إلا مرتين أو ثلاثة، كما أنه نقل عن الغزالي وأكثر من ذكره، فنقل من إحياء علوم الدين كثيراً، وإلجام العوام، وجواهر القرآن، وفضائح الباطنية، ومشكاة الأنوار، والمنقذ من الضلال، وشفاء العليل، كما نقل عن المستصفي دون ذكره، ونقل عن القرابي في ذكره مراتٍ والعز بن عبد السلام ولم أره ذكره.

1. بذل أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان جهداً واضحاً في طبعته للموافقات في الوقوف على كثيرٍ من مصادر الشاطبي في كتابه التي نقل عنها ولم يُسمّها.

وقراءة مصادر الشاطبي لتقويم عمله أمر ليس بالسهل ويحتاج منا إلى عودة لاحقة مستقبلاً، فالتعجّل فيه أو الاجتزاء فيه من شأنه أن يؤدي إلى نتائج مُخلّة بميزان القراءة المعرفية، فعلى سبيل المثال رأى بعض الباحثين في ذكر الغزالي في الموافقات «ما يُبرر العلاقة بين المنطق الأرسطي والاستقراء عند الإمام الشاطبي، بما أن الغزالي قد دمج المنطق الأرسطي بالمنطق الأصولي دمجاً تأصيلياً ليكون علم أصول الفقه مبنياً على الكليات¹»، في حين ذهب آخر إلى سوق التشابهات بين الغزالي والشاطبي وأن الفرق في العرض فقط وفي الكم².

والنَّسب بين أفكار الشاطبي وأفكار من سبقوه واضحٌ، فالأفكار الرئيسية للمقاصد: الضرورات الخمس ومراتبها، سبق إلى تحديدها الجويني وتلميذه الغزالي، والتنظير في المصالح والقواعد الكلية القطعية سبق إليه العز والقرافي والمقرّي وقد أفاد منهم الشاطبي، ولكنه أول من أفرد المقاصد بالتصنيف وجعل منها نظرية مكتملة الأركان متينة البنيان.

2. كتب المقاصد الأولى

والنظر التاريخي يُوقفنا على أن القرن الرابع الهجري شهد اهتماماً لافتاً بالمقاصد، نجد هذا في عدة كتب، لعل ما كتبه أبو زيد البلخي (322هـ) يقع في مقدمتها فقد قدم كتابين، الأول سماه «مصالح الأبدان والأنفس» (مطبوع) بدأه بمقدمة نظرية تحدث فيها عن المصلحة (جلب المنفعة ودفع المضرة)، وأن الغاية هي الصلاح في المعاش والمعاد، ثم أورد تطبيقات عملية غايتها حفظ النفس والبدن وهو موضوع كتابه. والثاني، ولم يُعثر عليه، سماه «الإبانة عن علل الديانة»، وعنوانه كافٍ لبيان موضوعه وهو الأصل الذي قامت عليه نظرية المقاصد.

ثم يأتي القفال الشاشي الكبير (365هـ) الذي كتب محاسن الشريعة، وأبو الحسن العامري (381هـ) الذي كتب الإعلام بمنابح الإسلام (مطبوع)، والإبانة في علل الديانة أيضاً ولم يُعثر عليه. وإن كان أحمد الريسوني وصف هذا الإنتاج بأنه ذو «طابع جزئي، وتصيلي وعفوي»، فإن محمد كمال إمام يدافع بشدة عن فكرة أن «الحكم الجزئية للتشريع تُعد جزءاً أصيلاً من فقه

1. نورة بوحناش، الشاطبي: قراءة معاصرة لنص قديم، ص60.

2. انظر: عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهادي التشريعي المعاصر، ص246.

المقاصد الشرعية، وواضح أنه اكتمل منهجًا وتصنيفًا في القرن الرابع الهجري¹، وأعتقد أن تقويم مثل هذه الجهود يبقى وقوفًا عند تخوم الظاهر ما لم نقف عليها وندرسها جيدًا لمعرفة بنائها وحدودها وتطبيقاتها.

3. أفق النظر الاجتهادي

أما فيما يخص أفق الاجتهاد الفقهي الذي يشكل غاية المقاصد والأصول فقد كان موضع جدل قديم منذ بنى الشافعي رسالته في محاولة تععيد النظر التشريعي وضبط الخلاف الذي كان شائعًا، فوضع «الرسالة» لتشكّل قانون الاجتهاد، ولكنها لم تحسم الاختلاف الفقهي الذي استمر وتعمق وشهد تطورات بقدر ما أحدث الناس من حوادث استدعت تفاعل النظر الاجتهادي مع الوقائع، بالإضافة إلى تطورات التععيد المذهبي والتنظير الأصولي الذي اكتمل في القرن الخامس الهجري مع بناء الحنابلة لأنفسهم منهجًا أصوليًا متكاملًا مع أبي يعلى وابن عقيل والكلوذاني.

ومن اللافت أن الشاطبي وهو يفسر لنا أسباب عدوله عن تسمية الكتاب بـ«أسرار التكليف» إلى «الموافقات» يوضح، بناء على رؤيا صادقة لأحدهم وافقت مقصده، أن مراده به التوفيق بين «مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»، وأن غرضه كان «تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتمدة عند العلماء، والقواعد المبنية عليها عند القدماء²»، فإذا ما وُضع هذا الكلام إلى جنب كلامه عن نفسه سابقًا بأنه ملتزم بالمذهب لا يخرج عن المشهور فيه، مع ما قرره في باب الاجتهاد من الموافقات، لا يبدو متناقضًا، كما أنه لا يبدو فتحًا لنسق جديد؛ قاطع مع موروث علم الأصول وإن كان مصححًا ومُجددًا فيه.

ينقل الغزالي عن الشافعي تقريره لنسق النظر الاجتهادي، فيقول: «قال الشافعي: «إذا رُفعت إليه؛ [أي المجتهد] واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزَه، فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزَه إذا فعلى الآحاد، فإن أعوزَه لم يخض في القياس؛ بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصّصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصّصًا حكم به، وإن لم يعثر على

1. انظر: محمد كمال إمام، الدليل الإرشادي، ج1، م، س، ص 10-11.

2. الشاطبي، الموافقات، ج1، م، س، ص 11.

لفظ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مُجمَعًا عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس؛ ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات... فإن عَدَم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مَخِيل، فإن أعوزه تَمَسَّك بالشبه ولا يُعوَّل على طَرْدٍ إن كان يؤمن بالله العزيز ويعرف مأخذ الشرع¹».

فالشافعي يرسم هنا خط ومسار تدرج النظر الاجتهادي ومراحله، ولكن لا ينبغي أن يفيد عنّا هنا، كما وقع لبعض الدارسين الذين أولعوا بالمقارنة بين عمل الشافعي وعمل الشاطبي، أن الشافعي هنا إنما يقرر مذهبه هو، وإن كان لابد من تقويم عمل الشاطبي فيجب قراءته ضمن المذهب المالكي الذي ينتمي إليه ويلتزم به، وفي سياق مقصوده في الجمع بين مذهبي ابن القاسم (تلميذ مالك وأحد أهم رواته) وأبي حنيفة.

وواضح من نص الشافعي تسكيته للقواعد الكلية ضمن القياس، وأنها مُقدّمة في القياس على الجزئيات، ومع ذلك فقد تطور النظر الأصولي الشافعي بعد الشافعي الذي كان موقفه حاداً تجاه الاستحسان والمصالح؛ فقد آل مذهب أصوليي الشافعية بعده، الجويني والغزالي خاصة، إلى القول بها على نحو ما وضبط خاصّ. وأصل الخلاف القديم الذي نشير إليه يرجع إلى القرن الثاني الهجري حيث وقع الخلاف في الاجتهاد: المنصوص والمستنبط، وقد عرف التاريخ التشريعي ثلاث مدارس أشار إليها الشاطبي نفسه في مقدمة كتابه هي: الظاهرية، والباطنية، والمدرسة التي تعتبر الأمرين: الظاهر والباطن؛ على وجه لا يُخلّ فيه المعنى بالنص ولا العكس، وقال: إن المدرسة الثالثة هذه يقع عليها الاعتماد.

ولكن الخلاف في المستنبط (غير المنصوص) وقع بين المذاهب الأربعة نفسها، وهو ما أبهمه هنا الشاطبي، فالشافعية قالوا بالقياس، والظاهرية قالوا بالاستصحاب، والمالكية والحنفية والحنابلة قالوا بالقياس والاستدلال. والاستدلال هنا هو طلب الدليل مما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وتوسيع منهج الاستنباط في غير المنصوص من خلال المصالح المرسلّة والاستحسان،

1. الغزالي، المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ، ج1، ص576، وانظر ص611.

وهما جوهر فكرة المقاصد، في مقابل تمركز أصول الشافعي على دلالات الألفاظ التي سماها «البيان».

ثم إن القياس الفقهي، الذي تصوّر المقاصد على أنها محاولة للخروج من ضيقه، لم يكن سيّجاً صارماً عند كل المذاهب، ومحاولة توسيعه قديمة، فقد وُجد في المذهب المالكي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كليّ، ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس¹. وفي نص مهم ينقله الشاطبي نفسه عن ابن العربي، يقول: «وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخصّ بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعله الشرع إذا ثبتت تخصيصاً»، ويعقب عليه الشاطبي بالقول: «وهذا الذي قال هو نظراً في مآلات الأحكام؛ من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام. وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً²».

ومما يتصل بتوسيع النظر الاجتهادي خارج سياج النص: نصّ مهم لابن العربي المالكي يقول فيه: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يُعتَبَر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتبارُهُ»، ولكن الطريف أن الشاطبي نفسه ينتقد هذا التوسيع، فيقول: «وهو مما يُنظَر فيه، فإنه إن عني بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد فالحكم كما قال، ولا ينبغي أن يُخْتَلَف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه وإلا لزم في أصل التكليف، فإن تصوّر وقوع اختلاف فإنما هو مبنيٌّ على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد، أو من قبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مُخْتَلَف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما. وأيضاً فتسميته خاصاً يُشَاح فيه؛ فإنه بكل اعتبار عامٍّ غير خاصٍّ³».

1. انظر: عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لندن: مركز الفرقان للتراث الاسلامي، 2006 ص139-140.

2. الشاطبي، الموافقات، ج5، م، س، ص196-198.

3. الشاطبي، الموافقات، ج2، م، س، ص273.

واللافت في نص الشافعي السابق: تركيزه على القواعد الكلية وتقديمها على القياس الجزئي وهو جوهر عمل المقاصد في الجملة، والعمل بهذا المنحى قديم لم يبتكره الشاطبي وإن ساهم في بلورته وضبطه، وسبق للقرايف أن اعتبر أن أصول الشريعة «قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه... والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه...»¹؛ أي أنه جعلها المعبر عن مقاصد الشرع وحكمه، ثم جعلها ركناً من أركان علم الشريعة، والقواعد جعلها ابن نجيم الحنفي (970هـ) «هي أصول الفقه في الحقيقة»²، وقد سبق لمتقدمي الحنفية بحثها فيما أسموه «أصول المذهب» كما فعل الدبوسي (430هـ) وغيره، وفكرة المقاصد لا تبعد كثيراً أن تكون تطوراً آخر في بنية أصول الفقه، فالمقاصد والقواعد ترجعان إلى مصطلحات أصولية ضمن مباحث الأدلة المختلف فيها أو التبعية، وكلاهما في الحقيقة قواعد مصلحة مقصدية يُقرب الأصول من الفقه وتطبيقاته، في ترابط يجمع بين الأصول والقواعد والمقاصد، وفي نصوص الشاطبي ما يشير إلى مثل هذا.

مثل هذه المسائل يحتاج إلى إيضاح أكبر، وهو ما سنعود إليه مستقبلاً بمشيئة الله، ولكنني أردت لهذه الورقة العجلى أن تكون دافعاً لإثارة النظر من جديد في أفق المقاصد ومساراتها وقراءاتها، للتمييز بين رغبات القراء وإمكانات المقاصد، خاصة في نص الشاطبي، فقد وقع الشاطبي رهينة قرائه في كثير من الأحيان، وتم اختزال التاريخ التشريعي، من خلاله وليس منه، بشكل مشوه. فالعزم أن أعود للتفصيل في هذا الموضوع لاحقاً، ولكنني جعلت هذه الورقة متناً بين يدي ما أقصد له مستقبلاً.

1. القرايف، الفروق، ج1، ص2-3.

2. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية/ لبنان، ط1، (1419هـ/1999م)، ج1، ص14.

كليات المقاصد ومسألة التصنيف

د. مسعودة علواش

كلية الشريعة، جامعة الجزائر/الجزائر

مقدمة

حرص التشريع الإسلامي على مراعاة المصالح الأساسية للإنسان، وهي كليات المقاصد التي تركز عليها فطرة البشر، وفيها قوام كل مجتمع إنساني وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والعرض، والمال، فلا يستقر حال المجتمع إلا بالحفاظ عليها لأهميتها واستحالة الحياة بدونها، وهي مراعاة في كل الملل والنحل، كما أقر ذلك العلماء.

ولما كان حفظ هذه الضروريات من كبرى مقاصد الشارع فقد سلك الإسلام في الحفاظ عليها جانبين متوازيين كما بينه الشاطبي:

فالأول؛ يكون بحفظها من جانب الإيجاد، وذلك بإقامتها، وتثبيت قواعدها حتى تكون مستمرة.

والثاني؛ يكون بحفظها من جانب العدم بما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع عنها، بتشريع الجزاء الصارم لكل من يخرمها أو يعتدي عليها.

وقد أولى العلماء هذه الكليات عناية بالغة الأهمية دراسة وتأصيلا، لكن وقع الخلاف في عدها وحصرها بإضافة العرض ككلية سادسة، وهي التي اعترافا نقاش كبير، بين مثبت لها في مرتبة الضروريات، أو ملحق لها لبعض الكليات في مرتبة الحاجي، فما هي حقيقة هذه الإضافة؟ وما هو المعيار الذي استند إليه أصحاب هذا التصنيف؟ وما هو موقف الأصوليين منه؟

ولتجلية طبيعة هذا التصنيف عند بعض الأصوليين الذين بنوا على أساسه تقسيمهم المقاصدي، ومحدداته جاءت هذه المداخلة للإجابة عن هذه التساؤلات.

أولاً: نظرة عامة حول مراتب المقاصد

يعتبر الغزالي أول من أشار إلى أنواع المقاصد بشكل عام وهي:

مقاصد الخلق ومقاصد الشرع بقوله في تحديد معنى المصلحة التي هي أساس المقاصد: "فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق¹". ثم أشار إلى النوع الثاني: "لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع²".

وعدد، بعد ذلك، مقاصد الشرع بقوله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة³".

وبنى الشاطبي على ما ذهب إليه الغزالي ثم فصل أكثر مقاصد الشارع في وضع الشريعة وهو حفظ مقاصدها في الخلق، وبين أقسامها وهي: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

فالضرورية: هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وإذا فقدت استحالت الحياة، وضاعت الآخرة وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل والمال، والعقل، والنسب⁴.

والحاجية: هي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة التي تفوت المطلوب⁵.

والتحسينية: هي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، وتقع موقع التزيين والأخذ بمحاسن العادات، وتصنف في قسم مكارم الأخلاق⁶.

1. الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، تحقيق د. محمد سليمان الأشقر، ط1، (1417هـ/1997م)، 416.

2. المصدر نفسه، 1/ 416-417.

3. المصدر نفسه، 1/ 417.

4. الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط3، (1424هـ/2003م)، 8-7/2.

5. الشاطبي، *الموافقات*، م، س، 9/2.

6. انظر: الغزالي، *المستصفى*، م، س، 1/ 41 و الشاطبي، *الموافقات*، م، س، 9/2.

وقد وضع الشاطبي قواعد لضبط العلاقة بين هذه المراتب الثلاث، وبين أن كل رتبة من المراتب الثلاثة السابقة ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة؛ فالحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات، أما الضروريات فجعلها أصلاً للمصالح كلها.

وبين أن المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل الحاجي والتحسيني بإطلاق؛ ولكن لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري بإطلاق، ولكن قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، فقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما؛ ولذلك فإنه إذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي، فينبغي أن يحافظ على التحسيني، ثم بين علاقة هذه المراتب فيما بينها؛ إذ كل مرتبة من المراتب الثلاث تخدم التي قبلها، فالتحسيني يخدم الحاجي، والحاجي يخدم الضروري¹.

ثانياً: ترتيب كليات الضروري

اختلف العلماء في ترتيب كليات الضروري، ولم يتفقوا على ترتيب معين، كما أنهم لم يعللوا سبب هذا الترتيب؛ فذهب الغزالي وهو أول من وضع هذا الترتيب المشهور في "المستصفى" إلى ذكر كلية الدين أولاً، ثم النفس ثم العقل فالنسل، ثم المال² إلا أنه لم يعلل سبب هذا الترتيب، وسلك مسلكه في ذلك من جاء بعده من الأصوليين.

إلا أن الرازي خالف الترتيب المشهور للغزالي، فقدم النفس على الدين وذكرها في موضعين؛ أحدهما؛ في باب المناسبة فقال: "أما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل..."³؛ فهذه المصالح الخمسة هي المصالح الضرورية.

1. الشاطبي، الموافقات، م، س، 11/2.

2. انظر: المستصفى، م، س، 417/1 ولم يتبع الغزالي في كتابه شفاء الغليل هذا الترتيب؛ إذ بدأ بكلية النفس في قوله: "فقد علم على القطع أنه حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع" ثم ألحق بها كلية الدين في قوله: "وبه على مصالح الدين في قوله في الصلاة: "إن الصلاة تهني عن الفحشاء والمنكر" انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسلك التعليل، تحقيق أحمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد/العراق، د. ط، د. ت، ص160.

3. فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة،

أما في باب تراجع الأقيسة فذكر أن المناسبة من باب الضرورة خمسة وهي " مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب"¹ ولم يذكر تعليلا أو تبريرا لهذا الترتيب.

أما الأمدي فقد اتبع ترتيب الغزالي في تقديم كلية الدين عن غيرها إلا أنه قدم كلية النسل على كلية العقل في باب الترجيحات، معللا ذلك بأن النسل ألحق بالذات؛ ومنه تكون كلية النسل أعلى منزلة من كلية العقل²، و عليه يكون ترتيب الأمدي هو: الدين، النفس، النسل، العقل، المال.

وبين أن حفظ هذه المقاصد الخمسة يقع في رتبة الضرورات، وهي أعلى مراتب المناسبات وحصرتها في خمس باعتبار النظر إلى الواقع³. كما أكد على أن مقصود الدين مقدم على غيره من المقاصد الضرورية الأخرى، ويليها مقصد حفظ النفس. أما في تقديمه لكلية النسب على كلية العقل إبقاء لكلية النفس؛ فقد علل ذلك بأن حفظ النسب إنما كان مقصودا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربى له، فهو لم يكن مطلوبا لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرهفة منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات.

ثم بين ذلك من جهة النظر إلى حفظ العقل، وهي أن النفس أصل والعقل تبع، وعليه فالمحافظة على الأصل أولى؛ لأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقا، وما يفضي إلى الفوات مطلقا أولى.

وبناء على ذلك يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل، ومقدم على ما يفضي إلى حفظ المال؛ لأنه ملاك التكليف ومركب الأمانة، ومطلوب للعبادة بنفسه، ولم يرق المال إلى ذلك، لذلك ذيل به الترتيب⁴.

1. لبنان، ط3، (1418هـ/1997م)، 160-159/5.

2. المرجع نفسه، 456/5.

3. اتبع الأمدي ترتيب الغزالي في موضع آخر في قوله: "أن المقاصد الخمسة هي التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"، انظر: الأمدي سيف الدين، الأحكام في أصول الأحكام، اعتناء الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، د. ط، د. ت، 240/3.

4. الأمدي، الأحكام، م، س، 240/3.

المصدر نفسه، 495/4.

وخلاصة ما ذهب إليه الأمدي أنه لم يخالف ترتيب الغزالي إلا في تقديم النسل على العقل معلا ذلك بحفظ الولد، لأجل إبقاء النفس والمحافظة عليها حتى تأتي بوظائف التكليف.

وذكرها السبكيان في موضعين اثنين بترتيبين مختلفين فقال: "فالضروي ما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها، وهي النفس والدين والعقل والمال والنسب¹"; فقدم النفس على الدين. وفي موضع آخر في الحديث عن تقسيم المصالح قال: "الضرورية: ما تكون في الضروريات الخمس؛ أعني الدين، والعقل والنفس، والمال، والنسب²."

أما الشاطبي فقد ذكرها في أكثر من موضع، ولم يتبع ترتيبا معينا، بل اكتفى بتعدادها وحصرها؛ فأول ما ذكرها آخر فيها كلية العقل على النسل والمال بقوله: "لقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل³". وذكرها بنفس الترتيب، في موضع آخر بقوله: "ومجموع الضروريات، خمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل⁴". فأخر العقل على النسل والمال، ولم يُبدِ لذلك تعليلا ولا تبريرا سوى ما ذكره، أن الدين هو أصل للكليات، التي سماها بأصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة⁵.

وفي موضع آخر من الموافقات يتبع فيها ترتيب الغزالي بقوله: "وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها، خمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال⁶". وفي كتابه الاعتصام فقد قدم النسل على العقل بقوله: "إن الكباثر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة وهي: الدين والنفس، والنسل، والعقل، والمال⁷".

1. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان د. ط، 1404هـ، 55/3.
2. المصدر نفسه، 178/3.
3. الشاطبي، الموافقات، م، س، 26/1.
4. المصدر نفسه، 8/2.
5. المصدر نفسه، 19/2.
6. المصدر نفسه، 33/3.
7. الاعتصام، تحقيق سليم من عبد الهاللي، السعودية: دار الله عفان، ط1، (1418هـ/1997م)، 539/2.

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها بعد عرض آراء العلماء في ترتيب كليات المقاصد أن هناك ترتيبان أساسيان:

الترتيب الأول: ترتيب الغزالي، وهو أول من وضع هذا الترتيب.

الترتيب الثاني: ترتيب الرازي، حيث قدم النفس على الدين دون تبرير أو تعليل وتبعه في ذلك القراي في المالكي. في أول ذكر لها عند تقسيمه للمناسب المرسل فقال: الكليات الخمس وهي حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل الأعراض¹ وفي موضع آخر يقول: "حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله تعالى ما أباح النفوس، ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة، في ملة من الملل"² ويفهم من هذا أنه يقدم النفوس على الأديان وتبعه أيضا الإسنوي وشارح نهاية السؤل³.

أما اختلاف باقي الأصوليين فمرده إلى الحصر والتعداد دون النظر إلى الترتيب؛ إذ نجد ابن عاشور وضع ترتيباً قدم فيه العقل والمال على النسب وذلك في قوله: "وقد مثل الغزالي في المستصفي وابن الحاجب والقراي والشاطبي في هذا القسم الضروري، لحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب وزاد القراي نقلاً عن قائل حفظ الأعراض..."⁴.

أما ما أشار إليه الأمدي من تقديم النسل على العقل فيمكن أن ندرجه ضمن تقسيم الغزالي؛ لأن الأمدي لم يغير في الترتيب سوى ما أشار إلى تعليقه.

ثالثاً: حصر كليات الضروري

أشار الجويني إلى كليات الضروري وقواعد الشرع التي تبني عليها الأحكام وترد إليها الفروع، وهذا في أكثر من موضع في مؤلفه البرهان⁵. فبين أن "الشريعة متضمنها: مأمور به،

1. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، بيروت: دار الفكر، ط1، (1418هـ/1997م)، ص304.

2. المصدر نفسه.

3. انظر: مناهج العقول (شرح البدخشي) ومعه شرح الإسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، د. ط، د. ت، 68/3-69 وما بعدها.

4. انظر: مقاصد الشريعة، م، س، ص79.

5. الجويني البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1418هـ/1997م)، 179/2، 207 وما

ومنهى عنه، ومباح¹ ثم أشار إلى أن المأمور به معظمه يختص بالعبادات، "أما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج¹". وكأنه هنا يشير إلى جانبي الإيجاد والعدم لهذه الكليات، فجانب الإيجاد يتمثل في العبادات وما تعلق بها من أسس الإيمان والعقائد. وأما جانب العدم فبتشريع المنهيات؛ ومنها الزواج لحماية هذه الكليات من الخلل الواقع أو المتوقع، وقد مثل لهذه الكليات بقوله: "وبالجملة، الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السرقة بالقطع...²".

ومن خلال هذا نفهم أن الجويني من الذين ربطوا كليات المقاصد بالعقوبات؛ إذ جعل حفظ النفس بحد القصاص "الدم معصوم بالقصاص" أما النسل والعرض، فتضمنهما لفظ الفروج، ويحفظان بحد الزنا وحد القذف، وأما كلية المال فتحفظ عن السرقة بحد القطع.

ولما جاء الغزالي حصر هذه الكليات، وجعلها خمسا في ترتيبه المشهور، بناء على ما ذكر شيخه وربطها بالعقوبات، إلا أنه هذبها أكثر وسماها مقاصد الشارع³.

وسلك الأصوليون بعده مسلكه في ذلك كالرازي⁴ والآمدي⁵ ومن جاء بعدهم وقد علل الآمدي ذلك الحصر بقوله: "فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان بالنظر إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة⁶".

وعلى نفس المنهج سار ابن الحاجب بتأكيده أن المقاصد الضرورية هي الخمسة التي روعيت في كل ملة وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل والنسل، والمال⁷.

بعدها.

1. المصدر نفسه، 179/2.

2. المصدر نفسه.

3. الغزالي، المستصفى، م، س، 417/1.

4. انظر: الرازي، المحصول، م، س، 159/5.

5. انظر: الآمدي، الأحكام، م، س، 495/4.

6. انظر: الرازي، المحصول، م، س، 240/3.

7. انظر ابن الحاجب جمال الدين، مختصر المنتهى، اعتناء د. شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، (1403هـ/1983م)، 340/2.

رابعاً: كلية العرض والتصنيف الثاني للمقاصد

وأضاف بعض المتأخرين من الأصوليين، كلية سادسة، وهي كلية (العرض) التي اعترافاً باختلاف كبير بين مثبت لها كأصل سادس في مرتبة الضروري باعتبار حد القذف الذي شرع لحفظها، وبين ملحق لها بكلية النفس في مرتبة المكمل للضروري، أو ملحق لها بكلية النسب، وهناك من لا يذكرها إلا ضمناً¹، وتتسبب هذه الزيادة عند أغلب العلماء للقرا في المالكي وللطوي في الحنبلي كما تتسبب للسبكي الشافعي².

لكن المثير للانتباه أن القرا في نفسه حين يتحدث عن هذه الزيادة يعزوها لغيره في أكثر من موضع منها قوله: "الكليات الخمس وهي: حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل الأعراض"³. أما السبكي فقد ذكر في مؤلفه الإبهاج أن كليات المقاصد خمس وهي (النفس، والدين والعقل، والمال والنسب)⁴. ولم يذكر ضمنها العرض، إلا أنه ذكره في مصنفه جمع الجوامع بقوله: "والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني، والضروري لحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال والعرض"⁵.

وقد ذهب الزركشي في تعليقه إلى تأكيد هذه الإضافة للسبكي والطوي في أيضاً في قوله: "وزاد المصنف سادساً ذكره الطوي أيضاً وهو العرض"⁶.

ولم يتوقف الزركشي عند مجرد نسبة هذه الزيادة للسبكي والطوي، بل تبني هذه الإضافة ودافع عنها مستدلاً على ذلك بالحديث الوارد في الصحيحين وهو قول النبي، صلى الله عليه وسلم، في خطبة الوداع: "أي يوم هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوي اسمه. قال: أليس يوم النحر؟ قلنا: بلى. قال: فأبي شهر هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس بذي الحجة؟ قال: فإن دماءكم وأموالكم، وأعراضكم بينكم حرامٌ كحرمة يومكم هذا،

1. مثل الجويني، كما سبقت الإشارة إليه في لفظ الفروج. انظر: البرهان، 179/2.

2. انظر مثلاً ابن عاشور: مقاصد الشريعة، م، س، ص 77.

3. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص 304.

4. الإبهاج في شرح المنهاج، 60/3.

5. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: عبد الله الربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، د. ط، (1418هـ/1998م)، 192/3.

6. المصدر نفسه، 291/3-292.

فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يَبْلُغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ¹.

وعد حرمة الأعراض من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة؛ إذ شرع لحفظها حد القذف، ثم أشار إلى مرتبته بالنسبة للكليات الأخرى وتردد في اعتباره من الضروريات أم من الحاجيات، فمرة اعتبره في الضروري، ومرة اعتبره دونه فقال: "أما كونه من الكليات فشيء آخر"²، ثم جعله في أدنى مرتبة من الكليات. واستند في ذلك إلى ترتيب السبكي لها؛ حيث عطف كلية العرض بالواو دون الفاء خلافا لما سبقها من الكليات؛ إذ عطفها بالفاء وهو ما يفيد الترتيب. وفي موضع آخر جعلها في مرتبة دون الضروري، وهي مرتبة الحاجيات حيث يقول: "ويحتمل أن يجعل فيما دونها فيكون من الملحق بها"³.

وهذا ما أشار إليه ابن عاشور في اعتراضه على من اعتبر حفظ العرض من الضروريات واعتبره من الحاجيات فقط ولعله بنى رأيه هذا على كلام الزركشي.

أما في البحر المحيط فقد ذهب الزركشي إلى نفس رأي القرافي حيث قال: "وزاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض"⁴، ولم يحدد من صاحب هذه الإضافة على خلاف ما ذهب إليه في حاشيته على جمع الجوامع كما سبق ذكره. وبين أن كلية العرض من الضروري؛ إذ من عادة العقلاء بذل النفس والمال دون العرض، و"ما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا"⁵،

1. رواه البخاري، كتاب الحج، باب خطبة الوداع أيام منى، رقم الحديث 1739، صحيح البخاري، الرياض: دار السلام، ط2، (1419هـ/1999م)، ص280، ورواه مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال رقم الحديث 4383، صحيح مسلم، الرياض: دار السلام، ط1، (1419هـ/1998م)، ص743.

2. تشنيف المسامع، م، س، 292/3.

3. المصدر نفسه، 292/3.

4. الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، اعتناء د. عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، ودار الصفوة، مصر، ط2، (1413هـ/1992م)، 210/5.

5. البحر المحيط، م، س، 210/5، وذهب ابن النجار في مصنفه شرح الكوكب المنير، إلى ذكر العرض على الرغم من أنه ذكر أن الضروريات خمس، انظر: ابن النجار الفتوح محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الرياض: مكتبة العبيكان، د. ط، (1413هـ/1992م)، ص159/4، وما بعدها.

وأن الشارع قد أوجب حد القذف منعا للاعتداء عليه بعدما تردد سابقا في عده من الضروري أو مكملا له.

أما ابن الأزرق من المالكية فقد ذهب في مؤلفه سراج الملوك إلى اعتبار العرض كليا سادسا ولم يحدد صاحب هذه الزيادة بقوله: "ومن الأصوليين من ألحق بهذه الخمسة سادسا، وهو العرض وعليه حفظه من جانب الوجود باعتقاد سلامته عن المطاعن والقوادح، ومن جانب العدم بالحد في القذف واللعان¹".

وأكد ابن أمير الحاج نسبة زيادة العرض للطوفي والسبكي بقوله: "وزاد الطوفي والسبكي حفظ العرض بحد القذف²". كما أكد الشنقيطي في كتابه "نشر البنود"³ نسبة ذلك إلى السبكي واعتبر حفظ العرض هو الحكمة المقصودة من ترتيب ثمانين جلدة. ثم إنه تبني هذه الزيادة ودافع عنها بعد أن بين مرتبة العرض ومكانته بقوله: "لم يبيح الله تعالى النفوس ولا شيئا من الستة المذكورة في ملة من الملل" ثم ذكر قول الشاعر:

قد أجمع الأنبياء والرسل قاطبة على الديانة والتوحيد في الملل

وحفظ نفس ومال معها نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل⁴

أما الشوكاني الذي كان قبل الشنقيطي فإنه قد تبني هذه الزيادة دون ذكر صاحبها، واكتفى بنسبتها للمتأخرين بقوله: "وزاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض؛ لأن من عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم وأعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى⁵".

1. بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، العراق، د. ط، 1977، 1/294.
2. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول على تحرير الإمام الكمال بن الهمام، تحقيق، مكتب البحوث والدراسات، ط1، (1417هـ/1996م)، 3/191 وما بعدها. وانظر أيضا: المحلي الجلال شمس الدين، شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، اعتناء محمد عبد القادر شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1418هـ/1998م)، 2/433.
3. الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقبي السعود، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1409هـ/1998م)، 2/172.
4. المصدر نفسه، 2/173.
5. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ص320-321.

والى نفس المعنى ذهب ابن عاشور، إلا أنه كان أكثر تدقيقاً بقوله: "وزاد القرافي نقلاً عن قائل حفظ الأعراس ونسب في كتب الشافعية إلى الطوفي¹."

من خلال هذه الأقوال يعرض لنا هنا ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن صاحب هذه الزيادة هو القرافي المالكي، وأخذها عنه الطوفي الحنبلي والسبكي الشافعي.

الاحتمال الثاني: أن صاحب هذه الزيادة هو الطوفي الحنبلي.

الاحتمال الثالث: أن صاحب هذه الزيادة هو السبكي الشافعي.

مناقشة الاحتمالات

بعد عرض آراء العلماء في هذه المسألة نجد أنهم ينسبون هذه الإضافة إلى المتأخرين وهم القرافي المالكي والطوفي الحنبلي والسبكي الشافعي.

لكن القرافي ذاته لم يقر بهذه الإضافة لنفسه، بل يعزوها لغيره في أكثر من موضع، وهو ما يفهم منه أنه لا يتبنى هذه الزيادة²، فقد ذكر في مصنفه شرح تنقيح الفصول أن "الكليات الخمس وهي: حفظ النفوس، والأديان والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل الأعراس"³؛ فقوله في عبارة "وقيل الأعراس" فيها بيان أنه ليس صاحب الإضافة.

وفي موضع آخر تجده يؤكد هذه الفكرة ذاتها بقوله: "واختلف العلماء في عدها فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراس، وبعضهم يذكر الأعراس ولا يذكر الأديان"⁴.

وهذه العبارة الأخيرة التي يمكن اعتبارها مفتاحاً للوصول إلى صاحب هذا النوع من التصنيف وسنده، بالإجابة على ما أثاره القرافي من إشكالات فيها تحتاج إلى التوضيح في مسألتين:

1. مقاصد الشريعة، م، س، ص 77.

2. انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، (1416هـ/1995م)، ص 63.

3. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص 304.

4. المصدر نفسه.

الأولى: عدم تبني القرائف إضافة كلية العرض بنفسه وعزوها لغيره.

الثانية: أن هناك تصنيف آخر وحصر خاص للكليات، بذكر الأعراض بدل الأديان.

وبمناقشة المسألتين هنا يتبين لنا طبيعة الاحتمالات الثلاثة السابقة ومدى صحتها.

أما المسألة الأولى: وهي عزو القرائف إضافة كلية العرض لغيره وعدم تبنيه لذلك.

والسؤال المتبادر إلى الذهن وبإلحاح كبير: لماذا ينسب القرائف هذه الزيادة لغيره؟

فإذا كان العلماء ينسبون هذه الزيادة له، وللطوفي الحنبلي والسبكي الشافعي في حين نجده

ينسب القول لغيره ما يوحي أنه لم يتبن هذه الإضافة، كما تبناها الطوفي والسبكي ومن بعدهما

الزركشي والشوكاني، والشنقيطي.

وعليه فالأمر يحتاج إلى توضيح وبيان، لمعرفة صاحب هذه الزيادة ومن هو أول من قال بها؟

ونقلها القرائف عنه؟ وهل الطوفي والسبكي أخذوا هذه الإضافة عنه أم عن غيره؟

ومعرفة الإجابة على ذلك سيناقش البحث الاحتمالين الثاني والثالث لعلاقتها بالاحتمال

الأول نفيًا وإثباتًا.

فأما الاحتمال الثاني أن هذه الزيادة هي للطوفي الحنبلي أمر وارد، وقد صرح الطوفي

بذلك

وذكر هذه الإضافة في مؤلفه (شرح مختصر الروضة) وتبناها في معرض ذكره للضروريات

الخمس في قوله: "وهي حفظ الدين بقتل المرتد... وحفظ العقل بحد السكر... وحفظ

النفوس بالقصاص وحفظ النسب بحد الزنا، وحفظ العرض بحد القذف، وحفظ المال بقطع

السارق¹."

فالملاحظ أنه جعل كلية العرض من الضروريات وصرح قائلًا: "وقد بينت وجه ضرورية هذه

الأشياء في القواعد الصغرى مستقصى، فهذه المصلحة الضرورية²."

1. شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط2، (1419هـ/1998م)،

209/3.

2. المرجع نفسه.

وأما الاحتمال الثالث: أن صاحب هذه الزيادة هو السبكي، فهو أمر وارد أيضا واحتمال قائم وقد مر قوله في ذلك سابقا.

لكن بالرجوع إلى مظان المسألة وتتبع آراء القرائ في مؤلفاته وجدت أن القرائ يذكر من سمع منه هذه الإضافة مباشرة في مؤلفه نفائس الأصول¹، فيقول: "وما قاله صاحب المحصول أن المناسب الضروري ما ضمن حفظ هذه المقاصد الخمسة: النفس والمال والنسب والدين والعقل"، ثم علق القرائ بقوله: "قلت غيره عدّ عوض الدين العرض، فيحصل من ذلك أنها ستة، وعليه يكون ترتيبها النفس، المال النسب، العرض، الدين، العقل"².

ثم نسب الزيادة لصاحبها بقوله: قال التبريزي³: "وحفظ العرض بحد القذف"⁴، فأشار هنا إلى كلية العرض وربطها بالعقوبة وهي حد القذف وذكر احتمال إدراجها في كلية النفس.

ونفهم من هذا أن القرائ حين قال في "شرح تنقيح الفصول": "عد غيره العرض"؛ إنما يقصد به التبريزي الشافعي (توفي 621هـ) فهو بعد الرازي (توفي 606هـ) وقبل الأمدي (توفي 631هـ)، والنتيجة التي نخلص إليها أن القرائ أخذها عن التبريزي في شرحه "شرح المحصول" الذي سماه نفائس الأصول في شرح المحصول.

ويتضح لنا، هاهنا، صحة الاحتمال الأول؛ وهو أن الطوفي الحنبلي أخذ هذه الزيادة عن القرائ فيبالرغم من أنه ذكر كلية العرض وتبناها دون ذكر صاحب الزيادة عندما عرف الضروري بقوله: "هو ما عرف التفات الشرع إليه؛ كحفظ الدين بقتل المرتد والداعية المبتدع، والعقل بحد السكر والنفس بالقصاص، والنسب والعرض بحد الزنا والقذف والمال بقطع السارق..."⁵.

1. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط3، (1420هـ/1999م)، 3404/7.

2. المرجع نفسه.

3. هو أمين الدين المظفر بن أبي محمد بن إسماعيل بن علي الواراني الشيخ التبريزي ولد سنة 558هـ فقيه أصولي من تصانيفه: "التنقيح" اختصر فيه المحصول، وهو صاحب المختصر المشهور في الفقه، (توفي 621هـ)، انظر: السبكي، طبقات الشافعية، 373/8. والأسنوي، طبقات الشافعية، ص104.

4. نفائس الأصول، م، س، 3404/7.

5. شرح مختصر الروضة، م، س، 209/3.

إلا أنه صرح به في شرحه لمختصر الروضة عند توثيقه للمصنفات التي استند إليها في مؤلفه هذا، ذاكرا منها شرح تنقيح الفصول للقراي في المالكي الذي ذكر فيه زيادة العرض في قوله: "وكذلك الشرح جميعه من أوله يتضمن فوائد ومباحث لا توجد إلا فيها، تبتهت عليها بالفكرة والنظر في كلام الفضلاء، وأنا ذاكرك، إن شاء الله عز وجل، مادة هذا الشرح لتكون على بصيرة مما تجد فيه وثقه؛ بحيث إن أردت الوقوف على أصل شيء منه ومن أي نقل عرفت مادته: فاعلم أن مادته؛ وهي الكتب التي جمع منها هي: الروضة للشيخ أبي محمد¹، التي هي أصل المختصر وأصل الروضة: "وهو المستصفي ومنتهى السؤل للشيخ سيف الدين الآمدي والتنقيح وشرحه للشيخ شهاب الدين القراي..."²، وهذا الاعتراف من الطوي في يمكن اعتباره أكبر دليل على إثبات الاحتمال الأول وهو أن الطوي أخذ هذه الزيادة عن القراي.

أما السبكي الشافعي (756هـ) فبالنظر إلى السياق التاريخي فهو قد جاء بعد القراي المالكي (684هـ) والطوي الحنبلي (716هـ)، فإما أن يكون أخذه مباشرة عن القراي وهذا مستبعد للفارق الزمني الذي بينهما أو نقلا عنه بواسطة الطوي الذي أخذها نقلا عن القراي، والحقيقة أنني لم أقف على نص صريح يثبت ذلك سوى ما ذكره الزركشي وصرح به في أن هذه الزيادة عند السبكي، والطوي أيضا لكنه لم يشر أنه أخذها عنه في قوله: "وزاد المصنف (الزركشي) سادسا ذكره الطوي أيضا وهو العرض"³.

والذي يمكن اعتماده لترجيح هذا الاحتمال هو اعتبار البعد الزمني الذي يفصل بين السبكي والطوي؛ إذ يعدان في عصر واحد.

وبذلك يتضح الأمر ويزول الالتباس؛ فالطوي والسبكي نقلا الزيادة عن القراي، والقراي نقلها عن التبريزي، لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن زيادة كلية العرض كانت قبل التبريزي وحتى

1. هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الصالحي الحنبلي، أبو محمد الملقب بموفق الدين، كان شيخا للحنبلة في عصره من أهم مصنفاته: "روضة الناظر وجنة المناظر" في أصول الفقه، و"المغني" في الفقه و"المقنع"، (توفي 620هـ) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، د. ت، د. ط، بيروت: دار الثقافة/لبنان، 203/1 وابن رجب، الذليل على طبقات الحنابلة، بيروت: دار المعرفة، د. ت، د. ط، 133/2.

2. شرح مختصر الروضة، م، س، 571/3.

3. تشنيف المسامع، م، س، 291/3-292.

الجويني فقد ذكرها العامري¹ الذي كان متقدما عنهم (توفي 381هـ) في كتابه مناقب الإسلام، بقوله: "ومزجرت ثلب العرض كالجلد مع التفسيق"² ما يثبت أن هذه الزيادة ترجع للأصوليين الأوائل.

المسألة الثانية: تصنيف خاص بحصر الكليات والتحقيق في عبارة القرافي: "من يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان".

ذكر القرافي هذه المسألة بعد تبيانه اختلاف العلماء في عدد الكليات، كما ذكر اختلافهم في حصرها وترتيبها فقال: "بعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان..."³.

فبعد تتبع آراء الأصوليين في هذا التصنيف لم يعرف منهم من يقول بهذا الحصر ابتداء بالغزالي فالرازي فالأمدي إلا أن الأمر كان واضحا عندهم جميعا ما عدا الجويني، فقد كانت له إيماءات وإشارات توحى إلى أنه لا يذكر الأديان في هذا الحصر؛ إذ اكتفى بالتعبير عنها بإجمال فقال: "وبالجملة، الدم معصوم بالقصاص.. والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع..."⁴، ولم يذكر هنا الأديان، أما الأعراض فتضمنها لفظ الفروج.

وهو ما ذكره الغزالي في شفاء الغليل؛ إذ بدأ بكلية النفس في قوله: "فقد علم على القطع أنه حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع" ثم أحق بها كلية الدين في قوله: "ونبه على مصالح الدين في قوله في الصلاة: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"⁵.

وبتتبع أقوال العز بن عبد السلام في الكليات الخمس وجدت أنه؛ يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان في حصره للكليات في أكثر من عشرة مواضع من مؤلفه⁶، والذي يبدو واضحا أن القرافي

1. هو محمد بن يوسف أبو الحسن العامري النيسابوري، حكيم منطقي، من أهل خراسان أقام بالري، وأقام ببغداد، من آثاره "الإعلام بمناقب الإسلام" (توفي 381هـ)، انظر ترجمته في مقدمة كتابه، الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق ودراسة أحمد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د. ط (1387هـ/1967م)، ص6 وما بعدها، والزركلي، الأعلام، 148/7.

2. الإعلام بمناقب الإسلام، م، س، ص125.

3. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص304.

4. البرهان، م، س، 179/2.

5. انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسلك التعليل، تحقيق أحمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد العراق، د. ط، د. ت ص160.

6. انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط1.

قصد بذلك شيخه العز بن عبد السلام؛ لأنه يوردها بنفس التصنيف في مواضع من مؤلفه ما يثبت تأثره بشيخه¹.

وكان أول نص استهل به العز الكلام عن كليات المقاصد بقوله: "وكذلك اتفقت الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض"².

وقد تكرر هذا في أكثر من عشرة مواضع منها قوله: "والمفاسد ضربان: أحدها؛ ما يثاب على فعله ويؤجر على تركه إذا نوى بتركه القربة كالتعرض للدماء والأبضاع والأعراض والأموال"³. وكذا قوله: "لأن المصلحة في حفظ الحقوق من الدماء والأموال والأعراض والأبضاع وسائر الحقوق أهم وأعظم"⁴ فلم يذكر الأديان في هذين النصين وغيرهما..

والحقيقة أن العز بن عبد السلام لما اعتمد هذا المنهج في حصر كليات المقاصد الذي أشار إليه القرافي فهم البعض بأنه لم يحصر المصالح أصلاً، ولم يقيم بترتيبها كما ذهب إلى ذلك جمال الدين عطية بقوله: "لم يقيم العز بن عبد السلام بحصر المصالح وبالتالي لم يقيم بترتيبها"⁵ على الرغم من أن جمال الدين عطية ذكر النص الأول الذي حصر فيه العز بن عبد السلام كليات المقاصد، ولم يتقطن لذلك أيضاً حتى من بحث في المقاصد عند العز واكتفوا بذكر النصوص التي تثبت استشهاده بتقديم الدين في الأحكام الفرعية ما يثبت أنه تكلم على المقاصد⁶.

إضافة إلى ذلك أن مثل العز بن عبد السلام لا يغيب عنه ما كتبه الغزالي والأمدي وحصرهم للمقاصد في الكليات الخمس، فهم شافعية وهو شافعي، فلا يمكن القول أن العز قد غفل عن ذلك

(1421هـ/2001م)، 8/1، 39، 57، 78، 79، 81، 98، 136 وغيرها.

1. انظر: الضروق أنوار البروق في أنواع الضروق، تحقيق ودراسة مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، ط2، (1428هـ/2007م)، 34/4.

2. نزيه حماد، قواعد الأحكام تحقيق، م، س، 8/1.

3. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، م، س، 39/1.

4. المصدر نفسه، 78/1.

5. عطية جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، سوريا، د. ط، د. ت، ص29.

6. انظر مثلاً: عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (رسالة دكتوراه)، الأردن: دار النفائس، ط1، (1423هـ/2003م)، ص146 وما بعدها.

فاحتمال عدم اطلاعه على ما كتبه الأصوليون وصنفوه أمر غير وارد بتاتا، وهو مستبعد وخاصة وأنه يذكر مراتب المصالح وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والتمتات والتكميلات بالإضافة إلى أنه يقر بأن تدفع النفوس والأموال لحفظ الدين فيقول: "تتفاوت فضائل الكف بتفاوت المفسد المكفوف عنها، كما تتفاوت فضائل الفعل بتفاوت المصالح المأمور بتحصيلها، فالكف عن الكفر أفضل من كل كف... فالكف عن الدماء أفضل من الكف عن الأبخاع، والكف عن الأبخاع أولى من الكف عن الأعراض، والكف عن الأعراض أولى من الكف عن الأموال"¹. وكذا قوله في فضل ما يقدم من حقوق الله على حقوق العباد و"بذل النفوس والأموال في قتال الكفار مع تعريض النفوس والأعضاء للفوات"² ولا يكون ذلك إلا لحفظا للدين.

لكن لماذا لم يذكر العز الأديان حين حصر هذه الكليات على الرغم من أنه يقدم الدين على الكليات الأخرى خلال عرضه المسائل في بناء الأحكام الفرعية؟

والجواب على ذلك، والله أعلم، أن للعز رأيا آخر في حصره لكليات المقاصد؛ حيث ربطه بحقوق الله وحقوق العباد، وقد فصل في هذه الحقوق بتقسيمه المصالح والمفاسد إلى حقوق الله وحقوق العباد إلى قسمين³:

أحدهما؛ يتعلق بحقوق الخالق: كالطاعة والإيمان وترك الكفر والعصيان ويقصد بذلك الأديان.

أما القسم الثاني؛ فهو ما يتعلق بحقوق المخلوقين من جلب مصالحهم ودرء مفاسدهم، وقد أكد هذا في أكثر من موضع منها قوله: "وعلى الجملة فمعظم حقوق العباد ترجع إلى الدماء والأموال والأعراض"⁴.

وخلاصة القول أن العز بن عبد السلام يعتبر الدين حقا لله، أما بقية الكليات ومنها حفظ الأعراض فهي من حقوق العباد، والحق أن هذا التقسيم إنما يرجع إلى الجويني حيث يقول:

1. قواعد الأحكام، تحقيق حماد نزيه، 248/1.

2. المصدر نفسه، 1/ 252 - 253.

3. المصدر نفسه، 1/ 219 وما بعدها.

4. المصدر نفسه، 1/ 237.

"وبالجمل، الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع...¹."

وهذا النوع من التصنيف أشار إليه الأمدي في قسم التعارض والترجيح في معرض مناقشته لمسألة تراحم هذه الكليات فيما بينها أيهما يقدم الدين وهو حق الله، أم تقدم بقية الكليات التي تتعلق بحقوق العباد، وأن للعلماء في ذلك تصوران، تصور يرى فيه أصحابه تقديم الدين على بقية الكليات وتصور ثان يرى أصحابه تقديم بقية الكليات على كلية الدين بناء على أن حقوق العباد مقدمة على حقوق الله؛ لأنها مبنية على المشاحة أما حقوق الله، فهي مبنية على المسامحة²، وهذا دليل على وجود هذا التصنيف عند المتقدمين قبل العز بن عبد السلام وقد كان محل نقاش بينهم وقد ذكره ابن الحاجب في مختصره³، وابن النجار في شرحه⁴ دون نسبته لأحد من العلماء.

وهو ما سار عليه، غير واحد من الأصوليين؛ كالسرخسي الحنفي الذي فرق بين الحدود المتعلقة بحقوق الله وحقوق العباد، فقال: "وأصل الكفر من أعظم الجنايات، ولكنها بين العبد وربّه، فالجزاء عليها مؤخر إلى دار الجزاء"⁵؛ ويقصد بذلك الأديان، ثم يضيف مبينا ما تعلق بحق العباد فقال: "وما عجل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح تعود إلى العباد، كالقصاص لصيانة النفوس، وحد الزنا لصيانة الأنساب والفرش، وحد السرقة لصيانة الأموال، وحد القذف لصيانة الأعراض، وحد الخمر لصيانة العقول"⁶.

وهو ما ذهب إليه، أيضا، ابن القيم بقوله: "فكان من بعض حكمته سبحانه ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بيت الناس من بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال كالقتل والجرح والقذف والسرقة"⁷.

1. البرهان، م، س، 179/2.

2. الإحكام، م، س، 318/2.

3. مختصر ابن الحاجب مع شرح عضد الدين الإيجي، 217/2.

4. شرح الكوكب المنير، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الرياض: مكتبة العبيكان، د. ط، (1413هـ/1992)، 4/159.

5. المبسوط، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1414هـ/1993م)، 10/110.

6. المصدر نفسه.

7. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عصام الدين الصبابي، القاهرة: دار الحديث، ط1، (1414هـ/1993م).

والنتيجة التي يخلص إليها البحث من خلال هذا العرض ما يلي:

أولاً: أن العرض يرقى إلى أن يكون كلية سادسة، باعتبار حد القذف الذي خصص لحفظها، كما صرح بذلك الأصوليون، بالإضافة إلى ذلك إذا نظرنا من جانب العقوبات والحدود وإثباتها فتجد حد القذف حداً مستقلاً منصوصاً عليه، وهذا ما يثبت استقلالية هذه الكلية واعتبارها في مرتبة الضروري، فعقوبة حد القذف هي الفاصل في ذلك، إذ ثبت بنصوص من القرآن والسنة. فعقوبة هذه الكلية ثابتة بالقرآن والسنة، وهو ما أكده القرافي بعد ذكره لآراء العلماء واختلافهم فيها بقوله: "وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط¹".

وكذا ما قاله الشاطبي: "وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف"²، وهذا وجه في اعتباره في الضروريات. وقد عد ابن فرحون المالكي صيانة الأعراض من أكبر الأغراض³.

ثانياً: أن الطوي في والسبكي نقلوا الزيادة عن القرافي، والقرافي نقلها عن التبريزي، لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن زيادة كلية العرض للمتأخرين من الأصوليين ليست صحيحة، وإنما ترجع للمتقدمين من الأصوليين حتى قبل الجويني.

ثالثاً: أن هناك تصنيفان في حصر الكليات الضرورية

. تصنيف الغزالي المشهور ومن سلك مسلكه من الأصوليين فيذكرون الأديان ولا يذكرون الأعراض بغض النظر عن الترتيب.

. وتصنيف العزبن عبد السلام وغيره من العلماء الذين ربطوه بحق الله وحق العباد فيذكرون الأعراض ولا يذكرون الأديان. ومن هنا تأتي أهمية الإشارة إلى مسألة دعوى مراجعة مبدأ حصر

338/3

1. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص 304.

2. المواصفات، م، س، 20/4.

3. تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام، اعتناء جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان د. ط.

1422هـ/2001م)، 116/2

المقاصد في الكليات الخمس الضرورية المشهورة ابتداءً بآبن تيمية الذي كان يرى توسيعها بإضافة العبادات الظاهرة والباطنة¹، وأن ربطها بالعقوبات الشرعية هو نوع من التقصير فيها²، ثم حمل لواء هذه الدعوى ابن عاشور وعلال الفاسي اللذين أضافا مقاصد تتعلق بحقوق الإنسان، كالمساواة والكرامة والحرية وغيرها³، وهو ما بنى عليه الباحثون المعاصرون دعوتهم لمراجعة هذا الحصر؛ لأنها مسألة اجتهادية كما ذكر الريسوني وعليه فيمكن مراجعتها والإضافة عليها⁴.

وقد ذهب جمال الدين عطية إلى إضافة أربعة وعشرين مقصدا وزعها على أربعة مجالات هي⁵:

. مجال الفرد: وتشمل النفس والعقل والتدين والعرض والمال.

. مجال الأسرة، وفيها سبعة مقاصد..

. مجال الأمة.

. مجال الإنسانية.

وكذا لفت النظر إلى مسألة المستويات الأخرى للمقاصد التي أثارها طه جابر فياض العلواني في مراجعاته، فهي جديرة بالدراسة والمناقشة.

وعليه يمكن القول أن مسألة الزيادة على كليات المقاصد التي شرع لحفظها عقوبات حدية صارمة أمر لا يمكن الفصل فيه بالزيادة دون اعتبار لهذه العقوبات الحدية، والنظر إلى قطعيتها وعدم قبولها للزيادة أو النقصان؛ لأنها من الأحكام الثابتة التي لا يعتريها التغيير، وهي التي أضفت الهيبة على هذه الكليات، إلا أنه يمكن توسيعها بتضمين غيرها فيها.

1. انظر: **مجموعة الفتاوى**، اعتناء عامر الجزار، وأنور البز، ط1، (1418هـ/1998م)، 11/187-188.

2. المصدر نفسه، 11/343.

3. انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، تونس: دار سجنون؛ والقاهرة: دار السلام، ط2، (1427هـ/2000م)، ص189 وما بعدها، وعلال الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها**،⁵ 1993م، دار الغرب الإسلامي ص69، 193، 225 وما بعدها.

4. انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد**، م، س، ص386.

5. **نحو تفعيل المقاصد**، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، سوريا، د. ط، د. ت، ص139 وما بعدها.

المسوغات المعرفية للتأليف في مقاصد الشريعة في الفضاء العربي الإسلامي

د. مقالاتي صحراوي

أستاذ مقاصد الشريعة والفكر الإسلامي

مدير مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة "مقصد"/الجزائر

مقدمة

لقد تبلورت مقاصد الشريعة علما أو تشارف على ذلك، مما حدا بكثير من الباحثين ومراكز الأبحاث والجامعات في العالم الإسلامي إلى التركيز عليها في البحث والتأليف بما يشبه ثورة تنظيرية من خلال إنتاج لكم هائل من الأدبيات، وعليه فقد بات لزاما اليوم منهجيا الانتقال إلى الشق النوعي والكيفي لقضية البحث في المقاصد، وربما أيضا الانتقال بالمقاصد انتقالا نوعيا على مستوى المنهج والتوظيف والاستفادة وهذا ما تصبوا إليه هذه الندوة المباركة.

لقد بات لزاما على الباحثين الشرعيين النظر في النسق المقاصدي بوصفه المدخل الملائم والمناسب لإحياء وتجديد الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية خاصة الجانب العملي والعقدي منه، ومنه جاءت هذه المساهمة للنظر في المسوغات المعرفية التي أدت إلى التأليف في مقاصد الشريعة في السياق العربي الإسلامي؛ لأن هذا العلم ينطوي على مزايا منهجية جعلته أهلا للتطور المنهجي النوعي؛ فما هي هذه المسوغات؟

ومن أجل الإجابة على هذا السؤال ارتأيت أن أتأوله من خلال القضايا الآتية:

أولا: التأليف في المقاصد هو استكمال لبلورة النسق التأويلي للدين الإسلامي

تتكون النظرية الأصولية من المباحث الآتية:

. المقدمات وتشتمل على التعريف والاستمداد والمصادر وطرق التأليف وتاريخ النشأة وهذا

شان كل علم؛

. الأدلة الكلية؛ من قرآن، وسنة، وإجماع، وقياس، واستحسان، ومصالحة وسواها؛

. مباحث الدلالات أو طرق الاستنباط اللغوية؛

. مباحث الأهلية وعوارضها وخاصة في كتب الأحناف؛

. ثم مباحث تعارض النصوص والترجيح بينها؛

. ويضاف إلى ما سبق مباحث الاجتهاد والإفتاء؛

. وهناك من يضيف مباحث مقاصد الشريعة الإسلامية وهذا هو الاتجاه الذي يرى أن

المقاصد جزء من علم الأصول وليس علما مستقلا بذاته، ومن هؤلاء الإمام الشاطبي، رغم

أنه أعاد صياغة علم أصول الفقه من منظور مقاصدي¹ ولكن هناك من يرى أن المقاصد علم

مستقل عن أصول الفقه ثم اختلف البعض في العلاقة بينهما فهناك من يرى أنها علاقة الكل

بالكل، وهناك من يرى أنها علاقة الجزء بالكل، وهناك من يرى أنه لا علاقة بينهما باعتبار أن

هناك قطيعة معرفية² بين العلمين، ولا أعتقد أن القطيعة بالمعنى الباشلاري للكلمة تنطبق هنا

لأن هناك تداخلا واضحا وبيننا وبين العلمين إن سلمنا أنهما علمان وليسا علما واحدا.

الذي سبق إلى تسمية "مقاصد الشريعة" بأنها علم هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كما

سبق إلى تعريفه ووضع حدا لها حيث قسمها إلى قسمين؛ مقاصد عامة، ومقاصد خاصة؛ عرّف

كلا منهما كما يأتي:

. **مقاصد التشريع العامة**: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو

معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا:

أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا

أيضا معان في الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة

منها³.

1. انظر هذا المذهب في تقديم الشيخ مصطفى سعيد الخن لابن سويد الدمشقي في "مختصر في أصول الفقه" حيث

ذكر طريقتين جديدتين للتأليف في علم الأصول وهما: طريقة "تخريج الفروع على الأصول" وطريقة التأليف

فيها في ضوء "مقاصد الشريعة".

2. هذا القول نسب لعابد الجابري، رحمه الله، وهو أخذه بالمعنى الباشلاري للكلمة والأنسب والأصح هو أن علم

المقاصد أحدث نقلة نوعية في علم الأصول.

3. ابن عاشور محمد الطاهر، علم مقاصد الشريعة، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: دار الفجر، وعمان: دار

مقاصد التشريع الخاصة؛ الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو حفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق¹.

غير أن حمادي لعبيدي اعترض على تعريف ابن عاشور، بل لا يعتبره تعريفاً للمقاصد؛ "لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب، وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تتلمس فيها المقاصد من الشريعة" ويقترح أن يقتصر التعريف على القول: "إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع"². وهذا ما تقاده الشيخ علال الفاسي فيما بعد في سفره بخصوص مقاصد الشريعة:

تعريف علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها". والمقصود "بالغاية" في هذا التعريف؛ هو المقصد العام للتشريع وهو "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصالح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل والعمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدير لمنافع الجميع"³.

أما المقصود "بالأسرار" في تعريف علال الفاسي؛ فهي الحكم الجزئية التي قصدها الشارع في أحكامه المختلفة، وللإنصاف فإن ابن عاشور له تعريف آخر في آخر الكتاب قلما ينتبه له الباحثون أثناء حديثه عن الوسائل فقال: "المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تُحْمَل على السعي إليها امتثالاً. وتلك تنقسم قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم"⁴ وهو ما يسمى بمقاصد المكلف.

النفائس، ط1، 1999، ص51.

1. المصدر السابق، ص146.

2. حمادي لعبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1992، ص119.

3. علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، المغرب: دار المغرب الإسلامي، ط5، 1993، ص30.

4. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص306.

ونحن نعلم أن العلم يشترط له شرطان؛ منهج وموضوع، ولذلك كان من الصعب تمييز المقاصد بعلم مستقل جملة وتفصيلا، ذلك أن موضوعها هو مجموع الحكم والأسرار وبلورة نسق منها بطريق الاستقراء، وهنا يمكن أن نخرج عن إطار العلم الضابط لعملية التأويل وأساليبه وهذا موضوع أصول الفقه.

وعليه فمقاصد الشريعة ما هي إلا أداة لإحكام نسق آليات التأويل، فإذا كانت المصادر قطعية بالأساس والقواعد الأصولية راجعة للقطعي وهي ثبوتها بطريق الاستقراء فإن المقاصد نفسها هي استقراء الحكم والأسرار؛ فصار كل المنهج قطعيا بمصادره وقواعده ومقاصده وهذا مبتغى رواد ومؤسسي هذا العلم خاصة الإمام الشاطبي الذي صرح بأن أصول الفقه قطعية وهذا يجعلنا في غنى عن:

1. التأويل الغائي للنصوص *Compréhensive interprétation*، وهذا يشتهر به الغربيون عموما وأحبار اليهود خصوصا، وهو نوع من الرمزية تكون فيه العبرة للغاية بغض النظر عن الوسيلة كما هو شائع عن ميكافيلي "الغاية تبرر الوسيلة"، ومثله أن القيم ثلاث أنواع؛ هي قيم الخير والحق والجمال وهو ثالث علماني على غرار الثالث المسيحي العقدي.
2. التأويل الذرائعي أو الوسيلي الذي يجعل من الوسيلة غاية في حد ذاتها، كما هو شائع في القوانين اليوم ذات المنشأ العلماني التي تقدر الشكل بغض النظر عن الهدف والغاية الأخلاقية، فقد تدوس السيارة شخصا إذا لم يلتزم إشارة المرور دونما إحساس بالذنب، كما يمكن أن تنهب وتحتل بلاد باسم القانون وتباد شعوب فقط توجه ملاحظة من طرف هيئات دولية بعدم الإفراط في الإجرام فقط.

ثانياً، المصالح والمفاسد هي المعادل العملي للأوامر والنواهي

لقد اضطلع العلماء الأوائل ببيان ما تنطوي عليه نصوص الشريعة، قرآنا وسنة، من مصالح معتبرة للعباد في هذا الوجود من خلال ملاحظة النصوص الشرعية التي تصرح بذلك نصا أو تعقيبا أو تعليلا مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ هَذِهِ فَمَاتَ بِهَا فَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَيْسٌ وَمَنْ أَحْسَنُ لِمَنْ يَصْرِفْ عَنْ ذِكْرِهِ فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَمَنْ يَنْسَوِهَا يَأْتِيهَا أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (طه: 121-122)، فهذا

النص يبين بوضوح وجلاء أن الشريعة ما أتت إلا لجلب المصالح ودفع المضار على الإنسان، وهي المعادل العملي للأوامر والنواهي التي يمكن أن يقال عنها أنها دينية القصد منها مجرد الامتثال؛ كما تطيع الجنود القيادة المسلطة عليهم علموا المغزى أم لم يعلموه كما في أنظمة العبودية القديمة وعهود الاسترقاق بالغلبة..

بل الشريعة قد وصفت بأوصاف جميلة وبديعة فهي الهدى والنور والصراف والرحمة والبرهان والموعظة والتذكرة، بل وتكلم القرآن بمصطلحات التجارة جريا على عادة الناس في حب المال فسمى: الإيمان والعقيدة "بالتجارة"، كما سمي الجنة "بالسلعة الغالية" وغيرها من الأوصاف التي تحقق المتعة واللذة للإنسان والسعادة، وهذا ما يعبر عنه بالمصالح وما يضاهاها بالمفاسد.

وعليه فقد خرج العز بن عبد السلام كل فروع الفقه التي يحفظها على قاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"¹، وقد ابتغى الفقهاء من هذا إخضاع النظام التشريعي لمقاييس العمل التي تعارف الناس عليها وهي النفع والبساطة والوضوح.

ثالثا: "الحسنة والسيئة" المعادل الجمالي للمصالح والمفاسد

المعادل الثاني للأوامر والنواهي و"الطاعة والمعصية" و"المصالح والمفاسد" العملية؛ هو "الحسنة والسيئة" وعبر عنه الأصوليون بـ"التحسين والتقيح"، والفقهاء في مجال الفقه بـ"الحلال والحرام". وعلى أساسه انبنى الخلاف الكلامي الذي أثمر فيما بعد نظرية الحجية في أصول الفقه، وهذا المعادل هو معادل جمالي؛ فإذا كانت المصالح والمفاسد هي خطاب للعقل، وتعالج الجانب الخارجي في الإنسان "أو القانون"، فإن "الحسنة والسيئة" هي لمخاطبة الوجدان والذائقة لدى المكلف والمتمثل للشرع ثم يتبع ذلك ويشمر "القرب والبعد" و"الوصل والهجر"؛ ويسمى صاحبها بالسالك والمريد والعارف والولي هكذا فهتمت المقاصد أول الأمر.

1. العز ابن عبد السلام، (توفي 660هـ). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: مؤسسة الريان، 1990.

"نجد إماما مقاصديا جليلا، لا يزال مغمورا، على الأقل، غير مقدر حق قدره لحد الآن. هذا الإمام يبدو مزاحما ومنافسا للإمام الجويني في إمامته وريادته في مجال المقاصد؛ وأعني به أبا بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير (توفي 365)، صاحب كتاب "محاسن الشريعة".

وقد نوه بهذا الكتاب غير واحد من العلماء الذين اطلعوا عليه واستفادوا منه. فالقاضي أبو بكر بن العربي، ذكره في سياق حديثه عن تعليل الشريعة وانبنائها على المقاصد والمصالح، حيث قال: "ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد؛ (أي جعله مطردا عاما) ذلك حتى في العبادات، وصنف في ذلك كتابا كبيرا أسماه "محاسن الشريعة"¹.

وعطفا على ما سبق يتضح جليا أن أول دافع للتأليف في هذا الفن هو بيان محاسن الشريعة يقول رضوان السيد: "لكنني لاحظت أيضا أنه في القرن الرابع، ظهر لدى الفلاسفة والمتكلمين نوع أدبي يتحدث عن "محاسن الإسلام" أو "محاسن الشريعة" أو "مناقب الإسلام"، أو "مكارم الشريعة"، من مثل كتاب أبي الحسن العامري، وكتب الراغب الأصفهاني².

وأن هذه الشريعة ما جاءت سوى لإسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة، وأن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهي صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، وأنها نظام إذا لم يحسن الإنسان اكتشافه لن يحسن استثماره؛ فكما فطر الله الكون على نواميس وقوانين كذلك جاءت الشريعة تبين قوانين كيميائيات التعامل وتسخير هذه النواميس لصالح الإنسان، فالشريعة تعد بمثابة دليل إرشادي تشغيلي للاستفادة المثلى من هذا الكون. ونحن نعلم أن من معايير الجمال التناسق، وأنساق الشريعة ما هي سوى كليات شرعية تسمى بالمقاصد.

رابعا: المقاصد تتجاوز للظاهرية "الحرفية"

إذ إن الوقوف عند ظاهر النصوص، وعدم تجاوزها يؤدي إلى المروق من الدين، وهدمه وفي ذلك يقول ابن العربي: "اتباع الظواهر على وجهه هدم للشريعة، حسبما بيناه في غير ما

1. كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس 802/2؛ نقلا عن الريسوني في ورقة مقدمة إلى ملتقى علم المقاصد في لندن من تنظيم مركز أبحاث مقاصد الشريعة لصاحبه محمد عبده يماني "نسخة إلكترونية".
2. رضوان السيد، مقاصد الشريعة وممارسات الاجتهاد والتجديد، جريدة الحياة يوم 2006/09/04.

موضع¹. " وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ ومثلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إيا يعكفون في السبت إيا تاتيهم حيثانهم يوم سبتهم شركا ويوم لا يستون لا تاتيهم ككلا نبلوهم بما كانوا يفسقون ﴾ (الأعراف: 163)، قال ابن العربي: " قال علماءنا: إنما هلكوا؛ يعني "اليهود" باتباع الظواهر؛ لأن الصيد حرم عليهم فقالوا: لا نصيد، بل نأتي بسبب الصيد، وليس سبب الشيء نفس الشيء، فنحن لا نرتكب عين ما نهينا عنه، فتعوز بالله من الأخذ بالظاهر المطلق في الشريعة²."

بل ووصل الأمر إلى الاتجاه المعاكس المغالي إلى تقديس السبت ونسيان رب السبت كما هو شائع كالأمثال المتداولة بين الناس؛ ومن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " لعن الله اليهود حرم الله عليهم الشحوم فجملوها فأكلوا ثمنها³، وهذا لما هربوا من الظواهر إلى العكس فاحتالوا عليها فوقعوا في المحذور.

يقول ابن القيم: " ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما؛ كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما، فلم يخبر الله ورسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل⁴؛ والمقصود بهذه العبارة: أن الحوادث الملائمة لتصرفات الشارع وإن لم يرد فيها نص يعطيها حكم من الأحكام، فإن كليات الشريعة ومقاصدها يمكن أن تسع ذلك الفرع وتدرج تحته، وليس دائما المسكوت عنه يأخذ حكم المباح، وإنما يرقى في سلم الأحكام بحسب ما يغلب عليه من النفع والضرر. ومن أمثلة ذلك جمع القرآن، وتضمين الصناعات وغيرها...

1. ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1 ص 29. وواضح من كلام الشيخ أنه يحيى ردة فعل على ابن حزم الظاهري الذي أصبح صاحب المذهب الظاهري رغم أن أول مسلك: هو ظاهر الأمر والنهي، وهنا المقصود عدم اتباع الظواهر في إطار كليات الشريعة؛ لأنه قد يفهم منه ترك النصوص بالجملة وهذا كفر بواح.

2. المرجع نفسه، ج 2، ص 298-331.

3. صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، برقم 3273.

4. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، ط 1، (1411هـ/1991م)، ج 2، ص 52.

خامسا: المقاصد قطعيات تجمع الأمة

لقد صرح الإمام الشاطبي، رحمه الله، بأن الدافع له لتأليف الموافقات الذي كان عنوانه الأصلي "عنوان التعريف بأسرار التكليف"؛ هو الجمع بين مذهب أبي حنيفة، ومذهب الإمام مالك وكأن الأول يمثل الفقهاء والثاني يمثل الجمهور في مسلك التأليف في الأصول، وخاصة في مراحل ضعف الأمة وتراجع ملكة الاجتهاد وشيوع التعصب المذهبي الذي أتعب الناس.

وعلى الرغم من أن الفقهاء جميعا يجعلون من "الخروج من الخلاف" من فضائل الاجتهاد ومن سماحة التدين، بل ووصل الأمر إلى أن جعل المالكية اعتبار "مراعاة الخلاف" من أصولهم، ولكن شيوع التعصب كاد يصل ببعضهم إلى بطلان الأنكحة والمعاملات بين أصحاب المذاهب، فالشاطبي لم ير هذا كافيا لتوحيد الأمة وجمع شملها فقد كان هناك النص المقطوع بمصدريته؛ ثم السنة التي ترجع ما كان حمالا لعدة أوجه من القرآن التي عصمت الأمة من أصحاب التفكير المغلق الدوغمائي كالخوارج..

ثم جاء الإجماع لتضييق الخلاف بين المسلمين خاصة لما اشتدت الفتن السياسية بينهم، وبدأت البدع تطل برأسها، فرأى الفقهاء والعلماء بناء قاعدة تكون أساسا للوحدة الفكرية والوجدانية للأمة، وإن تفرقت سياسيا وهو "الإجماع" ومن هنا تبلور مفهوم "أهل السنة والجماعة" الذين يقابلهم "أهل البدعة والفرقة" وبدأت صياغة أصول الاستدلال وفقا لنظرية الحجية التي حررها المتكلمون نظريا في المجال الكلامي، وظهرت الأصول الاستدلالية التي تسمى "أصول الفقه" وإن اختلفت في بعض عناصرها كعدم أخذ الشافعية بالاستحسان وبالمصلحة، ولكن هذا الادعاء لا تسنده حجة.

ففي هذا الشأن نجد إمام الحرمين "الجويني" يصرح باعتماد الشافعي على الاستدلال والقول بالمصلحة المرسله؛ وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة اتفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام

ثابتة الأصول قارّة في الشريعة¹؛ ثم وصف مذهب الشافعي في الاستدلال بأنه "تمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة"².

ويواصل إمام الحرمين، تأكيده على اعتماد الشافعي على الاستدلال المرسل فيقول: "ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهاً، كدأبه؛ إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل"³، بل الشافعي نفسه يبرر ما ذهب إليه بفعل الصحابة، رضي الله عنهم، فيقول الجويني: "من سبر أحوال الصحابة، رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن، فإن ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال"⁴، ويواصل إمام الحرمين الحديث عن الاستدلال المرسل وعن قول الشافعي به فيقول: "هذا بحر الكلام ونحن نقول قد ثبتت أصول معللة اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها، مثلاً، أصول والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرد أصل كان استدلالاً مقبولاً"⁵ ولعل هذا الكلام من الشافعي في منتهى الصراحة والقول بالمصلحة المرسلة.

وهو ما أشار إليه الزنجاني بقوله: "ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشريعة وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز"⁶، وهذه الأصول الكلية التي تستند إليها الجزئيات ترجع إلى مجموع نصوصها أدلة قطعية.

1. الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم ديب، المنصورة: دار الوفاء، ط3، 1992، ج2، ص721.

2. المصدر نفسه، ج2 ص726. والشاطبي، الاعتصام، م، س، ج2، ص329.

3. الجويني، البرهان، م، س، ج2 ص724.

4. المصدر نفسه، ص723-724.

5. الجويني، البرهان، م، س، ص726.

6. الزنجاني شهاب الدين، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4،

ثم ذكر احتجاج الشافعي لذلك بأن الوقائع غير منتهية والأصول الجزئية التي نقيس منها المعاني والعلل محصورة منتهية، فكيف يفى المنتاهي بغير المنتاهي " فلا بد، إذن، من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي¹."

ومن هنا كانت المذاهب كلها، بلا استثناء، تراعي مقاصد الشريعة من حيث إنها كليات قطعية، ولو كان قطعها أغلبيا، وشاملة عامة فهي بمثابة السقف الذي يحمي الشريعة من انتحال المبطلين وتأويل الغالين.

سادسا : المقاصد تجاوز للتأويل الباطني/الرمزي

التأويل عرفه الغزالي بقوله: " هو عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر². والتأويل عند علماء الأمة ثلاثة أنواع؛ هي تأويل قريب، وتأويل بعيد، وتأويل مستبعد. ولهذا تعقب الآمدي الغزالي في تعريفه بأنه اشترط الاعتضاد بدليل، وهذا قيد يخرج التأويل المطلق من التعريف؛ لأنه لا يشترط فيه هذا الشرط، لذا اكتفى في تعريف التأويل: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له³.

والتأويل الباطني ليس من هذا القبيل؛ وإنما هو تأويل خوارقي يتعامل مع النصوص باعتبارها رموزا تشير إلى غير ما عهده العرب في خطابهم؛ وإنما هو مجموع طلاسم تحيل على كائنات خرافية غيبية كأسماء الجن والملائكة واستحضار الأرواح والبحث عن شيء ما خارق للعادة، وذلك لأن النص يعطيه مصالغ عادية وهو يريد من خلال الإيغال في الرمزية الوصول إلى ما فوق العادي من الأشياء⁴.

1982، ص320.

1. الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، م، س، ص320.

2. الغزالي، المستصفى، م، س، 1/196.

3. الآمدي، الإحكام، م، س، 3/53.

4. كانت هذه الأفكار محور نقاش ندوة وطنية حول الحركات الباطنية في جنوب شرقي آسيا سنة 2002 من تنظيم جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا.

وعلى هذا الأساس يحذر ابن القيم من خطورة التأويل إذا استخدم في غير مكانه ومن غير أهله، كما وقع في الأديان السابقة، وبعض الفرق الإسلامية، فيقول: "فَأَصْلُ خَرَابِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا إِنَّمَا هُوَ مِنَ التَّأْوِيلِ الَّذِي لَمْ يَرِدْهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِكَلَامِهِ وَلَا دَلَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُرَادُهُ، وَهَلْ اخْتَلَفَتِ الْأُمَّمُ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ؟ وَهَلْ وَقَعَتْ فِي الْأُمَّةِ فِتْنَةٌ كَبِيرَةٌ أَوْ صَغِيرَةٌ إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ؟ فَمِنْ بَابِهِ دَخَلَ إِلَيْهَا، وَهَلْ أُرِيقَتْ دِمَاءُ الْمُسْلِمِينَ فِي الْفِتَنِ إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ؟ وَلَيْسَ هَذَا مُخْتَصًّا بِدِينِ الْإِسْلَامِ فَقَطُّ، بَلْ سَائِرُ أَدْيَانِ الرُّسُلِ لَمْ تَزَلْ عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ وَالسَّدَادِ حَتَّى دَخَلَهَا التَّأْوِيلُ فَدَخَلَ عَلَيْهَا مِنَ الْفَسَادِ مَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا رَبُّ الْعِبَادِ¹."

وهنا يعني التأويل الفاسد ولا عاصم منه سوى القطعيات من الكليات المقاصدية فقد رأينا في مراجعات الجماعة الإسلامية في السجون الليبية في العهد السابق² أن غالب فهمهم المنحرفة سابقا جاءت من جهة عدم الالتفات للمقاصد الشرعية؛ كما أن كل غلاة الباطنية وغيرهم إنما أهملوا المقاصد الشرعية، ولا توجد فرقة أو جماعة من غير أهل السنة والجماعة إلا ولها نصيب من الاثنين الغلو في التأويل والعمل معا.

ومن هنا يمكن اشتقاق أحد معاني الوسطية، وهو أنه ليس كل نص يُؤوّل وليس كل واقع يُغيّر، وإنما الأمر راجع إلى أن من الواقع ما هو فطري يجري على البراءة الأصلية؛ كما أن الشريعة لم تأت لتقلب كل شيء رأساً على عقب وإنما لتكميل الفضائل وإيجاد المفقود منها ومعيار كل هذا هو مقاصد الشريعة التي يعرفها الشاطبي بقوله: "إخراج المكلف عن داعية هواه ليكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً"³؛ أي تتناغم الأقدار التشريعية مع الأقدار التكوينية لتكتمل حلقات الابتلاء الذي هو سبب وجود الإنسان الأزلي ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَكْمَرُ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الملك: 2).

1. إعلام الموقعين، م، س، 127/5.

2. انظر نصوص المراجعات في: www.islamonline.net

3. الشاطبي، الموافقات، م، س، ص168.

سابعاً: التأليف في المقاصد هو ربط بين الفقه والقيم الكبرى

لقد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتهديب الإنسان وتكميله بالفضائل والكمالات؛ لأن الخلق وهي الهيئة المعنوية للإنسان، والخلق وهي الهيئة المادية له تنتهيان إلى جذر واحد وهو الفعل "خلق" وبالتالي فهيئة المادية تكتمل بالنمو الطبيعي بأسبابها من أكل وشرب وغيرها. أما هيئته المعنوية فتكتمل بتمثل القيم الشرعية وامتثال أحكام الشرع، وهي مناط الابتلاء الحقيقي في الإنسان، إلا أن الذي حدث هو التدقيق في فصل الفقه عندنا عن لوازمه الأخلاقية وتحويله إلى فروع وقوانين مجردة حتى من أدلتها الجزئية، وأصبح هناك فصل بين الأحكام الفقهية التي تسمى "الديانة والقضاء" في النوازل، وأصبح الفقه في مراحل التقليد تارة عبارة عن عمل تقني مجرداً من مقاصده الكبرى ومفصلاً عن قيمه التهديبية..

يقول فهمي علوان: "فكرة المقاصد بالإضافة إلى كونها أكملت شطر العلم، إلا أنها يرجع إليها الفضل في إبراز الجانب الأخلاقي من أصول الفقه، فما هو قانوني من جهة علماء الأصول جعلته أخلاقياً، فقد جعلت مجموعة مثالية من القواعد التي يتعين على الأفراد الامتثال لها حتى لو تعارضت مع رغباتهم ونزواتهم"¹، بل نرى من جعل القيم الكبرى كالعدل والحرية والتسامح مقاصد للشريعة هو الشيخ ابن عاشور ذلك إن مبررات الغزو الفرنسي حينها في شقها المدني؛ هو التذرع بهذه القيم فانبرى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في التأسيس العلمي لفقه المقاومة الفكرية والثقافية من خلال إبراز هذه الجوانب من الشريعة الغراء.

وعلى نهجه سار الشيخ علال الفاسي بإضافته العمران والاستخلاف، ومثلهما الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي جعل من الحرية صنو الحياة نفسها²، هذا كله للرد على الفكر الكولونيالي المتجرد من أخلاقه، ومن القيم الكبرى التي يدعيها، حيث يدعي الحرية ويستعبد شعوب المغرب العربي، ويدعي المساواة وهو يفقرهم ويسلب خيراتهم، وعلى هذا الأساس جاء الدرس المقاصدي ليرتفع بالفكر الإسلامي إلى مصاف الفكر العالمي والكوني من خلال إعادة

1. محمد علوان فهمي، القيم الضرورية ومقاصد الشريعة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1989، ص10.

2. انظر بحثنا بهذا الخصوص بعنوان: "تأصيل القيم الكبرى عند ابن عاشور" المقدم في ملتقى ابن عاشور وجهوده الإصلاحية المنعقد بالرباط سنة 2009.

طرح هذه القيم الكبرى بضماناتها التشريعية والفقهية ولم يبق سوى الضمانات الإجرائية التي ستولد مع الحركات الوطنية لاحقا ثم الدولة الوطنية الحديثة.

ثامنا : التأليف في المقاصد لردم الضجوة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

ويتفرع عن الأمر السابق؛ أمر الجمع بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف فلا يكون العمل مكتملا شرعا إلا إذا وافق قصد المكلف قصد الشارع وهذا الخل لم يتم الانتباه إليه من حيث الصياغة المعرفية قبل الإمام الشاطبي وربما انتبه إليه كثير ممن بعده كالشيخ زروق، رحمه الله، والإمام الفراهي حيث يقول: "لا يخفى أن الدين معظمه ترقية النفوس، وتربية العقول، وإصلاح الأعمال الظاهرة؛ أي الأخلاق والعقائد والشرائع. والقرآن قد تكفل كل ذلك بأحسن ما يكون. وكل ذلك متصل بعضها ببعض، وبجميعها تحصل التزكية وهي الغاية والمطلوب"¹.

ومعنى مقاصد المكلف؛ هي البواعث والدوافع التي تجعل المكلف يتجه بما يصدر عنه من أفعال إلى تحقيق مقاصده وغاياته، بالموافقة للشرع أو مخالفته. وهذه البواعث أو القصد لا بد من توفر شروط فيها، لتحقيق مقاصد الشرع، وهذه الشروط هي²:

1. أن يكون قصد المكلف موافقا لقصد الشارع، وذلك لأن القصد من التشريع هو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، لذلك من قصد غير ما وضعت له الشريعة، كان مناقضا لها، فيكون عمله باطلا..

2. أن يقارن القصد الأمر المنوي حقيقة أو حكما، فلا تؤخر النية عن العمل..

3. الجزم بتعلق القصد بالمنوي، وعدم الإتيان بما ينافيه، ويقطع النية؛ لأن الإتيان بما يناه في النية معناه الإعراض عنها..

4. الإخلاص لله تعالى فيما كان له، وعدم التشريك فيه.

أقسام العمل باعتبار مقاصد المكلف من حيث ترتب المصلحة أو المفسدة عليه :

لقد تناول الشاطبي هذه المسألة بتقسيم وتفصيل دقيق نعرض لها في ما يلي³:

1. الفراهيدي الدين، التكميل في أصول التأويل، تحقيق محمد سميع مفتي-نسخة إلكترونية، ص12.

2. الباحثين، قاعدة الأمور بمقاصدها، ص69-74.

3. الموافقات، م، س، ص628-641.

من المعلوم أن جلب المصلحة أو درء المفسدة إذا كان مأذونا فيه فهو على ضربين:

1. أن لا يلزم عنه إضرار بالغير.

2. أن يلزم عنه إضرار بالغير، وهو ضربان:

أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، كما مرخص في سلته قصد الطلب والمعاش، وصحبه قصد الإضرار بالغير.

الثاني: أن لا يقصد الإضرار بالغير، وهو قسمان:

القسم الأول: أن يكون الإضرار عاما كتلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

القسم الثاني: أن يكون خاصا، وهو نوعان:

النوع الأول: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره.

النوع الثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

أ. ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيا، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام حيث يقع الداخل فيه بلا بد.

ب. ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، كحفر البئر في موضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه.

ج. ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا نادرا، وهو على وجهين:

أحدها؛ أن يكون غالبا كبيع السلاح من أهل الحرب، والثاني؛ أن يكون كثيرا لا غالبا كمسائل بيوع الآجال.

وبناء على ما سبق تكون نظرية المقاصد هي الطوق الآمن للفهم الصحيح بتكامل أبعادها كلها من اعتبار للقصود والمقصودات والأهداف، حسب تعبير طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، وتقطع الطرق على ما يسمى التجار بالدين سواء في المجال السياسي أو التجاري وسواها، وكل من يحترف التحيل على أحكام الشريعة، وكما لاحظ أيضا أن العقل المؤيد هو ذلك العقل الذي يتحقق بالمقاصد وهو رتبة أعلى من العقل المجرد والعقل المسدد.

الخاتمة

إن المسوغات المعرفية التي دفعت علماء الأصول للتأليف في مقاصد الشريعة الإسلامية كثيرة وتحتاج إلى مراجعات شاملة لأدبيات الفقه والفكر الإسلامي منذ القرن الثالث أو الرابع وصولاً إلى يومنا هذا ليكتشف أن الصياغة التفصيلية وربما الخارجية للفكر الإسلامي هي ضمانة لعدم تسرب الخطأ العقدي والفقهي على السواء إلى منظومة التفكير في الفقه الإسلامي، وإعطاء دفع لعملية الاجتهاد التي توقفت في سنين سابقة، ذلك أن هناك الكثير من القضايا والمسوغات تحتاج لأن يكتب فيها وتبين للناس حتى ندفع بهذا العلم إلى الأمام في فضاء كوني وليس فضاء عربياً أو إسلامياً فقط.

ذلك أنه أنموذج معرفي يمتاز بكفاءة الأداء العالية لكل أنواع العمل، كما أنه الأقدر على إعادة تشكيل العقل المسلم تشكيلاً أصيلاً ومعاصراً يمكن به التحرك في جميع أنواع الأعمال والممارسات في شتى المجالات؛ لأنه يعين على ترتيب الأولويات في الذهن والعمل، معاً، من خلال الإحاطة بالكلي والجزئي، ومن خلال العلم بالمقاصد والوسائل، فلا تستغرقه الجزئيات فقط معرضاً عن كليها؛ كما لا يعول فقط على الكليات معرضاً عن جزئياتها فيترك مجالاً للهوى فيسقط في الغلو والتطرف في التصور والفهم والممارسة؛ كما تساعد المقاصد على تقديم القطعي أبداً على الظني وتقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني والترجيح عن الاحتياط وسواها من فوائد هذا العلم التي لا تعد ولا تحصى.

تحرير السؤال فيما بين الأصول والمقاصد من اتصال أو انفصال

د. الحسان شهيد

جامعة مولاي إسماعيل/مكناس

مقدمة

إن القراءة الاستمولوجية لظهور العلوم في المجال الإسلامي تكشف عن قاعدة سننية في التاريخ العلمي مفادها استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثاً من دون قصد، بل إن وجودها مقدر على سبيل الاحتياج وأصل الاستناد.

وقد نتج عن البحث المتزايد بمبحث المقاصد في العقدين الأخيرين اختلاف الدارسين والعلماء في استقلال مقاصد الشريعة علماً منفرداً عن علم أصول الفقه، وعدّه علماً مستقلاً بمطالبه المختصة وقواعده المتفردة وغاياته المتميزة، فتنوعت الآراء بين مؤيد موافق ومعارض متحفظ. كما تثير مسألة انفصال مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه إشكالا معرفيا يرتبط بطبيعة هذا الانفصال أو الاستقلال المفترض، دفع البعض الى اعتقاد التصنيف العلمي عند بعض الأصوليين في مقاصد الشريعة على سبيل الانفراد بأنه إيذان بميلاد علم جديد منفصل ومستقل..

تروم هذه الورقة قراءة العلل المعتبرة في تأسيس العلوم، مستحبة الأنموذج المقاصدي مع رصد إمكانيات استقلال المقاصد وفق البنية الاستمولوجية للعلم الإسلامي، وبما يسمح به الإمكان الفقهي والاجتهادي.

أولاً : ملاحظ تأسيسية

1. ملحظ أول

يكتسي تحرير السؤال فيما بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة من اتصال أو انفصال أهمية عظمى لعل ثلاث:

الأولى: أن تاريخية الوثيقة بين علم أصول الفقه والمقاصد، وتلازميتها المطلقة من حيث السياق التاريخي والمنهج التأسيسي والمعرفة العلمية يحول البحث في تفكيكها، بالنظر إلى تداخل البعدين الوظيفي والغائي لكل منهما.

الثانية: ومفادها لبس حاصل في النظر إلى سؤال الفصل أو الوصل بينهما، ذلك أن الفصل بين علم أصول الفقه والمقاصد فصل بين أبعاد روح تسري في أعضاء وأصول جسد، لا يسهف إنجاز المطلوب منهما على سبيل الانفصال، الأمر الذي تحاول الورقة التنبية إليه.

الثالثة: وتخص قصدية تدليل سبل الاجتهاد؛ بمعنى أن مقاصد النظر الأصولي ابتداء تروم تحقيق اجتهاد فقهي يجيب عن أسئلة المكلف في مواقع الوجود، فهل مهمة الفصل تحقق ذلك المبتغى أم تعسره؟

2. ملحظ ثاني

إن القراءة الاستمولوجية لظهور العلوم في المجال الإسلامي تكشف عن قاعدة سُنّية في التاريخ البشري؛ مفادها استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثاً من دون قصد، بل إن وجودها مقدّر على سبيل الاحتياج وأصل الاستناد، وضرورة حصول دوافع معرفية أو علمية لإيجاده وابتكاره. لذلك، فمن غير الأجدى فصل النش التاريخي لبعض العلوم الأصولية عن العلوم المنتجة، بالنظر إلى الترابط التاريخي الوثيق، بل الموضوعي الحاكم في هذا التعلق، فلا يمكن، مثلاً، الحديث عن الشروط التاريخية لنشوء علم أصول الفقه، دون إرجاع النظر في ذلك إلى بدايات التشكل الموضوعي لعلم الفقه، وهكذا مع علم اللغة وأصول اللغة، وعلم الحديث وأصول الحديث. ونفس السياق ينطبق على مدى إمكان تأسيس علم المقاصد. فكيف تبدو إشكالية تأسيس علم يختص بالمقاصد الشرعية وفق هذا التقدير؟

3. ملحظ ثالث

ثمة لبس آخر في فقه حقيقة الإشكال، ويتمثل في طبيعة دعوى الاستقلال وسؤال الانفصال، فهناك استقلال بالمعنى الفني المنهجي الذي يتخذ أسلوب الفصل الكلي في تحرير النظر، بينما الثاني يعتبر الاستقلال والانفصال معرفيا بحثيا ليس إلا. وبين الاثنين فرق واسع يعود على مقاصد النظر الأصولي إما بالاستحالة أو بالجواز.

لذلك نعتبر أن صلب هذا الإشكال سؤال إبستمولوجي ينبغي أن يبحث في حقيقة العلوم وقصديتها، وبدايات نشوئها في المجال الإسلامي حتى تتميز حقيقة النظر؛ لأن بحث الموضوع من جوانب انطباعية، وحيث رست العلوم في خواتيمها المعرفية الحالية تنتهي بالعقل الباحث إلى وجهة تنأى به عن النظر السليم.

ثانياً: مبدأ العلوم في المجال الإسلامي: من التأسيس إلى الاستقلال

إن معاد العلوم الإسلامية في أساسها إلى سد الحاجات التكليفية والوفاء بالضرورات الاجتماعية؛ المرتبطة بخدمة المصالح الإنسانية؛ وفق الحدود القانونية والرسوم الشرعية التي هيأت لها الشريعة خطوطها ومسالكها، لذلك فلا يجد الدارس لتاريخ العلوم الإسلامية قسماً أو نوعاً منها خارجاً عن السياق المعرفي والتاريخي، الذي يجعله ناهضاً على ثغر من ثغور تصريف الأحكام التكليفية، والدواعي الشرعية عند المسلم على سبيل الانفراد، أو عند الأمة على سبيل الاجتماع.

وحتى تتوضح صحة هذا الافتراض نرجع النظر في بداية تشكل العلوم الأولية الكبرى في المجال الإسلامي وكيفية تطورها، ثم نعرض على ربطها بإشكال تأسيس "علم" المقاصد.

فالعلوم الخمسة الكبرى؛ علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم اللغة، وعلم العقيدة، وعلم الفقه تعتبر في نظرنا أمهات العلوم وقواعدها التي تناسلت عنها باقي العلوم الأخرى.

فعلما التفسير والحديث فرضا وجودهما على وجه الضرورة باعتبارهما الأساس الموضوعي لإعمال العقل الإنساني، ومعرفة النصوص الشرعية، وإدراك مقاصد الخطاب الإلهي والنبوي؛ فهما ومعرفة وبياننا، فكان لزاماً استحداث هذين العلمين، ومن دون مقدمات.

وعلم العقيدة، أيضاً، لا يمكن إدراك الغاية من وجود الإنسان المسلم دون استثماره في بيان حقيقة التوحيد وفقه ضوابط التعبد.

وعلم اللغة هو الآخر باعتباره الآلية الوظيفية في فقه الخطاب الشرعي المستثمر للسان العربي، والموجه لأمة لا محيد لها عن الإحاطة بتلك الآلية وقواعدها وضوابطها، حتى يكون الخطاب الشرعي مفهوماً مدرك الأبعاد والمقاصد.

ونفس الأمر بالنسبة لعلم الفقه، فهو الآخر علم مقصود بالوساطة؛ لأنه عبور التعبد والتمثل الواقعي للأحكام الشرعية الواردة في النصوص.

فهاته العلوم الخمسة المذكورة إنما دعت الضرورات التعبدية في مواقع الوجود البشري حضورها واستدعاء تأسيسها، وقد تم إنشاؤها على محامل الضرورات الشديدة في طلب غايات الإنسان الوجودية، وخدمة قضاياها الحياتية؛ أي إنَّ لها تمثُّلات يعيشها الاجتماع البشري، وتكون عبر تاريخها المعرفي وهي تحمل في داخلها عوامل استمرارها وقوة بقائها، ويبدو ذلك في تمتق علوم أخرى خادمة لبقائها واستمرارها، وتلك مسألة لها أهميتها الخاصة في التكامل العلمي والمعرفي "الإبستمولوجي" للعلوم الإسلامية.

بناء على هذا المدخل التاريخي السياقي لنشأة العلوم الإسلامية، وحتى نجعل إشكال الحديث عن مدى استقلال مقاصد الشريعة في سياقه المعرفي، أرى من الضروري الوقوف عند بعض القضايا التاريخية التعليلية المسهمة في فقه هذا التطور. فالدارس لتاريخ العلوم الإسلامية منذ نشأتها ومسالك تطورها تستوقفه ثلاث ميزات خاصة:

الأولى؛ وهي أن غالب هذه العلوم تمتقت بدايتها في نسق عملي وظيفي في مواقع الوجود، بعيداً عن التجريد والنظر، كعلوم الفقه واللغة والعقيدة والتفسير والحديث؛ أي إنها علوم استصحبت بنيتها مع تفاعلات الإنسان والكون.

الثانية؛ أن هذه العلوم كلها ما إن تطور بها الزمن، واشتدت بها أحوال الإنسان، حتى أنجبت من رحمها علوماً تبعية لها، وملازمة لقضاياها المعرفية ولصيرورتها التاريخية، كأصول الفقه وأصول اللغة، وأصول الحديث، إلخ؛ لأجل تصويب أخطاء علوم الفقه واللغة والحديث... وتسوية مسارها.

الثالثة؛ ومفادها أن هذه العلوم عرفت تراجعاً بين الفينة والأخرى، وأبعدتها العوامل الناشئة عن غلبة الزمن وقهر التطور عن هذه المقاصد والغايات، التي لأجلها أنشئت، وقام عمرانها. إنَّ هذه الملاحظة تثير فضولنا للبحث في أسئلة متعددة، منها سؤال الدواعي الحقيقية لولادة تلك العلوم الجديدة، والعلل المؤثرة في ذلك، ومنتهاي بعدها الإشكالي من حيث التأسيس والتقصيد، وما إذا كان لعل حضورها تفسيرات تتسجم مع حقائقها الأولى ومبادئها الإنشائية؟ وسنجعل علاقة علم أصول الفقه بمقاصد الشريعة أنموذجاً معرفياً لهذا الإشكال في هذه الورقة.

ثالثاً : في مفهوم المقاصد

الغرض من بحث مفهوم المقاصد هو رصد ذلك التطور في المفهوم لمعرفة التغييرات الخاصة والاختلافات الواردة في المفهوم، وأثر ذلك في علل الدعوة إلى استقلال مطلب المقاصد بعلميتها.

اصطلاحاً: لم يتعرض العلماء السابقون لتعريف المقاصد، وإن بحثوها وتناولوها بالدراسة والتحليل¹، وربما يرجع ذلك إلى تعارفهم على معناها تداولاً بينهم. وقد نصادف في كتاباتهم بعض الإشارات الموحية إلى معنى المقاصد في ارتباطها بالمصالح، مثل قول الغزالي: "مقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"². وذكر الآمدي أن المقصود من تشريع الحكم: إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، أو مجموع الأمرين³.

1. انظر: الخادمي نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع65، س18، 1419هـ، ص47.
2. الغزالي أبو حامد محمد بن أحمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1413هـ/1993م)، ص417.
3. الآمدي علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1406هـ، ج3، ص271.

والإمام الشاطبي "شيخ المقاصد" نفسه، الذي أفرد لها كتاباً خاصاً ضمن موافقاته، لم يضع لها تعريفاً محدداً، موجزاً إلا ما كان من تعريفه للمصالح؛ لارتباطها بها¹.

وفي الآونة الأخيرة، لما بدأت أهمية الموضوع تبرز في الدراسات العلمية الفقهية والأصولية، ظهرت معها تعريفات للمقاصد.

فحددها الإمام الطاهر بن عاشور بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا، أيضاً، معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الحكم، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة"². أما علال الفاسي فقال: مقاصد الشريعة هي "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"³.

ويقسم يوسف العالم المقاصد إلى قسمين: "مقاصد الخالق من الخلق، ومقاصده من التشريع، أما مقاصده من الخلق فتتخصص في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، كما دل على ذلك قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: 56). والثاني: مقاصد الشارع من التشريع، ويعني به الغاية التي يرمي إليها التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام"⁴.

ومن المعاصرين المهتمين بعلم المقاصد، عرفها أحمد الريسوني بأنها "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁵. وقد اختار عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني أن يعرفها بـ "المعاني التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه"⁶. وعلى الجملة فالمقاصد

1. ينظر تعريف المصالح عند الشاطبي في *الموافقات*، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، المجلد الأول، ج2، ص20.

2. ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1988، ص154.

3. علال الفاسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*، الدار البيضاء: نشر مكتبة الوحدة العربية، 1963م، ص3.

4. العالم يوسف حامد، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*، هيرندن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط2، (1414هـ/1993م)، ص85.

5. أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار البيضاء: دار الأمان، ط1، (1411هـ/1991م)، ص7.

6. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، *قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي*، عرضاً ودراسة وتحليلاً، دمشق: دار الفكر،

الشرعية هي الغايات والمعاني التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام لمصلحة الإنسان.

وانطلاقاً من هذه التعريفات والتحديدات المختلفة، يمكن أن نستخلص الملاحظات¹ الآتية:

- أ. أن المقاصد تطلق على المعاني والحكم والأسرار التي أودعها الشارع في أحكام شريعته.
- ب. أن المقاصد قد تعني الالتفات إلى الغايات الكبرى التي جاءت من أجلها الشريعة.
- ج. أن المقاصد يقصد بها، أيضاً، المصالح الكبرى التي يهدف الشارع لحفظها، ودرج علماء الأصول على وصفها بالكليات؛ أي الضروريات الخمس.

د. أن المقاصد الشرعية أنواع:

- مقاصد غائية كبرى: وهي التوحيد والعبودية لله تعالى..
- مقاصد عامة كلية: وهي المعروفة بالكليات الخمس..
- مقاصد خاصة: وهي المقاصد الخاصة بكل باب من أبواب الفقه..
- مقاصد فرعية جزئية: وهي الأسرار والحكم الموضوعية في كل حكم من أحكام الشريعة، أو ما يسمى بالعلل.

ارتباطاً بهذا البيان المفهومي للمقاصد يتأكد أن النضج العلمي للمقاصد إنما جاء متأخراً، وذلك لا ينم عن استقلال حقيقي على مستوى البحث والدراسة بله مستوى المنهج والوظيفة. فهل هذا التأخر في البروز لمطلب المقاصد يؤثر في علل دعوى استقلالها عن أصول الفقه؟

رابعا: في علاقة المقاصد بالأصول: قراءة تاريخية

ترتبط المقاصد بعلم أصول الفقه عرى علمية وثيقة مبدؤها تاريخي، ووسيطها علمي، ومنتههاها منهجي، ولا يستقيم في رأبي الجدل في مسألة تخلق أصول الفقه في رحم الاجتهادات

1، ط1، (1421هـ/2000م)، ص47.

1. انظر: الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، من تطبيقات الشاكي إلى التجديد المعاصر، المهد العالمي للفكر الإسلامي، هردن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، (1433هـ/2012م)، ص56.

الفقهية الأولى على زمن الفقه النبوي¹، غير أن تعميمه علماً مشتد العود قائم الأركان لم يكتب له إلا في أزمنة متأخرة عن ذلك، الأمر الذي يدعو ضرورة إلى الاستفهام حول دواعي البحث في هذا العلم، ومسوغاتها وإمكانات استمرارها عبر تاريخ العلمين.

وإن تعددت دواعي ظهور علم أصول الفقه من علمية ومنهجية وسياقية، فإن أهم داع ضروري هو ضبط النظر الفقهي وفق البوصلة العلمية الموكولة له ابتداءً، إما ضبط في الاتجاه الموضوعي المتعلق بالتمثل العلمي السليم لنصوص الوحي تعبداً واستخلاقاً، أو ضبط في الاتجاه المسلكي المرسوم سليقة وتمثلاً في الاجتهاد والنظر، فتم البحث في التأسيس لقواعد علمية وضوابط أصولية يتوسل بها في إصلاح وضبط الاجتهاد الفقهي، حتى يعود إلى قوته، وهو ما بدأ ظهوره مع علم أصول الفقه على اجتهاد الشافعي..

وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "وأعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، [...] فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة، [...] احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائماً برأسه سموه أصول الفقه²"، وبذلك يمكن القول: إن ظهور علم أصول الفقه كان ظهوراً استثنائياً وظرفياً عكس أصله الفقه الذي بدأ وجوده ضرورياً سياقياً. وذلك ما أشار إليه الشاطبي لما تنبه إلى بداية خروج علم أصول الفقه عن مهمته بقوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له³."

1. انظر كلام الزركشي في هذا الشأن، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1421هـ/2000م)، ص3.

2. المقدمة، م، س، ص503-504.

3. الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، (1414هـ/1994م) ص29

يؤكد الظهور المتأخر للعلوم "الأصولية" أو التبعية الضابطة لمجالاتها الأصلية، أن العلوم الأولية عرفت قصوراً موضوعياً، وصرفاً واضحاً عن الأبعاد العلمية المرسومة سلفاً لها، وإلا ما الغاية من وجودها في صورة قواعد مبادئ، تظهر في غالبيتها وضماً لحكم أو تقريراً لمسألة، أو تصحيحاً لقضية. "فكلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر¹. " ومثال ذلك؛ علم أصول الفقه الذي أنشئ على صيغ دالة على هذا القانون؛ إذ ظهر في تشكيلات قواعده المؤكدة وعباراته الجازمة في البيان والتقرير.

خامساً: الفقه والأصول والمقاصد: في علاقة تداخل

يشكل الثلاثي المعرفي؛ الفقه والأصول والمقاصد نسقا علميا منسجما يصعب التفريق بينهما من حيث الاشتغال العملي والتطبيق التنزيلي؛ إذ يستحيل على العالم الفقيه المجتهد تخريج الأحكام الشرعية دون استيفائه الشرطي للمعارف الثلاث، أو افتقاره إلى إحداها، لذلك فإن الفصل التاريخي الذي حدث بين تلك المطالب العلمية إنما حصل على محامل الاتجاه الخطأ في اعتقادنا، وإن صح ذلك وكانت له مسوغاته، فإنها لا تعدو أن تكون مسوغات منهجية بحثية لا غير، وإن توفرت العناصر العلمية والموضوعية في تلك المسوغات فإن السياق التاريخي والتسويغ العلمي للنظر في مبحثي الأصول والمقاصد كانا على افتراض آلي منهجي تبعي وليس قصدي غائي أصلي، عكس الفقه الذي اعتبر علما مقصودا بالقصد الأصلي الشيء الذي زاد من تطوره وتشعبه.

من هنا نفترض في هذا المطلب عرض إشكال علمي لا يلتفت إليه، وهو ما الأولى وفق التقدير السابق هل البحث في مسألة اتصال أو انفصال المقاصد عن الأصول أم البحث في المسألة من جهة علاقتها بالفقه؟ على فرض سماح البنية المعرفية لعلم الفقه بذلك.

فكل الدراسات نحت منحى الاعتبار الأول وأهملت الاعتبار الثاني، في حين يبدو أن حقيقة السؤال ينبغي أن تولى شطر مدى إمكانية فصل المقاصد عن الفقه. لعل جزئية المقاصد من

1. ابن رشد محمد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ص35.

الأصول، أو بالأحرى بسبب الاندماج الكلي بينهما. والأصول في أصلها مجرد خادمة للفقهِ فحسب، كما سلف وسيتوضح أكثر.

فإذا كانت عناصر العلم التقليدية الكبرى تتشخص في أربعة: الموضوع، والمنهج، والغاية، ثم الإنسان؛ فالمكلف وفق التقدير الفقهي يتشخص في الإنسان، وهو قطب الرحي في ذلك باعتبارهِ المستفيد من تحصيل فوائد، والنص الشرعي هو الموضوع الأساسي حسب عناصر المسألة، والفقهِ هو المقصد والغاية منها، والأصول يمثل المنهج، كما أن المقاصد يمكن اعتبارها محددًا فحسب في بلوغ تلك الغاية التي اعتبرت في الفقهِ، وتلك العناصر يجمعها علم كلي واحد يمكن تسميته بعلم تحكيم الشريعة.

فأصل النظر في هذه المباحث يعود إلى تحكيم شريعة الله في الأرض، وفي مواقع الوجود البشري، واضطر معه العلماء إلى معارف متعددة في بلوغ ذلك الأرب، حيث كان لزاماً أن فقهِ نصوص الشريعة ونصوصها تحتاج إلى منهجية، والمنهجية تتطلب وضوحاً في المقاصد والغايات. فكان الفقهِ ثم أصول الفقهِ ثم المقاصد.

سادساً: في الاتجاهات النظرية لاستقلال مقاصد الشريعة

لا شك أنه بعد ظهور كتاب الموافقات وما تلاه من مصنفات لها صلة بمقاصد الشريعة، زاد الاهتمام بعلم أصول الفقهِ وخصوصاً مقاصد الشريعة بصورة ملفتة، وقد نتج عن هذا البحث المتزايد، اختلاف الدارسين والعلماء في استقلال مقاصد الشريعة علماً منفرداً عن علم أصول الفقهِ، وعدّه علماً مستقلاً بمباحثه الخاصة وقواعده المنفردة وغاياته المتميزة، فتنوعت الآراء بين مؤيد موافق ومعارض متحفظ. وسوف أعرض تلك الآراء مقتصرًا على أهمها، من حيث قوتها وأهل الاختصاص فيها.

1. اتجاه الانفصال

يرى اتجاه الانفصال ضرورة الفصل بين علم أصول الفقهِ ومقاصد الشريعة، وضرورة استقلال مبحث المقاصد الشرعية بعلم منفرد يبحث في عزلة عن علم أصول الفقهِ، وتعود انطلاقاً هذا الاتجاه إلى الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة"، الذي دعا فيه

إلى إعادة صوغ مسائل أصول الفقه المتعارفة، ووضع أشرف معادن الفقه فيها، باستخلاص علم جديد هو علم مقاصد الشريعة، فهو يقول: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغربية التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله".¹

والذي يظهر أن داعي الشيخ ابن عاشور إلى هذا القول مردّه إلى إرادة تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، لكون علم أصول الفقه بالصورة التي أضحى عليها لا يستجيب للمعاني القطعية في ذلك التفقه، من حيث ورود الخلاف على أغلب مسائله وإلحاق أجزاء مهمة منها بمراتب الظنيات.

2. اتجاه الاتصال

أما اتجاه الاتصال فيتحفظ من تلك الدعوى الداعية إلى استقلال المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه. وتؤوب بوادر هذا الاتجاه إلى ما قاله المرحوم علال الفاسي وهو يتحدث عن المقاصد إذ قال: "المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً؛ أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين؛ لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد".²

فتجد الفاسي في هذا النص يعتبر المقاصد جزء لا يتجزأ من الأصول المعتمدة في تخريج الأحكام الشرعية، وما استخلص منها بناء على المقاصد لا فرق بينه وبين غيرها من الأصول الأخرى.

كما أن من أبرز رواد هذا الاتجاه من المعاصرين جمال الدين عطية، الذي يدعو إلى عدم التسرع في فصل المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه، بل الأجدى في نظره هو إجراء محاولات

1. الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 111.

2. الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م، س، ص 41.

علمية لتفعيل ذلك الترابط بين مقاصد الشريعة وعلم الأصول فهو يقول: "وأنا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد؛ إذ يركز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الأصول، وإدخاله ضمن آليات الاستنباط؛ لأن هذا مكسب أساسي أخشى أن يتعطل إذا عجلنا باستقلاله عن علم أصول الفقه¹."

بل عارض عطية رأي ابن عاشور بشكل صريح، معتبراً أن استقلال المقاصد بعلميتها سيكون له الأثر السلبي على كلا العلمين، فقال: "أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله، فأرى أنه ضار بكلتا "العلمين"؛ إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً، والذي ينبغي أن نحرص على تطويره²."

ويستوقفنا إلى جانب هذا الموقف رأي الشيخ ابن بية في كتابه "علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه"، الذي يرى فيه أن مقاصد الشريعة هي ذات أصول الفقه وعينه، فهو يقول في سياق حديثه عن تداخل مجموعة من المباحث بين المقاصد والأصول: "... مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها³". وإنما تم استدعاء النظر والبحث في مقاصد الشريعة بوصفها جزءاً من أصول الفقه، لأجل الاستجداد بها في مسائل الأصول، وهو ما عبّر عنه بقوله: "... إنه يستجد بالمقاصد في أكثر من عشرين منحى من مسائل الأصول⁴."

وبناء على التلازم العلمي والتكامل المنهجي بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، رأى ابن بية أن علم أصول الفقه في حاجة ماسة إلى التفعيل، أكثر من إحلال علم مقاصد الشريعة محلّه،

1. عبد الجبار الرفاعي، (منسق الحوارات)، مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، (1422هـ/2002م)، ص229.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1429هـ/2008م، ص267.

3. عبد الله ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط1، 2006م، ص131.

4. المرجع نفسه، ص99.

أو استحدثه علماً مستقلاً، منبهاً إلى ضرورة استثمار المقاصد والاستجداء بها في ذلك التفعيل والاستثمار، فقال: "فإن المجالات التي يجب الاستجداء بالمقاصد فيها واستثمارها تتمثل أولاً: في تفعيل أصول الفقه على ضوء أعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع دائرة الاستحسان والاستصلاح، واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع، إلى آخر ما أشرنا إليه...¹".

وهذا الاتجاه يحتفظ لنفسه برأي عدم إقالة مقاصد الشريعة من حمى علم الأصول، ومن وظيفتها الأساسية المتمثلة في تفعيل أصول الفقه وتطوير آليات استثماره؛ لأن ذلك سيؤثر، لا محالة، على روحه التشريعية.

3. اتجاه الاستكمال

بين هذا الاتجاه والذي يسبقه ميثاق دقيق، حيث يقوم هذا الاتجاه في أساسه على اعتبار ضرورة التكامل المعرفي بين علم أصول الفقه ومبحث مقاصد الشريعة، وذلك بناء على جانبين في ذلك التكامل:

تكامل سياقي: ومفاده أن نشوء البحث في المقاصد الشرعية جاء وفق السياق التاريخي الذي ظهر فيه علم أصول الفقه؛ أي أنه لولا علم أصول الفقه لما عرفت مقاصد الشريعة وهو الذي فتح آفاق النظر فيها.

تكامل منهجي: ومعناه أن النظر الفقهي يتطلب أعمال قواعد علم أصول الفقه وأدلتها، بما في ذلك قواعد وأدلة فقه المعاني والمقاصد.

تكامل علمي: ويقصد به أن البنية المعرفية لعلم أصول الفقه مرتبطة في أصل الابتداء على فقه المعاني والمقاصد، ويمكن القول إن علم أصول الفقه هو أساساً قواعد فقه المعاني والمقاصد الشرعية، ثم لأن المقاصد الشرعية تتحدد وتستثمر ويبنى عليها وفق مواقع الوجود التكليفي؛ أي أنه لا اعتبار لتلك المقاصد والمعاني إلا موجهة ومسترشد بها في تنزيل الأحكام؛ أي إن إمكانية تغييرها وتحقيقها مرتبط بتغير مقاصد المكلفين ونياتهم وحالاتهم ومآلاتهم في الواقع الإنساني.

1. المرجع نفسه، ص 137.

لذلك، فإن هذه التمثلات التكاملية بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة يتعذر معها الفصل العلمي على سبيل الاستقلال، لما سينشأ عن ذلك من خلل في البنية الأصولية والمعرفية للاجتهاد الفقهي الذي يمثل القصد الأساس منهما على السواء.

ويمكن اعتبار رأي الشيخ أحمد الريسوني، أنموذج هذا الاتجاه الذي يتردد في منح الاستقلالية التامة لعلمية مقاصد الشريعة، حيث يقول: "هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته، وتسمياتها باسم علم مقاصد الشريعة، أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ عن أصول الفقه، كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين؟"¹، إلا أن الشيخ الريسوني بعدما احتار في إطلاق موقفه من خلال التساؤل حول علمية المقاصد واستقلالها، قيده بوصفه ركناً من علم أصول الفقه فقال: "فالمقاصد علم وركن من علم... والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، وبالمقاصد لا بالوسائل"².

سابعاً: استقلال المقاصد، بأي معنى؟

تثير مسألة انفصال مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه إشكالا علميا يرتبط بطبيعة هذا الانفصال أو الاستقلال المفترض؛ فقد يخيل إلى البعض أن التصنيف العلمي عند بعض الأصوليين في مقاصد الشريعة على سبيل الانفراد بأنه إيذان بميلاد علم جديد منفصل ومستقل، إلا أن الأمر في اعتقادنا غير ذلك؛ لأن البحث في جزء ما من علم ما لا يعني بالضرورة استقلال ما يعلم ما عن علم ما، فتصنيف كتب خاصة بالاجتهاد، مثلا، ككتاب الاجتهاد لأبي المعالي الجويني، ثم كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" للسيوطي، لا يعني أن الاجتهاد قد استقل علما وانفصل عن علم أصول الفقه، وكذا كتاب في التعليل للغزالي وابن قيم الجوزية لا يعني اعتبار مبحث التعليل أضحي علما خاصا منفصلا عن أصول الفقه.

1. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المنصورة: دار الكلمة، ط1، (1418هـ/1997م)، ص307-

2. المرجع نفسه، ص308.

فالعلوم قد تتجزأ فروعاً ومباحث ويهتم العلماء بالجزئيات والأقسام على سبيل التحقيق وزيادة التدقيق في المسائل، في وثيقة دقيقة مع علومها الأصلية، وليس انفصالاً عنها، وتلك مسارات العلوم عبر تاريخها.

لذلك، فإن مقاصد الشريعة التي أفردتها العز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهما بالتأليف لا يمثل ذلك دلالة على إمكانية استقلال المقاصد عن أصول الفقه من الناحية المنهجية والعلمية. وإن تم ذلك حقيقة ووروداً من الناحية البحثية والتصنيفية.

أما منهجياً: فإن علم أصول الفقه في حقيقة جوهره قواعد فقه مقاصد الخطاب الإلهي المنصوصة وغير المنصوصة، وإدراك معانيه حتى تكون سهلة الاستثمار في واقع التكليف البشري، وكل ما أورده هؤلاء العلماء إنما فقه مقاصدي حصيلته أعمال وقواعد وأدلة علم أصول الفقه.

وعلمياً: وأنت تقرراً هذه الكتب المؤلفة في المقاصد الشرعية تلمس حضور علم أصول الفقه بالفعل والقوة، فمن أصول الأدلة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك، إلى أصول الأدلة الاجتهادية كالقياس والمصالح وغيرهما من قواعد ومبادئ دلالات وألفاظ، مما يؤكد أن تلك التصانيف إنما هي الترجمة الحقيقية لأعمال الأدلة وتصريفها وفق التمثيل التكليفي.

وعليه، فإن الانفصال التاريخي الذي حصل بين خطاب المعرفة الأصولية والخطاب المقاصدي كان لاعتبارات معرفية فحسب، ولم يكن لها بعد منهجي أو علمي دعت ضرورتها إلى ذلك الانفصال.

ثامناً: في موانع استقلال المقاصد

وإن بلغ البحث في مقاصد الشريعة مبلغ التصنيف المستقل والبحث المنفرد؛ فإن الدعوة إلى اعتبارها وتأسيسها علماً جديداً مستقلاً عن علم أصول الفقه تأتي في اعتقادي من عدم استصحاب الأسس المقصدية لنشوء علم أصول الفقه، والشروط التاريخية والعلمية للاستعانة به. ويتأكد هذا الأمر حينما يتم ربط هذه الدعوة بمقاصد التجديد الاجتماعي والحضاري في كيان الأمة، لذلك فإن النظر في هذا الاختيار العلمي ينبغي أن يحمل على السياق التاريخي الذي نشأت فيه تلك الدعوة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ما حصل للمعرفة الأصولية من حيث العناية بها وإفرادها بالدراسة والبحث، هو ما يحصل في الآونة الأخيرة مع المعرفة المقاصدية؛ فأصول الفقه لم يدرس علماً مستقلاً تم تعميده وإنشاؤه من فراغ، وإنما تخلق ونشأ في رحم الفقه، وكذا مقاصد الشريعة؛ إذ عاشت بدايتها الأولى في علم الفقه، إلا أن إيلاء علم أصول الفقه بالاهتمام، وعدّ مقاصد الشريعة فرعاً عنه، حال دون منح العناية الكافية نفسها لمبحث المقاصد؛ لأنها كانت تشكل روحاً تسري في الآليات المنهجية المستثمرة، ومعنى مضمراً في الخطاب الفقهي.

لذلك، فإن تجربة الانبثاق العلمي لأصول الفقه، واستقلاله المعرفي من جوانب الدراسة العلمية والنظر العقلي، لا ينبغي أن يتكرر في نظري مع ما يراد الاصطلاح عليه "بعلم مقاصد الشريعة"، وذلك لأسباب¹ أذكرها على سبيل الإيجاز، وأهمها:

1. غياب الشرط الموضوعي

ومفاده أنه لا يتوافر ذلك الشرط الداعي إلى ضرورة إنشاء علم جديد؛ لأنه بقراءة العلمية للبناء السياقي لنشأة العلوم، نلمس انتفاءً بيناً لإشكال مظنة الدعوة الضرورية لتأسيس العلوم، أو لخلق علم جديد اسمه "علم المقاصد"، على سبيل الاستقلال عن علم أصول الفقه؛ لأن علم أصول الفقه، المؤسس سلفاً مصححاً ومنقذاً للمعرفة الفقهية، ارتبط بناؤه على إشكال ضبط الاجتهاد الفقهي وفق مساره المرسوم، فكان لشرط الضبط ورود في حالته العلمية، لكن يفترق علم المقاصد إلى هذا الشرط؛ لأن علم أصول الفقه لا يستصحب في ذاته إشكالاً معرفياً؛ لأنه متمدّد الأبعاد في النظر، وإنما الإشكال حسب اعتقادنا في تفعيل قواعده، وهو رأي الأستاذ ابن بيّه، ثم كذلك في الغياب النظري لإعمالها واستثمارها، ومبادئ المقاصد جزء من ذلك.

2. غياب الشرط القسدي

ويعني ذلك أن القصد المتعين من تأسيس علم المقاصد لا ورود له، بل إن الوضع العلمي المتداخل بين علم الفقه والأصول والمقاصد سيعود على قصد الاجتهاد والتنزيل الفقهيين

1. انظر: الحسان شهيد، نشأة العوم الإسلامية وتطورها، إشكال تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 65.

بالضرر، لذلك لا ينبغي إغفال الانتساب التاريخي والانصهار العلمي بين علمي أصول الفقه و"علم مقاصد الشريعة" مع علم الفقه، ولعل الولادة "القسرية" لعلم أصول الفقه، وما آلت إليه من انزياحات علمية على مستوى النظر، من تجريدية علم الأصول وتخلفه عن الخدمة القويمة للفقه، يعسر من مسألة إنجاب علم جديد على مستوى الفعل في ثوب المقاصد، بل ستكون ولادته "قيصرية" تضر مبدئياً بصحة علم الفقه أولاً، وبعلم أصوله ثانياً، الأمر الذي يقلل في اعتقادنا من جدوى ذلك الاستقلال بناء على هذا النزيف العلمي المتسلسل.

3. غياب الشرط المنهجي

والمقصود بذلك الغياب أنه من باب الاستحالة الاستناد الى علم المقاصد بمفرده في الاجتهاد الفقهي، ما يعني أن صلب الإشكال الذي تفتقت عنه دعاوى تأسيس علم جديد هو علم المقاصد تتركز في تطوير الاجتهاد الفقهي، حتى يساير واقع العالم وضرورات العصر. ويبدو أن هذا الشرط يختفي في هذا الشأن؛ لأنه يستحيل النظر الفقهي بالاعتماد المنفرد على المقاصد، بل لا بد من المرور بإعمال (قواعد) و(أصول) الفقه، والمقاصد جزء لا يتجزأ منه كما سلف. فאלة، إذن، من إنشاء علم جديد مستقل كعلم المقاصد هو أن علم أصول الفقه لم يعد يفي بالحاجات العلمية¹، التي أسس من أجلها سلفاً.

وعليه ينبغي استبداله وإحلال علم جديد محلّه هو علم المقاصد، في حين أن العلوم تعلن عن ظهورها حالة وجود فراغ حقيقي، إما لأجل حاجة ضرورية لا بديل لها من قبل، وإما بعد استفراغ الوسع في استثمار العلم القائم، مع عدم القدرة على سداد الحاجة، ولا يمكن استدراكها إلا باستحداث علم جديد. إلا أنه لا يوجد مثل هذا الأمر في قانون التاريخ السياقي للعلوم حتى يحدث علم المقاصد علماً جديداً إما بديلاً أو مستقلاً؛ لأن حقيقة المسألة لا تنحصر في علم أصول الفقه بقدر ما تتمثل في طرق تفعيله، واستثمار جميع قواعده، بما في ذلك قواعد النظر المقصدي.

1. ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 111.

4. غياب الشرط المنعي

والمراد بذلك أنه لا يمنع من تفرغ علوم أخرى بنفس الدواعي وإن لم تستند إلى القصد العلمية الأساسية في تطوير العلوم ومنفعتها؛ بمعنى أن الدعوة إلى إنشاء علم جديد، إما بديل أو مستحدث، دون استقراغ الوسع الاجتهادي، وإمعان النظر العلمي في العلم القائم على سبيل الاستثمار والتوظيف والتفعيل، سيدفع بالتأكيد إلى التفكير في إنشاء علوم أخرى بالمسوغات نفسها والحيثيات المذكورة سلفاً، وإن لم تدع الضرورات العلمية إليها، سواء كانت علمية أو تاريخية أو سياقية، الأمر الذي سيؤثر في فاعلية العلوم وقدرتها على أداء مهمتها التي لأجلها أنشئت، لذلك فإن خصوصية التحفظ من منطلق التفكير التأسيسي للعلوم تضرر في الغياب من جانب الوجود.

كانت هذه أهم الشروط العلمية في نظرنا التي تفتقر إليها دعاوى إنشاء علم جديد هو علم المقاصد، أو جعله بديلاً عن علم أصول الفقه.

وشخصياً أميل إلى رأي العلامة علال الفاسي الموحى بتعذر ذلك؛ لأن التفرغ بينهما سيزيد من أزمة الفكر الأصولي، ثم لأن "المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً؛ أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين؛ لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد"¹، كما أن "تجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها، فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية"².

لذلك فلا حاجة إلى استقلال أحدهما عن الآخر؛ ما دام الفكر المقصدي قد تخلق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أن يستقيم إلا داخله وبالموازاة معه.

1. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م، س، ص 41.

2. الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، م، س، ص 132-133.

وبناء على ما تم بيانه في الصفحات السابقة، فإنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا على، سبيل القطع، ميلنا إلى تجنب تحقيق النظر في المباحث المقاصدية في استقلال عن علم أصول الفقه، فذلك أمر قد حصل بإفراده بالبحث مع بعض الأصوليين كالعز بن عبد السلام والشاطبي، وإنما محل خلافنا مع الداعين إلى استقلال المقاصد هو البحث في المقاصد بوصفها علماً خاصاً مستقلاً، سواء من جانب النظر أو من جانب الاجتهاد في التحقيق الفقهي والواقعي، وهو ما أشير إليه في كلام الشيخ الريسوني بقوله: "فالمقاصد علم وركن من علم"¹ فهو علم من حيث البحث والدراسة في النظر على سبيل المجاز، لكنه ركن من علم من حيث الاجتهاد والتنزيل في الواقع على سبيل الاختصاص والخدمة.

على سبيل الختم

إن السؤال المعرفي الذي ينبغي التفكير فيه خلال هذه المرحلة من مراحل تاريخ علوم الشريعة وفي هذا الزمن الذي يشهد فيه الاجتهاد الفقهي انحساراً نسبياً على صعيد تصريف الأحكام وتنزيلها، هو كيف نعيد الوصل بين مقاصد الشريعة بأصول الفقه من جهة، وبينها وبين الفقه من جهة ثانية؟ لأن البحث العلمي المعاصر الذي بدأت تتجه مساراته نحو القضايا المقاصدية تثير سؤال الجدوى والغاية، وإعادة سؤال القصد الاستمولوجي؛ لأن تحديد المقاصد وتوجيهها وبيانها وكشفها؛ سواء كانت كلية؛ أو جزئية، أو خاصة، أو عامة لا يفني ذلك كله عن أعمال قواعد الأصول ومبادئه القطعية في تخريج الأحكام الشرعية من جهة، وتكييفها شرعياً مع مواقع الوجود لدى المكلف من جهة ثانية.

1. الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م، س، ص 307.

مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي

د. إسماعيل الحسني

جامعة القاضي عياض/مراكش

مقدمة

أريد في البداية أن أضع هذا الموضوع في سياق ما كتبه طوال عشرين عاما. كتبت في مقاصد الشريعة من زاوية انتظامها في نظرية محددة في منطلقاتها، وفي مكوناتها، وفي أدلتها. كما في كتابي «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور». وكتبت في مقاصد الشريعة من زاوية فقه العلم المنسوب إليها، كما في كتابي «فقه العلم في مقاصد الشريعة الأعلام المجالات المفاهيم». وكتبت في مقاصد الشريعة من زاوية تطبيقاتها الاجتهادية الحديثة، كما في كتابي «مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث».

1. مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة كما تتجسد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، هي أيضا الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، والتي تنتظم في تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسؤولا عن القيام بها، ومكلفا بإنجازها في حياته، وفي حياة المجتمع والأمة.

ويتعلق الأمر هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول وللأعمال بما يمكن من عمارة الأرض، والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشري وأعني بالمعاني المقصودة؛ الدلالات التي يقصدها الشارع من أفضاله وكلامه. وأقوى طريق للكشف عن هذا النوع من مقاصد الشريعة هو استحضار المقامات التي سيقضي إطارها الخطابات الشرعية.

كما أعني أيضا بالغايات المصلحية؛ الأهداف التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام. وهي متعددة في أقسامها بحسب تعدد الاعتبارات الموضوعية، والمعرفية، والاجتماعية. والفرق بين هذين النوعين من المقاصد راجع إلى طبيعة كل واحد منهما على حدة؛ فمقاصد الشارع من خطاب هذا طبيعة خطائية؛ إذ تستند إلى مبدأ الإفادة من مقام الخطاب. أما مقاصد الشارع من أحكامه فذات طبيعة تقويمية؛ إذ تنهل من مفهوم مكارم الأخلاق الذي يقيد المصالح التي جاءت أحكام الشريعة لتحقيقها.

2. الفكر المقاصدي

يستمد وصفي للفكر بأنه مقاصدي من تشبع صاحبه بمقصد الشريعة. تشبع مرتسم في عدة منهجية تقدر صاحب هذا الفكر على اكتشافها وإعمالها في اجتهاده. فمادة «الفكر»، وبغض النظر عن استعمالاتها المختلفة في اللغة العربية، هي فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية كذات مفكرة تريد الوصول إلى «حقائق» مخصوصة. فالفكر الإنساني، من زاوية معناه النظري والذهني، مبني ومشكل في معظم أحواله من إعمال جملة من المبادئ الأخلاقية وغير الأخلاقية والعمليات الذهنية-النظرية التي قد تتبلور وتتصهر في بوثقة مفاهيم عامة.

فمن المبادئ يمكن أن نذكر مبادئ التريث والرزانة والموضوعية والنزاهة والأمانة وغيرها. ومن التقنيات أو العمليات الذهنية؛ المقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة. ورد الأجزاء المتعددة إلى أمر واحد، وغيرها من الترتيبات البحثية ومن المفاهيم مفاهيم العلمية... كلها أعمال فكرية تسهم، بهذه الدرجة أو تلك في تكوين العدة العلمية التي تستثمر وتوظف في بناء الفكر العلمي بصفة عامة، ومنه الفكر المقاصدي.

وصول الفكر في موضوع علمي ما إلى منزلة بناء المفاهيم دليل على مدى الإبداع ودرجة الابتكار؛ لأنه استطاع من خلال مفهوم محدد أو مفاهيم محددة أن يبني بناء نظريا التحمت بداخله جملة من المبادئ بجملة أخرى من التقنيات. بذلك يكون الفكر قد برهن على درجة من درجات النضج في معرفة موضوع اشتغاله، بل برهن على نوع معين من امتلاكه لمكونات هذا الموضوع.

لا ننسى أن الممارسة العلمية لا تفضي بنا فقط إلى المعرفة الجزئية بتفاصيل الموضوع من خلال تقنياتها فحسب، وإنما تجمع جمعا جديلا بين الإحاطة بالتفاصيل، وبين القدرة المستمرة على بناء النظرة الشمولية التي تمكننا من العلم بالعلاقات بين عناصر الجزئيات والتفاصيل. وهو ما نتمكن منه من خلال المفاهيم.

والمفاهيم في العلم بصفة عامة ليست جامدة، ولا ثابتة لأننا إذا اكتشفنا أن مفهوما ما غير صالح وغير متطابق مع واقع المعرفة الموضوعية، فإن المطلوب دائما وأبدا، هو البحث، وإبداع مفهوم آخر، وليس حصر واقع الموضوع في المفهوم.

3. أسئلة الفكر المقاصدي

وتستمد أسئلة الفكر المقاصدي من واقع المسلمين، كما هو، وليس فقط من ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع. فالإكتفاء بما ينبغي أن يكون عليه الواقع وعدم التبصر بما عليه هذا الواقع يجعلنا نصوغ أسئلة مزيفة. وكما قال الأستاذ الجابري رحمه الله: «لا شيء يعتم الرؤية، ويوقع في التيه الوجداني والضلال الفكري كالأسئلة المزيفة»¹.

ولهذا أجهدت نفسي في طرح أسئلة لئن اختلفت مناسباتها فإنها مناسبة لما عليه واقعنا الإسلامي. وهكذا انتدبت نفسي لمحاولة الإجابة عنها، وغرضي من ذلك أن أرسخ لتوجه معرفي ولتوظيف منهجي لعلي أسهم، انطلاقا منهما، في نقل الفكر المقاصدي المعاصر من علياء التنظير إلى أرض التطبيقات التي تثير مسائلها من الواقع الكائن، وليس مما ينبغي أن يكون عليه. ففي ميدان العمليات يتكون ويبنى هذا الفكر، وفي إكراهاته المتشابكة وفي ضغوطه المتداخلة يتشكل ويتبلور.

يمس بعض أسئلة الفكر المقاصدي الموضوع المركزي لمقاصد الشريعة؛ لأنه إذا كانت المصلحة موضوعا رئيسا في مقاصد الشريعة فكيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني فيها؟ وبعضها الآخر يمس وظائفها المنهجية، وذلك من قبيل: ما أثر استحضار مقاصد الشريعة في الفقه والفكر الإسلامي المعاصر؟ وكيف السبيل للخروج من واقع الجفاء بين أحكام الفقه

1. الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م، ص83.

الموروثة وبين ما تجري عليه حياة معظم المسلمين من الاحتكام إلى قوانين غربية ومستوردة؟ وما هو دور استحضار مقاصد شريعتنا الإسلامية في معالجة مسائل انتماء الإسلامي المعاصر إلى مجتمعنا وأمتنا؟ وكيف يمكن للمفكر المقاصدي المعاصر أن يقارب طبيعة المعادلة التي تحكم علاقة مظاهر حرية التعبير عن الرأي في الإسلام بما تقتضيه ممارستها في المجتمع من الالتزام بضوابط مخصوصة؟

أ. سؤال التدقيق

إن الموضوع الأساسي في الفكر المقاصدي هو المصلحة. نعم لاشك في ذلك، ولكن لا تتجسد المصلحة داخل بنية هذا الفكر في منطلق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده مشرع الأحكام من مصالح. بكلمة أخرى إنما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس بحسب ما يقصده الشارع سبحانه و تعالي، وليس بحسب ما يقصدونه.

وهكذا إن المصلحة بعد جوهرية لا يتأتى بدونها الحديث عن مقاصد الأحكام الشرعية؛ لأن الغرضية أو القصدية التي تميز السلوك الإنسان يقننها الشرع الإسلامي تقنيناً جعلها متناغمة ومنتسقة مع ما يقصده الشارع من مصالح. فأحكام الشارع إنما تستهدف تحقيق مصالح محددة يقصدها الشارع، مصالح قد تتناغم أو قد لا تتناغم مع ما يقصده هذا الفرد أو ذلك، أو هذه الفئة أو تلك، أو هذه الطائفة أو تلك، أو هذا المجتمع أو ذلك.

نفهم، انطلاقاً من هذا الطرح، أن الإشكال في المصلحة، باعتبارها موضوعاً أساسياً في الفكر المقاصدي، تتمثل في مدى ودرجة ونوع اتساق الفهم المصلحي لهذا العالم أو ذلك مع ما يقصده الشارع حقيقة. قد يقال إن المصالح التي يستهدفها الشارع من تشريع أحكامه بقدر ما تشمل الدنيا تشمل الآخرة. نعم قد يقال هذا، ولكن لا ننسى أن هذا القول تعميم اعتقادي لئن شهدت له نصوص الدين، فإن يفتر، وباستمرار، إلى تدقيق علمي تشهد له معطيات الواقع المشهود. ومن ثم يطرح السؤال: كيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني للمصلحة بوصفه موضوعاً رئيساً في الفكر المقاصدي؟ بصيغة أخرى: بأي زمن تتعلق المصالح التي يتعين على عالم المقاصد بحثها وسبرها وتعليلها؟ وكيف السبيل إلى نقل الفكر المقاصدي من التعميم إلى التدقيق؟

نطرح هذا السؤال، ونحن المسلمون نعتقد سلفاً بأن نتائج أعمالنا وتصرفاتنا بقدر ما تظهر في الآخرة، تظهر أيضاً في حياتنا الدنيوية. نعم لاشك في ذلك، لكن قد يتحول الفهم السقيم لهذا الإيمان إلى عائق يحول دون التفقه السديد للمصالح وللمفاسد في ديننا الإسلامي، وفي واقعنا الوجودي. ولهذا لا بد من التمييز في تاريخ الفكر المقاصدي بين رؤيتين وجهتا الجواب عن هذا السؤال البسيط في مظهره، العميق في مخبره وأبعاده؛ الأولى؛ تعميمية تتحو منحى اعتقادياً. والثانية؛ تخصصية تتحو منحى تدقيقياً.

ب. أسئلة الوظيفة

يؤدي استحضار مقاصد الشريعة وظوائف منهجية متعددة: منها ما يتصل بتشكيل العقلية العلمية، ومنها ما يرتبط بفقهِ الواقع الذي يعيشه المكلفون، وينتمون إليه تاريخياً واجتماعياً. وهكذا يمكن التمييز في الوظيفة المنهجية التي تؤديها مقاصد الشريعة بين الأسئلة الآتية:

السؤال الأول؛ يمس دور مقاصد الشريعة في ترسيخ الفكر العلمي؛ أعني كيف يرسخ الفكر المقاصدي للفكر العلمي في إدراكنا لواقعنا، وفي أفهامنا لديننا، وفي استنباطنا لأحكام شريعتنا؟ نسطر هذا السؤال، ونحن نستحضر ما عليه واقعنا من آفات كثيرة، لعل أعظمها غياب ما يكفي من النزعات العقلية، والاتجاهات التحررية التي تتناغم مع المقتضيات المبدئية، والتقنية للتفكير العلمي.

إن ما نصبو إليه هو أن نطمح أن لا يكون الفكر المقاصدي مجرد شعار نرفعه، بل فكراً تطبيقياً يتطلب تشغيل جملة من التقنيات، ويقتضي اعتماد جملة من المبادئ. تقنيات ومبادئ تتبلور في جملة من المفاهيم التي تجعل اجتهادنا متصفاً بالنظريتين الشمولية والنقدية.

السؤال الثاني؛ يتصل بدور الفكر المقاصدي في فقه واقع الجفاء؛ أي كيف يسهم التمايز، باعتباره مفهوماً أساسياً في الفكر المقاصدي، في معالجة واقع الجفاء المستمر بين أحكام الفقه الإسلامي الموروثة، وبين ما تجري عليه معظم حياتنا من الاحتكام إلى قوانين أجنبية مستوردة. هذا سؤال حاولنا الإجابة عنه في سياق علمي سابق. ولا تخفى أهمية هذا السؤال في زماننا الراهن الذي اتهم فيه الإسلام والمسلمون بالعنف والإرهاب والغلو والتعصب والانغلاق عن الذات ورفض الآخر المخالف.

السؤال الثالث؛ يتصل بفقہ الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة في الوقت الحاضر. ومفاد هذا السؤال: ما مدى إسهام التمكن من مقاصد الشريعة في وضوح موقف انتماء الفقيه والمفكر لواقع مجتمعه وما يفرزه من مسائل وقضايا مختلفة؟

السؤال الرابع؛ يرتبط بالكيفية التي يكون بها التعبير الحر عن الرأي حتى يتناغم مع مقاصد الشريعة في واقعنا المعاصر. ومفاد هذا السؤال: كيف يمكن للتعبير عن الرأي أن يكون حراً وسط ضغوط الواقع وإكراهاته وتناقضاته، وأن يكون في الوقت نفسه متناغماً مع مقاصد الشريعة فيحفظ حقوق الأفراد والمجتمعات؟

نطرح هذا السؤال ونحن نعلم سلفاً أننا نحن المسلمين متفاوتون في تجذر الممارسة الاستبدادية في بنيات مجتمعاتنا، وذلك لأسباب ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وجغرافية وتاريخية. وكلها أسئلة بينا وجهة نظرنا فيها من خلال كتابنا الأخير «مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي»¹.

1. وهو من منشورات الرابطة المحمدية للعلماء لعام 2012م.

إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه

د. عبد الحميد عشاق

أستاذ أصول الفقه بمؤسسة دار الحديث الحسنية

عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

تواردت عبارة حذاق الأصوليين على أنّ من شروط الاجتهاد فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وأن يبلغ الفقيه من خلال التمرس بالنظر في النصوص الشرعية والتتبع لمقاصدها درجة تؤهله إلى معرفة أنسب الأحكام وأوفقها لروح الشريعة؛ كما قال السبكي: "أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل وإن لم يصرح به".¹

فالمجتهد لا يستغني، على كل حال، في مسائل الاجتهاد ومسالكه وطرائقه عن ملاحظة المقاصد ومراعاتها والاستمداد منها. وهذا الأمر أضحى اليوم من بدائه العلم وضرورياته خصوصا بعد تراكم البحوث والأنظار والتحقيقات وتأكيداتها على التنويه بأهمية فقه المقاصد والحاجة إليه.

ولقد أحسن الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني تقرير هذا المعنى إجمالا بقوله: "يلزم الفقيه والمجتهد والمستنبط، أن يكون مستحضرا على الدوام أنّ كل شيء من الشريعة له مقصوده ومرتببط بمقصوده وتابع له. فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة، أو نص من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها، مستخرج منها، أو مخرّج على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها".²

1. فتاوى السبكي، 71/1.

2. أحمد الريسوني، المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، بحث مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقدة بماليزيا في (رجب 1328هـ/يوليو 2007م)، ص4.

وفصله الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وبين أن تصرف المجتهدين بفتهم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول؛ فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني؛ البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظراً في كيفية العمل بالدليلين معاً، أورد جحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث؛ قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع؛ إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس؛ تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعدي. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها¹.

المبحث الأول: فوائد إعمال المقاصد في الاجتهاد الفقهي

لا شك أن ملاحظة مقاصد الشريعة والاعتداد بها في الفقه له فوائد جمة منها:

1. تنادي التصادم بين الفروع المستنبطة، والأصول الكلية والأهداف العامة للشريعة؛ وهو ما وقع لكثير من الأنظار والفتاوى الفقهية التي أهملت أو أغفلت المعنى المقصدي في القديم

1. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص15.

والحديث، فأغلاط الفقهاء وزلاتهم¹¹ أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه...¹.

2. منح الاستنباط قوة ورجحانا أكبر بانضمام الأدلة الكلية إلى الأدلة الجزئية.

3. تحقيق مصالح الخلق في المعاش والمعاد، ورفع الحرج عنهم في شؤونهم الخاصة والعامة.

4. تقريب شقة الخلاف بين المجتهدين، ومحاولة تحقيق ما يشبه الإجماع في جملة من القضايا الفقهية بناء على اتفاق العلماء على المعنى المقصدي الكلي الذي يُرام تحقيقه.

المبحث الثاني: مجالات إعمال المقاصد في الاجتهاد الفقهي

إن إعمال المقاصد يحتاج إلى ضوابط معينة، تنفي عنه انتحال المبطلين، وتسيب المتعاملين. ولقد دعا بعض الكتاب إلى الاعتماد على المقاصد الشرعية طريقاً للفهم والاستنباط، دون الأحكام الجزئية، واعتبر تجديد المقاصد بجعل ضروريات العصر وحاجياته وتحسينياته جزءاً منها؛ فتضاف الحقوق الأساسية للمواطن والمجتمع المعاصر إلى الضروريات؛ كالحق في التعليم والتعبير والعمل والعلاج ونحوها، وأن يكون العمل بالنص مقتصرأ على مكانه وزمانه المتقدمين.

وهذه الدعوة تجعل المقاصد مرسلة سائبة لا خطم لها ولا أزمة؛ وأن تكون متلونة بحسب إدراك الإنسان وفكره ومزاجه وعصره.

والواقع، أن المقاصد إذا لم تقيد بضوابط الشرع، ولم تستهد بنصوصه، فإنها تصير ذريعة للانسلاخ من الدين، وخرق سياجه، وهتك حرمة.

ويمكن القول بأن مجالات إعمال المقاصد في الاجتهاد تتجلى في أربعة:

المجال الأول: في تفسير النصوص والاستنباط منها

لم يكن الكلام في أي لغة مستقلا بنفسه كافي في الدلالة على مراد المتكلم دلالة لا تحتمل شكاً في مقصده من لفظه، وبذلك لم يستغن المتكلم ولا المخاطب عن أن تحف بالكلام ملامح من

1. الشاطبي، الموافقات، 101/4.

سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبينات من القرائن، لتتضافر تلك الأشياء على دفع الاحتمال وتحقيق القدر الضروري من البيان والإفهام¹ "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق¹."

فالنصوص الشرعية الواردة في المسألة قيد البحث هي المورد الأول الذي يجب أن يرده المجتهد، والنظر في مدلولاتها اللغوية هو سبيل الاستنباط منها، ولكن النظر في الألفاظ لا يكفي للوقوف على دلالاتها الشرعية، بل لابد من تحديد دلالاتها الاصطلاحية والسياقية، وذلك يتوقف على الاسترشاد بالمقاصد؛ لأن دلالة الألفاظ على معانيها "تابعة لمقصد المتكلم وإرادته"²، ولذلك قال الغزالي: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"³. وقال القرافي: "بعض المعاني والألفاظ إنما هي وسائل، والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى الألفاظ، والمقاصد أفضل من الوسائل"⁴.

ومعرفة مقصود الشارع من كلامه لا تتأتى إلا لمن كان خبيرا بمقاصده العامة والخاصة، عارفا بما يوافقها ويعارضها، "وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع كما قال الشاطبي"⁵.

المجال الثاني: في إجراء القياس على الأحكام المنصوصة⁶

فالقياس أساس التعليل وسباره، وهو لا يكون صحيحا واقعا في محله إلا إذا كان محققا لمقصود الشارع وحكمته، ومن ثم، فإن الوقوف على العلل المناسبة التي علق بها الشارع أحكامه

1. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 80.

2. الأمدي، الأحكام، 340/2.

3. الغزالي، المستصفى، 38/1.

4. القرافي، الفروق، 298/4.

5. الموافقات، م، س، 276/3.

6. المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، م، س، ص 20.

وإجراء الأقيسة الصحيحة بناء عليها رهين بملاحظة المقاصد فيها ومراعاتها، قال ابن تيمية: "فإن العِلْمَ بِصَحِيحِ الْقِيَاسِ وَفَاسِدِهِ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ. وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ كَانَ خَبِيرًا بِأَسْرَارِ الشَّرْعِ وَمَقَاصِدِهِ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ مِنَ الْمَحَاسِنِ الَّتِي تَفُوقُ التَّعْدَادَ، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَمَا فِيهَا مِنَ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ وَالنُّعْمَةِ السَّابِغَةِ وَالْعَدْلِ التَّامِّ¹".

فمراعاة شروط القياس الصورية التي يذكرها الأصوليون محفوف بعوارض وقوادح تجعل نتيجته غير مسلمة إذا تعارضت مع مقاصد الشارع، وبهذا الضابط ينجو الفقيه من الوقوع في الأقيسة الصورية المجافية للمقاصد العامة، والتي وقع فيها طائفة من الفقهاء لعدم ملاحظتها واعتبارها، كما بين ذلك ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين عند حديثه عن تناقضات القائسين.

فما كل قياس قد وضع في مرتبته، أو استعمل في محله، أو استوفى جميع شروطه. وعرض الأقيسة على مقاصد الشريعة هو الذي يكشف عوارضها، أو يؤكد صحتها.

ولاعتبار أئمة الاجتهاد وكبار الفقهاء لمقاصد الشريعة في القياس، كانوا يعدلون عن مقتضى الأقيسة الجزئية حين تعارض المقاصد العامة، فكان الإمامان أبو حنيفة ومالك بن أنس، رحمهما الله، يريان القول بالاستحسان لتفادي غلو القياس، ولذلك عده الإمام مالك "تسعة أعشار العلم"، والاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس كما قال أصبغ بن الفرج².

وهذا إنما هو سير منهم على منهج جمهور الصحابة، وفي طليعتهم عمر بن الخطاب؛ فقد ورث عمر الإخوة الأشقاء مع الإخوة للأُم في "المشركة"، وهي: زوج، وأم أو جدة، وأخوة لأُم، وإخوة أشقاء، والقياس: أن الإخوة الأشقاء لا يرثون؛ لأنهم عصبه حجبا بالفرض المستغرق. ولذلك لم يورثهم عبد الله بن عباس، لكن ما قضى به عمر، رضي الله عنه، هو مذهب زيد وعامة فقهاء الأمصار.

1. مجموع الفتاوى: 363/4.

2. ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، 757/6.

وقضى عمر بقتل الجماعة بالواحد في القصاص، وتبعه في ذلك الصحابة، وعامة فقهاء الأمصار، مع أن القياس أن تقتل النفس بالنفس، لا النفس بالأنفس.

ومعنى ذلك أن القياس يعمل به، ما دام في نطاق مقاصد الشارع، فإذا اشتط القياس وحاد عنها في مسائل، وجب العدول عنه إلى ما يحقق المصلحة الشرعية الكلية بالمفهوم الاصطلاحي؛ وهو أن تشهد لها النصوص العامة للشريعة، أو القواعد الشرعية القطعية.

ومن الأمثلة الفقهية لذلك:

1. بيع العينة، والمقصود بها هنا: أن يشتري الرجل من الرجل السلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه بثمن معجل أقل منه. فالقياس أن هذا البيع صحيح؛ لأن الذي اشترى السلعة بثمن مؤجل قد أصبح مالكا للمبيع، والمالك للمبيع يبيعه ممن شاء. ولذلك لم يتردد الشافعي في إجازته، بل أنكر على من لم يأخذ به، حيث قال لمن لم يأخذ به: "فكيف لم تذهب إلى قول زيد ومعه القياس.."¹ "ولكن طائفة من الفقهاء منهم مالك لم يطردوا القياس في هذا الفرع واستحسنوا. ووجه الاستحسان أن هذه الصورة ذريعة إلى الربا المحرم بالقرآن والسنة والإجماع.

2. بيع السلاح لمن يريد أن يقتل به، وبيع العنب لمن يريد أن يعصره خمرا.. فذلك كله مكروه عند الشافعي، وليس بحرام؛ لأن صاحبه "باعه حلالا.."² "وهذا إسراف في التمسك بالقياس، واتباع رسومه وأشكاله، دون الالتفات إلى المعاني والحكم المقصودة. فالشريعة لا يتصور قبولها مساعدة من يريد أن يقتل، ومساعدة من يريد أن يصنع شيئا مقطوعا بحرمة، كالخمر. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة: 3)، والله أعلم.

المجال الثالث: في الاجتهاد المصلي

ونعني به الاجتهاد القائم على المصلحة المرسله، ومجاله المسائل التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وليس لها نظير تقاس عليه، سواء كانت قضايا مستجدة، أو قضايا قديمة تطورت

1. ينظر الأم 38/3 (باب في بيع العروض).

2. المصدر نفسه، 75/3 (باب النهي عن بيع الكراع والسلاح في الفتنة).

تطوراً هائلاً جعلها مختلفة بصورة كبيرة عما كانت عليه في زمن الوحي، كما نجده في كثير من المعاملات المالية والأنظمة الاجتماعية. ولا ريب أن هذا الضرب من أشد الأنحاء احتياجاً إلى مقاصد الشريعة، فمن خلالها نتعرف على أنواع المقاصد ومراتب المصالح وميزان الترجيح بينها، وشروط إعمال المصالح المرسله وغير ذلك.

والمصلحة المرعية ليست هي ما تتوهم بعض العقول أنه مصلحة، وإنما هي المصلحة الشرعية التي اعتبرت الشريعة جنسها، والتي تتضمن حفظ الضروريات الخمس المقصودة للشارع: ابتداءً بالدين وانتهاءً بالمال¹، والتي تشمل المصالح الدنيوية والأخروية، وتراعي المصالح المادية والمعنوية، وتوازن بين المصالح الخاصة والعامة، والآنية والمتوقعة.

فإذا كانت المصلحة محققة أو راجحة فإن الشرع يقتضي أنها مطلوبة. وبحسب مرتبة المصلحة يكون حكم ما يؤدي إليها، وفي ذلك قال القرافي: "المصلحة إن كانت في أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة تترقى ويرتقى الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته. وترتقى الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم"².

ومعنى هذا أن الاجتهاد المصلحي مبناه على تقدير المصالح والمفاسد، وذلك يستلزم معرفة واسعة بمقاصد الشريعة. بل في بعض الحالات لا يتوقف إلا على معرفة المقاصد، كما نبه عليه الشاطبي بقوله: "وإن تعلق؛ (أي الاجتهاد) بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة..."³.

1. المستضي، م، س، 1/438.

2. الفروق، م، س، 3/94.

3. الموافقات، م، س، 4/162.

المجال الرابع: في تنزيل الأحكام على المحال

ونعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها تطبيق الحكم وتنزيله على محله، وذلك لأن صورة تطبيق الحكم الشرعي قد تضعنا أمام عناصر جديدة تحتف به لم تكن حاضرة في أصله، إما لتخلف بعض الأوصاف، أو زيادة أخرى، أو طروء موانع معينة.

ومن أكد ما يعول عليه هنا لتحصيل هذا النمط الدقيق من الفقه: تحقيق المناط، واعتبار المأل، وتصفح العلل ورتب المصالح، ومراعاة مقاصد الشرع عامة، ومقاصده الخاصة في ذلك الحكم، لتطبيق الحكم بصورة يتحقق بها المقصود من تشريعه دون أن يقترب بمفسدة أو ضرر. ومن أمثلة ذلك هجر العصاة والمبتدعين المجاهرين، فقد تقررت مشروعيته بأدلة متعددة، ولكن تطبيق الهجر على حالات معينة يحتاج إلى استحضار مقاصد الشريعة من هذا الحكم. ولهذا قال ابن تيمية في فتاواه: "وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين، في قوتهم وضعفهم وقتلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله. فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة، بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفته كان مشروعاً. وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر. والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي، صلى الله عليه و سلم، يتألف قوماً ويهجر آخرين... وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه".¹

ومما يدخل في إعمال المقاصد في الاجتهاد التطبيقي، تحديد الوسائل التي فوض الشرع تحديدها إلى النظر الاجتهادي، لاتخاذ أنسبها لمقصود الحكم، والنظر في الوسائل التي جاءت في النصوص الشرعية لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية، ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أشد إيصالا إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه.²

1. مجموع الفتاوى، م، س، 351/6.

2. المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، م، س، ص15، وانظر أمثلة أخرى: يوسف القرظاوي، "في فقه مقاصد الشريعة"، ص174 إلى 189.

ويدخل فيه سد الذرائع والنظر في المآلات، وذلك لأننا حين التطبيق الفعلي للحكم، نجد أنه قد يحقق مقصده وقد يؤول إلى غير ما قصد به، والشريعة تتوخى المصلحة في الحال والمآل، والمجتهد، كما قال الشاطبي، "لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا كان لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعيته، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية¹".

هذه هي أوجه إعمال المقاصد في الاجتهاد، وبهذا يعلم شمول المقاصد لجميع مراحل الاجتهاد الفقهي بدءاً باستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية وانتهاء بتنزيلها على محالها ومواردها.

المبحث الثالث: ضوابط إعمال المقاصد في الاجتهاد

قلنا إن إعمال المقاصد في الاجتهاد بجميع أنواعه وصوره يحتاج إلى قوانين وضوابط ضرورية تنفي عنه انتحال المبطلين؛ وتسيب المتعاملين؛ لأن المقاصد إذا لم تقيد بضوابط الشرع، ولم تستهد بنصوصه، فإنها تصير ذريعة للانسلاخ من سلطان النصوص وهتك حرمة الدين واختلال نظامه.

ولذلك تردد كثير من أهل العلم في القول باستقلال المقاصد بإنشاء الأحكام، واعتبروه من باب التشريع بمحض الرأي والتشهي، وأنه لا بد أن يستند إلى دليل أصولي إجمالي يضبطه، وهذا مغزى الخلاف القديم في "هل المصالح المرسله تعد أصلا مستقلا بنفسها، أم هي مردودة إلى الأصول الاجتهادية الأخرى المتفق عليها؟" فذهب ابن الحاجب والآمدي وصاحب مسلم الثبوت وشارحه ومعظم الحنفية إلى إنكار كونها أصلا مستقلا برأسه. ولكن من المناسب المفيد أن تقوم المقاصد بوظيفة ترجيحية؛ بأن تكون أقوى مسالك الترجيح لقول اجتهادي مرجوح استنادا إلى

1. الموافقات، م، س، 4/194.

المعاني المصلحية الكلية، وهذا ما درج عليه فقهاء المالكية في فقه العمليات حين يراعون القول الضعيف ويختارونه من بين الأقوال إذا اقتضت الضرورة أو الحاجة ذلك.

وقد ادعى بعض الباحثين أن المقاصد وسيلة لإحداث ثورة فقهية لاستبدال فقه جديد بفقه قديم عفا عليه الزمن؛ وهذه دعوى كبيرة وعريضة، فالأماني شيء وتشديد بناء العلم على أسس ثابتة وقواعد راسخة شيء آخر.

والمأمول ألا تصير فتنة المقاصد كفتنة التأويل التي وصفها ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" عندما مثل لمن أول شيئاً فزعم أن ما أوله هو مراد الشارع حيث قال: "وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، فزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعُد جدا عن موضعه الأول¹."

من أجل ذلك؛ حرص كثير من العلماء على ضبط استعمال المقاصد في الاجتهاد بجملة من الضوابط الدقيقة. ولعل المتعامل مع المقاصد يدرك أن هذا الفن عندما يتعلق بإنتاج الأحكام الشرعية ليس ترفاً ذهنياً، إنما هو استنباط منضبط ومنهج مخصوص لاستفادة الأحكام واستثمارها من أدلتها. وهذا ما نراه جلياً في تراثا الفقهي وخصوصاً في فقه النوازل من خلال الكثير من الأمثلة المعبرة عن هذا النهج، نذكر منها ما أورده الونشريسي في معياره عن القاضي أبي عمر بن منظور المالقي المالكي (توفي 735هـ) الذي أجاب في مسألة مدى جواز ما يفرضه السلطان من توظيفات مالية على الرعية إذا احتاج بيت المال لذلك. فقال: "إن الأصل أن لا يطالب المسلمون بمفارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء و الركاز، وإرث من يرثه بيت المال. وهذا ما أمكن به حمل الوطن وما يحتاج له من جند ومصالح المسلمين وسد ثلُم الإسلام.

فإذا عجز بيت المال عن أرزاق الجند وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة، فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك، وعند ذلك يقال: يُخرج هذا الحكم، ويستتبط من قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا مَآ الْقُرَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَآجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً... ﴾ (الكهف: 90).

1. الكشف عن مناهج الأدلة، ص 150.

لكن لا يجوز هذا إلا بشروط:

الأول: أن تتعين الحاجة، فلو كان في بيت المال ما يقوم به، لم يجز أن يُفرض عليهم شيء، لقوله صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزِيَّةٌ" وقال صلى الله عليه وسلم: "لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ صَاحِبُ مَكْسٍ" وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلماً.

الثاني: أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين، ولا أن ينفقه في سرف، ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً أكثر مما يستحق.

الثالث: أن يصرف مَصْرَفَه بحسب المصلحة والحاجة لا بحسب الغرض.

الرابع: أن يكون الغُرْمُ على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف، ومن لا شيء له، أو له شيء قليل فلا يغرّم شيئاً.

الخامس: أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال فلا يوزع وكما يتعين المال في التوزيع، فكذلك إذا تعينت الضرورة للمعونة بالأبدان، ولم يكف المال، فإن الناس يُجَبَّرُونَ على التعاون على الأمر الداعي للمعونة، بشرط القدرة وتعين المصلحة والافتقار إلى ذلك¹.

وفي السياق نفسه كتب القاضي الفقيه أبو العباس أحمد الشماخ الهنتاتي (833هـ) في مسألة ما يعاقب به الجاني ارتكب جرحاً أو قطعاً أو هروباً بامرأة، أو أخذ مالا بسرقة أو خيانة، أو بحرابة أو نحو ذلك من التعدي والغصب، وهي مسألة مشهورة بإفريقية بالعقوبة بالمال في هذه الجنايات، فقال في كتابه: "مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام":

"قال: (يعني الفقيه البرزلي التونسي): هذه المسألة ينبغي أن تجري على حكم المصالح المرسلة، وهو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشرع بإهدار ولا باعتبار.

أقول: هذا الكلام فاسد، وقول عن سبيل الحق حائد، وذلك من وجوه:

1. الونشريسي، المعيار، 127/11 وما بعدها

الأول؛ أن الكلام مفروض على ما حكاه أول كلامه فيما يعاقب به الجاني إذا ارتكب جرماً، أو قطعاً، أو قتلاً، أو هروباً بامرأة، أو أخذ مالا بسرقة، أو خيانة، أو بحرابة أو نحو ذلك من التعدي والغصب، هذا نصه وعين لفظه. وإذا كان هذا فرض المسائل المسؤول عنها، فأحكامها من الكتاب والسنة وإجماع الأمة قطعاً على وجه من التنصيص، لا يحتمل التأويل، وليس إلى تبدليه والزيادة عليه أو النقص منه من سبيل، ومن قواعده التي أشار إلى أن غيره لم يتضلع فيها، وهو وحده من تضلع فيها، أنه لا يحل الاجتهاد ولا يصح، بل لا يعقد إلا فيما لم يعلم حكمه من كتاب ولا سنة نصاً، ولا من الإجماع. ثم إن المصالح المرسلة، من أغمض طرق الاجتهاد، ثم هي على القول بدلالاتها، من أضعف الأدلة، ولذلك اتفقت الشافعية والحنفية وأكثر الفقهاء على امتناع التمسك بها¹. والاجتهاد في العقوبة الرادعة لهذه الجنايات، فضلاً عن بنائها على المصالح المرسلة، مع القطع بأحكامها من الكتاب والسنة، خارج عن المعقول، مخالف لإجماع أهل الفروع والأصول، سيما في مسائل الحدود، لدخول التعبد في مقدارها، والتشديد الوارد في الشريعة في حق من لم يلزم أحكامها في إيرادها وإصدارها.

والدليل على ما قلناه من كتاب الله، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: 36). وقد دل على حرمة الاجتهاد فيه نص الله وقضاء رسوله صلى الله عليه وسلم.

وأما الذي يريد أن يجتهد ليشرع أخذ المال في الجنايات، فيفرض به الاجتهاد إلى ما علم تحريمه بالضرورة من الشرائع؛ وهو أكل المال بالباطل.

فإن قال: ما قلت بتعطيل الحد الواجب، كما فعله بنو إسرائيل؛ لأن الحدود إذا وجبت لم يكن غيرها، ولا يحل إغرام المال فيها، بل يجب على من ولاه الله إقامتها. وإنما أقول بذلك فيما لم يجب فيه الحد، لعدم ثبوت ما يجب به. أو قال: إنما نقول بالمال زيادة على الحد المشروع.

1. انظر: المستصفي، م، س، 1/284 وما بعدها، وشفاء الغليل، ص 142 و266، والإحكام، م، س، 4/216، ابن قدامة، روضة الناظر، ص 87. الشاطبي، الاعتصام، 111/2-112، وشرح تنقيح الفصول، ص 516. الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص 170-173.

فالجواب: إنه إن أراد ذلك، وجب عليه أن يبين الموضوع الذي يريد أن يشرع بالمصلحة فيه الردع، ولا يطلق في موضع التقييد، ولا يعمم في محل التخصيص.

فإن قيل: اعتمد في التقييد على المتعارف المعتاد.

قلت: هو يعلم وغيره أن المعتاد بذلك غير منضبط، بل الأمر عندنا من يباشر ذلك في ازدياد، لا يقال: اعتمد على ما عرف في الشريعة من أن تعطيل الحدود غير جائز. قلنا: واقعات الوجود الخارجي لا تتغير بتعارف من الشريعة، وهو قد أجرى على المصلحة المرسله العقوبة بالمال المشتهرة بقوله في مفتتح كلامه: مال يعاقب به الجاني، وهي مسألة مشهورة بالعقوبة بالمال. وفي آخره قال: ينبغي أن يجري على المصالح المرسله. فهذا ممن أنصف واتقى، إلا تصريح بالاجتهاد في الأمر الخارجي المعتاد.

قال: إباحته من المصلحة. ثم هذا ليس بالذي ينبغي، فإن الجهة التي تعلق الذم بها، الاجتهاد في موضع النص، وهذا قدر مشترك، سواء جعل أخذ المال من الجناة زائداً على الحد أو بدل، مع أن الزيادة فيها تعد لحدود الله، ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَالِمُونَ﴾ (البقرة: 227).

فإن قال: أنا لا أقول بإغرام المال إذا ثبت موجب الحد بوجه، وإنما أقول به إذا لم يثبت، وأرجع عما اقتضى ظاهر الكلام؛ لأن الرجوع إلى الحق خير من التماذي على الباطل.

قلنا: وهذا أيضا لا ينجيك، حتى ترجع عن المقالة بأسرها، فإن حرمة أكل المال بالباطل معلومة بالأدلة القاطعة من الشريعة، بل بالضرورة الدينية، لم تختلف فيها ملة من الملل، ولا قال بخلاف ذلك أحد من أهل النحل.. وما لم يثبت من هذه الجنايات على صاحبه، أخذ المال فيه أيضا أكل للمال بالباطل؛ لأن الباطل ما ليس بحق، وكل ما لم يثبت فليس بحق؛ لأن الحق عبارة عن الثابت باتفاق علماء اللسان والشريعة. فنقول: إن أخذ المال فيما لم يثبت من الجنايات أخذ له بما ليس بحق، وكل أكل للمال بما ليس بحق فهو أكل للمال بالباطل، وكل أكل للمال بالباطل فهو محرم قطعاً وضرورة، وكل من أحل ما هو محرم قطعاً وضرورة فقد كفر. فمن أحل أخذ مال الجاني الذي لم تثبت جنايته فقد كفر. ولذلك حكم الله على بني إسرائيل بالكفر والفسق والظلم، حيث اجتهدوا فيما يعاقبون به الجاني غير ما شرع الله لهم. وقد تبين لك ما سبق أن

اجتهادهم أقرب من اجتهاد من أراد أن يشرع الزجر بالمال. وهذه جزئية ما اشتمل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه". فصلى الله على هذا النبي الشريف، الذي لا تقطع على مدى الدهر معجزاته، ولا تتقضي آياته¹.

فهذه نماذج من الفتاوى والتحقيقات المعبرة عن إعمال المقاصد في الاجتهاد، حيث يسيجها الفقيه المفتي بسياج من الضوابط المحكمة المانعة لأي استغلال سيء بذريعة ما هو قائم في الواقع من أوضاع أو ما تقتضيه السياسات. لذلك أضحي ضرورة علمية إبراز جملة من القواعد والضوابط في استعمال المقاصد في التفقه. ولقد أجاد العلامة الفقيه المجدد الشيخ عبد الله بن بيه تتبعها وتحريرها والتمثيل لها في عدد من بحوثه ومؤلفاته، لعل أجمعها وأوعاها ما ذكره في كتابه النافع الماتع "مشاهد من المقاصد" حيث أوصلها إلى ثمانية ضوابط؛ يمكن عرضها وتلخيصها كالتالي:

الضابط الأول: التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم؛ لأنه بدون التحقق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يعلل به؛ إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبد مباشرة؛ لأن الأصل في المصلحة تعبدي كما يقول الشاطبي بمعنى أن الشارع هو الذي حددها، وهي مسألة مختلف فيها. قال إمام الحرمين: "ما لا يعقل معناه على التثبيت لا يُحكم المعنى فيه"².

الضابط الثاني: أن يكون ذلك المقصد وصفا وجوديا منضبطا؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به؛ فالغرر مثلاً يورث البغضاء، والبغضاء صفة نفسية، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ إليها للتعليل بها على خلاف، وذلك عند تعذر الانضباط في الوصف، قال في المراقي³:

ومن شروط الوصف الانضباط والا فحكمة بها يناط

الضابط الثالث: أن نحدد مرتبة المقصد في سلم المقاصد؛ هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي أو التحسيني؛ لأن التعامل معها ليس على وتيرة واحدة ووزان واحد، وهل

1. انظر أحمد الشماخ، مطالع التمام ونصائح الأنام، تحقيق عبد الخالق أحمدون، ص 84 وما بعدها.

2. نهاية المطلب، 4/291.

3. مراقي السعود، ص: 327.

هو مقصد أصلي أو تبعي. والمقصود الأصلي هو المقصود بالأمر أو بالنهي ابتداءً، والتبعي في الغالب قد يكون وسيلة، وقد يكون حماية للأصلي وسياجا له، كمنع البيع وقت النداء سدا لذريعة التشاغل عن الجمعة.

وقد يكون تابعا باعتبار عليية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل بالنسبة للكناح، مع ما يلحق به من المودة، والسكن، والإحسان، والاستعفاف، والتمتع بمال الزوجة، والاعتزاز بحسبها، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ فهذه مقاصد تابعة.

الضابط الرابع: النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم؛ لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاءً أو إثباتاً لما يعارضه من الضرورات أو الحاجات.

الضابط الخامس: النظر هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط، ففي الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع لكنه يمكن أن يخصص كالثمنية بالنسبة للنقدين.

الضابط السادس: النظر في المآل الذي يفضي إليه إعمال المقصد.

الضابط السابع: اعتبار الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي. قال الشاطبي: "فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة¹."

1. الموافقات، م، س، (9/3).

الضابط الثامن: ألا يكون المقصد معارضا بمقصد أولى منه بالاعتبار، تبعا لما أوردناه في الضابط الثالث¹.

الضابط التاسع: ألا يكون المقصد خلاف النص أو الإجماع أو القياس الكلي السالم من المعارض.

الضابط العاشر: أن يكون المتصدي لإعمال المقاصد من أهل الارتياض على أصول الاجتهاد ومعاني الشريعة.

وختاما، فإن إعمال المقاصد في الاجتهاد من أهم القضايا التي يجب أن تشغل بال الباحثين في الفقه الإسلامي، وذلك راجع بالأساس إلى أثر تلك المقاصد في مفردات العملية الاجتهادية برمتها، إلى درجة أنها أصبحت ميزانا يعرف به صحيح الاجتهاد من ضعيفه، وراجحه من مرجوحه.

وإعمال المقاصد طريقه بأن يجعل مبدأ أو إطارا كليا حاكما على قواعد منهج الاجتهاد ومعاييره ونتائجه، وبأن تجعل مرحلة من مراحل صياغة الفتوى والحكم، بحيث تعرض الأدلة الجزئية على مقاصد الشريعة العامة والخاصة، ولا تقبل إلا إذا انسجمت معها، وتكون هي عمدة المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها ولا نظير لها تقاس عليه.

1. الشيخ عبد الله بن بيه، **مشاهد من المقاصد**، الرياض: دار التجديد، ط2، 2012، ص181-182.

طرق إثبات المقاصد الشرعية : الأسباب والمسببات نموذجا

د. فريد شكري

جامعة الحسن الثاني/المحمدية

مقدمة

تعرف المكتبة المقاصدية غزارة في التأليف المقاصدي، خصوصا في المباحث النظرية والفكر المقاصدي عند الأئمة الأعلام والتقصيد الشرعي للأحكام. بينما بقي الجانب المنهجي في البحث المقاصدي ضامرا وهزيلا على الرغم من أهميته القصوى، خصوصا ونحن نريد لعلم المقاصد أن يقوم على سوقه، وأن يمشي بقدمين ثابتين: قَدَمٌ معرّية نظري: وهو السائد والموجود، وقَدَمٌ منهجي مسلكي: وهو الرائد والمنشود.

وإذا ما تم البحث في مسالك الكشف عن المقاصد تحقيقا وتدقيقا وتعميقا فإن ذلك سيساعدنا بالخروج بضوابط للبحث المقاصدي مما يمنع الأذعياء من تسلق سوره وتمييع الأحكام الشرعية أو تعطيلها بدعوى أن الشريعة مقاصد لا أحكام.

وإسهما في إغناء هذا الجانب المنهجي في البحث المقاصدي تروم هذه المشاركة، التبدليل والكشف عن اعتماد مسببات الأسباب الشرعية وآثار الأحكام الشرعية، طريقا من طرق إثبات المقاصد الشرعية انطلاقا من حقيقة شرعية مسلمة هي أن الله، عز وجل، عندما شرع الأسباب بإيجاب الواجبات وتحريم المحرمات، قصد إلى مسبباتها من مصالح تجلب ومفاسد تدرأ.

وهذا المسلك سيعيننا على تتبع آثار الأحكام الشرعية على حياة الأفراد وعلى حركة المجتمع، وسيمكننا أيضا من توسيع دائرة التعليل لمجموعة من الأحكام الشرعية، خاصة وأن كثيرا منها اصطبغ بتعليلات قاصرة، كادت أن تحصر مقصود الشرع فيها بأضيق من حقيقته بكثير. مثلا كتعليل تحريم الزنى بخشية اختلاط الأنساب وتعليل تحريم شرب الخمر، بصيانة العقل.

ولا شك أن اعتماد المسببات، ومعاينتها وتأملها، والاستعانة بالعلوم ومستجداتها، مما يمكننا من تفصيل كثير من المقاصد الشرعية.. والافتتاح بمدى فعالية هذا الطريق وهذا المسلك، لاعتماده طريقاً من طرق إثبات المقاصد الشرعية.

1. السبب باعتباره حكماً تكليفيًا

إن السبب الذي نقصده ونعنيه هو الحكم الشرعي المفضي إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة بالمعنى التكليفي وليس بالمعنى الوضعي الاصطلاحي الأصولي الشائع بكونه "الوصف الظاهر المنضبط المناسب أو غير المناسب الذي رتب الشارع عليه حكماً يتحقق بتحقيقه وينتمي عند عدمه¹". وهذه الدلالة التكليفية للسبب هي المعتمدة عند الإمام الشاطبي كثيراً.

أما المسبب فهو أثر الأحكام الشرعية أو الأسباب الشرعية التي "إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد وهي مسبباتها قطعاً"².

فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات "لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات"³، وكذلك الأفعال التي يتعلق بها التكليف فإنما هي أسباب لمسببات هي "أنفس المنافع والمضار" والأمثلة على ذلك كثيرة؛ كالطاعة التي هي سبب للفوز بالنعيم والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم، وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق والحكم بغير الحق... ولا شك أن أضرار هذه الأمور يتسبب عنها أضرار مسبباتها..⁴.

وبهذا الاعتبار المؤدي لدخول السبب تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيًا عنه أو مأذوناً فيه من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلياً أو دفعا أطلق عليه الإمام الشاطبي اسم الأسباب التكليفية.

وهكذا تدخل ضمن مفهوم السبب الأحكام الشرعية ووسائلها و هذا المفهوم التكليفي لمصطلح السبب هو الذي أعنيه، والذي أجعله محورياً لمعرفة المقاصد الشرعية عبر المسببات.

1. انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 81/1.

2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، 195/1.

3. المصدر نفسه.

4. المصدر نفسه، 234/1.

إن الأحكام الشرعية بوسائلها شرعت لتحصيل مقاصد هي مسببات لتلك الأحكام وآثارها وثمارها. وأقصد بالمسبب المصالح المجلوبة أو المفاصد المدفوعة الناتجة عن الأخذ بالأحكام الشرعية.

2. علاقة السبب بالمسبب

إن اعتبار الأسباب والمسببات طريقاً من طرق إثبات المقاصد الشرعية الجزئية يشهد له النظر في سنن الله في كونه وشرعه أو في خلقه وأمره ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: 53).

وقبل البيان والتحصيل لهذا المسلك لا بد من الوقوف على بعض المقدمات الممهدة:

1. يقوم الكون ويؤدي مهمته وينتظم سيره وفق قانون السببية القائم على مبدأ الربط بين الأسباب والمسببات، وذلك لتحصل مسببات محددة وفق أسباب منضبطة، تحفظ لهذا الكون انتظامه وتوازنه وترسم له وظيفته وتوفر لأجزائه ومكوناته الانسجام والتفاعل والتكامل دون أن يغيب عن الذهن والحس أن الله، عز وجل، هو الخالق للأسباب والفاعل للمسببات.

يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام: "ولو شاء الله لقطع كل مسبب عن سببه، وخلق المسببات كلها مجردة عن الأسباب وكذلك لو شاء لخلق الأسباب كلها مجردة¹."

فقيام الكون كله وفق قانون الأسباب والمسببات يدفع بالإنسان إلى استكشاف القوانين الكونية وأسرارها ومقدماتها ونتائجها ومؤثراتها ليجاري هذه السنن والقوانين فيصايرها بدل أن يصادمها فيحصل بذلك مصالحه بشكل واع ومدروس دون اعتباط أو ارتجال؛ "لأن الله تعالى إذ أجرى سننه على نحو بأن رتب الأسباب مفضية إلى مسبباتها لتنتظم المصلحة المقصودة بحكمته البالغة ورحمته التامة"²، وإلا فإن الإنسان سيعيش في عناء كبير لرغبته في الحصول على مسببات معينة جاهلاً لأسبابها ووسائلها المفضية إليها.

1. قواعد الأحكام في مصالح الأنام تح: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، بيروت: دار المعارف/لبنان، 15/1.

2. ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تح: سيد سابق، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثني، 224/1.

2. إذا كان من مقاصد تكليف الإنسان القيام بالعبادة ليحقق السعادة دنيوياً وأخروياً، فإن من مقاصده، أيضاً، أن يعيش الإنسان إنسانيته ويمارس حياته في الكون دون صدام معه؛ أي أن يتحقق عنه الانسجام بين الطبيعة والشريعة.

وإذا كان الكون قائماً على قانون الأسباب والمسببات والتكليف قائماً على الأمر والنهي، فإن حصول الانسجام المنشود والمقصود بين الإنسان وما يحيط به ويخضع له يقتضي قيام الأمر والنهي على قانون الأسباب والمسببات أيضاً وهذا من تمام حكمة الله، عز وجل، في خلقه وأمره أو في طبيعته وشريعته ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾؛ لأن الأسباب "محل حكم الله ورسوله، وهي في اقتضائها لمسبباتها شرعا على وزان الأسباب الحسية في اقتضائها لمسبباتها قدرا، فهذا شرع الرب تعالى وذلك قدره وهما خلقه وأمره والله له الخلق والأمر ولا تبديل لخلق الله، ولا تغيير لحكمه، فكما لا يخالف سبحانه بالأسباب القدرية أحكامها، بل يجريها على أسبابها وما خلقت له، فهكذا الأسباب الشرعية لا يخرجها عن سببها وما شرعت له، بل هذه سنته شرعا وأمرها وتلك سنته قضاء وقدرا وسنته الأمرية قد تبدل وتتغير كما يعصى أمره ويخالف. وأما سنته القدرية فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا كما لا يعصى أمره الكوني القدري¹."

إذن، فقانون الأسباب والمسببات شرعي وكوني، لأنهما صادران عن الله، عز وجل، الخالق الأمر "فكما شرع للتحريم والتحليل والكرهية والندب والإيجاب أسبابا وشروطا، فكذلك وضع لتدبيره وتصرفه في خلقه أسبابا وشروطا"²، فالأوامر والنواهي ليست مقصودة لذاتها، بل المقصود منها ما يترتب عنها من مصالح تجلب ومفاسد تدرأ؛ "لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما المقصود بها أمور أخرى معانيها وهي المصالح التي شرعت لها"³.

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بوضوح بقوله: "وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله"⁴.

1. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل/لبنان، 1973، 336/3.

2. قواعد الاحكام، م، س، 130/2.

3. الموافقات، م، س، 385/2.

4. المصدر نفسه، 213/1.

وتشريع الأسباب لحصول مسببات أمر منطقي شرعا وطبعيا عقلا ونقلا لعدة اعتبارات منها¹:

أ. أن الأسباب لم تكن أسبابا لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمور آخر، وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابا القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

ب. الأحكام الشرعية مقصود بها المصالح المجلوبة، والمفاسد المدفوعة، فهي أسباب لهذه المسببات ولهذا فالقصد إليها هو باعتبارها أسبابا لما يترتب عنها من المسببات التي هي المصالح والمفاسد جلبا ودرءا.

ج. إن معقولية الأحكام الشرعية من جهة، وحكمة الله تعالى من جهة ثانية؛ تقتضيان ارتباط السبب بالمسبب، ووقوع المصالح وارتفاع المفاسد الناشئان عن الالتزام بالأحكام الشرعية يقتضيان كونها أسبابا أو طريقا لحصول هذه المسببات والالتزام بعدم اعتبارها أسبابا لأمكن حصول المسببات بدونها. وهكذا فإن "واضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؛ أعني الأحكام التكليفية"².

إن هذه الاعتبارات الثلاثة هي التي تمهد لاعتماد الأسباب والمسببات مسلكا من مسالك إثبات المقاصد الشرعية. وحصول المسببات عند الالتزام بالأسباب يدلنا على شيئين:

أحدهما؛ أن الشارع قصد إلى خصوص تلك المسببات فلهذا شرع لها تلك الأسباب المفضية إليها وفق قانون وقوع المسببات بحسب ارتباط تدل عليه العادة.

ثانيهما؛ أن تلك المسببات تشكل معنى من المعاني المعتبرة في الشريعة الإسلامية، فهي تدخل ضمن خانة المقاصد الشرعية المعتبرة، وهكذا تتجمع لنا لائحة المقاصد الشرعية التي لم ينص عليها الشارع مباشرة وتصريحا، وإنما ترك لنا معرفتها وإدراكها بتحققها في الواقع وترتب آثارها على المكلف خاصة، وهي كثيرة ومتنوعة كما وكيفا. وهذا ما يؤكد لنا سلامة اعتمادها طريقا من طرق إثبات المقاصد الشرعية؛ لأن التكاليف كما تقدم "مشروعة لمصالح العباد ومصالح

1. المصدر نفسه، 1/195.

2. المصدر نفسه.

العباد إما دنيوية وإما أخروية؛ أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح فإنها أسباب لمسبباتها مقصودة للشارع والمسببات هي مآلات الأسباب فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب...¹."

وإذا كانت الأحكام الشرعية ومسبباتها غير متناهية فإن ذلك يفيدنا في معرفة المقاصد الشرعية الجزئية التي بتجميعها واستقرارها تمكنا من الاهتداء إلى مقاصد شرعية عامة. وهكذا لن تكون الأسباب والمسببات طريقا لإثبات المقاصد الشرعية الجزئية فحسب، بل ستكون ممهدة وهادية إلى تلمس مقاصد عامة عبر أعمال الاستقراء.

ويجدر التأكيد على أن قصد الشارع إلى وقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي وإنما العلاقة التي تربط السبب بالمسبب، هي وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب.

3. علاقة المكلف بالمسبب

بعدما اتضح أن الشارع الحكيم قصد بوضع الأسباب ووقوع المسببات وأن المستفيد من المسببات هو المكلف فإنه من المناسب معرفة علاقة المكلف بالمسبب علما و جهلا، إقبالا وإعراضا.

ولقد قرر الإمام الشاطبي² أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعية لا غير. أسبابا كانت أو غير أسباب معللة كانت وغير معللة²، وذلك بناء على رجوع أمر المسببات إلى الله، عز وجل، وعدم دخولها في مقدور المكلف.

فالمكلف يلتفت إلى المسببات من حيث هي علامة على صحة التسبب؛ لأن الأخذ بالأسباب بشيء من التقصير أو الإخلال ببعض شروطها ينتج عنه تخلف المسبب، "وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغى ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف

1. الموافقات، م، س، 4/195.

2. المصدر نفسه، 1/193.

أو أبى لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره، وأيضا فإن الشارع لم يجعلها أسبابا مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها¹.

وهكذا تكون عنده المسببات وقوعا أو تخلفا، ميزانا لتقويم تسببه وتصحيح عمله، ومراجعته؛ لأن الله تعالى جعل المسببات في العادة تجري على وزان الأسباب استقامة واعوجاجا ومن هذا المنطق كان العلماء ينظرون عند وقوع الخلل في المسببات إلى الأسباب لمراجعتها والتأكد من تمامها وصوابها.

ومن جهة ثانية، فإن الالتفات إلى المسببات يجعل المكلف على بصيرة بنتائج الأعمال ومقتضياتها وهذا نوع من اعتبار المأل. وقد ورد في الخطاب القرآني لفت الانتباه إلى مسببات وإلى مترتبات الأعمال والتصرفات، خيرا كانت أو شرا كقوله تعالى: ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فسادا في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾ (المائدة: 34) وكقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (البقرة: 178) ﴿يا أيها الناس اعلموا بكرم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ (البقرة: 20).

وكذلك نجد هذا الملحظ في الخطاب النبوي كما في قوله، صلى الله عليه وسلم، حين طلب منه الصحابة قتل المنافقين، فأجابهم: "إني أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"²، ونجد هذا المعنى أيضا في قوله صلى الله عليه وسلم: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"³.

وهكذا تنمو في حس المكلف، معرفة آثار الأعمال التي يعملها ويزداد عنده الشعور بالمسؤولية الاجتماعية؛ لأنه سبب فيما يقع سلبا كان أم إيجابا "فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور اجتهد في اجتناب المنهيات وامتناع المأمورات، رجاء في الله وخوفا منه"⁴.

1. المصدر نفسه، 218/1.

2. أخرجه البخاري.

3. أخرجه البيهقي.

4. الموافقات، م، س، 234/1.

إن هذا الالتفات المعتدل والمتوسط للمسببات يجب أن يكون منضبطا بضوابط منها؛ أن يكون من شأنه "التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، ولا يكون من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال أو بالإضعاف أو بالتهاون فيه"¹.

4. علاقة المجتهد بالسبب

إن المجتهد بوصفه مكلفا تكون علاقته بالسبب التفاتا وقصدا، بالشروط التي مرت بنا؛ لأنه لا يدخل في السبب بوصفه مجتهدا. أما إذا كان يتعامل مع السبب بصفته مجتهدا فإن التفاته إليه ومراعاته له أمر ضروري ومفيد جدا؛ لأن المجتهد هو المطالب؛ أولا بالنظر في المسببات للحكم على صحة التسبب أو عدمه وتامامه أو نقصانه، وكذلك هو الذي يكون مؤهلا باعتبار علمه ومكانته لتحديد المقاصد الشرعية من خلال هذه المسببات التي نعتبرها طريقا من طرق إثبات المقاصد الشرعية.

وقد قرر الإمام الشاطبي أن على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها لما ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية²، وكذلك حرصا منه على تحقيق مسببات الشارع بالالتفات إلى الأسباب الموجودة ليضبطها وفق المسببات المقصودة والمنشودة ولو لم تكن منصوصا عليه صراحة من الشارع وذلك عن طريق تعدية الحكم إلى كل ما يحقق قصده.

وأبرز مثال يتضح فيه هذا المعنى، نهي الرسول، صلى الله عليه وسلم، القاضي عن القضاء حالة الغضب: "لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان"³، فمسببات القضاء في حالة الغضب كثيرة منها عدم استيفاء الأدلة والحجج والقرائن لتشوش الذهن وغلبة ردود الأفعال على الاتزان والرزانة والضبط، واستمجال الانتهاء من القضية المعروضة بأي شكل، وكل هذا يؤدي إلى حصول ظلم في الأحكام وعدم الفصل بين المتخاصمين بالإنصاف والعدل؛ فالمجتهد في مثل هذه القضية بالتفاتاته إلى مسببات الغضب وآثاره على عدم القضاء بالعدل يمكن أن يلحق به كل سبب من شأنه أن ينتج مثل آثار الغضب مثل جوع مفرط، أو حزن عميق أو انشغال نفسي، يجعل القاضي غير حاضر الذهن بالشكل المطلوب.

1. المصدر نفسه، 235/1.

2. المصدر نفسه، 200/1.

3. أخرجه البخاري ومسلم.

إن النظر إلى المسببات هو الذي جعل المجتهد يحرص على أن يسد كل الطرق المفضية إليها والتي هي أسباب لها وذلك بغية حصول مقصود الشارع. وكلما كانت المسببات إيجابية أي هي مصالح مجلوبة، لزم النظر إلى الأسباب الأخرى المضافة إلى الأسباب المشروعة، والتي تدعم تحصيل المطلوب.

والتعليل قائم على النظر إلى المسببات باعتبار أن الأحكام الشرعية موضوعة لجلب مصالح أو لدرء مفاسد. فحصول المسببات بأشكال متنوعة، وصور متعددة، هو تعليل مفصل لهذه الأحكام الشرعية وفق هذه الأشكال والصور.

ويمكن هذا النظر المجتهد من تعديدية الحكم إلى محل آخر تحصل عنده هذه المسببات. يقول الإمام الشاطبي: "وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها إلى محل هي فيه، لتقع المصلحة المشروعة لها الحكم".¹

5. علاقة المسبب بالمقصد

إن المسببات المقصودة بشرع الأسباب لتحصيلها، ليست على مرتبة واحدة؛ فهناك " ما شرعت الأسباب لها إما بالمقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية أو المقاصد الأول أيضاً، وإما بالمقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة".²

ولا شك فيما بين هذين القاصدين من فرق في الرتبة والمقام؛ فالمقاصد الأصلية " دائرة على حكم الوجوب من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق"³، بينما المقاصد التابعة، "هي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات".⁴

فالنزاج، مثلاً، شرع لتحصيل مسببات بالقاصدين الأول والثاني؛ فأما الأول؛ هو التناسل وهو أحد الضروريات الخمس المعتبرة في كل ملة وخاصة في الإسلام.

1. الموافقات، 1/200.

2. المصدر نفسه، 243-244/1.

3. المصدر نفسه، 2204.

4. المصدر نفسه، 2/178.

وأما الثاني؛ هو الاستمتاع المتبادل بين الزوجين والسكن والمسرة بمتعة الزواج نفسياً وحسبياً.

وبهذا الصدد يقول الإمام الشاطبي: "للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة؛ مثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال¹."

وتحريم الخمر مقصود به حفظ العقل بالقصد الأول، وكل مترتبات شرب الخمر السلبية والضارة مقصود عدم وقوعها بالقصد الثاني كالأضرار الناشئة عن الخمر، والمشاكل الاجتماعية والأسرية وحوادث السير، إلى غيرها من المسببات الضارة العديدة والمتجددة التي تنتج عن شرب الخمر.

وأما في التعبدات المحضة؛ كالصلاة والصوم والزكاة والحج فإن المقصد الأصلي والأوكد، هو حصول الطاعة، والعبادة، والخضوع. وأما ما ينتج عن هذه العبادات من منافع دنيوية مادية ومعنوية فهي مسببات مقصودة بالقصد التابع أو الثاني.

ويوضح الإمام الشاطبي هاتين المرتبتين من تعبد وحفظ بقوله: "فالقسم الأول يقتضي محض العبودية، والثاني يقتضي لطف المالك بالعبيد²."

6. المسببات الجانبية

إذا كانت القاعدة التي تنطلق منها، وتقررها هي أن الشارع قصد بتشريع الأسباب دخول المكلف تحتها والعمل بها وسائل لحصول المصالح ودفع المفسد، فإن الملاحظ أن المكلف قد تحدث له مفسد طارئة ومسببات سلبية حين دخوله تحت هذه الأسباب المشروعة. فهل الشارع قاصد لهذه المسببات السلبية الناتجة عن السبب المشروع أم لا؟

للجواب عن هذا التساؤل يجب أن لا يغيب عن ذهننا أن الأسباب الممنوعة هي أسباب للمفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة هي أسباب للمصالح لا للمفاسد³.

1. المصدر نفسه، 396/2.

2. المصدر نفسه، 179/2.

3. المصدر نفسه، 237/1.

أما ما ينتج عن صنفى هذه الأسباب، من مسببات جانبية، فهي ناتجة إما عن سوء تطبيق، لعدم الالتزام بشروط التسبب وضوابطه أو عن لوازيم تلك الأسباب.

ويمكن أن نمثل لهذا بالزواج والطلاق؛ فإن المعروف كما مر بنا قريبا أن المقصود من الزواج هو التماسل والمصالح المتبادلة بين الأزواج حسيا ونفسيا ماديا ومعنويا إلى غير ذلك من المسببات المحسوسة والملموسة، ولكن قد تنشأ من هذا الزواج، خصومات دائمة أو أخلاقيات كثيرة أو متكررة تنتج عنها تصرفات من الزوجين أو من أحدهما قد تصل إلى الإيذاء النفسي أو الجسدي أو تفضي بشكل نهائي إلى الطلاق؛ وقد يكون لهذين الزوجين أطفال سيتضررون من هذا الإجراء... ولا تخفى على أحد الآثار السلبية الواقعة على الأطفال من جراء الطلاق وآثاره الاجتماعية.

إن هذه المسببات السلبية الجانبية ليست مقصودة من قبل الشارع، وإنما هي نتيجة لخلل وقع من المكلف حين دخوله تحت إتيان السبب، ونحن نعلم أنه كثيرا ما تكون للأشياء نتائج ومضاعفات جانبية ناتجة عن سوء التطبيق.

ويمكننا أن نمثل للنوع الثاني من المسببات الجانبية الناتجة عن لوازيم الأشياء والتصرفات، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل على أي وجه كان وليس هو في الوضع الشرعي سبب لإتلاف مال أو نفس ولا لنيل من عرض، وإن أدى إلى مثل هذه الأمور عرضا باعتبارها من لوازيم وطبيعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكذلك الجهاد فإنه مشروع لحماية الدين وأعراض المسلمين ورد العدوان الخارجي إلى غيرها من المقاصد ولكن عند تأدية واجب الجهاد قد تحدث مفسدات، من قتل ونهب وتخريب وإزهاق النفوس وإهراق الدماء، فكل هذا من لوازيم الجهاد ومن آثاره الجانبية ولكنها وإن كانت فإنها غير مقصودة.

وكذلك يدخل في هذا الأمر الأسباب الممنوعة؛ فالأنكحة الممنوعة فاسدة وإن ترتب عليها إلحاق الولد بأبيه وثبوت الميراث وغير ذلك من الأحكام التي هي مصالح.

فالذي يجب أن يعلم هو أن هذه المفسد الناشئة عن الأسباب المشروعة وهذه المصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست متولدة عنها في الحقيقة، وإنما هي مترتبة عن أسباب أخرى مناسبة لها. ويمكن أن تدخل هذه المسألة في صفة نسبية المصالح والمفاسد؛ بمعنى أنه لا توجد في الدنيا مصالح محضة أو مفاسد محضة فالمصالح ممزوجة دوماً بالمفاسد، والمفاسد ممزوجة عادة بالمصالح، فإذا كان الأمر كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، "فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفاً".¹ وقد أكد هذا المعنى الإمام عز الدين بن عبد السلام بقوله: "المصالح المحضة عزيزة الوجود".²

إذن، فهذا الامتزاج بين المصالح والمفاسد هو الذي يؤدي في الأسباب المشروعة إلى ظهور مسبباتها غير المشروعة وغير المقصودة رغم أنها موجودة ولكنها مفاسد مرجوحة، فيجب ألا يلتفت إليها وهي ليست مقصودة الطلب، وإن كانت من لوازم المسببات المطلوبة والعكس صحيح؛ أي إن مسببات الأسباب الممنوعة التي قد تكون مصالح، غير مقصودة الإهدار من حيث هي مصالح، بل من حيث مرجوحيتها عند مناظرتها مع المفاسد وللإمام الشاطبي كعادته نص دقيق يوضح فيه هذا المعنى: "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجلها وقع النهي... فإن تبعها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل...".³

وعلى هذا الوزن يمكن فهم كثير من الأحكام الشرعية وما يترتب عنها في المشروعات من سلبيات ومفاسد، وفي الممنوعات من إيجابيات ومصالح؛ فإذن "لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة: فاعلم أنها ليست ناشئة عن السبب المشروع، وأيضاً: فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنَع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما

1. المصدر نفسه، 26/2.

2. قواعد الأحكام، م، س، 7/2.

3. الموافقات، م، س، 27/2.

يظهر: فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها: ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً¹."

7. المسببات بين الحصر وعدمه

لا شك أن الأسباب وإن كانت محدودة ومتناهية، فإن مسبباتها لا تكاد تتحصر، وحتى لو تمكنا من حصرها في المقاصد الأصلية إلا أنها في المقاصد التابعة غير محدودة؛ لأن مترتبات الأشياء كثيرة ومتنوعة ولا تخضع للحصر فإذا أخذنا مثلاً مسببات الخمر الصحية فإننا نجد لها كثيرة وتمس كل جزء من جسم الإنسان وكل جهاز داخل في تركيب بنيتها، وفي كل يوم تظهر أمراض ومضار جديدة للخمر وتطول بذلك اللائحة، ناهيك عن المسببات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية.

فإذن، المسببات غير محدودة ولا محصورة، فكل مسبب فيه منفعة مشروعة فهو مقصود شرعاً بتشريع السبب لتحسينه مهما كان اسمه أو نوعه سواء كان معهوداً أو غير معهود منصوصاً عليه أو غير منصوص عليه. ومهما أدرك الإنسان منها ما أدرك، فإن معرفته تبقى محدودة ورهينة بزمانه ومكانه؛ لأن الحياة عودتنا في كل يوم، بل في كل لحظة على الإتيان بالجديد سواء في عالم المصالح أو عالم المفسد، وكذلك الشأن في المسببات التي فيها مفسد فهي مقصودة الاجتناب بمنع أسبابها.

وهذا من شأنه مساعدتنا في أمر الوقوف على تعليقات الأحكام الشرعية وعدم جمودنا عند تعليقات قديمة؛ كحصر العلماء مقاصد تحريم الزنى في حفظ الأنساب، بل لائحة المقاصد من هذا التحريم هي في الحقيقة مفتوحة، وكل مفسدة ناتجة عن الزنى، سواء كانت صحية أو نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية فإنها من مقاصد التحريم بناء على قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاخِشًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 32).

وهذا منطلق اجتهادي يؤدي إلى توسيع أفق الاجتهاد الفقهي المعاصر، ويسهم في بناء الأحكام المناسبة للمستجدات الحاضرة، وكذلك يوسع دائرة التعليل للأحكام الشرعية حسب الاعتبارات الطارئة والمعطيات العلمية الجديدة.

1. المصدر نفسه، 238/1.

معالم النظرية المقاصدية

د. عبد الله هيتوت

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

يقول الدكتور أحمد الريسوني: "لقد اعتبر الكثيرون الإمام أبي إسحاق الشاطبي الغرناطي مؤسس علم المقاصد، وأصبح اسمه رديفاً لمقاصد الشريعة؛ فلا يكاد يذكر إلا ذكر معها وقد طارت شهرته وذاع صيته وكتب عنه في زماننا من المؤلفات ومن الأبحاث والمقالات ما لا يحصى... وكل الذين يؤمنون بانبثاق هذا العلم وتمييزه أو أنه أخذ طريقه نحو التبلور والاستقلال يعتبرون أن عمل الشاطبي كان عملاً تأسيسياً في هذا المضمار... ويضيف قائلاً: إن الشاطبي جمع ما تفرق عند غيره وما تراكم وتطور عند سابقه لكن جمعه هذا كان عملاً بنائياً منسقا مع مزيد من البيان والتميم ليخرج ذلك كله على شكل نظرية متكاملة في مقاصد الشريعة¹."

"فمقاصد الشريعة كانت تدرس تقليدياً كموضوع ثانوي تابع لأصول الفقه وكان من المعتاد إدراجها تحت "بحوث المصالح المرسلة" أو تحت موضوع "مناسبة القياس"؛ غير أننا نعتبر المقاصد في هذا الكتاب منهجاً وأصلاً لعلم أصول الفقه نفسه بغض النظر عن النقاش فيما إذا كان اعتبارها حقلاً معرفياً أو تخصصاً مستقلاً بذاته²."

1. أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة شأنه وتطوره ومستقبله، الشبكة العنكبوتية ملتقى فقه المقاصد.

2. جاسر عودة، مقاصد الشريعة كلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية، تعريب عبد اللطيف الخياط، ص 49.

ويرى الإمام محمد الطاهر بن عاشور أنه "يجب أن يقوم على أنقاض علم الأصول علم المقاصد الذي يجمع الجزئيات التي كثيرا ما تبدو مفارقة. حيث تصيح منتظمة متسقة فتفيد بمجموعها مالا تفيده كل واحدة منها وهي مستقلة بذاتها¹."

وجاء في مقدمة المرحوم الشيخ عبد الله دراز محقق كتاب الموافقات في أصول الشريعة "... إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين ولم يأخذ حظه من الإذاعة، بلَّه العكوف على تقريره ونشره بين علماء المشرق؟... ويجب: "إن ذلك راجع إلى أمرين: أحدهما؛ أن المباحث التي اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف²."

وإذن؛ ما هي معالم وأسس نظرية علم المقاصد وأين هي مظاهر التبلور والاستقلال التي نوه بها الأستاذ: الريسوني؟ وكيف غدت مقاصد الشريعة الإسلامية علما قائما بذاته سواء في رأي الإمام محمد الطاهر بن عاشور أو عند غيره؟

نحاول أن نتناول ذلك في مباحث:

المبحث الأول: عمل الإمام الشاطبي في تأسيس علم المقاصد

1. مقدمات منهجية

أ. الدعوة إلى اعتماد الاستنتاج

يصرح الإمام الشاطبي، رحمه الله، في أول مقدمة من المقدمات المنهجية الثلاث عشرة التي استهل بها كتابه فيقول: "المقدمة الأولى في أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنّية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما هو كذلك فهو قطعي بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء

1. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط4، (1430هـ/2009م)، ص6.

2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مقدمة الكتاب للشيخ عبد الله دراز، ط2، (1395هـ/1975م).

الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي وذلك أصول الفقه¹.

فالشاطبي يريد أن يجعل من علم الشريعة علماً برهانياً، علماً مبنياً على القطع، وفي سبيل ذلك "يدشن مقالا جديداً تماماً في المنهج الأصولي" قوامه أن: "كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالأولى نظرية وأعني بالنظرية، هنا، ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبير. والثانية: نقلية وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي...²".

ويتجلى من هذا النص أن المقدمة النظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال وذلك بتحقيق مناط الحكم في كل جزئي فهو مقدمة صغرى والثانية (النقلية) فهي مقدمة كبرى وهي تضم سائر الجزئيات التي من نفس النوع.

وينبئ الشاطبي إلى أن كون الدليل الشرعي يبنى على مقدمتين لا يلزم عنه بالضرورة أن الأدلة الشرعية يجب أن يطبق عليها ما يقرره أهل المنطق في شأن القضايا من اعتبار التناقض والعكس، وإنما المراد هو "تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأن يتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها"³، وهذا يعني أن الصياغة المنطقية في أصول الفقه يجب أن لا تحصر في "استثمار الألفاظ"، بل يجب أن تفتح على معهود العرب في خطابهم ككل.

والمسألة المنهجية الثانية هي: الاستقراء؛ حيث وظف الشاطبي الاستقراء، ويستخلص منه أن "كليات الشريعة" هي "كليات استقرائية". إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي؛ بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه؛

1. المصدر نفسه، م 1.

2. المصدر نفسه، 78/1.

3. المصدر نفسه.

أحدّها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي¹. "وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقراة من جملة أدلة ظنيّة تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع"².

وخاصية الاستقراء هذه نوّه بها الشيخ عبد الله دراز في كون الشاطبي "يتتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن، أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعدُّ قاطعاً في الموضوع، فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود اللهم إلا في النادر رحمه الله رحمة واسعة"³.

وأما المنهجية الثالثة: فهي ضرورة اعتبار مقاصد الشرع، فقد دعا الشاطبي إلى ضرورة بناء أصول الفقه على مقاصد الشرع؛ "حيث قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، وأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا... وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ضرورية... وحاجية... وتحسينية"⁴.

ب. محددات علم مقاصد الشريعة

لقد سعى الإمام الشاطبي، رحمه الله، إلى أن يجعل من علم الشريعة علماً برهانياً مبنيّاً على القطع، ومما لا شك فيه أن القطع هو الجزم وهو ضد الظن، يقول الإمام الشاطبي: كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيّاً أو ظنياً فإن كان قطعيّاً؛ (أي يكون قطعي الدلالة سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً، أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه) ومثال قطعي الدلالة قوله تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ ومثل الآيات القرآنية التي تقرر أركان الإسلام من صلاة، وصيام، وزكاة، وحج. وكذا التي تقرر وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب القسط والعدل ووجوب اجتماع الكلمة.

أما إذا لم يكن النص كذلك بأن كان مجالاً للتأويل فهو ظني الدلالة، أما الحديث فهو قطعي السند إذا كان متواتراً، وظني السند إذا كان غير متواتر؛ (أي ما كان قطعيّاً أو راجعاً إلى أصل

1. المصدر نفسه.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه.

4. محمد عابد الجابري، الشاطبي وإعادة تأصيل الأصول مجلة "مواقف" العدد 65 ص7 وما بعدها وهو عمدتي في هذا التحليل.

قطعي) والشريعة المباركة منزلة على ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة.

وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم راسخ الأساس ثابت الأركان¹، حتى وإن كانت وضعية لا عقلية؛ (أي بتكليف من الشارع) فالوضعيات تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشياء أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي (معطى) لا عقلي (الوجود ليس من إنشاء العقل مثل الرياضيات، بل هو معطى للعقل كالتطبيقات)² فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار.

ج. خصائص العلم البرهاني

يقرر الشاطبي أن الشريعة تستجيب لخصائص العلم البرهاني وهذه الخصائص هي:

1. العموم والاطراد: فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتأهي، فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة أفراداً وتركيباً وهو معنى كونها عامة³.
2. الثبوت من غير زوال؛ "والشريعة ثابتة لا تتغير، فمنذ أن كملت لم يعد فيها مجال للنسخ ولا لرفع حكم من الأحكام"، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها ولا تقييداً لإطلاقها ولا رفعاً لحكم من أحكامها... بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع وما كان شرطاً فهو أبداً شرط وما كان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوب فمندوب، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل⁴.

1. الموافقات، م، س، م 9/2-10.

2. محمد عابد الجابري، الشاطبي وإعادة تأصيل الأصول، م، س، ص 27.

3. الموافقات، م، س، م 2/168.

4. المصدر نفسه، 3/260 وانظر: محمد عابد الجابري، الشاطبي وإعادة تأصيل الأصول، م، س، ص 28.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه؛ بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل أو يصوب نحوه لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل (العبادات) أبداً ما هو حاكم على الشريعة، "فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم؛ وقد تبين معنا والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ولله الحمد"¹ ولما كانت الشريعة تتوافر فيها شروط وخصائص العلم البرهاني تلك فهي تقيد القطع وليس مجرد الظن؛ يقول الإمام الشاطبي، رحمه الله، فالشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه: (أي ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي) ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما هو مكمل لها و متمم لأطرافها وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان²، وإذا ثبت أنه في العقليات نستخلص الكلي من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها فلماذا لا نعمل ذلك في النقليات وستكون لدينا حينئذ "كليات شرعية" توازي "الكليات العقلية"؛ أي لها نفس الخصائص.

صحيح أن الكليات العقلية تؤسسها مبادئ العقل (مبدأ السببية مبدأ عدم التناقض الخ) ولكن صحيح، أيضاً، أن الكليات الشرعية لها هي الأخرى ما يؤسسها إنه "قصد الشارع"³، "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"⁴ وبالتالي فجزئيات الشريعة تتظمها كليات هي مقاصد ومقاصد الشارع أربعة:

"النوع الأول يقع تحت القاعدة الكلية التالية وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام ضرورية، حاجية، تحسينية،

1. الموافقات، م، س، 260/2-261 وانظر: محمد عابد الجابري، الشاطبي وإعادة تأصيل الأصول، م، س.

2. الموافقات، م، س، 29/1.

3. المصدر نفسه، 34/1.

4. المصدر نفسه، 36/1.

أما الضروريات فهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وأما الحاجيات؛ فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة مثل الترخيص للمسافر بالإفطار في نهار رمضان... وأما التحسينيات فيجمعها قسم مكارم الأخلاق¹.

. والنوع الثاني من مقاصد الشارع فيتمثل في كون الخطاب الشرعي موضوع كي يفهمه المخاطبون، وبما أن شريعة الإسلام قد نزلت باللسان العربي فعلى أسلوب العرب ومعهودهم يجب أن تفهم² "إن هذه الشريعة المباركة عربية، وأن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة"².

. النوع الثالث في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

.وأما النوع الرابع فهو أن "المقصد الشرعي في وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية الهوى؛ أي تحريره من سيطرة الهوى عليه حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً"³.

د. العموم المعنوي بدل عوارض الألفاظ

تكمُن أهمية العمل الذي جند الشاطبي نفسه للقيام به في الطريقة التي تناول بها مسألة العموم والخصوص؛ ففي نظر الشاطبي أن المراد العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة، أولاً فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره إنه عام فإنما معنى ذلك أنه ثابت على الإطلاق والعموم سواء كان الدليل (اللفظ المفيد لوجوب الصلاة أو لتحريم الظلم) قد جاء بصيغة عموم أولاً، وذلك لأن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم⁴ والشاطبي يعمد إلى استقراء الأحكام الشرعية ونظمها في قواعد كلية يساعد على إزالة التعارض الذي يثير مشكلة "من الاعتبار: لعموم اللفظ أم لخصوص السبب؟"

1. المصدر نفسه، 37/1.

2. المصدر نفسه، 323/4-328.

3. المصدر نفسه، 260/3.

4. المصدر نفسه، 261/3، وانظر: محمد عابد الجابري، الشاطبي وإعادة تأصيل الأصول، م، س، ص 28-26.

إن استقرار الشريعة ونظمها في قواعد كلية يساعد على تجاوز هذا التعارض بصفة نهائية؛ ذلك أنه " إذا أثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال؛ (أي ما يعتبر سببا للنزول) ذلك أننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة؛ (لأن أساسها رواية الآحاد في الأغلب) والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

وأيضا فالقاعدة غير محتملة (ليست مبنية على مجرد الاحتمال والظن) لاستنادها إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان محتملة لإمكان أن تكون على غير ظاهرها أو على ظاهرها، وهي مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل، فلا يمكن والحالة هذه إبطال كلية القاعدة، أضف إلى ذلك أن قضايا الأعيان جزئية والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ كما في المسألة "السفرية" بالنسبة إلى الملك المترف؛ (لأنه لا يعاني من مشقة السفر التي رخص الإفطار في رمضان بسببها) ... وإذا حدث أن عارضت الجزئيات القاعدة الكلية؛ "فإنما أن يعمل معا أو يهملأ أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة فإعمالهما معا باطل وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي، وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة. فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب¹."

المبحث الثاني: المقاصد وخصائص الشريعة الإسلامية

الشريعة في اللغة: "فعيلة؛ بمعنى مفعولة وهي مورد الشاربة، والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين" قال الراغب: أستعير اسم الشريعة للطريقة الإلهية تشبيها بشريعة الماء، ووجه الشبه ما في الماء من المنافع؛ وهي الري والتطهير قال تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة في الأمر فاتبعها﴾ (الجن: 18)². والشريعة في الاصطلاح؛ هي ما شرع الله لعباده من العقائد والأحكام المختلفة قال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (المائدة: 50).

1. الموافقات، م، س، 150/3.

2. مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج1، ص30.

والشريعة الإسلامية هي "مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع، وهي تقوم على ثلاث دعائم عقيدة عقلية وعبادة روحية ونظام قانوني قضائي"¹. قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور: "والشريعة الدين والملة المتبعة"². "وإذن، فإن الشريعة الإسلامية هي الأحكام التي شرعها الله وأنزلها على رسوله، صلى الله عليه وسلم، ليبينها للناس جميعاً سواء كانت هذه الأحكام في القرآن أو في السنة باعتبارهما وحياً من الله تعالى.

أهمية الشريعة

قال الله تعالى: ﴿ ثم جعلناك على شريعة في الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾ (الجاثية: 18).

قال الإمام ابن عاشور: "قد بلغت هذه الجملة من الإيجاز مبلغاً عظيماً؛ إذ أفادت أن شريعة الإسلام أفضل من شريعة موسى، وأنها شريعة عظيمة، وأن الرسول متمكن منها لا يزعه شيء عن الدأب في بيانها والدعوة إليها، ولذلك فرع عليه بأمره باتباعها" بقوله: "فاتبعها"؛ (أي دم على اتباعها) فالأمر لطلب الدوام والأصل أن الأمر للنبي، صلى الله عليه وسلم، أمر لكافة الأمة إلا ما دل الدليل على التخصيص³.

خصائص الشريعة: لما كانت الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع الإلهية فإن لها خصائص عامة تميزها عن غيرها، وفهمها يساعد على إدراك مقاصدها ومعرفة دقائقها وأسرارها ومنها:

أولاً: مراعاتها للمصالح

أحكام الشريعة الإسلامية شاملة لجميع المصالح الدنيوية والأخروية والفردية والجماعية قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها،

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 86.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه، ص 93.

وأنها ترجح خير الخيرين وشرُّ الشرِّين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم مفسدتين باحتمال أدناهما... الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها.

والأدلة على مراعاة الشريعة مصالح العباد كثيرة من الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107) وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (النحل: 90) وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ (الأنفال: 24) ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"¹، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار".

ثانياً: عموم الشريعة

ومقتضاها أن الشريعة عامة لجميع المكلفين، "وأنها داعية جميع البشر إلى اتباعها لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها لا محالة سائر أقطار المعمور وفي سائر أزمنة هذا العالم". قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ (سبأ: 28) وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الآعراف: 158) وفي الحديث الصحيح "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي" فعد منها: "وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة"².

ثالثاً: موافقتها للعقل

جاءت أحكام الشريعة الإسلامية موافقة للعقل غير مناقضة له، ولأجل ذلك ذهب العلماء إلى أنه لا يجوز وقوع التناقض بين الشريعة والعقل، قال الإمام ابن قيم: "إن ما علم بصريح العقل الذي لا يخالف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، ولا يأتي بخلافه ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمحال العقول وإن أخبروا بمحارات العقول فلا يخبرون بما يحيله العقل وإن أخبروا بما يحار فيه العقل ولا يستقل بمعرفته".

1. متفق عليه.

2. المرجع نفسه، ص 86.

رابعاً: المساواة

ومن أول الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة ويتوقف النظر فيها على تحقيق معرفة عمومها ومواقع ذلك العموم وكيفية المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها. ذلك أن المسلمين مستوون في الإنتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات: 10)؛ فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال يجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثر للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون¹.

المقصد العام من التشريع

إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة؛ أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه؛ صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه، قال الله تعالى: حكاية عن رسوله شعيب وتبويها به ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْصَعْتُ، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ (هود: 88) فعلمنا أن الله أمر ذلك الرسول بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية مصداقاً قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّمَا تُولَوْنَ سَعْيِي فِي الْأَرْضِ لِيُفْسَدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ ﴾ (البقرة: 205). ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفسد واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة.

وقد انتظم لنا أن المقصد الأعظم من الشريعة؛ هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساد. ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراد الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله؛ فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد

1. المرجع نفسه، ص 60.

الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه؛ لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة، ثم عالج، بعد ذلك، إصلاح العمل وذلك بتفنين التشريعات كلها، فاستعداد الإنسان للكمال وسعيه إليه يحصل بالتدرج في مدارج تزكية النفس¹.

وقال الإمام أبو حامد الغزالي: "إن مقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل من يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وتحريم تقويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"².

والأحكام الشرعية جاءت لتحقيق مصالح الناس؛ وذلك بالحفاظ على الضروريات أو الكليات الخمس التي ذكرها الإمام الغزالي وغيره من الأئمة وتلك الضروريات لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد. وسميت كليات، لأن جميع الأحكام الشرعية تؤول إليها وتسعى للحفاظ عليها، لذلك فإن مقاصد الشريعة "مبنوثة في سائر ميادين الشريعة الإسلامية، وفي كافة أحوالها ومجالاتها، فهي ملحوظة في مجال العبادات والقربات كما هي ملحوظة في مجال المعاملات والسلوكيات والعادات، وملحوظة في مجال الأسرة والجنايات، وسائر ما يتصل بالحياة الإنسانية وبأحكامها وحلولها الشرعية المتعلقة بها"³.

فحفظ الشريعة بحفظ مقاصدها الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، وهي في حقيقتها أهم حقوق الإنسان ومصلحه في هذه الحياة. ونكتفي بالإشارة إلى بعض الأمثلة: فمشروعية الصوم هي لتحقيق التقوى، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 192)، فقد بينت الآية المقصد من وجوب الصيام وهذا المقصد؛ هو بلوغ درجة التقوى، وتحصيل مراتب المتقين. ومشروعية الزكاة

1. أبو حامد الغزالي، المستصفى.

2. نور الدين بن مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص250.

3. المرجع نفسه.

لتحقيق طهارة المال وزيادته، وتزكية نفس صاحب المال وتطهيرها من الشح والأنانية والجشع، وتخليص المجتمع من الحسد والبغضاء والشماتة والشحناء¹. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر المقاصد الشرعية فظهر، إذن، أن الكليات المقاصدية تستوعب كليات الشريعة.

المبحث الثالث: طبيعة العلاقة بين المقاصد وباقي العلوم الإسلامية

قال المرحوم الشيخ عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه لكتاب الموافقات: "تحقيق المقاصد الشرعية وتحري بسطها واستعصاء تقاريعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية... وأن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما؛ علم لسان العرب. وثانيهما؛ علم أسرار الشريعة ومقاصدها..."² لذا كان لا بد من قواعد تضبط استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام وهذه تدرج في مسائل "علم أصول الفقه"³.

لذا فإن العلاقة بين المقاصد وبين علم "أصول الفقه" وهو من العلوم الإسلامية علاقة قوية ومثمرة؛ إذ لا يمكن للباحث في مضان مقاصد التشريع أن لا يلم "بمباحث القياس والاستحسان، والمصلحة المرسله والعرف، وسد الذرائع والأحكام الشرعية، والحسن والقبح، وشروط التكليف والقواعد الفقهية، والأصولية والمقاصدية، والسياسة الشرعية، وآيات وأحاديث الأحكام، ومعرفة الخلاف الفقهي، ومفاهيم الموافقة والمخالفة، وفقه النوازل، والدراسات الإسلامية المعاصرة، والتي تتعلق أساسا بإبراز الأهداف والخصائص والقيم الإسلامية العامة"³. هذا إضافة إلى الإلمام بجملة العلوم الإسلامية مثل علم التفسير، وعلوم القرآن مثل المعرفة "بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، بصيرا بحديث نبي الله، صلى الله عليه وسلم، وأن يعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه لسنة والقرآن"⁴. وبالجملة فإن العلاقة بين المقاصد وباقي العلوم الإسلامية؛

1. الشيخ عبد الله دراز، مقدمة تحقيق الموافقات، م، س، ص5-6.

2. أبحاث في مقاصد الشريعة، م، س، ص19.

3. محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص730.

4. جاسر عودة، مقاصد الشريعة كمنهج للتشريع، ترجمة عبد اللطيف محمود، ص230.

هي علاقة جدلية سمتها التفاعل والتجاذب، والتأثر والتأثير، ولا غنى للباحث عن دراستهما والنهل من معينهما الذي لا ينضب.

المبحث الرابع: المقاصد ومسألة التصنيف

لقد سبق بيان أن مقاصد الشريعة الإسلامية تروم " حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحها بصلاح المهيمن عليها؛ وهو الإنسان ويشمل صلاحه، وصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"¹. وعرف الإمام الشاطبي المصلحة بأنها " ما يؤثر صلاحاً أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية"² كما أن المقاصد هي " المبادئ والقيم التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية؛ كالعدل، والكرامة الإنسانية، وحرية الاختيار، والسماحة، والتيسير، والتكافل الاجتماعي، وهذا يعني أن مقاصد الشريعة تمثل صلة بين التشريع الإسلامي وبين المفاهيم المعاصرة كحقوق الإنسان والتنمية والمدنية"³. وقسم بعض العلماء المعاصرين المقاصد إلى ثلاثة مستويات.

1. **المقاصد العامة**؛ وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كل أبواب الشريعة، وذلك مثل الضروريات والحاجيات، ومقاصد جرى التركيز عليها حديثاً كالعدل والعالمية والتيسير وغيرها.

2. **المقاصد الخاصة**؛ وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كل جوانب الباب أو الفرع المحدد من فروع الشريعة كمصلحة الأولاد في التشريعات الخاصة بالأسرة، أو باب الأحوال الشخصية، وزجر المجرمين عن اقتراح الجرائم في التشريعات الخاصة بالعقوبات، أو باب الحدود والتعازير ومنع الإحتكار في التشريعات الخاصة بالعقود، أو باب المعاملات المالية.

3. **المقاصد الجزئية**؛ وهذه المقاصد تتناول " الصلة" أو " الحكمة" من نص محدد، أو حكم محدد وذلك مثل مقصد تحري الصدق حين يفرض النص عدداً من الشهود في قضايا معينة، ومثل مقصد التيسير حين يرخص للصائم المريض أن يفطر، ومثل مقصد إطعام الفقراء من

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 60.

2. مقاصد الشريعة كلفسة للتشريع، م، س، ص 29.

3. المرجع نفسه، ص 35.

خلال الحكم بوجوب استهلاك أو توزيع اللحم في أثناء أيام العيد أو ما يسمّى بالنهاي عن ادخار لحوم الأضاحي...¹.

وقد اعتبر الإمام محمد عبده والشيخ الطاهر بن عاشور أن مقاصد الشريعة جزء لا يتجزأ من برنامج الإصلاح الإسلامي؛ بناء على أن نظرية مقاصد الشريعة تتمسك بالهدف والحكمة والمقصد من وراء النص، وأنها "نظرية تلبى المعايير المنهجية الرئيسية لنظريات التشريع من عقلانية وتحقيق للمصلحة ودعم للعدالة والأخلاق."

إن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة سوف تخرج الفقيه من دائرة النظر الجزئي إلى دائرة "النظر الكلي"، و"الفقه الأكبر وذلك ما يعطيها المرونة والسعة، ما يجعلها قادرة على استيعاب أية مستجدات وتحقيق مصالح البشرية وسد الذرائع بوجه المفاصد التي ترزح كثير من الشعوب تحتها. وتبرز خصائص الشريعة الإسلامية، وتؤصل لفقه قرآني نبوي سليم يستوعب مشكلات الأقليات والأكثرية معا بإذن الله، وهذه الأطروحة وإن بدت جديدة فإن كثيرا من الصحابة أمثال أبي بكر وعمر وعلي وعائشة، رضوان الله عليهم، قد جرت على أسنتهم وظهرت في فقههم²."

إن البحث المعاصر في الفقه أدخل في الاعتبار تصنيفات للمقاصد مبنية على منظور العالم الذي يقترح المقصد وتوجهه الإصلاحية، ورؤية التجديد في الفقه الإسلامي عنده.

وهكذا فإن أفضل ما نصف به "بنية" المقاصد هو "أنها بنية متعددة الأبعاد بحيث تكون فيها مستويات الضرورة والأبواب والقاصدين ومستويات العموم والخصوص وغيرها تكون كلها أبعاد صحيحة تمثل منظورات صحيحة وتصنيفات معتبرة³."

إن تطور نظريات المقاصد والمفاهيم المعاصرة؛ هي أقرب لمعالجة القضايا المعاصرة الملحة، وأن حفظ النسل تطور ليصبح "حفظ الأسرة" ورعاية العائلة وأطروحات حول نظام اجتماعي إسلامي مدني، وأن حفظ العقل تطور ليصبح تنمية "الفكر العلمي"، و"الملكات العلمية" و"السفر

1. المرجع نفسه، ص 362.

2. طه جابر العلواني، تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، ص 61.

3. مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع، م، س، ص 388.

في طلب المعرفة" و"معالجة عقلية القطيع" وحتى تتجنب هجرة العقول أيضا، وكيف أن "حفظ العرض" تطور ليصبح "حفظ الكرامة البشرية" ثم "حفظ حقوق الإنسان".

إن المقاربة المقاصدية تنقل الاجتهاد الفقهي إلى آفاق أعلى على المستوى الفلسفي وبها يتجاوز المجتهد الخلافات التاريخية حول المواقف السياسية بين المذاهب الفقهية، ومعاني المقاصد تحرض أيضا على ثقافة تصالحية وتعايش سلمي أضحت الحاجة شديدة إليهما، ولهذا فإن تحقيق المقاصد في واقع الحياة وفي دنيا الناس "يجب أن يكون محورا لكل المناهج الأساسية في الاجتهاد، لغوية كانت أو عقلية، بصرف النظر عما يطلق عليها كلها من أسماء وما تتبعه من شروط وتفاصيل. ولهذا فإن صحة أي اجتهاد إسلامي على أي مستوى ينبغي أن يكون بناء على مدى تحقيقه في مقاصد الشريعة¹".

المبحث الخامس: المقاصد ومفهوم المصلحة بين التقييد والإطلاق

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"²؛ بمعنى أن ما في الشريعة الإسلامية "من عقائد وعبادات ومعاملات متكفل بتحقيق كل مصالح العباد بقسميها الدنيوي والأخروي؛ فالمسلم المتمسك بأحكام الدين في معاملاته مع الناس من حيث إنها أوامر إلهية كلف بالانتمار بها ينال جزاء ذلك في الدنيا للوصول إلى مصالحه وفي الآخرة بلوغ مرضاة الله وجناته"³.

والمصلحة في التشريع الإسلامي؛ هي جلب المنفعة ودرء المفسدة وفق قواعد الدين ومقاصده وضوابطه؛ قال الإمام الغزالي رحمه الله: "وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة"⁴. وقد بينت الشريعة الإسلامية وجوب صيانة الأركان الضرورية لحياة البشرية وهي: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، فالمصلحة الشرعية هي التي تهدف إلى تحقيق مقصود الشارع، وهي

1. المرجع نفسه، ص390.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، م 6/2.

3. أبحاث في مقاصد الشريعة، م، س، ص79.

4. المستصفي، م، س، ص311.

التي "أقرها وأثبتها وأمر بمراعاتها والاعتماد عليها، وهي تثبت بالنص من القرآن والسنة وبالإجماع والاتفاق عليها من قبل الصحابة، رضوان الله عليهم، وسائر سلف الأمة وخلفها ومثالها: مصلحة حفظ الدين ورعايته بإقامة الفرائض والشعائر وتبليغ الأحكام وبيانها واحترام القرآن وأهله وغير ذلك¹."

بيد أننا قد نجد من الأفعال التي تحدث ليس له نظير منصوص على حكمه لنقيس عليه ولكنه يحقق مصلحة مشروعة؛ "فهل نقف حياله جامدين فلا نحكم عليه بحكم شرعي، أم نحكم عليه باعتبار ما ندرك فيه من وصف مناسب مرسل؟" لم يشهد الشارع بإلغائه ولا باعتباره بأي وجه من وجوه الاعتبار ويكون التعليل حيثئذ بضابط أو معيار اجتهادي، أم نحكم عليه باعتبار ما يترتب عليه من جلب منفعة معتبرة أو دفع مضرّة فيكون التعليل بالحكمة المترتبة عليه؟ وكما قال على ذلك "ما إذا كشف العلماء عن مادة أو عقار لا يسكر ولكنه يورث متناوله، بشهادة الأطباء، خلا في أعضاء البدن أو ببلادة واضطرابا في الفكر والعقل، كأنواع المخدرات، فهل نتوقف في الحكم عليه بحكم شرعي لعدم تحقق العلة وهي الإسكار، أم نحل تناوله لانتهاء علة التحريم وهي الإسكار، أم نحرمه لما فيه من إضرار بالبدن وإفساد للعقل فتحافظ بذلك على الأنفس والعقول؟"

إذا حرمانه تحقيقا تلك المصلحة المشروعة من غير قياس على نظير منصوص عليه كنا عاملين في حكمنا برعاية المصلحة المرسلّة؛ أي المطلقة التي لا تنقيد رعايتها فيما جد من الأعمال بنظير منصوص على حكمه أو بوصف في الفعل المحكوم عليه شهد الشارع باعتباره²."

"فالمصلحة المرسلّة هي التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار ولا بالإلغاء؛ أي التي لم ترد في شأنها نصوص مباشرة تتعلق بصراحة بموضوعاتها وجزئياتها سواء بإقرارها واعتبارها أو بإلغائها وإبعادها، وإنما هي مندرجة ضمن القواعد الشرعية العامة، والمقاصد الدينية الكبرى، وقد ترك الشارع بيانها وتحديدها للعلماء المجتهدين وفق منهج الاستنباط الأصولي؛ ومثالها، الحوادث والنوازل المستجدة الكثيرة كالأشارات المرورية، والترقيات الإدارية، ومن أمثلتها

1. أبحاث في مقاصد الشريعة، م، س، ص 285.

2. على حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص 162-163.

القديمة جمع القرآن، وتوثيق العقود، واتخاذ السجون، وضرب العملة، وتضمين الصانع، وأجرة الحمام¹.

فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب أو بالسنة أو الإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول يسمى مصلحة مرسله؛ أي مطلقة؛ "فالمصلحة المرسله هي أمر مستحدث جديد لكنه غير مخالف للدين، وقواعده ومقاصده التي تكون الإطار الشرعي المرجعي للحكم على هذا الأمر الجديد، وسبيل ذلك هو النظر الصحيح في تلك القواعد والمقاصد وحمل الجديد عليها للحكم عليه"².

وزيادة في البيان؛ فإنه يشترط للعمل بمقتضى المصلحة واعتبارها دليلاً شرعياً مستقلاً أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع دون منافاة لأصل من أصول الشريعة، وأن يكون هناك ضرورة للأخذ بها لحماية المقاصد الشرعية التي ما جاءت الشريعة إلا لحمايتها؛ "لأن الشرع ما جاء إلا لمصالح الناس فكل نص شرعي فهو مشتمل على المصلحة بلا ريب، فإن لم يكن نص فالمصلحة الحقيقية الملائمة لمقاصد الشرع هي شرع الله"³.

المبحث السادس: البعد التربوي والأخلاقي للمقاصد

لئن ظل الاهتمام منصباً في مجال دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية على الجانب النظري والاستدلال الفقهي اللصيق بمساحة الاجتهاد وفهم علوم الشريعة على نحو أوفق، فإنه بات من الضروري اعتبار مقاصد الشريعة وعاء وخزاناً للقيم الأخلاقية ونبعا ثراً للتوجيهات التربوية والإفادة من المقاصد بغية التأثير والتوجيه في حياة الأفراد والمؤسسات والمجتمع برمته.

فلقد سبق لنا معرفة أن مقاصد الشارع تتمثل في "تقرير عبادة الخالق وإصلاح المخلوق وتتفرع عن هذا مقاصد كثيرة" منها: حفظ الإنسان، وحماية كرامته، وحرمته، وعقله، ونسبه، وماله، ومنها تعمير الأرض، وإصلاحها، وتزيينها، واستثمار خيراتها، وبناء نهضتها، وتكثير منتوجاتها. لذلك فإن مقاصد الشارع شديدة الارتباط بالقيم الأخلاقية وذلك من جهة مراده

1. أبحاث في مقاصد الشريعة، م، س، ص 286.

2. أبحاث في مقاصد الشريعة، م، س، ص 287.

3. الشيخ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 2/218.

في خلق الإنسان من حيث تقرير حرمة وكرامته ومنزلته في الوجود قال تعالى: ﴿ ولقد كرّمنا بني آدم ﴾ (الإسراء: 70) وقال: ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ (التين: 4) ومن حيث تقرير وظيفته ورسالته في الحياة حيث أمر الإنسان بأوامر ونهي عن نواه وكلف بمجموع الدين الذي ارتضاه الله تعالى للناس قال تعالى: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ (المائدة: 3) وقال: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران: 19).

فعلى مستوى قصد المكلف ينبغي أن يكون قائماً على الإخلاص والصفاء والوضوح، وهو ما يحرم النفاق والرياء وحب الشهرة والظهور قال الإمام الشاطبي رحمه الله عليه: "إن الأعمال بالنيات وأن المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات" و"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"¹.

وللمقاصد الضرورية، والحاجية، والتحسينية، اتصال قوي وتأثير عظيم في ترسيخ القيم الأخلاقية؛ فمن حيث ترسيخ ما هو ضروري كترسيخ الحرمة والكرامة الإنسانية وجوهره الأخلاقي ومظاهر ذلك في المعاش والتواصل والتعامل؛ كواجبات العدل والحرية والمسؤولية والوفاء بالعهود واحترام الاتفاقيات اللازمة والمعاهدات الضرورية لاستقرار الأوضاع وسلامتها من التهاجر والتقاتل بموجب الغدر والخيانة ونقض العقد.

ومن حيث ترسيخ ما هو تحسيني تجميلي كترسيخ مجموع الآداب والفضائل التي تقرب ولا تباعد، والتي لا ترتقى إلى ما هو ضروري وحاجي، ومن ذلك التحية وردها والهدية والإكرام بالطعام والخدمة التطوعية والمدنية التي تعزز القيم الأخلاقية وتشر فضائل التواصل الإنساني والعون والتكاتف بين البشر والتآلف بين الفئات. قال الإمام الشاطبي: "أما التحسينات فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات، التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم "مكارم الأخلاق"².

1. الشاطبي، الموافقات، 7/3.

2. المصدر نفسه، ج2/10 وانظر: نور الدين الخادمي، القيم الأخلاقية الإنسانية ومقاصد الشريعة في عصر النهضة العربية والإسلامية، مجلة "التفاهم" العدد 4 ص15 وما بعدها.

فعلى ضوء المقاصد التحسينية ترد لتحسين الحياة، وتجميل المعاش، وتلوين الوجود بألوان التبسط، والتفكه، والتطيب، والتحضر، والتمدن، الأمر الذي يعطيها جمال البهجة، وراحة الفسحة، وطيب الحياة، وأناقة المقام، وحلاوة المستقر، وعذوبة المأكل، والمشرب وملاءمة المنزل والموقع¹.

وعلى مستوى ترسيخ الأهداف المقاصدية في حياة الناس، وغرس قيم وأخلاقيات الترشيد وعدم إهدار المال العام؛ ففي "مجال الإنفاق فيما يتعلق بالأفراد والمؤسسات يمكن اعتماد رتب المقاصد من الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ فكم من الأموال تهدر على مستوى الأفراد والمؤسسات وهي في رتبة التحسين، في حين يغيب الاهتمام بأهداف وطموحات هي من باب الضرورة والحاجة مما يمثل عائقاً كبيراً في حياة الفرد وفي مسيرة المؤسسات الرسمية والشعبية وتتعلل خطط الإنتاج الطموحة لغياب فكر المقاصد فيها والعمل بمنظومة رتب المقاصد سيوفر للفرد والمؤسسات أموالاً طائلة وسيرشد الإنفاق بشكل كبير مما يمكن به الانتفاع بالموفور المالي في مجالات أكثر أهمية²."

وعلى مستوى البعد التربوي للمقاصد فإن الإسلام "يحتم على كل مسلم أن يسعى إلى الفهم السليم للعالم وللقيم الإسلامية شأنه في ذلك شأن المجالات المعرفية والتقنية المعاصرة لتمكين المسلمين من أن يصبحوا مسلمين أفضل، وفتح فرص التوظيف والعمل المستقل أمامهم وتمكينهم من الاهتمام بشؤونهم وحفظ كرامتهم وصولاً إلى تمكين المجتمعات الإسلامية من تشريع التنمية والحد من الفقر وعدم المساواة في توزيع الدخل والثروة كما يستلزم الأمر "تهيئة بيئة داعمة تقضي إلى البر وتعزيز التكافل الأسري والاجتماعي، وتشجيع الرعاية المتبادلة والتعاون بين الأفراد؛ فصلاة الجماعة وصوم رمضان والزكاة والحج إلى جانب احترام المجتمع وتقديره لمن يراعون القيم الأخلاقية واحتقاره لمن لا يراعونها تشكل جزءاً من البرنامج الإسلامي لتهيئة مثل هذه البيئة الداعمة التي قد تعين على تعزيز الفضائل المطلوبة في الأفراد، وتحد من الرذائل التي تحول دون تحقيق الأهداف الاجتماعية، وعلى سبيل المثال، فإن تشجيع العيش البسيط، والحد

1. المرجع نفسه.

2. مسعود صبري، كيف تستفيد من المقاصد في حياتك، مقال منشور بمجلة الوعي الإسلامي العدد 561 مارس-أبريل 2012.

من الاستهلاك بتبذير وإسراف، قد يحد من زيادة الطلب على الموارد وسيفضي هذا إلى إتاحة قدر أكبر من الموارد لإشباع الحاجات عموماً، الأمر الذي يعد ضرورياً لتعزيز الوثام الاجتماعي، كما سيشجع على الادخار والاستثمار، ومن ثم يدعم التوظيف والنمو¹.

إن "منظومة القيم، وكذا المقاصد الحاضنة لها، تتعانقان في وحدة كلية تحرك عناصر الحفظ صوب كمالات قيمة التوحيد كقيمة مركزية، وقيمة العدل كقيمة عليا تحفظ الدين وتقدمه على بقية المقاصد لاشتماله على مناطات الحفظ لكل المجالات الأخرى". إن "الدين القيم" "دين القيمة" "دينا قيماً" "الصراط المستقيم" تحرك الجوهر القيمي للدين، إيمان بالله يعمر دنيا الناس، وعقيدة تخلق حضارة، وعبادة تربي مجتمعا، إن باب القيم الإنمائية والعمرانية من أهم أبواب هندسة العمران ومعمارهم...".

أساس القيم الحضارية في رسالة الإسلام، كرامة الإنسان، العقل وطلب العلم وتوفير بيئته ووسائله "قيمة حضارية وتنموية، والعمل واجب شرعي، وعمارة الأرض من مسؤولية الإنسان الذي جعله الله خليفة وأميناً عليها، هي قيم عمرانية وحضارية².

1. محمد عمر شابرا، الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة، ص51.

2. سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي ضمن كتاب، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، المجلد الأول، ص319.

مفهوم التعارف بين مقصدي الخلق والتشريع

د. كلثومة دخوش

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

إن إدراك مقاصد الشريعة وفهم أسرارها له مدخل عظيم في فهم أحكامها، وفي استنباط المزيد من هذه الأحكام وتنزيلها في واقع الناس على اختلاف الأزمنة والأمكنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وذلك ما يُدرك به صلاح هذا الدين الخاتم لكل زمان ومكان وإنسان.

يقول الإمام الشاطبي عند بيان عصمة الشريعة وذكر وسائل حفظها: "وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فاستنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج في إيضاحها إليه. وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة¹."

وإذا كانت معرفة مقاصد الشريعة بهذه الأهمية في ما مر من العصور، فإنها أصبحت في عصرنا أشد أهمية، وأضحت الحاجة إليها أكبر؛ لأن فهم هذه المقاصد هو الباب الذي يفتح أمام المسلمين آفاقا جديدة في مجال تنزيل الفقه على الواقع الذي أصبح أكثر تعقيدا تحت ضغوط المستجدات وكثرتها، كما أن فهم علل الأحكام ومقاصدها من شأنه أن يجيب عن أسئلة كثيرة مما يتعلق بمعرفة المسلم لذاته في علاقته بمحيطه، وفق ما يريده له خالقه، وبذلك يعود

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، 61/2.

المسلمون إلى دورهم الحضاري الرائد، ويتمكنون من تحقيق العيش الكريم في ظل تشريع رحيم يحقق لهم مصالحهم في معاشهم ومعادهم.

وإذا كان لمقاصد الشريعة هذه الأهمية، فإن معرفة مقاصد الخلق لا تقل أهمية عنها، وذلك لدورها في تعرف الإنسان لدوره ورسالته في هذا الوجود، مما يساعده على السير وفق ما يرضي خالقه وخالق الوجود كله.

ولا أعني هنا بالخلق ما يراد في علم المقاصد بمقاصد المكلفين، إنما الخلق هنا هو الخلق بمعناه المصدرى، ومقاصده هي تلك التي ورد ذكرها في مجموعة من النصوص القرآنية والحديثية منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56)، وقوله عز من قائل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ غَيْرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: 13).

وإذا كانت الآية الأولى تبين القصد من الخلق، فإن الآية الثانية يفهم منها أن التعارف علة في خلق الناس شعوباً وقبائل مختلفة، ولذلك أمر الله به كفاية من غايات هذا التنوع في الخلق. فهل يكون التعارف مقصداً من مقاصد الخلق والشريعة معاً، خاصة إذا علمنا بأن مقصدي الخلق والتشريع قد يجتمعان، يقول بديع الزمان النورسي: "الشريعة الإلهية اثنتان: وهما آيتان من صفتين إلهيتين، والمخاطب إنسانان وهما مكلفان بهما.

أولاهم: الشريعة التكوينية الآتية من صفة الإرادة الإلهية، وهي الشريعة والمشية الربانية التي تنظم أحوال العالم، الإنسان الأكبر، وحركاته التي هي ليست اختيارية. وقد يطلق عليها خطأ اسم الطبيعة. أما الأخرى: فهي الشريعة الآتية من صفة الكلام الإلهي، هذه الشريعة تنظم أفعال الإنسان الاختيارية، ذلك العالم الأصغر. وتجتمع الشريعتان أحياناً معاً¹.

ولكي نحكم بصحة هذا الأمر أو بطلانه لابد من المرور بعدة مراحل منها:

- عرض كون التعارف مقصداً شرعياً على طرق معرفة المقاصد، لتحديد كيفية التوصل إلى

اعتباره مقصداً أو عدم اعتباره كذلك.

1. النورسي، كليات رسائل النور، اللوامع، ص 876.

يقول الغزالي في المستصفي: "فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنَّفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ حَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ" ويقول الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مصالحها في الخلق".¹

معرفة الأحكام الشرعية المفضية إلى اعتباره مقصدا، إن صح هذا الاعتبار، لكي يخرج من مجرد كونه علة لخلق الناس على الشكل المذكور في الآية الكريمة.

إذا ثبت اعتباره مقصدا، أو غلب هذا الافتراض، ففي أي نوع من المقاصد يمكن إدراجه؟ ثم هل هو مقصد لذاته أم أنه وسيلة يتوصل بها إلى مقاصد شرعية معتبرة من الشارع؟ تحديد الفئة المعنية به؛ بمعنى: هل الخطاب به خاص بدائرة المسلمين بعضهم مع بعض، أم أنه يتعداهم إلى غيرهم من غير المسلمين؟

وخلال ذلك لابد من بيان المقصود بالتعارف، هل هو مجرد معرفة الإنسان قبيلة وانتماء غيره كما جاء في معظم كتب التفسير، أم أن له معنى إضافيا قريبا مما يراد به اليوم عند إطلاقه في مجال الاجتماع؟

طرق معرفة المقاصد

لخص الشيخ ابن عاشور طرق معرفة المقاصد من كلام الشاطبي قائلا: "ولقد جاء الشاطبي في آخر كتاب المقاصد من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثبات خلاصته باختصار، قال: بماذا يعرف ما هو مقصود الشارع مما ليس مقصودا له"، ثم قال ناقلا كلام الشاطبي عن هذه الطرق ومختصرا له: "فنتقول: إن مقصد الشارع يعرف من جهات:

إحداها؛ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عنده مقصود الشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية؛ اعتبار علل الأمر والنهي، كالتكاح لمصلحة التناسل والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، م، س، 8/2.

الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه ومنها مشار إليه، ومنها ما استقرىء من المنصوص فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود الشارع¹.

غير أنني عند الرجوع إلى كلام الشاطبي وجدته يذكر طريقاً رابعاً لم يذكره ابن عاشور، وهو قوله بعد كلام طويل، وتفريع للجهة الثالثة من جهات الكشف عن المقاصد: "والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها؛ فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه؛ كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذا فهم من قصده الوقوف عند ما حدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه².

ثم ختم كلامه قائلاً عن هذا النوع: "وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وضع به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد

1. الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص56.

2. الموافقات، م، س، 409/2-410/5.

الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع؛ فبطل¹.

واعتبر هذا النوع من البدع، ومثل له بسجود الشكر في مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى.

أما الشيخ الطاهر بن عاشور فقد اعتبر طرق إثبات المقاصد متمثلة في:

- استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين: أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها؛ لأن استقراء العلل الكثيرة يؤدي إلى حصول العلم بمقاصد الشريعة. وأما النوع الثاني فيكون باستقراء علل الأحكام التي تشترك في علة بحيث يحصل اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع.

- أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي.

- السنة المتواترة، ومن هذا الطريق المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملا من النبي، صلى الله عليه وسلم، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإليه يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وأمثله كثيرة منها في المعاملات مشروعية الحبس التي ظهرت في المدينة من أعمال الرسول ونسائه وأصحابه، ومثاله في العبادات كون خطبة العيدين بعد الصلاة.

ومنه المتواتر العملي الذي حصل للصحابة من تكرر مشاهدة أعمال الرسول، صلى الله عليه وسلم، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا².

إن استقراء نصوص الشريعة من جهة، والأمر الواضح بالتعارف والتآلف في القرآن الكريم والسنة المتواترة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، كلها تثبت أن التعارف مطلوب شرعا، قد يكون طلبه لذاته، وقد يكون لغيره كما سيأتي.

1. المصدر نفسه، 6/2-414.

2. مقاصد الشريعة، م، س، ص 17-19 بتصرف.

غير أنني قبل الكلام عن الأدلة التي تبين مكانة التعارف من مقاصد الشريعة، أتوقف عند توجيه جليل من هذا الشيخ المقاصدي الحكيم؛ أقصد الشيخ الطاهر بن عاشور، يقول: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويعيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم¹."

ثم يقول: "فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا، أو قريبا من القطعي، وقد يكون ظنا، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه، فإن لم يحصل له من عمله سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضا مجردا ليكون تهيئة لناظر يأتي بعده كما أوصى رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ إذ قال: (فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)²." وعملا بتوجيه الشيخ، فإن كلامي في إثبات التعارف مقصدا شرعيا سيكون فرضا أفترضه، ولغيري تقيمه ثم تقويمه.

هل التعارف مقصد شرعي؟

إنه من المعلوم أن الغاية من خلق الإنسان تتمثل في الخلافة في الأرض وعمارتها بالعبادة والعمل النافع، وأن الله تعالى خلق الإنسان لهذه الغاية العظمى وزوده بالإيمان والعلم والبيان، ليتمكن من القيام بهذا الدور الذي خلق من أجله كما هو مبين في كثير من آيات الذكر الحكيم، أذكر منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْكُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: 29-32).

وقوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-2).

1. المرجع نفسه، ص 378.

2. المرجع نفسه.

فها هنا، إضافة إلى الإيمان، سلاحان لا ضرورة لهما بدون تواصل مع الغير، ولا تواصل بدون تعارف؛ إذ ما فائدة البيان إن لم يكن بغرض التواصل مع الآخر، ومن أين يأتي العلم إن لم يُتلق عن الغير ويُتوارث.

لكن ما المقصود بالتعارف وما حدوده وما غايته؟

- مفهوم التعارف في القرآن الكريم -

لقد ورد من مادة (ع ر ف) في القرآن الكريم ثمانية وعشرون استعمالاً في واحد وسبعين موضعاً، منها الفعل من المعرفة بتسايف متعددة، والفعل من التعريف والاعتراف، ومنها العرف والمعروف.

أما التعارف فلم يرد إلا في موضعين اثنين هما قوله سبحانه في سورة يونس: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُؤْتَسِكِينَ ﴾ الآية: 45. وقوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ الآية: 13.

وأية سورة يونس ورد تفسير التعارف فيها بمعان مختلفة منها:

أن التعارف كان في الدنيا ثم انقطع بالحشر، وعليه معظم المفسرين: قال الطبري: "يقول تعالى ذكره: ويوم نحشر هؤلاء المشركين فنجمعهم في موقف الحساب، كأنهم كانوا قبل ذلك لم يلبثوا إلا ساعة من نهار يتعارفون فيما بينهم، ثم انقطعت المعرفة، وانقضت تلك الساعة."

أن التعارف بمعنى المعرفة؛ أي يعرف كل أحد صاحبه يوم القيامة، جاء في تفسير ابن أبي حاتم: "يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ" قَالَ: "يَعْرِفُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ إِلَى جَنْبِهِ لَا يَكَلِّمُهُ يَعْنِي: يَوْمَ الْقِيَامَةِ". وقال في التحرير والتنوير: "والتعارف: تفاعل من عرف، أي يعرف كل واحد منهم يومئذ من كان يعرفه في الدنيا ويعرفه الآخر كذلك."

أن المقصود بالتعارف عند الخروج من القبور ثم تنقطع المعرفة، جاء في بحر العلوم للسمرقندي: "يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ" قال الكلبي: يعني: يتعارفون بينهم حين خرجوا من قبورهم، ثم

تقطع عنهم المعرفة فلا يعرف أحد أحداً، وقال الضحّاك: يتعارفون بينهم حين خرجوا، وذلك أن أهل الإيمان يبعثون يوم القيامة على ما كانوا عليه في دار الدنيا من التواصل والتراحم، يعرف بعضهم بعضاً محسنهم لمسيئهم، وأما أهل الشرك فلا أنساب بينهم يومئذ، ولا يتساءلون.

. أن المشركين يتعارفون ولكن لا أثر لهذه المعرفة يومئذ، قال الشنقيطي في أضواء البيان عند تفسير الآية: (يَعْرِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فَيَعْرِفُ الْأَبَاءُ الْأَبْنََاءَ، كَالْعَكْسِ، وَلَكِنَّهُ بَيْنَ فِي مَوَاضِعٍ أُخَرَ أَنَّ هَذِهِ الْمَعَارِفَةَ لَا أَثَرَ لَهَا، فَلَا يَسْأَلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا شَيْئًا، كَقَوْلِهِ: وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا).

. أن المعرفة هي مجرد الرؤية والتعرف الخاطف، جاء في أيسر التفاسير: (أي ليرى بعضهم بعضاً ساعة ثم يحول بينهم هول الموقف).

. يبدو من سياق الآية، والله أعلم، أنها تخبر عما يحدث يوم الحشر: إذ سيتعارف الناس بمصائرهم، فيدرك الكفار مدى خسرانهم عند اطلاعهم على مصير المؤمنين، كما يرضى المؤمنون عن سعيهم عند اطلاعهم على مصير الكفار، ذلك أن الله تعالى بعد أن ذكر هذا التعارف قال: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ)، ذلك أن التعارف بينهم يستبعد أن يكون عائدًا لما قبله وهو قوله: (ساعة من نهار)؛ لأن الغرض من هذا التحديد هو بيان قصر الحياة الدنيا التي أفنوها في ما يرديهم في دار الخلد، وهم لا شك لم يضيعوها في التعارف بينهم، وهذا يشبه قوله تعالى: ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرْنَا لَوْلَا الْعَزْمُ مِنَ الرَّسُولِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَهُمْ يَوْمَ يَوْمٍ مَا يَوْمَعُدُونَ لَمْ يَلْتَمِسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ، فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (الأحقاف: 34).

وانطلاقاً من هذا الفهم للآية الكريمة يظهر أن التعارف بين الناس لمعرفة كل فرقة مصير الأخرى مقصود؛ لأن الغرض منه حسرة الكفار والزيادة في تعذيبهم بما يرونه من نعيم الجنة التي حرموا منها بأعمالهم، ونصوص القرآن الكريم التي تنطق بهذا المعنى كثيرة منها قوله عز من قائل: ﴿ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انضُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا، فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَلِصْنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَضَاهَرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾ (الحديد: 13).

وكما جاء في سورة الصافات عند تصوير نعيم المؤمنين: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِرِ قَرِينٍ يَقُولُ أَإِنَّهَا لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ. إِنَّمَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِضَامًا أَنَا لَمَكِيدُونَ. قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُصَلِّعُونَ. فَاصْلَعْ قَرَاءَهُ فِي مَوَاءِ الْجَحِيمِ. قَالَ تَاللَّهِ إِن كَذَبْتَ لَسْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ (الآيات من 51 إلى 56).

يتحصل، إذن، أن الآية الوحيدة التي أشارت إلى التعارف في الدنيا هي قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ غَدْرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: 13).

هذه الآية هي إحدى آيات سورة الحجرات، التي تعد بحق سورة الأخلاق، فهي سورة قد اشتملت من بدايتها إلى نهايتها على الدعوة إلى مبادئ المعاملات الصحيحة البانية للمجتمع الإيماني السليم المتناسك، وقبل الآية، محل الدرس، وردت مجموعة من الأوامر والنواهي التي تهدف كلها إلى حفظ جماعة المؤمنين من كل دواعي الفرقة والاختلاف، من ذلك:

- التحذير من التقدم بين يدي الله ورسوله ومخالفة أوامرهما: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الحجرات: 1).

- الدعوة إلى التأدب مع الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (الحجرات: 2).

- التحذير من تصديق أخبار الفاسقين التي قد تنشر الفتن بين صفوف المؤمنين: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ بِنَبَأِهِمْ ﴾ (الحجرات: 6).

- الدعوة إلى الإصلاح بين المتخاصمين: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهُ فُلِيطُوا عَلَيْهِمْ فَاسْأَلُوهُمْ مِنْ أَلْفِ سِتْرٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، وَتَلَاوَمُوا عَلَيْهِمْ، وَإِنْ لَمْ تُجِبُوا لَهُمْ مِنْ أَلْفِ سِتْرٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، فَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (الحجرات: 9).

- تأكيد مبدأ الأخوة التي يجب أن تكون هي أساس العلاقة بين المؤمنين: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الحجرات: 10).

- النهي عن كل ما يكدر صفو هذه الأخوة، وينشر الفرقة ومن ثم الضعف داخل صفوفهم، ومن ذلك السخرية، واللمز، والتنايز بالألقاب، وسوء الظن، والتجسس، والغيبة: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْفَن، وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ، بِيَسِّ الِاسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الِإِيمَانِ، وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالِمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الضَّرِّ، إِنَّ بَعْضَ الضَّرِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم ﴾ (الحجرات: 12).

- وقبل أن تختتم السورة ببيان الفرق بين الإيمان والإسلام، جاءت الآية مخاطبة للناس جميعاً بدعوتهم إلى التعارف بينهم، ومبينة أن أساس التفاضل بينهم عند الله خالقهم هو التقوى دون أي شيء آخر من تلك الامتيازات الدنيوية النابعة من أصل خلقهم، والراجعة إلى تدبير اللطيف الخبير.

دراسة الآية :

عند الرجوع إلى فهوم المفسرين للآية الكريمة وتفاسيرهم لها، نجدهم يربطونها بسبب نزولها، ويقصر معظمهم معنى التعارف فيها على مجرد معرفة أنساب وقبائل بعضهم بعضاً، جاء في تفسير مقاتل بن سليمان: "نزلت في بلال المؤذن، وقالوا: في سلمان الفارسي، وفي أربعة نفر من قريش، في عتاب بن أسيد بن أبي العيص، والحارث بن هشام، وسهيل بن عمرو، وأبي سفيان بن حرب، كلهم من قريش، وذلك أن النبي، صلى الله عليه وسلم، لما فتح مكة أمر بلالاً فصعد ظهر الكعبة وأذن، وأراد أن يذل المشركين بذلك، فلما صعد بلال وأذن. قال عتاب بن أسيد: الحمد لله الذي قبض أسيد قبل هذا اليوم، وقال الحارث بن هشام: عجبت لهذا العبد الحبشي، أما وجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلا هذا الغراب الأسود، وقال سهيل بن عمرو: إن يكره الله شيئاً يغيره، وقال أبو سفيان: أما أنا فلا أقول، فإني لو قلت شيئاً لتشهدن على السماء ولتخبرن عنى الأرض.

فنزل جبريل على النبي، صلى الله عليه وسلم، فأخبره بقوله، فدعاهم النبي، صلى الله عليه وسلم [...] فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾؛ يعنى بلالاً وهؤلاء الأربعة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ غَيْرِ وَاتِّش ﴾ وعن آدم وحواء ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ﴾؛ يعنى رؤوس القبائل

ربيعة ومضر وبنو تميم والأزد ﴿ وَقَبَائِلُ ﴾؛ يعنى الأفخاذ بنو سعد، وبنو عامر، وبنو قيس، ونحوه ﴿ لتعارفوا ﴾ في النسب.

وقال القرطبي: ونزلت الآية في أبي هند [...] : أمر رسول الله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بني بياضة أن يزوجوا أبا هند امرأة منهم، فقالوا لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نزوج بناتنا موالينا؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ غَيْرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ﴾ الآية. قال الزهري: نزلت في أبي هند خاصة. وقيل: إنها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس. وقوله في الرجل الذي لم يتفصح له: ابن فلانة، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من ذاكر فلانة؟" قال ثابت: أنا يا رسول الله، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "انظر في وجوه القوم" فنظر، فقال: "ما رأيت؟" قال رأيت أبيض وأسود وأحمر، فقال: "إِنَّكَ لَا تَفْضَلُهُمْ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ"، فنزلت في ثابت هذه الآية.

وقال الطبري: "وقوله: ﴿ لتعارفوا ﴾ يقول: ليعرف بعضكم بعضا في النسب، يقول تعالى ذكره: إنما جعلنا هذه الشعوب والقبايل لكم أيها الناس، ليعرف بعضكم بعضا في قرب القرابة منه وبعده، لا لفضيلة لكم في ذلك، وقربة تقرّبكم إلى الله، بل أكرمكم عند الله أتقاكم.

وقال ابن كثير في تفسير: ﴿ لتعارفوا ﴾؛ "أي ليحصل التعارف بينهم، كل يرجع إلى قبيلته."

وقال النيسابوري في تفسير الآية: "ثم بين الحكمة التي من أجلها رتبهم على شعوب وقبايل وهي أن يعرف بعضهم نسب بعض فلا يعتزى إلى غير آبائه فقال: ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾؛ "أي ليقع بينكم التعارف بسبب ذلك لا أن تتفاخروا بالأنساب."

أما التفاسير المعاصرة فقد توسع بعضها في ما يفهم من الآية الكريمة، فنجد، مثلا، في تفسير المنار عند الحديث عن مقاصد القرآن: "المَقْصِدُ الرَّابِعُ مِنْ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ الإِصْلَاحُ الإِجْتِمَاعِي الإِنْسَانِي وَالسِّيَاسِي الَّذِي يَتَحَقَّقُ بِالْوَحْدَاتِ الثَّمَانِ: وَحَدَّةُ الأُمَّةِ؛ وَحَدَّةُ الجَنَسِ البَشَرِي؛ وَحَدَّةُ الدين؛ وَحَدَّةُ التَّشْرِيعِ بِالمَسَاوَاةِ فِي العَدْلِ؛ وَحَدَّةُ الأُخُوَّةِ الرُّوحِيَّةِ وَالمَسَاوَاةِ فِي التَّعَبُّدِ؛ وَحَدَّةُ الجَنَسِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ الدَّوْلِيَّةِ؛ وَحَدَّةُ القَضَاءِ؛ وَحَدَّةُ اللُّغَةِ ثم يقول: (الأصل الثاني): الوَحْدَةُ الإِنْسَانِيَّةُ بِالمَسَاوَاةِ بَيْنَ أَجْنَاسِ البَشَرِ وَشُعُوبِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، وَشَاهِدُهُ العَامُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ يَا

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ غَيْرٍ وَأَنْتُمْ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ¹ .

- وقال أبو زهرة عند تفسير الآية الأولى من سورة النساء ومقارنتها بأية الحجرات: " وهذا النص يشبه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ غَيْرٍ وَأَنْتُمْ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ . بيد أن النص الذي نتحدث عنه يثبت أن الذكر والأنثى من طبيعة واحدة، ويثبت في مضمونه الصلة الرحيمة التي تربط الناس جميعاً، وما ينبني عليها من تعاطف وتواد وتراحم، والنص الآخر يبين وجوب التعارف الذي هو الطريق للتراحم والتواد، فهنا بيان الغاية، وهنالك بيان طريقها."

وقال الزحيلي مفسراً الآية الكريمة: " والمعنى أيها البشر إنا خلقناكم جميعاً من أصل واحد من نفس واحدة من آدم وحواء فأنتم متساوون؛ لأن نسبكم واحد، ويجمعكم أب واحد وأم واحدة فلا موضع للتفاخر بالأنساب، فالكل سواء ولا يصح أن يسخر بعضكم من بعض ويلمز بعضكم بعضاً، وأنتم إخوة في النسب. وقد جعلناكم شعوباً؛ (أمة كبيرة تجمع قبائل) وقبائل دونها لتتعارفوا لا لتتناكروا وتتحالفوا، والمقصود أن الله سبحانه خلقكم لأجل التعارف، لا للتفاخر بالأنساب² ."

وجاء في التفسير الميسر: " وجعلناكم بالتناسل شعوباً وقبائل متعددة؛ ليعرف بعضكم بعضاً³ ."

وقال سيد قطب في تفسير الآية الكريمة: " يا أيها الناس، والذي يناديكم هذا النداء هو الذي خلقكم من ذكر وأنثى، وهو يطلمكم على الغاية من جعلكم شعوباً وقبائل، إنها ليست التناحر والخصام، إنما هي التعارف والوثام، فأما اختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطبائع والأخلاق، واختلاف المواهب والاستعدادات، فتتبع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعارف للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات " ، ثم يقول: " إنما هنالك ميزان واحد تتحدد

1. تفسير المنار عند تفسير الآية 2 من سورة يونس.

2. التفسير المنير، ج 26، ص 259.

3. من تأليف عدد من أساتذة التفسير تحت إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

به القيم، ويعرف به فضل الناس ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاتُمْ﴾.. والكريم حقا هو الكريم عند الله، وهو يزنكم عن علم وعن خبرة بالقيم والموازين ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾¹. ثم بين أن هذه القاعدة هي التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع الإسلامي، أو المجتمع الإنساني العالمي الذي تحاول البشرية أن تحققه دون أن تتمكن من ذلك.

يلاحظ أن التعارف عند سيد قطب لا يعني فقط معرفة الأنساب أو الأشخاص، بل عبر عنه بمرادفه عنده كما يظهر وهو لفظ "الوثام"، كجعل الغاية من التعارف هي "النهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات"، وهذا على خلاف ما فسر به عند المتقدمين. فمن أين جاءت هذه الإضافة في معنى التعارف؟

عند الرجوع إلى المعاجم اللغوية وجدت معظمها تعرف مادة (عرف) بالعلم، وتذكر من المادة عدة استعمالات منها المعرفة بمعنى يقارب العلم بالشيء، وعرف الدابة، والعريف بمعنى القائم على أمور القوم، والعراف، والمعروف، والعرف بكسر العين بمعنى الصبر.

جاء في المصباح المنير في مادة عرف: عَرَفْتَهُ: عرِفْتَهُ بالكسر، و"عَرَفَانًا" علمته بحاسة من الحواس الخمس و"المَعْرِفَةُ" اسم منه ويتعدى بالثقل فيقال عرفته به فعرفه وأمر عارف وعريف؛ أي معروف، وعرفت على القوم أعرف من باب قتل عرافه بالكسر فأنا "عارف"؛ أي مدبر أمرهم وقائم بسياستهم وعَرَفْتُ عليهم بالضم لغة فأنا "عريف" والجمع "عُرَفَاءُ" [...]. وأمريت "بِالْعُرْفِ"؛ أي "بِالمَعْرُوفِ" وهو الخير والرفق والإحسان... وعرف الدابة الشعر النابت في محذب رقبته².

وجاء في لسان العرب: العرفان: العلم، قال ابن سيده: وَيَفْصِلَانِ بِتَحْدِيدِ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمَكَانِ، عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عَرِفَةً وَعِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً واعترفه [...]. ورجل عروف وعروفة عارف يَعْرِفُ الْأُمُورَ وَلَا يُنْكِرُ أَحَدًا رَأَاهُ مَرَّةً. والهاء في عروفة للمبالغة والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم [...]. رجل عارف؛ أي صبور [...]. والتعريف الإعلام والتعريف أيضا إنشاد الضالة وعرف

1. سيد قطب، في ظلال القرآن، 3348/6.

2. الفيومي (توفي 770)، المصباح المنير، عرف.

الضالَّة نَشَدَهَا [...] وقد تَعَارَفَ القَوْمُ؛ أي عرف بعضهم بعضاً [...] والعُرْفُ والعارِفَةُ والمعْرُوفُ واحد ضد النكر وهو كلُّ ما تَعَرَّفَهُ النفس من الخَيْرِ وتَبَسَّأَ به وتَطَمَّنَتْ إليه¹.

وفي معنى المعروف عند ابن منظور وجدت لفظ الاطمئنان، وهذا اللفظ أصل من أصلي مادة عرف كما ذكره ابن فارس، قال: "العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدلُّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض والآخر على السكون والطمأنينة. فالأول العُرْفُ: عُرِفَ الفَرَسُ. وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه. ثم قال: "والأصل الآخر المعْرِفَةُ والعْرِفَان. نقول: عَرَفَ فلانٌ فلاناً عَرِفَاناً ومَعْرِفَةً. وهذا أمر معروف. وهذا يدلُّ على ما قلناه من سُكونه إليه؛ لأنَّ مَنْ أنكر شيئاً تَوَحَّشَ منه ونَبَأَ عَنْهُ.

ومن الباب العُرْفُ، وهي الرَّائِحَةُ الطَّيِّبَةُ. وهي القياس؛ لأنَّ النَّفْسَ تَسْكُنُ إليها. يقال: ما أَطْيَبَ عَرْفَهُ. والعُرْفُ: المعروف، وسمي بذلك لأنَّ النفوس تَسْكُنُ إليه [...] ويقال: النَّفْسُ عَرُوفٌ، إذا حُمِلَتْ على أمر فباعت به؛ أي اطمأنت [...] والعارِفُ: الصابر، يقال أصابته مصيبةٌ فوجد عُرُوفاً؛ أي صابراً.

من خلال النماذج السابقة يتضح أن مادة (ع ر ف) يدور بعض معانيها على الاطمئنان، وهذا هو الذي ينسجم مع لفظ التعارف بالمعنى الذي يحقق التواصل ويكون في بعض مراحله من لوازم القيام بالخلافة في الأرض وتعميرها، ويرتبط بعدة مقاصد مقررة في الشرع.

وتفصيل ذلك:

1. إنه من المعلوم أن استمرار وجود النسل الذي هو وسيلة تعمير الأرض والخلافة فيها لا يتم إلا بالزواج بين الذكر والأنثى، ولا زواج بدون تعارف، بل إن أهم أسس العلاقة بين الزوجين هي المودة والرحمة والسكن، والاطمئنان الذي عليه مدار التعارف مدخل في كل هذه المعاني الثلاثة. هذا وقد يكون الزواج وسيلة للتعارف على نطاق أوسع كما استثمره النبي، صلى الله عليه وسلم، في زيجاته المتعددة التي قصد منها، من ضمن ما قصد، توسيع دائرة علاقاته مع مختلف القبائل والبيوت العربية، كما دعا إلى استثماره في حثه على الزواج بالأغراب.

1. ابن منظور (ت 711)، لسان العرب، عرف.

هذا، ومعلوم من جهة أخرى أن حفظ النسل هو أحد الكليات الخمس التي لا تستقيم الحياة بدونها كما هو مقرر في كتب المقاصد. فالتعارف إلى هذا الحد وسيلة لمقصد مقرر في الشريعة بطرق مختلفة، أو لعله من المقاصد التابعة حسب ما يفهم من كلام الشاطبي، يقول: "للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية [...] وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرى من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فاستدلنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا، كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك؛ فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبب له حسن. وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق¹."

2. إن حفظ الدين من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، والدين إنما وصل للناس بالتبليغ من مبلغه الأول الرسول، صلى الله عليه وسلم، ثم من ورثته الذين هم العلماء ثانياً، ثم وصل إلى الشعوب من خلال التعارف بين عموم المسلمين وغيرهم ممن أسلموا من خلال مختلف المعاملات مع المسلمين، وبهذا تحقق معنى عالمية الإسلام وشمول رحمته للبشرية كلها حسب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء: 106)، ولذلك راسل النبي، صلى الله عليه وسلم، ملوك زمانه وخاطب كل من وصل إليه بدعوته، معرفاً بنفسه ورسالته كما هو ثابت في كتب السنة والسيرة النبوية المطهرة. ولم يكن شيء من ذلك ليطم بدون تعارف.

بل إن من أصول العقيدة وأركانها: الإيمان بالرسول، ولكي يتم هذا الإيمان ويكمل، عرفنا القرآن الكريم بمعظم الرسل والأنبياء وأقوامهم من خلال القصص القرآني الموثوق في كتاب الله تعالى بشكل كبير. وهذا القدر من التعارف بين الشعوب يظل مطلباً أساسياً في كل العصور في سبيل التعريف بالرسالة الخاتمة الموجهة للناس جميعاً.

3. إن حفظ النفس لا يقوم إلا بتوفير قدر من الضروريات في المسكن والمطعم والملبس، وهذا لا يتأتى لإنسان مهما كانت قدراته أن يحققه لنفسه دون الاستعانة فيه بغيره، ولذلك خلق الله الناس مختلفين في القدرات والمهارات حتى ينتفع بعضهم بما عند البعض الآخر ويتعاونوا ويتبادلوا الخدمات بما يحقق مصالحهم كما بينه قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يَقْسِمُوا رَبَّنَا نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا، وَرَحِمْتَ رَبَّنَا خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: 31).

يقول الشاطبي متحدثاً عن قسمي الضروريات، عند بيانه أن الضرب الثاني، وهو ما ليس فيه للمكلف حظ عاجل مقصود، ينقسم بدوره إلى قسمين، يقول: "فالحاصل أن هذا الضرب قسمان؛ قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة، كقيامه بمصالح نفسه مباشرة. وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكْتِسَابُ بما للغير فيه مصلحة، كالإجارات، والكراء، والتجارة، وسائر وجوه الصناعات والاكْتِسَابَاتِ، فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع¹."

ويقول أحد الدارسين المعاصرين مقرراً أن حفظ الدين هو المقصد الأصل، وأن غيره من الكليات إنما هي مقاصد تابعة له: "فهذا اتضح أن هذه المقاصد تابعة وخادمة للمقصد الأصلي كما قلت، وهو الدين؛ إذ لا يقوم ذلك ولا يتدين الإنسان إلا إذا أكل وشرب وتزوج، وأوى إلى مسكن، ولبس ما يقيه الحر والبرد، وذلك يكون بالتعاون مع الغير بالصناعة والتجارة وغير ذلك، فصار كل ذلك مقاصد تابعة للمقصد الأصلي الذي من أجله خلق الإنسان²". فما ذكره من أمور بها تحفظ باقي الضروريات من زواج، وتعاون على الصناعة والتجارة لا يتصور في الذهن دون تعارف كما سبق بيانه.

1. الموافقات، م، س، 181/2.

2. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، ص 287.

4. من المقرر عند العلماء أن حفظ العقل هو من المقاصد الضرورية، وحفظ العقل من جانب الوجود يكون بالدعوة إلى طلب العلم والثناء على العالم والمتعلم، والدعوة إلى التفكير والتأمل ومن ذلك السير في الأرض، وكل هذه لا تتم بدون تعارف.

5. وأخيراً فإن كلية المال هي المقصد الخامس من المقاصد الضرورية، وتحصيله لا يتصور في العقل دون تعارف، سواء في معناه البسيط الذي يعني ما يملكه الإنسان لتستقيم حياته ولا تتوقف كامتلاكه للقدر الضروري من المأكل والملبس، أو بمعناه العام الذي جاءت الشريعة للحفاظ عليه وإنمائه بمختلف المعاملات باعتباره عصب الحياة ومصدر قوة للأمة، وهذه المعاملات التي راعت فيها الشريعة مجموعة من الضوابط، فإنها كلها إنما تتم بين ناس متعارفين ليس فقط بأشخاصهم، بل بصفاتهم التي تشجع على الثقة بينهم وإقامة علاقات من شأنها أن تزيد المال نماء وتداولاً بين فئات المجتمع، سواء من خلال المبادلات التجارية، أو من خلال الزكاة والصدقة وهما أيضاً لا يمكن أدائهما بدون قدر قليل أو كبير من التعارف.

إلى هذا الحد تقرر أن التعارف وسيلة من أهم وسائل قيام الضروريات الخمس وحفظها. لكننا بالرجوع إلى النصوص القرآنية والحديثية نجد أن التعارف مقصد تضافرت جملة من الأحكام على تحقيقه، منها:

- الحث على صلة الرحم كما دلت على ذلك نصوص قرآنية وحديثية عدة.

- مؤاخاة النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المهاجرين والأنصار، ثم بيان جزاء المتآخين في الله ومصيرهم كما جاء في عدة أحاديث؛ منها حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، ومنهم: "رَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَتَفَرَّقَا".¹

- الدعوة إلى الإصلاح بين المتخاصمين كما سبق في سورة الحجرات.

- بيان قيمة تأليف الله تعالى بين القلوب المتنافرة، واعتبار ذلك نعمة من الله على المؤمنين، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا، وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: 103).

1. الحديث جاء في الصحيحين وغيرهما وهذا لفظ الموطأ.

. اعتبار العرف في التشريع عملاً بما تعارف الناس عليه ما لم يكن عرفاً فاسداً يخالف الشرع، كما هو مقرر في محاله من المباحث الأصولية.

. الدعوة إلى التعاون بين المؤمنين للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل قوله سبحانه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران 104)، وقوله عز من قائل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُصِيبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 72).

. الدعوة إلى التكافل بين المؤمنين، والتكافل لا يتصور إلا بتعرف أحوال المحتاجين؛ وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "وَأَيُّمَا أَهْلٍ عَرَّصَ أَصْبَحَ فِيهِمْ أَمْرٌ جَائِعٌ فَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ تَعَالَى".¹

كان هذا عما يفهم من اعتبار التعارف بين المسلمين أمراً مطلوباً في الشريعة الإسلامية. فماذا عن التعارف بين المسلمين وغيرهم من الأمم والشعوب؟

بالرجوع إلى الآية الكريمة من سورة الحجرات، نجد أن التفسير القديمة تكاد تخلو من الدعوة إلى التعارف بين المسلمين وغيرهم، على الأقل بشكل صريح، لكن كلمة الشعوب لها دلالة خاصة بيئتها المفسرون، من ذلك: قول ابن عطية: "والشعوب: جمع شعب وهو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبطاً بنسب واحد، ويتلوه القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الأسرة والفصيلة؛ وهما قرابة الرجل الأذنون؛ فمضر وربيعة وحمير شعوب، وقيس وتميم ومذحج ومراد، قبائل [...] وقريش ومحارب وسليم عمارات، وبنو قصي وبنو مخزوم بطون، وبنو هاشم وبنو أمية أفخاذ، وبنو عبد المطلب أسرة وفصيلة، وقال ابن جبير: الشعوب: الأفخاذ. وروي عن ابن عباس الشعوب: البطون، وهذا غير ما تمالأ عليه اللغويون. قال الثعلبي، وقيل: الشعوب في العجم والقبائل في العرب، والأسباط في بني إسرائيل".²

1. مسند الإمام أحمد من مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما، وجاء في المعجم الأوسط والكبير للطبراني بألفاظ متقاربة.

2. المحرر الوجيز، 153/5.

يؤخذ من كلام ابن عطية وغيره من اللغويين والمفسرين أن الشعب هو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبطاً بنسب واحد، وقد تكون كلمة الشعب بالنسبة للعجم مقابلة للقبيلة عند العرب. وبناءً على هذا المعنى؛ فالدعوة إلى التعارف في آية سورة الحجرات تعم الناس جميعاً من مسلمين وغيرهم، وليس فيها ما يخص الخطاب ويقصره على المسلمين سواء من جهة اللغة أو من جهة السياق المقالي للآية أو من جهة السياق العام للتشريع:

فمن جهة اللغة؛ قد تبين أن الشعب هو التجمع العظيم من الناس بغض النظر عن كونهم عرباً أو مسلمين أو غير ذلك، خاصة أن آية التعارف افتتحت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ خلافاً لما سبقها في السورة من الآيات التي كان الخطاب فيها للمؤمنين خاصة.

ومن جهة سياق الآية؛ فإن الله تعالى تحدث عن كل الفروق التي يمكن تصورها بين الناس، فذكر الذكورة والأنوثة، ثم ذكر الشعوب والقبائل، ودكّرهما معا يدل على أن الشعب غير القبيلة. وقد يكون أعم منها بحسب ما يفهم من ترتيب الفروق في الآية، هذا إضافة إلى ما سبق بيانه من أن سورة الحجرات اشتملت على الدعوة إلى طاعة الله ورسوله، ثم بينت أسس التعامل بين المسلمين وضوابطه، فيحتمل وفق هذا الترتيب أن يراد بهذه الآية بيان الضوابط التي ينبغي أن تحكم معاملة الناس عامة بعضهم بعضاً، وأن كل هذه الفروق لا قيمة لها في ميزان الله تعالى، بل إنما قصدت هذه الفروق لما يعود بالنفع على الناس من تعارف وتعاون، أما عند الله تعالى فأساس التفاضل بين الناس بمختلف أجناسهم وانتماءاتهم إنما هو التقوى وحده، وهذا ما يشهد له افتتاحها، خلافاً لجميع آيات السورة، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ من جهة، ودلت عليه نصوص قرآنية وحديثية متعددة من جهة ثانية، منها ما قاله النبي، صلى الله عليه وسلم، في خطبة حجة الوداع.

إلا أن لقائل أن يقول: إن حديث خطبة حجة الوداع كان الخطاب فيه موجهاً إلى المسلمين وحدهم، وسبب نزول آية سورة الحجرات أيضاً يوجه معنى الآية نفس الوجهة؛ إذ خاطب الله تعالى المسلمين الذين كانوا يختلفون من حيث اللون والجنس والقبائل، ودعاهم إلى التعارف لا إلى التنافر بسبب الاختلافات الموجودة بينهم، وهنا نحتكم في الإجابة عن هذا الأمر إلى السياق العام للتشريع.

بالرجوع إلى السياق العام للتشريع نجد أن الرسائل السماوية التي بينت للإنسان دوره وواجباته تجاه خالقه، إنما بلغها رسل الله وأنبيأؤه لمن يعرفون، وأكثر من ذلك، فإن الرسالة الإسلامية الخاتمة رسالة عالمية، فكيف تتحقق هذه العالمية دون تبليغها للعالمين، وكيف يتم تبليغها دون معرفة مسبقة بالمبلغ إليهم. وقد عرفنا أن الله تعالى دعا النبي إلى مجادلة أهل الكتاب والتي هي أحسن، وأن النبي، صلى الله عليه وسلم، كانت له معاملات مختلفة مع أهل الكتاب ومع الكفار أيضاً، في حدود ما يعين على تبليغ رسالته، قال الشنقيطي عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِينَ هُمْ أَقْوَمٌ﴾ قال: "وَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ، جَلَّ وَعَلَا، فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: أَنَّ الْحِكْمَةَ فِي جَعْلِهِ بَنِي آدَمَ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ هِيَ التَّعَارُفُ فِيمَا بَيْنَهُمْ، وَلَيْسَتْ هِيَ أَنْ يَتَعَصَّبَ كُلُّ شُعْبٍ عَلَى غَيْرِهِ، وَكُلُّ قَبِيلَةٍ عَلَى غَيْرِهَا، قَالَ جَلَّ وَعَلَا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فاللَّامُ فِي قَوْلِهِ: لِتَعَارَفُوا لَمْ التَّعْلِيلِ، وَالْأَصْلُ لِتَتَعَارَفُوا، وَقَدْ حُذِفَتْ إِحْدَى التَّاءَيْنِ؛ فَالتَّعَارُفُ هُوَ الْعِلَّةُ الْمُشْتَمَلَةُ عَلَى الْحِكْمَةِ لِقَوْلِهِ: وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ، وَنَحْنُ حِينَ نُنْصِرُ بِمَنْعِ النَّدَاءِ بِالرَّوَابِطِ الْعَصَبِيَّةِ وَالْأَوَابِرِ النَّسَبِيَّةِ، وَنُقِيمُ الْأَدْلَةَ عَلَى مَنْعِ ذَلِكَ، لَا نُنْكَرُ أَنَّ الْمُسْلِمَ رَبِّمَا أَنْتَفَعَ بِرَوَابِطِ نَسَبِيَّةٍ لَا تَمْتُّ إِلَى الْإِسْلَامِ بِصِلَةٍ، كَمَا نَفَعَ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَمِّهِ أَبِي طَالِبٍ، وَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا، أَنَّ عَطْفَ ذَلِكَ الْعَمِّ الْكَافِرِ عَلَى نَبِيِّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْ مَنِ اللَّهِ عَلَيْهِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِي يَجِدُكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [93 / 6]؛ أَيَّ آوَاكَ بِأَنَّ ضَمَّكَ إِلَى عَمِّكَ أَبِي طَالِبٍ.

هذا، ويضاف في هذا السياق إقرار الاختلاف بين الناس في نصوص قرآنية وحديثية عدة، مع الدعوة إلى استثمار هذا الاختلاف في تبادل المنافع وفي تحقيق التكامل بين الناس، مع دعوة المسلمين إلى تعلم لغات غيرهم حتى يسهل التواصل بينهم.

. ضوابط التعارف بين المسلمين وغير المسلمين:

إذا ثبت أن التعارف بين المسلمين وغيرهم مطلوب شرعاً، فإنه ينبغي أن يضبط بضوابط تجعله يحقق مصالح المسلمين، ويدفع الضرر عنهم، ومن جملة هذه الضوابط:

. أن يكون منطلق هذا التعارف من ندية كاملة بين الطرفين حتى يتبين الحق وأصحابه.

. أن يكون هدف المسلمين من هذا التعارف هو تبليغ الدين للناس كافة وتعريفهم به.

أن يكون من أهداف التعارف الإضافية الحصول على ما عند الآخر من معرفة ونفع لقوله، صلى الله عليه وسلم، في ما رواه عنه أبو هريرة قال: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْكَلِمَةُ الْحَكِيمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا".¹

أن يبتعد المسلم ممن لم يحصلوا قوة الفهم والمعرفة بالدين عن كل ما يُخاف منه على دينه وعقيدته، يقول أحد الدارسين: "كما أن الإسلام حرم المفسدات المعنوية للعقل من مخالطة المستهزئين، أو مطالعة ما يفسد العقل أو يشككه في دينه، أو يخلط عليه الحق بالباطل، من النظريات والمذاهب الهدامة المشككة في دين الله، والهادفة إلى إخراج الناس من دينهم وصددهم عن سبيل الله تعالى، ولهذا لما رأى النبي، صلى الله عليه وسلم، صحيفة من التوراة في يد عمر غضب، لما يؤدي ذلك إلى إفساد العقل المسلم، واختلاط الحق بالباطل".²

أن يكون التعارف مع الآخر مبنياً على الحوار البناء بعيداً عن التعصب للرأي الشخصي الذي قد يصيب وقد يخطئ، وأن ينطلق في حوارهِ من الأمور المشتركة، وأن يترك لغيره التوصل إلى الحق والاعتراف به منطلقاً في ذلك مما تعلمناه من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِبْرَاهِيمَ لَعَلَّوْهُ هُدًى أَوْ فِرْعَانَ مُبِينٍ﴾ (سبأ: 24).

قال الزحيلي في تفسير الآية الكريمة: "فلا سبيل إلى تصويب كل منا، فإما أن نكون نحن أو أنتم على الهدى أو على الضلال، بل واحد منا مصيب، والآخر مخطئ مبطل. وهذا أسلوب فيه لطف وأدب، لاستدراج الخصم إلى أن ينظر في حاله وحال غيره، ويستعمله العرب لإعطاء الحرية للمخاطب بأن يتأمل ويعلن عن قناعة أنه مخطئ وغيره مصيب، كما يقول الرجل لصاحبه: قد علم الله الصادق مني ومنك، وإن أهدنا لكاذب".³

ما يقصده الزحيلي من هذا الأسلوب يتعين اتباعه في أمور الاعتقاد، أما في غير ذلك فيتبع كما هو عن قناعة بأن الصواب يحتمل أن يكون مع أحد الطرفين فعلاً دون سابق تعيين، على قاعدة الإمام الشافعي رحمه الله: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب.

1. أورده والترمذي، وقال عنه: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ" كما أورده بقريب من هذا اللفظ ابن ماجة، وضعفه الألباني.

2. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفصيلاً، م، س، ص 315.

3. التفسير المنير، م، س،.

الخلاصة

مما سبق يتضح أن التعارف مطلوب شرعا، وأنه قد يكون منه ما هو ضروري كما سبق عند الحديث عن علاقته بالكليات الخمس، وقد يكون منه ما هو حاجي عندما يتعلق بالعلاقات التي يقوم بها المسلم مع المسلمين ضمن تبادل المنافع من تجارة وصناعة وغيرهما، وقد يكون منه ما يتعلق بتبادل المعرفة في مجالات يشق على المسلم الاستغناء عنها مما سبقنا غير المسلمين إلى اكتشافه كما هو الحال بالنسبة، مثلا، لوسائل الاتصال، ومجال البحث العلمي في ميدان الطب وسائر ما يدخل في باب الحكمة التي يطلب من المسلم المواظبة على طلبها ومحاولة الظفر بها.

كما يمكن أن يكون التعارف من التحسينيات عندما يتعلق، مثلا، بالتعرف على عادات الأمم في العيش، والاعتبار بأحوالهم، وتعرف عظمة الخالق من مخلوقاته وعظيم صنعه، والاطلاع على مختلف مكونات الحضارة من خلال السياحة المباحة التي أمرنا بها الله تعالى في نصوص كثيرة كقوله تعالى في غير ما آية: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾.

هذا، وإن لم يكن التعارف مقصودا لذاته، فهو من المقاصد التابعة، أو ما سماه بعض الدارسين بالمقاصد الوسائل، حيث قال: "تنقسم المقاصد باعتبار أنها غاية أو وسيلة لغاية أخرى إلى قسمين مقاصد غائية، ومقاصد هي وسائل:

1. المقاصد الغائية

وهي التي تمثل غاية نهائية ليس بعدها غاية، وذلك كمعرفة الله تعالى، فهي غاية الخلق وتعلم التوحيد، ومثل دخول الجنة، فهي مقصد وغاية الخلق من التعبد لله رب العالمين بعد إجلاله وتعظيمه.

2. المقاصد الوسائل

وهي التي تكون غاية لأمر وفي نفس الوقت وسيلة لغاية أخرى فتعلم العلوم الشرعية وسيلة لغاية ومقصد وهي معرفة الأحكام الشرعية، وهذه مع أنها غاية إلا أنها وسيلة لغاية وهي التعبد لله تعالى بهذه الأحكام الشرعية والتزامها، وإقامة الطاعات، وهي الأخرى غاية وفي نفس الوقت وسيلة لغاية أعلى وهي الحصول على رضا الله تعالى وثوابه والنظر إلى وجهه الكريم في الجنة.

فاتضح أن المقاصد غايات ووسائل نسبية، فهي بالنسبة لما يوصل إليها غاية، وبالنسبة لما توصل إليه وسيلة¹.

وإذا لم يتكرر في القرآن الكريم الأمر بالتعارف بشكل صريح، كما في سورة الحجرات، فقد عرفنا أن في الشريعة مجموعة من الأحكام كان التعارف علة لها، إضافة إلى أن ما كان من المقاصد داخلا في المعاملات التي للمكلف فيها مصلحة وميل فإن الله لم يوجبه بناء على أن النفس تشتتبه كما نبه إلى ذلك الشاطبي بقوله: "قد تحصل إذن أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود، كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن، والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتمات، كالبيوع، والإجازات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود، كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية". ثم قال: فأما الأول: فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قويا جدا بحيث يحمله قهرا على ذلك، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيرا ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: 275).

ثم قال عن الضرب الثاني: "مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثموا؛ لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبيعي أوجبه الشرع عينا أو كفاية، كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب، وما أشبه ذلك."

ثم قسمه إلى قسمين، قال: "فالحاصل أن هذا الضرب قسمان: قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة، كقيامه بمصالح نفسه مباشرة. وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإجازات، والكرام، والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات، فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم

1. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، م، س، ص 288.

بذلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس المباشر، وهذه حكمة بالغة، ولما كان النظر هكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروقة إلى ما يقتضيه، وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم، بل هو على الضد من ذلك أكدت جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا، والإبعاد بالنار في الآخرة؛ كالنهي عن قتل النفس والزنى...¹.

يلاحظ أن التعارف يدخل ضمن ما للمكلف فيه حظ عاجل، لما سبق بيانه، وهو يدخل ضمن القسم الثاني؛ لأنه يؤدي إلى تحقيق مصالح الإنسان بواسطة الغير، لنقص الإنسان وسعيه دائما إلى تكميل نقصه بما عند الآخر، وفق سنة الله في الخلق التي اقتضت اختلاف الناس في المواهب والقدرات والطاقات، حتى يكون سعيهم دائما ودؤويا نحو التكامل في الأدوار، فكان التعارف مقصودا من مقاصد الخلق والتشريع معا، والله تعالى أعلم.

1. الموافقات، م، س، 2/180-182.

التحقيق في دعوى حصر المكارم الخلقية في المقاصد التحسينية

د. ربحانة اليندوزي

كلية الشريعة/فاس

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

إنه وإن اختلفت تعريفات العلماء لمقاصد التشريع من حيث العبارة، فقد اتفقت من حيث المعنى، فهي الغايات والحكم التي تتوخاها الشريعة في أحكامها، والعلل التي من أجلها أنزلت الشريعة أو قامت الأحكام، وقد ثبت عند جميع العلماء بالاستقراء وتتبع الأحكام المختلفة في الشريعة الإسلامية أن المقصد الأصلي منها هو تحقيق مصالح العباد وحفظ هذه المصالح عليهم ودفع المفساد والأضرار عنهم.

كما اتفق جميع العلماء منذ الإمام الغزالي (توفي 505هـ) إلى اليوم، على أن مقاصد الشرع تنقسم من حيث الأهمية إلى ثلاث مراتب: الضرورية والحاجية والتحسينية. ووضحوا المراد بكل مرتبة.. إلا أنه مما يشد الانتباه بقوة كلام أغلبهم في بيان المراد بالتحسينيات من حيث حصرهم مكارم الأخلاق ضمن هذه المرتبة التي تصنف من حيث الحاجة إليها وأهميتها في أدنى مراتب المقاصد الشرعية بعد الضروريات والحاجيات...

فهل مكارم الأخلاق، كما وصفوا، تقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات بحيث لا يتضرر الناس بتركها، ولا يلحقهم حرج وضيق بفقدانها؟ وهل يمكن أن تقوم قائمة للدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال بدونها؟ وهل يصح أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تميم أو صاف زائدة على ما هو ضروري وحاجي متمثلة في مكارم الأخلاق؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يقتضي المنهج العلمي السليم البدء بالتعريفات للمصطلحات الواردة أعلاه، وإيراد أقوال العلماء في شرحها وبيان معانيها.. ثم التحقيق في دعوى حصر مكارم الأخلاق ضمن قسم التحسينات.

أولاً: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً

المقاصدُ في اللغة¹: جمع مَقْصِدٍ، والمقصد: مصدر ميمي مأخوذ من الفعل "قصد" يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً وَمَقْصِداً.. وقد ذكر علماء اللغة أن القصد يأتي لمعان أظهرها:

المعنى الأول: الاعتماد، والأُمُّ، وإتيان الشيء، والتوجُّه، تقول: قصدته، وقصد له، وقصد إليه، يقصده إذا أمه، ومنه أيضاً أقصده السهم إذا أصابه فقتل مكانه. ومن هذا المعنى ما في صحيح مسلم "فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قصد له فقتله"².
المعنى الثاني: الغرض والغاية، يقولون: تنجّزت منه أغراضى ومقاصدى.

المعنى الثالث: استقامة الطريق. ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِثٌ﴾ (النحل: 9) قال ابن جرير: "والقصد، من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه" .. ويقال: طريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ (التوبة: 42)؛ أي موضعاً قريباً سهلاً.

المعنى الرابع: العدل، والتوسط وعدم الإفراط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ (لقمان: 19)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "القصدُ القصدُ تبلغوا"³، وقول جابر بن سمرة: "كنت أصلي مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً"⁴؛ أي وسطاً بين الطويلة والقصيرة.

1. ينظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص396. والزيبي، تاج العروس، 35/9، والراغب الأصفهاني، المفردات، 404.

2. صحيح مسلم رقم الحديث 289.

3. صحيح البخاري رقم الحديث 6463.

4. صحيح مسلم رقم الحديث 2040.

المعنى الخامس: الكسر في أي وجه كان، تقول: قصدتُ العودَ قَصْدًا كسرتَه، وقيل: هو الكسر بالنصف قصدته أقصده، وقصدته فانقصد وتَقَصَّد والقِصْدَة: الكِسرَة منه.

والظاهر من عرض المعاني اللغوية للمقاصد أن التي تتناسب مع المعنى الاصطلاحي كما سيأتي هي المعاني الأربعة الأولى: الأُمُّ، والاعتماد، وإتيان الشيء، والتوجه. وكلها تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه، وملاحظ أيضا في مقاصد الشريعة معاني الاستقامة، والعدل والتوسط، أما المعنى الأخير فمستبعد قطعاً.

أما المقاصد من حيث الاصطلاح فلا يوجد لها تعريف متفق عليه، إلا أنه من المؤكد أن المعتمد في ذلك المآخذ اللغوية السابقة.

وسأقتصر على إيراد تعريفين اثنين أراهما الأفضل فيما ذكره العلماء المعاصرون من التعريفات، وهما:

1. تعريف الدكتور أحمد الريسوني: "مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضِعَتِ الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"¹، وهذا تعريف أشاد به غير واحد من المعاصرين، إلا أنه لو استبدل كلمة "أنزلت" بكلمة "وضعت" لكان أفضل لما في الأولى من الإشارة الواضحة إلى تنزيل الشريعة من رب العزة.

2. تعريف الدكتور عبد الرحمن الكيلاني لمقاصد الشريعة وهو أنها: "المعاني الغائية التي توجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه"²؛ فخرج بقيد "الغائية" العلل التي تترتب عليها الأحكام، وعبارة "التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها" مستفادة من المعنى اللغوي للفظ (مقصد)؛ أي سار اتجاهه، ثم للدلالة على أن العلل الغائية مقصودة للشارع وليست مجرد نتائج لتطبيق الأحكام الشرعية، وأيضاً لبيان أن المقاصد المعتبرة ما اعتبره الشرع وليست المنبئية على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم.

1. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، سلسلة الرسائل الجامعية 1،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1416هـ/1995م)، ص19.

2. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، ط1، (1421هـ/2000م)، ص47.

3. وبينت عبارة "عن طريق أحكامه" أنه لا سبيل إلى تحقيق المقاصد المراعاة شرعا إلا سبيل الأحكام الشرعية، وأن هذه الأحكام شرعت وسائل لإقامة هذه المقاصد، وطرقا لتجسيدها في الواقع؛ بمعنى أن الأحكام هي وسائل لتحقيق غايات مرسومة لها شرعا، وليست هي غايات في حد ذاتها، وهذا ما ألمح إليه الإمام الشاطبي بقوله: "لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"¹.

ثانياً: أقسام المقاصد من حيث الأهمية

لما كانت مقاصد الشريعة تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ولما كانت هذه المصالح متفاوتة من حيث الأهمية، فقد قسمها العلماء إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية، قال الإمام الشاطبي رحمه الله (توفي 790هـ): "وتكاليف الشريعة كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، ومصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام كل قسم منها في منازل متفاوتة"²، وقال: "وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها؛ أن تكون ضرورية، والثاني؛ أن تكون حاجية، والثالث؛ أن تكون تحسينية"³.

1. **المصالح الضرورية**: قال الشاطبي: "هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"⁴، وقال بأن مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"⁵، وذكر أن "الأمة اتفقت، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت لحفظ هذه الخمس، وعلمها عند الأمة ضروري، ولم يثبت ذلك بدليل معين ولا شهد لذلك أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تحصر في باب واحد"⁶.

1. أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، 385/2.

2. **الموافقات**، م، س، 8/2.

3. المصدر نفسه.

4. المصدر نفسه.

5. المصدر نفسه، 10/2.

6. المصدر نفسه، 38/1.

2. **المصالح الحاجية:** ومعناها المصالح الواقعة في محل الحاجة، قال الجويني (توفي 478هـ): "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة"¹. وقال الشاطبي: "هي المصالح التي يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب، فإذا لم ترع، تلك الحاجيات، دخل على المكلفين، على الجملة، الحرج والمشقة ولكن لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"²؛ (أي المصالح الضرورية).

وقوله "على الجملة"؛ لأن الحرج والمشقة قد يلحق بعض الناس دون بعض بخلاف الضروريات، فإن الفساد الناجم عن الإخلال بها يطال كل الناس.

والمقاصد الحاجية كما قال الشاطبي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ومثالها من المعاملات تجويز الإجارة قال الجويني: "فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره"³.

3. **المصالح التحسينية:** وهي التي إذا فقدت لا يقع الإخلال بأمر ضروري ولا حاجي، وذلك لأنها جرت مجرى التحسين والتزيين"⁴. وقد عرفها إمام الحرمين الجويني بقوله: "ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق"⁵. ويقول أيضاً: "ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها"⁶. وقال الرازي (توفي 606هـ) في المحصول: "وأما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات؛ وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم"⁷، وقال الشاطبي: "وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال

1. الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الناشر: الوفاء - المنصورة - مصر، ط4، 1418هـ، 602/2.

2. المصدر نفسه، 11/2.

3. البرهان في أصول الفقه، م، س، 602/2.

4. الموافقات، م، س، 12/2.

5. البرهان في أصول الفقه، م، س، 610/2.

6. المصدر نفسه، 603/2.

7. 222/5.

المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق¹. " وبنحو هذا قال ابن السبكي (توفي 771هـ) والزرکشي (توفي 794هـ) وابن أمير الحاج (توفي 879هـ) والأمير بادشاه (توفي 972هـ) والشوکاني (توفي 1250هـ)² وغيرهم كثير.

وعرفها من المعاصرين الدكتور الخادمي والدكتور محمد اليوبي بقولهما: " وهي التي تليق بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالباً إلى الضيق والمشقة"³ والدكتور البوطي بقوله: " وأما التحسينات: فإن تركها لا يؤدي إلى ضيق، ولكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، وتمتشية مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات"⁴. وقال الدكتور حمادي العبيدي: " المصالح التحسينية هي كل ما يعود إلى العادات الحسنة، والأخلاق الفاضلة، والمظهر الكريم والذوق السليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمة مرغوباً في الانتماء إليها والعيش في أحضانها"⁵ وبنحو من هذا قال غيرهم من المعاصرين⁶.

ومثالها قال الشاطبي: " كالتطهارات بالنسبة إلى الصلوات، على رأي من رأى أنها من هذا القسم، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات، وآداب الرفق في الصيام، وبالنسبة إلى النفوس؛ كالرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، ونحو ذلك، وبالنسبة إلى النسل؛ كالإمساك بالمعروف، أو التسريح بالإحسان، من عدم التضيق على الزوجة، وبسط الرفق في المعاشرة، وما أشبه ذلك، وبالنسبة إلى المال؛ كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج، وبالنسبة إلى العقل؛ كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها بناء، على أن قوله تعالى: ﴿ فاجتنبوه ﴾، يراد به المجانبة بإطلاق"⁷.

1. الموافقات، م، س، 11/2.
2. ينظر: ابن السبكي، الإبهاج، 56/3 والزرکشي، البحر المحيط، 191/4 وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 192/3-193 والشوکاني، إرشاد الفحول، 367/1-368 ومحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، 442/3.
3. نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1، (1421هـ/2001م)، ص72. ومحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع/المملكة العربية السعودية، ط1، (1418هـ/1998م)، ص329.
4. سعيد رمضان البوطي، ضوابط الصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ص120.
5. الشاطبي ومقاصد الشريعة، سورية: دار قتيبة، 2010، ص122.
6. ينظر مثلاً الدكتور يوسف حامد العالم في كتابه المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص164.
7. الموافقات، م، س، 32/4.

وقد نص غير واحد من العلماء على أن المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية أصل للحاجية والتحسينية، والحاجية مكمل للضرورة، والتحسينية مكمل للضرورة، أو مكمل للحاجية وهي مكمل للضرورة¹، والمطلوب شرعا المحافظة على الضروريات في كمالها، وكمالها في الحفاظ على الحاجيات والتحسينيات، ولذلك اعتبر الشاطبي الحاجيات والتحسينيات من أفراد الضروريات وأن توافرها من كمال الضروريات²، وقال " بأنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضرورة³."

ذلك أن الأمور الحاجية والتحسينية حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها⁴، فالتحسينيات تتخذ وصف الحائل دون تسرب أسباب الإهدار للحاجي، وتعمل على زيادة الإكمال والتميم، وكذلك نفس الأمر في الحاجيات مع الضروريات، فيكون بحفظ التحسيني صون للضرورة انتهاء.

أما فائدة هذا الترتيب، فحيث تعارضت مصلحتان وجب تقديم الأصل على ما هو مكمل. والحاصل أن المقاصد في الشريعة الإسلامية لا تقتصر على الضروري، وإنما تشمل المرتبتين الحاجي والتحسيني كذلك في وحدة واحدة، يمثل فيها الضروري الحد الأدنى للمقصد الذي لا تقف الشريعة عند تطلب تحقيقه، وإنما تتطلع إلى كماله في حدود الإمكان دون إفراط أو تفريط.

تعريف الأخلاق

الأخلاق في اللغة: جمع خُلُق، والخُلُق: هو السجية والطبع، مأخوذ من مادة: (خ ل ق) وقد جاء في معناها: قال الجوهرى في مختار الصحاح⁵: " الخُلُق: التقدير... والخليقة: الطبيعة... والخليقة بالكسر: الفطرة... والخُلُق والخُلُق: السجية" يقول ابن فارس: ومن هذا المعنى؛ (أي تقدير الشيء) الخلق: هو السجية؛ لأن صاحبه قد قُدِّر عليه. يقال: فلان خليق بكذا؛ (أي قادر

1. المصدر نفسه، 18/2.

2. المصدر نفسه، 23/2.

3. المصدر نفسه، 17/2.

4. المصدر نفسه.

5. الجوهرى، مختار الصحاح، 4/ 1470-1471.

عليه وجدير به)، والخلق: النصيب؛ لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه¹، وعند الفيروزآبادي: "الخلقُ" التقدير... الخلق بالضم وبضمين: السجية والطبع والمروءة والدين².

وقال ابن منظور: "الخلق هو الدين والطبع والسجية، وحقيقته: أنه وصف لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها"³.

وقال الراغب الأصفهاني: الخلق أصله: التقدير المستقيم، والخلق والخلق في الأصل واحد لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة⁴، وقال الغزالي: "الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معا يقال فلان حسن الخلق والخلق؛ أي حسن الباطن والظاهر فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة، وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة فالنفس المدركة بالبصيرة أعظم قدرا من الجسد المدرك بالبصر⁵."، فالإنسان على هذا خلقٌ مُتَخَلِّقٌ. والخلق: ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخلقه⁶، قال تعالى: ﴿ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ ﴾ (البقرة: 102)، والخلق أيضاً قيل: النصيب، وقيل: الدين، وقيل: القوام، وقيل: الخلاص، وقيل: القدر⁷.

والأخلاق اصطلاحاً: عرفها الغزالي بأنها "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً، وإنما قلنا إنها هيئة راسخة؛ لأن من يصدر

1. أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، 2/214.

2. المرجع نفسه.

3. ابن منظور، لسان العرب، 2/245.

4. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق/بيروت: دار العلم الدار الشامية، 1412هـ، ص164.

5. محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ج4، 3/53.

6. المفردات، م، س، ص164.

7. ابن حيان، تفسير البحر المحيط، 1/503.

منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة، لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ. وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية؛ لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية، لا يقال خلقه السخاء والحلم¹.

وكذا قال الجرجاني² وربما نقله عن الغزالي، وقال الشيخ ابن عاشور: "الخلق: السجية المتمكنة في النفس، باعثة على عمل يناسبها من خير أو شر، وتشمل طبائع الخير وطبائع الشر، ولذلك لا يعرف أحد النوعين من اللفظ إلا بقيد يضم إليه، فيقال: خلق حسن، وفي ضده: خلق قبيح، فإذا أطلق عن التقييد انصرف إلى الخلق الحسن³".

وقد حاول عبد الرحمن الميداني من المعاصرين تلخيص وتسهيل العبارة في تعريف الأخلاق اصطلاحاً، فقال: "الخلق: صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة⁴".

فالحاصل من كل التعاريف أعلاه أمران:

1. أن من الأخلاق ما هي صفات طبيعية في خلقة الإنسان الفطرية، وأخرى صفات مكتسبة بحيث تصبح سجية ملازمة له لا تنفك عنه إلا فيما ندر.

2. أن للأخلاق جانبين؛ جانباً نفسياً باطنياً، وجانباً سلوكياً ظاهرياً.

والأخلاق الإسلامية هي الصفات والسلوكيات التي أقرها الإسلام في طريقة التعامل مع الله تعالى والنفس والمجتمع، فيشمل هذا أحكام الدين كله عقيدة وشريعة.

ولما كان سلوك الإنسان موصولاً بما هو مستقر في نفسه من معانٍ وصفات، قال الغزالي: "فإن كل صفة تظهر في القلب يظهر أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة..."⁵، فقد أكد الإسلام على إصلاح النفوس وتزكيتها ليكون السلوك قويمًا ومحققًا لمصلحة المكلف في العاجل والآجل..

1. إحياء علوم الدين، م، س، 58/3.

2. الجرجاني، التعريفات، ص104.

3. الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، 171/19-172.

4. عبد الرحمن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دمشق: دار القلم، ط1، 1399هـ، 10/1.

5. إحياء علوم الدين، م، س، 57/3.

التحقيق في دعوى حصر الأخلاق ضمن التحسينيات

عودا على بدء، فقد ذكرنا صنيع العلماء في عد مكارم الأخلاق من جملة المقاصد التحسينية للشريعة الإسلامية¹ مما يعطي انطبعا أن الأخلاق هي من الكماليات، وهنا نحن من حيث الفهم لهذا الصنيع بين أمرين اثنين؛ فإما أن يحمل كلامهم على الظاهر وهذا لا يسلم من الاعتراض، ولا يصح بإطلاق للأسباب التي ستأتي، وإما أن يكون هؤلاء الأعلام قد أغفلوا حقيقة الأخلاق في شريعة الإسلام، وهذا لا يستقيم، فهم في العلم بالشريع قامات عالية وقمم شامخة. ولما لا يصح في الاعتبار هذا ولا ذلك، وجب بيان معنى كلام العلماء الأعلام في حصر مكارم الأخلاق في مرتبة التحسينيات ليظهر وجهه وتبين حقيقته بحول الله تعالى، فنقول والله المستعان: "لقد عرف العلماء المعاصرون المقاصد بعبارات مختلفة، لكنها تتفق في كونها غايات أنزلت الشريعة الإسلامية لأجل تحقيقها لمصلحة العباد في الدارين".

ولقد نص القرآن المجيد في كثير من آياته على كون تزكية الإنسان وتهذيب نفسه والسمو بها إلى الغاية التي خلق لأجلها، أفراد الخالق سبحانه بالعبودية، مقصود بعث الرسل عموماً، وخاتمهم رسول الإسلام خصوصاً، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: 2)؛ ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151)؛ ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: 164).

فمنطوق هذه الآيات دلالة واضحة في كون الرسول، صلى الله عليه وسلم، بُعث إلى الناس لتزكيتهم، وإذا كانت تلاوة آيات الكتاب وتعليم معانيه وأحكامه وحكمته هي نفسها وسائل ومعايير للتزكية، فالنتيجة أن التزكية هي العلة الغائية والمقصد الشرعي لإرسال الرسل وتزليل الرسالات في هذه الحياة².

1. ينظر: الرازي، المحصول، 222/5. وابن السبكي، الإبهاج، 56/3. والشاطبي، الموافقات، م، س. والزرکشي، البحر المحيط، م، س. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، والشوكاني، إرشاد الفحول. محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، م، س.

2. ينظر: أحمد الريسوني، الإنسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، ص56.

والتزكية هي عينها التحلي بمكارم الأخلاق والتخلي عن سيئها، قال ابن كثير، رحمه الله، في معنى هذه الآيات السالفات: " .. ويزكيهم؛ أي يطهرهم من رذائل الأخلاق وذنس النفوس وأفعال الجاهلية"¹، وبهذا أيضا قال السعدي رحمه الله: " (ويزكيكم)؛ أي يطهر أخلاقكم ونفوسكم بتربيتها على الأخلاق الجميلة وتنزيهاها عن الأخلاق الرذيلة، وذلك كتزكيتهم من الشرك إلى التوحيد، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الخيانة إلى الأمانة، ومن الكبر إلى التواضع، ومن سوء الخلق إلى حسن الخلق، ومن التباغض والتهاجر والتقاطع إلى التحاب والتواصل والتوادد، وغير ذلك من أنواع التزكية"².

وأبلغ وسيلة وأهمها لتحصيل تزكية النفس للإنسان، بعد الإيمان بالله تعالى، هي ما شرعه، جل وعلا، من العبادات والقربات؛ كالصلاة والزكاة والصوم والحج ودوام الذكر وسائر الواجبات. فلم تشرع العبادات بكافة صورها طقوسا ولا شعائر مجردة من الآثار والمعاني، بل ذلك أن كل عبادة تحمل في جوهرها قيمة أخلاقية مطلوب أن تنعكس على تصرفات المتدين كلها، فهي؛ (أي العبادات) لها آثار ذات طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية، يقول الدكتور طه عبد الرحمن: "هي بالذات المسمى الذي وضع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت. كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء"³.

فالحاصل أن الغاية الخلقية والسلوكية هي المبتغاة من وراء التكليف بالعبادة في إجمالها وفي تفصيلها، بل الأمر أعم من ذلك، فتزكية النفس تكون بالدين وإقامة الدين بتزكية النفس والدين هو حسن الخلق، قال الشاطبي: "الشريعة كلها إنما هي تَخَلُّقٌ بمكارم الأخلاق"⁴، وقال مصطفى صادق الرافعي: "وما الإسلام في حقيقته إلا مجموعة أخلاق قوية ترمي إلى شد المجموع من كل جهة"⁵.

1. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، (1422هـ/2002م)، 1/201.

2. السعدي، تيسير الكريم الرحمن، 1/115.

3. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية، ص53.

4. الموافقات، م، س، 2/77.

5. المقال "نهضة الأقطار العربية" من كتاب مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، 3/201.

فليست الأخلاق فضائل منفصلة، وإنما هي حلقات متصلة في سلسلة واحدة هي دين الاسلام فمن العقيدة تنشأ الأخلاق، وهي بدورها تسري في العبادات وتتفاعل مع المعاملات، ولم ينفك حكم شرعي عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية، كما لم ينفك أبدا خلق عن حكم شرعي، وقد كانت دائما جهود الفقهاء والأصوليين في الاجتهاد منصبية على إقامة الفقه على الأخلاق وتوجيه الأخلاق بالفقه. فهذان الأخلاق والفقه ينزلان مرتبة واحدة، فبقدر ما يكون هناك فقه يكون هناك تخلق وبقدر ما يكون هناك تفقه يكون تخلق...

والخلق، كما أسلفنا، كلمة تعني في لسان العرب: الدين¹، والدين حسن الخلق²، وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق"³، وروى الإمام مسلم عن النواس بن سمعان الأنصاري، رضي الله عنه، أنه سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن البر، فقال: "البر حسن الخلق"⁴. والله تعالى يقول في محكم كتابه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَاتَّبَعَ السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ، وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا، وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: 177).

يقول ابن القيم رحمه الله: "وهذا يدل على أن حسن الخلق هو الدين كله، وهو حقائق الإيمان وشرائع الإسلام"⁵، ويقول رحمه الله: "الدين كله خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين"⁶ وقال ابن حزم رحمه الله: "من جهل معرفة الفضائل، فليعتمد على ما أمره الله تعالى ورسوله، صلى الله عليه وسلم، فإنه يحتوي على جميع الفضائل"⁷.

1. لسان العرب، مادة: خلق، 2، ص 1244-1245 والقاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف، ص 236.
2. فقد جاء رجل إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله: ما الدين؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "حسن الخلق" الحديث أخرجه محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من رواية أبي العلاء بن الشخير مرسلا.
3. أخرجه الترمذي في سننه عن عويمر بن مالك، حديث رقم: 2002.
4. رواه مسلم في صحيحه حديث رقم: 4632.
5. مدارج السالكين، 319/2.
6. المرجع نفسه، 320/2.
7. ابن حزم، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، ص 179.

فالدين هو الأصل في مكارم الأخلاق؛ وهو الأصل في التقويم الأخلاقي للأفعال؛ والقواعد الخلقية موصولة بالقواعد الدينية وصلا لا انفصام فيه، فالدين كله أخلاق، أحكاما ومقاصد. ولما كانت مراتب مقاصد الدين الإسلامي عند العلماء ثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية، فكذا هي المراتب في لازمه وفي ما لا ينفك عنه أي حسن الخلق، فمنه الضروري الذي يخلت بفقده ليس نظام السلوك فحسب، بل نظام الحياة كلها، كما منه ما يعد في مرتبة الحاجي ومنه ما يقع موقع التحسين والتكلمة والتزيين، وهذا ما اعتبره علماء الأصول من المقاصد التحسينية والكمالية.

فليست كل الأخلاق جملة من الصفات الحسنة التي تكمل سلوك الأشخاص، وإنما منها مجموعة من الصفات الضرورية لهذا السلوك، بحيث إذا فقدها الفرد، نزل عن رتبته في الأنام وعد في صفات الأنعام، كما ليست الأخلاق كلها جملة من محاسن العادات التي يتصف بها تعامل المجتمعات فيما بينها، وإنما منها مجموعة من العادات الضرورية لهذا التعامل، بحيث إذا فقدها المجتمع اختل نظام الحياة فيه وأصبح معدودا في القطعان..

فالأخلاق هي الأساس في بناء الأمة، وهدف عباداتها، ومجال تفاخرها وسبب بقائها والأمن من هلاكها وفنائها؛ إذ ورد الوعيد بهلاك الناس في الدنيا لفساد أخلاقهم، قال تعالى: ﴿ وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون ﴾ (القصص: 59)، وقال أيضا جل وعلا: ﴿ وما كان ربنا ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ﴾ (هود: 177)، " بظلم "؛ أي بشرك وكفر، " مصلحون "؛ أي محققون لعنى العدل فيهم رغم كفرهم، ويتعاطون الحق فيما بينهم، ولذلك كان هلاك قوم لوط لا لكفرهم فحسب، بل لانضمام ذلك إلى جور وفساد متفش بينهم حتى انقلبت قيم الفضيلة فيهم إلى الرذيلة: ﴿ قالوا أخرجوا آل لوط من قريبتكم إنهم أناس يتصهرون ﴾ (النمل: 56)، وأيضا كان هلاك قوم شعيب لإصرارهم على نقصهم الميزان والمكيال وبخس الناس أشياءهم؛ أي أنهم أساؤوا في المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم¹... ومن قرأ التاريخ وتأمل مصارع الغابرين وجد أن الانحلال الخلقى، والفساد السلوكي، والظلم والخيانة كانت أسباب هلاكهم على الإطلاق.

فأمور الناس كما يقول ابن تيمية، رحمه الله، إنما تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم يشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام¹.

فالحاصل أنه لا بد في حياة الأفراد والجماعات من أخلاق ضرورية، قوامها الصدق والعدل والرحمة والأمانة.. بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة.. ذلك أن هذه الأخلاق في أفراد الأمم والشعوب تمثل المعاهد الثابتة التي تعقد بها الروابط الاجتماعية، ومتى انعدمت هذه المعاهد أو انكسرت في الأفراد لم تجد الروابط الاجتماعية مكاناً لتعقد عليه²، وأدى هذا بالمجتمع إلى الانهيار ثم الدمار؛ لأنه لا يصلح للبقاء ولو بقي لا يصلح للتشييد والبناء، وبناءه لا يصلح للسكن والطمأنينة.

فمثلاً لا حصراً: كيف تكون الثقة بالعلوم والمعارف والأخبار لولا فضيلة الصدق، وكيف يكون التعايش والتعامل بين الناس لولا فضيلتي العفة والأمانة، وكيف تكون أمة قادرة على إنشاء حضارة مثلى لولا فضائل العدل والرحمة والإحسان؟

ثم إن قوام الدين خلق الصدق ﴿ وَمَنْ أَصْحَقُ مِنَ اللَّهِ قِيْلًا ﴾ (النساء: 122) ﴿ وَمَنْ أَصْحَقُ مِنَ اللَّهِ حَكِيْمًا ﴾ (النساء: 87) وسمى، جل وعلا، القرآن المجيد صدقاً: ﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّحْفِ وَصَّحَقَ بِهِ أَوْلِيَاؤُهُمْ الْمُتَّقُونَ ﴾ (الزمر: 33) ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَبَ بِالصَّحْفِ إِذْ جَاءَهُ، أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴾ (الزمر: 31) وقوام التدين الصدق³: "الصدق في الإيمان والصدق في الإسلام والصدق في الإحسان".

والدين الذي هو خطاب التكليف سماه الله، عز وجل، أمانة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا

1. الفتاوى، 146/28.

2. عبد الرحمن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 34/1-35.

3. كما في قوله تعالى: ﴿ يَجْزِي اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصَدَقَتِهِمْ ﴾ (الأحزاب: 24). وقوله سبحانه: ﴿ هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار... ﴾ (المائدة: 119).

﴿جَهْلًا﴾ (الأحزاب: 72)، وإذا انقضت الأمانة، فقد اضمحلت الديانة وكانت القيامة، كما جاء في الحديث الشريف "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة".¹

وفي كلام الإمام الشاطبي، رحمه الله، ما يفيد هذا المعنى في كون الأخلاق رتب متفاضلة، منها الضروري والحاجي فالتحسيني، قال الإمام الشاطبي (ونص كلامه طويل جدا): "كل خصلة أمر بها، أو نهي عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر، أو النهي فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر والشكر، ومواساة ذي القربى والمسكين والفقراء.. والتوفية في الكيل والميزان.. وخفض الجناح للمؤمنين.. والإخلاص.. والإعراض عن اللغو وحفظ الأمانة.. والتقوى والتواضع.. والتوبة والإشفاق.. وتعظيم الله.. والتعاون على الحق.. وكذلك الصدق.. وكظم الغيظ وصلة الرحم.. وإصلاح ذات البين.. والرحمة للمؤمنين والصدقة هذا كله في المأمورات، وأما المنهيات فالظلم والفحش وأكل مال اليتيم.. والإسراف والإقتار والإثم.. والاستكبار والرضى بالدنيا من الآخرة.. والبغي واليأس من روح الله وكفر النعمة.. ونقص المكيال والميزان والإفساد في الأرض.. ونقض العهد والمنكر وعقوق الوالدين.. والإشراك في العبادة واتباع الشهوات.. والعدوان وشهادة الزور والكذب.. والخيلاء.. واتباع الهوى والتكلف والاستهزاء بآيات الله.. والنميمة والشح.. والبخل والهمز واللمز.. والرياء.. واتباع الصدقة بالمن والأذى.. وحب الحمد بما لم يفعل، والحسد والترفع عن حكم الله والرضى بحكم الطاغوت.. والخيانة ورمي البريء بالذنب، وهو البهتان.. والجهر بالسوء من القول.. والارتشاء على إبطال الأحكام.. والنفاق وعبادة الله على حرف والظن والتجسس والغيبة والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود، إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين:

أحدهما؛ أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزن واحد ولا حكم واحد.... فقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛ ليس الإحسان فيه مأمورا به أمرا جازما في كل شيء

1. صحيح البخاري رقم الحديث 59.

ولا غير جازم في كل شيء بل ينقسم بحسب المناطات، ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب... وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة، ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها، فلا يصح إذا إطلاق القول في قوله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان؛ إنه أمر إيجاب أو أمر ندب حتى يفصل الأمر فيه....

والضرب الثاني؛ أن تأتي في أقصى مراتبها، ولذلك تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب، وتجد الأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين والمنهى عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين.. فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيحا عليها من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك ومنبها بها على ما هو دائر بين الطرفين حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع فيميز بين المراتب.. قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه فيزن المؤمن أوصافه... مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، فوزن نفسه في ميزان العدل عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعمة لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه والخروج عن الكفر وإطراح توابعه...

إن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل؛ كالعدل بين الخلق إن كان حاكما، والعدل في أهله وولده ونفسه حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك؛ بالله إن الشرك لظلم عظيم، ثم في التفاصيل أمور كثيرة أدناها، مثلا، البدء بالمياسر وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها..".

وكلام الشاطبي هذا ينحصر في ذكر مكارم الأخلاق في المأمورات ومساوئها في المنهيات، وكما قال فالأوامر في الأولى ليست على وزان واحد ولا مرتبة واحدة، وكذلك النواهي في الثانية ليست متساوية.. والضابط في معرفة مراتبها في كليهما النظر إلى درجة المصلحة أو المفسدة التي تعلقت بكل أمر وبكل نهي، فعلى قدر تحصيل الأولى ودرء الثانية يأخذ الحكم التكليفي درجته من حيث الترتيب المقاصدي، فإن كان ذلك مهما جدا عد من الضروريات وإن كان قليل الأهمية فمن التحسينيات وما كان متوسطا بين ذلك فمن الحاجيات..

قال الشاطبي: "فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها

بعض، فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة¹. وقال أيضا: "إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفسدات أمرا كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين والمعصية كبيرة من كباثر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً، فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية والمعصية صغيرة من الصفات وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزن واحد ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزن واحد أيضاً كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزن واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها"² وبنحو من هذا قال من قبل الإمام العز بن عبد السلام: "طَلَبُ الشَّرْعِ لِنَحْصِيلِ أَعْلَى الطَّاعَاتِ، كَطَلْبِهِ لِنَحْصِيلِ أَدْنَاهَا فِي الْحَدِّ وَالْحَقِيقَةِ، كَمَا أَنَّ طَلْبَهُ لِدَفْعِ أَعْظَمِ الْمَعَاصِي كَطَلْبِهِ لِدَفْعِ أَدْنَاهَا؛ إِذْ لَا تَفَاوُتُ بَيْنَ طَلْبِ وَطَلْبٍ، وَإِنَّمَا التَّفَاوُتُ بَيْنَ الْمَطْلُوبَاتِ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرَجَةِ الْمَفَاسِدِ، لِذَلِكَ انْقَسَمَتِ الطَّاعَاتُ إِلَى الْفَاضِلِ وَالْأَفْضَلِ، لِانْتِسَامِ مَصَالِحِهَا إِلَى الْكَامِلِ وَالْأَكْمَلِ، وَانْقَسَمَتِ الْمَعَاصِي إِلَى الْكَبِيرِ وَالْأَكْبَرِ لِانْتِسَامِ مَفَاسِدِهَا إِلَى الرَّذِيلِ وَالْأَرْدَلِ..."³

ولقد اجتهد الإمام الشاطبي في بيان الضابط المعتمد في كل ذلك، حيث قال: "إن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية... فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول أم بالقصد الثاني، فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري أم لا، فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ولكنه مكمل ومتمم إما من الحاجيات وإما من التحسينيات فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور³.

1. الموافقات، م، س، 153/3.

2. المصدر نفسه، 299/2-300.

3. الموافقات، م، س، 211-210/3.

ومقتضى هذا الكلام أن الضروريات هي المقاصد الأصلية للشارع¹، والمقاصد الأخرى ينظر فيها: فإن كانت مما لا يقوم الضروري إلا بها فهي من الضروريات في ذلك النوع الذي لا يقوم إلا بها، وإقامة الأركان الخمسة لا يحفظ الدين بفقدها، لذلك فهي من الضروريات في حفظ الدين، وكذلك حرمة القتل والقصاص لا يقوم الضروري وهو حفظ النفس إلا بها، فهي من الضروريات في هذا النوع (حفظ النفس)، وهكذا في سائر الأنواع، أما إن كان ذلك النوع من الضروريات لا ينتقض أو يفقد بفقد مقصد ما، فإن هذا المقصد لا يكون من الضروريات وإنما يكون من مكملاتها؛ أي قد يكون من الحاجيات أو التحسينيات.

وقد بين الإمام الشاطبي معنى المقاصد الأصلية بأنها التي لا حظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وقال: وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت².

وقال أيضاً رحمه الله: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة وأن أعظم المفسد ما يكر بالإخلال عليها، والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه والزنا والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك مما وضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ولا بحد معلوم يخصه"³.

فالحاصل من تتبعي لكلام الشاطبي أنه جعل للمقاصد الضرورية معايير أربعة:

أولها: أن تحقق أعظم المصالح، وفي الإخلال بها أعظم المفسد.

1. مقاصد الشارع ضربان: أصلية وتابعة، أما الأصلية فهي التي لا حظ فيها للمكلف. وهي تعني إيقاع الفعل أو الكف عنه بناء على الأمر أو النهي من غير نظر إلى الحظوظ أو النتائج، والحظوظ إنما تحصل ضمن التزام التكليف. أما المقاصد التابعة، فهي مقاصد شرعية روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وما إلى ذلك. انظر: *الموافقات*، م، س، 2/178.

2. *الموافقات*، م، س، 2/176.

3. *الموافقات*، م، س، 2/298-299.

ثانيها؛ أن تكون مطلوبة بالقصد الأول أي أصالة، دون نظر المكلف الى تحصيل حظه أو سعي في نفع نفسه في الامتثال.

ثالثها؛ أن تكون مطلوبة بحيث لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت.

رابعها؛ أن يقتصر على الإخلال بها وعيد أو حد من الحدود.

وبالنظر إلى مكارم الأخلاق يبدو جليا أن منها ما تتحقق فيها هذه المعايير جميعها، فالصدق والأمانة والعدل والإحسان والعفة والوفاء، مثلا، ورد الأمر بالتزامها في كل حال وفي كل وقت وفي كل صورة دون نظر إلى ما قد يترتب عليها من حظوظ وغيرها، كما ورد الوعيد على الإخلال بها، كما ورد النهي عن أضرار هذه الأخلاق وعن العجب والكبر والرياء والبخل والظلم والحسد وغير ذلك مع دوام الانتهاء عنها في كل حال ووقت ومكان دون نظر المكلف الى ما ينشأ عن هذا الكف والامتناع من الحظوظ والنتائج، وفي بعض نصوص الشرع الوعيد على الاتصاف بها¹. مما يدل دلالة واضحة لا مرية فيها على أن من مكارم الأخلاق ما يعد من الضروريات.

1. ومما يستدل به في هذا المقام قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: 8) وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: 135) وقوله صلى الله عليه وسلم: "أَيُّهُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبًا، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ"؛ من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَوَاهُ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ رَقْمَ الْحَدِيثِ: 5659، وَفِي رِوَايَةٍ فِي مُسْنَدِ أَبِي يَعْلَى بِرَقْمِ 4098 "وَإِنَّ صَامَ وَصَلَّى وَحَجَّ وَعَامَرَ وَقَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ" وَلَا رَيْبَ أَنَّ التَّنْفَاقَ يَنَاقِضُ الْإِيمَانَ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَالْبِرُّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَصْدُقَ حَتَّى يَكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صَدِيقًا، وَإِنَّ الْكُذْبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَالْفُجُورُ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَكْذِبَ حَتَّى يَكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا" من حديث ابن مسعود رواه البخاري في صحيحه برقم 6094 ومسلم في صحيحه برقم 2607، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟" قَالُوا الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دَرَهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ. فَقَالَ: "إِنَّ الْمُفْلِسَ مَنْ أَمَّتْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا وَأَكَلَ مَالَ هَذَا وَسَفَكَ دَمَ هَذَا وَضَرَبَ هَذَا فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنَّ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أَخَذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ" صحيح مسلم برقم 2581 وسنن الترمذي رقم 2418، وقال: حسن صحيح. وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خصلتان لا يكونان في مؤمن: سوء الخلق، والبخل" أخرجه البيهقي في شعب الإيمان 51/7 وعن ابن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "دَخَلَتْ أَمْرَأَةُ النَّارَ فِي هَرَّةٍ رَبَطَتْهَا، فَلَمْ تُطْعَمْهَا، وَلَمْ تَدَعَهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَائِشِ الْأَرْضِ" صحيح البخاري برقم 3318 واللفظ له وصحيح مسلم برقم 2138 وعن أبي هريرة أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه". رواه مسلم في صحيحه برقم

ولما كانت الضروريات منحصرة في الكليات الخمسة، فإن واسطة العقد التي تجمعها كلها وتحفظها هي الدين، ولما كان الدين هو حسن الخلق فلا يمكن بحال حفظ النفس والنسل والعقل والمال بغير مكارم الأخلاق.

وقد نص الإمام الشاطبي وغيره من العلماء السابقين واللاحقين على أن هذه الضروريات لها مكملات ترتبت من حيث الأهمية إلى الحاجيات وبعدها التحسينيات، قال الشاطبي: "إن الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات فإن الضروريات هي أصل المصالح¹ وقال: "إن كل واحدة من هذه المراتب مختلفة في تأكد الاعتبار فالضروريات أكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات²."

ولما ثبت أن حسن الخلق هو الدين أحد الكليات الخمسة الضرورية، فإن له أيضا مكملات من الحاجيات والتحسينيات، ومقصود الشرع تحصيل محاسن الأخلاق في كمالها، ذلك أن الشريعة الإسلامية أتت بكمال المكارم قال عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق³،"

69، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد برقم 116، وعن أبي هريرة قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله! إن فلانة تقوم الليل وتصوم النهار، وتصل، وتصدق، وتؤذي جيرانها بلسانها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا خير فيها، هي من أهل النار". قالوا: وفلانة تصلي المكتوبة، وتصدق بأثوار (وهو الجبن المجفف)، ولا تؤذي أحداً؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هي من أهل الجنة"، الأدب المفرد للبخاري برقم 119 واللفظ له ومسنده الإمام أحمد برقم 9673 والمستدرک للحاكم برقم 7305 وروى النسائي في سننه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يجتمعان في قلب عبد الإيمان والحسد) سنن النسائي برقم 3109، وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ نُؤْبَهُ حَسَنًا وَنَعْلَهُ حَسَنَةً قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ" رواه مسلم في صحيحه برقم 91، وفي الصحيحين أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" صحيح البخاري برقم 48، وصحيح مسلم برقم 64. وذكر هذه النصوص يطول لكن أذكر بعضها مما ينبه على ما سواها مما هو في معناها، كما ينبه على ما نحن بسبيله.

1. المواهقات، م، س، 13/2.

2. المصدر نفسه، 21/2.

3. هذا الحديث جاء بألفاظ متقاربة منها: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق" "إنما بعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق" وهي من قبيل اختلاف التنوع الذي لا يقدح في صحة الحديث؛ هذا وقد أخرج الحديث: أحمد (8595)؛ و الحاكم في "المستدرک" (4221) والبخاري في "الأدب المفرد" والبيهقي في "السنن" وغيرهم من طريق عبد العزيز بن محمد الداروردي عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي هريرة...

وقد كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالغا الكمال في حسن الخلق، وقد شهد له رب العزة بذلك في قوله جل جلاله: ﴿وَإِنَّا لَعَلِي خُلِقَ كَخَيْرِ﴾ (القلم: 4)، وجعله سبحانه أسوة حسنة لجميع المسلمين، بل للناس أجمعين إلى قيام الساعة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21)، وكان الصحابة، رضوان الله عليهم، أقرب الناس إلى خلقه، صلى الله عليه وسلم، نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله ورفع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من أقدارهم وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، وكانوا مع كل ذلك يتفاضلون في ما بينهم في بعض مكارم الأخلاق ولكن ليس على منحنى التنقيص لأي منهم فقد كانوا أفضل الناس وخيارهم في كل زمان، قال الشاطبي: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم¹، وقال عبد الله بن عمر: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فتخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان².. وقال عليه السلام: خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الله الأشهل، ثم بنو الحرث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة وفي كل دور الأنصار خير³ وقال: أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم

فذكره قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه وتابعه الذهبي. قال في مجمع الزوائد: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. قال ابن عبد البر: هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة؛ وأخرجه: ابن أبي شيبة (31773) عن زيد بن أسلم مرسلًا من طريق معاوية بن هشام عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم. 1. اشتهر بهذا اللفظ (خير القرون قرني) في عدد من الكتب، وهو مما رواه ابن عساکر في كتابه تاريخ دمشق بسنده إلى أئمة بن الجون، رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم "خير القرون قرني" وقد ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال: ثم يتخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته". وروى مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي القرن الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم، والله أعلم أذكر الثالث أم لا، قال: ثم يخلف قوم يحبون السمانة يشهدون قبل أن يستشهدوا" وروى البخاري عن عمران بن حصين، رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال عمران: لا أدري أذكر النبي، صلى الله عليه وسلم، بعد قرنين أو ثلاثة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، ويذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن" وقد روى هذا الحديث من الصحابة أكثر من اثني عشر صحابياً..

2. أخرجه البخاري في صحيحه برقم 3455.

3. أخرجه البخاري في صحيحه برقم 3578 ومسلم في صحيحه برقم 2511.

بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح¹.

وقال عبد الرحمن بن يزيد سألنا حذيفة عن رجل قريب السميت والهدي من النبي، صلى الله عليه وسلم، حتى نأخذ عنه فقال: ما أعرف أحدا أقرب سميتا وهديا ودلا بالنبي، صلى الله عليه وسلم، من ابن أم عبد.. وقال عليه الصلاة والسلام: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر²، وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شعائر الدين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح³."

وعن عبد الله بن عمرو أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "ما أظلت الخضراء، ولا أقلت الغبراء، أصدق من أبي ذر⁴."

الشاهد من هذه النصوص كلها؛ أن مكارم الأخلاق ليست مرتبة واحدة، بل هي مراتب بعضها أفضل من بعض، ومطلوب الشرع السعي إلى تحصيل أعلاها، وقد ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتِلْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُوتُوا أُولُو الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيُغْنُوا وَلِيُضْفَعُوا، أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (النور: 22) أن أبا بكر، رضي الله عنه، كان ينفق على مسطح بن أثاثة المطلبي إذ كان ابن خالته، وكان من فقراء المهاجرين فلما علم بخوضه في قضية الإفك أقسم أن لا ينفق عليه، ولما تاب مسطح وتاب الله عليه، لم يزل أبو بكر واجدا في نفسه على مسطح فنزلت هذه الآية، فالمراد من أولي الفضل ابتداء أبو بكر⁵. قال الشاطبي: "وقوله ألا تحبون أن يغفر الله لكم قضية عين لأبي بكر الصديق نفس بها من كربه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة، ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ولكن أحب الله له معالي الأخلاق⁶."

1. رواه أحمد في مسنده رقم 13711 والترمذي في السنن رقم 3753.

2. أخرجه الترمذي في سننه رقم 3771 وأحمد في مسنده رقم 22640.

3. الموافقات، م، س، 4/270.

4. سنن الترمذي، الحديث رقم 3801.

5. ينظر: التحرير والتنوير، م، س، 9/458.

6. الموافقات، م، س، 3/364.

ومعالي الأخلاق هي ما عده الأصوليون في مرتبة التحسينيات؛ لأنها محاسن زائدة على أصل الضروري والحاجي جرت مجرى التحسين والتزيين له، قال الشاطبي: "وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"¹، وقال بأنها جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات².

تحقيق معنى حصر البعثة المحمدية في تنمة المكارم الخلقية

وبعد هذا، أرى أنه من الجدير إيضاح الإشكال في شأن الاستدلال بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق" أو "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق" أو "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³، من حيث ما يفيد ظاهرها أن البعثة النبوية محصورة في إكمال حُسن الأخلاق وصَالِحِهَا ومكارمها، فهل يصح أن تكون الرسالة المحمدية منحصرة في أوصاف زائدة تقع موقع التكميل والتتمة والتحسين لما هو ضروري وحاجي مما كان من قبل في الشرائع والمثل السابقة؟

أقول والله الموفق:

إنه من المعلوم أن أعظم ما في البعثة النبوية: القرآن الكريم، وهو جامع الدين على الإطلاق. وقد أنزله، جل وعلا، على الرسول الكريم منجما، وقد ميز العلماء في ذلك بين مرحلتين المكية والمدنية، وكان ما نزل في مكة متسما بالكلية وتقرير أصول عامة للدين الإسلامي وبتصحيح وتقويم أحكام كانت معلومة عند العرب من بقية ملة إبراهيم عليه السلام، ثم كان التفصيل والبيان بعد ذلك في ما نزل بالمدينة.

قال الشاطبي: "أعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا، والذي نزل بها القرآن على النبي، صلى الله عليه وسلم، بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق

1. المصدر نفسه، 11/2.

2. المصدر نفسه.

3. تم تخريجه سابقا.

المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر.. وأمر، مع ذلك، بمكارم الأخلاق كلها؛ كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده والصبر والشكر ونحوها.

ونهى عن مساوئ الأخلاق؛ من الفحشاء والمنكر والبغي والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض والزنا والقتل والوآد وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر ثم لما خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدرّج؛ كإصلاح ذات البين والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ورفع الحرج بالتخفيفات، والرخص وما أشبه ذلك كله تكميل للأصول الكلية"¹.

فالحاصل أن الأمر بمكارم الأخلاق كان من جملة ما نزل من الكليات والأصول بمكة؛ لأن العرب كان لهم بها اعتناء، ومن أجل ذلك فهي أول ما خوطبوا به قال الشاطبي: " .. وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما يضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به، وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية من حيث كان آنس لهم وأجري على ما يتمدح به عندهم كقوله تعالى: ﴿إن الله يامر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾ وقوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً﴾ إلى انقضاء تلك الخصال وقوله: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ وقوله: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بصر والإثم والبغي بغير الحق﴾ ..

إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى لكن أدرج فيها ما هو أولى من النهي عن الإشراف والتكذيب بأمور الآخرة وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك... والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما؛

1. الموافقات، م، س، 102/3.

ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقي وهو الضرب الثاني وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخر حتى كان من آخره تحريم الربا وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق وهو الذي كان معهوداً عندهم على الجملة¹.

وعلى هذا، فإن التتميم لمكارم الأخلاق يرد عند الإمام الشاطبي بإزاء معنيين، مع التنبيه إلى أن المراد بمكارم الأخلاق الدين كله:

الأول: معنى خاص؛ أي إن الشريعة نزلت أولاً بمكة مقررة لقواعد كلية وأصول عامة، ثم جاءت تنمة ذلك وتكملته بالمدينة² "أعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي، صلى الله عليه وسلم، بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة".

الثاني: معنى عام؛ أي إن البعثة المحمدية جاءت بمكامل مكارم الأخلاق مقارنة بالأديان السماوية السابقة، ذلك أن جميع الشرائع التي شرعها الله للعباد قبل شريعة الإسلام جاءت بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات، ولهذا ذكر أهل العلم أن الأخلاق الفاضلة مما طبقت الشرائع على طلبه²، ولكن الشريعة الإسلامية تمتاز عن غيرها بشمولها وعمومها وخاتميتها؛ فقد حوت كل ما جاءت به تلك الشرائع مما هو من الأصول والقواعد الكلية، مع الزيادة عليها بعد نسخ وتغيير ما كان لا يصلح إلا لظرف معين وأجل محدود، فأنتت الشريعة الإسلامية كاملة بتمام مكارم الأخلاق ومحاسن الخصال..

1. الموافقات، م، س، 77/2.

2. قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فُجُورًا﴾ (النساء: 36) فأمر الله، جل وعلا، بعبادته وبالإحسان إلى خلقه من الوالدين وذوي القربان والأصحاب والضعفاء والمساكين، كل بحسب قربه ومنزلته وبحسب ما يناسبه ويصلح لمثله وبهذا أيضاً أمرت جميع الرسالات السابقة، قال الله، عز وجل، في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ، وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا، وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ الآية: 82.

قال الشاطبي: "الشرية جاءت متممة لمكارم الأخلاق ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام"¹، وقال ابن كثير رحمه الله: "إن العرب كانوا قديما متمسكين بدين إبراهيم الخليل، عليه السلام، فبدلوه وغيروه وقلبوه وخالفوه واستبدلوا بالتوحيد شركا، وباليقين شكاً، وابتدعوا أشياء لم يأذن بها الله، وكذلك أهل الكتاب قد بدلوا كتبهم وحرفوها وغيروها وأولوها، فبعث الله محمداً، صلى الله عليه وسلم، بشرع عظيم كامل شامل لجميع الخلق فيه هدايتهم والبيان لجميع ما يحتاجون إليه من أمر معاشهم ومعادهم والدعوة لهم إلى ما يقربهم إلى الجنة ورضا الله عنهم، والنهي عما يقربهم إلى النار وسخط الله تعالى حاكم فاصل لجميع الشبهات والشكوك والريب في الأصول والفروع، وجمع له تعالى وله الحمد والمنة جميع المحاسن ممن كان قبله وأعطاه ما لم يعط أحداً من الأولين ولا يعطيه أحداً من الآخرين فصلوات الله وسلامه عليه دائماً إلى يوم الدين"².

لذلك، فإن وجوب تحصيل المصالح الكبرى، ودرء المفسد العظمى مما اتفقت عليه جميع الشرائع السماوية، قال الزركشي: "فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا كَانَتْ كُلُّ شَرِيْعَةٍ أَنْبَتَتْ عَلَى مَصَالِحِ الْخَلْقِ إِذْ ذَاكَ فِيمَاذَا اخْتَصَّتْ شَرِيْعَتُنَا حَتَّى صَارَتْ أَفْضَلَ الشَّرَائِعِ وَأَتَمَّهَا؟ قُلْتَ: بِخَصَائِصٍ عَدِيْدَةٍ مِنْهَا: نَسَبْتُهَا إِلَى رَسُولِهَا وَهُوَ أَفْضَلُ الرُّسُلِ. وَمِنْهَا: نَسَبْتُهَا إِلَى كِتَابِهَا وَهُوَ أَفْضَلُ الْكُتُبِ. وَمِنْهَا اسْتَجْمَاعُهَا لِمُهْمَاتِ الْمَصَالِحِ وَتَتَمَّاتِهَا وَلَعَلَّ الشَّرَائِعَ قَبْلَهَا إِنَّمَا أَنْبَتَتْ عَلَى الْمُهْمَاتِ وَهَذِهِ جَمَعَتْ الْمُهْمَاتِ وَالتَّتَمَّاتِ، وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "بُعِثْتُ لِأَتَمِّمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ" وَمِثْلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمِثْلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا" إِلَى قَوْلِهِ: "فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ اللَّيْنَةُ"؛ يُرِيدُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّ اللَّهَ، عَزَّ وَجَلَّ، أَجْرَى عَلَى يَدِهِ وَصَفَ الْكَمَالَ وَنَكَّتْهُ التَّمَامَ، وَيَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ نَكْتَةِ الْكَمَالِ حُصُولُ مَا قَبْلَهَا مِنَ الْأَصْلِ دُونَ الْعَكْسِ"³.

وقال العز بن عبد السلام: "إِذَا عَظُمَتِ الْمَصْلَحَةُ، أَوْجِبَهَا الرَّبُّ فِي كُلِّ شَرِيْعَةٍ، وَكَذَلِكَ إِذَا عَظُمَتِ الْمَفْسَدَةُ، حَرَمَهَا فِي كُلِّ شَرِيْعَةٍ"⁴، والضروريات من هذا النوع من حيث وجوب تحصيلها

1. الموافقات، م، س، 406/3.

2. تفسير القرآن العظيم، 364/4.

3. البحر المحيط، م، س، 111/4-112.

4. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 61/1.

وتحريم الإخلال بها، قال الشاطبي: " .. إن الضروريات مراعاة في كل ملة وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة... وأما قوله: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ فإنه يصدق على الفروع الجزئية وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار، فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها؛ (أي الشرائع) وثبتت ولم تنسخ؛ (أي الأصول) فهي في الملة الواحدة؛ (أي الإسلام) الجامعة لمحاسن الملل أولى والله تعالى أعلم¹."

خاتمة

وبهذا يرتفع الإشكال في شأن الاستدلال بالحديث الشريف "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، من حيث ما يفيد ظاهره أن البعثة المحمدية منحصرة في تميم أوصاف زائدة على ما هو ضروري وحاجي.

فالتميم لمكارم الأخلاق معناه تميم الدين كله، ذكر تفضيلاً وتمييزاً للإسلام عن جميع الشرائع التي كانت قبله من حيث أنه جمع وأوعى كل ما جاءت به تلك الشرائع مما هو من الأصول والقواعد الكلية مع الزيادة عليها بعد نسخ وتغيير ما لم يعد صالحاً، فأتى الدين الإسلامي كاملاً بتمام مكارم الأخلاق ومحاسن الأحكام، ليظهر بذلك على الأديان كلها وناسخاً لها ومهيماً عليها، قال جل وعلا: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَبِالنُّورِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ (الفتح: 28)، وقال سبحانه: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة: 48).

وخلاصة القول في نهاية هذا البحث: إن مكارم الأخلاق هي الدين كله، الذي هو أحد الكليات الخمسة الضرورية، وأن ما عده الإمام الشاطبي وغيره في مرتبة التحسينيات إنما هي فضائل مكارم الأخلاق، وأعني بالفضيلة المعنى المشتق من الفضل؛ أي ما زاد على الحاجة، أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة وحد الضرورة، وهي الآداب الشرعية العامة وما يحسن في مجاري العادات..

1. الموافقات، م، س، 118/3.

وتلك هي زينة الإنسان وخلقته في كل جوانب حياته في عباداته ومعاملاته وعلاقاته وحتى في تحقيق حاجته الطبيعية.. فهو خلق مميز عن الحيوان بل مكرم من الله، جل وعلا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَالِدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ النَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الاسراء: 70)، وأنه على قدر تخلقه تتحدد قيمته الإيمانية¹ وكرامته الإنسانية التي ما حازها إلا لأنه جمع بين المظهرين الخلفي المقوم المسوى المكرم به فضلا دون تكليف والخلفي العظيم المكلف به حفظا ورعاية وارتقاء نحو الكمال، لكنه إن خان الأمانة، أمانة التكليف، انسلخ عن كرامته الإنسانية وارتد إلى أسفل المخلوقين والساقطين: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (التين: 4-6).

1. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا" (أخرجه الترمذي 2/204)؛ و(ابن حبان 2/227)؛ و(الحاكم 3/1) وقال صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي. وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحسن الناس إسلاما أحسنهم خلقا" (أخرجه أحمد 5/89).



المحور الثاني

**التطور التاريخي والعلمي لمبحث المقاصد:
المقاصد قبل الشاطبي وبعده**

المقاصد قبل الشاطبي: قراءة في التراث الفقهي

د. محمد كمال الدين إمام

كلية الحقوق/جامعة الإسكندرية

جمهورية مصر العربية

مقدمة

إن الآفاق الواسعة للتفكير المقاصدي تجعلنا منذ البداية نفصل بين الظاهرة المقاصدية وبين العلم المقاصدي.

إن الظاهرة المقاصدية بحكم طبيعتها مفتوحة، واتصالها بالمجالات البينية أمر طبيعي، خاصة وأن العقل الإنساني لا يتجزأ في تعامله مع "الفكرة" عند اصطيادها، ولكن توظيفها أو بصورة أدق "منهج التوظيف" هو الذي يختلف باختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وهذا ما أشرنا إليه في مقدمة الجزء الأول من الدليل الإرشادي بقولنا: "إن مقاصد الشريعة ليست جزءاً من الفقه، بل هي الفقه الأكبر؛ لأنها أرحب وأوسع من أن تُحصَر في دائرة علم من علوم الشريعة، بل هي بمنزلة الروح من جسد هذه العلوم كلها، لها مكانتها من أصول الدين، ومكانها في الفقه وأصوله، وهي لباب علم التفسير، ومعيار حاسم في فهم الأحاديث، إضافة إلى ذلك فهي قطب جاذب لعلوم إنسانية وطبيعية، وفي مقدمتها علم التاريخ بسننه العمرانية، وعلم الطب بكل أقسامه وفروعه، فالمقاصد ليست في تدبير مصالح الأديان فحسب، بل هي أيضاً في تدبير مصالح الأنفس والأبدان، ومصالح العيش والعمران".

والظاهرة المقاصدية بهذا الشمول، لا خَطَر منها على المقاصد حتى لو اعتبرناها علمًا، فمقاصد الشريعة، كما يقول الدكتور: "أحمد الريسوني"، جزء من الشريعة ومن نصوصها،

والشريعة ليست مغلقة على علم بعينه بل هي المعقول والمنقول معاً، وبلغة "ابن القيم" فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد.

إذن، من الطبيعي، وكما قال "أحمد الريسوني" بحق، أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة كان مبكراً، وكان ملازماً للشريعة نفسها، ولذلك نجد فقه الصحابة، وفقه التابعين، وفقه الأئمة المؤسسين للمذاهب، هو الأكثر تشبهاً بمقاصد الشريعة، والأكثر اتفاتاً إليها واعتماداً عليها.

وأهم ما في الظاهرة المقاصدية قدرتها على تعميم مضمونها من ناحية، وعدم فصلها بين الكليات والجزئيات من ناحية أخرى، فلم تكن المقاصد مدرجة في قواعد أو مقننة في نماذج، وإنما هي روح تسري في الحياة الإسلامية كلها، وهي روح تُستقى من خلال أوامر ونواهي الدليل، وتدرك بوجي منها مدارج التطبيق والتنزيل، وعليه فلا حرج إن "اتخذ التفكير في الدرس المقاصدي منحى الاهتمام بتداخله الداخلي مع العلوم التي تنتمي إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وتداخله الخارجي مع العلوم التي لا تنتمي إلى هذا المجال".

إن تميط الاستثمار المقاصدي وضبطه في احتمالات "أن المقاصد إما أن تُستثمر في التعامل مع النصوص بإطلاق، أو في مجال الحكم بإطلاق، أو أن توظف، عند التعامل مع النصوص، في إتمام الاستقراء الناقص الذي تم عبره الكشف عن المقاصد، عند التعامل مع النصوص، وفي الترجيح والتنزيل على الواقع والتعدية للمؤ الفراغ التشريعي".

إن هذا التمييط هو محاولة في "تنظير العلم" تأتي لاحقة على الظاهرة المقاصدية التي يبدأ منها "تأسيس العلم"، وهي مرحلة مفارقة منهجاً وحدوداً عن الظاهرة في امتدادها وتداخلها.

إن المفهوم المقاصدي ليس فقهاً، وليس معنى معجمياً يمكن جعله مانعاً جامعاً، فالمقاصد روح الشريعة وغاياتها، وليست حروف المعاجم ودلالاتها، ومن هنا أصبح التداخل المعرفي طريقاً إلى ضبط المفهوم، وهو ليس مجرد اختيار عمدي، بل هو بدهي ومحتوم.

وأخشى ما أخشاه أن ارتباط المفاهيم الشرعية، بالشبكة المفهومية، وهي جزء من تطور الشبكة العنكبوتية، قد يُسببنا في خضم عالم تائه مزدحم إلى حد التخمة بالمعلومات الحكم الشرعي باعتباره "تعليمات" وليس مجرد "معلومات"، إن بنية المفاهيم "المعجمية" هي جزء من

"تعقل اللغة" يؤثر فيه الاجتهاد والاعتقاد، أما العربية باعتبارها لغة التنزيل فهي ليست مجرد وعاء للنص القرآني ولكنها جزء من ماهية الخطاب القرآني المتعبد بتلاوته.

أولاً: المقاصد في القرن الهجري الأول

أظنها لحظة توافق أن تصبح المقاصد حديث الساعة في الساحة العلمية المعاصرة، في الفكر والأصول والفقهاء، وهو توافق يدل على أمرين:

الأول: الصلة الوثيقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية وديمومتها عبر الزمان والمكان، فلم يكن الحديث عنها عابراً، ولا خاصاً بمذهب دون مذهب، بل هي قاسم مشترك بين كافة المذاهب الإسلامية، باقية ودارسة، وعند أعلام التشريع الإسلامي قديماً وحديثاً.

الثاني: أهمية البحث المقاصدي في عالم اليوم، وهو عالم متغير بكل ما في الكلمة من معنى، بل هو تغير في الحياة المادية وفي العقول والنفوس، واللافت للنظر أن أهل العلم على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والمذهبية ينظرون إلى المقاصد الشرعية باعتبارها الخط الأول في تجسير الفجوة بين النص والواقع، وبين الشريعة والحياة.

لقد صاحبت المقاصد عصر الوحي، ووجدت مقوماتها وعناصرها في آيات الكتاب وفي أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهما مصدر الإسلام عقيدة وشريعة، وفيهما استيعاب للمقاصد الكلية والمقاصد الجزئية.

- المقاصد في القرآن الكريم

يقول تعالى: ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج، ولكن يريد ليخسركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ﴾ (المائدة: 7). ويقول تعالى: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (البقرة: 184). ويقول تعالى: ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ (الحج: 78) ويقول تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلاّ ومعهلاً ﴾ (البقرة: 286)

وهذه الآيات ونظائرها، وهي كثيرة، تتحدث عن المقاصد العامة في الشريعة بما يؤكد شرعيتها، ويدعم حجيتها.

وفي القرآن حديث عن المقاصد الجزئية في سياق تعليل العبادات والمعاملات: يقول تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ (العنكبوت: 45). ويقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: 182). ويقول تعالى: ﴿ خذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُصَفِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ (التوبة: 103).

المقاصد في الحديث النبوي

أما في الحديث النبوي فمعالم البناء المقاصدي واضحة جلية:

يقول، صلى الله عليه وسلم، لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري لما بعثهما إلى اليمن: "يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا"¹. ويقول صلى الله عليه وسلم: "فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"². وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"³.

وهذه كلها في المقاصد العامة، أما في المقاصد الجزئية: يقول صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"⁴.

المقاصد في فقه الخلفاء الراشدين

أما فقه الخلفاء الراشدين فهو ميدان خصب لرصد الفقه المقاصدي في بواكيره الأولى وهو يتحرك في عقول كبار الصحابة "أبي بكر الصديق"، و"عمر بن الخطاب"، و"عبد الله بن مسعود"، و"عثمان بن عفان"، و"علي بن أبي طالب".

والنماذج كثيرة، والوقائع متعددة منها ما ذكره "الشاطبي" قال: "إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناعات، قال علي رضي الله عنه: ولا يصلح الناس إلا ذلك، ووجه المصلحة فيه

1. رواه البخاري.

2. المصدر نفسه.

3. رواه مالك في الموطأ.

4. رواه البخاري.

أن الناس لهم حاجة إلى الصناعات، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع ميسس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك لأحد أمرين؛ إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين".

وعن "سعيد بن المسيب" أن "عمر بن الخطاب" قتل نفرًا خمسة، أو سبعة برجل واحد قتلوه قتل غيلة، وقال عمر: لو تمألاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً. والعمدة في قتل الجماعة بالواحد، كما يقول ابن رشد في "بداية المجتهد"، النظر إلى المصلحة، فإنه مفهوم أن القتل إنما شرع لنفي القتل كما نبّه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (البقرة: 179) وإن كان ذلك كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة".

والقراءة المقاصدية لفقهاء الخلفاء الراشدين، تطلعتنا على مقاصد شرعية تؤتي ثمراتها في الواقع الاجتماعي، وهم لا يهتمون بالوسائل، كما قيل، إلا من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

خلاصة القول أن صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عرفوا مقاصد الشريعة بعناصرها الثلاث؛ التعليل والمصلحة ومآلات الأفعال «وكان أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كما قال شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد، وإن خالف ما كان في عهد رسول الله، وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله ومخالفة لرسول الله، بل هو سر التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم بجواز مثل هذا لما أقدموا عليه متشاورين، وبعد المشاورة مجمعين).

ثانياً: المقاصد في القرنين الثاني والثالث للهجرة

في فقه الصحابة تعليل مقاصدي وتنزيل مقاصدي؛ أي فيه تأسيس للمقاصد وفيه توظيف للمقاصد استوعب القرن الهجري الأول كله، وقراءة هذا العصر مقاصدياً تحتاج إلى استنطاق

الأقضية والفتاوى، ومراجعة المواقف والمناظرات، دون إغفال لظرفية تاريخية لا ينفصل عنها حكم الدليل، مع فهم للواقع يستلزمه فقه التنزيل. وهنا تصبح الرسائل المفردة، والقضايا المحددة، والفتاوى الخاصة، والتي ضمتها المصنفات الأولى والمدونات المبكرة، مكونات لتمثل المنهج المقاصدي وهو يخرج من القوة إلى الفعل، ومن السكون إلى الحركة..

ورغم غياب الوثائق التي يمكن الاحتكام إليها في القرن الثاني الهجري، فإن حضور العناوين ووقائع المناظرات الفكرية، وواقعات الجدل السياسي، وكَمَّ الفتاوى والأجوبة، وبعض مصنفات التلاميذ الأول لأئمة المذاهب، تُعينُ، وقد أعانت بالفعل، على البحث المقاصدي عند الإمام "أبي حنيفة" وتلاميذه "أبي يوسف" و"محمد"، وعند الإمام "مالك" ومدرسته، ولا يزال الباب مفتوحاً على أعلام آخرين من حجم "الأوزاعي"، و"الليث بن سعد" وغيرهما..

ولعل البحث في قواعد المقاصد عند هؤلاء، يكون مدخلاً لتوسيع الجانب المعرفي لدينا في النظرية والتطبيق، ولعل ذلك كله وراء النمو المقاصدي الظاهر للعيان في القرن الثالث الهجري والذي هو بداية قرون ازدهار المقاصد وتجردها من ظاهرة المقاصد المتعالية إلى البحث المقاصدي المقنن والمدون، ودون مراعاة للسيولة الزمنية؛ لأن بعض أعلام المقاصد في القرن الثالث الهجري امتدت حياتهم إلى بدايات القرن الرابع، فإن القرن الثالث يكفي في الإنجاز المقاصدي الإشارة إلى عَلمينِ اثنين هما: "الحكيم الترمذي"، و"أبو زيد البلخي".

أ. الحكيم الترمذي

عاش الحكيم الترمذي في القرن الثالث الهجري، والراجح عندي أنه وُلد عام 205هـ وتوفي عام 295هـ، خلال هذه الفترة التي امتدت تسعة عقود، وعانى فيها الحكيم الترمذي حياة قلقه كان من أسبابها إثباته العلل العقلية لأحكام الشريعة مخالفاً بذلك، الفكرة السائدة آنذاك وهي أن العبادات غير معقولة المعنى.

واللافت للنظر أن الحكيم الترمذي ترك لنا أكثر من مؤلف في المقاصد الجزئية، ويكفي الإشارة إلى "إثبات عِلَلِ الشريعة"، و"عِلَلِ العبادات"، و"الصلاة ومقاصدها"، و"الحج وأسرارها". والمقاصد عند الحكيم الترمذي هي بحث في العلل والأسرار والحكم، وكلها تعني إشارات إلى المقاصد بعناصرها الرئيسية، وما هو بالنسبة لنا من دلالة الاقتضاء. والمقاصد عند

«الحكيم الترمذي» أساس في فهم الشرائع، يقول في "إثبات علل الشريعة": "إن الله تعالى شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهي من الحكمة البالغة، فمن علم ذلك فقد عرف الشرائع".

ولم يكتب الحكيم الترمذي في المقاصد الجزئية فحسب، بل في الكلية أيضاً لأنه أدرك المعاني في "الحفظ" من جانبي الوجود والعدم، فهو من أبرز علماء المقاصد، ومن السابقين للتصنيف في "علم مقاصد الشريعة"، فهو من القائلين بتعليل الشريعة وأنها معقولة المعنى، واشتمل كتابه "إثبات علل الشريعة"، وربما لأول مرة بهذا الترتيب، مقاصداً للشريعة في العبادات والمعاملات، فقد ذكّر عللاً للعبادة من صلاة وصيام وزكاة وحج، وأشار إلى بعض المقاصد السياسية وهو يتحدث عن إمامة السلطان في الصلاة، وذكر بعض علل المعاملات في الربا والبيوع والموارث، وتحريم الخمر وغير ذلك، وقد يقال إن منهجه الصوفي قد جعله أميل إلى باطن المقاصد، ومدار الأمر عندي في الريادة المقاصدية، وهو في ذلك رائد ولا شك، أما في التعليل الجزئي فهو مثل غيره أخطأ وأصاب، ولا ننسى أن البحث في المقاصد هو بحث في أسرار التشريع، وحسب الحكيم الترمذي أنه اعتمد القرآن والسنة باعتبارهما أهم مسالك المقاصد، وكتب الحكيم الترمذي، كما لاحظ بحق أحمد الريسوني، تتم عن اهتمام مكثف بمقاصد الشريعة، وحسبه أن لفظ المقاصد قد ورد عنده صريحاً سواء كان ذلك عن عمد، وهو ما أرجح، أو أنه جاء عرضاً، وهو من أبرز الدارسين لمقاصد الشريعة عند الحكيم الترمذي.

ومهما يكن من أمر، فإن الرجل قد استعمل المادة التي كان منها اشتقاق مصطلح "مقاصد"، وهي مادة (ق. ص. د) في مواطن عدة من مصنفاته، وكانت في هذه المواطن تعني المعنى المعهود من عبارة "مقاصد الشريعة"، فالرجل، إذن، قد عرف مقاصد الشريعة وتقسيماتها، كما عرف مسالكها العقلية والعقلية، ولا يؤثر في تقويمنا الإيجابي له، منهجه العرفاني الذوقي؛ لأن تصوف «الحكيم الترمذي» يعتمد على القرآن والسنة، ولأن الحكيم الترمذي أضفى "بذوقه" بعداً روحياً لا يمكن تجاهله في دراسات مقاصد الشريعة والتي لا تنفصل المقاصد فيها عن الأخلاق.

ب. أبو زيد أحمد بن سهل البلخي

يؤرخ البلخي للثقافة الموسوعية الرصينة في تاريخ العقل الإسلامي، فهو أحد أعلام القرن الثالث الهجري، حيث قضى في رحابه الجانب الأكبر من عمره المديد، فقد وُلد عام 235هـ وترك دنيا الناس على الأرجح عام 322هـ واستطاع أن يكون مرآة عصره، وهو عصر ازدهار ونهضة

في أغلب مناحي المعرفة الإسلامية، كما استطاع أن يسبق عصره بأكثر من ألف عام لتصبح مؤلفاته ليست مجرد إرهاص لعلم الصحة النفسية، ولكنها إسهام حقيقي يصعب تجاوزه، وإن أمكن تطويره والإضافة إليه.

لقد كان البلخي "سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة" على حدّ تعبير "أبي حيان التوحيدي" وكان مؤسساً لعلم "حفظ الصحة"؛ بالمعنى الواسع الذي يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ النفس، والبلخي بمؤلفه "مصالح الأبدان والأنفس" يسجل حضوراً لافتاً يتحدى القرون، وقد وصف محمد هيثم الخياط، هذا المصنف بقوله: "هذا كتاب عظيم، وأول شواهد عظمته أن القرون الطويلة التي تقصّله أو تفصلنا عنه، لم تغترب به عنا، لا مادة ولا لغة".

ويقول محمد المصري محقق الكتاب: "إن كتاب "مصالح الأبدان والأنفس" يُعدّ واحداً من أهم مفردات المنجز الحضاري الإسلامي في مجال الطب عامة، وحفظ الصحة البدنية النفسية خاصة، وتلمّح هذه الأهمية، خاصة وعامة، من وجوه لعل أظهرها بكورته الزمنية؛ إذ أن مؤلفه معدود في رجال القرن الثالث الهجري، فالكتاب، إذن، من المصنفات الأولى في ذاته. وإلى بكورته الزمنية فإنه يُعدّ أول كتاب طبي متخصص يُفرد موضوعات حفظ الصحة أو ما يسمى اليوم "الطب الوقائي" ويخرجها من عباءة الطب بالمفهوم العام.

وإلى البكورة الزمنية والتخصّص، هناك مزيتان أخريان تتمثل في أنه أول كتاب في تراثنا الطبي يربط بين صحة البدن والنفس من ناحية، ويخرج بحث الصحة النفسية كذلك من عباءة الدراسات الاجتماعية عامة، والفلسفية خاصة، ويدخلها في دائرة علم الطب".

ويبدو المؤلف، الذي لم يشتغل بالطب، وكأنه سبر أغواره، وعاش تجاربه، وعالج معضلاته، ولا أدري هل دخل "البلخي" إلى عالم المقاصد الشرعية من باب العلم الطبي، وهو "الصحة البيئية" وشروط المسكن الصحي، وسلامة الماء والهواء، أم أنه دخل إليه من باب العلم الشرعي الذي يجعل "أفعال المكلفين" كلها تحكمها قاعدة اجتذاب المنافع واجتتاب المضار في النفس والبدن على السواء؟ وكيفيه عندي أنه يرى ذلك من اختصاص العقل الإنساني، أو كما يقول «البلخي» نفسه: "إن الله خصّ الإنسان بقوة التمييز، ليعرف النافع فيجلبه، والمضار فيجتنبه، ليكون ذلك سبباً في صلاح معاشه ومعاده، وذريعة إلى إحراز خير عاجله وآجله".

وحفظ الصحة هو عند البلخي جزء من حفظ النفس التي تشمل الإنسان والكائنات الأخرى، آلة ذلك التعهد والاستصلاح، و"إنما يتهيأ تعهد الأبدان لشيئين: أحدهما؛ حفظ الصحة عليها إذا كانت موجودة، والآخر إعادتها إليها إذا فقدت" أليست العبارة إرهاساً لنظرية "الحفظ" عند الإمام "الشاطبي" من جانبيّ الوجود والعدم.

والكتاب في قسمين أحدهما في تديير مصالح الأبدان، والثاني في تديير مصالح الأنفس، وقوام عمله بحث في المقاصد من زاوية المصالح والمفاسد، وإقامة لنظرية الحفظ حرصاً على الوجود ومنعاً من العدم، والمقاصد فيه مادية معنوية في آنٍ معاً.

فالقسم الأول يتضمن أربعة عشر باباً منها أبواب تركّز على صحة البدن، ومنها ما يتحدث عن مقاصد تديير السكن، والمياه، والأهوية، ومنها ما يتحدث عن تديير المطاعم، وتديير المشارب، وتديير المشمومات، وتديير النوم، وتديير الباه؛ أي الجماع وتديير الاستحمام، وتديير الحركات الرياضية، وتديير السماع، وتديير إعادة الصحة والعلاج.

إن نظرية الحفظ هنا تتناول قوى الإنسان الجسمية بحاجته إلى غذاء وكساء ونوم ونظافة، وعلاج قواه النفسية وما تفرضه من ألوان الرياضة وممارسة أنواع من الفنون، وهذا كله من مقومات صحته العقلية.

والقسم الثاني من الكتاب يتناول مصالح الأنفس في ثمانية أبواب يتقدمها الإخبار عن مبلغ الحاجة إلى تديير مصالح الأنفس، وغايته العلم بطبائع الإنسان "فإذا عرف الإنسان طبيعته ومنتهى قوتها ومبلغ استقلالها بالأمر، بنى على حسَب ذلك تدييره في مطالبه ومقاصده.

ويمكن أن يقال الكثير عن التفكير المقاصدي عند "أبي زيد البلخي"، وعن تأثيره في تلاميذه من علماء المقاصد وفي مقدمتهم "أبي الحسن العامري" وخاصة في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"، إلا أن أغلب مؤلفات "البلخي" لم يبق منها إلا العناوين، وهي تتناول علوماً شتى، مما يؤكد مشاركة البلخي الهامة في منظومة العلوم الإسلامية كلامية وأصولية وفقهية وفلسفية ولغوية وسياسية وأخلاقية، وأدبية وتاريخية، والأقرب إلى الصواب أن دراساته كانت متميزة بالعمق والمنهجية؛ لأنهما سمة كتابه "مصالح الأنفس والأبدان"، ولا شك لدينا في أن كتابه المفقود "الإبانة عن علل الديانة"؛ هو في بيان وجوه الحكمة في الأوامر والنواهي الشرعية، وإذ

نتطلع بفارغ الصبر إلى هذا الكتاب لنراه في عداد تراثنا الموجود لا المفقود، فحسب البلخي إثراء عالم المقاصد بمنهجية تعتمد التعليل وقواعد المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، في الفهم المقاصدي للعلوم الإسلامية والاجتماعية والطبيعية، مع الانتقال بها من التجريد الذي يتّصف بالعمومية، إلى التطبيق الذي يحدد الضوابط ويحكم التفاصيل والجزئيات، وإلى تفعيل للمقاصد في القرن الثالث الهجري سبق به أهل زماننا باستشراف، في التنظير والتنزيل، يتحدّى القرون التالية.

ثالثاً: المقاصد في القرن الرابع الهجري

ـ القفال الشاشي الكبير

حَفِظَ لنا القرن الرابع ثروة مقاصدية مدونة تجعلنا أمام مؤلفٍ مقاصدي من أوله إلى آخره، يؤرخ لبداية التصنيف في المقاصد الجزئية أو حكم التشريع، وُلد مؤلفه "القفال الشاشي" في العقد الأخير من القرن الثالث، وتوفي سنة 365هـ، وهو عالم ما وراء النهر، وشيخ الشافعية في عصره، قال عنه "الحليمي"، وهو من أنبغ تلاميذه ومن المتأثرين بمنهجه المقاصدي، "شيخنا القفال" أعلم من لقيت من علماء عصره، ويعتبر "محاسن الشريعة" لـ "القفال الشاشي الكبير" أهم المؤلفات التي تركها القرن الرابع في فقه المقاصد، قال عنه "جمال الدين الإسنوي" في مقدمة كتابه «المهمات» وكتاب "محاسن الشريعة" لـ "القفال الشاشي" كتاب عظيم جليل المقدر مشتمل على معان غريبة، وحكم لطيفة، ومسائل مهمة، وهو قليل الوجود ومنه نسخة في ثلاثة مجلدات لطاق موقوفة بالمدرسة الفاضلية في القاهرة، والقفال الشاشي من خلال منهجيته في المقاصد والقواعد أثر فيمن بعده فكان تلميذه الحليمي في كتابه "شعب الإيمان" مصدرًا رئيسيًا للإمام العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام"، وقد أثنى العلماء على كتابه "محاسن الشريعة"، وأخذ عنه "القاضي حسين" الكثير من معانيه في كتابه "أسرار الفقه" على ما ذكره "الإسنوي"، وقال إنه قليل الوجود ظفرت بنسخة منه، وقد حاول القفال الشاشي في كتابه "محاسن الشريعة" بيان ما انطوت عليه الشريعة من معان مستحقة، وإليها قريبة وبها لاحقة.

وكتاب الشريعة «للقفال» له مهمتان: الأولى؛ الدفاع عن الإسلام ونسقه العقلي في مواجهة الفرق الباطنية. والثانية؛ إبراز معاني الشريعة لعموم أهل الإسلام الذين يعتقدون صحة ما ترد به الشرائع وإن جهلوا وجهها بالعقل بالمعنى الخاص بهم، إلا أنهم يربطونه بالمعنى العام الذي هو المصلحة من المتعبّد الذي تقدست حكمته، وأياً كان خفاء المعنى في حكم الله فإنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة.

وأول ما يلاحظه القارئ لمنهج القفال الشاشي، هو اعتداله المذهبي، فهو شافعي المذهب، وكتابه بُني على أصول مذهبه في الجملة، وهذا لا يمنعه من القول: "إن عَرَضَ في خلال اقتصاص الأحكام بعض غيره؛ (أي غير المذهب الشافعي) ذكرناه ونبهنا على حسنه وجوازه في العقول".

وثاني ما يلاحظه القارئ: "تفرقة القفال الشاشي في التعليل بين العبادات والمعاملات، في العبادات يكفي بيان أن الله تعالى أنه تعبدهم باستصلاحهم بالشرائع، وهذا يكفي لمن آمن ولا حاجة وراء هذا إلى علل تطلب خاصة للعبادات في أنفسها إلا على سبيل التعتن والمعاندة" وعلى الرغم من تفرقة القفال الشاشي بين العادات والعبادات إلا أن هذا لم يمنعه من البحث عن المقاصد الجزئية في كليهما، وإن اتسعت وجوه الحكمة الواقعة في السياسة موقع العادات، لأن المقصد من كتاب "محاسن الشريعة" هو "تقريب الشرائع من العقول في قبولها وجوازها من السائس الحكيم" وثالث ما يلاحظه القارئ: "أن التعليل عنده مفتوح والحكمة التي يراها ليست على سبيل الحصر، فهو يربطها بالعقل والعادة. وعلى سبيل المثال يذيل ما كتبه في أسرار طهارة الوضوء والغسل بقوله «وليس في شيء من هذه الأقوال ما يخالف عقلاً أو عادةً، بل كل فيها جائز غير مستحيل من الحكم للمستفيد بما شاء من وجوهه".

ويقول، بعد أن يعلل الإيلاء والطهارة وغيرها، "ومما تقبله العقول ويبدو حسنه ووقوعه موقع الصلاح إنصاف المظلوم من الظالم واستخراج حقه منه".

ورابع ما يلاحظه القارئ: أن المقاصد الجزئية باعتبارها وجوهاً للحكم لا تتعلق بها الأحكام فتدور معها وجوداً وهدماً كما يظن بعض المعاصرين، فما يُستنبط هنا من الحكم الجزئية لا يعني على حد تعبير القفال الشاشي أكثر من جوازه في العقول واحتمال فيها مع احتمال غيره، ولكن الشرع إذا ورد بشيء من ذلك التزمنا به، طاعة للشارع، لعلمنا أنه جل وعز علم الصلاح

لنا في السياسة به، فليس يلزمنا تعليق الأحكام بالمعاني التي يلزمنا إجراؤها، كإجراء العلل في المعلومات في الأحكام القياسية، وإنما يلزمنا أن نرى للحكم مجالات في أقسام تجويز العقول.

ومجمل القول: أن "القفال الشاشي" اختط للمقاصد الجزئية طريقاً عقلياً لا يتعدى الشرع ولا يعتدي على النصوص، وليس في كتابه مما يُعد أثراً اعتزالياً وقد تميز كتابه، كما يقول أحمد الريسوني، بتعليل الأحكام الفقهية من أول الكتاب إلى آخره، لا يستثنى في ذلك عبادة ولا معاملة... وعلى كل حال هذا إمام، سواء اختلف معه الناس أم اتفقوا، فهو إمام من أئمة الفقه المعتبرين، وكتابه من أهم الكتب القديمة في ذكر مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام الجزئية والتفصيلية، من طهارة وصلاة وصوم إلى البيوع إلى بقية الأبواب الفقهية التي ختمها بالجنائيات وبالقضاء والشهادات.

وقد شهد القرن الرابع حركة مقاصدية خلّفت تراثاً منه المفقود مثل كتاب "الإبانة عن علل الديانة" لـ "أبي الحسن العامري" وفيه تعليل أحكام المعاملات الشرعية، وقد حفظ الزمن لنا منهج "العامري" في المقاصد من خلال كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" رغم أنه لم يتناول في الفصل السادس من الكتاب إلا أسرار العبادات، ولم يبين العامري وجهة نظره في إلحاق مقاصد العبادات بكتابه "الإعلام" ومحوره الأساسي مقارنة الأديان، ولماذا جعل كتابه الثاني في علل المعاملات؟

ويرى الدكتور صلاح الدين الناهي في كتابه "النظرية العامة في علم الخلاف والقانون الموازن" أن كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" تخطى فيه العامري "حدود علم الخلاف ما بين المذاهب الإسلامية، إلى آفاق الموازنة العامة بين الشرع الإسلامي، وبين شرائع بعض الأمم من حيث الروح وبعض المبادئ العامة دون التفاصيل الجزئية، فذكر لنا أن الدين الإسلامي متوسط بين الشدة واللين خلافاً لبعض الأديان التي بالغت في الشدة أو اللين، ولذا حرم الإسلام الرهينة والانفراد في الصوامع، وحمل الأنفس على الوجاء والخصاء..

وفي صدد العبادة المالية ذكر أن الزكاة تشترك فيها سائر الأديان خلا النصرانية فإنها أسست على التأله المحض، وأن الإسلام يفوق الأديان كلها في تأكيد أمر الزكاة وجعلها فريضة واجبة في الأموال الثلاثة الحيوانية والنباتية والمعدنية، أما اليهود فإنهم يرون أخذ العشر من

النبات والحيوان فقط، والمجوس يرون الحث على الموساة بثلك المال للأزواج، على هذا النحو رسم "العامري" خطة جديدة للمقارنة بين الشرائع والأديان، ولكن كتابه هذا مختصر لم يتوسع في مباحثه، ولعل المستقبل أن يكشف لنا عن جهود إسلامية أخرى في هذا المضمار بذلها المفكرون القدماء.

ويشير "المسعودي" إلى كتاب له في أصول الفقه من فصوله؛ فصل في تفصيل حكم الشرائع، وإذا اعتبرنا المسعودي من أعلام الشيعة؛ فإن كتابه يعتبر من المؤلفات المبكرة في علم أصول الفقه عند الشيعة الإمامية، وفصله عن حكم الشرائع له أهمية خاصة في تطور الفهم المذهبي للمقاصد.

أما "ابن بابويه القمي" المتوفى عام 381هـ فله في هذا المجال كتابان: "الأول؛ علل الشرائع"؛ وفيه مقاصد كلية وجزئية تغطي أغلب الأبواب الفقهية وتستوعب غير الفقه من المسائل الأخلاقية والعلمية. والثاني؛ "معاني الأخبار"؛ والكتاب ليس خاصاً بالمقاصد في المعنى الدقيق، إلا أنه بحث فيه عن أسرار الكلمات ومعاني الأخبار وحكم الأحكام، بما يكشف عن اهتمام مقاصدي لافت يملأ القرن الرابع الهجري، ويكشف أيضاً عن تفكير مقاصدي في المذهب الإمامي يخالف المشهور عن فقهاؤه، خاصة وهم يرفضون القياس، ويتخرجون من التعليل.

وفي سياق هذا القرن يحتل الفقيه الإباضي "ابن بركة" أهمية خاصة لما في مؤلفاته من منحى مقاصدي لافت، ولتقسيماته المبتكرة للمقاصد، ويستطيع القارئ المتأنى لأهم كتبه، "الجامع"، و"التعارف"، و"المبتدأ"، صياغة رؤية مقاصدية ترتفع بصاحبها إلى طبقة رواد المقاصد في القرن الرابع الهجري، وهذا أمر طبيعي؛ لأن الإباضية، كما يقول "مصطفى باجو" في كتاب "منهج الاجتهاد عند الإباضية"، قد عنوا كسائر أهل القياس القائلين بتعليل الأحكام، ببيان مقصد الشارع من التكليف في الجملة، وفي تفاصيل العبادات والمعاملات، وسعوا لضبط هذه المقاصد وترتيبها للموازنة بينها عند التعارض، وهذا من أهم مجالات الاجتهاد.. لكن اهتمام علماء الأصول من الإباضية قد اقتصر على التطرق الموجز لهذا الموضوع في سياق كتبهم الأصولية.. دون أن يفرده بالتصنيف حتى في العصور المتأخرة.

رابعاً : المقاصد في القرن الخامس الهجري

يَصْعُبُ على الباحث، في دراسة عجلى، استيفاء البحث عن المقاصد وتطورها في القرن الخامس الهجري، والتوقف أمام بعض أعلام هذا القرن، ينبغي أن يفهم في سياق التاريخ الفكري للمقاصد، الذي لا يقيدتها في مذهب، ولا يغلقها على اتجاه.

- إمام الحرمين الجويني

رغم أهمية إمام الحرمين في التنظير المقاصدي، فإن النقلة النوعية التي شهدتها المقاصد الشرعية في القرن الخامس، لا يمكن نسبتها إلى الجويني وحده، خاصة وأن عصره شهد أوج الازدهار الفقهي، وحِدَّة الصراع المذهبي، وتوثب العقول المتحاوره في بيئة كَثُرَتْ فيها المناظرات واحتدم فيها الجدل في كل المجالات، وفي هذا العصر وُجِدَ "الجويني" و"الماوردي" و"القاضي حسين" من الشافعية، وله كتاب مفقود في "أسرار الفقه" عرفنا به "جمال الدين الإسنوي" في القرن الثامن، وأشار إلى أهميته وغرائب مادته وندرة وجوده، وينبغي ألا ننسى القاضي "عبد الجبار"، و"الفرَّاء"، وقبلهما شيخ "الجويني" "الباقلاني" المالكي المذهب.

و"الجويني" هو صاحب التلخيص المتميز لإرشاد الباقلاني، والناقل لكثير من أفكاره في "غياث الأمم" وأرجح ما أشار إليه "أحمد الريسوني" و"محمد عبده" إلى أثر "الباقلاني" المباشر على هذا الكتاب لأمرين: الأول؛ استيعاب «الجويني» لتراث «الباقلاني» ومن بينه «كشف الأسرار». الثاني؛ أن «غياث الأمم» كتاب استوى على سوقه، ولا بد له من مقدمات وممهّدات في المنهج والأدوات والمضمون، وأقرب طريق إلى ذلك أن الجويني باعتباره مرحلة استيعاب وتتميم وانطلاق تجد أصولها في أعمال الباقلاني وخاصة كتابه "كشف الأسرار".

إلا أن الجويني كان أكثر أهل زمانه اهتماماً بتجلية المقاصد وتصنيفها وتفصيل قواعدها في نسق يضم الأصول والفروع، ولم يعد كتاب "البرهان" في نظرنا الكتاب المقاصدي الأهم في تراث الجويني، فأهمية كتاب "غياث الأمم" تأتي من نماذجه المقاصدية التي تجمع القاعدة وتطبيقاتها، وتعالج المقاصد في إطار مقاصدي سياسي له قيمته العليا الحاكمة، وبعد نشر المؤلف الكبير والعظيم للإمام الجويني "نهاية المطلب"، أصبح لواء زيادة التأسيس المقاصدي في القرن

الخامس معقوداً للإمام الجويني دون مُنافسٍ، وقد أعدت أطروحات عن مقاصد الشريعة عند الإمام الجويني، مسبوقة بإشارات من "عبد العظيم الديب" في رسالته عن الجويني فقيهاً، ویدراسات لـ "أحمد الريسوني" وغيره.

والرأي عندي أن الإسهام المقاصدي عند الإمام الجويني ليس في تقسيماته لمراتب المقاصد والتي يشاركه في التأسيس لها "ابن بركة" الإباضي، بل وسبقه إليها "أبو الحسن العامري" وبصورة أدق، كما يرى الريسوني، في كتابه الإعلام بمنابح الإسلام، بل ربما يكون العامري استوفى موضوعه في كتابه المفقود "الإبانة عن علل الديانة"، إلا أن الإمام الجويني يبقى رائداً في التنظير المقاصدي وضبط مصطلحاته، وفي التوظيف المقاصدي ووضع قواعده، وفي التنزيل المقاصدي ورسم خطوطه العريضة، إضافة إلى تحديد مجالاته، وبهذا يصح عندنا ما قاله، العلامة الريسوني، بأن "الفكر المقاصدي يبلغ أقصى مداه عند إمام الحرمين إمام الفكر المقاصدي فهو يحدد مقاصده في تأليفه، ويحدد مقاصده في مسائله ومباحثه، ويرسم أهدافه ومراميه، ثم يمضي في ضوء ذلك وعلى هداه".

ولم يكن أمام اللاحقين إلا السير في هذا الطريق الممهّد وهذا النهج المعبّد، وبدا التفكير المقاصدي في القرن الخامس متوهجاً ينتظر من يحمله إلى قاعات الدرس، ومن يُفرد كلياته بالتصنيف، ومن يجعل حياته ساحة للتأليف المقاصدي العميق. بعد أن حسم الجويني أمره، وأحكم منهجه، وأعلن أن "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة".

خامساً: المقاصد في القرنين السادس والسابع للهجرة

في التأريخ للمقاصد وتطورها لا ينبغي الارتباط بعلم، أو التعلق حول كتاب، أو الاحتكام إلى مذهب، إن الوعي المقاصدي العميق يتأبى على الالتصاق الجزئي الذي قد يفرقتنا في الدلالة الحرفية للنص، وبيتعد بنا كثيراً عن معانيه، إن المنهج المقاصدي يُعلي من الكليات في مواجهة التفاصيل، ولكنه لا يستعلي على الجزئيات التي يلدها النص القطعي، المقاصد هنا تتقيد بالدليل، وتتمدد بقدر حاجة التنزيل. وقد شهد القرن الخامس والقرون التالية، ربما إلى القرن التاسع، موجات "تقعيد" ينبغي رصدها، واتجاهات "تقصيد" تنوعت مساراتها، وأصبح

التأريخ للمقاصد ممكناً وعسيراً في آن معاً، ذلك لأن الواقع أفرز من التيارات ما جعل اجتهاد العقل الفقهي لازماً، وحذر الفقيه مبرراً، وفي هذا السياق نقرأ إسهامات "الغزالي"، و"العز بن عبد السلام"، و"القرائفي"، و"الشاطبي"، وأيضاً "ابن خلدون"، و"ابن تيمية"، و"ابن قيم الجوزية".

أ. حُجّة الإسلام الغزالي

إذا نظرنا إلى "الغزالي" في سياق إنتاجه المتنوع، ومجالاته المعرفية الواسعة، فإنه يبدو عَصياً على التحليل، بل ربما رأينا "مجمماً للنقائض" فهو عقلي في نظراته الفقهية، نقلي في موقفه من الفلسفة وعلم الكلام، وهو مجدد وناثر في علم الأصول، مقلد وساكن في فلسفته السياسية، وقل ما شئت عن أزمته الروحية، ومعاركه الفكرية، وهنا تأتي المقاصد الشرعية عند الإمام الغزالي لتجمع ما تفرق، وتحدد زاوية الرؤية المنهجية التي يقرأ بها التراث الغزالي الضخم بعيداً عن التناقض المزعوم والتقليد الموهوم.

صحيح أن الغزالي يمتلك أسلحة هجومية يبدو مشوقاً إلى استخدامها، وجرأة في إعلان مواقفه النقدية الصارمة التي بُنيت على ثقافة واسعة، ومعرفة دقيقة، ويتحدث الغزالي عن ذلك في سنواته الأخيرة، من خلال قصة نفسٍ وعقل انطوت عليها رحلته في "المنقذ من الضلال" يقول حجة الإسلام: "ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين، إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم هذا البحر العميق وأخوض غمراته، خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مُظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأنتحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار كل طائفة، لأميز بين محق ومُبتلٍ، ومُستن ومُبتدع..."

لا أغادر باطنياً إلا وأحب الإطلاع على بطناته. ولا ظاهرياً إلا وأريد أعلم حاصل ظهارته. ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته. ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته. ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على صوفيته. ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إلى حاصل عبادته. ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه، للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

هذا هو «الغزالي»، وإن شئت فقل - كما قال العلامة «محمد مصطفى المراغي»: "إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء، نهم إلى جميع فروع المعرفة".

وصلة الإمام "الغزالي" بالمقاصد لا يستوعبها إضافة تقسيم، أو ابتكار تعريف، بل إنه جهد المؤسس لمنهج ينسب إليه، وطريق لا يعرف عند سواه، فمن زاوية التأسيس يعلن «الغزالي» أن أدلة الأحكام أربعة هي الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، وهذه فقرة نوعية ليس في مجال ترتيب الأدلة الشرعية فحسب، وإنما في تحرير النزاع حول مكانة العقل في البناء الأصولي من مفكر يقود المدرسة الأشعرية، أما من زاوية الطريقة فالمعنى عنده قبل الحرف، يقول الغزالي: "أعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى"، والعقل عنده لا يصاد النقل ولا يحاربه؛ لأن أشرف العلوم عنده ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، "فقد تناطقت قاضي العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل، وشاهد الشرع، وهو الشاهد المزكى المعدل.. والعقل أشرف الأشياء؛ لأنه مركب الديانة، وحاصل الأمانة"؛ فالعقل والشرع عند الغزالي يتعاقدان على إدراك الحق ولا يمكن أن يكذب أحدهما الآخر والمكتفي بأحدهما عن الآخر، "إما جاهل وإما مغرور، فالمكتفي بالشرع عن العقل جاهل، والمكتفي بالعقل عن الشرع مغرور".

ومدخلنا إلى المقاصد عند "الغزالي" من ثلاثية تكون المفهوم المقاصدي، من وجهة نظرنا، وهي التعليل، والمصلحة، ومآلات الأفعال، وهذه العناصر الثلاثة تتحرك في تراث الغزالي الأصولي كله، وهو يتجاوز سبعة مؤلفات، لا تتعارض فيها المصطلحات الثلاثة، ولا تخطئها عين الراصد، وخبرة المدقق، يقول الغزالي في تعليل مجمل أحكام الشريعة: "عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى يبعثه الرسل وتمهيد بساط الشرع، أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم"، والتعليل عند الإمام الغزالي لا يفرق، عند التحقيق، بين العبادات والمعاملات؛ لأنه يعتمد المقدمات العقلية..

يقول الغزالي: "إذا ورد حكم احتمل أن يقال: إنه معلل بسبب خفي يستأثر بدركه الشارع... ولا يطلع عليه، والآخر أن يقال: إنه معلل بالمعنى المناسب فلا يتحقق العجز، فيغلب على الظن أنه

اتباع المعنى الذي ظهر " هذا ما يقوله الغزالي في "شفاء العليل" ، وهو على إيجازه دقيق، إلا أن الإمام الغزالي، حرصاً على التعليل المقاصدي، يعود إليه شارحاً في "إحياء علوم الدين" عندما يقسم واجبات الشرع إلى ثلاثة أقسام.

"القسم الأول: ما كان تعبدًا محضًا، لا مدخل للحفظ والأغراض فيه، وذلك كرمي الجمرات؛ إذ لا حظَّ للجمرات في وصول الحصى إليها، فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل، ليظهر العبد عبوديته بفعل ما لا يعقل له معنى، لأن ما يعقل معناه فقد يساعده الطبع عليه، ويدعوه إليه، فلا يظهر به خلوص العبودية؛ إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر، وأكثر أعمال الحج كذلك.

القسم الثاني: المقصود منه حظ معقول، ولا يقصد منه التعبد، كقضاء دين الأديمين، ورد المغصوب، فلا يعتبر فيه قصدونيته، ومتى وصل الحق إلى مستحقه بأخذ الحق، أو ببدل عند رضاه، تأدى الواجب، وسقط خطاب الشارع.

القسم الثالث: هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعاً، وهو حظ العباد، وامتحان المكلف بالاستعباد، والزكاة من هذا القبيل، فحظ الفقير مقصود في سد الخلة، وهو جلي سابق إلى الأفهام، وحق التعبد في اتباع التفاصيل مقصود الشرع، وباعتباره صارت الزكاة قرينة للزكاة والحج في كونها من مبادئ الإسلام.

والغزالي، هنا، يعمم مقاصد الشارع حيث لا يخلو منها حكم من الأحكام الشرعية، بل إن التعليل عنده يصح بالعلة القاصرة، وكان الإمام الغزالي على وعي بمخاطر انتصاره للتعليل في بيئة أشعرية ينتمي إليها ويتقدم الصفوف فيها، فبادر إلى تفسير موقفه قائلاً: "ونحن وإن قلنا إن لله أن يفعل ما يشاء بعباده، وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا ننكر أن الرسل عليهم السلام بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلاً، لا حتمًا وواجبًا عليه".

ولم يسلم الإمام "الغزالي" رغم هذا التفسير من اتهام "الرازي" و"السبكي" له بالقول بالعلة المؤثرة، وهو اتهام حرص الغزالي على نفيه وإثبات عكسه بقوله: "والله تعالى منزه عن

التأثر بالأغراض، والتّغير بالدواعي والصّوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا العقل، كي لا يظن بنا استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أهل الضلال، وطبقات الاعتزال".

والرأي عندي: أن التعليل بالمصالح لا يوجب شيئاً على الله؛ فكما قال الإمام الغزالي بحق: "العلل الشرعية أمارات، والمناسب المخيل لا يوجب الحكم بذاته، ولكنه يصير موجِباً بإيجاب الشرع ونصبه إياه سبباً له، وتأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرِفَ شرعاً".

والتعليل بالعلة القاصرة لا يقصد به جريان القياس على أساسها، بل هي طريق إلى استنباط الحكمة، وهو ما التفت إليه صاحب "مُسَلِّمُ الثبوت" من الأحناف بقوله: "الخلاف؛ (أي بين الجمهور والأحناف) حول العلة القاصرة، لفظي، لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية، والعلة القاصرة إبداء حكمة، وليست قياساً، فلم تكن تعليلاً".

إن مساهمة الإمام "الغزالي" في التأسيس المقاصدي كبيرة، بدءاً من تعريف أصبح تقليدياً في العلم يصعب تجاوزه، ومادة حوار سال من أجلها مداد كثير، وتدور نظرية المقاصد عند الغزالي حول معنى الحفظ وهو معنى مقاصدي أصيل يحسن استيعابه وتدارسه والبناء عليه، يقول الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم.. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".

والمصلحة هنا ليست هي المناسب المرسل الذي يختلف الأصوليون في كونه دليلاً، بل هي مقصد الشارع الذي يجد حججه العقلية في "القطع"، وحججه النقلية في مجمل "نصوص الشرع"، ولعل هذا التحليل يدفعنا إلى الفصل بين المقاصد التي يعليها الدليل، والمقاصد التي يستدعيها التكميل، فالمقاصد التي يوجبها الشرع وبقضيتها العقل تتعلق بالضروري الذي إذا اختل حفظه ضاعت مصالح الدين والدنيا، والضرورات خمس هي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقد يُناقش الإمام الغزالي في هذا الحصر بين الحذف والإضافة، ولكن نظرية الحفظ المقاصدي ترتبط عضويّاً برتبة الضروري باعتبار قوتها وأيضاً باعتبار هيمنتها، فهي نظام وأحكام، نظام يستحيل المنازعة في كلياته وموجباته، وأحكام تستجيب تفاصيلها "للتقصيد" الجزئي الذي هو

بطبيعته ظني، أبواب مراجعته مفتوحة، ولكن مرجعيته في النسق الكلي ثابتة وقطعية. وهو ما عبّر عنه الإمام "الغزالي" بقوله: "تحريم تقويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع أريد بها إصلاح الخلق".

والرأي عندي: أن مقاصد الشريعة تستقل بها الضرورات، وليس لها "تراتبية" في مستوى التقصيد والتجريد، بل هي "تراتبية" في التنزيل والتحديد عندما يعترضها الواقع بمكوناته المتحركة، والتي يمتزج فيها المعلوم والمجهول، وتصبح آليات الترجيح عينها على الوقائع التي ينظر إلى مآلاتها عند معرفة مقاصد الشارع، فقد يفطر الصائم في رمضان لإنقاذ غريق، ويعلن المكره ألفاظ الكفر حفظاً للنفس من الهلاك، وتراجع قيمة النفس أمام عدو مهاجم، أو حاكم جائر لا يردعه عن غيه إلا مقاوم، وتتقدم المقاصد وتتأخر في الترتيب وفق "ظرفية" ما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون. ويُعرف ذلك باستقراء يعتمد الإمام "الغزالي" ويستدعيه مسلكاً لإثبات المقاصد؛ لأن فيه "التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل مُعين، بل بأدلة خارجة عن الحصر".

وهكذا يصبح حفظ الكليات الخمس أو المصالح الضرورية هي جوهر نظرية المقاصد في تراث الإمام "الغزالي" الكلامي والأصولي والفقهي، وهو حفظ لا يقبل المعارضة والرد لأنه "قد علم، كما يقول «الغزالي»، على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع» وهو حفظ ضروري لصيانة الكلية الأولى وهي «الدين» الذي يستوعب الإسلام والمسلمين» وقد عرفنا ذلك، بصياغة الغزالي، لا بنص واحد، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين، أهم مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار". والشخص هنا إنسانية ممتدة يتسع مفهومها للنفس والعقل والنسل والمال، فأصل شجرة المقاصد الشرعية حفظ الدين وثمرتها وجوب كل ما يتعلق بالنفس والعقل والنسل والمال كوناً وإيجاداً، وتحريم ما يصاد ذلك إفساداً.

ب. سلطان العلماء «العز بن عبد السلام»

سلطان العلماء عاش ما بين عام 578هـ حيث وُلد، ولقي ربه عام 660هـ، وهي رحلة مديدة في سني العمر، وهي أعمق وأطول في تاريخ الفكر، انتهت إليه رئاسة الشافعية، وقصد بالفتوى

من الآفاق، وأسس مدرسة فقهية لا تعرف التعصب، فكان كبار تلاميذه، وهو شيخ الشافعية، من المذهب المالكي، ومنهم "شهاب الدين القرافي"، و"ابن دقيق العيد"، وسلطان العلماء إمام في المقاصد بلا منازع، بل لعله أول من أفرد المقاصد الكلية بالتصنيف والدراسة، فكتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" كتاب في المقاصد من أوله إلى آخره، وقد ذكر "جمال الدين الإسنوي" في كتابه "المهمات" أنه هو الكتاب الدال على علو مقدار الرجل، إلا أن الإسنوي يذيل عبارته قائلاً: "وكثير منه مأخوذ من كتاب "شعب الإيمان" لـ"حليمي"، وهي دعوى لا يجد القارئ لكتاب الحليمي وقد نُشر منذ سنوات، دليلاً عليها اللهم باعتبار الحليمي، من رواد "التقعيد" في تاريخ الفقه.

والرأي عندي: أن الرؤية المقاصدية تبدو أوضح من غيرها في كل تراث الإمام "العز" في تفسيره، وفتاويه، وفي كتبه الأصولية والفقهية، فهو يستنبط بالمقاصد، ويعلل بالمقاصد، ويقضي بالمقاصد، ويأتي في المقدمة منها، كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وكتابه "شجرة المعارف والأحوال" وكتابه الضائع "في المصالح والمفاسد"، ويبدو أن هذا الكتاب الأخير قد استوعبت فصوله مقاصد الشرع على التفصيل، من خلال رؤية نقدية وهو ما أشار إليه سلطان العلماء بقوله: "هذا ما حضر من مقاصد الشرع على الإجمال، وأما تفصيل مقاصده في كل باب، سأذكره، إن شاء الله تعالى، في كتاب آخر، لأبين فيه أقرب العلماء إلى مراعاة الشرع"، وكتاب "المصالح والمفاسد" كان معروفاً لدى فقهاء القرن التاسع، فقد قام الإمام "ابن مرزوق الحفيد" (توفي 842هـ) بتدريسه لطلابه كما أشار صاحب «نيل الابتهاج».

قواعد الأحكام ونظرية المقاصد

لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن مصالح الأنام في عنوان كتاب "العز" ليست إلا مرادفاً لمصطلح المقاصد، وسلطان العلماء حريص على بيان ما يستهدفه من الكتاب، يقول في مقدمة كتابه "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات؛ (أي مقاصدها) ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض"، والمقاصد هي الخيط الرفيع الذي يربط مادة الكتاب،

رغم تشعبها وكثرة تفاصيلها وجزئياتها، ويرى عبد الرحيم أحمد الزقة، في رسالته «العز بن عبد السلام والمصالح المرسله من خلال كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، "أن نقطة التماسك الأساسية في منهج هذا الكتاب، تتجلى في الوضوح النظري للأساس الأصولي الذي قام عليه، وهو نظرية "المصالح المرسله" التي اعتبرت بمثابة محور تدور من حوله هذه الأمثلة التي تتراكم في كل اتجاه، ولكنها لا تفقد قيمتها أو هدفها، لهذه المركزية التي يعود إليها الشعب في الأمثلة".

والرأي عندي أن المقاصد هي الفكرة المركزية، والمصلحة المرسله تجد مكانها في التنزيل المقاصدي، وليس في التأسيس النظري، وما لم يلتفت إليه الباحث هنا أن المصالح بمعنى المقاصد وليس بمعنى المصالح المرسله، والمقاصد هي الفكرة المركزية في النظرية التي حفظت الكتاب من التشعب في النظرية والتطبيق، وهو ما أشار إليه سلطان العلماء وهو يضع اللمسات النهائية لنظريته في الفصول الأخيرة للكتاب بقوله: "ومن يتتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفساد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك... " ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفساد، والشر يعبر به عن جلب المفساد ودرء المصالح».

إن منهجية المقاصد عند سلطان العلماء تأثرت بأمرين:

الأول؛ أن "العز" فقيه أشعري، وأشعريته هذه حكمت بعض تعابيره ومصطلحاته، فضلاً عن أنه يتجه مباشرة للرد على مخالفيه، وهم دائماً المعتزلة". ويبدو سلطان العلماء، وهو من فقهاء القرن السابع، أكثر تمسكاً بالأصول الأشعرية، وعلى الرغم من موهبته في الجدل إلا أنه قلما يناقش مدرسته مناقشة نقدية.

الثاني؛ نزعة الاجتماعية التي تجعل كتابه يعج بالتفاصيل، ولكنها تفاصيل تلتئم تحت قواعد عامة وخاصة امتلأت بها صفحات الكتاب، وهنا يصبح أثر "الجويني" واضحاً على سلطان

العلماء، وليس هذا بغريب، فقد كان "العز" على دراية كاملة، واستيعاب تام لفقهِ إمام الحرمين، ولخص كتابه الفريد "نهاية المطلب" مع مراجعة نقدية لبعض آراء الجويني واجتهاداته.

إن المنهج المقاصدي عند سلطان العلماء يرتبط بمجموعة من القواعد، هي همزة الوصل بين النظرية والتطبيق، وهي قواعد تتحرك على مجالات المقاصد، وعلى ترتيبها، وتعمل على تفعيلها في واقع اجتماعي كان يموج بتيارات فكرية، وقلق سياسي، وصراعات عسكرية تهدد كيان الأمة الإسلامية، وعلى الرغم من أن سلطان العلماء يرى العقل والشرع طريقين لإثبات كليّات المقاصد، إلا أن الحكم الكامنة والمقاصد الجزئية يظل العمل بها مصدره "غلبة ظن الصدق" وليس اليقين، يقول "العز" في الباب التاسع عشر من كتابه "شجرة المعارف والأحوال" و"لو اعتبر الشرع اليقين في العبادات والمعاملات وسائر التصرفات لفاتت مصالح كثيرة خوفاً من وقوع مفسد يسيرة، بل في بعض المصالح ما لو بني على اليقين لهلك العباد، وفسدت البلاد. والكتاب يمثل كنزاً في القواعد المقاصدية من قبيل:

- كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل؛

- درء المفسد مقدم على جلب المصالح؛

- المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة؛

- الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف؛

- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام؛

- الضرورات تبيح المحظورات؛

- تحصيل المصالح ودرء المفسد أولى من تعطيّلها؛

- حفظ البعض أولى من تضييع الكل¹.

مكانة سلطان العلماء

والرأي عندي أن سلطان العلماء يمثل نقلة نوعية في دراسة المقاصد في القرنين السادس والسابع الهجريين، خاصة إذا قارنا عمله بما حرره "محمد بن عبد الرحمن البخاري" (توفي

1. أم نائل بركاني، الاجتهاد المقاصدي عند العز بن عبد السلام، ماليزيا: دار التجديد، ط1، 2004، ص130.

546هـ) في كتابه "محاسن الإسلام" وفيه بحث عن أسرار التشريع ومقاصده الجزئية في العقائد والعبادات والمعاملات، وهو محاولة قال عنها صاحبها أردت "أن أتفحص من محاسن الإسلام والشرائع، فأبرز ما في كل أمر مشروع من سر حسن مطبوع، على وجه يرضاه من دان بالإسلام إذا أنصف من عقله، ولم يظهر العناد من فعله وقوله».

وقد أثرت كتابات "العز" على لاحقين له، ف"شهاب الدين القرافي" المالكي، وهو من تلاميذ العز النجباء، نراه في مؤلفاته كلها متلبساً بمنهج شيخه في التقصيد والتعديد، فأصبحت ثلاثيته المعروفة "الذخيرة" في الفقه، و"النفائس" في الأصول، و"الفروق" في القواعد، أصبحت هذه المؤلفات الثلاثة وغيرها من تراثه المتعدد منجماً لقواعد مقاصدية يمتح من معين سلطان العلماء، ويترسم خطى منهجه مع سعة أفق وإحكام بنية، وتوليد أفكار، وإبداع مجالات تطبيق وتدبير، وفي هذا السياق أيضاً الذي يشير إلى التأثير المباشر لسلطان العلماء يكاد "محمد بن إبراهيم البقوري" يستنسخ في مقدمة كتابه "ترتيب الفروق" ما دبجته براعة "العز"، فقواعد المصالح والمقاصد عند "البقوري" وهي أربعة عشر قاعدة هي تضمين أمين لما أبدعه "ابن عبد السلام" في قواعد الأحكام".

مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي

د. أحمد وفاق بن مختار

كلية الشريعة والقانون

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

مقدمة

لقد اتفق جمهور العلماء على أن الإمام الشافعي هو أول من وضع علم أصول الفقه ودونها في كتاب، ولم يسبقه إليه أحد من قبله، كما قال القاضي عياض: "وللشافعي في تقرير الأصول وتمهيد القواعد وترتيب الأدلة والمآخذ وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه من قبله، وكان فيه عليه عيالا، كل من جاء بعده مع التفنن في علم لسان العرب والقيام بالخبر والنسب¹".

وهذا الكلام كما يصدق على علم الأصول فكذلك يصدق على علم المقاصد؛ لأن المتبع لمباحث المقاصد في التراث الإسلامي يجد أن مقاصد الشريعة ليست علما مستقلا عن علم أصول الفقه؛ لأن ما استخدم في مقاصد الشريعة في أغلبه يرجع أساسا إلى علم أصول الفقه؛ لا من حيث المصطلحات ولا القواعد ولا المناهج، وإن كان من تجديد في المصطلحات فلا يصل إلى درجة انقلاب العلم إلى غيره، وإنما هو تجديد في صلب العلم وفي بنيته.

نعم هناك إضافات أضافها أعلام الفكر المقاصدي، ومفاهيم أيضا اقتبسوها من علوم أخرى وفنون أخرى ووظفوها في علم أصول الفقه من باب مقاصد الشريعة، لكن هذه الألفاظ

1. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام الإمام مالك، ليبيا: دار الحياة، تحقيق: أحمد بكير محمود 92/1. انظر أيضا: عبد الرحمن بن خلدون (808هـ)، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1413هـ/1993م)، ص360، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت: دار صادر، تحقيق: إحسان عباس، 1414هـ، 165/4.

لم تبلغ درجة الخروج عن علم أصول الفقه وحدّه، وأقصى ما يمكن أن يقال إنهم طوروا بابا من أبواب علم أصول الفقه، وهو طور كبير وعظيم جدا¹.

ولما كانت العناصر المكونة لأصول مقاصد الشارع من وضع الشريعة هي القصد الابتدائي والقصد الإفهامي والقصد التكليفي والقصد الامتثالي التعبدي²، كانت البدايات الأولى لعلم أصول الفقه تعالج هذه الأمور التي تكون بنية مقاصد الشريعة وصلبها، وهي التي كانت سبب ظهور علم أصول الفقه منذ البداية؛ لأن ما كتبه الإمام الشافعي في الرسالة لا يخرج عن المبدأ الثاني من مبادئ مقاصد الشريعة وهو قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام.

بل إن شيخ المقاصد أبا إسحاق الشاطبي عندما تحدث عن مسألة قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام؛ نقل فقرات حرفية من كتاب الرسالة، وأحال عليه بالنص، فالمادة هي عينها مادة كتاب الرسالة. ثم قال في آخر المسألة: "والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في "رسالته" الموضوعية في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ؛ فيجب التنبه لذلك، وبالله التوفيق"³.

وهذه إشارة واضحة إلى أن الإمام الشافعي هو من نبه على منهج مقاصد الشريعة، بل أنه وضع ضوابط لفهم مقاصد الشريعة، والتي سماها الإمام الشاطبي بعد ذلك "بالأدوات التي بها تفهم المقاصد"⁴.

مصطلح مقاصد الشريعة

ومع ذلك، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن استعمال لفظ المقاصد بمدلوله الاصطلاحي لم يبرز إلا بعد انقضاء القرن الثاني، وأن ظهوره بدأ في القرن الثالث مع بعض العلماء والأصوليين، الذين يصرحون في مؤلفاتهم بالكلام عن المقاصد⁵.

1. من محاضرات تعميق التخصص لأستاذنا الدكتور فريد الأنصاري، رحمه الله، لطلبة وحدة الفتوى ومقاصد الشريعة والمجتمع سنة 2003، جامعة المولى إسماعيل بمكناس.

2. انظر: الشاطبي (توفي 790هـ)، الموافقات، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد، تعليق وتخريج وضبط لأبي عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1418هـ/1997م)، 8/2.

3. المصدر نفسه، 104/2، وانظر: 101/2-104، و56/5.

4. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1418هـ، 293/2.

5. محمد منصف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، ط1،

ولكن إذا رجعنا إلى ما نقله إمام الحرمين عن الإمام الشافعي في كتاب "البرهان"، نجد أن الإمام الشافعي قد استعمل لفظ "مقاصد الشريعة" بمدلوله الاصطلاحي.

وقد نقل إمام الحرمين هذا النص عن الإمام الشافعي عند حديثه عن تقاسيم العلل والأصول، وردده على من ينكر قصد تخصيص لفظ التكبير في الإحرام في الصلاة، فقال:

"قال الشافعي، رضي الله عنه، في مجاري كلامه في رتب النظر: "من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه ولا غرض لصحبه ومن بعدهم من نقله الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور قولاً وعملاً، وتناوله الخلف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، لعدُّ نكراً، وحُسب هجرًا¹، فمن قال: والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه. ولو كان غير التكبير كالتكبير، لكان ذكر الشارع التكبير كلاماً عرياً عن التحصيل نازلاً منزلة قول القائل ابتداء: أيحرم على الجنب سورة آل عمران؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابةها، ولا ينطق المبتدئ بها إلا ويبيِّن لغوهُ على عمد إن لم يكن ساهياً²."

وقد صرح إمام الحرمين على أن هذا الكلام من نص الإمام الشافعي، وأنه ليس مستتباً من نصوصه، وهو ليس كما نسبته بعض الدارسين إلى إمام الحرمين، وذكروا أنه أقدم من استعمال مصطلح «مقاصد الشريعة»³. فلا أدري كيف أنهم أغفلوا نسبته إلى الإمام الشافعي، مع أن العبارة صريحة بالنقل عن الشافعي في مجاري كلامه في رتب النظر، ثم أن السياق يقتضي عدم

ص30 . وانظر: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، (بحث دبلوم الدراسات العليا)؛ أعدها محمد عبدو، تحت إشراف الدكتور أحمد الريسوني، كلية الآداب الرباط، 1996م، ص6. وانظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصر: دار الكلمة، ط1، 1997م، ص24. محمد سعد بن أحمد اللبوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط1، 1418هـ، ص48.

1. وفي نسخة دمياط زيادة، (ثم قال). وهي نسخة الأصل التي اعتمد عليها المحقق.

2. الإمام الجويني (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاء، مصر، ط4، 1418هـ، 624/2.

3. انظر: أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص19. وانظر: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، م، س، ص51.

الفصل بين أول كلامه وآخره، وكما وردت زيادة: "ثم قال" في نسخة مخطوط الأصل التي تدل على مواصلة كلامه وتمامه.

مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي

ويؤكد هذا أيضا ما نقله إمام الحرمين عن نصوص الإمام الشافعي في مقاصد الأحكام، فقد أشار إلى بعض مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء، وبعض المقاصد الكلية؛ كحفظ النفس والنسب والمال كما في كتاب "مغيث الخلق في ترجيح القول الحق"¹.

ومن هذه النقول ما ذكره في مقاصد الزكاة:

"قال الشافعي رضي الله عنه: "المقصود من الزكاة إنما هو سد الخلات ودفع الجوعات، ورد الفاقات والإحسان إلى الفقراء وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج وتدارك الحشاشة والجثث."

فقال: "اللائق بهذا الغرض أن تكون الزكاة على الفور، وأن لا تسقط بالموت، لأننا لو قلنا: إنه يكون على التراخي، ولا يكون على الفور، وأنها تسقط بالموت لأدى ذلك إلى إبطال هذه الحكمة المطلوبة؛ لأنه إذا علم أنه على التراخي وليس على الفور لا يزال يؤخر ويميل إلى الهوينا والبطالة ويجنح إلى الكسالة، حتى يصير دينا في الذمة، وإنه إذا مات يسقط وذلك يؤدي إلى إبطال الزكاة وتعطيل مقصود الشرع وغرضه وهو باطل قطعاً. وقال: الغلب في الزكاة معنى المواساة، فلا جرم يجب في مال الصبيان كصدقة الفطر والعشر"².

1. شكك محقق كتاب "البرهان" في نسبة كتاب "مغيث الخلق" إلى إمام الحرمين لما فيه من التعصب المذهبي. [البرهان، م، س، 2/983]. بينما جزم آخرون نسبته إليه. هذا، وقد عثرت على فقرات طويلة من مغيث الخلق نقلها الإمام الغزالي (توفي 505هـ)، في: المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق وتعليق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط3، (1419هـ/1998م)، ص618، ثم قال في آخره، "هذا تمام القول في الكتاب وهو تمام المنحول من تعليق الأصول بعد حذف الفضول... والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين، رحمه الله، في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل". كما نقل ابن السبكي (توفي 756هـ) جملاً منه ونسب الكتاب إلى إمام الحرمين في الإبهاج في شرح المنهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ. (206/3) وطبقات الشافعية (172/5). والله أعلم.

2. انظر: عبد الله الجويني (478هـ)، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، بهامشها: إحقاق الحق وإبطال الباطل

وقال أيضا: "فجامع ما يتخيل المتخيل في الطهارة معنيان: أحدهما؛ الطهارة والنظافة والنزاهة، وتطهير الدنس ودرء العيافة وإحياء مراسم العبادة". ثم رأى أن الطهارة لمقصود النظافة لا تتحقق إلا بمراعاة المعنى. الثاني؛ وهو التعبد، وضوابط الشرع معتبرة لئلا يختل مقصود الشرع من النظافة¹.

إضافة إلى ذلك ما أشار إليه الإمام الشافعي في كلامه من ضرورة المحافظة على الضروريات الخمس:

1. مقصد حفظ الدين في قوله: "وَمَعْنَى (من بَدَل قُتِلَ) مَعْنَى يَدُلُّ على أن من بدل دينه دين الحق وهو الإسلام... إنما يقتل على الخروج من الحق لأنه لم يكن على الدين الذي أوجب الله، عز وجل، عليه الجنة، وعلى خلافه النار، إنما كان على دين له النار إن أقام عليه، قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الْكَايِنَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: 30)². " فهو في هذا النص نبه على حفظ الدين بحد المرتد ودخوله النار.

2. مقصد حفظ النفس في قوله: "القصاص حيث شرع إنما شرع صيانة للدماء في أهبها وحفظا للنفوس في نصبها، وردعا للغواة، وزجرا للنجاة، وحقنا للدماء عن أصحاب المجون، وأولى العرامة في مطرد العرف ومستقر العادة، هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الكلية³. " وفي هذا النص نبه على حفظ النفس بالقصاص وجعله من المصالح الكلية التي قدمها الإمام الشافعي على القياس⁴.

1. للعلامة محمد زاهد الكوثري، بيروت: المطبعة العصرية، ط1، (1424هـ/2003م)، ص60-61.

1. المرجع نفسه، ص52-53.

2. محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، الأم، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ، 1/257.

3. مغيب الخلق، م، س، ص95.

4. ذكر إمام الحرمين والغزالي أن من حسن نظر الإمام الشافعي في الفروع أنه رتبها لأمرين عظيمين: أحدهما؛ تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية. ولذلك أوجب القتل بالمثل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص... وانظر: مغيب الخلق، م، س، ص95، والبرهان، م، س، 2/604، والمنحول، م، س، ص611.

3. مقصد حفظ النسل في قوله: "اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط... الحدود حيث شرعت، إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباة الأنساب".¹
4. مقصد حفظ العقل في قوله: "إذهاب العقل محرم... وليس له أن يشرب خمرا لأنها تعطش وتجيح ولا لدواء؛ لأنها تذهب بالعقل، وذهاب العقل منع الفرائض، وتؤدي إلى إتيان المحارم وكذلك ما أذهب العقل غيرها".²
5. مقصد حفظ المال في قوله: "الأصل في الأملاك صيانتها على الملاك وحفظ الأموال على أربابها ولا يزول ملك المولى إلا بتراض من جهته، وإلا بسبب مشروع، ولا يقطع ملك المالك عليه إلا بحق".³

كليات الشريعة عند الإمام الشافعي

وإذا كان الإطلاق الخاص لمقاصد الشريعة عند العلماء هي: المصالح الأساسية المقصودة من وضع الشريعة ابتداء؛ أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فإن هذه النصوص المنقولة تدل على أن الإمام الشافعي يستعمل مصطلح "مقاصد الشريعة" ببدلوله الخاص المعروف وهو المصالح، بل هو أول من أطلقها حسب ما اطلعت عليه من آثار العلماء في أصول الفقه عامة والمقاصد خاصة. والله أعلم.

ثم إذا تأملنا في تعاريف العلماء للمقاصد نجدها تدور على معنى واحد وهو أنهم عرفوا "مقاصد الشريعة"؛ بمعنى المصالح أو الغايات⁴. وهو كذلك عند الإمام الشافعي، رحمه الله، إلا أنه أطلقها على المصالح الكلية؛ أي المصالح المستفادة من أدلة شرعية كلية.

1. مغيب الخلق، م، س، ص 94-96.

2. الأم، م، س، ص 253/2.

3. مغيب الخلق، م، س، ص 92.

4. انظر مثلاً: محمد الطاهر بن عاشور (توفي 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر المنساوي، ماليزيا: دار الفجر، وعمان: دار النفاث، ط2، 2001م، ص 251 و415، وانظر: علال الفاسي (توفي 1394هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م ص 7. وانظر كذلك: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الحديث، والخرطوم: الدار السودانية،

وهذا كما نقل عنه إمام الحرمين حين قال: "ذكر الشافعي في الرسالة ترتيباً حسناً فقال: "إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلماً دالاً على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجدته، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب. فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات فإن لاح له مخصص، ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص، طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الآحاد.

فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة¹، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه، فقد كفّوه مؤنة البحث والفحص. فإن عدم ذلك، خاض في القياس، ونظر فإن وجد الواقعة في معنى المنصوص عليه، فلا يثقل عليه سبر الطرق. فإن أعوزه فيقبس، ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار، فإذا هجم عليه، عمل به إذا لم يعارضه مثله فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة، يكلف الترجيح، فإن استويا في طرق التلويح، لم يفت بواحد منهما.

فإن تعسر عليه وجدان المخيل طلب الشبه، إن جعلناه حجة. لا مزيد على هذا الترتيب إلا أن يعينه الرب، فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية. والله أعلم².

ط3، (1417هـ/1997م)، ص79، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م، س، ص7، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر/ لبنان، وسورية: دار الفكر دمشق، ط2، (1418هـ/1998م)، 1045/2. ومقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، م، س، ص37، وإسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1416هـ/1995م) ص119، ونور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته، سلسلة من مجلة كتاب الأمة، رقم: 65، ط1، (1419هـ/1996م). ص52/1-53، وعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر، ط1، (1421هـ/2000م)، ص47.

1. قال الإمام الجويني بعد ذكر هذه الجملة: "وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر". وهذا المثال دليل واضح على أن ما يقصده الإمام الشافعي بقوله: "كليات الشرع ومصالحها العامة" هو مقاصد الشريعة بمعناها الاصطلاحي؛ لأن مقصد الزجر لحفظ النفس مصلحة كلية. والله أعلم.

2. البرهان، م، س، 874/2-875.

لقد صرح إمام الحرمين على نقل هذا النص من كتاب الرسالة للشافعي، ولكن لم نعثر على هذه العبارة في الرسالة، والظاهر أنه نقلها من الرسالة القديمة التي لم تصل إلينا نسخة منها، فالرسالة الموجودة الآن بين يدينا هي الرسالة الجديدة التي ألفها الإمام الشافعي بمصر. أما الرسالة القديمة فهي من الكتب المفقودة في هذا العصر.

فهذه النصوص كلها تدل على أن مصطلح "مقاصد الشريعة" كان متداولاً في كتب الإمام الشافعي الأصولية عامة والرسالة القديمة خاصة، ولا يبعد الجزم بأن الإمام الشافعي ذكر بعض مسائل مقاصد الشريعة في رسالته القديمة وخاصة عند ترتيب الأدلة كما صرح به إمام الحرمين.

ومما يقوي هذا الجزم والله أعلم:

1. تصريح الإمام الشافعي عند تأليفه الرسالة الجديدة وهو بمصر على غياب بعض كتبه القديمة واختصاره منها خوف طول الكتاب دون تقصي العلم في كل أمره، فقال فيه: "وغياب عني بعض كتبتي وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت فاقتصرت خوف طول كتابي فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصي العلم في كل أمره¹."

2. تصريح إمام الحرمين على نقله عن الشافعي في الرسالة، وقد بين الموضع الذي أخذ منه كما في قوله في النص السابق: "قال الشافعي، رضي الله عنه، في مجاري كلامه في رتب النظر". وكقوله: "ففسرد كلام الشافعي على وجهه ثم نعود إلى مراسم الحجج والخلاف واختيار الحق؛ قال الشافعي: أما الحدود... فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة²". هذه كلها تدل على صحة نقله، وأنها ليست من تعبير صاحب "البرهان". ولا ننسى أن إمام الحرمين قد تربى مشبعاً بتعليم والده الذي هو أحد شراح الرسالة المعروفين.

3. كتاب البرهان لإمام الحرمين حفظ لنا المسائل الأصولية لجماعة من الأئمة الذين ضاعت كتبهم فيما ضاع من تراثنا. ومن بينها المسائل الأصولية للشافعي في رسالته القديمة³. بل نقل

1. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، ص 431.

2. البرهان، م، س، 584/2 - 596.

3. عبد العظيم محمود الديب، فقه إمام الحرمين، المنصورة: دار الوفاء/مصر، ط2، 1409هـ، ص 577.

فيه عن الشافعي مسائل كثيرة جدا وهي غير موجودة في الرسالة الجديدة حتى أن المحقق لم يفهرس لاسمه، معتذرا في فهرس الأعلام، بقوله: "الشافعي (الإمام رضي الله عنه) لم نفهرس له لأنه يتردد في معظم الفقرات¹."

4. بداية استعمال مصطلح "مقاصد الشريعة" بشكل كبير ومناقشة مسائلها كانت على يد الأصوليين من الشافعية. وهذا ما يدل على تأصيل إمامهم لهذه المسألة. والله أعلم.

ونرجع الآن إلى قول الإمام الشافعي: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع"، فدل على تقديم مقاصد الشريعة على الإجماع والقياس في الترتيب لا العمل. ولكن مقصوده هنا هي المقاصد الضرورية الكلية، وليست المقاصد الحاجية أو التحسينية.

هذا ما نبه عليه إمام الحرمين في هذا الموضوع بعد أن ذكر هذه الجملة. حيث قال: "وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر".

وقال أيضا في قسم الضروريات: "ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية".

ثم ذكر أن هذه الخاصية من وضع الإمام الشافعي، فقال: "ثم أحسن نظره في الفرع ورتبه لأمرين عظيمين: أحدهما؛ تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية، ولذلك أوجب القتل بالمثل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة قصاص...²".

فتبين لنا من هذه النصوص والمثال الذي ذكره إمام الحرمين على أن ما يقصده الإمام الشافعي بكليات الشرع ومصالحها العامة هي المقاصد الضرورية الكلية. وهي التي قدمها على الإجماع والقياس في ترتيب الأدلة³.

1. البرهان، م، س، 945/2.

2. مغيب الخلق، م، س، ص77.

3. لقد أصر الإمام الشافعي الإجماع عن المقاصد الضرورية، وذلك تأخير مرتبة لا تأخير عمل، إذ العمل به مقدم. كما دل عليه قوله في الأخير، "فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به، جاز، فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية". أما وجه تقديم المقاصد الضرورية على الإجماع فظاهر من حيث كونها معتبرة في جميع الملل. كما قال الشاطبي،

ويمكن أن نستدل أيضا على صحة ذلك بقول إمام الحرمين في كتاب الترجيح: " ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلب الشافعي رضي الله عنه... ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق¹. " ثم ذكر من بين هذه الطرق: " طريقة أخرى: وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات، فالشريعة متضمنها: مأمور به ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها. وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج، ولا يكاد يخفي احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروع معصومة بالحدود، ولا يخفي ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع². "

والذي يهمنا هنا هو أن إمام الحرمين نسب إلى الإمام الشافعي هذا النظر إلى الكليات، وجعله من المميزات التي يترجح بها مذهب الإمام الشافعي. وهذه الكليات كما في النص هي الضروريات الخمس؛ فقد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع؛ فدل على أن المراد بالكليات هي الضروريات.

كما أن شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد أشار إلى معنى "كليات الشريعة" في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات، فقال: "الظن لا يقبل في العقلية، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة؛ وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات³. "

وهذا يدل على أن كليات الشريعة هي صلب مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي. فهي كذلك عند الإمام الشافعي كما رأينا.

" فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس " (الموافقات، 32).
والله أعلم.

1. البرهان، م، س، 744/2.

2. المرجع نفسه، 746/2-747.

3. الموافقات، م، س، 19/1.

ثم ذكر الإمام الشاطبي أن مقاصد الشريعة لا تعدو عن هذه الكليات، وذلك في قوله: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها؛ أن تكون ضرورية. والثاني؛ أن تكون حاجية. والثالث؛ أن تكون تحسينية¹."

الكليات الثلاث

لقد أصبح من المعتاد لدى الباحثين تقسيم المقاصد الشرعية ومصالحها المرعية إلى هذه الكليات الثلاث ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن، إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية.

وزعموا أن هذا التقسيم نجد أساسه، أول ما نجد، عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان)، بعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام، ثم قالوا: "وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به²."

هذا ما ذكره، ولننظر الآن ماذا فعل إمام الحرمين في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان)، فقد قال فيه: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام:

أحدها؛ ما يعقل معناه وهو أصل، ويتوّل المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه؛ فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها...³."

1. المصدر نفسه، 17/2.

2. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م، س، ص31، ومن أعلام الفكر المقاصدي، م، س، ص12-13، وانظر: يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، عمان: دار النفائس، ط1، (1421هـ/2000م)، ص76، وانظر الباحثة: يمينة ساعد بوسعادي، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1428هـ/2007م)، ص91، وغيرها من الكتب في الدراسات المقاصدية.

3. البرهان، م، س، 602/2.

هذا الذي ذكره إمام الحرمين نجده مشابها تماما لما عند الإمام الشافعي كما نقل عنه إمام الحرمين نفسه، في سياق رد الشافعي على مخالفه: "وقال الشافعي: هذا مما يعقل معناه في الجملة... وأحكام الشرع تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرا¹، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

الأول: كضرب الدية على العاقلة، ووجوب الغسل بخروج المني دون خروج البول.

والثاني: مشروعية القصاص، وهو معقول وهو لحكمة الردع والزجر.

والثالث: نحو الوضوء، أصل المعنى معقول وهو النظافة والصلاة وهي الرياضة، وإزالة الأنجاس. ولكن تطرق إلى تفاصيله أنواع من التعبدات كتفاصيل الركعات وما بينا في الأنجاس، فكان التعبد غالبا فانحسم باب القياس."

ثم علق إمام الحرمين على هذا الكلام فقال: "فدقيقة الشافعي، رضي الله عنه، ثلاثم الأصل فكان أولى... ومن بدائع نظره أنه قسم الأحكام إلى ما يعقل وإلى ما لا يعقل، وما يعقل ينقسم إلى ما يتطرق إليه أنواع التعبدات²."

فأنت ترى أن تقسيم الإمام الجويني يشبه تماما تقسيم الإمام الشافعي، لا من حيث التأصيل ولا من حيث التمثيل. كما ستراه جليا في باقي الأقسام.

ثم ذكر الجويني أيضا في قسم الضروريات: "ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية³."

وهذه الخاصية نجدها أيضا عند الإمام الشافعي بل هي من بديع وضعه المميز كما نقل عنه الإمام الجويني والغزالي: « ثم أحسن نظره في الفرع ورتبه لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الاقيسة الجزئية، ولذلك أوجب القتل بالمثل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء، في نفيه إبطال قاعدة القصاص...⁴ »

1. وفي المطبوع، "وإلى ما لا يعقل معناه ظاهرا" وهو تصحيف للمثال المذكور وهو القصاص وهو معقول المعنى ظاهرا.

2. مغيث الخلق، م، س، ص 68-70.

3. البرهان، م، س، ص 604/2.

4. مغيث الخلق، م، س، ص 77، والمنحول، م، س، ص 611.

ثم انتقل إلى القسم الثاني من تقاسيم العلل والأصول، فقال:

"والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره¹."

ثم نقل عن الإمام الشافعي من دقيق ما يجري في هذا القسم، فقال: "ومن دقيق ما يجري في هذا الفن، وهو العلق النفس في هذا القبيل: أن الشافعي ألحق إثبات الخيار والأجل بأبواب الرخص. من جهة أن قياس التقابل في المعاوضات أن يخرج العوض عن ملك أحد المتعاقدين حسب دخول مقابله في ملكه، وإذا حل أحد العوضين وتأجل الثاني، كان ذلك خارجاً عن هذا القانون، وكذلك الخيار الطارئ على العقد المبني على اللزوم في حكم الرخص. والتأجيل أثبت فسحة لمن لا يملك الثمن في الحال ورجاء أن يتمحله إلى منقرض الآجال. والخيار أثبت لتروي من لا بصيرة له، وعدم الدراية في السلع أعم وأغلب من المعرفة بها.

والقول في ذلك عندنا: أن أصل البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة، واللزوم فيه بمطلق البيع قد لا يستند إلى الضرورة. نعم. لو قيل: لا يفرض البيع قط إلى لزوم جر ذلك ضراراً بينا من حيث لا يثق المتعاضدان بما يتقاضان، وكان من الممكن أن يقال: إذا تراضى المتعاقدان على الإلزام لزم، وإن أطلقاه فالحكم بلزومه من غير تراضيهما فيه مصلحي وليس ضرورياً. وكذلك المصير إلى اقتضاء مقتضى العقد حلول العوضين مصلحي. فإذا تمهد ذلك، فشرط الخيار والأجل لا يخرم أمراً ضرورياً. فليفهم الفاهم ذلك، وليتئد إذا انتهى إلى هذا المقام.

ولكن الشافعي نظر إلى تعبدات الشارع، فقد مهد في العقود تمهيدا عاماً، وإن لم يكن مستنده إلى ضرورة مدركة بالعقول أو حاجة، ثم رأى ما يطرأ عليها بمثابة ما يطرأ على وظائف العبادات من الرخص والتخفيفات، وإن كانت العبادات في أصولها غير مستندة إلى أغراض، وإلا فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة، أو اتباع رضا المطلقين، فإن ألحق ملحق الخيار والأجل

بالرخص من جهة ندورهما بالإضافة إلى ما تمهد في التعبد والاستصلاح في العقود، وإلا فاتباع الرضا من غير اقتحام أمر كلي أمس للقياس الكلي من الاستصلاحات¹.

والضرب الثالث: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكربة أو في نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث².

ثم مرة أخرى، يستشهد إمام الحرمين بنصوص الشافعي في تقرير هذه المسألة، فقال: "ولهذا ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة. والشافعي نص هذا في الكثير، وقد ردد، في مواضع من كتبه، تحريم لبس جلد الميتة قبل الدباغ، وحرام على المرء أن يلبس جلود الكلاب والخنزير، فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء، ولهذا خصص الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبيدات العرية عن الأغراض، وضاهى العبادات البدنية³.

والضرب الرابع: "ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي⁴.

وقد مثل لهذا القسم بالكتابة ثم ناقش فيه مذهبي الإمام مالك والإمام الشافعي في مسألة الكتابة، فقال: "فقد مثلناه بالكتابة، فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أن الغرض المخيل الاسحاث على مكربة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها؛ فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه.

فهذا الضرب يتميز عن الضرب الثالث المقدم عليه؛ فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات ولم يجر مثل ذلك في الضرب الثالث، وإن اختص الضرب الثالث بإيجاب الطهارة، ولا تجب الكتابة على رأي معظم العلماء.

1. المرجع نفسه، 608/2-609.

2. البرهان، م، س، 603/2.

3. المرجع نفسه، 611/2.

4. المرجع نفسه، 603/2.

وذهب مالك، رحمه الله، في طوائف من السلف إلى وجوبها وإسعاف العبد إذا طلبها، ووجد فيها خيرا. ومأخذ مذهبه في ذلك يقرب من إيجاب الطهارات، مع العلم بأن النظافة في نفسها لا تجب بأمر مقصود، وتعلق أيضا بظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: 33).

والشافعي، رحمه الله، رأى الإيتاء واجبا كما أنبأ عنه قوله تعالى ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ﴾ (النور: 33). فكان هذا مما اعترض به عليه إذ أجرى إحدى الصيغتين على اقتضاء الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب¹.

فأما ما أشرنا إليه من تشبيه هذا الضرب على رأي مالك بالطهارات فهو يصلح لعقد المذهب، والافتقار مهدنا أن القياس لا يجري في محاولة تأصيل الأصول على هذا الوجه، وإنما يجري طرف من التشبيه في جزئيات النوع من غير خروج عنه. وأما التعلق بالظاهر فأوجه.

ولكن الشافعي لم يعتمد في إيجاب الإيتاء مجرد الظاهر لكن عول على سير الصحابة، رضي الله عنهم، وما كان منهم ونقل آثارا مطابقة لمعتمده، وضم إليه أن الكتابة يتضمنها إرفاق من كل وجه، والإيتاء منه. وقد رآه الأولون على الاطراد يتضمنها والتبرعات لا تطرد سيما في الأموال. والكتابة تلزم في حق السيد، ومن متضمنها الرفق المنقول. وما تقرر يلزم شيئا إذا صح لم يلزم الإقدام عليه. على أني لا أرى على مذهب الشافعي مسألة أضيق مسلكا من الإيتاء.

ونحن نقول وراء ذلك: أما مالك فسوى بين الكتابة وبين باب الطهارات في إثبات إيجاب الأصل، ولاح على أصله إجراء قسم الكتابة في وضع الشرع على باب الطهارات باحتمال أمور خارجة عن أقيسة المعاوضات فيها.

والشافعي لم يوجب الكتابة، وقال: للشرع تعبد في الإيجاب متبع. ويخرج من ذلك تعادل الضربين في خروج الطرفين عن القياس، فانتفض إيجاب الطهارة محصلا لمكرمة النظافة، كما انتفض رفع الحجر في الكتابة مرعيا في تحصيل العتاقة.

1. ولعل هذا من قبيل مراعاة الإمام الشافعي لاتساع لسان العرب كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ (التوبة: 120). ففي هذه الآية الخصوص والعموم. وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب: 6)؛ يعني معنى دون معنى. انظر، الأم، م، س، 141/5.

ثم قال الشافعي: في رفع الحرج في الكتابة ترغيب مالي، يتعلق بغرض بين في تحصيل الكسب، فإن العبد يحرص إذا طمع في العتاقة والسيد يتحصل على كسب كان لا يتحصل له بغير الكتابة بظاهر الظن، فخرجت الكتابة عن قبيل القرب لظهور الغرض منها، ولم يكن في الطهارات غرض ناجز فلاق بها ترغيب في الثواب. وهذا يقتضي إلحاقها بالقرب المفتقرة إلى النيات¹.

والضرب الخامس؛ "والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، لا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرومة وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرور العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهي عن الفحشاء والمنكر²."

ولا يخلو هذا القسم أيضاً من نقله عن الإمام الشافعي في تقرير هذه المسألة، فبعد أن ذكر أن هذا القسم لا يضبطه القياس ولا يحيط به المستنبط، قال: « فأما ما يثبت برسم الشارع، ولم يكن معقول المعنى، فلا يسوغ القياس فيه، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم، والتسليم عند التحليل، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود، فمن أراد أن يعتبر غير التكبير بالتكبير مصيراً إلى أنه تمجيد وتعظيم، فقد بعد بعداً عظيماً، وزال من القاعدة الكلية، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى.

وإذا قال الحنفي: معنى التكبير معقول. قيل له: اشتراط ما يتضمن تمجيذاً عند التحريم غير معقول، ولا ينفع الاكتفاء بكون التكبير معقول المعنى، فإن هذا يرجع إلى وضع اللسان، ومعنى الصيغ، وليس هذا من معاني الشرع في ورد ولا صدر.

قال الشافعي، رضي الله عنه، في مجاري كلامه في رتب النظر: "من قال لا غرض للشارع في تخصيص التكبير... فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة..."³.

1. البرهان، م، س، 618-616/2.

2. المرجع نفسه، 603/2.

3. البرهان في أصول الفقه، م، س، 624/2. كما سبق نصه الكامل في بداية هذا البحث.

فهذه هي تقاسيم العلل والأصول عند إمام الحرمين، التي تبين لنا منها على فضل تأصيل الإمام الشافعي وسبقه فيها، ولا يخلو قسم من هذه الأقسام إلا وفيه تأصيل منقول عنه، وخاصة فيما يتعلق بأصل تقسيم الأحكام حيث قسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلا، وإلى ما يعقل معناه ظاهرا، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

إضافة إلى الأمثلة التي ضربها الإمام الجويني وأغلبها من نصوص الإمام الشافعي تأصيلا وتقريعا، فإنه لا يبعد أن يكون التقسيم الخماسي أيضا من وضعه أو من توجيهه. والله أعلم.

خاتمة

وفي خاتمة هذا البحث أرسم خلاصة مشتملة على أهم النتائج التي توصلت إليها، فهي كالآتي:

1. أن الإمام الشافعي، رحمه الله، أول من استعمل مصطلح "مقاصد الشريعة"، وعبر عنها أيضا بكليات الشرع ومصالحها العامة.
2. أن مصطلح "مقاصد الشريعة" كان متداولاً عند الإمام الشافعي في كتبه الأصولية عامة والرسالة القديمة خاصة.
3. أن علم مقاصد الشريعة ليس علما مستقلا عن علم أصول الفقه.
4. أن الإمام الشافعي له فضل كبير في تقسيم المصالح إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات.
5. أن الإمام الشافعي قد تنبه للضروريات الخمس وأشار إليها جملة وتفصيلا.
6. أن الإمام الشافعي قدم المقاصد الضرورية الكلية على القياس الجلي في ترتيب الأدلة.
7. أن الإمام الشافعي قد وضع ضوابط لفهم مقاصد الشريعة التي تسمى بالقصد الإفهامي.
8. أن الإمام الشافعي قال بضرورة مراعاة كليات الشريعة ومصالحها العامة في الاجتهاد.

9. أن الإمام الشافعي قسم أحكام الشرع إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلاً، وإلى ما يعقل معناه ظاهراً، وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

10. أن مؤلفات إمام الحرمين مشحونة بآراء الإمام الشافعي الأصولية والمقاصدية التي اقتبست من كلامه وكتبه المفقودة الآن. فينبغي للباحث أن ينظر فيها ولا يكفي أن يحكم على الآراء الأصولية للشافعي في الرسالة الجديدة دون رسالته القديمة. وحبذا لو جمعت هذه الآراء من الكتب الأصولية في بحث أو كتاب مستقل ليسهل الرجوع إليها أو تلحق بكتاب الرسالة الجديدة.

وبعد؛ فإن موضوع مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي موضوع ذو شجون، وما أشرت إليه لا يعدو لمحات خاطفة، ونظرات سريعة، ولعل في هذا ما يفتح مجالاً لدراسة أكثر شمولاً، وأعمق فكراً، ويكفي أنني طرقت موضوعاً جديداً، وأطمح أن يكون ما قدمت في هذا البحث عن عالم قريش الذي ملأ الأرض علماً قد أسهم في تجلية بعض جوانب الفكرية والمنهجية لهذا الإمام الجليل.

الفكر المقاصدي للعز بن عبد السلام من خلال كتابه : قواعد الأحكام في مصالح الأنام

د. حسن بن محمد اليندوزي

كلية الآداب/القنيطرة

مقدمة

هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمي، المغربي أصلاً، الدمشقي مولداً، ثم المصري داراً ووفاء، والشافعي مذهباً¹. يكنى بأبي محمد، ولقب بعدة ألقاب، منها: عز الدين، ومنها شيخ الإسلام، وشاع بين الناس بالإمام العز، ومنها: سلطان العلماء، لقبه به تلميذه: ابن دقيق العيد². مكان ولادته بدمشق، واختلف في تحديد سنتها بين سنة: سبع وسبعين وخمسمائة، وثمان وسبعين وخمسمائة هـ.

وقد نشأ في دمشق، وقضى فيها أكثر من ستين عاماً، ثم رحل إلى مصر، فأمضى فيها بقية حياته.

وقد توفي، رحمه الله، بعد عمر مديد ناهز ثلاثة وثمانين عاماً قضاها في الجهاد في سبيل الله ونصرة الإسلام ونشر دعوته يوم السبت في التاسع من جمادى الأولى، وقيل: يوم الأحد في العاشر منها، وقيل في الحادي عشر سنة ستين وستمائة للهجرة، ودفن من الغد في سفح المقطم، وكان درسه الذي ألقاه على الناس تفسير قول الله عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وصى عليه خلق كثير، ومنهم: السلطان الظاهر بيبرس، وصى عليه يوم الجمعة الموالي صلاة الغائب خلق كبير في جل البلاد الإسلامية في جميع ديار مصر، وبمكة المكرمة وبلاد اليمن والشام.

1. العز للوهبي، ص47.

2. ابن السبكي، طبقات الشافعية، 209/8.

الإمام العز والحالة العلمية

لقد عرفت هذه الحالة العلمية في عصر الإمام أنشطة علمية مزدهرة، رغم ما عرفه عصره من الاضطرابات السياسية والفتن الداخلية والحروب الخارجية، وعلى رأسها حرب التتار الذي عاث في الأرض فسادا كبيرا، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ما كان بين الحكام من النزاعات المسلحة، حيث أدت إلى حرص كل واحد منهم على استمالة عدد ممكن من العلماء، ليقفوا إلى جانبه، وليسندوا ظهره أمام خصومه، بتنشيط الحركة العلمية في منطقة نفوذه وتشديد المدارس والمكتبات والمساجد، فيكسبوا بذلك رضا الناس، ويضمنوا تأييدهم والمحافظة على ملكهم، وكل هذا لعب دورا فعالا في إنعاش الحياة العلمية وازدهارها.

أما عن دور الإمام العلمي في هذه المرحلة فقد عرف ببراعته في علمي التفسير والحديث، وكان أول من ألقى درسا في التفسير بمصر، كما عد من الحفاظ للحديث النبوي الشريف، وله سماع كثير عالي الإسناد، وتعلم الفقه والأصول والعربية واختلاف أقوال الناس ومآخذهم، بالإضافة إلى ذلك كان على اطلاع واسع بحقائق الشريعة وغوامضها، كما كان عارفا بمقاصدها، فبقي ينتقل بين العلماء، حيث انتقلت إليه الرئاسة، وصار شيخ الدنيا، فكان يفتي في المذاهب الأربعة، وبلا منازع حتى لقب بسultan العلماء.

ومن شيوخه: جمال الدين الحرستاني، وفخر الدين بن عساكر، وسيف الدين الأمدي، والقاسم بن عساكر وعبد اللطيف بن شيخ الشيوخ... وغيرهم كثير.

أما عن مؤلفاته فهي كثيرة تربو على الثلاثين مؤلفا؛ بين المخطوط والمطبوع وما تحت الطبع.

وكان اعتماده في مؤلفاته على الكتاب والسنة، حرصا منه، رحمه الله، على التلقي من النبع الصافي، وقلما يعتمد على آراء من سبقه من العلماء، اعتدادا على ملكته العلمية المستقلة التي بلغ بها رتبة الاجتهاد، وتحرره من قيود المذهبية الضيقة، حيث قيل عنه في آخر حياته: إنه كان لا يتقيد بالمذهب في فتاويه، بل كان يفتي بما أداه إليه اجتهاده.

وقد تميزت مؤلفات الإمام العز بالطابع العلمي والتعليقات الدقيقة على النصوص والنظرات العميقة فيها، استوحاها الإمام من مقاصد الشريعة وأهدافها النبيلة، التي بلغ فيها شأوا بعيدا

لم يبلغه أحد قبله ولا بعده، حيث أفرد لها كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" الذي أسهب فيه عن هذه المقاصد طويلا، بعد أن حصرها في مقصد واحد، وهو جلب المصالح ودرء المفسد، واعتبر الشريعة كلها مصالح، بالنظر إلى وظيفتها في جلب المصالح ودرء المفسد، ثم قسم هذه المصالح والمفسدات تقسيمات عدة، باعتبارات مختلفة، وهو ما جعلني أعتقد أنه لم يسبق إليها؛ إذ أتى فيهما بما لم يأت به غيره ممن تحدثوا عنهما تقسيما وتمثيلا.

وخلاصة القول؛ فقد قسم الإمام العز المصالح إلى عدة أقسام من حيث جلبها: باعتبار رتبها، وباعتبارات مختلفة: باعتبار حكم تحصيلها، وباعتبار كمالتها، وباعتبار الثواب والعقاب، وباعتبار توقع حصولها، وباعتبار معرفتها، وباعتبار قصورها وتعديتها، وباعتبار تعلقها بعموم الأمة أو أفرادها، كما فعل الشيء ذاته في تقسيمه للمفسدات إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، من حيث درؤها. إلى غير ذلك مما يطول الحديث عنه..

وقد تولى قضاء مصر فعرف في قضائه بالعدل بين الناس، والصرامة في تطبيق أحكام الشريعة، وكان يقول رحمه الله: قد أمرنا الله، نحن العلماء، بالجهاد في نصرته دينه، إلا أن سلاح العالم علمه ولسانه، فكما لا يجوز للملوك إغماذ أسلحتهم عن الملحدين والمشركين، لا يجوز للعلماء إغماذ أسلحتهم عن الزائغين والمبتدعين¹.

وعلى العموم فقد كان ومضة من ومضات النور، تضيء الطريق للمدلجين التائبين في دياجير الظلام، وسوطا من سياط الحق، يلهب الله به ظهور المستكبرين والمتجبرين والظالمين.

الإمام العز والحالة السياسية

لقد ابتدأت هذه المرحلة بتأسيس الدولة الأيوبية من القائد المظفر صلاح الدين يوسف بن نجم الدين أيوب بن شادي ابن مروان الكردي، وبعد وفاته، رحمه الله، انفرد كل واحد من أبنائه وإخوانه، بحكم البلاد التي كان واليا عليها، ثم دب الطمع والاختلاف بين هؤلاء الأبناء والأعمام، وماتت مشاعرهم، حتى بلغ الأمر ببعضهم أن تحالف مع الصليبيين، ويستعين بهم على إخوانه من الأمراء المسلمين، بسبب ضعف الوازع الديني عندهم وانهايار معنويات المسلمين، وهو

1. رسائل التوحيد، ص 18 و 23 و 24.

ما كان سببا في ذهاب دولتهم، حيث انقض عليها ملوك بني أيوب، وانتزعوا الملك منهم، فاتفقوا على تولية امرأة الحكم عليهم، وتدعى شجرة الدر، وأشركوا معها في إدارة الحكم الأمير أيك التركماني.

هذا وقد شهدت حياة العز الهجمة الشرسة من التتار، حيث عاثوا في الأرض فسادا كبيرا، وسفكوا دماء غزيرة، وأتلفوا الكتب، فقيض الله لهم الأمير قطز الذي تلقب بالملك المظفر، وتصدى لهم مستعينا في ذلك، بعد الله سبحانه، بالعلماء، فانتصر عليهم انتصارا عظيما في معركة عين جالوت، وقد كان للإمام العز فيها النصيب الأوفر والبلاء الحسن، وذلك في رمضان سنة: ثمانى وخمسين وستمئة هـ. وكان معروفا بمواقفه الشجاعة الصلبة منها: على سبيل المثال موقفه الصارم مع السلطان الملك المظفر قطز، لما استشاره على المسير لمحاربة التتار، وقد دهموا البلاد والعباد، وضافت يده من النفقة قائلًا: "إن المال في خزانتى قليل، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار"، فأجابه الشيخ قائلًا: "إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلي الحرام اتخاذه، وضربته سكة ونقدا، وفرقت في الجيش، ولم يقم بكفائتهم، ذلك الوقت أطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا، فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدي الشيخ"، فتم له ما أراد رحمه الله على صدقه وإخلاصه وشجاعته النادرة.

ومنها: موقفه الصلب من حاكم دمشق الصالح إسماعيل بن العادل، بإنكاره عليه تحالفه مع الصليبيين، وتسليمه لهم بعض حصون المسلمين¹.

وقد أثر عنه، رضي الله عنه، أنه كان يقول في حق العلماء: "ينبغي لكل عالم إذا أذل الحق وأخمل الصواب أن يبذل جهده في نصرهما، وأن يجعل نفسه بالذل والخمول أولى منهما، وإن عز الحق وظهر الصواب أن يستظل بظلمهما، وأن يكتفي باليسير من رشاش غيرهما²، إلى غير ذلك مما لا يتسع له المقام.

1. مثل حصن شقيف سلمه لهم سنة: 638هـ وغيره من حصون أخرى كثيرة.

2. ابن السبكي، طبقات الشافعية، م، س، 228/8.

تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية

فإني أقتصر على ذكر تعريف الإمام العز لها باعتباره أشمل وأكمل من غيرها، حيث قال فيه رحمه الله: "أعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكماً من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة تفضلاً منه على عبادته؛ إذ لا حق لأحد منهم عليه، ولو شرع الأحكام كلها خلية عن المصالح لكان قسطاً منه وعدلاً، كما كان شرعها للمصالح إحساناً منه وفضلاً¹."

وقد حصر الإمام المقاصد العامة في مقصد واحد، وهو جلب المصالح، ودرء المفسد، وأدرج فيه بقية المقاصد، كمرعاة التخفيف، ورفع الحرج عن الناس، وإقامة العدل بينهم، حيث قال: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والنزج عن اكتساب المفسد وأسبابها²."

ثم قال: "والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسد، أو تجلب مصالح³."

أما بماذا تعرف المقاصد وما هي طرقها؟ فإنها تعرف بالتالي:

1. النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة.

2. استقراء تصرفات الشارع، وهو نوعان:

الأول: استقراء الأحكام الشرعية التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة، دون نص صريح عليها.

الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد.

3. استقراء الأحكام الشرعية التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة، دون نص صريح عليها.

4. الاهتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة.

1. شجرة المعارف، 401.

2. قواعد الأحكام، 7/1.

3. المصدر نفسه، 9/1.

أما آليات تحصيل المقاصد الشرعية وطرق إثباتها فهي: العقل والفطرة والتجربة، يقول العز عن دور العقل: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك¹."

ثم يقول في موضع آخر: "وأما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادة والظنون المعتبرات، فإن خفي منها شيء طلب من أدلته."

ومن أراد أن يعرف التناسبات والمصالح والمفاسد: راجعها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك يعرف حسن الأفعال وقبحها، مع أن الله، عز وجل، لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفاسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن، ويدرأ مفاسد القبيح طولاً منه على عباده وتفضلاً، إذ لا حرج لأحد عليه²."

ثم يؤكد هذا المعنى في موضع آخر، فيقول: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك³."

ثم أكد كل ما سبق، ولخصه بعبارة جد وجيزة في كتابه الفوائد فقال: "ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع، وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادة"⁴.

1. قواعد الأحكام، م، س، 1/5-7.

2. قواعد الأحكام، م، س، 10/1.

3. المصدر نفسه، 2/189.

4. الفوائد في اختصار المقاصد، 45.



علاقة المقاصد بأصول الفقه

اختلف الفقهاء في هذه العلاقة بين المقاصد الشرعية وأصول الفقه، فمنهم من رأى أن كلا منهما يعتبر فنا مستقلا عن الآخر قائما بذاته واسمه وحده وموضوعه وثمرته ومبادئه.

وقد تزعم ابن عاشور هذا الرأي، ودعا إلى ترك علم أصول الفقه مستقلا على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، كما يبقى علم المقاصد الشرعية علما مستقلا بذاته وموضوعه وأهدافه، إلا أن هذا الرأي لم يلق آذانا مصغية، حيث إن الرأي الغالب هو الذي يرى أن مقاصد الشريعة جزء من أصول الفقه، وركن من أركانه ومن أصحابه: الإمام الشاطبي¹ الذي قسم كتابه: (الموافقات) إلى خمسة أقسام، وخص القسم الثالث منها للمقاصد الشرعية في الشريعة، ومنهم أيضا عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة.

وهو ما جعل كل باحث في مقاصد الشريعة يعتقد جازما أن الأصوليين القدامى لم يفرّدوا بالتأليف والتصنيف أو حتى بالتبويب مقاصد الشريعة، وإنما كان تناولهم لها من حيث ما يتعلق بشروط اعتبارها في ضبط الاجتهاد في مباحث أصولية مختلفة؛ "كمبحث المصلحة المرسلة، ومبحث الاجتهاد فيما يشترط في المجتهد، ومبحث القياس في مسالك العلة وخاصة منها المناسبة"، فكانت هذه المباحث متناثرة في سياقات الأقوال وثنايا الكلام، عن وسائل ضبط الاستدلال بالخطاب الشرعي، وقد ظل الأمر هكذا على حاله، حتى جاء العز بن عبد السلام في القرن السابع (660هـ).

ذلك أن الإمام العز بن عبد السلام انتقل بالمقاصد الشرعية نقلة نوعية عظيمة، وخطا بها خطوة كبيرة إلى الأمام حينما ألف كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وهو الكتاب الذي أبدى فيه براعته ببيان المصالح والمفاسد بصورة لم يسبق إليها من لدن السابقين من الفقهاء والأصوليين.

وقد بين فيه، رحمه الله، حقيقة المصالح والمفاسد وتقسيماتها باعتبار رتبتها والترجيح بينهما، ثم الترجيح بين المصالح نفسها، ثم الترجيح بين المفاسد نفسها أيضا. إلى غير ذلك من الأحكام المتعلقة بالمصالح والمفاسد التي لا توجد مجتمعة في كتاب غيره ممن تقدمه من العلماء،

وهو ما جعل كتابه "القواعد" رائداً في هذا الموضوع ومصدراً رئيساً من مصادره، حيث إن من جاء بعده وكتب في المصلحة يعتبر مديناً للعلز بلا ريب، ومنهم الإمام الشاطبي فقد ضمن كتابه "الموافقات" كثيراً مما ذكره العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي، عندما تناول المقاصد بالبيان والتحرير فقد تناولها من خلال المصالح؛ إذ لا فرق بينهما من حيث المعنى والمضمون إلا أن بينهما فرقا من حيث المرجعية؛ إذ بينما نرى المقاصد ترجع إلى الخالق المشرع، نجد المصالح تعود إلى المخلوق المكلف بالتزام الشريعة وتنفيذها، فحيثما أطلقت المقاصد فالتنظر يتجه إلى الخالق المشرع، وإلى سمو شريعته التي أودع فيها من التشريعات ما يضمن للخلق سعادة الدارين، رامياً بذلك إلى تحقيق مصالحهم في المعاش والمعاد، وحيثما أطلقت المصالح فالالتفات يكون إلى جانب الخلق، وما يتحقق لهم من المنافع المادية والمعنوية، الدنيوية والأخروية.

كما يمكن التمييز بين المصالح والمقاصد، بأن المصلحة هي الصفة العملية التطبيقية للمقصد، والمقصد هو الصفة المعنوية الكلية المعتقدة والمقصودة للشارع، وهو ما يفيد أن المصلحة تستمد شرعية وجودها من المقصد، بينما المقصد يأخذ شكله في واقع الناس بالمصلحة.

أما الذين سبقوه من الفقهاء والأصوليين فلم يكن لديهم اهتمام بعلم المقاصد الشرعية، وهو ما حدا بهم إلى أن يتجنبوا مجرد التعريف لها تعريفاً جامعاً مانعاً، وإن عبروا عنها في محاولة تعريفها بعدة تعبيرات منها:

إنها جلب المصلحة ودرء المفسدة، وإنها المعاني، وإنها الغايات، وإنها الحكم¹. إلا أن هذه التعبيرات كلها لا تفي بالغرض؛ إذ لا ترقى إلى تعريف جامع مانع، كما رأينا عند الإمام العز في تعريفه السابق.

إلا أن المعاصرين منهم حاولوا تعريفها فجاءوا بعدة تعريفات منها:

إنها الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من أحكامها². ومنها: إنها القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع جزئيات وكمليات، وهذان تعريفاً للمقاصد العامة والجزئية. ومنها: إنها الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها

1. مقاصد الشريعة عند العز، م، س، ص 87.

2. علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص 3.

الشريعة الفراء، وأثبتتها الأحكام الشرعية، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان¹.

ومنها: إنها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد². ومنها: إنها الأمور والمعاني السامية، والحكم الخيرة، والقيم والمثل العليا التي ابتغى الشارع تحقيقها، والوصول إليها من النصوص التي وردت عنه، أو الأحكام التي شرعها لعباده³.

وهذه التعريفات هي تعريفات للأنواع الثلاثة من المقاصد العامة والخاصة والجزئية.

ومنها: إنها: المعاني والأهداف الملحوظة للشارع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها⁴. ومنه: إنها: المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة⁵.

وأخيرا فإن مقاصد الشريعة هي الغايات التي ترمي إليها كل الأحكام الشرعية أو معظمها، ولا تختص بحكم دون حكم، وتدعو لتخفيفها والمحافظة عليها في كل زمان ومكان.

العلاقة بين الحكمة والمقاصد

تستعمل الحكمة مرادفة تماما لقصد الشارع ومقصوده، فلا فرق بينهما، وإن كان بعض الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر من استعمالهم لفظ المقصد، فالحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها⁶.

1. مجلة كلية الشريعة... جامعة أم القرى عدد: 6 سنة: 6، 1402.

2. نظرية المقاصد عند الشاطبي، 7.

3. الإسلام: مقاصده وخصائصه، 99.

4. الزحيلي، أصول الفقه، 1017/2..

5. ابن عاشور، مقاصد لشريعة الإسلامية، ص51.

6. السبب عند الأصوليين، 1/2 وما بعدها نقلا عن المعيار، 1/349.

العلاقة بين العلة والمقاصد: البحث عن المقاصد هو بحث عن العلة الحقيقية التي هي مقاصد الأحكام، فلا فرق بين العلة والمقاصد عند بعض العلماء كالشاطبي؛ إذ أن شروط العلة هي شروط المقاصد¹.

معنى المصلحة :

1. تعريفها عند الأصوليين:

إنهم قد حصروا تعريفهم لها في ثلاثة إطلاقات:

أ. أطلقوها على السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، وأطلقوها على نفس المقصود للشارع، كما أطلقوها على اللذات والأفراح. وهذا الإطلاق الثالث هو للإمام العز، حيث قسم المصلحة إلى:

حقيقية وهي: اللذات والأفراح، ومجازية وهي: الأسباب المؤدية إلى اللذات والأفراح².

ب. تعريفها عند الإمام العز: فقد عرفها بعدة تعريفات فقال: المصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها³، كما عرفها أيضا بالمحبيب والعرف والحسن والخير والنفع والحسنات، لأن المصالح كلها خير نافعات حسنة، وقد غلب في القرآن الكريم استعمال الحسنات للمصالح⁴. وقد عد الإمام من المصالح الأسباب الموصلة إليها، حتى ولو كانت هذه الأسباب مفسدة فيأمر بها، لا لكونها مفسدة، بل لكونها مؤدية إلى مصالح، فالمفسدة هنا ليست مطلوبة بالقصد الأول، وإنما بالقصد الثاني، ويكون إطلاق المصلحة على أسبابها إطلاقا مجازيا كما ذكر الإمام⁵.

ضوابط المصلحة عند الإمام: مما هو معلوم أن المصالح المعتبرة ليست متوقفة على موافقة أهواء الناس الجامحة، وشهواتهم العابرة، أو على ادعاءاتهم المخادعة، بأن تصرفاتهم هي عين المصلحة، سواء كانت صحيحة أم باطلة.

1. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 51.

2. رأي الأصوليين في المصلحة، 14/1 و 17 و 20.

3. الفوائد، م، س، 35 وشجرة المعارف، 3 و 137.

4. القواعد، م، س، 23/1 و 24.

5. المصدر نفسه، 12/1 وضرب لذلك أمثلة في، 48/1 و 79.

ولقد فند القرآن الكريم مزاعم المنافقين بأنهم هم المصلحون، فكذبهم فيما زعموه وادعوه فقال سبحانه: ﴿وَإِنَّا قِيلَ لَهُمْ لَا تَفْسُقُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (البقرة: 10). ثم سماهم، بعد تكذيبهم في دعاويهم الباطلة، بالسفهاء بقوله سبحانه: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 12).

والسفيه: الجاهل بمعرفة مواضع المنافع والمضار، ولأن السفيه إنما يفسد من حيث يرى أنه يصلح، ويضيع من حيث يرى أنه يحفظ.

أما المنافق فهو الذي يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وهو كذلك يعصي ربه من حيث يرى أنه يطيعه، ويكفر به من حيث يرى أنه يؤمن به¹.

وعليه فالمصلحة ليست هي هوى النفس ورغباتها، أو تحقيق أغراض شخصية، كما قد يتوهم الجاهل الغافل، وإنما هي المحافظة على الشرع ومقاصده، وأن تعم هذه المصلحة أكثر قدر ممكن، وتدفع الضر عن أكثر عدد ممكن، فتتحقق بذلك الحياة الصالحة الفاضلة المبنية على الخير والتعاون، حتى يكون كل ذلك على وفق ما جاءت به الشريعة، وهو إخراج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله².

وخلاصة القول: فإن الإمام العز قد عرف بالتجديد والتصحيح لمفاهيم الناس المترسبة في أذهانهم عن حقائق الدين الثابتة القطعية، والتعديل لأوضاعهم والتقويم لسلوكهم، حتى تكون على وفق تعاليمه غضة طرية، بعد أن تراكمت عليها البدع والشبهات، فأمات بذلك، رحمه الله، البدعة وأحيا السنة، كما حارب التقليد، وأنكر الجمود، وأحيا الاجتهاد، ومارس دور العالم المجاهد في قيادة الأمة، فهرع إليه الناس، والتفوا من حوله، واتخذوه إماماً، وبجدارة وبدون منازعة، فقد تصدى، رحمه الله، للدفاع عن كيان الأمة وكرامتها وعزتها، بيده ولسانه وقلمه، مدافعاً على حقوقها ومصالحها بجلبها إليها، وعلى مفاسدها بدرئها عنها.

1. تفسير الطبري، 1/100.

2. الموافقات، م، س، 3/2.

ومما عرف عن الإمام من خلال كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" أنه دعا إلى تقنين أصول الفقه وتنقيح قواعده، لاستيعابها لكل المستجدات والطوارئ المختلفة من جهة، ومواكبتها لتطور حياة الناس، وتلبية حاجياتهم المتغيرة من جهة أخرى.

يتجلى ذلك فيما نلاحظه في كتابه المذكور، من تفريمات واستثناءات وشواهد وضوابط، كما في حديثه عن النسيان وما يتعلق به، وما يسقط به وما لا يسقط به، وضابطه في ذلك، وكذا في حديثه عن المشقة وأنواعها وضوابطها.

وفي تحديد ضابط ما يتدارك، إذا فات بعدر، وما لا يتدارك مع قيام العذر. وهو ما جعله أيضا يتجه، بهمته العالية، إلى تجديد بناء العقلية الإسلامية، بالتأكيد على العقلية الأصولية، التي جمع شتاتها، وأنقذها من غرقها في جزئيات، حيث اختصرها وجمعها في كليات، وضبطها في قواعد ثابتة، لمواجهة مستجدات الحياة المتغيرة، مهما تعقدت وتشعبت، ويبدو هذا جليا في الثروة الهائلة من القواعد التي خلفها لنا الإمام، رحمه الله، متناثرة في كتبه، هذه القواعد التي توجه الهمم والأنظار نحو المستقبل، لتواكب تطور أحداث الحياة المختلفة عن وعي وإدراك، وتلبي احتياجات العصر المتغيرة عبر الزمان، والمتنوعة عبر المكان، أما الفروع فغالبا ما تعنى بالماضي، لتحكم له أو عليه.

والقواعد التي ذكرها الإمام كثيرة، أقتصر منها على أهمها وهي التالية:

أولا: القواعد الفقهية وهي:

1. تحصيل مصلحة الواجب أولى من دفع مفسدة الأثم.
2. لا يجوز تعطيل مصالح صدقها الغالب، خوفا من وقوع مفسد كذبها النادر.
3. حفظ البعض أولى من تضييع الكل.
4. حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود.
5. تحمل أخف المفسدتين دفعا لأعظمهما.
6. دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

هذا، ويمكن القول بأن الإمام قد ألقى أوسع ما يمكن من الضوء على قاعدة جلب المصالح ودرء المفسد، وأظهر باستقراءه جريانها في مسائل لا تعد، وأحكام لا تحصى، في الأصول والفروع، حتى استطاع أن يرجع الفقه كله إلى هذه القاعدة الشاملة الجامعة الأصيلة "اعتبار جلب المصالح مقدا على درء المفسد".

أ. في مراعاة التخفيف ورفع الحرج؛

1. لا يسقط المقدور عليه بالمعجوز عنه.
2. الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلبا لمصلحتها.
3. ما أحل لضرورة يقدر بقدرها، ويزول بزوالها.

ب. في المقاصد والوسائل؛

1. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
2. الوسائل تسقط بسقوط المقاصد.
3. كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.
4. إذا كان المطلوب محرما فسؤاله حرام.

ج. في مقاصد المكلفين؛

1. مقاصد الألفاظ على نية الالفاظين، ويستثنى من ذلك اليمين، فإنه على نية المستحلف.
2. من أطلق لفظا لا يعرف معناه لم يؤخذ بمقتضاه.

د. في أمور متفرقة؛

1. المتوقع كالواقع.
2. ما لا يمكن ضبطه [يجب] الحمل على أقله.
3. من لا يملك تصرفا لا يملك الإذن فيه، وذكر لهذه القاعدة مستثنيات.
4. من ملك الإنشاء ملك الإقرار.

ثانياً : القواعد الأصولية

أ. في الأحكام التكليفية :

1. لا تكليف بما لا تتعلق به قدرة ولا إرادة.
2. لا يجوز تأخير حق يجب على الفور لأمر محتمل.
3. إذا كان المطلوب محرماً فسؤاله حرام.
4. لا يترك الحق لأجل الباطل.

ب. في تعليل الأحكام :

1. الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها.
2. الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلباً لمصلحتها.

ج. في العموم والخصوص :

1. دلالة العادات وقرائن الأحوال بمنزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق.

د. في الدلالات ،

1. تقدير ما ظهر من القرآن أولى في بابه من كل تقدير.
2. يقدر من المحذوفات أخفها وأحسنها وأفصحها وأشدّها موافقة للغرض.
3. الكلام الصريح لا يفتقر إلى نية، لأنه بصراحته منصرف إلى ما دل عليه.

هـ. في سد الذرائع :

1. يحتاط لدرء مفسد الكراهة والتحریم، كما يحتاط لجلب مصالح الندب والإيجاب، ولهذه القاعدة مستثنيات:
2. تنزيل الموهوم (من المصالح والمفاسد) منزلة المعلوم.

و. في العرف والعادة:

1. ينزل الاقتضاء العرفي منزلة الاقتضاء اللفظي.
2. دلالة العرف كدلالة اللفظ.

ز. في الاستصحاب:

1. استصحاب الأصول: مثاله: من لزمه طهارة أو.. ثم شك في أداء ذلك.. لزمه ذلك؛ لأن الأصل بقاءه في عهده.
2. الأصل براءة الذمة: مثاله: من شك هل لزمه شيء.. لا يلزمه شيء من ذلك؛ لأن الأصل براءة ذمته.

ح. في الخروج من الخلاف:

الخروج من الخلاف مستحب.

ط. في الاجتهاد:

1. الاجتهاد لا ينقض بمثله.

هذا، ويعتبر الإمام أول من فتح باب التأليف في القواعد، ثم تبعه من جاء بعده. كما عرف، رحمه الله، في علم المقاصد بتقسيم المصالح والمفاسد تقسيمات كثيرة، حتى جعل من الواقف على كلامه في كتابه القواعد يعتقد جازماً بأنه هو من أفاض في المصلحة، وكذلك في المفسدة، تقسيماً وتمثيلاً، وأتى في هذا الموضوع بما لم يأت به غيره، ممن تكلموا فيه، وهو ما جعل الكثير منهم يتخذونه لهم قدوة ورائداً في هذا الشأن.

ومما راعاه الإمام، في تقسيمه للمصالح والمفاسد، عظم المصلحة وشر المفسدة، فقدم من المصالح ما هو أعظم خيراً للمكلف، وأبعد من المفاسد ما هو أكثر شراً له، فجاء ترتيبه حسب نفع المكلف، من حيث الإقدام على المصالح، والإحجام عن المفاسد، فوضع الإمام العز للإيمان في أعلى المراتب وأشرفها وأفضلها وذلك باعتبار الإيمان أفضل الأعمال، لجلبه لأحسن المصالح، ودرئته لأفسد المفاسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه.

كما دفع الكفر في أعلى المراتب، ودفع القتل بعده، ثم تترتب فضائل الدفع بمراتب المدفوع في سوئه وقبحه، وعد هذا معروفا بالعقل قبل ورود الشرع، ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجعها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد به.

كما راعى الإمام العز حالة المكلف بإبراز الوسائل وتنوعها، لتحقيق مقاصد الشريعة، حتى لا يصيبه ملل ولا ضيق، أو يعتريه فتور في تحقيقها، والمحافظة عليها.

وقد عرف عند الإمام كثرة الطرق الموصلة إلى معرفة المصالح الدنيوية، كما اشتهر، رحمه الله، بالنظرة الشاملة لتحقيق المقاصد العامة، حيث كان يرى أن إصلاح القلوب وتزكية النفوس، والتخلق بصفات الله والاتصاف بها، عامل مهم في تحقيق المقاصد المرادة للشارع.

كما كان يدعو إلى تحرير مسألة الثواب في المصائب تحريرا شافيا وكافيا، فكان بذلك قدوة لمن جاء بعده كالشاطبي.

وهذا ما جعل منهج الإمام التغييري يتسم بالشمولية، بحيث نجده يتراوح بين اللين والشدّة، وبين الموعظة والقتال، ذلك بأن الإمام ينظر إلى كل الظروف التي يحتمل أن تواجه الداعية في دعوته، لتطبيق شرع الله وتحقيق مقاصده.

وهو ما يوجب بالتالي الاعتراف بجهود هذا الإمام، ولفت الأنظار إلى فضله العظيم في تأسيس علم المقاصد واهتمامه به، الأمر الذي مهد الطريق للذين جاؤوا من بعده.

ويمكن القول بأن مشروع الإمام في هذا المجال تجديدي إحيائي، لترميم تصدعات الحياة الإسلامية، واضطراباتنا في جميع المجالات: الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو ما حال بينه وبين تمكنه من إعطائه ثمار ما أوتيته من علم واسع ودقيق في كل المجالات، حيث لم تنتهياً له الظروف المطلوبة لإعطائه تلك الثمار العلمية الحضارية، تجديداً ونهضة، ذلك بأن عصره، رحمه الله، كان عصر انقسامات واضطرابات وفتن وأهوال داخلية وخارجية..

وهو ما يعطي الحق لكل باحث في هذا العلم أن يتساءل عن المصير الذي قدر لهذا المشروع منذ نهاية القرن السابق، مروراً بالشاطبي وابن عاشور إلى يومنا هذا، ولعل همم بعض طلاب العلم تجعل من هذا التساؤل رسالة علمية، كما يحق له القول وبدون مبالغة: إن الفكر الإسلامي

اليوم في أمس الحاجة إلى الاستنارة بمثل أفكار هذا الإمام العالم، ذي الشخصية العلمية الفذة، وإلى كل آرائه واجتهاداته النادرة، التي أعلنت من شأن أصول الفقه، بأن فتحت له بابا جديدا، وهو فن مقاصد الشريعة.

كما يجب الاعتراف بجهود الإمام في محاربة التقليد والركود والجمود، ودعوته إلى الاجتهاد المتعمق الذي يستوعب كل الحياة، بجميع تطوراتها ومتغيراتها: الاجتماعية والسياسية، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بالتعمق في فهم النصوص الشرعية، في أبعادها: الأصولية والفقهية والمقاصدية.

ثالثا: المقاصد العامة ثابتة لا تتغير، ولا تختلف باختلاف الأمم والعوائد والأزمنة، وإن اختلفت بعض مصالح الناس باختلاف الأزمان والأعراف، ومن هنا كانت دعوة ابن عاشور لصهر مسائل أصول الفقه، وإعادة ذوبانها في بوتقة التدوين، وتسميتها بمقاصد الشريعة.

رابعا: تعد مقاصد الشريعة الركن الثاني من أركان أصول الفقه: أما ركنه الأول فهو الفهم الذي يقوم على دور الاستكشاف والتجريد والتعميم، وهذا بمثابة تنزيل الأحكام المجردة على واقع الأحداث ومستجدات الأمور، بمعطياتها الزمانية والمكانية وملاساتها الشخصية، فمتلما يتوقف استنباط الأحكام الشرعية على الألفاظ فإنه يتوقف على مقاصد اللفظ. ومع كون المقاصد مبحثا أصوليا، إلا أنه يكاد يكون مفقودا في كتب الأصول، كمبحث مستقل قائم الذات، إلا من بعض الإشارات في مباحث العلة أو المناسبة أو الاستصلاح..

وإذا اعتبرنا أصول الفقه قانونا، يتوصل به إلى استنباط الأحكام وكيفية التطبيق السليم لها، فإن الاهتمام اليوم بالمقاصد أكثر من ذي قبل، يعد خطوة نحو تلبية متطلبات الحياة، ومسايرة قضاياها المستجدة، لاستيعاب جميع متغيراتها.

ومن المعلوم أن التشريع وليد الحاجة، فما قام تشريع في أمة ولا نشر فيها قانون، إلا وقد قام في البلاد قبلهما حاجة تدعو إليهما، فيأتي التشريع ويصاغ القانون، على قدر تلك الحاجة الداعية، والقوانين في جميع أنحاء العالم لا تلبث بعد مدة من وضعها، أن تصبح غير وافية، بالنسبة لبعض الأحداث، فالاهتمام بالمقاصد يساعد على إيجاد الحلول المناسبة، لما استجد من القضايا، في إطار من الضوابط التي سبق بيانها، حتى لا يكون لأهواء الناس مدخل في استنباط الأحكام أو تطبيقها.

وقد بين ابن عاشور شدة حاجة الفقيه إلى معرفة المقاصد في مثل هذه الحالة، فاحتياجه فيها ظاهر، وهو الكفيل بدوام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا وقيام الساعة.

خامسا: المقاصد متداخلة لا يكاد ينفك بعضها عن بعض: ولقد تبين فيما سبق أنها خادمة لبعضها، فقد يكون المقصد وسيلة مفضية إلى مقصد أعلى منه، كما أن المقاصد الجزئية للأحكام تندرج بدورها في دوائر تنتهي إلى المقاصد الكلية التي تنتهي بدورها إلى المقصد الأعلى، وهو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والمعاد.

سادسا: المقاصد العامة معان حقيقية: تهدف الشريعة إلى تحقيقها في واقع الحياة، حتى تكون مليية حاجيات المسلمين، وساعية نحو الأفضل في تنظيم مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإلى تحقيق كل ما ينفع الأفراد والأمة من خير يعود على خدمة الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

سابعا: المقاصد العامة مع الفطرة: وهي أساس هام بني عليه هذا الدين قال تعالى: ﴿ فَأَقْرُبْ وَجْهًا لِلدِّينِ حَنِيفًا فِضْرَ اللَّهِ الَّذِي فَضَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (الروم: 29).

ومما يؤكد عليه الإمام أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب.

ثامنا: ينبغي أن تكون الاجتهادات الفردية أو الجماعية المؤقتة أو الدائمة مرتبطة بواقع الحياة وبمقاصد الشريعة الإسلامية، كضوابط لهذه الاجتهادات من الزيف والانحراف، ولتكون أقرب ما تكون إلى الصواب، وأجدر بالتطبيق العلمي في الحياة. وتلك الضوابط هي:

الضابط الأول: ارتباط الاجتهاد بواقع الحياة

وهذا الارتباط يشمل من ناحية جميع مجالات هذا الواقع، ومن ناحية أخرى تتفادى به الثغرات، إن لم نقل الفراغ، الذي نعيشه في عدد غير قليل من مرافق التنظيم الاجتماعي، الذي ما تزال مبادئ التشريع فيها معتمدة على حضارة وفلسفة أجنبيتين.

لذا كان لزاما على العالم أن تكون علاقته بالمجتمع الذي نعيشه علاقة وطيدة كعلاقة إمامنا العز بمجتمعه، حتى تكون آراؤه آراء عالم خبير بأحوال النفوس، دارس لها، متعمق في دراستها، فاحص لأحوال عصره، عارف بظروفه، ذلك بأن هذه الآراء والفتاوى مواقف، يتحرك بها المجتمع نحو التغيير، ولا يقتصر ضررها على الفرد، بل يتجاوزها إلى الأمة، وكل خطأ في تقدير الموقف محسوب على توجهات المجتمع وسلامته.

الضابط الثاني: انبناء الاجتهاد على مقاصد الشريعة

ويبدو من ارتباط الاجتهاد بمقاصد الشريعة فيما قرره الإمام أن المقاصد مرجوع إليها، وأن كل غافل عنها في حكمه أو فتواه يلزمه أن ينقض حكمه، ويرجع عن فتواه، وأما من أفتى على ما تقتضي قواعد الشريعة وإقامة مصالحها فكيف يحتاج إلى نقل جزئي مخصوص من كلي اتفق على إطلاقه من غير استثناء؟

وقد أكد الشاطبي هذا المعنى بقوله: "فمن أخذ بنص في جزئيه معرضا عن كليه فهو مخطئ". وربط الاجتهاد بالمقاصد يؤدي إلى عدة أمور منها:

1. إضفاء صفتي الشمولية والاستمرارية على الشريعة، فلا تعرف حدودا للزمان ولا للمكان.
2. استعمال الأقيسة المعتبرة والاستنتاجات العقلية السليمة بشكل يتلاءم مع واقع الناس، ويراعي ظروفهم، دون إبطال للنص أو تحريف له.
3. تطلع المتعاملين فيما بينهم إلى أعلى، مثل العدل والإحسان، والتعاون لبلوغ المصلحة الشرعية من التعامل، فيتوفر بذلك جو من الثقة والنية الحسنة بين الناس، ويؤمن الغش والاحتكار، وأكل مال الغير بالباطل.
4. الحد من الخلافات المذهبية بين المسلمين التي منشؤها في الغالب سوء فهم مقاصد الشريعة، أو عدم فهمها على الإطلاق، وتوحيد المسلمين مقصد من مقاصد هذا الدين، وضرورة من ضروراته.

5. تحديد مفاهيم الحقوق وتعيين مواقعها، حتى لا يبقى للحق الشخصي المطلق ولا للإنانية الفردية البغيضة مكان في نفوس الناس، ذلك بأن المقاصد العامة تدرج في مضمونها كافة الحقوق، ما كان منها ذا مضمون ديني أو خلقي أو سياسي أو اقتصادي، وما إلى ذلك، مما يتعلق بجميع نواحي الحياة ماديا ومعنويا، فكانت كل الحقوق الجديدة التي لم يعرفها العالم الغربي إلا في هذا العصر مقررة في الشريعة الإسلامية منذ ظهورها، فيما رسم من مقاصدها وغاياتها، وشرع من وسائل علمية، لتحقيقها وتمييزها والمحافظة عليها.

6. تنظيم حياة المجتمع البشري والموازنة بين حاجيات الناس، فلا تطغى حاجة إنسان على آخر، ولا تصطمح حريته مع حرية غيره.

7. إيجاد الحلول لكثير من المسائل الطارئة في حياتنا المعاصرة.

تاسعا: علم المقاصد علم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه: لذا أكد الإمام على ضرورة الفهم السليم، والطبع المستقيم.

عاشرا: لا يزال فن المقاصد مهمة مطروحة تنتظر من ينجزها فعليا، ويتوغل فيها إلى أقصى دالاتها، فهي مادة ثرية لا غنى عنها لباحث أو مجتهد، إلا أن هذا الإنجاز يتطلب شيئا من الإحاطة بثقافة العصر وقيمه، خاصة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

حادي عشر: ضرورة معرفة المقاصد وإيضاحها في نسق عقلي ومنهج علمي سليم، يجعل منها مادة تربوية علمية، يُربى عليها أبناء الأمة، وتقام على أساسها كياناتهم النفسية وغذاؤهم الفكري، ووضوح المقاصد يوفر لنا أمرين:

1. الوضوح في أولويات العمل الإسلامي اليوم، لتطبيق شرع الله في أرضه وإعلاء كلمته.

2. القضاء على الغش والتخبط مما لا يدع مجالا ولا موضعا يعتد به، للنظر الجاهل بالنصوص وأولوياتها وغاياتها.

ثاني عشر: الالتفات إلى المصلحة في الاجتهاد مطلوب، إلا أن تقديمها على النصوص أمر خطير، يؤدي إلى تعطيل الشريعة من أساسها، ولو جاز أن تنقل الأمة هذا الرأي على إطلاقه في تشريعها، وتسمح به لرجال الحقوق والقضاء في اجتهادهم، لسادت الفوضى في العمل بالشريعة،

فمن تراءت له مصلحة في أمر ما، وزينها له هواه عمل به، وإذا تصور أن فيه مفسدة نبذه، وذلك منتهي الاضطراب والتخبط.

ثالث عشر: الشريعة تعمل على تحقيق المقاصد العامة والمحافظة عليها، فهي:

1. تحافظ على المصلحة أبدا، وفق نظام ثابت لا يتأثر بوجود شخص أو موته، قال تعالى: ﴿ أَفَإِنْ مَاءًا أَوْ قُبُلًا انْقَلَبْتُمْ عَلَيْهِمْ وَعُقَابِكُمْ ﴾ (آل عمران: 144) وسواء كانت هذه المصلحة عامة أم خاصة صغيرة أم كبيرة، حفظا للحق العام والحق الخاص في آن واحد، حتى إن الإنسان لا يعتبر حرا في نفسه وأعضائه، فلا يحق له أن يتصرف فيها إلا وفق ما يرضي الله؛ لأن الحق في ذلك مشترك بينه وبين ربه، على حد قول الإمام.

ومن هنا يمكن القول بأن المصالح متداخلة، فالمحافظة على المصلحة العامة، محافظة لمصلحة الأفراد، بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها أن ينتفع بها، وفقا للوجوه المعروفة شرعا.

وكذلك في المصلحة الخاصة: بها يتحقق صلاح المجتمع تبعاً، فحفظ مال اليتيم، مثلا، حتى سن الرشد فيه نفع لليتيم عند رشده، إذ يجد ماله كاملا غير منقوص، وفيه نفع لغيره، سواء كان وارثا أم غير وارث، بما يحققه ذلك المال من نفع عام، بإقامة مشاريع أو صدقات خاصة أو عامة، ولعل هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ (النساء: 5) فعد أموال اليتيم كأنها أموال من يرهاها.

وكذلك في حفظ النفس فإنها مصلحة خاصة، ولكن المحافظة عليها حفظ على النظام العالمي.

وإذا نزلت بالأمة نازلة، أو طرأت بعض الطوارئ، وجب اعتبار مصالح هذه الأمة كلا متكاملا، لا كدويلات متفرقة، وطريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازله ونوائبها، إذا التبست عليه المسالك " كما قال ابن عاشور.

وتداخل المصالح يستدعي إيجاد قواعد وخطط تشريعية، يلتزمها المجتهد لإعطاء كل ذي حق حقه، فلا يظلم أحد، وأساس هذه القواعد هي الموازنة بين ما يعود على صاحب الحق من نفع مشروع، وبين ما يلحق الغير من ضرر لازم أو فساد ممنوع.

وفي هذه الموازنة يتفاوت نظر النظار، وتتعارض فيه الخواطر والأفكار، لذا أكد الإمام على الفهم السليم والطبع المستقيم.

ولقد استطاع أن يستنبط من استقرائه للشريعة سلماً للمصالح، يتدرج بحسب آثارها في دنيا الناس، فتحدث عن الضروري والحاجي والتحسيني، وبنى على ذلك مواقف عملية، حتى يتمكن الناس من الموازنة بين المصالح وترتيبها، فلا يقعوا أمام طريق مسدود يجعلهم محتارين بين مصالح الدنيا والآخرة.

ولو وضع المسلمون هذا السلم نصب أعينهم، قبل اتخاذ بعض القرارات، أو تبني بعض المواقف، لسلمت الأمة، الآن، من كثير مما هي فيه من المشاكل.

2. كما أنها تراعي التخفيف والتيسير وترفع الحرج عن الناس، باعتبارها شريعة عملية واقعية، تسعى إلى أن تكون واقعا حيا في نفوس أتباعها، ولا يتم ذلك إلا بسلوك الرفق والتيسير، ذلك بأن اليسر من الفطرة، والنفوس مجبولة على حب الرفق والنفور من الشدة والإعنات، ومن هنا كان الحرج مرفوعا والمشقة منفية، وليس المراد بنفي المشقة أن لا مشقة ولا كلفة في شيء من التكاليف الشرعية أصلا، بل المراد أن تكون المشقة في حدود طاقة المكلفين.

كما أن الدعوة إلى التيسير ليست على إطلاقها، بل المراد أن يكون التيسير بقدر لا يفضي إلى انخرام مقاصد الشريعة، وإلا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها.

3. تقيم العدل وتدعو إلى أن تكون إقامة العدل عن إدراك وتفهم عميق لأبعاده ومراميه، وللمسالك والوسائل المفضية إليه، فمن راعى ذلك وفق إلى جني ثماره؛ إذ لا ثمرة تجنى دون تصور سليم وتنفيذ واع حكيم.

كما بينت الشريعة أن عاقبة العدل كريمة، وعاقبة الظلم وخيمة، ولهذا يرى أن الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة، وإن كانت مسلمة.

رابع عشر: شرعت الشريعة من الوسائل ما يتلاءم مع تحقيق مقاصدها، ويحافظ عليها، ولولا ذلك لفات الكثير منها، ولذا كان اعتناؤها بالوسائل كاعتنائها بالمقاصد، إلا أن العناية بالمقاصد أولى، واعتبرت الوسائل بمثابة التتمات والتكميلات، وصارت كل وسيلة تخدم مقصدا

مطلوبة التحصيل، وكل وسيلة لا تؤدي إلى ذلك مطلوبة الترك، مع أنه قد تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فيقدم أقواها تحصيلاً للمقصد المتوصل إليه، بحيث يحصل كاملاً ميسوراً، يقدم على ما هو دونه في هذا التحصيل.

ومن ثم فإن المصلحة في الشرع لا تتعلق بما يبنى فيه الأمر على ما يميل إليه الطبع، ولكنها تتعلق بما حكم الله عز وجل به، فيجب أن يطلب ذلك بالدليل¹.

أما عن تحديد الضوابط للمصلحة والمفسدة فإن الإمام يصرح بأنه لا يمكن ضبطها إلا بالتقريب². وإن كان قد عقد فصلاً فيما ينضبط من المصالح والمفاسد وما لا ينضبط منهما، فإنه لا يذكر ضوابطهما، بل يقتصر على ذكر أقسامهما فيقول: "المصالح والمفاسد ضربان: أحدهما؛ مضبوط كالقتل والقطع والإنقاذ منهما. وثانيهما؛ غير مضبوط كالمشاق والأفراح والملاذات..."

وأكثر المصالح والمفاسد لا تعرف بالوقوف على مقاديرها وتحديدها، وإنما تعرف تقريباً بعزة الوقوف على تحديدها³، فالمشاق المبيحة للتيمم كالخوف من شدة الظمأ، ومن تطوالة ولا ضابط لهما⁴، ثم قال بعد ذلك: "ومن ضبط ذلك بأقل ما ينطبق عليه الاسم من أهل الظاهر فقد خلس من هذا الإشكال"⁵.

ويمكن، مما مثل به الإمام العز من المصالح، استخلاص ضابطين اثنين لها: أولهما؛ أن تكون المصالح مندرجة في مقاصد الشريعة. وثانيهما؛ أن لا تفوت مصلحة أهم منها.

والمراد بالضابط الأول: أن تكون المصلحة راجعة إلى حفظ فهم من الكتاب أو السنة أو الإجماع، كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ويمثل الإمام لذلك بمسألة تترس الكفار بالمسلمين فيقول:

1. التبصرة، 509.

2. القواعد، م، س، 20/1.

3. المصدر نفسه.

4. المصدر نفسه، ص91.

5. المصدر نفسه، ص92.

"قتل من لا ذنب له من المسلمين مفسدة، إلا إذا تترس بهم الكفار، وخيف من ذلك اصطلام¹ المسلمين، ففي جواز قتلهم خلاف...". والظاهر أنه رجح القول بجواز قتلهم، لقوله بعد ذلك: "لأن قتل عشرة من المسلمين أقل مفسدة من قتل جميع المسلمين".

أما المراد بالضابط الثاني فقد مثل له بالآتي:

1. إذا اغتلم² البحر بحيث علم ربان السفينة أنهم لا يخلصون إلا بتفريغ شطر الركاب لتخف بهم السفينة، فلا يجوز إلقاء أحد منهم في البحر بقرعة أو بغير قرعة؛ لأنهم يستوون في العصمة، وقتل من لا ذنب له محرم، ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم لوجب إلقاء المال ثم الحيوان المحترم؛ لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس³.

2. جواز قطع اليد المتأكلة حفظاً للروح⁴ إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها، وإن كان إفساداً لها، لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة، وهو حفظ الروح⁵.

3. رفض الإمام السماح للسلطان بجمع المال لحرب الأعداء، لما استفتاه في ذلك وقال: "لا يكون ذلك إلا بعد أن تؤخذ منكم فضلات الأموال⁶". وهذا عين العدل والإنصاف، وهذه هي المصلحة التي لم تفوت مصلحة أهم منها.

أما المفسدة؛ فهي خلاف المصلحة، وقد عرفها الإمام بقوله: "المفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه"⁷، والفرق بين الألم والغم أن الألم يقع على الجوارح أولاً، ثم يفيض على القلب، والغموم تقع على القلب أولاً، ثم تفيض على الظاهر⁸، كما يعبر عنها بالمكروه والمنكر والقبيح والنشر⁹

1. الاصطلام: الاستئصال، يقال: اصطلم القوم إذا أبيدوا، مادة: صل 340/12.

2. اغتلم: هاج واضطرب المصدر السابق مادة: غلم 439/12.

3. القواعد، م، س، 82/1.

4. القواعد، م، س، ص 12/1.

5. المصدر نفسه، 79/1.

6. ابن السبكي، الطبقات، 215/8.

7. الفوائد، م، س، ص 35 وشجرة المعارف، ص 3 و137.

8. الفوائد الجسام، م، س، 1/4.

9. القواعد، م، س، 160/2.

والضر والسيئات، لأن المفسدة بأسرها شرور ومضرات وسيئات، والشر عند الإمام: هو ما يعبر به عن جلب المفسد ودرء المصالح¹.

أقسام المصالح:

يقول الإمام العز في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ (النحل: 90) "هذا أمر بالمصالح وأسبابها"²؛ ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: 90): "وهذا نهى عن المفسد وأسبابها"³.

تعد هذه الآية أجمع آية في القرآن، للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفسد بأسرها، فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق... فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان... والإحسان إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي عامة مستغرقة لأنواع الفواحش، ولما ينكر من الأقوال والأعمال⁴.

وبهذا تكون المصلحة التي قصدت الشريعة جلبها والمحافظة عليها مصلحة تشمل مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، ومصالح الجماعة ومصالح الجسد ومصالح الروح، كما تشمل المصالح العاجلة والمصالح الآجلة.

ولما كانت المصالح عند الإمام العز تتنوع إلى عدة أقسام لعدة اعتبارات قسمها لهذه الاعتبار كما يلي:

أقسام المصالح باعتبار رتبها؛ يقول الإمام العز: "إن النفع نفعان: نفع في الأديان ونفع في الأبدان"⁵.

1. المصدر نفسه.

2. القواعد، م، س، 1/23.

3. المصدر نفسه، 1/223.

4. المصدر نفسه، 1/642.

5. شجرة المعارف، ص226.

كما أن للدارين مصالح إذا فأت فسد أمرهما¹، ومصالح الآخرة: خلود الجنان، ورضا الرحمن، مع النظر إلى وجهه الكريم، والحصول على الثواب والنجاة من العقاب².
ثم بين الإمام أن لهذه المصالح رتبا متفاوتة، وعلى رتبها تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، فمنها ما تدعو إليه الضرورات، أو الحاجات أو التتمات، أو التكملات، وإثبات هذه المراتب الثلاث دون غيرها، إنما هو بالاستقراء التام³.

الرتبة الأولى: الضرورات

الضرورات هي "ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا معا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاريج وفوت حياة"⁴.
هذا، ومما يلاحظ على الإمام هنا أنه لم يذكر للضرورات تعريفا، بل اقتصر على ضرب أمثلة لكل من مصالح الدنيا والآخرة فقال: "فمصالح الدنيا؛ كالمأكل والمشرب والملابس والمساكن والمناكح والمراتب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات". وضابط الضروري عند الإمام هو أقل الجزئ من ذلك⁵.

وأما مصالح الآخرة فيرى الإمام أنها تتسع لتشمل جميع ما أمر الله به، ونهى عنه، يقول في ذلك: "وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات؛ لأن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم⁶، وما ذلك إلا من لطف الرحمن، فإنه لم يأمرنا إلا بما فيه مصلحة في الدارين أو في إحداهما⁷، ولم يشرع حكما من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة تفضلا منه على عباده؛ إذ لا حق لأحد منهم عليه، ولو شرع الأحكام كلها خالية عن المصالح لكان قسطا منه وعدلا، كما كان شرعها للمصالح إحسانا منه وتفضلا"⁸.

1. القواعد، م، س، 3/1.

2. المصدر نفسه، 7/1.

3. المصدر نفسه، 62/2.

4. المصدر نفسه، 4/2.

5. المصدر نفسه، 60/2.

6. المصدر نفسه، 62/2.

7. شجرة المعارف، ص2 و3.

8. المصدر نفسه، ص401.

وقد حصر العلماء هذه الضروريات في خمس. وتعرف هذه الضروريات بالكليات الخمس أو المقاصد الخمس، وسبب تسميتها بذلك؛ لأن فقدانها يوقع الضرر والحاجة، وبوجودها يندفع الضرر، فهي منسوبة إلى ضدها، وهي كلية، لاندراج جميع أحكام الشريعة فيها، ورجوعها إليها؛ إذ ما من حكم من الأحكام إلا وهو راجع إلى حفظ هذه الكليات مباشرة، أو بطريق التكميل والتمتيم، وهي مقاصد؛ لأن جميع أحكام الشريعة وسيلة إلى تحقيقها وقيامها¹.

وكما لاحظنا على الإمام أنفاً أنه لم يتعرض للضرورات بالتعريف فإنه يلاحظ عليه هنا أيضاً أنه لم يخصها بالحديث، ولا بتسميتها باسمها أثناء حديثه عنها، بل اكتفى بالإشارة إليها في مواطن متفرقة، ولعل ذلك منه أنه يعتبرها معلومة بالضرورة، لكل ذي عقل وبصيرة.

وفيما يلي بعض المقتطفات من كلامه عنها:

1. حفظ الدين

يضع الإمام العز الدين في أعلى المراتب وأشرفها وأفضلها، وذلك باعتبار الإيمان أفضل الأعمال، لجلبه لأحسن المصالح، ودرئته لأقبح المفسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه²، مستدلاً على ذلك بحديث أبي هريرة عند البخاري في كتاب الإيمان أن النبي، صلى الله عليه وسلم، سئل عن: "أي الأعمال أفضل؟" قال صلى الله عليه وسلم: "إيمان بالله" قيل: ثم أي؟ قال: "الجهاد في سبيل الله" قيل: ثم أي؟ قال: "حج مبرور"³. ولأن الدين أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما⁴.

ويوسع الإمام العز دائرة مفهوم الدين، ليسع كل ما أمر الله به، ونهى عنه من عبادة ظاهرة وباطنة، ليكون بذلك رائد التجديد، فيقول رحمه الله: "فأما حقوق الله فإنها منقسمة إلى المقاصد والوسائل، فأما المقاصد فكمعرفة ذاته وصفاته، وأما الوسائل فكمعرفة أحكامه، فإنها مقصودة للعمل بها، وكذلك الأحوال قسماً: أحدهما؛ مقصود في نفسه، كالمهابة والإجلال،

1. رأي الأصوليين في المصالح المرسله، 73/1.

2. القواعد، م، س، 46/1.

3. صحيح البخاري، م، س، 398/5.

4. الموافقات، م، س، 47/3.

والثاني؛ وسيلة إلى غيره، كالخوف والرجاء، فإن الخوف وازع عن المخالفات لما رتب عليها من العقوبات، والرجاء حاث على الطاعات لما رتب عليها من المثوبات¹.

2. حفظ النفس والنسل والعرض والمال

يقول الإمام: "اتفق الحكماء (...) وكذلك الشرائع على تحريم الدماء (وفي هذا حفظ للنفس) والأبضاع (وفي هذا حفظ للنسل) والأموال (وفي هذا حفظ للمال) والأعراض (وفي هذا حفظ للعرض)²".

3. حفظ العقل

عرف الإمام العز العقول بأنها: "محل معرفة الله ومناطق خطابه وتكاليفه، فتحفظها لفوائدها... ولا يجوز تخيلها بشيء"³.

الرتبة الثانية: الحاجات

عرف الإمام الحاجيات بأنه: "ما توسط بين الضرورات والتمتات والتكميلات" هذا بالنسبة لمصالح الدنيا، أما مصالح الآخرة، ففعل السنن المؤكدة الفاضلات⁴، وهي تدور على التوسعة والتيسير ورفع الحرج والرفق، وترجع إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات⁵.

الرتبة الثالثة: التتمات والتكميلات

قال الإمام عنها: "هو ما كان من ذلك في أعلى المراتب"⁶، ومثل له بالمأكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الجوارى الفاتنات والسرايى الفاتنات.

1. القواعد، م، س، 168.

2. المصدر نفسه، 4/1.

3. شجرة المعارف، م، س، ص389.

4. القواعد، م، س، 60/2.

5. الموافقات، م، س، 31/4-32.

6. القواعد، م، س، 60/2.

وقد اعتبر الإمام العز هذه المراتب الثلاث هي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً، فهي مرتبطة بعضها ببعض: فالضروريات أصل للحاجيات والتمتات، والحاجيات دائرة على الضروريات، وكذلك التتمات والتكملات.

وخلاصة القول، فإن الإمام العز يعد عند المعاصرين أول من بسط الكلام في قضية منهجية هامة، وهي التمييز بين المقاصد والوسائل وضوابط ذلك، فالتمييز بين ما هو مقصد للحكم الشرعي، مما هو وسيلة إليه، أو وسيلة إلى وسيلته، له أهمية كبيرة عند تطبيق الحكم، حتى لا يقع عند الموازنة والترجيح بين المصالح، خلل يفضي إلى الإخلال بالمقصد الشرعي، لأجل ذلك يعتبر التمييز بين الوسائل والمقاصد عنصراً أساسياً في الاجتهاد التطبيقي، لا يمكن أن يستغني عنه الفقيه، عند تنزيل الأحكام على الواقع.

وقد صرح الإمام العز في أكثر من موضع من كتابيه: (القواعد والفوائد) أن الشريعة شرعت من الوسائل ما يتلاءم مع تحقيق مقاصدها، ويحافظ عليها، ولولا ذلك لفات الشيء الكثير، ولذا كان اعتناؤها بالوسائل كاعتنائها بالمقاصد، وقال في انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد ما يلي:

"الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما؛ مقاصد والثاني؛ وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما؛ مقاصد والثاني؛ وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والتحریم والكرهه والإباحة.

والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، كما أن الوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد، فمن وفقه الله للوقوف على ترتب المصالح عرف فاضلها من مفضلها، ومقدمها من مؤخرها".

فصارت كل وسيلة تخدم مقصداً مطلوباً التحصيل، وكل وسيلة لا تؤدي إلى ذلك مطلوبة الترك، كما أنه قد تتحد الوسائل إلى المقصد الواحد، فيقدم أقواها، تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه، بحيث يحصل كاملاً ميسوراً، يقدم على ما هو دونه في هذا التحصيل.

هذا وقد نبه الإمام العز كما فعل غيره من السابقين واللاحقين إلى أنه لا بد من ربط الاجتهاد بالمقاصد وقال: "إن المقاصد مرجوع إليها، وأن كل غافل عنها في حكمه أو فتواه يلزمه أن ينقض

حكمه، ويرجع عن فتواه، وأما من أفتى على ما تقتضي قواعد الشريعة وإقامة مصالحها، فكيف يحتاج إلى نقل جزئي مخصوص من كلي اتفق على إطلاقه من غير استثناء.

وأخيراً: فإن الإمام العز يعتبر بحق مدرسة شامخة في فهم مقاصد الشريعة، وفقه المصالح والمفاسد والترجيح بينهما عند تزامهما وتعارضهما وموازنتهما، كما عرف الوسائل وبين مدى ارتباطها بالمقاصد والفرق بينهما، فذكر أن المقصد هو المصلحة نفسها، بينما الوسيلة تعتبر الطريقة المؤدية إليها، كما قسم الوسائل إلى عدة أقسام باعتبارات متعددة، ثم ختم حديثه عنها ببحثها عبر أربع حيثيات، إلى ما هنالك مما يطول ذكره بتمامه.

وعلى كل فقد استطاع الإمام العز أن يستنبط من استقرائه للشريعة سلماً للمصالح، يندرج بحسب آثارها في دنيا الناس، فتحدث عن الضروري، والحاجي والتحسيني، وبنى على ذلك مواقف عملية، حتى يتمكن الناس من الموازنة بين المصالح وترتيبها، فلا يقعوا أمام طريق مسدود، يجعلهم محيرين بين مصالح الدنيا أو الآخرة، ولو وضع المسلمون هذا السلم نصب أعينهم، قبل اتخاذ بعض القرارات، أو تبين بعض المواقف، لسلمت الأمة من كثير مما تتخبط فيه اليوم من المشاكل.

مقاصد الشاطبي: بحث في المفهوم والوظيفة والأبعاد التجديدية

د. عبد الحميد الإدريسي

الكلية المتعددة التخصصات/تازة

مقدمة

هذه المداخلة خلاصة بحث علمي تم إجراؤه في موضوع المقاصد.. وحاول من خلاله الباحث أن يعيد طرح واحدة من أهم القضايا الإشكالية في (موضوع المقاصد) منذ بداية الاهتمام به في العصر الحديث.. لكن أيضا هي واحدة من أبجديات الإشكالات وأولياتها الضرورية، ليس في هذا الموضوع فحسب، بل في مختلف الموضوعات والمجالات المعرفية من غير استثناء..

وينطلق هذا البحث من أن الدارسين المعاصرين وإن وقفوا مع هذه الإشكالية وقفة طويلة، إلا أنهم مع ذلك لم يفعلوا بالشكل المطلوب..! لذلك ظلت جهودهم تحوم حول الموقع الصحيح لها، لكن دون أن تتمكن أن تقع عليه.. تلك إشكالية: «تعريف المقاصد عند الإمام الشاطبي»، أو بالأحرى: «إشكالية عدم تعريف المقاصد عند الشاطبي».

هكذا اعتقد الباحثون المعاصرون أن مفهوم المقاصد معلوم، إنما المشكلة هي مشكلة تعريف فحسب؛ أي «لم يعرف الشاطبي المقاصد؟» يعنون: لم لم يأت في مبتدأ من الكلام بعبارة لغوية محررة (في سطر أو سطر سطر) مصوغة على الطريقة المعهودة في التعريفات عند أهلها، وذلك إما بالحد الحقيقي، أو الرسمي، أو اللفظي، أو غير ذلك..!؟

هذه الدراسة تستعيد اليوم تلك الإشكالية وتستدعيها مرة أخرى إلى دائرة البحث وإعادة النظر من الأساس.. لتجعل مفهوم المقاصد نفسه، لا تعريفها فحسب، موضع (شك معرّف) خالص، ومساءلة منهجية دقيقة!

سوف أعمل هنا، بحول الله، على تقديم الخلاصات والنتائج التي توصل إليها البحث، والاقتصار عليها في الغالب، وذلك بحسب ما يسمح به الحيز المخصص للكتابة والمشاركة في هذه الندوة العلمية المباركة.

تتوزع هذه المداخلة إلى ثلاثة مباحث أساسية:

الأول: عن مفهوم المقاصد.. كما هو عند الشاطبي، وكما هو عند العلماء المسلمين تبعاً لذلك..

الثاني: وظيفة المقاصد.. والاستدلال عليها بما فعل الشاطبي..

الثالث: الأبعاد التجديدية للمحاولة الشاطبية في هذا الخصوص..

وقد أحطتهما بمبحثين إضافيين؛ تمهيدي.. وختامي..

مبحث تمهيدي: في عدم تعريف الشاطبي المقاصد

قال الباحثون المعاصرون: «الشاطبي لم يعرف المقاصد»¹ وكادوا يتفقون على ذلك، لكنهم بعد ذلك اختلفوا في أسبابه ومعاذيره.. وقد اعتبر هذا البحث، انسجاماً مع ما سيكشف عنه من نتائج توصل إليها، أن الشاطبي عرف المقاصد.. لقد فعل ذلك في موضعين من الموافقات:

الموضع الأول: عن مقاصد الشريعة خاصة، وإن لم يرد فيه ذكر الشريعة والتخصيص عليها لفظاً.. وذلك حين عقد كتاباً خاصاً (الكتاب الثاني) من كتب الموافقات، سماه «كتاب المقاصد»، واستعمل في تلك التسمية (أل) التعريف.. ولم تكن تلك الـ (أل) لتفيد تعريف الجنس حتى تحتاج إلى تحديد ثانٍ وتعريف، بل هي عنده هنالك لتعريف (العهد)، كما يميز اللغويون والنحاة، في تعريف العهد ببطل الإبهام! من حيث إن حقيقته أن تقصر الشيء على واحد معين، والإبهام أن يصلح لكل شيء من الجنس¹.. معهود ذهني كلما ذكر اللفظ لم ينصرف الذهن إلا إليه، دون سواه، مما هو سابق عليه، أو مقارن له في الزمن، أو لاحق به، وجد هذا اللاحق بعد أم لم يوجد..

1. عبد القاهر الجرجاني، المقتصد، ج1، ص584.

إن أبرز محطة عرفتها المقاصد على الإطلاق قبل الشاطبي إنما كانت محطة الغزالي، حيث نضجت المقاصد واستقرت تماما، فهي إذا (مرحلة النضج والاستقرار)، والأصوليون من بعد الغزالي منهم من تحدث في المقاصد ومنهم من سكت، وكل من تحدث لم ينقض شيئا مما استقر مع الغزالي فيها، بل كانوا موافقين متفقين.. ولا أعني هنا ما تعلق بالجزئيات والتفاصيل، أو طريقة العرض وأسلوب البيان.. إنما أعني المكونات الأساسية، والإطار العام.. فما المقاصد إلا إطارا وما هي الإبنية!

تلك العناصر الأساسية المشكلة لمفهوم المقاصد التي استقرت داخل الذهنية المعرفية الأصولية منذ الغزالي وحتى الشاطبي عبر محطات بينهما بارزة عرفها الدرس الأصولي.. لم تكن سوى: «الكليات الثلاث من الضروريات بأنواعها الخمسة.. ثم الحاجيات.. والتحسينيات.. مع ما لكل مرتبة فيها من تنمة ومكمل..».

وعليه، فلم يحدث أن استعمل أحد من الأصوليين مصطلح المقاصد أصوليا للدلالة على غير هذه الأشياء المذكورة.. وأؤكد هنا على كلمتي (مصطلح) و(أصوليا)، وذلك حتى تخرج الاستعمالات اللغوية التي لا تحمل أي دلالات اصطلاحية، أو تحمل لكن ليس بالقدر الكافي، وحتى تخرج الاستعمالات غير الأصولية؛ أي تلك المنتمية إلى مجالات علمية أخرى، سواء تلك البعيدة عن الأصول أو القريبة منها..

نعم، الكليات الثلاث.. الضروريات الخمس.. تلك (أيقونة) المقاصد، إذا جازت لنا مثل هذه العبارة هنا، وذلك بصرف النظر عن فهم المتلقي لحقيقة تلك الصور والأشكال، والامّ ترمز؟ وعلامّ تدل؟ حتى لو لم يفهم ذلك، أو فهمه على غير حقيقته، أو اختلف العلماء في تأويله، كله غير مهم فيه، سوف يصير الأمر مهما خطرا فقط في حالة واحدة، وذلك حينما يتحول سوء الفهم إلى حالة من التناقض والظهور، يحاول معها أربابه أن يتدخلوا في (الوجود الذاتي) للأيقونة نفسها، وهو وجود محسوس، يكاد يكون ماديا ملموسا، يتدخلوا فيه بالتغيير والتبديل بما يلائم سوء الفهم ذاك، هنالك الخطورة!

من هنا يمكن القول؛ إن الشاطبي قد عرف المقاصد فعلا حين أتى فيها ب (الألف واللام) المفيد لتعريف العهد، والشيء إذا كان معلوما للمخاطب؛ إما مشارا إليه حسا يراه بعينه، أو

يلمسه بيديه أو يكاد.. أو كان محالاً عليه يعقله في ذهنه ويستحضره.. فأى حاجة بعد ذلك إلى تعريفه مرة ثانية؟ بل أي فائدة؟ وهذه (بيداغوجيا) و(تربويات) يلتزم بها الشاطبي بناء على رؤيته لمفهوم العلم.. وأنه لا يراد لذاته.. وأن كل ما يعطل الوصول إلى المطلوب ينبغي أن لا يعتنى به، بل إنما يجتنب ويتقى).

الموضع الثاني: عن المقاصد عامة، وإن كان ذكر فيها الشارع وأضافها إليه.. وذلك عندما تحدث عن الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، صرح أن ما يسميه «قصد الشارع» إنما هو «الإرادة التشريعية» تماماً من غير زيادة أو نقصان، قال: «فإذا رأيت في هذا التقييد؛ (أي الموافقات) إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع: فالى معنى الإرادة التشريعية أشير¹».

إذن، «القصد» عند الشاطبي هو بمعنى: «الإرادة»! ويصرح تصريحاً أن قصد الشارع معناه: الإرادة التشريعية.. التكليفية.. لا شيئاً آخر غيرها، والإرادة التشريعية.. هكذا بإطلاق! من غير تخصيص بمتعلق دون آخر.. إذ التخصيص لا بد له من دليل.. بل الدليل قائم أن العكس هو الصحيح، كما سنرى.

إن الراجح بالنسبة لهذه الدراسة، مما أفضى إليه البحث والتقدير اللغوي والصرح في فيها، أن «المقاصد» إنما هي جمع «مقصد» (بفتح الصاد) الذي هو اسم مصدر.. لا (بكسر الصاد) الذي هو اسم مكان.. ومعلوم أنه لا فرق عندهم يذكر بين المصدر واسمه، فتكاد تكون «المقاصد» جمع «قصد» الذي هو بمعنى «الإرادة»، وهذا واضح في تعبيرات الشاطبي؛ إذ يقول مثلاً في (كتاب المقاصد) مفصلاً في أقسامها وأنواع أقسامها: «قصد الشارع..»، «قصد المكلف..»، «قصد الشارع في وضع الشريعة لكذا..»، الخ، فيعبر عن الفرد من أفراد ذلك المجموع (جمع التكسير) بصيغة (المصدر)! وهو الشأن عنده في مواضع أخرى أيضاً، كقوله: «بحسب المقاصد الطارئة على ذلك القصد الأول»².. وعليه سوف يكون مفهوم «القصد» حين يضاف إلى الشارع هو نفسه حين يضاف إلى المكلف، وهو «الإرادة» في كليهما، إنما الذي سوف يفترقان فيه، كما سنرى: محل تلك الإرادة.

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ج2، ص3، ج3، ص111-114.

2. المقاصد الشافية، ج1، ص357.

المبحث الأول: في مفهوم المقاصد..

قد كان من النتائج الكلية وغير المتوقعة التي أفضت إليها جملة الأشغال والجهود البحثية المتصلة التي عرفتها هذه الدراسة، طيلة الفترة التي استغرقتها، أن تم الكشف عن كون المقاصد مفهوم ابستمولوجي، وليس مادة معرفية، ولا حتى عملية برهانية. إن المقاصد «مفهوم (أو آلية) أوجدها (طورها) العلماء المسلمون لدراسة الموضوعات المعرفية، ذات الصبغة الوضعية.. ومعالجتها من حيث التصور لا التصديق، والفرض «معرفة الموضوع على ما هو عليه»، وليس ذلك إلا «بالعلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به...».

فلنفصل هذه الجملة من القول:

1. المقاصد للمعالجة التصورية لا التصديقية.. البيانية لا البرهانية..

كان أن أدت عمليات الاستقراء والتصنيف الجارية في هذه الدراسة إلى حصر الموضوعات المعرفية (جزئية كانت أو كلية)، مما يمكن أن يكون في الغالب محل اشتغال وتشريح من قبل الآلة المقاصدية، ومما يرتبط عموماً بمجال الشريعة، وإن كان لا يقتصر عليه وحده، بل يجري في غيره أيضاً، في سبعة أنواع من المتعلقات، كانت:

أ. الخطاب، وعوارضه من الأوامر والعمومات..

ب. الأحكام والتكليفات..

ج. العلل والمصالح..

د. المفاهيم والأصول..

هـ. الصناعات والعلوم..

و. الجماعات والمذاهب..

ز. الحادثات والنوازل..

فمن حيث موضوعاتها لا تتعلق هذه (الآلية) بالأفراد من الموجودات، ولا بالعقلية والمجردات، ولا بالفعليات من حيث تتعلق بالواقع.. إنما هي تخص «الوضعيات» وحدها. والوضعي نسبة إلى

الوضع، الذي هو في الأجسام: «عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى البعض الآخر، وإلى مكانه، كالتربيع والانسطاح ونحوه¹».

فالموضعي عامة: كل شيء، معنوي أو محسوس، مركب، صدر عن فرد أو مجموعة، فجاء على حال (هيئة) من الترتيب.. هي اختيارية (جوازية)، لا يقتضيها العقل (لا يوجبها)، وإن كانت معقولة؛ (أي لها منطوق داخلي مفهوم يحكمها وتتحقق به غايتها).. كاللغة حين تضعها جماعة بشرية، والقوانين، والفلسفات، والعادات، والوجود نفسه الذي وضعه الله تعالى، والشرائع الموضوعية من السماء، والكلام حين يصدر عن آحاد المتكلمين، وأمثال ذلك، والمستويات السبعة من المتعلقات التي ذكرناها هي من هذا القبيل. فمضد «الوضعي» «العقلي»، و«الوضعيات» تقع في مقابلة «العقليات»..

«المقاصد»، إذن، مصطلح وضع لمعرفة «الوضعيات»، كما وضع الذاتي والعرضي، مثلاً، لتعريف الكليات من الموجودات؛ إذ لما كان الوضعي متكرراً ومركباً، كان ذلك فيه مصدر إبهام ومنشأ غموض، فاحتاج الأمر واقتضى نوعاً من الفرز والتمييز (البيان)، وهي حاجة على سبيل الضرورة واللزوم، لا الفضول الزائد والتكلف، فحتى لو كان الوضعي من الوضعيات أمامك، ماثلاً بين يديك، لا يعزب عن نظرك منه جهة من الجهات، ولا جزء من الأجزاء، مع كل ذلك أنت تحتاج فيه إلى بيان آخر فوق ذلك، يجلي لك حقيقة كل جهة مما ترى، وكل جزء مما تعين، وذلك من حيث الأهمية والقدر لكل واحد منها، فذلك واجب قبل أن أي تعاط علمي معه.

ذلك بأن «الوضعي اختياري»، كما سلف؛ أي يخضع لإرادة الواضع وقصده، فهو، إذن، قابل للتبدل.. فبهذا الاعتبار وجب كل مرة تجديد المعرفة به، وطلب الوقوف على حقيقته وحاله؛ إذ مادام قابلاً للتبدل بحسب قصد الواضع وإرادته، فقد ينقلب ما كان أعلى فيه إلى الأسفل، وما كان أيسر يصير أيسر، وما كان وجهاً قد يتحول ظهراً، وما كان سرا قد ينقلب جهراً، وما كان أولاً يصير آخراً، وما كان معتبراً يصير لغيره.. وهلم جرا.

وقد تبين بمضمون ما سبق أن «المقاصد» تعالج إشكال التصور (الإدراك وبناء المعنى) لا التصديق.. فهي بذلك ذات وظيفة بيانية، وليست قياسية (عقلية برهانية)، المقاصد إجابة

1. الأمدي، فقرة 178، ص113، وانظر كذلك: معيار العلم، ص325-326.

عن سؤال (ما؟)، وليس سؤال (لم؟)؛ فمثلا (إخراج المكلف عن داعية هواه...) الذي هو قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة (النوع الرابع من القسم الأول من المقاصد)، إنما هو حقيقة هذا القصد لا علته.. أي أن الامتثال أو التبعيد إنما هو حقيقة الشريعة (من هذه الحيثية المنظور منها إليها)، لا أنه غايتها أو هدفها.. فتأمل!!

غير أن الإجابة عن (ما؟) هنا لتكون تامة وكافية إنما تمر بالضرورة عبر الإجابة عن (أي؟)؛ وهو ما سنبحثه في مواضع مقبلة من هذا البحث.

2. «العلم بالموضوع على ما هو عليه.. وما لا يعرف الموضوع إلا به»

تستدعي المقاصد لأجل المساعدة في «العلم بالموضوع على ما هو عليه»¹، وذلك: العلم بحقيقة الموضوع، كما هو في نفسه، وبشكل موضوعي.. ومن غير تعريج على أية زوائد، من أوصاف أو لواحق خارجة عن الذات كما بينا، وذلك إذا كان ينظر في الموضوع في ذاته؛ أي من حيث هو.. ومن الأمثلة فيما يعد خارجا عن الذات، مما كنا جعلناه آنفا مماثلا لـ (الصفات العارضة) على سبيل من التشبيه والإفهام لا غير، أنواع من المعالجة والنظر، نذكر منها فيما تعلق بمجال (الصناعات والعلوم) ما كان من: أ. مقدمات. ب. مبادئ. ج. نظر استدلال. د. نظر تحليلي. هـ. نظر تاريخي. و. نظر نقدي.. ز. نظر توظيفي. ح. نظر تنزيلي. ط. نظر انجراري.

فهذه أمثلة من الأمور الخارجة عن المقاصد.. وفرق ما بينهما أنك ترى أنه يمكن الاستغناء عن هذه الأنظار والمعارف في المعرفة والتعريف.. فمقاصد موضوع ما: «ما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به»².

وحين ننفي عن الموضوع، أو عن تصورنا له، الأجزاء العالقة به، التي ليست بجزء من حقيقته، قد نحتاج، بعد ذلك، المرور إلى عملية أخرى أدق، وهي التمييز في الموضوع بين ما هو أصلي من المقاصد، وما هو تابع لا غير!

1. الموافقات، م، س، مع، 2، ج، 4، ص 527.

2. المرجع نفسه.

وقوله: «من حيث قصدت المعرفة به¹؛ أي من الجهة التي يراد تناوله منها، وهو تقييد مهم جدا ودقيق؛ إذ الموضوع الواحد يمكن النظر إليه ومعالجته من جهات وحيثيات مختلفة، لا من واحدة فحسب! فمثلا: «أجسام العالم» موضوع واحد، لكن له حيثيات مختلفة، ويمكن في كل مرة تناوله من واحدة منها، ويكون له بكل حيثية من تلك الحيثيات علم يناسبه.

يقول الغزالي: «أما العلم الطبيعي، فموضوعه: أجسام العالم؛ من حيث إنها وقعت في الحركة والسكون والتغير، لا من حيث مساحتها ومقدارها، ولا من حيث شكلها واستدارتها، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ولا من حيث كونها فعل الله تعالى، فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها، ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تغيره واستحالته فقط²».

وهذا تماما ما فعله الشاطبي، رحمه الله، بـ«الشرعية المطهرة» باعتبارها موضوعا معرفيا، وإنها حقا لـ (موضوع معرفي وضعي) من الدرجة الأولى، وهكذا نظر إليها الأصوليون الذين استخدموا المقاصد، وهو موضوع يصح أن يدرج في النوع الخامس من المتعلقات، كما يجوز أن يدخل في النوع الذي بعده.. لما نظر إليها الشاطبي كذلك، نظر إليها باعتبار أن لها حيثيات مختلفة، فكان لها عنده من كل واحدة مقاصد³..

وهكذا فـ «العربية» مثلا موضوع معرفي، وله أيضا جهات مختلفة يمكن في كل مرة أخذه من واحدة منها، وله بكل جهة علم، وبكل علم مقاصد، فلننظر أولاً؛ أي جهة نريد؟ لنعلم أي علم ينبغي تحصيله؟ ثم أي مقاصد؟ قال: «فالاتجاه في الاستنباط من الألفاظ الشرعية، يلزم فيه: المعرفة بمقاصد ذلك المناط؛ (أي العربية)، من الوجه الذي يتعلق به الحكم، لا من وجه غيره⁴».

فإذن، مقاصد موضوع ما، الأشياء والعناصر التي إذا حزتها فيه إدراكا وعلمًا حزت بها ذلك الموضوع جملة إدراكا وعلمًا، من الحيثية التي تريد إدراكه منها، وبعد ذلك ربما لم تحتج

1. المرجع نفسه.

2. مقاصد الفلاسفة، (القسم الثاني: الإلهيات)، ص6.

3. انظر الإشارة إلى ذلك في فقرة خاصة من المبحث الختامي من هذه المدخلة.

4. الموافقات، مج2، ج4، م، س، ص429.

في ذلك إلى شيء غيره، وهي أيضا الأشياء التي إذا غابت عنك أو فاتتك فاتك إدراك الموضوع وغاب عنك علمه.

المبحث الثاني: في التوظيفتين البيانية والتأصيلية للمقاصد

ثبت في المبحث الأول أن المقاصد إنما هو مفهوم ابستمولوجي.. له متعلقات مختلفة من الموضوعات المعرفية.. ولما كانت الشريعة واحد من تلك الموضوعات، كانت من ثم (مقاصد الشريعة) فردا من أفراد ذلك المفهوم (مفهوم المقاصد)، ومندرجة تحته.

وكان أن اقتضى النظر المنهجي في ذلك المبحث أن يرد فيه، على سبيل البيان والاستدلال، ذكر لعدد من الموضوعات المعرفية، كان جميعها مما ينتمي إلى صنفين من تلك المتعلقات، أو ثلاث، وهي: (الصناعات والعلوم)، و(العادات والمذاهب).. والآن سيكون هذا المبحث هنا في عمومته متخصصا في صنف آخر غير ما سبق: (المفاهيم والأصول)!

فلقد استخدم الشاطبي (مفهوم المقاصد) في معالجة كل قضايا الدرس الأصولي، وما هذا الدرس في معناه وحقيقته إلا جملة مفاهيم وأصول.. وكما في جميع الوضعيات المركبات، وكل وضعي هو مركب، يقتضي النظر العلمي في الواحد منها إخراجها من حالة الغموض والإبهام، وما تكون عليه عناصره من اختلاط.. وازدحام.. وتوارد.. وتشاوب.. وتلازم.. وما إلى ذلك، وإخراجها جميعا إلى حالة الوضوح والبيان التام! آنذاك يمكن في الموضوعات التي هي (مفاهيم وأصول) الحديث عن أصول فعلا؛ إذ يتناقض أن تكون (أصول) وهي في الوقت ذاته مبهمة غامضة، هل هذا إلا عين الخلف والمحال؟!

هذا جزء من أشياء فعلها الشاطبي لما قال بقطعية الأصول؛ أي إعادة تأصيلها، وكان السبيل إلى ذلك هو (البيان) فيها، والسبيل إلى البيان فيها استخدام (مفهوم المقاصد)، إذ المقاصد كما سبق هذه وظيفتها، فإنما هي آلية ابستمولوجية مختصة حصرا في معالجة ما هو إشكال تصور، وإدراك، وبناء للمعنى، لا شيئا آخر!

إن ثمة معضلة كبيرة تواجهها الوضعيات عموما، أو تواجهنا فيها، وذلك إذا نحن أردنا أن نتعاطى معها معرفيا، الوضعي إذا كان في الواقع الخارجي تبين ولم يتأصل! فإذا هو انتقل إلى

اللغة¹ تأصل ولم يتبين! إذا هو ظل في الخارج لم نستطع تحويله إلى معرفة علمية، فبأي شيء إذاً ينفع البيان؟! أما إذا نحن انتقلنا به إلى اللغة، على أساس أن نتمكن من المعاطاة العلمية، أخلت مقتضيات التجريد اللغوي، التي هي مقتضيات عقلية بالأساس، بمطلب البيان، الذي هو مطلب علمي كذلك، لكنه من مقتضيات الواقع والتعيين، فبأي شيء عندها أيضاً ينفع التأصيل؟!

هذه هي المشكلة، وهي من حرجين، ومن بينهما سوف يخرج الشاطبي رحمه الله! فلقد جاء بمستوى آخر من التدقيق في مقتضيات الخطاب الشرعي (من الأحكام)! سوف نتبين دواعيها في المطلب الموالي بتفصيل..

والمفاهيم أحكام..! فلذلك تتأكد الحاجة فيها أكثر إلى البيان.. نعرف في كل مفهوم وأصل ما هو مقصود فيه، من العناصر والأجزاء، أو من الجهات والأنحاء، أو ما شئت، مما ليس بمقصود، ما هو مطلوب مما ليس بمطلوب، ما هو معتمد، عند الشارع، مما ليس معتمدا.. وفيما هو مقصود مطلوب معتمد ما كان كذلك أصالة وما كان تبعا.. ولعل هذه هي خلاصة العملية التنظيمية (البيانية) التي تتولاها المقاصد في الموضوعات المختلفة:

أن تميز في كل موضوع بين ثلاثة مستويات، أو ثلاث دوائر: 1. ما هو مقصود أصالة. 2. ما هو مقصود تبعا. 3. ما هو غير مقصود.

الأصلي هو في الغالب من الأحوال واحد في نفسه غير متعدد، وإن تعددت مظاهره وأشكاله، أما المقاصد التبعية فهي في الغالب متعددة، ومتفاوتة الدرجات أيضاً.

لقد استدللنا، في الأصل من هذه الدراسة، على ما نقوله هنا من استخدام الشاطبي للمقاصد بغرض البيان والتأصيل، بما يربو على العشرين مثالا، أغلبها من باب (المفاهيم والأصول).. لكن نجتزئ في هذه المداخلة ببعض من ذلك فحسب، وهي:

1. المباح

يشغل هذا الأصل (المباح) حيزا كبيرا جدا ضمن رقعة الأحكام التشريعية، بل له المساحة الأكبر على الإطلاق، لكن تلك السعة في المجال الذي يمتلكه هي نفسها مصدر المتاعب والمشكلات

1. اللغة هنا باعتبارها أداة للمعرفة العلمية، لا اللغة بمعنى الخطاب؛ إذ هذه تكون من قبيل الوضعي الموجود في العالم الخارجي، وقد ذكرت في ما سميناه في الفقرة الأولى من المبحث الأول: أنواع المتعلقة.. فتنبه له!

التي تلحقه، ولقد صار هذا الأصل في محتواه المعرفي على درجة من الغموض والتضارب كبيرة، بحيث يكاد يفقد عند الكثير من الناس، هويته الذاتية، بل ظهر من ينكر وجود شيء اسمه المباح؛ إذ يصعب أولاً من الناحية الذهنية تقبل أن يكون شيء ينتمي إلى الشرع، ثم هو، مع ذلك، قصد الشارع فيه أن لا قصد في فعله ولا في تركه! فدرجة الحياد هذه صعبة على الذهن! إذ القصد في العادة إما أن يكون إثباتاً (إيجاب فقط)، وإما أن يكون نفيًا (سلب فقط)، أو على الأقل نفي وإثبات معا (سلب لشيء، وإيجاب لشيء آخر)، أما أن يكون لا نفيًا ولا إثباتًا! فشيء ليس باليسير على الذهن أن يستسيغه، فهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وجد عند الرجوع إلى الواقع أنه قلما يُصادف مباح مستقل عن التلبس بالعوارض والمستلزمات الخارجية، أي قلما نجد لهذه الكلمة عائدا مرجعيا مطابقا من غير زيادة أو نقصان..

فهذا يؤدي بالكثير من الناس إلى التشكيك في القاعدة المقررة (الأصل)، والتي أعاد الشاطبي التذكير بها، وهي: أن الأصل في المباح أن لا قصد للشارع في فعله، كما لا قصد له في تركه! فيقولون: نعم هذا مباح، ولكن ها هو الآن مطلوب الفعل مثلا، أو مطلوب الترك، خصوصا أن تلك العوارض لا تزيل عنه اسم الإباحة، أو تجعله يندرج تحت اسم آخر غيرها.. فمن ثم عمل الشاطبي من خلال مناقشات علمية وحجاجية طويلة على إزالة كل ما تعرض له هذا الأصل من خلل في التصور والفهم، وحاول أن يثبت القاعدة والأصل المقرر، وهو أن المباح قصد الشارع فيه دائما التخيير.. وأن ما اعتبر مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك من ذلك المناط، فإنما ذلك للأمور الخارجية التي تلبست به حين التنزل، وجعلته كذلك، قال: «وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم، في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم¹»، وهكذا يعالج الإبهام الذي صار يسكن هذا الأصل، نتيجة أسباب سنذكرها لاحقا في مكانها، ويستبدله بالبيان الذي يعيد له أصليته..

2. المصلحة

المصلحة التي يتضمنها أمر الشارع هي غالبا مختلطة بمفسدة ما.. هذا أصل في العادات معلوم، وفي الشرعيات بناء عليه. فإذا، إلى أي منهما ستتوجه إرادة الشارع؟ ينبغي أن تتوجه

1. الموافقات، مج 1، ج 1، م، س، ص 265.

إلى جهة واحدة منهما تكون من ثم هي المقصود، وذلك جهة المصلحة.. والنتيجة حينها أن أمر الشارع الذي هو مصلحة مطابق لقصده، فالمفسدة المغلوبة داخلة في المسمى وضعا، فكانت مشمولة بالاسم بذلك الاعتبار، إلا أنها، مع ذلك، ليست بداخلة فيه قصدا، لأنها ليست جزءا من القصد، ولا هي داخلة فيه، والقصد أخص وأدق من الاسم (الأصل الوضعي).

وما قيل هنا في المصلحة قيل مثله في المفسدة، «فالحاصل من ذلك أن المصالح الاعتبارية شرعا، أو المفاسد الاعتبارية شرعا، هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك¹»، وهو مضمون المسألة الخامسة من النوع الأول من قصد الشارع، فليرجع إليه.

3. المسببات

ومثل قوله في المصلحة قوله في المسببات الناتجة عن الأسباب: إن «الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد²»، بل زاد الأمر تدقيق بيان، فذهب إلى أن «الذي يجب أن يعلم أن هذه المقاصد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة، ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها³»، ثم أعطى لذلك أمثلة تبين بها.

4. التكليف

كذلك المشقة (المعتادة) التي يتضمنها التكليف ويستلزمها ليست بمقصودة فيه، قال: «فما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف⁴»، «إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد (...) فإذا كان التكليف على وجه، فلا بد منه

1. المرجع نفسه، مج1، ج2، ص341.

2. المرجع نفسه، مج1، ج1، ص211.

3. المرجع نفسه، ص212.

4. المرجع نفسه، ص429.

وإن أدى إلى مشقة؛ لأن المقصود المصلحة¹، هذا إن كانت من قبيل المشقة المعتادة، فأما «إن لم تكن معتادة، فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع»².

وفي هذا المقام نوع من التدقيق كبير، فالمشقة المعتادة ليست (غير مقصودة) كلياً، بل هي غير مقصودة من حيثية معينة، أو نقول: هي مقصودة من حيثية معينة فحسب، ولذلك كان مثاباً عليها إذا حصلت، قال: «ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً، فرتب الشارع في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به، ولا يدل هذا على أن النصب مطلوب أصلاً»³.

ثم يعرج على إشكال لغوي لطيف مرتبط بما نحن فيه هنا، فيقول عن تسمية العمل تكليفاً: «وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذلك مجازاً، بل حقيقة الوضع اللغوي»⁴.

5. الأمر بالمطلقات

بين الأنحاء التي تتجه إليها إرادة الشارع عند الأمر بالمطلق من تلك التي لا تتجه إليها.. فقال: «الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد (...) وإذا ثبت أن الأمر [بالمطلق] لا يتعلق بالمقيد، لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد، فلا يكون مقصوداً له، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد لم يكن قصده إيقاع المطلق، فهذا خلف لا يمكن»⁵.

فالمقيد، إذن، يستلزم المطلق في الواقع، لكن لا يستلزمه في التشريع! «فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق، لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد، بخلاف الواجب

1. المرجع نفسه، ص432.

2. المرجع نفسه، ص437-438.

3. المرجع نفسه، ص433.

4. المرجع نفسه، مج1، ج2، ص431-432.

5. المرجع نفسه، مج2، ج3، ص117-119.

المخير، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن... فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك¹.

6. التكليف بالكلي

في التكليف بالكلي تكون «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي (...) لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا بحصول الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يطاق، (...) فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات²».

المبحث الثالث: في الأبعاد التجديدية: الممارسة تفكك الأصول..

لقد اشتغل أصول الفقه في مرحلته الأولى بوضع الأصول من حيث هي أصول.. ولم يكن يراعي الممارسة الاجتماعية للدين، التي هي عمل الناس بالأحكام الفقهية، كان يدل الفقهاء كيف ينتجون الأحكام، ويضع لهم القواعد التي تمكنهم من الإجابة عن احتياجات المجتمع، غير أن الفقهاء والأصوليين بعد ذلك، أو معه، لم يقوموا بمتابعة عملهم ذاك، فيلاحظوا الممارسة كيف تتم؟ وحتى حين لاحظوا، أو لاحظ بعضهم، مع مرور الوقت، إنما قام بتصحيح ونقد جزئي؛ أي نقد الممارسة نفسها.. ولم يرق صنيعه ذاك إلى درجة وضع أصول في ذلك، بينما الشاطبي هو من تولى تلك المهمة، فوضع موجة ثانية من الأصول، فيها استدراك، وتتميم، وإعادة تأصيل.. نعم هناك من العلماء من تجاوز النقد الجزئي وفارق وهاده، ولكن فقط إلى محاولة التقييد الفقهي لا التأصيل الكلي..

ويعني هنا، أساساً، (محاولة القرايف في الفروق) ففي هذه المحاولة تحديداً يتبين أن الحاجات والدوافع بين الشاطبي وسائر العلماء كانت واحدة ومشاركة؛ فالقرايف حاول إزالة اللبس والتداخل الذي خلفته الممارسة في كثير من القضايا العلمية، وهو الأمر نفسه الذي تولاه

1. المرجع نفسه، مج 2، ج 3، ص 121.

2. المرجع نفسه، مج 2، ج 2، ص 371-372.

الشاطبي حين ميز بين ما هو مقصود وما هو غير مقصود! أقصد الأمر نفسه من حيث الحاجات والدوافع لا من حيث العمل!

فكأن الممارسة عملت على تفكيك وحل كل (المفاهيم الأصولية)، فبدت أصول الفقه وكأنها مجرد هياكل، وجذوع جوفاء من الداخل، غير ذات جدوى.. وعاجزة أمام الواقع.. فبذلك احتاجت إلى من يعيد عقدها وبناءها ثانية، لتستعيد حاكميتها! فلقد زلزلت الممارسة الأصول حتى أوشكت تتصدع.. وليس المفاهيم وحدها بل حتى (التكاليف) نفسها تعرضت للاهتزاز.. وكاد يُعصف بها! فالمباح، مثلا، من حيث هو أصل، ها هو مباح، وما هو بمباح! كما رأينا. وكذلك المصلحة، هاهي مصلحة، وما هي بمصلحة!¹

وكانت الصوفية باعتبارها أبرز ممثل للممارسة الدينية، تدعي ذلك وتُتَّع به رمزيا على الأقل، أعادت في الظاهر من الفعل خلط كل الأوراق..! «الصوفية قد التزمت في السلوك مالا يلزمها، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك، بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها...»²

وهنا مثال آخر، وذلك أنهم؛ (أي الأصوليون) في المطلق والمقيد كانوا يناقشون المسألة في إطار النصوص ذاتها؛ أي تقييد نص لنص آخر (مطلق).. أما الشاطبي فيعالج تقييد المكلف للنص المطلق، وذلك عندما يحاول العمل بالحكم وامثاله.. فيعمل العمل على هيئة أو حال من

1. من أمثلة النوازل والإشكالات العملية، التي غبرت في وجه المصلحة، باعتبارها أصلا من الأصول، أمثلة وردت عند الشاطبي، في سياق غير بعيد عن هذا.. قال: «[وذلك] كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه، أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالما أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذ من يده استضر (...) ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم، إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين وللكنار في فداء الأسارى (...) كل ذلك انتفاع أو ضرر بتمكين من المعصية، ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد، مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر المسلم (...) ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض، وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا، لما كان إمساكه مؤديا إلى إضرار المضطر» وتراه يجيب عن تلك المسائل، مستخدما الأدوات المقاصدية، فيقول: «إن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن (...) وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجا إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع وإنما يكره على البذل من لا يستضر به، فافهمه!» **الموافقات**، مج 1، ج 2، م، س، ص 628-632.

2. المرجع نفسه، مج 2، ج 3، ص 298.

أوصاف وتقييدات بكيفيات ووجوه لم يرد بها النص.. «فالمأمور بالعنق، مثلا، أمر بالإعتاق مطلقا من غير تقييد، مثلا، بكونه ذكراً دون أنثى، ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع، ولا ما أشبه ذلك (...)» وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك من الالتزامات¹.

ونراه في موطن آخر يدفع شبهة تأثير الممارسة على المبدأ (الأصل من الأصول)، وينفي أي احتمالية للإطاحة به، حين يعتبر أن «المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول²»، وهذه القاعدة بأمتلتها وأدلتها هي مضمون المسألة الخامسة عشرة من النظر الثاني (=عواض الأدلة) من الطرف الأول (=الأدلة على الجملة) من كتاب الأدلة، فراجعها.

وكانت العلة في السابق لدى الأصوليين لتعدية الحكم إلى ما استجد من الوقائع التي لم تكن من قبل، وهو معنى القياس. أما مع الشاطبي فقد صارت العلة جزءاً من مفهوم العمل من الأعمال الشرعية (=الحكم)؛ أي مقصوداً من المقصود! وذلك لأن لها عنده وظيفة أخرى غير ما ذكر، وهي: الملاءمة بين أفعال المكلفين وأحكام الشرع (الامتثال)، فصار من اللازم عنده مراعاة العلة، لا لأجل القياس هنا، ولكن ليتأتى في الأفعال التي يأتي بها المكلفون المطابقة لقصد الشارع.. وكان مما دعا إلى ذلك عنده: انتشار الحيل وكثرتها!

وبفعل هذا صار يتمكن الفقيه إذا صدرت الأفعال، التي هي تكليفات شرعية، من المكلفين، أن يحكم عليها بالصحة أو البطلان.

فالتكاليف والأعمال الشرعية حين وصلت الممارسة فيها أحياناً إلى حال من أنواع التلاعب والالتفاف، صارت تماماً في مهب الريح! وما ذاك إلا لعدم تعريفها والإحاطة بمقاصدها.. (نقصان بيانها وعدم اكتماله)، فانقلب الواحد من تلك الأعمال المشروعات إلى حالة من الإبهام والغموض.. فجاء الشاطبي ليكمل بيانها، فراعى العلة، وأدخلها في المسمى، واعتبرها

1. المرجع نفسه، ص189-190.

2. المرجع نفسه، ص193.

جزءاً منه كما ذكرنا، وبذلك انضبطت تلك (الموضوعات الشرعية) وصارت بينة معرفة، لا جهالة.. لا غموض..

ومن ذلك؛ اعتياد الترخّص «كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز¹»، وغير ذلك...

مما بدا معه الأمر عند كثير من الناس، وكأن الرخصة يمكن أن تنتهض أصلاً كلياً مزاحماً للعزيمة، وعند آخرين أنها كذلك بالفعل، فيما هي في واقع الحال الشرعي ليست كذلك.. ولذلك بين أن الرخصة وإن كانت من مقصود الشارع، نعم، إلا أن ذلك بالقصد الثاني، والعزيمة هي المقصود بالقصد الأول، «والعزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتهما أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب²»، «فإذاً العزيمة من حيث كانت كلية، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرَج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني³». ثم من الناس من صار يقصد المشقة في العمل.. مع «أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف...⁴».

كما شاع «أخذ الأمر والنهي بالحظ، أو أخذ العمل بالحظ⁵»؛ أي البناء على المقاصد التابعة ومراعاتها في العمل، مع نسيان قصد الشارع الأصلي وإغفاله، وبذلك صار العاملون محل تشنيع.. محل تشنيع من قبل آخرين، هم على الضد منهم، يعتقدون أن الأعمال كيفما كانت ينبغي أن تبنى على المقصد الأصلي... لكنه جاء بالفصل من القول في المسألة، فبين أن مراعاة المقاصد الأصلية نعم هي أفضل، وفوائدها أعم وأكثر.. ذلك فحسب، دون أن يعني عدم صحة ما بني على المقاصد التابعة، فبين في هذه المعادلة الحل الصحيح، وهو مضمون المسألة الخامسة من النوع الرابع، فلتراجع!

1. المرجع نفسه، مج 1، ج 1، ص 294.

2. المرجع نفسه، ص 288.

3. المرجع نفسه، ص 313.

4. المرجع نفسه، مج 1، ج 2، ص 434.

5. المرجع نفسه، ص 501.

وما كل ذلك إلا لأن الشريعة في حالة من البيان الدائم لذاتها عبر الفعل (الممارسة).. وعليه، فالحفظ الذي كلف به القائمون عليها لا ينبغي أن يقتصر فيه على النصوص والأقوال فحسب، بل الأفعال كذلك ينبغي التنبه لها! وهذا ما قام به الشاطبي! وعيا منه لخطورة الممارسة، عبر الزمن، ووظيفتها الخفية الدائبة في إعادة التأصيل!

إذن، فالممارسة كانت الداعي إلى إعادة تعريف وبيان المفاهيم الأصولية (تأصيلها)!!

مبحث ختامي: في المستند النظري؛ والنتائج المعرفية

إن الأساس النظري والمنطقي الذي بنينا عليه القول بأن المقاصد «مفهوم ابستمولوجي.. لمعالجة ما هو تصور لا ما هو تصديق، وما هو بيان لا ما هو برهان»، ذلك الأساس هو التمييز في الموضوع المراد معالجته معرفيا: هل هو موضوع سكوني ثابت (وضع من الأوضاع)؟ أم هو موضوع متحرك (فعل من الأفعال)؟

الأول يعتبر الموضوع من حيث هو في نفسه ومكوناته الداخلية.. فيما الثاني ينظر إلى الموضوع من حيث وقوعه في الخارج وعلاقته بالمعطيات الخارجية (الزمانية والمكانية والحالية..). الأول له اعتبار كلي.. أما الثاني فجزئي. وبناء على هذا التمييز يختلف مفهوم «المقصد» ويتبدل مدلوله، وذلك لاختلاف محل «الإرادة» ومتعلقها:

فإذا كنا أمام فعل من الأفعال التي هي متحركة بطبيعتها وجزئية، كما ذكرنا، فمحل إرادة الفاعل وقصده يكون، بلا شك، غاية ذلك الفعل ونهايته، التي هي في الوقت ذاته علة الفعل والباعث عليه، في مثل هذه الحال يكون صحيحا معقولا أن يقال إن (المقصد) هو العلة أو الغرض.. وذلك أيضا هو (المقصود).. وسواء هذا أو ذلك فالجمع (المقاصد).

أما إذا تعلق الأمر بوضع من الوضعيات، التي لاشك أنها من الراسيات السكونيات، فإن متعلق إرادة الواضع في تلك الحال مما يختلف عن الأولى، فالنظر في الباعث أو الغاية هاهنا مما لا يُهمّ أبدا ولا يعني؛ إذ هما من الأشياء الخارجة عن الموضوع، من حيث هو موضوع، ولا تنتمي أبدا إليه.. ما يجعل محل الإرادة حينها ومتعلقها مكون من المكونات الداخلية للموضوع، وعنصر من العناصر المشكلة له، يختار الواضع أحد تلك العناصر والمكونات ويجعله «المهم»،

«المعتمد».. وهو الأمر الذي يجعل العناصر الأخرى تنزل في مراتب ذلك الوضع منازل متفاوتة تلقائياً تبعاً لذلك، فيأخذ كل واحد منها مكاناً له في ذلك الوضع.. فيكون الأول مقصوداً أصلياً والباقي مقاصد تابعة..

ويكون كذلك صحيحاً معقولاً في حالة الأفعال أن نتحدث عن «وسائل» إلى جانب ما هو «مقاصد» هنالك، فكل ما سوى الباعث والغاية هو وسائل!

أما في الحالة الأخرى (الوضع) فليس ثمة من وسائل إلى جوار المقاصد.. هذه الثنائية لا وجود لها هنالك، بل ثنائية أخرى: «مقاصد أصلية» و«مقاصد تابعة»، فالمقاصد التابعة ليست وسائل، وكيف تكون وسائل وهي جزء من الموضوع، ومكون من مكوناته؟ بينما الوسيلة ما يتوصل به إلى الغير، فهي شيء مفارق للمتوسل إليه، وهنا ليس معنا من (غير) يحتاج إلى (التوصل إليه)، بل نحن أمام شيء واحد (في الاعتبار) وثابت (في الوجود)، ومعلوم أن التوصل حركة! فإذا لا يتصور من الناحية المنطقية، بل يتناقض كلياً، أن نتحدث فيما هو (وحدة وارتباط) و(ثبات).. عن (تعدد وانفصال) و(حركة)!

إذا ثبتت هذه الأشياء من هذا الأساس النظري، فكيف لنا إذاً أن ننزل ذلك على الموضوع الذي ننظر فيه، وهو: الشريعة، أو مقاصد الشريعة..؟ لا بد أن نعيد إدراك هذا المفهوم، وتأوله وفق ما تمهد من أساس منطقي قاطع. فماذا تعد الشريعة إذاً؟ وهل الشريعة فعل أم وضع؟

لقد تم النظر إلى الأحكام التي جاءت بها الشريعة على أنها أفعال.. وهي نظرة جزئية! وليست صحيحة إلا من هذه الحيثية، فإنها نزعاً من تلك الأحكام الاعتبار الكلي الذي ينظر إلى جملة الشريعة من حيث هي كذلك..

إذا أخذت الأحكام في النظر والاعتبار مأخذاً كلياً مجرداً كانت وضعاً من الوضع.. إنه وضع إلهي! أما إذا لم تؤخذ كذلك فلا شك أن كل واحد من تلك الأحكام هو فعل من الأفعال الواقعة في الوجود وفي الاجتماع..

فإذا الحكم الشرعي إذا أنت نظرت إليه على أنه شيء يقع في الخارج فيصدر من المكلف كان من باب الأفعال لا الأوضاع، أما إذا أنت نظرت إليه على أنه حكم صادر عن الشارع ضمن

مجموعة أحكام أخرى كان من قبيل الأوضاع لا الأفعال، فالشارع في تشريعه للأحكام هو واضع لها لا فاعل، أما المكلف ففاعل غير واضح!

ولقد عولجت المقاصد ضمن صنفين من العلوم في الإسلام: صنف خالص متمحض أصيل.. هو: علم أصول الفقه.. وصنف مشوب مختلط حادث متأخر! فالأصوليون نظروا إلى الشريعة وما فيها من أحكام على أنها وضع، فكانت المقاصد عندهم (مقاصد وضعيات)، فيما نظر أصحاب الصنف الثاني من المؤلفات إلى الشريعة وأحكامها على أنها أفعال يقوم بها المكلف، فكثرت لذلك عندهم استخدام مصطلح (المقصود) في الدلالة على الباعث والغاية أو الهدف.. وهذا كثير في كتابات الأئمة: العز بن عبد السلام والقراي، وابن تيمية وابن القيم، وأمثال هؤلاء، كأن المعنى في القصد عندهم (قصد المكلف)! أما الذين كتبوا في (علم الأصول) فقد استخدموا في ذلك مصطلحي العلة والمصلحة، وغيرهما.. أما مصطلح المقاصد فاستعملوه فيما يستعمل له حين يتعلق الأمر بالموضوعات لا الأفعال، كما بينا آنفا ما بينهما من فرق.

فلم تكن «مقاصد الشريعة» عندهم أهدافها ولا عللها أو مصالحها.. فهذه المصطلحات مفارقة، ولها مدلولات محددة تستعمل عندهم فيها، إنما مقاصد الشريعة عناصرها الأساسية المعرفة لها من الحيثية التي أريد معرفتها منها¹..

فإذا أخذنا الشريعة جملة واحدة، ونظرنا إليها:

1. يمكن أن ننظر إليها «من حيث هي في نفسها ومعناها؛ أي باعتبارها مصالح»، فتكون المقاصد فيها: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما لكل واحد منها من مكمل.. وفي الضروريات: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال..
2. أما إذا نحن نظرنا إليها على أنها «لغة وخطاب»، كان لها بذلك الاعتبار مقاصد..
3. فإذا نظر إليها على أنها «تكليف»، كان لها بهذا الاعتبار كذلك مقاصد..
4. فإذا نظر إليها على أنها «امتثال»، كان لها بذلك الاعتبار مقاصد..

هذا ما فعله الشاطبي، رحمه الله، وأقامه من بنيان، وسوّى، في الكتاب الثاني من الموافقات، وما جعل فيه من أنواع وأقسام!

1. رأينا قبل، في المبحث الثاني، أهمية (الحيثية) في مفهوم المقاصد.. وأوردنا من كلام الغزالي والشاطبي في ذلك.

ثم كان كذلك من النتائج العلمية المترتبة على اعتبار الشريعة موضوعا معرفيا وضعيا أن كانت الأعمال والتكليفات الواردة فيها هي كذلك من المقاصد! عكس ما توهمه الناس بسبب من الغلبة الطاغية واللاشعورية لموضوع (الأفعال) حين التصور الذهني للموضوعات.. والذهول التام عن وجود صنف آخر من الموضوعات المعرفية، قسيم لموضوع الأفعال، مغاير له، مختلف الطبيعة عنه! وإنما يمكن للأعمال والتكليفات الشرعية أن تتحول إلى وسائل في أحوال معينة فحسب، وذلك مثلا:

إذا اعتبرت اعتبارا جزئيا؛ أي أفعالا، غير منتمية إلى موضوع معرفي كلي، ولا هي مؤطرة داخله.. وحتى في هذه الحالة هناك فرق دقيق بين ما إذا كان الفعل امثالا وموافقة وبين ما إذا لم يكن امثالا موافقا، فإذا لم يكن امثالا وموافقة، بحيث بني على أساس من الفصل والتفريق بين السبب والمسبب؛ أي بين العمل والقصد، كما جمع بينهما الشارع وطلبهما مرتبا بعضهما على بعض، في هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن «ثائية الوسائل والمقاصد»، كذلك يمكن الحديث عن تلك الثائية في حالة الأفعال العادية التي لا تنتمي إلى موضوع معرفي شريعة أو غيرها من الموضوعات الأخرى..

لقد حشدنا، استدلالا لهذا «القول»، في النص الأصلي لهذه الدراسة، عشرات الأدلة من الحجج والبراهين والشواهد والنصوص.. وذلك لما كان المقام هنالك يسمح بذلك التبسيط، لكن لنكتف هنا بنقل نص واحد من ذلك فحسب، نص جامع يشير إلى كون العلة، مع الشاطبي، بل في الدرس المقاصدي عامة، صارت جزءاً من المقصود، جزء من المقصود فحسب، لا أنها كل المقصود، ولا أنها حين صارت مقصودا نزع المقصودية عن الأعمال، أو أنها حولتها إلى وسائل، وفيه أيضا ما ذكرناه من الحالات التي تتحول فيها الأعمال حقا إلى وسائل، ويجوز أن يقال عنها فيها إنها وسائل لا مقاصد.. يقول الإمام الشاطبي ما لفظه: «إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا «مقاصد»! إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصدا آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه»¹.

1. الموافقات، مج 1، ج 2، م، س، ص 617.

**فقه المصالح والمقاصد في المغرب :
قراءة في أثري الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي**

د. احميده النيفر

جامعة الزيتونة/تونس

أولا : السند الفكري للاتجاه المقاصدي في العصر الحديث

ليس من المبالغة اعتبار أنّ من أبرز العوامل الفكرية لاستئناف القول بالمصالح والمقاصد في العصر الحديث يرجع أولاً إلى عبد الرحمن ابن خلدون (توفي 808هـ/1406م). إليه يعود الفضل في إعادة الاعتبار إلى وجود أسباب للتمدن وقوانين له تلتئم لتكوين نظرية في المجتمع. هذا التوجه الخلدوني استطاع أن يركّب برؤية تاريخية جانبيين أساسيين: من جهة مسألة السنن الاجتماعية المنصوص عليها في القرآن الكريم المؤكدة على الترابط بين معلول وعلّة وبين سبب ومسبّب ومن جهة أخرى المقولة الأصولية المعتمدة في مبحث دوران المعلول مع العلة وجودا وعدما.

إلى هذا السند الفكري ارتكنت المدرسة الإصلاحية مع الإمام محمد عبده مشرقا ومغربا لتساير الخطى الخلدونية في سياقها النقدي للفكر السابق لها، ولما أنتجه ذلك الفكر من معارف وما اعتاده من طرق ومناهج.

على ذلك، يمكن اعتبار صاحب "المقدمة" المجدد الفكري لمقولة المقاصد ومنطقها، وذلك قبل أن يقع تداول موافقات الشاطبي المعاصر لابن خلدون بين أيدي رجال المدرسة الإصلاحية. انتهت هذه المدرسة بتمثّلها المنهج الخلدوني وبمراجعتها لواقع المسلمين المعرفي والحضاري إلى اعتراف واع بتأخر العالم الإسلامي السياسي والتنظيمي. إلى جانب ذلك كان إدراكها لعجز البنية الثقافية الخاصة عن مواجهة اللحظة التاريخية عاملا حاسما وأداة فاعلة في إعادة الاعتبار لمقولة الشاطبي الأندلسي (توفي 790هـ/1388م) في المقاصد.

كانت حصيلة هذا كله لدى الإصلاحيين بمختلف اهتماماتهم الإقرار الفكري بأن للإنسان استعدادا للوصول إلى الحقائق عن طريق الدليل المستقرئ للنصوص التأسيسية.

هذه الأرضية النظرية أفضت إلى طرح فكريّ يشرع للفقهاء المقاصدي وذلك بالتركيز على غاية مشتركة هي إعادة صياغة العقل المسلم لتأهيله لما حفلت به أدبيات الإصلاح من ضرورة مراعاة روح الزمان وطبعه و اعتمده من قبل صاحب المقدمة في حديثه عن "تقلب الأحوال والأعصار".

لكن هذا التشكل المعرفي بعنصره؛ الخلدوني والإصلاحي ما كان له أن يصبح عاملا منتجا لمعرفة جديدة لولا الشرط الاجتماعي والمادي الذي جعل إعادة النظر في البناء الأصولي أمرا متأكدا لا مناص منه. لقد بلغت الفجوة بين الواقع الموضوعي لبعض المجتمعات الإسلامية وبين البنية الفقهية والآليات الأصولية المعتمدة حداً من التباعد لا تتأتى معالجته إلا بالنظر في ضرورة إنتاج أصولي جديد في وجهته ومنهجه وصياغته. من هذه الناحية كان السعي إلى بناء أصولي تجديدي تعبيرا عن وعي حقيقي بمخاطر أزمة اجتماعية سياسية يمكن أن تصبح مدمرة نتيجة الهيمنة والتغلغل الاستعماريين في مؤسسات المجتمع والدولة. تلك كانت وضعية المغرب الإسلامي في زمن ابن عاشور والفاسي.

لذلك غدا التوجه المقاصدي بالنسبة إلى تلك النخب الإصلاحية أشبه بالترياق المستمد من القدرات الكامنة في التراث والفكر الذاتيين. كان قصدها حقن جهاز المناعة وعلاج خلله بما يتيح استنباط الأحكام من الكليات الشرعية لمواجهة الوقائع المستجدة. بهذا يكون القول بالمقاصد مراجعة لبنية التفكير الفقهي بهدف بناء سلطة منهجية جديدة تأكيداً للذات ومصالحةً للمجتمع مع نفسه ومع عصره.

في ضوء هذا الطرح يكون تناولنا للجهود العلمية التي بذلها العلمان البارزان المغاربيان في العصر الحديث. كانا وهما يعملان كلٌّ من موقعه في مجالات الفكر والإصلاح ملتقيان في ضرورة قلب النظر وتفصيل القول في قاعدة "درء المفسد وجلب المصالح".

كان ابن عاشور والفاسي ممن يصدق عليهما قولة الشاطبي في خصوص تحديد مَنْ يتجه إليه بمشروعه التجديدي. كان كلا الرجلين "ريّانا من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مغلّد إلى التقليد والتعصب للمذهب".

ثانياً: ابن عاشور والفاسي: التكامل الإصلاحي

عندما نشر محمد الطاهر ابن عاشور (1296-1393هـ/1879-1973م) كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" سنة 1947 كان قد قارب السبعين من عمره. كان قد تقلّب في مناصب تعليمية مختلفة، وباشر الخطط الشرعية؛ كالقضاء والفتيا، وألّف جملة من الآثار المطبوعة والمخطوطة التي تناولت أبرز المجالات العلمية الشرعية. [اهتم بقضايا تفسير القرآن (التحرير والتنوير) والحديث (كشف المغطى في أحاديث الموطأ) الفقه وأصوله والسياسة الشرعية (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - الوقف وآثاره في الإسلام - التوضيح والتصحيح في أصول الفقه - نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم) هذا إلى جانب قضايا الإصلاح (أليس الصبح بقريب) مع اهتمام خاص باللغة العربية وآدابها: موجز البلاغة - تحقيق ديوان بشار بن برد - شرح معلقة امرئ القيس - الواضح في شرح مشكلات المتنبي].

في الطرف الأقصى من المغرب العربي كان علاّل الفاسي (1910-1974) المنحدر من أصول أندلسية، الناشئ في عائلة علم وتقفه مثل ابن عاشور لكن الأصغر منه سنّاً قد ألّف هو الآخر كتاباً في "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" فرغ من تأليفه سنة 1963. تكشف سيرة الفاسي وآثاره العلمية والفكرية عن اهتمامه بالمسائل الشرعية، مع عناية مؤكّدة بالمسائل السياسية المحليّة التي واجهت بلاده فترة الاستعمار الفرنسي (1912-1956) من ثم تراوحت آثاره بين محور القضايا العلمية الشرعية من منظور إصلاحي [دفاع عن الشريعة، نضالية الإمام مالك ورجال مذهبه، الجواب الصحيح والنصح الخالص في نازلة فاس وما يتعلق بمبدأ الشهور الإسلامية العربية، لفظ العبادة: هل يصح إطلاقه لغير الله؟ تاريخ التشريع الإسلامي، شرح مدونة الأحوال الشخصية] ومحور النضال السياسي والوطني [النقد الذاتي، الحماية في مراكش من الوجهتين التاريخية والقانونية الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، السياسة البربرية في المغرب، في المذاهب الاقتصادية، الإسلام وتحديات العصر، بحث

مفصل عن النظريات الفلسفية المختلفة ومقابلتها بالحرية الإسلامية، هل الإنسان في حاجة إلى الفلسفة؟].

من هذه الناحية يمكن أن نلاحظ أن جانب الاتفاق بين عالمين متعاصرين ومعاصرين، عالج كل منهما قضية المقاصد بصورة مستقلة في العصر الحديث، لا ينبغي أن يخفي عنا خصوصيات هامة نشير إليها في ثنايا هذا البحث. هذه الخصوصيات رغم دقتها فإنها مفيدة؛ لأنها تكشف ملامح تميّز شخصية الرجلين، ومفاصل فكرهما إلى جانب ما تشييان به من خصوصيات الأرضية الفكرية والإصلاحية في القطرين المغاربيين في القرن المنصرم.

أول ما يمكن أن نبرزه في هذه المقارنة الأولى هو أن ابن عاشور ظل رجل علم بامتياز. واجه في حياته المدينة مصاعب كبرى كانت بعضها سياسية والأخرى اجتماعية سببت له متاعب مهنية وشخصية جمّة. لكنه كان رغم توليه أعلى المناصب التعليمية [التدريس بالجامع الأعظم وعضوية النظارة العلمية سنة 1907، وإدارة مشيخة الجامع الأعظم في سنة 1932 ثم سنة 1945، وعميدا للجامعة الزيتونية سنة 1956] والإدارية [حاكما بالمجلس المختلط سنة 1909، وقاضيا مالكيا سنة 1913، وشيخ الإسلام المالكي سنة 1932] شديد التمسك باستقلاليته الفكرية وقدر من الحرص على حياد سياسي صعب. ذلك ما أتاح له درجة التميّز فيما انكب عليه من المباحث العلمية أعانه عليه نضج فكري واتضح في الرؤية الحضارية سمح بهما وسطه العائلي وحركة فكرية متصاعدة للنخب التونسية منذ المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر. هذا التميّز النخبوي كان قد انتبه إليه الإمام محمد عبده إثر زيارته الأولى إلى تونس سنة 1884 فسجله في مراسلته مع السيد جمال الدين ثم واصل علاقته به بعد ذلك حتى زيارته الثانية سنة 1903.

علال الفاسي من جهته، كان أيضا ملتزما بالمطلب الإصلاحي الذي عبر عنه في آثاره المختلفة، والذي ساهمت فيه علاقته برجال الإصلاح من أمثال شكيب أرسلان، لكن السياق السياسي الاجتماعي في المغرب كان أشد تأثيرا على فكره وحركته. ما تؤدي إليه قراءة سيرته الذاتية والاطلاع على أهم أعماله تؤكد أن مدخله إلى معالجة القضايا العلمية الشرعية كانت مختلفة إلى حد كبير مع المدخل الذي اعتمده ابن عاشور.

كانت أعمال الفاسي عموماً متهورة بطابع تاريخي فكري يميل إلى بحث المسائل المدروسة في مستواها التطبيقي أكثر من الحرص على المستوى التنظيري. قد يكون في هذا ما يفسر أنه، رغم شديد اتصاله برجال الإصلاح في تونس، لم يشر في كتابه عن المقاصد إلى كتاب ابن عاشور الذي سبقه في الظهور بسنوات عديدة.

من المفيد هنا أن نذكر أن التحديات السياسية كانت أشد في المغرب على الوجهة الإصلاحية مما عرفتة النخب التونسية. الظهير البربري مثلاً الصادر سنة (1340هـ/1930م) كان يطبق تمييزاً إدارياً وسياسياً بين العرب والبربر. هذا القانون الذي قاومه الفاسي لا يمكن أن يقارن من حيث الخطورة بقانون التجنيس في تونس والصادر سنة (1333هـ/1923م) الذي اقتصر على تشجيع بعض التونسيين على التجنس بالجنسية الفرنسية.

يضاف إلى ذلك أن قوى الجمود والتقليد الداخليين في المؤسسات التعليمية والاجتماعية كانت هي الأخرى أبلغ فاعلية في السياق المغربي مما كانت عليه في الوضع التونسي زمن الفاسي وابن عاشور.

هذا ما يتيح القول إن اهتمامات العالمين متحدثان في الرؤية الإصلاحية مختلفتان في طبيعة المعالجة ومجالاتها ومنهجها. هي عند الفاسي وابن عاشور متفقة من حيث ضرورة إعادة بناء المنظومة الثقافية للمجتمع بما يجعلها في مستوى التفاعل مع الحضارة الصاعدة. لكنها تعني بالحراك الفكري والسياسي الاجتماعي أساساً عند الفاسي في حين تقتضي عند ابن عاشور جهداً تأصيلياً لتجاوز تعطل البناء الفكري الفقهي والأصولي الذاتيين. يتضح هذا الاختلاف في استبعاد الفاسي العمل من أجل إصلاح المؤسسة التعليمية للقرويين التي عرفها طالباً ثم مدرساً وإقبال ابن عاشور الدائب على تغيير مناهج التعليم في المؤسسة الزيتونية العتيقة.

مع ذلك، فإن الرجلين عملاً كلاهما للإجابة على التحديات الأوروبية في الفكر والعلم والواقع كل حسب مقتضيات واقعه و حسب إمكانياته الشخصية.

من هنا جاءت أعمالهما أقرب إلى التكامل في معالجتهم الإصلاحية، وأوضح في التدليل على أن المجتمعات العربية المسلمة ظلت في القرن الماضي "مجتمعات نخب" ليس للجمهور الواسع فيها أثر يذكر في ضبط التوجهات ونحت الآفاق.

ثالثاً: بين اعتبار للأخر وأزمة أصول الفقه

إذا أردنا مزيداً من تحديد الخصوصية لدى العالمين كان لزاماً النظر إلى كتابيهما اللذين بنيا فيهما اتجاههما المقاصدي مع متابعة جزئية لبعض ما ألفه كل منهما في آثاره الأخرى. من جهة ابن عاشور نجد أنه يؤسس مقاصديته على قاعدة لازمته منذ كتاباته الأولى. إنها ذات الرؤية الإصلاحية التي تنضوي فيها أعمال الشيخ منذ أن أدرك من أول شبابه "أن العلم ليس رموزاً تحلّ ولا كلمات تحفظ ولا انقباضاً وتكلفاً ولكنه نور العقل واعتداله... فالعلوم تخدم غرضين: ارتقاء العقل لإدراك الحقائق واقتدار صاحبه على إفادة غيره". ذلك كان بعض ما سطره في شبابه سنة 1910 في كتابه "أليس الصبح بقريب".

تلك غاية العلم، أمّا الإشكالية التي تبحث المسائل العلمية في ضوئها فهي لا تقل وضوحاً عند صاحب التحرير والتنوير ضبطها في تفسيره حين قال: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله فيهدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذه ونزيده، وحاشا أن ننقصه أو نبيده، علماً بأن غمط فضلهم كفران للنعمة، وجدد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة".

بناء على تلك الغاية وهذا المنهج يمكن أن نقول إن التوجّه المقاصدي عند ابن عاشور هو تأسيس للغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام. القصد من هذا التأسيس ردم الفجوة بين أحكام الفقه الإسلامي وما انسأقت إليه أحوال المسلمين من ارتهان إلى القوانين الوضعية. هو، إذن، عمل من أجل انبعاث معرّف وفكري يمكن المؤسسات التعليمية والاجتماعية التقليدية من أن تستعيد مصداقيتها وراهنيتها.

ومن ثم كان توجه ابن عاشور محمداً وقائماً على ثلاثة أركان:

1. اعتراف بالمأزق المنهجي لأصول الفقه.
2. عمل من أجل ضرورة القطع مع آليات القياس الفقهي الجزئي.
3. اعتماده في استنباط الأحكام على قواعد مقاصدية لا تقتصر على الدلالات اللغوية فقط.

بناء على هذه الأركان سعى ابن عاشور إلى التأكيد على أهمية وضع قواعد منهجية جديدة ترتبط بخطاب الشريعة لتحقيق ما عجز عنه أصول الفقه من توضيح الخلاف والوفاء بحاجة المسلمين فيما يجدّ من النوازل.

يقول في مطلع تأليفه مبينا الحاجة إلى علم جديد: ما دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتمون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي إلى الأدلة الضروريات فينقطع بين جميع الحجاج.

تلك هي الأزمة التي آل إليها علم أصول الفقه الذي أسّس الاختلاف بين الفقهاء ورسخه مما آل إلى توسيع شقة الخلاف المذهبي. لذلك باتت الحاجة أكيدة عند ابن عاشور للقول بعلم منفصل للمقاصد يتم فيه تحديد ضوابط تعتبر المعاني والدلالات المقصودة من خطاب الشريعة.

أما إذا نظرنا من جهة الفاسي في كتابه "مقاصد الشريعة ومكارمها" الذي ألفه بعد ابن عاشور بأكثر من خمسة عشر سنة فإنّ الأمر يقتصر عنده على دعوة مقاصدية يعتبرها تواصلًا مع جهود سبقت وتعييدًا لسبيل من سليله من الباحثين، يقول: "زدت فيه لبنة على من سبقني وفتحت آفاقًا لمن يريد أن يعمل بعدي".

يعتمد الفاسي لتأكيد مشروعية المقاصد على اعتبارات ثلاثة:

1. أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة كلّها ما عدا التعديدي منها يقول: "إن الله لا يفعل إلاّ ما تقتضيه الحكمة المودعة في نواميسه الكونية التي جعلها هو على ما هي ما عليه."
2. أنه لا بد من إحياء العقيدة وإعادة دور الاجتهاد ذلك "أن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة".

3. أن خصوصية المجتمعات الإسلامية (والمجتمع المغربي بصورة خاصة) ذات طبيعة دينية بالأساس، فلا سبيل لقيامها إلاّ ببعث ديني يطورّ الفهم ويحقق معاني العقل والحرية والعدل.

واضح أن هذه الاعتبارات تختلف نوعياً عما اعتمده ابن عاشور في تأسيسه للقول باتجاه مقاصدي. فبقدر ما كان هذا الأخير متمثلاً للتساؤلات المعرفية الشرعية، والعمل على تقعيد نظري بديل من أجل تموقع للمؤسسات العلمية في العصر بقدر ما كان الفاسي في دعوته المقاصدية عاملاً على المحافظة على الدين من الأخطار المحدقة به باعتماد العمل السياسي وسيلة لتحقيق تلك الغاية.

في كتابه "النقد الذاتي" يساعدنا علال الفاسي على مزيد التعمّن في توجهه الإصلاحية حين يعتبر أن للمغرب رسالة خاصة تتمثل في ضرورة الاستقلال المدخل الضروري لإحياء الماضي. في هذا الكتاب، الذي كان بحق، رسماً بيانياً للبناء التصوّري الذي انبجس منه فكر الفاسي الإصلاحية.

ما يلفت النظر في "النقد الذاتي" أنه ونظيره، كتاب "أليس الصبح بقريب" لابن عاشور، كلاهما كشاف لرؤية صاحبه الإصلاحية ومرجعيتها في اتجاهه المقاصدي.

في "النقد الذاتي" يعتني الفاسي عناية خاصة بالتربية والتعليم باعتبارهما أساس كل إصلاح مع التأكيد أن أساس التعليم هو "العلم المصحوب بالعقيدة والخلق المتين"؛ لأنهما خير ضمان لكل ما يسعى إليه الإنسان. يضيف إلى ذلك ما يسميه "خلق المواطنة" وضرورة الاهتمام بالذكور والإناث والأثرياء والفقراء.

ما ينبغي أن ننتهي إليه هو أن نقطتي الارتكاز لدى الفاسي هما:

1. بناء "أرستقراطية فكرية"؛ لأن المفكرين هم رسل الفكر للناس محيلاً على قولة فولتير: "إذا أردت إنهاء شعب فعلمه كيف يفكر."

2. اعتماد نظرة شمولية للمسائل الوطنية والفكرية منتقدا ما يسميه تفكير القرية المقتصر على المحيط الصغير. لذلك فهو لا يخفي أن الإصلاح عنده يعمل من أجل مشروع سياسي معارض للرأسمالية لغياب البعد الأخلاقي فيها ومناهض للشيوعية؛ لأنها نظام كهنوتي حرّم النظر في غير المذهب.

العبارتان المفتاحان عند الفاسي هما: العلم والآخر.

العلم؛ لأن " جوهر الفكر الإسلامي هو الثورة على المجتمع الفاسد، وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان " (ص 124). هذا ما بيّنه في جداله مع الماديين واللاثقيين من احترام الإسلام للعقل والحرية وحثه على العلم؛ "لأن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة".

أمّا الآخر فلأنّ الفاسي، شأنه شأن كل الإصلاحيين في القرن الماضي، يعترف بالآخر أداةً ضرورية للوعي بالذات. ما نقرأه عن الحرية الفكرية وما أكد عليه الفاسي خاصة وابن عاشور في نفس الموضوع، كلّ ذلك يؤكد أنّ "الآخر" عنصر أساسي في الوعي بالتأخّر ممّا يجيز القول إن تحديد المرجعية الفكرية لدى الرجلين إنما تتمّ من زاويتين: زاوية الآخر وزاوية الذات.

ما يميّز ابن عاشور عن الفاسي في مشروعه الإصلاحية هو أنّ درجة التركيز على الذاتي المعرفي عنده كانت أشدّ منها عند الثاني. مع ذلك فإنّ ثنائية المرجعية أساس في الحالتين.

ما يدعّم هذا التماثل في المرجعية مع اختلاف في طبيعة المعالجة ومنهجها هذه الفقرة الأساسية للفاسي التي تلتقي مع ما كنّا سجلناه من فكر لدى ابن عاشور في التحرير والتنوير. يقول الفاسي في فصل من "النقد الذاتي" بعنوان المعاصرة والعصرية إلى "أنّ الذي غمر غالبية الناس هو انقسام المجتمع إلى فريقين: واحد يرى أنّ كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح الذي يجب أن يُشأع، ولذلك فهو يفقد الثقة في كل ما لم تأت به الأوائل أو لم يجده في تقاليد الوسط الذي نشأ فيه. وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجِدّة والابتكار فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب أن ينقرض..."

إنّ أساس الغلط هو الخلط بين العصرية؛ البحث عن الجديد، والمعاصرة، إدراك المجدي في الجديد والقديم... يجب أن نمضي قدما مستديرين بعقولنا التي لم تقيدنا أسباب القلق المعاصرة لندرس كل ما في الغرب مقتبسين ما هو صالح لانبعاثنا... وفي كل الأحوال يجب ألاّ نبذل عقولنا وحقّها في التفكير كئمن لأية سعادة مصنّعة أو روحية مننّحة "النقد الذاتي".

رابعاً: المقاصد أرواح الأعمال

إن كان المدخل المتوخى لدى الرجلين واحداً وهو العمل على فتح باب الاجتهاد لإصلاح حال المسلمين فإنّ دافع ابن عاشور في توجيهه المقاصدي معرفي اجتماعي بينما هو عند الفاسي

حضاريّ سياسيّ. عند الأول لا مناص من فصل المقاصد عن أصول الفقه؛ لأن البنية الأصولية بها من الاضطراب الناشئ عن ظنيّة الدلالة ما يهدد الأدلة الشرعية بما لا يتيح "للفقيه تدبير أمور الأمة". هذا ما جعله يقصر اهتمامه الاجتهادي في جانب المعاملات فلا يلتفت إلى قضايا الإصلاح العام ومسائل الاعتقاد فضلا عن المباحث السياسية.

ما يشغل هذا الفقيه المجتهد في بحثه المقاصدي هو إحياء الحركة الفقهية من داخل الحدود التي التزم بها من قبله عدد من الأئمة المسلمين.

لذلك يقول: "علينا أن نعد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونغيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلّثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية."

أهمّ ما في مقولة ابن عاشور القائلة بضرورة إنشاء علم المقاصد هو تقريره بأن بنية أصول الفقه لم توضع لخدمة حكمة الشريعة ومقصدتها. المقصد الأسنى للأصول عنده يدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، ما يجعلها دائرة على تحديد القواعد التي تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تأذن بها تلك الألفاظ. عند ابن عاشور هذه البنية في طبيعتها لا تؤدي إلى مراعاة أو بيان "حكمة الشريعة وعن المعاني التي انبنت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية".

في مقاصد الفاسي هذا التوجّه غائب في مقدمة الكتاب وفي فصوله الأمر الذي ما أكسب عمله صبغة تاريخية مقارنة الغاية منه إظهار التوافق بين التشريع الإسلامي والأنظمة السياسية الحديثة.

مع الفاسي يبرز المجتهد الذي يريد الإصلاح العام بالمنافحة عن الإسلام لمواجهة "الأفكار الجديدة" التي تسرّبت إلى عقول المسلمين عن طريق الاستعمار الروحي المفسد.

من ثمّ صرف اهتمامه إلى نشأة القانون والتشريعات في مختلف الحضارات مع اعتناء خاص بنظرية الإسلام السياسية. لكن اللافت عند الفاسي أنه لا يشير إلى كتاب ابن عاشور أو مقولته الداعية إلى ضرورة استقلال علم المقاصد عن الأصول، ولكن بعض الإشارات توحى

رغم ذلك باطلاعه عليه ومخالفته إياه الرأي، لكنه يبدو مستكفا عن التصريح بالاختلاف على عادة عدد من العلماء في التعمية مجاملةً لإخوانهم وتجنباً لمواجهتهم. يقول الفاسي مملّحاً: "زعم بعض المعاصرين ممن ألفوا في مقاصد الشريعة أنّ لمبحث سدّ الذرائع تعلقاً قوياً بمبحث التحيّل" وهو عين ما نجده في تأليف ابن عاشور حين يقول: "ولمبحث سدّ الذرائع تعلق قويّ بمبحث التحيّل".

لذلك جاز في مجال تبيان طبيعة فكر الرجلين ومنحاهما في تناول قضية المقاصد استعمالنا في حقّهما عبارة صاحب الموافقات حين قال: "المقاصد أرواح الأعمال". فالمؤكّد أن تناول الرجلين ذات المسألة المقاصدية لا يجعل مقصدهما متفقاً؛ ذلك أنّ الباحث لديهما مختلف.

لتفسير هذا الاختلاف لا بد من التأكيد على الخصوصيات القطرية التاريخية التي تجمع نخب القطرين التونسي والمغربي في أمور وتفرّق بينها في أخرى. هذه الخصوصيات تتوزع على ثلاثة روافد هي: الرافد الأوروبي الكوني والإصلاحي التنظيمي والسلفي الإحيائي.

إذا نظرنا في الرافد الأوّل وجدناه بارزا في التأثير الحضاري لأوروبا الاستعمارية التي ألمعنا إليه آنفاً والذي طرح قضايا وتحديات ما كان يمكن أن تواجه بالبناء الفقهي التقليدي.

في مستوى الرافد الثاني؛ نجد التوجّه الإصلاحي الذي ظهر في البلاد العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، مثيراً تساؤلات فكرية ودينية واجتماعية وسياسية، لم تكن مثارة داخل إطار الفكر الإسلامي التقليدي من قبيل: شروط النهضة، والتقدم الاجتماعي والاقتصادي، وإصلاح المؤسسات التعليمية.

هذا التوجه الإصلاحي وإن لم يتمكن من تقديم إجابات للتحديات الأوروبية في الفكر والعلم فإنه أبرز الحاجة إلى ضرورة إعادة النظر في أسس الثقافة الفقهية السائدة.

هذان العاملان التاريخيان يقربان بين نخب القطرين المغاربيين ويفسّران المنحى المقاصدي الذي جمع بين ابن عاشور والفاسي.

لكن الرافد الثالث وهو العنصر السلفي عنصرٌ فارقٌ وهامٌ في شرح الاختلاف الواضح بين معالجاتي ابن عاشور والفاسي لمسألة المقاصد.

للتذكير فإن البلاد العربية الإسلامية عرفت في القرن 13هـ/19م رؤية سلفية تعمل على إحياء الضمير الديني بمقاومة الانحرافات العقدية والسلوكية التي اعتبرتها تهدد جوهر الإسلام وروحه. هذه الرؤية انطلقت من الذات الثقافية لإصلاح نفسها بنفسها، مختلفة في ذلك مع التوجّه الإصلاحي الشديد الاحتكاك بأوروبا في مستوى القيم والمفاهيم وضرورة استساغة الأفكار العصرية.

ما يعيننا، هنا، أن النخب المغاربية لم يكن لها موقف واحد من هذا التوجّه الإصلاحي الذي تجاوز الجزيرة العربية ليمتد إلى مختلف الأنحاء من عالم المسلمين. فإذا كان المغرب قد والى هذه السلفية الإحيائية فإن النخب السياسية والعلمية التونسية صدّتها وقاومتها.

من أقصى المغرب اعتمد العلماء، خاصة من أقام منهم في الجزيرة العربية، الدعوة السلفية ونشروها في البلاد مستفيدين من تأييد عدد من السلاطين العلويين لها. لذلك وقع التركيز على التوجه التصحيحي للعقيدة والسلوك وضرورة الأخذ بظاهر الكتاب والسنة والإعراض عن كل تأويل كلامي. ما تحقق في المغرب هو أساسا دعم من السلطان مولاي محمد بن عبد الله (1141-1204هـ/1757-1790م) ومن بعده مولاي سليمان ثم مولاي عبد الحفيظ لإرساء سيادة وطنيّة في وجه علاقة تاريخية بالشرق طالما فرضت رؤيتها السياسية والعقدية على المغرب النازع إلى الاستقلال.

هذا الموقف السياسي الخارجي واكمه عنصر داخلي وجد في الدعوة السلفية العاملة من أجل العودة إلى سلامة معتقدات السلف الصالح ما يتيح مقاومة الحضور المتزايد للطرق الصوفية: (القادرية والشاذلية والتيجانية) التي أصبحت بانتشار نفوذها تهدد فعليا مركزية السلطة أولا، ومرجعية العلماء ثانيا.

في تونس لا نجد أثرا للولاء المغربي إلى التوجّه الإحيائي الذي اكتسح المنطقة المغاربية. عداة النخب التونسية كان واضحا إزاء دعاة السلفية، تفسّر جملة اعتبارات سياسية محلية وخارجية ربطت بين موقف النخب الحاكمة ورجال الشرع لكن في سياق مغاير لما حصل في المغرب.

في الخصوصية التونسية كان هناك جانب الولاء للسلطة العثمانية التي قاومت الدعوة السلفية في الجزيرة. لكن العنصر الأهم هو البناء الاجتماعي الثقافي للقطر التونسي بتركيبته

الفسيفسائية (قبائل عربية بعضها مستقر وبعضها مترحل إلى جانب السكان القدامى من البربر مع أندلسيين وأتراك وبلقانيين وزنوج، وعناصر أوروبية مختلفة إضافة إلى جالية يهودية) التي كانت تتطلب قيام مذهب فقهي واحد واستبعاد كل تنوع عقدي أو جدل نظري في المرجعية الإسلامية للمجتمع. ما كان يمكن لهذه المرجعية أن تتأكد لولا قيام المؤسسة الزيتونية معهدا علميا يقوم على تكوين نخب موحدة تؤطر الجهات المختلفة وتحقق التوازن الاجتماعي الصعب.

في الحالة التونسية كانت مرجعية النخب الدينية هي مركز الثقل الأساسي لمقاومة السلفية، مع الاستفادة في ذلك من الطرق الصوفية التي كانت تغطي كامل أنحاء القطر. هذا ما جعل المؤسسة الزيتونية محورا لتوازن اجتماعي وفكري دقيق ما كان يمكن معه لتلك المؤسسة أن توالي الخطاب السلفي. إنها لم تری في الإحيائية السلفية إلا تهديدا مركزها المحلي بالتمرد على المذاهب الفقهية والمرجعية التراثية بدعوى الرجوع إلى النصّ المؤسس ومقاومة البدع.

بناء على هذين التشخيصين التاريخيين بروافدهما الثلاثة يمكن الوقوف على جانب من الخصوصيات الفكرية عند ابن عاشور التونسي والفاسي المغربي خاصة في اختلاف مناهما المقاصدي.

كان كل منهما ينهل ضمن خصوصية مجتمعه من تلك الروافد.

أما ابن عاشور فكان يسعى إلى اجتهاد مقرر بأهمية الآخر وضرورة الانفتاح عليه، لكنّه في سعيه يظل متمثلا للمركزية العلمية والاجتماعية للزيتونة. نلمس ذلك بوضوح في جهده التنظيري البعيد لقضية المقاصد تعبيرا منه على أن أسباب الضعف داخلية أساسا بما يتطلّب تجديدا من داخل التراث.

أما علّال الفاسي فقد كان في إقراره بضرورة تحصين الذات والانفتاح على "الآخر" يعمل في مسعاه الاجتهادي ضمن إصلاحية عامة متواصلة مع تاريخية النخب الموالية للسلطان مركز التوازن الاجتماعي والثقافي للبلاد.

بهذا دخل ابن عاشور على المقاصد محققاً معرفيا، دأبه إعادة الاعتبار للفقيه من خلال مؤسسة علمية مستعيدة مصداقيتها المعرفية والاجتماعية، في حين كان علّال الفاسي في مسعاه الاجتهادي ومنحاه المقاصدي يريد للنخب الفكرية والدينية خاصة معاصرةً تُتهي عزلتهم عن النخب السياسية القائدة.

خامسا : تأكيد الذات ومشروعية الدولة الحديثة

ما ينتهي إليه النظر في أثرى ابن عاشور والفاسي المتعلقين بالمقاصد الشرعية يؤكد طبيعة المنحى الاجتهادي لهذين الرائدتين الإصلاحيين. لقد أثبتا، كلُّ بطريقته، ما للعقل الفقهي من إمكانيات لتأكيد الذات عند إرادة مواجهة التحولات والتحديات التي كادت أن تعصف بالمجتمعات المغاربية خاصة.

كانت خصوصية ابن عاشور في دعوته التأسيسية لعلم المقاصد تنطلق من مبدأ التراكم المعرفي المتصل، فهو لم يدع إلى إلغاء أصول الفقه، بل أثبت ضرورتها في صدارة شروط المجتهد المعاصر. لكن ما أكدّه هو أن التباين بين المقاصد والأصول تباين منهجيّ. إنّه تجاوز للتمسّي المعتمد في أصول الفقه الذي انتزعت قواعده من الفروع فلم تدوّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. هذا التباين المنهجي إقرار بأزمة أصول الفقه باعتبار أن "معظم مسأله مختلف فيها بين النظّار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع."

هذا ما يجعل ابن عاشور يطلق على المقاصد مصطلحا آخر هو مصطلح الكليات إثباتا للصبغة الإطارية التأسيسية التي يريد أن يصبغ بها ضوابطه المقاصدية. ذات التوجه نجده عنده في التلازم بين المقاصد والمصالح، تلازما مقصودا تجعل من المقاصد القواعد النظرية العامّة بينما تكون المصالح تجسيدا لها في إجراء واقعي محدد.

من جهة ثانية، فإن خصوصية اتجاه ابن عاشور المقاصدي تكتسي صبغة استيعاب علمي ذي صلة وثيقة بمنطق تاريخية الأفكار. إنّه لا يريد الحطّ من أصول الفقه بل هو يتيح له بذلك التجاوز والارتقاء الضروريين في صيرورة النمو الحضاري. بذلك يستعيد الفقيه مصداقيته خاصة ضمن المؤسسات القادرة على الاجتهاد الجماعي بفضل تحديد قواعد للتشريع تكون قطعية. وهو في النهاية إثبات لحيوية الشريعة ونجاعة الفكر الفقهي للمسلمين.

لكن مما تجدر الإشارة إليه أن البعد النظري في مشروع ابن عاشور حضر فيه البعد الإجرائي بقوة؛ لأنّه لم يكن ليحفل بعلم نظريّ لا يولّد عملا ولا يثمر فروعا، لذلك عُني في القسم الثاني بالمقاصد الخاصة والتمثيل لها.

أما الفاسي فإنّ عناية الباحثين بعمله كانت أقلّ لما أولاه في عمله بالجانب الإجرائي، وهو ما جعله لدى البعض أقرب إلى المبحث الفقهي منه إلى التعقيد والتأسيس.

مع ذلك فإنّ كتاب "مقاصد الشريعة ومكارمها" يقدّم تطبيقاً معاصراً للقراءة الاستقرائية للنصّ الشرعي. ما ينتهي إليه بذلك هو إبراز ما للنصوص الشرعية ولأحكامها من تكامل ودعم لبعضها البعض. بإدراك هذا التكامل الذي تيسره العملية الاستقرائية يتمكّن المقاصدي من الوقوف على "الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".

من ثمّ يتم إقرار دعوة الاجتهاد باسم المقاصد، وذلك بجعل المخوّل لفهم الخلفية المركزية الثاوية هو العالم المجتهد "المدرّك لقصد الشارع في كل مسألة". من مدخل الفقيه المعاصر المتبنيّ للحكمة التشريعية والمصدر للفتوى يمكن تخطي مشكلة قبول تغيير الأحكام بتغير الزمان ومعضلة منطقة الفراغ التشريعي.

في هذا يقول الفاسي: "إنّ الحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً؛ أي خطاباً من الله متعلّقاً بأفعال المكلفين" يُنشئ به الفقيه المجتهد أحكاماً بإذن الله وتوفيقه.

لهذا جاز القول بأن الطابع العملي الإجرائي الذي تميّز به مبحث الفاسي في المقاصد والذي ركّزه خاصة على مجال الفكر السياسي (أسس الحكم - الحياة الاقتصادية والاجتماعية - الحريات وحقوق الإنسان) لم يمنعه من بعض التعقيد التنظيري. حصل ذلك خاصة في تحديد فهم المصلحة وربطها بمقولة "الفطرة" والتقاءهما بمكارم الأخلاق التي هي أخلاق الفطرة.

يبقى بعد كل هذا سؤال: لماذا بقي هذا البناء النظري والعملي للاتجاه المقاصدي في المغرب الحديث دون تحقيق في أرض الواقع؟

بعض الباحثين يرى في ذلك عجزاً للعقل الفقهي عن مواكبة شروط الحضارة الجديدة وأطرها المعرفية وأنماط سلوكها.

لا نشاطر هذه الرؤية؛ فما نراه مختلف مع هذه القراءة تمام الاختلاف. فما عطل الاتجاه المقاصدي في المغرب الحديث، ولم يبق له من أثر في المجال السياسي والاجتماعي هو استبعاده عن مشروع الدولة الحديثة الوطنية.

في تلك التجارب القطرية الوطنية لم يكن هناك بحث عن المشروعية في مصادر إسلامية، لذلك لم تعتمد أية سياسة من أجل تطوير نظرية التشريع الإسلامي. كانت نماذج الدولة الحديثة متنوعة قد تعلن عن مواقف عدائية من الإسلام وتراثه، أو تستخدم إسلاما تقليديا لكنها في كل حال كانت تزيج من مشروعاتها ومرجعيتها التشريعية هذا المبحث الاجتهادي وما يتطلبه من مؤسسات جماعية من شأنها أن تطوّر هذا العقل الأصولي.

من هنا جاءت قلة العناية بتطوير المقولة المقاصدية، وليس لأن "المسلم المعاصر تشبع بقيم الحداثة" فلم يعد بحاجة إلى الاجتهاد. ما نراه هو أن الاتجاه المقاصدي يبقى دليلا على حيوية العقل الفقهي للمسلمين لكنه يظل متوقفاً لبلورة طروحاته ومواكبة المستجدات الثقافية والاجتماعية والسياسية إلى سياق فكري وسياسي تعدديّ يتيح له ذلك ضمن حراك الواقع و استقلال المؤسسات وتوافقية القرار.

في مشاريع معاصرة لمقاصد الشريعة : ملاحظات سريعة

د. محمد شهيد

الكلية المتعددة التخصصات/الناظور

مقدمة

لم يتوقف البحث في مقاصد الشريعة الاسلامية منذ الفترات الأولى التي بدأ التصنيف فيها. وذلك للأهمية البالغة التي تحتلها بالنسبة للعقل المسلم إجمالاً، والعقل الشرعي خصوصاً. فقد ظل الاجتهاد فيها لافتاً للانتباه في اتصاله؛ حيث بقيت قضية الكليات الشرعية دائماً محل مراجعة ونظر لفترات طويلة.

فلم يقصرها الأصوليون والمقاصديون والفقهاء.. في خمس دائماً، وإنما يضيفون أو يغيرون في الكليات أو في الترتيب. فأحياناً يضيفون العرض إلى الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وفي مرات أخرى يتم التغيير والتبديل بين العرض أو النسل أو النسب، وفي مرات أخرى يبدلون في ترتيب الكليات فيما بينها..

غير أن البحث في المقاصد، في شكله النظيري العام، منذ البداية مع الجويني (478هـ) والغزالي (505هـ) أساساً لم يعرف تطوراً واجتهاداً ملحوظاً إلا مع العز بن عبد السلام (660هـ) في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" سواء من حيث الأفراد في التصنيف؛ إذ كانت المقاصد مجرد مبحث من مباحث الأصول، أو من حيث المضمون؛ إذ أظهر قدرة كبيرة ونبوغاً غير مسبوقين في فلسفة المصالح والمفاسد.

إلا أن الاجتهاد الكبير، إلى حد الآن، هو الذي جاء به الشاطبي (790هـ) في كتابه "الموافقات"، حيث أحدث طفرة علمية هائلة بنقله للمقاصد إلى مرتبة جديدة في مصنف منفرد وضمن علم الأصول أيضاً.

إن الكتابة في المقاصد والاجتهاد فيها انكفأت واختفت لمدة طويلة جداً، حتى جاء علما الغرب الإسلامي الطاهر ابن عاشور (1393هـ) وعلال الفاسي (1394هـ) بكتايبهما المتميزين "مقاصد الشريعة الإسلامية" و"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" ليعيدا الحياة إلى مقاصد الشريعة والبحث فيها والتجديد في مجالاتها.

وبعد فترة من القرن الماضي ومع مد التدين وظهور شعب الدراسات الإسلامية وكليات الشريعة الإسلامية، ظهرت موجة جديدة من الباحثين والبحوث والدراسات والرسائل اهتمت بشكل خاص بميدان الأصول وبشكل أخص بمقاصد الشريعة الإسلامية.

غير أن هذا التراكم العلمي في البحوث والرسائل والدراسات ما نشر وما لم ينشر وبغض النظر عن التباين الحاصل في قيمته العلمية، ساهم بشكل كبير في إغناء البحث والاجتهاد في هذا الميدان. مما يسر ظهور رسائل ودراسات صار أصحابها رموزاً وقدوة للباحثين في هذا المضمار كما هو الحال بالنسبة لـ "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" ليوסף حامد العالم، و"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لأحمد الريسوني...

أثمرت هذه المرحلة نخبة جديدة من الباحثين والعلماء احدثوا قفزة جديدة في حقل المقاصد الشرعية، حيث عكفوا على إنتاج مشاريع علمية اختصت بالاجتهاد في المقاصد وتطوير البحث العلمي فيها.

وقع الاختيار في هذه الورقة على ثلاثة مشاريع:

هذه المشاريع هي: المشروع "الأخلاقي" لطفه عبد الرحمن، ومشروع "المقاصد العليا" لجابر العلواني، ومشروع "تفعيل المقاصد" لجمال الدين عطية.

1. في البعد الأخلاقي للمقاصد الشرعية

في العدد الثاني بعد المائة لمجلة "المسلم المعاصر" نشره عبد الرحمن مقالا عنوانه بـ "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"¹ علق عليه هيئة التحرير بما يلي: "هذه المقالة ننشرها

1. طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، لبنان: مجلة المسلم المعاصر عدد 103، 2002، ص41.

بما فيها من أفكار جديدة في مجال المقاصد فتحا لباب الحوار، وعملا لمناقشات جادة، ولاسيما أنها تقدم مشروعا جديدا ومتكاملا في مجال المقاصد الشرعية".

والحقيقة أن هذا المقال خلف ردود فعل متباينة بين مؤيد ومعارض، خصوصا وأن صاحبه قد امتاز بأفكار واجتهادات فيها من الجدة ومن الجرأة ما يدفع المهتم والباحث في هذا المجال إلى الاطلاع على الموضوع وقراءته بكل جدية.

يبدأ طه عبد الرحمن دراسته بتوجيه ملاحظة نقدية للأصوليين، مفادها أنهم قد أغفلوا "مبحث المقاصد" ولم يولوه العناية التي يستحقها مقابل ما أولوه من عناية لـ "مبحث الأحكام"، "مع أن القاعدة المقررة أن لكل حكم شرعي مقصدا مخصوصا، فكان ينبغي ألا تقل عنايتهم بالمقاصد عن عنايتهم بالأحكام"¹.

ثم يحدد الدعاوي التي يسعى إلى إثباتها في هذه الدراسة ويحددها في ما يلي:

"أولاهها: أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

والثانية: أن علم الأخلاق الإسلامي يتكون من نظريات مقصدية ثلاث متميزة ومتكاملة فيما بينها.

والثالثة: أن بعض هذه النظريات المقصدية يحتاج إلى وجوه من التصحيح والتقويم.

والرابعة: أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي، كما تجعل جانبها الفقهي يوجه الجانب الأخلاقي"².

وقبل تناول الموضوع، يحرر طه عبد الرحمن موضع النزاع بتوضيح مهم، مقتضاه أن العقل ليس هو الحد الفاصل بين البهيمة والإنسان، بل الذي يحدد ذلك هو قوة الخلق "فلا إنسان بغير خلق، وقد يكون العقل ولا خلق معه، لا حسنا ولا قبيحا، وهو حال البهيمة ولو قل نصيبها من العقل عن نصيب الإنسان منه"³.

1. المصدر نفسه، ص41.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه، ص42.

وبعد عرض نقدي سريع لتعريف المقاصد الشرعية، يرى أن المراد بالقول بأن "علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان"، هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقاً لصفة العبودية لله¹، ليستنتج أن "علم الصلاح" هو التعريف الذي يوفي بحقيقة المقاصد الشرعية. من خلال الإجابة على السؤال التالي: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟

ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية، بل هو القيمة التي تدرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه..² "ومن ثم فإن" علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني³.

أعطى طه عبد الرحمن لفظ "المقصد" تفصيلاً قال عنه أنه لم يسبق إليه، وقسمه إلى ثلاث نظريات متكاملة بينها، ليتخذ معنى "المقصد" المعاني التالية:

المقصود: فيكون معنى "مقاصد الشريعة" هو "مقصودات الشريعة" وهي المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين.

القصد: فيكون معنى "مقاصد الشريعة" هو "قصد الشارع وقصود المكلف"، ويتعلق الأمر هنا بالمضمون الشعوري.

الغاية: فيكون "مقصد الشريعة" هو "قيم الشريعة"، ويتعلق الأمر هنا بالمضمون القيمي. وهو المعبر عنه عند الأصوليين بـ "المصلحة".

وبما أن طه عبد الرحمن يبيّن هذا المشروع على أساس أخلاقي، فإن "المقصود" يقوم على ركن أساس وهو نظرية الأفعال وهي التي تختص بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال البشرية المتأسسة على مفهومين أساسيين هما "القدرة" و"العمل".

أما "القصد" فيلزم أن يتأسس على ركن أساس هو نظرية في النيات، تدور على مفهومين أساسيين هما "الإرادة" و"الإخلاص".

1. المصدر نفسه، ص 43.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه.

في حين أن "الغاية" لزم أن تتأسس على ركن أساس ثالث؛ هو نظرية في القيم، وتدور على مفهومين أساسيين هما "الفطرة" و"الإصلاح".

وعلى الجملة، فإن علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدد بنية الخلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: "نظرية الأفعال" و"نظرية النيات" و"نظرية القيم"، بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة هي: "الفعل" و"النية" و"القيمة" تدخل فيما بينها في علاقات تتفرع على اثنتين أصليتين: إحداهما؛ "علاقة الفعل بالنية"، فلا فعل بغير نية. والثانية؛ "علاقة النية بالقيمة"، فلا نية بغير قيمة؛ مما يسمح بأن نضع ترتيباً لهذه العناصر الخلقية باعتبار درجتها من الضرورة، فترجع الرتبة الأولى للقيمة والرتبة الثانية للنية والرتبة الثالثة للفعل، فتكون "نظرية القيم" هي الأصل الذي تبني عليه النظريتان الأخريان: "نظرية النيات" و"نظرية الأفعال"¹.

وبذلك فإن التقسيم الثلاثي الذي اعتاد الأصوليون بناء نظرية المقاصد عليه، القائل بالضروري في المرتبة العليا ثم يليه الحاجي ثم التحسيني في المرتبة الدنيا، هو محل اعتراض عام وخاص عند طه عبد الرحمن. أما العام فيكم في أن القيم التي يتكون منها الضروري لا يستقل بها هذا القسم وحده، بل يشاركه فيها كل من الحاجي والتحسيني. ويمثل لذلك بتحريم الزنا الذي يعتبر حكماً يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يحقق قيمة تحسينية، وتحريم تبرج المرأة الذي يحقق قيمة تحسينية. فهي كلها تشترك في حفظ النسل، ولا سبيل إلى استيفاء شرط التباين هنا إلا بإنزال هذه القيم الخمس رتبة تعلو على هذه الأقسام الثلاثة. و"تتفرع عليها هذه الأقسام بتخصيصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفاظ، ولنجعلها هي: "الاعتبار" و"الاحتياط" و"التكريم"، فيشتمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة"². هذا فيما يخص الاعتراض العام.

أما فيما يخص الاعتراضات الخاصة فقد قسمها إلى اعتراضات على الشكل التالي:

1. المصدر نفسه، ص46.

2. المصدر نفسه، ص50.

اعتراضات خاصة بالقيم الضرورية: أولها؛ إخلال بشرط تمام الحصر، ذلك أن الأطوار الإنسانية يمكن أن تفرز كليات أخرى، فيقترح بالإضافة إلى الدين والنفس والعقل والنسل والمال، "حفظ الذكر" و"حفظ العدل" و"حفظ الحرية" و"حفظ التكافل". ثانيها؛ إخلال بشرط التباين، حيث لا تباين بين هذه القيم؛ "فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيكون العقل جزءا من المال، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، فيكون النسل جزءا من العقل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، فتكون النفس جزءا من النسل، ولا حفظ للنفوس بغير حفظ الدين، فيكون الدين جزءا من النفس".¹ ثالثها؛ إخلال بشرط التخصيص، ف"ليست كل قيمة من القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة؛ فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساو للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى؛ ولا ينفع أن يقال بأن المراد بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل؛ لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى هي أيضا أحكام تراعي حفظ الدين".²

اعتراضات خاصة بالقيم التحسينية: ويتمثل في أنها تخل بشروط الترتيب، وقد حددها فيما يلي:

- تأخير ما ينبغي تقديمه: يدرج العلماء القيم التحسينية ضمن "مكارم الأخلاق"، ومن ثم إنزال الأخلاق إلى هذه المرتبة "الثالثة" من القيم فيه إحاء بأنها مجرد صفات، المرء مخير في التحلي بها، بل وكأنها مجرد ترف سلوكي، "وهذا في غاية الفساد، فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلا علما آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها".³

- إهمال رتب الأحكام: في الأمثلة التي يأتي بها الأصوليون أثناء الحديث عن القيم التحسينية، تدرج ضمن جميع الأحكام الشرعية "بحيث نجد من التحسيني ما هو واجب كالطهارة، ومنه ما

1. المصدر نفسه، ص51.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه.

هو محرم كبيع الخبائث وأكلها؛ وإذا كان الأمر كذلك، بطل ما يدعيه الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتب عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات؛ فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً أو يمنع آخر من غير أن يكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضره لا يختل بها نظام الحياة، فردية كانت أو جماعية، وإلا فلا أقل من أن يفسد بها حال الإنسان، إن قليلاً أو كثيراً¹."

- إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة: انطلاقاً من الحديث الشريف: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"²، فإنه حيثما وجد حكم جاءت به البعثة النبوية، إلا وتضمن خلقاً صالحاً من اللازم التخلق به، "كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلا بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية؛ والبعثة التي تكون بهذا الوصف لا يمكن أن تنزل الأخلاق التي تدعو إليها إلا أعلى الرتب من مراتب الضرورة"³.

بعد ذلك انتقل طه عبد الرحمن إلى وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية، ليحدد معاملة على

الشكل التالي:

- القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر: وبها يتقوم ما يلحق البنَى الحسية والمادية والبدنية، "ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع والألم عند حصول الضرر؛ ويندرج في هذه القيم على سبيل المثال، حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال"⁴.

- القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح: وهي ما تتقوم بها المحاسن والمقايح التي تعرض للبنى النفسية والعقلية؛ "ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر، والمصالح التي تدرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى؛ ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار"⁵.

1. المصدر نفسه، ص52.

2. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (458هـ): "السنن الكبرى": كتاب النفقات، باب: جماع أبواب قطع اليد والرجل في السرقة.

3. طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، م، س، ص52.

4. المصدر نفسه.

5. المصدر نفسه، ص53.

- القيم الروحية أو قيم الخير والشر: وهي ما تقوم به كل الخيرات والشرور التي "تطراً على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع"¹.

هذا فيما يخص معالم التقسيم الجديد الذي يقترحه طه عبد الرحمن، أما فيما يتعلق بخصائصه فقد ذكر بأن الضروريات التي كانت تصنف في المرتبة الأولى في الترتيب القديم للقيم، سوف تصبح بمقتضى الترتيب الجديد، الذي ينبني على ما سبق، يحتل معظمها المرتبة الثالثة مثل حفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال. وفي المقابل فإن التحسينات التي كانت تنزل في المرتبة الثالثة، تغدو في المقام الأول للترتيب الجديد. ويعلل ذلك بكون الترتيب القديم يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على الجانب المعنوي.

ولأن القيم الخلقية هي الأساس في مقاصد الشريعة وبها يحقق الإنسان إنسانيته، فإن رتبة هذه القيم تحددها قدرتها على تحقيق هذه الغاية.. "وعلى هذا، تكون القيم الروحية، أو قيم الخير والشر، أدل القيم على كمال الإنسانية وتمام العبودية لله، تليها القيم العقلية، أو قيم الحسن والقبح، لأن درجتها من المادية، على توسطها، تنأى بها عن هذا الكمال الإنساني، فتكون لها الرتبة الثانية، ثم تأتي في الرتبة الثالثة القيم الحياتية، أو قيم النفع والضرر، لأن تغلفها البالغ في الماديات يقطعها عن هذا الكمال الإنساني"².

هذه هي أهم الخطوط التي تناولها طه عبد الرحمن في هذا المشروع للتجديد لعلم المقاصد الشرعية. وجدير بالذكر أن طه عبد الرحمن قد سبق أن خصص في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" الصادر سنة 1994، صفحات عديدة تناول فيها "التداخل الداخلي في أصول الفقه: الشاطبي نموذجاً"، ويمكن اعتباره باكورة البحث الذي انطلق منه في صياغته دراسته الأخيرة.

1. المصدر نفسه.

2. المصدر نفسه، ص53-54.

وبالإمكان الآن أن نسجل بعض الملاحظات السريعة:

عند التوقف عند قضية تتعلق بالمصالح الضرورية، يعترض طه عبد الرحمن على الحصر الذي قام به الأصوليون والقاضي بقصرها على خمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، ويرى أنه "لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس؛ لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر؛ إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم العرض والعدل¹".

ومعلوم أن العديد من الأصوليين حاولوا كسر حاجز الخمس لكنهم لم يأتوا بما يقنع بأن هذه المصالح المضافة تتحوز على صفتي الكلية والضرورة؛ نظرا لاندرج معظمها ضمن واحدة من الكليات الخمس المعهودة. كالذي جاء به محمد الغزالي وابن عاشور وعلال الفاسي أيضا. أو في بعض الأحيان الأخرى تكون هذه الإضافة فضفاضة وواسعة كما سبق مع ابن تيمية أو بعض ما جاء به ابن عاشور وعلال الفاسي.. وقد سبق الحديث عن هذا أثناء نقاش عدد الكليات في مبحث الاجتهادات الجزئية.

والحقيقة أن جل الإضافات التي اجتهد العلماء في إضافتها لم تسلم من النقد والمعارضة. في الوقت الذي بقيت الكليات، التي جاء بها العلماء قديما ابتداء بالجويني والغزالي ومرورا بالشاطبي ومن جاء بعدهم جميعا، صامدة وثابتة أمام كل الزيادات رغم تغير الظروف والملابسات التي عرفتها الأمة.

يرى طه عبد الرحمن أنه لا تباين بين القيم الخمس، وبذلك فلا يكون حفظ للمال بدون حفظ للعقل، وبذلك فالعقل جزء من المال؛ كم أنه لا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، وعليه فالنسل جزء من العقل؛ كم أنه لا حفظ للنسل بغير حفظ للنفس، فتكون النفس جزءا من النسل، ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين، فيكون الدين جزءا من النفس.

والظاهر أن لا وجود للاعتراض هنا؛ إذ يقرر الشاطبي أن مصالح الدارين مبنية على الأمور الخمسة المعروفة، حتى إذا انخرمت لم يبق للعالم وجود. وكذلك الحال بالنسبة للأمر الأخرى. "فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى. ولو عدم المكلف لعدم من يتدين. ولو عدم العقل

1. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص111.

لعدم التدين. ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش.. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وإنها زاد للأخرة¹ فتوقف كل قيمة على أخرى من الأمور المعلومة.

ثم إن " هذا التلازم الوجودي بين مصالح الدنيا والآخرة والمحافظة على القيم الضرورية الخمس لا يعني أن هذه القيم غير متباينة الأجناس فيما بينها في واقع الأمر، وإلا كانت كلها قيمة واحد وليست قيمة واحدة، وهو ما يخالف مقررات الشريعة، ويناقض منطق الواقع الملموس. فكما هو معلوم أن الدين شيء والنفس شيء آخر، وكذلك باقي المقاصد؛ كل منها مستقل بذاته مباين لغيره. وما اختلاف أحكام وجزاءات القيام أو الإخلال بهذه القيم إلا دليل على تباينها وتفاضل مراتبها، وإلا فلماذا تباينت أحكامها واختلفت جزاءاتها إذا كانت غير متباينة في أجناسها ابتداء²."

يخلص طه عبد الرحمن إلى تحديد معالم مشروعه الجديد الذي يقسمه إلى:

1. القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر، كحفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال.
 2. القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح، كالأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.
 3. القيم الروحية أو قيم الخير والشر، كالإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع.
- من جانب آخر، وجد من الفلاسفة الغربيين الذين لهم اهتمام كبير بالأخلاق والدين والقيم، على رأسهم الفيلسوف الألماني "ماكس شيلر" (1874-1928)، وقد برز في فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين وعلم الاجتماع. وقد أصدر شيلر مجموعة كتب في هذا المجال أهمها: "النزعة الصورية في الأخلاق ونظرية الأخلاق المادية في القيم"، و"انقلاب القيم"، و"عن الخالد في الإنسان"، و"أشكال المعرفة والمجتمع"، و"مكان الإنسان في الكون"..
يميز شيلر في أوجه السلوك البشري بين: القصد، والغايات، والأهداف، والقيم.

1. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 15/2.

2. عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/فرجينيا، ط1، 2008، ص208.

كل القيم عنده تنقسم إلى قيم إيجابية وقيم سلبية، كما تشكل عالما من العلاقات فيما بينها. وكذلك يصنف القيم في مجموعات عليا وسفلى.

وعنده، دائما، تقسيم للقيم على الشكل التالي:

. قيم حسية: الممتع وغير الممتع.

. قيم حيوية: النبيل والسوقي.

. قيم روحية: الجميل والقيح، العدل والظلم، المعرفة الخاصة بالحقيقة.

. قيمتا المقدس والدنيوي¹.

هل يمكن المقارنة بين ما جاء به ماكس شيلر والدعوة التجديدية التي جاء بها طه عبد الرحمن؟ هل يمكن اعتبار ما جاء به طه عبد الرحمن قراءة إسلامية لهذه الرؤية المؤسسة على القيم التي طورها الفيلسوف الألماني؟

أم هل يمكن اعتبار الطرح الذي جاء به طه عبد الرحمن صادف وناسب ما جاء به ماكس شيلر؟!

لكن الذي لا الاختلاف فيه عند الباحثين هو أنه يمكن اعتبار هذه الرؤية التي أوردها طه عبد الرحمن قراءة نقدية للتراث الأصولي الإسلامي والمقاصدي، مع الانفتاح على بعض المناهج والأدوات والآليات الفلسفية الغربية، إذ يعتبر نفسه متشددا في هذا المجال إذ يقول "إن أهم سمة يتميز بها مشروع (تجديد المنهج في تقويم التراث) .. هو الخروج عن الطريق الذي اتبعه مفكرو الغرب والعرب على السواء في تقويم التراث الإسلامي العربي، والذي لا ينبني على التوسل في هذا التقويم بأدوات منهجية مستمدة من خارج هذا التراث، وذلك بأن فتحت طريقا جديدا في التقويم يستمد أدواته من داخل التراث نفسه.."².

1. إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة "عالم المعرفة" / الكويت، ع165، ص191-197.

2. طه عبد الرحمن، القول الفلسفي العربي الواقع وشروط الإمكان، في حوار أجراه معه منتصر حمادة، مجلة المنطلق الجديد/بيروت، ع1، خريف2000، ص131.

إن منظور طه عبد الرحمن المقاصدي رغم ما يمكن أن يلاحظ عليه من نقص في التفصيل والتطوير بالنظر إلى الحيز الكمي المتواضع الذي خص به هذا المبحث، يعد منظورا علميا دقيقا، يتمتع بالكثير من الجدية في الطرح والعمق في التأصيل، ويفرض احترام الباحث والمتابع المتخصص، ويمتاز بالدقة والنضج من حيث البناء النظري والتأسيس لمشروع علمي فيه قراءة نقدية للتراث الأصولي بشكل عام والمقاصدي بشكل خاص، كما يمتاز بقدر مهم من الجرأة والشجاعة التي عادة ما يتحلى بها باحث مدقق من طينة طه عبد الرحمن.

غير أن هذه القوة النظرية والتنظيرية سرعان ما تفتقد الكثير من وهجها عند تنزيلها من خلال نماذج وتطبيقات؛ خصوصا عند إعطاء نماذج وأمثلة فيما يخص القيم والمصالح التي مثل بها لكل قسم من الأقسام التي عرضها. فالذكر والأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.. وغيرها من الأمثلة يصعب عدها ضمن الكليات التي تؤسس لمشروع مقاصدي كما يرى طه عبد الرحمن وإن كان الباحث والقارئ يسلم بلا تردد بعدها من المصالح المهمة في حياة الأفراد والجماعات والأمم..

2. مشروع المقاصد العليا

يتبنى هذا المشروع ويتحمس له طه جابر العلواني، وقد نشر معالم هذا المشروع في مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"¹ وكذلك في حوار أجراه معه عبد الجبار الرفاعي ونشر في كتاب "مقاصد الشريعة"²، ثم في كتاب له مستقل بنفس العنوان "مقاصد الشريعة"³، وكذلك في دراسة بـ "مجلة المسلم المعاصر"⁴، وأيضا بمجلة "المنطلق الجديد"⁵.

1. طه جابر العلواني، المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد، التزكية، العمران، مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" / بيروت، ع13، 2000، 122.
2. طه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002، ص63.
3. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، ط1، 2001، ص133.
4. طه جابر العلواني، من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، مجلة "المسلم المعاصر"، ع46-47، ص12، (خريف2006/شتاء2007)، ص5.
5. طه جابر العلواني، منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي، مجلة "المنطلق الجديد" / لبنان، ع1، خريف2000، ص40.

يؤسس هذا المشروع على مقدمات وأساسات يؤكد من خلالها على قطعية هذه المقاصد، التي يسميها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، التي يحصر مصدرها في "المصدر الأوحى في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون..¹."

ويدخل ضمن ذلك السنة والسيرة النبوية باعتبارهما تطبيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة. ثم إن المقاصد العليا لا تعتبر كلية إلا لأنها وردت في رسالات الأنبياء جميعاً؛ ولذلك فقد جاءت معبرة على وحدة كل من الدين والعقيدة والمقاصد والغايات. ومن ثم فليس كل ما ظهرت فيه حكمة أو علة أو مصلحة، هو بالضرورة من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة.

وبعد ذلك ينبه طه جابر العلواني إلى أن "من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها، عند الحاجة، في سائر أنواع الفعل الإنساني، القلبي منها والعقلي، والوجداني والبدني، ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، وتهتدي "الكونية الإنسانية" بكليتها بهداية الله²."

كما يرى العلواني أن هذه المقاصد تؤدي نفس الدور الذي تؤديه المبادئ الدستورية من حيث بعدها التشريعي، وذلك بقدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية. والمقاصد العليا الحاكمة هي أكثر من دليل من الأدلة، وأكثر من أصل من أصول الفقه، بل ينبغي أن تكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، وكذلك لبناء "الفقه الأكبر"، بالإضافة إلى غرابة التراث الإسلامي الفقهي³.

وهكذا فتشغيل ما يسميه العلواني "منظومة المقاصد العليا الحاكمة القرآنية" يؤدي إلى غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا. كما أن هذه المنظومة تؤسس لحاسة نقدية عند أهل التخصص لمعايرة سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعية وحتى العلوم البحتة، فيحصل تنقيتها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو يتعارض معها.

1. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، م، س، ص135.

2. المصدر نفسه، ص138.

3. المصدر نفسه، ص140.

ولأن التراث الفقهي الإسلامي يتسم بانتشار الحيل والمخارج والتقليد وفقه الإصر والأغلال، فإن تشغيل المنظومة يعطي فاعلية كبيرة لخصائص الشريعة¹.

إن منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي المقياس الحقيقي للفعل الإنساني الذي يكون تأثيره إيجابيا في الكون في حالة الانسجام مع خطاب الله تعالى، كما يكون تأثيره سلبيا في الكون في حالة غياب الانسجام وحضور المغايرة للخطاب الإلهي، وبذلك "فالتوحيد يختص به الله تعالى، وهو حقه على عباده، والتزكية يختص بها الإنسان، والعمران هو نصيب الكون في هذه المنظومة"².

هذه "المقاصد العليا" مطلقة؛ نظرا لابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، وكذلك على ما صح عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وكذلك لتلقي العقول لها بالقبول. ويمكن ل"المقاصد العليا الحاكمة" أن تساعد على "تطوير" نظرية معرفية عامة" في العلوم الشرعية كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو "علوم العمران" فبمقدور هذه النظرية أن تقوم بعمليات "الوصف والتوصيف والتفسير" كما تعين على تحقيق موضوعية أكثر في ذلك، وكذلك تساعد على استيعاب الثقافات المحلية والقومية وتطورها وإيجاد نسق حضاري موحد يعمل على قيام مجتمع عالمي قادر على تجاوز الخصوصيات الثقافية والمحلية والقومية وإنشاء مجتمع "الهدى والحق"³.

لكن طه جابر العلواني، في مكان آخر، يحدد مبادئ، يرى أنه لم يسبق إليها الفقهاء من قبل، وهي المبادئ التي كان من الممكن أن تسعفهم في بلورة "الفكر المقاصدي الكلي" لبناء القيم العليا وتأطير البحث جهة الكليات الناظمة للجزئيات والفروع وهذه المبادئ هي: العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء، ثم التسخير⁴. ويرى أن غياب التركيز على هذه المبادئ من قبل الفقهاء، جعل التركيز على الحكم الشرعي. في حين أن التركيز على هذه المبادئ من شأنه أن يعيد الاعتبار للفعل الإنساني، الأمر الذي سوف يسهم في تغيير كبير في وظيفة ومغزى العمل والتراث الفقهيين.

1. المصدر نفسه، ص142.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه، ص148.

4. طه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، حوار أجراه معه عبد الجبار الرفاعي، ص78.

بذلك كان الإنسان "هو المحكوم عليه، وتصرفه، هو محل الحكم، المحكوم فيه، 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 يليقها هذا التقسيم، في حين أن الإشعار بمركزية الفعل الإنساني يستدعي فوراً بيان مصادر التقويم، ومعاييره، وكيفية الحكم عليه، إضافة إلى بيان حقيقة الفعل الإنساني وماهيته، وآثاره المتنوعة من مختلف الزوايا..¹"

وبالرجوع إلى هذه المبادئ وبفعل تصويب وتسييد الفعل الإنساني وجعله عمرانياً، وقع العهد بين الله عز وجل والإنسان: ﴿ وَإِنَّا أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَى الْغُفُورَ ﴿۱۷۲﴾ (الأعراف: 172)، ثم تم ائتمان الإنسان على أفعاله من أجل تحقيق الاختيار والإرادة الحرة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴿۷۳﴾ (الأحزاب: 73). وعلى أساس العهد والائتمان قام مبدأ ابتلاء الإنسان في أفعاله: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا، وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿۲﴾ (المالك: 2)، "حتى إذا وضحت الدعائم الثلاث جاءت المهمة الكبرى مهمة (الاستخلاف): ﴿ وَإِنَّا قَالُوا رَبِّنا لَمَلَكِكَة إِنَّا جاعِل في الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴿۲۹﴾ (البقرة: 29) ... يوضح الباري، تبارك وتعالى، ارتباط (التسخير)؛ تسخير الكون بما فيه للإنسان بتلك المبادئ الأساسية.. لتزول أية أوام قد تراود الذهن الإنساني حول العبث والسدى في الكون والوجود.. ﴿ وَسَخَّر لَكُمْ ما في السَّمَوَاتِ وَما في الأَرْضِ جَمِيعاً ﴿۱۲﴾ (الحاثية: 12)..²

إن القيم الثلاث السابقة التي سبق الإشارة إليها (التوحيد والتزكية والعمران) هي في الأساس المقاصد العليا والقيم الأساسية والمبادئ الأصلية، وهي في نفس الحين صالحة في كل زمان ومكان حتى تكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، وكذلك لجميع ما يترتب عليه من آثار في الدنيا والآخرة³.. و"المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم (العبادة) بشكل تام.. فالتوحيد لب العبادة وأسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمره التزكية، وهو الذي يجعل كل شيء من الفاعل والمنفعل في هذا الوجود يسبح بحمد ربه، ليتكامل موكب التوحيد الشامل للخلق والمستخلف المخير (الإنسان) والخلق المسخر (الطبيعة)..⁴"

1. المصدر نفسه.

2. المصدر نفسه، ص 80-81.

3. المصدر نفسه، ص 83.

4. المصدر نفسه.

ويعيب العلواني على الأصوليين والفقهاء تركيزهم على ما صنّفوه ضمن الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي اعتبروها مقاصد الشريعة؛ إذ لم تستطع مواكبة كل مستجدات الحياة وتطوراتها المتلاحقة. فقد توقفت عند تبيان حكم الشريعة والتشريع وفوائدها التي تعود على الضروريات والحاجيات والتحسينيات بالحفظ والحماية.

إن صلب مشروع طه جابر العلواني يتأسس على المقاصد الثلاثة العليا التي هي أيضا القيم الأساسية الكبرى، بالنسبة له، وكذلك هي المبادئ الأصيلة، وهي أيضا صالحة لكل الأزمان والأمكنة ثم هي أيضا مقاصد لم تخل منها الرسائل السماوية السابقة. وقد حدد هذه المقاصد الثلاثة في التوحيد والتزكية والعمران، وجعلها أعلى مرتبة وفي المستوى الأول.

في المستوى الثاني؛ أورد العلواني مقاصد اعتبرها أقل مستوى تستدعيها المقاصد الثلاثة السابقة. وذكر من بينها العدل والحرية والمساواة.

أما المستوى الثالث في نظر طه جابر العلواني، فيتمثل في المقاصد التي ركز عليها الأصوليون والفقهاء واعتبروها مقاصد الشريعة وصنّفوها إلى الضروري والحاجي والتحسيني.

هذه هي أهم معالم النظر المقاصدي لدى طه جابر العلواني.

وهنا كذلك يحق لنا أن نسجل الملاحظات التالية:

. خلافا لاجتهاد طه عبد الرحمن الذي عرضه في دراسة بمجلة "المسلم المعاصر"، وتناوله في مبحث ضمن كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ولم تتح له الفرصة لبلورته وتعميقه في كتاب خاص، فإن العلواني سنحت له الفرصة لبلورة وعرض مشروعه على أكثر من صعيد وفي أكثر من صيغة؛ سواء في مجلات أو كتب وفي بعض الندوات والمحاضرات. كما أعاد نشرها بعد تنقيحها والإضافة إليها وإعادة النظر في الكثير من مسألتها. الأمر الذي جعل المعالم الكبرى لمنظوره المقاصدي تتحدد. وهو ما يتيح للباحث أن يقيم تصوره في صورته شبه المكتملة.

. إن المطلع على مشروع طه جابر العلواني يلاحظ أنه ينبني على تنظير رغم أن صاحبه حاول أن يبدع ويأتي بالجديد في ميدان المقاصد. فطغت المقدمات والمهدات التي ديج بها الموضوع. ففي كتابه "مقاصد الشريعة" تناول خمسة فصول، في الأول؛ تعرض لـ "لفقه والموروث بعض ماله

وشيء مما عليه " في الثاني؛ لـ "مدخل إلى فقه الأقليات نظرات تأسيسية" في الثالث؛ "إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم" وفي الخامس "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة".

فإذا كانت الفصول الأربعة الأولى لها صلة عامة بمقاصد الشريعة والتنظير لها، فإن الفصل الأخير هو الأكثر صلة بالمقاصد. وهو يفسر قوله في ختام الكتاب: "سوف يكتمل البحث إن شاء الله تعالى بالحلقة الثالثة من "نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة" وسوف نتناول المنظومة بالتفصيل وكيفية تشغيلها منهجياً¹".

- إن مشروع طه جابر العلواني يتأسس على ثلاث مقاصد أساسية يعتبرها هي المقاصد الشرعية العليا الحاكمة، وقد حددها في التوحيد والتزكية وال عمران؛ فـ "التوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء.. والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته لل عمران. والكون لم يخلق عبثاً، ولم يوجد سدى، بل خلق ليعمر²".

وقد خلص في نهاية المطاف إلى القول بما يلي:

- المبادئ الآتية: العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء ثم التسخير، أساسية للانطلاق منها لبلورة الفكر المقاصدي الكلي.

- المقاصد العليا تتحدد في ثلاثة: التوحيد والتزكية وال عمران.

- ترتيب المقاصد عند العلواني على الشكل الآتي:

المستوى الأول: التوحيد والتزكية وال عمران.

المستوى الثاني: العدل والحرية والمساواة..

المستوى الثالث: المقاصد المعهودة عند الأصوليين من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

1. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، م، س، ص184.

2. طه جابر العلواني، منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي، م، س، ص63-64.

- المقاصد العليا الحاكمة، وتمثل المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، وتتقيد الفقه الإسلامي والتراث الإسلامي.

لكن الملاحظ أن المقاصد الثلاثة (التوحيد والتزكية وال عمران) يمكن إرجاعها إلى كليات المقاصد التي جاء بها الأصوليون وفقهاء المقاصد. بل إن العلواني يصرح بذلك حينما يعتبر أن "هذه المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم "العبادة" بشكل تام، تدل على ذلك مئات الآيات بل آلافها، وكذلك السنن والأحاديث المبينة لذلك، فالتوحيد لب العبادة وأسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، وال عمران مرآة التوحيد وثمره 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 إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ..﴾ (الإسراء: 44)¹.

فإذا كان العلواني نفسه يدرج "مقاصد التوحيد والتزكية وال عمران" ضمن العبادة، فإن الأمر لا يحتاج إلى اجتهاد كبير لإرجاعها إلى كلية أساسية هي "الدين".

والحقيقة أن الأمر لا يعدو أن يكون تفصيلا ظرفيا ووقتيًا للضروريات التي جاء بها السابقون، مما لا يتطلب كل هذه الثورة عليهم² ونعتهم بالتقصير أو عدم مواكبة الانفتاح والتجديد الذي جاءت به الشريعة الإسلامية.

3. مشروع تفعيل المقاصد

يمكن تتبع الخطوط الكبرى لهذا المشروع الذي بشر به صاحبه جمال الدين عطية، في عدة منابر أهمها: دراسة "تجديد الفكر الاجتهادي"³، وكذلك: "من الضروريات الخمس

1. المصدر نفسه، ص58.

2. أنظر على سبيل المثال: العلواني في: المقاصد الشرعية العليا الحاكمة، ص142-143، وكذلك، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص129 وما بعدها، وكذلك 143 وما بعدها..

3. جمال الدين عطية، تجديد الفكر الاجتهادي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، م، س، ص166.

إلى المجالات الأربع¹، وكذلك في "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"²، ثم في "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"³.

غير أن الملامح الكبرى لمنظوره قد تحددت مع كتابه: "نحو تفعيل مقاصد الشريعة".

يرى جمال الدين أن الاجتهاد في الحقل المعرفي الإسلامي ينبغي أن تتسع دائرته ليحقق المقصود. فنشاط الفقيه في الظرف الراهن، ينبغي أن ينصب على دراسة الحلول الناجعة للأوضاع الواقعية المعاصرة، ليتحول العلم من علم نظري مجرد إلى علم واقعي يعود بالصلاح والفائدة على الناس. كما أن المجتهد ليس ملزماً باختيار رأي من الآراء الاجتهادية المطروحة أمامه، بل قد يكون له مكنة اختيار رأي اجتهادي غير مسبوق مؤسس، على كليات الشرع⁴.

ويرى كذلك أن آليات علم أصول الفقه، بشكله التقليدي، لم تعد قادرة على مواجهة التطورات والنوازل المتسارعة والمختلفة كلية عن بيئة المسلمين الأوائل، لذلك لابد من خضوع هذا العلم لعملية تجديدية حتى يحقق الغرض المأمول منه⁵.

وبخصوص البحث المباشر في مقاصد الشريعة يدعو جمال الدين عطية إلى ترك القياس بصورتيه العادية والواسعة، واستخدام النصوص العامة التي تمنع الضرر، وذكر من بين هذه النصوص العامة مثلاً كحديث "لا ضرر ولا ضرار"⁶، كما يركز على ضرورة توظيف آلية المصلحة المرسله عوضاً عن آلية القياس⁷.

1. جمال الدين عطية، من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع رؤية جديدة لأصول مقاصد الشريعة، مجلة المنطلق الجديد، م، س، ص 67.
2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية (مدخل تنظيري)، مجلة المسلم المعاصر، م، س، ص 103.
3. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر: دمشق، ط1، سبتمبر 2001.
4. جمال الدين عطية، تجديد الفكر الاجتهادي، م، س، ص 167.
5. المصدر نفسه، ص 169.
6. أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (273هـ)، السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره.
7. جمال الدين عطية، تجديد الفكر الاجتهادي، م، س، ص 187.

يؤسس جمال الدين عطية مشروعه على قضايا محورية:

- دور العقل والفطرة والتجربة عند غياب النص أو الإجماع لم يكن عند السابقين محل نزاع إلا بقدر الهروب من السقوط فيما اعتبره معركة وهمية دارت بين المتكلمين تتعلق بالتحسين والتقيح العقليين، ومن ثم الخشية من الوقوع في القول بعدم الحاجة إلى الشريعة لأن العقل يفني عنها. ذلك أن هذه الآليات أو الأدوات ضرورية للتفسير المصلي للنصوص وتقدير المصالح وضبطها، وكذلك لفهم الدين وتنزيهه بتناسق ليؤدي دوره الفعال في البناء والإعمار الحضاري المنشود¹.

- إن ترتيب الكليات عند العلماء لم يكن محل إجماع، بل إن غالبيتهم لم يضعوا تيريرا لاختياراتهم في هذا المجال. وبقي الترتيب الذي جاء به الغزالي هو الأساس لمن جاء بعده بالتعديل أو الاعتراض. ومع ذلك فإن هناك قدرا مشتركا ينبغي الاتفاق عليه، وهو "حالة وجود نص يوضح الحكم في حالة التعارض كالنصوص الخاصة بالجهد في تقديم الدين على النفس"²، وارتباطا بالموضوع نفسه، فهو يعتقد أن فكرة المنظومة الدائرية، التي تنطلق من أن هناك ضرورات متضمنة في ضرورات أخرى، يمكن أن تكون بديلا مهما للترتيب التقليدي الذي سار عليه الأصوليون والعلماء من قبل. وعلى الإجمال فهو يرى أن مراتب المصالح والضوابط التي تفرق بينها تحتاج إلى دراسات تفصيلية كما يرى الريسوني.

- المقاصد غير مقتصرة على الضروري، "وإنما تشمل المرتبتين الحاجي والتحسيني كذلك في وحدة واحدة، يمثل فيها الضروري الحد الأدنى للمقصد الذي لا تقف الشريعة عند تحقيقه، وإنما تتطلع إلى كماله في حدود الإمكان"³، كما أن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني لا تتعلق بالمقصد بقدر تعلقها بالوسائل المؤدية إلى تحقيقه. والمرتبة المناسبة من الضروري والحاجي والتحسيني مرتبطة بقدر تحقق الوسائل. و"كما أن وسائل المقاصد مرتبة إلى ضروري وحاجي وتحسيني، فإنها داخل كل رتبة من هذه الرتب ليست على وزن واحد"⁴.

1. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص 25-27.

2. المصدر نفسه، ص 46-47.

3. المصدر نفسه، ص 51.

4. المصدر نفسه.

ومراتب المقاصد عنده أكثر من ثلاثة كعادة العلماء سابقا، فهو يرى أن المراتب هنا خمس لا ثلاث، ذلك أنه بالإضافة إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، التي أبداع الشاطبي في إثباتها وفي التدليل على قطعيتها، فإن هناك مرتبتين أخرتين واحدة دون الضروري وأخرى ما وراء التحسيني¹.

- تسكين الكليات، دخل إطار الضروريات والحاجيات والتحسينيات، غير ثابت؛ إذ يتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال وهو ما يسميه جمال الدين بـ "النسبية في التطبيق". ثم المكمل لما هو ضروري وحاجي وتحسيني ليس برتبة التي تكملها. كما أن ما يدخل تحت كل من المراتب الثلاث ومكملاتها ليس على درجة واحدة، بل هناك تفاوت².

"إن تأصيل الضروريات المصلحية، لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لابد له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات.

يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل فضلا عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر³؛ كالحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في اختيار الحكام وكذلك الحق في المأكل والملبس والشغل والمسكن وكذا الحق في التعبير والتطبيب وغيرها من ضروريات المجتمع الإنساني المعاصر.

وليتضح الأمر أكثر يختار بعض الأمثلة فيقول بخصوص الغذاء الذي يعتبر ضروريا لحفظ الحياة، فهو يختلف من بيئة لأخرى، فهو عند البدو أقل مما هو في المدينة عند عامة الناس فهو أيضا غيره عند تقدم علوم التغذية والتمدن.

ويرى أن هذا هو ما يمكن اعتباره الضروري من الغذاء. وكل نقص عن هذا المقدار ينزل بالموضوع إلى مرتبة ما دون الضروري.

1. المصدر نفسه، ص54.

2. المصدر نفسه، ص74.

3. المصدر نفسه، ص79-80.

أما الحاجي فيتمثل في تنوع أصناف الطعام وتنظيم أوقاته وإعداده إعداداً جيداً. في التحسيني فيتمثل في حسن تقديمه واختيار الأدوات المناسبة لأكله وكذلك آداب الأكل ابتداءً من غسل اليدين ودعاء الأكل وكل آدابه. لكن ما وراء التحسيني فمنه الترف والإسراف والتبذير¹. وقس على ذلك ما يتعلق بالمسكن والمركب..

يعرض جمال الدين عطية تصويره الجديد للمقاصد بتناول مسألة حصر الضروريات في خمسة (أو ستة بإضافة العرض عند البعض)، فيقرر أن "كثرة التقسيمات وتفاصيل الأمثلة والاستطرادات قد تكون هي السبب في صعوبة حصر المصالح الكلية سواء في الخمس التقليدية أو بالزيادة عليها أو النقصان²". وقد تطور هذا الأمر وكان التوسع في المقاصد وبالخصوص الضروريات الخمس ولو في إشارات منذ القديم خاصة مع العز بن عبد السلام بتقسيماته، وابن تيمية بتقديره أن المصالح جلب منافع ودفع مضار وليس دفع مضار فقط، والشاطبي بفتح الباب أمام مصلحة الجماعة حين قسم الضروري إلى عيني وكفائي، وابن عاشور بتبنيه إلى المصلحة الاجتماعية، وغيرهم من المعاصرين.

وبذلك فجمال الدين يعد من أنصار هذا التوسع ومحاربة الحصر الذي طال هذه الكليات، ولم يكتف بإضافة كلية أو كليتين أو حتى ثلاث بل سوف يضيف أربعة وعشرين. اتفق فيها مع من سبقوه في العدل في مجال الأمة والإنسانية، والحرية، على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة، والمساواة، وكذلك حقوق الناس³.

وللتفصيل في مشروعه، يختار جمال الدين عطية جملة محاور، يبيث من خلالها الأفكار التي يراها جديرة بالطرح، وهي مقاصد الخلق، ومقاصد الشريعة العالية، ومقاصد الشريعة الكلية، ومقاصد الشريعة الخاصة، ومقاصد الشريعة الجزئية، ومقاصد المكلفين. وقد قسمها على الشكل التالي:

المقاصد تنقسم عنده إلى: مقاصد الخلق ومقاصد الشرع. ومقاصد الخلق تنقسم بالنسبة إليه إلى: المقاصد الأصلية ومقاصد المكلفين والمقاصد التبعية. أما مقاصد الشرع، فتقسم إلى

1. المصدر نفسه، ص 81-82.

2. المصدر نفسه، ص 92.

3. المصدر نفسه، ص 93-105.

المقاصد الكلية (العامة عند الآخرين)، والمقاصد الخاصة بأقسام الشريعة وبالعلوم المختلفة، والمقاصد الجزئية (علل وحكم الأحكام الفرعية).

ثم ينبه إلى ضرورة استبعاد ما يخلط بالمقاصد وهو، في الحقيقة، من المفاهيم التأسيسية ومنه الفطرة والسماحة وكذلك الخصائص كالتيسير ورفع الحرج.. ذلك أن مكانته الطبيعية هي فلسفة التشريع.

وكذلك يرى ضرورة التمسك بمعيار الغزالي القاضي بالبحث عن المصالح المعتبرة من طرف الشارع وليس فقط كما يراها الإنسان¹.

"تتمثل المقاصد العالية للشريعة في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه، وعمارة الأرض، من خلال الإيمان بمقتضياته: من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة، والشامل للنواحي المادية والروحية، والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، والذي يجمع بين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والأمة والإنسانية جمعاء"².

والكليات هي التي ينصرف الذهن عند ذكرها إلى المقاصد، وهي أكثر ضبطاً وأقل تجريداً من المقاصد العالية، وهي كذلك التي حددها الغزالي وكثيرون في الدين والنفس والعقل والمال، وعرفت فيما بعد اجتهادات تتعلق بالزيادة أو النقصان أو التقديم أو التأخير³.

انطلاقاً من هذه الكليات، يطرح جمال الدين تصوره للأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة فيما سماه "المجالات الأربع"، التي حددها في: الفرد والأسرة والأمة والإنسانية⁴.

فمقاصد الشريعة التي تخص الفرد هي حفظ النفس وحفظ العقل وحفظ الدين، وليس الدين، وحفظ العرض وحفظ المال.

1. المصدر نفسه، ص 107-122.

2. المصدر نفسه، ص 122.

3. المصدر نفسه، ص 124.

4. المصدر نفسه، ص 139.

ويرى أن الترتيب يقتضي، دائماً في مجال الفرد، أولاً: "المحافظة على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم على الدين..¹" وحفظ الدين عند الفرد ليس هو الدين في ذاته، كما أن العرض، عنده، مفهوم أوسع لا يقتصر على الجانب الجنسي وإنما يشمل كل ما يتعلق بكرامة الإنسان وسمعته وحرمة حياته الخاصة.

أما المجال الثاني؛ الذي طرح فيه تصوره لمقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة، فقد اعتبر أن المقصد الأول في هذا المجال هو تنظيم العلاقة بين الجنسين، خاصة وأن في الشريعة أحكام لضبط هذه العلاقة منها الحض على الزواج وجواز التعدد والطلاق وتحريم الزنا والشذوذ وفرض الحجاب وتحريم الخلوة.. وهنا الزواج يمكن عده من الضروريات أما التعدد والطلاق المشروطين فهما من ضمن مرتبة الحاجيات..

والمقصد الثاني هو حفظ النسل. وقد حرمت الشريعة كل علاقة غير شرعية، وبوجه أخص إذا كانت لا تحقق مقصد حفظ النسل (الإنجاب) من قبيل الشذوذ واللواط والوآد والإجهاض..² وإذا كان الإنجاب من مرتبة الضروريات على الجملة لحفظ النسل، فإن تحققه في الحالات الفردية من مرتبة الحاجيات، فبعض الزواج لا يشعر بالخرج من وقوعه تحت حكم ﴿وَيَجْعَلُ مِنْ يَشَاءُ كَقِيمًا﴾ (الشورى: 51) وأما من يشعر بالخرج فقد فتحت الشريعة أمامه باب الطلاق، وتعدد الزوجات لسد هذه الحاجة².

وحدد المقصد الثالث في تحقيق السكن والمودة والرحمة، وذلك حتى لا تبقى العلاقة بين الزوجين علاقة المتعة الجسدية فقط. ولتحقيق ذلك شرعت أحكام عدة من مثل المعاشرة بالمعروف وآداب الجماع.. وكل ما يشيع الدفاء والحنان والمشاعر الإنسانية الرقيقة فالسكن يمثل الحد الأدنى من الضروري.. في حين تحقق المودة الحاجي، أما الرحمة فيمكن اعتبارها من الكماليات وهو ما يتعارض كلياً مع منظور طه عبد الرحمن المقاصدي.

أما حفظ النسب فقد عده المقصد الرابع ضمن مجال الأسرة. ولأجل تحقيق هذا المقصد فقد شرع تحريم الزنا والتبني وشرعت أحكام العدة وكنتم ما في الأرحام.. وعلى عكس ابن عاشور

1. المصدر نفسه، ص145.

2. المصدر نفسه، ص150.

الذي يرى أن حفظ النسب من الحاجيات¹ فإن جمال الدين عطية يثبته ضمن الضروريات إنما في مجال الأسرة في إطار المجالات الأربع التي حددها هنا.

كما عد حفظ التدين في الأسرة مقصدا خامسا، ذلك أن حفظ هذا المقصد تحكمه عدة تشريعات من بينها أن رب الأسرة مسؤول عن اختيار ذات الدين بداية لتأسيس الأسرة، بالإضافة إلى مسؤوليته أيضا في التكفل بتعليم زوجه وأولاده ما يتعلق بالعقيدة والدين. "ولما يترتب على فقدان التدين في الأسرة من فساد وتفكك وسوء تربية للأجيال التي ستحمل مسؤولية المستقبل، فنرى اعتبار التدين في الأسرة من الضروريات"².

وبالنسبة للمقصد السادس فقد حدد له تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، حيث يجب اعتبار الأسرة مؤسسة يتحقق فيها شرط الديمومة، وهو ما يقتضي تنظيم العلاقات بين عناصرها..³.

وبما أن للمال مكانة هامة في حياة الناس والأسرة كذلك، فإن تنظيم الجانب المالي للأسرة اعتبره مقصدا سابعاً، فاهتمت الشريعة بالمهر والنفقات المتعلقة بالأولاد والزوجة والمطلقة والحضانة والرضاع والإرث والوصية والوقف والولاية على المال..⁴.

وبخصوص المجال الثالث الذي يتحدد بدائرة الأمة، فقد نبه فيه إلى أن الشيخ ابن عاشور هو أول من أشار إلى الكليات الخمس في أبعادها المتعلقة بمصلحة الأمة، على المستويات الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فقد حدد له سبعة مقاصد.

فالمقصد الأول: هو التنظيم المؤسسي للأمة. ذلك أن الشريعة اهتمت بتدعيم وحدة الأمة من حيث العقيدة والشريعة واللغة، والنظام السياسي.. ولتحقيق ذلك سعى الإسلام إلى تحقيق مبدأ السيادة للشريعة دون غيرها من النظم والشرائع والقوانين، كما سعى إلى تحقيق التنظيم الجماعي انطلاقاً من أدنى صورته: "إذا كنتم ثلاثة فأمرُوا أحدكم"، إلى الإمامة في صلاة الجماعة: "وجعل ثوابها بضعا وعشرين ضعفاً"، إلى الإمامة العظمى التي اعتبرت من فروض

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 213.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص 153.

3. المصدر نفسه، ص 154.

4. المصدر نفسه.

الكفاية التي تأثم الأمة إذا لم تقمها¹. " وكذلك جعل الشورى خاصة من خصائص الأمة وأسلوباً مهماً من أساليب تسييرها ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الشورى: 35). وجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً من فروض الكفاية يحرس قيم ومبادئ الأمة.

والمقصد الثاني؛ هو حفظ الأمن، فقد شرعت الشريعة، فيما يتعلق بالأمن الداخلي، أحكاماً تتعلق بحماية النفس والمال والعرض.. وخصت المعتدي على هذه الحرمات بعقوبات لردعه وردءه. أما ما يتعلق بأمن الأمة الخارجي فقد شرع الجهاد لرد العدوان، وقبله إعداد القوة لزجر الأعداء عن التفكير في الاعتداء، وكذلك شرع الاكتفاء الذاتي على كل الأصعدة بما فيها الغذاء والصناعة الحربية..².

ومن **المقصد الثالث** الذي اختاره جمال الدين هنا مقصد إقامة العدل. فالقرآن ينظر إلى العدل على أنه مقصد أساس من مقاصد الشريعة ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ (الحديد: 24). والعدل ميادينه متعددة منها عدل الإنسان مع نفسه ومع ربه ومع أسرته، وكذلك مع الآخرين، بالإضافة إلى العدل الذي يتعلق بمجال الأمة كالعدل في القضاء وفي نظام الحكم³.

وجعل من حفظ الدين والأخلاق مقصداً رابعاً؛ حيث إن الشريعة ترى دفع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية من أهم مقاصدها. لذلك شرعت العديد من الشعائر والشرائع التي تحقق هذا المقصد الجماعي كصلاة الجماعة والعيدين والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطلب العلم وخصوصاً علم العقيدة باعتباره يؤدي إلى حسن أداء الشعائر. وفيما يخص الأخلاق " فيكفي لبيان أهميتها المحورية في الشريعة قول الرسول الكريم: " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

وقد جرت كتابات علماء المقاصد على اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية، ولا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك كالأداب العلمية التي يمكن اعتبارها من التحسينيات⁴.

1. المصدر نفسه، ص156.

2. المصدر نفسه، ص157.

3. المصدر نفسه، ص158.

4. المصدر نفسه، ص160.

والمقصد الخامس هنا عند جمال الدين عطية حدده في التعاون والتضامن والتكافل، فهو يرى أن هذه المعاني متداخلة وشاملة للمجالات المتعددة والمتنوعة سواء في الثقافة أو في الاجتماع أو في الاقتصاد.. والنصوص والأحكام التي تعالج هذا المقصد في الشريعة عديدة؛ حيث نجد فيها الأمر بالتعاون على البر والتقوى، واجتناب التعاون على الإثم والعدوان، وفيها الأمر بالإنفاق والزكاة والأوقاف على الخير والصلاح، وفيها أحكام القسامة ونظام الديات العاقلة¹.

أما **المقصد السادس** في مجال الأمة فهو نشر العلم وحفظ عقل الأمة. ولا يحصر حفظ عقل الأمة في منع المفسدات كالسكر والمخدرات.. بل يضيف له أيضاً حفظه من تأثير وسائل الإعلام من كل الآثار السلبية الخطيرة. والإسلام لا يكتفي بحفظ العقول فقط، بل يطمح إلى ترميمها وتربيتها على مناهج التفكير العلمية بقصد حصول الأمة على اكتفائها الذاتي في حياتها الضرورية والحاجية والتحسينية².

وجعل من عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة **مقصداً سابعاً**. فيرى أن هذين الفرعين المتضمنين لهذا المقصد، العمارة وحفظ الثروة، يلتقيان فيما يصطلح عليه حالياً بالتنمية. ولتحقيق ذلك فقد شرعت أحكام عديدة منها: الحقوق التي في المال من زكاة وإنفاق تطوعي وما سوى الزكاة والصدقات والوصايا والأوقاف.. وما يترتب عليها من خدمات يؤديها المجتمع المدني. وهذه الخدمات لم تراع الإنسان فقط، بل امتدت حتى وصلت حياة الحيوان وحقوقه والنبات والجماد.. كما تتضمن حس الاستدامة كما جاء في حديث الفسيلة³.

أما مقاصد الشريعة فيما يخص مجال الإنسانية، فقد فصله في خمسة مقاصد:

أولها؛ التعارف والتعاون والتكامل، حيث إن القرآن يؤكد على أصل الناس الواحد رغم تعدد شعوبهم وتنوعها، وجعل مقصد هذا التنوع هو التعارف. هذا بالإضافة إلى محاربتة لكل دعوة إلى التمييز على أي أساس كانت إلا أن تكون على أساس التقوى. و"مقصد التعاون نتيجة مكملة لمقصد التعارف.

1. المصدر نفسه، ص161.

2. المصدر نفسه، ص162.

3. المصدر نفسه، ص164.

كما يرفد مقصد التكامل هذين المقصدين؛ لأن سنة الله في خلقه وكونه، لا تقتصر على تنوع الناس، وإنما تشمل كذلك تنوع المصادر والثروات الطبيعية بما يجعل كل شعب محتاجا إلى ما لدى الشعوب الأخرى..¹

أما تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض فقد جعل منه مقصدا ثانيا؛ ذلك أن للإنسان وضع مختلف تماما عن باقي المخلوقات وذلك بفضل مهمة الخلافة ومسؤولية الأمانة. "ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحا، من قبل الإسلام على الإنسانية قاطبة، أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها، رغم تباين العقائد والأجناس واللغات، وبديلا وتصحيحا لفكرة شعب الله المختار".²

والمقصد الثالث؛ هو تحقيق السلام العالمي القائم على العدل. فالأصل في العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو السلم ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ (الأنفال: 62)، وليس الحرب كما يجب الكثيرون إشاعته. "والسلام المطلوب هو المبني على العدل، فالسلام والعدل لا يفترقان، والعدل ليس قاصرا على المجتمع الإسلامي، بل هو مقصد أساسي في العلاقات الإنسانية على مر التاريخ ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد: 24)."³

واختار الحماية الدولية لحقوق الإنسان مقصدا رابعا؛ فالتوحيد الذي يعتبر أساس الدين من أهم نتائجه تحرير الإنسان. كما اهتم الإسلام بشكل كبير بنصرة المستضعفين في كل البقاع وحماية الحريات والحقوق بكل أنواعها في طليعتها حرية الفكر والعقيدة..⁴

وآخر مقصد عنده في مجال الإنسانية هو نشر دعوة الإسلام، ذلك إن رسالة الإسلام رسالة إنسانية عالمية. وواجب تبليغ الدعوة الإسلامية يقع أساسا على المسلمين. والمطلوب تبليغه أصلا؛ هو التنبيه إلى وجود الله ووجدانيته ووجوب عبادته المتمثلة في إطاعة أوامره والانتهاز عما نهى عنه.⁵

1. المصدر نفسه، ص166.

2. المصدر نفسه، ص167.

3. المصدر نفسه، ص169.

4. المصدر نفسه، ص170.

5. المصدر نفسه، ص171.

هذه إشارة إلى أهم ما جاء في مشروع جمال الدين عطية، وبالخصوص القضايا التي لها صلة بموضوع البحث. وهنا بعض الملاحظات العامة على أطروحته:

ما سبق أن سجلناه على أطروحتي طه عبد الرحمن والعلواني المقاصدية من نقد ينطبق على أطروحة جمال الدين عطية خاصة فيما يتصل بمسألة حصر الكليات حيث نجده يقرر: "نأخذ بعدم انحصار الكليات من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق... حيث أضفنا العديد من المقاصد فبلغت أربعة وعشرين بدلا من خمسة"¹، وهي الزيادات التي سبق عرضها فيما سبق..

فالعديد من هذه المقاصد يمكن إرجاعها إلى كليات سبق تحديدها من قبل الأصوليين. فالعدل والحرية وغيرها من المقاصد الشبيهة بها والقريبة منها هي في الأصل تتحقق بتحقيق الدين، خصوصا حين يقع الاختيار على الدين بمفهومه الواسع الذي يأخذ بعين الاعتبار قضايا الإنسان والكون والحياة.

إن منظور جمال الدين عطية يختلف نوعا ما عن المنظورين السابقين. فإذا كان منظور طه عبد الرحمن يمتاز بالدقة والإحكام من حيث التنظير والتأسيس، فإن منظور جمال الدين يحقق فيه التفصيل والتدقيق اللازمين ليصبح مشروعا بين القسما والسمات. كما أنه إذا كان مشروع جابر العلواني يتسم بالغموض في بعض مباحثه وقلة المادة المقاصدية المباشرة، فإن مشروع تفعيل المقاصد لعطية يمتاز عكس ذلك بالبسط والتفصيل والتقسيم المنهجي الذي ييسر فهم المشروع.

كما أنه يمكن النظر إلى مشروع تفعيل المقاصد من زاوية أخرى، حيث يتميز المشروع بتزليل دقيق لمقاصد الشريعة الإسلامية على الواقع المعاصر. من هذه الزاوية يمكن اعتباره مشروعا غير مسبوق سواء من الناحية الزمنية أو من حيث الاجتهاد المتقدم من الناحية العلمية.



المحور الثالث

علم المقاصد والمنهجيات المعاصرة

الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة : الخلفيات الفلسفية والأصولية

د. عبد الله السيد ولد أباه

أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط/موريتانيا

مقدمة

لا يخفى أن مبحث «مقاصد الشريعة» يشكل اليوم بؤرة تركب كل المشاريع التجديدية لمنظومة التأويل الإسلامية، على اختلاف مشارب واتجاهات ومناهج الفقهاء والمفكرين الذين تبناها. والواقع إننا أمام مدونة نظرية ومرجعية شديدة الالتباس، تتداخل فيها رؤى ومناهج وخلفيات واستراتيجيات شديدة التباين وإن اعتمدت نفس الأدوات المصطلحية ورجعت لنفس المادة العلمية.

نطمح هنا إلى إمطة اللثام عن جانب محوري من هذه الرهانات التأويلية المتغايرة، يتعلق بمفهوم «الحق الطبيعي» (أو القانون الطبيعي) *droit naturel, natural law* الذي يشكل مبحثاً أساسياً في فلسفة القانون، وهو اليوم المجال الدلالي الذي يتمحور حوله النقاش حول مفهوم «مقاصد الشريعة» على الرغم من غموض هذا الحضور في وعي اغلب الذين تناولوا الموضوع.

أولاً: في مفهوم الحق الطبيعي

يمكن أن نميز بين تصورين فلسفيين كبيرين لمفهوم «الحق الطبيعي»:

1. التصور اليوناني - الروماني الذي تبناه التقليد اللاهوتي المسيحي الوسيط، الذي يبلغ أوج صياغته لدى الفيلسوف والسياسي الروماني «شيشرون» (ت 43 قبل المسيح) والفيلسوف ورجل الدين المسيحي «القديس توماس الاكويني» (ت 1274). يقوم هذا التصور على أن الحق الطبيعي هو المعايير التي تطابق ماهيات وجواهر الأشياء، وبالتالي فإنه يصدر عن الحالة

الطبيعية الأصلية للإنسان التي هي الحالة التي تجسد جوهره الخلقى العقلي باستقلال عن أي تواضعات اجتماعية.

يبين «شيشرون» هذا التصور، الذي يلخص فيه التقليد الفلسفي اليوناني، بقوله: «يوجد قانون حقيقي هو العقل السليم الذي يطابق الوجود، المنتشر في كل الموجودات، والمتفق دائما مع نفسه، لا يمكن أن ينتفي، يستحثنا إلزاما على تأدية مهمتنا، يحرم علينا التزييف ويحول بيننا وإياه... لا يجوز تحوير هذا القانون ولا يسمح بإلغائه كليا ولا جزئيا... من لا يستجيب لهذا القانون يتنكر لنفسه، وباعتبار جهله الطبيعة الإنسانية يستحق أقسى العقوبات¹».

نجد هنا التصور الفلسفي اليوناني حول العدالة (الأفلاطونية الرواقية على الأخص) بصفتها تجسيدا للجوهر العقلي الثابت في الطبيعة، مما اعتمدته المنظومة اللاهوتية المسيحية الوسيطة.

في هذا السياق يميز «القديس توماس الاكويني» بين أربعة أصناف من القانون هي: القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون البشري والقانون الإلهي. ولئن كان الاكويني يميز بين القانون الأزلي والقانون الطبيعي، إلا أنهما لا يختلفان من حيث المضمون، بل أن الغرض من تصور قانون أزلي هو تصور قانون مشترك بين الله والإنسان، بحيث «يمتثلان» كلاهما له؛ ما دام القانون الطبيعي يصدر عن العقل في ذاته. فالقانون الطبيعي ليس من إنشاء البشر ووضعهم، بل هو تعبير عن الطبيعة الإنسانية؛ أي طبيعة الإنسان الذي خلق على صورة الإله وأخذت شكل حالة اجتماعية طبيعية².

1. Ciceron, De la republique, GF Flammarion, 1965, p. 86.

2. .Thomas D'Aquin, Somme theologique, volume 8. Du droit, Louis Vives, 1857 (livre numerique) p. 423-425.

راجع في الموضوع:

- Remi Brague, la loi de Dieu, Gallimard, 2005, p. 370-371.

- Paul Dubouchet, Thomas D'Aquin, droit, politique et metaphysique, Harmattan. 2011, p.147-148.

وليس من همنا الوقوف عند الخلفيات اللاهوتية المعقدة لهذا التصور المرتبط بالمسائل العقدية المتعلقة بالقدر وحرية الإنسان¹، مما ولده نقل الكوسمولوجيا اليونانية إلى المنظومة التوحيدية التي تقوم على تصور مغاير للألوهية والخلق.

وإذا كان تصور الاكوييني للحق الطبيعي قد شكل مضمون الأرثوذكسية المسيحية في العصور الوسطى، فإن القرن الرابع عشر شهد تحولا نوعيا داخل التقليد اللاهوتي من خلال النقد الجذري الذي وجهه «دان سكوت» و«غيوم دوكام» لمذهب القانون الطبيعي. فبدلا من النظر إلى القانون بصفته تعبيرا عن إرادة الله أو غايته السببية، ذهب هذا الاتجاه الجديد إلى القانون من حيث هو حصيلة إرادة الله المطلقة التي لا يقيدتها شيء ولا يوجهها هدف مسبق. فالقانون من هذا المنظور لا يكون إلا وضعيا سواء كان مصدره الهي أو بشري.

ويعكس هذا التحول نقلة نوعية في النسق اللاهوتي بالتحول من لاهوت الحكمة إلى لاهوت القدرة، وبهذا يكون القانون تعبيرا عن إرادة الله القهرية المفروضة على الطبيعة والبشر، مما يذكر بالموقف الأشعري في التقليد الكلامي الإسلامي².

وخلاصة الأمر، إن مذهب القانون الوضعي في نسخته اليونانية - الرومانية والمسيحية يقوم على أفكار أربعة رئيسية هي: 1. تحدد الأشياء بحسب ماهياتها وجواهرها. 2. القانون الطبيعي حالة اجتماعية يحقق فيها الإنسان جوهره ضمن المدينة الفاضلة. 3. أولوية الواجبات على الحقوق باعتبار أن الواجبات هي الشروط التي يحقق فيها الإنسان ماهيته. 4. المضامين القيمة للقانون الطبيعي يحددها الفرد أو السلطة الذي يمتلك الحكمة أي علم الجواهر والماهيات (الحكيم أو الأمير أو الكنيسة).

تختلف هذه المبادئ³ نوعيا عن نموذج الحق الطبيعي في الفلسفة الحديثة.

2. التصور الحديث للحق الطبيعي: نلمس هذا التصور لدى هوبز وسبينوزا، وبمعنى ما، لدى روسو، ويقوم على تصور مغاير للطبيعة والحالة الاجتماعية، بالانتقال من ميتافيزيقا الجوهر

1. راجع في الموضوع: R.Brague, op.cit, p. 372-376.

2. أدرك براغ هذا الشبه والمخ إلى بعض خيوط الصلة بين هذا التصور والفكر الكلامي الإسلامي.

R.Brague, op.cit, p. 397.

3. رجعنا في هذا التلخيص إلى دروس جيل دلوز حول سبينوزا:

إلى أنطولوجيا القوة. فالقانون الطبيعي، من هذا المنظور، ليس هو ما يطابق ماهية الشيء، بل هو ما يستطيعه الشيء، ومن ثم فإن حالة الطبيعة هي حالة ما قبل اجتماعية يتماهى فيها الحق مع القوة، كما أن الحق سابق على الواجب والبشر متساوون في حقوقهم يصوغون قوانينهم بمحض إرادتهم الحرة وليس وفق معرفة عقلية سابقة.

وهكذا يتضح الفرق الجوهرى بين مذهبي الحق الطبيعي القديم والحديث، عبر التمايز بين صياغة قانونية لرؤية أخلاقية للعالم وصياغة قانونية للأخلاق.

والواقع أننا أمام اتجاهين في مذهب الحق الطبيعي الحديث، برزا مبكرا في القرن السادس عشر: الاتجاه التقني الذي يمثله «ماكيافيلي» و«بودين» Bodin ويتمحور حول إشكالية انتظام المؤسسات السياسية، والاتجاه المعيارى الذي يمثله «التوسيو» Althusuis وتيار الملكيين monarchomaques الذين بلوروا المقاربات الأولى للتصورات الليبرالية الحديثة. وقد استمر هذا الشرح من خلال مقاربتى «غروتوس»¹ المعيارية التي تحدد إطارا أخلاقيا عقلانيا للعقد الاجتماعى، ومقاربة هوبز الميكانيكية التي تعتبر أن العقلانية المعيارية في القانون تتوقف على الأمر السيادةى للمؤسسة السياسية التي تضع القانون.

يميز هوبز بين الحق الطبيعي jus natural الذي هو «حق كل أحد في استخدام قوته الخاصة كما يريد هو نفسه للحفاظ على طبيعته الخاصة»². والقانون الطبيعي lex naturalis الذي هو مبدأ أو قاعدة عامة يصل إليها العقل وفق مطلب الحفاظ على النفس ومنع ما يهلكها³.

فالحق الطبيعي يقوم على الحرية والقانون الطبيعي يقوم على الإلزام والمنع، إلا أن القانون الطبيعي لا يكون قانونا بالمعنى المكتمل والملزوم إلا من خلال وضع السلطة السيادية التي تحوله إلى قانون مدنى. فالقوانين الطبيعية التي تبرهن عليها فلسفة الأخلاق هي مجرد قواعد عقلية لا فاعلية لها فاعلية إلا في إطار عقد يتنازل فيه الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لسلطة سيادية تضع القوانين المدنية الحافظة لنمط الاجتماع المشترك⁴.

1. H.Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, Puf, 1999.

2. T.Hobbes, leviathan trad, Gerard Mairet, Gallimard, 2000, p. 229.

3. ibid, p. 230.

4. T.Hobbes, Du citoyen trad P.Crignon GF Flammarion, 2010 p. 162-163.

نلمس نفس التصور لدى سبينوزا في تمييزه بين القانون في «الحالة العقلية» حيث يكون حقيقة أزلية؛ أي قاعدة طبيعية لتنمية القوة الفردية، والقانون في الحالة الاجتماعية الذي يحد من قوة الفرد بالمنع من خلال معايير الأخلاق والخضوع ضمن منظور تعاقدية¹. إلا أن ما يميز سبينوزا هو القول بأن الحق الطبيعي الذي يتأسس على القوة يظل قائماً في الحالة المدنية؛ لأن الإنسان لا يمكنه التنازل عن نوازه الطبيعية، كما أن سبينوزا لا يتبنى فكرة خضوع الجمهور للسيد الذي يجسد الكيان الاجتماعي المشترك، بل يتصور الرباط الاجتماعي في شكل فرديات متعددة يتشكل منها الجمهور المفتوح دوماً على الصراع وحركية القوة المتنامية².

يختلف هذا التصور عن رؤية روسو للحق الطبيعي، برفضه أي حالة قانونية في حالة الطبيعة التي هي وضع سابق على التحديدات العقلية والقيمية تحكمه مشاعر أصلية يلخصها في حب الذات (الضامن للحفاظ على النفس) والشفقة (الضامنة لمبدأ التعايش السلمي). فلا يوجد حق طبيعي بالمعنى القانوني سابق على الحالة الاجتماعية³، بل أن عقد الإذعان والخضوع على الطريقة الهوبزية يظل بالنسبة له فاقداً للشرعية القانونية باعتباره يتأسس على مبدأ «القوة الشرعية» في حين أن القوة لا يمكن أن تؤسس الشرعية.

ومن هنا يخلص روسو إلى أن القانون هو «التعبير العمومي عن الإرادة المشتركة في مواضيع عمومية»، ومصدره هو الشعب الذي يمارس سيادته المباشرة دون تمثيل أو تفويض⁴.

1. Spinoza, L'Ethique trad. R.Caillois Gallimard, 1954 4eme partie: de la servitude humaine p. 265-347.

Spinoza, Traite des autorites theologiques et politiques trad. M.Frances Gallimard, 1954. P. 237-255.

2. تتبنى هنا النموذج الذي بلوره دولوز ونغري في قراءة النظرية السياسية لسبينوزا

- Deleuze, Spinoza philosophie pratique Minuit, 2003.

- Negri, l'anomalie sauvage, puf. 1982.

3. Rousseau: discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes :1ere partie- ecrits politiques de Rousseau, Librairie generale de France, 1992, p.79-108.

4. Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique - Ecrits politiques, p. 238-239-245-248.

إلا أن نظرية روسو في القانون الطبيعي تعاني من توتر داخلي، وتأرجح دائم بين الحالة المدنية والعودة لحالة الطبيعة¹. فعلى عكس هوبز، يدافع في بعض نصوصه عن حقوق الفرد و«حقوق القلب» في مقابل كل سلطة، ويدافع في نصوص أخرى عن خضوع الفرد المطلق للدولة التي تعبر عن الإرادة المشتركة للمتعاقدين.

إن الإشكال الذي يفرضي إليه هذا التأرجح هو الوعي بعدم إمكانية الرجوع لحالة الطبيعة على الرغم من إغرائها لأنها حالة غير مكتملة إنسانياً ولا تتناسب مع تعقيدات الوضع الإنساني بعد المرور إلى نظام الملكية والسلطة، في حين أن العقد الاجتماعي الذي يتجاوز المفهوم التواضعي الميكانيكي ويعبر عن الإرادة المشتركة التي تمارس سيادتها المباشرة دون تفويض يظل مطلباً طوبائياً في مجتمعات متضخمة لا يمكن أن يحكم فيها الشعب نفسه.

وهكذا نخلص إلى أن اتجاهات الحق الطبيعي وإن اتفقت في النموذج التعاقدي وفي رفض تأسيس القانون على الطبيعة، إلا أنها تختلف من حيث الصياغات النظرية لهذا النموذج، وإن كان هوبز قدم الصياغة المكتملة لمذهب الحق الطبيعي التي كان لها التأثير الحاسم في الفكر الليبرالي الحديث².

ثانياً: الحق الطبيعي وأطروحة مقاصد الشريعة

تساءل الباحث القانوني التونسي «عياض بن عاشور» حول إمكانات استنتاج تصور للعدالة الطبيعية كأساس عام للقانون في المدونة الأصولية والفقهية الإسلامية، متوقفاً عند بعض نصوص العز بن عبد السلام والطوفي والشوكاني التي تسمح بتأكيد اقتراب بعض علماء الإسلام من فكرة الحق الطبيعي بمعنى اعتبار الطبيعة والعقل أساساً للمعيارية الشرعية³.

1. اعتبر ليو شتراوس هذا التأرجح جوهر فكر روسو:

L.Strauss, la crise du droit naturel. Rousseau in la philosophie politique et l'histoire. librairie generale francaise, 2008, p. 240.

2. راجع في الموضوع:

L.Strauss, Natural right and history university of Chicago. 1965.

3. Yadh Ben Achour, Aux fondements de l'orthodoxie Sunnite. Ceres Tunis, 2009, p. 213-219.

في هذا الباب، ينزع البعض إلى تقريب مذهب الحق الطبيعي المسيحي من نظرية التحسين والتقييح الاعتزالية، باعتبارهما يقومان على نفس الفكرة المشتركة: المنزلة الموضوعية العقلانية للقيم في مقابل التصور الأشعري الذي يرجع الوضع المعياري للقيم إلى الأوامر الشرعية.

وبدون الخوض في هذا النقاش الكلامي الذي تناولناه في مواضع أخرى، نكتفي بالإشارة إلى أن المدارس الكلامية الإسلامية تتفق في رفض التصور الطبيعي الذاتي؛ أي إرجاع العلة النهائية للموجودات والمعايير إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته، ومن ثم لم يكن بإمكانها اعتماد مذهب الحق الطبيعي في نسخته اليونانية - الرومانية التي كانت معروفة ومألوفة لدى فقهاء الإسلام.

ومن هنا ضرورة تمييز مذهب المعتزلة في التحسين العقلي عن أطروحة الحق الطبيعي، باعتبار المقولة الاعتزالية (على اختلاف صياغاتها) وإن اعتبرت العقل قادراً بنفسه على إدراك القيمة المعيارية للأحكام، إلا أنها لم تستنتج من ذلك أن مصدر القيم هو الطبيعة وليس الله. فالتصور الاعتزالي للطبيعة التي يتمحور حول المذهب الذري الذي صاغه «العلاف» يقتضي فكرة الخالق المدبر للكون الحافظ بوحده لانتظام الطبيعة التي ليس لها ضابط ذاتي¹.

فالآراء الاعتزالية التي تفيد خلق الإنسان لأفعاله ووجوب الأصلح على الله تعالى، تدرج في لاهوت العدل والغرض منها تنزيه الله عن الظلم، ولذا تدرج في فكرة العدالة الكونية، ولا يمكن أن تبنى عليها نتائج ميكانيكية في البناء الفقهي الذي لا يختلف فيه المعتزلة جوهرياً عن باقي المدارس الإسلامية.

فإذا كان العقل قادراً بذاته على إدراك الحسن والقبيح مما ينسجم مع منطق التكليف، إلا أن التحديد الشرعي للأحكام التي يتوقف عليها الثواب والعقاب مرتبط بوضع الشرع. يوضح «القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: «... واعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلاً»².

1. راجع في الموضوع: يوسف فان اس، فصل «الكلام والعلم الطبيعي، المذهب الذري قاعدة لاهوتية لعلم الكلام المعتزلي،

في بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد نشر الفنك الدار البيضاء، 2000، ص 65-95.

2. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط4، 2006، ص 138.

أما الأشاعرة فإنهم رفضوا في مجملهم مبدأ التعليل العقلي للأحكام من منظور كلامي ينطلق من لاهوت القدرة والرحمة، فإنهم انتهوا في مباحثهم الأصولية إلى إثبات التعليل القياسي الذي هو في حده الأدنى إظهار حكمة الوضع أو إمارته. فإن مال أغلب الأشاعرة إلى إثبات التعليل في الأحكام دون الأفعال، فإن منهم من أثبتته فيهما معا (كالتفتازاني) ومنهم من نفاه فيهما معا، وفي كل هذه الحالات اعترضهم إشكال التوفيق بين الاعتقاد الكلامي في القدرة وخلق الأفعال المنسوبة بالإطلاق إلى الله تعالى ومنهجية استثمار الدلالة الشرعية في النص التي يشكل القياس حجر الزاوية فيها تأويلا واستنباطا.

بل إن الأشاعرة لم يتخلصوا من التصور العام للتحسين العقلي، فقال به البعض صراحة من أمثال القفال الكبير والزنجاني وأبي القاسم الراغب والعز بن عبد السلام.. وذهبوا في عمومهم إلى قبوله إذا كان بمعنى صفة الكمال أو ملاءمة الطبع ورفضوا ما كان يتعلق بالثواب والعقاب¹.

وإذا كان مذهب التحسين والتبحيح في أبعاده الكلامية والأصولية لا يمكن أن يؤسس لنظرية الحق الطبيعي في التقليد الشرعي الوسيط، فإن أطروحة مقاصد الشريعة في بعدها القيمي الأخلاقي (العز بن عبد السلام) والأصولي (الجويني والغزالي والشاطبي) لا يمكن أن تؤسس لفكرة المرجعية الذاتية للمعيارية القانونية.

يعرف العلامة «عبد الله بن بية» مقاصد الشريعة بقوله: «هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، أو ما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة مصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة»².

إن هذا التعريف الشامل لتحديدات الأصوليين يبين أن النموذج المقاصدي يتمحور في مستويين مترابطين: تأويلي يتعلق باستنباط دلالات النص المرجعي وتعليلي تنزيلي يتعلق بمراعاة قصود الشارع ومقاصده في وضع الأحكام التي تتوقف عليها مصالح العباد.

1. راجع في الموضوع: عبد النور بزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص 82-83.

2. الشيخ عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم، 2010، ص 32.

فكيف ولج مبحث الحق الطبيعي للدراسات الأصولية المعاصرة من منظور مبحث مقاصد الشريعة؟

نقف هنا عند نموذجين بارزين من نماذج الفكر الإصلاحية التجديدي، هما العلامة التونسية محمد الطاهر بن عاشور والزعيم المغربي علال الفاسي اللذين بلورا أولى المحاولات لاستيعاب مدونة الحق الطبيعي في الخطاب الشرعي.

من الواضح أن إشكالية الفقيهين المصلحين في كتابيهما تدرج في أفق تجديدي خارج الإطار المرجعي الأصلي للمنظومة المقاصدية حتى ولو كانا يوظفا أدواتها النظرية والاصطلاحية من خلفيات حديثة غير مسبقة.

يتجلى هذا التأسيس المنهجي بوضوح لدى بن عاشور الذي لا يقدم قراءة نقدية للتراث الأصولي في حصره مقاصد الشريعة في مبحث التعليل: «على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثة على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة¹».

إنما يريد بن عاشور هو الاتكاء على الشاطبي في بناء علم جديد لمقاصد الشريعة خارج القيود والحدود الأصولية التقليدية، بل يتجاوز الشاطبي نفسه. إن الهدف حسب عباراته هو «البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديدة بأن تختص باسم الشريعة²».

يتغير هنا مفهوم الشريعة وغرضها، بحيث تصبح دلالتها هي المقوم التشريعي «لنظام العالم وإصلاح المجتمع»، فهي «قانون الأمة» وليس مدونة التكليف من أحكام وجوب ومنع وإباحة.

1. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس (صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1946)، 2001، ص 167.

2. المرجع نفسه، ص 175.

من هنا يدخل مفهوم «الفطرة» جسرا للربط بين النسق الأصولي القديم ومذهب القانون الطبيعي الحديث في اتجاهيه الإنساني (مبدأ الذاتية الراشدة المسئولة) والتعاقدي (إناطة الشرعية المعيارية بالتوافق الاجتماعي الحر القائم على المساواة الأصلية).

لا يتعلق الأمر هنا بتصور المفسرين والفقهاء الأقدمين لمفهوم الفطرة (دين التوحيد الأصلي أو الحق قبل التبديل)، وإنما بمفهوم جديد للفطرة يلخصه بقوله: «الفطرة: الخلق؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق... فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به... هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سامنا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة¹».

لا يتردد الفقيه الزيتوني ذو الخلفية الأشعرية عن القول بانبناء الشرع على مدركات العقل وتطابقه مع الطبيعة الإنسانية. بيد أن العقل هنا ليس العقل الوجودي بالمفهوم اليوناني، وإنما هو العقل الذاتي بحسب التصورات الحديثة التي يعتمدها بن عاشور دون تردد في تحديده للمقصد العام من التشريع الذي هو «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان²».

ومن هنا تحديد مقاصد رئيسية جديدة للشريعة، لئن كان بن عاشور يبحث لها عن متكى في الأبحاث التراثية، إلا أنه كان سباقا إلى إدراجها في النسق الأصولي مثل المساواة و الحرية.

يتفق الفاسي مع ابن عاشور في مقارنته لمقاصد الشريعة، ولتأسيسه هذه المقاصد على مفهوم الفطرة، باعتبارها حسب عباراته «صفة للإنسان منذ أصبح إنسانا؛ أي من تحمل المسؤولية وأدرك الحرية³».

الفطرة بالمعنى الذي يستخدمه الفاسي هي الجبلة، ليس بدلالة العبارة التراثية، وإنما بالدلالة المألوفة في فكر التنوير الأوروبي الذي توطئه قيم الحداثة من عقلانية تجريبية، ونزوع تاريخاني، ونظم مدنية ودستورية: «الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته إنسانا؛

1. المرجع نفسه، ص 261-263.

2. المرجع نفسه، ص 273.

3. علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار السلام، 2011، ص 113.

أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعدادا للمدنية، ومرونة على الطاعة، إلى جانب ماله من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك¹».

ويتميز الفاسي عن ابن عاشور في كونه على اطلاع عام على أدبيات القانون الطبيعي، التي يتناولها في كتابه «مقاصد الشريعة»، لا من منظورها الفلسفي الأصلي، بل من خلال الكتابات القانونية الراجحة.

يستعرض الفاسي مذهب القانون الطبيعي في نسخته اليونانية - الرومانية وامتداداته في اللاهوت المسيحي²، منتبها إلى أن القانون الطبيعي تحول في العصر الحاضر من مدونة قانونية إلى مبدأ عام موجه للتشريع وإلى نظرية إشكالية في العدالة.

ويلاحظ الفاسي أن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية الوسيطة لم تصل في تبنيتها للمفاهيم والتصورات الأخلاقية اليونانية إلى اعتماد نظرية القانون الطبيعي، وإنما توقفت عند نظرية الاعتدال الأرسطية التي منحته دلالة الوسطية والمرؤة.

ويرفض الفاسي استنتاج مقارنة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقييح العقلي: «لأن كل ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أراده الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لولم يبعث رسول بذلك. والشرع بما هو أراد الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقا مع نواميس الطبيعة ولا مختلفا معها³».

نستنتج من الوقوف عند أطروحة مقاصد الشريعة لدى ابن عاشور والفاسي أن مقولة «الفطرة» شكلت الإطار النظري لاستنبات مقارنة إسلامية دنيا للحق الطبيعي الحديث بمنأى عن سياقها الفلسفي.

1. المرجع نفسه، ص179.

2. المرجع نفسه، ص144-148.

3. المرجع نفسه، ص158-159.

نبه» عبد الله العروبي» في توطئته لترجمته لأحد نصوص روسو بعنوان «دين الفطرة»¹ إلى نقاط تشابه كثيرة بين تصور روسو للفطرة والتصورات الإسلامية المألوفة، بل إنه يلمح إلى أن روسو لم يكن معادياً للإسلام، بل «ربما أدرك أن مفهوم دين الفطرة أقرب إلى عقيدة الإسلام منه إلى اليهودية أو المسيحية»².

وإذا كان العروبي لا يبني نتائج على هذا التشابه الظاهر في الآراء فالمنظور قد يكون واحداً ولكنه مختلف، كما أنه يحذرنا من قراءة روسو من «خلال منهجية الإصلاح الإسلامي»، إلا أننا نعتقد أن هذا التشابه شكل خيوط الوصل المطلوبة بين المدونة التراثية ومنظومة الحق الطبيعي الحديثة.

ثالثاً: الفقه الإسلامي وإشكالات التأسيس القانوني

واكبت التحولات التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر محاولات لصياغة بدائل إسلامية عن القوانين الحديثة التي أطلق عليها «القوانين الوضعية».

وقد بدأت هذه المحاولات مع «عبد القادر عودة» في كتبه التي انتشرت على نطاق واسع وأثرت أقوى التأثير في تيار الإسلام السياسي³.

ويمكن أن نقسم إجمالاً الكتابات القانونية إلى اتجاهين كبيرين:

1. اتجاه انطلق من مبدأ الشرعية الداخلية للنسق الإسلامي في مرجعيته المنزلة، وأفضى في الغالب إلى مقاربة سلفية تسعى إلى الرجوع للأصول المؤسسة، ولو بالقطيعة مع التقليد التراثي

1. العنوان الأصلي بالفرنسية هو: Profession de foi du vicaire Savoyard.

2. جان جاك روسو، دين الفطرة، تعريب، عبد الله العروبي، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص18.

3. من أبرز كتب عبد القادر عودة:

- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مجلدان دار الكتاب العربي، 2008، (صدرت الطبعة الأولى 1949).

- الإسلام وأوضاعنا القانونية، مؤسسة الرسالة، 1997، (صدرت الطبعة الأولى 1951).

- الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي 1951.

الوسيط. القانون بهذا المعنى يعد من مقومات العقيدة والهوية ومعياره هو النص المقدس، ويندرج هذا الاتجاه في المقاربة الوضعية بمفهومها الديني؛ (أي وضع الشارع لمعايير الحكم).

2. اتجاه انطلق من منظومة مقاصد الشريعة، تلمسا لأرضية مشتركة مع القوانين الحديثة، مما اقتضى توضيح جوانب الخصوصية التبعية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية. ولا شك أن الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي فلسفة الحق الطبيعي.

تتبع الإشارة هنا إلى أن هذا التراجع بين التصورين الوضعي والقانوني - الطبيعي يظل بمنأى عن النقاش الفلسفي الحيوي حول المرجعية المعيارية للنظم القانونية، الذي هو أحد المحاور الرئيسية في الفلسفة المعاصرة. ولقد برزت بواحد هذا الجدل بين مدرسة الحق الطبيعي، التي بلغت أوجها النظري في فكر «ليو شتراوس»، والمدرسة الوضعية المعيارية التي يعتبر الفيلسوف والقانوني النمساوي «هانس كلسن» أبرز ممثليها.

تمحور هذا الجدل الذي دار في ثلاثينات القرن الماضي وما بعدها حول الأسس المرجعية للقوانين، فذهبت مدرسة «الحق الطبيعي» التي أثرت بقوة في مدونة حقوق الإنسان المعاصرة (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) إلى أن النظم القانونية تحتاج إلى تأسيس معياري قوي لا يمكن أن توفره التوافق الوضعية، فلا بد من أن تستند لتصور مسبق للطبيعة العقلانية أو الاجتماعية للإنسان يخرجها من طابعها العرضي النسبي الذي يزيل عنها الطابع الإلزامي.

أما المدرسة الوضعية فقد اعتبرت أن الحقوق الطبيعية بدون ضمانات معيارية وضعية تظل هشة وغير فعالة، لا تتجاوز المنظور القيمي الخلفي المجرد.

ينطلق شتراوس من التمييز بين الشرعية legality والمشروعية legitimacy في نقد التصورات الوضعية، معتبرا أن القانون لا يكون له المشروعية إلا إذا كان يخدم «الخير المشترك» common good حتى لو صدر عن سلطة شرعية من حيث البناء المؤسسي. بيد أن الخير المشترك لا يمكن أن تكون تواضعا، بل لا بد أن يصدر عن قوانين طبيعية.

في هذا السياق، يتحدث عن «أزمة القانون الطبيعي الحديث» في تمييزه بين الإنسان بصفته فردا والإنسان بصفته عضوا في الجسم الاجتماعي (في حين لم يكن مذهب الحق الطبيعي القديم يفرق بين الإنسان والمواطن).

تنقسم الفلسفة السياسية الغربية في هذا المجال إلى اتجاهين:

. **اتجاه لوكي (من جون لوك)**: مهيم في أمريكا ينطلق من مبدأ صدور الخير المشترك عن

طلب المصلحة الفردية.

. **واتجاه روسوي (من روسو)**: مهيم في فرنسا، يرى على عكس هذه المصادر أن الخير

المشترك لا يتحقق إلا في مجتمع ينظمه عقد اجتماعي يخضع الإرادة الفردية الحرة للقيم المدنية. يرى شتراوس أن التصورين يمران بأزمة حادة في مجتمعات معقدة ضاعت فيها المعايير القيمية الكلية.

لقد انخرقت الفلسفة السياسية منذ ماكيافيلي، حسب ليو شتراوس، عن فكرة التناغم الطبيعي للكون في تراتبيته الغائية التي توفر للبشر مقياسا موضوعيا للقانون بحيث يعكس طبيعة الأشياء ونظام العالم. ومن هنا انحطت أهداف النشاط الإنساني وقضت التقنية على عظمة الطبيعة، ودمرت النزعة التاريخية الوضعية الفكر السياسي¹.

يخلص شتراوس من هذا النقد الجذري للتصورات القانونية الحديثة إلى ضرورة العودة للعصر الذهبي الذي تعبر عنه النزعة الطبيعية لدى الفلاسفة الأقدمين، خصوصا في «الدرس السقراطي» الذي يقدم لنا أفلاطون في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»، العودة أيضا إلى الفلسفة السياسية الإسلامية واليهودية الوسيطة التي يعبر عنها أحسن تعبير الفارابي وابن ميمون.

يرى شتراوس أن العقلانية الأنوارية الفقيرة بنزوعها التقني وذاتيتها الفردية قد انفصلت عن عقلانية «الوحي» التي تنظر للإنسان في طابعه الإشكالي المعقد. الوحي في التقليد الإسلامي اليهودي الوسيط يأخذ شكل قانون ينظم المدينة الفاضلة ويشمل مختلف صيغ وجوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. إن هذا الجمع بين العقل والتعالى، أو «التأرجح بين أثينا والقدس» هو الذي يسمح برسم عقلانية مكتملة يمتزج فيها الواجب بالحق والقانون بالأخلاق².

1. Leo Strauss, Natural right and history (chap 1, natural right and the historical approach p. 9-34).

2. Daniel Tanguay, Leo Strauss An intellectual biography, Yale university press, 2007 (p. 144-192).

أما «كلسن» فيمثل أهم ممثلي المدرسة الوضعية في القانون، وقد اتكأ على فلسفة كانط في سعيه لبناء نظرية للقانون الخالص؛ أي وضع منظومة نظرية للقانون مجردة من كل مؤثرات إيديولوجية سياسية ومن كل نزعة طبيعية وضعية، في سعي جلي لبناء علم قانون مكتمل ومكتف بذاته. ويقتضي هذا الهدف تخلص القانون من كل الاعتبارات التي تتطابق مع موضوعه، بحيث يغدو القانون هو بعبارة كلسن «نسقا من المعايير الضابطة لسلوك البشر».

والمعايير القانونية حسب تعريف «كلسن» هي الدلالة الموضوعية لفعل إرادي لا يصدر عن الطبيعة أو الواقع، بل عن معايير أخرى أسمى تنتمي لنفس النسق القانوني، وبهذا يكون أساس مرجعية وشرعية المعايير القانونية هي دوما المعايير نفسها التي تأخذ شكل هرم تراتبي لا خارج فيه.

وهكذا يظهر كيف يرفض كلسن مقولة الحق الطبيعي التي تقوم دوما على البحث عن خلفية محددة للقانون الوضعي، سواء كانت حقيقة مطلقة أو عدالة مطلقة. فما ينبذه كلسن هو المنظور الأنطولوجي الجوهرى للقانون، الذي يفضي إلى تبعية القانون لمقاربات ميتافيزيقية أو وضعية تخرج به عن نطاقه الخصوصي المتميز¹.

في مقابل الاتجاهين الطبيعي والوضعي، يبلور الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميث» أطروحته التي يطلق عليها مقولة «الأمرية» decisionism، وتعني الجانب السيادي في القرار المرتبط بالفعل السياسي بصفته أساس الشرعية القانونية.

يرفض شميث أطروحة الحق الطبيعي في نسختها القديمة (اليونانية - المسيحية) والحديثة (نظريات العقد الاجتماعي) انطلاقا من تصوره للسلطة المكونة (بكسر الواو) أي النظام الوضعي للدولة، فالدولة هي وحدها الضامنة للقانون والحارس له، ولا معنى لمضمون

1. Hans Kelsen, Pure theory of Law University of California press, 1978 (first edition 1934) – chap «Law and Nature» p. 1-58.

راجع في الموضوع نفسه:

- S/D Carlos Miguel Herrera, Le droit, le politique, autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl shmitt Harmattan, p. 160.

- Simone Goyard – Fabre, Re-penser la pensee de droit Vrin, 2007, p. 27.

جوهري للقانون على غرار التصور المسيحي الوسيط لقانون طبيعي منسجم مع أحكام العقل البشري يكون مماثلاً مع القانون الإلهي ومتماهياً معه، ولا للتصور الطبيعي الميكانيكي على غرار العقد التفويضي لدى هوبز الذي يفضي إلى «التحييد التقني» للسياسة وإلى تكريس استقلالية المصالح الفردية، مما يؤول في نهاية المطاف إلى نمط من النزعة الوضعية التي تتركس أولوية الشرعية على المشروعية¹.

ولئن كان شميث يقترب في نقده لمذهب الحق الطبيعي من المدرسة الوضعية التي تأسست على تكافؤ القانون والحالة الوضعية، مما غدا يشكل الصياغة السياسية التي اعتمدها «دولة القانون» الحديثة التي هي في عمقها «دولة تشريع» تتخذ من الإرادة المشرعة ذات الشرعية المؤسسية المصدر الوحيد للقانون، إلا أنه يرى أن الاتجاه الوضعي يخلط بين تصورين متناقضين للمرجعية القانونية: التصور الأمري والتصور المعياري. يبدو التصور الأمري في إرجاع المصدر الأوحد للقانون إلى إرادة المشرع، إلا أن هذا البعد الأمري يختل لحاجة القانون الشرعي إلى منظور تأويلي؛ أي إلى قوة معيارية مؤسسية.

يندرج هنا الحوار المتشعب بين شميث وكلسن حول المنزلة العلمية للقانون وشروط فاعليته والمفاهيم المحورية في القانون الدستوري، خصوصاً ما يتصل بمعيار السيادة.

ينتقد شميث كلسن في فصله المعيار عن الأمر انسجاماً مع مقاربتة للنسق القانوني كمنظومة معيارية مغلقة ومكتفية بذاتها، وبهذا يفشل في تبين العلاقة العضوية بين العقلانية القانونية والطابع الوضعي للمعايير القانونية، تلك العلاقة التي تحيل ضرورة إلى سلطة القرار السياسي.

فلا يمكن للقواعد والمعايير القانونية أن تفرض بذاتها شروط فاعليتها التي لا تتوقف على تناسقها الصوري، بل لابد لها من سلطة تحولها إلى قرار له سلطة الانجاز والفعل. كما أن المقاربة الوضعية لا يمكن أن تحل مشكل «الاستثناء» exception في القانون الذي تقصيه من الدائرة القانونية في حين أنه هو جوهر القانون ومظهر البعد الأمري فيه².

1. ذلك هو مضمون قراءته لكتاب هوبز اللفيتين في عمله الصادر عام 1938.

C.Schmitt, le Leviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes Seuil, 2002, p. 125.

2. عالج شميث هذا الموضوع في كتابه «الديكتاتورية» (1921).

وخلاصة موقف شميث هو إخضاع المعيارية القانونية للشروط الفعلية لتنفيذها؛ أي سلطة القرار الأمري التي يقتضيها نفاذ القانون وصلاحيته. يذهب شميث في هذا التصور إلى استيعاب المنظور القانوني في الفعل الدستوري التكويني؛ أي العلاقة العضوية بين أفراد المجموعة السياسية التي تتخذ شكل التناقض الجذري بين الصديق والعدو¹.

نخلص من هذا الاستعراض المقتضب للجدل الفلسفي حول الحق الطبيعي، أن فلسفة القانون قد انقسمت إلى اتجاهات ثلاثة: (طبيعي، وضعي، أمري)؛ تعبر عن مسالك إشكالية من المسألة المعيارية القانونية.

ومع أن محاولة ليو شتراوس لإعادة الاعتبار لمنظومة الحق الطبيعي الكلاسيكية لم تحد من هيمنة النزعة الوضعية المجردة الذي استندت في خلفيتها الليبرالية على تصور عام للعدالة التوزيعية²، كما أن الاتجاه الأمري الذي يمثله شميث غدا له اليوم تأثير واسع في الفكر القانوني والسياسي من خارج التيار اليميني المحافظ غير الليبرالي، إلا أن منظور الحق الطبيعي لا يزال أفقا مرجعيا لا سبيل لتجاوزه في إشكاليات التأسيس المرجعي للمعيارية القانونية حتى لدى أكثر المقاربات إجرائية.

وكما تبين «سيمون غويار فابر» فإن فكرة الحق الطبيعي وإن كانت لا تنتمي بذاتها للنسق القانوني، إلا أنها فكرة لا مناص منها، بدونها لا سبيل للتفكير في البعد القانوني للنشاط البشري. وينتج عن ذلك أنها نوع من «الغز غير القابل للاختراق» فشلت كل المحاولات الفلسفية لمنحه الأساس الميتافيزيقي الصلب. إنها نوع من «الأفق الأنطولوجي»، أو «السهم المعياري» الذي يوفر وعدا مفتوحا وأملا قائما بالعدالة ولو على شكل متاهة منطقية لا حل لها³.

C.Schmitt, la dictature Seuil. 2000, p. 135–171.

1. C.Schmitt, la notion de politique. theorie du partisan, Flammarion, 1992 p. 63–75.

راجع حول نقد شميث للمدرسة الوضعية:

Jean Francois Kervegan, Hegel, Carl Schmitt, le politique entres speculation et positivite PUF, 1992, P. 29–37.

2. قدم الفيلسوف الأمريكي جون رولز أهم صياغة فلسفية معاصرة لهذه النظرية في كتابه:

J.Rawls, A theory of justice, Harvard university press, 1971.

3. S.Goyard Fabre, Les embarras du Droit Naturel, Vrin, 2002 p. 356–357.

نخلص إلى القول ختما لهذا العمل حول الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة، أن تجديد النظر في المنهجية الفقهية يقتضي طرح إشكالاته المرجعية في الإطار الفلسفي للمسألة القانونية كما بلوره الجدل بين الاتجاهات الثلاثة المذكورة.

في هذا السياق، يتعين ضبط الجوانب الأمرية في البناء الفقهي المرتبط بمصدره الإلهي، وجانبه الوضعي الذي يعبر عن آلياته التأويلية والبرهانية، ومنظوره المقصدي الذي هو أفق الدلالة والاتجاه الفائي المفتوح للشريعة من حيث هي طريق ومسلك لا مدونة قانونية بالمعنى الحديث للعبارة.

وكما يقول طه عبد الرحمن: «لم تسع الشريعة إلى وضع بناء قانوني محدد للسلوك البشري، بل هي «أمرية مضادة» بمعنى أن «هدفها الحد من طغيان الأمرية البشرية بواسطة تدابير بديلة عن قراراتها الطاغية، وما دام هذا الطغيان الأمري لا ينتهي إلا بانتهاء الوجود البشري، فإن الحاجة إلى إقامة الشريعة بأقية ببقاء هذا الوجود»¹.

1. طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص380.

قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة

د. بشير المكي عبداللاوي

وزارة التربية/تونس

مقدمة

تعد مقاصد الشريعة من أهم المباحث وأدقها، ولذلك لم ير الشاطبي إمكان النظر فيها إلا لمن كان "ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض وإن كان حكمة بالذات"¹. لذلك اقتصد المتقدمون في بحث هذا الموضوع. أما المعاصرون فقد توسعوا في بحثه، حتى بات من المتعذر ملاحقة ما يؤلف من كتب وما ينشر من دراسات.

ولكن، لما كان هذا المبحث دقيقا، ومضمونه هاما، والكتابة فيه غزيرة، فإنه يحتاج إلى تقويم، خاصة بعد أن كتب فيه المؤهلون ومن دونهم. لذلك فقد جعلت وجهتي جمع بعض ما كُتب، ومحاولة فهمه، ورصد الاتجاهات الكبرى فيه. وقد تبين بعد البحث أنه من الممكن تصنيف ما كتب إلى ثلاثة اتجاهات، وهي الاتجاه المدرسي والاتجاه الحدائي والاتجاه المجدد.

ولئن كانت هذه القراءة مهمة بتحليل وتقويم ما أنتجه الفكر الإسلامي المعاصر في مجال مقاصد الشريعة، والوقوف عند أصول النظر التي يستند إليها أصحاب هذه الاتجاهات. فإنها تسعى ضمنا إلى تقديم منهج لقراءة النص الشرعي من أجل استجلاء مقاصده وتوظيفها في مجال التشريع وغيره.

ارتبطت إثارة موضوع المقاصد في هذا العصر بالإصلاح. فقد أثر عن محمد عبده أنه دعا تلاميذه إلى الاهتمام بالموافقات للشاطبي فتداعى بعضهم لدراسته، أما في تونس فإن أهم

1. إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، 87/1.

ممهدي الحركة الإصلاحية في تونس الأمير أحمد باشا¹ الذي أنشأ المدرسة العسكرية، وجلب لها المدرسين من جنسيات مختلفة، وأشرك معهم الشيخ محمود قبادو 1228هـ مدرس اللغة العربية والتربية الدينية، وجعل الإشراف لشاب من نبغاء المماليك هو خير الدين 1890م فانتقدت شعلة مذهب إصلاحية²، وجد في فضاء جامع الزيتونة من يحتضنه.

اهتدى خير الدين في إطار الإصلاح السياسي والقانوني والإداري الذي باشره إلى مقاصد الشريعة. ورأى أن ما تهدف إليه الشريعة من عدل ورفق بالإنسان والمجتمع ينبغي السعي إلى تحقيقه في الواقع. وبذل هذا الأمير جهده في تحقيق هدفه غير أن عوامل الضغط المانعة³ من الإصلاح لم تمكنه من الوصول إلى غرضه، ولكن لم يمنعه ذلك من تحقيق بعض الإنجازات التي مهدت لمن جاء بعده من المصلحين كإنشائه المدارس وإصداره الدوريات...

وممن سار معه في هذا الاتجاه ابن أبي الضياف 1874م، والشيخ سالم بوحاجب 1924م الذي كان "أول المنددين بما أصبح عليه متأخرو الفقهاء من التمسك بالظواهر والإعراض عن تحقيق المناط، وصار من أشهر الدعاة إلى مراعاة مقاصد الشريعة وتطبيقها على الأحوال الحاضرة"⁴. وترجم ذلك بوقوفه إلى جانب خير الدين وزملائه المصلحين من أساتذة جامع الزيتونة مثل محمد السنوسي 1900م ومحمد الخضر حسين 1958م الذي دعا إلى فتح باب الاجتهاد، فثار ضده المقلدون وطالبت النظارة العلمية لجامع الزيتونة الحكومة بتعطيل مجلته "السعادة العظمى"⁵.

1. ولد سنة (1221هـ/1806م). بويق إثر وفاة أبيه سنة 1837م. أعتق العبيد، ونظم التعليم. (ابن أبي الضياف، الإتحاف (11/4)).
2. ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 29 إلى 39.
3. يمثلها مع الأسف بعض "أهل العلم" الذين أحسوا بانتقباض صدورهم من حملهم على الترتيب، وعدم ذلك مضايقة لهم وإيهاهم العامة أنه تداخل في الدين. (ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار سحنون - دار السلام، 2006، ص 105).
4. الفاضل ابن عاشور، أركان النهضة الأدبية بتونس، تونس: مكتبة النجاح، تونس 1960، ص 18. وله، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 41-47-72.
5. جمال دراويل، الاتجاه المقاصدي لدى الشيخ سالم بوحاجب، ضمن فعاليات اليوم الدراسي الذي نظمته بيت الحكمة حول "الشيخ المصلح سالم بوحاجب" 27 يناير 2006م.

ثم جاء ابن عاشور الذي أدرك أن سبب قصور العقل الإسلامي هو إهمال المقاصد. ولذلك اعتمدها مدخلا لإصلاح التعليم، مادة ومنهجاً، من خلال كتابه "أليس الصبح بقریب". كما اعتمدها مدخلا لإصلاح المنظومة التشريعية من خلال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية".

وظهر قبل هؤلاء محمد العزيز جعيط 1886 الذي دعا إلى البحث في أسرار التشريع¹، فكانت الاستجابة إلى دعوته من خلال ذلك الجيل من أبناء الزيتونة الذي اهتموا بكشف المصالح الراجعة للأفراد والمجتمع. ولعل تأليف ابن عاشور لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" كان تحقيقاً لذلك الأمل. وقد فتح الباب لما جاء بعده من مؤلفات في هذا الموضوع.

انتهيت بعد الاستقراء إلى تقسيم هذه الكتابات إلى ثلاثة اتجاهات كبرى وهي الاتجاه المدرسي والاتجاه الحداثي والاتجاه المجدد. ولئن كان من الممكن أن تتقاطع التسميات والأوصاف من حقل معرفي إلى آخر، فإن ما عنيناه بهذا التصنيف هو تسمية الناس بما ارتضوه لأنفسهم؛ لأنه من آداب التخاطب أن ينادى الإنسان باسمه بل بأحب أسمائه إليه.

وبناء على ذلك فإن هذا التصنيف خال من الأحكام المسبقة؛ لأنه انطلق من واقع صادق عليه أصحابه، وما ينبغي الانتباه إليه أن التصنيف في الأبحاث العلمية وسيلة منهجية للسيطرة على الموضوع المدروس من جهة. وتيسير تناوله من جهة أخرى؛ لأنه من المتعذر الإتيان على كل ما كتب في المقاصد. وقد جمع محمد كمال الدين إمام بعضها في كتاب تجاوز ستمائة صفحة، وتجاوز عددها الألف²، فلا بد من تحديد الاتجاهات الكبرى لهذا الاهتمام بالنظر إلى المنطلقات والمضامين والأهداف والنتائج.

1. الاتجاه المدرسي

تمثل الكتابات المدرسية أكثر ما كتب في هذا الموضوع ولئن أردت الالتزام، عند الحديث عن كل صنف، ببيان تصوره لمقاصد الشريعة ثم تحديد خصائص هذا التصور. فإنني سأتجاوز هذا

1. محمد العزيز جعيط، المقاصد الشرعية وأسرار التشريع، تونس: المجلة الزيتونية، م1، ج3/124-125.

2. محمد كمال الدين إمام، الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي،

التمشي عند المدرسيين؛ لأنهم لا يملكون تصورا خاصا، وإنما يكررون ما انتهى إليه المتقدمون. ويمكن تحديد خصائص الكتابة المدرسية في النقاط التالية:

أ. **اختلال إطار التناول:** اهتم المدرسيون بالمقاصد في إطار بحثهم للمصلحة المرسله أو الاستصلاح، وجعلوا المصلحة شاملة للمقصد أو مساوية له أحيانا¹.

ولا يخفى خلل هذا التصور لأن المقاصد تعم المصالح المعتبرة والمرسله، بل العمل بالمصلحة المرسله يُعَيَّرُ بمعيار المقاصد. ولأن المصالح المرسله هي " ما لم يشهد الشرع باعتباره ولا بإلغائه دليل خاص "، أما المقاصد فيشهد لها ما لا ينحصر من الأدلة². ويتأكد سوء تصور المسألة من خلال اهتمامهم بالاختلاف في حجية المصالح المرسله؛ لأنه إذا كان ذلك معلوما، فإن المقاصد محل اتفاق حتى عند المترددين في العمل بالمصلحة كالشافعية، ولذلك يرى الغزالي أن المصلحة إذا كانت معبرة عن مقصود الشارع فلا خلاف في الاعتماد عليها³. فكيف تكون المقاصد المتفق عليها جزءاً من المصالح المرسله المختلف فيها؟ ثم كيف تكون المقاصد جزءاً من المصالح المرسله وهي شرط للعمل بها، ومعيار للتأكد من سلامتها؟

إن الخلل في إطار التناول هو خطأ منهجي كما قال طه عبد الرحمن⁴، وله نتائج التي تظهر في تساؤل محمد سليمان الأشقر، بعد أن تناول المقاصد ضمن الحديث عن المصلحة المرسله، عن مدى شرعية القوانين التي يستند في وضعها إلى المصلحة؟ وانتهى إلى أن " الأحكام التي تبنى على مجرد المصلحة المرسله ليست أحكاما شرعية، فلا يثبت بها وجوب شرعي ولا تحريم شرعي ولكنها أحكام وضعية"⁵؛ لأن الدين اكتمل ولا مجال للزيادة فيه. وضرب لذلك مثال قوانين المرور.

1. عبد الكريم النملة، الجامع بمسائل أصول الفقه، مكتبة الرشد، ط1، (1420هـ/2000م)، ص386. محمد سليمان الأشقر، الواضح في أصول الفقه، الأردن: دار النفائس، ط2، (1425هـ/2004م)، ص149. محمد الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص236. الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص202.
2. الموافقات، م، س، 5/2-6-7. وانظر أيضا الغزالي، المستصفى، ص176.
3. المستصفى، م، س، ص174.
4. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص97.
5. الأشقر، الواضح في أصول الفقه، م، س، ص151. انظر خلاف فقد فصل القول تفصيلا حسنا: خلاصة التشريع الإسلامي، ص7.

ويثير هذا التصور المختل عدة أسئلة منها: هل أن الإكمال الوارد في الآية مقصود به أصول القضايا أم تفاصيلها؟ إذا كان المقصود الأصول فلا بد من الاجتهاد، واعتبار الأحكام الناتجة عنه شرعية؛ لأن المجتهد كشف عنها انطلاقاً من تلك الأصول. وإذا كان المقصود هو التفاصيل، فإن الواقع يكذبه لوجود حوادث كثيرة لا نص فيها؛ لأننا "نعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتأهى لا يضبطه ما يتأهى"¹.

وإذا كان الأمر كذلك فماذا يطلق على هذه الأحكام؟ وماذا يترتب عن مخالفة قوانين المرور إذا أزهقت روح أو أُلّف عضو؟ أليس في ذلك تقويت لمقصد شرعي وهو حفظ النفس؟ فماذا تسمى الإجراءات التي تتخذ لحمايتها؟ فهل يعقل أن نترك اليوم البحث في تنظيم الحياة بسن القوانين في مجال المرور وغيره؟ أليس في وضع التنظيمات على أساس الحق والعدل تحقيق مقاصد الشرع؟

ثم أليست تلك القوانين ثمرة للاجتهاد الذي يعتبر دليلاً من أدلة الفقه. ثم إذا كانت المصلحة المرسلة دليلاً شرعياً في نظره فكيف يقول "الأحكام التي تبنى على مجرد المصلحة المرسلة ليست أحكاماً شرعية"² والحال أن "الحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً"³. ولكن الفكر المدرسي المصاب بالذهول الاصطلاحي والمعرفي لا يستطيع تصور ذلك، ولذلك كانت قراءته معبرة عن أفقه المعرفي الذي لا يرقى إلى ما تقتضيه مقاصد الشريعة التي يبحث فيها.

ب. غياب الإضافة: رغم كثافة الكتابة المدرسية، فإن أصحابها لم يضيفوا شيئاً لما ذكره السابقون، بل بين بعضهم عدم إمكان الإضافة إلى ما تم التوصل إليه⁴؛ لأن الأوائل لم يتركوا

1. الشهرستاني، الملل والنحل، 1/198.

2. الأشقر، الواضح في أصول الفقه، م، س، ص 151.

3. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 45.

4. الزحيلي، أصول الفقه، 2/1017-1018. خلاف، أصول الفقه، ص 204.

للأواخر سوى بعض نواحي التكميل والتتميم والتعليق¹. ويردد البعض منهم جملاً اعتبروها قواعد تبرر عدم إمكان الإضافة، منها "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

ولذلك اعتبروا الوفاء للسلف لا يتم إلا بالمحافظة على ما توصلوا إليه، وغلب على هذه الكتابات الاكتفاء بتبسيط العبارة دون القدرة على تفعيل المقاصد من خلال توضيح الرؤية أو معالجة القضايا المعاصرة. ولا شك أن اعتماد هذه المقولات وغيرها هو من باب كلمة حق أريد بها تبرير نزعة فكرية قائمة على التقليد، حتى اعتبرها الزركشي "من الكلمات العقم التي لا ينبغي إطلاق مثلها إلا في حق الصانع الذي لا يصنع أحد صنعته"².

ج. صراع النقل والعقل: لئن انتهى الفكر الإسلامي منذ القديم إلى أن "العقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس"³؛ فإن بعض المدرسين يذهبون إلى التقليل من شأن العقل ويصفونه بالجهل والإخفاق⁴. ويعالجون العلاقة بين العقل والنقل بأسلوب سجالي. ويقيمون صراعاً وهمياً بينهما، ويحكمون بسلامة النقل مهما كانت طبيعته، وإخفاق العقل مهما كانت رجاحته، ويمنعون الاجتهاد لوضع القوانين المنظمة للحياة بدعوى أن لا تشريع إلا من الله⁵.

وما ينبغي أن يعلمه المدرسي أن التشريع جاء من الله قطعاً، ولكن في شكل قواعد عامة وأحكام كلية، تاركا للعقل مجالاً واسعاً للملاءمة بين هذه القواعد والحياة المتطورة، ولذلك اتجه المسلمون إلى وضع التنظيمات في مختلف المجالات⁶.

د. سوء التأويل: لئن كان المتقدمون يرون معرفة الاختلاف من علامات الفقه حتى قالوا "لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ من العلم

1. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 41/1.

2. الزركشي، التذكرة، نقلاً عن السيوطي، تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان. منشورة في آخر الإحياء 482-481/5.

3. الغزالي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، ص57-58.

4. السوسوة، العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل، ص37. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية السنة 14 العدد 39 شعبان (1420هـ/1999م).

5. المرجع نفسه، ص52.

6. الشاطبي، الموافقات، م، س، 28-27/3.

ما هو أوثق من الذي في يديه¹؛ فإن بعض المدرسين يعمد إلى توظيف النص في تأكيد أفهام ونفي غيرها، ويمكن أن نلاحظ ذلك في دراسة "مقاصد الشريعة في فرض الحجاب" للسوسوة ففي إطار تأكيده على ضرورة الالتزام ما يسميه بـ "الحجاب"، يؤول النصوص الشرعية بما يجعلها دالة على ضرورة الأخذ بذلك الفهم الذي وإن كان مجرد رأي لصحابه فإنه يضيف عليها صبغة دينية، مما يجعل المخالف له ليس مجرد مخالف لرأي بشري، بل مخالفاً لأمر إلهي، ولا يخفى الفرق بين الأمرين.

ولا شك أن تحرير محل النزاع كفيلاً بإزالة كثير من الاختلافات وسوء التفاهم؛ إذ المقصد من اللباس هو الستر ويمكن أن يتم بأشكال مختلفة، ويمكن أن يسمى خماراً أو جلباباً ولكن لا يمكن أن يسمى حجاباً؛ لأن القرآن استعمل هذا اللفظ في معنى خاص وهو الستار الذي ضربه الله على نساء النبي صلى الله عليه وسلم. لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْتَى لَكُمْ إِبْرَءِيمَ غَيْرَ كَالْبَصِيرَةِ إِنَّمَا هِيَ كَأَنَّهَا خِيَاةٌ بُرُودٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأحزاب: 53) وعقب الله، سبحانه وتعالى، على ذلك كله بقوله: ﴿وَإِنَّمَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ عَالِمِ كُفْرٍ أَهْوَى لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: 53).

فالخطاب موجه إلى نساء النبي، صلى الله عليه وسلم، ومن ثم كان الحكم المستفاد خاصاً بهن. ولكن السوسوة لم ينقل إلا آراء من ذهب مذهب التعميم بناء على أن العبرة بعموم اللفظ²، والحال أن اللفظ غير عام. ثم أنه لم ينقل شيئاً لمن يرى أن هذا الحكم خاص بنساء النبي كقول القاضي عياض 544هـ: "فَرَضُ الْحِجَابِ مِمَّا اخْتَصَّ بِهِ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"³، وكقول ابن عاشور: "هو حجاب خاص بهن لا يجب على غيرهن، وكان المسلمون يقتدون بأمهات المؤمنين ورعاً وهم متفاوتون في ذلك على حسب العادات"⁴.

1. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 816/2.

2. مقاصد الشريعة في فرض الحجاب، ص 184.

3. نقلاً عن النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 151/14.

4. التحرير والتنوير، م، س، 92 / 22.

هـ. **القراءة التجزئية:** يفيد النظر في الحكم التي قدمها السوسوة لفرضية الحجاب، كما يسميه، الاشتغال بالجزئيات دون التمكن من تمثّل الكليات؛ أي أنه لم يستطع الارتقاء إلى الفهم الكلي المعبر عن المقصد الشرعي وهو الستر. وراح يسرد الحكم الجزئية دون أن يتمكن من تحديد المقصد الذي يؤلف بينها. لأن المقاصد ليست هي مجرد الحكمة أو الأثر من القيام بالفعل، ولكنها الأغراض التي يراد تحقيقها. وهي في جملتها قضايا كلية بالضرورة.

ولكن المدرسيين "قصرُوا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم، والجمع بين النصوص التي وردت في ذلك، والحث على الاعتبار بها، ولو عُنيوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام، وقواعد الكلام، لأفادوا الأمة بما يحفظ دينها وديناها¹". ونقد الفاسي هذه الظاهرة فقال: "وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذًا للمقاصد بمعناها الحرة²".

وينبغي علينا تحقيقًا للإنصاف؛ أن نبين أنه لا يمكن دائمًا وصف الكتابة المدرسية بالسلبية؛ لأن بعض المعاني التراثية مستتبطة من معاني النصوص التي لا تحتمل التأويل³. فهناك ما يقبل التغيير وهناك ما لا يقبل التغيير⁴. كما أنه لا يمكن وصف المدرسي بأنه غير عقلاني لمجرد الاستناد إلى ما توصل إليه السلف؛ لأنه لا سبيل إلى بناء المعرفة البشرية دون الارتكاز على ما سلف من نماذج معرفية. ولذلك فإن الحدائثي نفسه يرتكز إلى ما توصل إليه الآخر الحضاري، ويتصور العقلانية كما يتصورها السلفي على أساس أنها ملكة ثابتة مطلقة ومستقلة تخترق الزمان والمكان.

وعمل الفريقين من خلال الاستناد إلى السلف هو من مقتضيات عمل العقل البشري ومن آليات اشتغاله. ولكن المطلوب إضافة إلى ذلك هو التحلي بقدر من الروح النقدية التي تسمح بالتمييز بين ما هو ثابت ينبغي المحافظة عليه، وبين ما هو متغير ينبغي تطويره. وهذا من سمات

1. محمد الغزالي، سر تاخر العرب والمسلمين، ص10.

2. غلال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص5.

3. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص71-72.

4. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص151.

الاتجاه المجدد الذي يؤمن بضرورة تأسيس الإبداع على الأصول الذاتية وليس على أصول الآخر كما يفعل الحداثي بالمفهوم الغربي¹.

2. الاتجاه الحداثي

أ. التصور: سأقدم نموذجين للكتابات الحداثية:

الأول: تجديد التراث المقاصدي عند حسن حنفي. لا يختلف الحداثيون عن غيرهم في الرغبة في تحقيق الإصلاح. ولذلك يسعى حسن حنفي إلى إيقاظ " الأمة واستئناف نهضتها الحديثة وطرح البدائل أمام الناس، والاحتكام إلى جماهير الأمة وتجاوز الحلول الجزئية والنظرات الفردية إلى تصور كلي وشامل لوضع الأمة في التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ومع غيرها"².

ويمكن أن يتحقق هذا الطموح بوضع تصور نظري يعبر عن فهم النص وتحليل معناه للكشف عن منطق الوحي، إن هذا المسلك يؤسس في نظر حنفي لفهم مستدير للإسلام، يدافع عن مصالح الناس، ويحقق مقاصد الشريعة³. لأن تناول حسن حنفي مقاصد الشريعة في مواضع عديدة من مؤلفاته، فإن هذا الموضوع حظي بعناية خاصة في كتابه " من النص إلى الواقع " ومنه نستطيع الوقوف على قراءته لمقاصد الشريعة.

وما يمكن ملاحظته أن حنفي استقى تصوره للمقاصد من " الموافقات " للشاطبي، ولئن لم يخرج في مستوى الشكل عما انتهى إليه، فإنه في مستوى المضمون اجتهد في ترتيب الكليات وإعطائها معاني جديدة. أما الترتيب فهو يخضع لنسق عقلي، تكون بمقتضاه الحياة أو النفس في المرتبة الأولى وفيها يدخل النسل الذي يضمن استمرار الحياة. ويقتضي ذلك حمايتها من الحروب والأمراض والفقر وكل ما يهدد الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية بما في ذلك التصحر والتلوث. ثم يليها ثانياً؛ العقل لأن الحياة المقصودة هي الحياة العاقلة، ولأنه من دون العقل لا يتم فهم الشريعة ولا يصح التكليف.

1. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص 70-71.

2. مجلة اليسار الإسلامي، ص 46. العدد الأول، القاهرة 1981م.

3. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 25. حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص 5.

ثم ثالثا تأتي القيمة ويعني بها الدين وهو المبدأ الكلي الذي يدركه العقل، ثم رابعا الكرامة المعبر عنها بالعرض الفردي والجماعي، وهو الأرض بالنسبة إلى الفلاح، والكرامة بالنسبة إلى الأمم المغلوبة والشعوب المحتلة، وأخيرا تأتي الثروة الوطنية وهي المقوم المادي للحياة المعبر عنه بالمال الذي لا يقتصر على ما في الحافظة أو الجيب أو اليد، بل يشمل مقدرات الأمة تحت الأرض وفوقها.

وهكذا أضفى حنفي على الكليات الخمس معاني جديدة، وكسا بعضها بمصطلحات حديثة؛ أي أنه حافظ على الهيكل وغير الأمثلة؛ لأن الأمثلة الفقهية، في نظره، تتغير بتغير العصور، وتبقى المقاصد ثابتة. وقد مكّنه هذا المنهج من جعل الكليات شاملة لحقوق الإنسان الفردية والجماعية¹. غير أن ذلك لم يرض نصر حامد أبا زيد فاعتبر عمل حسن حنفي مجرد تلوين، وقدم قراءة مغايرة فما هي ملامحها؟

الثاني: المقاصد الكلية عند نصر حامد أبي زيد؛ تقوم قراءة نصر حامد أبي زيد على ثلاث كليات يرى أنها مستوعبة لجميع جزئيات الشريعة، كما أنها مستوعبة لما انتهت إليه جهود علماء أصول الفقه قديما². وبناء على هذا كانت وجهته الاختزال بدل التوسع الذي اتجهت إليه أغلب الكتابات المقاصدية المعاصرة. وتتمثل الكليات الثلاث المقترحة في:

العقلانية: تعبر العقلانية عن أهم خاصية في الإسلام زمن النزول، وهو مفهوم نقيض للجاهلية التي كانت سائدة يومئذ، ويؤكد هذا المعنى الاستعمال اللغوي أولا والاستعمال القرآني ثانيا. أما في اللغة فإن لفظ العقل يقابله الجهل، على خلاف ما ساد في بعض الكتابات المعاصرة من أن "الحاكمية" هي نقيض الجاهلية.

وأما القرآن فقد أشار في أكثر من نص إلى هذا اللفظ وهو يعني به ما يناقض العقلانية. وكما كانت صفة الجاهلية مذمومة فإن نقيضها ولا شك ممدوح. ولهذا مدح الله عدة صفات تعبر عن العقل كالحلم والصبر... ونهى عن بعض الصفات كالجهل والعصبية باعتبارها نمطا من السلوك العدائي غير المتعقل، وقد أتى الإسلام نقيضا لها على جميع المستويات ليؤسس

1. حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، 577/2-581-582-583. وله أيضا: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص37-42. وما بعدها. وله: التراث والتجديد، ص145.

2. أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة، مجلة العربي، ص114.

العقلانية في الفهم وفي العلاقات الإنسانية. ومن هنا ندرك سبب تركيز القرآن على "العقل" و"اللب" و"الفكر" و"الفؤاد"، ومخاطبته دائماً للذين يعقلون ويتفكرون؛ لأن "الجاهلية" نابعة من عصبية العرق والدم والانتماء القبلي، وهو ما لم يقبله الرسول، صلى الله عليه وسلم، ولذلك رد على المتفاخرين بقوله "دعوها فإنها منتنة"¹، أو في قوله "لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى إن أكرمكم عند الله أتقاكم"².

ويندرج في إطار هذا المبدأ الكلي مفهوم الوطن والمواطنة، التي تعني اشتراك مجموعة من الناس في العيش المشترك على رقعة جغرافية معينة، ويتساوون في الحقوق والواجبات بناء على تساويهم في أصل الكرامة الإنسانية، وهو العقل الإنساني بصرف النظر عن كل الاعتبارات العارضة كالجنس واللون والعرق والدين...".

- **الحرية:** تتصل هذه الكلية اتصالاً وثيقاً بكلية العقل. لأن العقل هو أساس الحرية. ولما كان المنهج الاستقرائي هو المعتمد لتحديد المقاصد فإن المتأمل يلاحظ أن النصوص التي يمكن الاستشهاد بها لإثبات "الحرية" مبدأً كلياً في الإسلام في غاية الكثرة.

- **العدل:** يمثل العدل مبدأً كلياً للوجود الإنساني، ويظهر ذلك من خلال النصوص الكثيرة من القرآن والسنة التي تنفي الظلم عن الله وتدعو الناس إلى العدل وعدم التظالم، وقد انعكس ذلك التوجيه على الفكر الإسلامي بمختلف مدارس.

ومما يمكن ملاحظته في خاتمة هذا التصور أن الاستقراء الذي قام به علماء أصول الفقه قديماً أفاد أن الكليات الخمس وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال مراعاة في كل ملة³، ومعنى ذلك أنها حازت اتفاق مختلف العقول البشرية في كل العصور؛ لأنها منظومة جامعة

1. البخاري، الجامع الصحيح، سورة الجمعة، باب قَوْلُهُ: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم﴾، 310/3.

2. البيهقي، شعب الإيمان، فصل ومما يجب حفظ اللسان منه الفخر بالأبَاء وخصوصاً بالجاهلية، 132/7.

3. الغزالي، المستصفى، ص174. الشاطبي، الموافقات، 31/1. الصنعاني، أصول الفقه، ص197. ابن عاشور، مقاصد

الشريعة، م، س، ص81.

لمقومات "الاجتماع الإنساني"، التي من دونها لا يستقيم "ال عمران البشري" على صراط الفطرة الإنسانية السوية¹.

فلماذا لا نقول إن الكليات الخمس تستوعب ما اقترحه أبو زيد وغيره. فمكان "العقلانية" الطبيعي في المبدأ الكلي المعروف بمقصد حفظ العقل. وأما الحرية فقد جعلها ابن عاشور من المقاصد العامة للشريعة²، مما يبين أن اقتراح أبي زيد لا يتضمن أية إضافة في هذا المجال.

ولعل أبرز الجديد في هذا التصور هو غياب كلية حفظ الدين وكلية حفظ النفس وكلية حفظ العرض. وإذا كان من غير المتصور أن يدعو نصر حامد أبو زيد إلى الحذف والاستبعاد لمقصد حفظ النفس فإن النتيجة الوحيدة لهذه القراءة "الجديدة" ... ستكون استبعاد مقصدي العرض والدين³. وإذا كان من الممكن إدخال حفظ النفس في كلية حفظ العقل بدلالة الالتزام، فكيف يمكن تصور الغفلة عن الدين والعرض؟

ولئن لم يجزم المتقدمون بالحصر في الكليات الخمس حتى صرح بعضهم أن هذا ما جرت به العادات، مما فتح المجال لبعض المعاصرين فاقترحوا كليات أخرى، فإنه لا يمكن أن تُخْتَزَلَ وَيَتَمَّ الإعراض عن أهمها؛ لأن الدين الذي نفاه أبو زيد يعد "أعظم الأشياء ولذلك يَهْمَلُ في جانبه النفس والمال وغيرهما"⁴.

ويرى محمد عمارة أن التجديد المطلوب اليوم ليس للحاق بركب الحضارة الغربية كما يريد أبو زيد؛ لأن اللحاق بالركب هو أمنية المهزوم. أما نحن، فإننا نجادل ونماري في أن "الأخر"، المنتصر مادياً، هو "المتقدم"، بالمعنى الحقيقي والمتكامل والمتوازن للتقدم. فللتقدم مفاهيم متعددة، وللحضارات فيه مذاهب شتى، ومذهب الإسلام في التقدم، متميز عن "المذهب الباطني"، الذي يسعى إلى "فتاء الخلق في الحق"، وعن "المذهب المادي والوضعي"، الذي يضع

1. محمد عمارة، ألف باء الحوار، تحرير مضاين المصطلحات (رد على نصر حامد أبي زيد)، مجلة العربي العدد 428 جويلية 1994م.

2. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 139 وما بعدها.

3. محمد عمارة، ألف باء الحوار، م، س.

4. الشاطبي، الموافقات، م، س، 2/299.

الخلق على عرش الحق"، ومن ثم فإن مهمة المشروع الإسلامي ليست "اللحاق بالركب"، وإنما النهوض لقيادة ركب حضاري متميز، يجسد نموذجا حضاريا يكون فيه الخلق خلفاء للحق¹.

ب. **الخصائص:** يمكن حصر خصائص القراءة المقاصدية الحداثية في أمرين: الأول نظرتهم للنصوص الشرعية. الثاني: اهتمامهم بالمنهج.

الخاصية الأولى: نظرتهم إلى النصوص الشرعية؛ يعد النص منطلقا أساسيا للبحث المقاصدي عند كل الاتجاهات المعاصرة في الفكر الإسلامي. غير أن تصور النص يختلف من اتجاه إلى آخر. ولئن كان الحداثيون لا يختلفون عن المدرسين في اعتبار النص محوريا في الثقافة الإسلامية²، فإنهم يقفون معهم على طرقي نقيض على مستوى تصور طبيعة النص وعلاقته بالعقل والواقع. فما طبيعة هذا التصور وما أثره في الدلالة على المقاصد؟

يرى أبو زيد أن القرآن نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محددة، وتم إنتاجه طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي³. ويرى آخرون أن النص الديني هو "مجموع الكتابات المدونة التي انعقد الاتفاق على أنها مصدر شرعي لاستخراج الأحكام والفتاوى"⁴، ويجعل هذا المفهوم النص شاملا لكل مدونة الفكر الإسلامي كأقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم. ويرى حنفي أن النص هو الواقع؛ لأن النص تجريد للواقع وتعميم للجزئيات مثل القانون العلمي، فالنص واقع والواقع نص⁵. ورغم اختلاف العبارة، فإن الاتفاق حاصل بين الحداثيين على أمرين:

الأول: إن النص عندهم مجرد عبارة لغوية، وإطار لا يعبر بذاته، ولا يحمل في ذاته معنى موضوعيا يلتقي الجميع في فهمه، وإنما يتحدد معناه بالإطار الثقافي الذي تتم فيه قراءته؛ لأنه نشأ في الشعور تحت ضغط واقع معين⁶.

1. محمد عمارة، ألف بقاء الحوار، م، س.

2. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص9.

3. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص203-204. وله أيضا: مفهوم النص، ص10.

4. المختار بن عبد لاوي، الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل، ص36.

5. حنفي، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، 578/2-579. وله، حوار الأجيال، ص466.

6. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص114.

الثاني: أن الوحي تشكل من خلال حركة الواقع، وأن الشريعة "صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره"¹؛ أي تشكلت تدريجياً بممارسات القضاة واجتهادات العلماء². ولذلك ليست "نصوص الوحي كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية... وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة"³. وليس للوحي وجود سابق قبل نزوله؛ لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص في نظر أبي زيد يطمس حقيقة تشكل النص في الواقع والثقافة، ويعكر إمكان الفهم العلمي له⁴.

إن الواقع هو الأصل، منه تكون النص القرآني، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته. ولذلك فهو منتج ثقافي تشكل من بقايا النصوص الدينية السابقة، وليست له أية خصوصية وهو من مكونات الموروث الإسلامي، وهو مجرد شعور من النبي لا وظيفة له إلا تزكية ما يقتضيه الواقع ويؤيده العقل؛ لأنه "لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع"⁵، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً⁶. ولذلك فهم يتعاملون مع نصوص الشريعة كما يتعاملون مع الأمثال العامة والأغاني الشعبية.

ولاشك أن من كانت هذه نظريته لنصوص الشريعة لا تنتظر منه مقاصد للشريعة؛ لأن المقاصد تؤخذ من الوحي وهذا التصور أفقد الوحي كل خصائصه.

الخاصية الثانية: اهتمامهم بالمنهج: إن ضمور المنهج نظرياً وعملياً في القراءة المدرسية يقابله اهتمام بالغ في القراءة الحداثية؟ فما هي المناهج التي تم توظيفها في فهم النصوص الشرعية؟ وإلى أي مدى توفرت الكفاية في استعمالها؟

1. أبو زيد، مفهوم النص، م، س، ص 15.
2. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 20-296-297. الجابري، وجهة نظر، ص 79.
3. حنفي، التراث والتجديد، ص 157.
4. أبو زيد، مفهوم النص، م، س، ص 24. وله، نقد الخطاب الديني، ص 130. وله، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص 66.
5. حنفي، التراث والتجديد، م، س، ص 57-64.
6. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، م، س، ص 130. حنفي، التراث والتجديد، م، س، ص 157. الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص 57. انظر في نقد هذا التصور محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، ص 361 وما بعدها.

المنهج اللغوي هو الذي يعتمد السمات البيانية والنحوية مدخلا لفهم النص وقراءته بهدف الوصول إلى مقصد صاحبه. ولئن ركز الحداثيون على هذا المدخل، فإنهم لم يكونوا أول من اهتدى إليه، حيث عكف المتقدمون¹ على هذا المسلك؛ لأن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"². وإذا كان الحداثيون مسبقين باعتماد المنهج اللغوي، فبم تتميز قراءتهم؟ وما هي النتائج التي توصلوا إليها؟

لئن ذهب الحداثيون إلى ضرورة اعتماد اللغة مدخلا لفهم النصوص، فإن بعضهم³ اعتبرها مدخلا وحيدا للكشف عن المعنى بمعزل عن سياقها القرآني، وأدى به ذلك إلى عدم التفريق بين اللفظ الذي أعطاه الشرع معنى محدداً واللفظ الذي بقي على أصله فيمكن أن يعرف معناه من معاجم اللغة، كما أدى إلى إهمال السياق الذي يرد فيه اللفظ. وذهب البعض الآخر منهم إلى تجاوز الدلالة اللغوية والاستعانة بالسياق؛ لأن الكلام مهما كانت طبيعته إنما يفهم بوضعه في الإطار التاريخي الذي قيل فيه. غير أن ذلك دفعهم إلى اعتبار دلالات النصوص خاصة في مجال الأحكام والتشريع مجرد شاهد تاريخي أسقطه تطور الواقع الاجتماعي⁴. كما ذهب فريق ثالث منهم إلى اعتبار اللغة مجرد مدخل شكلي للولوج إلى عالم النص أي أن النص ليس إلا منطلقاً ليعبر القارئ عما يريد هو لا ما يريده قائله. وهو ما يعبر عنه باللعب الحر الذي أفضى إلى أن يقول من شاء ما شاء، بل القارئ عندهم لا يدرك ذاته إلا من خلال تيهه⁵. ودفع ذلك الطالب إلى القول "كل منا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها"⁶؛ لأن "النص مقدس والتأويل حر"⁷.

1. منهم ابن قتيبة (توفي 276هـ) في كتابه "أدب الكاتب" ومنهم ابن جني (توفي 392هـ) في كتابه "الخصائص". ومنهم ابن فارس (توفي 395هـ) أول من ألف كتاباً أهداه إلى الصاحب ابن عباد وسماه "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها".
2. الشاطبي، الموافقات، م، س، 4/324.
3. كما هو الحال عند محمد شحور في كتابه "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة".
4. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 210.
5. رولان بارت، النقد والحقيقة، ص 103. بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ص 90.
6. عيال الله، ص 73.
7. عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، ص 137.

وما ينبغي التأكيد عليه في هذا المقام هو أن الإقرار بتعدد معاني النص القرآني، لا يعني بحال الانفكاك من ضوابط الفهم، وتحميل اللغة ما لا تحتمله من المعاني؛ لأن من النصوص ما هو بين بذاته ولا يحتمل التأويل، ولأن المقاصد ليست منفكة عن النصوص أو خارجة عن إطارها؛ إذ لا مقصد دون دليل¹. ولأن التأويل الذي يتمسكون به ليس إلا "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب"². ولأن دلالة الألفاظ على المعاني وضعية فينبغي الالتزام بالدلالة التي وضع اللفظ لها، حتى يتحقق المقصود وهو إرادة تفهيم المعنى من خلال اللفظ الذي يدل عليه بالوضع اللغوي أو الشرعي³. ولذلك يرى الباقلاني أن من بحث عن المعاني في غير الألفاظ فهو "يدعو الشبهة إلى نفسه من هاهنا وثم". ومَن كان هذا سبيله فليس له دواء سوى السكوت عنه وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر وقلة التدبر⁴.

المنهج الأنثروبولوجي⁵: استعمل بعض الحداثيين هذا المنهج في دراستهم للنصوص الشرعية في إطار التعرف على مقاصد الشارع، وركزوا على مبدأ التدرج في التشريع الذي يتأسس على قاعدة النسخ ليحددوا اتجاه التطور في التشريع وهذا هو المقصود بالمغزى عند نصر أبي زيد، والسهم الموجه عند محمد الطالبي، إن رؤيتهما تقتضي الأخذ بالتوجه العام للنصوص دون التمسك بالجزئيات؛ لأنها في نظرهم ظرفية ومعبرة عن اللحظة التي ظهرت فيها، ولذلك يتم تجاوزها حرصاً على تحقيق المغزى.

ويعد النسخ آلية مهمة لتحقيق ذلك، لاسيما وقد مارسها النص نفسه زمن التشريع، وليس هناك ما يمنع تكررها مادام النص يخضع في تشكله وتطوره لحركة الواقع. ويبرر المنصف بن

1. أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص312.

2. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص32.

3. ابن تيمية، الفتاوى، 153/17. وله درء التعارض، 120/1. السيوطي، المنزه في علوم اللغة وأنواعها، 18/1، 90.

4. دلائل الإعجاز، ص64.

5. تعود تسمية هذا المنهج إلى لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، وهي مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنثروبوس Anthropos، ومعناه "الإنسان" ولوجوس Locos، ومعناه "علم". وبذلك يكون معنى الأنثروبولوجيا العلم الذي يدرس الإنسان. (حسين فهمي، قصة الأنثروبولوجيا، ص18. عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، الأنثروبولوجيا، ص14).

عبد الجليل¹ هذا التوجه بالاختلاف الحاصل بين المسلمين في النسخ² مما ينبئ أن المسألة خاضعة للاجتهاد وليس للتوقيف من الشارع، ولذلك ليس هناك ما يمنع استمرارها عملاً بمبدأ التدرج من جهة، ومراعاة لأحوال العصر من جهة أخرى. ولهذا يميز المنصف بن عبد الجليل بين النص ومشروع النص، إيماناً منه بأن تكوين النص لا زال مفتوحاً بناء على اعتبار النسخ اجتهاداً؛ فكما اجتهد المتقدمون في نظره يمكن للمعاصرين الاجتهاد³. وهذا من أخطر الآراء التي تتداولها كتب الحدائين.

وحتى يزول الإشكال لا بد من تحرير مصطلح النسخ. يمكن تمييز اتجاهين في تصور النسخ. يرى المتقدمون أن النسخ "اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية"⁴ مما يجعله شاملاً لتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، ورفع الحكم بجملته. أما المتأخرون من علماء الأصول فيرون أن النسخ هو "رفع الحكم الشرعي بخطاب متراخ عنه"⁵.

وهذا ما يفسر اختلاف العلماء في تحديد عدد الآيات المنسوخة إلى الاختلاف في الاصطلاح. فالمتقدمون الذين توسعوا في فهم النسخ بما يجعله شاملاً لتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، ورفع الحكم بجملته، كانت النصوص المنسوخة عندهم كثيرة، ومن اعتبره رفعا للحكم فقط كما هو الحال عند المتأخرين كانت النصوص المنسوخة عندهم قليلة، فزاوية النظر هي التي تعتبر في تحديد عدد النصوص المنسوخة، وليس هناك ما يدعو إلى الشعور بالتناقض ووقوع الفوضى في فهم النصوص.

وقد تنبه المتقدمون إلى إمكانية حصول الإشكال بالنسبة إلى من لم يدرك تطور المصطلح، فقال ابن العربي: "إن علماء المتقدمين من الفقهاء والمفسرين كانوا يسمون التخصيص نسخاً؛

1. جامعي تونسي معاصر، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ص 56 وما بعدها.
2. قبله البعض ورفضه البعض الآخر، ثم اختلف الذين قبلوه في عدد الآيات المنسوخة اختلافاً كبيراً. أحصيت الآيات المنسوخة فقال ابن حزم هي 214، وقال النحاس 134، وقال عبد القاهر 66، وقال ابن الجوزي 247. خليل عبد الكريم، الأسس الفكرية للسياس الإسلامي، ص 13-14. محمد مفتاح، دينامية النص، ص 190-191.
3. المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ص 42.
4. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/13.
5. الشاطبي، الموافقات، م، س، 108-107/3.

لأنه رفع لبعض ما يتناوله العموم مسامحة، وجرى ذلك في ألسنتهم، حتى أشكل على من بعدهم، وهذا يظهر عند من ارتاض بكلام المتقدمين كثيراً¹."

ولذلك فإن قلة اطلاع بعض الحداثيين على ما يتصل بالموضوع، ونتيجة عدم التوظيف السليم للمنهج الأنثروبولوجي جعلتهم يستشكلون الأمر، ويرون في اختلاف العلماء في تحديد النصوص المنسوخة علامة على أن المسألة موكولة إلى الاجتهاد، ومن ثم يمكنهم مواصلة إبطال أحكام بعض الآيات حسب ما يؤدي إليه نظرهم. القائم على تاريخية الوحي. وتحولت بذلك قراءاتهم إلى مذبحة للتراث والاستهتار بالأحكام الشرعية باسم المقاصد تارة، وباسم العقل تارة أخرى².

المنهج التاريخي: يساعد المنهج التاريخي على إرجاع النص المقروء أو الحدث المدروس إلى اللحظة التي ظهر فيها، وذلك بغرض ربطه بها من أجل فهمه ومعرفة الأسباب التي أدت إلى صدوره³. وهذا أمر بديهي جرت عليه عقول الناس منذ القديم، وأكدته القرآن الكريم عندما جعل لكل أمة ﴿ شِرْكَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة: 48) مراعاة منه لتغير الظروف الزماني والمكاني، وتبدل حال الناس وتطور الحضارة. ومنه أدرك العلماء أن معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية... ولكن إذا كان الوعي التاريخي ضروريا لفهم النصوص وإدراك حقيقة الوقائع، فكيف فهمه الحداثيون وكيف طبقوه؟

إن إعمال المنهج التاريخي عند الحداثيين يجعل النص الشرعي منتجا ثقافيا "والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً⁴" مما ينفي الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق له، ويؤول إلى نفي إلهية النص القرآني، لأن القول بإلهية النصوص، حسب رأيهم، يعني أن البشر لا يستطيعون فهمها⁵.

1. ابن العربي، أحكام القرآن، م، س، 276/1.

2. المرزوقي، محاولة في فهم مازق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية، ص 100-102-105.

3. أبو زيد، مفهوم النص، ص 26. حنفي، التراث والتجديد، ص 84.

4. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، م، س، ص 24. وله، النص السلطة الحقيقية، ص 78.

5. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 202.

وبناء على هذا ينبغي قراءة النصوص الشرعية قراءة ناسوتية بإخضاعها لتصورات البشر ومناهجهم، ومنها المنهج التاريخي الذي يقتضي، حسب فهمهم، ظرفية ما ورد فيها من معان. ولهذا يؤيد نصر حامد أبو زيد الطاهر الحداد 1934م وقاسم أمين 1908م في أن أحكام القرآن وخاصة منها المتعلقة بالمرأة ليست نهائية؛ لأنه إذا كانت النصوص تناسخت خلال عشرة أعوام في المدينة، فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ التاريخية¹.

إن نفي التاريخية بالمعنى الذي يقصده الحداثيون، نفاه القرآن نفسه عندما اعتبر الرسالة خاتمة وموجهة لكل الناس، وأن أحكامها ثابتة ومطردة ومحقة لمصالح الناس بصرف النظر عن انتماءاتهم الجغرافية أو اللونية وغيرها. ولا يتنافى ذلك مع كون القرآن نزل في ظرف معين وبلغة مخاطبين معالجا بعض مشاغلهم؛ لأن بشرية الغاية لا تنفي إلهية المصدر. كما أن استهداف الشريعة لمقاصد معينة تمثل حكمة التشريع وقيمه النبيلة، تقتضي فهم التاريخية على أساس أن مختلف التطبيقات ارتبطت بظروفها في إطار تحقيق تلك المقاصد، وعلى المعاصرين أن يتعاملوا مباشرة مع النص ومقاصده لتجسيم نموذجهم التطبيقي المعبر عن المقاصد نفسها رغم تغير المشاغل، وبهذا فقط تكون القراءة مبدعة وتتجنب الاستلاب الذي وقعت فيه القراءتان المدرسية والحداثية رغم اختلاف المنطلقات والأدوات.

وإذا كان الشاطبي ينبه إلى ضرورة التقييد في فهم الشريعة وقراءة نصوصها بمعهد العرب في أساليب التعبير، فإن ذلك من مقتضيات المنهج التاريخي والأنثروبولوجي؛ لأنه لا يمكن فهم الكلام إلا بمعرفة اللغة التي قيل بها، ومعرفة اصطلاحات القوم الذين ظهر فيهم. ولذلك يجب الاقتصاد في فهمه على معرفة لسان العرب² "فيه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلَّ عن فهمه وتَقَوَّلَ على الله ورسوله فيه"²؛ لأن الألفاظ دالة على

1. خليل عبد الكريم، الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، ص13-14. أبو زيد، النص السلطة الحقيقية، ص10. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، م، س، ص128. يتفاوت الحداثيون في الوصول إلى هذه النتيجة حيث يرى حنفي، كما تقدم، أن النص يشكل معطى جاهزا، مما جعل أبو زيد يتهمه بأنه يحطب في حيل اليمين. وأنظر في توضيح هذا التصور ونقده: محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ص40. عبد العزيز حمودة، الموايا المحدبة، ص291، 292.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، ص81-82.

المعاني بالوضع¹ وهذا من مقتضيات القول بالتاريخية ولكن الحدائين لا يستعملونه إلا وفق ما يحقق مقاصدهم وهذا من مظاهر الخروج عن الروح العلمية وقلة الكفاية في أعمال المنهج.

ومثال ذلك ما فعله محمد الطالبي² عند الحديث عن تزويج سعيد ابن المسيب³ ابنته من أحد تلاميذه بطريقة فجئية لم تسمح بتداول الرأي معها. واعتبره تسلطا على إرادة ابنته، ثم عمم الحكم ليبين مخالفة الفقهاء لمقاصد الشريعة من الزواج القائمة على المودة والرحمة. ويأتي هذا الاستنتاج بسبب قلة الاطلاع على كامل الأحداث أو إخفاؤها⁴؛ لأن ابن المسيب اضطر إلى تزويج ابنته بسرعة نتيجة رغبة الأمير في تزويجها لابنه بغرض القرب من والدها واستغلال سلطته العلمية، فأراد ابن المسيب مسابقة الأحداث والحوادث دون تحقيق مقاصد الأمير، ومنع هذه الزواج السياسي الذي ليس في مصلحته ولا مصلحة ابنته⁵. ثم من أدري محمد الطالبي أن سعيد ابن المسيب لم يستشر ابنته؟ وهل يتصور عاقل أنه أخذها إلى بيت رجل ستزوجه وهي لا تعلم؟ فلماذا لم يلتزم الطالبي المنهج التاريخي الذي يدعيه ولم يورد حيثيات الحدث كلها؟.

وإذا صدق في المدرسي ما قاله ابن عاشور بأنه "رجل معتكف فيما شاده الأقدمون" فهل يصدق على الاتجاه الحدائين بأنه "أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون"؟ فإن كان هكذا ففي "كلتا الحالتين ضرر كثير" ولكن ألا يوجد أمل في ما "ينجبر به الجناح الكسير"؟⁶ هذا سنبحث عنه في الاتجاه المجدد.

ج. الاتجاه المجدد

1. التصور: لا يختلف أصحاب هذا الصنف من الكتابة عن الصنفين السابقين باعتماد المقاصد مدخلا للإصلاح، ولكنهم يتميزون عنهم بسلك منهج علمي يبدأ بتشخيص الواقع

1. الغزالي، معيار العلم، ص76. ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ص66. الأخصر جمعي، اللفظ والمعنى، ص19.
2. أمة الوسط، م، س، 127-128.
3. أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث والفقهاء والزهد والعبادة والورع. توفى في نهاية القرن الأول أو في بدايته على خلاف. (وفيات الأعيان، 375/2)
4. لعل الراجع هو الإخفاء لأن القصة وردت كاملة في المصدر الذي رجع إليه الطالبي. ولكنه اكتفى بهذا الجزء؛ لأنه يخدم توجهه، في حين أن ما أغفله لا يساعده على تبرير توجهه.
5. ابن خلكان، وفيات الأعيان، م، س، 376/2-377.
6. ابن عاشور، التحرير والتنوير، م، س، 7/1.

وإدراك ملبساته ومعرفة اتجاهاته. وينتهي " ببيان الأسباب التي أفادت المسلمين نهوضاً سامياً في بادئ أمرهم... ثم بيان الأسباب التي رجعت بهم عن ذلك التقدم الباهر" من أجل " البحث عن وسائل إصلاح أحوالهم حتى يعودوا كما بدؤوا من كمال الارتقاء¹ ". ويمكن أن ننطلق من كتاب " مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور الذي تقوم قراءته على المبادئ التالية:

- **معقولية التشريع:** أكد ابن عاشور قيام التشريع الإسلامي على مبدأ التعليل الذي يضفي المعقولية عليه؛ لأنه لم يكن شيء منه إلا وهو جار على ما تقتضيه العقول الراجعة. وأثبت بناء على هذا الأساس أن للشريعة مقاصد²، سواء في أصولها كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: 46). أو في تفاصيلها كقوله عقب آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُصَفِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 7).

- **علم المقاصد:** إن إيمان ابن عاشور بتعليل التشريع وموافقته لمقتضى العقل، دعاه إلى تأسيس علم جديد سماه " علم مقاصد الشريعة" وبنى دعوته على عدم كفاية مدارك الاستدلال التي اهتدى إليها القدماء لإزالة الاختلاف بالرجوع إلى قواعده يضطر إليها الجميع عند تفاوت الأنظار. وتبدل الأعصار³.

وتتشكل مادة هذا العلم من نصوص القرآن والحديث، ومن مادة كتب أصول الفقه، ومما نتاثر في كتب العلوم الشرعية من قواعد جاءت على السنة بعض المجتهدين في شكل عبارات محكمة أسست بعض المقاصد كقول مالك " ودين الله يسر⁴ ". كما يمكن الاستعانة بمحاولات الأعلام الذين جاشت نفوسهم إلى وضع قواعد للمقاصد كالعز بن عبد السلام والقراي في والشاطبي⁵.

1. ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص3. بتصرف. وله، أليس الصبح يقرب، ص156.

2. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص10. وله، التحرير والتنوير، م، س، 50/25. الشاطبي، الموافقات، م، س، 38/1.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص3.

4. مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى الليثي، كتاب الصيام، باب ما يفعل المريض في صيامه 306/1.

5. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص7. إسماعيل حسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص98.

وتفاوتت الأنظار في تقييم هذه الدعوة. فقبلها البعض وعمل على تعميق النظر فيها من أجل إبراز معالم هذا العلم، ورأى البعض الآخر أن منتهى ما يمكن الوصول إليه "جعل المقاصد قسما متميزا من أصول الفقه يضاف إلى الأقسام الأخرى"، ورأى آخرون "إنشاء صياغة جديدة لأصول الفقه، ينتقل بمقتضاها هذا العلم إلى مزيد من الإحكام المنهجي والاشتمال المضموني"¹. وذهب فريق رابع إلى أنها دعوة للاستغناء عن علم أصول الفقه، وإحلال المقاصد محله؛ لأنها تمثل نقلة في النظام المعرفي من خلال إخراج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني².

والحقيقة أن ابن عاشور رغم نقده لعلم أصول الفقه، فإنه لم يدعُ إلى التخلي عنه، بل بين أنه سيظل فاعلا ووظيفيا "ببيان طرق تركيب الأدلة الفقهية"³. ولذلك فإن هذا الرأي الأخير لا يعدو أن يكون وهماً من قبل صاحبيه. (الجابري ويفوت).

انضباط المقاصد: يبدو أن ابن عاشور كان مستحضرا لبعض المحاذير التي صرح بها من جاء بعده من المعاصرين نحو عدم انضباط المقاصد وتسبب المعاني المعتمدة فيها بما يجعلها غير صالحة لأن تكون أساسا للتشريع. ولذلك حدد الصفات الضابطة للمقاصد الشرعية. وهي أن تكون ثابتة وظاهرة ومنضبطة ومطردة⁴.

1. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص97. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص29. عطية، تفعيل مقاصد الشريعة، ص197. وانظر أيضا البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص542-543. ولكنه قدم رأيه بعبارة تحتاج إلى المراجعة.

2. الجابري، بنية العقل العربي، ص554. سالم فوت، حضريات المعرفة العربية الإسلامية، ص163.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص4-5-6-7.

4. والمراد بالثبوت أن تكون تلك المعاني مجزوما بتحقيقها أو مظنونا ظنا قريبا من القطع، وأما الظهور فهو الوضوح الذي لا يحصل به التباس بغيره كمقصد حفظ النسل، أما الانضباط فيعني وجود حد معتبر لحصول المقصد أو نقضه، ومثاله مقصد حفظ العقل الذي يدرك فواته بما يخرج عن تصرفات العقلاء. والمراد بالاطراد أن لا يكون مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والأعصار مثل الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة في النكاح. فهذه الشروط إذا توفرت في المعنى كان مقصدا على وجه اليقين وإلا كان وهما ومعلوم أن التشريع لا يبنى على الأوهام، ولذلك حرم الإسلام التبني لأنه يناقض مقصد حفظ النسل. (مقاصد الشريعة، ص50-51-52-53-54).

وتعد معالجة ابن عاشور لهذا الإشكال رداً على القراءة المقاصدية المدرسية والحداثية التي تعتبر بعض المعاني المائعة وغير منضبطة مقاصد شرعية دون التحقق من نسبتها إلى الشرع. فبين أن الشريعة وإن كانت مرتبة على أوصاف ومعان فإنها أرفقتها بما يضبطها ويحددها حتى تصلح لبناء الأحكام عليها¹.

ومن مظاهر انضباط المقاصد تحديد ابن عاشور لمسالك الكشف عنها. واعتباره لها من أعظم الأمور التي تبحث في هذا العلم؛ إذ من دونها تضل الأفهام وتزل الأقدام. وقسم ابن عاشور هذه الطرق إلى ثلاثة؛ وهي الاستقراء، وأدلة القرآن، والسنة المتواترة². وله محاولة أخرى في ضبط المقاصد عندما جعلها قائمة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة؛ لأن الأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان، وهي الصالحة لانتظام العالم على أكمل وجه، وهي المؤهلة لإصلاحه بعد اختلاله³.

المصلحة والمقاصد: المقصد هو الإطار الذي تتحقق فيه المصالح؛ لأن المقصد عبارة عن مبدأ قانوني، أما المصلحة فهي المادة التي يحققها ذلك القانون. ولذلك قال ابن عاشور "المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها"⁴. ومثال ذلك؛ حفظ النفس فهو مقصد أما تمتع الإنسان به أو حرمانه منه لاعتبار ما فهو مصلحة، وبعبارة أخرى فإن المصلحة هي المقصد إذا تحقق⁵. ولذلك قال الشاطبي إن "الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها"⁶.

واللافت للانتباه أن ابن عاشور عندما يتحدث عن المصالح⁷، رغم أهميتها في موضوع المقاصد، فإنه لا يريد لها لذاتها ولم يتوسع فيها إلا على قدر الحاجة فهو "يعتبر منها ما نتحقق

1. مقاصد الشريعة، م، س، ص 127.

2. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 14 وما بعدها. وقد تقدم توضيح مسالك الكشف عن المقاصد في آخر الفصل السابق.

3. مقاصد الشريعة، م، س، ص 59.

4. المرجع نفسه، ص 153.

5. نورالدين بوثوري، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، ص 29.

6. الموافقات، م، س، ص 54/2.

7. مقاصد الشريعة، م، س، ص 80.

أنه مقصود للشريعة؛ لأن المصالح كثيرة منبثة. وقد جاءت الشريعة بمقاصد تنفي كثيرا من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وثبت عوضا عنها مصالح أرجح منها. نعم إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودا منه كل مصلحة¹ ويبدو الفارق بينه وبين المدرسين من خلال قدرته على التحكم في المعارف والتصرف فيها، في حين أنهم غلبوا على أمرهم وأنهُكُوا تحت وطأتها حتى عجزوا عن إدراك الصلات بين أجزائها، وامتنع عنهم تصنيفها واختيار ما يلائم منها موضوع المقاصد. وهكذا يبدو أن ابن عاشور ليس متقدما زمنيا فقط في بحث المقاصد، وإنما في نوعية البحث فيها أيضا، وهذا ما ساعده على التجديد، وأهله للدعوة إلى تأسيس علم المقاصد بل والكتابة فيه.

نموذج من المعالجة المقاصدية : تصبير لحوم الأضاحي؛ إذا كانت حاجة الناس إلى اللحم أقل مما يتوفر في الموسم، فهل يجوز الاحتفاظ بما بقي حيا وبيعه لسد حاجة الفقراء؟ وإذا ذبحت وفاضت عن الحاجة هل يجوز تصبيرها بما يمنع عنها التفتن فينتفع بها خلال العام؟

لئن ذهب أغلب المفتين إلى أن تصبيرها مناف للتعبد بهديها، فإن ابن عاشور يرى "أن المصير إلى كلا الحالين من البيع والتصبير لما فضل عن حاجة الناس في أيام الحج، لينتفع بها المحتاجون في عامهم، أوفق بمقصد الشارع تجنباً لإضاعة ما فضل منها رعياً لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال مع عدم تعطيل النحر²". ويعود هذا الفهم إلى طبيعة نظرة ابن عاشور إلى النص القرآني. فهو يرى في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَبَالَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا لِإِمْوَالِهَا وَلَكِنْ يَبَالُّهُ التَّقْوَرُ مِنْكُمْ﴾ (الحج: 37) "إيماء إلى أن إراقة الدماء وتقطيع اللحوم ليسا مقصودين بالتعبد ولكنهما وسيلة لنفع الناس بالهدايا؛ إذ لا يُنتفع بلحومها وجلودها وأجزائها إلا بالنحر أو الذبح، وإن المقصد من شرعها انتفاع الناس المهديين وغيرهم³". وإذا كان الأمر كذلك فإن المطلوب هو تحقيق المقصد بالتصبير ونحوه.

ومما يلاحظ تواضع ابن عاشور فلم يدع الوصول إلى نهاية البحث في الموضوع، بل اعتبر ما قام به تأسيسا لبداية البحث فيه، "عسى أن تفتتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى⁴".

1. المرجع نفسه، ص79.

2. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 268/17.

3. المرجع نفسه، 267/17.

4. مقاصد الشريعة، م، س، ص227.

غير أن أغلب أصحاب القراءات التي جاءت بعده لم تح ذلك فجاءت كتاباتهم في الموضوع نقلا وتكرارا، أو التفاقا على هذا المبحث الهام الذي يمثل روح التشريع، فلم يشهد تطورا ذا بال، وبقيت فيه دقائق ضامرة ونفائس مغمورة، حتى أنك ترى تأليفا يظهر بعد آخر ولا تجد شيئا جديدا أو رأيا حسيفا¹.

• خصائص الكتابات الجديدة: يمكن تمييز صنفين من الخصائص:

الصنف الأول: نظرتهم للنصوص الشرعية: لئن تبين أن المجددين يتفوقون مع المدرسين في إجلال النصوص الشرعية قرآنية كانت أو نبوية، فإنهم ينظرون إليها نظرة مميزة ويتعاملون معها بطريقة مختلفة. ولئن ذهب الحداثيون إلى أن النص نشأ من الواقع وتشكل من أحداثه، فإن المجددين يرون في النص كلام الله الذي لا تفاوت فيه ولا اختلاف، وهو مغاير لكلام البشر، ولذلك لا توجد عبارة إلا في محلها، ولا يمكن أن يؤدي معناها غيرها، مما يجعل القرآن مُشكلاً بذاته لنظام محكم، مبيّنا لكل شيء كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَتَزِيلُ عَنْكُمُ الرِّيبَ كُلَّهَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرًا لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: 89). ومبيّنا لذاته من خلال نظامه؛ لأن التنظيم نفسه بيان لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَوْمَ وَوَعَدْنَاهُ لَوْلَا إِذْ كَرِهَ الْغَافِقُونَ ﴾ (يس: 69)، ولكونه مبينا لغيره وبيننا بذاته قال الله سبحانه فيه: ﴿ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (الشورى: 52) ولا شك أن الجهل بذلك النظام هو الذي حمل البعض على اعتباره مثل كلام البشر.

سار المجددون في البحث المقاصدي على خطى المؤسسين الذي رأوا أنه "لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن"². ولذلك انصرفت هماتهم إليه للكشف عن مقاصد الشريعة؛ لأنه تبين لهم أنه ما من شريعة شرعت للناس إلا وترمي أحكامها إلى مقاصد مرادة لمشرعها، ولا تشد شريعة الإسلام عن ذلك؛ لأنه ثبت بالدليل أن الله

1. مثل ابنه الفاضل ابن عاشور الذي رأى أن الخطوة التالية هي العناية بالقواعد الفقهية (محاضرات، ص366) والحال أن القواعد دون المقاصد، لا أفق فوقها حتى ينتهي البحث إليها. ويعبر كل ذلك عن سوء تصور مقاصد الشريعة. أنظر: محمد الشتيوي، قضية الاجتهاد عند الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، ص23 وما قبلها. محاضرة أقيمت بمناسبة إحياء ذكرى مائوية محمد الفاضل ابن عاشور التي نظمتها وحدة فقهاء تونس. جامعة الزيتونة 9 - 12 - 2009م.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، 375/3.

لا يفعل الأشياء عبثاً¹، وأن القرآن هو "الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات... من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق"²

وبناء على ذلك لا يجد المجددون الحرج الذي يجده المدرسيون من الإعلاء من شأن العقل، كما لا يضايقهم إعلان الامتثال لدلالة النص القرآني والحديث النبوي كما هو حال الحداثيين. لقد ارتقى المجددون بالعقل فوق الدرك الذي وضعه فيه المدرسيون، ولكنهم أنزلوه من موقع الإله الذي وضعه فيه الحداثيون. فاعتبر ابن عاشور الإنسان عقلاً تخدمه الجوارح، ولولا العقل لما كان الإنسان إلا بهيمة، لأن العقل هو الآلة الوحيدة للتدبير³ المؤهل للنهوض بأمانة التعمير التي "لا تقوم إلا بالعلم"⁴، ولذلك لا يحتاج العقل "إلى التوقيف في غالب التصرفات"⁵؛ لأنه "أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة"⁶.

الصف الثاني: اهتمامهم بالمنهج؛ على قدر ذهول المدرسيين عن أهمية المنهج، كان انشغال المجددين به. وعلى قدر انبهار الحداثيين بالمناهج الغربية وفهمهم لها فهما حرفياً، كان نقد المجددين لها ومحاولة تكييفها وفق موضوع البحث. وإذا تبين تميز نظرة أصحاب القراءات المجددة إلى النصوص الشرعية، وتبين اهتمامهم بالمنهج، فما هي مميزات منهجهم في التعامل معها؟

أ. **مراعاة الواقع؛** انتبه أصحاب هذا الاتجاه إلى تميُّز التشريع الإسلامي بالواقعية من خلال مراعاة واقع المخاطبين، مما يجعل فهم كثير من النصوص وما تضمنته من الأحكام يتوقف على وضعه في إطار وروده. ومن ذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن الانتباز في الأواني المطلية⁷؛ لأن الاشتداد يسرع إلى ما يوضع فيها نتيجة شدة الحر. ومن ثم فإن "النهى تعين كونه لأوصاف عارضة توجب تسرع الاختمار لهذه الأنبيذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهى أصلاً

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 9.

2. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 5/1. وله، أصول النظام الاجتماعي، ص 116.

3. أصول النظام الاجتماعي، م، س، ص 47.

4. التحرير والتنوير، 419/1.

5. المرجع نفسه، 413/1.

6. المرجع نفسه، 303/2.

7. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأشربة، باب ترخيص النبي، صلى الله عليه وسلم، في الأوعية والظروف 14/4.

يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة¹ أو حنتمة² مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرض الشريعة للاستخفاف³.

ب. اعتماد اللغة مدخلا للفهم؛ تمثل اللغة أداة تواصل بين الناس، ومن خلالها يمكن معرفة مراد المتكلم من كلامه. ويصدق ذلك على كلام الله الذي خاطب العرب بلغتهم، وصاغه في عبارة بيّنة قابلة للفهم وميسرة للذكر، غير أن معناه " يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته"⁴. وبهذا نفهم انشغال ابن عاشور بعلوم البلاغة والبيان بمقدار ما يتوافق مع نظريته المقاصدية ويخدمها⁵. ورغم أهمية اللفظ في فهم المعنى فإنه لا يمكن الاكتفاء به في الوصول إلى مقاصد كلام الله وحديث نبيه، صلى الله عليه وسلم، لأن الألفاظ تتفاوت في الدلالة على المراد منها، ويعود ذلك إلى أمرين:

الأول: يتعلق بطبيعة الكلام؛ إذ بعضه يتطرق إليه احتمال أكثر من بعض. **والثاني:** يتعلق بحظ السامع أو القارئ من العلم والذكاء؛ إذ الناس متفاوتون في قدراتهم الذهنية، وممارستهم لأساليب لغة الكلام. وبناء على ذلك، يحتاج القارئ إلى معينات تساعده على فهم المراد، وتتعلق هذه المعينات بسياق الكلام ومقام الخطاب، إضافة إلى مقاصد الشريعة التي هي "أقوى أثراً في إصابة مراد الشارع"⁶. ولذلك اعتبر ابن عاشور هذه الضوابط معايير لتقييم قراءات المتقدمين، ومن هذا قوله: "ولم يعرج أكثر المفسرين على بيان نظم الآية واتصالها بما قبلها عدا الزمخشري وابن عطية"⁷. وقوله "لم يعرج المفسرون على بيان المناسبة بذكر ﴿وَصَعَامُكُمْ حِلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: 5). والذي أراه أن الله تعالى نبّهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم، فأباح

1. الدباء، القرع يوضع فيه الخمر بعد إخراج ما فيه. (المعجم الوسيط، 1/268).

2. جرار خضر يحمل فيها الخمر.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص30.

4. ابن القيم عندما قال: "والعلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه وتارة من عموم علته والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر"، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 387/2.

5. سامر رشواني، الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور، موقع الملتقى الفكري من شبكة الانترنت.

6. مقاصد الشريعة، م، س، ص24.

7. ابن عاشور، التحرير والتنوير، م، س، 326/30.

لنا طعامهم، وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا، فُعلم من هذين الحكمين أنّ علّة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم¹."

ولئن كانت طرائق المفسرين للقرآن متعددة، فإنّ الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه هو الأصل. وأما استنباط معانٍ من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو السياق أو المقام ولا يجا فيها الاستعمال، فإنه من مستتبعات التراكيب ومن خصائص اللغة العربية، ومما يمكن أن تقتضيه المعطيات العلمية الجديدة². فلا يجوز مثلاً تغيير أوقات الصلاة لأنه "ليس للناس أن يغيروا ما جعله الله تعالى من الفضل لأزمنة أو أمكنة أو ناس"³، ولذلك كثيراً ما يقول ابن عاشور "وهذا تفسير بعيد"⁴ كلما تبين له أن المعنى يجا في اللغة ولا يلائم المقاصد.

وفي كل الأحوال لا يمكن الاقتصار على الألفاظ في إدراك المقاصد لأنّ اعتصار الألفاظ يوقع في خضخاض من الأغلاط ويمنع من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق⁵.

وبهذا يتبين تميز المجددين عن المدرسين الذين جمدوا على الألفاظ، وتميزهم عن الحداثيين الذين حطموا بنية الجملة وجوزوا فهم أي شيء من الكلام دون ضابط من عرف واصطلاح.

ج. الاستقراء⁶: لئن كان الاستقراء هو أحد طرق الاستدلال، فإنه لا يمكن الاستغناء عنه في الفهم الكلي الذي يستهدف الكشف عن مقاصد الشارع. ولذلك اعتمده المتقدمون في بحوثهم المقاصدية، ولعل أهم من استثمره منهم الشاطبي الذي اعتبره طريقاً للكشف عن الكليات الشرعية⁷.

1. المرجع نفسه، 6/122.

2. المرجع نفسه، 1/42.

3. المرجع نفسه، 10/184.

4. المرجع نفسه، 4/228.

5. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 24.

6. هو "تصفح جزئيات المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني" الشاطبي، الموافقات، م، س، 3/298 بتصرف. المرادوي، التحبير شرح التحرير، 8/3788.

7. الموافقات، م، س، 1/23.

وسار المجددون على هذا النهج، فجعله ابن عاشور أعظم المسالك الثلاثة للكشف عن مقاصد الشريعة، سواء باستقراء الأحكام المعروفة علها، أو باستقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة بحيث يحصل اليقين أن تلك العلة مقصد مراد للشارع. مثل النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعام، والنهي عن احتكار الطعام فيفيد استقراء هذه الأدلة ونحوها أن من مقاصد الشريعة رواج الطعام وتيسير تناوله¹.

د. روح المناهج الحديثة: إن نقد المجددين للمناهج الحديثة لم يمنعهم من اعتمادها، ولكن على نحو مميز وملائم لنزعتهم النقدية، ولرغبتهم في تأسيس حداثة ذاتية. ويعبر ذلك عن إيمانهم بأن التطبيقات الغربية للحداثة لا تعدو أن تكون مقارنة في ظل ظروف معينة ليس لها صبغة الإطلاق، وبهذا يبدو البعد التاريخي حاضراً في أذهانهم بصورة علمية، على خلاف الحداثيين الذين غلب عليهم التقليد والنقل الحرفي للتطبيقات الغربية، مما جعلهم قاصرين عن فهمها وغير أوفياء لروحها، وللمنهج التاريخي الذي يتبنونه.

ولذلك فإن المجددين اعتمدوا روح المناهج الحديثة، واستفادوا من المقاربة الغربية مؤمنين بتاريخية تطبيقاتها، فأخذوا بإضافاتها وتجاوزوا انحرافاتهما، وهو ما يفسر عدم وجود الكثافة الاصطلاحية الخاصة بهذه المناهج كما هو الحال عند الحداثيين؛ لأن المناهج في نهاية الأمر ليست إلا وسائل فلا ينبغي حضورها إلا بقدر ما يحقق المقاصد المرجوة منها. كما تتميز مقارنة المجددين باعتماد جهاز اصطلاحى مفاير أحياناً مراعاة لطبيعة اللغة العربية القائمة على الاشتقاق ومدى دقة دلالة اللفظ على المعنى المطلوب، مثل عبارة الفكرانية عند طه عبد الرحمن عوض الإيديولوجية.

كما نلاحظ أنهم يستعملون بعض المناهج دون تسميتها خاصة مع ابن عاشور الذي يبدو أكثر أصالة في اختيار الألفاظ الدالة على المعاني الجديدة. فإذا رأينا الحداثيين في ما سبق يعتمدون المنهج الأنثروبولوجي ويطبّقونه على ظاهرة النسخ، فإن ابن عاشور يفعل ذلك ولكن بكفاية أكبر، من خلال تمييزه بين اصطلاح المتقدمين واصطلاح المتأخرين، وبيان تأثير ذلك في استنتاج المعاني واستنباط الأحكام².

1. مقاصد الشريعة، م، س، ص14 وما بعدها.

2. ابن عاشور، التحرير والتنوير، م، س، 3/135.

وبهذا يظهر أن المجددين يعتمدون مختلف المناهج الحديثة ولكن بمقاربة تختلف عن التطبيقات الغربية، كما أكد ذلك طه عبد الرحمن في أكثر من موضع من مؤلفاته، لأن الإشكال في نظره ليس في المناهج الحديثة، وإنما في عدم كفاية الحداثويين العرب في تطبيقها، ولذلك اعتمد هو المناهج نفسها ليصل إلى نتائج مغايرة لما توصلوا إليه، ولكنها ملائمة لمقاصد الشريعة¹.

هـ. الصدق والعمل؛ أضاف طه عبد الرحمن ضابطا خارجيا للفهم وهو اتصاف القارئ بالصدق؛ لأن المرء لا يزال صادقا ويتحرى الصدق حتى يتوصل إلى معان لا يتوصل إليها غيره². ويمثل هذا النمط من الفهم نقيضا للنمط المعرفي الغربي القائم على الاقتصار في النظر على العالم المادي وهو نمط معرفي³ غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية؛ لأن مناهجه العقلية ونتائجها العلمية تبني على أصلين؛ أحدهما؛ فصل العلم عن الأخلاق، وثانيهما؛ فصل العقل عن الغيب. لذلك تحتاج القراءة السليمة إلى تلافي هاتين الآفتين: آفة الانقطاع عن الأخلاق، وآفة الانقطاع عن الغيب.

ويرى أن الأخذ بالمقاصد قادر على أن يُطَهِّرَنَا من آثار الآفتين، وأن يرسخ فينا ملكة الوصل بين العلم والأخلاق، وملكة الوصل بين العقل والغيب³. ولا طريق لتحقيق ذلك إلا بالتخلق وربط العلم بالعمل والكون مع الصادقين. وقد انتبه الشاطبي قديما إلى أهمية هذا الضابط فبين⁴ أن روح العلم هو العمل، وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به⁴، ولذلك ينبغي للعالم أن يعمل بما يعلم، لأن الذي لا يعمل بما يدعو إليه يقع في محظورين هما السقوط في التجريد والقصور عن الفائدة كما ساد ذلك في قراءات الحداثويين⁵.

و. الوظيفة المعيارية للفطرة وللمقاصد؛ تميزت القراءة المجددة بإعادة الاعتبار إلى الفطرة. فبين أصحابها أن علاقة المقاصد بالفطرة لا تظهر من خلال انبناء التشريعات على ملاءمة الفطر السليمة فقط، ولكن من خلال تعبير المقاصد بمعيار الفطرة للتمييز بين ما يعد

1. طه عبد الرحمن /41-42-70-71-111-115-118-122. ابن عاشور، التحرير والتنوير، م، س، 42/1.

2. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص110. محمد الطالب، أمة الوسط، ص8.

3. المرجع نفسه، ص111.

4. الموافقات، م، س، 1 / 62.

5. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م، س، ص190.

من مقاصد الشريعة، وما لا يعد منها. وكذلك تعبير الفطرة بمعيار المقاصد للتمييز بين ما يعد من الفطرة وما لا يعد منها، ولذلك عد ابن عاشور الفطرة أصلاً من الأصول التي تقوم عليها مقاصد الشريعة.

ويتبين من خلال مميزات مقارنة المجددين أنهم يعتمدون منهجاً مفتوحاً يقوم على فهم النص باعتماد الألفاظ دون الوقوف عندها، وتتبع تطور دلالاتها، وملاحظة الظروف الحافة بنزول الآيات وصدور الأحاديث، ومراعاة المقاصد، والاستفادة من الآخر الحضاري.

إن هدف المجددين هو تأسيس حداثة ذاتية " ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي¹ ". ويعبر هذا الطموح عن الثقة في النفس، وعن الإيمان الراسخ بالصدق العلمي للأصول المرجعية، كما يعبر عن الإيمان بأن " الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان إمكاناً واحداً، وينهض دليلاً على ذلك أن المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المظنون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حوادث كثيرة، لا حداثة واحدة"² وإذا ثبت تعدد ألوان الحداثة في الإطار المرجعي الواحد، فلأن يحصل تنوع في أشكالها باختلاف الإطار المرجعي أولى. وبناء على ذلك يجوز أن نؤسس حداثة إسلامية لها من السمات الأساسية ما يجعلها متميزة عن غيرها من الحداثات. ولكن كما جاز التنوع في أشكال الحداثة داخل المرجعية الغربية، فإنه يجوز التنوع داخل المرجعية الإسلامية، وبذلك يمكن للحداثة في الإسلام أن تأخذ أكثر من شكل، ولذلك يرى طه عبد الرحمن أن ما يقدمه لا يعدو أن يكون "مقاربة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحداثة الإسلامية"³. ويعبر هذا التصور عن إحدى قيم الإسلام ومقاصده وهي جواز الاختلاف ﴿وَلِكُلِّمًا خَلَقْنَاهُمْ﴾ (هود: 119)، كما يعبر ذلك عن الإيمان بنسبية القراءات وتاريخية الأفكار. ومن شأن هذه الخاصية أن تنشئ عقولاً منفتحة طالبة للحقيقة ولا تجد حرجاً في العودة إلى الصواب كلما تبين.

إن من شأن الحداثة الإسلامية أن تتجاوز أزمة الحداثة الغربية التي يعبر عنها بفقد المعنى أو بفقد المرجعية، أو بفقد المقصدية ونحو ذلك من التعبيرات التي تكشف عن درجة الفراغ الذي

1. المرجع نفسه، ص16.

2. المرجع نفسه، ص17.

3. المرجع نفسه، ص18.

تعاني منه هذه الحداثة والمنتسبين إليها. لأن للمسلمين من الخبرة بعالم المعني على كافة الصعد ما يسمح لهم بالارتقاء بواقع الإنسان قديما ولا زال بإمكانهم أن يرتقوا به اليوم إن اهتموا إلى ابتكار أذواق جمالية وآثار أخلاقية جديدة¹.

الخاتمة

غير أن ما يجدر التنبيه إليه، في ختام هذه المداخلة، أن اعتماد المقاصد مدخلا للإصلاح، يثير عدة إشكاليات يتأكد توضيحها، نظرا لكثرة تردها في قراءات بعض المعاصرين². أولها اعتبار بعضهم المقاصد اكتشافا جديدا في هذا العصر، والحال أن المقاصد مرتبطة بالشريعة منذ نزولها. ثم تطور البحث المقاصدي مع تطور العقل الإسلامي ونضج العلوم حتى ظهرت محاولات من قبل عدة أعلام؛ كالحكيم الترمذي والقفال الشاشي 485هـ والجويني والآمدي... وكانت لهم أنظار ثاقبة وأفهام عميقة، لم يتمكن بعض المعاصرين من استيعابها والاستفادة منها.

والإشكال الثاني أن عددا من النقاد والدارسين المعاصرين للفكر الإصلاحية كانت لهم مبالغات في الاستنتاج حيث حملوا نصوص الإصلاحيين ما لا تحتل، ورأوا أن أصحاب الاتجاه المقاصدي كخير الدين وسالم بوحاجب ومحمد العزيز جعيط وابن عاشور يدعون إلى تجاوز النص واعتماد المقاصد مادة ومنهج للبحث التشريعي. وفي هذا مبالغة تعبر عن سوء تصور المسألة؛ لأن الاتجاه المقاصدي في الفهم لا يخرج عن اللفظ لأنه المعيار الظاهر الذي يحتكم الكل إليه، ولولا ذلك لما تم التواصل بين الناس، وما تطورت المعرفة.

ولكن لا يعني هذا عدم الاختلاف، ولعل في اختلاف الصحابة في فهم حديث صلاة العصر في بني قريظة مثلا على ذلك، حيث تمسك البعض بظاهر اللفظ ولم يصل حتى وصل المكان المقصود، وتمسك البعض الآخر بمعنى المسارعة في السير المفهومة من اللفظ فصلى في الطريق

1. المرجع نفسه، ص40.

2. انظر مثلا لذلك: جمال دراويل، الاتجاه المقاصدي لدى الشيخ سالم بوحاجب، ص64. ضمن فعاليات اليوم الدراسي الذي نظمته بيت الحكمة حول "الشيخ المصلح سالم بوحاجب" 27 جانفي 2006م.

عندما حان الوقت، ورغم تفاوتهم في الإدراك، فإنهم جميعاً لم يخرجوا عن اللفظ، غير أن منهم من رأى المقصد في ظاهر اللفظ، ومنهم من رآه في المعاني التي يفيدها اللفظ.

ولا يعني ذلك التسوية بينهما فقد فضل أغلب العلماء، عدا ابن حزم، الاتجاه الذي يجمع بين اللفظ والمعنى؛ لأنه يحصل امتثال الأمر وتحقيق الحكمة منه، وقد أكد هذا الفهم ابن رشد¹ والشاطبي² تأكيداً لافتاً للانتباه في عديد المناسبات، أما القول بتجاوز اللفظ أو النص فلم يقل به عالم. وينبئ هذا الفهم وإن كان معاصراً عن نزعة باطنية لا تختلف عن الاتجاهات الباطنية التي عرفها التاريخ الإسلامي. ومن ذلك فإن الجويني يقرر أن "الشريعة مبنية على الاستصلاح"³ ويرى أنه شامل ومطرّد في أحكام الشريعة كلها إلا أنه بالمقابل يقرر أن "تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول"⁴.

ولذلك ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحاتها ويرخي العنان لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، ولم يكن القدماء "يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأى وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة"⁵. ولذلك رفض الجويني "الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب"⁶. "ولكن بالمقابل لا يعني ذلك قبول الوقوف عند ظاهر النصوص؛ لأنها "طريقة سلكها جماعة ممن اتبعوا الأثر... ونشأ من ذلك مفاصد عظيمة، وموارد أثيمة"⁷. ومهما يكن من أمر فإن اعتماد المقاصد مدخلاً للإصلاح ينبغي ألا يكون مطية للخروج عن أحكام الشرع؛ لأن المقاصد إنما أخذت من تلك الأحكام، فيكون إهمالها إهمالاً للمقاصد نفسها.

1. فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، م، س، ص 57-58.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، 1/29-30-99. 144/3-145-146-147-148 وما بعدها. 215/4-217. وانظر أيضاً ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 4.

3. الجويني، البرهان، 800/2.

4. المرجع نفسه، 610/2.

5. المرجع نفسه، 550/2.

6. الغيائي، ص 310.

7. القسطلاني، مراد الصلاة في مقاصد الصلاة، ص 29.

مرتبة العفو وعلاقتها بمقاصد الشريعة : قراءة منهجية في تداوليات أبي إسحاق الشاطبي

د. محمد المنتار

رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

اتجهت أنظار الكثير من العلماء إلى النظر المقاصدي في الفكر الإسلامي واعتبروه أطروحة بديلة قد تساهم في حل الأزمة المعرفية التي تعيشها منهجية الاجتهاد الأصولي الحديثة، ولكن بما أن أبعاد الأزمة المعرفية لا يمكن تحديدها علمياً من زاوية واحدة فقط؛ لأنها تمثل وحدة تتداخل فيها عدة عوامل بدرجات متفاوتة يصعب عزل أحدها عن الآخر، فإن الأمر يتطلب قراءة هذه الأنماط من الأفكار قراءةً معرفية ومنهجية نستطيع من خلالها أن نكتشف نسبة التأثير لكل عامل من تلك العوامل، ومدى إسهامه في مد الاجتهاد الأصولي المعاصر في سياقنا الكوني المعاصر، بجملة من الطرائق المرسخة لقواعد التيسير ورفع الحرج والضيق عن المكلفين على شتى المستويات.

ومما يرسخ قواعد التيسير ويوطد أركانه وجود منطقة تشريعية اصطلح عليها من لدن أرباب الصناعة الأصولية بمنطقة العفو، أو مرتبة العفو.

فقد ذهب أقطاب علماء الأصول والمقاصد إلى صحة وقوع مرتبة بين الحلال والحرام تسمى مرتبة العفو، وهي مرتبة لا تنسب إلى الأحكام الشرعية الخمسة المعروفة لدى علماء الأصول، بل ذهبوا إلى اعتبارها مرتبة مستقلة عنها، لها مواضعها في البناء العام للشريعة الإسلامية، ولها مجالاتها التداولية، ومراتبها العلمية، وامتداداتها المعرفية تظهر؛ من خلال علاقاتها بالأحكام التكليفية الخمسة، وبالأحكام الوضعية، ومن خلال الكشف عن الفرق بينها وبين حكم

المباح، وبينها ومرتبة رفع الحرج، وكذا مرتبة السكوت، بالإضافة إلى علاقتها بالبراءة الأصلية، وبالرخصة والعزيمة...

ويعد الإمام الشاطبي من أبرز الأصوليين الذين أبدعوا في تأصيل هذه المرتبة، حيث حرر محل النزاع فيها، وبين بوضوح حدود ومجالات وضوابط هذه المرتبة، مع بيان أوجه علاقاتها مع باقي الأحكام الشرعية. بشكل يجمع شتاتها ويحرر مقتضياتها، مقتنيا، على عادته، منهجا مقاصديا في الطرح والتحليل، بنفس إبداعه ميزته الجدة في التنظير والجدية في التفعيل.

. ما المقصود بمرتبة العفو؟ وما هي مواضع مرتبة العفو؟ وطرق الكشف عنها؟ وما هي ضوابط اعتبار مرتبة العفو في مجال الاجتهاد وأثرهما العملي؟ وكيف يمكن الاستفادة من مرتبة العفو في استنباط الأحكام الشرعية وحسن تنزيلها؟

على ضوء ما تقدم يسعى هذا البحث إلى بيان مفهوم مرتبة العفو، وبيان امتداداتها في النظر الأصولي والمقاصدي عند الإمام الشاطبي، من خلال الكشف عن ما يلي:

أولا: مفهوم العفو عند الأصوليين

1. العفو لغة¹

المحو والطمس والإسقاط، ويأتي بمعنى التجاوز عن الذنب والصفح، وترك العقاب عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: 43)؛ أي محَا اللَّهُ عَنْكَ، مأخوذ من قولهم: «عفت الرياح الآثار إذا درستها ومحتها».

كما يطلق العفو في اللغة، كذلك، على عدة معان منها: التسهيل والتوسعة كقوله عز وجل: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ (البقرة: 186)؛ يعني سهل عليكم. ويراد به أيضا التجاوز والإعراض عن العقوبة التي قد يستحقها المذنب، وشاهدها قوله تعالى: ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ (البقرة: 285)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ﴾ (الشورى: 37). وقد ترد كلمة العفو ويراد بها الكثرة من القوم: ﴿حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آيَاتُنَا الضَّرَّاءَ وَالسَّرَّاءَ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأعراف: 94).

1. انظر الراغب الأصفهاني، المفردات، ص574. الزبيدي، تاج العروس، مادة (عفا)، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 4/56، ابن منظور، لسان العرب، مادة (عفا).

2. العفو عند أهل الأصول

أما أهل الأصول¹، فإننا لا نظفر عندهم باصطلاح محدد للعفو عندهم؛ لأنهم لم يعدوه ضمن الأحكام الشرعية الخمسة المشهورة، والمتداولة.

والناظر في استعمالهم يجدهم يقصدون به معنى الإسقاط والتجاوز، ولا يخرج في مجمله عن المعاني اللغوية، ويقترب عندهم من معاني المباح ورفع الحرج، وجعله أبو زهرة ضمن معاني المباح وجعل الإباحة فيه إباحة نسبية؛ بمعنى أن الله تعالى لا يعذب عليه؛ لأنه قد عفا عنه².

وقد أفرد الإمام الشاطبي مسألة خاصة ضمن كتاب «الأحكام الشرعية» من موسوعته الموافقات، سماها «مرتبة العفو»، وقد فصل الكلام في هذه المرتبة بعد حديثه عن خطاب التكليف، وبعد كلامه عن المباح وكل متعلقاته، مع بيان أدلة إثباتها، وذكر وجوه الاعتراض عليها.

3. مرتبة العفو عند الإمام الشاطبي

ذهب الإمام الشاطبي إلى صحة وقوع مرتبة بين الحلال والحرام تسمى مرتبة العفو، وهي مرتبة لا تنسب إلى الأحكام الشرعية الخمسة المعروفة لدى علماء الأصول، بل ذهب إلى اعتبارها مرتبة مستقلة عنها. وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله: «يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة هكذا على الجملة³».

وقد بين الشيخ عبد الله دراز معنى اختيار أبي إسحاق فقال، تعليقا على مقولة الشاطبي: «لما كان لهذه المرتبة شبهة بالحلال؛ لأنه لا طلب يتعلق بها، ولا إثم في فعلها، وشبهة بالحرام؛ لأن مثلها

1. أشار ابن رشد الحفيد (ت 595هـ) إلى مفهوم العفو، عند حديثه عن مسألة: متى يستحب أن يقام إلى الصلاة عند الإقامة؟ انظر بداية المجتهد لابن رشد 150/1. كما نص العز بن عبد السلام (ت 660هـ) على مواضع العفو، وأعطى لها حكما زائدا على الأحكام التكليفية الخمسة المعلومة، انظر قواعد الأحكام، 34/1، و194/2.

كما تحدث ابن تيمية (ت 728هـ) عن مرتبة العفو في سياق استدلاله على إبطال التحليل في النكاح، انظر «إقامة الدليل على إبطال التحليل» ضمن الفتاوى الكبرى 291/3. كما أن ابن قيم الجوزية ذكر العفو في بعض كتبه، ويطلق عليه: المباح إباحة العفو، وذلك عند حديثه عن المسكوت عن حكمه، كما ناقش بعض قضايا في معرض حديثه عن أدلة نفاة القياس. انظر أعلام الموقعين، 186/1، 85/4.

للمزيد يراجع كتاب يوسف صلاح الدين طالب، العفو عند الأصوليين والفقهاء، دار النوادر، ط1، 2008م.

2. أبو زهرة، أصول الفقه، ص44.

3. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، 115/1.

لوتعلق به حكم، لكان اللوم والذم، قال، يعني الشاطبي، يقع بين الحلال والحرام، وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً¹

4. أدلة إثبات مرتبة العفو

واستدل الشاطبي على اختياراته فيما يتعلق بمرتبة العفو في الشريعة بما يلي:

أ. ما هو مقرر من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا، وإذا لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه، ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه، أي: لا مؤاخذه به².

ب. ورود نص من الشارع على وجود هذه المرتبة، فقد روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها³».

ج. ما روي عن الصحابة والتابعين، ومن أبرزهم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه، وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو...» وقال عبيد بن عمرو: أحل الله حلالا، وحرم حراما، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو⁴.

د. ما يدل على معنى العفو في الجملة كما في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: 43)؛ فهذا موضع الاجتهاد في الإذن عند عدم النص كما قال الشاطبي⁵.

هـ. ما ثبت في الشريعة من العفو عن الخطأ في الاجتهاد، حسبما بسطه الأصوليون، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: 69).

و. كراهة النبي، صلى الله عليه وسلم، كثرة السؤال فيما لم يرد فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هو يرجع إلى معنى العفو، ومعنى ذلك أن من الأفعال ما هو معفو عنه⁶.

1. تعليق الشيخ دراز على نص الشاطبي، انظر هامش الموافقات، م، س، 115/1.

2. الموافقات، م، س، 115/1.

3. حديث حسن، رواه الدارقطني وغيره.

4. الموافقات، م، س، 115/1-116.

5. المصدر نفسه، 116/1.

6. المصدر نفسه.

ثانياً: مواضع مرتبة العفو عند الشاطبي

إذا تقرر وجود مرتبة العفو، وأنها خارج الأحكام الشرعية الخمسة، فإن لها مواضع في الشريعة الإسلامية حصرها الإمام الشاطبي فيما يلي:

1. الخطأ والنسيان

فكل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطئ، فهو مما عفي عنه وذلك بغض النظر عن صفة ورود تلك الأفعال وصيغها من أمر ونهي، ويدخل في هذا النائم والمجنون ومن في حكمهم.

وهو متفق على عدم المؤاخذة، فكل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطئ فهو مما عفي عنه¹، وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهيًا عنها أم لا؛ لأنها إن لم تكن منهيًا عنها، ولا مأموراً بها، ولا مخيراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع، وهو معنى العفو، وإن تعلق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤاخذة به ذكر الأمر والنهي، والقدرة على الامتثال، وذلك في المخطئ والناسي والغافل محال، ومثل ذلك النائم، والمجنون، والحائض، وأشبه ذلك².

2. الخطأ في الاجتهاد

وهذا النوع يدخل تحت الأول، إلا أن الخطأ في هذا النوع ليس مبنيًا على الغفلة أو النسيان، الأول، وقد جاء في القرآن ﴿كفلا الله عنكم لما كنتم لهتم﴾ (التوبة: 43)، وقال عز وجل: ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾ (الأنفال: 69)، وإنما هو مبني على مجانية الصواب في استنباط الحكم الشرعي، مع توفر كل القرائن.

3. الإكراه

كان مما يتفق عليه، أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو، كان الأمر والنهي باقيين عليه أو لا؛ فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك، وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

4. الرخص كلها على اختلافها

فإن النصوص دلت على ذلك؛ حيث نص على رفع الجناح، ورفع الحرج، وحصول المغفرة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال، وإن

1. المصدر نفسه، 117/1-118.

2. المصدر نفسه، 118/1.

كانت مطلوبة فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب، فأكل الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه، وهو الترك، معفوا عنه، وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما، وهو محال، ومرفوع عن الأمة.

5. الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع

فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو؛ لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح، فيؤدي إلى رفع أصله، وهو ثابت بالإجماع، ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين، وهو باطل، وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح، وإنه في حكم الثابت، أم قلنا: إنه في حكم العدم؛ لا فرق بينهما في لزوم العفو.

6. العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه، وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح؛ لأن الحجة لم تقم عليه بعد؛ إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه، وعلمه به، وحينئذ تحصل المؤاخذة به، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

7. الترجيح بين الخطابين عند تزاحمهما، ولم يمكن الجمع بينهما

لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وهو مرفوع شرعا.

8. ما سكت عنه فهو عفو

لأنه إذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنته، فهو دليل على العفو فيه، وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به، والله أعلم.

ثالثا. ضوابط مرتبة العفو عند الشاطبي

بيّن الشاطبي ما يدخل تحت العفو، وقيده في ثلاثة أنواع:

1. الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض، قصد نحوه، وإن قوي معارضه

وإنما قيل: «وإن قوي معارضه»؛ لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع، بل من النوع الذي يليه على إثر هذا، فإنه ترك لدليل، وهنا وإن كان إعمالا لدليل أيضا، فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر، كإعمال الدليل غير المعارض، فلا عفو فيه¹.

1. الموافقات، م، س، 1/121.

وقد مثل الشاطبي، رحمه الله، لهذا الضابط بشواهد، أذكر منها:

أ. كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد، ثم يتبين له خطؤه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع، ومثاله حديث ابن عمر، رضي الله عنهما، قال، قال النبي، صلى الله عليه وسلم: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحدة من الطائفتين¹».

ب. الترجيح بين الدليلين؛ فإنه مع وقوف مع أحدهما، وإهمال للآخر، فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح؛ فإنه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة².

ويدخل تحت هذا الضابط العمل بالعزيمة، وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً، فإن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق؛ كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة، وإن توجه حكم العزيمة؛ فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلي، فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد.

لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف وروود المكمل، ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما، غير أنه لا يخرم أصل الرجوع، لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف.

ومن أمثلة هذا المحدد ما هو مشهور في مذهب إمام دار الهجرة؛ مالك بن أنس؛ من أن المسافر في رمضان أقل من مسافة القصر المعتبرة، فظن أن الفطر مباح به فأفطر، فلا كفارة عليه، وكذلك من أفطر فيه بتأويل، وإن كان أصله غير علمي، بل هذا جارٍ في كل متأول.

ومن أمثلته كذلك شارب المسكر ظاناً أنه غير مسكر، وقاتل المسلم ظاناً أنه كافر، وآكل المال الحرام عليه ظاناً أنه حلال له، والمتنطهر بماء نجس ظاناً أنه طاهر، وأشبه ذلك³.

1. الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء، رقم الحديث

904، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو، رقم الحديث 1770.

2. الموافقات، م، س، 1/121.

3. الموافقات، م، س، 1/120.

2. الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد، لكن بالتأويل

وهو على ضربين:

الضرب الأول: الخروج عن مقتضى الدليل من غير قصد

يندرج في هذا القسم، الجهل بوجود الدليل أصلاً، أو الخطأ، أو النسيان، أو الإكراه، وقد استدل أبو إسحاق على هذا القسم بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»¹.

قال الشاطبي: «... ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد، وإن وجد القصد-الإكراه المضمن في الحديث... فإن صح الحديث، فذلك، وإلا فالعنى متفق عليه»²، ويندرج تحت هذا القسم الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته؛ لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نديه، كقريب العهد بالإسلام لا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها، أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب، فيتركه... ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين³.

1. جاء هذا الحديث عن: عبد الله بن عباس، وأبي ذر، وأبي بكر، وعقبة بن عامر، وابن عمر، وثوبان، وأبي الدرداء، وأم الدرداء، رضي الله عنهم، والحسن البصري، والشعبي، وعطاء، وعبيد بن عمير، وقتادة مرسلًا. وقد أنكر الحديث أفاضل، وأثبتة أفاضل كذلك، منهم: ابن حبان؛ حيث أخرجه في صحيحه. وابن حزم؛ وقد تقدم نقل كلامه والضياء المقدسي؛ حيث أخرجه في المختارة، والحاكم في المستدرک. والنووي؛ قال في الأربعين (رقم 39)، وفي الفتاوى (138) حديث حسن، زاد في الفتاوى: (حجة)، وقال في المجموع (309/6) رواه البيهقي بأسانيد صحيحة.

وقال السخاوي في المقاصد (240): «ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً، لاسيما وأصل الباب حديث أبي هريرة في الصحيح من طريق زرارة بن أوفى عنه بلفظ: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به، أو تكلم به».

وقال السيوطي في الأشباه والنظائر (339): فهذه شواهد قوية، تقضي للحديث بالصحة. ورمز له في الجامع الصغير بالصحة، كما في فيض القدير (34/4).

وقد ألفت الشيخ أحمد بن الصديق الغماري؛ رسالة بعنوان: «شهود العيان»، بثبوت حديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وقال واصفاً لكتابه، وذلك في الهداية في تخريج أحاديث البداية (168/1): في جزء خصصته لبيان صحة هذا الحديث.

2. الموافقات، م، س، 122/1.

3. المصدر نفسه، 121/1-122، وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تحليل أصابع الرجلين في الوضوء، ويراه من التعمق،

وقد زاد الشيخ دراز الأمر توضيحاً، عندما فرق بين الخطأ في الاجتهاد، وخطأ الخروج عن مقتضى الدليل، حيث يقول، معقبا على ما سطره الشاطبي في المسألة العاشرة من كتاب الأحكام: « يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بأن لا يفهم الدليل مثلاً على وجهه، أو نسيانا للدليل، أما خطأ المجتهد المدود سابقاً في النوع الأول؛ فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بإزاء دليل آخر مثلاً؛ فهذا خرج عن الدليل، وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعداد به؛ فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما¹. »

الضرب الثاني: الخروج عن مقتضى الدليل بقصد، لكن بالتأويل

وهذا الضرب من مواضع مرتبة العفو في الشريعة، يتخذ من التأويل، مدخلا للخروج عن مقتضى الدليل، وهو تأويل وجب أن يكون معتبراً. فمن بلغه الدليل لكن ترجح له العدول عنه إلى غيره بتأويل معتبر شرعاً، في هذه الحالة فإن صنيعه يحمل على العفو حسب ما يراه الشاطبي².

ومن أمثلة هذا الضرب، ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿ ليس على الكافرين آمنوا وعلّموا الصالحات جناح فيما كعموا إلخاً ما اتقوا وءامنوا ﴾ (المائدة: 95) عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب: « إن كنت شربتها فليس لك أن تجلديني»، قال عمر: ولم؟ قال قدامة: لأن الله يقول: ﴿ ليس على الكافرين آمنوا وعلّموا الصالحات جناح فيما كعموا إلخاً ما اتقوا وءامنوا ﴾ (المائدة: 95)؛ فقال عمر: « إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت اجتبت ما حرم الله³. »

حتى بلغه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، كان يخلل، فرجع إلى القول به، وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع، حتى رجع إلى القول بذلك.

1. انظر هامش المواصفات، م، س، رقم 2، 122/1.

2. المواصفات، م، س، 121/1-122.

3. انظر المواصفات، م، س، 123/1، والأثر في مصنف عبد الرزاق، رقمه: 17076.

وقد نقل الإمام الشاطبي في كتاب الأدلة الشرعية، الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل، مسائل الكتاب في الأدلة على التفصيل، المسألة الثانية: معرفة أسباب النزول وأهميته، الأثر نفسه زيادات وإضافات، جاء فيه:

وروي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين؛ فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسكر فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث؛ فقال عمر: يا قدامة! إنني جالدك قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلديني قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ ليس على الذين آمنوا وعلّموا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وءامنوا ﴾ (المائدة: 95) إلخ: فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت الله اجتبت ما حرم الله.

وفي رواية: فقال لم تجلديني؟ بيني وبينك كتاب الله فقال عمر وأي كتاب الله تجد أن لا أجلك قال: إن الله يقول

ومما تجدر الإشارة إليه أن أبا إسحاق قد أورد تحت هذا الضرب من أضرب مرتبة العفو؛ العفو عن ذوي الهيئات، حيث قال: «وأبين من هذا؛ (أي العفو عن الخطأ والتسيان) العفو عن عثرات ذوي الهيئات؛ فإنه ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات، وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم، جاء في الحديث: أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم¹، وفي حديث آخر: تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح، وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم؛ فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلا، وضربه فأرسله؛ وقال: أنت من ذوي الهيئات².

لكن مذهب الشاطبي لم يلق قبولا عند شارحه، الشيخ دراز، وهو ما عبر عنه تعليقا على اختيار الشاطبي في هذه المسألة: «على فرض تسليم أصل الحديث، وما بعده، فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام، وهو أنه لا حرج فيه شرعا، يعني لا إثم، وفيه المغفرة، أما كونه لا يقتص منه لعبه، أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة³».

3. العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأسا

يقول الشاطبي: «وأما النوع الثالث، وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر، فإن خلو بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه، فأما على القول بصحة الخلو، فيتوجه النظر، وهو مقتضى الحديث وما سكت عنه فهو عفو، وأشباهه مما تقدم

في كتابه: «ليس على الذين ءامنوا» (المائدة: 95) إلى آخر الآية فأنا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا شهدتم مع رسول الله بدارا وأحدا والخندق والمشاهد فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين، وحجة على الباقين، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقين لأن الله يقول: (يا أيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر) (المائدة: 92) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى فإن كان من الذين: «ءامنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وءامنوا ثم اتقوا وأحسنوا» (المائدة: 95)؛ فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر قال عمر: صدقت الحديث وحكى إسماعيل القاضي؛ قال: شرب نفر من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، فقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هذه الآية: «ليس على الذين ءامنوا» (المائدة: 95)، قال: فكتب فيهم إلى عمر، قال: فكتب عمر إليه: أن ابعث بهم إلي قبل أن يفسدوا من قبلك فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس؛ فقالوا: يا أمير المؤمنين! نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به إلى آخر الحديث. انظر *الموافقات*، م، س، 4/150-151.

1. الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، رقم الحديث 4375.

2. انظر *الموافقات*، م، س، 1/122.

3. انظر تعليق الشيخ دراز في الهامش 2 و3، من *الموافقات*، م، س، 1/122.

وأما على القول الآخر فيشكل الحديث؛ إذ ليس ثم مسكوت عنه بحال، بل هو إما منصوص، وإما مقيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية، فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم؛ فانتفى المسكوت عنه إذاً، ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول إلى:

أ. **ترك الاستفصال مع وجود مظنته؛ ومثاله قوله تعالى: ﴿وَصَعِمَ الْكَيْنُ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ﴾** (المائدة: 6)، فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم، وكنائسهم، وإذا نظر إلى المعنى؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادة تناه في أحكام الإسلام، وقد علم الله ما يقولون، ولم يخص العموم، مع وجود مظنته¹.

ويندرج تحت هذا الباب سؤال الصحابة، رضوان الله عليهم، عن حكم الحج، هل هو لكل عام، أم يكفي مرة واحدة في العمر؟ حيث أمر نبي الرحمة عليه الصلاة والسلام بترك الاستفصال مع وجود المظنة²؛ المتمثلة في عموم اللفظ.

ب. **السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع؛ ومثاله ما فعله الصحابة من أعمال وقت التدرج قبل مرحلة التحريم النهائي مثل الربا المعمول به في الجاهلية، وفي أول الإسلام، وكذلك بيوع الغرر؛ مثل بيع الثمار قبل بدو صلاحها، وبيع المضامين، والملاقيح، والتدرج المعلوم في تحريم الخمر³..** وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء، كلها كانت مسكوتاً عنها، ثم حرمت بعد ذلك.

جدير بالذكر أن سكوت الشارع في العبادات عن أمر ما لا يعني جواز استحداثه والزيادة على المنطوق به، فإن سكوته في العبادات يدل على التوقف عندها، وليس في العادات والمعاملات، وفي هذا الصدد يقول الشاطبي: «العبادات ليس حكمها حكم العادات في أن المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك فهي تفارقها. إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنها مخصوصة بحكم الإذن المصرح به، بخلاف العادات والفرق بينهما.. اهتداء العقول للعادات في الجملة، وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى، وبذلك كله يعلم قصد الشارع أنه لم يكِل شيئاً من

1. انظر تفصيل المثال ووجوهه في الموافقات، م، س، 124/1.

2. انظر الموافقات، م، س، 124/1.

3. انظر الموافقات، م، س، 125/1.

التعبادات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما جده، والزيادة عليه بدعة، كما نقصان منه بدعة¹».

ج. السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام²، كما في النكاح، والطلاق، والحج، والعمرة، وسائر أفعالهما، حيث أبتت شريعة الإسلام منها ما أبتت، فيفرون بين النكاح والسفاح ويطلقون، ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة ويلبسون، ويقفون بعرفات، ويأتون مزدلفة ويرمون الجمار، ويعظمون الأشهر الحرم، ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ويكفنونهم، ويصلون عليهم، ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق، إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم إبراهيم؛ فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام، فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الأعمال المتقدمة، وقد نسخ منها ما نسخ، وأبقى منها ما أبقى على المعهود الأول³.

رابعاً: امتدادات مرتبة العفو في النظر الأصولي والمقاصدي: حدود وإمكانات الاستفادة

إذا كانت مرتبة العفو منزلة واقعة بين الحلال والحرام، وهي خارجة عن الأحكام الشرعية الخمسة، فهي بذلك مغايرة للمباح، وقد يلتبس تحديدها ومعرفتها بسبب تداخلها مع المباح الذي هو أحد الأحكام الشرعية الخمسة.

بعد أن ذكر الإمام الشاطبي أدلة إثبات مرتبة العفو في الشريعة، وكشف عن ضوابطها، ومسالك الكشف عنها، تساءل كعادته في ختام كبريات مسائل موافقاته، هل العفو حكم أم لا؟ فقال في آخر المسألة العاشرة من كتاب الأحكام؛ «فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة، وانضبطت، والحمد لله، على أقرب ما يكون، إعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته، إلا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل: حكم؛ فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟

1. الاعتصام، 2/368.

2. الموافقات، م، س، 1/124.

3. الموافقات، م، س، 1/125-126.

هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه. والله الموفق للصواب».

وهو ما يستفاد منه أن البحث في مرتبة العفو هل هي حكم، أو ليست بحكم، تكليفاً كان أو وضعياً؟ لا يحقق فائدة، أو بلغة الشاطبي نفسه، عارية في زماننا هذا¹، ويكتفى بمعرفة العفو، مع أدلته وضوابطه، ومختلف امتداداته.

والأجمل من ذلك؛ هو معرفة الإمكانيات الوظيفية التي توفرها هذه المرتبة النفيسة في المجال التداولي الإسلامي، وفي ما تسمح به من فضاءات رحبية للاجتهاد وإيجاد الجوابات عن سؤالات مختلف المستجدات والنوازل التي تطرأ في هذا الكون.

كما أن التمكين لهذه المرتبة، وإعادة اكتشافها، وطرق قضاياها، سيسهم في تحقيق مقصد التيسير والتخفيف والتسهيل، ورفع المشقة، ودفع الحرج، ويمكن لشريعة التخفيف والرحمة، الممهدة لقيومية هذا الدين وكونيته، وخاتميته المقرونة بالرحمة والسعادة في الدارين.

مما يستلزم تسلح أهل الفقه وأصوله والمقاصد.. لإعادة إحياء ركائز هذه المرتبة، وبحثها في عقول أبناء الأمة، وتأسيس أنماط للتفكير وفقها، والكّد في إعادة بناء التصورات والاجتهادات، والمقررات الأصولية في ضوء إمكانياتها المتاحة، لكن، بطبيعة الحال، دون إفراط أو تفريط، حتى لا تتخذ مطية، ومدخلاً للهدم عوض البناء والتمكين.

1. ومما لا ينبني عليه أصلاً أي حكم بل ربما قد ينقلب الأمر وتبني عليه أمور آخر.

سؤال التسخير الكوني للإنسان: رؤية مقاصدية

د. مسفر بن علي القحطاني

الأستاذ المشارك بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن

المملكة العربية السعودية

مقدمة

إن الأمة التي ترك فيها القرآن الكريم كمعجزة خالدة ومنهج حياة مستمر، قادرة أن تستلهم منه مصادر قوتها وعلاج مشكلاتها، ولن تعجز آيات الكتاب ودلالاته الباهرة في إرشاد البشر وتعريفهم بطريق النجاة والفلاح، مهما كان حجم التغيرات في الحياة الإنسانية، ودون الحاجة إلى إنزال الكتب أو إرسال الرسل، كما كان الحال قبل بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

هذا المقصد الكلي القرآني خاطب الإنسان بكل جوانب التأثير فيه، عقله وروحه، ووجدانه وغرائزه، وبأسلوب لاهب نافذ يخترق أعماق النفس البشرية، لهذا أعجب من تكرار القرآن طلب التفكير في الآيات بعد الكثير من الأوامر أو النواهي، إلا من أجل استلهاهم معاني تلك الأوامر وفهم دلالاتها في الحياة.

أطرح في هذا البحث فكرة السؤال حول التسخير الذي ورد في عدة آيات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلَّ لَتَجْرِىَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كَالْآتِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: 34-35). وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: 12). وقوله تعالى: ﴿لَنْ يَبَالُ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا بِمَلُؤِهَا وَلَكِنْ يَبَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَذَاكُمْ وَيُشْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الحج: 35). وغيرها من الآيات الكثيرة والمتنوعة.

وهذا السؤال طرحته يوماً من الأيام على طلابي في الجامعة، لماذا يُسَخَّر للإنسان كل ما في الكون؟ وما فائدة إخبار الله تعالى لنا بهذه المخلوقات العظيمة جداً، والهائلة جداً، والبعيدة جداً، لنُخبر بأنها خلقت مسخّرة لنا؟! وما مغزى هذا الأمر؟ وكيف نفهم معنى هذا الأمر الرباني المتعلق بالكون العظيم من حولنا؟ ولماذا استخدم تعبير التسخير هنا دون غيره من المصطلحات الآمرة بالنظر والتفكير المجرد؟

لقد شعرت معهم بأن هذا السؤال خروج نحو متاهة الكون الساحرة، بل أخذني الشعور بما يتجاوز طبيعتنا الأرضية وغفلتنا الدنيوية، لينقلنا نحو عالم آخر من التكريم والعلو الاستخلافي، إنه يبصرنا بمهمتنا الكبرى في تحويل هذه المسخّرات الباهرة لتكون عوناً لنا في عمارة الأرض وبنائها وحسن الإقامة فيها.

لا أعتقد أن هذا التطوع الذي تكاثر ذكره في آيات عديدة في القرآن الكريم؛ إلا شاحذ رئيس نحو اكتشاف نواميس الكون ومعرفة مجالات التسخير فيه، وكيفية خدمة الإنسان بذلك. وعقلٌ يُخاطب بهذا الأمر الدقيق البالغ في تحديد مهامه الصالحة والإصلاحية وعدم تضييع وقته في مجالات لا تفيد؛ ينبغي أن يتفتق بالمخترعات والمكتشفات الحياتية التي تسهل عليه البناء، والحصول على الغذاء، وبلوغ السماء، وتوفير الرخاء، وقطع المفاوز، وتيسير المصاعب، وتقليل المخاوف، وغيرها مما يشغل بني الإنسان ويرهقه في حياته.

هذا الخطاب الذي حاول أسلاف الأمة أن يجيبوا عنه من خلال حركة الكشوف والمخترعات بعد القرن الهجري الثاني، أُحبط بخطاب ساخر يقلل من شأنها ويستخفّ من جدواها، ويخرج الأوامر الربانية من معناها نحو انكسار كاذب يزهد في الدنيا بدون تمييز، ويحث على الخمول الفارغ من غير تأثير.

إنّ أي حركة تجديد أو إحياء ديني تُهمل هذا السؤال التسخيري، وتحذّر منه تحت ستار الذمّ للدنيا والإقبال على الآخرة، هو ارتكاس تبعي يُضَيِّع المسلم من دنياه وأخراه معاً، ويهمش وحدانية الله بأن لا يبقى الكون له سبحانه، ويُترك شأن الاستخلاف لغير عباد الله المصلحين. هذا السؤال التسخيري يفتح أبواباً من الأسئلة الموجهة لعلماء الأمة وفقهائها عن أسباب هذا

التهميش والتناسي لتلك الأوامر، ويشعل المزيد من سؤالات المآزق التي سببت تردّي الأحوال وضعف الأفعال الناهضة والمجددة لكثير من المجالات؟

وما لم نعدّ جواباً عملياً يخرج المسلم من وهن التخلف ورهبة الإقدام من التطوير، وإلاّ فالخسارة لا تقتصر على الدنيا فقط، بل حتى في الحصاد الآخروي كذلك، لما جاء عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "يؤتى بالعبد يوم القيامة، فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً، وسخّرت لك الأنعام والحراث، وتركتك ترأس وتربع، فكنت تظنّ أنّك ملاقي يومك هذا؟ فيقول: لا، فيقول له: اليوم أنساك كما نسيتني"¹، وهذا يعني أن السؤال يشمل ما سخّره الله للإنسان ولم يستفد منه؛ فالتقصير في الانتفاع مما سخّر الله تعالى صفة من يكذب بقاء الله يوم القيامة ولا يهتدي إلى وحدانيته. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَإِكْرَامًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ لَئِي السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: 37).

المطلب الأول: سؤال التسخير الكوني للإنسان

1. سؤالات الفكر اللاهبة

ليس هناك أقوى في التأثير الفكري وخلق مشاريع التغيير الإنساني من حراك الأسئلة اللاهبة التي يثيرها الفلاسفة والمفكرون بحثاً عن إجابات مقنعة للعقل وصامدة أمام مواجهات النقد والتقييم والمراجعة لصواب الجواب وصحة معطياته، لما مضى من أقوال ومعارف.

لهذا لا نعجب من استعمال القرآن الكريم لأسلوب التساؤلات في كثير من مواضع الإيمان الكبرى بإثارة الإستفهام عن حكمة الخلق وكنه الخالق وإمكان البعث وحتمية المصير الآخروي، كما كان للأنبياء ذات الدور في إقامة الحجج على أقوامهم بالسؤال اللاهبة الذي لا يطفئه سوى برد اليقين والبرهان، مثل قول إبراهيم كما حكاه الله تعالى عنه: ﴿قَالُوا أَأنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنْصِقُونَ. فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ قَالُوا إِنكُمْ أَنْتُمْ الضَّالِّونَ﴾ (الأنبياء: 62-64).

1. رواه الترمذي وقال حديث صحيح 618/4 رقمه: 2428.

لذا يمكن اعتبار السؤال الفلسفي في القرآن من أهم مصادر الإثبات والبرهنة العقلية على حقائق الوجود التي تتطلب أدلة وحججا ظاهرة، يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَغْلِبُونَ نَصِيْبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ ذُلًّا لِّيَسْأَلُوا اللَّهَ تَسْأَلًا عَمَّا كُنتُمْ تَعْتَرُونَ ﴾ (النحل: 56). وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ أَنْثًا، أَشْهُدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ (الزخرف: 18). وقوله تعالى: ﴿ سَلْهُمْ أَيُّهُمْ بِخَلْقِ زَيْمٍ ﴾ (القلم: 40)؛ ففي هذه الآيات يطلب الحق، سبحانه، الجواب العلمي لتلك الافتراءات الجاهلية من خلال سؤالهم عن تلك المعتقدات وفحصها ونقدها بمسلمات العقل ونواميس الواقع المشهود، والتي سوف تنهار من العقول الجامدة الخاملة لضعف البرهان الاستدلالي الذي تقوم عليه.

والقرآن الكريم كثيرا ما يستشهد بسؤالات الفكر في عدد من مواضع الاستدلال على خلق الكون بصورة متكررة تثبت أن هذا التكرار إنما جاء ليقرر منهجية النظر العلمي المتوافق مع موازين الكون وسنن الحياة الثابتة، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (لقمان: 24). وفي قوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَنْ فِيهِنَّ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَآئِن يُوقَفُونَ ﴾ (الغنكوت: 61). وقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ أَفَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادْنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ (الزمر: 36).

هذه المنهجية التساؤلية التي يتلقاها المسلم من القرآن، وقررها سلف الأمة خصوصا في علم أصول الفقه وما تفرع عنه من علوم الجدل والحجاج، كانت من المحرمات لدى بعض الأمم واتباع الأديان الأخرى، خصوصا في أوروبا خلال القرون الوسطى، التي كبّلت أذهان المتعلمين والمتفلسفين أن يطرحوا أسئلتهم لنزال العقول وجواباتها على إشكالات الدين والسياسة والأخلاق، وما انفكت تلك القيود إلا من خلال معارك التغيير التي قادها بيكون وسبينوزا وديكارت ولوك وفولتير، ربما نحو الضد المتقلت على ماضي الاستبداد والتخلف¹.

1. انظر: بول هازار، أزمة الوعي الديني، ص 149-191.

والتأمل في واقعنا الإسلامي المعاصر يشهد غياباً واضحاً وتهميشاً متعمداً لثقافة التساؤل حتى في أشكالها البسيطة حول القضايا المعرفية السائدة، فضلاً عن إثارة الأسئلة المزمّنة حول خطابنا الفقهي والسياسي وإشكالاته الحضارية الراهنة، والواقع يشهد أن هناك أسباباً تقف وراء هذه الحالة من الحقن المتعمد للسؤال خصوصاً الفلسفي منه، ولعل من أهمها: الضيق النفسي من التساؤل حول عدد من موضوعات التراث الإسلامي والإرث الإنساني عموماً ومدى التصالح أو التعادي معه فيما لا يصادم ثوابت الدين القطعية، كذا الوجع من طرح التساؤلات الحياتية التي تثير الرقابة والمحاسبة على المؤسسات الرسمية، واعتبار ذلك كله مواجهة وتحدي وإعلان حرب، تتطلب الردع اللازم لهذه الجرأة التي ستوصف بالخروج والتمرد، وبالتالي الوأد المبكر لمستقبل التساؤلات المشروعة للفكر الحر.

وقد يقودنا هذا إلى سبب آخر؛ يُحجم السؤال العقلي فيه من الانطلاق بسبب المناخ المعرفي الذي لا يحفل بكثرة السؤال، إما بتضييق وقته في نهاية كل لقاء ثقافي لا يسع إلا أن يستمع المتلقي دون جدال، وإما بالسخرية والحقن واتهام كثير السؤال بالحُمق والخرق، بينما يكون الثناء والاعجاب لسريع الجواب ولو خالف قوله واضحات الصواب.

ومن الأسباب المؤثرة لهذه الظاهرة، حالة اليأس والإحباط بسبب سوء الأحوال العامة والتدهور الحضاري لمكانتنا بين المجتمعات المعاصرة؛ ما يؤدي إلى الإحجام عن التساؤل، حيث يفقد المحبط الحيوية الذهنية، كما يفقد روح الانفتاح والتفاعل التي كثيراً ما تتمظهر في التساؤل، فتؤول الأمور إلى السكون التام وانتظار المصير المحتوم. كما أن لجفول الوعي الإسلامي في وقت مبكر من تاريخ هذه الأمة من (الفلسفة) بسبب تجاوز بعض فلاسفة المسلمين للعديد من الأصول الدينية والتماهي بالنقل والترجمة دون فحص وتمحيص، أدى ذلك إلى ضعف صناعة المفاهيم لدينا، وإصابتنا بقصور في عدد كبير منها، وحين يتضاءل مفهوم ما عن المستوى الذي ينبغي أن يبلغه، ينحط مستوى العمل ورد الفعل؛ مما يجعل الانحدار نحو القاع أمراً مقبولاً أو غير مستنكر، ومن ثم فلا يثار حوله أي تساؤل. إن حاجتنا لثقافة السؤال تعني الثورة وعدم الاستجابة لراية الاستسلام للجوابات الجاهزة والمعلبة من دهور، إن العقل التساؤلي يفجر بشكل ذري تساؤلاته

اللاهية في كل اتجاه، إنه يبحث عن الإقناع العلمي والرسوخ المعرفي والجديد الفكري، ويقود المجتمع نحو حراك حضاري يشعل جذوة النور في كثير من الزوايا المظلمة ويستتطق الكثير من الأفواه الصامتة الباحثة عن التغيير المنشود، وفي البدء كان السؤال؟

2. علاقة الإنسان بالكون

يذكر الجرجاني أنّ الكون هو: "عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم" وعبارة أخرى: الكون هو كلّ وجود ما عدا وجود الله سبحانه ممّا خلقه وصيّره للإنسان مسخّراً. من المفيد أن نبين أنّ الإنسان قد احتل المرتبة الأولى في صدر الكون، فبعد أن كان يطوف متعبداً حول كثير من الموجودات، فعبد الشمس والقمر، والشجر والحجر...، أصبحت كلّ المخلوقات تطوف لأجله؛ فهو المخلوق الخليفة في الأرض، المكلف بالنظر في أحوالها، وتسخير ما فيها من موارد، والاستدلال بها على خالقها.

إنّ الكون وموجوداته ليست مستقلة عن الإنسان ووجوده، بل إنّ الكون لم يوجد إلا من أجل الإنسان، فهو قد أعدّ لاستقباله، واستمرار وجوده، تبعاً لذلك، رهين الوجود الإنساني، وبينهما وحدة في التكوين؛ فالإنسان ليس إلا متكوناً من نفس العناصر التي تتكون منها الموجودات الجامعة والحسية. وبينهما كذلك وحدة الكيفية والتركيب؛ إذ ركبت الموجودات كلّها بكيفية التزواج، كما يثبتته قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الذاريات: 49). وقد جاء التعبير القرآني رائعاً في دلالته على الوحدة الجامعة بين الإنسان والنبات والجماد في الترابط التكويني بينها؛ إذ يقول تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ (نوح: 17). كذلك بينهما وحدة في النظام؛ فوحدة السببية تبدو في أنّ جميع الموجودات بما فيها الإنسان خاضعة في نشوئها واستحالتها لعلل وأسباب. ووحدة الحركة التي تبدو فيما عليه الكائنات من حركة تغير مستمر، بحيث لا يثبت منها شيء على حال واحدة. لكن هذا الجزء المشترك في الطبيعة المادية لا يقتضي التساوي بينهما، ففي التفاضل القيمي يبقى الإنسان متميزاً على الكون تميّز استعلاء ورفعة. لذلك يظهر الإنسان في علاقته مع الكون من خلال خصائص عدة أذكر منها ثلاثاً:

أولاً: مهمة القيادة وطبيعة الانقياد

يقول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (لقمان: 19).

يقول أبو السعود في تفسيره: " والمراد بالتسخير إما جعل المسخر بحيث ينفع المسخر له أعم من أن يكون مُنقاداً له يتصرف فيه كيف يشاء ويستعمله حسبما يريد كعامة ما في الأرض من الأشياء المسخرة للإنسان المستعملة له من الجماد والحيوان أو لا يكون كذلك، بل يكون سبباً لحصول مراده من غير أن يكون له دخل في استعماله كجميع ما في السموات من الأشياء التي نيطت بها مصالح العباد معاشاً أو معاداً، وإما جعله منقاداً للأمر مذلاً على أن معنى لكم لأجلكم فإن جميع ما في السموات والأرض من الكائنات مسخرة لله تعالى مستتبعة لمنافع الخلق، وما يستعمله الإنسان حسبما يشاء وإن كان مسخراً له بحسب الظاهر فهو في الحقيقة مسخر لله تعالى¹."

ثانياً: تماثل التكوين وثقل التكليف

بما أن الخلق واحد ومصدره واحد من الله تعالى والإنسان مرجعه من الأرض، لكنه حُمِّلَ تبعة ثقيلة أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها وحملها الإنسان، لذلك هو المكلف بالعبادة والمحافظة ومنع الفساد قال الله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي آيَاتِهِ لَعَلَّامَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجمانية: 12). قال ابن عاشور: "أي في ذلك المذكور من تسخير البحر وتسخير ما في السماوات والأرض دلائل على تفرّد الله بالإلهية، فهي وإن كانت مننا يحق أن يشكرها الناس فإنها أيضاً دلائل إذا تفكر فيها المنعم عليهم اهدوا بها، فحصلت لهم منها ملائمتان جسمانية ومعارف نفسانية، وبهذا الاعتبار كانت في عداد الآيات المذكورة قبلها من قوله: ﴿ إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الجمانية: 2) وإنما أخرجت عنها؛

1. تفسير أبو السعود، 298/5.

لأنها ذكرت في معرض الامتحان بأنها نعم، ثم عقبته بالتبني على أنها أيضاً دلائل على تفرد الله بالخلق¹.

ثالثاً: تمام الامتحان وحسام الامتحان

ففي آية لقمان يظهر عظيم الامتحان من الله تعالى للإنسان بهذا التسخير، ويظهر عظيم الحساب والاستدلال بامتحان غير المسلم بهذا التسخير، يقول الطاهر ابن عاشور في تفسيره: "معنى (سَخَّرَ لَكُمْ) لأجلكم لأن من جملة ذلك: التسخير ما هو منافع لنا من الأمطار والرياح ونور الشمس والقمر ومواقيت البروج والمنازل والاتجاه بها. والخطاب في (أَلَمْ تَرَوْا) يجوز أن يكون لجميع الناس مؤمنهم ومشرکهم لأنه امتنان، ويجوز أن يكون لخصوص المشركين باعتبار أنه استدلال²."

إن حديث القرآن عن خلق الإنسان يظهر أنه قطب الرحي في تراجع الموجودات إليه تراجع تقدير وحكمة،³ وإضافة إلى هذه القطبية التكوينية تتحقق في الإنسان، كمظهر استعلاء، قطبية معرفية تتمثل فيما خص به من استيعاب معرفي للكائنات، فهو مهياً بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلى عالمه الداخلي، فيصبح هذا الكائن الصغير يحمل في ذاته ذلك العالم الكبير، وتحصل له من ذلك خاصّة القوامة والإشراف على سائر الكائنات⁴. وبما أن الإنسان هو محور الكائنات أو الكائن القطب، فإن له وظائف ومهام يتحتم عليه القيام بها.

المطلب الثاني: مقاصد التسخير الكوني للإنسان

1. تسخير الكون للإنسان في مجال الاعتقاد

إن حقيقة مركز الإنسان في الكون والمهمة التي أناطها الله بالإنسان ومهمة الأمة الإسلامية بين الأمم هي قضايا اعتقادية لا نجد لها أثراً في كتب العقيدة، وكذلك قضية تسخير الكون للإنسان واستثمار الكون والانتفاع بمرافقه وتسخير مقدراته لبناء الحياة في اتجاه تحقيق

1. التحرير والتنوير، 357/25.

2. التحرير والتنوير، م، س، 116/21.

الخلافة ابتداءً بالتدبير والتفكير لتحصيل العلم وانتهاءً بالاستثمار التطبيقي النفعي لذلك العلم، والرفق بالكون للحفاظ عليه من الفساد والتدمير، فهي قضايا اعتقادية ليس لها كذلك في كتب العقيدة اهتمام أو ذكر معتبر. والقضايا ذات البعد التشريعي تشمل كل أحكام الشريعة من حيث الإيمان بحقيقتها يندرج ضمن مفردات العقيدة؛ إذ أن جحود الأحكام الشرعية والتكذيب بها يفضي إلى الانحلال من الإيمان وانتقاضه.

وهذه القضايا جميعاً وكثير مما يتصل بها ليس غائبة عن دائرة الوعي الاعتقادي فحسب، بل إنها تتعرض، في الوقت نفسه، لتحديات كبيرة من قِبَل الثقافة الغربية بمذاهبها الفكرية وامتداداتها في الفنون والآداب والقانون والسياسة. فضلاً عما تتعرض له عقيدة الحاكمية من هجوم مباشر من المذهب العلماني وأنصار القانون الوضعي.

وحينما يضاف هذا التحدي لما حصل من انسحاب كثير من مفردات العقيدة من الوعي العقدي في أذهان المسلمين، فإن الأمر يُخشى أن يؤول إلى انحراف عقدي أفدح على صعيد التصديق الإيماني وعلى صعيد الأثر العملي معاً.

وبعد ترشيد الفهم للعقيدة ومفرداتها لا بد من ترتيب هذه المفردات لتحديد حجم الاهتمام بها وأقدار حضورها في الوعي ومدى استخدامها في الإيقاظ والتوجيه والدفع، وذلك ضمن رؤية كلية وفهم للاعتبارات العملية في واقع الأمة وحاجاتها في مواجهة التحديات المعاصرة. فالتحديات القديمة والاعتبارات التاريخية والنزاعات بين الفرق والمذاهب لا تصلح معياراً لتحديد حجم الاهتمام والحضور لأية قضية؛ إذ أن أكثرها لم يبق منه اليوم شيء ذو قيمة عملية واقعية¹.

فعلاقة الإنسان، إذن، انبنت على توافق وانسجام، بين الإنسان والكون، فلا يحق للإنسان الإساءة إلى الكون، وتدميره. إن الجانب الأقصى الذي شرعه الإسلام وهو العقوبات والحدود، أو حتى الجهاد في سبيل الله، ما شرعه إلا للمحافظة على عمارة الأرض واستقرارها، وبترديد العابثين بها وبأمن الناس فيها من المفسدين، قال أبو حيان: "الفساد ضدّ الصلاح، وهو معاندة الله في قوله: ﴿وَاسْتَعْمِرْكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 60) والفساد يكون بأنواع من الجور والقتل والنهب والسبي، ويكون بالكفر"، فكل أولئك وسائل للمحافظة على عمارة الكون.

1. انظر: عبد المجيد النجار.

وإذا كان هذا الإنسان هو النواة في عملية الإعمار، فلا شك أن الاعتداء عليه بالقتل إفساد لها، ولضمان هذا النواة سليمة آمنة شرع الوحي إزهاق روح كل من يحاول إفساد هذه النواة، كما شهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 178)، فمن دواعي تقوى الله إقامة حدود ما شرع وأنزل؛ لأن ذلك يبعث على الحياة، لا على الهلاك. لقد طالب بمجاهدة قوى الظلم والظلام في الأرض، فالكفرة قوة ظلامية تدمر الكون وتفسد حياة الإنسان فيه: ﴿فَلَا تُصْعِقُوا الْكَافِرِينَ، وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاتِمَا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52) وإن القرآن لم يأمر بمجاهدة الكافرين والمنافقين إلا بعد أن بين من سلوكهم ومعتقداتهم ما كان سببا لتدمير حياة الإنسان على الأرض، وهدم مهمة إعمار الأرض على أسس صحيحة.

إن هذه الطاقة الهائلة في النفس البشرية تتحول إلى "قوة تدميرية عمياء، وطاقة هدم مرعبة، إذا ما نجمت فيها جرثومة التمرد والنزق والجموح، وعصفت بها رياح الهوى الهوج المحركة لنيران رغباتها المجنونة، وشهواتها العارمة، فتحرق هذه النار كل سبب يصلها بالله تعالى، فلا تلبث بعد ذلك، أن تتكرر لخالقها وبارئها، وتنزع إلى عصيانه، وترغب في الانفلات من مسؤوليات الإيمان، وتكاليف الإسلام". وهو ما بدا واضحا في ضوء نصوص الوحي في سلوك المنافقين والكافرين، فتدمير الإنسان، فكرا وسلوكا وقيما وعقائد، هو تدمير حقيقي للكون، وإعمار الإنسان بالإيمان أمان لعملية الإعمار وسلام لها.

2. تسخير الكون للإنسان في المجال الفقهي

أ. علم الفقه وغياب علم العمران

علم العمران البشري من العلوم الإنسانية التي أدت إلى نقلة نوعية في كتابة التاريخ، وكان شرف هذا الكشف وتأسيس هذا العلم منسوباً لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون المتوفى سنة 808هـ، وذلك في مقدمة مؤلفه التاريخي المشهور "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". ولم يكن لهذا العلم الجديد مزيد بحث وتصنيف أو شرح وتعريف ممن جاء بعده من علماء المسلمين، حتى بعض تلامذته (كالمقريزي) أو من جاء بعده بقليل (كابن الأزرق) فقد عرفوا أهمية فكر ابن خلدون التاريخي، غير أنهم لم يضيفوا شيئاً يذكر على ما اكتشفه شيخهم من علم.

. أما في العصر الحديث فقد ذاع هذا العلم واشتهر مكتشفه وتوالت بعده المصنفات والنظريات الغربية التي أثمرت فهماً إنسانياً لطبائع المجتمعات وأثرها في تاريخ الأمم والشعوب، وكان أشهرهم بحثاً وتقصيماً هو (دوركايم) مؤسس علم الاجتماع الحديث وقبله (اوغست كونت) الذي بدأه من خلال الحديث عن الفيزياء الاجتماعية، ثم أطلق عليه لقبه الخاص (السوسيولوجيا) والذي انسحب بعد ذلك كعلم عليه في الغرب والعالم أجمع، يقول توينبي المؤرخ البريطاني الشهير عن ابن خلدون والدور العلمي لمقدمته: "قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان".¹

. أما عن فلسفة ابن خلدون حول علمه الجديد (العمران البشري) فقد قال عنه ابن خلدون، أنه: "ذو موضوع هو؛ العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً".² وقد قام ابن خلدون بتحرير الأساسات المنطقية لكل علم برهاني؛ إذ يعدُّ اكتشافه من هذا القبيل، الذي لم يسبق إليه أحد، فأخذ يقرر في بداية المقدمة أسس المناطق في التعريف بالعلوم البرهانية، وأنها مبنية على الأركان الأربعة التالية: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمقدمات.

. ويرى ابن خلدون "أنه شرح فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية، وما يمتكع بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها".³

. ثم قال في بيان غايته: "وهو علم يحوّل غاية المؤرخ من سرد الأخبار وتصيّد الغرائب إلى السعي إلى فهم الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على البعض،

1. الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص130.

2. ابن خلدون، المقدمة، 33/1.

3. المرجع نفسه، 70/1.

وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال¹.

. وهذا المنهج من النظر في تحليل واقع المجتمعات، ودراسة أسباب التغير والتبدل في أحوال الفرد والجماعة، يعتبر من أعظم مصادر العمل الإصلاحي لأي مجتمع يُراد تغيير ظروفه وعلاج أزماته، ولعل عُرلة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة في الجزائر بعد نكبات عدة شهدتها في الأندلس والمغرب العربي قد قادته لتلمس المخارج ومراجعة طبائع العمران وتأثيرها على بني الإنسان.

. والحقيقة أن الغرض من سوق مقدمة تعريفية لعلم العمران الخلدوني هي من أجل ذكر العلاقة بين ما اكتشفه ابن خلدون من أثر الطبائع والأحوال وفهم الاجتماع الإنساني إلى تحويل هذه المؤثرات والمفاهيم إلى آليات عمل ومشاريع بناء وعمارة للأرض تسهم في صياغة فعل إنساني يتجاوز انحطاط الواقع وغموض المستقبل، لهذا كان الأليق بعلم العمران أن يُربط بعلم الفقه للتعريف بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الواجب المراد فعله أو الندب إليه، أو المحرم المراد اجتنابه أو التنزه عنه.

فالداعي الأساس من إيراد هذا الموضوع؛ هو إعادة الربط بين الفقه الحامل للعمل؛ وبين المفهوم المجتمعي المبيّن لطريق العمل الصحيح؛ من خلال إدراك طبيعة التغيير، وفهم مجالات الإصلاح المنشود والعمران الحضاري المطلوب؛ وفق كل الأحوال والظروف التي يعيشها الفرد المسلم في العصر الحاضر.

. و(فقه العمران) هو من أنواع الفقه الغائب لعقود من الزمن، اندثرت كل محاولات التنظير والترشيد لفقه يحمل المسلم إلى عمارة الأرض وبنائها، وتأسيس نهضة مدنية لمجتمعاتها.

. وللأسف فإن الغفلة عن هذا الفقه ليس في بيانه والتعريف به فحسب؛ بل تجاوز إلى إغائه وإنكاره أحياناً من فقه شريعتنا الغراء واعتباره من مشاغل الدنيا الفانية على حساب الآخرة الباقية؟!، وهذا ما جعل الهوة كبيرة بين تاريخ مضي برزت فيه أنواع العلوم والمعارف المختلفة، وازدهرت فيه مناحي العمران والبناء، و تاريخ تقنن في تحقيق الدنيا نظرياً، واقتات على فتات

1. المرجع نفسه، 32/1.

الأمم الأخرى واقعاً عملياً. ومن أجل إثارة ذهن المسلم في إعادة نصاب هذا الفقه من العمل والبيان في أفعال المكلفين.

ب. الصناعة الفقهية والتأثير في الحضارة الإنسانية

هناك ارتباط تبادلي بين مفهومي الصناعة والفقه، فدلالات اللفظين تجمع بين حقيقة الإتقان المهاري والتصميم المعرفي والإنجاز الواقعي في خدمة الإنسان، فصناعة الفقه من أهم أدوات العمل على عمارة الأرض والاستفادة من خيراتها واستغلال نواميسها وقوانينها في البحث عن الجديد من المخترعات والمكتشفات؛ فالفقه الذي لا يدل على طاعة أو ينهى عن معصية، أو ينظم سلوكاً ويعالج أزمة، أو يحفز على مصلحة مشتركة، فهو فقه خامد لا يحمل جذوة التغيير السنني الذي وضعه الله في الحياة.

ومن جميل ما قرأت في بيان العلاقة الوثيقة بين الصناعة والفقه ما ذكره جملة من الفقهاء الأصوليين، منهم الإمام الفتوحى في (شرح الكوكب المنير)¹ الذي عدّ الصناعة مصطلحاً مرادفاً للعلم، وكذا الإمام ابن رشد الحفيد في كتابه المختصر (الضروري في علم الأصول) عندما تكلم عن صناعة الفقه والأصول؛ ورأى أنها تحصل من تعاطي القوانين والأحوال التي تسدّ ذهن نحو الصواب، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وفي أي حال تكون الدلائل وفي أي حال تنتفي، وفي أي المواضع يُحمل الشاهد على الغائب وفي أيها لا يُحمل، ثم قال: "وهذه فلنسمّها سباراً وقانوناً، فإن نسبتها إلى ذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه".²

والإمام ابن خلدون في مقدمته توسّع في مفاهيم الصناعة وذكر مجالاتها، وأكد على "أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، ويكونه عملياً هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة؛ نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل؛ لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة

1. انظر: 44/3.

2. الضروري في علم الأصول، ص 1.

الحاصلة عن الخبر وعلى قدر جودة التعليم ومَلَكَ المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة¹.
فالإمام ابن خلدون يمرّر قوانين الصناعة على الفكر، وبحسب المدخلات الجيدة والصحيحة يكون المُخرج كذلك.

وما سبق ذكره من استعمال مفهوم الصناعة وإدخاله في الفقه، يفتح لنا أبواباً من المنتجات التي يدخّرُها الفقه الإسلامي، وهذا يحتاج إلى فقهاء مهرة يحسنون الصناعة ويحولون النصوص إلى منتجات ومبتكرات تعيد للفقه دوره الحيوي في خدمة الإنسان والرفي بمجتمعه.

والدليل على دعوى هذا الدور الفقهي في نهضة المجتمع وتطوير الحياة الإنسانية؛ تلك الإسهامات المباركة التي حولت نصوص الوحي المحدودة في ألفاظها والواسعة في دلالاتها إلى تشريعات كثيرة ودقيقة تستوعب تفاصيل حياة الناس، وتنظّم شؤونهم المالية والاجتماعية والسياسية؛ على قدرٍ من تحقيق المصالح وتكميلها، ومرونة واقعية تتأقلم مع المتغيرات الزمانية والمكانية، ويكفي أن نتناول مصنفاً فقهيّاً، لنجد فيه آلاف الأحكام والتشريعات السديدة. أضف إلى هذا أن الصناعة الفقهية نجحت في رسم منهج أصولي يعتمد على الاستنباط العقلي، وفهم الدلالات اللغوية والتنزيل الواقعي للنصوص، وهذا المنهج يعتبر ثورة تقدمية في الصناعة الفقهية حتى على مستوى الفكر الإسلامي بصورة عامة؛ لجمعه بين المناهج العقلانية والجدلية والإثبات التجريبي على الواقع المتغير!!

كما أن هناك دور تفاعلي قام به الفقه الإسلامي مع معطيات الطبيعة ومكنوناتها المكنوزة؛ ربما لم يظهر بوضوح في المصنفات الفقهية ولكنه أنتج محاولات رائدة في علوم الجبر والهندسة والطب والفلك والطيران وغيرها، وعلى سبيل المثال لا الحصر؛ أذكر بعض الإسهامات العلمية التي حققها فقهاؤنا الأوائل من خلال تطوير الأحكام الفقهية إلى مشاريع كبرى²؛ أسهمت بالتالي في كشف أعظم المخترعات العلمية؛ فالإمام البتّاني أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان (ت 317هـ)، قد أنشأ مرصداً فلكياً عُرف باسمه، وقد كان لأعماله جانب نظري يتمثل في قراءة مؤلفات الفلكي اليوناني بطليموس وانتقائها بطريقة علمية، ووَضع كتاباً في حركة النجوم

1. مقدمة ابن خلدون، 1/226.

2. فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية، دكتور عز الدين فرج، تاريخ ضائع (التراث الخالد لعلماء الإسلام ومفكره) تأليف. مايكل مرجان.

وعدها، وقد ظل يُدرّس في أوروبا حتى عصر النهضة العلمية في أوروبا، وله أبحاث تجريبية عملية بلغت منتهى الدقة والارتقاء والتقدم العلمي من واقع مشاهداته الفلكية، وحدد أبعد نقطة بين الشمس والأرض، وحسب مواعيد كسوف الشمس وخسوف القمر، واتبع في ذلك منهجاً شبيهاً بالمنهج العلمي الحديث، مما جعل الأوروبيين يعدّونه من أعظم علماء الفلك في التاريخ.

- وهذا أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش الزرقالي الذي عاش في القرن الرابع الهجري، ونشأ في طليطلة بالأندلس، وأنشأ فيها مرصد فلكية عديدة، واخترع جهاز الإسطرلاب الفلكي لقياس اتجاهات الرياح وسرعتها وتحديد الليل والنهار، مما أدهش علماء أوروبا، وقد استفاد من مؤلفاته العالم الأوروبي الفلكي كوبرنيكس الذي حرص على الاستشهاد بأراء أبي إسحاق في جميع مؤلفاته. والفرغالي الذي ألف كتاباً ظل مرجعاً اعتمدت عليه أوروبا وغربي آسيا سبعمائة عام. أما في علوم الرياضيات فيعتبر العلامة محمد بن موسى الخوارزمي (توفي 232هـ) صاحب الفضل الأكبر في معرفة خانات الأحاد والعشرات والمئات، وفي معرفة الزوجي من الفردي في الأعداد، وفي معرفة عمليات الكسور العشرية، واستخدامها في تحديد النسبة بين محيط الدائرة، وقطرها مما لم تعرفه أوروبا قبله، ولم يكن الخوارزمي وحده هو البارز في هذا المجال، بل كان هناك علماء كثيرون وضعوا مؤلفات في الحساب والجبر مثل: أبي كامل شجاع بن أسلم المصري، ووسنان بن الفتح الحرّاني، والكندي، ومحمد بن الحسن الكرخي صاحب كتاب الكافي في الحساب، فأضافوا إليها الكثير، وابتكروا نظريات هندسية جديدة، فجددوا وأضافوا في المساحات والأحجام، وتحليل المسائل الهندسية، وتقسيم الزوايا، ومحيط الدائرة وكيفية إيجاد نسبة محيط الدائرة إلى قطرها مما سهل لهم أموراً كثيرة في فنون العمارة والزخارف الإسلامية، وقد كان في مقدمة علماء المسلمين في الهندسة الحسن بن الهيثم وأبو جعفر الخازن، وغيرهم كثير.

- وهنا أتساءل كيف حصل الانفصام بين علوم العبادة والعمارة واتسعت الشقّة حتى كونت أجيالاً من الفقهاء المتأخرين الذين يرفضون بل ويحاربون تلك العلوم الطبيعية؟! بينما كنا نقرأ في تراجم أكثر الفقهاء الأوائل كالغزالي والجويني والرازي والقراي و ابن رشد أنهم كانوا يتقنون الطب والفلك والهندسة ويزاوجون بينها وبين علوم التفسير والحديث والفقّه توظيفاً لمقاصد الشرع في تعبيد الناس لله عز وجل.

والحقيقة أن حالة الفقه المعاصرة هي حالة مرضية قد تقلصت دوائره المؤثرة حتى أصبح فقهاً لا يمتّ لواقعنا بصلة، ولولا ضرورة البحث في مشكلات الطب والاقتصاد التي فرضت نفسها على فقهاءنا المعاصرين وجعلت قيم الفقه على محك الصلاحية والمصادقية لما تحرك الفقهاء ولما ولدت المجامع الفقهية، وأعتقد أن تلك الحركة الفقهية المُعالجة للنوازل الجديدة جاء أكثرها كردود فعلٍ للظروف والتساؤلات الملحة من الناس، وليس الفقه المعاصر هو الذي اقتحم أغوارها وأسس ميدانها، ولذلك تأتي أكثرها على هيئة بحوث فردية أو قرارات مجتمعية سنوية، في مقابل مئات الكليات الشرعية ومئات الألوف من الفقهاء القابعين خارج الزمن، والذي يُنتظر منهم دوراً يليق بشرف العلم الذي يدرسونه، والمطالبة هنا بدور أمثل للفقه؛ ليس خروجاً عن متطلبات الفقه الذي أسسه السلف وطوّره الخلف حتى القرن التاسع الهجري؛ بل هو الواجب الحقيقي والتجديدي للتحضر الإسلامي المنشود، والعودة بالفقهاء إلى مراكز البحث والوقوف صفاً واحداً في معامل التجريب مع قرناتهم في العلوم الطبيعية الأخرى من أجل عودة تصحيحية لفقه العمران بعد خروجه من كنف العلوم الإسلامية.

ج- مقصد عمارة الأرض في الشريعة الإسلامية

. أن الله تعالى خلق الإنسان في الحياة الدنيا لغايتين: عبادته سبحانه كما شرع، وعمارة أرضه كما أمر، والإمام الرّاعب الأصفهاني اعتبر (عمارة الأرض) أحد مقاصد ثلاثة أساسية خلق لها الإنسان، وهي العبادة والخلافة والعمارة¹. وكان الخطاب القرآني يركز على مفاهيم وأشكال العبادة أكثر من تركيزه على آليات العمارة، وذلك أن العبادة تلبستها صور عديدة من الشرك والانحراف أدت إلى فساد الحرث والنسل، ولأن في صحتها وقوامها المطلوب قواماً للحياة ومعاشاً للناس، ثم إن عمارة الأرض تتوافق مع ما جبل الله تعالى الإنسان عليه من حب التملك والتنافس والتكاثر، فهو يحتاج إلى الاعتدال في طلبه والامتثال في عمله ولا يصلح حاله إلا بشرع مسدّد ووحى ملزم يهذب طبعه من الانحراف والتجاوز. ولا يعني ذلك أن القرآن قد أهمل الطلب أو نفاه؛ بل قد جاء في أكثر من آية تعزيز القيام بالعمارة، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: 29).

1. انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 31-32.

. وقد قال البيضاوي في تفسيرها: "والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه، والهاء فيه للمبالغة، والمراد به آدم، عليه الصلاة والسلام، لأنه كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي استخلفه الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم¹"، وقال ابن عاشور مؤكداً معنى العمارة: "فالخليفة آدم وخَلَفِيَّتُهُ قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعميم الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي²".

وقال تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (هود: 61).

. قال الطبري مؤكداً معنى العمارة في الآية: "واستعمركم فيها"، يقول: وجعلكم عمارة فيها³ وقال البيضاوي: "واستعمركم فيها" عمركم فيها واستبقاكم من العمر، أو أقدركم على عمارتها وأمركم بها⁴، فالإنشاء من الأرض هو في خلق آدم من الأرض؛ لأن إنشاء إنسانه لنسله، وإنما ذكر تعلق خلقهم بالأرض لأنهم كانوا أهل غرس وزرع، كما قال تعالى: ﴿ أَتَتْرَكُونَ فِي مَا هَلَفْنَا عَمِينَ فِي جَنَاتٍ وَكُنُوبٍ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ مُّلَعًا هَٰضِمِينَ ﴾ (الشعراء: 146-148) ولأنهم كانوا ينحتون من جبال الأرض بيوتاً ويبنون في الأرض قصوراً، كما قال في الآية الأخرى: ﴿ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ مُّسْوِلِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ﴾ (الأعراف: 73)، فكانت لهم منافع من الأرض تناسب نعمة إنشائهم من الأرض فلأجل منافعهم في الأرض قيّدت نعمة الخلق بأنّها من الأرض التي أنشئوا منها، ولذلك عطف عليه (واستعمركم فيها).

. والاستعمار عند كثير من المفسرين هو الإعمار؛ أي جعلكم عامرين لها، فالسّين والتاء للمبالغة كالتي في استبقى واستفاق. ومعنى الإعمار أنهم جعلوا الأرض عامرة بالبناء والغرس والزرع لأن ذلك يعدّ تعميماً للأرض حتى سمي الحرث عمارة لأن المقصود منه عمّر الأرض⁵.

1. تفسير البيضاوي، 64/1.

2. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 208/1، ولابن القيم في كتابه "مفتاح دار السعادة"، 151/1 كلام مفيد وتفصيل رشيد حول خلافة الله في أرضه.

3. تفسير الطبري، 368/15.

4. تفسير البيضاوي، م، س، 103/3.

5. التحرير والتنوير، 163/7. والمعنى اللغوي في العمارة أو الاستعمار يراد به عمارة الأرض بالزرع والحرث والبناء وهو قول كثير من أئمة اللغة، ومنهم ابن فارس حيث يقول: "من الباب عمارة الأرض، يقال عمّر الناس الأرض عمارة، وهم يعمرونها، وهي عامرة معمورة. وقولهم: عامرة، محمول على عمّرت الأرض، والمعصورة من عمّرت.

- فمقصود هذه الآيات وغيرها واضح الدلالة في بيان مقصود العمارة من خلق الإنسان، وأنه واجب على مجموع الخليقة في القيام به، وقد نص على حكم الوجوب الإمام الجصاص في قوله: " (واستعمركم فيها) يعني أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه، وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية"¹، وذهب بعض المفسرين كالقرطبي إلى وجوبه كما نقل عن بعض السلف في قوله: " قال زيد بن أسلم: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار. وقيل: المعنى ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحضر الأنهار وغيرها..

قال ابن عربي قال بعض علماء الشافعية: الاستعمار طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب"²، وليس هذا التكليف خارجاً عن مفاهيم الطلب كما زعم البعض، بل دلالة العمل الإعماري واضحة المعنى ولا تخالف مفهوم العمارة الإيمانية؛ لأنها ثابتة وواجبة في كل أفعال الخلق منذ التكليف سواء عملوا في معاشهم أو معادهم، فصرف المعنى عن العمارة الدنيوية مخالف لسياق الآيات وتفسير الأئمة.

- فعمارة الأرض بما يحقق حسن السير فيها والقيام بمعاشها واحتياج الخلق منها يعتبر من أعظم مقاصد التشريع الذي جاءت بالدلالة عليه جزئيات الشريعة وكلياتها، وقد حكى هذا المقصد العام من التشريع غير واحد من علماء الفقه والأصول، ومنهم الإمام ابن عاشور في قوله: " إن من أكبر مقاصد الشريعة الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة على وجوه جامعة بين رعي المنفعة العامة ورعي الوجدان الخاص، وذلك بمراعاة العدل مع الذي كد لجمع المال وكسبه، ومراعاة الإحسان للذي بطأ به جهده، وهذا المقصد من أشرف المقاصد التشريعية"³.

- ويقول الشيخ علال الفاسي: " المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستتباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"⁴.

والاسم والمصدر العُمران: واستعمر الله تعالى الناس في الأرض ليعمروها. والباب كله يؤول إلى هذا. " معجم

مقاييس اللغة، 4/114.

1. الجصاص، أحكام القرآن، 3/378.

2. تفسير القرطبي، 9/56.

3. التحرير والتنوير، م، س، 2/449.

4. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص41-42.

. فعمارة الأرض بالبناء والصناعة والزراعة والانتفاع بما في باطنها من معادن وخيرات مطلوب من الناس عامةً، ومن المسلمين خاصةً، فهو من مقتضيات الاستخلاف العام للناس في الأرض، قال الإمام الغزالي: "فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم¹."

. ولذلك كان قصد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من ضرب الخراج وعدم تقسيمه على الغزاة؛ أن تبقى الأرض عامرة بالزراعة فأهلها أقدر من الغانمين على ذلك لتوفر الخبرة والقدرة على الزراعة، ولذلك قال في أهلها: يكونون عمّار الأرض فهم أعلم بها وأقوى عليها.

. وقد سلك عمر، رضي الله عنه، في ذلك مسلك النبي، صلى الله عليه وسلم، حينما فتحت خيبر وصارت الأرض والأموال المغنومة تحت يده، ولم يكن له من العمال ما يكفون عمارة الأرض وزراعتها، دفعها إلى أهلها على أن يزرعوها ولهم نصف ثمرتها، وبقيت على ذلك طيلة حياة النبي، صلى الله عليه وسلم، وحياة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

. فالعمران المدني في حياة الناس ليس هامشياً أو بعيداً عن مراد الشرع؛ بل جاء في أعظم مقاصد الدين، ولا ينبغي للمكلف أن يكون مقصوده مخالفاً لمقصد الشارع، وهذا يقتضي أن العمل والبناء والزراعة والصناعة وصنوف التعمير هي من مقاصد الشرع الحنيف المطلوبة من عموم المسلمين².

د. مصالح الخلق في عمارة الأرض

. إن الخلافة التي جعلها الله للإنسان في الأرض من أجل أن يصلح ولا يفسد، بل وليحذر من سبيل المفسدين، فقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات، وما كانوا ليؤمنوا، كذلك نجزي القوم العاصين. ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدكم لننصركم كيف تعملون ﴾ (يونس 13-14).

1. المستصفي، 483/1.

2. د. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 61-83.

. فالآية نصت على أن سبيل الاستخلاف والبقاء وعدم الهلاك؛ هو في البُعد عن كل صور الظلم والإجرام كما جاء في وصف الهالكين في الآية، فتبين أن مصالح الخلق لا تجري وفق قوانين الاستبداد، وعمارة الأرض لا تكون إلا بتحقيق هذه المصالح وتنقية الأرض من كل صور الظلم والجريمة، لهذا كانت وصية الأنبياء لبعضهم: ﴿أخلفوني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسكين﴾ (الأعراف: 142)؛ فالأرض التي تقوم على التخلف والجهل والضعف هي المناخ الملائم لنمو الإفساد والاستبداد، ولا يتصور دعوة الأنبياء إلا وقد انتشلت الناس نحو التطهير العقدي والظهور المدني الذي به تُحفظ حياتهم وتتحقق مصالحهم الدنيوية.

. كما يجب الإشارة أن هناك طلب تشريعي توجه للأمة كلها، دون أمر الأفراد بأعيانهم، بالقيام بمصالح الخلق وهو ما يطلق عليه (فروض الكفايات) وهو كما عرفه ابن عبد السلام: "أن المقصود لفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفساد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه"¹. ولا شك أن عمارة الأرض من أهم تلك المطالب العامة لضرورتها في حياة الخلق، وقد عدَّ الإمام الشاطبي فروض الكفايات العامة من الضرورات اللازمة التي لا بد من القيام بها لمصالح معاش الناس، وذلك بعد أن عدد بعض هذه الفروض، قال: "وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام"²، وانخرام النظام من أعظم مفسد الأمم والمجتمعات.

. وقال الإمام القرافي: "أحوال الأمة والنظر في مصالح الملة فإنه من أهم فروض الكفاية"⁽³⁾ فالتعمير والبناء وإصلاح أحوال المجتمع هي فروض عامة لا تسقط إلا بالقيام الكافي بهذا المطلوب، وإلا أئتمت الأمة بتركها هذا الواجب العام، والناظر في أحوال المسلمين اليوم يرى حجم النقص والتقصير الكبير في واجب عمارة الأرض وضياع حضارتهم، خصوصاً في المجالات المدنية؛ كالصناعات والتقنيات الدقيقة ومجال الاتصالات وتقنية المعلومات ومجال المكتشفات الطبية والعلمية المختلفة، ولا أظن أحداً يخالف في أهميتها للمسلمين، وقد نص أكثر من إمام على وجوب العمل لتغطية الاحتياج العام في هذه المجالات وغيرها، ومنهم الإمام الزركشي في

1. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 69/1.

2. الموافقات، 180/2.

3. القرافي، الفروق، 92/4.

قوله: "الحِرْف والصناعات وما به قوام المعاش كالبيع والشراء والحراثة، وما لا بد منه حتى الحجاماة والكنس، وعليه عمل الحديد " اختلاف أمتي رحمة للناس " ومن لطف الله، عز وجل، جبلت النفوس على القيام بها، ولو فرض امتناع الخلق منها أثموا ولم يحك الرافعي والنووي فيه خلافاً¹."

المطلب الثالث: تنزيل جواب التسخير على واقع المجتمعات الإسلامية

يتصل هذا المظهر بالمظهر السابق، لكن لأهميته جعلناه مستقلاً، فالسنن التسخيرية واقعة ضمن السنن الإلهية ذات الصلة بالكون. إنَّ تسخير ما في الكون هو أحد مهامَّ الإنسان في الحياة، ويعني البحث في وجوه الانتفاع ممَّا ذلَّه الله تعالى للإنسان في الكون وتطويعه وتوظيفه بالعمل الدؤوب الهادف، فإنَّ العمل ركن من أركان الشخصية المؤمنة، وبدونه تسقط دعامة مهمَّة من دعائم هذه الشخصية، وينعكس سلباً على الإيمان من حيث مصداقيته في أرض الواقع. وممَّا يستند إليه العمل ويتوافر فيه تلك الدواعي الإنسانية من صلة رحم، وإغاثة لملهوف، وإطعام جائع، وسدَّ حاجة فقير... فضلاً عن الدواعي الاقتصادية بطلب الرزق وكسب العيش، فالموجَّه الحقيقي للعمل والمرشد له هو الدين الذي عدَّ الواعي الإنسانية مطلباً أساسياً، ومقصداً ضرورياً للعمل الصالح. وبهذا العمل المنهجي الهادف تستطيع الأمة أن تتورَّ كنوز الأرض وأسرارها؛ لتحقِّق أهدافها، وتؤدِّي واجباتها.

لقد كان تسخير الكون للإنسان لأجل وجوده، وقد بُني الكون بالقدرة الإلهية على قوانين كميَّة وكيفية تناسب تماماً الكيان الإنساني في وجوده ابتداءً، فكأنَّما هو صنع لاستقبال الإنسان، فتسخير الشمس والقمر إشارة إلى إعداد الكون كمِّياً؛ ليناسب وجود الإنسان، وتسخير الليل والنهار إشارة إلى إعداده كيفيًّا لذلك. كذلك سجَّره لاستمرار الحياة الإنسانية؛ فقوانين الكون مذللة لاستقبال الوجود الإنساني ولحياته وسيورتها، ولتحقيق غايتها.

لقد سجَّر الله تعالى للإنسان كثيراً من المظاهر الكونية، فقد سجَّر له الشمس والقمر، والليل والنهار، والفلك والأنهار والبحار، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وَسَجَّرَ لَكُمْ الْفُلْمَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَجَّرَ

1. الزركشي، المنثور في القواعد، 35/3، السيوطي، الأشباه والنظائر، 251/2.

لَكُمْ الْأَنْفَعَانَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حَاثِيَيْنِ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الْبَيْلَ وَالنَّهْرَانَ ﴿ (إبراهيم: 34-35).
 وقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
 يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجن: 12). وسَخَّرَ الإبل على بدانتها مقارنة بحجم الإنسان كما في قوله تعالى:
 ﴿ لَنْ يَبَالُ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا لِإِمْأَوْهَا وَلَكِنْ يَبَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ، كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى
 مَا هَذَاكُمْ وَيُبَشِّرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (الحج: 35).

من هذه الآيات يلحظ المتدبر أنّ كل ما في عالم الشهادة مسخّر للإنسان، ليس هناك شيء محظور يحرم على الإنسان اكتشافه أو التفكير فيه، أو تذليله لمصلحته، أو البحث فيه ودراسته. لقد وضع القرآن الإنسان أمام حوافز أو تحديات كثيرة ليكتشف ما أودع الله تعالى فيه من طاقات كامنة، وتظهر محوريته في عالم الكون.

إنّ تسخير كل تلك المظاهر الكونية والمخلوقات لا يتوقف عند حدود الانتفاع المادي فحسب، بل يلمح البقاعي غرضاً آخر له، فيقول: "كل ذلك، التسخير، ليصرف تعالى خوف الخلق ورجاءهم عن الأفلاك والنجوم المسخّرة إلى المسخّر القاهر فوق عباده"؛ فالتسخير يقود إلى مبدأ التوحيد الأعظم الذي هو ثمرة هذا الإعمار الواعي للكون، ولأنّه نعمة تذكّر بالمنعم سبحانه وأنه واحد أحد.

إنّ استثمار ما سخّره الله تعالى يعدّ من فروض الإعمار، وهو تكليف يُسأل عنه الإنسان يوم القيامة، ففي الحديث: "يؤتى بالعبد يوم القيامة، فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً، وسخّرت لك الأنعام والحرث، وتركتك ترأساً وتربع، فكنت تظنّ أنّك ملاقي يومك هذا؟" فيقول: لا، فيقول له: اليوم أنساك كما نسيتني" يعني: ألم أجعلك رئيساً مطاعاً، ففي الحديث إشارة إلى أنّ التقصير في الانتفاع مما سخّر الله تعالى صفة من يكذب بقاء الله يوم القيامة ولا يهتدي إلى وحدانيته.

إنّ كل هذه المسخّرات ينبغي أن تكون عوناً للإنسان في أداء مهامّه في الأرض، لا أن تكون عبئاً له تبعات ثقيلة عليه. وبعبارة أخرى، ينبغي أن يكون التسخير باباً عظيماً من أبواب الشكر والثناء والحمد لله رب العالمين، والتصديق بما جاء به الوحي من هداية وإرشاد. بناء على هذا، فقد يقول قائل: إنّ أبناء الثقافات الأخرى قد أحسنوا استثمار ما في الكون، واستطاعوا أن يقطعوا

أشواطاً بعيدة في اكتشاف أسرارهم، وتذليل سبل العيش الرغيد للإنسان، والتفنن في توفير وسائل الراحة وسبل السعادة؟

والجواب: أن هذا صحيح، ولقد استطاعوا أن يحققوا ما لم يخطر على بال القرون الأولى، وسوف يتوقع منهم أن يقطعوا أشواطاً أخرى في استثمار ما في الكون، برّه وبحره وجوّه. كلّ هذا حقّ لا مرية فيه، وقد تفوّقوا على المسلمين بفارق هائل، وما ذلك إلا للآزمات العديدة التي يعيشها العقل المسلم المعاصر، لكن، مع ذلك كلّ، لا يمكن أن تكون قراءة هذه الأمم لكتاب الكون قراءة صحيحة؛ لأنها، بكلّ وضوح، قراءة منقطعة عن أهم مصادر المعرفة وهو كتاب الوحي، بعيدة عن هدايته، فهي قراءة عوراء للكون، وهي قراءة سطحية لظاهر الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم معرضون. وهذا يؤدّي إلى مفاصد كثيرة على صعيد الأخلاق والقيم والسلوك، فلن يورث هذا الاستثمار حياة عادلة للنّاس، بل تسود حياة هؤلاء شريعة الغاب، فيزداد الفقير فقراً، والغنيّ ثراء، ويأكل القويّ الضعيف، وتلتهم الأقلية المتنفّذة حقوق الأكثرية الكادحة الغافلة.

ولقد تحوّلت هذه القراءة، في ظلّ انعدام توجيه الوحي، إلى تدمير لموارد الطبيعة، واستنزاف بشع لخيراتّها، واعتداء صارخ عليها، واغتصاب بشع لحقوق الأجيال القادمة وما لها من حقّ في هذه الموارد، ليشبع إنسان هذه الثقافة نهمه وجشعه وطمعه، ويحرم الأجيال القادمة من الحياة الآمنة. خذ مثلاً دخول المواد الكيميائية عنصراً أساسياً في صناعة المواد الغذائية، وما جرّ إليه ذلك من انتشار أمراض عديدة كالسرطان. إنّ الإنسان الجشع يرغب بإنتاج زراعي هائل بأقلّ كلفة، وأقلّ جهد، وأفحش ثمن، ولو كان ذلك على حساب حياة النّاس!! إنّه يرغب بإنتاج زراعي في المختبرات. إنّ الوحي يقرر أنّ حفظ النفس واحد من مقاصد الإسلام الكبرى؛ لذلك لا يمكن التعامل مع الكون بهدف الإضرار؛ لأنّه لا ضرر ولا ضرار.

مدى هامشية السؤال النهضوي في الخطاب الإسلامي المعاصر وانعكاس ذلك على مشاريع التجديد والتغيير الراهنة، ولعليّ عرضها من خلال النقاط التالية:

أولاً: تأتي أغلب انجازات الصحوة وتأثيرات الحركات الإسلامية في مجالات مقاومة حملات التغريب، ورد محاولات التشكيك بقيم الإسلام وتعاليمه، وقد قدّمت خلال أكثر من ثلاثة عقود مشاريع رائدة في ذلك، ولكن هذا النتاج جاء في مقابل تجييش المجتمع في خنادق المواجهة لصد

تلك الحملات، حتى لو اختفت مبررات تلك المعارك من ساحات جيل اليوم، إلا أن هذا الجيل بقي يستلهم الحذر والقلق الشديد إزاء كل المنتجات الغربية كحالة واحدة صلدة لا تقبل التفكيك أو إعادة النظر.

ولكن معطيات العصر وثوراته التقنية والتواصلية فتحت الأجواء المغلقة للوافد الثقافى والاجتماعى الغربى مما جعل فكرة التخندق تثبت سذاجتها واستحالتها فى آن واحد، وبالتالي برزت تساؤلات عدة طرحها جيل الشباب اليوم حول موقفهم من الغرب والاستفادة من المنتجات الفكرية والفلسفية لعصر النهضة الأوروبية، ومدى التعاون مع مؤسساته المدنية، وهل نجس القيم الأخلاقية التوافقية كمشتركات حضارية للحوار والتفاهم، إلى غيرها من التساؤلات التى لا يزال الخطاب الإسلامى المعاصر يبحث عن مخرج يتجاوز فيه هذه الأزمة وليس حلولاً واقعية تبعث جدواها فى نفوس وعقول متلقيه.

ثانياً: هذه الصراعات المتكررة والمفتعلة استنزفت كثيراً من طاقات الحركات الإسلامية، وأدت إلى تغول الجانب السياسى على طبيعة أدبيات واهتمامات هذه الحركات، وأصبح الخطاب الأيديولوجى هو المهيمن على تفكير أبنائها، وغابت مسألة النهضة والحضارة عن طبيعة الوظيفة الاجتماعية، وإذا سألت بعض أبناء الحركات الإسلامية عن رؤيته لطبيعة الأزمة الحضارية التى تعيش فيها الأمة أجابك أن السبب هو البعد عن الإسلام، ثم إذا سألته عن طريق الخروج من التخلف أجابك: أن الإسلام هو الحل، لكنك إذا سألته كيف؟ ولماذا؟ ومتى؟ وأين؟ أجابك بلغة إنشائية وعظمية، بعيدة عن لغة البرمجة وحسن صناعة الحياة وتوظيف قيم الإسلام فى النهوض وال عمران وتمية البلدان.

ثالثاً: مشروعات النهضة هي برامج عمل تقتضى البناء والتغيير مهما كلف الأمر، ولكن بعض التيارات الإسلامية لجأت إلى مبدأ السهولة (الذى قاله مالك بن نبي) الذى يجذب أصحاب النوايا الطيبة والفئات المخدرة المستكينة، ومن ثم يستعاض عن متطلبات الحركة بوهج الشعارات وصراخ المطالبات العاجزة بالحقوق والحريات، بحيث يرضى الضمير المسلم بذلك الاشتغال الوقتى ثم يعود كل شىء كما سبق دون تغيير، إنها أشبه بالمشاريع الصوتية المدغدة

لعواطف الجمهور، والقليل منها ينفذ إلى العقول ولكن من غير بناءٍ فكري عميق ينظم الذهن ويدفع الفكر للحراك المجتمعي الراشد.

رابعا؛ إن انتهاج طريق التكوين التربوي في الإصلاح مهم على مستوى الصلاح الفردي دون التغيير المجتمعي الذي يتطلب كل القوى والفتئات بقدر مشترك من التوافق العام على الأهداف وليس على معايير مثالية من الاصطفاء. إن مهمة الإصلاح تستوجب العمل على أساسات التغيير الثلاث: إصلاح التفكير والتعبير والتدبير، والجانب التربوي يصب في علاج التعبير القولي والعملية بتهذيب النفس والسلوك الإنساني، في مقابل التقصير في علاج مشكلات التفكير العقلي والتدبير المعاشي. لذلك يُلاحظ أن الجماهير المتأثرة بالخطاب التعبيري التهذيبي مذهلة من حيث الإقبال والكثرة، ولكن عند حصول أي مواجهة فكرية مع عقله أو تحدي واقعي لمثالياته بسبب انفتاح أو تعدد للثقافات والهويات، فإن قلقا وتخبطا يحصل للفرد يلجئه للانكفاء والانعزال أو الذوبان والتلاشي في الغير دون مقاومة.

خامسا؛ تعتمد بعض التيارات الإسلامية إلى التخويف والتحذير من الأطروحات الفكرية، أو من ممارسات النقد والتقييم الذاتي، مع تهميش متعمد لقضايا الوعي الحضاري والنهضوي، تحسبا منها أن هذا الصنيع من أجل التماسك والبقاء وحماية الجموع من التفرق عند اختلاف الآراء، بينما هونخر صامت داخل بنية التنظيمات قد يؤدي للفناء؛ لأن حاجة الواقع طاغية على مثاليات الخطاب، ومناقشة تلك المستجدات وبسطها للحوارات المفتوحة في الهواء الطلق ضرورة معاصرة يستحيل معها إنتاج القوالب الموحدة إلا أن تكون قد تجمدت أو غُيِّت.

سادسا؛ تتجه بوصلة الخطاب الإسلامي، في كثير من الأحيان، للبحث عن أعداء من أجل التخندق للمواجهة، ظنا أن افتعال المعارك يضمن انكفاء الأتباع والجماهير نحوهم، وعدم التمرد والتماهي في الغير من المخالفين، ولذلك تكتسب المخالفة دائما المفاصلة وتكتسي ثوب القدسية، هذه الركيزة حاضرة في كثير من أدبيات الخطاب الإسلامي بالتخويف والتحذير من العدو العلماني أو الطائفي أو الإسلامي المتساهل. هذا النوع من التترس الانعزالي وإضفاء التفرد بالحق والغيرة على الدين بهذه المقاومة الخادعة، هي أشبه بالمواجهة التي يفتعلها مصارع الثيران مع الثور الهائج الذي ينسى عدوه القاتل ويتجه بجهد وحره على تمزيق القطعة الحمراء

التي يراها تتراقص أمامه باستفزاز، إنه يناطح ويهاجم خيالاً لا حقيقة، إنه ينهك قواه ويبذل مجهوده في ميدان آخر لا يريده، والمتأمل في كثير من صراعات الإسلاميين يجدها لا تخرج عن هذا التسطیح، بينما عدو الجهل والتخلف والاستبداد واستلاب الهوية وتمية الوطن، قضايا ثانوية وأحياناً هامشية في خطابهم الإصلاحی؟!

سابعاً: الخطاب الإسلامي المعاصر عاطفي في التأثير وسطحي في التحليل، وقد يضحى الفرد المسلم بالنفيس عند التنفيذ إلتزاماً بحیثیات هذا الخطاب، وفي المقابل نجد أدواته في التغيير، عادة ما تكون بسيطة وهشة عند التناول مع حدة وشدة في المضي لها، لذا يتعامل مع المواقف والأحداث من خلال فهم ماضيها التاريخي، أو من وجهها المقابل أو موجتها الأولى أحياناً، وواقع الصومال في حربه الطويلة غير المبررة شرعاً وعقلاً دليل على هذا النقص في الخطاب الديني المعاصر، وأفغانستان أيضاً في خلافاتهم السياسية حول قضايا هامشية في الأولوية حولت البلاد إلى مخيمات نازحين، وعصابات للمخدرات، ومقابر للنفايات، وشتات للملايين من الشباب، بينما الوعي المقاصدي والحضاري يكاد لا يوجد في خطاب قيادات العمل المسلح ولا حوار سوى للبندقية والمدفع، والعراق وفلسطين ليست بعيدة عن هذا التطبيق، وهو ما يفسر السبب في الافتقار الشديد للمراكز البحثية والدراسات العلمية والاحتكام المعرفي لمناهج التوثيق والتحليل في رصد الظواهر والتعامل معها.

هذه بعض الرؤى والتأملات في واقع خطابنا الإسلامي المعاصر، لعلها أن تعيد بوصلة الاتجاه للمسار الصحيح قبل فوات الوقت وذهاب السائر.

في حاجة العلوم الاجتماعية إلى علم المقاصد : من أجل السعادة والاستقرار الاجتماعي

د. إبراهيم حمداوي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة عبد المالك السعدي/تطوان

مقدمة

يمكن القول بأن مقاصد الشريعة ومصالحها الكبرى التي تدور حولها معظم أحكامها أو كلها تجتمع في مصالح خمس سموها الضروريات أو الأصول أو الكليات الخمس، وقد حددها الإمام الغزالي في قوله: "ومقصود الشرع من الخلق هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة"¹، ويمكن القول، كذلك، بأن مختلف الشرائع السماوية ومختلف الملل تتفق على حفظ وصيانة هذه الضروريات الخمس، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل"².

فأحكام الشريعة تدور على هذه الضروريات من وجهة نظر العلماء، أو على الأقل ولو بصورة جزئية تدور عليها أو تدعو إلى خدمتها. كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَازِغْنَ عَلَىٰ أَنَّ لَكَ يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهَتَّانِ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَلَا يَعْلَمْنَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَاستَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (المتحنة: 12).

1. أبو حامد الغزالي، المستصفى، بيروت: دار الفكر، (287/1).

2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (38/1).

فأول الأشياء التي تتطلب الحفظ والصيانة هي الدين وذلك من خلال توحيد الله وعدم الإشراف به على اعتبار أن التوحيد هو أصل ومنطلق جميع أشكال الحفظ، ثم بعد ذلك تمت الإشارة في الآية إلى حفظ المال من خلال عدم التبذير أو الإسراف فيه فيما لا يرضي الله أو في طرق الحصول عليه من غير حق، ضمن الأشياء المتعارضة مع هذه الضرورة هو الكسب الحرام كالسرقة أو الاعتداء أو القمار أو صرفه بغير حق كالغصب والاحتيال والغش...

ومن الإشارات كذلك في الآية هي الحفاظ على النسل، وذلك من خلال احترام المعايير الأخلاقية في إشباع الرغبة الجنسية؛ لأن غير ذلك يؤدي إلى ضياع الأنساب وانتشار الأمراض والأولاد غير الشرعيين (من الناحية الشرعية). وبعد ذلك حفظ النفس بعد وجودها. ونظرا لمكانة العقل باعتباره أحد الشروط اللازمة لحفظ هذه الضروريات ولأن التكليف يتوقف عليه، بل هو شرطه الأساسي فإن غيابه يسقط التكليف وينفي بالتالي الضروريات الخمس.

إن قراءة الآية ووقت نزولها تفيد بأنها مكية؛ أي أنها تصادف مرحلة التأسيس ووضع القواعد الكبرى مما يجعل المصالح المشار إليها فيها على قدر كبير من الأهمية، وهو ما يجعلها ترتفع إلى مستوى أن تعد أصولا وضروريات نظرا لارتباط قبول البيعة بها. والشاهد على ذلك قول الرسول، صلى الله عليه وسلم، فيما رواه البخاري: "تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف. فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره إلى الله. إن شاء الله عاقبه وإن شاء عفا عنه". قال فبايعناه على ذلك.

ومن أجل حفظ هذه الضروريات في الشريعة، فقد رتب أشد العقوبات على كل منتهكها وسميت هذه العقوبات بالحدود من قبيل حد الردة وحد السرقة وحد الزنا، وحد السكر، ثم القصاص في القتل، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى حفظ هذه الضروريات سواء من جانب الوجود؛ أي ما يدعولها مباشرة ويحافظ عليها أو من جانب العدم؛ أي بالتحفظ من كل ما يسمها أو يعتدي عليها. وبما أن القوانين لا تحفظ المجتمع كيف نحفظ هذه؟

ففي حفظ الدين ألا تشركوا به شيئاً وفي حفظ النفس ولا تقتلوا أولادكم من إملاق... ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن لحفظ النسل، أما حفظ العقل فقد أشير إليه في قوله تعالى تعقلون، وهو على كل حال متضمن في حفظ النفس.

وقد اعتبرت السنة النبوية هذه المصالح في أعلى المراتب حين اعتبرت الدفاع عنها حتى الموت شهادة في سبيل الله. فقد روى أصحاب السنن والترمذي أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "ومن قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد".

ويمكن القول أمام كل هذا؛ بأن الجرائم والعنف والانحرافات بكل أنواعها، والعقوبات المخصصة لها يمكن إدراجها في دائرة حفظ ضروريات الشريعة ومقاصدها من جانب العدم؛ أي بالتحفظ من كل ما يمسها أو يعتدي عليها، وبالتالي فقطع الطريق أمام المجرم أو المنحرف أو الحيلولة دون الوقوع في الفعل المنحرف أو الخارق للقاعدة الأخلاقية يندرج ضمن حفظ الضروريات الخمس.

يمكن القول، إلى جانب ذلك، بأن ظواهر العنف والانحراف والجريمة تظهر مسألة السلوك الإنساني في أعلى درجات تعقيده؛ بحيث نجد أنفسنا أمام فيض من الدراسات والنظريات التفسيرية التي تتشعب وتتعارض كما تتلاقى أحياناً أخرى. فالسلوك المنحرف أو العنف ظاهرة تقع على مفترق طرق مختلف العلوم الإنسانية والشرعية تهتم عالم الاجتماع وعالم القانون والنفسي والمقاصدي والفقهاء والطبيب والأسرة... ومثل هذا الاهتمام أفرز نظريات تفسيرية متعددة المنطلقات والأهداف (منطلق اجتماعي وآخر نفسي، ومنطلق فقهي وآخر مقاصدي وغيرها...).

فالعنف والسلوك المنحرف هو سلوك مضاد للمجتمع، لخرق القانون والدين والعرف، فيعاقب الفاعل لغايتين: تتمثل الأولى في ردع المخالف وحماية الآخرين من المتضررين، والثانية تحقيق السعادة للإنسان الذي يعتبر في نظر بعض المذاهب الإسلامية كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية (وهو ما بينه الإمام الشاطبي في الموافقات حين الحديث عن جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو ما بينه كذلك الراغب الأصفهاني في تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين وغيرهم كابن القيم وعلال الفاسي وابن عاشور).

فإذا كانت الشريعة تنطلق من البراديجم المؤسس الذي مفاده أن المقصد الأسمى للتشريع هو جلب السعادة للإنسان وتحصيلها له، وإذا كانت العلوم الاجتماعية تهتم بالسلوكيات المنحرفة والعنف والخروقات المهددة للكليات الخمس بصفة عامة بغية دراسة مختلف مسبباتها وكذلك تأثيراتها الاجتماعية، وغير ذلك من مظاهر الانحراف والسلوكيات المحيطة عن المعايير الاجتماعية والقيم الأخلاقية، فمن المهم الإشارة إلى أن العنف والانحراف برزا في شكل معضلة صعبة تواجه المجتمع والأفراد، مما يدل على مدى صعوبة توافق الفرد مع بيئته الاجتماعية إلى فهم شخصيته ومعرفة مجموع العوامل المؤدية إلى الانحراف بغية الإصلاح، وتدارك الأخطاء، والحيلولة دون السلوك المخل والخارق للقواعد والمعايير الاجتماعية.

وكذلك صيانة الضروريات الخمس: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، فكيف يمكن، إذن، معانقة الشريعة والكليات وكيف يمكن توظيف مفردات الشريعة بطريقة تخضع لهذه المسألة؟ كيف يمكن أن تستفيد العلوم الاجتماعية من المقاصد لإحلال الأمن والاستقرار وفهم المجتمع لتحقيق السعادة الاجتماعية باعتبارها مقصدا شرعيا؟ كيف يمكن أن تشكل مقاصد الشريعة إطارا للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والقانونية؟

يمكن القول بأن العلوم الإنسانية قامت على أسس منهجية لها سياقها التاريخي، وظروفها الإيديولوجية المرتبطة بها، وأن طرائقها وتفسيراتها انطلقت من بيئة وثقافة لا أعتقد بأنها ملزمة لكل الثقافات وكل المجتمعات. فهل من الضروري أن تجعل العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعية مرجعية؟ وهل مصداقية العلوم الاجتماعية مرتبطة بالابتعاد عن كل ما هو ديني؟

نعتمد أن هناك فروقات بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية تستدعي استفراد كل واحدة منها بمنهج متفرد وخاص بها.

فإذا كانت العلاقات بين الظواهر الطبيعية سببية وآلية، فإن الظواهر الإنسانية قيمية وترتبط بالهدف والغاية، فإن الظواهر الإنسانية لا تسعى إلى صياغة قوانين كما هو الشأن في الطبيعية، بل إلى وضع تصنيفات تميطية للشخصية والثقافة تكون بمثابة إطار لفهم أنشطة وأهداف الإنسان في ظروف تاريخية مختلفة¹ بالإضافة إلى أن الطبيعة تدرك باعتبارها أشياء وبذلك

1. ألكس أنجلز، مقدمة على الاجتماع، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرون، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ص68.

تتيح للباحث إمكانية البحث والدراسة والتجريب على عكس الظواهر الإنسانية فهي ليست ميتة، بل تتفاعل تتحرك وتشعر وتتمتع ببناء داخلي وبذلك فهي معقدة¹، وهو الأمر الذي دفع علماء الاجتماع إلى تجاوز الأدوات الطبيعية من قبيل الملاحظة الخارجية إلى الملاحظة الداخلية، وهو ما يسميه "لويس ويرث" بالاستبصار، ويعتبره نواة منهج المعرفة الاجتماعية² ويسميه "ماكس فيبر" بالفهم؛ أي فهم المعاني التي تعبر عنها تصرفاته؛ لأنها نابعة من شعور الإنسان وإحساسه الداخلي، والسلوك هو تعبير عن الإحساسات الداخلية بالإضافة إلى أن المنهج الطبيعي القائم على الملاحظة لا يوصلنا إلى عمق الإنسان.

ويمكن القول من خلال الواقع، بأن العلاقة بين العلوم الإنسانية والدين علاقة متوترة؛ إذ حاولت الأولى استئصال جذور الروحانية وطرحت مبدأ القطيعة مع الدين؟ فقد تصور كونت المجتمع الإنساني وقد قطع في مسيرته التطورية ثلاث مراحل؛ المرحلة اليتولوجية أو اللاهوتية ثم المرحلة الميثافيزيقية ثم المرحلة الوضعية التي يسود فيها المنهج العلمي، وهناك ثلاث مراحل كبرى تقابل التطور الفكري للمجتمع وهي مرحلة الغزو، ثم مرحلة الدفاع وأخيراً مرحلة الصناعة، وهذا التصور على المستوى الاجتماعي هو الذي يقدم تفسيراً كاملاً للتاريخ الإنساني³ فهل هذه الإشكالية طبيعية أم مفتعلة تستخدم في الصراع ضد الدين منت طرف إيديولوجيا ما؟

لقد وضعت السوسيولوجيا نفسها مكان الدين في تنظير قضايا الإنسان؛ إذ ظلت توجهه وترسم أهدافه وتقوم انحرافاته على أساس عقلي صرف بعيداً عن الدين، غير أن النتائج بينت على أن العقل الإنساني عجز لوحده عن تناول وحل كل القضايا المرتبطة بالإنسان والتي ستظل

Méthodes des sciences sociales Madeline Gravitz, p. 421-423.

1. مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كار مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم الاجتماع، المعرفة، ص43.
2. معقدة على مستوى الفرد أو الشخصية الإنسانية في تكوينها الداخلي، أو على مستوى تفاعل الأفراد فيما بينهم، وفي طبيعة العلاقات والروابط الاجتماعية. وفي طبيعة الظواهر التي تتغير وتتحرك باستمرار. ولكل هذه الأمور تعيق تطبيق النموذج الطبقي.
3. بوتومور، تهديد في علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علة الاجتماع، الكتاب الرابع، ص343.

تتجاوز إمكانياته وطاقاته، بقدر ما ستظل الموضوعية بعيدة المنال؛ لأن النظريات العقلية ستكون مطبوعة بالذاتية والشخصية وهو ما سيعوق تحقيق الموضوعية.

لقد انفتحت العلوم الاجتماعية على كثير من نتائج العلوم الإنسانية الأخرى؛ كالتاريخ والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا بالرغم من المعلومات المستمدة منها تبقى نسبية، غير أن المعلومات التي يقدمها الوحي غزيرة ويقينية وقطعية يمكن أن تكون مادة دسمة ينطلق منها الباحث الاجتماعي لفهم العديد من الظواهر.

وعلى العموم، يمكن القول بأن المصادر المعتمدة من طرف عالم الاجتماع (التاريخ والإثنوغرافيا) ليست يقينية، ولا يمكن أن تقدم مصادر يقينية ولا تجيب بدقة على أسئلة عالم الاجتماع. ومن هنا تأتي أهمية الوحي وضرورته لكل معرفة اجتماعية حقيقية وصادقة¹. يقدم الوحي من جهة بيانات تغطي مجموع التاريخ البشري في سيره العام، ومن جهة أخرى تعتبر البيانات التي يقدمها الوحي بيانات صادقة غير قابلة ولا محتملة للخطأ. وهذا هو الفارق الأساسي بينه وبين بقية المصادر المعرفية التي تتميز بأنها ظنية واحتمالية إلى حد كبير.

والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿ فلنقص عليهم بعلم، وما كنا غائبين ﴾ (الأعراف: 6)، ﴿ فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب، لا يضل ربي ولا ينسى ﴾ (طه: 50-51).

إن القرآن هو الوثيقة الوحيدة التي تستطيع الذهاب إلى أول مراحل حياة الإنسان، وهو الأمر الذي تعجز عنه كل العلوم الأخرى؛ كما أن القرآن لا يحدثنا عن الماضي فحسب، بل أيضا حول المستقبل ومآل الإنسانية إن هي توجهت توجها ما. وهو ما فشلت العلوم الإنسانية فيه؛ لأن حديث القرآن عن الوقائع التاريخية للمجتمعات الغابرة ليس وصفا، بل تقويميا يتجاوز الرواية والوصف إلى التفسير القائم على الترابط المنطقي².

1. محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، بيت الحكمة للترجمة والنشر، وحدة المغرب، ط3، 1996، ص179.

2. نبيل السمالوطي، المنهج الإسلامي في دراسة علم الاجتماع الإسلامي، العلوم الطبيعية من وجهة النظر الإسلامية، ص48.

فالقُرآن يوفر معلومات صادقة عن الشعوب والمجتمعات فيكشف عن نظمها وتقاليدها وأخلاقها وشعائرها، وعن أنواع العقائد السائدة وعن بعض العادات السيئة التي عالجها كالقربان والمعاملات السائدة... بالإضافة إلى الحديث المفصل عن العادات الاجتماعية السائدة أثناء نزول الوحي (الإسلام).

وعلى العموم، فالوحي يستوعب الكشف عن الجوانب الاجتماعية ويتناول مجموعة من الظواهر المخلة بالأمن والاستقرار الاجتماعيين والتي تعتبر تهديدا حقيقيا للكليات الخمس؛ كالقتل والظلم والاستبداد والإجرام والغش وعبادة الأوثان، واحتقار المرأة وتطفيف الكيل والميزان، والاستغلال الذي يمارسه المرابون وظهور الطبقة¹.

فالوحي يعتبر مصدرا معرفيا يعتبر أساس كل معرفة اجتماعية صحيحة لوثوقيتها وأصالتها لإبرازه كيفية تكون شبكة العلاقات الاجتماعية وكيف تتكشف العقليات الثقافية. "ومثل هذا التكوين والاكتشاف إنما يكمن في المشاركة الحقيقية للأفراد في صنع هذه العلاقات والثقافات. وهذه العلاقات تتطوي على معاني ومثاليات اهتم القرآن اهتماما بالغا بتحليلها وتوضيح المعاني الاجتماعية.

وسواء كانت علاقات أسرية، أو سياسية، أو دينية، أو اقتصادية، أو اتخذت صورة عمليات مثل التفاعل والمنافسة والطاعة والولاء... فالدراسة الطبيعية لنوعية العلاقات الاجتماعية هي الوسيلة الوحيدة للكشف عن مغزاها ومعانيها².

الوحي وتنفيذ ميثاقه في علم الاجتماع

توجد في الحقل السوسيولوجي عدة نظريات تعج بالأفكار، غير أنها تعج أيضا بالتناقضات الكامنة في مضامينها من جهة، وبينها وبين الإسلام من جهة ثانية. يفيدنا الوحي في هذه الحالة في الكشف عن الأخطاء التي وقعت فيها هذه النظريات على مستويات عدة.

1. محمد أمزيان، م، س، ص 181.

2. نقلا عن: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي، م، س، ص 190.

حاولت الكثير من النظريات تفسير نشأة الإنسان، ونشأة النظم والمؤسسات الاجتماعية، وحاولت كذلك إعطاء وجهات نظر حول بعض العادات البدائية، وحول عقلية الإنسان البدائي وطرق تفكيره ونظامه العقلاني والاجتماعي والأسري والقرابي واللغوي... واعتبرت الكثير من النظريات هذه التغييرات بداية أو نقطة الانطلاق الأساسية في التحليل الاجتماعي الممتدة إلى واقعنا الحالي؛ غير أن ما بني على باطل فهو باطل. حينما فسرت البدايات بالتقائية مستبعدة المتغير الديني الذي يؤكد الأصل الديني لتلك النظم.

أعتقد أن اعتبار الوحي كمصدر معرفي يلزمنا أن نأخذ بعين الاعتبار المفاهيم العقديّة خصوصاً حينما يتعلق الأمر بقضايا ذات الصلة بالدين.

الوحي وصياغة القوانين الاجتماعية

لقد سارت العلوم الاجتماعية، على غرار العلوم الطبيعية، في البحث عن علل الظواهر وأسبابها لاكتشافها القوانين المتحكمة في الظواهر الاجتماعية بغية التحكم في الإنسان وتوجيهه. غير أن وجود علم الاجتماع العلمي لا يستند إلى أحداث اجتماعية متكررة فحسب، بل يركز أيضاً على الاعتقاد في أنها منتظمة أو خاضعة لقوانين ثابتة، وهي المشكلة الأساسية في النظرية الاجتماعية التي عجز علماء الاجتماع عن التوصل إليها والتي كانت مثار جدل لحد الآن¹.

يشير العديد من الباحثين إلى صعوبة صياغة قوانين اجتماعية ثابتة لارتباطها بحرية الإنسان وإمكانياته في تحديد سلوكاته بمحض إرادته. وهي عوامل يصعب ضبطها أو التحكم فيها نظراً لنسبيتها التاريخية؛ أي كونها تظهر وتختفي تبعاً لتغيرات المجتمع، ولأنها فردية ومتفردة والعلم يقوم على الأحداث المتكررة. وقد كان أيضاً بريتشارد ينكر بشدة أن يوجد من بين الأنثروبولوجية من يستطيع أن يؤكد لنا أننا توصلنا بالفعل إلى اكتشاف قوانين اجتماعية.

ولم يظهر لحد الآن أي شيء، ولو من بعيد يماثل قوانين العلوم الطبيعية، كل ما أمكن التوصل لا يعدو بعض التعميمات التي أطلقها بعض العلماء بشكل غامض وفضفاض، وهذه التعميمات

1. محمد أمزيان، م، س، ص 186.

ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صورة أخرى على مستوى استدلالى ساذج وبسيط¹.

إن الوحي يفينا عن مجموعة من البحوث ومجموعة من التجارب لمعرفة سلبيات أو إيجابيات المشروع الذي نريد تجربته؛ لأن الوحي يكون حاسما فيها ويفني عنها، فالقرآن يربط بين ظاهرتين تقترن إحداهما بالأخرى اقترانا تلازميا مطردا، وهي قوانين تنصب مباشرة على الحياة الاجتماعية. وتقدم تفسيراً حاسما مثل القانون الذي يربط بين الطاعة والانتصار، والعصيان والهزيمة، أو بين الفساد الأخلاقي وانهايار المجتمعات، أو بين الهلاك والظلم وبين شيوع المنكر وهلاك الأمم.

في حاجة المقاصد إلى علم الاجتماع

تعتبر الأسرة أول مؤسسة اجتماعية عرفها الإنسان في حياته. فقد انبثقت أول أسرة عن آدم وحواء ثم تطورت عبر الزمان إلى تنظيمات اجتماعية عديدة ومتنوعة؛ شملت الأسر الإيسية والإيميسية، الكبيرة والصغيرة والممتدة والنووية... ويمكن القول بأن أشكال الأسرة، وأدوارها، ووظائفها، وعلاقاتها وسلطاتها تنوعت وتغيرت عبر التاريخ ومن مجتمع إلى آخر. غير أن الثابت في كل هذه الأشكال والأنواع هو أن الأسرة في تقدير مختلف العلماء لها أهمية بالغة في حياة الإنسان لكونها أول مؤسسة يحتك بها الفرد في حياته الأولى، وتعتبر الوسيط الضروري بينه وبين المجتمع؛ إذ تستدمج في شخصيته من خلال عملي الاستحسان والاستهجان ثقافة المجتمع، فقد نالت على مر العصور اهتمام الأنبياء والرسل والعلماء.

والمهتمين بشؤون الأسر اعتبروا استقرار المجتمع في استقرار الأسرة والعكس صحيح. لقد اتخذ بعض الفلاسفة والمفكرين من العلاقات الأسرية نموذجا للعلاقات التي يجب أن تسود في مؤسسات المجتمع بأكمله². إن الاهتمام بالأسرة وبالدراسات العلمية حولها يفيدنا في تنزيل

1. إيفانز بريشارد، **الأنثروبولوجية الاجتماعية**، ترجمة أحمد أبو زيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط6، 1980م، ص91-161.

2. أحمد سالم الأحمر، **علم اجتماع الأسرة بين التنظير والواقع المتغير**، بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة/ليبيا، 2004.

المقاصد من جانبي الوجود والعدم في واقعنا المعاصر؛ ذلك أن نضج الأسرة يتوقف على وعيها الفكري والشرعي لما ينبغي لها القيام به من أجل مجتمع سليم ومستقر، ومن أجل إعداد الفرد وتثبيت الكليات على وجه يضمن حضورها من جانب الوجود، أكثر من استهدافها نطاق الحرص على طلب حمايتها وصيانتها من التعرض للاختلال من جانب العدم¹.

وعلى هذا الأساس، فالأسرة ومعها المجتمع من خلال وسائط التنشئة الاجتماعية يتوجب عليها النظر في اتجاه ما يضمن قيام الكليات الخمس الشرعية التي تقوم عليها الشريعة من جانب قيامها وثباتها، بناءً وتأهيلاً وتربية عليها، حتى تتحقق استقامة الحياة العملية أكثر من توجيه نظره صوب جانب اختلالها؛ لأن البناء يسبق الإصلاح والتغيير. وذلك باب العدل مع النفس الذي تحدث عنه الماوردي في أدبه قائلاً: "فأما عدله في نفسه فيكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، ثم الوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير. فإن التجاوز فيها جور والتقصير فيها ظلم ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم ومن جار عليهما فهو على غيره أجور"².

ومن أدوار الأسرة كذلك؛ المساعدة على تزكية النفس، وتعميد الأفراد على الاحترام والسلوك القويم وما ينبغي لها القيام به من جانب الوجود، ومن جانب العدم على مستوى الفرد. غير أن واجباتها تجاه حفظ المقاصد الشرعية باعتبارها مؤسسة ليست كباقي المؤسسات، تتحمل المسؤولية الكاملة في تنشئة الأفراد لكونها تمتلك السلطة التقديرية في السنوات الأولى للطفل خصوصاً؛ حيث تكون معنية بالتوجيه والتنبيه والتقويم والعقاب إن اقتضى الأمر ذلك.

يمكن القول اليوم والواقع الحالي شاهد على ذلك بأن الأسرة عرفت تغيرات كبيرة جداً حيث نتجه اتجاهها قطبياً نحو الأسرة النووية التي اضطر فيها الآباء إلى الاشتغال طيلة اليوم وطيلة السنة؛ وبالتالي التواجد خارج البيت لمدة طويلة تاركين مسؤولية تربية الأبناء لأناس ليسوا أهلاً لذلك، أو بالأحرى هم في حاجة إلى الرعاية وأخص بالذكر المساعدات الأسريّة اللواتي لم يتلقين أي تكوين في الرعاية ولا الحضانة ويتحملن هذه المسؤولية..

1. الحسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، الرياض: مركز نماء للبحث والدراسات سلسلة دراسات شرعية 1، 2012، ص230.

2. الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص139-140.

وإلى جانب ذلك، دخلت مؤسسات أخرى وفرتها التكنولوجيا الحديثة: من إعلام وإنترنت وشارع ومدرسة ومجتمع يعج بالأفكار المتناقضة والمتضاربة التي يتلقاها الأفراد دون أي حس نقدي أو توجيهي. هذه الأمور مجتمعة وغيرها ولدت وراكمت العديد من المشكلات الاجتماعية والنفسية والتربوية ترتب عنها انهيار الوحدة الأسرية، وفقدان الود والأمان الأبوي، وفشل المجتمع في إيجاد بديل أفضل لها.

واليوم مع ازدياد معدلات الطلاق، والتفكك الأسري، وانتشار الجنس خارج مؤسسة الزواج، وازدياد عدد الأسر أحادية الأبوين والأمهات العازبات، كما يسمونهن في المغرب، وسوء معاملة الأطفال، وتعرضهم من حين لآخر للاغتصاب، وارتفاع نسبة التعاطي للمخدرات والشذوذ الجنسي، فإن أدوار الأسرة لم يعد لها مكان اليوم.. فالأسرة المسلمة مطالبة، اليوم، بامتلاك فقه حضاري يمكنها من استيعاب تطورات العالم والعصر، ومن فهم الإكراهات والتحديات المطروحة أمامها، لتبني عليها استراتيجية وقائية ودفاعية، وبالتالي مشروعها التثبتي والقيامي لمقاصد الشريعة ووكلياتها، في مواقع الوجود الإنساني، فقها وتنزيلا، إضافة إلى معرفة المداخل التوجيهية في الحفاظ على تلك الكليات من جانب اختلالها، حتى لا يصل الأثر إلى عدمها.

ولعل التربية تعتبر على قدر كبير من الأهمية في تلك المداخل خصوصا حينما يتعلق الأمر بالتوجيه والتنبيه، بل الترغيب والترهيب والعقاب إذا اقتضى الأمر ذلك، لكي لا نخل بمقاصد الشريعة الإسلامية ويغطي عمل الآباء كافة المقاصد والكليات: بتلقينهم الشهادتين تقيما وتعلما، وتربيتهم على إقامة الصلاة، وتدريبهم على الصوم حتى يتم تأهيلهم لصيام رمضان، وغير ذلك من الشعائر الحافظة لقيام التدين والتعبد في نفوسهم وحياتهم¹.

قال الزمخشري: "وينهى الصبيان عن المحرمات حتى لا يتعودوا عليها، كما يؤخذون بالصلاة ليمرنوا عليها"² فقد روى داوود واحمد في المسند أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال: "مرو الصبي بالصلاة في سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها." والنفس بتربيتهم على حرمة النفس الإنسانية، وبالتالي ينبغي تربيتهم على احترامها وعلى تفجيرهم من الاعتداء

1. الحسان شهيد م، س، ص232.

2. الزمخشري أبو القاسم، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العلمية للطباعة والنشر 453/1.

عليها أيا كانت جنسية الفرد، أو لونه، أو أصله، وتربيتهم على الوقاية وحفظ النفس، وعلى عدم إلقاء أنفسهم إلى التهلكة، أو تعريض أنفسهم أو غيرهم إلى الخطر، وعلى مد يد المساعدة لكل شخص في حالة الخطر، وأن عدم القيام بالمساعدة اللازمة يعتبر جريمة إنسانية. كما يجب تربية الأبناء على عدم إشباع رغباتهم الجنسية خارج إطار المؤسسة الزوجية وتبئهم إلى الأخطار الكامنة في الزنا من أمراض فتاكة، ومن ضياع للأنساب والأصول. وينبغي كذلك تجنبيهم من كل أشكال الفساد من إخلال إبراز مخاطره وبتأهيلهم للزواج عندما يستطيعون البقاء. وحفظ العقل، وذلك من خلال العلم والثقافة بما ينفعهم في دنياهم وأخراهم، في حاضرهم ومستقبلهم وخلق ذوق جمالي يصونهم من الثقافات المهدامة. وحفظ المال من خلال تربيتهم والتشديد على عدم الحصول عليه إلا بالطرق الشرعية والمشروعة، والحفاظ عليه من خلال إنفاقه فيما يرضي الله وفي إطار ما هو مقبول دون إسراف أو تبذير، وبما يعود عليهم بالنفع في دينهم ودنياهم.

وبهذه الأمور تكون الأسرة أمام مسؤولية عظيمة لحفظ الكليات والضروريات؛ لأن كل تقصير في مسؤولية التربية في سن مبكر يصعب الأمور عند الكبر.

لقد عرف المجتمع المغربي تغيرات مست جميع جوانب حياته، وخلخلت بنياته الاقتصادية والسياسية والقيمية والاجتماعية كما عمل الاستعمار، بشكل مباشر أو غير مباشر، على تفكيك البنيات السوسيواقتصادية والسياسية والثقافية¹، ثم التحولات السريعة التي عرفها المجتمع. ومن أبرز هذه التغيرات التحضر السريع، والزيادة السكانية والهجرة الداخلية التي خلقت أحياء ومدنا شبه حضرية وأخرى هامشية أو الهجرة إلى الخارج والتقلبات في الدخل الفردي، وتكاليف المعيشة والارتباط بالسوق العالمية وما صاحب ذلك من تغيرات في القيم والمفاهيم الاجتماعية التقليدية والقروية، واكتساب أنماط عيش حضرية، وتراجع نسبي في القيم الروحية والقيمية، وانتشار القيم المادية التي أعلنت من المادة على حساب القيم المعنوية والأخلاقية²، ومن قيم الكسب والثراء السريع، وضعف روح التضامن والتعاون والاجتماعي، والتركيز على الحاجات

1. حليم عبد الجليل، الثقافة والتحويلات الاجتماعية بالمغرب، طروحات ومقاربات، الرباط: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1998.

2. بوشنفاتي بوزيان، في التحضر والثقافة الحضرية بالمغرب، الرباط: منشورات البحث الأكاديمي بالمغرب، 1987-1988، ص 63.

الاستهلاكية وانتشار الاستهلاك التفاخري والترفي، وقد صاحب كل ذلك ارتفاع في حجم الجريمة والسلوك الانحراي..

إن التنمية في بلادنا لم تسلك المسار الذي ينطلق من الإنسان ويعود إلى الإنسان مما نتج عنه مجموعة من الاختلالات، مست البناء الاجتماعي والنسق الاقتصادي. فمشروع التنمية والتحديث لم يعمل على استيعاب متغيراته، ولم يستطع إدماج الشباب في البناء الاقتصادي. بالإضافة إلى أن الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها التعليم والشغل والأسرة والإعلام والاقتصاد وغيره قللت من النظر إلى هذه القضايا في قالب الحركة الكلية للمجتمع، وأدى هذا التعامل والإهمال وقصور النظر إلى الاختلال في الهيكل الاقتصادي مما نتج عنه اختلال المجتمع ككل بحيث مس جميع قطاعاته.

فالهجرة من القرية إلى المدينة أدت إلى تكديس السكان بالمدن وهي لم تكن جاهزة لاستقبال ذلك الكم الهائل من القرويين مما أدى إلى خلق أحياء ومهن هامشية غير مهيكلة شوهدت صورة المدينة عمرانيا وأخلاقيا واجتماعيا، وهذه الأحياء تجمع بين جدرانها وأزقتها محددات التخلف والجريمة، وتشكل عبئا اقتصاديا واجتماعيا على المدينة.

إن انعدام التكامل بين مكونات البناء الاجتماعي والاقتصادي أدى إلى التبعية المفرطة وتحجيم استيعاب وامتصاص قوة العمل. واستغلال الحركات الإجرامية لسداجة وحاجة الفئات الفقيرة لارتكاب الجريمة سواء في السطو على الأبنك، أو التهريب بكل أنواعه، ونشر ثقافة الانحراف والإجرام؟

فالاختلال بين المدن والقرى، والتفاوت على جميع المستويات الصحية والتعليمية والاقتصادية ساهم إلى حد كبير في تسريع وثيرة الهجرة من القرية إلى المدينة للبحث عن العمل، إلا أن هذه الهجرات كانت تجاوزت القدرة الاستيعابية للمدينة وبالتالي لم تلب كل الطلبات، وقد ظل الحال هكذا مدة طويلة من الزمن ساهمت فيها الظروف الطبيعية المتمثلة في مواسم الجفاف المتوالي..

على سبيل الختم

يمكن القول بأن انعدام إطار معرفي يقيني ومطلق يشكل أساسا ومنطلقا يمكن الاعتماد عليه يؤدي إلى كثير من التناقضات، وهو ما يفسر التضارب بين النظريات الاجتماعية الوضعية، وهو ما يتطلب إيجاد بديل يردم هذه الهوة، ويتجاوز هذه التناقضات التي تعبر عن وجهات نظر إنسانية ذات مصالح وأهداف متعارضة، وبالتالي يبقى علم الاجتماع يخدم الأهداف والقضايا القومية.

إن شرط الخروج من التناقض، على الأقل في البلاد الإسلامية والعربية، يقتضي من ضمن ما يقتضي، ضرورة ربط علم الاجتماع بالوعاء الحضاري، واستحضار المرجعية الثقافية التي ينتمي إليها؛ لأنها وحدها الكفيلة والقادرة على إخراجه من فلك النظريات الغربية، وبالتالي تحرير علم الاجتماع من القيود الأجنبية ومن هنا فعلى علم الاجتماع الالتزام بمجموعة من الضوابط؛ أولها الوحي لتجاوز السلبيات والتحرر من المفاهيم التي صاغها الغرب من قبيل مفهوم العلمية والتحرر من النزعات الفردية والذاتية والالتزام بالمضمون الإسلامي؛ لأنه وحده الكفيل بإخراجنا من الذاتية الضيقة. وأخيرا التزام التفسير الشامل بدل التفسير الخطي في دراسة الظواهر الاجتماعية.



المحور الرابع
البعد الوظيفي للمقاصد

مركزية التفكير المقاصدي في الخطاب الشرعي

د. رشيدة زغواني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية/بني ملال

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مفهوم التفكير المقاصدي

التفكير المقاصدي تفكير منهجي وحركي فاعل. يشترط في القائم به تكويننا إيمانياً يضمن صحة فهمه وحسن قصده؛ وتكويننا معرفياً موسوعياً، يشمل علمه بلغة التنزيل، وبدلائل إعجازه، وجهات لفظه ونصوصه، وسياقاته الخطابية والمقامية. تضاف إلى ذلك، أمور تسهم في الربط بين المعارف التي أحرزت، وممارسة النظر المقاصدي، ومنها:

1. حيازة فقه الواقع، الذي يقوي الصلة بقضايا الأمة، وبأحوال الناس المتغيرة أبداً.
2. امتلاك الكفايات التي تيسر قياس درجات تأثير ذلك التحول على البناء الهوياتي للأمة عقدياً، وقيميّاً، وأمنياً، فكرياً وسلوكياً.
3. إحرار مهارة تقدير مخاطر إهمال التحولات والتغيرات على الأمة، والتي تزداد اتساعاً وعمقاً كلما زاد اتساعها وتشابك علاقاتها مع الأمم الأخرى، بما أن التغيير يطال أحوال الاجتماع البشري كله، خاصة في زمن صار الانفصال فيه عن الآخر أو إلغاءه وهماً يؤدي إهماله، إلى تفكير منحسر غير ممتد. علماً أن أهم ميزة تميز التفكير المقاصدي، هو الدينامية التي تخول له النظر في الإشكالات الإنسانية من كل الزوايا والمواقع، وذلك بالإحاطة بها، أو بالتغلغل في سراديبها، أو التحليق في آفاقها...

4. تديير الخطر المتوقع بإيجاد الحلول التي تحافظ على متين الارتباط بالمرجعية المقاصدية الأصلية.

إنه نشاط عقلي مستقل عن الغرائز والأهواء، والحاجات الذاتية، استقلالاً يمكن من إدراك الحكمة من الأحكام الإلهية الشرعية، في كل ما يتصل بالقضايا البشرية، كما يعبد الطرق الموصلة إلى مناطات الحكم، حينما يوسع مجال النظر في السياقات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية... ومقامات تنزيل الأحكام من النصوص القطعية؛ أو اجتهاد الرأي، حينما يغيب النص، وذلك بما يوافق المصالح وشرعيتها، ودرجات صلاحها الشرعي في حماية العمران الاستخلافي.

الضوابط المنهجية للتفكير المقاصدي في القرآن الكريم

اختص الله رسله وأنبياءه بالوحي التشريعي، الذي يهدي الفهوم ويسلك بها مسالك الهداية؛ إذ يضيئها بأضوائه التشريعية لينقذها من التيه والضلال؛ وهو ما يبرر الحاجة إلى منهاج تدبري يضبط الفهم، فيمكن من إنشاء دوائر منهجية مرنة، تلاحق جديد الوقائع والنوازل في كل زمان ومكان، في استجابة للمتغير الإنساني من موقع واع بضرورة الحفاظ على القرب من كتاب الله.

وللقرآن منهجه في إدارة الفهوم، واستثارة الفاعلية لدى المتلقي، من أجل إنجاز التغيير العمراني. ومن أهم محطات هذا المنهج، تنمية وعي مقاصدي لا يضيق دائرة المقاصد القيمية، بما أن الشريعة الإسلامية منظومة قيمية في حقيقتها، تستدعي استبصاراً منهجياً، للمعايير المؤسسة للصلاح الإنساني المشروع في الكون، والتي يتم بموجبها توسعة الجهاز المفهومي المقاصدي، ليشمل دوائر مصلحة تحظى بالمقبولية الشرعية، فلا يلفظها روح النص، ولا تناقض العقل، ولا تخرم الخيط المنهجي الناظم لتفكير مقاصدي مستقيم عموده: إسلام الوجه لله، لقول الله تعالى: ﴿ بل من أسلم وجهه لله فهو محسباً له أجره عند ربّه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (البقرة: 111).

ومن ثمة تتحدد وجهة التفكير، الجهة التي تنتظم بها كل الأفعال التفسيرية، والتأويلية للقرآن الكريم، وفق ما يلائم مقصود الشارع.

ملامح التفكير المقاصدي في الخطاب النبوي الشريف

كانت الوظيفة المركزية للرسالة النبوية، تبليغ الخطاب الإلهي إلى القلوب والعقول، وبيان المقصود الشرعي للناس من كلام الله؛ فكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، لذلك، ينظر في لفظ القرآن ومجاري كلماته، وسياقات نظمه، ومضارب أمثاله، ومقامات بيانه التشريعي، وبراهين حكمه من خبر أو تنبيه، أو تذكير أو ترغيب أو ترهيب...

وقد حملت هذه الوظيفة مقصوداً آخر، إلى جانب إنشاء مساحات ممتدة لتلقي الأمر والنهي الإلهيين، هو توسعة الفهوم بتلقيها مناهج تفكير مستقيم يستهدي بهدى الله في الحكمتين: التنزيلية التي نزهها الله عن النقص أو الاعوجاج، ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ (الأنعام: 39) كما في الحكمة النبوية، التي نشأت ونمت وترعرعت، تحت ظلة ربانية، نفت عنها الانفصال عن الحكمة الإلهية، وختمت عليها بالاستقامة ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾.

لقد كان، عليه الصلاة والسلام، يبين المقصد ومناهج إدراكه، قولاً، وفعلاً، وتقريراً. ويحرض على تشغيل الكفاءات العقلية، وتشغيل الخزين المعرفي، لتحصيل المقصود الشرعي؛ وهو مدار التدريب على المنهج، الذي خضع له الصحابة؛ فهذا معاذ بن جبل، رضي الله عنه، يختبر النبي، صلى الله عليه وسلم، قدراته المنهجية، لحل إشكالات غير معهودة قد تعرض له، في غياب النص الشرعي الملائم لنازلة جديدة؛ فيسأل المعلم صاحبه عن مصادره المنهجية للقضاء فيها، ليجيب معاذ بتفوق قائلاً:

"أقضي بكتاب الله. قال فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: اجتهد رأيي ولا آتو؛ فضرب رسول الله، صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله".¹

1. الحديث أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وحكاه ابن كثير في تفسيره.

وقد حدد الرسول، صلى الله عليه وسلم، مجال الفاعلية الاجتهادية، وأرسى لها من القواعد ما يضبط أهدافها، ويحصر مجالات فعلها، فيحفظ للفهم انسجامه مع الخطاب الإلهي، وملاءمته للحقيقة المقاصدية الظاهرة والخفية في كلام الله.

ما كان لغياب النص أن يعطل فاعلية العقل وصلاحه للبرهنة على ديمومة الشريعة وأبديتها، وفي القرآن الكريم آيات التدبر والتفكير والعقل... التي اعتبرت الجهد العقلي لإبصار الحق قاعدة إيمانية لتدريب الأمة على ملازمة مرونة اجتهادية تحفظ خيريتها، وتديم استقامتها.

إن الذي أثلج صدر النبي، صلى الله عليه وسلم، هو استيعاب معاذ بن جبل للدرس النبوي حول منهج التفكير المقاصدي، وهو منهج يعنى أولاً بإدراك المقصد الشرعي في كليته وتمامه، وإتقان ثانياً القبض على أجزاء الكلي فيه، والدربة ثالثاً على تقدير المصالح الشرعية الآنية والمآلية؛ ولا يتأتى ذلك، إلا لمن تملك ملكة توقع نتائج الأعمال، مع استصحاب للمعلوم من الأحكام، والثابت والقطعي من النصوص؛ وهذا جميعه، يعتبر الإطار المرجعي اليقيني للقول بالرأي السديد.

وقد برهن كثير من الصحابة، على نجاحهم في التلقي عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أسس التفكير المقاصدي؛ إذ لم يعطل عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قطع اليد، عام "الرمادة" إلا حينما توقع مخاطر القطع على مستقبل الأمة؛ حيث خشي أن يتحول المجتمع الإسلامي بفعل القطع "زمن استفحال داء السرقة بسبب الجوع" إلى مجتمع معتل، يعجز عن الجهاد وعن حراسة الدين.

وهو المنهج النبوي المقاصدي، الذي أنشأ به المعلم، عليه صلوات الله، الحكمة المبينة للقرآن الحكيم، حينما ترك قتل المنافقين، أو حينما امتنع عن قتل ابن أبي سلول، معتبراً خطر العصبية على جمال الإسلام، بما توقعه، صلى الله عليه وسلم، من عصبية كانت ستؤدي، لا محالة، إلى فتنة محققة حتى قال: "إن أنوفا سوف تحمر لقتله".

هكذا نبتت ونمت البذرة الأولى لعلم شريف، في حضن النبي، عليه أذكى السلام، لتصبح عند صحابته، كما عند الذين أحسنوا اتباعه، علماً استمسك بالشرع واستثمر به العقل، وتحت ظلالهما قال بالرأي. إنه علم "أزدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع... يأخذ

من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد¹ فعلى نهجه، صلى الله عليه وسلم، سار الركب الصحابي، مثل علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، حينما تحرك عنده الوازع المقاصدي لترتيب الأولويات السياقية، وهو يواجه الكافر الحربي، ويهم بقتله نصره لدين الله؛ فيتدخل السياق الجديد لتغيير وجهة الفهم، من ثمة وجهة الفعل في ذاته. فما امتنع "علي" عن قتل الكافر، إلا حينما بصق في وجهه، آنذاك أدرك، كرم الله وجهه، أنه بقتله، إنما يخرق مقصدا شرعيا ليستجيب لحاجة نفسية عارضة، وبذلك يتحول من عزة الجهاد إلى درك الانتقام، وليصبح عدو الله ورسوله والمؤمنين، ذريعة فاسدة لا مقصدا شرعيا سليما.

مسالك التفكير المقاصدي في المنهج النبوي

قام التبيين النبوي على أسس منهجية، هي التي شكلت الإطار والقاعدة لتنظيرات الأصوليين والمفسرين.. والمهماز الذي حرك العقول، وأنبت شتى المعارف والعلوم، حول الذكر الحكيم، امتثالا لأمر الله: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: 44).

وقد نهج النبي، صلى الله عليه وسلم، طريق الخبير بمراد ربه الذي علمه ضوابط القصد الإلهي الثابتة، ولهذا أخضع لإجراء التطهير قلبا، وعقلا، ونفسا كي يتلقى القول الثقيل من رب الثقلين، وينجز مهمة التكليف بالتبيين، ليصير إماما أو احتمال انحراف الفهم النبوي، أمرا مستحيلا: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: 150).

ولا شك أن سلامة القلب، وجلاء الذهن، واستقامة النفس، عتبة لسلامة التفكير المنهجي، وبذلك كله تنتظم خطواته في مسار الضبط المصلي للأحكام الشرعية، الظاهرة والخفية.

1. الإمام الغزالي (توفي 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، ط1، مطبعة مصطفى محمد (1356هـ/1937م)، ج1221.

وقد تعددت مسالك التفكير المقاصدي في المنهج النبوي؛ منها ما لازم فيه، صلى الله عليه وسلم، توجيهات النص النورانية الظاهرة، ومنها ما التمس فيه النص القرآني ومحيطاته السياقية والمقامية؛ فأتسع نظره في الواقع، وفي أحوال الناس، وتعددت لذلك أدواته ووسائله المنهجية بتعدد زوايا نظره ومواقع تفكيره النبوي المقاصدي ومنها:

1. موقع الخبير اللغوي

علم رسول الله أن القرآن الكريم: "حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوج فيقوم، ولا يزيغ فيستعجب، ولا تنقض عجايبه، ولا يخلق على كثرة الرد¹".

فكانت مهمة التبليغ التي كلف بها، صلى الله عليه وسلم، تقضي أولاً بتوصيل القول الإلهي للناس، في لفظه تاماً غير ناقص، ولا مزيد فيه، لضمان اكتمال عبودية النبي، وطاعته لربه من جهة؛ وليستقيم من جهة أخرى التلقي البشري للخطاب الإلهي، حروفاً، وكلمات، وحكماً، على يد الطاهرة، بما يضمن للمتلقين، تبين اتساقه، وقوة وتماسك المعنى الذي يدل عليه؛ فيسمح هذا بتيسير تدبر آياته، وهي الأمانة العظمى التي كلف الرسول، صلى الله عليه وسلم، بحراستها، منذ من الله به على الأمة مبلّغاً أميناً: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته﴾ (آل عمران: 164).

وكان ثقل الأمانة، وصدق الأمين، وازعان قويان لحرصه، صلى الله عليه وسلم، على تلقي رسالة ربه من جبريل، عليه السلام، تامة في تشكيلها النظمي الإلهي، وفي انتظامها الترتيلي المعجز، حتى يتيسر له تحويلها إلى حكمة عملية، تعلم الناس مبادئ وكليات الاستقامة، وتعلمهم على تعقل الحق، وتدبر الكون، ومن ثمة إنشاء العمران الاستخلافي.

نهج التفكير النبوي المقاصدي منهجا محكما، من حيث إن مدخله كان لغويا، اعتنى فيه بعقد التواصل بين الناس وربهم؛ أي هذه اللغة التي بمقتضاها يفهم المتلقون النص والخطاب الإلهيين.

1. أخرجه الدارمي 525/2 وابن شعبة 125/6.

ومعلوم أن تبيين فاعلية لغوية تتطلب خبرة لغوية، تمكن من ملامسة التخوم الدلالية للنص، ومخابئ القصد بداخله، خاصة إذا أتى ذلك من عالم بلغة قومه، في بيئة كانت تعتبر التفوق في امتلاك علوم وفنون القول، سلطة نافذة.

ويمكن التبيين اللغوي من فقه النص وإدراك امتداداته الدلالية، من حيث كيفية دلالاته على الحكم ونوع هذه الدلالة؛ ومقاماتها الحجاجية، من حيث القوة، والأولوية، ومن حيث عموم النص، أو خصوصه، ودرجات ظهوره أو خفائه... وذلك كله بحسب الضابط اللغوي من جهة، والضابط المفهومي المستمد من كلية الخطاب من جهة ثانية، حتى حينما يكون المبين لفظاً واحداً؛ فقد روى الإمام مسلم من كتاب "الإيمان" من صحيحه قال: حدثنا عبد الله بن إدريس وأبو معاوية ووكيع عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة، عن عبد الله قال: لما نزلت: ﴿الْكَاذِبُونَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: 83).

شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: "أينا لا يظلم نفسه؟" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس هو كما تظنون، إنما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾¹."

وقد شكل استمداد المقصد للفظ الواحد، من إشارات النص وإيماءاته، درساً منهجياً للتفكير المقاصدي، يوجه فهوم المجتهدين ويضبطها؛ وإلى هذا يشير أبو حامد الغزالي؛ إذ يرى أن طرق الاستدلال على الحكم قد تكون عن طريق: "النطق والتنصيص على المقصود بعبارة موضوعة له في الأصل"².

فلا يحتمل النص تأويلاً "لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة"³.

وسار العقل الإسلامي على دربه، صلى الله عليه وسلم، ينظر إلى: "ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة"⁴.

1. رواه سلم في صحيحه.

2. أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، تح. أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد بغداد 1971، ص42.

3. المستصفي، م، س، 157/1.

4. أبو إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ت: د. محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة

وقد اتجه البيان النبوي لمعنى قول الله تعالى مثلاً: ﴿ ولا تمسكوهن ضراراً لتعتكوا ﴾ (البقرة: 229). وقوله تعالى: ﴿ لا تضار والدة بولدها ولا مولوداً بولده ﴾ (البقرة: 231). وقوله تعالى: ﴿ ولا يضار كاتب ولا شهيد ﴾ (البقرة: 281) إلى الربط بين الأدلة المبثوثة في الآيات الكريمة، ليقرر، صلى الله عليه وسلم، أن المعنى الناظم لها، هو نفي الضرر..

إن كلام الله كلام مفارق، لذلك فارق البيان القرآني، الاستعمال اللغوي المألوف. وإذا كان اللفظ القرآني يوافق معهود اللفظ عند أهله، زمن التنزيل، فقد احتاج الناس، مع ذلك، إلى "إظهار المعاني الخفية، التي يعبر عنها الكتاب، في لفظ وجيز ربما عسر فهم مراده، وإغفال الكتاب لبعض تنمات المسألة، أو شروط لها تتضح، بالشرح واحتمال اللفظ لمعان كما في المجاز، والاشتراك، ودلالة الالتزام"¹.

غير أن الظاهر من النص لا ينفصل عن الباطن، بل يدل عليه، بينما بضبط المعنى غير الظاهر استخدام اللفظة، حينما يحدد لها مواقعها في سياق استخدامها، ومقام اندراجها في النص بحسب حقيقتها، ومقاصدها، فهذا ابن القيم يرى: "إن من تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألقى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه"².

هكذا لم يكن التبيين النبوي يقتصر على معهود الألفاظ والتعابير، بل تعداها إلى فهم سياقات استخدامها، علماً أن الحراك التشريعي خلخل كثير من الألفاظ، ثم أعاد بناءها وفق حكمة الله المصلحية؛ فإذا كان العربي متملكاً لقواعد التخاطب العربي، حائزاً على ميزات التفرد في فهم اللفظة والمقول، فإن ذلك لم يكن كافياً وشافياً لفهم مقصود الشارع، إلا تحت مظلة التبيين النبوي، بالرغم من نزول القرآن بلسان عربي، ووفق نظامه التخاطبي الذي يسر التأثير في كثير من متلقيه، على كفرهم، حال تناهيه إلى أسماعهم؛ ذلك أن الوحي، كان في حاجة إلى أكبر من كفاءة وخبرة لغوية لفهم مقاصده، والعلم بالقواعد التي بها تدرك الأحكام الشرعية الأصلية.

للطباعة والنشر، د. ت، 32/4.

1. السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار المعرفة 1973، ج 174/2.

2. ابن قيم الجوزية (توفي 751هـ)، **إعلام الموقعين**، ج 63/3.

والفرعية المستفادة من أدلتها التفصيلية، من أحكام تكليفية كالوجوب والندب، والحظر، والكراهة، والإباحة وكذا الأحكام الوضعية كالسبب، والمانع، والشرط، والصحة، والرخصة.

وما كان لعلماء أصول الفقه أن ينشئوا مداراتهم المعرفية بهذا المجال من فراغ؛ ولعل ما يدحض زعم ابن خلدون، من أن علمهم؛ (أي أصول الفقه): "من الفنون المستحدثة في الملة" وبأن السلف كان "في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد من عندهم الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا، فمنهم من أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم"¹ أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، كان يستقل بأحكام جديدة لم ترد في القرآن الحكيم، مثل استقلاله ببيان ميراث الجدة، و صلاة الوتر.. بل كان يحرص على استشارة الفاعلية الاجتهادية لدى الصحابة الذين أثبتوا بين يدي معلمهم، أهليتهم الفكرية مثل سعد بن معاذ الذي حكم في بني قريضة.

لقد رافقت الحاجة المقاصدية الإفهام النبوي في كل أحوال النص؛ أي عند ظهوره وخفائه؛ لأن سياقات ومقاسات تداول الألفاظ زمن التنزيل، قد تغيرت لتغير المفاهيم لا الألفاظ، بسبب مفارقة الخطاب القرآني العليم، العقلاني، والمنسجم، لخطاب خرافي، غير منسجم، ميز بيئة غير عقلانية، تؤمن بأن الله خالق الأكوان، وتدعو، مع ذلك، من هم دونه سبحانه: ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون. اللهم في السموات والأرض، إن الله هو الغني الحميد ﴾ (لقمان: 24-25).

هكذا كان التبيين اللغوي للخطاب الإلهي حاجة مقاصدية ولم يكن ترفا معرفيا؛ فقد أرسى به الرسول، صلى الله عليه وسلم، دعائم التصور العقلاني للوجود، ولخالقه، وللذات البشرية في مختلف لحظات كينونتها وعبورها.. الشيء الذي سفه ادعاء الحداثيين بأن القرآن نص لغوي، وأنه كان مغيرا بلفظه، معجزا بتفوقه، في الإنشاء المقولي فحسب؛ وأن الدهشة التي أحدثها في متلقيه كانت لغوية فقط. ومن جاز اعتباره، في اعتقادهم، نصا تاريخيا.

1. مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وإي ط2، دار نهضة مصر، ج3-63.

والثابت القطعي أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، لم يبعث ليبين لغة القرآن، ولكن لصياغة المفهوم المقاصدي للكلام المعجز، الذي تحول به المفاهيم، والتصورات، والمواقع، ومناهج النظر والتفكير؛ وتدار به العقول، وتدبر الفهوم؛ وما كان لتقيدوم اللغة العربية، الوليد بن المغيرة أن يندهش بلفظ يعرفه، ويتقن استخدامه، لولا انبهاره بمعاني النص، ومعاني معانيه الخطابية، التي أذهلته عن مهمة إذهاله النبي وتصيده، ليس بفصيح لغته فحسب، ولكن بقوة حجاجه، الذي لا يستغنى فيه عن الفصاحة وصلابة البيان، ليولى الوليد، بعد ذلك، إلى جماعته التي حرصته على استمالة النبي، صلى الله عليه وسلم، وإمالاته عن جادة إيمانه ودينه، ويعود أدراجه وقد مال عن مراده، مردداً: "إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق وإنه ليعلوه ولا يعلى عليه".

لا يجوز لعاقل أن يعتقد أن التأثير القرآني على الوليد بن المغيرة كان لغوياً؛ لأن اللغة التي لا تحمل معنى مقصوداً من متكلمها، تكون خواء وليس الخطاب سوى الكلام: "الذي يفهم منه المستمع شيئاً"¹ شرط أن يدخل فيه الكلام الذي قصد المتكلم به إفهام المستمع المتهيئ للفهم، بكلام يدل على المعنى فقط: "ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثاً"² وكل كلام هو، من منظور علماء تحليل الخطاب اليوم، سلوك تواصل مملوء بالمعنى. وكلام الله المفارق كلام مقاصدي منظم غايته تديير الفهوم ليستقيم العقل والنظر، وتدرك بذلك مقاصد الشارع، والمصالح الحقيقية، التي تحققها علما أن الشريعة الإسلامية لم: "تهمل مصلحة قط".³

لقد أرسى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بمنهجه التبييني، قواعد التفكير المقاصدي، ولم يكن للخبرة اللغوية أن تختص "مفردة" بتوجيه الفهم وبلوغ المرامي المقاصدية بالخطاب الشرعي؛ لأن اللغة لا تستقل بفهم المقصد الشرعي، ولا تنفرد ببلوغ الحكم المقاصدي؛ لذلك كان للنظر اللغوي النبوي، الدور الحاسم في تشكيل العقل الاجتهادي، حيث نشط التفكير حول كتاب الله زمن النبوة، وبعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم؛ فنشأت مدارس علمية أدار شؤونها

1. سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الأمدي (توفي 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: المكتبة العلمية، (1400هـ/1980م)، ج 136.
2. أبو الحسن محمد بن علي الطيب المعتزلي (المتوفى 436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، الإمام تحقيق محمد حميد الله، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، (1384هـ/1964م)، ج 1، ص 343.
3. مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 11، ص 342-345.

المعرفية علماء الصحابة، مثل مدرسة مكة، التي كان يرأسها عبد الله بن عباس، ومدرسة المدينة، وكان يقودها أبي بن كعب، ومدرسة العراق، وكان يتقدمها عبد الله بن مسعود.

وقد تحددت قواعد لفهم القرآن الكريم في رحاب هذه المدارس مرتكزا: العلم بلغة العرب، الأمر الذي أدى إلى نهضة علمية، أنبتت بعد ذلك علما شريفا، اعتنى بما أشكل من ظاهر لغة القرآن، على قواعد العربية بما يحفظ المعنى في الخطاب الشرعي، ويمكن من استنباط أحكامه؛ فكان علماء اللغة، في فحصهم لكلام الله، يحرسون المقصد ويذودون عنه، لكي لا يغرق تفكيرهم في بحر الضلال.

هكذا كانت العناية بالبلاغة القرآنية، ففسر القرآن ببيان ما حذف من نظمه، تبعاً لمهود العرب؛ وفسر لفظه، أفعالاً وأسماء؛ وأنشئت القواعد الضابطة للغة استناداً إلى لغة القرآن وتراكيبه، بل كان القرآن في كل الأحوال الميزان الذي توزن به قواعد اللغة، مثل كتاب سيبويه الذي استمد من كتاب الله ما كان يدعم به صحة علمه اللغوي وليس العكس..

تعددت فضائل النظر اللغوي في التفكير النبوي المقاصدي؛ إذ عمل الرسول، صلى الله عليه وسلم، على:

1. تسييج مجال الفهم وحصر مرجعيته وإطار تلقيه لحمايته من خطر الانزلاق المهددة بتكميش الفهم أو تعويجه.

2. حماية المقاصد الشرعية في الخطاب الإلهي؛ إذ لم يكن التبيين النبوي دروساً لغوية، بل نفاذاً عقلياً في المقصود الشرعي.

3. تأسيس قاعدة لمنهج الفهم واستنباط الأحكام الشرعية حيث كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يقدم إفهاماً متلقيه معنى اللفظة كـ "التوحيد"، و"الشرك"، و"الإيمان"، و"الإسلام"، و"الكفر"، و"العبادة"، و"الطاعة"، و"الصلاة"، و"الزكاة"، و"الظلم"... على إفهامه النص، وفي هذا قال أبو عبد الرحمان السلمي عبد الله بن حبيب بن ربيعة الكوفي مقرئ الكوفة: "حدثني الذين كانوا يقرئوننا القرآن من الصحابة كعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا لا يتجاوزون عشر آيات حتى يتعلموا معاني القرآن والعلم والعمل معا¹."

1. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص8.

2. موقع المجتهد المقاصدي

لم يكن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ليتلقى سلباً، كلاماً بوزن القول الإلهي الثقيل، يكتفي بحفظه قالبا، دون بذل الجهد والوسع لتقدير زنة التنزيل؛ علماً أن بداية التلقي كانت شديدة لقصد إلهي هو تنبيه الرسول المصطفى، بعظيم مسؤوليته في حمل ثقل الوحي، وتبليغه لفظاً، ومعنى، ومقاصداً، وأحكاماً، للقلوب والعقول، وينشئ من ثمة، مدارات عمرانية يتحقق بها القصد الاستخلافي من الخلق؛ فكان عليه، صلى الله عليه وسلم، أن يناسب بين الواقع والنص، ليس بإخضاع النص للواقع، ولكن بتسليط أضواء النص اللغوية، والإشارية، والإيمائية، والتركيبية، والدلالية... على الواقع، وفق الميزان المصلحي الذي نصبه الحق تعالى لاستنباط الحكم الحق.

ومعلوم أن النظر النبوي، كان المؤسس للعقل الاجتهادي، لذا لم يكن اجتهاداً بشرياً عادياً، بل أوحى إليه بأدواته ومسالكه، الشيء الذي يسر له، صلى الله عليه وسلم، السبل اليقينية لتثبيط فاعليته وحركيته الاجتهادية، تفاعلاً مع النوازل لضبط الروابط بين قضايا الناس ومصالحهم الشرعية، حسب ما تقتضيه التوجيهات الربانية التي كانت تحرسه وتحفظه وترعاه، في كل أفعاله، وأقواله، وتقريراته، يقول رب العزة: ﴿واصبر لعكم رباً فإننا بأعيننا﴾ (الطور: 46).

أما الاجتهاد البشري فليس سوى استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي؛ ولعل الخلط بين اجتهاد النبي، صلى الله عليه وسلم، واجتهاد المجتهدين هو الذي دفع بابن حزم والرازي إلى إبطال اجتهاد الأنبياء مطلقاً، أو إجازته في أمور دون أخرى، يقول الإمام الغزالي: "اختلفوا في جواز حكم النبي، صلى الله عليه وسلم، بالاجتهاد فيما لا نص فيه والنظر في الجواز والوقوع، والمختار جواز تعبد به بذلك، أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث. وهو الأصح فإنه لم يثبت به قاطع¹".

إن اتباع النبي لتوجيهات ربه: ﴿قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي﴾ (الأعراف: 203).

جعل اجتهاده، صلى الله عليه وسلم، وهو المسؤول عن التبيين، لا يستقيم إلا بتدبير عقلائي لكلام الله، وواع بحدوده التي تلزمه بتحديد دوائر اشتغاله العقلي، ومواضع الكف عن اقتفاء ما

1. المستصفي، م، س، 355/2.

ليس له به علم درءاً للتعول على الله: ﴿ قُلْ أَقُولُ الْحُكْمَ عِنْدِي خِزَانَةُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ، إِنْ أَتَيْعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ (الأنعام: 51).

وبهذا كان الحكم النبوي بما أنزل الله، دليل على سبق النقل وتقدم مرتبته على العقل البشري، من حيث إنه المسؤول عن إدارته ومن ثمة بناء جهازه المفهومي ليتحول، بعد ذلك، إلى مصدر معرفي وتشريعي أصلي، ومنهاج تفكير لتلقيه في كل زمن، يقول الإمام الشاطبي: "فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل".¹

كما اقترنت عقلانية التفكير النبوي بقوته التوقعية، التي كانت تقدر مآلات الأحكام؛ وهو ما كان يقوده، صلى الله عليه وسلم، إلى العناية بالأهم فالأهم، والألزم فالألزم؛ لذا قام المنهج النبوي على انتخاب السبل المؤدية إلى نتيجة الحكم وليس الحكم فقط. بالربط بين النص التشريعي والواقع، والممكن الراهن والمحتمل في المستقبل، وهي مقومات التفكير المقاصدي العقلاني التي أرساها المنهج القرآني، والتي قوامها تقدير المصالح وترجيحها على المفسد.

وقد اعتبر ذلك، في الفكر الفقهي، ضابطاً للاجتهاد المصلحي، باعتبار أن المصلحة: "أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة"² وهو اليوم، في علم الدراسات المستقبلية، ميزان لترشيد التوقع، وتوجيه التفكير المستقبلي، وتحديد مراتب الأولويات، لضمان نجاح التخطيطات الإستراتيجية، بل هو قاعدة لكل الأنشطة الإنسانية المقاصدية.

وقد اعتبر المآل في التفكير النبوي ضابطاً لمنهج الفصل بين الأولى فالأولى، والأجدر فالأجدر، وعزل كل معسر، وجلب كل موسر موصل إلى المصالح العمرانية، دون الإخلال بمقاييس الشرع في تقدير ما عظمه الشارع، ليتيسر بذلك إنشاء أمة الشهود الحضاري، التي ينبغي أن تتقن الموازنة على منهج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين الصالح والفساد؛ يقول ابن تيمية: "وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشريرين والإفمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية، والمفسدة الشرعية، فقد يدع واجبا ويفعل محرماً"³.

1. الموافقات، م، س، ج 8/1.

2. مجموع فتاوى ابن تيمية، م، س، ص 342.

3. الفتاوى، ج 10، ص 512.

لقد كان توقع النبي لنتائج الحكم أداته، صلى الله عليه وسلم، المنهجية التي استمدتها من الكتاب المبين، ليدرأ المحتمل وقوعه من المفاصد المخربة للقيم الاستخلافية، المقصود تحققها بالأمر، والنهي والأخبار، والإنذار، والترهيب، والترغيب.. وقد عرض الشاطبي حزمة من الأدلة القرآنية المؤسسة لعلم المآلات في الشريعة الإسلامية ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مِنْكُمْ إِنَّهُمْ يَسْتَبِيحُونَكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ كَافِرُونَ ﴾ (الأنعام: 109).

هكذا سلك الرسول، صلى الله عليه وسلم، في حرصه على تيسير الدين للناس، الطريق الذي يسره له ربه؛ إذ كان يرعى المآل إلى أقصاه؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه: بينما نحن جلوس عند النبي، صلى الله عليه وسلم، إذ جاءه رجل فقال: "يا رسول الله هلكت، قال وما أهلكك، قال وقعت على امرأتي وأنا صائم، وفي رواية أصبت أهلي في رمضان. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هل تجد رقبة تعتقها قال: لا قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. فلبث النبي، صلى الله عليه وسلم، فبينما نحن على ذلك أتى النبي، صلى الله عليه وسلم، بعرق فيه تمر قال: "أين السائل؟ قال: أنا. قال: خذ هذا فتصدق به. فقال الرجل: على أفقر مني والله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك الرسول، صلى الله عليه وسلم، ثم قال: أطعمه أهلك¹."

إن العناية بالأهم تستدعي كفاية تسييقية قاعدتها الحركية والمرونة، وعمودها الفقري القصد الشرعي، لحماية الفهم من التلف، وبذلك يتمكن من الربط بين نص وآخر، والانتقال من مجال النص إلى مجال الواقع، ومن الواقع إلى حكم مشابه في واقع آخر، ومنها جميعا إلى ما يتوقع أن يؤول إليه الحكم، ومدى خضوعه لمقاييس المصلحة الشرعية، حتى إذا استدعى ذلك العدول عن دليل إلى دليل أقوى منه، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي على ألا يكون التذوق والتشهي مقياسا لهذا الاستحسان، بل المعلوم من قصد الشارع. هو اللازم في كل حكم على الإطلاق².

إن منهج التفكير المقاصدي منهج قرآني في أصله التكويني، سواء في أسس فعله الاجتهادي، أو في مراميه وقوانين السير في الأرض به وسلوك الطرق الموصلة إليه... لأنه يحتكم إلى ميزان

1. صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، ص 684.

2. الموافقات، م، س، ج، 5، ص 779.

الحق في تبين الحق. إنه لا ينزاح عن الإطار المقاصدي للخطاب القرآني، في تصوراته الكبرى، ومضامينه، وفلسفة نواهيه وأمره ومراتب الأولويات فيه... وأسس المنهجية في توقع الآتي القريب والبعيد، كل ذلك حفاظاً على جمال الاجتماع العمراني من التلف، وإرساء لدعائم بناية الشهود التاريخي للإنسانية تبعاً لقواعد التصالح مع الذات، ومقاييس التصالح الإيماني مع الكون.

المنظور المقاصدي للتدبير الإداري نحو حكمة مقاصدية راشدة

د. عبد الجليل هنوش

جامعة القاضي عياض/مراكش

مقدمة

لقد استقر لدينا بما لا يداخله الشك أن "المنهج المقاصدي" يتصف بسمات تجعله من أرقى ما وصل إليه العقل الإسلامي. وإنني وإن كنت غير معني في هذا البحث بتاريخ الفكر المقاصدي عند المسلمين فقهاء وأصوليين ومتكلمين، وهو موضوع هام عني به بعض فضلاء الباحثين، إلا أن التأمل في ذلك التاريخ والتراث يجعلني أزعم أن المنهج المقاصدي منهج شامل وشمولي، لا يتعلق بالشريعة والفقه وحدهما، وإنما هو منهج عقلاني متميز يحيط بكل المجالات المعرفية للإنسان، ومن هنا فإن المنهج المقاصدي وإن كانت أهم الاجتهادات المتصلة به نشأت في مجال أصول الفقه والشريعة الإسلامية، إلا أنه منهج أشمل منهما وأعم وأهم، وإن كانت الرؤية القرآنية حاکمة له في كل هذه المجالات، كما هي حاکمة لكل تفكير سديد في هذا الكون.

وبناء على ذلك، يمكننا الحديث عن علم للمقاصد العامة أو الكلية تكون المقاصد الشرعية وغيرها فروعاً منه، ونحن اليوم في إطار تطوير الفكر الإسلامي، مدعوون للاجتهاد في بناء أسس هذا العلم (علم المقاصد العام) الذي يحدد الكليات الفكرية العامة التي تجد تطبيقاتها وتلويناتها في علوم المقاصد الخاصة بكل مجال معرفي كالشريعة واللغة والأدب والفلسفة والسياسة والإدارة والاقتصاد والفن وغيرها.

وقد كان صنيع العلامة المجدد محمد الطاهر بن عاشور عندما دعا إلى جعل "مقاصد الشريعة" علماً مستقلاً عن الأصول بالغ النباهة والحصافة. فقد فتح بذلك باباً واسعاً للإبداع، بل إن كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يعد تأسيساً للتفكير في بناء فكر مقاصدي حديث

يفتح المجال للاجتهاد الواسع، فكتابه كما قال هو نفسه، يريد به أن يكون "نبراسا للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"¹، وللفضل بين هذا العلم وبين علم أصول الفقه..

يقول: "فتحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغربية التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة"².

وقد نبه الإمام ابن عاشور إلى دقة هذا العلم فقال: "إن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلوم"³ يجب على العلماء فهمه على تفاوت بينهم في القرائح والفهوم⁴، وللدخول في هذا العلم يجب على العلماء نبذ التقليد والتعصب، يقول: "ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه في هذا المسلك هو الإنصاف ونبذ التعصب لبائى الرأي أو لسابق الاجتهاد أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال صاحب ابن عرفة الذي قال في حق ابن عرفة: ما خالفته في حياته فلا أخالفة بعد وفاته"⁵.

وهذه دعوة صريحة إلى الإبداع وترك التقليد والجمود على الرأي بداعي العصبية للمذهب أو لرأى الإمام أو الأستاذ. فهذا العلم، إذن، علم إبداعي لا مكان فيه لمن كان ضيق العقل في اكتناه الآفاق، أو ضيق الصدر في قبول المسالك الجديدة للنظر.

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقدمة كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، ط4، 2009م، ص3.

2. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص6-7.

3. المصدر نفسه، ص18.

4. المصدر نفسه.

5. المصدر نفسه، ص19.

وإذا أردنا أن نقف عند أهم خصائص المنهج المقاصدي الذي يؤسسه علم المقاصد، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أنه منهج استنباطي أو استكشافي يبحث في الحكم والأسرار.
- أنه منهج تفسيري يقوم على كشف العلة والأسباب.
- أنه منهج استشرافي يبحث في المآلات والغايات.
- أنه منهج استيعابي يراعي ما تقتضيه المقامات والسياقات.

ولما كان المقصد الأعظم من التشريع هو صلاح الإنسان، كما قرر ذلك العلماء ومنهم الإمام ابن عاشور في قوله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"¹، فإن صلاح الإنسان مقصد شامل؛ يعم كل مجالات الحياة الخاصة والعامية، ومن هذه المجالات مجال التدبير الإداري الذي سنغنى به في هذا البحث. فكيف يمكننا أن نسترشد بعلم مقاصد الشريعة في بناء هذا المنهج؟ وهل يدخل هذا المنهج ضمن التصور العام للشريعة لتدبير الشأن العام سياسياً كان أو اقتصادياً أو إدارياً؟ وإذا كان هناك تصور للشريعة في التدبير الإداري؛ فلماذا لم نره مفصلاً ومحدداً لدى علمائها في القديم أو الحديث؟

وبخصوص هذا التساؤل الأخير أجد في كلام نفيس لأستاذي الدكتور طه عبد الرحمن وهو يتحدث عن سبب سكوت الشريعة عن تفاصيل النظام السياسي، ما ينطبق على مرادنا في التدبير الإداري خير انطباق. يقول: "وإذا سكتت الشريعة عن تفاصيل هذا النظام، فليس ذلك بسبب الظروف التنظيمية المحدودة التي عرفها مجتمع المدينة، والتي زعم أنها لا تسمح بتحصيل تصور مفصل لنظام التدبير، فالشريعة التي فصلت في تدبير الأسرة وهو من أدق الأمور، أفردت على التفصيل في تدبير المجتمع الذي هو من جملها، ولا هذا السكوت هو لمجرد

1. المصدر نفسه، ص68.

التوسعة على المكلفين، حتى يحددوا النظام السياسي الذي يطيقه زمانهم، وإنما السبب في ذلك هو أن الشريعة الإسلامية توفر للمكلفين أكثر الاختيارات التدييرية الرشيدة الممكنة التي يكون فيها صلاح دنياهم، حتى يضعوا بأنفسهم من القوانين ما يفي بحاجاتهم ويخدم مصالحهم مسترشدين في ذلك بالقانون الأسمى الذي وضعه الله لهم¹. وهذا الرأي الحصيف الذكي سيكون هو رائدنا في استبطان القوانين الكلية الضابطة لمقاصد التدبير الإداري مسترشدين بالقانون الإلهي الأسمى، ومستئين إلى الدراسات المستجدة في علم الإدارة الحديث.

فإذا كانت الإدارة وفقا لبعض تعريفاتها² هي نشاط لتحقيق الهدف بأحسن الوسائل وأقل التكاليف وبأحسن استخدام للموارد والتسهيلات المتاحة³، وإذا كانت الإدارة، أيضا، كما يقول بيتر دراكر Drucker: "ليست فقط أحد فروع المعرفة، ولكن الإدارة هي البشر أيضا. فكل إنجاز للإدارة هو إنجاز لمدير، وكل فشل لها هو فشل لمدير. إن البشر هم الذين يديرون وليست القوى أو الحقائق. إن بصيرة المديرين وإخلاصهم ونزاهتهم هي التي تحدد ما إذا كانت هنا إدارة أو سوء إدارة"³.

فإننا سنركز في هذا البحث أساسا على هذا الجانب؛ أي الجانب المتعلق بالعنصر البشري المتحكم في الإدارة أي المسؤول الإداري أو القيادة الإدارية.

وحتى نعرض نموذجا للمنظور المقاصدي للتدبير الإداري أرى من الضروري أن نضع نصب أعيننا أثناء قراءة هذا البحث التمييز المنهجي بين منظورين في التدبير؛ منظور شكلاي ومنظور مقاصدي، فهما منظوران يتقابلان ويختلفان بصورة تناظرية تجعل نقاط الالتقاء بينهما تقل إلى حدودها القصوى. وحتى تتبين لنا تفاصيل هذا التمييز، والأهمية المنهجية للفصل بين

1. طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص343-344.

2. لفتنستون، التنظيم والإدارة الهندسية، لندن 1949، ص84.

3. دراكر بيتر، الإدارة: المهام - المسؤوليات - التطبيقات، ترجمة اللواء محمد عبد الكريم، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط1، 1996، ج1، ص5.

المنظورين، أشير إلى أن معالم المنظور المقاصدي للتدبير الإداري تقوم على أسس ثلاثة هي التالية:

1. المقصد التعبدي

2. المسلك التخلفي

3. المنهج التعقلي

فلننصرف الآن إلى بيان هذه الأسس وكشف تفاصيلها، مع مقابلتها بنقيضها حتى تتبين الخصوصية بصورة أكثر جلاء. وبهذا فإن المنظور المقاصدي يتميز عن المنظور الشكلاني في المقصد والمسلك والمنهج بالصورة التي سنعرض لها فيما يلي.

أولاً: المقصد

نميز هنا بين نوعين من المقاصد التي تحكم الإنسان في عملية التدبير الإداري¹، مقصد تعبدي يؤسس للمنظور المقاصدي للتدبير الإداري، ومقصد تسيدي يؤسس للمنظور الشكلاني في التدبير الإداري، فلننظر في هذين المقصدين المتعارضين:

1. المقصد التعبدي

لقد جعل الله تعالى لكافة خلقه من إنس وجان غاية عامة واحدة ينبغي أن تحكم تصرفاتهم وأحوالهم فقال عز وجل: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56)، وبناء على هذا فإن المطلوب منهم فضلاً عن ممارسة العبادة المعلومة، أن يستلهموا هذه الروح التعبدية في كل تصرفاتهم. فقد قال الإمام الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً"²، وقال أيضاً: "إن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات:

1. استفدنا هذا التمييز من أستاذنا طه عبد الرحمن في كتابه القيم "روح الدين" وهو وإن أجراه على السياسة إلا أنه يصلح لكل أصناف التدبير.

2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بعناية إبراهيم رمضان، دار المعرفة، 2001، 468/2.

لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ويترك إذا طلب منه الترك¹.

وقد عبر عن هذا بصورة أكثر وضوحاً وألصق بمرادنا أستاذنا الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه القيم "روح الدين" فقد قال: "إذا كان التعبد لله وحده هو الغاية من خلق الإنسان، لزم أن تهيمن هذه الغاية العظمى على جملة أفعاله، بحيث لا يحصل منه الفعل إلا وهو يقصد أن يسير به قدماً إلى تحقيق هذه الغاية²".

واستلهاما من هذا التصور فإن المسؤول الإداري مطالب أن يكون مراعيًا لهذا المقصد التعبدى للحق في كل تصرفاته الإدارية، فإذا خالفه وقع في نقيضه وهو التسيد على الخلق. ويتجلى التعبد في الجانب الإداري من خلال مظاهر ثلاثة:

أ. الاستبصار؛ أي أعمال البصيرة في استشراف الغيب، ويتم ذلك من خلال اعتماد المسؤول الإداري لرؤية إستراتيجية بعيدة المدى تستهدف تطوير المؤسسة التي يديرها.

فمن المعلوم أن كل تدبير إداري يحتاج إلى وضع إستراتيجية تتمثل كما يقول مارشيسناي Michel Marchesnay في "مجموعة من القرارات والأعمال التي تقوم بها المؤسسة من خلال اختيار الوسائل والموارد لتحقيق أهداف على المدى البعيد"، ولذلك كان التفكير الاستراتيجي تفكيراً يستشرف المستقبل في "عملية تجمع بين التحليل والاستشراف، بين الصرامة العلمية والتخيل" كما قال أيضاً مارشيسناي..

وهذا ما نسميه بالاستبصار؛ أي النظر بالبصيرة إلى المستقبل، ولا يتأتى ذلك إلا باعتماد رؤية إستراتيجية خلاقة وبعيدة المدى. وتكون القدرة على الاستبصار؛ أي اختراق المادي المرئي لاستكشاف الغيب لدى المتعبد المستلهم للقوانين الإلهية أقوى مما هي عند غيره. فإذا كان الغرض من الدين كما قال المفكر المغربي د. طه عبد الرحمن "هو بالذات أن ينظم حياة الإنسان في العالم المرئي بما يجعله يشهد فيه العالم الغيبي، متواجداً فيه بروحه، فيتزود بخالص الإيمان وصالح

كَلِمَاتُ الْخَيْرِ وَأَفْئِدَةُ الْبِرِّ

1. المصدر نفسه، 499/2.

2. روح الدين، م، س، ص 80.

الأعمال¹. " فإن هذا الأمر الذي يمارسه المتدين بصورة تلقائية ييسر له وضع رؤية بعيدة المدى تستند إلى تخطيط استراتيجي دقيق وواضح يجمع، كما سبق، بين حقائق الموضوعية العلمية، ورقائق التخيل الاستبصاري أو قل الروحي.

فقد قال الباحث الألماني من جامعة شتوتجارت السيد زاهن E.O.K.ZAHN: " لا تتعلق الإستراتيجية بالتخطيط وإنما بالاستبصارات insights " ويقول: " ولعل أحد أسباب عدم تطوير استراتيجيات ناجحة يعود إلى الخلط بين التخطيط الاستراتيجي والتفكير الاستراتيجي، وإنهما لمتخالفان، فبينما يعبر التفكير الاستراتيجي عن عملية اكتشاف الآراء البصيرة، يعد التخطيط الاستراتيجي عملية لجعل هذه الآراء البصيرة تتحول إلى أنشطة وأفعال².

والخلاصة، أن بصيرة المسؤول الإداري تقوده إلى وضع أنجع الخطط لبلوغ الأهداف على مدى زمني بعيد بما يحقق لمؤسسته الإدارية التطور والنماء والقوة والنفوذ.

ب. الإخلاص أو الخلو من حظ النفس. وكما كان المسؤول الإداري مرتبطاً بالمصلحة العامة غير عابئ بمصلحته الذاتية كلما استطاع أن يطور أداء مؤسسته وأن يحقق نتائج جيدة لها.

وقد اعتبر الإمام الشاطبي المصالح العامة مما لا تعتبر فيه حظوظ الإنسان المكلف عند حديثه عن الضرب الكفائي من المقاصد الأصلية حيث قسمها ثلاثة أقسام منها " قسم لا يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال، وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة³.

واعتبر المقاصد الأصلية تلك التي " لاحظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا إنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة⁴.

ولذلك تجد المرتبط بالمصلحة العامة يقبل على الأعمال الشاقة ويخلص العمل لتحمل مشاقها لأنه يرى ذلك ضرباً من العبادة. يقول الشاطبي في لحة ذكية: " لذلك قلما تجد صاحب

1. المصدر نفسه، ص71.

2. انظر: Zahn: Strategic management systems thinking and modeling.

3. الموافقات، م، ص، 484/2.

4. المصدر نفسه، 476/2.

حظ يقوم بتكليف شاق، فإن رأيت من يدعي تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلا علمت أنه متقول قلما يثبت عندما ادعى¹. " أما إذا تخلى عن حظ النفس فإنه يلحق بأهل المقاصد الأول، يقول: " إذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات². "

فالإخلاص في العمل أساس العبادة، ولما كان كل عمل من أعمال الإنسان بما فيها الأعمال الإدارية إذا قام به بمقتضى المقصد التعبدي تطلب منه ذلك الإخلاص فيه، كانت رعاية المصلحة العامة والقيام بحقوقها على أكمل الوجوه من أوكد واجبات المتعبد. ولذلك تجد المسؤول الإداري الداخل في مقتضيات المقصد التعبدي أكثر الناس حرصا على الإخلاص في العمل، وفي تحقيق المصالح المرتبطة بعمله على أفضل صورها وأقوى أسبابها. فكما يكون بصيرا مستبصرا للمستقبل وفق رؤية إستراتيجية تخترق حجب الغيب لترسم طريقا لاحبا آتيا لتطوير المؤسسة، فإنه يكون مخلصا جامعلا قلبه خالصا للعمل المنتج، فارغا للعمل العام متحررا من الحظوظ كلها التي تكبله وتجعله لا يرضى مصالح الإدارة وإنما مصالحه الخاصة كما هي آفة الإدارات والمسؤوليات في زماننا.

ج. الترقى والتحول، فإذا كان المتعبد لا يرضى بحال حتى يطلب حالا فوقها وأفضل منها، فلا يزال يترقى في الأحوال والمقامات حتى يبلغ درجة اليقين في العبادة، فكذاك المسؤول الإداري فإنه يؤمن بأن التحول والتطور والترقي أهم أسباب نجاحه في عمله لتطوير المؤسسة. فليس أخطر على مؤسسة من المؤسسات من الجمود والتوقف؛ إذ لا ينبغي أبدا الركون إلى حال من الأحوال وإنما ينبغي أن يطلب المسؤول دائما تحسين الخطط وتغييرها. وهذا الأمر يولد لدى المسؤول الإداري استعدادا دائما لمواجهة التغيرات والتبدلات، ليواجهها بمهارة وذكاء ويقظة، بل إن إيمانه بالتحول والتغير يجعله دائم الجاهزية لتطوير وضعه مؤسسته وتحسين خطته الإستراتيجية. فالإداري الناجح هو عدو الجمود والتجميد.

1. المصدر نفسه، 496/2.

2. المصدر نفسه.

وجملة القول أن المقصد التعبدي النافذ البصيرة في مجاهل المستقبل، والخالص من حظ النفس بحسن الإخلاص في العمل، والدائم الطلب للأرقى والأفضل، يجعل من الإداري ومن أي إنسان أقوى من غيره في الإصلاح وفي رسم خطط التقدم والرقي للمجتمع.

2. المقصد التسيدي

هذا المقصد هو نقيض المقصد التعبدي، ومقتضاه أن المسؤول الإداري يجعل نصب عينيه التسيد على الخلق بدلا من التعبد للحق. ولذلك، فإن طلب التسيد أقرب إلى الميل مع هوى النفس مما يجعل هذا الصنف من الناس غارقا في حظ النفس، جاعلا المصلحة العامة خادمة لمصلحته الذاتية.

ويتجلى التسيد في مظاهر ثلاثة:

أ. **الإبصار**؛ هو مقابل الاستبصار عند المتعبد، فإذا كان هذا الأخير يهتك ببصيرته حجب الغيب ليطلع على غير المرئي البعيد في الزمان فيراه ببصيرته عيانا، فإن المتسيد يرتبط ارتباطا كليا بالمرئي فلا يجاوز ما يبصره أو يقدره قياسا على ما يبصره، فتغيب عنه فضيلة التخيل ليبقى راسفا في أغلال عالم التصور.

ولشدة تمسك هذا النوع من المسؤولين الإداريين بالجانب المادي المحسوس المبصر، فإنه يركز فقط على الأهداف التي يتوخى تحقيقها في المدى القصير وإن اجتهد ففي المدى المتوسط. ويفتقد هذا النوع فضيلة الرؤية الإستراتيجية البعيدة المدى، وهو لذلك محجوب بحجاب كثيف يمنعه من إعمال بصيرته.

ب. **الارتباط بالذات وغلبة حظ النفس** لدرجة تجعل هذا المسؤول الإداري لا يرى غير نفسه، فيظن نفسه متماهيا مع مؤسسته متوهما أنها بدونها لن تقوم، ومختيلا أن كل من يعمل فيها إنما هم خدم لديه، وأن كل مواردها رهن إشارته يفعل بها ما يشاء، ولذلك تسمع عن صور الاستبداد والفساد في كثير من الإدارات.

وقد قال الشاطبي عن طالب الحظ ممن يتولى المسؤوليات إنه عامل بنفسه، بخلاف نقيضه، يقول: "أن القائم على المقاصد الأول قائم بعبء ثقیل جدا، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب، بل يطلب حظه بما هو أخف، و سبب ذلك أن هذا الأمر حالة داخلية على المكلف شاء أو أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده، ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف... بخلاف طالب الحظ فإنه عامل بنفسه، وغير مستويين فاعل بربه وفاعل بنفسه¹".

وأكثر صور الفساد التدييري التي نراها في مختلف الإدارات آتية من هذا الصنف من المسؤولين الذين غلبت حظوظهم على مهامهم في خدمة المصلحة العامة؛ حيث يفتقدون فضيلة الإخلاص التي تفتح آفاقهم لحسن التخطيط لتطوير الإدارة. فلا جرم أنهم أيضا محجوبون بحجاب كثيف يمنعهم من أعمال قلوبهم لخدمة المؤسسات التي يديرونها، و لذلك يكون نفعهم محدودا إن لم يكن ضررهم شديدا، وقد رأينا صورا مما أحدثه أمثال هؤلاء بمؤسسات جامعية أفسدوها فهبطوا بها هبوطا شنيعا.

ج. الحرص على الثبات والجمود، ذلك أن المسؤول الإداري المتسيد يحرص أشد الحرص على الحفاظ على ما هو كائن، وهو خائف غاية الخوف من التغيير والتبدل؛ إذ لا يدري ما يمكن أن يجلبه عليه التغيير من فوات حظ أو زوال نعمة أو نقص فائدة أو مزاحمة غيره له في شيء من ذلك. فتراه يبذل قصارى جهده للحفاظ على الأوضاع مزكيا بيروقراطية صارمة يراها أهم ما يخدم مصلحته ويفيد مركزه. فهو لا يرى الترقى إلا بالحفاظ على وضعيته ونفوذه وقوته، لهذا تجده يضعف المؤسسة ليتقوى هو، ويفرض على مرؤوسيه الحديث عنه هو لا عن المؤسسة، فهو لذلك محجوب عن متعة التغير والترقى في المقامات بحجاب الحرص على الثبات والخوف من فوات الحظ الذاتي.

والخلاصة أن صاحب المقصد التعبدى يملك بصيرة يرتاد بها آفاق المستقبل بكل يقين وثقة، ويحصل إخلاصا يبلغه آفاق خدمة المصالح العامة، مترقيا في مقامات التغير والتبدل طالبا

1. الموافقات، م، س، 2/495-496.

للأفضل والأرقى، فهو بهذه الصفات يمتلك روحا نافذة خارقة للزمان مخترقة للمقامات ذائقة لسكينة الإخلاص واليقين.

أما صاحب المقصد التسيدي فهو محجوب عن كل ذلك بارتباطه بما هو محسوس يراه ببصره، أو يقيس عليه في أحسن الأحوال، وقد غلبه هواه وحظ نفسه، وقيده خوفه من التبدل والتغيير فصار راسفا في أغلال الجمود والثبات شديد الارتباط بحال يراها الأصلاح له والأفضل لذاته، فلذته في بقاءه على حاله، وشقاؤه في زوال ما هو عليه. وقد صدق الإمام الشاطبي في قوله الأنف الذكر: " وغير مستويين فاعل بربه وفاعل بنفسه " .

ثانياً : المسلك

كما ميزنا سابقا بين نوعين من المقاصد نميز هنا أيضا بين صنفين من المسالك، أولهما نسميه؛ المسلك التخلقي، والثاني؛ المسلك التسلمي. فأولهما؛ يقوم في التدبير على مبدأ التآلف، وثانيهما؛ يستند في التدبير إلى مبدأ التخالف. فلنفصل القول في هذين الصنفين:

1. المسلك التخلقي

يعتمد هذا المسلك أساسا على السمو بالعلاقات داخل المؤسسة إلى مستوى الألفة والتآلف الذي يحول المؤسسة كلها إلى خلية متكاملة، يعمل كافة أعضائها بتعاون تام للوصول إلى الأهداف المسطرة وتحقيق الرؤية الاستراتيجية الموضوعة. ويستند هذا المسلك إلى ثلاثة عناصر أساسية كالتالي:

أ. **الإشراك**؛ أي إشراك الغير في شؤون المؤسسة الإدارية وذلك لتنمية الشعور بالمسؤولية المشتركة، وإزالة كافة مظاهر الأنانية والاستبداد بالرأي والعنجهية الإدارية التي تقسد الإدارات.

فقد اتضح أن الاتفاق الجماعي في اتخاذ القرارات داخل المنظمات والمؤسسات الإدارية هو الذي يمكن هذه المؤسسات من تجويد إنتاجها وتقوية تنافسيتها، يقول جارت مورجان في كتابه "نظرية المنظمة المبدعة": "وقد تبنت مؤخرا بعض المنظمات صيغا من اتخاذ القرار تتصف بالمشاركة الصريحة يصل فيها جميع أعضاء إدارة ما إلى اتفاق جماعي حول القرار الذي يجب

تبنيه. وقد كان صنع القرار بالاتفاق الجماعي موضوعا لعدد كبير من الدراسات والأبحاث في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في السنوات العشرين الماضية، وتوحي الأدلة بقوة؛ أن مدخل الاتفاق الجماعي ينتج قرارات أكثر إبداعا، وتنفيذا أكثر فعالية من صنع القرارات الفردية¹.

وقد طور الباحث الأمريكي من أصل ياباني William Ochi من خلال دراساته للنمطين الأمريكي والياباني في التدبير الإداري، نظرية سماها نظرية (Z) تستند إلى أهمية عنصر الثقة والتعاون بين المسؤولين والعاملين بالإدارة، وتعتمد الطريقة اليابانية في اتخاذ القرارات التي تقوم على التشاور الموسع؛ لأن كل ذلك يؤدي لإيجاد جو تسوده الألفة والود والاحترام بما يدفع العمال للإخلاص والإيثار والتضحية في سبيل عملهم والمؤسسة التي يعملون فيها².

وبناء على هذا، فإن المنهج المقاصدي في التدبير الإداري يأخذ بأهمية الإشراف الفعال لكل الأفراد العاملين بالمؤسسة في اتخاذ كافة القرارات بصورة ديمقراطية تعكس روح التعاون بين الجميع. ومن شأن ذلك أن ينمي روح المسؤولية المشتركة، و يخلق أجواء الإبداع والتطوير في ظروف إنسانية راقية ومنتجة.

ب. القدوة؛ لا يكتمل المسلك التخلقي لا يؤدي الإشراف التام والديمقراطي لكل العاملين بالمؤسسة في عمليات اتخاذ القرار ثماره إلا إذا رافق ذلك تمام تحقق المسؤول الإداري أو القيادة الإدارية بمقتضيات القدوة، حيث يحرص على موافقة قوله لفعله، دالا على صدقه في قوله وفي تصرفه، جاعلا خدمة الآخرين ديدنه وغايته. هذا النوع من القيادات الإدارية هو الذي يجعل أجواء الألفة والتآلف تترسخ داخل المؤسسة، وتؤدي ثمارها إنتاجا فعالا وقوة متزايدة للمؤسسة في السوق وفي مجالها. فهذا الصنف من القيادات الإدارية يؤمن إيمانا راسخا بضرورة الوصل بين العمل الإداري والأخلاق، ويكون الأخلاق سبيلا لتطوير العمل الإداري وتميمته وتقوية ثقة العاملين في المؤسسة وإذكاء روح المراقبة الذاتية من خلال الضمير الأخلاقي، مما يؤثر إيجابا في الإنتاج والتخطيط والمردودية.

1. جارت مورجان، **نظرية المنظمة المبدعة**، ترجمة محمد منير الأصبحي، راجع الترجمة عبد العزيز شافي العتيبي، ط1، الرياض: معهد الإدارة العامة، مركز البحوث/المملكة العربية السعودية، 2004، ص146.
2. انظر: عبد الصمد الأغبري، **الإدارة المدرسية، البعد التخطيطي والتنظيمي المعاصر**، دار النهضة العربية، 2006، ص59-60.

ج. **التعاون وتفعيل الذكاء الشعوري**: يتأتي ذلك بتغليب الجانب الإنساني، وقد اشتهر دوجلاس ماك جريجور بالعناية بهذا الجانب في الإدارة في كتابه *The human side of enterprise* المنشور سنة 1960، كما أنه طور نظريتين مختلفتين ساهما على التوالي نظرية x (س) ونظرية y (ص) فنظرية x (س) تعكس النظرة التقليدية للإدارة، ونظرية y (ص) تمثل إسهاما حقيقيا في العلاقات الإنسانية كرد فعل على النظرية التقليدية¹.

وقد طور هذا المنحى وليام أوتشي Ochi حيث يشير إلى "أن الإنسان بطبيعته ليس ماديا بحثا كما يراه تايلور وزملاؤه، ولا هو غير مادي يعير اهتماما أكبر للجوانب المعنوية أكثر من الجوانب المادية الأخرى، لكنه وسط بين هذا وذاك فالأجر المجزي والحوافز المادية ضرورية وهامة، كذلك الجانب المعنوي من حوافز واهتمام ورعاية وتأمين ظروف العمل المناسبة، كل ذلك يساعد على تخفيف الضغوط لدى العمال، وامتصاص الشعور السلبي نحو العمل... مما ينعكس على إنتاجهم"².

وبناء على هذا، فإن الإداري المقاصدي هو ذاك الذي يحرص على بث روح التآلف وليس التنافس بين العاملين في الإدارة، فلا يعمل على تأليب بعضهم على بعض، بل يبث القيم الجماعية على الطريقة اليابانية في تدبير المؤسسات، كما يحرص على وأد النزاعات الفردانية والتوجهات الأنانية مذكيا في العاملين روح الرقابة القلبية القائمة على مسؤولية الضمير. ولعل الدستور الحاكم لهذا الأمر هو قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم وامتغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإنما عزمت فتوكل على الله إن الله ييب المتوكلين﴾ (آل عمران: 159).

فالرحمة واللين أساس التآلف أما الفظاظة وغلط القلب فهو مؤد إلى التخالف، وحتى إذا أخطأ العاملون واستحقوا العفو والاستغفار لهم فإن القائد مطالب بمشاورتهم لأن الشورى لا تسقط بسبب الاختلاف أو المخالفة، بل إنها تصير واجبة، كما هي واجبة في جميع الأحوال؛ إذ ليست منة من القائد أو المسؤول وإنما هي حق أصيل للرعية والعاملين.

1. الأغبري، الإدارة المدرسية، م، س، ص 49 في بعدها.

2. المصدر نفسه، ص 54.

فهذه الآفة العظيمة تحدد الإطار المقاصدي للتدبير وكيفية تعامل القائد مع العاملين معه بالرحمة واللين اللذين يحققان الألفة والتآلف ويحققان نتائج باهرة لا يتصورها الغارقون في التسيد، وتركيز الآفة على ضرورة التشاور، رغم كل الظروف، أمر مدهش يدعو للإعجاب.

2. المسلك التسلقي

لم أجد كلمة أليق من التسلق للتعبير عن التعامل القشري مع الأخلاق، فإذا كان المسلك التخلفي يستند إلى لباب الأخلاق آخذاً بأقوى أسبابها وهو طلب الألفة والتآلف، فإن المسلك التسلقي يرتبط بقشورها آخذاً بأخس أسبابها وهو الخلف والتخالف. فكأن صاحبه متسلق يتعامل مع الأخلاق بالتقية والنفاق، فتراه يبتغي هدفاً لا يؤمن به، أو يسعى إلى نيل غاية لا يعتقد بها، فهو غير نافذ إلى لب السلوك العملي اللائق برجل الإدارة الناجح، وإنما هو مرتبط بالقشر متسلق عليه لا يعدوه.

وسبب قشرية المتسلق أنانيته المفرطة وذاتيته المستبدة ومصالحته المستحكمة، فتراه يقبل من المسلكيات أردأها وأسوأها. فإذا كان المتخلف يقدم الغير على النفس، ويرى خدمة الآخرين مرقاةً لنفسه، فإن المتسلق يقدم النفس على الغير ويرى خدمة نفسه واجباً على الآخرين، ومن هذا الصنف تنشأ القيادات الاستبدادية بصورها ومراتبها وأفاتها. ويتخذ التسلق ثلاثة مظاهر أساسية كما يلي:

أ. **الانفراد بالقرار**؛ فيفيض لدى المتسلق شعور بالأنا بصورة مرضية تجعله يتوهم نفسه صاحب السلطة المطلقة، فهو الذي يتحكم، وهو الذي يقرر، وهو الذي يعاقب، وهو الذي يثيب، وهكذا تتضاعف لديه أهام التسلط، فيمتنع عن مشاوراة الآخرين وحتى عندما يشاورهم إما أن يعرض عليهم رأياً يراه هو ليوهم نفسه أنه اتخذ قراراً تشاركياً، وإما أن يعرض عن رأيهم عندما يراه لا يوافق "هواه" ..

فهو في كل الأحوال لا يرى لنفسه قيمة إلا بالاستبداد بالرأي وبالانفراد بالقرار. فإذا كان المتخلف يعرض على العاملين معه المشكلة ليتوصلوا إلى قرار جماعي بشأنها. فإن المتسلق يعرض على العاملين القرار الذي اتخذته هو ليبدو رأيهم فيه، وقلما يأبه لرأيهم إذا كان مخالفاً لرأيه،

وشتان ما بين المسلكين وما أبعد ما بين العاملين! ولذلك ترى المتسلق يتخذ من المقاربة التشاركية صناعة لفظية لا يفتأ لسانه يسبح بها وإن كان قلبه شديد الإنكار لها راسخ الكفر بها. أما المتخلق فإن المشاركة لديه خلق أصيل وسلوك أثيل، يرى الناس آثاره ولا يحتاج هو، بل لا يميل أصلا، إلى الحديث عنه أو التشدد بالعمل به.

ب. مخالفة القول لل فعل: لا يرى المتسلق أبدا غضاضة في مخالفة أقواله لأفعاله، ولذلك فإنه لا يرى حرمة لحفظ العهد، وقوله وفعله كلاهما لا يرتبطان إلا بذاته، فإن توافقا فبالصدفة بسبب مصلحة خاصة، وإن تخالفا وهو الغالب فذلك أيضا لمصلحة خاصة يجنيها من وراء ذلك. وتتخذ هذه المخالفة الشنيعة، والتي هي بالمناسبة سلوك معتاد في كثير من الإدارات، صورتين:

1. صورة التحايل والاحتيايل؛ حيث يسمح المسؤول الإداري لنفسه بإظهار غير ما يبطن وادعاء غير ما يعتقد، فيعد بأمور يبطن عدم الوفاء بها، ويظهر الحرص على مبادئ وحقائق وهو في قلبه نافر منها غير عابئ بها. ولذلك ترى كثيرا من العاملين يتهمون مسؤوليهم بالكذب وعدم إنفاذ الوعود.

2. صورة الاستغلال؛ حيث يعتمد المسؤول إلى إيهام العاملين واستغلالهم، كلهم أو بعضهم، لتحقيق أغراضه الخاصة. فهو يرى العاملين وعملهم ملكا خاصا به وويل لمن يدعي منهم شيئا لنفسه. وقد رأينا من صور هذا الاستغلال في بعض الإدارات ومنها إدارة بعض الجامعات ما يندى له الجبين. ويرجع هذا السلوك إلى إيمان بعض القيادات الإدارية بالفصل بين العمل الإداري والأخلاق، معتبرين أصول العمل الإداري غير ذات طبيعة أخلاقية، وأن الأخذ بالأخلاقيات في الإدارة من شأنه أن يضعفها ويفقدها الهيبة اللازمة، وأن يفسد العلاقات بين الرؤساء والمرؤوسين ويحول دون تنفيذ التعليمات. والسبب في هذا الاعتقاد الخاطئ هو شدة حرص هذه القيادات على ترسيخ التسلط والتسيد وعبادة القواعد التي تؤدي بدورها إلى عبادة الفرد المتسلط والمتسيد.

ج. إذكاء النزعة الفردانية: يميل المسؤول المتسلق إلى إذكاء النزعة الفردانية بين العاملين ودفعهم إلى التنافس والتصارع. ولذلك تراه يحارب العمل الجماعي لأن تسيدته على الإدارة لا يتم إلا بهذه الفردانية المورثة للصراع والتنافس. فالنزعة الفردانية في التدبير هي التي تمكن

المسؤول الإداري من التفرّد في اتخاذ القرارات، وهكذا يندفع العاملون في تصارع ذاتي ينشر جوا من التخالف لا يسمح بتطوير المؤسسة ولا بتطوير الإنتاج ولا بتحقيق الأهداف، ولا بوضع الخطط موضعها الصحيح، ولذلك فإن العمل الجماعي في هذا النوع من الإدارات ليس أصلا، وإنما طارئاً تتعدّد له اللجان الوظيفية عند الحاجة، ثم لا تلبث أن تنفك وتحل بمجرد إنجاز العمل الموكول إليها حيث يعود كل عامل إلى عمله الفردي الخادم للمنهج التسديدي.

ثالثاً: المنهج

يرتبط المنهج بطرائق العمل، وخطط الإنتاج، وأساليب التطوير والمراقبة والتقويم، وهو منهج إما أن يكون إبداعياً إلى أقصى حد مختبراً حدود العقل، موعلاً في الحدس والتصرف والتجديد، وهو ما نسميه "التعقل الواسع"، وإما أن يكون محافظاً على التمسك مرتبطاً بالعقل الحسابي والمنطقي وهو ما نسميه "التعقل الضيق"، فلنتولّد تفصيل هاتين الصورتين المتقابلتين فيها يأتي:

1. التعقل الواسع

يرتبط وصف السعة هنا بأمر ثلاثة متكاملة: أولها؛ تبني الإبداع أساساً للتدبير، وثانيها؛ توخي الجودة الشاملة، وثالثها؛ اعتماد التقويم الشامل. وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ. الإبداع

تؤكد الدراسات الحديثة في التدبير والقيادة الإدارية على أهمية الإبداع والابتكار لتطوير المؤسسة الإدارية، ويحتاج ذلك إلى امتلاك طاقة واسعة لوضع الحلول المبتكرة وإعمال الحدس والخيال واختبار إمكانيات العقل إلى أقصى حد، وتشجيع مختلف العاملين على التصرف والإبداع.

ولذلك فإن القيادة المبدعة في الإدارة هي التي تلتهم في ذهنها أفكار جديدة، وتتصرف وفق حلول وإمكانيات متعددة لا تجمد على الإجراءات المتبعة والقواعد المرعية، وإنما تتيح إمكانيات واسعة للتصرف الإبداعي الذي يكون له أثر فاعل في العمليات الإدارية، وفي العاملين وفي المنتج النهائي للمؤسسة الإدارية.

ب. الجودة الشاملة

يتكامل الحس الإبداعي الفاعل مع تبني سياسة الجودة الشاملة، وعندما نقول الجودة الشاملة فإننا نعني بها الجودة التي تتجاوز العمل على تجويد الإنتاج والمنتوج إلى أن تكون منعكسة على العاملين أنفسهم، بحيث يكون الهواء الذي يتنفسه الجميع مطبوعا بطابع الجودة.

وكما هو معلوم فإن تحقيق الجودة وتحسينها يتطلب الخطوات التالية:

. التخطيط للجودة من خلال أنشطة تحدد الأهداف والمتطلبات الخاصة بالجودة.

. ضبط الجودة من خلال أنشطة عملية لتلبية متطلبات الجودة ومنها أنشطة مراقبة العيوب.

. ضمان الجودة، من خلال أنشطة منهجية مخططة لضمان الثقة الكافية بأن المؤسسة قادرة على تلبية متطلبات الجودة.

. تحسين الجودة بأعمال تتخذ لزيادة فاعلية الأنشطة والعمليات بهدف تحقيق فوائد إضافية للمؤسسة وزبائنها.

ويحتاج هذا إلى تطوير إدارة للجودة الشاملة من خلال:

. التحليل المستمر للعمليات المرتبطة بالعمل بالمؤسسة بهدف تحسين الأداء، ويقوم بذلك العاملون أنفسهم من خلال إشراكهم في العملية.

. توفير التدريب والتكوين المستمر والحوافز للمحافظة الدائمة على الجودة العالية.

. التركيز على عمليات الإنتاج في مجملها وليس النتائج فقط.

. تجويد تلبية حاجات زبائن الإدارة أو المستهلكين لمنتوجها.

. التحسين المستمر لأن الجودة ليست ثابتة بل في تطور مستمر¹.

والخلاصة أن توشي الجودة الشاملة القابلة للتحسين المستمر والتطوير الدائم هي أصل من أصول المنهج المقاصدي. فليس أحب إلى نفس المقاصدي من إقتان العمل.

1. الخطيب أحمد رداح، إدارة الجودة الشاملة: تطبيقات تربوية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 2004، ص 26.

ج. التقويم الشامل

لا يمكن الحفاظ على استمرارية الإبداع وفاعلية الجودة إلا من خلال التقويم الشامل للعملية الإدارية برمتها؛ أي أن يشمل التقويم كل العناصر من العمليات الإدارية والنظام الإداري والرؤية التدييرية والعاملين والإجراءات والمنتوج أيضا، ولا ينبغي أبدا أن يقتصر التقويم على عنصر دون عنصر من مكونات العملية الإدارية، كما لا ينبغي في إطار ربط المسؤولية بالمحاسبة أن تقتصر المحاسبة على الحلقات الضعيفة في سلسلة المسؤوليات الإدارية. بل ينبغي، ضمنا للنجاعة والفاعلية، أن تشمل الجميع¹.

والخلاصة أن المنهج التعقلي الواسع يقوم أساسا على الإبداع والاجتهاد المتواصل لضمان الجودة التامة والشاملة والحرص على التقويم الشامل المستمر الضامن لاستمرارية التحسين والتطوير.

2. التعقل الضيق

وترجع صفة الضيق هنا إلى أن العقل يبقى في حدوده الدنيا لا يعدوها، ويقف عندما يتطلبه الموقف لا يجاوزه، ولا يؤمن سوى بالعقلية الحسابية الملموسة، ولا يغامر أبدا بالثقة بالحدوس ولا بالبدائل المتنوعة، فالحفاظ على النظام، وعلى التسلسل وعلى العلاقات المنطقية المألوفة أولى عنده من اختبار آفاق التصرف وامتحان مجاهل الخيال والحدس، ويتجلى التعقل الضيق من خلال عناصر ثلاثة ترتبط بالحفاظ على النمط وتوخي الجودة الجزئية، وإعمال التقويم غير التام.

أ. الحفاظ على النمط

يرى بعض الباحثين أن " المنظمات والمؤسسات تتطور بالروتين والحفاظ على الوضع القائم"² ولذلك فإن المنهج الشكلي يربط أساسا بالحفاظ على النمط والجمود على ظاهرية الإجراءات وحرفية القوانين، ولا يسمح بالتصرف إلا بصورة محدودة وعلى نطاق ضيق جدا.

1. انظر: Service quality evaluating models المنشور في مجلة Procedia عدد 31 لسنة 2012.

2. Goleman, D, et al, L'intelligence émotionnelle au travail, Nouveaux horizons, Paris

وهذا النوع من الإداريين تجده " بصورة عامة يتمسك بأول بديل مقبول حين يتخذ قرارا، بدلا من البحث عن أفضل خيار، وهو نادرا ما يغير الأشياء إلا إذا ساءت كثيرا، وحتى حين يغيرها فهو يستمر في محاولة ما سبق أن أدى إلى نتيجة، وأنه يقصر بحثه عن الحلول على السبل المطروقة كثيرا والمصادر التقليدية للمعلومات والأفكار الراسخة، ويميل لأن يبقى منشغلا بالروتين، وبذلك يمنع الابتكار¹."

ونظرا لعدم انفتاح هذا الصنف على أية إمكانية تجديدية أو مبتكرة للنظر إلى الأمور وحل المشاكل، فإن رؤيته وتصرفه يربك سير المؤسسة أو يضعف فاعليتها وتنافسيتها، وذلك لأنه لا يرى الأمور إلا من زاوية ضيقة، ولا يمتلك أساليب كثيرة لحل المشكلات وابتكار الحلول، فقد صدق من قال: "إذا لم يكن لديك سوى مطرقة أصبحت كل مشكلة في نظرك مسمارا²". ولذلك تجد هذا النوع من الإداريين غارقا في الشكلائية من خلال الحفاظ على الروتين وعلى البروتوكول وعلى قدسية الإجراءات الشكلية بصورة مبالغ فيها. وما أكثر ما تزخر إدارتنا بهذه الأصناف.

ب. الجودة الجزئية

لا يجادل هذا النوع من القيادات في أهمية تبني الجودة والحرص على تجويد الإدارة، ولكنه للأسف لا يرى من الجودة إلا وجها واحدا وهو جودة المنتج النهائي للمؤسسة أو الإدارة. فإن تحققت هذه الجودة الجزئية فإنه لا يهتم بغيرها ولا بأي ثمن تحققت هذه الجودة. والذي يهم هذا الصنف من المسؤولين الإداريين أن تمتدح مؤسستهم بجودة منتوجها، حتى ولو كانت ظروف العاملين غير جيدة، وحتى لو كانت مساطر العمل نفسها غير جيدة.

ج. التقويم الجزئي

يتبنى هذا الصنف عملية تقويم الإنتاج والمنتوج، ولكن التقويم عنده لا يرتبط بمجموع منظومة العمل وكافة العمليات والإجراءات والأفراد المتدخلين فيها، وإنما ينصب النقد والتقويم

2002, p.276.

1. نظرية المنظمة المبدعة، م، س، ص55.

2. المصدر نفسه، ص19.

ومن ثم المحاسبة على العاملين فقط. وفي غياب تام لأية إجراءات تحفيزية تدفع العاملين للإبداع والإخلاص، فإنهم يتفاجأون عند التقويم بأن آثاره تنصب عليهم دون غيرهم. وهذا الخلل هو الذي يربك كثيرا من الإدارات والمؤسسات ويجعل فاعليتها وتطورها بطيئا جدا.

وإذا أردنا أن نلخص الفارق بين التعقل الواسع والتعقل الضيق، فإنه يمكن أن نقول إن الأول يتسامى بالعقل إلى حدود الحدس، بينما يخلد الثاني إلى أرض المنطق لا يعدوه، فالأول يبذل ويتكسر ويفامر، والثاني يحسب ويؤمن باللموس ويتردد في الإيمان بما فوقه، ولذلك كان الأول واسعا منفتحا، وصار الثاني ضيقا ومنغلقا.

خلاصة

يمكن أن نخلص في الختام إلى أن الإدارة المقاصدية هي إدارة عقلانية في أساليبها، أخلاقية في مسالكها، تعبدية في مقاصدها، فالعقلانية تحكمها الأخلاقية وتعلوهما معا الغاية التعبدية. ولذلك فإن صلاح الإدارة وإصلاحها لا يتم بغير هذا المنهج المقاصدي من خلال اختيار القيادات المقاصدية أي القيادة المتعبدة المتخلقة الواسعة التعقل.

أما القيادات المتسيدة والمتسلقة والضيقة التعقل فإنها ستؤدي حتما إلى فساد الإدارة وإفسادها.

وبهذا نفهم القولة المنسوبة إلى سيدنا عمر بن الخطاب والتي تلخص هذا الصنف من القيادات الإدارية المقاصدية، يقول رضي الله عنه: "أريد رجلا إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم". وما أندر هذا الصنف من الرجال وخصوصا في هذا الزمان الذي أفسدته القيادات التسيدية الشكلانية، فأين الأمير الذي لا يتميز عن أصحابه كأنه منهم؟

ويمكن اختصار التقابل بين المنهجين الشكلاني والمقاصدي في هذا الجدول:

المنهج	المسلك	المقصد	
3. التعقل الواسع - الإبداع - الجودة الشاملة - التقويم الشامل	2. التخلق - الإشراف - القدوة - التعاون	1. التعبد - الاستبصار - الإخلاص - التحول	المنظور المقاصدي للإدارة
3. التعقل الضيق - المحافظة على النمط - الجودة الجزئية - التقويم الجزئي	2. التسلق - الانفراد - مخالفة القول للفعال - التنازع	1. التسيد - الإبصار - الارتباط بالذات - الجمود	المنظور الشكلاني للإدارة

وأحب قبل الختام أن أؤكد على أمرين اثنين:

الأول: أن المنهجين المتقابلين المذكورين في هذا البحث؛ أقصد الشكلاني والمقاصدي لهما مراتب تتفاوت بين حد أعلى وحد أدنى، وهذا يتيح إمكانية تصنيف مختلف التطبيقات الواقعية التي نراها اليوم في مختلف الإدارات والمؤسسات العامة والخاصة في سلم تقويمي يفاضل بينها. فقد يدخل بعضها في صنف الإدارة المقاصدية ولكنه قد يكون في أدنى مراتبها حتى يكاد يلتحق بالشكلانية، وقد يدخل بعضها في صنف الإدارة الشكلانية ولكنه قد يكون في أعلى مراتبها حتى يكاد يقترب من المقاصدية.

والأمر الثاني؛ أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا التصنيف أن المنهج المقاصدي مرتبط بالإنسان الدياني (أو المتدين) والمنهج الشكلاني مرتبط بغير الدياني (أو غير المتدين)، فقد يطبق المنهج المقاصدي في أوجده صورته في مجتمع علماني غير ديني أصلاً. وقد يطبق المنهج الشكلاني بكل عيوبه في مجتمع إسلامي مرتبط بالدين، فالمنهج المقاصدي منهج عقلاني يقوم على الإصلاح للإنسان وفقاً للقوانين الإلهية الموثوقة في الكون والتي قد يصل إليها الدياني وغير الدياني على السواء، كما أنها قد يخطئانها عندما تحجبهم الحواجب الكثيفة فيفقدون نعمة البصيرة التي جعلها الله مدخلا لإدراك آياته.

الصوفية بناءة المدن: دراسة في مقاصد العمران الصوفي

د. جمال بامي

باحث في التاريخ والأنثروبولوجيا

مدير وحدة العلم والعمران/الرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

تروم هذه الدراسة فهم وتحليل بعض جوانب العمران الصوفي بالمغرب في ربط بين «الدين» و«التمدين» منطلقا من سؤال مركزي هو: كيف يمكن المرور من الدين/التصوف إلى التمدين/العمران ضمن أفق مقاصدي، أو كيف تتحول الأفكار الدينية/الصوفية إلى خبرات عمرانية؟ ولاعتبارات علمية ومنهجية سيتم الاختصار في هذه الدراسة على نماذج من العمران ذات صلة بالتجربة الصوفية المغربية..

في دراسة سابقة لي حول مقاصد العمران¹ قلت: «إن محاولة الإجابة عن علاقة الدين بالتمدين تستدعي في بادئ الأمر تحديدا فلسفيا لمفهوم العمران البشري بما ينسجم مع شمولية هذا المفهوم، واستبطانه لكافة العلائق التي ينسجها الإنسان مع المحيط الحيوي من أجل إنتاج الثقافة وتحقيق الاجتماع البشري، ذلك أن كثيرا من الأمثلة التطبيقية تبرز الترابط الجدلي بين الفكر والعمران بمنطق عملي. هذا يستدعي التعمق النظري في المسألة العمرانية من منظور فلسفي مقاصدي، وتتبع المفاصل العمرانية الكبرى في الحضارة الإسلامية بمنطق فلسفة التاريخ، وصولا إلى ربط الأفكار بالنتائج العمرانية جدليا بحثا عن طبائع العمران وفهم مشكلاته ومنطقه، واستشراف الآفاق المستقبلية في العملية العمرانية...»

1. جمال بامي، مقاصد العمران: دراسة فلسفية تاريخية، مجلة الإحياء، عدد 36، (1433هـ جمادى الثانية/ماي 2012م)، ص138.

إن التعمير بشكل عام؛ «بناء يعمر به مكان ويحسن حاله بواسطة الفلاحة وعمل الأهالي ونضج الأعمال والتمدن، ولا ينبغي النظر إلى العمران البشري باعتباره مقتصرًا على فن البناء بأنماطه وأشكاله وهندسته الموروثة والمحدثة، بل يعني بالمفهوم الإسلامي القيام بأعباء الاستخلاف وفق فلسفة الإسلام الكونية، وبذلك يتمثل النشاط البشري في كل المجالات المادية والفكرية والثقافية على السواء؛ ومدلول التعمير يرادف مدلول الحضارة بصفة عامة¹».

ترتبط العملية الاجتهادية بالعمران، بمنطق جدلي؛ ذلك أن العملية الاجتهادية في أصل مقصودها تتجه صوب «المصلحة»، و«الإصلاح»، ومن ثم فإنه لا يمكن تحريكها إلى عناصر «طغيان» أو «فساد» أو «خلل» مفض لتقويض أصل العمران. وهو الاجتهاد العمراني الكفيل بأن يواصل تأسيس المدرسة العمرانية؛ المدرسة التي تتبنى النظام المعرفي العمراني في تعاملها مع مجمل القضايا المتعلقة بالاجتماع والثقافة والحضارة، وستفرز هذه المدرسة لا محالة أجندة بحثية واهتمامات علمية بالغة الأهمية، يجري إغفالها أو تهميشها على أجندة البحث المعاصر..

إن الاجتهاد العمراني والتجديد العمراني عمليتان حضاريتان تُتزلان مفاهيم المدرسة العمرانية في شكل خبرات عمرانية كونية. والجدير بالذكر أن الاجتهاد، هنا، يكتسي طابع الامتداد، وهو يسير في الأفق المتعدد، من أفق الكون إلى أفق الإنسان، إلى أفق المجتمع، إلى أفق التاريخ. والاجتهاد المقاصدي هو جامع كل العناصر المكونة للعملية العمرانية؛ بحيث توفر لها عناصر الحيوية والفاعلية، ويفضي المقصود في نهاية المطاف إلى الرعاية والحفاظ والحماية والاستشراف...²».

لكن فهمنا للظواهر الطبيعية وفق المنهج القرآني هي أنها «ذات محتوى إنساني كوني في إطار مقوماتها الطبيعية. وأن العلاقة الكلية التي تربط ما بين مجموعة الظواهر في سياق الحركة العامة هي علاقة كونية وليست بشرية فقط، وإنها لا تقبل منطلق المصادفة ولكن التقدير

1. لكديم الصوسي مولاي إبراهيم، «الدين والتمدين» ضمن المدينة المغربية العتيقة، إشكاليات الحاضر وتحديات المستقبل، مراكش: جامعة القاضي عياض، 2003، ص86.

2. سيف الدين عبد الفتاح، «التنمية، رؤية من منظور الفكر الإسلامي»، جريدة «فجر الحرية» المصرية (18 فبراير 2011).

الإلهي الذي ينفذ إلى كل التفاصيل في حياة الشعوب من خصوصية موقعها إلى تركيبها واتجاه حركتها¹..»

ثمة علاقة جدلية بين تصور العلاقة مع الطبيعة والمجال من منظور ديني/فلسفي معين، وبين العمران بالمفهوم الشامل للكلمة؛ أي علاقة عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأفكار بشكل جدلي.

ضمن هذا الأفق تدرج الدراسة القيمة التي أنجزها حسن البودراري حول مولاي عبد الله الوزاني مؤسس مدينة وزان². فقد رأى هذا الباحث أن مسار الولي مولاي عبد الله الشريف (1596-1678) كان مسارا متجها، وفق شروط ذاتية وموضوعية، إلى تأسيس المدينة/الزاوية التي ستعرف باسم وزان. وقد حلل البودراري «الأساطير» المؤسسة لاستقرار مولاي عبد الله الشريف بجبل بوهلال في علاقتها بالتوازنات القبلية والاجتماعية والسياسية انطلاقا من دور التحكيم والسلطة الروحية والمعرفية التي اضطلع بها الشريف الولي مؤسس المدينة. إن التأمل في موقع وزان الجغرافي والطبيعي والاستراتيجي باعتبارها محطة بارزة فيما عرف بطريق المخزن، وكذلك لتواجدها في مفترقات طرق مجموعة من القبائل النافذة في مجال الغرب والهبط والريف، تضيي الكثير من المعقولة على علاقة الولي بالزمان والمكان.

ولا غرابة أن نجد أحفاد مولاي عبد الله الشريف يقومون بأدوار حاسمة في الوساطة بين المخزن وقبائل منطقة وزان ومحيطها.. إن استقرار الولي وتأسيسه لوزان كان ينخرط إذا ضمن مشروع عمراني، لا يمكن لأي مسار صوفي جاد أن يتجاهله؛ وهذا هو ما يجعل أطروحة «الصوفية بناء المدن» مسألة تجد لها سندا في معطيات الطبيعة والتاريخ، لكنها فرضية تحتاج إلى كثير من البحث والاستمرارية العلمية..

ضمن النسق نفسه تدرج دراستنا التي أبرزنا فيها علاقة القداسة بالبيئة من منظور أنثربولوجي. وقد تمت دراسة الولي عبد العزيز بن يفو بدكالة كنموذج لهذه العلاقة. وتبين

1. محمد أبو القاسم حاج حمد، *جدلية الغيب والإنسان والطبيعة*، درا الهادي، 2004، ص451.

2. Hassan EL BOUDRARI, Quand les saints font les villes, Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du 17ème siècle, Annales Economies, sociétés, civilisations, 40ème année, N° 3, 1985, p 489 – 508.

من خلال تحليل «الأسطورة المؤسسة» لاستقرار الولي أن هذا الأخير تعامل مع بيئة محلية وفق شروطها الموضوعية، وأن مساره الصوفي الإصلاحية يعكس، في كثير من جوانبه، علاقة الفكر بالواقع، ويرسم خطاطة عامة لتفاعل الإنسان المحلي مع المجال البيئي¹.

وعلى مستوى تحول الفكرة الدينية إلى حقيقة تمدينية، وضمن رؤية سوسيو-أنثربولوجية، يندرج المشروع الذي اضطلع به أتباع «الزاوية الجزولية» بحوز مراكش بدءاً بمحمد الجزولي وتلميذه عبد العزيز التباع، وصولاً إلى تلميذ هذا الأخير الشيخ عبد الله الغزواني الذي بلور رؤية أصيلة تستلهم من التصوف بمفهومه الكوني لإنتاج خبرات عمرانية تنفع الناس.

لقد استقر عبد الله الغزواني (ت 943هـ) بصفة نهائية بمدينة مراكش، وأسس زاويته بحي القصور، لتنتقل رحلة جديدة في حياة هذا الشيخ الصوفي، أساسها تلك الممارسة التي حرر بها من ثقاف الإرادة، وذلك الأمر الذي نال من أجله إجازة شيخه التباع، وهو المتعلق بالمجال الزراعي الذي برع فيه كمريد، وتوفق في تمريره وتلقين مبادئه وتقنياته، وهو شيخ، إلى مردييه وتلامذته، الذين نجد من بينهم ولداً توفق بشكل كبير في ذلك، واشتهر باستصلاحه للعديد من الأراضي، التي حولها من بقع جرداء إلى حقول غناء، وأسس بها زاوية هي اليوم من أشهر الزوايا في المغرب، اسمها زاوية تامصلوحت، واسمه عبد الله بن حسين².

يتعلق الأمر بعبد الله بن حسين الأمغاري، سليل أسرة آل أمغار برباط تيط وجد الولي الشهير مولاي إبراهيم المعروف عند العامة بطير الجبال؛ ومنه نفهم الهاجس «التموي» الذي كان يسكن عبد الله الغزواني، ولقد أشار إلى هذه المسألة أيضاً بول باسكون في كتابه le Haouz de Marrakech، واستفاض في الحديث عن دور زاوية تامصلوحت لصاحبها عبد الله بن حسين؛ وهي نتاج طبيعي لمدرسة عبد الله الغزواني في محاربة القفر والخلاء وجلب النماء.. وقد قال ابن عسكر في «دوحة الناشر»: «وحدثني الشيخ أبو عبد الله الدقاق، وكان

1. Zakaria Rhani, Jamal Bammi et Mohammed Mouhiddine, Sainteté et écologie au Maroc, approche anthropologique, Revue de Géographie du Maroc, N°1-2, volume 25, janvier 2009, p.207.

2. محمد جنوبي، الأولياء في المغرب، مطبعة دار القرويين، 2004، ص156.

مختصا به، قال لي: كان الشيخ رضي الله عنه دأبه الحركة في أسباب الحراثة واستخراج المياه...».

إن دور الغزواني الاقتصادي بناحية مراكش كان بالغ الأهمية؛ لقد كان رجلا محبا للحراثة ولاستخراج الماء. وتأكدت شهرته بفاس، وقد شكل مجهوده الفلاحي بالحوز في نظر الكثير عملا سياسيا أكثر منه مجهودا تقنيا مجردا؛ لأن دأبه على الحرث والسقي لم تكن تقسره الدواعي الصوفية فحسب، بل تبرزه أيضا أزمة البادية المغربية وما خلفته هذه الأزمة من نتائج سلبية على الوضع البشري.. وسيلزم مرديه بهذه الأعمال كشرط أساسي في تربيتهم الصوفية ولن يختار لهم غير المواقع المتضررة كمواضع لتأسيس زواياهم..

وقد تجلت الأدوار الاجتماعية لسيدي الغزواني في إطعام الطلبة والمريدين وعامة الناس خصوصا خلال المجاعات والأوبئة، بالإضافة إلى حضره السواقي والآبار؛ وقد كان يقول لأتباعه: «من حضر ساقية صنع للناس طعاما».

إن الولي بهذا المفهوم كانت له سلطة في الهيمنة على «الخلاء»، وإن فعل تدجين المتوحش وتطويع المجال القفر يشكل المرحلة الأولى في عمل «التهيئة» الذي يضطلع به الولي. إن هذا العمل «الإحيائي» والتدبير الذي يقوم به الشيخ وأتباعه يؤدي إلى دفع حدود المتوحش إلى أبعد مدى، وتحويل «الموت» إلى «حياة»¹. وقد لاحظ حسن البورداري نفس الأمر مع العالم الولي مولاي عبد الله الوزاني، دفين وزان، الذي لاحظ أن «النصوص» المؤسسة لاستقراره في منطقة وزان تبين عن «العدم، والكاووس الأصليين اللذين شكل قدوم الولي نهاية لهما»².

إنني أرى هنا، دون إغراق في التأويل، حسا كبيرا بضرورة توفير الأمن الغذائي، والترفيه عن الناس، عبر استصلاح الأراضي وشق السواقي والتقنين في «علم الفلاحة»، والمرور من «الكلام» إلى «الأشياء» عبر التجارب الميدانية وإحداث البساتين والمشاتل، وإدماج كل هذا ضمن التربية الصوفية والالتزام المبدئي؛ وهذا ينسجم مع مطلب «الخصب الدائم والأمل الفسيح» بتعبير الماوردي؛ والحق يقال إننا في أمس الحاجة اليوم إلى مثل هذه الروح، ونحن نرفع اليوم شعار

1. Zakaria Rhani, Jamal Bammi et Mohammed Mouhiddine, Sainteté et écologie au Maroc: approche anthropologique, op.cit, p.207.

2. Hassan EL BOUDRARI, Quand les saints font les villes, op.cit, p489-508.

«المغرب الأخضر»، ذلك أن هذا المقصد النبيل يحتاج إلى علم وهمة عالية مثل التي توفرت في التبايع والغزواني وابن حسين...

ومنه نستفيد أيضا أن هؤلاء الأئمة الذين استبطنوا خطورة الآية الكريمة ﴿ **وغير معصلة وقصر مشيخ** ﴾ (الحج: 43)؛ فانبهروا للبناء والتشييد ومحاربة الخلاء وجلب الخضرة والماء والنماء، وأدركوا أن الضرورات الوجودية التي تربط الإنسان بأصله الطيني الكوني هي أساس التنمية والحضارة، بدل الإغراق في كماليات العمران، في الوقت الذي تجف فيه الآبار وتنتشر البداوة وتقلص الحضارة حتى لو طفت مظاهر «التمدين»، ولا أعتقد أن موقفي هذا من «المدرسة» الجزولية بمراكز وأحواضها مغرق في التأويل، لاسيما وأني أتحدث من موقف الدارس لدور النبات والخضرة وتديبير المجال في تحقيق النماء...

ضمن نفس الأفق يمكن الحديث عن بيت آل أمغار الذي أنجب أعلاما وأئمة ساهموا بحظ وافر في نشر العلم والصلاح بالمغرب. قال ابن عبد العظيم الأزموري في كتابه المخطوط «بهجة الناظرين وأنس العارفين» (الخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 3770) عن مؤسس رباط تيط الشيخ أبو عبد الله أمغار: «أن شهرة أبي عبد الله أمغار الذي خلف والده أبا جعفر إسحاق على القيادة الدينية لمجتمع أزموور قد امتدت من الإسكندرية إلى السوس الأقصى، كما امتدت من حيث الزمان على طول فترات حكم كل من يوسف ابن تاشفين وابنه علي الذي كان يعتبر أبا عبد الله محمد أمغار «شيخ المشايخ» وقدوة الأولياء، وعهدة الأصفياء...».

إن هذا يبرز في اعتقادي مركزية رباط «تيطنطر» العلمية والروحية خصوصا خلال مشيخة أبي عبد الله الذي جمع حوله ثلة من رواد العلم والصلاح في عصره ضمن «إستراتيجية» علمية وتربوية لنشر العلم ومكارم الأخلاق في بعد رسالي واضح المعالم... كما سيسطع نجم حفيده محمد أمغار الصغير شيخ الإمام محمد بن سليمان الجزولي؛ فقد قضى سيدي محمد بن سليمان الجزولي ما شاء الله من زمن في فاس قبل أن يرحل للاتصال بأبي عبد الله محمد أمغار الصغير بمدينة تيط، إثر ذلك دخل في خلوة طويلة مكث فيها صحبة سيدي أمغار برباط تيط حوالي أربعة عشر عاما، وخلالها ختم الإمام الجزولي مع المريدين عشرات الآلاف من

«الدلائل»... ولقد تواتر العلم والصلاح في أسرة آل أمغار بحيث نجد فروع هذه الزاوية تنتشر في الزمان والمكان..

قال ابن قنفذ في «أنس الفقير وعز الحقيير» عن بيت آل أمغار: «هذا البيت أكبر بيت في المغرب في الصلاح لأنهم يتوارثونه كما يتوارث الناس المال، وما زالوا إلى الآن يتوارثونه والغالب أنهم أعلام في الصلاح رضي الله عنهم، وقال بن الزيات التادلي في «التشوف»: «أنهم يتوارثون الصلاح خلفا عن سلف»...

وقد أثار انتباهي ما ذكره ابن عبد العظيم الأزموري في «بهجة الناظرين» أن شيوخ الزاوية «الأمغارية» بدءاً بأبي جعفر إسحاق والد أبي عبد الله أمغار كانوا يقتاتون من طعام الكون، وهذه العبارة الكونية حاملة لدلالات فكرية وثقافية عميقة، وتدل لا محالة على إحساس عميق بالطبيعة والكون؛ على اعتبار أن الإنسان جزء من المنظومة الكونية ووجب عليه الارتباط الفعلي بالأرض بما ينسجم مع أصله الكوني..

خلال القرن العاشر الهجري سينبري عالم من بيت آل أمغار لنشر العلم والصلاح بناحية مراكش، فقام بتأسيس زاوية بتامصلوحت بتشجيع من شيخه وأستاذه الكبير عبد الله الغزواني مول لقصور تلميذ عبد العزيز التابع تلميذ الإمام الجزولي، يتعلق الأمر بعبد الله بن حسين الأمغاري...

يقول ابن عسكر في دوحة الناشر: «ومنهم أعجوبة الدهر الشيخ الولي ذو المناقب التي لا تحصى كثرة أبو أحمد عبد الله بن حسين الحسني، من شرفاء بني أمغار أهل عين الفطر الذين ألفت في مناقبهم صاحب «التشوف» والتجيبى ومحمد بن عياض وغيرهم. كان هذا الشيخ من أصحاب الشيخ سيدي أبي محمد الغزواني...

وفيدنا ابن عسكر بخبر مفيد، هو استمرار لما ذكرته حول سيدي الغزواني مول القصور فيما يخص عمارة القفار وجلب النماء والماء وتديير المجال، يقول فيه: «حدثني الرضى الشيخ أبي إبراهيم المدفون بقرية تامصلوحت على نصف مرحلة من مراكش، والقريبة المذكورة خالية متعطشة لا ماء بها، وكان والدي في جملة، فالتفت إليه الشيخ وقال له: يا عبد الله هذا موضعك وإن الله يحيي عمرانته على يدك، فانزل بأهلك وولدك.. قال فارتحل والدي وليس معه أحد إلا

أنا وأمي وبقرة واحدة وتليس على عاتقه لفراشه، فنزلنا بتامصلوحت والأرض خالية مقفرة لا أنيس بها، فاستوحشت أنا وأمي وقلت هذا تعريز...¹»

سار عبد الله بن حسين على منهج أستاذه الغزواني، وبدأ مشروعه التعميري خطوة خطوة عبر استصلاح الأراضي وشق السواقي ومحاربة الحيوانات المؤذية للمحصول مثل البرطال والجراد... وما أريد التأكيد عليه هنا هو التقاء عنصرين أساسيين ساهما في تحويل تامصلوحت من مكان جذب قفر إلى مجال خصب وهما: وراثته الصلاح وفقه «العمارة» من أسرة آل أمغار العريقة والتأثير الكبير للشيخ الغزواني، «الفلاح» المربي الكبير الذي كان يمزج بين البحث عن «النقطة الأزلية» وامتداداتها في العالم الأرضي عبر معانقة التراب والتمتع برائحته الكونية والتحقق الميداني من أسرار الخلق عبر تفجير المياه وإنبات النباتات..

ويؤكد مسار صوفي آخر من القرن العاشر الهجري في سهل تادلة مقاصد العمران الصوفي كما حاولت إبراز بعض أسسه أعلاه؛ يتعلق الأمر بأبي عبيد الشرقي مؤسس مدينة أبي الجعد.

فبعد وفاة الشيخ أمسناو شيخ زاوية الصومعة، سيعود أبو عبيد الشرقي إلى زاوية والده بتادلا، ليأخذ عنه الطريقة التباعية الجزولية لصاحبها الشيخ الشهير سيدي عبد العزيز التابع كأخذ أول، وقد تزكى هذا الأخذ خلال الرحلة المراكشية التي التقى فيها أبو عبيد بأقطاب التباعية-الجزولية كالشيخ عبد الله بن ساسي دفين ضاحية مراكش، وتلميذ الإمام الغزواني مول لقصور، والشيخ القسطلي..

يقول الناصري في «الاستقصا» عن أبي عبيد الشرقي: «كان من أكابر أهل وقته... وتخرج به جماعة من الأولياء، وبعث إليه المنصور (الذهبي) جماعة يختبرونه فظهرت لهم كراماته...»

إن الحديث هنا عن «الكرامة» أمر ثابت في النصوص الصوفية المغربية كما في الروايات الشفوية، لكن تأويل هذه «الكرامات» وتوظيفها في عمل تفكيكي وتركيبي لتاريخ الصلاح والولاية بالمغرب من شأنه أن يمدنا بعناصر لتحليل أنثربولوجي نعتقد أنه مفيد في وضع العمران الصوفي في سياقه المجالي والاجتماعي؛ وهو ما حاول حسن البودراري القيام به في دراسته لمولاي عبد الله الوزاني، وحاولنا نحن أيضا القيام به مع الولي ابن يفو..

1. ابن عسك، دوحة الناشر لحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، ص 95-96.

خلال الفترة التي قضاها امحمد الشرقي بمراكش اشتهر بين الناس بعلمه ونباهته ونبيل أخلاقه وكرمه، ثم رجع إلى مسقط رأسه فمكث مدة قليلة وانتقل بعدها إلى مكان يسمى إغرم لعلام بالأطلس المتوسط، بقي هناك مدة ثم انتقل سنة 966هـ إلى موقع أبي الجعد الحالي، فحضر بئرا وبنى مسجدا وكان المحل موحشا وقفرا..

والمكان الذي نزل به الشيخ يعرف الآن بالأبار قرب رجال الميعاد، والبئر التي حفرها تسمى اليوم «بئر الجامع»، ثم انتقل الشيخ الشرقي بعد ذلك لمكان يعرف بـ«ربيعة» المعروف الآن برحبة الزرع، وبنى مدرسة لتدريس العلم في المكان المعروف اليوم بـ«درب القادريين»، وأصبحت أبي الجعد مركز إشعاع ديني وعلمي، ونقطة تجارية ذات أهمية إستراتيجية، وقد قامت الزاوية الشرقاوية بدور مهم في نشر العلم والصلاح وتخرج منها علماء كبار، مثل الشيخ سيدي محمد الصالح بن محمد المعطي دفين أبي الجعد (ت 1727م) والشيخ سيدي محمد المعطي بن محمد الصالح صاحب «ذخيرة المحتاج» (ت 1766م)، وأبو علي الرحالي وسيدي العربي بن السائح العالم الشهير دفين رباط الفتح، ولحسن بن محمد الهداجي المعدني ومحمد بن عبد الكريم العبدوني..

بعد رحلة التحصيل العلمي والصوفي، سيقدم أبو عبيد الشرقي بهمة عالية ونفس إنساني كبير على تأسيس زاويته بأبي الجعد.

والحقيقة أن هذا العمل البناء يُعتبر استمرارية لنهج «المدرسة الجزولية». ونحن نرى هنا أن أحد «الثمرات التربوية» لهذا المسار الصوفي الإنساني الهادف هو الشيخ أبو عبيد الشرقي الذي قدم إلى أرض قفر موحشة، وأسس بها زاويته، التي شكلت حرما سيقوم بدفع الخلاء إلى أبعد الحدود، وجلب النماء والزرع والخصب، وليس غريبا أن تتسبب المصادر إلى أبي عبيد الشرقي قوله لما قدم إلى مكان تأسيس زاويته: «إني راحل، إن شاء الله، إلى بلد أمورها في الظاهر معسرة وأرزاقها ميسرة.. هذا المحل إن شاء الله محل يمن وبركة لعله يستقيم لنا فيه السكون بعد الحركة..».

ستشتهر الزاوية باسم «زاوية أبي الجعد» و«زاوية رجال الميعاد»؛ ويتحدث البعض عن زاوية أسسها قبل زاوية أبي الجعد ظل موقعها مثار اختلاف، يقول البعض أنها بناحية ازراق بمنطقة الدير ويرجح ديل إيكلمان، الباحث الأنثروبولوجي، استنادا إلى رواية شفوية أنها كانت بمنطقة تاكزيرت الحالية - بين بني ملال وقصيبة موحى أو سعيد..

يرجع الأستاذ أحمد بوكاري أن تأسيس زاوية امحمد الشرقي بأبي الجعد إلى ظرفية تاريخية متميزة، من أبرز سماتها: انهيار البناء السياسي العام الذي تعاقب على تشييده شخصيات بارزة ودول بانية شأن الأدارسة والمرابطين والموحدين والمرينيين.. وما يهم هنا؛ هو التراكم الحضاري للقرون المتأخرة، على الأقل من القرن 6هـ إلى القرن 8هـ، فلم يعد المغرب هامشيا في التفاعلات الحضارية بقدر ما أصبح الموجه والفاعل الرئيسي فيها في كل الجناح الغربي للعالم الإسلامي المتوسطي والصحراوي.

لكن مع تبلور شروط النهضة الأوروبية سرعان ما بدأ المغرب يفقد جل مؤهلاته الاقتصادية القارية والقطرية، بل وأصبح مستهدفا في هويته وكيانه؛ وكان من المفروض أن يكون رد الفعل المغربي حاسما على مختلف المستويات، دون انتظار إذن رسمي؛ على اعتبار أن مجاهدة المحتل جزء لا يتجزأ من الدفاع عن النفس والوجود؛ وفي كل خضم الحركة الاجتماعية الشاملة، قام شيوخ الزوايا ورجال التصوف والعلم عموما بدور بارز في تعبئة السكان، حتى أن بيعة الأسرة السعدية جاءت بمبادرة منهم، وهي المساندة التي واكبت الحركة الجديدة إلى حين تحقيق وحدة البلاد وتحرير معظم الثغور؛ وجاءت معركة وادي المخازن لتجسد حقيقة هذا التلاحم الذي أنقذ البلاد والعباد من كارثة محققة، بل إن المغرب عاش بمفاخر وأصداء هذا الانتصار منذ 1578 م إلى مطلع القرن العشرين..

بالإضافة إلى هذه المعطيات السياسية والفكرية التي رافقت تأسيس زاوية أبي الجعد على يد الشيخ أبي عبيد امحمد الشرقي، يشير أحمد بوكاري¹ إلى عامل مهم يتجلى في أهمية منطقة تادلة التي «شكلت حدا فاصلا بين مملكة مراكش (السعديون) ومملكة فاس (الوطاسيون) مدة

1. أحمد بوكاري «أبو الجعد: المدينة الزاوية» ضمن كتاب «مدينة أبي الجعد، الذاكرة والمستقبل، كلية الآداب- الرباط، 1995.

تتأخر نصف قرن (النصف الأول من القرن 10هـ/16م)، بدليل أن معظم المعارك الحربية بين الطرفين وأهمها وقعت قريبا من نهر أم الربيع أو وادي العبيد، من هنا نتصور أهمية وقيمة الدعم القبلي والصوفي للمشروع السعودي.

لكن ضغط الأوبئة التي شهدتها المغرب في هذه المرحلة، واستغلال الوطاسيين المتحكمين في فاس للانقسام السياسي قصد المناورة وعرقلة إخلاء الثغور الجنوبية من أجل إفضال التحالف الصوفي-السعودي؛ ضمن هذا الأفق نفهم جسامة المسؤولية الملقاة على عاتق زوايا منطقة تادلة شأن: زاوية «أقرض» أو زاوية سيدي علي بن ابراهيم، وزاوية الصومعة ببني ملال، والزاوية الدلائية بزاوية آيت إسحاق، وزاوية أزرارك أو زاوية سيدي بنداوود الشاوي بإغرم لعلام، وزاوية بلقاسم الزعري، والد امحمد الشرقي، على ضفة أم الربيع قرب قصبة تادلة.

والجدير بالملاحظة أن شيوخ هذه الزوايا التداوية ينتمون إلى المدرسة الصوفية الجزولية الشاذلية التي يوجد أقطابها بمدينة مراكش وضواحيها، وقد شكلوا، حسب أحمد بوكاري، «أهم قوة دافعة مادية وإيديولوجيا للإمارة الشريفة الناشئة»..

في هذا الإطار، كان التفكير في إنشاء زاوية امحمد الشرقي، وقد كانت الظرفية مشجعة، إلا أن اختيار موقع أبي الجعد فرض على أبي عبيد الشرقي فرضا. فقد كان يأمل، حسب بوكاري، أن يختار لزاويته مكانا مناسباً وأمناً في منطقة «دير تادلة»، إلا أن المنافسة الصوفية حالت بينه وبين ذلك، فرجع إلى مكان أقل خصوصية ومرعى إن لم نقل مكانا موحشا صعب الاستغلال؛ لكنني أستبعد هذه الفرضية معتبرا أن اختيار موقع أبي الجعد كان إراديا، إذ كان طموح الشيخ أمحمد أكبر من كل العوائق وهو يقول «واني راحل إن شاء الله إلى بلد أمورها في الظاهر معسرة وأرزاقها ميسرة»..

ويؤكد بوكاري أن الشيخ سيدي أمحمد قد بدل جهدا شخصا كبيرا في «عملية تيسير الإطار الجغرافي وتطويره بفضل توفيره كل الشروط الذاتية والموضوعية لانطلاق مهامها وأدوارها التمهيدية»، وهنا عنصر موضوعي من عناصر الاختيار...

ما أود الإشارة إليه هنا أن اختيار موقع أبي الجعد لبناء الزاوية-المدينة لا يبدو غريبا على رجل عالم تشرب مبادئ الغزوانية-التباعية-الجزولية، وهي مبادئ أوضحت نسبيا أنها تنطلق من روح تحدي «الظروف الطبيعية» وتعتمد على الهمة العالية من أجل تحويل القفر الموحش إلى خصب ونماء؛ ضمن هذا السياق أتصور مشروع أبي عبيد الشرقي...

وتكمن أهمية المشروع الشرقاوي أيضا في «أن الزاوية تجاوزت كل الأزمات الطرفية والطبيعية، بل استفادت منها لتكتسب المناعة وأسلوب التفاعل مع الأحداث وتصريفها لما فيه خير البلاد والعباد. وقد كان من تبعات هذا الأسلوب المتحضر توهج شعلة الزاوية لمدة ناهزت الأربعة قرون.

بعد هذه القراءة الأنثربولوجية لنماذج من «العمران الصوفي» المغربي وانطلاقا من فاعلية المقاصد في الحفظ والبناء والتقويم؛ يمكن القول، في أفق تأويلي استشرافي، أنه بتحقيق منظومية المقاصد العمرانية ونظامها، تتحدد مناط فاعليتها وتفعيلها: الحافظ لدافعية العقيدة، والواصل لعناصرها، والضام لمكوناتها؛ أي عقيدة يلتئم عبر تمثلها عالم الأفكار بعالم الأشخاص والأشياء بشكل جدلي يفضي إلى ازدهار العمران..

إن عقيدة لا تدفع، هي إهدار لمعنى العروة الوثقى، وإهدار للعقيدة وعيا وسعيا؛ إن شريعة لا ترفع، هو إهدار لمعنى مقاصد الشريعة حينما تأتي لتخرج المكلف عن داعية هواه فترفعه تكريما واستخلافا وأمانة ومسؤولية¹...

كل ذلك يحيلنا، إلى النظر في العمران باعتباره نموذجا إرشاديا Paradigme على ما يشير إليه ذلك من تأصيل رؤية كلية للوجود والكون والعالم، والإشارة إلى بناء فلسفي نظري، و منظومة مفاهيمية متكاملة، كما أنه يشير إلى أجندة بحثية شاملة وقصدية..

إننا بلا شك أمام رؤية كلية شاملة للظاهرة العمرانية والإنمائية تبحث في عناصر التنمية الشاملة والتنمية البشرية، فتؤصل القاعدة وتحدد المجالات، وتستشرف المستقبل..

1. سيف الدين عبد الفتاح، «التنمية، رؤية من منظور الفكر الإسلامي»، م، س.

وذلك انطلاقاً من أركان العقيدة الاستخلافية¹ وهي: ركن الوجود، وركن المعرفة، وركن عدم التأثيم، والحسم النظري للحرب الأهلية بين المسلمين، وإنهاء الحرب بين البشر لرعاية الكون، نقول أن مقاصد العمران في المنظومة المرجعية الإسلامية، والتي هي إنسانية بطبيعتها، تروم تحقيق الانسجام بين الإنسان والكون بمنطق جدلي على اعتبار أن الإنسان أنشئ من الأرض واستعمر فيها، فلا غرابة أن يكون منطلق هذا العمران تحقيقاً لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ذلك أن الإنسان خرج من رحم الطبيعة بالخلق، ووجب أن يعود إليها بالوعي حسب الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهنا مقصد كبير من مقاصد العمران..

لكن، من أجل استيعاب شامل لمقاصد العمران وفق منطق الاستخلاف ووجب الإدراك أن «الاستعمار» بالمفهوم القرآني هو «حب الإنسان ذاته من حيث أن كيانه المادي والروحي هما عين عمارة الأرض والعالم تصورا وإنجازا وليست مجرد انتشار فعله فيهما كيفما اتفق، فحياته ذاتها تبادل طاقي مع الأرض... منها يخرج... وإليها يعود... وبها يتقوم²».

لقد جدد الوحي القرآني السياق الاعتقادي والقيمي والمعرفي وأعاد بناء الباراديفمات، وهذا التجديد هو الذي أتاح لعلماء المسلمين، أن يمضي كل منهم في إبداعات علمية وفلسفية وعملية، كما رأينا مع نموذج المدرسة الجزولية، معتمداً منهج المعرفة القرآنية، فأصبحوا، بذلك، أعلاماً تهتدي بهم البشرية، بقدر الطاقة الإنسانية المجددة للعلم والقيم، وأصبح الكشف عن الإبداع الكامن في الكون ضالة كل عالم ومفكر وصوفي ومصالح.

إن هذا الموقف المنهجي المتمثل في تجديد القيم عبر جدلية الغيب والإنسان والطبيعة هو الذي أتاح لفلسفة الإسلام أن تنشئ ثقافة إنسانية الأبعاد، إلهية الروح. وهذا الذي سيمكنه من تجديد التجربة على وجه أكمل وأروع؛ فالمثل الأعلى الإلهي، هو مثل أعلى تقترب منه تجارب ومراحل وأطوار إنسانية في مسيرة الإبداع الإنساني، ويظل هذا المثل حافزاً أزلياً لخلق جديد نفتدي فيه بإبداع الله في الكون، ونتوسل في هذا الخلق الكوني بمناهج الحس والعقل والإلهام، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي بتوفيق من الله...

1. أبو يعرب المرزوقي «العولمة والكونية» مجلة التجديد، العدد 4، السنة الثانية، غشت 1998، ص 13.

2. أبو يعرب المرزوقي، الجلي في التفسير، ص 121.

إن تجديد القيم التي حكمت العمران الاستخلافي (الصوفي هنا نموذجاً) هو أولاً؛ تجديدٌ للمنهج لتقويم المسيرة الإنسانية على هدى من الله؛ ولا يمكن الفصل من منظور فلسفة الإسلام بين تجديد القيم وتجديد العلوم وفق ما أثبتته الله تعالى في سورة العلق: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5).. قراءة بالله وقراءة مع الله باستعمال القلم الذي يخط ملامح الإبداع الكوني، في ربط جدلي بين الكون المسطور والكون المنثور وفق جدلية الغيب والإنسان والكون، على اعتبار القرآن الكريم، المجيد، المكنون، معادلاً موضوعياً لحركة الكون والوجود وفق فلسفة الاستخلاف¹.

1. جمال بامي، تجديد القيم، جريدة المساء (المغربية)، عدد: 17-12-2011.

رعاية المقاصد الشرعية تحفظ النسيج الاجتماعي

ذ. أحمد ديدي

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

مما لا شك فيه، أن مقاصد الشريعة الإسلامية تعمل على إثراء عقلية الفقيه، وفي الوقت نفسه تمكنه من البلوغ إلى الحكم الصحيح الذي يزواج بين فقه العصر وفقه النص، وعلى هذا المنوال لا بد للفقيه أن يربط النصوص الجزئية بمقاصد الشريعة الكلية، ومن ثمة تظهر أهمية ربط الرؤية الشمولية الكلية لمقاصد الشريعة الإسلامية بالنصوص الشرعية.

وما لا شك فيه أن فقه واقع المسلمين في زمننا هذا يؤكد وجاهة التزاوج بين فقه النص وفقه الواقع، وهو ما يمكن أن نصلح عليه: "حسن تنزيل النص على الواقع" وعند ربط النصوص بالمقاصد الشرعية لا بد من التمييز بين الوسائل المتغيرة والأهداف الثابتة.

والذي يجعلنا نفهم النصوص في ضوء فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ هو ربط النصوص الجزئية بمقاصد الشريعة الكلية، وفي إطار القاعدة التي تقول: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، والمهم أن نعلم أنه ليس المقصود بقولنا مراعاة الواقع أن نلوي أعناق النصوص وتحميلها ما لا تتحمل، ولكن المقصود هو إحسان فهم الواقع، وإحسان تنزيل النص عليه، ولا يكون ذلك إلا بعد إحسان فهم النص في ضوء القواعد المتبعة، ومن الخطر والخطأ كذلك الخلط بين القطعي والظني؛ فالأحكام القطعية التي حكمت فيها نصوص صريحة وصارت محل إجماع متواتر، لا محل للاجتهاد فيها وإنما هو زعم مغلوط؛ لأن شرط الاجتهاد أن يكون في محله وهذا ليس محله.

رعاية المقاصد الشرعية تحفظ النسيج الاجتماعي

من أهم القواعد التي تتحقق رعاية المقاصد الشرعية في واقعنا المعاصر، أنها تعمل على حفظ النسيج الاجتماعي والوطني من التحلل والتفسخ والاهتراء، ذلك لأن تحكيم الأهداف العليا والمقاصد الكبرى والمفاهيم السياسية يحفظ القوى الوطنية، والنخب الثقافية من التنازع والتطاحن، ومن خلال هذه المقاصد يقضى على النزعات الطائفية والإثنية التي نراها تعصف باستقرار بعض البلدان، ويحل التنازع والخلاف والفرقة والتشردم محل التعاون والتفاهم والوحدة.

رعاية المقاصد الشرعية تضبط الموازنة بين المصالح والمفاسد

وليس الفقيه من عرف المصلحة من المفسدة، وإنما الفقيه هنا من جلب أعظم المصلحتين بتقويت أدنهما، ودفع أكبر المفسدتين بارتكاب أخفهما، والواقع المعاصر بحراكه لا يخلو من مصالح ومفاسد، ومن وجود مصلحتين، ومن وجود مفسدتين، في كل قضية وكل اختيار، فتجلب المصلحة وندفع المفسدة، ونحصل أعظم الخيرين، وندفع شر الشرين، والذي يحكم ذلك هو اعتبار المقاصد، وتفعيل الفكر المقاصدي، فملاحظته تبين أي المصلحتين أكبر فتحصلها، وأي المفسدتين فترتكبها.

رعاية المصالح تعين على التحديد المصالح للمآل

ولقد تنبه الإمام الشاطبي، رحمه الله، لخطورة المآلات وأهمية اعتبارها فقال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين إلا بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ¹".

ولأنه من الأمور الخطيرة وبالغة الأهمية في تصرفاتنا جميعاً أن نراعي المآل الذي سيؤول إليه الفعل أو التصرف. وإذا كان هذا في التصرفات والأفعال العادية خطيراً فإنه يصل من الخطورة منتهاها إذا كان في واقع حراك كالذي تعيشه الأمة اليوم، فكم من مصيبة وقعت

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفا، ط1، 1997، 440/5.

وكان سببها عدم رعاية المآل، لو راعينا مآل فعلنا أو نتيجة تصرفنا لما وصل الحال إلى ما وصل إليه، ولهذا فإن من الفطنة والحكمة البالغة والذكاء أن ننظر إلى مآل الفعل قبل اختياره أو التلبس به.

رعاية المقاصد وتحديد الأولويات

لكل هيئة كيان ومؤسسة، ولكل واقع ما يجب أن يقدم، وما يجب أن يؤخر، وإن الناظر في أحكام الإسلام، وفي كل مجالاتها، وأبوابها الفقهية والعقدية والخلقية يجد فيها الأهم والمهم، والواجب والفرض والمندوب والمستحب والمكروه والمحرم.

ومن الفوائد الجليلة التي تؤديها رعاية المقاصد في كل عمل وكل قول أنها تضبط مسار اختيار الأولويات فقد نختلف على تصرف أو عمل ما في واقع معين أنه الأولى الآن، أو هو واجب الوقت، ولكن حين نستحضر المقاصد ونستدعي الغايات ينضبط الميزان وتصح الموازنة، ونختار التصرف الأولى وفق التصور المقاصدي الذي يرشحه الواقع ويضبطه الشرع.

ويوم تدرك الأمة أولويات دينها، وأولويات واقعها فلن تقدم على أعمال ليست من واجب الوقت أو مما يؤخر عملية الإصلاح والبناء. ومن يغلغ عينيه دون النور يضير عينيه، ولا يضير النور، ومن يغلغ عقله وضميره دون الحق، يضير عقله وضميره، ولا يضير الحق، وما من آفات تهدر العقول كما يهدرها التعصب لرأي لا يراعي المقاصد الشرعية.

فقه المقاصد والمنهج العلمي

فقه المقاصد منهج علمي تحليلي استنباطي استقرائي، ينطلق من الفلسفة التي دلتنا عليها نصوص الشرع الحكيم، ذلك أن كل ما أتت به الشريعة السمحاء حكمة بالغة، ومعقول في معناه ومبناه، سواء فقه المجتهدين أجمعهم تلك الحكمة أو غفل عنها البعض وعقلها البعض الآخر، ذلكم أن كل حكم ورد في كتاب الله وسنة سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فهو يشتمل على حكمة معقولة المعنى كامنة كانت أم ظاهرة؛ لأنها تتجلى كلما زدنا من تدبر للنص أو بنظر في الواقع أو بسير في الأرض.

والربط بين الأحكام الجزئية تنغيا منه استخلاص قانون عام يصاغ منها تدل عليه تلك الأحكام، ومن خلال ذلك يضحى هذا القانون الكلي مقصدا من مقاصد الشريعة فيتحول إلى قاض على الجزئيات حاكم عليها؛ (لأن تهتم تلك الجزئيات على هدي منه وفي ضوئه، ومن المحال أن يأتي نص أو يفهم بما يناقضه أو هو متناقض معه) بعدما كان يستمد منها وجوده، فهو يشبه من هذا الوجه كما عبر عنه (طه العلواني في بعض ما دبره - القانون العلمي التجريبي الذي يستخرجه الباحث من تتبع واستقراء الجزئيات ثم يتم به، فيما بعد، على كل مماثل ومشابه لها سواء تناوله الاستقراء العلمي التجريبي أو لم يناوله، أو جاء اكتشافه من بعده أو طرأ حدوثه مع تطور المعارف والعلوم).

وإنما تتحقق المرونة للنص (ونحن نقصد القرآن الكريم والسنة الصحيحة- التي أشرت إليها سابقا والتي تفتح فضاء واسعا أمام "العقل الفقهي" لكل تجديد بغير (تقييد لحركة العقل) أو (تبيد لثروة النصوص) ومع تقدير للجهود المبذولة في هذا الميدان وأعني به مقاصد الشريعة أن نرى في مشيخة الرابطة المحمدية للعلماء من يقوم بهذه المهمة الشاقة في عصرنا هذا من يقود سفينة فقه المقاصد لتسد خطانا على هداة، في محاولة لإصلاح ما أفسد العطار من شؤون الحياة في ديارنا؛ لأنه مع وفرة الفقهاء فالأمة تعيش (المشكلة) و(المأزق) الذي يتطلب الحل، لتحويل هذه الأمة من مواقع (التخلف) إلى عالم (النهوض).

إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار مقاصد الشريعة الإسلامية، واجتهادهم فيما حوته المقاصد ليس إلا قطرة، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده.

والمراد بالمقاصد الشرعية للأحكام التكليفية المعاني والحكمة الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة¹، وإن شئت فهي الغاية من الشريعة، والكشف عن الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من

1. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط تونس، ص 51.

أحكامها¹، أو أن المقاصد هي تحقيق المصالح للعباد في الدنيا والآخرة بجلب المنافع لهم ودفْع المضار عنهم، وإخلاء المجتمع من المفسد حتى يقوم الناس بوظيفة الخلافة في الأرض².

مراحل تطور المقاصد الشرعية

مقاصد الشريعة مرت بمراحل من التطور عديدة هي كالآتي:

1. اعتبار مقاصد الشريعة جزءاً من علم أصول لدين، على مدى مراحل الاهتمام بها المتنوعة كثرة وقلة.

2. المناادة باعتبار المقاصد علماً مستقلاً على يد العلامة الطاهر بن عاشور من علماء وفقهاء تونس المتوفى عام 1972م.

3. قيام العشرات من الباحثين في بلاد الغرب الإسلامي على مستوى الماجستير والدكتوراه، وفي السياق نفسه أنشأ الدكتور أحمد زكي يماني مركزاً بلندن لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية.

4. اعتبار مقاصد الشريعة كلية ورتبة أعلى من علم أصول الفقه والذي كان الحاضن لها الأول من حيث التصنيف والتعريف.

والذي يجب أن نقر به، أن محطات التجديد في مقاصد الشريعة سألقة الذكر ليست محل اتفاق بين علماء الشريعة؛ لأن هناك من العلماء والفقهاء في المقاصد من يعتبرها إلى اليوم تابعة لأصول الفقه، وعليه فهؤلاء لا يعتبرونها بأنها ليست أعلى رتبة من أصول الفقه، وهذا لا يمنع من الدعوات التجديدية التي تتعلق بمقاصد الشريعة.

وأنا من الذين يرون اعتماد رتب المقاصد من الضروريات التي تتوقف عليها حياة البشر الدينية والدينية؛ لأنها إذا فقدت اختل توازن الحياة وحق العقاب في الآخرة. ومقاصد الشريعة كقيلة بتنظيم المجالات الحياتية في السياسة، والفكر، والاقتصاد، والاجتماع، وبها نوازن بين المصالح والمفاسد، مع ترتيب فقه الأولويات، وترتيب المقاصد من الضروري والحاجي والتحسيني.

1. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط الدار البيضاء، ص3.

2. الشيخ شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ط بيروت، ص522.

ولاشك أن المقاصد والمقاصديين هم الأمل الكبير للأمة لتجديد أصيل ومبدع لا في العلوم الشرعية فحسب، وإنما في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ لأنه يوم طرح أئمة المقاصد الأعلام نظريات لعلم المقاصد ابتداءً من الحكيم الترميذي (توفي 296هـ)، والقفال الكبير (توفي 365هـ)، والفيلسوف العامري (توفي 381هـ)، مروراً بالإمام الجويني (توفي 478هـ)، والإمام الغزالي (توفي 505هـ)، والإمام أبي إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ) وانتهاءً بابن عاشور (توفي 1973م)، والزعيم علال الفاسي (توفي 1974م)، الذين كانت نظرياتهم حسب ما تصوروا من غايات المقاصد.

وأنا من ضمن الذين يدعون إلى توليد منهج من المقاصد الشرعية ينبع عنه استقامة الحياة بكل مجالاتها، ولذلك فالأمة في حاجة لإعادة النظر في مجال التجديد الخاص بمقاصد الشريعة برؤية كلية لا تقف عند حدود التوليد في مجالات الفقه والأصول، وبذلك ننطلق من المقاصد الفقهية إلى الحياة؛ لأن المستجدات تحتاج أن توضع تحت مظلة المقاصد، حتى تكون الشريعة أكثر قدرة على استيعاب واحتضان كل المستجدات، والفقه الإسلامي، إلى يومنا هذا، يحتاج إلى صياغة جديدة، والمقاصد نفسها لم تزل حطاً في مجالات الحياة، مما يمثل عائقاً كبيراً في حياة الأفراد، وفي مسيرة المؤسسات الرسمية والشعبية، وما تعطل خطط الإنتاج الطموحة إلا لغياب فكر المقاصد فيها.

وتحصين الأمة من كل فكر هدام ونفس مريضة لا يكون إلا بالتنزيل المقاصدي للشريعة، وبتداول الفقه السنني ونشره، على يد الجيل الذي تخرج على موائد القرآن والسنة، ودرس الفقه على نظريات المصالح، وشرب المقاصد من منابعها الأصلية، ودخل في أعماق الإمام القرافي وفروعه وأحكامه، فتحصن عقله، ومر على الفقه السنني والعمراني عبر بوابة ابن خلدون ومالك بن نبي وإقبال وعبد الكريم زيدان، وغاص في بحر ابن عاشور عبر مقاصده وتحريره وتويره، وأثار واستنار، هذا هو جيل النهوض والقيادة من الأتقياء الأخفياء؛ لأنه الجيل الذي يبني ليبيا الأمة، وعار أن تؤتى الأمة من هذا الجانب وهي الأمة الشاهدة.

والمقاصد العامة تشمل الضرورات المعروفة التي استهدفها الشريعة بما يعود بالخير على العباد في الدنيا والآخرة، كتوخي مقصد الصدق والضبط في رفع الحرج والمشقة، وهناك نسق

لتصنيف المقاصد في هرم منظم من الأهداف مثل هرم الحوافز البشرية وغيرها، فما أوجنا إلى تصحيح المسار في تدريس علوم مقاصد الشريعة بما تملك من طاقات هائلة، تمكن علماء المقاصد من مواكبة التطورات، وافتحام العقبات، ومواجهة التحديات؛ لأن علوم مقاصد الشريعة ليس مصطلحات تحفظ، بل أوعية تحتوي قضايا منهجية أثمر جهود علماء المقاصد الشرعية للخروج من التخبط والاضطراب والعشوائية والقصور والإفراط والسطحية والترقيع.

ومن مقاصد الشريعة حراسة الدين وحمایته، ودفع أسباب الزيغ والفتنة والضلال عنه، ثم النفخ في الأمة روحاً من روح مقاصد الشرع بردها إلى مكانها، فلا يجترئ عليها مجترئ، ولا ينال منها نائل ولا يتندر بها ساخر.

مصطلحات مقاصد الشريعة والتعريف لها

في عصر فوضى المصطلحات تحتاج مصطلحات مقاصد الشريعة الإسلامية إلى ضبط يحرر مفهومها الدلالي، ويفصح عن مضمونها المعرفي، بعد أن تخرج من رحم معجمها اللغوي إلى زخم معجمها الاصطلاحي؛ أي من العموم إلى الخصوص، والمصطلح كما يقول الشاهد البوشيخي: "هو كلمة تتميز بانتمائها إلى معجم خاص، ومن استعمالها من قبل المختصين في ميدان معرفي محدد."

والمتبع الدارس لمصطلح مقاصد يجد أمامه ثلاث دلالات أساسية تستفاد من فعل "قصد" في المعنى المعجمي؛ لأنه يجمع بين معنيين: الفائدة والمعقولة؛ لأنه يناقض العبث أو اللغو، كما يستفاد منها معنى "العمد" الذي خالفه "السهو"، وفي السياق نفسه نجد معنى "الحكمة" و"القيمة" التي تناهت العبث واللغو. والإمام الشاطبي، رحمه الله، يقول: "ويستفاد من ذلك أن هؤلاء العلماء الأعلام فتحوا للباحثين وغيرهم من الدارسين باب الاجتهاد مع جواز الاختلاف فيه، لأنهم لو تركوه موصداً لكان الفقهاء المجتهدون في ضيق ومشقة، والله سبحانه وتعالى وسع على الأمة بحضور هذه الخلافات الفرعية فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة" انتهى كلام الإمام الشاطبي، وروى ابن وهب عن القاسم بن محمد قال: أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز رحمه الله: "ما أحب أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق."

وإنه من المتعارف عليه أن لكل جماعة من العلماء مصطلحات يستخدمونها يتميز بها عن غيرهم، ومن ضمنهم علماء مقاصد الشريعة، كما اجمعوا أمرهم عليها، من أجل تقريب فهم ما يطرحونه من أفكار للتواصل مع مخاطبيهم، ولكل دلالات ألفاظ يكشفون بها عن مرادهم لأنفسهم، أو للتغطية على من عارضهم وخالفهم، وعلماء مقاصد الشريعة لهم مصطلحات تخصصهم، تقرب المعنى والفهم لكل من يريد أن يطلع على هذا العلم، ومن هنا تظهر أهمية النصوص الشرعية وربطها بالرؤية الشمولية الكلية لمقاصد الشريعة الإسلامية.

وكل فهم سطحي وحر في النص الشرعي بعيدا عن مقاصد الشريعة وغاياتها يعد من أهم مظاهر الخلل في منهجية التعامل مع النصوص الشرعية؛ لأنه يوقع الناس في المشقة والحرج والضيق والله عز وجل يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 184)، والشريعة الإسلامية تزوج في مقاصدها بين فقه النص وفقه الواقع، مما يمكن أن يصطلح عليه "حسن تنزيل النص على الواقع".

ولتمييز الوسيلة المتغيرة، والهدف الثابت يتحتم ربط النصوص بالمقاصد الشرعية. كما أنه من الخطأ أن نخلط بين القطعي والظني؛ فالقطعي الدلالة لا يقبل الإرخاء والشد، والأخذ والرد.

الأسباب التي تجعل مقاصد الاختلاف في الاجتهاد أمرا حتميا

لقد دبح العلماء المتقدمون وفقهاؤنا المعاصرون في بيان مقاصد هذه الأسباب كتابات لا حصر لها، ومن الذين ألفوا من الفقهاء القدماء الذين وضحو تلك المقاصد وبينوا أسبابها الفقيه العلامة القاضي ابن رشد الحفيد، رحمه الله، في مقدمة كتابه القيم (بداية المجتهد).

ومن الفقهاء المعاصرين الشيخ العلامة محمود شلتوت، رحمه الله، وهو عضو جماعة كبار العلماء بالأزهر الشريف، وشيخ سابق للأزهر الشريف، حيث أفاض، رحمه الله، في بيان مقاصد تلك الأسباب في كتابه (فقه الكتاب والسنة في القصاص). وهناك مؤلفات عديدة، وضعها مؤلفوها خصوصا ليسط مقاصد تلك الأسباب العلمية لاختلاف الفقهاء.

وأستطيع أن أقول: أنه يمكن إرجاع مقاصد تلك الأسباب في اختلاف الفقهاء إلى ما يلي بالإجمال:

1. النص التشريعي يكون قابلاً أن يتحمل أكثر من معنى واحد.
 2. تعدد وجود المقاصد في المسائل القياسية وأنهم كلهم أئمة يقتدى بهم، فلو أن رجلاً أخذ بقول أحدهم لكان في سعة من أمره.
 3. اختلاف الأئمة في بعض مصادر الفقه، وكذلك في بعض قواعد أصول الفقه التي يبنون عليها استنباط الأحكام الشرعية من النصوص كما هو مشاهد في اختلافهم في مقاصد حجية الاستحسان والاستصلاح.
 4. تعارض دلالات بعض النصوص واختلاف أنظار الفقهاء كيف يوفقون بينها.
 5. اختلاف قناعات الفقهاء في ثبوت بعض الأحاديث النبوية وعدمه؛ أي صحة الحديث المروى أو ضعفه، فالبعض يقول بصحته والبعض الآخر يقول بضعفه؛ (أي مشكوكاً في ثبوته) فلا يأخذ به.
 6. اختلاف قناعات الفقهاء في تقدير المصلحة والمفسدة في القضايا الاستحسانية والاستصلاحية.
- على ضوء ما سبق، يتراءى لي أن الاختلاف الفقهي فيما يراه الفقهاء، يعد من النتائج الضرورية في المقاصد الفقهية لا يمكن ألا تحضر، ما دام الفقهاء لهم نظرات لا تتفق في المقاصد، وأفهام لا يمكن أن تتوحد في كل قضية ومسألة.
- والمأمل في الاختلاف بين الفقهاء المشرعين في مقاصد الفهم واستنباط الأحكام بالنظر الشرعي، لا يفهم منه تناقض في مقاصد المصادر التشريعية المستنبط منها، كما لا تدل اختلافات آراء المحاكم في معاني المواد القانونية على تناقض فيها، وإنما تدل على مرونة النصوص، وسعة قابليتها التطبيقية¹.

1. مصطفى أحمد الزرقا، مجلة الأزهر، ج (9) السنة 84، أغسطس 2011، ص 1385.

ولا يفوتني في هذا الباب أن أشير أن العلامة الفيلسوف الدكتور طه عبد الرحمن كان جد موفق في إبراز ثلاث معانٍ من مفهوم المقاصد حيث أشار إلى:

المعنى الأول: أن اللغو معناه الخلو من الفائدة أو ما يسمى بقصد الدلالة؛ لأن المقصد يكون على عكس ذلك: (هو معقول الدلالة أو معقول الفائدة) وإذا نظرنا إلى هذا المضمون الدلالي الذي ينفي اللغو - يرجع إلى الفصل الذي وضعه الشاطبي تحت عنوان: "مقاصد وضع الشريعة للإفهام" وقد ناقش قضيتين أساسيتين؛ حيث اجتهد من خلالهما في إثبات صفة العربية والأمية للشريعة الإسلامية.

المعنى الثاني: استعمل فعل "قصد" مرة أخرى بمعنى ضد فعل "سها - سهو" والسهو كما لا يخفى على عاقل هو فقدان الاتجاه أو الوقوع في النسيان، وهنا يكون المقصد على خلاف ذلك، وهو حصول التوجه الذي يعني الخروج من النسيان، وهذا المضمون الإرادي أو الشعوري، الذي ينفي السهو، يظهر جلياً عند الإمام الشاطبي في الموافقات في فصول "مقاصد المكلف" و "مقاصد وضع الشريعة للتكليف" و "مقاصد وضع الشريعة للامتثال".

أما المعنى الثالث يستعمل فعل "قصد" ضد فعل "لها" - يلهو" واللهو دائماً خلو من الغرض الصحيح مع افتقاد الباعث المشروع، وعليه فالمقصد يكون على العكس ما ذكرنا، وهو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع¹، وهذا المضمون القيمي، الذي ينفي وجود اللهو، هو ما اضطلع به الشاطبي في فصل "مقاصد وضع الشريعة ابتداء"².

وللمقاصد عند الفقهاء إضافة لما ذكرنا ارتباط عضوي بثلاثة أفكار ترسم كالاتي:

أ - على مستوى كل العلوم الفلسفية.

ب - على مستوى الفقه لها ارتباط بمآلات الأفعال؛ إذ اعتبار المآلات، كما هو مثبت عند الشاطبي في الجزء الرابع من موافقاته، وهذا ما يسمى باستدعاء الواقع، ومراعاة أحوال الزمان وأهله.

1. ومقصود من اللهو: العبث: ذلك أن لمقاصد الأحكام غرض تسعى إليه، ومنطقاً تسير عليه، وأنها ليست فعلاً ولا قولاً جنوبياً عبثياً أو جزافاً اعتبارياً.

2. انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي بالمغرب وبيروت، ط 1991م، ص98.

ج . والمقاصد على مستوى علم الأصول لها ارتباط بالمصلحة التي تضيق دائرتها وتتسع في كثير من جنبات التراث الأصولي حسب ما تقتضيه المصلحة تجزئة وشمولا ورفضاً وقبولاً .
والمقاصد بارتباطها العضوي بهذه المعاني الثلاث تكون من ركن التحليل الدقيق ترمي إلى أبعاد ثلاث هي كالآتي:

أ . نجدها في بعدها الفلسفي والكلامي "قانون فكر" .

ب . أداة استنباط في بعدها الأصولي و"قاعدة ترجيح" و"منهج تفسير" .

ج . أما في بعدها الفقهي العملي التطبيقي فهي "قاعدة تنزيل" ، عنصرها "المصلحة والمفسدة" بعد تعيينهما في المكان والزمان طبقاً لمقتضى الحال في تنزيل الحكم، وهو ما يسمى "تحقيق المناط" ويؤسس على ظنية المآل الجزئي من غير أن يخل بأصل المآل الكلي وقطعيته .
من هذه المعاني الثلاث يتولد مركب هو "المقصد" الذي نسعى إلى تحقيقه ونرتضيه، ومن خلاله يستجيب العقل التشريعي والفقهي الإسلامي والفلسفي والفكري للتأسيس المقاصدي¹ .

والله، عز وجل، انتدب الفقهاء المسلمين إلى تدبر معاني القرآن الكريم، وطلب منهم أن يعتبروا بما فيه من مغازي العبر، ثم إنه سبحانه قد أجرى سنته والمقصود بها أحكامه، جل وعلا، التشريعية بالوجه الذي يذلل السبيل فيها إلى هذا الاعتبار، حيث وضع جل جلاله العلل والغايات بجانب أكثر الأحكام، لتتخذ الأمة منها أصولاً ومقاييس يرد ذووا الاختصاص إليها نظائرها وأشباهاها يتساوى في ذلك نهييه وأمره وتقريره وإذنه للواجبات والحقوق.

والفقيه العالم حينما يسمع الله تعالى يقول: ﴿وَأَعْرَفُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران: 103)، يعرف من مقاصد شرع الله في هذا الشأن تأليف القلوب ويوم يسمع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ (الإسراء: 32)، يفهم أنه ينهى عن كل فاحشة زنا كانت أو غيرها - والقرآن الكريم أكثره، بل جلّه وكله (كتاباً متشابهاً) كما قال تعالى.

1. راجع: محمد كمال إمام، نظرة في المقاصد الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 103، 2001م ص 5-12.

وعلى هذا الاتجاه نجد المقاصد شيء مركزي في التشريع الإسلامي لذلك يتحتم مراعاتها؛ لأنها واجبة في التعليم والقضاء والفتوى، بل هي أوجب في كل ما يتعلق بشؤون الأمة في التعميم والتخصيص، وإلى هذا أشار الإمام الشاطبي بقوله: "إن عمل المكلف إذا خالف قصد الشارع من التشريع يعتبر عمله باطلا فلا يقبل ولا يثاب عليه"¹، أما المعز بن عبد السلام فيقول: "قاعدة: كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"².

وعلى هذا فالمقاصد صادرة عن توجيه نصي، تحمل العقل في المجالات الفقهية والفكرية والفلسفية التشريعية بالتسليم بارتباطها الضروري وإدراك أهميتها بشرعية ذات دعوة خالدة تستوعب الإنسان والزمان والمكان، لا كما يتوهم بعضهم محاولة يائسة للخروج من مأزق تراجع النصوص الموهوم، ولا لقطيعة بين واقع متحرك ونص جامد متحجر.

والمقاصد عنصر أساسي، بل هي جزء من الخطاب التشريعي منذ نزوله، وألية داخلية لتفعيل الخطاب التشريعي. إذا كانت الحداثة تعني لدى أدعياء المعاصرة تجاوزاً للنص فإن المنهج الراشد والرشيد للعقل الإسلامي يستعمل المعاصرة بمعنيين:

الأول: الرجوع والعودة إلى سياق النص أحداثاً ومفاهيم ولغة لفهم النص حتى يصح.

الثاني: الملازمة والمعاشية التامة لزمن المكلف بكل منجزاته ودوائره.

ولهذا يتفاعل: "التسجيد للمخاطب مع التجريد الذهني للخطاب"، وعلى هذا الأساس

نستطيع تعريف المقاصد على النحو الآتي:

المقاصد هي الغايات والأهداف هي المصالح التي تعود على العباد، أفراداً كانوا أو أسرة أو جماعة أو أمة في الدين والدنيا والآخرة، وبتحصيل هذه المقاصد يتم دفع المضار والمفاسد وجلب المنافع³.

1. الإمام الشاطبي، *الموافقات*، بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، ج2/333 وما بعدها.

2. انظر: *نظرة في المقاصد الشرعية*، م، س.

3. يوسف حامد العالم، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*، الرياض: الدار العالمية للكتب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994م، ص79.

والمصالح في عرف الشارع تتمثل في "المحافظة على قصد الشارع"، فيما يتعلق بحفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال والعرض للعباد وبما يحفظ لهم أمنهم وحرّياتهم ورفع الحرج عنهم، وإقامة العدل ونشر التكافل بينهم وإقامة العدل، وتعزيز التكافل بينهم، بما يهديهم إلى ما هو أقوم في النظم والمعاملات والأعراف والآداب، وبما يتم لهم مكارم الأخلاق، وتيسير سبل العيش في حياتهم اليومية.

مجمل القول أن المقاصد هي المحافظة على مقاصد الشارع الحكيم، ولو خالف ذلك مقاصد الناس؛ لأن مقاصد البعض هي زينة النفوس بالشهوات والأهواء والعادات والتقاليد، وبذلك الهراء ألبسوها ثياب المقاصد¹ ليخدعوا بها السذج والبسطاء.

وباستقرار نصوص الشارع وبناء على ما سبق فإن المقصد الأعلى للشريعة فيما يتراءى لي؛ هو تكوين أمة قادرة على الحضور تمثل مقتضيات الإيمان، مما يبعث على الاحترام وقيم الحجة ويدفع إلى الاقتداء، أمة في استطاعها عمارة الأرض وتسخير ما في الكون لإيجاد حياة طيبة لا ضنك ولا عسر تغلب عليها الرحمة والسماحة والتخفيف بما يؤدي إلى التعمير والتشييد وتعارف الناس وتواصلهم².

فالمقاصدي الحق، والمجدد الحق هو الفقيه الحق، هو الذي يعرف أن يتواجد بين ثلاث لاءات كالتالي:

1. لا يقدر أن يعتمد على الكليات وحدها وإلا أدى به ذلك إلى الوقوع في الليونة التي لا عزيمة فيها، والسعة التي لا تحد بحدود، حتى تضحي الشريعة، حسب زعمهم، "وضعا عقليا" لا "هديا إلهيا"، وبذلك يبطلون رسائل الرسل، وإنزال الكتب، وفي النهاية يصلون بزعمهم المغلوط أن الإنسانية ليست بحاجة إلى الاعتقاد بوجود إله.

2. لا يتأتى له أن يحبس نظره على صور الوقائع العينية وخصوصا النصوص وبهذا الوصف الأعوج تحتاج الشريعة إلى التكميل لأنها في نظرهم ناقصة.

1. أبو حامد الغزالي، المستقصى، تحقيق د. حمزة زهير حافظ، ج2 ص478-485. وانظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ط 1998م، ص92.
2. حوار في المقاصد، تعريفات رياض أدهمي مجلة الرشد عدد 3 صيف 1996م.

3. ولا يتأتى له أن يأخذ بأي من النظريين السابقين شاء؛ "أي بلا جمع وربط بينهما" وإلا لكانت الفوضى والاضطراب في التشريع بعد تناقض الأنظار، وكيف يسمح للمسلم إن صح إسلامه أن يرمي أحد جانبي الشريعة، النصوص أو مقاصد تلك النصوص، وهي كل لا يتجزأ؟ وطالب هدي الإسلام، عليه أن يبحث عن جادة يلتقي عندها هذان الجانبان، وما تلك الجادة إلا "مقاصد الشريعة التي تجمع بين الأصول الكلية والنصوص الجزئية"، والمسلم إذ يحتكم إلى النصوص والمقاصد لا بد له من البحث عن الهدي فيهما ولأن من بينهما يستنبط الحق في كل مسألة، وهنا لا يستغني عند النظر في القواعد والمقاصد، وحتى لا يذهب التأويل إلى مستنقع الهوى والضلال البعيد، إذ لا بد أن يسترشد بالنماذج الفعلية والقولية لكليهما.

والفقيه لا بد له من الاستئناس عند النظر في النصوص والوقائع الجزئية بما لها من أسباب وظروف وغايات إذا كانت معللة. والشريعة بأجمعها عبادات ومعاملات تقبل التقصيد والتعليل، حتى ينزلها منازلها ويضع كل حكم في الموضع الذي يناسبه، والاعتبار بها في ما يماثلها من كل مسألة متجددة، وإذا اختلفت طبائع الحوادث وتغير مناط الحكم فيها، وأما المحافظة على ظواهر النصوص في بعض الأحيان فغالبا ما يؤدي إلى الإخلال بمقاصد التشريع وإيقاع الحرج في الدين، وهو ما نفاه الله عز وجل عنه¹.

ولتحقيق المرونة في "الشريعة" فالواجب الجمع بين الطرفين، وهي لا تعني الامتداد مطلقا، ولا تعني ما يفيد التساهل؛ لأن المرونة تفيد لغويا معنى مركبا من معنيين هما الصلابة والليونة في الوقت نفسه، وهذا هو المعنى الذي نقصد الوصول إليه؛ لأن الشريعة الإسلامية قابلة للامتداد في الفهم والعمل إلى الحد الذي لو أوغل المرء فيه بغير رفق أو جاوزه استعصت عليه وغلبته وانفلت قيادها من يده، وخلفته بمكان قصي وبعيد عنها؛ لأن الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الدين يسر"² ويقول عليه الصلاة والسلام: "إن هذا الدين متين"، كما هو مثبت في مسند الإمام أحمد، ولذلك فالصرائط المستقيم لا إفراط فيه ولا تقريط، وهو السنة والمنهج الذي أجمع عليه الفقهاء الأعلام، الذي كان عليه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

1. انظر: يحيى جاد، فقه الاجتهاد والتجديد، دراسة تأصيلية تطبيقية، القاهرة: دار السلام، ط 2010، ص 100-

2. رواه البخاري في الجامع الصحيح.

من خلال البحث والتقصي نجد "مقاصد الشريعة وکلياتها" "تغني" عن "حفظ الجزئيات والتفاصيل"، وبمعنى أدق بمنزلة "القطب من الرحى" و"الأساس من البناء" إليها ينصرف الجميع، ولأنها "منشأ التفاريع" وأنا أقصد "جميع التشريعات"، إلا أنها "لا تستغني"، كيفما كان الحال، عن الجزئيات والتفاصيل عند بناء عناصرها، ولا عند "تنزيل" أوامر النص ونواهيها والا قلنا من أين جئنا بهذه المقاصد وتلك الكليات.

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إِن أَرِيدُ إِلَّا لِلصَّالِحِ مَا اسْتَصَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ﴾ (هود: 88).

في حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية
قراءة مقاصدية لشروط الوقف ودراسة الأبعاد المصلحية
في ظل مدونة الأوقاف المغربية الجديدة

د. عبد الكريم بناني

دار الحديث الحسنية/الرباط

مقدمة

لقد خلق الله الإنسان في هذه الحياة، ودعا بنيه إلى التعارف والتعاون وإلى التكافل المجتمعي، وأهاب بأقويائهم أن يساندوا ضعفائهم، وبأغنيائهم أن يساعدوا فقراهم حتى يسعدوا بسعادتهم، ويسيروا في مسيرة واحدة مترابطة متلاحمة الأجزاء، ومن بين ما يقوي روابطهم ويشد أزرهم ويزرع المحبة في قلوبهم إحسان بعضهم لبعض، ومن بين مظاهر الإحسان: الوقف في سبيل الله قصد الخير ونفع الناس.

لقد كان جانب الوقف وما يزال محل اهتمام بالغ وموضع عناية فائقة النظير من المسلمين في كل مكان وحين، ومنذ عهد الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وعبر العصور المتوالية، فقد ظل المسلمون في مختلف عهودهم ومستوياتهم الاجتماعية يحرصون على الوقف والتسابق إلى تحبيس شيء من ممتلكاتهم في سبيل الله، من أجل صرف ريعها ومدخولها المالي في وجوه البر والإحسان وإقامة شعائر الدين، وتحقيق المنافع العامة للمسلمين، ويعتبرون ذلك من الأعمال الصالحة التي تقرب إلى الله، عز وجل، ومن الصدقة الجارية التي شرعها الإسلام ورجب فيها الرسول الكريم والتي يبقى أجرها خالدا وثوابها مستمرا بعد حياة الإنسان مصداقا لقوله تعالى: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه، وهو خير الزاقيين﴾ (سبا: 39).

فالوقف هو نظام مالي إسلامي تطوعي يتميز بالثبات والاستمرار، ويشكل إلى جانب نظام الزكاة، الصدقة الإلزامية، النواة الاقتصادية الإسلامية، التي تحفظ مقاصد الشريعة وتحقق

معانيها وتقف عند حكمها وأسرارها، وتؤكد قواعدها الشرعية وكلياتها الأساسية التي تقوم على أساس حفظ الضروريات الخمس: الدين، النفس، العقل، النسل والمال.

ونظام الوقف، أيضا، يركز على حقيقة مهمة تتمثل في العقيدة الإيمانية التي تدفع بالمرء إلى تحبيس بعض ممتلكاته أو كلها على وجوه البر والخير، منقولا كان أو عقارا، ويتحمل، بذلك، تحديد أركان الوقف وأحكامه بصورة منضبطة تضمن استمراره في أداء رسالته بعد موته إلى نهاية غير محددة أو محددة إذا اختار ذلك.

ولكي يتسنى لنا الوقوف بصورة واضحة على مدى رعاية هذا النظام وحفظه لمقاصد الشريعة الإسلامية وفق تصورات منهجية تبرز معالم أبعاده المصلحية التي توطئها مدونة الأوقاف المغربية الصادرة بتاريخ 08 ربيع الأول 1431هـ (23 فبراير 2010)، فقد ارتأيت أن أتناول هذا الموضوع انطلاقا من المحاور التالية:

المحور الأول: مفهوم الوقف، حكمه وسماته الأساسية

الوقف نظام إسلامي انبثق من الخلق الإسلامي الذي يسمو بالفرد سموًا يحقق له الجزاء في الدنيا والآخرة، ولذلك سأحاول من خلال هذا العنصر أن أقف باختصار عند بيان المفهوم والحكمة من تشريعه.

أولا: مفهوم الوقف

أ. مفهوم الوقف لغة واصطلاحا

لغة: الوقف والحبس والتسبيل بمعنى واحد. والوقف من وقف، يقف، وقوفا: دام قائما، ووقفته أنا وقفا: فعلت به ما وقف، والنصراني وقيفي كخليفة: خدم البيعة، والدار حبسه: كأوقفه، وهذه رديئة هي لغة تميمية وعكسها أحبس، فإنها أفصح من حبس التي هي لغة رديئة لكنها أي حبس هي الواردة في الأحاديث¹.

وفي لسان العرب يقال: حبست، أحبس، حبسا وأحبست أحبسا؛ أي وقفت، والاسم الحبس بالضم، وكان الوقف أول عهده يسمى صدقة وحبسا وحبيسا².

1. الفيروز آباد، القاموس المحيط، مج 3، باب الفاء فصل الواو، دمشق: مكتبة النوري، د. ت.

2. ابن منظور، لسان العرب، مج 6، دار الفكر، د. ت.

اصطلاحاً: الوقف له عند فقهاء المسلمين تعاريف ثلاثة:

. التعريف الأول لأبي حنيفة (توفي 150هـ): (حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على جهة الخير)¹.

ومن تعريف أبي حنيفة للوقف، يظهر أن الوقف عنده بمنزلة العارية، ولم يجعله عارية حقيقية؛ لأنه لا يسلمه إلى المستوفٍ بالمنفعة، بل يسلمه إلى المتولي، أو يجعله في يده ويصرف المنفعة إلى من أراد، وأما العارية فتسلم إلى من يستوفي منفعتها².

. التعريف الثاني للجمهور والصاحبان "أبويوسف (توفي 182هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (توفي 189هـ) وبرأيهما يفتى عند الحنفية والشافعية والحنابلة على الأصح: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره على مصرف مباح موجود، أو بتصرف ريعه على جهة بر وخير تقرباً إلى الله تعالى، ويصير حبساً على ملك الله تعالى ويمتنع على الواقف تصرفه فيه ويلزم التبرع بريعه على جهة الوقف"³.

يفهم من هذا التعريف أن ما لا يمكن الانتفاع به أو لا يحقق المنفعة لعموم المسلمين من المال لا يعتبر تحققاً مقاصدياً لمعنى التحبیس.

. التعريف الثالث للمالكية: "جعل المالك منفعة مملوكة ولو كان مملوكاً بأجرة أو جعل غلته كدراهم لمستحق بصيغة، مدة ما يراه المحبس"؛ أي أن المالك يحبس العين عن أي تصرف تملكي، ويتبرع بريعه لجهة خيرية تبرعاً لازماً مع بقاء العين مدة معينة من الزمان فلا يشترط فيه التأييد⁴.

وهذا التعريف الأخير يقف عند مسألة مهمة في نظام الوقف وهي مسألة التأييد؛ لأن المدونة الجديدة للأوقاف التي صدرت بظهير شريف رقم 1.09.236 بتاريخ 08 ربيع الأول 1431هـ (23 فبراير 2010) لم تعتبر في التحبیس شرط التأييد مادامت المنفعة ستتحقق بوقف ما ينتفع به

1. ابن الهمام، فتح القدير، مج5، طبعة القاهرة، مصر، 1316هـ، ص37.

2. علي فكري، المعاملات المادية والأدبية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1938م، 2/299.

3. وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر بيروت، ط4، 1982، ص154.

4. المرجع نفسه، ص155.

مدة معينة، وهو شرط يؤكد مدى رعاية المصلحة العامة؛ لأن شرط التأييد قد لا يحقق مصلحة تحييس بعض ما ينتفع به عموم المسلمين لمن اختار مدة معينة من الزمن، وسيوضح أكثر تأكيد هذا الأمر حين مناقشة شروط الواقفين.

ثانياً: حكمة الوقف وسماته الأساسية

أ. حكمة الوقف

من الفقهاء من هم عاجزون عن الكسب إما لصغر سن أو ضعف في القوى لمرض أو لغير مرض؛ كالنساء اللاتي لا قدرة لهن على مباشرة الحرف والصنائع، وغير ذلك من أعمال الرجال، فهؤلاء هم أولى الناس بالرحمة والشفقة والحنان، "فإذا ما حبّست عليهم الأعيان وأجريت عليهم الصدقات، استراحوا من عناء الفقر وخرجوا من ربة العسر وهانت عليهم مصائب الدهر".¹

يقول صاحب "رد المحتار على الدر المختار" أن الحكمة من الوقف دنيوية وأخروية، ففي الدنيا: بر الأحاب، وفي الآخرة: تحصيل الثواب.²

فبالوقف، إذن، تتحقق مصلحة الواقف في الآخرة والموقوف عليه في الدنيا، يشير العز بن عبد السلام (توفي 660هـ) إلى هذا الأمر حين يقسم الطاعات إلى نوعان: "أحدهما؛ ما هو مصلحة في الآخرة كالصوم والصلاة والنسك والاعتكاف، والثاني؛ ما هو مصلحة في الآخرة لباذله، وفي الدنيا لآخذه، كالزكاة والصدقات والضحايا والهدايا والأوقاف".³

ب. السمات الأساسية للوقف

الوقف سمة من سمات المجتمع المسلم الذي يقوم على أساس التكافل والتعاون بين أفراد، تحقيقاً لمعاني الأخوة الإسلامية التي نطق بها الحديث الشريف: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد

1. المعاملات المادية والأدبية، م، س، 2/326.

2. محمد أمين المشهور بابن عابدين، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر سنة 1326هـ، 3/392.

3. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دراسة وتحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، بيروت: دار المعارف/لبنان،

بالسهر والحمى¹، فأساسه التعاون على البر والتقوى من خلال صرف المال في وجوه الخير المعلومة لتحقيق المنفعة العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية وقامت عليها كركيزة أساسية مصداقا لقول الحق سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعُدوان﴾ (المائدة: 3).

والوقف، أيضا، من التصرفات التطوعية النابعة من صدق عقيدة المسلم التي تتسم بشمول أنواعه ومجالاته، لكل ما يعود بالخير على الواقف نفسه وعلى أفراد مجتمعه، تحقيقا لمجتمع الاستخلاف وحفاظا على غاياته المتميزة.

فالواقف ينزل عن شطر من أمواله العقارية أو المنقولة إيمانا بمبدأ الاستخلاف، فالكون وما فيه ومن فيه مملوك ملكية مطلقة لخالقه سبحانه: ﴿قل اللهم مالك الملك﴾ (آل عمران: 26) وما ملكية المستخلفين إلا حيازة أمانة أو وديعة فهي ملكية منفعة على النحو الذي يحقق إعمار الأرض وفق الشريعة.

والواقف، أيضا، بتنازله عن جزء من ماله² إنما يحقق الإيثار والسخاء واصطناع المعروف والتباعد عن الشح والبخل، فإن السخاء من أخلاق الأنبياء، عليهم السلام، وهو أصل من أصول النجاة، وهو بذلك يجعل دنياه خير مزرعة لآخرته³.

كما أن من شأن الصدقة التي تخرج عن طريق الوقف⁴ أن تبقى مستمرة العطاء بينما الصدقة تؤتي أكلها في حينها ثم تنقضي، فيحتاج الفقراء وذوو الحاجة إلى صدقات مثلها⁵.

العنصر الثاني: شروط الوقف وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية

لنظام الوقف، كغيره من التصرفات التي تنبني على أساس مالي، شروط أسهبت في تفصيلها كتب الفقه، ولست هنا بصدد الحديث عن هذه الشروط بقدر ما أرصد الجوانب المقاصدية فيها خاصة؛ أن نظام الوقف بأحكامه وفقهه وشروطه وأركانه يقوم على أساس رعاية المصالح كسائر المعاملات التي توخت الشريعة الإسلامية من وجودها تحقيق هذه المصلحة باعتبارها

1. البخاري. ج. 5552. مسلم، ح 4586.

2. أثر الوقف في تنمية المجتمع، م، س، ص 39-400. بتصرف.

3. السعيد بوركية، الوقف الخيري في الإسلام وأبعاده التنموية، دار أبي رُقراق للطباعة والنشر، ط1، ص 24.

كلية أساسية في الدين، اعتبرها الإمام ابن قيم الجوزية (توفي 751هـ) قاعدة جوهرية، حيث يقول: "فإنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ...¹".

فقد اجتهد فقهاء المسلمين منذ فتح باب الاجتهاد² في مسألة الوقف؛ كاجتهادهم في المسائل الفقهية الأخرى، وازداد اهتمامهم ودأبهم على ذلك مع توسع وانتشار وتطور هذه المؤسسة في أرجاء المجتمع الإسلامي وتنامي دورها عبر السنين، ليوكبوا كلَّ مستجدٍ يطرأ، وليبحثوا عن الحلول الشرعية المناسبة للقضايا الطارئة في هذا الشأن، حرصاً على استمراره بالشكل الذي يحقق أغراضه في محيطٍ منبثقٍ من أحكام الشريعة الإسلامية الحكيمة وضوابطها، ومناخٍ يعتمد عليها في تشريعها واستمراره.

والشروط المرتبطة بنظام الوقف تقوم على أساس اعتبار أركان الوقف كالتالي: الواقف، الموقوف، الموقوف عليه والصيغة³، ولكل منها قضايا ترتبط بها، وسأستعرض هذه الشروط وفق التصور الفقهي قبل الحديث عن الجوانب المقاصدية فيها:

الشروط العامة المتعلقة بالواقف: الواقف هو من يوجد الوقف وينشئه، ولكي يصحَّ وقفه، لا بد له من شروط:

- أن يكون حراً، فلا يصح الوقف من الرقيق لأنه لا ملك له يتبرع به أو يسقطه..
- أن يكون بالغاً، والبلوغ يكون بظهور أمارته أو ببلوغ السن، وهو خمس عشرة سنة للفتى والفتاة..

- أن يكون عاقلاً، والمراد به كمال العقل، فلا يصح من فاقده كالمجنون والمعتوه⁴.

1. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، ط1، (1411هـ/1991م)، 12/3.
2. علماً أن باب الاجتهاد أغلق حين توسع اهتمام الفقهاء بالمختصرات وشروحها وحواشيلها والتعليقات عليها، وأقصد بفتح باب الاجتهاد التدوينات الفقهية الحديثة المتعلقة بالأسرة، وبباقي المعاملات.
3. الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، م، س، ص159. التنظيم القانوني بالمغرب فتمثله مدونة الأوقاف المغربية الصادرة في 23 فبراير 2010، وقد جاء في المادة الثالثة من الفصل الأول منها: أركان الوقف أربعة وهي: الواقف والموقوف عليه والمال الموقوف والصيغة».
4. محمد مصطفى شلبي، أحكام الوصايا والوقف، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ط4، 1982، ص345. وانظر: زهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر/لبنان 1388هـ، ص26. وقد منعت مدونة الأوقاف المغربية وقف مال المحجور واعتبرته باطلا. المادة 8 من الفصل الأول.

وهذا يعني أن يتمتع الواقف بالحرية، فلا يجوز أن يكون الواقف عبداً لأن العبد لا يملك، ولا يجوز أن يكون الواقف غير مالك للمال المراد وقفه، أو مالكا له بغصب أو بسبب باطل؛ لأن في هذا مخالفة للكليات الشرعية التي تجيز التصرف في العين المملوكة بوجه شرعي، ويجب أن يكون بالغاً، فلا يصح وقف غير المميّز ولا المميّز إلا بالبلوغ، وينبغي أخيراً أن يكون الواقف رشيداً غير محجوز عليه لسفه أو إفلاس كما في كل المعاملات والعقود المالية، فالوقف يقوم على أساس تحويل المنفعة الشخصية، التي لا يمكن أن يخضع تغييرها أو تحويلها إلا بالملكية التامة، والسفيه والمحجور والصبي لا يتصرفون في ممتلكاتهم، وهو نفس ما صرّحت به مدونة الأوقاف المغربية في المادة الثامنة حين نصّت على أن: "وقف النائب الشرعي مال محجوره باطل"؛ لأنه تصرف قد ينبني عليه هدر مال المحجور في الوقت الذي يصير بحاجة إليه بعد كبره، وسداً أيضاً لذريعة وقف مال المحجور بإضاعته قصداً، لذلك لم يجز هذا الوقف، بعكس وقف الفضولي الذي اعتبرته المدونة باطلاً إلا إذا أجازه مالك المال الموقوف¹، ويجب أن يكون الواقف عاقلاً، فلا يجوز وقف المعتوه أو المجنون أو ناقص التمييز.

ـ الشروط الخاصة بالواقف وتحليلها في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

يعدّ الحديث عن الشروط التي قد يضعها الواقف عند إنشاء الوقف أمراً ذا أهمية بالغة؛ لأن هذه المسألة هي التي تحدّد مدى انسجام المطلوب من الوقف الذي انعقد صحيحاً بعد استكمال الوقف لشروط صحّته المطلوبة في أركانه وعناصره، وبين المطلوب من نظام الوقف تحقيقه والقصد من وراء إنشائه، فقد يكون الوقف صحيحاً من ناحية الشروط الواجب توافرها في أركانه؛ أي في الواقف والموقوف عليه والمال الموقوف وصيغة الوقف، ثم يشترط الواقف في صيغة وقفه شرطاً مخالفاً لأحكام الشريعة، أو شرطاً فاسداً أو مخللاً بمصلحة الوقف أو الموقوف عليهم أو الناس عموماً، أو شرطاً غريباً وخارجاً عن مفهوم الوقف ذاته من حيث هو صدقة موجهة إلى خير الناس وهادفة إلى تحقيق مصالحهم، فيخرج الوقف عن سياقه الشرعي، وبيعه عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، بل يبيعه عن دوره في حفظ هذه المقاصد وخدمتها لتحقيق الغايات المرجوة من تشريع هذا النظام، ولهذا احتلّت مسألة شروط الواقف تلك الأهمية الكبيرة

1. المادة 9 من المدونة.

في كتب الفقه المالكي على الخصوص¹ ثم في مدونة الأوقاف المغربية بعد ذلك، حيث سارت المادة 14 في اتجاه مراعاة جانب المقاصد وإصلاح الشروط التي يضعها الواقف، وفي سياقها مخالفة للمقاصد:

جاء في هذه المادة من المدونة: "يعتبر باطلا وقف الشخص على نفسه. وفي حالة الوقف على الذكور من أولاد الواقف دون الإناث أو العكس، أو على بعض أولاده دون البعض، اعتبر الوقف صحيحا لهم جميعا والشرط باطلا"²، فالوقف على النفس تملك ولا يصح له أن يملكه من نفسه لنفسه كالبيع والهبة، ولأن الوقف تحبیس للأصل قرابة لله، وانتفاع بالعين مدة مؤبدة أو مؤقتة، والواقف المكلف بهذا العمل، يقف شيئا لله، ويتملكه، فهو ذرية لكسب الأجر الأخروي من التحبیس والانتفاع به في الدنيا، ويمكن تصنيف هذا العمل من المكلف بموافقته للشارع في الفعل ومخالف له في القصد³؛ لأن بيان الحكمة من تشريع الوقف كما سبق ذكرها تتحدد في مساعدة المحتاجين والفقراء وتحقيق المواسة الاجتماعية بين المسلمين، وهو بهذا الوقف لا يحقق هذه الحكمة، بخلاف لو كان وقفه على عامة المسلمين، كالمسجد أو الأرض المعدة لأي مشروع صحي أو ثقافي، وكان الواقف من جملة المستفيدين، فنيته لم تتجه في هذا التحبیس لغير التقرب به إلى الله فعلا وقصدا.

كما أن الوقف على الذكور دون الإناث فيه مخالفة صريحة لكليات الشريعة التي تدعو إلى المساواة بين الجنسين في التكريم والبذل والعطاء، ولقد نهى الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن التفرقة بين البنات والبنين فكلهم نعمة الله على الإنسان يقول، صلى الله عليه وسلم، في حديث النعمان بن البشير رضي الله عنه: "... اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم..."⁴، قال الإمام

1. انظر، مثلا، تفصيل هذه الشروط في كتابي: أبو البركات أحمد الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك. وحاشية الصاوي المالكي عليه، مصر: دار المعارف، (1410هـ/1989م)، ج4، ص118 وما بعدها.

2. وجاء أيضا في المادة 110 من مدونة الأوقاف: «يدخل في الوقف على الذرية الذكور والإناث من الطبقة الأولى والثانية والثالثة». علما أن المالكية اختلفوا على خمسة أقوال إذا اشتمل الوقف على شرط البنات دون الذكور منها أنه إذا حيز الوقف لا يدخل البنات. انظر محمد أبي زهرة، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، ط2، 1971، ص145-146.

3. انظر: الشاطبي، الموافقات، 2/214 وما بعدها.

4. مسلم، 5/65-66.

السخاوي (توفي 902هـ): "ولولم يكن فيهن من البركة ما كانت العترة الطاهرة والسلالة النبوية المستمرة من الإناث".¹

بل إن من المفاصد التي قد تتحقق بهذا الفعل أي عدم المساواة بين الأولاد أو جعلها على الذكور دون الإناث: خلق العداوة بين الأبناء والتي قد تؤدي إلى التقاتل فيما بينهم، ولذلك فسدًا لذريعة المفسدة العظيمة التي قد تحصل اعتبرت المدونة هذا الشرط باطلاً، وأجرت الوقف على جميع الأولاد دون تمييز، فالوقف يتميز عن غيره من المعاملات المالية بطابعه التبرّعي، فلا بدّ عند البحث في أصول علاقته وارتباطه بمقاصد الشريعة الإسلامية، البحث أيضاً في مقاصده الخاصّة والعامّة، والانتباه دائماً إلى أنّ المصلحة المطلوب تحقيقها من الوقف، هي التي كانت وراء إنشائه، فلا يجوز أن يُفرض الوقف إلى مفاصد، أو أن يخالف أحكام الشريعة التي أقرّته، وقد حدّد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (توفي 1393هـ) مقاصد الشريعة في عقود التبرّعات، ومنها الوقف قائلاً: "قد نجد في استقراء الأدلّة الشرعية منبعاً ليس بقليل يردنا إلى مقاصد الشريعة من عقود التبرّعات على النحو التالي: **المقصد الأول**: التكاثر منها لما فيها من المصالح العامّة والخاصّة، **المقصد الثاني**: أن تكون التبرّعات صادرة عن طيب نفس لا يخالجه تردّد؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأنّ فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوضٍ يخلفه، فتتمخض أن يكون قصد المتبرّع النفع العامّ والثواب الجزيل... **المقصد الثالث**: التوسّع في وسائل انعقاد الصدقات حسب رغبة المتبرّعين، ووجه هذا المقصد أنّ التبرّع بالمال عزيزٌ على النفس، فالباعث عليه أريحية دينية، ودافعٌ خلقي عظيم. **المقصد الرابع**: أن لا يجعل التبرّع ذريعةً لإضاعة مال الغير كالوارث والدائن"²، وقد حرصت المدونة على تأكيد هذه المقاصد بشكل جلي حين اعتبرت الوفاء بشرط الوقف واجبا بشرط أن تكون مشروعة أي موافقة لما جاءت به الشريعة، وتحقق مقصودها ومعانيها، وبالتالي يصحّ الوقف ويبطل الشرط³.

1. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985، 434/3.

2. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفاّس، ط2، (1421هـ/2001م)، ص494. فوقف الدائن الذي يستغرق الدين ماله باطل؛ لأن فيه ذريعة لإضاعة مال المدين، وهو نفس ما سارت عليه مدونة الأوقاف في المادة 10، حيث نصت أنه: إذا استغرق الدين جميع مال الواقف وقت التحبّس أو قبل حوز المال الموقوف بطل الوقف ما لم يجزه الدائنون.

3. جاء في المادة 34 من مدونة الأوقاف المغربية: يجب التقيد بشرط الواقف والوفاء بها إذا كانت مشروعة وقابلة

شروط المال الموقوف: الموقوف هو ما وقفه الواقف على شيء، وهو محل الوقف، ويشترط فيه ليصحّ الوقف أن يكون مالا متقوماً¹ معلوماً، مملوكاً للواقف حين وقفه ملكاً تاماً مفرزاً غير شائع²، وهو نفس المعنى الذي سارت عليه مدونة الأوقاف حين نصّت على أنه: "يجب في المال الموقوف تحت طائلة البطلان: أن يكون ذا قيمة ومنفعة به شرعاً، أن يكون مملوكاً للواقف ملكاً صحيحاً³"، كما جوّزت في المادة التي بعدها "وقف العقار والمنقول وسائر الحقوق الأخرى"⁴ ما دامت تحقّق المقصود منها وهو الانتفاع بها.

فلا يجوز وقف المال إذا كان غير شرعي كالخمر والخنزير، فوقف هذه الأمور يخالف مقاصد الشريعة التي جاءت بحفظ الضروريات من جانبي الوجود والعدم، وبيع هذه المحرمات أو وقفها يفسد على الناس دينهم وعقلهم ومالهم؛ فالشريعة الإسلامية تؤكد حرصها على تحريم البيع والشراء في المحرمات، بل حتى الاقتراب منها بالواسطة أو بغيره، وهكذا ما يقوم مقام هذه الأشياء، لذلك فمن المفروض أن يولى هذا النظام كلّ عناية تشريعية وفقهية تحقّق نقاءه من كلّ شائبة تخرجه عن إطار الشرعية، وتضمن له كمؤسسة إسلامية اجتماعية اقتصادية وإنسانية عريقة بقاءه واستمراره وديمومته، واستعمال الوقف في المال الحرام أو الذي لا تتحقق به منفعة أو مصلحة خاصّة أو عامة هو من العبث الذي قد يقضي على سيرورة نظام جاء لينهض بجوانب اجتماعية إنسانية تكفل الاستمرار للعلاقات التعاونية كما حدّتها أقوال النبي، صلى الله عليه وسلم، مثل: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁵.

للتفصيل، فإذا اقترن الوقف بشرط غير مشروع أو استحال تنفيذه صحّ الوقف وبطل الشرط.

1. المال المتقوم هو المال المباح الذي يجوز الانتفاع به شرعاً.
2. أحكام الوصايا والوقف، م، س، ص 357. وانظر: محمد أبي زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، د. ت، ص 48-54.
3. المادة 15 من المدونة.
4. المادة 16.
5. البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس بالبهائم: 77/3 الحديث (5665). مسلم، 1999/3، الحديث رقم (2586).

والأمر نفسه ينطبق على ما لا يدوم نفعه؛ كالطعام والشراب، أو تستهلك عينه ولا ينتفع به؛ كالنقود والكنوز للاستهلاك، فأثر المصلحة في الوقف تظهر في أن كل وقف تستهلك عينه لا يمكن وقفه؛ لأنه لا يحقق المقصود والحكمة منه، ولهذا جَوِّز المالكية وقف الطعام للبدون، ووقف الأموال للقروض، والاستثمار؛ لأن في تحببها تحقيق للنفع منها بخلق رواج اقتصادي وتحريك عجلة التنمية فيما يسمى في الاقتصاد بـ "حركة رأسمال".

. **شروط الموقوف عليه:** هو الجهة التي تستفيد من الوقف، وهي إما فرد واحد أو متعدّد أو مؤسسة دينية أو ثقافية أو غيرها من الأشخاص والحيوان، وقد نصّ الفقه على جملة شروط يمكن جمعها في شرطان لا بد من اجتماعهما:

. أن يكون الوقف عليها قرابة في ذاته.

. أن يكون الوقف قرابة في اعتقاد الواقف¹، أما التشريع الوقفي المغربي فلم يغفل هذا الجانب فاعتبر أن الغرض الشرعي من الوقف هو الذي يحدّد كونه وقفاً أم لا²؛ بمعنى أن الوقف إذا كان بغرض غير شرعي فلا يمكن اعتباره وقفاً؛ لأن قصد الواقف (المكلف) من الوقف (العمل) يكون مخالفاً لقصد الشارع، والعبارة في مقاصد الشريعة بمقاصد المكلفين في ترتب الآثار عن التصرف³.

بقي أمراً وجبت الإشارة إليه، أن الفقه الإسلامي يشترط في صحّة الوقف أن لا يكون الموقوف عليه غنياً⁴، وهو شرط لم تنص عليه مدونة الأوقاف المغربية صراحة أو ضمناً؛ لأن الوقف على الفنى لا تتحقق به منفعة، ولا يحقق مقصود الوقف في مساعدة الفقراء والمساكين وحفظ الضروريات الخمس للشريعة الإسلامية، بل يعتبر من باب الترف الإنفاقي، الذي وجب التنبه عليه، فلا يحقق مقصداً أو مصلحة.

1. انظر: أحكام الوصايا والوقف، م، س، ص 357.

2. جاء في المادة الرابعة من مدونة الأوقاف المغربية: «يمكن أن يكون الواقف شخصاً ذاتياً كما يمكن أن يكون شخصاً اعتبارياً ما لم يكن غرضه غير مشروع».

3. انظر: الموافقات، م، س، 2/252.

4. انظر: الوقف في الشريعة والقانون، م، س، ص 57.

الشروط المتعلقة بالصيغة: الصيغة هي ما يدل على إرادة الواقف من إنشائه للوقف، وتعتقد بكل ما يدل على أن المالك أوقف ملكه وتنازل عن منفعته للمحبس عليه كأن يقول: حبست أو أجريت صدقه دائمة أو أوقفت...¹، ويشترط الفقه الإسلامي فيها ألا تكون معلقة على شرط يتعذر حصوله وأن تكون مؤبدة بخلاف المالكية الذين لا يشترطون التأييد². وإليه التيباللتالوالويه أشارت مدونة الوقف حين نصت على أن الوقف "يجوز أن يكون مؤبداً أو مؤقتاً"³، فلم تشترط فيه التأييد خلافاً لجمهور العلماء، ووافقت بذلك مذهب المالكية في جواز وقف المنفعة مؤقتاً، فمن استأجر داراً مدة معلومة فإنه يجوز له أن يقف منفعتها في تلك المدة، وينقضي الوقف بانقضائها؛ لأنه لا يشترط عندهم تأييد الوقف، وقد نفهم المقصد الأسمى من اختيار المدونة مذهب المالكية في جواب ابن تيمية رحمه الله (توفي 628هـ) حين سئل عن استأجر أرضاً وبنى فيها داراً ودكاناً أو شيئاً يستحق له كري عشرين درهماً كل شهر إذا يعمر وعليه حكر في كل شهر درهم ونصف؟ فهل يجوز للمستأجر أن يعمر مع ما قد عمره من الملك مسجداً لله ويوقف الملك على المسجد؟

فأجاب: "يجوز أن يقف البناء الذي بناه في الأرض المستأجرة، سواء وقفه مسجداً أو غير مسجد، ولا يسقط ذلك حق أهل الأرض فإنه متى انقضت مدة الإجارة وانهدم البناء: زال حكم الوقف سواء كان مسجداً أو غير مسجد وأخذوا أرضهم فانتفعوا بها..."⁴.

فنظام الوقف يختلف عن الصدقات أو أعمال البر الأخرى التي حُصّ عليها التشريع الإسلامي، بتمليك منفعته، فكانت هذه الميزة لها أبعادها المقاصدية: فالوقف يهدف إلى استدامة الانتفاع بعين المال الموقوف، والإفادة منه مادام محبباً على منتفعيه، وذلك ببقاء إمكانية هذا

1. محمد ابن معجوز، الحقوق العينية في الفقه الإسلامي والتقنين المغربي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، 1990، ص383.

2. انظر: ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: زهير الشاوش، بيروت: المكتب الإسلامي، 1982. وانظر: أحمد الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، م، س، 105/4. وجاء عند الخرشي على مختصر الشيخ خليل قوله: «ولا يشترط في صحة الوقف التأييد، بل يصح ويلزم مدة سنة، ثم يكون بعدها ملكاً للطبقة الأميرية، د، ت، ج، 91/7».

3. المادة: 23.

4. ابن تيمية، مجموع فتاوى، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط (1416هـ/1995م) 31/8.

الانتفاع وتجده. وفي هذا المقصد يقول الشيخ وليّ الله الدهلوي الهندي (توفي 1176هـ) رحمه الله: "فاستبطله النبي، صلى الله عليه وسلم، لمصالح لا توجد في سائر الصدقات؛ فإن الإنسان ربما يصرف في سبيل الله مالا كثيرا، ثم يفتن، فيحتاج أولئك الفقراء تارة أخرى، وتجتأ أقوام من الفقراء، فيبقون محرومين فلا أحسن ولا أنفع من أن يكون شيئا حسبا للفقراء وأبناء السبيل يصرف عليهم منافعه ويبقى أصله¹."

ومن جانب آخر فإن من مقاصد الوقف حماية هذه الأموال الموقوفة من الهلاك أو من أيّ تصرف يمنع الخير عن الناس أو يجلب الضرر لهم، فبقاء المال دون تحديد الهدف من بقائه قد لا يفضي دائما إلى نتائج حميدة، فقد يتعرض للتبذير أو الإنفاق على ما ليس في وجهه الشرعية والأخلاقية، ولكن الوقف بضوابطه الشرعية وقواعده المفروضة كنظام وكتشريع إسلامي رصين، سيؤدي الدور المطلوب في تأكيد شرعية إنفاق المال الموقوف وطريقة الاستفادة منه بما لا يخلّ بأحكام الشريعة الإسلامية وينسجم مع الغاية التي شرع الوقف لتحقيقها، فإذا تحققت الغاية وانتهى المقصد لا مانع من رجوع أصله إلى صاحبه إذا اشترط في صيغة الوقف ذلك.

المحور الثاني: الأبعاد المقاصدية لنظام الوقف بالمغرب

تتعدد الأبعاد المقاصدية التي يطرحها نظام الوقف بالمغرب، وذلك بالنظر إلى الزوايا المختلفة التي يشملها هذا النظام الاجتماعي، حيث أن استقلالية إدارته ماديا ومعنويا، جعلت منه نظاما ماليا متكاملا، وسأحاول هنا أن أحدّد بعض الزوايا التي ترتبط بمقاصد الشريعة انطلاقا من تناول العلماء لمعنى مقاصد الشريعة الإسلامية.

العنصر الأول: دور نظام الوقف في حفظ الضروريات الخمس للشريعة الإسلامية

الوقف يحقّق المصالح الضرورية للناس، كما يحقّق مصالحهم الحاجية والتحسينية أيضاً، وهو أمر قد لا نلاحظه في الكثير من المعاملات الشرعية الأخرى، لانتساع المفاهيم التي يمكن أن ينصرف الوقف إليها واختلاف درجاتها، ابتداء بالضرورات الواجبة، ومرورا بالحاجات اللازمة، وانتهاءً بالتحسينات الجائزة. والتجربة الوقفية في المغرب عبر التاريخ تؤكد على هذه

1. حجة الله البالغة، مطبعة القاهرة. د. ت. ج. 2، ص 116.

الشمولية، من خلال ما يحقّقه من المصالح بدرجاتها، وهذه الشمولية هي التي أوجدت هذا الرابط العضوي المتين بين الوقف ومقاصد الشريعة، وما كرس العلاقة البنوية التبادلية بينهما. ويمكن القول بعد ذلك أنّ تحقيق الوقف لمقاصد الشريعة الإسلامية، هو علّة وجوده من جهة، وسبب استمراره من جهةٍ أخرى، لوضوح وجلاء المصالح التي يقيهما، وأهميّة الدور الإنساني الذي يؤدّيه.

وسأفصّل أكثر في محاولة توضيح هذا الدور المقاصدي الذي يقوم به الوقف، معتمداً في ذلك على ما ذهب إليه رائد علم المقاصد الإمام الشاطبي، رحمه الله، (توفي 790هـ) في تناوله للمقاصد وتفصيله لها؛ فالشاطبي يقول في الموافقات: " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجيّة، والثالث أن تكون تحسينيّة¹."

والضروريات تعود إلى حفظ خمسة أمور، لا يمكن استقامة حياة الإنسان في الدنيا وضمان سعادته في الأخرى إلا بها وهي: " حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل²"، وتسمى الكليات الخمس التي تختل الحياة بفقدان إحداها، والأدلة التي تدلّ على وجوب المحافظة على هذه الأمور الخمسة كثيرة جداً، ولها ارتباط وثيق بنظام الوقف، وقد بيّن الإمام الغزالي (توفي 505هـ)، رحمه الله تعالى، في كتابه "المستصفى" أهميّة المحافظة على هذه المصالح فقال: "... لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو ما يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة³."

1. الموافقات، م، س، 7/2.

2. المصدر نفسه، 8/2. وانظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى، دراسة وتحقيق: د. حمزة بن زهير: حافظ المدينة المنورة، كلية الشريعة، المدينة المنورة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط2، (1403هـ/1983م)، 1/287. وترجع الحاجيات إلى رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، لذلك شرعت من أجله الرخص الشرعية، أما التحسينيات فتعود إلى بث محاسن العادات والترفع عن الأحوال المدنسات، سواء في العبادات أم المعاملات والعادات.

3. المستصفى، م، س، 481/2.

أولاً: حفظ الدين

حفظ الدين هو أول ما دعا إليه القرآن والسنة النبوية، ومن أجله نزل القرآن الكريم، وأرسل الرسل، عليهم السلام، ولهذا أوجب الله تعالى على المسلمين قتل المشركين حالة كونهم بادئين بالعدوان، وحالة منعهم لنشر الدين الحق، حيث قال تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ (التوبة: 5).

وفي نظام الوقف يتجلى حفظ الدين من خلال تحصين المقدسات الإسلامية ورعاية الشعائر الدينية وتيسير ممارستها بإقامة أماكن للعبادة والاعتناء بها وتجهيزها، وإحياء نفائس التراث الإسلامي المخطوط، وإشاعة العلوم الإسلامية عن طريق الحلقات الدراسية، إضافة إلى ما يحققه حالياً من النهوض بالأعمال الاجتماعية للقائمين على المساجد.

فقد احتلّ المسجد مكانة عظيمة في قلوب المسلمين، وذلك راجع للدور الديني والثقافي والاجتماعي والحضاري الذي قام به في حياتهم؛ "فهو الخلية التي انبثقت منها مختلف تيارات الفكر الإسلامي، ففي رحابه الطاهرة يمارس المسلمون شعائرهم الدينية ويتعلمون فيه مبادئ دينهم الحنيف، ومنه انطلقت جلّ الحركات التحريرية والإصلاحية في العالم الإسلامي¹."

وقد بنيت بالمغرب ومنذ عصوره الأولى مساجد كثيرة، اعتمدت في بنائها على الأوقاف الإسلامية، ومن أشهرها: جامعي القرويين والأندلس بفاس، جامع ابن يوسف وجامع الكتبيين بمراكش، وجامع حسان بالرباط، والمسجد الأعظم بسلا وعدة مساجد بسبته².

يقول الدكتور عبد الهادي التازي عن دور القرويين الديني: "... ولكأنما وضعها لمركز ديني ظل على مرمى الزمن قبلة للمؤمنين، يحجون إليها من مختلف الآفاق لتصفية نفوسهم وتبيين طريق وجهتهم"³، والحديث عن ما قامت به هذه المراكز الدينية، تكفي فيه الإشارة إلى أن

1. مجلة دعوة الحق، العدد 3 يناير 1966.

2. انظر: محمد زنير الحيس، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والإسلامي. كمظهر من مظاهر السياسة الاجتماعية في تاريخ المغرب ببناد 1983، ص 203.

3. عبد الهادي التازي، جامع القرويين، المسجد والجامعة بمدينة فاس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973م، ج 1، ص 125.

أول من أدخل مدونة الإمام مالك إلى المغرب هو من علماء القرويين درّاس بن إسماعيل¹ الذين استفادوا من نظام الوقف فأسهّموا في رفع لواء العلم عبر الآفاق.

ولم ينحصر إسهام الوقف بالمغرب على ما سبق ذكره، فمطالعة تراجم السلاطين والأمراء والعلماء ترشدنا إلى الأعمال الجليلة التي اشتغلوا عليها وأسهمت في رفع لواء الدين وحفظ وجوده انطلاقاً من الأوقاف التي وجدت، فالملك السعدي أحمد المنصور الذهبي² استعان في الحرب بأموال الأوقاف لتسيير حملة عسكرية لقمع تمرد نشب بالبلاد³ حفظاً للدين وردعاً للفتنة التي تصيب المسلمين بالانشقاق والتمرد والخروج عن طاعة ولي الأمر، وتأسيساً لمفهوم مساهمة الوقف في الجهاد في سبيل الله.

كما لا ينحصر قيام الوقف بحفظ الدين من جانب المساجد أو العناية بالقائمين عليها من أئمة وخطباء ومؤذنين وغيرهم، بل يتعداه إلى تحقيق مقاصد رعاية الشعائر الدينية بمعناها العام، من خلال إحياء سنة حفظ القرآن الكريم بوساطة الكتابات القرآنية التي اشتهرت على مرّ العصور وطيلة فترات طويلة من تاريخ المغرب، وتكفي نظرة متمعنة ومتفحّصة لأغلب أئمة المساجد، لنجد أن غالبيتهم، إن لم نقل جلّهم، حفظوا القرآن الكريم والمتون الشرعية التي تعين

1. هو الشيخ أبو ميمونة درّاس بن إسماعيل دفين خارج باب الفتوح بمحروسة فاس. ارتبط اسم درّاس بن إسماعيل بالجهود التي بذلها في نشر المذهب المالكي بالمغرب، وقد كانوا قبله على مذهب أبي حنيفة، وفي هذا السياق اعتبر غير واحد من مترجميه أنه أول من أدخل مدونة سحنون مدينة فاس، وكان له مسجد بحي يسمى مصمودة من عدوة الأندلس؛ يتجمع فيه الطلبة لقراءة الفقه، ويقال: إن قبلته أقوم قبلة بفاس... قال القاضي عياض: «كان أبو ميمونة من الحفاظ المحدثين، والأئمة المبرزين من أهل الفضل والدين، ولما طرأ إلى القيروان اطلاع الناس من حفظه على أمر عظيم حتى كان يقال: ليس في وقته أحفظ منه». (توفي 357هـ). انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 81/6. وانظر كذلك: أحمد بابا التبتكي، فيل الابتهاج بتطريز الديباج، ط طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1989م، ص 175.

2. السلطان أحمد المنصور الذهبي بن محمد الشيخ المهدي بن محمد القائم بأمر الله الزيداني الحسن السعدي، واسطة عقد الملوك السعديين، وأحد ملوك المغرب العظام وباني قصر البديع، ولد بفاس عام 956هـ/1549م)، وبويع في ساحة معركة وادي المخازن الطافرة يوم الاثنين متم جمادى الأولى سنة 986هـ/ 4 غشت 1578 م بعد مقتل السلطان عبد الملك. يعتبر عهده الذي دام حوالي ست وعشرين سنة أزهى عهود الدولة السعدية رخاء وعلماً وعمراناً وجاهاً وقوة. انظر: محمد حجي، معلمة المغرب، إشراف مطابع سلا (1410هـ/1989م)، 173/1-175.

3. انظر جامع القرويين، م، س، 476/2.

على مهمة الإمامة في المساجد بالكتاتيب القرآنية المترامية بالبوادي والتي تم تحبيسها ووقف الأراضي عليها خدمة للدين الإسلامي.

. مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف وإسهامها في حفظ الدين

تحقيقا لمقاصد حفظ الدين، أنشئت مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف من أموال الوقف بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.09.198 الصادر في 8 ربيع الأول 1431هـ/موافق 23 فبراير 2010م لتضطلع بمهمة العناية بكتاب الله، عز وجل، تسجيلا وطبعا ونشرا وتوزيعا مع كل ما يقتضيه ذلك من سهر على ضمان استمرار ضبطه ورسمه وقراءته بكامل الدقة والأمانة، كما أسند إليها الاختصاص من أجل منح الترخيص بطبع وتوزيع المصاحف الشريفة الرائجة داخل المملكة صونا لها من كل خطأ أو تحريف¹.

وحتى تنهض هذه المؤسسة بمهامها الجليلة تم بناء مقر لها بمدينة المحمدية، كما تم تجهيز المطبعة التابعة للمؤسسة بأحدث آلات الطباعة وصناعة الكتب والتي تبلغ طاقتها الإنتاجية مليون نسخة من المصحف المحمدي الشريف سنويا، ستوزع على مساجد المملكة كما سترسل نسخ منه بالقدر الكافي إلى مساجد الجالية المغربية المقيمة بالخارج ومساجد الدول التي تعتمد رواية ورش ولاسيما الدول الإفريقية².

وتشمل المهام المنوطة بالمؤسسة القيام بإعادة نسخ المصحف الشريف برواية ورش عن نافع وفق القواعد المعتمدة في علوم الرسم والوقف والضبط والقراءات، والإشراف على طبع المصحف الشريف، والعمل على نشره وتوزيعه، والإشراف على تسجيل تلاوة المصحف الشريف ولاسيما برواية ورش عن نافع عن طريق استعمال مختلف أنواع الدعائم المتعددة الوسائط.

كما ستتولى المؤسسة الترخيص للأشخاص الذاتيين والاعتباريين الراغبين في طبع المصحف الشريف أو توزيعه، والقيام بأعمال المراقبة والتدقيق للنسخ المطبوعة أو المسجلة من المصحف الشريف لضمان سلامتها من الأخطاء واتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة لحجزها ومنعها من

1. جاء في ديباجة الظهير الشريف: «وصونا لسلامة المصاحف الرائجة داخل مملكتنا الشريفة من كل خطأ أو تحريف،

أسندنا الاختصاص إلى هذه المؤسسة من أجل منح الترخيص بطبعتها وتوزيعها».

2. انظر الموقع الإلكتروني: maroc.ma /بوابة إبحار.

التداول عند الاقتضاء، علاوة على حفظ حق المؤسسة في اتخاذ الإجراءات القضائية اللازمة تطبيقاً للقوانين الجاري بها العمل¹.

فمقصد حفظ الدين يستدعي من جانب عدم تشريع ما يؤدي إلى حمايته، ولذلك فعمل هذه المؤسسة يحفظ ضرورة الدين من جانبي الوجود؛ بطبع وتوزيع ونشر المصحف الشريف بالرواية المتواترة والمعهودة عند المغاربة، ومن جانب عدم؛ بالترخيص للمؤسسات الخاصة التي تقدم نسخاً مضبوطة للمصحف بإشراف لجن علمية ومراجعتها وضبطها قبل طبعها وتقديمها للناس، ومتابعة كل من يحرفّ قصداً أو عمداً في المصحف الشريف الذي بات حفظه ونشره بين يدي هذه المؤسسة التي تخضع في تمويلها إضافة إلى مساهمات الدولة إلى عوائد الأملاك المحبسة لفائدتها.

ثانياً: حفظ النفس

من أوضح الأدلة على حفظ النفس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الاسراء: 33). وقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحَرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا"².

ومن الغني عن البيان أن الوقف قد أدى أدواراً عظيمة في مكافحة كثير من الأمراض لدى الإنسان، وذلك بإنشاء مستشفيات ومصحات يعالج فيها، سواء كانت تلك المستشفيات أو المصحات تتعلق بعلاج أمراض عضوية أو بعلاج أمراض نفسية أو عقلية³.

يقول الأستاذ السعيد بوركبة في ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي: "ولقد بلغ من عناية المسلمين بالمستشفيات لكي تقوم بأداء الخدمات الكاملة نحو مرضاها بصورة

1. جاء في النقطة الخامسة من المادة 2 من الظهير الشريف المحدد لمهام المؤسسة: «القيام بأعمال المراقبة والتدقيق للنسخ المطبوعة أو المسجلة من المصحف الشريف، لضمان سلامتها من الأخطاء، وللتأكد من حصولها على الترخيص المشار إليه في البند 4 أعلاه، واتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة لحجزها ومنعها من التداول عند الاقتضاء، علاوة على حفظ حق المؤسسة في اتخاذ الإجراءات القضائية اللازمة تطبيقاً للقوانين الجاري بها العمل».

2. رواه مسلم في صحيحه، 4/38-43.

3. مجلة الأحياء، ص46.

متكاملة وتساهم في تطور صحّة المجتمع، أنه كانت توقف الأوقاف الكاملة لبناء أحياء طبية متكاملة الخدمات والمرافق، كما تنشأ في العصر الحديث المدن الطبية الآن، ولم يقتصر اهتمام الأوقاف على إنشاء المستشفيات الخاصة بعلاج الأمراض العضوية فحسب، وإنما اهتمت بإنشاء البيمارستانات الخاصة بمعالجة الأمراض النفسية والعقلية والعصبية. وخصصت لها الأوقاف التي تجعلها تقوم بمهامها على شكل أفضل¹.

فبالنسبة للأمراض العضوية، أسس لها مستشفيات ومصحات ورصدت لها أوقاف كثيرة، تجعلها تقوم بواجبها أحسن قيام مع تسيير الأطر التي تعنى بعلاج المصابين أو بالتخفيف عنهم مما يحسون به من آلام.

وبالنسبة للأمراض النفسية أو العقلية أو العصبية أنشأت لها بيمارستانات، تدأب على معالجة كل الأمراض المستعصية، ومحاربة مختلف العُقد التي يمكن أن تكمن في نفسية الإنسان وتسيطر، تبعاً لذلك، على إرادته.

وهذه المستشفيات العقلية عرفها المغرب في أبعد عصوره وخصصت لها أوقاف تجعلها تقوم بمهامها أحسن قيام.

ويرجع إنشاء البيمارستانات في المغرب إلى عهد الدولة الموحدية خلال القرن 6 الهجري، وقد استمرت هذه البيمارستانات حتى آخر الدولة المرينية حيث كان العهد المريني زاخراً بهذه المصحات، وكان ملوكه يتنافسون في كل أنواع البرّ والإحسان²، يدلّ على ذلك ما أورده الدكتور عبد الهادي التازي في كتابه جامع القرويين: "أنه كان للسلطان أبي الحسن المريني فضل تجديد المرستان في مدينة فاس، واقتفى أثره السلطان أبو عنان المريني في العناية به والتحبيس عليه، فكان قدوة لعدد من المحسنين والموسرين الذين أشفقت قلوبهم على الأسرى والمنكوبين، فقدموا العطاءات الجزيلة المتوالية، فلم تمر مدة حتى كان للمارستان نظارة على حدة تتعهد المصابين بأمراض نفسية والمحرومين والغرباء³".

1. ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والإسلامي، م، س، ص203.

2. مجلة الأحياء، م، س.

3. جامع القرويين، م، س، 457/2.

ومن الجدير بالذكر أن إنشاء هذه البيمارستانات غالبا ما يكون خارج المدينة، بعيدا عن الناس، بينما المستشفيات التي تتعلق بالأمراض العضوية غالبا ما تكون في المدينة، وقد تكثرت هذه المستشفيات والبيمارستانات أو تقل حسب الحاجة إليها، ومن بين المدن المغربية التي اشتهرت بالمارستانات؛ فاس، مراكش، الرباط، سلا، مكناس، تازة وآسفي.

أما فاس فقد تحول بيمارستانها إلى غابة وأرض فلاحية تابعة لنظارة القرويين، يستفاد من غلتها، أما مراكش فكان بيمارستانها بالطالعة بين حومة سيدي إسحاق وأزلطن وحرارة السُورة، وقد حول هذا البيمارستان إلى مصنع للتجارة. وأما الرباط، فقد كان بيمارستانها قرب سوق "الصباط" الحذاء ما بين مطبعة المعارف ومدارس محمد الخامس، وقد تحول إلى دار القرآن. وأما سلا، فقد كان بيمارستانها قرب فندق أسكور في حي باب حسين وكان يعالج المرضى والمعتهين.

وأما تازة، فقد كان يعرف مستشفاها بمستشفى أبي عنان.

وأما آسفي فيقول عن مستشفاها لسان الدين بن الخطيب أنه يرجح أن يكون من تأسيس أبي عنان وقد دمّرته الغزو البرتغالي بصفة نهائية¹.

وبالإضافة إلى اهتمام الأوقاف ببناء المصحات والبيمارستانات التي تعنى بصحة الإنسان، فقد اعتنت بتوفير السكن لبعض القائمين بالمساجد، وهذا ما نجده في الكثير من النوازل الفقهية، من تخصيص بعض الدور المحبسة على المساجد لسكنى أئمة تلك المساجد، وكذلك ترميم وإصلاح تلك الدور من مال الأوقاف، فالفقيه قاسم القضاي (وقيل عبد الله) خطيب جامع القرويين، يذكر عنه أنه ترك التعليم في آخر حياته و"اعتكف بالجامع وسكن بالدار المحبسة على أئمة الجامع"²، ورفع إلى الفقيه أبي الحسن الصغير سؤال يتعلق بالجهة التي عليها إصلاح دار الإمام إن احتاجت إلى ذلك، فأجاب: "إصلاح دار المسجد من غلة أحباسه واجب"³، فظهر ما كان يوليه الوقف من أهمية لضرورة السكن بالنسبة لهذه الفئة.

1. انظر: مجلة الأحياء، م، س، ص 48.

2. القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 60/1.

3. أبوزكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، الجزائر: المكتبة الوطنية، 1336/2.

. مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين وإسهامها في حفظ النفس

من ثمرات نظام الوقف، وتحقيقاً لأبعاده الاجتماعية المرتبطة بجميع الخدمات، تأسست مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين، فقد أحدثت هذه المؤسسة بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.09.200 الصادر في 8 ربيع الأول 1431هـ (23 فبراير 2010م) في إطار مواصلة الجهود الإصلاحية المرتبطة بالشأن الديني، وتتوخى تحسين الأوضاع الاجتماعية للقيمين الدينيين وتمييزها وتطويرها بكيفية دائمة ومتجددة من خلال الإعانات المالية التي تقدمها للقيمين الدينيين في المناسبات والأعياد الدينية بمناسبة عيد الأضحى المبارك، وإعانات الزواج، ومنح التفوق لأبناء هذه الفئة من المجتمع، وتوفير السكن عن طريق تقديم مساعدات للتعاونيات السكنية أو تقديم قروض بلا فائدة، إضافة إلى مساعدات اجتماعية أخرى تهدف إلى حفظ النفس البشرية لهذه الفئة بتوفير ما يلزمها لحياة كريمة.

وأعتقد أن مبادرة "إنشاء مؤسسة اجتماعية" يمكن تصنيفها ووضعها ضمن إطار منظومة متكاملة سعى الوقف الإسلامي بالمغرب إلى تثبيت قيمها، وأوضحت بمزيد بيان أن هذا النظام أسهم ولا زال في حفظ الحاجات الأصلية للإنسان المتمثلة في الضروريات الخمس، ولتأكيد هذه الحقيقة فإن مراجعة التشريع الوقفي الجديد نجد فيه أن بنود ميزانية التسيير الخاصة بمندوبيات الشؤون الإسلامية لا زالت تحتفظ بعادات راسخة تتمثل في اقتناء كسوة الشتاء للمؤذنين، مثلاً، أو بعض الأمور الأخرى التي ساهم فيها الوقف، كما أن بناء المساجد وفق النمط العصري يشترط فيه توافره على سكنين خاصين: الأولي للإمام والثانية للمؤذن أو المنظف، وما ذلك إلا تحقيقاً لمصلحة حفظ ضرورة النفس التي جاءت الشريعة الإسلامية بتحقيقها.

ثالثاً: حفظ النسل

جاءت الشريعة الإسلامية بما فيه مصالح الناس في العاجل والآجل، ومن مصالحهم حفظ النسل عن طريق تشريع الزواج، والحث على تزوج الولود الودود لحفظ نسل الأمة، وفي مقابله

جاء النص القرآني بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ما ملكت الأيمان، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ مَبِيلًا ﴾ (الاسراء: 32).

والمحافظة على النسل تشمل حفظه من التعطيل؛ "لأنَّ النسل هو خلفه أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، فيجب أن تحفظ ذكور الأمة من الاختصاص مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء بأطراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تقشّي إفساد الحمل في وقت العلق¹".

ولقد ساهم نظام الوقف في حفظ النسل من خلال الأوقاف التي وجدت بغرض مساعدة المعوزين والمحتاجين على الزواج، وذلك "بتعريس المستضعفين من الرجال والنساء والمكفوفين"²، بل اجتهد المحبسون لخدمة هذه الضرورة من خلال إيجاد دور خصّصت لاستقبال العروس حين لا تجد مكاناً تقيم به عرسها، وقد وجد بمدينة فاس "قصر يحمل اسم دار الشيوخ، واقع عند زقاق رياض جحا بين الصاغة ورحبة قيس أعدّ لتعريس المكفوفين الذين لا سكن لهم، فكلما اقترن كفيف بكفيفة أقاما بهذه الدار مراسيم الزفاف إلى جانب ثياب وحلي يليق بالعراس"³.

وكان الهدف من هذا الوقف هو المساهمة في تحسين الشباب الذي لا يجد قدرة على إقامة عرس المثل، وحثّهم على المبادرة إلى الزواج بتقديم المساعدات الاجتماعية، كما وجدت "أربعة دور وقفية تبتدئ من دار بدرب السعود في حي الجزيرة، وهذه الأخيرة خصّصت لسكنى الضعفة والمتوسطين الذين يريدون التزوج ولا يتوفرون على سكن يتّسع لهذه المناسبة، وقد جهّزت كل واحدة منها بالفرش والأثاث اللائق بوليمة التزويج"⁴ وقد أرخ الحاج أحمد بنشقر⁵ لهذا القصد في قصيدة تحدّث فيها عن مبررات الوقف واجتهادات المحبّسين جاء في بعض أبياتها:

أصخ تدر ما أسدى أخ الذوق من جدا وفي حبس يستحسن السبق للخير

إذا عطب اللقلاق يوماً، فإنه بمال من الأوقاف يجبر من كسر

1. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط3، تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع. 1988م. ص304.

2. الوقف الخيري في الإسلام وأبعاده التنموية، م، س، ص93.

3. المرجع نفسه، ص95.

4. المرجع نفسه، ص93.

5. رئيس رابطة علماء المغرب ورئيس المجلس العلمي بفاس، وعميد كلية الشريعة بفاس سابقاً.

وإن لم تجد أنثى مكانا لعرسها فدار من الأوقاف تنقذ من فقر
وإن لم تجد عقدا لجيد، فإنه يعار من الأوقاف يوصل للخدر¹

وهذه الإشارات تكفي لتوضيح ما قدّمه الوقف لخدمة ضرورة حفظ النسل، من خلال خلق مبادرات إسانية تسهم في تزويج الشباب، ومحاربة الزنا الذي يهدّد هذه الفئة من المجتمع ويحدق بها من كل جانب، ويتهدّد نسل الأمة بالاختلاط والضياع، فالوقف يعبر عن فلسفة الإسلام ورؤيته الدينية والدينية، فهو بذلك اعتمد كتقنين فقهي لأوضاع احتاجها المجتمع لصلاح حاله، واستحقّ بذلك أن يكون بحقّ بناء حضاريا مبدعا.

- مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين وإسهامها في حفظ ضرورة النسل

تأسّست هذه المؤسسة كما سبقت الإشارة بموجب ظهير شريف بتاريخ 23 فبراير 2010، وتبرز ضرورة حفظ النسل في مبادرة المؤسسة صرف إعانة الزواج لأول مرّة، لفائدة القيمين الدينيين المتزوجين برسم سنتي 2011 و2012 الذين يقل دخلهم الشهري الصافي عن ثلاثة آلاف درهم²، وهي بذلك تربط هذه الخدمات بالحاجات الأصلية لهذه الفئة ضمانا لعيش كريم وتحقيقا لمقاصد الوقف في خدمة الدين والقائمين عليه.

رابعا: حفظ العقل

وردت الآيات الكثيرة تدل على وجوب حفظ العقل وتحريم إفساده، منها ما ذكرت سابقا في وجوب حفظ النفس؛ إذ العقل من ضمن النفس كسائر الأعضاء، كما ورد أيضا في تحريم شرب الخمر، وهي مما يغيّر العقل قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالانْتِصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَلَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 92).

1. القصيدة وعددها 64 بيتا قدّمت في تحية مدينة فاس بمناسبة أسبوع فاس لتحقيق فكرة الإنقاذ التي دعت إليها منظمة اليونسكو أبريل (1400هـ/1980م)، انظر: السعيد بوركية، الوقف وآثاره في الحياة الاجتماعية بالمغرب، مطبعة استانسيل، ص62.

2. انظر موقع المؤسسة على الإنترنت: alqayyim.com

وبأتي حفظ الشريعة لمصلحة العقل من جانب الوجود من خلال الأمر بالتعلم والحث عليه، فلا قيمة لعقل جاهل يكون عرضة لكل ما يخطر عليه من الأوهام والخرافات، فمثل هذا العقل لا يجيد إدراك وفهم الحقائق الدينية ولا المصالح الدنيوية فيصير فريسة للبدع والخرافات في أمور الدين قد تصل به إلى الشرك بالله ولا يحسن التصور في أمور الدنيا أيضاً.

كما دعت الشريعة إلى التفكر واستخدام العقل في الحكم على كثير من الحقائق ووضعته في المكان الذي يليق به دون إفراط ولا تفريط.

ولا يخفى ما للعلم من أهمية في حفظ العقل، بل جاء التأكيد القرآني واضحاً في قول الحق سبحانه: ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (المجادلة: 11)، وما رفع العلم للإنسان إلا تكريم لفهمه وتدبره في ما بثه الله من أنظمة كونية، تستدعي إعمال العقل.

ويفتح نظام الوقف باباً لحفظ العقل عن طريق التثقيف والتهديب بالعلم والمعرفة وتحريير العقل من الجهل، بإنشاء المدارس والمكتبات وتنظيم الدراسة فيها وطبع الكتب العلمية والدينية بما يفتح آفاق رحبة وواسعة للمعرفة ولتنوير العقول.

وإذا أردنا أن نمثل لهذه الضرورة فلن نجد أفضل من جامع القرويين الذي أنشئ من طرف "فتاة مسلمة تدعى فاطمة الفهرية وتكنى أم البنين، وهي من جملة من هاجر من القيروان إلى المغرب، وكان ابتداء تأسيسه في يوم السبت فاتح رمضان عام 245هـ وذلك في عهد الملك الخامس من ملوك الأدارسة وهو يحيى بن محمد بن إدريس بن إدريس¹، ولعل ما قام به هذا الجامع بفضل الأوقاف التي أقيمت على الكراسي العلمية أكثر من أن يحصى بأبعاده الدينية والتعليمية والاجتماعية، فقد خرَّج أفواجا من العلماء والفقهاء استطاعوا أن يحرروا مجتمعه من رتبة الجهل والأمية وأن ينيروا العقول بما استفادوا من علوم شرعية وكونية ازدانت بها رحاب هذه الجامعة، وقد أحصى الدكتور عبد الهادي التازي الكراسي العلمية التي كانت مدعومة من الوقف بـ(18) كرسي، منها ما هو مخصص لدراسة السيرة النبوية، ومنها ما هو مخصص للتفسير، ومنها ما هو مخصص للعلوم والفنون، ومنها ما هو مخصص للرقائق والزهد².

1. الوقف الخيري في الإسلام، م، س، ص 69-70.

2. جامع القرويين، م، س، 372/2-373.

وما قيل عن جامع القرويين ينطبق بوصفه وأهدافه ومقاصده عن جامع ابن يوسف بمراكش الذي أسسه علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي (توفي 537هـ) لتدرس فيه "العلوم الفقهية والكلامية والقرآنية والحديثية والتاريخية والأدبية والجغرافية والفلسفية وغيرها"¹، فكانا الجامعان "يدعمان بالأوقاف الخيرية من طرف المحسنين على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم العلمية والسياسية وغيرهما، ومن هنالك كانت لهما أبعاد تنموية في الثقافة بصفة عامة، وفي الإسلامية بصفة خاصة"².

وينضاف إلى هذان الجامعان في العصر الحديث مؤسسة دار الحديث الحسنية التي أوقفها الحاج محمد بن ادريس البحراوي³ لخدمة الثقافة الإسلامية وجعلها وقفا في سبيل الله، لتكون بذلك لبنة أساسية في سبيل تطوير المنظومة التعليمية الشرعية بالمغرب، وقد خرجت أفواجا من العلماء أسهموا بدورهم في خدمة الدين والمجتمع من مختلف الأماكن التي اشتغلوا فيها، بل إن عددا منهم كَوَّنوا دعائم للمجالس العلمية التي صارت منابر للتوجيه والتوعية، وينطبق عليها بحق جانب حفظ العقل عن طريق الدروس الوعظية والمحاضرات العلمية، والندوات الثقافية، وتكوين الأئمة، وتوجيه الشباب، وإصلاح ذات البين بين الأزواج وغير ذلك مما يمكن من حفظ مصالح الناس جميعا.

كما اهتم الوقف أيضا بطلبة العلوم الشرعية من حيث المعيشة والسكن ومن حيث الكتب بتأسيس مكتبات خاصة يراجعون فيها دراساتهم ويتزودون بالمراجع اللازمة التي تعينهم على

1. الوقف الخيري في الإسلام، م، س، ص 71.

2. المرجع نفسه.

3. أوقف قصره الرائع الأنيق على القرآن والحديث، عام 1388هـ، وقد جاء نص خطابه لدى إعلان الوقفية: «إنني أحبس هاته الدار على القرآن والحديث، ولا أريد أن تكون في المستقبل إلا لهاته الغاية، ولا تحول إلى أية غاية أخرى، بحيث تركت الحق للورثة بالرجوع في هذا التحبيس فيما إذا أريد تحويلها عن غايتها». قوبلت هذه الوقفية بالاستحسان، تجاوب فيها الملك الحسن الثاني، رحمه الله، «وقد أجابه على لسانه الوزير الفقيه السيد الحاج أحمد بركاش بتأثر بالغ، وانفعال مثير، وهو يتسلم مفاتيح دار الحديث الحسنية بيد الشكر والتقدير، قائلا: «إنني جئت مرسلًا من قبل صاحب الجلالة الملك المعظم جلاله الحسن الثاني، حفظه الله، لأتسلم الدار، وأنه يعدكم بأن الدار ستبقى موقوفة على القرآن، والسنة، والحديث، ولا تتحول إلى أي هدف آخر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين». انظر: محمد بنعبد العزيز، الوقف في الفكر الإسلامي، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، (1416هـ/1996م)، 358/1.

التحصيل وتساعدتهم على تطوير معارفهم الفكرية والثقافية¹، فقد وجدت بعض الأوقاف التي كانت تصرف "على تلاميذ المسلمين الواردين من مختلف الأقطار الإسلامية والأجنبية وذلك بمساعدتهم على متابعة دراستهم بالمعاهد المغربية والإقامة بالأقسام الداخلية في كل من الثانويات الآتية: القرويين/فاس؛ بن يوسف/مراكش؛ القاضي بن العربي/ تطوان؛ المعهد الإسلامي/مكناس؛ معهد محمد الخامس/تارودانت؛ ثانوية التعليم الأصلي/الجديدة. وقد استفاد من هذه المنح طلبة من المغرب والسينغال وموريتانيا وغينيا والتايلاند²."

قانون التعليم العتيق 13.01 وإسهامه في حفظ العقل

لقد كان لمؤسسة الكتاب دور كبير في تثبيت قيم الإسلام النبيل لدى الناشئة المغربية على امتداد العصور، كما أن دوره لم يقتصر على تلقين هذا النشء للقرآن الكريم فقط، بل تعدى ذلك في فترة الاستعمار إلى دعم "الزاويا" التي عرف عن رجالها مناهضة الانحلال والفساد الخلقي وتحلية النفس بالأخلاق والمبادئ السامية والحليمة، ولعل هذا الجانب قد أصل لمفهوم واقعي في منهجية الكتاب المغربي أثمر وأنتج مردودية طيبة على مستوى تخريج أفواج من القيميين الدينيين الذين التزموا وحدة الثوابت الوطنية والدينية: عقديا ومذهبيا وسلوكيا³.

ولخدمة هذا المنهج وبغية تحقيق مقاصد المحبسين، وحفاظا على ضرورة العقل من جانبيها الوجودي والعدمي كما استقري من نصوص الشريعة الإسلامية، صدر هذا القانون الذي ينظم الدراسة بالتعليم العتيق ويحدد بتفصيل الآليات المكونة له والوسائل المساعدة في تطويره⁴، ويفتح

1. انظر كتاب: السعيد بوركية، دور الوقف في الحياة الثقافية بالمغرب في عهد الدولة العلوية، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 114/1.

2. التنمية والتعبئة، وزارة الإعلام والشبيبة والرياضة، ط3 - مارس 1984، ص643 بتصرف.

3. انظر مقال: الكتابات القرآنية بالمغرب أسلوب ومنهج، لصاحب البحث، منشور بمجلة التجديد عدد 22-06-2011.

4. جاء في المادة الأولى من هذا القانون:

يهدف التعليم العتيق إلى تمكين التلاميذ والطلبة المستفيدين منه من إتقان حفظ القرآن الكريم، واكتساب العلوم الشرعية، والإلمام بمبادئ العلوم الحديثة، وتنمية معلوماتهم ومعارفهم في مجال الثقافة الإسلامية وضمان تفتحهم على العلوم والثقافات الأخرى في ظل مبادئ وقيم الإسلام السمحة.

ويلقن التعليم العتيق بالكتاتيب القرآنية والمدارس العتيقة وبمؤسسات التعليم النهائي العتيق بما فيها جامع القرويين والجموع الأخرى وفق الأنماط العتيقة، مع مراعاة القوانين والأنظمة المعمول بها في ميدان التربية والتكوين، وطبقا

الباب الواسع للاستفادة من المنظومة التعليمية الحديثة، وهو مقصد سامي يهدف إلى أن يكون للطالب المتخرج من مدرسة للتعليم العتيق آفاق واسعة تتيده في الاطلاع على باقي المواد العصرية التي تلزمه في ممارسة المهام الدينية لتنوير العقول عن علم ويقين ودراية بمختلف العلوم، وجاء القانون أيضا بقواعد زجرية عند الإخلال بهذه المنظومة التعليمية وهو بذلك يقصد إلى حفظ ضرورة العقل بتشريع ما يحقق مصلحتهم، ويضع القوانين الكفيلة بتحقيق هذه المصالح¹.

خامسا، حفظ المال

لقد أحل الله البيع والشراء وجميع أنواع التمليك المباح الذي لا يخالف نصا شرعيا، وحرّم الربا والظلم والسرقة، وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي، ونقص المكيال والميزان، بنصوص صريحة، وهو الأمر الذي يدلّ على وجوب حفظ المال من الجرائم المالية، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: 29).

فالشريعة الإسلامية في نظرتها لضرورة المال أوجبت ما يحفظه بالعمل على استثماره وتتميته بعيدا عن أي مخالفة شرعية من بيع وشراء وسائر أنواع العقود الأخرى التي تضمن وجود إرادة مستقلة للمكلف، ثم الابتعاد عن ما يفسده ولا يكفله كتحريم السرقة والغبن.

لأحكام هذا القانون والنصوص المتخذة لتطبيقه.

1. جاء في المادة 22:

كل إقدام على فتح مؤسسة للتعليم العتيق دون ترخيص مسبق، يعاقب عليه بغرامة من ألف (1.000) درهم إلى خمسة آلاف (5.000) درهم، علاوة على إغلاق المؤسسة.

ويعاقب بغرامة من ألف (1.000) درهم إلى خمسة آلاف (5.000) درهم:

- كل توسيع أو تغيير لمؤسسة التعليم العتيق دون ترخيص مسبق؛

- كل مخالفة لأحكام هذا القانون وللنصوص المتخذة لتطبيقه والمتعلقة بالأطوار والبرامج الدراسية؛

- كل رفض للخضوع للمراقبة التربوية والإدارة المنصوص عليها في هذا القانون، وكل عرقلة تحول دون القيام بها.

وفي حالة العود، ترفع العقوبة بالغرامة المشار إليها إلى الضعف.

ويعتبر في حالة عود كل شخص صدر في حقه حكم أصبح نهائيا بسبب إحدى المخالفات المنصوص عليها في هذه المادة،

وقام بارتكاب مخالفة مماثلة داخل السنة التي تلي صدور الحكم المذكور.

ولتحقيق هذا المقصد التشريعي السامي وجدت أوقاف كثيرة تسعى إلى الحفاظ على أموال الناس عن طريق الاستثمار المنتج الذي يكفل استمرار رأسمال ولا يضيّعه، منها تلك الأموال التي " وضعت بخزينة في قبة القيسارية بفاس بغرض تسليفها للمحتاجين إليها بدون فائدة ولا عوض"¹ والعمل على إرجاعها بعد أن يكون المقترض، وغالبا ما يكون من التجار الصغار الموجودين بالسوق، قد توسّع واستثمر المال في تجارته أو بيعه، وهكذا.

وإذا كانت هذه القروض في النقود، فإن هنالك "قروضا أخرى في الطعام والبذور وقفها أصحابها من أجل تسليفها لصغار المزارعين المحتاجين إلى البذور على أساس ردها إلى خزينتها متى تأتي لهم ذلك"².

وإذا كان حفظ المال في نظام الوقف يقوم من جانب وجوده في الاهتمام بالتحبيس على صغار الفلاحين، مثلا، لاقتناء البذور، أو تسليف المحتاجين للمساهمة في العمل المنتج وخلق رواج اجتماعي واقتصادي يقوم على أساس حركية رأسمال المقترض، أو إنشاء بعض الأوقاف لتُصرف على بعض الأعمال الاجتماعية؛ كإقتناء محلات تجارية وتحبيسها لينفق منها في فوائد أخرى، أو بناء مساجد بمرافق تحقق مردودا يصرف منها على تسيير المسجد، ويعد أصلها سندا ماليا يحافظ على مقصد تشريعي مهم، فإنها في شقها العدمي تقوم بتشريع القوانين التي تحفظ للوقف وجوده واستثماره وذلك ببراء الأراضي الفلاحية وباقي الغلال بسمسرات عمومية تعتمد نظام المنافسة مراعاة لمصلحة المال الموقوف، وكذا بردع كل مستغل للأراضي الحبوسية وغيرها بغير وجه حق.

وما القضايا الواقعة على أنظار المحاكم والمتعلقة بمنازعات إدارة الأوقاف مع المكثرين في شأن التماطل في أداء مستحقات الوقف تأكيد صادق على هذه المحافظة، وهو المقصد الذي انتبعت إليه مدونة الأوقاف المغربية في المادة 55 حين اعتبرت "الديون المستحقة لفائدة الأوقاف العامة ديونا ممتازة لا تسقط بالتقادم، ويكون لاستيفائها حق الأولوية بعد أداء الديون الناشئة عن مهر الزوجة وتمتعها ونفقتها والأولاد والأبوين وغيرهم ممن تجب عليه نفقته طبقا لأحكام مدونة الأسرة"³، حيث اعتبرت استيفائها قصدا أساسيا عند عدم وجود تعارض مع ضرورة

1. مجلة الإحياء، م، س، ص38.

2. المصدر نفسه.

أخرى تتقدمها، وبالتالي يكون استيفاؤها رهين بما تبقى، وهي ضرورة حفظ النفس بتقديم نفقة الزوجة والأبناء والآباء، ذلك أن ترتيب هذه الكليات هو استقراء تشريعي من مجموع النصوص التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، يقول د. محمد سعيد رمضان البوطي في تعريف المصلحة: "هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"¹، فإذا تعارضت ضرورة حفظ النفس مع المال قدمت الأولى، وهكذا.

بل إن المادة 54 احتفظت للوقف العام بحق الاستثناء في قانون التحفيظ العقاري، إذا ثبت أن العقار موضوع النزاع والصادر به حكم قضائي لفائدة الأوقاف العامة "فإن المحافظ يشطب على كل تسجيل سابق ويقيّد العقار بالرسم العقاري المتعلق به في اسم الأوقاف العامة"²؛ فالرسوم العقارية والمسجلة بالمحافظة العقارية في اسم الغير لا تمنع المحكمة من النظر في كل دعوى ترمي إلى إثبات صفة الوقف العام لعقار محفّظ³؛ لأن تحفيظ العقار لا يعني ضياع صفة الوقفية منه، فيحقّ المطالبة به ومراجعة السجلات والتشطيب على المسجل باسمه وإرجاعه للأوقاف العامة ليحقق مصالح المحسبين ومقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ المال.

العنصر الثاني: نظام الوقف بين التعبد والتعليل

قبل الحديث عن المصالح التي يحققها نظام الوقف بالنظر إلى التشريعات الحديثة التي يخضع لها، لا بد من الوقوف عند نقطة أساسية تتمثل في اعتبار الوقف تعبديا أم تعليليا، بمعنى آخر، هل الوقف يتضمن معنى تعبديا لا تدرك له حكمة ولا معنى يوجب الحكم وبالتالي يمنع استغلال المال المحبّس بأي نوع من أنواع الاستغلال أم يتضمّن معنى مصلحيا معقوليا؟ ذلك أن مفهوم التعليل يقوم على أساس النظر في "الحكمة والمصلحة التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة"⁴، فإذا وجدت الحكمة والعلة والمصلحة في معاوضة أو بيع الموقوف أو العكس حكم بها، وإلا فلا.

1. رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، بيروت: مؤسسة الرسالة، دمشق: الدار المتحدة، ط6، (1421هـ/2000م)، ص23.

2. انظر المادة 54 من مدونة الأوقاف المغربية.

3. الفقرة الأولى من المادة 54.

4. الموافقات، م، س، 1/196.

والواقع أن الرجوع إلى التدوينات الفقهية في عمومها يسعفنا في تحديد مدى معقولية معني الوقف، ذلك أن عددا من الفقهاء يتحدثون عن الوقف الإسلامي بتحديد ما يحققه من منافع على الأمة، وما يرتبه من مصالح، ولذلك أجاز بعضهم معاوضة الملك الوقفي باستبداله أو بيعه، وتحريك الأموال المحبسة لاستثمارها والمحافظة على الأعيان؛ لأن الحكم بكون الوقف تعبديا يقضي بعدم التصرف في العين الموقوفة بأي أنواع التصرف الأخرى مادام التحبيس غير معقول المعنى، فلا نبحث فيه عن حكمة ولا إلى ما يسعى إليه من مصلحة.

وقد جرى مذهب الإمام مالك إلى التشدد في هذا الجانب حيث نصّ فقهاء مذهبه "على أن ملكية الموقوف لا تخرج أبدا عن ملكية واقفه، بل تبقى ثابتة له، حيا كان أو ميتا، وأن ملكيته له تبقى مقيدة بعدم بيعه، ولا هبته ولا إرثه"¹، واستدل لذلك، كما ورد عن سحنون بما جرى عليه الأمر ممن مضى من سنة الأقدمين في بقاء العين الموقوفة خربة دون المساس بها، أو تغييرها، قال سحنون (توفي 240هـ): "فبقاء هذه خرابا دليل على أن البيع فيها غير مستقيم؛ لأنه لو استقام لما أخطأه من مضى من صدر هذه الأمة وما جهله من لم يعمل به حين تركت خرابا"².

وحكى ابن أبي زيد القيرواني (توفي 386هـ) في رسالته اختلافا في معاوضة حبس خرب بأخر غير خرب، ونصّ على عدم جواز بيعه، فقال: "ولا يباع الحبس وإن خرب"³، وبعده اختصر الشيخ خليل (توفي 776هـ) العبارة بقوله: "ولا عقار وإن خرب"⁴؛ أي لا يباع العقار الوقفي وإن خرب وأصبح لا يحقق نفعاً، ووجه الاختلاف في المسألة أن "من قال بالجواز نظر إلى مصلحة الحبس"⁵، ومن قال بالمنع اعتبر المعاوضة بيع، وأن التصرف في أصل الوقف لا يجوز لعدم البحث في المصلحة من بيعه، غير أن المتأخرين من الفقهاء وكذا التشريع المغربي، بناء

1. انظر: محاضرات في الوقف، م، س، ص164. الوقف الخيري في الإسلام، م، س، ص26 وما بعدها.

2. أحمد بن محمد بن محمد بن الصديق الغماري، مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة، دار الكتب العلمية، ط1، (1433هـ/2002م)، ص314.

3. الرسالة، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1418هـ/1998)، ص87.

4. مختصر الشيخ خليل، مطبوع مع منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، (1409هـ/1989م)، د. ط، 154/8.

5. مسالك الدلالة، م، س، ص314.

على فتاوى المجالس العلمية، استند في شرعية جواز تصفية الحبس المعقب¹ ومعاوضة الوقف أو التصرف فيه بأي نوع من أنواع التصرف إلى ما يحققه هذا النظام من منافع تدفع بضرورة إصلاحه والمبادرة إلى إنقاذه من الإهمال والضياع بما يحقق الأغراض المتوخاة منه، أو المختلف في قبولها، وقد أوردت فتوى المجلس العلمي بفاس ثلاثة حلول مرتبة فيما بينها بحيث لا يلجأ إلى الثاني منها إلا عند عدم تاتي الأول أو عدم ترقب جدواه، ولا إلى الثالث إلا كاستثناء عند عدم صلاحية الثاني، وهذه الحلول هي:

"الحل الأول؛ استصلاح الحبس، وذلك عن طريق التغيير فيه إما في النظارة أو في الرقبة باستبدالها، أو بيع بعضها أو في المصرف، وهو تدبير لبعض الحالات مثل ضالة المنفعة، أو سوء النظارة أو خراب يمكن تلافي عمارته ونحو ذلك، ويتلخص في الإرشاد إلى تنشيط استثمار الحبس وتحديد عمارته..."

الحل الثاني؛ توزيع رقبة الحبس على المستحقين وإنهاء حكم شياع الحبس في مثاله بسبب هذا التوزيع..."

الحل الثالث؛ إنهاء الحبس ببيع رقبته وتوزيع ثمنها على المستحقين...²."

أما المجلس العلمي لمكناس فأورد جملة آراء فقهية تنص على مفهوم معقولة معاني الوقف منها ما نقله ابن سلمون عن الاستغناء: "قال فضل بن مسلمة في حبس المساكين يكون في البلد، فتيبس أشجارها، وتتحط، فيحبس الماء عنه، فقال: يرى القاضي فيه رأيه في بيع أو غير ذلك، قال ابن اللباد: أرى أن يباع إذا كان لهذه الحال"، لتختم هذه الفتوى بخلاصة جاء فيها: "وبتأمل ما تقرر وتحرر، يعلم أن الشريعة لا تسمح ببقاء تلك الأحباس على تلك الحالة المؤدية لقطع ما أراده المحبس من إدامته النفع لحبسه، وعليه، فتجب المبادرة للأعمال المتعينة، وفق ما ذكر وتقرر واجتمع عليه رأي المجلس العلمي بمكناس"³.

1. صدر ظهير شريف بمثابة قانون رقم 1.77.88 بتاريخ 24 شوال 1397هـ الموافق لـ 08 أكتوبر 1977م، بتصفية الحبس المعقب إذا تبينت المصلحة العامة ومصلحة المستفيدين بعد استشارة المجالس العلمية الموجود آنذاك.

2. الوقف الخيري في الإسلام، م، س، ص 49.

3. المرجع نفسه.

كما استشير أيضاً المجلس العلمي بمراكش، الذي ارتكز في بناء فتواه على مقاصد الشريعة والمتمثلة في المحافظة على المال والنهي عن إضاعته بالإهمال والإغفال الذي يطال الوقف إذا بقي خراباً لا ينتفع به، فقد ذكرت الفتوى "أن الحبس إذا وصل إلى هذه المرحلة، بحيث أصبحت منفعته ضئيلة، أو عديمة النفع بالمرّة، وتضرر بذلك المحبس عليهم، ولا من يقوم بإصلاحه وترميمه، فإنه يصار إلى تحقيق غرض المحبس عليهم وقصده، ولا ينظر إلى لفظه وشرطه، ويجوز الإقدام على إجراء المعاوضة فيه، أو بيعه وجعل ثمنه في مثله...¹".

كما استفتيت المجالس العلمية بتارودانت، تطوان والأمانة العامة لرابطة علماء المغرب بطنجة، وهي المجالس العلمية التي كانت موجودة آنذاك، وبنفس المعنى أجابت، وكلها أفادت أن المعتبر في الوقف هو المقاصد والمعاني، وبذلك تترتب عنه مصالح ومنافع تظهر الحكمة من تشريعه.

العنصر الثالث: رعاية الوقف للمصالح العامة والخاصة

الوقف باب من الأبواب الخيرية التي سارت عليه الأمة الإسلامية لتقصد تحقيق القربات والأعمال الصالحة ابتغاء مرضاة الله تعالى، وفق ما هو مؤصل في المنظومة الفقهية وهو يعكس حكمة الإسلام في وقف الأموال والاستفادة من منافعها في شتى المجالات خاصة منها ما تحقق الحاجات الضرورية للناس، فهو بذلك مغايرٌ للفهم المعروف من الإنفاق، والمحصور بالصدقات على الفقراء والمساكين فقط بغرض كف أيديهم عن السؤال أو إشباع حاجاتهم بصفة مؤقتة، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً... وهو اختيار أكثر الفقهاء والمتأخرين... قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107)²، فالإسلام جاء بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفساد وتقليلها، وهي القاعدة التي ينبغي مراعاتها في مقاصد الوقف، فينظر إلى مصلحة الوقف من حيث المحافظة عليه ورعايته (مصلحة عامة)، مع مصلحة الناس في مدى حاجتهم إلى تحقيق هذا المقصد (مصلحة خاصة).

1. الوقف الخيري، م، س، ص 50.

2. الموافقات، م، س، 1/2-4-5.

فنظام الوقف يعدّ من التشريعات التي تحقق المصلحة العامة والخاصة على حدّ سواء، ولهذا جاءت أبواب مدونة الأوقاف المغربية مراعية في مضامينها لهذه الأهداف الشرعية، ومحدّدة لما توافق عليه الفقهاء، حيث نصّت على أن "الوقف هو كل مال حبّس أصله بصفة مؤبّدة أو مؤقتة وخصّصت منفعتة لفائدة جهة بر وإحسان عامة أو خاصة...¹".

أ. رعاية الوقف للمصلحة العامة: بناءً على أن المشرّع المغربي قصد بإصدار مدونة للأوقاف الحماية القانونية للوقف العام لتحقيق مصالح العباد منه، فإن موادها ونصوصها ينبغي أن تفسّر ويحدد نطاق تطبيقها ومجال أعمالها في ضوء مقاصد الشريعة التي وردت هذه النصوص لتحقيقها والحكم والمصالح التي قصد بها حمايتها، فالاعتناء بالمصلحة العامة كما حدّتها الشريعة الإسلامية في كلياتها الأساسية منهج قام عليه نظام الوقف بالمغرب، وبما أن أحكام الوقف لم ترد بنصوص شرعية وإفنية، فقد فُتح الباب أمام الاجتهاد الفقهي بقصد الوصول إلى الحكمة التي من أجلها شرع الوقف، ومع تطور منظومة الوقف، وخضوع الظواهر المنظمة لمجالاته لقضايا العصر ومستجداته، بات لزاما تطوير المنظومة الاجتهادية الوقفية لتواكب هذا التطور وتراعي المصالح العامة التي يطرحها الواقع المعاصر باقتصادياته المختلفة وانفتاحه على عوالم جديدة من شأنها أن تخدم نظام الوقف وتصل به إلى السبل التي تبتغي مقاصد الشريعة من تشريعه.

وهكذا نهجت مدونة الأوقاف المغربية مقاربة تتمثل في تيسير شروط الموقوف عليه دون إغفال للضوابط التي تعين على فهم مقاصد هذه الشروط، حيث نصّت على ضرورة تعيين الموقوف عليهم، وفي حالة عدم تعيينهم، ووفاء الواقف قبل تعيينهم يعود الوقف إلى الأوقاف العامة الذي يشمل عموم المستفيدين بما يحقق لهم ضرورياتهم من حفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم²، فلو بطل الوقف في هذه الحالة وأرجع إلى الورثة بداعي عدم تحديد الموقوف عليهم، فلن تتحقّق مصلحة الواقف في قصد التحبّيس، وإن لم يحدّد الجهة التي يصرف لها الوقف: خاصة أو عامة، فرد أو مؤسسة، ومصلحة العامة في الاستفادة من هذا الوقف، وكذلك الحال بالنسبة لمن وقف على أهله أو قرابته أو ذريته فانقطع الموقوف عليهم سواء كان هذا الوقف خاصا

1. المادة الأولى من مدونة الأوقاف المغربية.

2. جاء في الفقرة الثانية من المادة 12 من مدونة الأوقاف المغربية: «... وفي حالة ما إذا لم يعين الواقف الموقوف عليه وقت إنشاء الوقف جاز له تعيينه طيلة حياته، فإذا مات ولم يعينه عاد الوقف إلى الأوقاف العامة».

بشخص معين أو عائلة معينة أو معقبا على أولاده، ففي هذه الحالة يضم هذا الوقف إلى الأوقاف العامة¹ لتصرف في وجوه البر ولتعيين على أداء نفقات المساجد والقائمين عليها والأنشطة الدينية التي تنظم بالمساجد وغيرها.

ولم يكتف هذا القانون المنظم للوقف بتوضيح معاني رعاية المصالح العامة من الوقف، بل رتب مسؤوليات على من يتسبب في ضياع أو إهمال الوقف الخاص، لأنه سيؤول إلى الوقف العام ويصبح ملكا لجميع المسلمين، ولذلك يتعين عليه أن يبذل " في حفظ المال الموقوف العناية التي يبذلها في حفظ أمواله، ويسأل عن كل ضرر يصيب المال الموقوف بسبب خطئه أو إهماله أو تقصيره"².

وحماية للمال الموقوف، وحفاظا على المصالح العامة أوجب القانون في المادة 61، بأن "تخضع جميع المعاوضات والأكرية المتعلقة بالأموال الموقوفة وقفا عاما، وكذا البيوعات المتعلقة بمنتوج الأشجار والغلل ومواد المقالع العائدة للوقف العام، لإجراءات السمسرة أو لطلب العروض شريطة التقيد بمبادئ المنافسة والمساواة بين المتنافسين والالتزام بقواعد الشفافية والإشهار المسبق"، وبذلك تتم حماية المال الوقفي من سوء التدبير ومن الخلل المترتب عن عدم خضوعه لمسطرة تضمن استمرارية الانتفاع بما تم تحبيسه لوجوه الخير العامة على الوجه الأمثل.

- معاوضة الأوقاف رعاية للمصلحة العامة -

معاوضة الأوقاف تعني استبدال العين الموقوفة بغيرها إما بالبيع واقتناء غيرها أو تبديلها بغيرها، بالنظر إلى أن المصلحة التي كان يحققها الوقف في هذا العين لم تعد موجودة، وبالتالي جوزت فتاوى المجالس العلمية السابقة الذكر³ معاوضة الأوقاف باستبدالها بأخرى أو بيعها واقتناء مثلها رعاية للمصالح العامة وفق شروط محددة، وسارت مدونة الأوقاف على نفس نسق رعاية المصلحة العامة في هذه المعاوضة بعد أن جوزتها في المادة 63 و72، حيث قيّدت في المادة

1. المادة 52 من المدونة: «يؤول كل وقف مؤيد موقوف على جهة خاصة إلى الأوقاف العامة في حالة انقطاعه». والمادة 109 جاء فيها: «... يرجع الوقف المعقب بعد انقراض الموقوف عليهم إرثا إلى ورثة الواقف إن وجدوا، وإلا إلى الأوقاف العامة...».

2. المادة 45.

3. انظر: العنصر الثاني، الوقف بين التعبد والتعليل.

التي بعدها القيم التقديرية التي تتأتى من معاوضة الوقف النقدية، حيث أن ما تصل قيمة معاوضته إلى عشرة ملايين درهم فيخضع لموافقة أمير المؤمنين، الذي ينظر فيما تحققه من مصلحة، وباعتباره السلطة الدينية التي تجب مراجعتها في القضايا الكبرى التي تهتم النظر في مصالح الرعية، في حين أن ما تفوق قيمته خمسة ملايين درهم فيخضع لموافقة مجلس أعلى لمراقبة مالية الأوقاف العامة¹، مهمته مراقبة وضبط مصاريف الأوقاف العامة، في حين أن ما تقل قيمته عن خمسة ملايين درهم فيخضع لإدارة الأوقاف التي تراعي الجانب المصلي في المعاوضة.

أما المعاوضة العينية، والتي تعني استبدال عين موقوفة بأخرى فتظهر رعاية المدونة للمصلحة العامة في اشتراطها لجواز هذه المعاوضة أن تكون العين المقترحة للمعاوضة بالموقوفة محفظة تقاديا لما قد يترتب عن هذا الأمر من ضياع أموال الوقف، وأن تكون قيمتها التقديرية مساوية أو تفوق قيمة العين الموقوفة²، وهو الأمر الذي ينبغي الحرص على تطبيقه بمعونة الخبراء حفاظا على المصلحة العامة التي تحققها المعاوضة العينية للأحباس.

- استثمار أموال الوقف رعاية للمصلحة العامة -

نعني باستثمار أموال الوقف تصريف السيولة المالية التي تتأتى من موارد الأوقاف من خلال جمع أكرية العقارات والأراضي الفلاحية والمقالع وباقي الأعيان التي تدرّ مدخولا شهريا أو سنويا في مشاريع تنمية تحافظ على الأعيان الموقوفة.

وبالرجوع إلى مدونة الأوقاف نجدها تنص صراحة على جواز استثمار الأموال الموقوفة وقفا عاما، بهدف الحفاظ على أصولها أولا، ثم تنمية مداخيلها بما يلائم طبيعتها ويحقق مصلحة ظاهرة للوقف³، ولذلك خصّصت جزءا من نفقات إدارة الأوقاف لمبالغ التوظيفات المالية المخصصة لتنمية عائدات الأوقاف، واقتناء أملاك جديدة لفائدة الأوقاف العامة⁴، تسعى من

1. تأسس بموجب الظهير الشريف رقم 1.09.236 الصادر في 8 ربيع الأول 1431 هـ (23 فبراير 2010م) والمتعلق بمدونة الأوقاف وإحداث المجلس الأعلى لمراقبة الأوقاف العامة.

2. انظر المادة 72 من المدونة.

3. انظر المادة 60 و63 من المدونة.

4. انظر المادة 136 من المدونة.

خلالها إلى خلق توازن بين الموارد والنفقات، وحماية العين الموقوفة من الاستهلاك، فلا تتحقق بهذا الاستهلاك مصلحة أو مقصد، لأن الاعتناء بالعين الموقوفة الموجودة دون الاهتمام باستثمار مواردها العامة قد يؤدي إلى استهلاك الأعيان المحبسة وبالتالي ضياع المصلحة العامة التي من أجلها شرع الوقف.

ب. رعاية المصلحة الخاصة: باستقراء نصوص الشريعة الإسلامية، نجد أنها ترعى المصالح الخاصة بقدر رعايتها للمصالح العامة شريطة عدم تعارضها مع هذه المصلحة، وألا يكون في هذا المصلحة الخاصة تعارض مع نصوص الشريعة وإلا فيتم تغليب المصلحة العامة لما فيها من خدمة الجماعة.

وباستقراء نصوص مدونة الأوقاف أيضا نجد هذا المبدأ حاضراً بقوة، حيث أن رعاية المصلحة الخاصة محل اهتمام عدد من موادها، فالموقوف عليه "يحق له أن يستعمل المال الموقوف وأن يستغله وفق شرط الواقف بكيفية تتوافق مع الأغراض المتوخاة من الوقف، ويجوز له أن ينتفع بالمال الموقوف بنفسه، أو أن يفوت حق الانتفاع به إلى الغير، ما لم يكن حق الوقف مقصوراً على شخصه"¹، فمن وقف عليه شيء فمن مصلحته الاستفادة منه والانتفاع منه شريطة عدم تعارض هذا الانتفاع وهذا الحق مع شرط الواقف الذي يتوافق مع مقاصد الشريعة، ومن حقه أيضا إذا كان المال الموقوف عقاراً "أن يتمتع بجميع الحقوق المقررة لفائدة العقار الموقوف، وبكل الزيادات التي تلحق به عن طريق الالتصاق"².

فالمدونة بهذه المواد تنظر إلى ما يحقق مصلحة الموقوف عليه حتى يتسنى له الانتفاع بالوقف على الوجه الأكمل، تحقيقاً لقصده الواقف من وقفه، ولهذا، ورعاية لمصلحته أيضا، نصت المادة 46 من المدونة أنه "إذا تهدم العقار الموقوف كلاً أو جزءاً، فلا يلزم الموقوف عليه بإعادة بنائه ما لم يكن ذلك ناتجاً عن خطئه أو إهماله أو تقصيره"؛ لأن من شأن إهماله أن يتسبب في ضياع العين الموقوفة التي ستؤول إلى الأوقاف العامة بعد انقطاع أو وفاة أو غير ذلك من الأسباب الموجبة لهذا النقل، والمشار إليها سابقاً، وبالتالي ضياع المنفعة العامة لجميع المسلمين من هذه العين.

1. المادة 40 من المدونة.

2. المادة 41.

ومن قبيل هذه الرعاية للمصلحة الخاصة أوجبت المدونة على مكتري العين الموقوفة والذي يتعرض لتشويش مادي من الغير يحول دون انتفاعه من العين المكتراة أن يخطر إدارة الأوقاف فوراً حتى لا يفقد حقه في الرجوع بالتعويض¹ لعدم تحقق مصلحة خاصة تمنعه من الانتفاع بالموقوف على الوجه السليم، كما تتحمل هذه الإدارة إصلاح العين الموقوفة المكتراة بما يرمي إلى المحافظة عليها² ضماناً لمصالح المكترى، وقد يعفى مكترى الأرض الوقفية الفلاحية من سومة الكراء ويسترد واجب الكراء إذا هلك ما قام بزرعه في هذه الأرض نتيجة قوة قاهرة أو حادث فجائي³ أهلكت الزرع، فرعاية لمصلحة هذا المكترى المادية جوّزت المدونة إعفائه من الكراء أو استرداده كلياً.

وأعتقد أن المدونة بهذه المادة وغيرها راعت مقاصد الشريعة التي تقوم على أساس رعاية المصالح الخاصة بموازاة رعايتها للمصالح العامة، ومادامت الأهداف التي وجد من أجلها الوقف تقوم على أساس اجتماعي، اقتصادي، فإن مساعدة المحتاجين، ورفع الفبن عنهم يحقق هذه الأهداف والمقاصد.

ج. تعارض مصلحة خاصة مع عامة: يقول الشاطبي: "إن تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة مقصد شرعي وأصل كلي لم يؤخذ من نص واحد ولم يدل عليه دليل معين، وإنما أخذ معناه من عدة نصوص وجملة أدلة بطريق الاستقراء الذي يفيد القطع"⁴، ولم يدل دليل منها على هذا الأصل أو المقصد بانفراده، ولكنه يؤخذ من مجموع هذه النصوص وتلك الأحكام. فإذا تعارضت مصلحة خاصة للموقوف عليه أو المكترى مع مصلحة عامة للوقف، فإن المصلحة العامة تقدم على هذه المصلحة الخاصة، وأبواب المدونة تقوم على احترام هذا المبدأ بكيفية منسجمة مع قواعد الشرع، فمكترى العين الموقوفة يلزم بإعادة هذه العين فور انتهاء مدة الكراء على الحالة التي تسلمها⁵، ضماناً لتحقيق المصلحة العامة في الاستفادة منها، رغم أن إصلاحها قد يتعارض مع مصلحته الخاصة، لكن المصلحة العامة هنا مغلبة، بل يحق لإدارة

1. المادة 88 من المدونة.

2. المادة 89 من المدونة.

3. المادة 101.

4. الموافقات، م، س، 34/2.

5. المادة 91.

الأوقاف أن تنهي عقد كراء الأملاك الوقفية غير الفلاحية في أي وقت، رغم تعارض هذا الإنهاء مع مصلحة المكثري، إذا احتاجت إلى العين الموقوفة لإقامة مؤسسة ذات صبغة دينية أو علمية أو اجتماعية أو إدارية¹، تحقق بذلك مصلحة لعموم المسلمين، أو إذا كان الغرض إعادة بناء هذه العين وإدخال تغييرات من شأنها تعميم الاستفادة منها، وتحقيق مصلحة أكبر بهذا التغيير، كهدم منزل صغير لبناء عمارة سكنية يستفيد منها عدد من الناس.

ختاماً، وبعد هذه الجولة في توضيح الأبعاد المقاصدية التي يطرحها نظام الوقف، والبنية الترابطية بين مقاصد الشريعة الإسلامية وما يحققه هذا النظام من مصالح عامة وخاصة، وما يحفظه من كليات أساسية للشريعة الإسلامية، والمنهجية التقاربية التي سلكتها مدونة الأوقاف المغربية من خلال الرؤى المقاصدية التي جعلت من مواد هذه المدونة نموذجاً يحتدى به.

أمكن القول بعد ذلك: أن تكاملية النظام وشموليته لملامسة الحاجات الأساسية للمسلمين، تتبع أولاً؛ من قوة العقيدة الإيمانية للمحبسين، وثانياً؛ من الفلسفة العامة التي تسعى إلى تطوير منظومته حتى تواكب تشريعاته التغييرات الاقتصادية التي يعرفها العالم، فاستثمار الأموال المحبسة قصد تنمية أصولها وفق ضوابط شرعية تؤسس لمعاني مقاصدية هو القصد الأول الذي ينبغي الاهتمام به، وتشريع ما يكفله ويحفظه بطريقة سليمة وواضحة.

واعتقد أن ما تم تحديده من خدمات جلية ومنافع مصلحية، ومقاصد عامة، يؤطرها الوقف المغربي، كفضيلة بتحفيز الأمة على المزيد من التحبب، بغية الوصول إلى معاني وتصورات نفعية تحقق مصلحة الجماعة، كما أن هذا التطور لا يمنع من اقتراح بعض الأفكار الأخرى، منها على وجه الخصوص:

1. توجيه الاهتمام أكثر للجانب الاجتماعي من خلال إرجاع بعض المبادرات التي شكّلت خدمات أساسية للمحتاجين، كبناء دور مخصصة لتزويج المحتاجين، والإقامة بها مدة معينة حسب الحاجة، إنشاء صناديق خاصة للقروض دون فائدة ووفق معايير دقيقة تمكن من إرجاع ثقة المحبسين فيما يحققه هذا النظام من رفع أعباء اجتماعية واقتصادية.

1. جاء في المادة 96: «يحق لإدارة الأوقاف إنهاء عقد كراء الأملاك الوقفية الغير الفلاحية في الحالتين التاليتين: إذا احتاجت إلى العين المكررة لإقامة مؤسسات ذات صبغة دينية أو علمية أو اجتماعية أو إدارية. إذا كان الغرض إعادة بناء العين المكررة أو إدخال تغييرات هامة عليها».

2. إنشاء مؤسسات صحية وقفية مستقلة، تقدم خدمات مجانية للمحتاجين، ويحبس عليها بعض الأصول لتصرف منها على أجور الأطباء والمرضى والأدوية وباقي العلاجات الأخرى.
3. توفير مصادر ثابتة لإمداد المصالح العامة، والمؤسسات الاجتماعية بما يلزمها من أدوات لتلبية حاجات المجتمع.
4. القيام بحملات توعوية هادفة تسعى إلى إبراز قيمة وعظمة ثواب الصدقات والإنفاق في سبيل الله، وخاصة الصدقة الجارية لإثارة الوازع الديني لدى المسلمين للإقبال على التحبب مع تبيين ما يحققه هذا النظام من مصالح، وما يقدمه من خدمات.
5. توسيع مفهوم الوقف، وعدم ربطه بالعقار فقط، بل هناك العديد من المشاريع سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجارية تتناسب مع هذا المفهوم ما دام في تحببها مصلحة ومقصد يتحقق للمجتمع.

مقاصد الشريعة ووسائل التفعيل المؤسساتي: المصالح والمؤسسات العامة أنموذجا

ذ. عبد النور بزا

ثانوية عمر بن عبد العزيز/مكتاس

مقدمة في ضرورة الاهتمام بالمصالح العامة ووسائل التنزيل

لقد تكاثرت الحديث في العقود الأخيرة عن علاقة المقاصد بتدبير الشأن العام، وتسيير المؤسسات العمومية للدولة؛ والتي كانت تسمى بالولايات العامة في مدوناتنا الفقهية، وقد تخللت هذا الحديث دعوى مفادها: عناية الفقه المقاصدي بالمصالح الخاصة دون المصالح العامة¹.

وعليه؛ فإلى أي حد يمكن التسليم بهذه الدعوى؟ وهل الأولوية؛ للمصالح العامة (مصالح الأمة) أو للمصالح الخاصة (مصالح الأئمة وغيرهم من المسؤولين والموظفين)؟ وما علاقة

1. هذه الدعوى أطلقها كل من الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والأستاذ جمال الدين عطية. فأما ابن عاشور قد نفى أن يكون للفقهاء جميعا اهتمام بالمصالح العامة؛ إذ قال: "وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام." (مقاصد الشريعة الإسلامية)، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، ط1، (1420هـ/1999م)، ص299.

ولست أدري كيف انجر د. محمد شيخ محمد أحمد إلى القول: "ولعل ابن عاشور بهذا يكون أول من ترجم لهذا المصطلح "المقاصد العامة". "مقاصد الشريعة العامة عند العز بن عبد السلام والشاطبي، دراسة مقارنة، ص90. والغريب أن هذه الدراسة كلها في الإبانة عن إمامة العز والشاطبي في الترجمة عن "المقاصد العامة" قبل ابن عاشور بقرون؛ سواء بمعناها الذي تحدث عنه الباحث، ممثلا في المقاصد الكلية الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية. وهي محصل ما راعاه الشارع في مجموع الأحكام الشرعية. أو بمعناها الذي تحدثت عنه ضمن المصالح العامة بمعناها الجماعي الكفائي!

وأما د. جمال الدين عطية فقد نفى أن يكون الشاطبي قد اعتنى بالمقاصد الجماعية عنايته بالمقاصد الفردية؛ إذ قال: "ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد." نحو تفعيل مقاصد الشريعة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر/سورية، ط1، (1422هـ/2001م)، ص94.

مؤسسات الدولة (الولايات العامة) بخدمة المصالح العامة؟ وما هي الضمانات الكفيلة بحفظ مصالح موظفي المؤسسات العامة؟ ومن يتولى خدمة مصالحهم الخاصة متى تفرغوا لتدبير المؤسسات العامة؟ وكيف السبيل إلى تخريج الأطر الكفيلة بخدمة المصالح العامة ابتداءً؟ فهذه الأسئلة وغيرها؛ هي مما نروم مقارنة الإجابة عنه في ما يلي:

1. من المعلوم من فقه الشريعة أنها مقاصد ووسائل¹. وهي قاعدة لخص فيها القرا في مضامين الشريعة برمتها بشكل دقيق؛ فهي ليست مجرد مقاصد نظرية معزولة عن الواقع، ولا مجرد وسائل ميكانيكية تعمل في فراغ، وإنما هي مزيج متكامل منهما معاً؛ بحيث لا يمكن إعمال الوسائل دون اعتبار المقاصد، ولا يمكن تحقيق المقاصد دون اعتماد الوسائل؛ فالمقاصد تركز في تنفيذها على الوسائل، والوسائل تتوقف في اعتبارها على المقاصد.

2. إذا كانت الشريعة لا تخرج في مجموع أحكامها عن المقاصد والوسائل، فلا بد من العناية بهما معاً، وأن لكل منهما قيمته وأهميته. ولذلك لا ينبغي الاهتمام بالمقاصد على حساب الوسائل، ولا العكس؛ لأن كلا منهما مقصود بقدر ما يحقق من مقاصد الشارع، ويحفظ من مصالح الإنسان.

3. لا يمكن لأي مقصد أن يتحقق على مستوى الواقع العملي دون وسائل. ولا يمكن لأية وسيلة أن تعتبر؛ متى عادت بالفساد على مقاصد الشارع ومصالح الإنسان. ولهذا لا بد من تدبير الشأن العام، بما يعود على الناس بالنفع العام في مختلف المجالات وعلى كافة المستويات الخاصة والعامة، وإلا فلا معنى لقصد الشارع في وضع الأحكام للامتثال العام، ولا معنى لقصد الشارع في وضع الشريعة لرعاية مصالح الإنسان ابتداءً.

أولاً: تحديد المفاهيم (المقاصد - المصالح العامة - الوسائل)

1. مفهوم المقاصد

أ. المقاصد لغة؛ هي: الأغراض والنتائج والغايات، والمراد والحكم والمصالح المرجوة، والمهمات المقصودة. والمقاصد؛ جمع مَقْصِدٍ ومَقْصِدٍ².

1. القرافي، الفروق، تحقيق خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، (1418هـ/1998م)، 59/2.

2. ابن منظور، لسان العرب، مادة: قصد، بيروت: دار صادر، ط1. د. ت، 141/2، و53/8.

ب. **المقاصد اصطلاحاً**؛ قال القرافي: "المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها..."¹ وهذا التعريف؛ هو مدار جميع التعاريف منذ بدء الكلام في المقاصد إلى اليوم.² ولذلك اكتفينا به دون غيره.

2. مفهوم المصالح العامة

أ. **المصالح العامة لغة**؛ فأما المصالح؛ فهي خلاف المفاسد.³ وأما العامة؛ فهي كلُّ ما اجتمع وكثُر... والعامةُ خلافُ الخاصَّة.⁴

وبهذا يظهر أن لفظ "العامة" يفيد التمام والاستغراق الشمولي الذي يتناول جميع الناس، أو الجماهير الغفيرة منهم.

مرتضى الزبيدي. تاج العروس، مادة: قصد، تحقيق مجموعة من المحققين. دار الهداية. د. ط. ود. ت. 1250/1، 5167.

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، مادة: قصد، تحقيق محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، د. ط. (1415هـ/1995م)، 1/560.

المقري الفيومي (أحمد بن محمد بن علي)، المصباح المتبوع في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: المكتبة العلمية، د. ط. ود. ت. 504/2-505.

1. الفروق، م، س، 59/2.

2. لأخذ فكرة واضحة عن المصطلحات المقاصدية المشتقة من مادة: (ق. ص. د)؛ يمكن مراجعة:

فريد الأنصاري. مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، "مادة (ق. ص. د.) نموذجا، بحث لنيل شهادة الدراسات الجامعية العليا. تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط: شعبة الدراسات الإسلامية، تكوين المكونين، السنة الجامعية (1406-1407هـ/1986-1987م)، ص4-35.

مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، شعبة الدراسات الإسلامية، سنة (1410/1989-1990م)، ص206-238.

3. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة صلح، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، (1420هـ/1991م)، 3/303. لسان العرب، م، س، مادة (صلح) 516/2.

4. المصدر نفسه، 12/423.

الجوهري (إسماعيل بن حماد). الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، (1407هـ/1987م)، 5/1993.

إبراهيم مصطفى. وأحمد الزيات. وحامد عبد القادر. ومحمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية، د. ط. ود. ت. 629/2.

ب. المصالح العامة اصطلاحاً

قال الغزالي: "المصالح العامة؛ هي ما يتعلق بمصلحة الخلق كافة، أو بمصلحة الأغلب¹". وعرفها أبو بكر بن العربي بقوله: "هي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة²".

وجاء في المعجم الوسيط: "المنافع العامة: ما كانت فوائدها مشتركة بين الناس³". وبالجملة؛ فالمصالح العامة هي: كل ما يعود بالنفع العام على كافة الناس أو أغلبهم، سواء تعلق الأمر بمصالحهم الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية.

3. مفهوم الوسائل

أ. الوسائل لغة؛ هي: ما يتوصل به إلى الشيء ويتقرب به⁴ وتأتي بمعنى الذريعة. يقال: تذرع فلان بذريعة؛ أي توسل⁵. والحاصل: أن الوسيلة في وضعها اللغوي؛ هي: "كل ما يتوصل به من الأسباب أو الطرق إلى مقصود ما".

ب. الوسائل في الاصطلاح؛ هي: "الطرق المفضية إلى المقاصد المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها⁶"; أي كل الآليات الإجرائية العملية الكفيلة بحفظ المصالح الخاصة والعامة من جانبي الوجود بتوفيرها وتمييزها، ومن جانب عدم بحمايتها ووقايتها مما قد يلحقها من ضرر في الحال أو المآل.

1. أبو حامد، الغزالي، شفاء الغليل، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1420هـ/1999م)، ص101.
2. أبو بكر بن العربي، كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي/لبنان، ط1، 1992م، 2/779.
3. المعجم الوسيط، م، س، 2/942.
4. لسان العرب، م، س، 11/724.
5. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ، 1/326.
6. الجوهرى «إسماعيل بن حماد»، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، (1407هـ/1987م)، 3/1211.
6. الفروق، م، س، 2/61 بتصرف.

وبالجملة؛ إذا كانت المقاصد هي: مجموع ما جاءت الشريعة لرعايته من المصالح الخاصة والعامة بمختلف مراتبها الضرورية والحاجية والتحسينية، وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ فإن الوسائل؛ هي: مجموع الآليات العملية والمؤسسات التنفيذية الموضوعية لحفظ المصالح العامة، وتنميتها من جانب الوجود، وحمايتها ودرء الاختلالات الواقعة أو المتوقع فيها من جانب العدم. وتلك هي مهمة مختلف المؤسسات والولايات العمومية.

ثانياً: المقاصد الضرورية رافعة المصالح العامة

من المعلوم أن المقاصد الضرورية هي المصالح الكلية التي "لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض"¹. ولذلك فهي أم "المصالح العامة"² التي "لا بد منها؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهاج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والرجوع بالخسران المبين"³.

ولهذا كانت المصالح الضرورية الخمس؛ هي العمدة الأساس في جميع "الأحكام التكليفية التي وضعها الشارع على العباد من أول الأمر تمهيدا للمصالح الكلية العامة"⁴. وقد سماها بـ "المقاصد الأصلية" التي لا حظ فيها للمكلف⁵؛ أي لم تترك لاختيار الإنسان يتصرف فيها كما يريد؛ دونما ضوابط ولا شروط؛ وذلك لا لشيء إلا "لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت"⁶.

ولذلك كانت "الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة؛ لأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح العام لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق... وإذا فعل ذلك جوزي على كل نفس أحيائها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها... فمتى كان قصده أعم، كان أجره أعظم، ومتى لم يعم قصده، لم يكن أجره إلا على وزان ذلك.

1. الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1421هـ، 21/2-302.

2. المصدر نفسه، 21/2-302.

3. المصدر نفسه، 2/17465.

4. المصدر نفسه، 1/465.

5. المصدر نفسه، 2/300.

6. المصدر نفسه.

والعامل على مخالفتها؛ عامل على **الإفساد العام**، وهو مضاد للعامل على **الإصلاح العام**، وقد مر أن **قصد الإصلاح العام** يعظم به الأجر، فالعامل على ضده يعظم به وزره...¹.

وعليه؛ فإن القيام بالمصالح العامة لا يدانيه عمل في الأجر، كما أن التفريط فيها لا يوازيه جرم في الوزر؛ ولذلك ليس من المستغرب أن يحكي العز إجماع المسلمين على أفضلية الوظائف الحكومية والمناصب السياسية؛ قائلًا: "وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات؛ فإن الولاة المقسطين أعظم أجرا وأجل قدرا من غيرهم؛ لكثرة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل، فإن أحدهم يقول الكلمة الواحدة؛ فيدفع بها مائة ألف مظلمة فما دونها، أو يجلب بها مائة ألف مصلحة فما دونها، فبها له من كلام يسير وأجر كبير. وأما ولاة السوء وقضاة الجور؛ فمن أعظم الناس وزرا وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفساد العظام، ودرء المصالح الجسام، وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة؛ فيأثم بها ألف إثم وأكثر على حسب عموم مفسدة تلك الكلمة، وعلى حسب ما يدفعه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين، فبها من صفقة خاسرة وتجارة بائرة..."

فالعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام؛ لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد شامل؛ فإذا أمر الإمام بجلب المصالح العامة ودرء المفساد العامة، كان له أجر بحسب ما دعا إليه من المصالح العامة، وزجر عنه من المفساد ولو كان ذلك بكلمة واحدة لأجر عليها بعدد متعلقاتها².

وهذا هو الواقع الذي لا يحتاج إلى شاهد؛ فإن صاحب الولاية العامة يمكنه بظهير أو مرسوم أو بقرار أو بمجرد خطاب أو تعليمات هاتفية أن يغير أحوال شعب أو جماعة أو مؤسسة بكاملها في اتجاه الصلاح العام، أو في اتجاه الفساد الشامل؛ وهو ما يقطع بجسامة المسؤولية التي يتحملها كل الذين هم في مراكز القرار وغيرها من المؤسسات الحكومية.

1. المصدر نفسه، 2/342-343.

2. عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، تحقيق: نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، دمشق: وبيروت: الدار الشامية، ط1، (1421هـ/2000م)، 1/198-199.

وبالجملة؛ إن رعاية المصالح الضرورية التي انبنت عليها "سائر المصالح العامة والخاصة"¹ هي أساس كل ما سواها مما هو في خدمتها بالتهييس ورفع الحرج عنها من المصالح الحاجية، أو ما يزينها ويجملها حتى تكون في أبهى صورة من المصالح التحسينية؛ ولذلك قلنا: إنها رافعة المصالح العامة بكل ما في الكلمة من معنى.

ثالثا: المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة

وهذا يعني؛ أن رعاية المصالح العامة للمواطنين لها الأولوية على المصالح الشخصية للمسؤولين. وقد توقف الإمام الشاطبي طويلا في بحث هذه القضية، وانتهى فيها إلى "ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة"². عملا بمبدأ "أولية اعتبار الضرر العام"³. وقد مثل لها؛ بالقاضي والعالم المفتقر إليهما، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرحهما إلى ما لا يجوز، أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك، عم الضرر غيرهما من الناس، فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام⁴. ولذلك كانت "المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة"⁵.

وعليه؛ فكل من تعينت ولايته، (حاكما كان أو وزيرا أو واليا أو قاضيا أو عالما أو معلما أو خطيبا أو طبيبا أو جنديا أو أي موظف كان)، وليس هناك من ينوب منابه، ما عليه إلا أن يقوم بواجبه فيما أسند إليه من ولاية عامة، ويلتزم بأداء ما أنيط به من مهام، وتعين في حقه من خدمات لفائدة العموم. وإن لحقه من عمله ذاك بعض المشاق، أو فاته شيء من المصالح؛ فذلك ما تقتضيه أولوية اعتبار المصالح العام، وإلا عاد عليه من الضرر، بتخليه عن وظيفته العامة، ما يعود على عامة الناس؛ وكل ذلك مناقض لقصد الشارع من وضع الولايات العامة. ومعلوم أن كل ما ناقض قصد الشارع؛ فهو باطل مردود.

1. الموافقات، م، س، 33/3.

2. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار التوحيد، د. ط، ود. ت، 23/3.

3. الموافقات، م، س، 92-89-57/3.

4. المصدر نفسه، 266/2.

5. المصدر نفسه، 92-89-57/3.

ولهذا ما فتى العز بن عبد السلام يؤكد على أن من تعينت ولايته وجب عليه القيام بها، بحيث لا يقال ولا يستقبل إلى أن يوجد من يقوم مقامه؛ وذلك قوله: "وأما الولايات؛ فإن تعين المتولي، ولم يوجد من يقوم مقامه؛ فإنها لازمة في حقه؛ لا يقبل العزل ولا الانعزال إلى أن يوجد من يقوم مقامه؛ فينفذ العزل والانعزال، فلو عزل الإمام أو الحاكم أنفسهما، وليس في الوجود من يصلح لذلك؛ لم ينفذ عزلهما أنفسهما لوجوب المضي عليهما¹."

وقد مثل الشاطبي لتعارض المصلحة الخاصة للمسؤولين مع المصالح العامة للأمة بـ "العالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة، وكذلك السلطان أو الولي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق البتة؛ فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك²."

ولهذا ما فتى العز بن عبد السلام يؤكد على "أن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكمل من اعتناؤه بالمصالح الخاصة³"، ومن ثم؛ "فلا ترجح مصالح خاصة قليلة على مصالح عامة كثيرة⁴."

ولأهمية المصالح العامة؛ فقد ذهب سلطان العلماء إلى اعتبار "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة⁵". وهي التي تتوقف عليها مصالح جميع الناس من الخدمات الكلية التي فيها مصالح كلية؛ كالزراعة والتجارة والصناعة والتعليم والطب والحكم والقضاء والأمن، وما شابه ذلك من المصالح الأساسية التي متى فقدت عاد فقدانها بالضرر العام على الناس جميعاً. أو التي تكون مصالح معظم الناس مرهونة بها أكثر من أحدهم؛ كمنع صاحب السلع من احتكارها؛ لمصلحة المحتاجين إليها، وإلزام صاحب الأرض بترك الطريق لفائدة المرور، أو نزع الملكية الخاصة لفائدة المصلحة العامة؛ كبناء المدارس والمستشفيات، وشق الطرقات وبناء السدود، وغيرها من المرافق

1. قواعد الأحكام، م، س، 2/257.

2. الموافقات، م، س، 3/95.

3. المرجع نفسه، 2/158.

4. المرجع نفسه، 2/318.

5. المرجع نفسه، 2/314.

العمومية. ومنح السقاء لمن احتاجوا إليه؛ إذا لم يمكنهم جلب الماء إلى مزارعهم إلا عبر أراضي الغير. والحجر على السفهاء ومنعهم من التصرف في الأموال؛ لمصلحة الأسرة أو المجتمع إلى أن يرشدوا، وإرغام صاحب الطعام أو الماء أو اللباس أو السكن على تقديمه لمصلحة المحتاجين إليه متى زاد على حاجته. عملا بقاعدة: إذا احتاج الناس فلا مال لأحد. وهو ما مثل له العز بما "لو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس لجاز له ذلك؛ بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس¹". ولهذا قال إمام الحرمين الجويني: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر²". و"نزول الحاجة في حق العامة منزلة الضرورة في حق الآحاد³". و"عموم الحاجة في حق الناس كافة كالضرورة المتحققة في حق الشخص المعين⁴".

رابعا: المقاصد الكفائية في خدمة المصالح العامة

لقد اعتاد العقل الفقهي التمثيل للمقاصد الكفائية بما له علاقة بعالم الأموات؛ من قبيل تغسيل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم؛ إلى أن أصبح أصل الشريعة الأعظم؛ وهو القرآن الكريم مرتبطا في كثير من الأذهان بولائم المآتم، وجنات المقابر، وما عاد جمهور المخاطبين به يعلمون أن علاقة القرآن الحقيقية؛ هي بعالم الأحياء، وما يجب عليهم من القيام بمصالحهم الخاصة العينية، وبمصالحهم العامة؛ وهي المسماة عند أهل العلم بالمقاصد الكفائية. وفيما يلي تقريب هذه الجملة.

فما المراد بالمقاصد الكفائية؟

قال العز بن عبد السلام: "المقصود بفرض الكفاية: تحصيل المصالح ودرء المفسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه⁵؛ أي هو ما لا يكلف بإنجازه كل فرد بعينه، وإنما يخاطب به مجموع

1. قواعد الأحكام، م، س، 314/2.

2. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د. ط. 1979م، ص 295.

3. غياث الأمم، م، س، ص 304.

4. المرجع نفسه، ص 311.

5. قواعد الأحكام، م، س، 71/1.

المكلفين دون تحديد فاعل بذاته؛ كما قال القرآني: «فرض الكفاية: **مُهُمُّ مُتَحَتِّمٌ** مقصودٌ حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله¹».

والمهم؛ هو ما يحرك الهممة لأهميته، فهو معتنى به². وهو ما يقتضي التركيز على تحصيل مصلحة الفعل دون الاهتمام بشخص الفاعل من يكون؛ فرداً أو جماعة أو مؤسسة من المؤسسات العمومية. المهم هو القيام بواجب المصلحة المتعينة خاصة كانت أو عامة كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق أو إسعاف مريض أو إغاثة محتاج. أو تعليم أمي أو إيواء من لا مأوى له، وقس على ذلك، وما ينطبق على خاصة هؤلاء الأشخاص فهو على جموعهم أولى.

وأما طلب الكفاية عند الشاطبي؛ فهو "متوجه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين³"؛ بمعنى أن الأمة بأسرها مطالبة بإقامة المقاصد الكفائية (المصالح العامة)؛ لكن متى تولاهما البعض؛ رفع التكليف عن الباقيين.

وقد تعقب أبو إسحاق هذا المعنى بالمراجعة، ووافق علماء الأصول عليه متى كان مرادهم به مجموع الفروض الكفائية في الجملة؛ وهو معنى قوله: "من جهة كلي الطلب⁴". وأما إذا كان مقصودهم به؛ هذا الفرض الكفائي أو ذاك بعينه. وهو مؤدى قوله: "من جهة جزئية⁵"؛ ففيه تفصيل طويل ليس هذا محله.

وضابط هذه الجملة؛ أن المطالبين بالمقاصد الكفائية في الحقيقة؛ هم المؤهلون لها؛ كفاءة (الخبرة العلمية)، وصلاًحاً (الاستقامة السلوكية)؛ وليس كل الناس. وهذا معنى قول الشاطبي:

عقد العز فصلاً خاصاً بالفروض الكفائية؛ بعنوان: "في انقسام جلب المصالح ودرء المفسد إلى فروض كفايات

وفروض أعيان" قواعد الأحكام، م، س، 71/1.

1. الفروق، م، س، 211/1.

2. العطار، حاشية العطار على شرح المحلي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ود. ت، 237/1.

3. الموافقات، م، س، 278/1.

أفرد الشاطبي «فروض الكفاية» بالنظر في المسألة الحادية عشرة من كتاب الأحكام من الموافقات، 278/1.

4. الموافقات، م، س، 278/1.

5. المصدر نفسه، 278/1.

"إن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً¹."

ولهذا؛ فمن الواجب على من أنس من نفسه القدرة على القيام بهذا الفرض الكفائي أو ذلك، وكان أهلاً له بما معه من علم وممارسة، وهو مغمور لا يعرفه أحد، وقد أصبح متعينا في حقه؛ فعليه أن يعلن عن كفاءته فيه، ويرشح نفسه للقيام به عن جدارة؛ كما قال العز: "ولا يمدح المرء نفسه إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك، مثل أن يكون... خاملاً فيعرف بأهليته للولايات الشرعية، والمناصب الدينية؛ ليقوم بما فرض عليه عينا أو كفاية، كقول يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْم﴾ (يوسف: 55)² وجاء عنه في موطن آخر ما يؤكد هذا المعنى؛ إذ قال: «ومن تعين عليه القيام بفرض من فروض الكفايات، وهو خامل لا يعرف بأهليته لذلك؛ لزمه أن يسعى في تعريف نفسه؛ لأنه سبب إلى واجب متعين³."

وهذه المطالبة؛ بالفروض الكفائية التي تتعلق بها المصالح الدنيوية⁴؛ هي بحسب نوعية كل ولاية عامة على حدة؛ لأن الولايات العامة؛ ليست على درجة واحدة في أهميتها وسهولة القيام بها، والنهوض بتدبير ما هي معدة له من المصالح العامة؛ بدءاً من رئاسة الدولة إلى ما دونها من الولايات؛ وذلك بدليل "ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى؛ كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة؛ إنما يطلب بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء فيها... إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدئ فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفة، وكلاهما باطل شرعاً⁵."

وهذا لا يعني إقصاء عامة الناس عن التكليف بالفروض الكفائية بالمرّة؛ بل الجميع مطالبون بها؛ كل حسب استطاعته؛ إذ ما دام "القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون

1. المصدر نفسه، 1/278.

2. قواعد الأحكام، م، س، 2/346.

3. عز الدين بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر/سورية، ط 1، (1416هـ/1996م)، 1/71.

4. قواعد الأحكام، م، س، 1/258.

5. الموافقات، م، س، 1/279-280.

بسدها على الجملة؛ فبعضهم قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقيون إن لم يقدرُوا عليها؛ قادرون على إقامة القادرين؛ فمن كان قادراً على الولاية؛ فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر، إذن، مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به¹."

وهذا ملحظ دقيق من الشاطبي؛ بل إنه جد متقدم وفي غاية من الأهمية؛ فهو دعوة صريحة إلى إشراك جميع أفراد الأمة في خدمة المصالح العامة عن طريق الفروض الكفائية، إما بشكل مباشر، وذلك واجب من كانوا أهلاً لها وقد تعينت في حقهم؛ أن يتولوها. وإما بشكل غير مباشر؛ وذلك واجب من ليسوا أهلاً لها؛ أن يقدموا من هم أهل لها؛ إما بترشيحهم وتزكيتهم، أو بانتخابهم والتصويت عليهم، أو بغير ذلك مما يشهد لهم بالأحقية والأهلية، أحبوا أم كرهوا، ما دام ليس لهم مانع حقيقي من ولاية هذا المرفق العام، أو ذلك المنصب الحكومي.

لأن ما يطلب من الشروط في التكاليف العينية؛ يطلب في الفروض الكفائية؛ وجامعها شرط القدرة؛ كما قال الشاطبي: "الولايات وأشباهاها، من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة²، والكتابة، والتعليم للعلوم وغيرها، من الوظائف العمومية؛ راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف: القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها، فان التكليف عام لا خاص³."

ولمزيد من التأكيد على أهمية "المقاصد الكفائية" في تدبير الشأن العام؛ ذكرها هذا الإمام رديف "المقاصد العينية" مباشرة فقال: "فأما كونها عينية، فعلى كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله

1. المصدر نفسه، 283/1-284.

2. قال مشهور بن حسن آل سلمان: "النقابة والعرافة منصب دون الرئاسة، ويطلق على صاحبه "النقيب" و"العريف".
انظر: الهامش 7 في الموافقات، م، س، 305/2.

3. المصدر نفسه، 411/2.

حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة، ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوما عليه في نفسه.

وأما كونها كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها¹؛ أي أن "المقاصد الكفائية"؛ هي الخدمات العامة التي لا تتم المصالح العامة ولا الفردية إلا بها؛ لأن "الفروض الكفائية مكملة للفروض العينية، فهي لاحقة بها في كونها ضرورية؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي؛ وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق"².

وهذا التصنيف له دلالة ومغزاه. ومؤداه؛ أن المقاصد الأصلية الضرورية؛ بقسميها العيني (الخاص). والكفائي (العامة)؛ هما معا جوهر مقاصد الشريعة ومصالح الإنسان، وركيزة العمران البشري التي لا يمكن أن تقوم له قائمة بدونهما أصلا كما تبين قبل وهو أمر مشاهد.

وعليه؛ فكل من ولي ولاية عامة ما؛ فولايته ليست لأجل ما يعود عليه من نفعها على وجه الخصوص؛ بل لما يتحقق بها من نفع عام له وللناس كافة بقدر استطاعته وفي حدود تخصصه؛ لأن الفرد الواحد مهما كانت قدراته، وتعددت كفاءاته، وتوعدت تخصصاته؛ لا يستطيع الاستقلال بنفسه في تحصيل جميع مصالحه؛ فكان في أمس الحاجة إلى من يعينه عليها؛ كما قال العز: "اعلم أن الله، تعالى، خلق الخلق وأحوج بعضهم إلى بعض؛ لتقوم كل طائفة بمصالح غيرها... وهذا القيام منقسم إلى جلب مصالح الدارين أو أحدهما، أو إلى دفع مفسدهما أو أحدهما... ومن حكمته، سبحانه وتعالى، أن وفر دواعي كل قوم على القيام بنوع من المصالح؛ فزين لكل أمة عملهم وحببه إليهم؛ ليصيروا بذلك إلى ما قضى لهم وعليهم"³. وهذا المعنى هو ما يستفاد من قول أبي إسحاق أيضا: "فالمأمور به (الفرض الكفائي من جهة قيامه بمصالح

1. المصدر نفسه، 300/2، 301.

2. المصدر نفسه، 301/2.

3. قواعد الأحكام، م، س، 120/2-122.

عامة الخلق): مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص؛ لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك.

فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض، ولم يجعل الله له قدرة على القيام بذلك وحده... فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه، واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه¹.

وإذا كانت "المقاصد الكفائية" بهذه الأهمية في إقامة "المصالح العامة"، ولها كل هذا الدور في صلاح الحياة البشرية عامة؛ فقد منع الشارع جميع الموظفين من استغلالها لحسابهم الخاص؛ سواء بأخذ الرشاوى، أو بتلقي الهدايا، أو باستغلال النفوذ، والاستفادة من الخدمات والامتيازات غير المستحقة؛ لأن كل ذلك مضاد لمقاصد الشارع من وضع الولايات العامة؛ كما قال الشاطبي: "فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجره ممن تولاهاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه، أو له أجره على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استغلال المصلحة هنا مؤدٍ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات. وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام²."

وبهذا البيان يتضح أن خدمة المصالح العامة؛ هي الأصل المقصود الذي شرعت الوظائف العامة لأجله؛ لا للتكبر والتعالي على الناس بهيبة السلطان؛ كما قال الشاطبي: "وهكذا شرعت أعمال الكفاية؛ لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي ابتداء³". فذلك كله منافٍ للمقصد الأول منها؛ وهو أن "الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة⁴."

1. المرجع نفسه، 301/2-303.

2. المرجع نفسه، 301/2-302.

3. المرجع نفسه، 309/2.

4. المرجع نفسه، 312/2.

خامساً: ضمانات مصالح موظفي الولايات العامة

إذا كان من واجب موظفي الولايات العامة أن يقدموا ما في وسعهم من خدمات لكافة المواطنين بالمجان، دونما استغلال لمناصبهم الحكومية؛ لأغراضهم غير المشروعة؛ فما هي الضمانات الكفيلة برعاية مصالحهم؟

من قواعد الاجتماع السياسي الإسلامي؛ أن "الولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ"¹؛ بمعنى أن الوظائف الحكومية لم توضع تحت تصرفات ولائها ليوظفوها حسب رغباتهم وما يلبي حظوظهم الشخصية المادية ابتداءً؛ كما قال ابن خلدون: "الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش"²، بل كل من تولى ولاية عامة؛ فمن واجب الأمة في "شخص بيت مالها العام" أن توفر لهم كل ما يفي بأغراضهم الخاصة؛ كما قال أبو إسحاق: "فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم"³.

وهذا يعني؛ أن من واجب الدولة أن ترصد من المال العام ما يكفي لتسديد أجور الموظفين. وهو ما نبه إليه الشاطبي في سياق آخر قائلاً: "فإذا كان من هذا وصفه؛ قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه؛ وجب على العامة أن يقوموا له بذلك، ويتكفوا له بما يفرغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص، فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية في طريق تجرده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم"⁴.

من أمثلة الفروض الكفائية ما نص عليه العز بقوله: «أحدهما: فرض على الكفاية؛ كتعلم الأحكام الشرعية الزائدة على ما يتعين تعلمه على المكلفين إلى نيل رتبة الفتيا، وكجهاد الطلب، وجاهد الدفع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإطعام المضطرين، وكسوة العارين، وإغاثة المستغيثين، والإمامة العظمى، والشهادات، وتجهيز الأموات، وإعانة الأئمة والحكام، وحفظ القرآن.» قواعد الأحكام، م، س، 71/1-70.

1. الموافقات، م، س، 327/2.

2. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وإ. شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. د. ط. 2004م، 836/2.

3. الموافقات، م، س، 309/2.

4. المصدر نفسه، 311/2.

وهذا يعني؛ أنه ما دام الموظفون قد تفرغوا لخدمة المصالح العامة؛ فمن الواجب على الأمة أن تصرف لهم من المستحقات ما يكفيهم بالمعروف من الميزانية العامة، وأن تمكنهم من الأعوان؛ ليساعدوهم في مهامهم، ويقوموا لهم بمصالحهم الخاصة؛ متى عجزوا عن الجمع بين وظائفهم العامة ومصالحهم الشخصية؛ حتى يتمكنوا من القيام بولاياتهم على أحسن وجه. وكل هذا من مقاصد الشرع؛ كما قال العز: "لما علم (الشارع) أن الولاية والقضاة لا يقدرّون على القيام بما وُئوه؛ أوجب على أهل الكفاية مساعدتهم على جلب مصالح ولاياتهم ودرء مفاسدها¹". وكل ذلك من الميزانية العامة للدولة كما قال الشاطبي: "جعل الشرع في الأموال ما يكون مرصدا لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة، إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو "مال بيت المال"²".

وهذا النمط من الإجراءات الإدارية؛ ليس جديدا على حضارتنا الإسلامية؛ بل هو قديم، وأصله فيما جرى به العمل على عهد "التراتب الإدارية في الحكومة النبوية"³؛ كما هو المستفاد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كان لنا عاملا؛ فليكتسب زوجة، وإن لم يكن له خادم؛ فليكتسب خادما، ومن لم يكن له مسكن؛ فليكتسب مسكنا³". وهو ما يفيد بأن من واجبات الدولة الإسلامية أن تزوج من لا يستطيع الزواج من موظفيها أو تعينهم عليه، وأن تمكنهم من الأعوان، ومن السكن الوظيفي؛ كل ذلك من بيت المال العام (خزينة الدولة)؛ وذلك لما لهذه الضمانات المصلحية الاجتماعية الكفائية من أثر إيجابي في استقرارهم النفسي والاجتماعي، وتحفيزهم على المزيد من العطاء، وكف أيديهم عن الطمع في المال العام.

وكل هذه الإجراءات من أهم ما يسهم في الحد من التلاعب بالمصالح العامة، واتخاذ الولايات الحكومية وسيلة للثراء غير المشروع. وإلا فالأصل؛ أن الأجرة مقابل العمل. وتبقى الكلمة

1. الفوائد في اختصار المقاصد، م، س، ص 120-142.

2. الموافقات، م، س، 3/90.

3. الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، كتاب العلم، باب: ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله. وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1411هـ/1990م)، 1/563.

أبو داود، سنن أبي داود، بيروت: دار الكتاب العربي، كتاب: السنة، باب: في أرزاق العمال، 3/95.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة، باب: إذن الإمام للعامل بالتزويج، واتخاذ الخادم والمسكن من الصدقة، تحقيق، محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ط، (1370هـ/1970م)، 4/7.

الأخيرة للمراقبة والمحاسبة والمتابعة القضائية؛ لكل من ضبط متلبسا بالفساد الإداري أو المالي، ومعاقبته طبقا للقوانين والقرارات الشرعية الجاري بها العمل، عملا بـ "قاعدة: ربط المسؤولية بالمحاسبة".

وحاصل القول: إذا كانت المصالح العامة في أبعادها الكفائية بهذه الأهمية في حفظ مصالح الأمة؛ فلا بد من العناية بها والمحافظة عليها من جانب الوجود؛ بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. ومن جانب العدم؛ بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها؛¹ لأن المصالح العامة في أبعادها الكفائية؛ كما أنها مقاصد؛ فهي وسائل أيضا. ومعلوم أن الوسائل بمقاصدها، ومن ثم فهي غير مقصودة لذاتها، وإنما هي تبع للمقاصد العينية في أحكامها، تقوم بقيامها وتسقط بسقوطها؛ مثل العلل مع معلولاتها؛ تدور معها وجودا وعدما².

ومن تأمل المقاصد الضرورية العامة في علاقتها العملية بجميع المقاصد الكفائية، وجدها لا تخرج عن هذا الترتيب. ولهذا وجدنا العز بن عبد السلام يؤكد في غير ما مناسبة على أن رئاسة الدولة وما دونها من الولايات العمومية؛ ما هي إلا وسائل لتحقيق المصالح العامة، ووقاية المجتمع من المفسدات الشاملة في الحاضر المعيش، أو المستقبل المرتقب؛ ومن ذلك قوله: " والإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة وإلى دفع المفسدات الناجزة والمتوقعة، وكذلك القضاء والشهادة، وإعانة الأئمة والحكام على ما يتولونه من ذلك³ ". وجاء عنه في مورد آخر ما نصه: "إن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح العامة والخاصة⁴ ".

وبالجملة؛ إن قصد الشارع من وضع المقاصد الكفائية؛ إنما هو لحفظ المصالح العامة؛ جلبا لمصالحها ودرءا لمفسادها بقدر الإمكان.

1. الموافقات، م، س، 18/2.

2. الموافقات، م، س، 353/2.

3. الفوائد في اختصار المقاصد، م، س، ص54.

4. قواعد الأحكام، م، س، 80/1.

خاتمة : معالم خطة لتخريج الأطر الكفائية

هذه معالم خطة لتخريج الأطر الكفائية الكفئة حتى يكون للأمة منها ما يكفي في مختلف التخصصات العامة؛ وهي خطة تقدم بها الإمام الشاطبي منذ ما يناهز ستة قرون ونصف؛ ولعل الغرب قد استفاد منها في الوقت الذي أهملناها نحن ولم نعرها ما تستحق من الاهتمام.

وخلاصتها: إن من واجب الدولة أن تقوم بانتقاء النبغاء والمتفوقين من التلاميذ، والعناية بالعناصر المتميزة بالفطنة والذكاء، والسهر على تكوينها وتربيتها وتأهيلها على يد الخبراء، وتوجيه كل منها إلى ما يرغب فيه من العلوم، ومساعدته مادياً ومعنوياً؛ حتى يتخرج فيما هو نابع فيه من التخصصات والمهام التي تحتاجها لتدبير الشؤون العامة، وتسيير الولايات والمؤسسات الحكومية. وهذا نص الخطة التي تقدم بها، رحمه الله، منذ قرون.

قال رحمه الله: "ولابد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة؛ ليظهر وجهها، وتبين صحتها بحول الله. وذلك أن الله، عز وجل، خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة... ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية... فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد... لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح¹."

وهذا يعني؛ أن تعلم جميع العلوم النافعة هو المدخل الحقيقي لامتلاك كل ما تقوم به المصالح البشرية، وما تدفع به المفاسد عنها؛ لأنه لا صلاح ولا إصلاح بدون علم. ومن خلال العناية بتربية المتعلمين وتعليمهم ما يجلب المصالح ويدفع المفاسد يظهر تفوق بعضهم على بعض، كل حسب قدراته وكفاءته، وما تخرج فيه من تخصص علمي أو مهني؛ كما قال أبو إسحاق: "وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه، وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال؛ فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهياً تلك التهيئة؛ فلا يأتي زمان التعتل² إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته³، فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم،

1. الموافقات، م، س، 1/284.

2. يصل سن البلوغ.

3. في خلقته الأصلية.

وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصرع والنطاح، إلى سائر الأمور¹.

وهنا لا بد من التنبيه إلى أن جميع المتعلمين فيهم القابلية لتعلم جميع العلوم، إلا أن الواقع يشهد بتفوق هذا المتعلم أو ذاك في هذا التخصص العلمي أو ذاك، دون باقي التخصصات في نهاية المطاف، وهو ما يقتضي العناية بكل وما تفوق فيه؛ فيعلم ويربى ويعتنى به أكثر فيما هو متميز فيه من تخصص علمي أو عملي؛ كما قال الشاطبي: "وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي؛ فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه²؛ فيرد التكليف عليه معلما مؤدبا في حالته التي هو عليها؛ فعند ذلك ينتهز الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه³؛ بمعنى أن يطالب كل مكلف بما هو متفوق فيه من العلوم أو الحرف والصناعات. وهذه مهمة القائمين على التوجيه العلمي في جميع المؤسسات التربوية والتعليمية، وكل مراكز التكوين المهني والتقني من أدناها إلى أعلاها؛ فمن المتعين عليهم أن ينتهوا إلى مواطن التفوق لدى الطلبة، ويأخذوها بعين الاعتبار عند توجيههم إلى أن تؤتي ثمارها، وأن تتولى الدولة مساعدتهم:

ماديا: بالمنح الدراسية، وضمان الشغل المكافئ لتخصصات المتخرجين في وطنهم؛ حتى لا يضطروا إلى هجرته وتقديم خدماتهم العلمية لفائدة البلدان التي تعرف قيمتهم، وتقديم لهم من وسائل العيش ما يناسب كفاءاتهم؛

ومعنويا: بتحفيزهم وتهييء الأجواء العلمية المناسبة لمتابعة أبحاثهم العلمية؛ وأن يدفع بهم إلى أصحاب الكفاءات العلمية، والخبرات الميدانية العالية من الأساتذة المبرزين والعلماء المتمرسين؛ ليأخذوا عنهم ما يؤهلهم للعطاء والانتفاع العام أثناء توليهم لهذه الوظيفة أو تلك. وهذه هي نتائج التربية المؤهلة ابتداء في نظر الشاطبي؛ كما هو المستفاد من قوله: "ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في

1. الموافقات، م، س، 1/285.

2. أن يتفوق أكثر في بعض التخصصات.

3. الموافقات، م، س.

أيديهم على الصراط المستقيم¹، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها²؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط³، ثم يخلى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية؛ فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية⁴.

ولتقريب هذه الخطة ضرب لها الإمام مثالا افتراضيا؛ فقال: "فإذا فرض، مثلا، واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك، وجودة فهم، ووفور حفظ لما يسمع، وإن كان مشاركا في غير ذلك من الأوصاف، ميل به نحو ذلك القصد⁵، وهذا واجب على الناظر فيهم من حيث الجملة⁶؛ مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يمال منها إلى بعض فيؤخذ به، ويعان عليه، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء⁷؛ أي أن يتدرج به فيما يتلقاه من تربية وتعليم؛ عملا بمنهج الحكماء من العلماء.

ومتى توجه الطالب نحو ما يراه مناسبا له من التخصصات العلمية وأحبه أكثر من غيره؛ فله ذلك؛ على أن يتولى الإشراف عليه متخصصون، قادرون على العناية به والأخذ بيده فيه إلى أن يبلغ ما قدر له؛ فإن وقف به جهده عند مرتبة علمية معينة فجميل ما بلغ، وإن أراد أن يتخصص في مجال علمي آخر؛ أو وجه إليه من القائمين عليه عني به كما عني به من قبل إلى

1. على المكلفين بالتوجيه العلمي أن يهتموا بهم وبما توجهوا إليه من التخصصات العلمية حتى ينهوا دراستهم فيها بنجاح.
2. يشجعونهم على الاستمرار في مجالات تميزهم.
3. إلى أن يتميز كل منهم أثناء سنوات التدريب فيما سيتخصص فيه من الوظائف.
4. الموافقات، م، س، 1/285.
5. إذا كان من بين التلاميذ نابغة متفوق؛ عني به أكثر ووجه نحو ما هو متفوق فيه.
6. وهذه مهمة الموجه التربوي عموما.
7. الموافقات، م، س.

قال الشاطبي: "ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني والحكيم، والراسخ في العلم والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كبارهم، ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به." الموافقات، م، س، 5/233.

قال مجاهد: "الرباني فوق الحير؛ لأن الحير هو العالم، والرباني؛ هو الذي جمع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والقيام بأمر الرعية وما يصلحهم في دينهم ودنياهم." ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق المجلس العلمي بتارودانت، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، (1411هـ/1991م)، 1/450.

أن يتخرج نهائيا على حد قول أبي إسحاق: "فإذا دخل في ذلك البعض؛ فمال به طبعه إليه على الخصوص، وأحبه أكثر من غيره؛ ترك وما أحب، وخص بأهله؛ فوجب عليه إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم إن وقف هنالك فحسن، وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به؛ فعل معه فيه ما فعل فيما قبله، وهكذا إلى أن ينتهي¹."

وبناء على هذا المنهج التربوي الشاطبي يتكون في كل تخصص من التخصصات الكفائية، أو في كل وظيفة من الوظائف العامة فوج أو أفواج؛ كما قال: "وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم؛ لأنه سير أولا في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة²؛ أي من وقفت به مؤهلاته عن متابعة الطريق؛ فباقي ميادين الشغل الأخرى تنتظره، وكثير منها في حاجة إلى ما يوازي مستواه ويليق بقدراته. ومن أنس من نفسه القدرة على الاستمرار في متابعة دراسته إلى أن يحصل على أعلى الوظائف العامة بما في ذلك نيل درجة الاجتهاد والفوز برئاسة الدولة؛ فله ما أراد عن جدارة واستحقاق؛ كما قال أبو إسحاق: "وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة³ ومتى حرصت الأمة على السير في هذا النهج الذي رسمه الشاطبي فقد جمعت بين خيري الدارين؛ كما قال: "فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة⁴."

وبهذا يظهر أن التوجه العلمي نحو المطالب الكفائية من الأهمية الاجتماعية بمكان؛ وهذه المطالب ليست على درجة واحدة، والمطالبون بها ليسوا صنفا واحدا؛ وأن ما يطلب منها؛ قد يكون من المقاصد، وقد يكون من الوسائل؛ ولذلك لا ينبغي أن ينظر إليها نظرة واحدة؛ بل لا بد أن يتم البحث فيها بشكل مفصل، وأن توزع على أبناء الأمة بحسب ما يتناسب مع احتياجاتها من التوزيع؛ كما قال الشاطبي: "فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية؛ ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا

1. إلى أن ينهي دراسته ويتخرج.

2. الموافقات، م، س، 1/186.

3. المصدر نفسه.

4. المصدر نفسه.

بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع. وإلا؛ لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم وأحكم¹."

وبالجملة؛ فمن غير المجدي في النظر المقاصدي أن يبقى جوهر مقاصد الشارع مهملاً؛ وهو رعاية المصالح العامة، ولذلك فمن واجب الوقت أن ينصرف العقل الفقهي المقاصدي اليوم إلى النظر في الفرائض الكفائية وينكب عليها بما تستحقه من الدراسات والبيان على أوسع نطاق ممكن؛ لأن أي تقصير أو تفريط في هذا المجال الحيوي يفضي بالضرورة إلى المزيد من ضياع مصالح الأمة بأسرها، ويبقى عليها في أدنى درجات السلم الحضاري، وهو ما يناقض مقاصد الشارع، ولا يعود على الأمة بشيء من النفع العام. وإنما الأعمال بالمقاصد والحمد لله رب العالمين.

المقاصد الشرعية في التصرفات المالية

د. عبد الرحيم بنجلون

باحث في المقاصد الشرعية

مقدمة

بعد تحديد المصطلحات المرتبطة بالموضوع وتجلية معانيها وحدودها، خاصة مفهوم المقاصد الشرعية لغة واصطلاحاً، ومعنى التصرفات المالية عند أصحاب لغة الضاد وأهل الأصول، وبيان أقسام المقاصد من حيث كونها عامة وخاصة، وما يلحق بهذا القسم الأخير من المقاصد الجزئية، وبيان تنوع المقاصد إلى نوعين باعتبار حظ المكلف وعدمه:

أ. المقاصد الأصلية: وهي التي ليس فيها حظ ظاهر للمكلف؛ مثالها أمور التعبد والامتنال في الغالب.

ب. المقاصد التبعية: وهي التي فيها حظ ظاهر للمكلف؛ مثالها الزواج والبيع..

وبيان وتأكيد ما قرره علماء الأمة المقاصديين من أن الأحكام الشرعية الغاية منها إسعاد الناس وتحقيق مصالحهم في الدنيا والآخرة، وإبعاد الضرر عنهم في الدنيا والآخرة، قال صرح به القرافي¹ رحمه الله تعالى: "الشرائع مبنية على المصالح"². وقال ابن تيمية³ رحمه الله تعالى: "جاءت هذه الشريعة لتحصيل المصالح وتكميلها، وتقليل المفاسد وتعطيلها"⁴، ونجده القاضي عياض ينص على: "أن الشريعة جاءت بنفي الضرر ورفع ودرته حيث يقول: "الحكم بقطع الضرر واجب"⁵.

1. انظر ترجمته في: الديرجات المذهب، 236/1، المنهل الصافي، 415/1.

2. شرح تنقيح الأصول، ص427.

3. انظر ترجمته في البدر الساطع 63/1، طبقات المفسرين للداودي، 45/1، ذيل طبقات الحنابلة، 387/2.

4. الفتاوى الكبرى، 48/ 20، السياسة الشرعية، ص47.

5. مذاهب الحكام، ص90، وبيداية المجتهد، 335/2.

الملاحظة أن مقاصد الشريعة الإسلامية تتميز بالشمولية والتنوع، والإحاطة بما فيه خير الإنسان في الدنيا والآخرة، وهو ما عبر عنه الشيخ القرضاوي بقوله: "وينبغي أن نعلم أنها مقاصد روحية أو دينية، فإن أول المقاصد أو المصالح التي تسعى إليها الشريعة هو: المحافظة على الدين، وهو يشمل العقائد والعبادات.

والدين جوهر الوجود، وروح الحياة، وهي مقاصد أخلاقية؛ فالأخلاق لا تنفصل عن الدين. وهي مقاصد إنسانية؛ لأنها تعمل على المحافظة على كل حرمة الإنسان: دمه وماله وعرضه وعقله، كما تحافظ على كرامته وحرية.

وهي مقاصد اقتصادية؛ لأنها جعلت المال من المصالح الضرورية التي تجب المحافظة عليها بكل الوسائل الممكنة.

وهي مقاصد مستقبلية؛ لأنها لم تكتف برعاية الإنسان الحاضر، بل وجهت اهتمامها أيضاً إلى إنسان المستقبل، حين جعلت من المصالح الضرورية التي ترعاها المحافظة على النسل¹.

تجلية المقاصد الشرعية في التصرفات المالية

معلوم أن الإنسان محب بفطرته للمال، وقد خلقه الله تعالى ليكون خليفة في الأرض، حتى يعمرها ويطبق شريعته فيها، ويقيم الحضارة الفاضلة على أسس من العدل والمساواة والأخوة والرحمة والتعاون على الخير والبر وعمارة الأرض تحتاج إلى المال والبنين؛ لذلك خلق الله الخلق وجعلهم مفطورين على حب المال والبنين.

وإذا كان البنون هم الوسيلة لحفظ النوع البشري واستمرار الحياة على وجه الأرض فإن المال هو عصب الحياة، وزينة الدنيا والمعين على بناء الحضارات.

فالإنسان بفطرته يحب تملك المال وجمعه والاستزادة منه، مهما كثر عنده فإنه يظل يتمنى ويطلب المزيد منه، وقد بين سبحانه مدى حب الإنسان للمال في قوله تعالى: ﴿وَتَحْمُونَ الْمَالَ حِمًّا جَمًّا﴾ (الفجر: 22)؛ وقال سبحانه: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ

1. يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص232.

المقنصرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، غلبا متاع الدنيا، والله عنده حسن المثاب ﴿ (آل عمران: 14) .

فحب المال بجميع أنواعه غريزة بشرية موجودة في كل إنسان بدرجات متفاوتة، وهو لا يملكه مهما كثر، ولا يسأم من الجري وراءه، محاولا كسبه وتملكه مهما تقدم به العمر، ووهن من العظم، ولا يفارق الإنسان حب المال إلا حين تفارقه الحياة نفسها، والإنسان قد يفوق حبه للمال الأهل والولد، يقول الدكتور عبد النعيم حسنين: "لأنه قد يعادي أحيانا الولد والأهل من أجل المال، والله جلت حكمته قدم المال على البنين في أكثر الآيات التي اجتمع فيها ذكر المال والبنين معا ونذكر على سبيل المثال قول الله العليم جل شأنه: ﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربنا ثوابا وخير أملا ﴾ (الكهف: 45)¹ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾ (التغابن: 15) .

ولا جدال في أن المال شيء لازم لا غنى عنه للإنسان وللمجتمع على السواء وهو من أجل نعم الله على الإنسان، وبه يستطيع تحقيق الخير والرفاهية له ولأسرته وللمجتمع الذي يعيش فيه. لذلك أثبت الإسلام حق تملكه، وأمر المسلم بالسعي في الأرض لكسبه كما يقول الله تعالى: ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض غلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ (الملك: 15) .

فالإسلام يأمر الإنسان بكسب المال عن طريق السعي في الأرض، والعمل الجالب للكسب ويبيح له تملك المال والاستمتاع به شريطة أن يكون ذلك كله بالطرق المشروعة التي أقرها الشرع وتكسب الإنسان ثواب الدنيا والآخرة.

كما أن الشارع الحكيم أولى السياسة المالية حظا وافرا من العناية والرعاية حتى يكون المسلمون على بينة من أمرهم حين يمارسون تبادل المنافع فيما بينهم في هذه الدنيا، ولم تترك الشريعة هذا الموضوع الخطير لرأي الناس يتصرفون فيه كيف شاؤوا، حسب ما تملي لهم شهواتهم وأهواؤهم، ولكنها حددت لهم أحكامه، ووضعت طريقته ومنهاجه فجاءت نصوص

1. عبد النعيم حسنين، الإنسان والمال في الإسلام، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، (1407هـ/1986م).

الكتاب والسنة تحدد القوانين والأحكام التي ينبغي أن يسير الناس على هديها كي يسود العدل والحق ولا يقع الظلم والجور.

والشريعة الإسلامية إنما اعتنت بالمال كل العناية لما له من أهمية في نظر الإسلام، وحياة المسلمين يقول الأستاذ عمر الجيدي: " فعلى المال تتوقف مصالح الناس، وبالمال يدبرون شؤون حياتهم في دنياهم وبه تنتظم أمورهم وتقضى حوائجهم وترعى مصالحهم، وبسببه تكثر النزاعات والخصومات بينهم، ولأهميته وعظيم منفعته. وقدره تولى الله أمره بنفسه فبين قيمته، وأبرز خطورته، وحث على طلبه، وأوصى بحفظه وعدم تبذيره أو احتكاره أو الإسراف فيه، أو البخل به، يدل ذلك على هذا الاهتمام وهذه الرعاية، أن الله ذكره في محكم كتابه في تسع وثلاثين سورة بدءاً بسورة البقرة لدى قوله تعالى: ﴿ ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأفئس والثمرات ﴾ (البقرة: 154). وانتهاء بسورة المسد عند قوله تعالى: ﴿ ما أغنى عنه ماله وما كسب ﴾ (المسد: 2)¹ مما يضي على المال كل هذه الأهمية أن الله أضاف المال إلى نفسه، وبين سبحانه أن المال الذي يؤتاه الإنسان إنما هو جزء من مال الله، وأن الإنسان مأمور بإنفاقه والتصدق به كما قال سبحانه: ﴿ وءاتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾ (النور: 33).

ومما يدلنا أيضاً أن كلمة المال نجدها تتكرر في القرآن ستاً وثمانين مرة² كلها بلفظ صريح إفراداً وجمعاً ومصدراً، وقد عد علماء الإسلام المال أحد الضروريات الخمس التي يجب أن تراعى في كل الأحوال، ومقصداً هاماً من مقاصد الشريعة الغراء. ومع هذا الاهتمام البالغ بالمال، فإن الإسلام ينظر إلى المال من خلال نظرة اعتقادية دعا إليها القرآن الكريم في معرض حديثه عن الإنسان والكون والمجتمع والمال. وهذه النظرة تقوم على أساس الإيمان بالله الخالق الرازق المدبر لشؤون الكون، خلق الإنسان بحكمته وأوجده لعبادته، وأنه سبحانه المالك الحقيقي لكل ما في السموات والأرض؛ كما قال تعالى: ﴿ ولله ملا السموات والأرض، والله على كل شيء قدير ﴾ (آل عمران: 189).

1. ندوة الاقتصاد الإسلامي مساهمة الأستاذ عمر الجيدي تحت عنوان: " القراض وأهميته في استثمار الأموال " منشورات كلية الآداب الرباط تحت رقم 15 ط (1410هـ/1989م)، ص 159.

2. ندوة الاقتصاد الإسلامي، م، س، ص 160.

وقد بين الإسلام أن الإنسان مستخلف من الله في تملك المال والسيادة على الأرض، يدل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ، فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد: 7) لذلك كانت نظرة الإسلام إلى المال على أنه وسيلة لا غاية، وسيلة الإنسان للاستمرار في حياته الدنيوية¹ وليرتبط مع مجتمعه البشري بروابط إنسانية حقوقية تقوم على أساس العدل والتوازن²؛ لذلك لا يمكننا أن نعتبر المال في حد ذاته شراً أو خيراً، وإنما هو أداة في يد الإنسان، إن سخره في أوجه الخير وأبواب النفع وأدى حقوق الله والعباد فيه، فهو خير كله، وإن هو سلك به مسالك العصيان والفساد وأدى به إلى الطغيان فهو شر لا خير فيه.

وقد جاء في الحديث الشريف: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"². فمن خلال هذه النظرة الاعتقادية جاءت دعوة القرآن الكريم الإنسان إلى الكسب والعمل في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (الملك: 15)، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الجمعة: 10).

كما جاءت التوجيهات القرآنية في الاستفادة من المال دون تقتير أو إسراف في قوله سبحانه: ﴿ وَآتَاكَ اللَّهُ الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينُ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْكَرْ تَبْكَيرًا. إِنَّ الْمُبْكَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴾ (الأسراء: 26-27)³.

وقوله أيضاً: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان: 67).

كما جاءت توجيهات القرآن والسنة تنهى عن الاعتداء على المال أو محاولة تنميطه عن طريق الإضرار بالناس وأكل أموالهم بالباطل.

1. انظر: فاروق النبهان، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، ص 161.

2. الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3 ص 225. وانظر: مسند الإمام أحمد، بيروت: المكتب الإسلامي، ج 4، ص 124، 1978.

3. متفق عليه؛ رواه ابن ماجة في سننه في كتاب المناسك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط 1953. ج 2، ص 1016.

من هذه النصوص قوله، عليه الصلاة والسلام، في خطبة حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا في بلدكم هذا"¹ وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه"².

وهكذا فإن الدارس لكتاب الله، والمتبع لسنة رسوله يجد أن الشريعة الإسلامية قد تناولت شؤون المال بالتنظيم والتوجيه فبينت أهميته وخطورته ودعت إلى تميته واستثماره والمحافظة عليه كما أوضحت كيفية إنفاقه، ولا أدل على ذلك أننا نجد في القرآن الأمر "باكتساب المال وتحصيله عن طريق التجارة والصناعة والزراعة وهي المصادر الطبيعية لتحصيل المال، والأسس القوية لبناء الحضارات.

كما نجد في القرآن الكريم إشارات صريحة وواضحة إلى جملة من العلوم والصناعات على اختلاف أنواعها، وفيه الحث على ممارسه الزراعة والاشتغال بالتجارة فمن خلال توجيهات القرآن والسنة لقضايا المال وعلاقة الإنسان به، يتضح ويتحدد الدور الاجتماعي للمال، فهو كما أوضحه الدكتور فاروق النبهان: "دور يتنافى مع النظرة الفردية للمال، فالمال يرتبط بمالكة من خلال معادلة يمثل المجتمع الركن الثابت لها، سواء في الدعوة إلى العمل أو الدعوة إلى الاعتدال في الإنفاق أو الدعوة إلى عدم تسمية هذا المال عن طريق الظلم وأكل أموال الناس بالباطل"³.

وتنظيم الإسلام للمال يرجع إلى رغبته في خطورتين:

1. **الخطورة الأولى:** طغيان المال على نفسية صاحبه واستبداده به كما قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ (العلق: 6-7)، وقوله أيضا: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج: 19-21).

2. **الخطورة الثانية:** هي الفقر وأثاره المدمرة على الفرد والجماعة، فإنه يمحو في صاحبه منابع العزة والقوة، ويجعل الإنسان يرضى بالذل والهوان، بل ويدفعه إلى ارتكاب الرذائل والجرائم. والملاحظ أن توجيهات الإسلام في صلة الإنسان بالمال لا يقتصر دورها على التوجيه الأخلاقي

1. رواه الترمذي وقال حسن صحيح ورواه مسلم في باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه. انظر

صحيح مسلم، كتاب القبر والصلة، طبعة ميدان الأزهر، د. ت. ج. 8، ص. 10.

2. مختصر الأحكام المستخرج على جامع الترمذي.

3. فاروق النبهان، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، ص. 36.

الخالي من صفة الإلزام، وإنما هي توجيهات أخلاقية وتشريعية، وهي ملزمة كل الإلزام، ولهذا فقد اعتبر التشريع الإسلامي أن كل مال ينمو عن طريق الظلم الإضرار فهو مال باطل، وأن كل تصرف في الأموال بطريقة خارجة عن حدود الاعتدال الذي يقره العرف الاجتماعي فهو تبذير، ويستحق المبدر الحجر عليه لمنعه من التصرف في الأموال¹.

والخلاصة: أن الأخذ بنظام الإسلام في المال وسائر المعاملات هو الضمان الوحيد لإنقاذ البشرية من شرور المادة، ومن سيطرة الشهوات، وهو الكفيل بإرشاد الناس إلى سبل الخير والتراحم وفق منهج الإسلام، عندها يتحقق الخير للأمة فتختفي نوازع الشر والظلال ويسود الأمن والاستقرار؛ لأنه منهج الله الذي يعلم ما يصلح للإنسان ويعلم من خلق وهو اللطيف الخبير.

وفي ختام هذه الورقة، يمكن تقديم بعض الخلاصات والنتائج أوجزها فيما يأتي:

- أن الشريعة الإسلامية أولت السياسة المالية حظاً وافراً من العناية والرعاية حتى يكون المسلمون على بينة من أمرهم حين يمارسون تبادل المنافع فيها بينهم في هذه الدنيا، ولم تترك هذا الموضوع الخطير لرأي الناس يتصرفون كيف شاءوا حسب ما تملي لهم شهواتهم وأهواؤهم.

- أن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت المال أحد الضروريات الخمس التي يجب أن تراعى في كل الأحوال، وأنه مقصد هام من مقاصدها المعتمدة.

- أن نظرة الإسلام للمال تقوم على أساس الإيمان بالله الخالق الرازق المدبر لشؤون الكون الذي خلق الإنسان بحكمته وأوجده لعبادته، فالإنسان إنما هو مستخلف من الله في تملك المال، والسيادة على الأرض وأن المال إنما هو أداة في يد الإنسان، مسؤول عن تسخيرها واستعماله فهو ليس خيراً أو شراً في حد ذاته.

1. أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، م، س، ص 36.

- أن الشريعة الإسلامية قد تناولت شؤون المال بالتنظيم والتوجيه وأنها قد بينت أهميته وخطورته، ودعت إلى تميمته واستثماره والمحافظة عليه، كما أوضحت كيفية إنفاقه وكل ذلك لتلافي خطورتين كبيرتين:

الأولى؛ طغيان المال على نفسية صاحبه واستبداده به.

الثانية؛ الفقر وأثاره المدمرة على نفسية الفرد والجماعة.

- أن تنظيم بيت المال وضبط واردات الدولة ونفقاتها من المهمات الخطيرة للدولة المسلمة وأنها هي أول من استخدم الموازنة العامة بعنصرها الإيرادات والنفقات كوسيلة اقتصادية تؤدي إلى زيادة الإنتاج ونمو الاقتصاد نموا طبيعيا حقيقيا متوازنا في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي طبقا للحاجات العامة.

- أن من واجب الدولة المسلمة العمل على الرفع من المستوى المادي والمعنوي لعموم الناس وتحقيق الكفاية لهم والتخفيف عنهم، كما هو من واجبها القيام بتحقيق حاجات الأمة الأساسية، والإنفاق على جميع المرافق التي يعتبر وجودها ضروريا.

- أن من أهم المقاصد الشرعية في التصرفات المالية رواج الأموال، ذلك أن للرواج أهمية كبيرة في توزيع الثروة بين أفراد الأمة والتقليل من الفوارق الاجتماعية بينهم، والقضاء على الحسد والأثرة والحرمان وغيرها من الآفات والأخلاق السيئة، ولقد دلنا لذلك ترغيب الشارع في المعاملة بالمال ومشروعية التوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى وقصد استنفاذ جزء من الثروة المالية وتوزيعها عن طريق النفقات الواجبة والمستحبة وفرضه للحقوق العامة والخاصة في المال ودعوته إلى التعامل بالنقد واستثماره ومحاربه الاحتكار والاحتياز.

- أن مقاصد الشريعة في الأموال وضوحها وذلك بإبعادها عن الضرر والخصومات قد الإمكان وذلك عن طريق الدعوة إلى كتابة الدين والإشهاد عليه، ومشروعية أخذ الرهن في التداين والنهي عن بيع الغرر.

- أن من أهم مقاصد الشارع المحافظة على المال، وذلك بمنع وتحريم جميع أنواع وأشكال الاعتداء عليه، سواء كان مال الفرد أو الجماعة ولأجل تحقيق هذه المقصد سن الإسلام جملة من الضوابط الأخلاقية والتشريعية لتنظيم الأسواق وجعلها ميدانا للمنافسة الحرة الشريفة.

- أن من مقاصد الشارع إثبات الأموال وتقريرها لأصحابها بوجه لا خطر فيه ولا منازعة وذلك عن طريق كتابة العقود المالية وجعل الناس على الوفاء بها وفسخ ما تطرقه الفساد منها لمناقضته مقصد الشارع.

- أن مقاصد الشارع العدل في الأموال، وذلك بأن يسلك الفرد في اكتسابها الطرق والوسائل المشروعة فيحصل عليها عن طريق العمل أو التعاقد، أو الخلافة بميراث أو وصية.

أن الشريعة الإسلامية متضمنة لجميع مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية كبيرة كانت أو صغيرة ثابتة أو مستحدثة، وأن هدفها الأعظم هو أن يدخل المكلفون تحت أحكامها ويسيروا وفق تعاليمها فيسعدوا في الدنيا والآخرة.

- أن الإسلام أوجب على المكلفين الجهاد بالمال لحماية الدين والوطن؛ لأن الحفاظ على المقاصد الضرورية أو المصالح الضرورية الأولى مقدم على المحافظة على المال والتي هي حفظ الدين والنفس والنسل، ولا يتم ذلك إلا بحفظها من وجهين، يكمل أحدهما الآخر وهما:

1. حفظها من جانب الوجود؛ أي بشرع ما يحقق وجودها وتثبيتها ويرعاه،

2. حفظها من جانب عدم؛ أي بإبعاد ما يؤدي إلى إزالتها أو إفسادها أو تعطيلها سواء كان واقعا أو متوقعا، فالدين يحفظ من جانب عدم بالجهاد والنفس والمال، والنفس والنسل تحفظ من جانب عدم بالجهاد والمال.

- أنه من مقاصد الشريعة تحقيق تداول المال بين الناس، لذلك حرم كنز الأموال، والربا والميسر، والاحتكار، وأكل أموال الناس بالباطل، وفي المقابل أباح وشرح أنواعا من التعامل، وجملة من العقود لتحقيق هذا المقصد العظيم الذي هو تداول المال بين أيدي أكبر عدد من الناس حتى لا يكون دولة بين الأغنياء دون الفقراء.



المحور الخامس

مقاصد الشريعة

التحولات الكونية المعاصرة وسؤال التجديد

نظر تجديدي في المقاصد الكلية الضرورية

د. فؤاد بن عبيد

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية،

جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر

مقدمة

يتناول الموضوع دراسة تأملية في المقاصد الكلية الضرورية الخمسة؛ إذ يرد التساؤل: هل تقتصر مقاصد الشريعة الضرورية على هذه الكليات فحسب؟ وهل فعلا قد وسعت مناحي الحياة الإنسانية وأشبعَت حاجاته الضرورية اليوم، وعبرت عن حقيقة وغاية وجوده؟ وهل تسع هذه الكليات تطلعات الرؤية الإسلامية التي نستشفها من معارف القرآن والسنة؟ وما مجال اعتماد علماء المقاصد لهذه الكليات؟ أهو الفرد فقط، أم عموم الأمة؟ هل نظروا إليها من زوايا جزئية في التشريع، أم ينبغي أن تُعتبر بالنظر إلى كليات الشريعة وفلسفة التشريع والرؤية التوحيدية عموماً؟

لذلك نحاول في هذا الموضوع أن نعالج الكليات الضرورية بالنظر إلى علاقتها بالفرد وبالأمة وبالمحيط؛ فحتى يحقق الإنسان خلافة الله في الأرض لابد له من الصحة والصلاحية؛ تتعلق الصحة بمدى مشروعية التنظير، وتتعلق الصلاحية بمدى تفعيل التنظير في الواقع المعيش لتغييره نحو الأفضل في مسيرة تكاملية نحو بناء الحضارة الإنسانية وفق الرؤية التوحيدية.

لذلك نرى من الضروري الالتفات إلى مقصد الشارع الحكيم في حضور الأمة وشهودها على الناس كنموذج يحتذى، كما ينبغي الالتفات إلى محيط الناس وضرورة المحافظة عليه وإصلاحه ومنع إفساده. وعليه نهدف، من خلال هذا الموضوع، إلى اقتراح مقصدين آخرين إلى الضرورات الخمس، هما مقصد حفظ الأمة، ومقصد حفظ البيئة.

وقد تضمن الموضوع أربعة محاور رئيسة هي:

أولاً: مفهوم المقاصد الشرعية

ثانياً: أهمية الفكر المقاصدي وضرورته الفقهية

ثالثاً: التجديد وضرورته

رابعاً: مبادئ التجديد في النظر إلى المقاصد الشرعية

خامساً: الكليات الخمس وإمكانية التجديد فيها

تضمن المحور الأول: تعريف المقاصد الشرعية. المقصد من الخلق ومن التشريع.

وتضمن المحور الثاني: أهمية الفكر المقاصدي؛ في الإطار النظري العام، وفي الإطار الأصولي

التطبيقي. وضرورته.

كما تناولنا في المحور الثالث معنى التجديد وضرورته.

وتناولنا في المحور الرابع: المقاصد في أفق علم الكلام الجديد وضرورة الانتقال من الجزئية

إلى الكلية في بناء العقلية المقاصدية، كما بحث فيما يكون التجديد في نظرنا إلى المقاصد

الشرعية؟

أما المحور الخامس فقد تطرقنا فيه إلى تطور فكرة الكليات الخمس عند علماء المقاصد.

وعرضنا محاولات تجديدية لبعض المعاصرين في مقاصد الشريعة. ثم قدمنا مقترحنا في النظرة

إلى الكليات الخمس. ثم ختم الموضوع بخاتمة تبرز أهم النتائج المتوصل إليها.

الإطار العام للموضوع

إذا أردنا أن ننظر إلى المقاصد الشرعية كعلم مستقل، علينا أن نخرج من النظرة الجزئية

التشريعية للأحكام، وأن نتجاوز ما يتعلق منها بالفرد، لننأمل رحاب وأفق الرؤية الكونية الكلية

المنبثقة من الرؤية التوحيدية للإنسان والكون والحياة، التي تختزل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، فمنه المنطلق والمبدأ وإليه المصير والمعاد، وكل ما يتعلق بالوجود وما ينبغي

لوجود يصدر منه ويعود إليه بدءاً واستمراراً وعودة، فالعالم ذو قطب واحد ومحور واحد، وكل

الموجودات تتجه نحو هذا القطب في اتجاه واحد وفق نظام منسجم ونسق محكم وسنن ثابتة.

وقد جُهِّز الإنسان بجهاز الفطرة والعقل والوحي ليستوعب دوره في الوجود، فيؤديه أداء تاما بعد اكتشافه لذاك النظام وتلك السنن التي تتصف بالمعقولة والقصدية وعدم العبثية والعشوائية؛ بمعنى أن ذاك النظام الإلهي التشريعي والسنني، قابل للإثبات والاستدلال، كما أنه يعطي للحياة والوجود عموما معنى يتجه نحو تحقيق المسيرة التكاملية للإنسان.

لذلك ينبغي أن نتأمل في مقاصد التشريع والوحي عموما على أنها تمثل نسقاً واحداً متكاملًا منسجماً متناغماً في جزئياته ووكلياته، ينبثق من التوحيد ويرجع إلى التوحيد، فننظر إلى المقاصد الشرعية من كل زوايا النص، سواء ارتبطت بالأحكام الشرعية، أو المسائل العقائدية، أو القضايا الأخلاقية؛ أي النظر إليها وفق النظام الحقوقي التشريعي، والنظام التصوري، والنظام الأخلاقي في الإسلام.

كما ينبغي أن لا نحصر نظرنا إلى المقاصد الشرعية في الفرد وما يتعلق به من أحكام وسلوكيات، بل ننظر إليها من خلال نظرنا للإنسان وعلاقته بالكون والحياة، من خلال الدور المنوط به في هذا الوجود وفق المفهوم التوحيدي للكون وللإنسان وللحياة؛ أي ننظر إلى المقاصد الشرعية من خلال نظرنا إلى الإنسان ككون صغير، وإلى الكون كإنسان كبير. عندها سنتأمل مقاصد الشارع الحكيم فيما يتعلق بالفرد وبالأمّة وبالمحيط الكوني، وعندها نحقق النظرة المقاصدية الكلية العليا التي تتسجم وتتناغم مع المقاصد الشرعية للأحكام الفقهية المرتبطة بالفرد.

ومن هنا نرى أن المقاصد الكلية الضرورية، التي أبدع علماءنا في اكتشافها وبيانها تأصيلاً وتطبيقاً، كانت في غالب مضامينها توجّه نحو الاقتصاد على الفرد وحسب، وما يتعلق بدوره في الالتزام بالأحكام الشرعية، لكنها لا تمتلك الطاقّة الكافية في توجيه الإنسان نحو تحقيق دوره في هذا الوجود وبيان حقيقته وحقيقة دوره، وعلاقته بالكون والحياة.

ومن ثمة نرى أن نضيف إلى ما قدمه علماءنا من المقاصد الخمس مقصدين آخرين لعلهما يكملان ما بدأه السلف من علمائنا الأجلّاء، ولعلهما يستوعبان ما نقص من اكتشاف مقاصد الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بدور الإنسان في هذه الحياة وعلاقته بالمحيط البيئي الذي يعيش فيه؛ هما مقصد حفظ الأمّة ومقصد حفظ البيئة؛ إذ يختزل الأول ما يتعلق بدور الإنسان في

تحقيق الخلافة الإلهية في الأرض بتحقيق الأمة الشاهدة، ما يفسر القصد من وجوده في الأرض. ويختزل الثاني علاقته بالكون المسخر له بقصد عمارة الأرض ووراثةها وتحقيق الحضارة في أسمى صور كمالها على الأرض.

وهكذا تنضوي تحت المقصد الأول الكثير من مفردات التشريع المرتبطة بالحكم ونظام الحكم، وبالنظام الحقوقي والتشريعي والتربوي المرتبط بعموم الناس ومؤسساتهم في شتى المجالات التربوية والإعلامية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدفاعية وغيرها. كما تنضوي تحت المقصد الثاني الكثير من مفردات التشريع المرتبطة بقضايا التلوث البيئي، والكائنات البيئية، والحقوق العمرانية والفلاحية، والقضايا الجمالية في البيئة وغيرها مما يرتبط بتسخير المحيط الكوني لعمارة الأرض.

أولاً: مفهوم المقاصد الشرعية

المقاصد الشرعية: هي المعاني والعلل والحكم والأهداف والغايات الواضحة التي وضعها أو راعاها الشارع الحكيم، أو ترجع إليه استناداً إلى عموم تشريعه أو ما يختص ببعض أبوابه، أو إلى أحكامه الجزئية، الموصلة إلى تحقيق دور الإنسان في الأرض وسعادته الحقيقية في العاجل والآجل بجلب المصالح ودرء المفاسد.

1. المقصد من الخلق ومن التشريع

أ. في أنه خلق لقصد ولم يخلق عبثاً

قال تعالى نافعياً العبثية في الخلق: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 115). وقال تعالى نافعياً للعب من الخلق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِبِينَ﴾ (الأنبياء: 16). وعبر القرآن في موضع آخر بالحق مقابلاً للعب ونافعياً له في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِبِينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَآ يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: 36-37). وقال تعالى مبرزاً علته الغائية من الخلق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

ب. في أنه شرع لتقصد ولم يبعث الرسل عبثاً

علل، سبحانه وتعالى، إرسال الأنبياء وإنزال الكتب بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: 24)؛ فالقيام بالقسط كقيام بقيام وحفظ نظام الناس، كما ذكر ذلك "ابن عاشور" مستشهداً بهذه الآية في قوله: "وما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر...¹". وعلل سبحانه بإقامة الحجة على الناس في قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 164).

وأنزل الله الكتب قصد هداية الناس للحق وإخراجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْنَا الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذَا لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ عُذُو انتقام﴾ (آل عمران: 3-4). وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: 9). وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ النَّاسِ لَنْ يَخْرُجُوا مِنْ الصُّلَمَاتِ إِلَى النُّورِ بَلْأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: 1-2). وقوله تعالى: ﴿عَلِمَا الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1) وغيرها من الآيات.

ولم يقتصر البيان القرآني على إبراز القصد في أصل التشريع وبعث الرسل فحسب، بل تجلّى قصده وعدم عبثيته فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، حتى في المسائل الجزئية التي بين، في أكثر من موضع، أنه يريد بها الخير ومصالح الناس في الدنيا والآخرة. فقد قال تعالى في الصلاة: ﴿... وَأَقِمِ الصَّلَاةَ، إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾ (العنكبوت: 45). وقال في الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 182). وقال في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُصَدِّقُهُمْ وَأُزَكِّيهِمْ بِهَا...﴾ (التوبة: 104). قال في الحج: ﴿وَأَعْنِ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تَوَكَّرَ رَجَالًا وَعَلِمُوا كُلَّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...﴾ (الحج: 25-26). وقال في القصاص: ﴿وَلَكُمْ

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ص13.

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿ (البقرة: 178) . وغيرها من الآيات التي تبين أن الله سبحانه وتعالى لا يشرع إلا ليقصد يقصده مما ينفي العبثية عنه

كما أشار، صلى الله عليه وسلم، إلى أن بعثته هي هداية للناس ورحمة لهم، فعن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله بعثني رحمة للعالمين وهدى للعالمين...¹."

وقد شبه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لشريعة التي بعثه الله بها بالفيت الذي يجلب الخير والبركات لمن أراد أن ينتفع بذلك من الناس، فعن أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه، وسلم قال: "إن مثل ما بعثني الله به، عز وجل، من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا ورعوا. وأصاب طائفة منها أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تثبت كلاً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه بما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به...²."

كما أشار الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى القصد وعدم عبثية التشريع فيما يتعلق ببعض الأحكام الجزئية كتحریم شرب الخمر مثلاً، ذلك ما يتضح في حديث أبي الدرداء قال أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم: "لا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر"³، وعن معاذ بن جبل قال: "أوصاني رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعشر كلمات..."، إلى أن ذكر: "ولا تشربن خمراً فإنه رأس كل فاحشة..."⁴، فواضح هنا أن الشارع لم يشرع تحريم الخمر عبثاً دون غرض، بل بين أن شربها سبب للشر والفاحشة، فيكون اجتنابها سبباً للخير والفضيلة.

كما ذكر أن القصد من تشريع الاستئذان هو البصر في حديث سهل بن سعد الساعدي قال اطلع رجل من حجر في حجر النبي، صلى الله عليه وسلم، ومع النبي، صلى الله عليه وسلم، مدرى⁵ يحك به رأسه فقال: "لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك إنما جعل الاستئذان من

1. أخرجه أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أمامة.

2. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مثل ما بعث به النبي من الهدى والعلم.

3. أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الأشربة، باب الخمر مفتاح كل شر.

4. أخرجه أحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث معاذ بن جبل.

5. مدرى: خشبة على شكل أسنان المشط.

أجل البصر¹. " إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة التي بينت القصد وعللت التشريع ونفت اللعب والعبثية عنه. كحث الرسول، صلى الله عليه وسلم، الشباب بالزواج لغض البصر وحفظ الفرج، وكالتخفيف بالناس في الصلاة لرفع الحرج عنهم وما إليها من التشريعات المعللة صراحة.

ثانياً: أهمية الفكر المقاصدي وضرورته الفقهية

1. أهمية الفكر المقاصدي

أ. في الإطار النظري العام

إن مقاصد التشريع هي إطار الحياة، وبوصلة السيرورة الإنسانية، وهي الكفيلة بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان، بحيث يعرف من أين جاء؟ ولماذا وجد؟ وكيف يحيى ويعيش؟ وإلى أين يصير؟

ونحن ندين بدين الإسلام وملتزم بتشريعاته، لا نجد إشكالا في تغير الزمان والمكان، عندما نلحظ المقاصد الشرعية كمنهج يتدخل في أدنى الجزئيات المستجدة التي لا نص فيها ولا إجماع، ولا لها أصل يقاس عليه، كونها تشكل الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن استمرارية الشريعة وصلاحتها وخلودها².

ولطالما ذكر القرآن الكريم في العديد من آياته إجابات كافية شافية حول مقاصد الخلق ومقاصد التشريع، كما ذكرنا سابقا، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 106). وقوله: ﴿ الرِّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ (إبراهيم: 1-2).

فعندما نتعرف مقصد الرحمة والخروج إلى النورانية، يصبح هذا المقصد مثلا، هو الضابط والبوصلة لدى العقل المسلم في أعماله ومخططاته، وكل سلوك أو عمل لا يحقق الرحمة، التي تمثل

1. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر. ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره.

2. ينظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط1، 2005م. 220/2-221.

العطف والرأفة والتعاون والسلام، وإقامة العدل ونحو ذلك، أو لا يزيل الظلمة التي تمثل القلق والاضطراب والفوضى والغموض والجهل ونحو ذلك، فإن هذا السلوك لا يمكن اعتباره شرعياً وإن ادعى صاحبه ذلك، وعلى هذا الأساس تتجلى أهمية الفكر المقاصدي في بناء العقل المسلم، لصياغة حاضره ومستقبله صياغة حضارية تجمع بين التدين والتمدن.

كما أن بناء العقل المقاصدي للمسلم المعاصر، والتجديد فيه، لا يمثل انقلاباً على الموروث الثقافي والمعرفي الذي وصلنا عن طريق السلف، بل هو توجيه نحو النقد والتقويم عن طريق الاجتهاد الشرعي، وهو تحرر عن تقديس كل ما أنتجه السلف في جانبه الاجتهادي البشري، المقتضي للصواب والخطأ، وهذا لا ينقص من جهدهم وقدرهم وعبقريتهم وفضلهم، لكن لا يمنع ذلك من نقض بعض ذلك التراث، وتجديد بعض مواضعه وأشكاله، وفق معايير وضوابط موضوعية شرعية، فلا بد من التمييز بين ما هو مقدس وما هو نتاج الاجتهاد البشري، الذي هو محل للتقويم والمراجعة والتجديد... لكن نحتاج إلى تأهيل العقل المسلم كي يبلغ الرشد في التمييز بين المقدس والبشري، وبين الثابت والمتغير، وهنا يلعب الفكر المقاصدي دوره الرائد في بناء العقل المسلم الراشد الذي يدرك التشريع نصاً وروحاً، فهما وغاية، كما يدرك الواقع تشخيصاً وتزيلاً، تقريراً وتغييراً¹.

ونحن إذ نركز على بناء العقل المقاصدي للفرد المسلم، إنما نريد الوصول بالفرد المسلم إلى مستوى قيادة أمته وتوجيهها، في حاجتها للتشريع الإسلامي فهما وتطبيقاً، وحاجتها لبناء حضارتها التي تليق بها، فأزمتنا اليوم، كما يقال، هي أزمة نخبة وقيادة، وليست أزمة أمة واستجابة.

قال عمر عبيد حسنه: "ومن هنا فإن سبيل الخروج أو إعادة إخراج الأمة المسلمة "كنتم خير أمة أخرجت للناس" هو في إعادة بناء العقل المقاصدي للنخبة والقيادة، حتى تستطيع وضع الأوعية السليمة لحركة الأمة وكسبها، وحماية منجزاتها الحضارية، وإثارة الاقتداء لجمهور المسلمين، للقيام بمهمتها بالاستخلاف والعمران البشري"².

1. ينظر: تقديم عمر عبيد حسنه لكتاب نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 10/1.

2. المرجع نفسه، 25/1.

ب. في الإطار الأصولي التطبيقي

تعرض الأصوليون، سيما المعاصرين منهم، إلى أهمية المقاصد في عملية الاجتهاد، فقد ذكر سميح عبد الوهاب الجندي في كتابه أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية:

"أن أهمية المقاصد الشرعية تخفف على المكلف الكثير من الأعباء؛ لأنها قائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقة وعدم تحمله ما لا يطيق، ومن ناحية الاجتهاد فإن علم المقاصد فتح الباب أمام المجتهدين ليقفل الخلاف بينهم ويستمر الاجتهاد دون ما توقف خاصة أمام كل المستجدات والمستحدثات من النوازل التي لم تكن فيمن سبق وهذا ما أكد خلود هذه الشريعة وصلاحتها، وقد استفاد من علم المقاصد المجتهدون فوائد كثيرة:

أولاً: الاستعانة بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح.

ثانياً: الاستعانة بالمقاصد في فهم بعض الأحكام الشرعية.

ثالثاً: الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها.

رابعاً: أهمية المقاصد في توجيه الفتوى.

خامساً: الحاجة إلى معرفة المقاصد في استنباط علل الأحكام الشرعية لتتخذ أساس للقياس.

سادساً: تحكيم المقاصد في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واستدلالاتهم.

سابعاً: الحاجة إلى العلم بالمقاصد في التعامل مع أخبار الآحاد.

ثامناً: استنباط الأحكام للوقائع المستجدة مما لم يدل عليه دليل ولا وجد له نظير يقاس عليه.

هذه أهم فوائد مقاصد الشريعة الإسلامية العامة¹.

1. سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم، إسكندرية: دار الإيمان، ط 2003م، ص 108-109.

كما أشار قبل ذلك إمام الحرمين إلى أنه: "إذا وقعت الواقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلماً دالاً على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجدته وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد... فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة¹." وهو ما نعنيه بمقاصد الشريعة.

وقد أشار العز بن عبد السلام إلى أهمية تتبع المقاصد في استنباط أحكام شرعية مما لم يرد فيه نص ولا إجماع ولا هي محل قياس، قال: "من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك²."

كما تعرض الشاطبي إلى أهمية المقاصد في عملية الاجتهاد، بل جعل فهمها شرطاً من شروطه، حيث قال:

"الاجتهاد إن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد... إنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً³." وقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين. أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها⁴."

وتعرض ابن عاشور إلى أهمية المقاصد للمجتهد في استنباط الأحكام، وتقليص دائرة الاختلاف، وترجيح الأدلة، من خلال بيانه لسبب كتابة كتاب المقاصد حيث قال:

"هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبديل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على

1. الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط2، 874/2-875.

2. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 120/2.

3. الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 162/4.

4. المرجع نفسه، 106-105/4.

الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف...¹ " وقال صراحة:
"فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة"².

وأشار علال الفاسي إلى أن أهمية المقاصد تكمن في كونها معالم ثابتة وقواعد كلية تشكل بذلك مرجعا صالحا لكل زمان ومكان وحال ينهل منه المجتهدون في استنباطاتهم، وبيانهم للتشريع الإسلامي، حيث قال: "مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي"³.

وقد فصل ابن عاشور في بيان أوجه احتياج الفقيه إلى المقاصد، فذكر ذلك في خمسة أنحاء⁴:

المدلولات اللغوية للنصوص، تعارض الأدلة والترجيح، القياس، النوازل، العبادات المحضة.
ثم بين وجه احتياج الفقيه للمقاصد في هذه الأنحاء الخمسة، فذكر في النحو الأول: للجزم بأن اللفظ منقول شرعا بما يوافق المقاصد الشرعية، لا بما يخالفها، سيما عند تعدد المعاني. وفي النحو الثاني: التنقيب في المعارض من خلال قوة وضعف المناسب للدليل (كون المقصد مناسبا للدليل فيقوى به)، ونستفيد من هذا النحو في إعادة قراءة الكثير من النصوص أو الفتاوى التي قد تعارض المقاصد الشرعية... كما أشار الشاطبي إلى ضرورة الجمع بين روح النص وظاهره، بعد أن عرض أمرين في ذلك: الأول؛ لمن تعمقوا في القياس واعتمدوا معاني النصوص مطلقا، والثاني؛ لمن توقفوا عند ظاهر النصوص فحسب، فقال: "والثالث أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع"⁵.

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص5.

2. المرجع نفسه، ص15.

3. علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ص55.

4. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص15-16-17-18.

5. الشاطبي، الموافقات، 2/293.

وأعطى ابن عاشور مثالا على ذلك فقال: "ألا ترى أن عمر بن الخطاب لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثا فلم يجبه فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه، فلما حضر عتب عليه انصرافه فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف فطلبه عمر بالبينة على ذلك من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال له مشيخة الأنصار لا يشهد لك إلا أصغرنا وهو أبو سعيد الخدري. فلما شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيرا من الأنصار يعلم ذلك لأنه كان في شك قوي أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث؛ لأن في ذلك بيانا للإجمال الذي في قول الله تعالى: ﴿ فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ (النور: 28). وبعكس ذلك نجده لما تردد في أخذ الجزية من المجوس فقال له عبد الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله يقول: "سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب" قبله ولم يطلب شهادة على ذلك لضعف شكه في المعارض بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى¹.

وأما في النحو الثالث: القياس يعتمد على العلة، والعلل قد تحتاج إلى معرفة المقاصد الشرعية. فتتعدى إلى أحكام جديدة. قال القرافي: "لا يجوز التخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد"². وقال وهبة الزحيلي جاعلا المقاصد شرطه الثامن والأخير من شروط الاجتهاد: "الثامن: أن يدرك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، فمن يريد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب عليه أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة في تشريع الأحكام؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتل أكثر من وجه، ويرجع واحدا منها ملاحظة قصد الشارع، وقد تحدث أيضا وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها، بواسطة مقاصد الشريعة العامة من التشريع. والمراد من هذه المقاصد: حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم؛ لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معا"³.

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 16-17.

2. شهاب الدين القرافي، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، 141/2.

3. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط2، 2004م، 1077/2.

وفي النحو الرابع: هو الكفيل بدوام الشريعة واستمرارها. (في المستجدات التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس) "وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجة والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب... وفي هذا النحو هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان... كما أنكروا مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع فقال في الموطأ "وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به". وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط وأنه يناهز مقصد الشريعة من انعقاد العقود¹.

وفي النحو الخامس: بمقدار ما يتحصل على مقاصد الشريعة بمقدار ما يتقلص هذا النحو الذي هو مظهر حيرة.

وقد ذكر جمال الدين عطية فوائد للمقاصد منها²: بيان كمال الشريعة الإسلامية، الاطمئنان على الإيمان، أن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل، ردع المشككين، بيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية، الترجيح، منع التحيل، فتح الذرائع وسدها، النصوص والأحكام بمقاصدها، الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، اعتبار المآلات، التوسع والتجديد في الوسائل، التقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف.

وذكر الريسوني أنه من فوائد المقاصد³: اعتبارها قبلة المجتهدين، وأنها منهج فكر ونظر، وأنها تزيل الكلال وتسدد العمل (من عرف ما قصد، هان عليه ما وجد)، وأهميتها في خدمة الدعوة قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، التوسع والتجديد في الوسائل.

كما أننا بحاجة اليوم إلى الفكر المقاصدي في حوار الأديان والثقافات والحضارات

2. ضرورة الفقه المقاصدي

يأتي الاجتهاد المقاصدي على رأس كل اجتهاد؛ إذ بدون إدراك لمقاصد الشريعة أو اعتبار لها، يتعرض مآل الحكم الصادر إلى انزلاقات كبيرة، من شأنها أن تحرف المكلف عما أراده الشارع

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 15-16.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ط1، سنة 2001م، ص 178 إلى 184.

3. ينظر: أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهادي، ط1، 2003م، من ص 76 إلى 103.

الحكيم، لذلك اشترط الأصوليون فهم المقاصد في الاجتهاد؛ فقد قال الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما؛ فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء إلى فهمه فيها... وأما الثاني؛ فهو كالخادم للأول...¹"، وقال: "مقاصد الشريعة هي الجزء المهم في الاستنباط... وهي فقه الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع"².

وضرورة الفقه المقاصدي، الذي يعني العلم بمقاصد أحكام الشريعة الإسلامية، ضرورة ملحة؛ إذ به تضمن استمرارية وديمومة الرسالة المحمدية. وبه يضمن الفقيه تعامله الإيجابي مع الشريعة والواقع. قال "ابن عاشور" وهو يتكلم عن وقوع تصرف الفقهاء على خمسة أنحاء، مؤكداً احتياج الفقيه للمقاصد في النحو الرابع فيما يحدث للناس ما ليس له نظير في الشرع: "فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك، رحمه الله، حجية المصالح المرسلة..."³.

لذلك لا يمكن للفقيه الوقوف عند الحرفية النصية والجمود عند النصوص الجزئية، بل الضرورة ملحة لمعرفة الفقيه لمقاصد الشريعة وروحها، حتى يجعل منها كليات شرعية تشريعية يدور معها الحكم حيثما دارت مع تغير الزمان والمكان.

وحري بالفقه المقاصدي أن يقود علم أصول الفقه نحو الانفتاح على القضايا الأساسية أو مستجدات العصر الحالي أو أي عصر، وربط الواقع بالنص ربطاً يحدد للفقيه المجتهد تغيير أو تقرير ذلك الواقع. قال ابن عاشور: "... والتحقق أن للشريعة مقامين: المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها (...) والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيًا لمصالحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوهم... والمقام الثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس (...) إلا أن هذه الفضائل والصالحات ليست متساوية الفشو في الأمم والقبائل، فلذلك لم يكن

1. الشاطبي، الموافقات، م، س، 4/105.

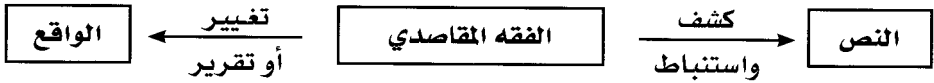
2. المرجع نفسه، 4/167.

3. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15.

لشريعة العامة غنية عن تطرق هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أو إباحة، وبتحديد حدودها التي تناط أحكامها عندها¹.

وكما أشرنا، قبل قليل، أن الفقيه بحاجة ماسة إلى فهم مقاصد الشريعة حتى يعالج بها واقع الأمة المعيش، فليس المهم أن نفهم العالم، بل المهم أن نغيره:

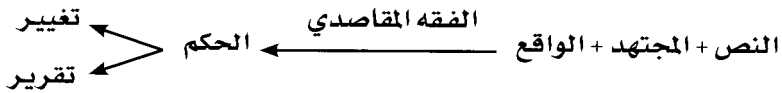
"فضرورة الفقه المقاصدي تتجلى في جهتين مختلفتين فهي من جهة النص ضرورة كشف واستنباط، ومن جهة الواقع ضرورة تقرير أو تغيير إذ يمكن أن نصور ذلك بالمخطط رقم (1).



المخطط رقم (1)

وبلغة التفاعلات يمكننا أن نلاحظ تفاعل ثلاثة عناصر هي: النص والفقيه المجتهد والواقع لتعطي إنتاجاً إيجابياً قد يقر الواقع أو يغيره إلى المصلحة المطلوبة وهو الحكم الشرعي الصادر، وتفاعل هذه العناصر الثلاث يحتاج إلى وسيط ضروري هو استعمال المقاصد الشرعية لتشخيص المصلحة المتوافقة بين إرادة الوحي وحاجة الواقع.

ويمكن أن نمثل لهذا المفهوم بالمعادلة المبينة في المخطط رقم (2).



المخطط رقم (2)

وأي تقريط في الفقه المقاصدي سيسبب هوة كبيرة بين المجتهد والوحي من جهة، وبين المجتهد والواقع من جهة أخرى، وتجرُّ عن ذلك آثار سلبية نذكر منها:

1. اتهام الوحي بالقصور وإظهاره في مظهر التخلف والجمود والمثالية.

1. المرجع نفسه، ص 102، 103.

2. الابتعاد عن الواقع والعجز في إمامته.

3. هيمنة النظر الكلامي والفقهي المجردين.

4. التركيز على الألفاظ والظواهر من السياق اللغوي، وبقاء الفكر الإسلامي حبيس الدائرة الفقهية.

5. القصور والتكاسل عن البحث والاجتهاد الفعال وتجميد العقل المسلم، وهيمنة النظرة الضيقة التي تحصن أصحابها بالقداسة الدينية، وكبت الإبداع بتحريم الخروج عن التقليد والحمل على الخروج عن كل ما جاء به الأولون، والانشغال بالمظاهر والعناوين دون الغوص في المحتويات والمضامين.

6. اعتماد لغة إقصاء الرأي المخالف وبروز الصراعات المذهبية.

إلى غير ذلك من الولايات التي تنجر على الأمة الإسلامية نتيجة ابتعاد فقهاءها عن الفهم الصحيح للمقاصد الشرعية، وعدم القدرة على تشخيص الواقع صالحه من فاسده¹.

ثالثاً: التجديد وضرورته

1. معنى التجديد

هو ما نتج عن دراسة تقويمية لما هو قديم، بالتغيير، أو التنقيح، أو التحقيق، أو الإثراء، أو الترتيب، أو نحو ذلك، نتيجة تطور العقل البشري وحاجة الواقع لذلك، مما يتطلبه تغير الزمان والمكان والحال، بحيث يكون هذا التجديد وفق منهج منضبط.

والتجديد في المقاصد الشرعية، قد يكون في الموضوع، وقد يكون في الشكل، أو فيهما معاً. لكن لا بد أن يكون التجديد الذي نقصده، وفقاً لمنهج واضح وداخل النسق الإسلامي؛ أي التجديد الموضوعي المسموح به شرعاً.

قال عطية: "فهنالك تجديد يتعلق بالشكل، وتجديد يتعلق بالموضوع، التجديد المتعلق بالموضوع هو الذي يثير الكثير من الجدل والنقاش، ويمكن أن نقسم التجديد الموضوعي القائم على منهج

1. فؤاد بن عبید، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، مكتبة جامعة الحاج لخضر باتنة، ص31،

معين إلى نوعين؛ الأول؛ هو التجديد الذي يأتي من خارج النسق الإسلامي. الثاني؛ هو التجديد الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي... وفي تصوري إن التجديد يجب أن يأتي من داخل النسق الإسلامي¹.

وهنا يتبين أن التجديد في المقاصد الشرعية، لا يعني إلغاء القديم، بل تقويم القديم؛ لأن المقاصد تبقى هي المقاصد، فلا بد لنا من الإحاطة بالقديم والاستناد إليه، وفهمه وإثرائه وتحليله وتركيبه، والانطلاق منه، ثم النظر في الواقع المستجد فهما وتشخيصا، وربط المقاصد بالواقع، والواقع بالمقاصد، ثم النظر في الثغرات والفراغات والعثرات الموضوعية والشكلية، لنصيفها صياغة جديدة تستجيب لمراد الشارع الحكيم، وحاجيات الواقع المعيش، كل ذلك داخل النسق الإسلامي وفق ضوابط الشريعة، واعتمادا على ما أسسه علماء المقاصد.

وفي هذا السياق قال البوطي عن التجديد في أصول الفقه عموما: "ترى أهو تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهي من دلائله، وسد ما تفتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشي عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه، وعرض مضمونه بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهما؟ أم هو الاستبدال به، وتطوير قواعده، وتجاوز أحكامه إلى غيرها؟ ومن المعلوم أن التعبير عن ذلك كله بالتجديد، فيه من التلبيس والعبث اللغوي ما فيه. فإن كان المراد بكلمة (التجديد) المعنى الأول، فهو حق لا مجال للخلاف والنقاش فيه²."

2. ضرورة التجديد

إن النصوص الشرعية، كما هو مقرر عند الأصوليين، متناهية، والأحداث غير متناهية، مما يتطلب ضرورة الاجتهاد خصوصا فيما لا نص فيه، الأمر الذي لا يعرف التقيد بالزمان والمكان، فكان لزاما على أهل الخبرة والاجتهاد، أن يمعنوا النظر فيما استجد عندهم، وفق منهج الاجتهاد الشرعي، حتى يضيفوا عليه الصفة الشرعية.

وقد يتطلب ذلك تجديد النظر فيما وصلهم من أحكام اجتهادية، أو حتى مناهج أصولية، دون أن نعتبر ذلك مساسا بقدر السلف، أو إنقاصا لجهودهم، أو إسقاطا لمبادئهم وحججهم،

1. جمال الدين عطية، تجديد الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002م، ص15-16.

2. محمد سعيد رمضان البوطي، إشكالية تجديد أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ط1، 2006م، ص156.

ولذلك وضع الفقهاء قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان¹، خصوصاً إذا روعي المقصد الشرعي الذي يتمثل عموماً بجلب المصلحة ودرء المفسدة، قال ابن القيم مشيراً إلى الثابت والمتغير في الأحكام: "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة وهو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات والحدود المقدره بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيزات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة²".

وقد ذكر الفقهاء أن إمكانية اختلاف فقهاء العصر عن فقهاء السلف، قد يكون اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان³؛ فمقصد حفظ العقل يبقى هو المقصد الشرعي كما تناوله واستدل على شرعيته علماء السلف، لكن قد نحتاج إلى تجديد النظر في تحقيقه من حيث الوجود والعدم، فلا نقتصر على تجنب الفرد المسلم الإسكار حفظاً لعقله، بل نضيف إليه البحث في كيفية تجنبه الهزال المعرفي، والزلل المعرفي، في وقت شاعت فيه السفسطائية الجديدة ناسفة المعرفة المطلقة، مشككة في معارف عقل المسلم واعتقاداته. فتلجأ، بعلمية، إلى إيجاد المناهج التربوية الكفيلة بتحقيق حفظ العقل، وهذا يحتاج إلى حركة داخل الأمة، لا حركة انفرادية منعزلة، فقد نحتاج، إذن، إلى حفظ الأمة، حتى يحفظ أفرادها، وقد يحتاج ذلك إلى إيجاد المؤسسات، التي قد تحتاج إلى إيجاد السلطة. وهكذا نحتاج إلى معرفة المقصد، وفهمه، وكيفية تطبيقه، وقد يتطلب هذا نظرات تجديدية إلى ما وصلنا من موروث معرفي.

ومن ثم، فعندما يقف المجتهد على أمر مستجد لا نص فيه، أو تتغير في واقعه المعطيات المعرفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها، ثم لا يجد حلاً لمعضلات عصره بالاعتصار على الموروث القديم، يقتضي عليه الاجتهاد الشرعي، الذي قد يتطلب نظرة تجديدية في بعض الجزئيات، أو حتى في الكليات، بل حتى في المنهج الذي تبناه سلفه، ولا ضير في ذلك، فكل غايته تحقيق المقاصد الشرعية التي لم يختلف غالباً في أصلها.

1. ينظر: مصطفى الزرقا، مقال: **تغير الأحكام بتغير الزمان**، مجلة المسلمون، العدد 8، السنة 1373هـ، ص 891.

2. ابن القيم، **إغاثة اللفهان**، تحقيق محمد حامد الفقى، بيروت: دار المعرفة، 330/1.

3. ينظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، القاهرة: دار الحديث، ط 2003م، ص 101.

كما أننا نتجه إلى ضرورة التجديد، عندما نسلّم أنه ليس من الضرورة صحة كل ما وصلنا من قديم، وقد يكون حكم ما، صالحاً لزمان ومكان معينين، لكنه قد يكون وبالاً في زماننا هذا، مما يتطلب التجديد المنهجي والمنضبط، ومثال ذلك: ما يراه بعض العلماء من تحريم علم المنطق وعلم الكيمياء، قد يكون صالحاً لزمانهم باعتبار معين، لكنه لو اعتمد هذا الرأي في عصرنا هذا لاتهم الإسلام بالتخلف والعجز والقصور، والانهمز معرفياً، وصار عرضه على البشرية عرضاً هزياً مهيناً مشيناً فضلاً عما تحدّثه تلك الرؤى من تدنٍ في واقع المسلمين.

إذن، نلاحظ عموماً، أن ضرورة التجديد المنضبط بالاجتهاد الشرعي تتطلبه ضرورة استمرارية أحكام الشريعة الإسلامية وخلودها. وواقع التجديد في متطلبات حياة كل عصر ومصر.

رابعاً: مبادئ التجديد في النظر إلى المقاصد الشرعية

إن من أهم القضايا التجديدية في نظرنا إلى المقاصد الشرعية، هي تجاوز الاعتبار الجزئي لها؛ بحيث ننظر إليها فقط من خلال علل الأحكام، أو الحكم المراعاة في الأحكام، أو من خلال الأبواب الفقهية والأحكام التشريعية عموماً فحسب، بل لا بد من النظر إليها نظرة كلية فوقية تكاملية نسقية، من خلال تعاليم الإسلام كله، لتصبح كليات توجه حياة الإنسان، عبادياً، ومعرفياً، وأخلاقياً، ووجدانياً. على مستوى الفرد، والأسرة، والمجتمع، والأمة، والإنسانية، والبيئة. طبعاً مع مراعاة تأصيلها شرعياً، وفعاليتها واقعياً، وانبثاقها من الرؤية التوحيدية.

فالتفكير المقاصدي الذي ينتج الفقه الحضاري، لا يقتصر على الجانب العبادي فحسب، بل يستوعب كل مناحي الحياة، فنستمد من الشرع المقاصد، ثم نعتمد على الابتكار والإبداع فيما يحقق تلك المقاصد بما لا يخالف الشرع. قال عمر عبيد حسنة: "إن الاجتهاد المقاصدي أو التفكير المقاصدي الذي ينتج الفقه المقاصدي، والمراد هنا بالفقه: "الفقه الحضاري" بشكل عام، الذي يستغرق شُعب المعرفة جميعاً، ويمتد لآفاق الحياة جميعاً، بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل ويشحن فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم المجتمع والواقع، هو القادر على توليد هذا الفقه المطلوب، لتهديف حركة الأمة في كل مرحلة حسب إمكاناتها واستطاعاتها، بحيث يتم الاستخدام الأفضل للإمكانات، وتصبح قاصدة بعيدة

عن الهدر والضياع والضلال. والضلال قد يعني فيما يعني: القلق الحضاري، وعدم الاستقرار والرسو على يقين واطمئنان، واستمرار التيه، وعدم الوصول إلى الهدف المنشود... والضائع هو المتحرك الباحث عن الهدف، الذي لم يهتد إليه بعد؛ لأن عقله لم يمتلك الأدوات المعرفية الموصلة، فيأتي الوحي ليحدد الهدف ويوفر الجهد ويوجه الضال إلى الحق... فالوحي يحدد الأهداف، والعقل يتحرك ويبتكر الوسائل لتحقيقها¹.

المقاصد في أفق علم الكلام الجديد

لا شك أن مبحث المقاصد يتأثر بالمباحث الكلامية، كبقية البحوث الأصولية التي يستخدم فيها الأصوليون النظر والاستدلال مستنديين إلى مباحث علم الكلام، سيما أن المقاصد علم يستند إلى علل ومعاني النصوص، التي قد تشكل محل اختلاف وجدل بين الفقهاء، بحكم تدخل العقل في تأويل ما يقبل التأويل في النصوص.

قال الخادمي: "والحق أن طرح هذه القضية أمر قديم جدا، وجذوره ممتدة إلى بداية نشأة الفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي والأصولي، وإلى ما يُعرف بقضايا التعليل، والتحسين والتقييح، وعلاقة الشرع بالعقل على وجه العموم"².

وقال عبد الجبار الرفاعي في تقديمه لكتاب مدخل إلى علم الكلام الجديد: "علم الكلام من العلوم التي نشأت في المحيط الإسلامي بهدف بيان المفاهيم العقائدية، والبرهنة عليها، والدفاع عنها. وتمثلت بدايات هذا العلم بمجموعة مفاهيم وأفكار، غالبا ما جاءت كإجابات على استفهامات تتصل بمسألة القضاء الإلهي، وإرادة الإنسان، وأفعاله. ثم تطور بالتدرج البحث في هذه المسألة، وتشعبت منها وأضيف إليها مسائل أخرى، وظلت تتوالد البحوث العقائدية باستمرار تبعا لاتساع رقعة العالم الإسلامي وقتئذ..."³.

لكن هل يبقى نقيم الجدل العقيم الذي كان محل سجال الفرق الكلامية؟ وهل ينفعنا ذلك السجال اليوم في حل مشكلات عصرنا؟ أم يزيدنا فرقة وعجزا وتخلفا وتهميشا؟

1. ينظر: تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، م، س، 15/1.

2. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 26/1.

3. محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، ط1، 200م، ص5.

فلننظر إلى خصائص واقفنا اليوم هل نعاني من أزمة في القضاء والقدر، والتسيير والتخيير، أو خلق القرآن؟ وكون العقل يسبق الشرع أم الشرع يسبق العقل؟ وهل الشريعة تعقل أم لا تعقل؟ وهل يمكن للعقل أن يدرك علل الشريعة؟ وهل الخوارج والسبئية كفار أم مسلمين؟ وغير ذلك من إشكالات الكلام القديم.

لا شك أن الباحثين اليوم في علم المقاصد قد تجاوزوا الكثير من هذه المعيقات المعرفية، ولكي نبني العقل المسلم بناء مقاصديا، ينبغي أن لا يغيب عليه ضرورة تفعيل هذه المقاصد في إنشاء واقع متدين متمدن، ولذلك عليه أن ينطلق مما يطرحه واقعه من إشكالات معرفية، حتى يفكك إشكالاتها في ضوء مقاصد الشريعة. وقد تحدث الخادمي عن بعض خصائص الواقع البشري اليوم فقال: "ومن تلك الخصائص ما هي مشتركة بين المسلمين وغيرهم كخاصية العلمية والعملية والتخصص، والتهديد المروع للعالم بسبب النشاط النووي والكوارث البيئية والحروب المحتملة والمدمرة. ومنها ما هو بعضي متعلق ببعض الأمم وإن كان أصحابها يسعون إلى بثها في العالم الإسلامي كالمادية والإباحية والإلحادية (...). فمعالجة مشكلة التنمية في بعض الدول لن نفهم طبيعتها ولا مظاهرها تخلفها ولا وسائل علاجها وتقدمها إلا إذا نظر إليها في إطار تلك الخصائص وغيرها، فيعود سبب انتكاسها أحيانا إلى الهيمنة الاقتصادية الحاصلة بموجب امتلاك الآليات العلمية، وأدوات تكثير الإنتاج، كما ونوعا، واحتكار أسواق الترويج وصرف أنظار المسلمين عن التنمية الشاملة بإشغالهم بالحروب والفساسف والمغالطات، وتشجيعهم على الاستهلاك والخمول والوهن وغير ذلك، فليس من سبيل أمام المجتهدين والعلماء، أمام العامة والخاصة، إلا مراعاة خاصياته العملية بتجنب المهاترات النظرية والفلسفية التي ولّى عهدها مع سقراط وأفلاطون... إن ذلك الاجتهاد لن يكون إلا في ضوء المقاصد الشرعية المبنية على وحي الله وتعاليم كتابه وسنة نبيه، تلك المقاصد المتمثلة في عمارة الكون واستدامة صلاحه بصلاح الإنسانية في دينها وقيمها، وحياتها وأمنها، وأعراضها وأمواتها واقتصادياتها، وكل ما في تحقيقه تحقيق سلامة الكون من المفساد والمهالك والدمار والفناء".¹

إذن، لزم على العقل المسلم ذي الفكر المقاصدي أن ينتقل في بنائه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد.

1. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، م، س، 2/172-173.

فبدل أن يطرح سؤال: هل أنا مسير أم مخير؟ حري به أن يطرح السؤال بكيفية أخرى؛ بأن يسأل مثلاً: لماذا أنا مسير، وإنسان الغرب مخير؟ وبدل أن يطرح سؤال: هل السبأية فرقة ضالة أم لا؟ الأجدى أن يسأل: كيف السبيل إلى إحباط مشروع الحركة الصهيونية الظالمة؟ وبدل أن يسأل هل القرآن مخلوق أم لا؟ الأنفع أن يسأل: كيف يحقق القرآن حياة التدين والتمدن؟

ومن أمثلة علم الكلام الجديد: هل المعرفة الدينية والإيمانية تختلف عن مطلق المعرفة؟ وهل يمكن نقد الفكر الديني، والدين عموماً؟ وهل الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام له القدرة على مواجهة هذه البحوث والقضايا الإستمولوجية؟ وهل يمكن إثبات القضايا الإيمانية عن طريق العقل؟ إضافة إلى بحث ضرورة التدين، واستقلالية العلم عن الدين، والسياسة عنه، والعولمة، والتميز والتنوع الثقافي، والحريات، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمرأة خصوصاً، وضرورة الحكومة الإسلامية، وجدلية الإرهاب والمقاومة...

قال محمد مجتهد: "يكتسب الحديث عن الكلام الجديد معناه إذا قبلنا أن الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادة مجموعة من الفلسفات والتيارات الفكرية الجديدة (التحول الفلسفي، والثقافي، والسياسي، والصناعي، والعلمي). فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار على نحو أنها تمثل واقعا قائماً، وأوليناها قيمة ما، فحينئذ يكون هناك معنى للحديث عن الكلام الجديد، وبخلاف ذلك لا معنى للحديث عنه".¹

وقال الرفاعي: "ومنذ أكثر من مائة عام انطلقت صيحات في العالم الإسلامي تدعو إلى إصلاح علم الكلام وتوظيف العقيدة في الصراع الذي تخوضه الأمة مع المشكلات الجديدة التي تنشأت بين المسلمين، بعد تعرفهم على الفكر الغربي وما يمجج به من تيارات واستفهامات لم يعرفها العقل المسلم من قبل. وتبلورت هذه الصيحات في كتابات تدعو إلى تحديث علم أصول الدين، وإعادة بناء منهج التفكير الكلامي..."

وتجلت أبعاد صورة جديدة لعلم أصول الدين، أصطلح عليها "علم الكلام الجديد" في العديد من المؤلفات والبحوث المتأخرة... وقد ألف العالم الهندي المسلم شبلي النعماني سنة 1332هـ كتاباً أطلق عليه "علم الكلام الجديد"... فمثلاً تعتبر رسالة "الرد على الدهريين" لسيد جمال

1. محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، م، س، ص 58.

الدين الأفغاني أول بحث تتجلى فيه سمات أولية لتحديث الفكر العقائدي، وإقحامه في العصر واستفهاماته. وتبدو سمات التحديث بصورة أجلي في محاولة تلميذه محمد عبده في "رسالة التوحيد". فإن الأخير كان يرى أن تغيير الأنفس لا بد أن يسبقه إصلاح علم الكلام... ولم يمض أكثر من ربع قرن على محاولتي السيد جمال الدين وتلميذه محمد عبده حتى قدّم محمد إقبال مشروعاً مبتكراً لـ "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ... ثم أعقب محاولة إقبال جهود واسعة أنجزها العلامة السيد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى المطهري والسيد الشهيد محمد باقر الصدر وغيرهم...¹.

الانتقال من الجزئية إلى الكلية في بناء العقلية المقاصدية

لا بد من تجاوز النظرة الفقهية الضيقة في فهم المقاصد الشرعية، بل ينبغي أن نستفيد من تلك الجزئيات الفقهية؛ نحللها ثم نركبها لنفهمها وفق النظرة الكلية للإسلام، فنبني بذلك عقلاً ينظر إلى التشريع ومقاصده نظرة نسقية منهجية منتظمة منسجمة وفق رؤية كونية واحدة هي الرؤية التوحيدية. قال عطية: "في تقديمه لكتاب د. إسماعيل الحسني، كتب د. طه جابر العلواني أنه لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي وتصبح جزءاً من المحددات المنهجية المعرفية، وتؤدي دورها في معالجة الأزمة الفكرية لا بد من التركيز على (المقاصد الكلية) للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بها، حيث أن (المقاصد الجزئية) والتفصيلية ستبقي الفكر الإسلامي المقاصدي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التي مهما اتسعت فستبقى ضيقة... وتتحول إلى جزء من نظام منطقي إسلامي يضبط حركة الفكر الإسلامي كله لا الفقه الإسلامي وحده ويعصمها من الوقوع في الخطأ أو الانحراف"².

ففيما يكون التجديد في نظرنا إلى المقاصد الشرعية؟

إن التجديد في النظر إلى المقاصد الشرعية بحث مهم وخطير في الآن نفسه؛ فهو مهم باعتبار أن الفكر المقاصدي أساسي في منهج التشريع لخلود الرسالة الخاتمة، وضمان استمراريتها وصلاحياتها، بل وضرورة حضورها في معالجة الواقع الإنساني على مرّ الزمان واختلاف المكان

1. المرجع نفسه، ص 6-7-8.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 227-228.

وتغير الأحوال. وهو خطير باعتبار أن التبرير بالمقاصد، ونسبية تقدير المصلحة، وتغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان بشكل مطلق، يؤدي لا محالة إلى حصر التشريع الإسلامي بزمان محدد وبيئة معينة، ما يؤدي إلى الإخلال ببعض مبادئ الإسلام التي تقوم على العالمية والشمول والصلاحية والاستمرارية والخلود، كما أن ذلك خطير عندما نجمد على نصوص الأحكام، ونقف عند حرفيتها بشكل مطلق، دون التأمل في روحها ومقاصدها، أو النظر فيما يعترها من موانع ومصالح وضرورات، أو تشخيص دقيق لحقائق وملاسات الوقائع والنوازل التي ما فتئت تتغير بتغير الزمان والمكان. فأى إصدار لحكم أو توجه، وفق مقاصد الشريعة، حسب أهوائنا ونوازعنا، بدعوى التجديد، ومن دون ضوابط شرعية، سيكشف زيغ وفساد تلك الأحكام مع تطور الإنسان وتراكم خبرته، وتظهر الشريعة بسبب ذلك بمظهر العجز والقصور والتخلف والحال أن الإشكال قد وقع في فهم الدين، وليس في الدين.

فلا بد من التجديد في نظرتنا إلى الوسائل المحققة للمقاصد ما لم يخالف ذلك حكماً قطعياً ثبوتاً ودلالة. ويمكن أن نمثل لها بما ذكره الخادمي في قوله:

"الوسائل الخادمة للثواب يجوز فيها النظر المقاصدي، قصد اختيار أحسنها وأصلحها خدمة للقواطع، وتمكينها لها، ومثال ذلك: الاستفادة من علوم العصر ومستجدات الحضارة لتقوية الاعتقاد في النفوس، وتيسير أداء العبادات، كاتخاذ مضخمت الصوت في الجمعات والأعياد، واتخاذ طوابق في السعي والرجم، وغير ذلك من الوسائل والكيفيات التي تخدم القواطع في حدود الضوابط الشرعية. غير الثواب يتعين فيها الاجتهاد المقاصدي الأصل والنظر المصلحة المشروع، وهي تشمل المجالات التي لم ينصّ أو يجمع عليها، والمجالات الظنية الاحتمالية.

ومن أمثلة ذلك: النوازل المستحدثة في الأمور الطبية؛ كطفل الأنبوب والاستساح وبنوك الحليب والمني.. وفي الأمور المالية؛ كالسندات والأسهم والبيع بالتقسيط والتأمين.. وكذلك الوسائل المتغيرة للمقاصد المقررة، والتي يُنظر في أصلحها وأقربها لمراد الشرع ومصالح الناس... إنارة العقل العالمي وتبصيره بكونية الإسلام وإنسانيته وحضاريتها، وبأنه رسالة للإصلاح والتسامح والحرية والنماء الشامل، وهذا من شأنه أن يمكن المسلمين من إزالة أو تضييق مبررات الإقصاء

والتحامل، وبالتالي من تحقيق الأهداف والمقاصد الإسلامية الملحة في الواقع المعاصر، على نحو التحرر الاقتصادي والأمن الغذائي وامتلاك المبادرة الصناعية والحضارية، وأداء الدور الاستخلافي العام. التأكيد على أن الاجتهاد المعاصر ينبغي أن يتسم بطابع الجماعية والمؤسسية والتخصصية، وأن يتصدى له الفقهاء والخبراء والمصلحون...¹.

. كما يكون التجديد في نظرتنا للواقع الذي قد يختلف عن أزمنة أو أمكنة أو أحوال أخرى، مما قد يتطلب تجديد نظرتنا إلى موضوع وشكل المقاصد التي وصلت إلينا.

. فقد لا نختلف في ذات المقصد الشرعي، لكن تحقيقه قد يحتاج إلى تجديد بكيفية تختلف عما تعارف عليه علماء السلف، وربما يدخل هذا فيما عبر عنه الأصوليون بتحقيق المناط، الذي قال عنه الشاطبي: "ومعناه أن يثبت الحكم الشرعي بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"².

"... ومثال ذلك لفظ البيع فهو أمر كليّ يشمل ما لا يحصى من معاملاته وجزئياته، والتنقيص لم يقع على كل واحدة بعينها، وإنما وقع على جنس البيع الشامل لمختلف أنواعه وأعيانه، فتحقيق مناط البيع هو النظر في أعيانه وجزئياته، ليحكم على أنها من جنس البيع أم من جنس غيره كالربا والغرر ونحوه"³.

وكمثال على المقاصد، مقصد جلب المصلحة، لا نختلف فيه، لكن هذا الموضوع والمحل الذي نحن بصدد تشخيصه، هل هو مصلحة أم لا؟ هنا محل النزاع.

. ومن بعض القضايا المعاصرة في ضوء الاجتهاد المقاصدي نذكر:

في الجوانب التعبديّة كاتخاذ مكبرات الصوت¹ في الأذان والصلوات والجمعات والعيدين وخطبة عرفات وتظييم الحجاج وترحيلهم، والمقصد من ذلك كله هو إسماع الجمهور وإفادتهم بمحتوى ما يذاع من معان وتوجيهات إسلامية، وكذلك تظييم العابدين المصلين وحملهم على أداء العبادة على أحسن وجه... وتجسيد مظاهر الوحدة والاعتصام... هذا فضلا عن أن اتخاذ

1. المرجع نفسه، 1/29-30.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، 4/90.

3. نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، م، س، 2/171.

تلك المضخّمات ليس له ما يعارضه من الناحية الشرعية... ولم يأت على خلاف الأصول والقواعد العامة...¹."

والصلاة في الطائفة بقصد المحافظة على أداء الصلاة في وقتها ونفي الضرورة والتكليف بما لا يطاق، والتيسير على المصلي. واتخاذ طوابق للطواف والسعي والرجم بمقصد تيسير المناسك ورفع الضرر المترتب على كثرة الوافدين وشدة الازدحام، ودرء المشاق غير المعتادة والتي تصل إلى حد الموت، ومراعاة للتيسير والتخفيف عن الحجاج..

. ولكن لا يمكن التبرير بالمقاصد بدعوى التجديد ومواكبة العصر، فيما هو قطعي من الأحكام ثبوتاً ودلالة..

. وفي المجالات الطبية: ذكر الخادمي: "الاستساخ: أجمعت كل الآراء والمواقف الفكرية والسياسية والقانونية على منع الاستساخ البشري... فهو مميت للمؤسسة الزوجية وقاتل للمجتمع الإنساني، لإحداثه لأسلوب غريب في عملية التناسل والإنجاب، ولمعارضته الصريحة لمعاني المودة والسكن، والرحمة والتآلف، والإعمار والتنمية... وهو موقع في إبادة مقصد حفظ النسل والعرض...²."

وفي قتل المريض الميؤوس من شفائه، ذكر الخادمي: "إن أجلى حكمة لمنع القتل هو المحافظة على حق الحياة... إن تشريع هذا القتل ذريعة إلى الاستخفاف بصحة المريض... تمكين المريض.. من أخذ حقه في العلاج... فيه فوائد كثيرة، منها:
- تعميق البحوث والخبرات والتجارب الطبية..

. تعميق معاني المواساة والتضحية والصبر والوفاء والتضامن بين أهل المريض وأبناء المجتمع..

. إعطاء المريض فرصة للخروج من الدنيا بأقل الذنوب والأوزار...³."

1. المرجع نفسه، 203/2.

2. المرجع نفسه، 207/2.

3. المرجع نفسه، 209/2-210-211.

فهنا نلاحظ أن قتل المريض الميؤوس منه حكم على خلاف مقاصد الشريعة، إذ تتخلف العديد من المعاني المقصودة للشارع كما ذكر الخادمي قبل قليل.

خامسا: الكليات الخمس وإمكانية التجديد فيها

1. تطور فكرة الكليات الخمس عند علماء المقاصد

لعل أول من اهتم بالتصنيف في علم المقاصد هو "الحكيم الترمذي (توفي 285هـ) من خلال مصنفه، "الصلاة ومقاصدها"، و"الحج وأسواره"، و"علل الشريعة"¹، ثم "أبي منصور الماتريدي" (توفي 333هـ) في كتابه "مأخذ الشرائع"، ثم "أبي بكر القفال الشاشي" (توفي 365هـ) في كتابه "محاسن الشريعة"، ثم "الباقلاني" (توفي 403هـ) في كتابه "الأحكام والعلل"، ثم جاء الجويني (توفي 478هـ) فكان أول الداعين إلى فكرة المقاصد من خلال كتابه "البرهان"، ثم تلميذه "أبو حامد الغزالي" (توفي 505هـ)، الذي أجاد وأفاض بوضوح في فن المقاصد من خلال كتابه؛ "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، وكتاب "المستصفي في علم الأصول". والملفت أن الغزالي أول من صرح بالضروريات الخمس، وسماها المقاصد الخمسة، والأصول الخمسة، وجعل حفظها معيارا لضبط المصلحة، وتقويتها معيارا لضبط المفسدة. قال في المستصفي: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة: حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح... ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر"².

1. ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص40.

2. أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م، 1/416-417.

ثم جاء الأمدي (توفي 631هـ) واستعمل الكليات الخمس في التريجيات¹، ولم يضيف شيئاً إليها سوى ما يتعلق بترتيبها، ثم جاء تلميذه "العز بن عبد السلام" في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الذي يكاد أن يكون خاصاً في مقاصد الشريعة كما ذكر الريسوني²؛ إذ توسع في بيان المصالح والمفاسد مع الإكثار من الأمثلة والمسائل، لكنه لم يأت بجديد يذكر في مسألة الكليات الخمسة. وهكذا تواصلت حركة التصنيف في تناول موضوع المقاصد من قبيل القرافي في كتابه الفروق، والطوفي في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار، ثم جاء السبكي، الذين تعرضوا إلى إضافة مقصد حفظ العرض إلى الكليات الخمسة، والذي اعتبره آخرون متضمناً في حفظ النسل.

إلى أن جاء الإمام أبو إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ)، فأفرد المقاصد ببحث مستقل في كتابه "الموافقات في أصول الفقه" فكان، بذلك، أول من جعل موضوع المقاصد ضمن دراسة مستقلة، صريحة شاملة، حددها بقوله: "والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما؛ يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف، فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها فهذه أربعة أنواع"³.

وقال عنه "سرمد الطائي": "... وقد برز ضمن المحاولات التي تمت في هذا المجال كتاب "أبي إسحاق الشاطبي" الموسوم بالموافقات حيث سعى فيه لاستدلال وجمع الفروع المقاصدية من أبواب أصول الفقه وبنائها كأحد الأركان المستقلة في علم الأصول..."⁴. وقال عنه طه جابر العلواني: "ولكن المقاصد لم تأخذ شكلها باعتبارها علماً مستقلاً عن علم أصول الفقه... حتى جاء الإمام أبو "إسحاق الشاطبي" (توفي 790هـ) الذي يعتبر كتابه "الموافقات" أهم مصدر لفقه المقاصد، وقد نحى فيه منحى استقرائياً يزاوج بين العقل والنقل..."⁵.

1. ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عفيفي، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003م، 337/2 إلى 340.

2. ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م، س، ص65.

3. الشاطبي، الموافقات، م، س، 3/4.

4. سرمد الطائي، مقال: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد8، 1999م، ص237.

5. طه جابر العلواني، مقال: إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم، مجلة: قضايا إسلامية

إذن، يرجع الفضل الكبير "لشاطبي" في ترتيبه وتنسيقه للمقاصد وجعلها ضمن بحث مستقل، وإضافته لها الكثير من المباحث أهمها: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وربط مقاصد الشريعة بأفعال المكلف، والتعرض إلى طرق معرفة المقاصد، وغيرها من البحوث التي ميزت المقاصد مجتمعة حتى برزت بشكلها المتكامل المستقل.

وعموما كما قال جمال الدين عطية: "درج الأصوليون على أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد هي حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بلورها الإمام الغزالي (توفي 505هـ) ونقحها في كتاب (المستصفي) وقد ظل موضوع حصر الأصول في خمسة (أو ستة) قلقا لم يستقر¹".

والملاحظ أن معظم من تناول مبحث الكليات الضرورية الخمسة، تناولها بالنظر إلى العقوبات المفروضة على من اعتدى عليها²؛ أي تناولوها من جانب عدم أكثر مما تناولوها من جانب الوجود. كما أنهم تناولوها من جهة الفرد أكثر مما تناولوها من جهة الجماعة.

لكن الشاطبي، إضافة إلى الجديد المنهجي الذي قدمه، فقد تعرض إلى مراعاة المقاصد من جانب الوجود والعدم، حيث قال عن الضروريات الخمسة: "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب عدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعبادات راجعة إلى حفظ النفس، والعقل، من جانب الوجود أيضا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا،... ومجموع الضروريات خمسة: وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة³".

معاصرة، العدد8، 1999 ص7.

1. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص91.

2. المرجع نفسه، ص94.

3. الشاطبي، الموافقات، م، س، 7/2-8.

كما تعرض لها من جهة الجماعة، مما يشير إلى بوادر انتقال بحث المقاصد من اهتمامه بالفرد إلى الاهتمام بالأمة أيضاً، فقسم المقاصد الأصلية الضرورية، إلى عينية، وكفائية، قال:

"فأما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة... لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية وإلى ضرورية كفائية... وأما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها إلا أن هذا القسم مكمل للأول فهو لاحق به في كونه ضرورياً إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق... وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة لأن في تركها أي مفسدة في العالم¹."

وهذا مؤداه إلى ما أشرنا إليه سابقاً من ضرورة حفظ الأمة، الحفاظ الكفيل بضمان حفظ الأفراد، وحقوقهم وتوجيههم التوجيه الأنجع نحو واجباتهم الدنيوية والأخروية.

وبمثل هذا علق عطية بقوله: "وقد فتح الشاطبي برغم ذهابه إلى حصرها في الكليات الخمس التقليدية. باب النظر إلى مصلحة الجماعة حين قرر: أن الضروريات تنقسم إلى عينية وكفائية، وأن العيني لا يقوم إلا بالكفائي، ذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق... ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد²."

ولم يحظ بحث المقاصد بعد "الشاطبي" لدى الأصوليين كعلم مستقل قرابة ستة قرون كاملة حتى جاء "ابن عاشور" فأشبعه بالدراسة وصنف له تأليفاً خاصاً أسماه "مقاصد الشريعة الإسلامية".

وفعلاً فإن المتتبع لكتاب "مقاصد الشريعة" لابن عاشور يلمس الجديد في المحتوى والمنهجية؛ إذ تعرض إلى مفهوم المقاصد العامة والخاصة، وبين المقاصد الخاصة ببعض أبواب الفقه، وأبدع في تقسيماتها باعتبارات مختلفة، وطرق إثباتها وغيرها من المباحث الدقيقة والشاملة.

1. المرجع نفسه، 134/2، وما بعدها.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص 94.

والملفت الجديد عند ابن عاشور، هو التفاته إلى مقصد حفظ نظام الأمة، بحيث تجاوز بيحثه مقاصد الفرد، إلى اعتبار مقاصد الأمة، قال: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه¹". وجعل الضرورات الخمس غير مقتصرة على الأفراد فحسب، بل يتعدى اعتبارها في الأمة أيضا. حيث قال معلقا على الشاطبي: "وأقول: إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لأحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى²". وقال في موضع آخر: "فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش³".

فمع ما ذكره ابن عاشور من تلاش الأمة وفسادها بفوات مصالحها الضرورية، يمكننا إضافة ضرورة حفظ الأمة إلى الضرورات الخمس.

وقد تعرض جمال الدين عطية إلى الجديد الذي لمسه ابن عاشور في المقاصد حيث قال:

"ولقد لمس ابن عاشور (توفي 1393هـ) جانبا جديدا نسيها في بحث المقاصد، وهو الجانب الاجتماعي حين قرر:

أ. أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة... كما قرر في موضع آخر أن حفظ هذه الكليات، إنما هو بالنسبة لأحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى، فأصبح لكل من هذه المقاصد جانب خاص بالأفراد وجانب خاص بعموم الأمة. وفي موضع ثالث قرر أن "الحفظ في هذا المقصد بقدر ما يشمل العقيدة والأعمال يشمل أيضا أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية؛ لأن الإصلاح المنو به هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، فالصلاح الفردي.. رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير.. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولا من الصلاح الفردي.. ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس.. وهذا هو علم المعاملات.. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك؛ إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي،

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 63.

2. المرجع نفسه، ص 80.

3. المرجع نفسه، ص 79.

وضبط تصرفات الجماعات والأقالييم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها¹. " وفي موضع رابع يقول: "لم يبق للشك مجال يخالغ به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب المصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام²".

ب. كما تحدث ابن عاشور عن المساواة وقال: إنها أصل لا يتخلف إلا عند وجود المانع³.

ج. واعتبر أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحرية⁴.

د. وفي موضع آخر قرر أن مقصد الشريعة تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها، ويتصل بمفهوم الحق مفهوم العدل، لأنه تمكين صاحب الحق بحقه وتعيينه له⁵.

هـ. وعلى العموم فقد عبر ابن عاشور عن بعض المفاهيم الأساسية بأنها مقاصد، كما فعل مع مفهوم الفطرة ومفهوم السماحة⁶.

ومن هنا نرى أن ابن عاشور قد أثرى بحث المقاصد، وجاء بالجديد شكلاً، وموضوعاً؛ فتعرض إلى مقصد حفظ الأمة، بل وإلى حفظ نظام العالم، والعمران، ومراعاة الحريات، والحقوق، وتحقيق العدل والمساواة ومبدأ السماحة، وما إلى ذلك من المقاصد التي أشار إليها، والتي يمكن اعتبارها منطلقاً لاقتراحات جديدة تتعلق بالكليات الضرورية، وهي بالترتيب: حفظ الدين، وحفظ الأمة، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ البيئة.

1. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 38/1.

2. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 139.

3. المرجع نفسه، ص 69-97.

4. المرجع نفسه، ص 130 إلى 135.

5. المرجع نفسه، ص 150 إلى 154.

6. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص 96-97.

أما حفظ الأمة فيدخل فيه كل ما يتعلق بتدينها وتمدينها، من إيجاد السلطة الإسلامية، إلى إيجاد مختلف المؤسسات التي لا يقوم صلاح الأمة إلا بها، فتحفظ ثقافتها وهويتها وحضارتها وأرضها وعرضها...

كما أن حفظ البيئة، يبدأ من غرس الشجرة، والإبقاء على النوع الحيواني والنباتي، وحفظ المياه، إلى منع ما يلوثها من صناعات نووية، ونفايات الصناعة، والوقود، وغير ذلك. ومراعاة هذا المقصد في بناء العقل المسلم، ينعكس إيجابا في التعاطي مع الطبيعة (في مجال علاقة الإنسان بالكون)؛ إذ يسهم حتى في كيفية وضع المخططات العمرانية، ومراعاة مكان وضعها حفاظا على الطبيعة، وكذا اتخاذ المساحات الخضراء في البناءات العمرانية ضمن خطة استراتيجية شاملة.

ونلاحظ أن الإسلام قد وجه إلى هذا المقصد من خلال بعض النصوص، على سبيل المثال قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبَيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ¹". فلعله من بين ما نستفيد من هذا التوجيه النبوي هو حفظ البيئة. إضافة إلى وصاياه، صلى الله عليه وسلم، إلى أمراء الجيوش بأن لا يقطعوا شجرة. ونستفيد أيضا من أحكام حضر قطع نبات الحرم عند الإحرام في تدريب المسلم على هذا المعنى المرتبط بحفظ البيئة.

2. محاولات تجديدية للمعاصرين في مقاصد الشريعة

لقد اعتنى الكثير من المعاصرين المشتغلين بعلم المقاصد بمحاولات تجديدية في المقاصد الشرعية خصوصا ما يتعلق بالكليات الخمسة، من خلال اختبار الواقع المتطور اليوم وحاجتنا للتكيف مع هذا الواقع تقريبا وتغييرا انطلاقا من ضوابط الشريعة الإسلامية، وكلياتها الأصولية، فقد اقترح بعضهم الالتفات إلى بعض القضايا الحساسة التي تهتم بها البشرية اليوم، والتي تعد مرتكزات رفاها وتطورها؛ كقضايا التنمية، والبيئة، والعولمة، والعدالة، والحريات، وحقوق الإنسان، وغيرها، والتي لا تخرج عن صميم مقاصد الشريعة الإسلامية.

1. أخرجه أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أنس بن مالك.

قال عمر عبيد حسنة: "ولئن كان الإمام الشاطبي رحمه الله استطاع، نتيجة لاستقراء تعاليم الشريعة في المجالات المتعددة، أن ينتهي إلى تحديد المقاصد بحماية الكليات الخمس والضرورات الخمس، التي هي: الدين والعقل والعرض والنفس والمال، فإن ذلك لا يعدو أن يكون اجتهادا.. ويبقى الباب مفتوحا لمزيد من الاجتهاد والاكتشاف لآفاق أخرى في المقاصد، في ضوء التطورات الاجتماعية وضمور أو غياب بعض المعاني، التي تقصد الشريعة إلى تحقيقها، حفظا لمصالح العباد، أو على الأقل محاولة إعادة قراءة هذه المقاصد في ضوء المصطلحات والمفاهيم الجديدة، التي بدأت تشكل نقاط الارتكاز الحضاري والثقافي، على المستوى العالمي. وما جاءت الشريعة إلا لإلحاق الرحمة بالعالمين، كمسائل التنمية، والبيئة، والحرية، وحقوق الإنسان، والإنسانية، والعالمية... الخ¹."

وإلى مثل هذا أشار الشيخ محمد الغزالي رحمه الله قائلًا: "لابد من زيادات على الأصول الخمسة.. ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرنا في الأمة الإسلامية.. لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم. إذن، يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة، وخصوصا أن عندي القرآن الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: 25). فكأن العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا، لكن لكي نضبط نظام الدولة لابد من ضمان للحرية²."

كما وجه يوسف القرضاوي، إلى ضرورة الاهتمام بمقاصد الأمة، وعدم التوقف عندما اهتم به علماء المقاصد من اقتصارهم على الفرد دون المجتمع، حيث كتب (عن المصلحة المقصودة شرعا): "... هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية... وأنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة... ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتبارا؛ أي اعتبار للقيم الاجتماعية

1. ينظر: عمر عبيد حسنة في تقديمه لكتاب نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، م، س، 24/1.

2. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص98.

العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة. ومن هذه القيم: العدل أو القسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة¹.

وقد التفت آخرون إلى أهمية وجود السلطة الإسلامية، التي بها يحفظ الدين، والأمة، والفرد؛ وبهذا الاعتبار يمكن إعادها ضمن الجديد الذي ينبغي لحاظه في المقاصد الشرعية.

وقد علق الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة، رحمه الله، في إحدى الملتقيات: "استلقت نظري عدم وجود فكرة الدولة التي لها السلطان وتحرس الدين وتنفذه، وهذا موجود عند الأخلاقيين وفي كتب الأخلاق. فهل يمكن إلى جانب مفهوم الحرية والعدالة أن نضيف سلطة الدولة التي تقهر الجميع إلى جانب الدين المتبع وإلى جانب العدل الشامل والأمل الفسيح..."².

وفي نفس السياق، "وضع العبيدي المسألة في إطار نظرية الإصلاح السياسي لدى الشاطبي الذي انتهى إلى أن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين، وأن تأسيس الدولة في الإسلام هو أحد مقاصد الشريعة، أي أن السياسة نابعة من الإسلام ذاته، وأن الحاكم ينبغي أن يسوس المسلمين بأحكام الدين وقيمهم..."³.

وأرى أن مسألة السلطة الإسلامية هي وسيلة ضرورية لحفظ الأمة؛ أي يمكن إدخالها ضمن مقصد حفظ الأمة الذي أضفناه، وهذا ما يؤمن العديد من الحقوق والواجبات الفردية والجماعية، التي لا نجد لها تصنيفا سوى حفظ الأمة. وعن مثل هذا أشار جمال الدين عطية وهو يتحدث عن حقوق الإنسان، قال: "... بالنسبة لحقوق الإنسان فهي كثيرة ومتداخلة في فروع الشريعة وأحكامها المختلفة، كما أنها ليست بالمرتبة نفسها، فحق الحياة وحرية التملك والحق في التعليم مثلا لها من الأهمية ما يجعلها لصيقة بحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل، بينما حقوق أخرى كحق الجار والضيف والطريق والصديق نراها خاصة بجزئية معينة من أحد فروع الشريعة، ولذلك يكفي في ضمان تحقيقها المبدأ العام عن سيادة الشريعة الذي ذكرناه ضمن مقصد التنظيم المؤسسي للأمة"⁴.

1. المرجع نفسه، ص100.

2. المرجع نفسه، ص98.

3. المرجع نفسه، ص231.

4. المرجع نفسه، ص105.

ويرى الأستاذ يحيى محمد بأن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعا تبريريا لما عليه أحكام الشريعة، فجعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون، لذلك، لا ينبغي أن ننظر إليها نظرة تبريرية، بل يجب أن ننظر إليها نظرة تأسيسية، بحيث لا نخبر عن الواقع فحسب، بل تنشئ الواقع، وإلى هذا ألمح حينما تحدث عن المقاصد بين حق الله، وحق الإنسان، قال: "ينبغي أن يتخذ منهج حق الله السلوك النزولي من النص إلى الواقع؛ إذ لا يدرك هذا الحق إلا بوحى من النص. في حين يتخذ من المنهج الآخر، وهو منهج المصلحة، السلوك المعاكس في الأساس بالصعود من الواقع إلى النص...¹".

كما اقترح مقاصد سماها المقاصد الغائية، وذكر أنها تشمل على مجموعة من القيم أبرزها: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكامل².

أما الدكتور جمال الدين عطية، فقد توسع عندما أوجد فضاء آخر للكليات الخمس، فنقلها إلى اقتراح مجالات أربعة للمقاصد، قال عطية: "من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة: وقد توسعنا في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصدا موزعة على أربعة مجالات نتناولها في أربعة مطالب هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية³".

. ففي مجال الفرد⁴ ذكر تحقيق المقاصد: حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ التدين، حفظ العرض، حفظ المال.

. وفي مجال الأسرة⁵: تنظيم العلاقة بين الجنسين، حفظ النسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، حفظ النسب، حفظ التدين، تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة (الموسعة للأقارب)، تنظيم الجانب المالي للأسرة.

1. يحيى محمد، مقال: نظرية المقاصد والواقع، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد 8، 1999م، ص 160.

2. المرجع نفسه، ص 152.

3. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، م، س، ص 139.

4. المرجع نفسه، ص 142 وما بعدها.

5. المرجع نفسه، ص 148 وما بعدها.

- وفي مجال الأمة¹: التنظيم المؤسسي للأمة " ويتفرع عن ذلك مبدأ سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم وقوانين وحكام ومحكومين، وأوضاع وعادات... ضرورة التنظيم الجماعي بدءاً من أدنى صوره " إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم " إلى الإمامة في صلاة الجمعة... إلى الإمامة العظمى...²."

وإن كنت أرى أن التنظيم المؤسسي للأمة هو وسيلة تدرج ضمن تحقيق مقصد حفظ الأمة)، ثم ذكر لهذا المقصد حفظ الأمن، إقامة العدل، حفظ الدين والأخلاق، التعاون والتضامن والتكافل، نشر العلم وحفظ عقل الأمة، عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة (التمنية).

- وفي مجال الإنسانية³: التعارف والتعاون والتكامل، تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، التعاون بين البشر لتحقيق الخلافة العامة للإنسان. والمقصد الثاني: التعاون في عمارة الأرض ﴿ هُوَ أَشْأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (هود: 60). سواء في مجال البيئة أو مكافحة الجريمة أو في مجالات التنمية المختلفة الزراعية والصناعية والخدمية وغيره. قال عطية: " ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحا من قبل الإسلام على الإنسانية قاطبة أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها، برغم تباين العقائد والأجناس واللغات، وبديلا وتصحيحا لفكرة شعب الله المختار⁴."

المقصد الثالث: تحقيق السلام العالمي القائم على العدل ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: 255). ﴿ فَذَكَرْنَاكَ أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴾ (الفاشية: 21-22). ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ (الأنفال: 62). السلام المبني على العدل ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (الحديد: 24).

المقصد الرابع: الحماية الدولية لحقوق الإنسان

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام (لكن أرى أن هذا المقصد من الأولى أن يندرج في مقاصد الأمة).

1. المرجع نفسه، ص154 وما بعدها.

2. المرجع نفسه، ص156.

3. المرجع نفسه، ص164 وما بعدها.

4. المرجع نفسه، ص167.

فجمال الدين عطية عمل على محورين: الأول؛ إعادة النظر في بعض مفاهيم ومضامين المقاصد. كالتفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة، وكتطور فكرة حصر الكليات في خمس، وإضافة المقاصد الاجتماعية وغيرها، وتحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

والثاني؛ يتناول تفعيل المقاصد، وتعرض فيه إلى الاجتهاد المقاصدي، والتنظير الفقهي، والعقلية المقاصدية للفرد والجماعة.

الخاتمة

بناءً على ما سبق، وبالنظر إلى الكثير مما قيل حول الكليات الخمسة بالخصوص، فإنه يمكننا أن نضيف إليها كليين، هما حفظ الأمة، وحفظ البيئية، وبهذا تصبح الكليات الضرورية لمقاصد الشريعة سبعة، وهي: حفظ الدين، حفظ الأمة، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال، حفظ البيئية.

ويمكننا أن نسجل أهم النتائج التي خلص إليه هذا البحث فيما يلي:

. الفكر المقاصدي كفيل بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان..

. الفكر المقاصدي هو الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن صلاحية الشريعة الإسلامية

واستمرارها وخلودها..

. الفكر المقاصدي هو بوصلة أي مشروع يعمل على بناء الفرد والمجتمع والحضارة، ويوجه

نحو سعادة الدنيا والآخرة. وبه يتوجه أصحاب المشروع الإسلامي توجيهها مؤصلاً مرتباً مخططاً هادفاً..

. الفكر المقاصدي يبني العقل المسلم بناءً غائياً تحليلياً تحليلياً استدلالياً تقويمياً..

. الفكر المقاصدي هو الوسيلة الناجعة في حوار مختلف المذاهب والأديان والثقافات

والحضارات..

- لا يمكن أن نتصور مجتهدا ينسب اجتهاده للإسلام، دون استيعابه للمقاصد الشرعية فهما وتطبيقا. فهو بحاجة إليها، في المدلولات اللغوية للنص، وفي معالجة تعارض الأدلة، وفي القياس، وفي النوازل والمستجدات..

- لا يمكن للمجتهد أن يتفاعل مع الواقع تفاعلا إيجابيا دون اعتبار للمقاصد الشرعية..

- التجديد في نظرنا للمقاصد، لا يعني إلغاء القديم والانقلاب عليه، بل هو عملية تقويمية موضوعية منضبطة وفق منهج متزن داخل النسق الإسلامي، تكون فعالة في التعامل مع الواقع انطلاقا من أدلة الشريعة الإسلامية..

- من الجديد في نظرنا للمقاصد، هو ضرورة تجاوز الاعتبار الجزئي لها، بعدم اقتصارها على الأبواب الفقهية فقط، بل لابد من النظر إليها نظر كلية شاملة من خلال تعاليم الإسلام كله في شتى المجالات، حتى تنتج هذه النظرة، الفقه الحضاري الذي يزيل القلق الحضاري..

- لابد أن ننظر إلى المقاصد من خلال أدلة أصول الفقه، ومن خلال علم الكلام الجديد، ومواضيعه التي صنعت واقع البشرية اليوم؛ كالحريات، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وجدلية المعرفة، والعلمانية، والعولة، والتنوع الثقافي، والتنمية، والتوازن البيئي..

- الاستفادة من الفكر المقاصدي في نظرنا الشرعية إلى مختلف الوسائل، خصوصا التكنولوجية الحديثة، التي تذلل عقبات الحاجة والتخلف، في شتى المجالات العلمية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية..

- لتحقيق المقاصد، لابد من الاستفادة من أهل الخبرة والتخصص في مجال الفقه وأصوله، ومختلف المجالات العلمية التخصصية الأخرى، حتى نضمن فهم الدليل الشرعي من جهة، وتشخيص الواقع تشخيصا دقيقا، وبذلك يمكن للفقيه أن يحقق مناط الحكم في المسألة محل الحكم والتشخيص..

- ينبغي أن ننضبط في الاستفادة بالمقاصد، حتى لا نفرط في استعمالها إلى درجة التناول على ما هو قطعي في الأحكام الشرعية، ثبوتا ودلالة..

. تناولنا الكليات الخمسة كموضوع ينظر إليه نظرة تجديدية، بحيث بقي منذ أن صرح به الغزالي إلى اليوم على ما هو عليه، سوى بعض التوسيعات التي أحدثها الشاطبي، ومن بعده ابن عاشور. ورأينا أن نبحث الجديد فيها للملاحظات التالية:

أ. اعتمادها عند نشأتها، فقط على العقوبات في تبرير حفظ هذه الكليات.

ب. اهتمامها بالفرد أكثر من اهتمامها بالأمة.

ج. اهتمامها بالسلوك الفردي المنعزل، وإهمالها العمل المؤسساتي الذي يعول عليه في بناء الحضارة.

د. عدم اهتمامها بمحيط الإنسان وبيئته، وعلاقته بالكون عموماً.

. لقد أبدع الشاطبي في تجديده لموضوع المقاصد عن سبقه، ثم أبدع ابن عاشور من بعده في تجديده لمبحث المقاصد، سيما ما يتعلق بالأمة، وبيعض المفاهيم الكلامية الجديدة؛ كالمساواة والعدل، والسماحة، والحرية وحقوق الإنسان، وهذه يمكن اعتبارها أرضية صالحة لننطلق منها في حركتنا التجديدية لمقاصد الشريعة.

. لقد قدم العديد من علماء المقاصد المعاصرين اقتراحات تجديدية في نظرتهم إلى المقاصد، منهم من أضاف الحرية والعدالة، ومنهم من دعا إلى اعتبار القيم؛ كالعدل، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة، ومنهم من أضاف ضرورة تأسيس الدولة، ومنهم من اقترح مقاصد ضرورية أخرى في تصنيف جديد يتضمن: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكامل، ومنهم من توسع في المقاصد الضرورية فنقلها من الكليات الخمسة إلى مجالات أربعة؛ هي مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.

. من خلال ما تقدم وجدنا أن كل المقاصد الضرورية، سواء تعلقت بالفرد أو المجتمع، بالوجود أو العدم، بالإنسان أو بالكون، بالمصالح الدنيوية أو الأخروية، بالروح أو بالمادة، نطن أنها تنضوي تحت الكليات السبع وهي: حفظ الدين، حفظ الأمة، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ البيئة.

ونأمل أن يكون هذا الاقتراح محل إثراء وبحث ونقد وتقويم، من حيث تأصيله الشرعي، وتفعيله الإيجابي في صياغة واقع واعد للبشرية.

التطور المنهجي لنسق الاجتهاد المقاصدي في تاريخ الفكر الإسلامي

د. مولاي المصطفى الهندي

جامعة الحسن الثاني/المحمدية

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة

يعتبر الاهتمام بمقاصد ومآلات الشريعة الإسلامية في تاريخ الفكر الإسلامي مشروع إحياء للأمة وإنقاذ لمقدراتها العلمية والمعرفية في كل مرة تشرف شمس شهودها الحضاري على الأفول من جهة، وفيه جواب عن الأسئلة المقلقة التي تحير الألباب من جهة أخرى. هذا الجواب الذي ينطلق من مشكاة العلم ليتجاوز حدود المعرفة البسيطة، لأن المعرفة تقال فيما لا يعرف إلا كونه فقط، والعلم أصله أن يقال فيما يعلم وجوده وجنسه وكيفيته وعلته وغير ذلك، ولهذا يضاف العرفان الإنكار، والعلم الجهل¹.

ومن المعلوم في تاريخ الفكر الإسلامي أن عددا كبيرا من علماء الأمة أسهموا في فتح باب واسع لفهم الشريعة وفقهها والتطلع إلى جواهرها وأسرارها وحكمها، وأسسوا بذلك منهجا علميا للتعامل مع مقاصدها وغاياتها، فكانت بذلك إشارة علنية واضحة لبداية الاجتهاد ونهاية التقليد. ثم استقر الوعي المنهجي بعد ذلك بضرورة تجديد العقل المقاصدي وإحياء دوره الاجتهادي في مواكبه لتحقيق مصالح الناس فترة بعد فترة حتى عصرنا هذا، بل أضحت من الشروط الأساسية التي ينادي بها الفكر الإسلامي اليوم لإخراج المسلمين مما هم فيه من أزمة حضارية مستعصية.

1. الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص180.

يروم هذا العرض المقدم إلى هذه الندوة العلمية المباركة رصد منهج تطور نسق تجديد الاجتهاد المقاصدي من خلال وحدة زمنية متكاملة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يتناول الفترة التي سبقت عهد الإمام الشاطبي، وفيها محاولة لملازمة ملامح الاجتهاد المقاصدي من خلال المدارس الأنموذجية الآتية: المدرسة الفقهية، والمدرسة الأصولية، والمدرسة العقائدية، والمدرسة الإصلاحية، مع التركيز على خصوصية الإبداع التجديدي الأنموذجي للعقل المقاصدي في كل مدرسة على حدة.

القسم الثاني: مخصص لدراسة الفترة الزمنية الثانية التي بدأت مع المدرسة الشاطبية وصولاً إلى المدرسة المقاصدية المعاصرة، وفيها بيان لنضوج النظر المقاصدي التجديدي، ونبوغ للعقل المقاصدي المواكب للنوازل والمستجدات.

المحور الأول: المراحل التمهيدية المؤسسة للاجتهاد المقاصدي قبل الإمام الشاطبي

عرف بعض الباحثين الاجتهاد المقاصدي بأنه العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي. وموضوعه أصولي فقهي يتناول قضية مهمة للغاية، اصطلاح على تسميته بـ "مقاصد الشريعة الإسلامية"، التي تعد فناً شرعياً معتبراً، له أهميته ومكانته على صعيد الدراسات المعرفية والأكاديمية، وله فوائده وآثاره على مستوى الواقع الإنساني ومشكلاته وأحواله ومستجداته¹.

وإن أهم خصائص الاجتهاد المقاصدي هو إحداث نقلة نوعية في المباحث الأصولية، فقد شعر الإمام الشاطبي أن المنهجية التي وضعها الإمام الشافعي في الرسالة تحتاج إلى مراجعة نقدية جذرية، تنتقل بعلم أصول الفقه من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام، وهي مسألة تتجاوز بيئتها التاريخية والاجتماعية لتتحول إلى مسألة معرفية بالأساس؛ إذ كانت غاية هذا العلم هي بلورة هذه الكليات الشرعية لتصبح

1. نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 39/1.

الأسس الموجهة للنظر في الأحكام الشرعية وشروط تنزيلها في الواقع وتحقيق الغايات التي من أجلها وضعت أصلاً¹.

ويمكن القول بأن الاجتهاد المقاصدي من حيث هو مسألة معرفية محضة قد مر بمراحل مختلفة في تاريخ الفكر الإسلامي قبل أن يصل إلى درجة النضوج المعرفي والتشكل النظري في عهد الإمام الشاطبي. وبيان ذلك كالآتي:

1. الاجتهاد المقاصدي الفقهي

مما يحمد لعدد من فقهاء الأمة الأفاضل استقراغهم الجهد والوسع لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية واستخراج العلة التي من أجلها شرعت هذه الأحكام، ثم مراعاة المقاصد الشرعية العامة التي يحققها تطبيق تلك الأحكام عند إنزالها على واقع الناس. وقد تناقض العلماء المجتهدون لتحقيق هذا الهدف كما تذكر ذلك كتب الطبقات وتاريخ المذاهب وغيرها، إلا أن ملامح قصب السبق في ربط الاجتهاد الفقهي بمقاصده حازته المدرسة المالكية قبل سواها، وبذلك كانت المحضن المعرفي للنظرية المقاصدية وأغلب منظرها في تاريخ العلوم الإسلامية، خاصة في الجانب الغربي من العالم الإسلامي.

وبيان هذا أن الإمام مالك، رحمه الله، نظر إلى الشريعة الإسلامية نظرة مقاصدية متميزة، سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلف، وكان له الفضل العلمي في إبراز ما يمكن الاصطلاح عليه بـ "المقاصد الفقهية"، حيث استنفها فنا وأتقنها إتقاناً.

والتأمل في الإنتاج الفقهي للمدرسة المالكية يلاحظ أن الهدف من هذا العمل العلمي المتميز إبراز وبيان الأسرار والحكم التي قصدها الشارع من خلال تشريع الأحكام الفقهية، ثم التأكيد على أنها تمتع قيمتها العلمية من استقراء أحكام نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مما يجعلها قريبة من قطعيتها الثبوتية والدلالية، إضافة إلى أنها موسومة باطرادها وعمومها، ذلك لأن أحكامها تسري على فروع كثيرة وجزئيات متعددة.

ومما يتميز به كذلك التصور المقاصدي الفقهي عند المالكية شموليته لمجال العبادات والمعاملات، وكذا عمق اجتهاده المنساق لأهداف التشريع في مسائل اجتهادية دقيقة. ومن ذلك

1. محمد بن نصر، المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية، مجلة إسلامية المعرفة، ع49، ص56.

مسألة افتتار صحة الزكاة إلى النية في حال امتنع المكلف عن أدائها وأخذها منه كرها، والمشهور في المذهب المالكي أنها إن أخذت على هذا الحال تجزئ نية الإمام عن نية المالك¹. وكذا قضية المرأة التي تغيب عنها زوجها طويلا ثم تبين أنه مات، فعدتها من يوم موته لا من يوم بلغتها وفاته، فالعدة واجبة عليها وقد سقطت عنها بغير نية².

أما فيما يخص العقود، كوجه من وجوه المعاملات ذات البعد المقاصدي، فإن الفقه المالكي نظر إلى صيغتها على أنها من قبيل الإنشاء غير الطلبي، بخلاف ما ذهب إليه الحنفية والشافعية، وقول بالجمع بين الخبر والإنشاء عند الحنابلة³.

إن اختيار المالكية هذا فيه تحقيق لمقاصد الشريعة الإسلامية المتحصلة من نتائج إبرام العقود أو فسخها، خاصة إذا علمنا أن اعتبار ألفاظها يرتبط بالمعاني المتحققة في نفس المنشئ للعقد، فلا صحة له شرعا إلا إذا طابق الخبر مخبره. وبناء على هذا جاءت مظاهر تحديد مقاصد المكلفين لدلالات ألفاظ الإنشاء إما بتخصيص عام، أو تعيين دلالة اللفظ المشترك، أو تقييد مطلق، أو تعميم مطلق، أو حمل الحقيقة على المجاز..

وقضية اعتبار ألفاظ العقود من قبيل الإنشاء يستتبع خاصية أخرى من خصائص النظر الفقهي المقاصدي في الفقه المالكي، وهي مسألة استصحاب فعل المباحات للنية⁴. وهذا الأمر يعتبر وجها من وجوه حقيقة الحديث عن "سد الذريعة" كأصل من أصول المذهب المالكي الذي تميز به فقه الإمام مالك منهجا ومعرفة عن باقي علماء المذاهب الفقهية الأخرى، والذي يقوم على ركنين: أولهما؛ النظر في مقصد التصرف، وثانيهما؛ النظر في مآل التصرف.

وبناء على هذا فإن أصل "سد الذريعة" ضمان منهجي لاستمرار مقاصد الشريعة الإسلامية في أداء وظيفتها العامة القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد. بل إن فقهاء المالكية توسعوا في هذا الأصل كلما ترجح لديهم الظن بتفويت منفعة محققة، كتقضائهم بعدم جواز الصلاة على

1. ابن رشد، المقدمات، 1/132.

2. علي بن آدم اللؤلؤي: شرح سنن النسائي (ذخيرة العقبي في شرح المجتبى)، 2/279.

3. انظر: القرافي، أنوار البروق، 1/32.

.السبكي، منع الموانع، ص308 وما بعدها.

4. من أهم علماء المالكية الذين قالوا باستصحاب فعل المباحات للنية ابن جزي في "التسهيل لعلوم التنزيل"، 4/406،

والشاطبي في "الموافقات"، 2/250. أهم علماء المالكية الذين قالوا أ

الميت الذي دفن قبل أن يصلى عليه حتى لا يصلى على القبور¹، وكذلك قضاؤهم بترك صلاة الجمعة لصاحب دين وعسرة يخاف على نفسه من اعتداء الحاكم أو الغارم بالسجن أو الضرب أو ما شابه ذلك².

وقد يقال إن أصل الذرائع ليس خاصا بالمالكية وحدهم، كما ذهب إلى ذلك الإمام القرافي وغيره، إلا أن الذي يحمده للإمام مالك حيازته قصب السبق في إبراز هذا الأصل كمفهوم اصطلاحى جديد في الساحة الفقهية، ثم تداوله فقها وتزيلا بما يخدم حقيقة مقاصد الشريعة الإسلامية، وإلا فإنه من المعلوم أن أغلب المذاهب الفقهية الأخرى تقول بسد الذرائع وإن تفاوتت في قضية الاصطلاح ومساحة الاستعمال والجرأة في التعبير والبيان، وإن كان بعض الباحثين يؤكد على أنه لا يعتد بأي كلام عن الاجتهاد الذرائعي إذا كان بمعزل عن معرفة حقيقة تصور المالكية له والرجوع إليهم فيه في مجال: التنظير والتطبيق، والتأصيل والتفريع³.

هذا غيظ من فيض الإسهامات الفقهية للمدرسة المالكية في إبراز ومد جسور التواصل بين الفقه الإسلامي ومقاصده، وأنموذجية الإمام مالك تؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، أنها عالجت بشكل فعال إشكال الجفاء في العلاقة بين الأحكام الفقهية والمكلفين بها، فأعادت إليها روح الشريعة ودفء حرارة العبادة وحلاوة مذاق الإيمان، التي ما إن تخالط بشاشتها القلوب حتى تشع نفس الإنسان المسلم نورا وانسراحا، فتتشط في سلوكها تدرجا نحو بارئها راضية مرضية.

2. الاجتهاد المقاصدي الأصولي

تعتبر علوم أصول الفقه من أهم العلوم التي أنتجها الفكر الإسلامي، وهي تعبر عنه أصدق تعبير، ذلك لكونها تفسح المجال أمام خاصية فريدة من النبوغ المعرفي في تاريخ العلوم الإسلامية الذي حمل لواءه ثلة من العلماء الأليين.

1. ابن رشد، المقدمات، 1/109

2. ابن رشد، البيان والتحصيل، 1/282

3. انظر محمد التسماني الإدريسي، الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديما وحديثا، ص31.

ويعد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني صاحب الريادة في هذا الباب، فقد رصع كتابه "البرهان" بجواهر ولآلئ مقاصدية، فتوجه بالتقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة المتمثل في الضروريات والتحسينيات والحاجيات، ثم أتبع ذلك كله بالإشارة والتلميح والتصريح إلى الضروريات الخمس الأساسية: حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال¹.

إن المتأمل في هذا الإشراق المقاصدي والفتح المعرفي الأصولي الذي يحسب للإمام الجويني يلاحظ أن هذا كله يمكن تفسيره بناء على الأسباب التالية:

- **أولاً:** تأثره بتربية أبيه الإمام عبد الله بن يوسف الجويني، ثم نشأته العلمية الذي جعلته يحكم زمام الأصول ويسبح بدقة في بحارها العميقة، كأن الرجل كان يخط له منذ بداية مساره العلمي مشروعاً علمياً يجب تحقيقه.

- **ثانياً:** نبذه التعصب والفرقة والخلاف والشقاق، خاصة إذا كانت بين من ينسب للعلم ويحسب على أهله، الأمر الذي حمله على ترك موطن نشأته والسفر لمجاورة الحق بعيداً عن الخلق، ولم يعد إلى بلده إلا بعد مضي موجة التعصب وانكسارها.

- **ثالثاً:** ممارسته الإفتاء، ومصاحبته الوزراء، ومناظرته العلماء، ومخالطته لأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية، كل هذا وغيره فتح عقله على فقه الواقع وتنزيل أحكام الشريعة ومنهج التعامل مع المناط، تحقيقاً وتخريجاً، بلغة علماء الأصول².

- **رابعاً:** تميز القرن الخامس الهجري الذي عاش فيه الإمام الجويني بنضج المذاهب الفقهية المتعارف عليها تدويناً وتداولاً وتنزيلاً، الأمر الذي حدّ من التفكير في إنتاج مذاهب فقهية جديدة، مما جعل جل العلماء، وفي مقدمتهم الإمام الجويني، في هذا القرن يميلون إلى مراجعة ومدارسة وتقويم ما سبق من علوم، خاصة في مجال الفقه وأصوله.

1. أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص36.

2. أنظر سيرته في:

- سير أعلام النبلاء، للذهبي، 468/18.

- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، 164/5.

- وفيات الأعيان، لابن خلكان: 167/3.

- **خامسا:** جمع الإمام الجويني طرق المذاهب الفقهية والأصولية وأحسن التمكن منها، مما جعله يبلور أفكاره المقاصدية، إيمانا منه أن من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة.

- **سادسا:** الاستقرار السياسي الذي تميز به عصر إمام الحرمين، والانتصار للمذهب الأشعري، وانتشار النظر الاجتهادي، وأضحت أكثر المذاهب الفقهية الرئيسية مدونة ومستقرة ومتقلبة من لدن العامة والخاصة¹، هذا كله مكن الإمام الجويني من تعبيد الطريق لبسط نظريته المقاصدية التي أسست لميلاد علم جديد منبثق من رحم علم أصول الفقه، ثم ما لبث بعدئذ أن استوى قائما برجاله ومدارسه ومراجعته منذ ذلك التاريخ إلى يومنا هذا.

- **سابعا:** عاش الإمام الجويني حياته بطريقة المتصوفة السالكين، فتذوق بقلبه وجوارحه طعم ثمرات الإيمان المتمثلة في مقاصد الأوامر والنواهي. وكلما ذاق عرف، ومن عرف استزاد واستكثر واغترف، فجاء برهانه طبقا مقاصديا شهيا يساعد في السير إلى الله عز وجل وطلب مرضاته.. ومن لم يجد شيئا من هذا فعمله مدخول كما قال الإمام ابن تيمية فيما نقله عنه تلميذه الإمام ابن قيم الجوزية².

أخلص في هذه اللمحة المنهجية المقتضية إلى القول بأنه حري بالأسباب السالفة الذكر أن تنتج عقلا أصوليا مقاصديا مجددا، حقق خطوة مهمة ومتميزة في تاريخ الفكر الإسلامي، وأرسى لبنة أساسية لتعميق النظر الاجتهادي وإعادة قراءة العلوم الإسلامية بمنهج سليم، القصد منه استلهام هدي الشريعة الإسلامية في أحكامها وغاياتها وأهدافها بما يتناسب مع قواعدها ومبادئها وأصولها. فلا غرو، إذن، أن يورد الإمام الذهبي في كتابه "سير أعلام النبلاء" عن العلامة الفيروزبادي شهادته في حق إمام الحرمين الجويني قائلاً: تمتعوا من هذا الإمام، فإنه نزهة هذا الزمان..³

1. انظر: قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص53.

2. انظر: مدارج السالكين، م، س، 75/2.

3. سير أعلام النبلاء، م، س، 471/18.

3. الاجتهاد المقاصدي العقائدي

سبق عدد من علماء الإسلام إلى الحديث عن مقاصد العقائد، فألف في هذا المجال الحكيم أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الترمذي كتابه "إثبات العلل"، الذي أكد فيه على أن أصحاب المعاني والقادرين على إدراك مقاصد الشريعة وعلل العبودية هم الخاصة وخاصة الخاصة؛ وكذلك ألف أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري كتابه "محاسن الإسلام وشرائع الإسلام" الذي شرح فيه خصائص الشريعة ومميزاتها وعظيم شرفها ومقاصدها.

إلا أن الذي تميز من هؤلاء الأعلام هو حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي الذي كثرت تأليفه في مجال العقيدة، ومن ذلك كتاب "الإحياء"، وكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، وكتاب "قواعد العقائد" التي شرحها العلامة الزروقي، وغيرها من المصنفات التي زينها بالحديث عن مقاصد العقيدة وأسرارها وحكمها التي فصل في بعضها حيناً وأمجح إلماحاً في أخرى أحياناً.

وهكذا أشار الإمام الغزالي في إحيائه إلى أن إدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله عز وجل تقيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب، وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله¹.

ومن جملة الأمثلة على ما سبق ذكره يورد الإمام الغزالي في كتبه كلاماً عن التوحيد ومراتبه، فلا يقف عند ما هو مقرر عند متكلمي أهل السنة والجماعة الذي هو إثبات لوحانية الله تعالى في الذات والصفات والأفعال، بل أضفى عليها بعداً سلوكياً عجيباً يختلف باختلاف الموحدين ومقاصدهم من التوحيد، وكأن الغزالي يشير، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون من بعده²، إلى أن الاعتبار في التوحيد ليس هو الإيمان فقط؛ لأن الإيمان تصديق علمي، أما التوحيد فهو علم ثان ينشأ من العلم الأول، والفرق بينهما أشبه بالفرق بين العلم بالشيء والاتصاف بهذا الشيء أو التحقق به.

1. انظر كتاب قواعد المقاصد من "الإحياء"، 1/139.

2. المقدمة، 3/1069.

وهكذا قال الإمام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل المضمن في مؤلفه "الإحياء": فكذاك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن؛ لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى إلى وقت الموت: والقشرة السفلى هي القلب والبدن. وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة فإنهم لم يؤمروا بشق القلوب، والسيف إنما يصيب جسم البدن وهو القشرة وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده..

وكما أن القشرة السفلى ظاهرة النفع بالإضافة إلى القشرة العليا فإنها تصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار، وإذا فصلت أمكن أن ينتفع بها حطباً لكنها نازلة القدر بالإضافة إلى اللب، وكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة إلى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانسراح الصدر وانفساحه وإشراق نور الحق فيه، إذ ذاك الشرح هو المراد بقوله تعالى: ﴿فمن ير إلى الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ (الأنعام: 126) وبقوله عز وجل: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ (الزمر: 22). وكما أن اللب نفيس في نفسه بالإضافة إلى القشر وكله المقصود، ولكنه لا يخلو عن شوب عسارة بالإضافة إلى الدهن المستخرج منه، فكذاك توحيد الفعل مقصد عال للسالكين لكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والاتفات إلى الكثرة بالإضافة إلى من لا يشاهد سوى الواحد الحق¹.

وقد فصل بعض الباحثين المتخصصين في أعمال الإمام الغزالي المفهوم النسقي العقدي الذي أفضى إلى بلورة نظرية المقاصد العقدية عند الغزالي، وهذا ما قام به الأستاذ الباحث محمد عبدي في أطروحته العلمية المتميزة "مقاصد العقائد عند الغزالي"، حيث شرح عناصر هذه النظرية شرحاً وافياً على نفس منوال نظرية الإمام الشاطبي، فتكلم عن ضرورة العقائد وما لها من زوائد ومتممات، ثم إنها تقام أركانها وتثبت قواعدها بأسباب الحفظ لوجودها وأسباب الدفع لمفسدتها ومهلكاتها، وهي تجري مجرى الوسيلة لغيرها، ثم هي ليست على رتبة واحدة، بل أنفسها معرفة الذات، ثم يليه معرفة الصفات، ويليه معرفة الأفعال.. إلى غير ذلك من خمس عشرة مسألة تشكل هندسة هذا البناء النظري للمقاصد العقائدية عند الإمام الغزالي.

1. أنظر كتاب التوحيد والتوكل من "الإحياء"، 327/4.

إن المتأمل في نشوء هذه النظرية المقاصدية يمكن أن يعزوها إلى أربعة أمور أساسية عامة:

- **أولاً:** التكوين العلمي المقاصدي الرصين الذي مزج فيه حجة الإسلام بين علم الكلام وعلم الفلسفة وعلم الأصول وعلم التصوف، خاصة وأنه قد سبق أن خاض تجربة مقاصدية متميزة في كتاب "مقاصد الفلاسفة".

- **ثانياً:** التغيير الجذري الذي عرفته حياة الإمام الغزالي منهجا ومعرفة وسلوكا، كأن نصف عمره الأخير ناسخ لنصفه الأول قولاً وعلماً وحكماً، خاصة إذا علمنا أن للحكيم الترمذي ولعدد من علماء التربية والسلوك أثراً واضحاً على فكر الإمام الغزالي، مما جعله يهتم بإعادة بناء التصور العقدي وفق نسق مقاصدي متميز تميز أواخر سنوات حياته.

- **ثالثاً:** الحالة التي كان عليها القرن الخامس الهجري من الخلاف الشديد والصراع المرير بين المذاهب الفقهية والعقائدية، وتواجد تيار الزندقة، وانتشار الإسماعيلية النزارية التي عاثت في عقيدة البلاد والعباد فساداً ورعباً، وكذا اشتداد الفتنة الطائفية التي قادتها بعض فرق الشيعة.. وهذه الأمور وغيرها هي التي جعلت الإمام الغزالي يخرج من نظامية بغداد إلى بلاد الشام ويحاول تصحيح الاغوجاج العقدي، وتقويم انحراف التوحيد واحروراف مقاصده.

- **رابعاً:** تميزه بنظر ثاقب وخبرة كبيرة في مجال الدراسات التربوية والنفسية والسلوكية، ووعيه العميق بأثرها الفعال في توجيه الإنسان وبناء تصوره العقدي.

4. الاجتهاد المقاصدي الاصلاحى

شكل شيخ الإسلام الإمام أحمد تقي الدين أبو العباس بن تيمية، رحمه الله، في تاريخ أمتنا مدرسة علمية أنموذجية في إحياء الفكر الإسلامي الرصين وإصلاحه منهجا ومعرفة، وهذا ما جعل منه ظاهرة علمية متميزة جامعة لشتى العلوم والمعارف، وحصناً منيعاً للدفاع عن الإسلام في فترة عصيبة من حياة الأمة الإسلامية، ومن ثم اعتبرناه مثالا واضحا وعنوانا بارزا للاجتهاد المقاصدي الاصلاحى في تاريخ الفكر الإسلامى.

والتأمل في المنهج العلمي للإمام ابن تيمية يلاحظ أن من ثمرات جهاده العلمي بيان حقائق الشريعة الإسلامية ومقاصدها، والتي يمكن إجمال وسائل معرفتها في الجوانب العامة الآتية:

أ. الجانب الأول: الاستقراء والاستنباط

رجع الإمام ابن تيمية إلى أقوال من سبقه من أهل العلم فنظر فيها نظرة الفاحص المدقق، مما أكسبه دربة على اختراق حجب المعرفة للإمام بحقائق ومعاني لطيفة. ولم يقتصر هدفه في هذه العملية العلمية في الرد على من يستحق الرد في نظره، وإنما صاحب ذلك كله الكشف عن المقاصد والغايات التي سبقت من أجلها نصوص الشريعة.

ومن ذلك إبراده في كتابه "التفسير الكبير" لعدد من آيات الخلق والهداية التي يعول عليها المفسرون، فأكد على أن الله تعالى ذكر فيها خلق الإنسان وهدايته وتعليمه بعد الخلق كما في قوله عز وجل: ﴿الذي خلق فسوى والذي فكر فهدى﴾ (الأعلى: 2-3)؛ لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بد أن تهدي إلى تلك الغاية التي خلقت لها، فلا تتم مصلحتها وما أرادت إلا بهدايتها لغايتها، وهذا ما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها، كما قال ذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء¹. وقد أراد بهذا الاحتجاج الرد على من يبطلون الحكمة والإرادة في مخلوقات الله، كالجهمية والأشاعرة².

وقد تنوعت أصول الاستنباط عند الإمام ابن تيمية حتى تجاوزت أصول الحنابلة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، وهي تفصيلاً: الكتب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب والمصالح المرسلة وقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستحسان وسد الذرائع والعرف. إلا أن هذا التفصيل يمكن إجماله في أصول أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

إن هذه الأصول، مجملة أو مفصلة، تكشف عن منهج أصولي دقيق للإمام ابن تيمية، أصله ثابت في المذهب الحنبلي من الناحية الفقهية، إلا أن فروعه تمتد في سماء الاجتهاد الواسع بما يتساق مع مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة، ودلالة المقاصد الأصلية على الفرعية من جهة أخرى.

1. التفسير الكبير، 6/148.

2. ابراهيم العقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص216.

ب. الجانب الثاني: حفظ الدين

من المعلوم أن عصر الإمام ابن تيمية عرف حالات من التمزق والتشردم والتدهور الذي لم يسبق له مثل في تاريخ الأمة، حتى بلغ الأمر أن أصيبت عقيدة المسلمين بلوثات مفاهيمية شوهدت معالمها وغيرت ملامحها، وذلك بسب انتشار واسع ومهول للبدع والضلالات.

وقد فطن، رحمه الله، إلى أن من أهم المقاصد الشرعية الأصلية المحافظة على الدين، وذلك لن يتأت إلا بالقضاء على البدع. ولهذا يحمّد إليه في تاريخ الفكر الإسلامي جهوده الكبيرة التي بذلها في التصدي لأصحاب الضلالات والمنكرات، سواء فيما يخص الأقوال والاعتقادات أو الأفعال والعبادات. وكان قصده، رحمه الله، من اجتهاده هذا تصحيح العقيدة وإعادة توحيد الأمة والتأليف بينها...¹.

ولقد فسر شيخ الإسلام في مؤلفاته، بما لا يدع مجالاً للشك، على أن البدع مشتملة على مفسد اعتقادية خطيرة من شأنها أن تهدم ما ترنو إليه الشريعة من مصالح. ولما كان الجهل بقواعد الشريعة ومقاصدها أصلاً من أصول الابتداع، كما قرر ذلك الشيخ دراز في كتابه "الميزان"²، فإن ما سعى إليه شيخ الإسلام هو هدم هذا الأصل وغيره حتى لا يضيع الدين، ومن هنا نفهم لماذا اعتبر، رحمه الله، البدع مشتقة من الكفر³.

ج. الجانب الثالث: دلالات اللغة وسياقاتها بين العادة والعبادة

تصدى الإمام ابن تيمية لتفسير القرآن والسنة من خلال الوضع اللغوي المتعارف عليه، واعتبر هذا المنهج خاطئاً ولا يصلح للتعامل مع نصوص الوحي. وبيان ذلك أن فهم ما جاء في قول رب العزة، سبحانه وتعالى، أو حديث رسوله، صلى الله عليه وسلم، لا يتم بشكل صحيح وسليم إلا من داخل القول نفسه وليس بقرينة لغوية متعارف عليها، وذلك للتمييز بين ما يخرج من مراد هذا القول عبادة وما يخرج منه عادة. وقد قال، رحمه الله، في كتابه الفتاوى شارحاً هذه القضية:

1. لطفه جابر العلواني كلام نفيس في هذا الصدد صدر به كتاب إبراهيم العقيلي "تكامّل المنهج المعرفي عند ابن تيمية". ص 21 و 22.

2. الميزان بين السنة والبدعة، ص 82.

3. اقتضاء الصراط المستقيم، 612/2.

اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابها، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية.

فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته. ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول، صلى الله عليه وسلم، ومراده بها عرف عاداته في خطابه وتبين له مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ماذا عنى بها الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم. فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره كانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو، صلى الله عليه وسلم، بل هي لغة قومه ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدث بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه¹.

إن الإمام ابن تيمية بقوله هذا يؤكد أن تفسير نصوص الوحي لا يتم إلا لمن أوتي مفاتيح استكناه المعاني المودعة فيها، ومن شأن هذا كله أن يخدم المقاصد الحقيقية للشريعة الإسلامية. وهذا عين ما سعى إليه من خلال مصنفااته وكتبه ومجاهدته المعرفية حتى آخر يوم من حياته، فخرجت دمشق كلها تكريما لهذا العالم المجدد والمقاصدي المصلح تودعه وتبكيه في جنازة مهيبة لا يقل عدد أفرادها عن خمسين ألفا..).

المحور الثاني: مرحلة نضوج الاجتهاد المقاصدي في عهد الإمام الشاطبي

وما بعده

1. الخصائص المنهجية المؤسسة لنظرية الإمام الشاطبي

لن أتحدث في هذه اللمحة المنهجية المقتضبة عن نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، وذلك لأن أهل الصنعة من علماء الأصول والمقاصد بسطوا آراءهم في هذا الجانب كثيرا، ولكن أردت أن أعرج قليلا على ملامح الدعائم المنهجية التي استوت عليها هذه النظرية التجديدية قائمة بشموخ منذ القرن الثامن الهجري.

إن أول دعامة للنظر المقاصدي عند الإمام الشاطبي نقشت عليها عبارته الشهيرة "المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"¹.

والحديث عن مفهوم الاستقراء عند الإمام أبي إسحاق هو حديث عن المنهج بكل معانيه ودلالاته، وفيه إضافة نوعية للاجتهاد في الفكر الإسلامي، حيث إن العلماء قبله كانوا يعولون في أبحاثهم على الاستنباط والقياس، ثم جاء هذا الفتح المنهجي الجديد ليسبر أغوار بحار الشريعة بحثاً عن مقاصدها وأهدافها وأسرارها المكنونة في صدقاتها.

إن ما يميز منهج الاستقراء عند الإمام الشاطبي هو توظيفه فيما يعتبر نافعا، فقد أورد الأستاذ تميم الحلواني في بحثه عن الخصائص العامة لفكر الإمام الشاطبي أنه لم يعمل بهذا المنهج في مجال البدع والضلالات، لأنها تتصف بقابلية التجديد وتتأثر بظروف الزمان والمكان، ولذلك لجأ فيها إلى طريقة التأصيل والتعميد².

ومما تفرّد به الإمام الشاطبي كذلك قوله بإفادة الاستقراء التام والناقص القطع، وبهذا خالف الحجية المتعارف عليه بين علماء الأصول. بل إن الأستاذ مجدي محمد عاشور أكد في بحثه عن الثابت والمتغير في فكر الإمام الشاطبي على أنه أخذ بالاستقراء المعنوي في منهجه فجمع بذلك بين منهجين:

أ. منهج أهل الحديث، وكذا أهل الأصول القائلين بالتواتر المعنوي والمقرين بإفادته العلم عندهم.

ب. منهج أهل المنطق في استدلالهم بالاستقراء في إثبات حجية الدليل، ولكنه خالفهم في أخذه بالاستقراء الناقص³.

أما الدعامة الثانية للنظر التجديدي المقاصدي عند الإمام الشاطبي هي قضية التعليل، وبدونها يكون اجتهاده قاب قوسين أو أدنى من التصدع والانهيار، وتصبح المقاصد في أحسن

1. الموافقات، م، س، 262/2.

2. أنظر تميم الحلواني، الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره. مجلة دار الحديث الحسنية، ع 13، ص 256.

3. مجدي محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام الشاطبي، ص 162-164.

أحوالها نظرية بغير جذور حسب تعبير الأستاذ أحمد الطيب الذي أشار إلى هذا الأمر حين تناوله لنظرية المقاصد ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية¹.

إلا أن اللافت للنظر عند الإمام الشاطبي هو قوله بالتعليل في الشريعة مجملها ومفصلها. وقد ذكر الأستاذ أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد" بأن الإمام لا ينكر أن العبادات معلقة في أصلها وجملتها، وإن كان يرى أن التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل. ثم استدرك على هذا فأتى بالتعليل التفصيلي للشاطبي للصلاة، ثم علق عليه بالقول بأن هذا توسع ظاهر يقدم عليه الشاطبي في تعليل تفاصيل أكثر العبادات تعبدية وهي الصلاة، فكيف يقال، رغم هذا، إن المناسب في العبادات مما لا نظير له، وأن الأصل في العبادات عدم التعليل؟²

وقول الإمام الشاطبي بالتعليل مخالف لما عليه مذهبه العقدي والكلامي باعتباره أحد أعلام الأشاعرة، بل إننا نجده يقارع أد خصوم التعليل في زمانه الإمام الرازي، وهذا الأمر يعيد طرح أشعرية الإمام الشاطبي من جديد في ميزان علم الكلام؛ لأن من كان على شاكلة الإمام الرازي وغيره من علماء الأشاعرة لن يسلم للإمام الشاطبي نظره التعليلي أيا كانت أسبابه ومقاصده.

ولعل الإمام الشاطبي قد علم بفطنته وذكائه أن الدخول إلى عالم المقاصد يمر حتما عبر بوابة التعليل، فافتحمها بحذر شديد دون إثارة انتباه الأشاعرة، وذلك من خلال موافقتهم في آرائهم الكلامية، من ذلك قضية التحسين والتقبيح وغيرها، ثم ترك لنفسه هامشا واسعا لنصوص كثيرة استثمرها لربط جسور التواصل بين آرائه وآراء علماء السلف من قبله، للتأكيد على أن نظريته المقاصدية ليست بدعا من الاجتهاد والفكر، مما حدا بعدد من الباحثين مثل الأستاذ علال الفاسي إلى اعتباره من الأئمة السلفيين إلى جانب الإمامين ابن تيمية وابن القيم³.

وفيما يخص **الدعامة الثالثة** التي تحمل صرح النظر المقاصدي للإمام الشاطبي فيتعلق الأمر بما تميز به عصره من انتشار للمذهب المالكي، خاصة ما عرفته حقبة بني الأحمر في الأندلس⁴، وهذا ما جعل من الإمام الشاطبي يستفيد من فقه الإمام مالك الذي يتميز بالنظر

1. أحمد الطيب، نظرية المقاصد ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع103، ص15.

2. نظرية المقاصد، م، س، ص194.

3. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م، س، ص94.

4. انظر سعد الله أبو القاسم، عصر الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، ع1، ص99.

العميق في روح الشريعة الإسلامية وكيانها، وكذا الجري على مقتضاها بما يوافق مقصود الشارع، ثم تعدد أصوله وتنوع قواعده، إضافة إلى تطور الاجتهاد فيه حتى أصبح جزءاً من الواقع المعيش.

ولهذا اختار الإمام الشاطبي السير على منوال المذهب المالكي حتى اشتهر عنه قوله "مالك هو إمام الاقتداء"، ثم إذا ما سئل أجاب في أغلب الفتاوى بقوله: "إن مذهب مالك.. أو" إن قاعدة مذهب مالك.. أو" سئل مالك بن أنس.. أو ما شابه ذلك.

ومن هنا نفهم لماذا لم يكن الإمام الشاطبي مجتهداً مستقلاً رغم أنه صاحب نظرية رائدة في مقاصد الشريعة، واقتصر في أحسن أحواله على الاجتهاد داخل المذهب المالكي، ولعل هذا كله من شأنه أن ييسر له أمرين:

أولهما: التمكين المعرفي لنظريته المقاصدية وانتشارها بشكل واسع بين العلماء وطلبة العلم، وهذا ما حصل بالفعل.

ثانيهما: اجتناب الدخول في خصام ونقاش مع فقهاء المالكية الذي من نتائجه تقويض اجتهاده وجلب متاعب جمة هو في غنى عنها، خاصة إذا علمنا أن فقهاء زمانه لا يرون فقيهاً بديلاً عن الإمام مالك.

أخلص إلى القول بأن الإمام الشاطبي استطاع بمنهجه الاستقرائي أن يجمع بين فقه المالكية وفكر الأشاعرة وآراء الإمامين ابن تيمية وابن القيم واجتهاد علماء الأصول جمعاً توافقياً عجبياً، نتج عنه نظر اجتهادي مقاصدي متميز، أسس به مشروعاً واسعاً للتدبر في معاني وحكم وأسرار وأهداف الشريعة، وكان فاتحة علمية لتدشين الانطلاقة لعلم قائم بذاته يسمى "علم مقاصد الشريعة"، وأنعم به وأكرم من مجال معرفي رائد في منهجه ضمن حقل العلوم الإسلامية.

2. إحياء الاشتغال بالنظر الاجتهادي المقاصدي في الفكر الإسلامي الحديث

ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يعلم اشتغالا بالمقاصد بعد الإمام الشاطبي إلا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك حين تم نشر كتاب "الموافقات" من طرف حركة الإصلاح الديني بتونس، وكانت الطبعة الأولى له سنة 1884م، وهي نفس السنة التي زار فيها

الشيخ محمد عبده تونس واطلع على الكتاب، ومن ثم لفت اهتمام تلامذته وأوصاهم بالاعتناء به كما يصرح بتلك الوصية كل من عبد الله دراز ومحمد الخضري¹.

ولا يمكن إخفاء أثر المدرسة الإصلاحية الحديثة في استئناف الاجتهاد المقاصدي وإعادة صياغة تصوره المنهجي والمعرفي. ولعل من أبرز الرواد في هذا المجال الشيخ المقاصدي الطاهر بن عاشور الذي نسج علاقة علمية بشيخه وأستاذه محمد عبده الذي يكن له محبة خاصة وإعجاباً قل نظيره.

وقد توطد هذا التواصل العلمي بين العلمين حين التقيا خلال زيارة الشيخ محمد عبده الثانية لتونس سنة 1903م، وكان عمر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ثلاثاً وعشرين سنة، بعد أن التقاه في زيارته الأولى سنة 1884م وعمره لا يتجاوز الثماني سنوات. ولهذا لا يذكر اسم الشيخ الطاهر بن عاشور إلا وتذكر اللقب الذي لقبه به الإمام محمد عبده وهو: "سفير الدعوة الإصلاحية في الجامعة الزيتونة"²، وهذا يعني أن الطالب قد تأثر بالفكر الإصلاحي الذي تشبع به أستاذه، مما جعله يشارك في دعوات الإصلاح، وينظر لمشاريع النهضة العربية الإسلامية وأطروحاتها، ويسعى إلى إصلاح المناهج السائدة على الساحة المعرفية، بدءاً من إصلاح جامع الزيتونة وانتهاء بتجديد النظر المقاصدي.

وقد كان العطاء العلمي للشيخ الطاهر بن عاشور، كما وصفه بذلك الأستاذ الحبيب بن الخوجة، غزيراً ومتنوعاً، من تفسير للقرآن الكريم، ودراسة للحديث النبوي، وأصول الفقه، واللغة، والأدب، والنحو، والاجتماع، والتراجم، والتاريخ، حتى يمكن أن نقول إن الرجل تميز بحق عن سائر أقرانه في المغرب العربي³.

إلا أن مما اشتهر به العلامة الطاهر بن عاشور هو ميله الشديد إلى مقاصد الشريعة الإسلامية نظراً للفراغ الحاصل في هذا العلم، لهذا كان يؤكد في أقواله بأن الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة وتملك من معرفة مقاصدها⁴؛ مما دفعه رحمه

1. انظر مقال معتز الخطيب، الوظيفة المقاصدية؛ مشروعيتها وغاياتها، مجلة إسلامية المعرفة، ع 48، ص 27.

2. محمد الفضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 83.

3. ابن عاشور، ص 22.

4. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 150.

اللَّهُ إلى الرجوع إلى المقاصديين من علماء السلف فاستناد منهم كثيراً، وخاصة شيخهم الإمام الشاطبي الذي اعتبره أنه أفاد جد الإفادة، وبذلك فهو يقتضي آثاره. إلا أن الأستاذ طه جابر العلواني ذهب إلى أبعد من هذا "الاقتفاء" حين أكد على أن ابن عاشور استطاع أن "يستدرك" على الشاطبي ما فاتته وأن يمهد لبناء الفكر المقاصدي بأحسن ما يكون التمهيد¹.

ويرى الإمام محمد الطاهر بن عاشور أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ويشمل صلاحه عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه..²

وهذا المقصد العام ينقسم إلى قسمين اثنين:

- **الأول:** مقاصد التشريع العامة، وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها..

وقد ذكر العلامة ابن عاشور، رحمه الله، من بين هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الأمة قوية موهوبة الجانب..

- **الثاني:** مقاصد الشريعة الخاصة، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق..³

1. أنظر تقديم طه جابر العلواني لكتاب: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، ص16. وانظر كذلك ما أورده عبد المجيد عمر النجار في هذه المسألة في كتابه: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص143.

2. مقاصد الشريعة، م، س، ص63.

3. المرجع نفسه، ص145.

وقد ذهب بعض الباحثين في مراجعته لفكر الطاهر بن عاشور أنه كان يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، وهي التي شكلت نسقاً كاملاً من المفاهيم استخدمها ابن عاشور في نقد العلوم الإسلامية، وطرق توجه الدارسين إليها، وشروط إنتاج المعرفة والعلم وأهمية حرية المباحثة والنقد في هذا الصدد وأولويتها في تقليل الخلاف، رغم أن الرأي السائد أن قفل الباب أمام حرية المباحثة والنقد والانكفاء على التقليد يؤدي إلى تقليل الخلاف..

وعلى ذلك فإن آراء ابن عاشور في إصلاح مناهج التعليم وبيان كفايات إصلاح الخلل في أحاد المعارف والعلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والتفسير، واللغة، والمنطق، والفقه وأصوله، لهو إضافة جلية في طريقة فهم المنطق الداخلي لتلك العلوم والسعي لتجديدها من خلال نظر كلي مثمر يربطها بهموم عصر المتعاطين لها، لا أن تقرأ بعصر من قاموا بإنتاجها لمواجهة مشكلات وهموم لا وجود لها. وعليه فإن في حركة العلم وتفاعله مع الواقع بوناً شاسعاً بين من يجتهد في فهم واقعه ويجد له حلولاً في نصوص الشريعة الخالدة وبين من يقبع في مقاييسات عقيمة على حلول لمشكلات لا وجود لها.

فالذي يكفر بعقل القرن التاسع أو العاشر الهجري هو في حقيقة الأمر كما قال ابن عاشور: "عالة عليهم؛ (أي على أهل القرن التاسع أو العاشر) في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً" .. ومن كانت تلك حقيقته لا يرجى منه تطوير العلوم ولا فهم واقعه. فإن كان ذلك كذلك فإن حقيقة تطوير العلوم وبث الحياة فيها يقتضي نظراً في الواقع واقتناصاً للعبارة والصورة ملائماً لذلك الواقع. ولا يعني ذلك بحال من الأحوال تصور الواقع كما هو والوقوف على ذلك، ولكن تصويره وفهمه وتحريره ليوافق مقصد الشارع. ومن هنا يتضح لنا الدور الحيوي الذي تقوم به "فكرة المقاصد" بحسبانها قضية جوهرية في سبيل الإصلاح¹.

لقد امتزج الإبداع المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور بأثر الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث التي كانت تبحث في أسباب نهوض المجتمع الإسلامي وأسباب جموده،

1. إبراهيم محمد زين، قراءة ومراجعة لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، مجلة إسلامية المعرفة، ع23، ص130.

وكذا الأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في الإسلام وقيمه ومقاصده، فأعطانا تلكم الثمرة الطيبة الموسومة بـ "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".

وهذا المؤلف المتفرد في منهجه وموضوعه يمكن اعتباره ثورة في علم الاجتماع الإسلامي المعاصر من جهة، وصورة نموذجية لقمة التكامل المعرفي بين الحركة الإصلاحية في مشرق الإسلام ومغربه من جهة أخرى. وبذلك فهو يستحق عناية خاصة من الباحثين المقاصديين لاستخراج المضامين والمفاهيم التي دونها الإمام في مؤلفه، الأمر الذي يتطلب إعادة قراءته مرة ومرة.. فحق بذلك أن يكون الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مجدد علوم المقاصد الخادمة للمجتمع الإسلامي بامتياز في العصر الحديث.

3. ملامح تجديد منهج الاجتهاد المقاصدي في الفكر الإسلامي المعاصر

لم يقف أثر الحركة الإصلاحية الحديثة في الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الطاهر بن عاشور فحسب، بل حمل المشعل العلمي المقاصدي ثلة من العلماء والباحثين المعاصرين الذين أهتمتهم نظرية المقاصد وأدركوا أهميتها في فهم الدين وأحكامه وأثرها في بناء الإنسان والعمران، كما هو الشأن عند الأستاذ علال الفاسي الذي اعتبر المقصد العام للشريعة الإسلامية يتجلى في عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كفلوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستتباط لخيراتها، وتديير لمنافع الجميع¹.

وقد استدل، رحمه الله، على هذا المنحى المقاصدي التجديدي بآيات الاستخلاف والعمران وإقامة العدل الواردة في كتاب الله المجيد، ليؤكد بعد ذلك أن مجموع هذه الآيات القرآنية يبين بوضوح أن الغاية من إرسال الأنبياء والرسول وإنزال الشرائع هو إرشاد الخلق لما به صلاحهم وأداؤهم لواجب التكليف المفروض عليهم. فمصدر العدالة الإسلامية هو إيمان المرء بأنه مكلف، وينشأ عنه وجوب طاعته للشريعة في أقواله وأعماله وتصرفاته؛ والشريعة أحكام تتطوي على مقاصد، ومقاصد تتطوي على أحكام².

1. مقاصد الشريعة ومكارمها، م، س، ص 45-46.

2. المرجع نفسه، ص 47.

لقد دافع الأستاذ علال الفاسي دفاعا كبيرا عن مقاصد الشريعة حتى بلغ الأمر عنده حد اعتبارها هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي. ثم أكد بعد ذلك أنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد، ولكنها ذات معالم وُصوى كصوى الطريق¹.

إن هذه النظرة المنهجية الدقيقة للشريعة وأحكامها لا تتأني إلا لمن خبروا المقاصد وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك. ومن فاته هذا المستوى، أهمل هذا النوع من النظر. وقع في التخبط والاضطراب، وأتى بالأقوال الشاذة المجافية لمقاصد الشارع، أو انتهى إلى العجز والانكماش، تاركا ما ليس لقيصر لقيصر، كما صرح بذلك المقاصدي المعاصر الأستاذ أحمد الريسوني².

بل إننا نجد هذا الباحث الفذ قد ذهب أبعد من هذا حين أكد على أن الشريعة مصلحة، والمصلحة شريعة: أما أن الشريعة مصلحة فأمر معلوم عند الخاصة والعامة إلا الظاهرية، وأما كون المصلحة شريعة فيتمثل عند علمائنا في عدد كبير من الأصول والقواعد التشريعية التي ترجع على اعتبار المصلحة. وأصرحها وأشهرها هو أصل (المصلحة المرسله) الذي يعد حجة ومصدر تشريعاتها عند عامة الفقهاء، خلافا لما يشتهر من اختصاص المالكية بهذا الأصل³.

وقد استدلل الأستاذ الريسوني في هذه المسألة بنص الإمام القرابي الذي قال فيه: "وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمنطق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة"⁴.

وهكذا توسعت دائرة الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر باتساع العلم المقاصدي وذيوعه بين طلاب العلم والمعرفة، فبعد أن كان تعريف الاجتهاد محصورا بين الأمرين التاليين: الأول:

1. المرجع نفسه، ص 56.

2. نظرية المقاصد، م، س، ص 332.

3. انظر كتاب: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص 29-31.

4. الذخيرة: 1/154، نقلا عن المرجع السابق.

حمل ما يحتمل من الكلام محملين أو أكثر على أحدهما.. **والثاني**؛ قياس تمثيلي تلحق فيه واقعة وقعت وحدثت بواقعة مماثلة لها تعرض لها الكتاب و السنة.. انضاف إليهما نوع آخر من الاجتهاد وهو: الاجتهاد في ملاحظة مصلحة أو سد ذريعة أو تخصيص عموم أو أخذ بمفهوم أو نحو ذلك..¹

وحين صدر كتاب "الاجتهاد المقاصدي" للأستاذ نور الدين بن مختار الخادمي تناول فيه حقيقة الاجتهاد المقاصدي وتاريخه وحجيته، ثم ضوابطه ومستلزماته ومجالاته، وختمه عند الاجتهاد المقاصدي في العصر الحالي، وهذا يغنينا عن الرجوع إلى إثارة هذه القضايا والمسائل التي ناقشها الباحث مناقشة مستفيضة في مؤلفه. ولكن غاية ما في الأمر أن هذه الدراسة المتميزة تعتبر لبنة أساسية في تجديد بناء التصور المنهجي للعقل المقاصدي، وهي خطوة مهمة تفتح المجال أمام ثقافة مقاصدية رائدة، تكون معيناً وزاداً لبعول الإسلام المعاصر، وتسهم في بنائه وتفعيل حركته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتؤصل عمله العلمي الرصين حتى يتسنى له القيام بالمهمة الصعبة الملقاة على عاتقه.

وقد صدق أحد الباحثين المعاصرين حين فهم الاجتهاد المقاصدي ذلك الفهم الذي يعني القدرة على تحديد الأهداف والمقاصد المرحلية والإستراتيجية.. ويعني كذلك القدرة على الربط بين الاستطاعة والحكم الشرعي المناسب للحركة في هذه المرحلة، والهدف الممكن تحقيقه في ضوء هذه الاستطاعة حتى ولو كان الهدف جزئياً، شريطة أن يكون هذا الهدف الجزئي بعضاً من كل، أي جزء من الهدف الكلي، والرؤية الشاملة لمجال الحركة، بعيداً عن الرسم بالفراغ، والأمني والحماسات التي لم تورث إلا الإحباط، وبذلك يتحقق الفقه المطلوب لتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، ويحمي العمل الإسلامي من كثير من المجازفات والعشوائية..²

وتجدر الإشارة إلى أن هناك آراء سابقة لرأي الأستاذ الخادمي، دعت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى امتلاك القدرة المعرفية لمعالجة قضايا المجتمع بنظرة مقاصدية تجعل من الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان. فالأستاذ فتحي الدريني انتقد بعض آراء الأصوليين القدامى والمعاصرين الذين قالوا بأن الاجتهاد بالرأي ينحصر فيما لا نص فيه.. وناقش القضية

1. انظر: طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي، ص 19-20.

2. عمر عبيد حسنة، من مقدمة كتاب "الاجتهاد المقاصدي" للخادمي، 1/22-23.

من جوانب متعددة، فخلص إلى أن الاجتهاد بالرأي كان في أول الأمر مرتبطا بالنصوص، فهما وتطبيقا، واستشهد على ذلك بما يقوي حجته ورأيه¹. وحينما عرف الاجتهاد بالرأي أضاف إلى اجتهاد الأصوليين القدامى إضافة نوعية تبرهن على قابلية المناهج الأصولية القديمة للتجديد والتحديث، ويتجلى ذلك في إدراجه لمفهوم "روح الشريعة" في التعريف، فقال: "الاجتهاد بالرأي: بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة، لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصا وروحا، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع"².

ولعل الدارس لآراء الأستاذ الدريني فيما يخص الاجتهاد بالرأي، يلاحظ وجود نقط التقاء وتقاطع مع ما نص عليه علماء الأصول من خصائص الاجتهاد المقاصدي وأهدافه، إدراكا من الجميع بأن "الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال متناهية، ومحال أن يتقابل ما لا يتناهى بما يتناهى"³.

أما الأستاذ عبد المجيد النجار فإنه قسم الاجتهاد الخاص بالكشف عن مقاصد الأحكام إلى مرحلتين اجتهاديتين: الأولى؛ سماها "الاجتهاد في الفهم"، وهي التي يكون فيها الاجتهاد نظريا وتجريديا، أما المرحلة الثانية فتكون عند صياغة الأحكام بقصد تهيئتها لمعالجة الواقع⁴.

وبرجوعنا إلى الأستاذ أحمد الريسوني وأبحاثه الرصينة فإننا نجد قد خصص الفصل الأخير من دراسته الإمام الشاطبي ونظريته المقاصدية للحديث عن المقاصد والاجتهاد، وكانت مسالك الاجتهاد المقاصدي أهم ما ميز هذا الفصل⁵. وبذلك فهي تعتبر بحق الإطار المنهجي الذي يجب اعتماده والتركيز عليه للبحث في هذا الموضوع المهم الذي يثير كثيرا من الأسئلة والاستفسارات التي تحتاج إلى دراسة متأنية وبحث متعمق، ولعل هذا ما عبر عنه الأستاذ

1. أنظر كتابه: المناهج الأصولية، ص 32.

2. المرجع نفسه، ص 36.

3. مقدمة كتاب بداية المجتهد لابن رشد، 6/1.

4. فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة، ع 22، 96/2.

5. انظر كتابه: نظرية المقاصد، م، س، من ص 335 إلى ص 356.

الريسوني في خاتمة كتابه، ودعا الباحثين إلى الإجابة عن الأسئلة العالقة في هذا المجال الذي نتحدث عنه، وسد الفراغ الحاصل في المكتبة الفقهية والأصولية.

أما الشيخ يوسف القرضاوي فقد اعتبر فقه مقاصد الشريعة من ركائز الفقه الحضاري للأمة، وأكد على أنه إذا كان الفقه التقليدي يعنى بجزئيات الأحكام الفرعية وشكلياتها، فإن الفقه الحضاري يعنى بمقاصدها ووكلياتها وأسرارها، ونعني بها الحكم والأهداف الكلية، التي من أجلها شرع الله الأحكام، وفرض الفرائض، وأحل الحلال، وحرم الحرام، وحد الحدود¹. كما أشار أيضا إلى الشمولية والتنوع الذي يميز مقاصد الشريعة فقال: "وينبغي أن نعلم أنها مقاصد روحية أو دينية، فإن أول المقاصد أو المصالح التي تسعى إليها الشريعة هو: المحافظة على الدين، وهو ما يشمل العقائد والعبادات. والدين جوهر الوجود، وروح الحياة.

وهي مقاصد أخلاقية.. فالأخلاق لا تنفصل عن الدين.

هي مقاصد إنسانية؛ لأنها تعمل على المحافظة على كل حرمانات الإنسان: دمه وماله وعرضه وعقله، كما تحافظ على كرامته وحريةته.

هي مقاصد اقتصادية؛ لأنها جعلت المال من المصالح الضرورية التي تجب المحافظة عليها بكل الوسائل الممكنة.

هي مقاصد مستقبلية؛ لأنها لم تكتف برعاية الإنسان الحاضر، بل وجهت اهتمامها أيضا إلى إنسان المستقبل، حين جعلت من المصالح الضرورية التي ترعاها المحافظة على النسل².

إن ملامح تشكيل عقل مقاصدي مجتهد ومجدد بدأت واضحة للعيان في الجهود المبذولة من طرف مجموعة من العلماء والباحثين المعاصرين. والجدير بالذكر، أن الدافع وراء هذه الخطوة العلمية التجديدية هو عين ما نص عليه علماء المقاصد الأوائل أنفسهم حين أكدوا على أنه لا بد من الاجتهاد في كل زمان؛ لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان³. وإن مجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبعديته، بل لا بد، مع هذا الاتفاق، من اتفاق آخر على

1. السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ص 230.

2. المرجع نفسه، ص 232.

3. انظر: الموافقات، م، س، 75/4.

أنه دائم لا يتغير¹. كما أن هناك مصالح كثيرة ومفاسد متعددة تتأثر باختلاف الأحوال وتغير الظروف، فتتغير أوضاعها وسلم أولوياتها، ويتغير نفعها أو ضررها، مما يستدعي نظرا جديداً، وتقديراً مناسباً، ووسائل مناسبة².

خاتمة

لا جدال في المهمة الصعبة التي تنتظر علماء المقاصد في عصرنا الحالي، فلقد اختصوا بعلوم مهمة ومفيدة، فواجب عليهم أن يبذلوا قصارى جهدهم في البحث عن مقاصد الشريعة، وهداية الحيارى والتائبين، وإرشاد الضالين، والجواب عن أسئلة السائلين الذين عجزوا عن إيجاد من يجيبهم عنها. فعليهم المعول في هذا كله وغيره، ومن واجبه أن يرفعوا عن الأمة أغلالها المفسدية التي أنهكتها، وينيروا لها سبيلها نحو الصراط المستقيم، ويجددوا نهج شيخهم الإمام الشاطبي صاحب "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، هذا الملمح المنهجي الذي يهدي صاحبه بلطف عجيب إلى معاني الوفاق والتوفيق، والعمدة في كل تحقق وتحقيق، والمرجع في جميع ما يعن للمرء من تصور وتصديق.

ويتضح من خلال كثير من الكتابات المعاصرة أن تجديد النظر في الاجتهاد المقاصدي أضحى مطلباً جماعياً، خاصة حين حصلت القناعة التامة على أن كثيراً من القضايا التي طرحت قديماً هي نتيجة عملية اجتهادية قام بها علماء الأمة، وليس من المعقول أن نظل نعيش على ذكرى هذه الاجتهادات وعصرنا ليس هو عصرهم، وأيامنا ليست هي أيامهم، وقضايانا ليست هي نفس قضاياهم، وأحوال أمتنا اليوم تختلف كثيراً عما كانت عليه أحوالهم. فحق على علماء الأصول والمقاصد المعاصرين أن يسلكوا مسالك جديدة يحققون بها ما تتحقق به عظمة الإسلام، ويؤكدون صدق صلاح شريعته لكل مكان وزمان.

1. انظر: شلبي، تعليل الأحكام ص423. الزحيلي، أصول الفقه، 1/567. والخادمي، الاجتهاد المقاصدي، م، س، 42/1.

2. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، م، س، ص265. وللإمام القرطبي كلام يؤكد ما نحن بصدد الحديث عنه؛ إذ قال: ".. ويفيد هذا ما قاله الأصوليون: إن المجتهد يجب عليه أن يجدد نظراً عند وقوع النازلة، ولا يعتمد على اجتهاده المتقدم". الجامع لأحكام القرآن، 11/310-311.

إلا أن ما يمكن ملاحظته هو أن بين الفينة والأخرى تظهر بعض الآراء "المنفلتة" من أشكال علم المقاصد، تعقبها استجابة واسعة ممن له بضاعة شرعية مزجاة من أبناء الأمة، خاصة حين يبلغ الأمر ببعض الاجتهادات المعاصرة العجيبة حد "المؤاخاة" بين المصلحة والمفسدة، الأمر الذي يؤدي إلى انحراف الفهم المقصد..!

ومن هنا فإن الواجب العلمي في هذا المجال المعرفي يفرض التذكير بتببيهين مهمين:

أولهما؛ أن يكون الباحث في الاجتهاد المقاصدي شديد العارضة، ذا قدرة على البحث والدراسة، أحوزيا حدقا، متمكنا من العلوم الشرعية لا يشذ عليه منها في مجال تخصصه إلا اليسير، حتى لا يعتبر بحثه تسويدا للورق أو تحليا بحلية السرقة..!

وثانيهما؛ وضع ضوابط خاصة بالاجتهاد المقاصدي المعاصر، وهذا أمر مستعجل وضروري ومهم جدا، وذلك تجنباً لكل الأمور التي يمكنها أن تقوض البناء التجديدي لعلم المقاصد، أو تحدث فيه شروخاً وثقوباً تؤثر على صلابته وتماسكه. وهذا لا يعني أبداً إنشاء قيود وضوابط جديدة للاجتهاد، أو إلغاء الاستعمال الواسع للعقل والنظر، كما يتوهم أصحاب النفوس الحساسة كلما تنأى إلى سمعهم ذكر مصطلح "ضوابط"..!

إن الدعوة إلى إعادة تشكيل "عقل مقاصدي مجدد" يجب أن تستمر في طريقها إلى الأمام، ولن تثبيها الخلافات الفرعية والهامشية عن سيرها وتقدمها، فهي ليست تيارا جارفا، وإنما ضرورة ملحة، أصلها ثابت في العلوم الشرعية، وفرعها يسري في المجتمع سريان الدم في العروق، تؤتي أكلها في جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، وتتنظر للمستقبل نظرة استشرافية تعيد الأمل للنفوس وتؤهل الأمة لقيادة حضارية جديدة ولعطاء إنساني نموذجي رفيع.

مقاصد الشريعة جدل استئناف الاجتهاد والتجديد المعاصر

د. محمد زاهد جول

كاتب وباحث تركي

مقدمة

شكلت مباحث المقاصد الشرعية أحد محاور الجدل العربي الإسلامي المعاصر في سياق تفعيل الاجتهاد والتجديد من أجل تأسيس حداثة إسلامية وعربية ثانية، ولذلك فقد اتخذ الجدل مسارات متباينة في تفهم معاني المقاصد لدى جيل المؤسسين الكبار؛ ومجالاتها، وحدودها وإمكانية استثمارها وتوظيفها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك عقب تكاثر الدراسات الحديثة التي تبين الصلة بين صنوف المباحث الأصولية وارتباطها الوثيق بالظروف والملابسات الاجتماعية داخل أبنيتها التاريخية التي عملت على توجيه مساراتها وتحديد غاياتها.

وبهذا فإن البحوث الحديثة تتجه إلى منع الطابع الوصفي الظاهر لسائر أنواع الكتابات الأصولية بغرض تعمية الأثر الشخصي الخاص للمؤلف في عمله الفكري؛ فبموجب الأثر الشخصي للمؤلف، وعلى الرغم من الإقرار بالطابع الشكلي للكتابات الأصولية، فإن أي عمل علمي لا بد أن يتمتع بشخصية خاصة به على نحو ما. وقد تبين بصورة جلية الأهمية الاستثنائية لتوافر معلومات واضحة وكافية عن خصوصية وتكوين المؤلف، ونوعية قراء كتاباته، ونوعية وخصائص المجتمع الذي يعيش فيه، الأمر الذي يمكننا من ملاحظة ودراسة العلاقة الوثيقة بين نظريته وبراهينه ونظام السرد الذي يستخدمه، وبين المعطيات التاريخية والاجتماعية التي يتحرك ويؤلف من خلالها.

في هذا السياق تبلورت رؤية تقليدية تتعامل مع النظرية الأصولية، التي تمثل في الواقع النتاج الجماعي لأجيال متعاقبة من الأصوليين، باعتبارها نظرية موحدة متجانسة، وذلك بسبب السمة

الشكلية التي تطغى عليها. وبهذا ترسخ الاعتقاد بأن المؤلفات النظرية الأصولية أحدية الطابع، ويكفي الاطلاع على أحدها لمعرفة بقيتها، إلا أن هذه الرؤية تلغي معالم التميّز بين كتاب وآخر، وتهدر جملة الظروف الاجتماعية للمؤلفين وافتراساتهم المعرفية الخاصة، الأمر الذي يجب الغايات المستهدفة لسائر الخطابات الأصولية.

فالخطابات الأصولية تتخذ أشكالاً ومضامين متعددة، والنظريات الأصولية تختلف وتتميز عن بعضها بدرجات عديدة. وعلى الرغم من أن المؤلفات التي تنتمي إلى مدرسة أصولية واحدة، تتوافر على درجة من التشابه والتماثل؛ إلا أن ذلك لا يعني التجانس والتطابق التام وغياب الخصوصية الاجتماعية والسياسية والتاريخية. فالمدارس الأصولية تتوافر على خصوصية فقهية وطابعاً عقدياً مميزاً لها، إلا أن الاختلافات في المنهج والمضمون لا تخفى على الدارسين، فلا يمكن التعامل مع أعمال الجويني والغزالي وابن الحاجب والآمدي وابن تيمية والسرخسي وأبو الحسين البصري وابن عبد السلام وابن قدامة والشاطبي وغيرهم باعتبارها نسقاً يعيد نفسه دون اعتبار الفروقات الإبداعية الفردية.

يمكن من خلال الشاطبي تبين الفروق والاختلافات بين كافة المساهمات الأصولية؛ فالعلاقة التي تجمع بين نظرية المقاصد والأزمة التي عاشها علم الأصول في عصر الشاطبي بيّنة لا لبس فيها، فقد تبلورت ظاهرة الاختلاف بحيث استهلكت مجهودات الفقهاء والأصوليين، وقد أشار إليها الشاطبي في مواضع عدة من "الموافقات"، كقوله: "لقد كنا قبل شروق هذا النور نتخبط خبط عشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء، لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء على ميدان النفس التي هي من بين المنقلبين مدار الأسواء، فنضع السموم على الأدوية مواضع الدواء، طالبين للشفاء كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينها في بحر الوهم فنهيم ونسرح من جهلنا بالدليل، في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي أكباباً على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم¹".

1. أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، 13/1.

فالتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية حملت الشاطبي على إبراز قضية القطع أو اليقين، وهي مسألة محورية في مشروعه التجديدي؛ إذ يقول في المقدمة "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي¹". وبهذا المعنى نجد أن العلاقات التي تجمع بين مضامين نظرية المقاصد من جهة، والوضعية العامة للفكر الأصولي الذي ينظم إنتاج المعرفة الاجتهادية في ذلك العصر بدأت تظهر.

وبهذا فقد بات واضحا بأن بحث المقاصد يرتبط بجملة الآليات المنتجة لخطاب المقاصد تاريخيا، فالظروف والملابسات التاريخية حكمت إبداعه من خلال النظر في تكامله وشموله من جهة، وخصوصية مبدعيه من جهة أخرى، وتتجلى العلاقة بين منتجي الخطاب الفقهي بشكل عام والمقاصدي بشكل خاص مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من خلال الشاطبي فنظريته الابداعية الفريدة انبثقت من خلال ملاحظته وإدراكه لما آلت إليه أحوال الأندلس في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي من عجز الفقه عن مواكبة ومعالجة القضايا والمسائل النازلة²، حيث شرع ببيان سبل تكييف الشريعة مع الظروف الاجتماعية المستجدة، ولا يعني ذلك تلفيقا للشريعة لحساب الواقع من خلال اصطناع آليات نظرية تحقق مرونة تفضي إلى تكييف الشريعة مع الأنظمة والقوانين والممارسات الوضعية، وإنما إبداعا موصولا مع الشريعة الإسلامية نصا وروحا، والتي اختطفتها نزعتان متطرفتان تمثلت بفقهاء عصره ومتصوفيه وهما التهوين والتهويل.

فبحسب النظرية المعرفية للشاطبي يعتبر "البرهان" الأساس المعرفي لمصادر الشرع وهي بعيدة عن الاحتمال، فالقول بعدم اليقين يفسح المجال لإعادة النظر فيه، وصولا إلى الشك في أسسه الأمر الذي ينسحب على أصول الدين، ولذلك كانت مقدمات أصول الفقه يقينية سواء أكانت عقلية أم عادية أم منزلة، ففي المجال العقلي الأمور تدرج في ثلاث فئات وهي: الضروري والممكن والمستحيل، كما أن نظريته تقوم على إحصاءات استقرائية شاملة قرآنية وحديثية وليست ذات طبائع فردية..

1. المرجع نفسه، 19/1.

2. لمزيد من التفصيل انظر: (Khalid Masud, Islamic Legal Philosophy (Islamabad, 1977).

وبهذا فقد أخذ الشاطبي ممن سبقه كالجويني والغزالي القول بأن هدف الشريعة الوجودي يكمن في حماية وتعزيز ثلاث فئات فقهية تتمثل ب الضروريات والحاجيات والتحسينيات¹، وذلك لبيان أن مصالح المسلمين مصانة على أكمل وجه، فالشريعة وضعت لمصلحة العباد، وتتضمن الكليات الضروريات الخمس، وتعني تحقيق مناحي الشريعة الضرورية من أجل حسن سير الشؤون الدينية والدنيوية؛ إذ يؤدي أي خلل في ذلك إلى أن تعم الفوضى في العالم².

لعل الخشية من القول ببدعية الأخذ بمفهوم المقاصد حملت الفقهاء والأصوليين على الاستطراد والتشديد على رسوخ المفهوم في الخطاب القرآني والحديثي واجتهادات وسلوكات وممارسات الصحابة والتابعين وتمثل المجتهدين وتحققهم به في مختلف الحقب والعصور الإسلامية، وقد استشعر معظمهم بعد القرن الرابع الهجري ضرورة بيان شرعية البحث المقاصدي ورسوخه في المصادر والممارسات الإسلامية المأصولة، وطالما كان النسيان يسري على الإنسان بفعل الزمان اشتدت الحاجة لاستدخاله وتوظيفه في الحقل الأصولي والكشف عن أسسه المعرفية في المصادر الإسلامية، فالإمام ابن القيم يؤكد على أن: "القرآن وسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"³، وقد بلغت العناية بتحديد جذور البحث المقاصدي مداها الأرحب مع الشاطبي بحيث بات القرآن الكريم في صلب الاستدلال المقاصدي، فالقرآن يعالج في أغلب الحالات، قضية أو مجموعة من القضايا المترابطة في أكثر من موضع واحد، ولذلك فالشاطبي يدعو إلى ضرورة مراجعة جميع الآيات ذات الموضوع الواحد عند استخراج حكم شرعي من أي نص قرآني. فقد تأتي آية أو أكثر تفسر آية أخرى غير واضحة الدلالة، وقد يتوقف الفهم الصحيح لجزء من النص القرآني على فهم جزء آخر، وقد نجد في جزء ما يمكن من خلاله أن نفسر أو نؤكد أو نتمم معنى جزء آخر. فالشاطبي يقرر وحدة النص القرآني، وانسجامه وتماسكه على مستوى المعنى⁴.

1. الموافقات، م، س، 11/4.

2. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أحمد موصلي، فهد بن

عبد الرحمن الحمودي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2007.

3. ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 22/2.

4. الموافقات، م، س، 276/3.

لم يتردد الشاطبي، كما هو متوقع، في الإشارة إلى آثار هذه النظرة بشكل حاسم، حيث أشار بشكل واضح وصريح إلى أنّ الآيات المكية الموحاة في بداية الدعوة الإسلامية تشكّل القاعدة العامة في فهم القرآن، وأشار إلى أنّ هذه الآيات تقرر المبادئ والقواعد الشرعية الأكثر عموميةً وكليّةً؛ أي ضرورة حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وذهب إلى أنّ الوحي القرآني الذي تأخر في النزول، على الرغم من أنه قد يكون متمماً لهذه المبادئ والقواعد الكلية، إلا أنه يقوم بشكل رئيس بشرح وتفصيل معاني هذه القواعد المتقدمة. وعليه، فإنّ السور المدنية ترتبط بعلاقة وثيقة بالسور المكية، وهي أقلّ كليةً وشمولاً، وتضم في الغالب أحكاماً شرعية فرعية في مسائل تفصيلية.

يستدل الشاطبي في دعوته إلى ضرورة عودة الفقيه إلى القرآن أولاً في عملية الاستنباط الفقهي في المسائل التفصيلية، وإلى أنّ رتبة السنة متأخرة في الاعتبار عن القرآن، بأدلة عديدة وفي مقدمتها، أنّ القرآن مقطوع به، وأنّ السنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف القرآن فإنه مقطوعٌ به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدّمٌ على المظنون، فلزم من ذلك تقديم القرآن على السنة. وبهذا نرى أن الشاطبي يجعل نسبة الثبوت والقطعية هي المعيار الذي يحدد المكانة المعرفية لكلا المصدرين.¹

يشدد الشاطبي على تقرير مبدأ عام يقضي بأنّ القرآن يقرّر الأساس الأكثر أهمية في الشريعة، أي المبدأ الذي ينظّم مصالح العباد. لأنّ الهدف الكلي للشريعة يكمن في نهاية المطاف في الحفاظ على مصالح المسلمين الدنيوية والأخروية على السواء.² ولتحقيق هذا الهدف، فإنّ الشريعة تسعى إلى حفظ ثلاثة أقسام من المصالح، هي على التوالي المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

ومن دون تحقيق مصالح القسم الأول التي تقتضي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، فإنه لا يمكن أن يكون الوجودان الدنيوي والديني منتظمين، بل قد يكون انتظامهما أمراً مستحيلًا. ومن جهة أخرى فإنّ القسمين الآخرين يجعلان تطبيق الشريعة أمراً ممكناً من خلال

1. المرجع نفسه، 5/4.

2. الموافقات، م، س، 4/2-6.

تخفيف المتطلبات الشديدة (الرخص الشرعية)، ومن خلال التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق¹.

فالضروريات الخمس كما تأصلت في القرآن، تفصلت في السنة، فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في القرآن، وبيانها في السنة، ومكمله ثلاثة أشياء: وهي الدعوة إليه، وجهاد من عانده أو رام فساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله. وأصل هذه المعاني في القرآن، وبيانها في السنة على الكمال.

وحفظ النفس حاصلة في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بتشريع الزواج، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم، من جهة المأكل والمشرب، والملبس والسكن، ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك كاجتناب الزنى، والنكاح الصحيح، وما يلحق به من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية الحد والقصاص. وشبيه بذلك فإن القرآن يقدم المبادئ الشرعية العامة التي تهدف إلى حفظ الأملاك.

وحفظ العقل بمنع تناول ما يفسده مثل الخمر، وهو مذكور في القرآن، ومكمله تشريع حد الخمر أو الزجر عن سائر المخدرات الموكول إلى اجتهاد الأمة، وذلك لأن القرآن ترك التنصيص على أحكام خاصة لهذه الأمور المكملة، فتركّت السنة أيضاً النص على حكم خاص بها، وبالتالي ترك الحكم فيها إلى الاجتهاد. وقد وجد الشاطبي في هذا الأمر فرصة مناسبة للإشارة إلى أن السنّة تترك كل ما يتركه القرآن نفسه.

إن المبدأين الأكثر أهمية في نظرية الشاطبي، هما: مبدأ الحفاظ على المصلحة العامة، ومنهج الاستقراء المنطقي، فحفظ المصلحة العامة يمثل غاية مشروع الشاطبي النظري، والاستقراء وسيلة هذا المشروع. إذ لا تقوم حجية مبادئ المصلحة العامة على أي نص قاطع في القرآن ولا في السنة، ولكنها مستمدة من استقراء نصوص الوحي. وفي الحقيقة، فإن عدداً من مصادر التشريع، مثل الإجماع، والقياس، والاستحسان، تم إثبات حجيتها من خلال الاستقراء².

1. وأثل حلاق، صدارة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي، م، س، ص 18.



وبحسب الباحث " وائل حلاق " في الوقت الذي كان فيه الشاطبي يتبنّى نظريةً في التشريع تُشدّد على دنيوية مصالح المجتمع مع المحافظة على صلة قوية مع الجانب التعبدي الروحي فيه، فإنه كان يسعى ليوافقه ما كان قد اعتبره قضية إشكالية في عصره. وقد كان يناصر عبر مؤلفاته تبسيط التشريع، ويجاهد، بلا كلل ولا ملل، ضد الصياغات والتجريدات المعقّدة للنظرية الأصولية الشائعة في عصره. وكان يعتقد بوجود صلة قوية بين سيادة هذه النظرية الأصولية التي تتسم بالتجريد والتنظير الكلامي وبين المشكلة الخطيرة التي اجتاحت مجتمعه الأندلسي.

وهو لا يفتأ يؤكد باستمرار في كتابيه اللذين وصلا إلينا معارضته الصلبة والمحكمة للممارسات التشريعية لهذا المجتمع، حيث كان يرى أنّ هذا المجتمع يقوم بالتهرب والتلاعب بشريعة الله دون أي تحرّج وشعور بالذنب، وكان يرى أنّ ممارسة الحيل الشرعية، والتلفيق العشوائي بين المذاهب الفقهية الأربعة، بالإضافة إلى الهجر الفعلي للشريعة أمورٌ ليست حصيلة الطابع التجريدي للنظرية التشريعية فقط، لكن أيضاً حصيلة النظرة الكلامية لهذه النظرية وطابعها اللاتاريخي الذي يتجاهل المتطلبات الإنسانية والاجتماعية.

وبكلمة أخرى، فإنّ ضعف النظرية التشريعية السائدة في تطوير فهم لحماية الشريعة للقضايا التي تهّمّ البشر والمجتمعات، والخطاب التجريدي الذي استخدمه الفقهاء في عرض فقهم قد نقرّ المسلمين من الشريعة. هذا بالضبط هو الذي حمل الشاطبي على التشديد، مراراً وتكراراً، على أنّ الإسلام والشريعة الإسلامية لا يختلفان عن حامل الرسالة من حيث إنه كان " نبياً " أمياً؛ أي إنّ الواجبات الشرعية الأساسية الواجبة على جميع المسلمين، وكذلك حقوقهم الأساسية كما تمّ تقريرها في السور المكية كلها قابلةٌ للفهم بالنسبة لجميع الناس من جميع المستويات.

ومن خلال إسناده إلى تلك السور، التي تعطي الوجود الدنيوي نصيبه المشروع من الحقوق والمزايا، دوراً رئيساً في نظريته، فإنّ الشاطبي كان يحثُّ إخوانه المسلمين إلى العودة إلى تطبيق الشريعة بشكل سليم، هذه الشريعة الحريصة على الناس ومصالحهم. فقد كانت " الدنيوية "؛ (بمعنى الانهماك في حفظ مصالح الناس والمجتمعات) التي تُشكّل أساس نظرية الشاطبي هي المسؤولة عن موقفه المنفرد نحو دور القرآن في نظريته الأصولية، بل أكثر من ذلك حيث إنها تبين

لنا لماذا أسند الشاطبي للقرآن نصيب الأسد في عملية الاستدلال الفقهي، وأحلّ السنّة النبوية في المرتبة الثانية في هذه العملية¹.

يُعدُّ الشاطبي باعثاً لعلم المقاصد، ومؤسس عمارته الكبرى، ومرجع كل مشتغل بهذا الفن الجليل. كما يُعدُّ كتابه "الموافقات في أصول الشريعة" فتحاً جديداً في هذا الميدان. فإذا كان للإمام الشافعي الفضل في إرساء القواعد الأولى لعلم الأصول، فللإمام الشاطبي الفضل العظيم في إبراز نظرية المقاصد من خلال التفاته إلى ما يسمى بروح الشريعة، فعلى يدي الإمام الشاطبي اكتملت نظرية المقاصد، وعلى يديه وصلت إلى مرحلة النضوج، وكان ذلك في القرن الثامن الهجري، وهو القرن الذي سماه عبد المجيد الصغير بـ "عصر المقاصد الشرعية وقرن الكتابات السياسية"².

عندما جاء الإمام الشاطبي عرف الفكر المقصدي نوعاً من التراكم تميز بغزارة المادة ولكن مع الافتقار إلى المنهج والخلو من النتائج العلمية والواضحة.

والذي قام به الشاطبي هو نقد علم الأصول من أجل إعادة تأسيسه، وطلب اليقين والقطع في مسأله وقضاياها، وعلى حد قول الصغير فإن الشاطبي قد ثَمَّن مشروع "البيان" عند الشافعي، وانتقل به إلى مشروع "البرهان"³. وذلك من خلال تقديمه علم المقاصد بوصفه حلاً لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط ورسم وسيلة ناجحة للتكيف مع الظروف عن طريق هذا العلم الجديد الذي ينصب على الكليات دون الجزئيات والقطعيات بدل الظنّيات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكلية المقصدية العامة.

في هذا السياق يعتبر الإمام الجويني نموذجاً لإدراك العلاقة بين الوعي بمفهوم المقاصد وبين وظيفتها في الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فبعد أن أدرك استحالة عودة الخلافة كما كانت في عهدها الأول عمل على إعادة ترتيب شروط الإمام ونعوته، فيشير في هذا المجال إلى أن شرط الصلاح والتقوى يجب أن يكون مقدماً على شرط النسب القرشي؛ إذ يقول:

1. وائل حلاق، صدارة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي، م، س، ص32.

2. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، بيروت: دار المنتخب، 1994م، ص462.

3. المرجع نفسه، ص470.

"إذا وُجد قرشيّ ليس بذِي دراية، وعاصره عالم تقِي، يُقَدِّمُ العالمُ التقِيّ. ومن لا كفاية فيه؛ فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً¹."

وفق قراءته لم يجد الجويني مخرجاً سوى تأسيس قواعد وأسس جديدة ومقاصد شرعية قطعية، وفق المصلحة العامة للأمة على اعتبار أن المقاصد ذات ارتباط قوي بالمشكل الاجتماعي والسياسي. فبالمقارنة بين الماوردي والجويني تظهر لنا صورة انحطاط القيم في انتقال فقهاء السلطان من قيم الولاء للعدل المطلق، إلى الولاء للاستبداد المطلق، وهذه مقارنة بين هذين الأصوليين الشافعيين، فإن كان كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي عبارة عن تأسيس للمعنى الثاني، فإن كتاب "غياث الأمم في التياث الظلم" للجويني هو في باب تأسيس المعنى الأول².

فقد تميّز الجويني بحضور المفاهيم الأساسية لعلم المقاصد، وقَدَّمَ وصفاً نقدياً لانحلال السلطتين العلمية والسياسية، ثم أعقبه بتقديم الأسس والكليات التي أناط بها أمل الإنقاذ، ثم محاولات الإصلاح وإعادة النظر في التاريخ والفقهاء. وكان مجمل ما قدمه الجويني في باب المقاصد، يمكن حصره في أمرين³: المقاصد الشرعية المستقرّة غير المنصوصة، والتي تشكل أصول المصالح في الشرع. والمقاصد الشرعية المستفادّة من القرائن التي تحتف بالنصوص الشرعية.

لم تتوجه عناية المتقدمين وصولاً إلى الشاطبي بتحديد دلالة مصطلح المقاصد باعتباره يستعصي على التحديد الجامع المانع بالمعنى المنطقي الأرسطي كشأن المفاهيم الكبرى المتعلقة بالوجود نظراً وعملاً، ونظراً لارتباطه بمنهج النظر المعرفي والاجتماعي والتاريخي، ولذلك فالمصطلح يحيل إلى جملة من المعاني والحكم والأحكام بعضها يتسم بالثبات والاطراد والعموم وتطبيقاتها العملية تخضع للوقائع الاجتماعية المتغيرة..

1. إمام الحرمين عبد الملك الجويني النيسابوري، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مكتبة إمام الحرمين، ط1، 1400هـ، ص82.

2. زين، إبراهيم، مراجعة لكتاب: "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية"، لعبد المجيد الصغير، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، سنة 1995م، ص158.

3. الجبوسي، عبد الله، نموذج مقترح لقراءة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مجلة التجديد، السنة الرابعة، العدد الثامن، ص243.

إلا أن المتأخرين اجتهدوا في ضبط دلالة المصطلح وبيان وظائفه، في هذا السياق كان الطاهر ابن عاشور متيقظاً لهذه الإشكالية فحدها بمفهوم عام ف" مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة¹." وتتقسم إلى معانٍ حقيقية، تتحقق في نفسها، ومعاني عرفية عامة تدل على المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها. وإثبات معاني المقاصد يشترط فيها تحقق أربع صفات: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد.

وبهذا وسّع ابن عاشور دائرة البحث في المقاصد، وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز حدود السعي لتأسيس مجرد أصول تشريعية عقلية كلية قطعية، حيث فتح أفقاً أرحب للتظهير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه، توخياً لتحقيق مقاصده، وفق أولويات متراتبية متكاملة².

ولذلك فإن ميزة ابن عاشور، كما يقول طه جابر العلواني: " هو العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد، جعله يضيف مقصدين هامين جداً، وهما: مقصد المساواة، ومقصد الحرية، وتلك خطوة اجتهادية هامة لأبد من متابعتها والبناء عليها³." واستثمر المقاصد من خلال القيام بتطبيقات في دوائر المعاملات والسلوكيات الحادثة، ولذلك يقول: " إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للفقهاء في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارضة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغربية التي عاشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية⁴."

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص52.

2. المرجع نفسه.

3. طه جابر العلواني، مقدمة نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور للحسني، ص19.

4. المرجع نفسه.

أما علال الفاسي فقد ربط في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" إسهامات الشاطبي وغيره ممن تحدثوا في المقاصد بهموم الحاضر ومشكلاته، وذلك واضح في حديثه عن منهج الحكم وحقوق الإنسان¹. وهو يعبر عن وعي بمفهوم المقاصد تأسيسا وتوظيفا على الصعيد المعرفي والتاريخي الاجتماعي.

لقد عمل الفيلسوف الكبير طه عبد الرحمن على تتبع المعاني الممكنة من مفهوم المقاصد، وتوصل إلى بيان ثلاث معانٍ أساسية؛ كل واحد منها يتعلق بنمط معين من المحتوى، وهي كلها تمثل فصولا خاصة وضعها الشاطبي في كتابه "الموافقات"، ونجد جذورها التاريخية في حقول المعرفة الإسلامية الصوفية والكلامية والفلسفية، ولعل أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي، المعروف بالترمذي الحكيم، الذي عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري على الأرجح، أحد ممثلي الاتجاه الصوفي الذي استخدم لفظ المقاصد عنوانا لأحد مصنفااته، وهو: "الصلاة ومقاصدها"، يعلل فيه أفعال الصلاة وما ظهر له من أسرارها؛ إذ يقول: "فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق. وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض. وبالتكبير يخرج من الكبر. وبالتناء يخرج من الغفلة. وبالتلاوة يجدد تسليما للنفس وقبولا للعهد. وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب. وبالانتصاب للتشهد يخرج من الخسران. وبالسلام يخرج من الخطر العظيم..."².

وفي المجال الفلسفي استخدم البحث المقاصدي الفيلسوف أبو الحسن العامري، المتوفي سنة 381هـ. في كتابه: "الإعلام بمناقب الإسلام"، وقد جاء فيه على ذكر الضروريات الخمس، التي أصبحت محور الكلام في مقاصد الشريعة.

وبهذا كشف طه عبد الرحمن عن جملة المعاني المستعملة للفظ المقاصد؛ فالعنى الأول يستعمل الفعل قصد بمعنى ضد الفعل "لغا" "يلغو". ولما كان اللغو هو الخلو من الفائدة أو صدق الدلالة فإن المقصد يكون على عكس ذلك "هو معلول الفائدة أو معقول الدلالة، وهذا المضمون الدلالي يعود إلى الفصل الذي وضعه الشاطبي تحت عنوان "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"، وقد ناقش فيه قضيتين أساسيتين حاول فيهما إثبات صفة العربية والأمية للشريعة الإسلامية.

1. المرجع نفسه، ص72.

2. الحكيم الترمذي، الصلاة ومقاصدها، ص12.

والمعنى الثاني؛ يستعمل الفعل "قصد" أيضا بمعنى ضد فعل "سها" "يسهو". ولما كان السهو هو فقدان التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، وهو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ هذا المعنى يدل على البعد الشعوري والإرادي الذي تعكسه الفصول التي وضعها الشاطبي تحت فصل "مقاصد وضع الشريعة للامتثال" و"مقاصد المكلف".

وفي المعنى الثالث؛ يستعمل فعل "قصد" ضد الفعل "لها" "يلهو"، لما كان اللهو هو خلو من الغرض الصحيح وفقدان الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع. "هذه الدلالة كما بينها طه عبد الرحمان تعكس المضمون القيمي" وهو الذي ناقشه الشاطبي في فصل "مقاصد وضع الشريعة ابتداءً"¹.

من خلال هذا التحليل يتبين لنا أن دلالة نظرية المقاصد يصعب حصرها في بعد واحد لاحتوائها على قابلية عجيبة للفهم المتعدد، لهذا وصل في الأخير إلى القول: وعلى الجملة فإن الفعل "قصد" قد يكون بمعنى "حصل فائدة" أو "حصل نية" أو بمعنى "حصل الغرض"، فيشمل "علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متميزة فيما بينها، أولها نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي والثانية نظرية القصود، وهي تبحث في مضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة نظرية المقاصد، وهي تبحث في المفاهيم القيمية للخطاب الشرعي.

لقد بنى محمد عابد الجابري القول باعتبار المقاصد نقلة في النظام المعرفي بالمعنى الذي يعتبر فيه أنه علم يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني². عبر مفهوم المعقولية لدى الشاطبي والتي يريد من خلالها عقلنة الأحكام الشرعية بناءً على مفهوم القطع. هذه العملية حسب الجابري توازي تشكل اليقين في العقليات؛ إذ يقول: "كيف يمكن بناء معقولية في الشرعيات على القطع وهو يوازي اليقين في العقليات ونحن نعلم أنها تعتمد النقل وليس من إنشاء العقل؟ يجب الشاطبي إن ذلك ممكن جدا إذا نحن اعتمدنا على الطريقة البرهانية

1. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، ص98.

2. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص554.

فبنينا أصول الفقه على كليات الشريعة وعلى مقاصد الشرع، وإن كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية، أما مقاصد الشرع فهي السبب الغائي الناظم للمعقولية¹.

يكشف الجابري عن العلاقة بين العقلنة والحكمية عقب بيان أنواع المقاصد التي حددها الشاطبي وهي أربعة: المصلحة والفهم والتكليف وإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما كان عبدا لله اضطرارا. قال: "وما يهمننا منها هنا هو علاقتها ببناء المعقولية في ميدان الفقه، فهي لها علاقة بالأسباب عند أرسطو وهي أربعة كذلك، هل نطابق مثلا بين السبب المادي وبين قدرة المكلف، وبين السبب الصوري ومعهود العرب، وبين السبب الفاعل وإخراج المكلف من داعية هواه، وبين السبب الغائي ومصالح العباد؟ لنكتف بالقول أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان نموذج أرسطو، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإفضاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري كالعقليات عند ابن رشد أو ما يؤطر العقل كأصول الفقه عند الشاطبي²."

وبصرف النظر عن المقاصد الأيديولوجية لمقاربة الجابري التجزيئية بالانحياز إلى عقلانية متخيلة في التراث على حساب البيان والعرفان، والتي كشف عوارها طه عبد الرحمن من خلال بيان تكامل وشمولية التراث والتداخل المعرفي، إلا أن الجابري كان متيقظا للمسألة التاريخية والاجتماعية للمقاصد ووظائفها العملية.

في هذا السياق تبنى طه عبد الرحمن رؤية أخلاقية للمقاصد باعتبارها نظرية عامة تقدم الجانب القيمي، ويعترض على الجابري بقوله: "لأننا سوف نرى أن المضامين المقصدية تدرج في نظام معرفي أنزله الجابري مرتبة هي دون مرتبة البيان؛ إذ ينكشف على أنها مضامين عرفانية، فيكون الانتقال الذي حصل في علم الأصول ليس انتقالا إلى الأفضل؛ أي ارتفاعا في القيمة العلمية كما ادعى هذا النقد، بل انتقالا إلى الأخس³". ويرى بأن هذه النظرية شاملة إذا ما حاولنا أن نستقرئ فيها الأبعاد الأخلاقية في دلالتها النسقية؛ إذ يقول: "وحاصل الكلام في الأوصاف الأخلاقية للمقاصد الشرعية؛ أي أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، وأن المقصد

1. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص210.

2. المرجع نفسه، ص211.

3. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، م، س، ص97.

إرادي وتجريدي، وأن المقصد حكمي ومصّلحي، علماً بأن المصلحة هي المحل المعنوي لتحقيق الصلاح، وعلى هذا يكون علم المقصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول¹. وبهذا يشدد طه عبد الرحمن على القول: "وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحاً بذلك طريقاً في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظيراً في السابق ولا في اللاحق²".

على الرغم من تكاثر مباحث المقاصد الشرعية خلال العقود الأخيرة بحيث باتت أحد محاور الجدل العربي الإسلامي المعاصر في سياق تفعيل الاجتهاد والتجديد من أجل تأسيس حداثة إسلامية وعربية ثانية، إلا أن معظم الدراسات اتخذت طابعاً شكلياً وصفيّاً تكرارياً ومسارات متباينة في تفهم معاني المقاصد لدى جيل المؤسسين الكبار ومجالاتها وحدودها وإمكانية استثمارها وتوظيفها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من خلال عدد من الدراسات التي أنجزت في سياق استكمال التكوين العلمي الأكاديمي، ومع أن هذه الرسائل استبطنت الأهمية النظرية والعملية التي أشار إليها رواد النهضة العربية الإسلامية أمثال محمد عبده إلا أن معظم الدراسات في هذا السياق كانت مخيبة للآمال حملت نتائج تكرر الجمود والشكلانية ومثلت جسداً لا روح فيه وكأنها تماهت خطايا مع الطرح الاستشراقي بالقول بسكونية وجوهانية أصول الفقه وعجزه عن التواصل والإبداع.

وفي المقابل ظهرت جملة من الدراسات الحديثة التي تبين الصلة بين صنوف المباحث الأصولية وكشف ارتباطاتها الوثيقة بالظروف والملابسات الاجتماعية داخل أبنيتها التاريخية التي عملت على توجيه مساراتها وتحديد غاياتها، وظهرت طبقة من الباحثين الكبار على اختلاف توجهاتها بددت الأساطير والأوهام الاستشراقية أمثال: وائل حلاق، وطه عبد الرحمن، وعبد المجيد الصغير، ومحمد عابد الجابري، والريسوني، والعلواني، والنجار، والميساوي.

وبهذا فإن البحوث الحديثة تتجه إلى منع الطابع الوصفي الظاهر لسائر أنواع الكتابات الأصولية بغرض تعمية الأثر الشخصي الخاص للمؤلف في عمله الفكري، فبموجب الأثر الشخصي للمؤلف، وعلى الرغم من الإقرار بالطابع الشكلي للكتابات الأصولية، فإن أي عملٍ

1. المرجع نفسه، ص 97.

2. المرجع نفسه.

علمي لا بد أن يتمتع بشخصية خاصة به على نحو ما. وقد تبين بصورة جلية الأهمية الاستثنائية لتوافر معلومات واضحة وكافية عن خصوصية وتكوين المؤلف، ونوعية قراء كتاباته، ونوعية وخصائص المجتمع الذي يعيش فيه، الأمر الذي يمكننا من ملاحظة ودراسة العلاقة الوثيقة بين نظريته وبراهينه ونظام السرد الذي يستخدمه، وبين المعطيات التاريخية والاجتماعية التي يتحرك ويؤلف من خلالها.

في هذا السياق، تبلورت رؤية تقليدية تتعامل مع النظرية الأصولية، التي تمثل في الواقع النتاج الجماعي لأجيال متعاقبة من الأصوليين، باعتبارها نظرية موحدة متجانسة، وذلك بسبب السمة الشكلية التي تطفئ عليها. وبهذا ترسخ الاعتقاد بأن المؤلفات النظرية الأصولية أحادية الطابع، ويكفي الاطلاع على أحدها لمعرفة بقيتها، إلا أن هذه الرؤية تلغي معالم التميز بين كتاب وآخر، وتهدر جملة الظروف الاجتماعية للمؤلفين وافتراساتهم المعرفية الخاصة، الأمر الذي يحجب الغايات المستهدفة لسائر الخطابات الأصولية.

إن الخطابات الأصولية تتخذ أشكالاً ومضامين متعددة، والنظريات الأصولية تختلف وتتميز عن بعضها بدرجات عديدة. وبالرغم من أن المؤلفات التي تنتمي إلى مدرسة أصولية واحدة، تتوافر على درجة من التشابه والتماثل؛ إلا أن ذلك لا يعني التجانس والتطابق التام وغياب الخصوصية الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

فالمدارس الأصولية تتوافر على خصوصية فقهية وطابعاً عقدياً مميزاً لها، إلا أن الاختلافات في المنهج والمضمون لا تخفى على الدارسين، وقد وجدنا ذلك في التعامل مع أعمال الجويني، والغزالي، وابن الحاجب، والأمدي، وابن تيمية، والسرخسي، وأبو الحسين البصري، وابن عبد السلام، وابن قدامة، والشاطبي، وغيرهم باعتبارها نسقاً يعيد نفسه دون اعتبار الفروقات الإبداعية الفردية، ولعل المستقبل يحمل أملاً في ظهور دراسات أكثر شمولاً ودقة في الكشف عن إمكانات معرفية تأويلية في تفهم المقاصد في ظل الانبعاث الثوري العربي يؤسس لحداثة عربية إسلامية مجددة.

الفكر المقاصدي المعاصر من أشكال التمجيد إلى إشكال التجديد

د. هشام تهتاه

جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية/الرباط

مقدمة

يشهد الموروث الثقافي لخزائن الفكر المقاصدي على تجدره في تاريخ الإسلام، خلافاً لما يظنه البعض، تجدر الإسلام في أتباعه، وإنما اختلفت مراتب الظهور والضمور باختلاف العصور سَيْرًا على سُنَّةِ سائر العلوم، فلم يظهر (الفكر المقاصدي) علماً مستقلاً بذاته، مميّزاً بمناهجه، مشهوراً برجالاته ودواوينه، إلا بعد مروره بمراحل عدة، بدءاً بالإرهاصات الرشيدة للوحي الإلهي، مروراً بمرحلتَي التأسيس النظري والتفعيل العملي، إلى أن بلغ بعد ذلك مبلغاً من النضج والكمال- النسبي، مع زمرة من الأئمة الكبار في هذا الشأن، يتقدمهم إمامهم أبو إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ)، ذلك الرجل الذي نأى بكتاباتهِ في علم المقاصد عن سبيل المحاكاة والمتابعة، وسلك بمباحثها مسالك دقيقة من النقد والمراجعة، وارتقى بها مراقي صعوبة من الإبداع والتجديد، إن على مستوى الخطاب، أو التمثيل، أو التنزيل.

ثم تغيّرت الأحوال، ووَلَّتْ الأمور القهقري، وأصابَ الفكرَ المقاصدي ما أصاب سائر علوم الشريعة من يبس وفتور واجترار، فلم يكتب مَنْ جاء بعد عصر الشاطبي مثلاً ما كتب الشاطبي قطاً!!

ثم شاء الله، عزَّ وجلَّ، أن يدخل (علم المقاصد) منعطفًا جديدًا غاية في الأهمية، إنه منعطف (الإحياء والاستئناف) إحياء الأفكار، واستئناف الجهود، وهي المسؤولية التي انبرى لحمل أمانتها ثلَّة من العلماء المهرة في هذا الفن، منهم الطاهر ابن عاشور، وعلال الفاسي، وعبد الله دراز، ورشيد رضا... وغيرهم من الذين باعدت بينهم الأقطار، وجمعتهم وحدة وجهة الأنظار، فقد كان طموح هؤلاء الرواد، في هذه المرحلة، الرجوع ببعض الوفاء لعلم المقاصد

ورجالاته، فسعوا جاهدين في كتاباتهم ودروسهم إلى استرداد قيمة (علم المقاصد) المسلوقة، وإقناع العالمين بضرورة إنزاله مكانته المنشودة.

وما دام الأمر كذلك، فإن حق (علم المقاصد) علينا في هذا العصر أن نعمق البحث في قضاياها بما يخدمه ويفعله، ويجعله متربّعاً على سُدّة الفقه، لا أن نجعل منه مادة للتّرف الفكري ومائدة للتّفكّه العقلي كما هو حاصل في عدد، غير قليل، من البحوث والرسائل المكتوبة في مجال (الدراسات المقاصدية).

وبناء على ذلك فإن هذه المشاركة، في ندوتكم المباركة، تروم تسليط الضوء على مرحلة ما بعد الإمام الشاطبي، وبالضبط مرحلة (الإحياء والاستئناف) تلك الحلقة الهامة من حلقات الإبداع المقاصدي التي لا تقل أهمية عن المراحل السالفة؛ لأنها امتداد لها، وبناء على أساطينها، واستمرار طبيعي لما رسم الأولون في إبّانها من معالم النهج المقاصدي الرشيد.

إن الأوائل من رجال علم المقاصد وإن كان لهم فضل السبق وصعوبة البدء، فإن للمتأخرين فضائل التتميم والتكميل والتجميل، مع ما تختزله تلكم الكلمات من مسؤوليات المسيرة والتفعيل، وما تقتضيه من نباهة لتلافي مشبطات ومزالق التنزيل.

وأهم من ذلك كلّ أن نُفعل الحوار حول سُبُل جعل المرحلة الراهنة محطة تفكير في مكونات التراث المقاصدي الزاخر، وكيف نعيد قراءته قراءة واعية ناقدة، تتّصدّ بالأساس الارتقاء بالفكر المقاصدي من خطابات التبجيل والتمجيد، وآفات التجريد والتعقيد، وأساليب التكرار والاجترار، إلى حيّز التجديد والتقريب، وسبل التفعيل والتنزيل.

إن الحديث عن (تجديد الخطاب المقاصدي) هي دعوة مفتوحة إلى إعادة النظر في هيكلة الفكر المقاصدي، التراثي منه والحديث، من جميع الجهات، بدءاً بالتصورات النظرية، ومروراً بالضوابط المنهجية، وانتهاء بالتنزيلات العملية.

أهمية التجديد المقاصدي ومجالاته

نبه أولاً إلى أن الدعوة إلى تجديد الفكر المقاصدي اليوم لا تعني أبداً إبداع دراسات جديدة مستقلة عن إنتاجات المراحل الماضية؛ لتعذر ذلك أولاً، ولأن مبدأ نشأة العلوم وتطورها يأبى ذلك

ثانياً، ثم لأن (الموروث المقاصدي) يمثل لأهل الزمن المعاصر مادة بحث من جهة، ومصدر إلهام وسبب إعجاب من جهة ثانية، بل وفي كثير من الأحيان يجدون فيه الأصل العتيد والموجه السديد لتقويم وتوجيه حركة الاجتهاد المقاصدي، وليس ذلك غريباً بالنظر إلى ما تميّزت به إنجازات الرعيل الأول في البحث المقاصدي من عمق في الفكر، وبُعد في النظر، وجودة في العبر...

ومن أراد درّك هذه الحقيقة فليقرأ كتبهم، وليفتش في رسائلهم، وليتأمل بنات أفكارهم، فإنه يجد فيها من الدقة ما يحير، ومن الإبداع ما يبهر، سواء على مستوى التعريفات الاصطلاحية، أو التقسيمات الفنية، أو الأبعاد الدلالية، أو الخطى المنهجية، أو التنزيلات الفقهية...

ومع ما مضى ذكره، فإن قانون اختلاف أحوال العصور يقضي بضرورة التجديد، وواقع الحال ينذر بعواقب التقليد؛ لأن هذه الحقائق العيان التي ذكرنا تتبعها تساؤلات كثيرة، تحتاج إلى التذاكر والمدارسة، أهمها:

هل يلزم الباحثين والمفكرين المعاصرين التقيد بالتراث المقاصدي الموروث برسومه ومناهجه

وتمثلاته، وحتى تعريفاته وتقسيماته؟

أليس في ذلك مجالاً خصباً للإبداع والتجديد؟ فلم التكرار والاجترار في الخطاب المقاصدي

المعاصر!!

ألم يخالف المحققون، من أهل المقاصد، بعضهم بعضاً في كثير من قضايا ومتعلقات علم

المقاصد؟

كيف يمكن الانتقال بالدراسات المصطلحية من المسالك الموغلة في صياغة الحدود،

وإحصاء الألفاظ والاشتقاقات، وتأسيس التسميات والإطلاقات... إلى صياغة سُبُل التفعيل،

ومدارسة مناهج التنزيل؟

كيف نرقى بقواعد (الفكر المقاصدي) من دوائر الظنية إلى مواقع القطعية والحاكمية؟

ألم يحن وقتُ إقحام قواعد ونتائج العلوم الحديثة الموثوقة ضمن مسالك درّك مقاصد

الخطاب الشرعي؟

. أليس علماء المقاصد أولى الناس بصياغة مشاريع النهوض الحضاري والرقى الأخلاقي والاجتماعي؟ فأين الفكر المقاصدي الرشيد، اليوم، من مشكلات الشغل، وملّمات الاقتصاد، وفساد السياسة... وغير ذلك من المجالات الحيوية التطبيقية.

. أليست هذه الجوانب العملية هي الشاهد المصدّق على أهلية (علماء المقاصد) في الشهود

الحضاري على العالمين؟

من معالم التجديد في الفكر المقاصدي المعاصر: الارتقاء بالفكر المقاصدي من النظر الجزئي الضيق إلى التبصر المصلي الواسع

إن من أقوى معضدات النظر المقاصدي تلك المبادئ العامة والأصول الكلية التي تزخر بها شريعة الإسلام، فالتأمل في حقيقة الأحكام التفصيلية بأعيانها وأسمائها يجدها لا تقي بعشر معشار الشريعة كما يقال؛ لأن النصوص متناهية والحوادث لا متناهية، ومحال أن يضبط المتناهي اللامتناهي، إلا إذا كان الأول متناهي الألفاظ والعبارات دون المعاني والدلالات، وذلك هو شأن نصوص شريعة الإسلام.

ولئن كان الخليفة عمر بن عبد العزيز (توفي 101هـ) قد تحدّث عن أهل زمانه فقال: "تحدّث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من فجور"، فإن هذه المقولة تصير أكثر اتساعاً في هذا الزمان بحيث يصحّ أن يقال: تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من خيور وفجور؛ وبيان ذلك أن التغيّرات الكبيرة التي طرأت في شتى مجالات الحياة أحوجت الإنسان إلى إحداث كثير من أنواع المعاملات الحديثة، كلها تدور بين النفع والضرر، كأشكال المعاملات المالية الحديثة (أبنك ومصاريف وبورصات ووكالات تحويل الأموال...) وأنواع البيوع المستحدثة (كالبيع بالإيجار) وأساليب الإشهار لتسويق السلع والخدمات، وعقود الإذعان بصورها الخدّاعة، وسائل الإثبات المعاصرة، والأسفار الجوية وما يترتب عليها من أحكام، وكثير من طرق الاستشفاء المعاصرة، وطرائق التأمين المبتكرة... وغير ذلك من أساليب العيش المستحدثة.

والذي يسعف الشريعة الإسلامية على تغطية هذه النوازل الجديدة في مختلف مجالاتها، هو طبيعة نصوصها الشرعية من حيث الدلالة، فإنها تتسم بفيض معانيها، وسعة دلالاتها، يقول أستاذنا محمد الروكي: "وإنما كانت هذه الشريعة المرعية صالحة لكل زمان ومكان، مستوعبة

لكل التطورات والتغيرات... لما تضمنه أصلها الأول "القرآن" من قواعد وكليات وأصول، تخضع لها الفروع والجزئيات، وتتضبط بها الوقائع والحوادث... ولما تضمنه أصلها الثاني "السنة" من جوامع الكلم الذي أوتيته صلى الله عليه وسلم¹.

وإذا كانت النصوص الجزئية تنطق بمراعاة مصالح بعينها، وتتفر من مفاصد بذاتها، فإن النصوص الكلية تنطق بمصالح الخلق كلها، وتتأى عن مفاصدها كلها؛ لأن الحكمة الإلهية اقتضت تجرّدها وانفكاكها عن قيود الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، فينتج عن هذه الحقيقة المعاينة في القرآن والسنة قانون كلي يقضي بضرورة² أن تكون هذه الكليات مقدمة في الترتيب والاعتبار².

ومما يدل على وجوب مراعاة هذا الترتيب كون قواعد الشريعة الإيمانية ومبادئها العقدية وأصولها التشريعية كانت أول ما أنزل من القرآن بمكة، ثم جاءت حقبة التفصيل والتجزئ والبيان بالمدينة، ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا النزر القليل، على أنك لو تأملت هذا القليل لوجدته أصلا في ذاته لكثير من الفروع والجزئيات كما نبّه على ذلك علماء الأصول، والمستفاد من ذلك: عدم إمكان خلو واقعة عن حكم الله تعالى، إن أبقيت الشريعة على نظامها، وهذه بعض شهادات أهل العلم على ذلك:

يقول الشافعي (توفي 204هـ) بلسان جزم: "فليست تنزل بأحد من دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"³. وقال أبو المعالي الجويني (توفي 478هـ): "ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع"⁴. وقال أيضاً: "لو انحصرت مأخذ الأحكام

1. محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 25، ط1، (1414هـ/1994م)، ص13.

2. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، حركة التوحيد والإصلاح، إصدار اللجنة العلمية، الرباط: مطبعة طوب بريس، 2007م، ص22.

3. الرسالة، ص20.

4. أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1418هـ/1997م)، 3/2. وانظر: القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، من خلال كتابه الموافقات للدكتور الجيلاني المريني، وهو رسالة جامعية قدمت لنيل دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية-الرباط، تحت إشراف د. محمد يسف،

في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها، لكان وقوفهم عن الحكم يزيد عن جريانهم...¹."

ويقول أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ): "وقد جوّزه القاضي حتى كان يوجبه، وقال: المأخذ محصورة، والوقائع لا نهاية لها، فلا تستوي فيها مسالك محصورة... والمختار عندنا إحالة ذلك وقوعا في الشرع لا جوازا في العقل، لعلمنا بأن الصحابة على طول الأعصار ما انحجزوا عن واقعة، وما اعتقدوا خلوها عن حكم الله، بل كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصرا²."

وتتجلى أهمية استصحاب الفقيه للنصوص الشرعية العامة ومبادئها الكبرى عندما تتوارد عليه القضايا والنوازل الفقهية التي لم ترد فيها نصوص شرعية خاصة، فتجد العديد من الفقهاء يتكلف في تأويل بعض النصوص الشرعية لإيجاد العلاقات بينها وبين ما يُعرضُ عليه من تلك النوازل، ويتعسف أحيانا في استحضار الأشباه والنظائر القديمة للقياس عليها، وهم بذلك يرهقون أنفسهم دون أن يقنعوا كثيرا من سائلهم.

وقد نبّه إلى هذا الأستاذ أحمد الريسوني قائلاً: "ونجد كثيرا من السادة الفقهاء حين بحثهم لحكم من الأحكام الفقهية يجمعون له كل ما لديهم من نصوص جزئية ذات الصلة، ومن أقوال السلف وآراء الخلف، والأقيسة، والتخریجات، والتشبيهاً، وقد يكون منها ما هو غير صالح، أو غير ملائم، أو ضعيف الصلة بالحالة أو النازلة موضوع البحث، ولكنهم قليلا ما يحتكمون إلى عمومات الشريعة وكلياتها وقواعدها ومقاصدها، وقلما يجعلونها حاکمة³."

1990م/ر. 80، ص112.

1. البرهان، م، س، 262/2-163. وانظر: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (توفي 489هـ)، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1418هـ/1997م)، 260/2.
2. أبو حامد الغزالي، **المنحول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، (1400هـ/1980م)، ص485.
3. **الكليات الأساسية**، م، س، ص117.

وإذا كان هذا يصدر عن بعض الذين يُرَجَى منهم إنارة دَرْب الاجتهاد وتذليل سبله، فما بالك بالعوام، فإنك إن وليت وجهك شطرهم رأيت وسمعت العجب العجاب؛ "فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع"¹.

والصواب، والله أعلم، أن الفقهاء الحذاق لا تعوزهم النصوص العامة والأصول الكبرى لهذه الشريعة الكاملة الخاتمة عن الحكم في مسألة من المسائل المستحدثة قيد أنملة، بل إن الأدلة الكلية الإجمالية العامة قد تكون دلالتها على الأحكام أكثر قطعاً، وأرجح اعتباراً من تلك الجزئية والتفصيلية والخاصة²، وفضل الشاطبي (توفي 790هـ) في التنبيه على هذه المعاني مشهود، فهو الذي "نظر للفروع من خلال الأصول، وعمل على استقراء الكليات الشرعية والعقلية متخذاً منها أصولاً لمعرفة المقاصد"³. "ومن خلال ذلك يؤكد الشاطبي على أن قاعدة مراعاة التفاوت بين الكليات والجزئيات" هي في الشريعة بالغة مبلغ القطع لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرهما⁴.

وتبعاً لذلك يقرر الشاطبي أن "الكلية إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي"⁵. وأن "المكمل إذا عاد على الأصل بالنقص سقط اعتباره"⁶.

وكم هو جميل ذلك المنظور الذي أطل به الدكتور طه جابر العلواني على بنية الفكر المقاصدي الحديث، فَلَحَسَنِ بلورة الفكر المقاصدي من حيث المنطلقات والغايات ينبغي الانطلاق عنده، من مبادئ "العهد، والاستخلاف، والأمانة، والابتلاء، ثم التسخير"؛ لأنها جميعاً تدفع باتجاه صياغة الكليات النازمة للجزئيات، وبالتالي فهي تمثل المقاصد العليا التي ما استخلف الإنسان إلا لتحقيقها، وهي "التوحيد والتزكية والعمران"⁷.

1. قاله عبد الله دراز في تمهيده للموافقات، 14/1.

2. انظر: نور الدين الخادمي، المصلحة اللغوية في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، (1426هـ/2005م)، ص12.

3. الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ص8.

4. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د. ت، 120/1.

5. المصدر نفسه، 162/1.

6. المصدر نفسه، 160/1.

7. انظر: عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، (عبارة عن حوار مع نخبة من رجال المقاصد)، دمشق: دار الفكر/

وهذه الأصول الشرعية الكلية منها ما هو آية، ومنها ما هو حديث، ومنها ما هو جزء منهما، ومنها ما هو متألف من مجموع نصوص شرعية، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُدًى الْعَفْوَ، وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ، وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199).

فقد تضمنت هذه الآية قواعد التشريع في المأمورات والمنهيات، وفيها كل أصول الأخلاق، يقول علال الفاسي (توفي 1394هـ): "هذه الآية تجمع أصولاً كلية لتلك القواعد الشرعية، والأحكام العملية، والفضائل النفسية... وقال جعفر الصادق: ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية¹."

قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ عَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ عَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 8-9).

يقول أحمد الريسوني: "ولو لم يكن في القرآن الكريم غير قوله ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ عَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ عَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ لكفت؛ لأن فيها جماع الترغيب في كل خير وبر، وجماع التهيب من شر وضر."²

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ، وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ، يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90) وغير هذا من النصوص الشرعية كثير.

تنبيهات

عند الحديث عن علاقة الكلي بالجزئي في نوازل الفقه الإسلامي يجب توجيه ذلك بأمر

هامية، منها:

1. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط4، (1411هـ/1991م)، ص198-200.
2. الكليات الأساسية، م، س، ص32.

الأمر الأول: أن الجزئيات ليست نوعا واحدا، بل على نوعين:

- النوع الأول: نوع مستقل الشرع ببيانه وتفصيله، وهذا ليس لنا إلا أن نكون فيه تبع، ويشمل هذا القسم كل الأحكام المبينة في القرآن والسنة، ككثير من أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والعمرة، والجهاد، والحدود، والبيوع، والأنكحة، والموايرث... وغيرها، قال الشاطبي (توفي 790هـ): "فقد يعتبر الشارع من ذلك ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعا...¹" ولأجل دفع ذلك أو تقويمه تولى الله سبحانه بيان هذه الأحكام، وغيرها، ليلا تكون عقول الناس عرضة للاختلاف في فهمها، والتباين في تقدير أحوالها، ثم التنازع أحكامها وهيأت إقامتها.

- النوع الثاني: ما سكت الشرع عنه، وأوكل لأهل العلم البحث في أحواله لاستنباط أحكامه، وذلك بأن يردّوه إلى وجوه المصالح المعتبرة في الشرع، سواء كانت أعيانا تشبهها، أو أصولا تشملها، أو مبادئ عامة كلية مطلقة تحكمها، والمعهود من تصرفات الشارع أنه "لا يطبق المبادئ العامة تطبيقا آليا، وإنما يطبقها ليحقق بها نفعاً أو يدفع بها ضرراً"².

الأمر الثاني: أن الأصول والكليات مراتب وأنواع

فأما من حيث مراتبها ففيها الأعم والأشمل، وفيها الأولى والأعلى، وفيها ما دون ذلك من الرتب³. وأما من حيث أنواعها فقد قسّمها أحمد الريسوني تقسيما فريدا نافعاً، فجعلها، على سبيل التقريب والتغليب، أربعة أصناف هي:

الكليات العقديّة؛ وهي الأصول الاعتقادية الإيمانية الكبرى التي تمثل المرتكزات الأولية

للدين.

1. الموافقات، م، س، 11/3.

2. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكاتب العربي/لبنان، د. ت، 27/1.

3. الكليات الأساسية، م، س، ص25.

الكليات المقاصدية؛ وهي المعاني الأولية والغايات الأساسية الجامعة التي لأجلها خلقت الخلائق ووضعت الشرائع والتكاليف، وعلى أساسها كانت الحياة والموت والبعث والنشور.

الكليات الخلقية؛ إذ الأخلاق بطبيعتها قضايا كلية.

الكليات التشريعية؛ وهي المبادئ والقواعد المتصلة اتصالا مباشرا بتفريع الأحكام العملية¹.

الأمر الثالث: أن علاقة الكلي بالجزئي في نظم الأحكام الشرعية ليست مطردة؛

فلا يفهم من قول الشاطبي مثلا: "إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قَدِّم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها"²، أن الجزئيات لا يؤبه بها، ولا يلتفت إليها، بل لها حقها ونصيبها من الاعتبار والإعمال، وقد نبّه الشاطبي نفسه على ذلك في موضع آخر فقال: "بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق"³.

لتكون القاعدة الناظمة لهذه العلاقة هي ما قرّره الشاطبي بعد ذلك قائلا: "وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه."

الأمر الرابع: من المجازفة القول بقلة آيات الأحكام الجزئية والكلية⁴

إن القول بقلة عدد آيات الأحكام، أو حصرها في عدد معلوم قد جرّب أقوام فعله، وأفسد آخرون تأويله، وكادوا، بسببه، يسمّون الشريعة والتشريع والأحكام الشرعية... وينبني ثانيا على حصر

1. انظر تفصيل القول في هذه الأصناف الأربعة في الكليات الأساسية، م، س، من ص53 إلى ص82.

2. الموافقات، م، س، 1/288.

3. المصدر نفسه، 1/302.

4. وقد أرجع الأستاذ أحمد الريسوني ذلك إلى أمرين اثنين، فقال: "وهذا التضيق، أو الشحّ، في تقدير آيات الأحكام ينبني أولا على التضيق الذي حصل في مفهوم الشريعة والتشريع والأحكام الشرعية... وينبني ثانيا على حصر مفهوم (الأحكام) في الأحكام الجزئية التطبيقية المباشرة." الكليات الأساسية، م، س، ص117.

عدّها الغزالي (توفي 505هـ) في المستصفى فقال: "وهو مقدار خمسمائة آية"¹ ووافقه على ذلك ابن العربي (توفي 463هـ) والفخر الرازي (توفي 606هـ) وابن قدامة المقدسي (توفي 620هـ) وشهاب الدين القرافي (توفي 684هـ) وغيرهم².

والحق أن الأمر ليس كذلك، فإن الفقيه الكيس الفطن الحذق يستخلص من آيات الوعظ والأخبار والقصص والأمثال، وغيرها مما لم يُسَقِّ للأحكام بالأصالة، الكثير من الأحكام، يقول نجم الدين الطوفي (توفي 716هـ): "قل أن يوجد في القرآن آية لا يستنبط منها شيء من الأحكام"³. وما قيل عن القرآن العظيم، هاهنا، يصحّ قوله عن السنة المشرفة كذلك.

وقال الشوكاني (توفي 1250هـ): "من له فهم صحيح وتقدير كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال... ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام"⁴.

نهج الأسلوب التشاوري بدل أحادية الاجتهاد

لا شك أن العمل المؤسساتي، والنهج التشاوري، صار من شروط نهضة الاجتهاد المقاصدي المعاصر، لذلك نعدّه المطلب الأول لتنشيط حركة الاجتهاد وتطويرها، وسبيل التجاوب مع طموح الشعوب وآمالها، والإجابة عن همومها ومشكلاتها. والحق أن من المسلمات الفكرية في قضايا (الاجتهاد المقاصدي المعاصر) أن الغفلة أقرب إلى الفرد منه إلى الجماعة؛ ويد الله تعالى مع الجماعة، وبركته مُحِيطَةٌ بهم، ومقاصدُ تكاليفه مُمَهَّدَةٌ لهم، لأن الله تعالى عَصَمَهُمْ مِنْ يَجْتَمِعُوا عَلَى ضَلَالٍ.

1. أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، دار إحياء التراث العربي، ط1، (1418هـ/1997م)، 2/350. نقلًا عن: يوسف القرضاوي، *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، دار القلم، ط2، (1410هـ/1989م)، ص17.
2. انظر: محمد الشوكاني، *إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول*، تحقيق ابو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر/لبنان، ط1، (1412هـ/1992م)، ص250. محمد شهاب الدين القرافي، *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول*، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: دار الفكر/مصر/ ط1، (1393هـ/1973م)، ص194. نقلًا عن: *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، م، س، ص17.
3. ابن قدامة المقدسي (توفي 620هـ)، *روضة الناظر وجنة المناظر*، مع شرحه لابن بدران، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1401هـ/1981م)، 2/401. نقلًا عن *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، م، س، ص18.
4. *إرشاد الفحول*، م، س، ص: 250-251 نقلًا عن: *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، م، س، ص18.

وقبله هذا النوع من الاجتهاد يجب أن تكون تحقيق التنمية المستدامة في جميع مجالات الحياة: كرامة الإنسان، ونهضة العمران، ونظافة السياسة، وقوة الاقتصاد، وجودة البيئة... وغيرها، وأفيد ما فيه أنه يقوم على مبدأي توزيع المهام، واحترام التخصصات، وقديماً قيل: "لغة الشعر لا تصلح لدار القضاء." ولذلك فإننا نؤكد على أن من مستلزمات العمل الجماعي التشاوري التزام أدب الاختلاف، فإن غابت هذه الآداب حَصَرَتْ أُمُورٌ شَرُّ كُلِّهَا، منها: وضع حركة الاجتهاد في تعطيل، وفتح المجال لذوي الأهواء والأباطيل، وجعل العوام في فوضى وتضليل.

وينبني على هذا الأصل وجوب التزام الجهات الرسمية بتمكين أهل الاجتهاد المقاصدي (المُخْلِصِينَ الْمُتَخَصِّصِينَ) من التعاون والتشاور في درك مقاصد الشارع، تحت شعار ﴿وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة: 3) وهو الذي لا مناص له من غير الجامع العلمية والفقهية السديدة، على أن "يضمّ هذا المجمع من كل قطر إسلامي أشهر فقهاءه الراسخين ممن جمعوا بين العلم الشرعي، والاستتارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى، وينضمّ إلى هؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلمية غير الفقهية؛ وذلك لكي تكون الأحكام الفقهية التي تصدر عن المجمع مبنية على فهم وإدراك لواقع الحال في كل موضوع ومسألة¹."

وما أدق ما قاله مصطفى أحمد الزرقاء: "لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، وهو اليوم ضرر كبير²." ويشهد لهذه الضرورة واقع العصر ومنطق العقل على السواء؛ ذلك أن أُحَادِيَةَ التفكير لم يُعَدَّ بإمكانها اليوم، قطعاً، الإحاطة بما يجد في دنيا الناس من وقائع ومعارف في شتى مجالات الحياة، فما بالك الإحاطة بخواص تلك الوقائع ودقائق تلك العلوم والمعارف!، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن برهان العقل القاطع يقضي باستحالة استقلال الفرد الواحد بمعرف العصر مهما كان مبلغ علمه، ومستوى ذكائه، وجودة مناهجه... وبهذا التصور يصير الاجتهادي المقاصدي المنظم، اليوم، أمراً لازماً، فتشمله قاعدة: "المقدور عليه الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب³."

1. مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 22: (1409هـ/1989م)، ص156.

2. المصدر نفسه، من البحث الذي شارك به مصطفى أحمد الزرقاء بعنوان: الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات.

3. تاج الدين عبد الوهاب بن ابي الحسن السبكي (توفي 771هـ)، جمع الجوامع، بيروت: دار ابن حزم/لبنان، ط1،

فقد يبذل المجتهدُ قُصَارَى جُهْدِهِ فِي الإِحَاطَةِ بِمَتَعَلِّقَاتِ قَضِيَّةِ اجْتِمَاعِيَّةٍ، مِثْلًا، فَيَدْرِكُ بَعْضَ جَوَانِبِهَا وَيَغْفِلُ عَنِ الْبَعْضِ الْآخَرَ، وَقَدْ يَتَوَقَّقُ فِي دَرْكِ جَمِيعِ جَوَانِبِهَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ لَكِنَّهُ يَغْفِلُ عَنِ بَعْضِ جَذُورِهَا التَّارِيخِيَّةِ، أَوْ آثَارِهَا النَّفْسِيَّةِ، أَوْ انْعِكَاسَاتِهَا الْاِقْتِسَادِيَّةِ فَتَتَوَّاهُ مَخَالَفَةً لِقَصْدِ الشَّارِعِ فِيهَا، بَلْ قَدْ لَا يَطَّلِعُ الْمَجْتَهِدُ عَلَى بَعْضِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ ذَاتِ الصَّلَةِ بِالْمَوْضُوعِ فَيُحْكَمُ بِخِلَافِهَا، وَقَدْ يَطَّلِعُ عَلَى ذَلِكَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ ثُمَّ يَنْسَاهُ، وَقَدْ يَذْكُرُهُ سَاعَةَ التَّنْزِيلِ وَلَا يَحْسُنُ تَأْوِيلَهُ، وَقَدْ يَحْضُرُهُ النَّصُّ وَيُحْسِنُ فَهْمَهُ لَكِنْ يَفُوتُهُ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ مَنْسُوخًا، أَوْ مُخَصَّصًا، أَوْ مَقْبُودًا، أَوْ مُسْتَثْنَى مِنْ قَاعِدَةٍ عَامَّةٍ... أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مَعْلُومٌ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ. إِنَّهَا الْعَوَارِضُ الْبَشَرِيَّةُ الَّتِي تَحُولُ دُونَ كَمَالِ الْعَمَلِ الْإِنْسَانِيِّ¹، "سنة الله تعالى في الذين خلوا من قبل": ﴿وخلق الإنسان ضعیفًا﴾ (النساء: 28)

ومن شعر بشار بن برد:

ومن ذا الذي تُرَضَى سَجَايَاهُ كُلُّهَا كفى بالمرء نُبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِيَهُ

نماذج من الاجتهاد الفردي غير الموفق

حمل قواعد العلوم المختلفة بعضها على بعض من غير مناسبة

ومن ذلك ما حكاه الشاطبي (توفي 790هـ) قائلًا: "يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي، وكان حاضرا في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء، فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضا؟ قال الفراء: لا شيء عليه. قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر، فكذلك السهوه في سجود السهول لا يسجد له؛ لأنه بمنزلة تصغير التصغير، فالسجود للسهوه هو جبر للصلاة، والجبر لا يجبر كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي: ما حسبت أن النساء يلدن مثلك²."

1426/هـ/2005م)، ص9. وانظر اللمع في أصول الفقه، ص26.

1. ومن حكم الإمام الشافعي (توفي 204هـ) في هذا الشأن قوله: "لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء." الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الفكر، 1309هـ، ص42 وقوله: "قد يجهل الرجل السنة فيكون له قول يخالفها لا أنه عمد خلافها، وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل." الرسالة، م، س، ص219.

2. الموافقات، م، س، 75/1.

والشاهد أن الفراء، وهو ممن برع في فن النحو، كان الأليق به التحري، والاستعانة بأهل التخصص من الفقهاء، لا أن يجترئ الإجابة عن شيء من دقائق علم الفقه، لذلك لا يعتبر جوابه، وإن أصاب عَرَضًا، أبدا صوابا، ولأجل هذا المعنى ردّ عليه الشاطبي بقوله: فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر¹.

تنمية ملكة النقد المقاصدي القائم على الموضوعية والإنصاف

إن العلماء العظام والأساتذة الكبار هم الذين يربّون في نفوس طلابهم روح الملاحظة العلمية والمراجعة النقدية، والقصد من ذلك بلوغ الحق وإدراك الصواب أيًا كان قائله، لا كمن يروج للأخبار الزائفة والأحاديث الموضوعية الداعية إلى التحجّر الفكري، والتقاعس الذهني، كمثل ما ينسبونه إلى النبي الأكرم، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "اتبعوا ولا تبتدعوا". فيفهمون الناس أن الإسلام يدعو إلى الجمود العقلي². ومنهم من ينسب إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "عليكم بدين العجائز، فإنه من أسنى الجوائز"³. وهو حديث موضوع لا يصح سندا ولا متنا.

وليكن المجتهد من أهل المقاصد مُقْتَدِيًا بصاحب مالك بن أنس (توفي 179هـ) لا بصاحب ابن عرفة⁴ (توفي 803هـ)، صاحب مالك بن أنس الذي قال: "وإن قالها مالك فلسنا له بممالك"⁵، أما صاحب ابن عرفة فهو من قال: "لم أخالفه في حياته، فكيف أخالفه بعد مماته"⁶.

1. الموافقات، م، س، 1/75.

2. محمد عابد الجابري، *بنية العقل العربي*، وهو الجزء الثاني من كتاب نقد العقل العربي، الناشر: المركز الثقافي العربي/الدار البيضاء-المغرب، ط1، يناير 1986م، ص332.

3. ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة: 1/464 وقال: "لا أصل له".

4. المقصود هنا: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، إمام تونس وعالمها وخطيبها ومفتيها، قدّم للخطابة سنة 772هـ وللفتوى سنة 773هـ، كان من كبار فقهاء المالكية، وتصدى للدرس بجامع تونس، وانتفع به خلق كثير. من تصانيفه: المبسوط في الفقه، والحدود في التعريفات الفقهية. (توفي 803هـ). (انظر: *الديباج المذهب*، ص337، ونيل الابتهاج، ص278، والأعلام 272/7).

5. وقائل هذا هو أشهب (توفي 204هـ) من مشاهير تلامذة مالك. انظر: *مباحث في المذهب المالكي بالمغرب* لعمر الجيدي، ص150.

6. وقائل هذا هو: عيسى الغبري أحد تلامذة الشيخ ابن عرفة. انظر: *مقاصد الشريعة الإسلامية*، ص: 17.

والتقليد الذي هو آفة الحركة الاجتهادية عموماً، وعميق النهضة المقاصدية خصوصاً، قيل فيه تعريفات منها: قبول الأقوال بلا حجة، وقيل: قبول قول من لا يدري من أين يقول، وقيل غير ذلك¹. وهو أشكال وأنواع، ولعل من أخطر أنواعه ما كان ممزوجاً بالوجدان الأبوي والحنين إلى الماضي.

وبيان ما مضى أن كثيراً من المشتغلين بعلوم الشريعة إذا تحدّث عن نشأة تلك العلوم ودواوينها ورجالها... يثني عن الزمن الماضي، ويقبّح أحوال الزمن الحاضر، ويتوجس من الزمن المقبل؛ فكأنما قرأ هؤلاء على حاضر الدنيا السلام، وصار الماضي عندهم وحده الزمن الجميل، كما يعبرون عنه، لذلك تجدهم أكثر الناس ثقة بموروثه، وركونا إلى مقولات أهله... لأنه تركة الآباء والأجداد، وخلاصة تجربة الأسلاف، المخطوط والمفوظ منه في وجوب الاقتداء عندهم سواء!

وهؤلاء، بتصوراتهم وتصرفاتهم هذه، يورثون أنفسهم مذلة التقليد، ويعوّدون أسنتهم عادة اجترار معارف ومقولات السابقين دون روية ولا تبيّن ولا نقد ولا مراجعة، لتتسع بذلك دائرة تأثير معارف الماضي على عقولهم، وتشتدّ وطأته على تمثلاتهم، حتى يصير الواقع المعيش لديهم واقعيّ، واقع حاضر عياناً وواقع مستحضر ذهنياً، والأخطر في الأمر أن يغلب الثاني الأول فيبطئه، كأن يعتقد المرء أن الأولين لم يتركوا للمتأخرين ما يستزيدون به من الرأي السديد والعلم المفيد، ولله ذر الناظم إذ قال:

قل لمن لا يرى للأواخر شيئاً ويرى للأوائل التقديماً

إن ذاك القديم كان حديثاً وسيفدو هذا الحديث قديماً

وأخطر من ذلك وأهول أن يجد التقليد لأهل الإفتاء والقضاء طريقه، وأن يتمكن من عقولهم فيفعل بها فعلته، إنه الأسر والتكبير عن كل أشكال الإبداع والتجديد، ومن روائع كلام أبي المعالي الجويني (توفي 478هـ) في هذا الصدد تأكيداً على أن "السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر حق التتميم والتكميل... ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون

1. انظر المنحول، م، س، ص 472-473، ونهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: 617/4. والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الدهلوي (توفي 1176هـ)، تعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، ط1، (1397هـ/1977م)، ص 97 وما بعدها.

المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب... وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلا عن العلوم ومسالك الظنون، وهذه طريقة كل منصف، وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام¹.

ويوضح ذلك محمد بن علي الشوكاني (توفي 1250هـ) حينما يؤكد أن زمن أبي حنيفة (توفي 150هـ) ومالك (توفي 179هـ) والشافعي (توفي 204هـ) وأحمد (توفي 241هـ) لم يكن فيه مذهب رجل معين يتدارسونه، وأن حدوث التمهذ بمذاهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض هؤلاء الأئمة، وأن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين².

ويلحق بما ذكر كل أشكال ومظاهر التعصب المذهبي؛ العقدي والحزبي والفقهي... فلا ينبغي لرواد الفكر المقاصدي التقيد المطلق بأقوال الماضين واعتقاده الصواب الذي لا مرية فيه، لاحتمال أن يكون الخطأ الذي لا شك فيه، ولأن الحق أحق أن يعلى، والصواب أجدر أن يتبع، فليكن العمل المقاصدي مؤسسا على وفق هذه القاعدة "إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف"³. وأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره⁴.

وفي هذا يقول العز بن عبد السلام (توفي 660هـ): "ومن العجب العجائب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا وهو مع ذلك يقلده... بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده"⁵.

وما ألف جلال الدين السيوطي رسالته المسماة "الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" إلا للتأكيد على هذا المعنى، وللشوكاني كتاب مفيد في الموضوع

1. البرهان، م، س، 744/2، وانظر الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، م، س، ص 68 وما بعدها.

2. نقلا عن مجلة العربي، ص 32، العدد: 224، رجب 1397هـ/ يوليو 1977م، عنوان المقال "من يسبح ضد التيار" لفهمي هويدي.

3. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 17.

4. علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (توفي 730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزودي، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط 1، (1418هـ/1997م) د. ت، 20/4. وانظر جمع الجوامع، ص 68.

5. انظر الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، م، س، ص 99.

عنوانه "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"، وكذلك فعل آخرون في كتب خاصة أو أجزاء منها.

من التجريد والتعقيد إلى الواقعية والفاعلية

الأصل في علوم الإسلام، بل وعلوم الإنسان عموماً، أن تقوم على صحة العلم وجودة المنهج، وأن تطمح إلى تلبية الطلبات وإجابة التساؤلات، وذلك ما يعني أنها تسير على وفق نسق علمي عملي، أما أن تخوض فيما لا يبنى عليه عمل من أعمال اللسان أو القلب أو الجوارح فليس ذلك من العلم المطلوب بل ولا المرغوب، ويتأكد هذا المعنى في هذا المقام بالذات؛ لأننا نتحدث عن (علم) من علوم الشريعة أولاً، وموصوف بـ(القصديّة) في عنوانه ثانياً، فوجب أن يفي بها في جميع مباحثه، بدءاً من عتبات مقدماته، ومروراً بقواعده وأمثله، وانتهاءً بنتائجه وسائر تنزيلاته.

مثال التجريد في علم المقاصد (المصالح والمفاسد المحضة بين الوجود والعدم)

لعلي لا أجد مثلاً أبين لإبراز مدى معاناة الأبحاث المقاصدية، قديماً وحديثاً، من آفة التجريد والتعقيد مثل قضية (المصالح والمفاسد المحضة)، مع أنها من المواضيع التي يقع فيها الدور والتسلسل، وفيما يلي بيان موجز لذلك:

في سياق حديث أهل المقاصد عن أفعال المكلفين وما يعرض لها من صلاح وفساد، نجدهم يتفقون ابتداءً على أنها محلّ لامتزاج المصالح بالمفاسد، وأن الواجب على أهل العلم حيال ذلك نهج أسلوب التقريب والتغليب لدرك أي القبيلين هو الغالب ليُعتبر، وأيهما المغمور ليُهدر، ولكنهم يختلفون، بعد ذلك، في حكم وجود أو انعدام المصالح والمفاسد المحضة، وفي هذا الشأن تسترسل خطاباتهم في الموضوع إلى أن تثبت فروعاً وتنتج خيوطاً لا تقبل الترتيب والتهديب، ولا تخضع لقانون تدبير الاختلاف، بل إن من ينظر في عمق هذا الاختلاف ويتأمل مدهاء يجده بالغا حدّ الصّورية والتجريد؛ وبيان ذلك أنهم انقسموا في مواقفهم تجاه هذا النوع من المصالح والمفاسد بين منكر لوجوده ومثبت له، والمثبتون أنواع؛ فمنهم مقرر بكثرة الوجود، وقائلٌ بندرته، وساكئٌ عن وصفه بوفرة أو قلة، وفيما يلي عرضٌ مركزٌ لأهم مذاهب أهل العلم في المسألة:

يقول ابن قدامة المقدسي (توفي 620هـ) في كتابه المغني: "الشرع لا يردُّ بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها"¹؛ فيفهم من هذا الكلام، ومثله، إقرار الرجل بوجود المصالح المحضة، ولكنه لم يفصل القول في نسبة هذا الوجود أكثر أم قليل؟

أما العز بن عبد السلام (توفي 660هـ) فعند تتبع كلامه في شأن طرائق الترجيح بين المصالح المفسدة المتعارضة نجده يصرح بوجود ما هو مُتَمَحِّصٌ منها، فهو يُعَبَّرُ عنها بالمصالح والمفاسد (الخليّة)، وفي ذلك يقول: "والضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبس الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلائها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركائها"².

غير أنه حينما يتحدث، بالأصالة، عن طبيعة هذا الوجود يؤكد على أن "المصالح الخالصة عزيزة الوجود"³. وهذا يعني تسليمه بوجود شيء من المصالح والمفاسد المحضة، إلا أنه وجودٌ نادر جداً؛ لأن أكثر أفعال العباد في الغالب تمتزج فيها المصالح والمفاسد في آن واحد، فكان الخالص منها في حكم النادر وجوده.

وأما شهاب الدين القرافي (توفي 684هـ) فيجزم تمام الجزم بانعدام المصالح الخالصة والمفاسد المتمحضة في الدنيا، ويستدل على ذلك بدليل من أقطع الأدلة الشرعية، ألا وهو دليل الاستقراء، حيث يقول: "استقراء الشريعة يقضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد..."⁴ ومعنى هذا المذهب أنك مهما بحثت في أفعال المكلفين، الواقعة أو المفترضة، فإنك لن تحصل مصلحة خالصة ولا مفسدة محضة أبداً.

1. ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق د. عبد الله بن المحسن التركي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة هجر، ط2، (1412هـ/1992م)، 436/6.

2. العز بن عبد السلام (توفي 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1420هـ/1990م)، 43/1.

3. المرجع نفسه، 14/1.

4. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص78.

وأما ابن تيمية (توفي 728هـ) فيقرّ بوجود المصالح المحضة، ولكن من غير أن يقيد هذا الوجود بقلّة ولا كثرة، يُفهم ذلك من قوله "والشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد، أو كان فساده مغموراً بالمصلحة، لم يحظره أبداً¹".

وإذا تصفّحنا كتاب الموفقات لأبي إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ) وجدناه يدرس هذا الموضوع بتفصيل غير مسبوق، فيما نعلم، فهو ينظر إليه بنظرين اثنين، فيقرّر أن "المصالح المبتوتة في هذه الدار يُنظر إليها من جهتين: من جهة مواقع الوجود ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما المنظور الأول: فإن المصالح الدنيوية، من حيث هي موجودة هنا، لا يتلخص كونها مصالح محضة... لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تتال إلا بكّد وتعب.

كما أن المفسدات الدنيوية ليست بمفسدات محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تقرض في الحياة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللفظ ونيل اللذات كثير... ويدلك على ذلك أن هذه الحياة وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهان التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص...

وأما النظر الثاني فيها: من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفضها هو المقصود شرعاً، ولأجلها وقع النهي². فتكون خلاصة مذهب الشاطبي (توفي 790هـ) النفي التام لوجود المصالح والمفسدات الدنيوية المحضة، ليكون قوله وقول القرابي (توفي 684هـ) في المسألة سيّان. مع تميّز الشاطبي بالنظر الثاني للموضوع واستقلاله به.

1. تقي الدين ابن تيمية الحراني (توفي 728هـ)، الفتاوى، المنصورة: دار الوفاء، ط3، (1426هـ/2005م)، 338/3-

349، وانظر: تعليل الأحكام، م، س، ص377.

2. الموفقات، م، س، 2/339-341.

أما الطاهر بن عاشور (توفي 1394هـ) فينبه إلى أن "النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين¹". وهو بذلك يوافق مذهب العز بن عبد السلام بالتمام، غير أن هذا الأصل عند ابن عاشور تعرض له اعتبارات عدة، نعتبرها من قبيل تأملاته الأصولية التي لا يناسب المقام تفصيلها².

من آثار الاختلاف في الموضوع

لقد دأب كثير من أهل الأصول والمقاصد بسط هذه المقدمة النظرية في مصنفاتهم، والخوض في تفاصيلها³، والرّد على المخالفين فيها... دون جدّة في التناول⁴، ولا تغيير في النتائج، وكأنهم يفعلون ذلك من باب الوفاء لنهج أسلافهم الأصوليين في تناول المباحث الأصولية، مع أنها، عند التحقيق، مسألة نظرية ليس وراءها فائدة عمليّة، ويصدق عليها ذلك الأصل الجامع الذي قرّره الشاطبي (توفي 790هـ) حين قال: "كل مسألة لا يبنّي عليها عملٌ فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدلّ على استحسانه دليل شرعي⁵". وعند مراجعة الأقوال الواردة في الموضوع، والتحقيق في الأسباب المنشئة لاختلاف أصحابها، والتطلّع إلى آثارها الفقهية، واستبصار نتائجها العملية... يمكن تحصيل النتائج الآتية:

النتيجة الأولى: أن الجميع متفق على أن أفعال المكلفين قابلة لأن تكتسي لباس المصالح والمفاسد في آن واحد، فتصير بذلك وعاءً يمتزج فيه القبيلان، ويتداخل فيه الوجهان، لتكون القاعدة المعول عليها في هذا الباب "أن اختلاط المصالح والمفاسد أمر واقع ما له من دافع". وعندئذ ما ينبغي أن تكون هذه نهاية البحث، بل الواجب عندئذ تعيين الجهة الراجعة من الجهة المرجوحة، ولا يكون ذلك إلا وفق قواعد الترجيح المبثوثة أصولها في رحاب هذه الشريعة الغراء، وليس بحسب حكم الاعتیاد الكسبي كما يفهم من ظاهر كلام الشاطبي.

1. مقاصد الشريعة، م، س، ص 64 و68.

2. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص: 64 وما بعدها.

3. على اختلاف في مستويات ذلك عندهم، فهم بين موجز ومقتصد ومسهب.

4. يستثنى من هذا الأصل نظر الإمام الشاطبي وابن عاشور للموضوع، فقد جاء على قدر كبير من المخالفة لما اعتاد الأصوليون بسطه في هذا الباب.

5. الموافقات، م، س، 42/1.

النتيجة الثانية: أنه اختلاف يغلب عليه قدر كبير من طابع الصورية والتجريد، فلا يتحصّل من ورائه أساس فقهي يُعمل به، ولا بُعد مصلحي يُركن عند النوائب إليه، بل نعدّه وجها من وجوه تأثر الفكر الأصولي بخلفية التحسين والتقييح العقلي، ونجزم بأن هذه القضية الجزئية النظرية، على شاكلة مثيلاتها، غالبا ما يقع فيها الدّور والتسلسل، بحيث تكون نهاية البحث فيها العودُ إلى أوّلها، وبيان ذلك من ثلاثة أوجه، هي:

الأول: لو قَدَرْنَا الجواب بالإيجاب، ولو على وجه الندرة، كما هو مذهب العز بن عبد السلام والطاهر بن عاشور، وأقرّرْنَا بوجود هذا النوع المتمحّض من المصالح والمفاسد، وسُقْنَا له الشواهد، وضربنا له الأمثلة، وأخرصنا المخالف، وأرضينا المؤلف... فقيم ينفع ذلك علم العالمين، وعمل العاملين؟ لأننا لم نتجاوز حدّ وصف ما هو كائن واقع (هذا صلاح محض وهذا فساد محض).

الثاني: وهو نتيجة لسابقه، وحاصله أن الحكم على الأفعال بالصلاح المحض أو الفساد الخالص لا ينتج عنه، ولا يتصوّر أن ينتج؛ أي اختلاف فقهي على مستوى الأحكام الشرعية، لأن هذا النوع من الأوصاف "صلاح محض/فساد محض" يحمل في ثناياه أحكاما شرعية متفقا عليها، قد يكون الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الحرمة، كلّ بحسب ظروف المكلف وأحواله، وطبيعة التكليف ومآلاته... ولنبرهن على ذلك انطلاقا من مثالين ذكرهما ابن عاشور في هذا الصدد:

المثال الأول: "التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضرر"¹.

المثال الثاني: "وإن إحراق مال أحد إضرار خالص"².

فكون الأول (صلاحا محضا) والثاني (فسادا خالصا) يلزم بإفادة مشروعية الإقدام على الأول، ووجوب الإحجام عن الثاني، فهما إذن قضيتان لا تقبلان الخلاف بين كلٍّ من له مُسكّة من عقل، فكيف بعلماء الفقه وأرباب الاجتهاد!

1. مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص64 وما بعدها.

2. المرجع نفسه.

الثالث: أننا لو قدرنا الجواب بالسلب، ونفينا وجود المصالح والمفاسد المحضة، وجزمنا بأن كل أفعال المكلفين لا بد أن تمتزج فيها المصالح بالمفاسد... فأية فائدة نكون قد حصلنا، ولأي مقصد قد مهّدنا إلا أن نعود إلى القسمة الأولى التي هي محل اتفاق ووفاق، وهي القاضية بأن امتزاج الصلاح بالفساد في أفعال المكلفين أمر واقع ما له من دافع.

وعليه: يكون الأولى بالبحث والأجدر بالتتبع في هذا الباب هو تعيين المسالك الموصلة إلى معرفة ما هو صلاح وما هو فساد، وأثر العقل السليم المسلم في هذه المعرفة، وحدوده... وغيرها من المباحث الأصولية المتفرقة في بطون مصنّفات الأصول والمقاصد.

النتيجة الثالثة : تأويل بعض هذه المذاهب بما يفسد معناها ويبشع جمالها

والمقصود عندي بالذات مذهب الشاطبي، وبيت القصيد فيه مصطلح "مواقع الوجود" فإن مراد الشاطبي منه، كما يتبين من سياق كلامه السالف ذكره، طبيعة المصالح والمفاسد من حيث هي ميثوثة في هذا الوجود، وكيفية تلقي عقول الناس لها، وانسياق طبائعهم معها.

وهنا مكنم الغرابة الظاهرة، غير المقصودة، للقانون الذي جاء به الشاطبي في هذا الباب، وهو قانون الترجيح بين المصالح والمفاسد، حيث يفرض عند اختلاط المصالح بالمفاسد في الفعل الواحد أن يُنظر إلى الجهة الغالبة منهما **بحكم الاعتیاد** أولاً لدرّك الراجح منهما، وما تخرّج من ذلك النظر هو الذي يُعرّف به قولُ الشارع في المسألة من حيث كونها مصلحة أو مفسدة شرعا.

ومعلوم أن أنظار الناس تختلف في تقدير ما هو (صالح) وما هو (فاسد)، فيكون اختلافها في معرفة الراجح منهما، عند التمازج، أبين وأظهر! وكيف تعدّ التصورات العرفية ميزانا للتصرفات الشرعية، مع أن الشرائع ما جاءت إلا لتطويع النفوس، وقهر الشهوات، وإصلاح فاسد العادات؟

الإضافات النوعية في مسيرة علم مقاصد الشريعة

د. أم نائل بركاني

أستاذة محاضرة بجامعة باتنة/الجزائر

مقدمة

ليس عجباً أن يساهم أكثر من مذهب لتأسيس وتأسيس وبلورة مباحث علم المقاصد، وليس غريباً أن يكون لعلماء كل مذهب إضافة نوعية في هذا العلم، تشكل منعطفاً جديداً في البحث في المقاصد.

وقبل الحديث عن الإضافات النوعية التي قدمها علماء من المذهب الشافعي والحنبلي والمالكي في المقاصد لا بد أن نشير إلى أن الإمام الجويني الذي كان له الفضل في التنبيه إلى المقاصد العامة وضبطها، وتصنيفها، حيث ميز بين أنواع المقاصد في تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة، ومن أهم هذه الأقسام؛ الضروريات، الحاجيات، التحسينيات. وقد كان ذلك في كتابه البرهان، وفي كتابه غياث الأمم حيث أنه تحدث عن القواعد الكلية للشريعة. وكان مجمل ما قدمه الجويني في باب المقاصد، يمكن حصره في أمرين¹:

1. وضع المصطلحات المقاصدية، كالضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومصطلح مقاصد الشريعة، والاستصلاح؛ و"مباغي الشرع ومقاصده"² ومثل: المعاني³، والكليات والمصالح العامة⁴.

1. انظر: عبد الله الجيوسي، نموذج مقترح لقراءة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مجلة التجديد، السنة الرابعة، العدد الثامن، ص243.
2. الجويني، الفياشي، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط3، 1999، ص49.
3. الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم ديب، القاهرة: دار الأنصار، ط2، 1400، ج2 ص724-726.
4. الجويني، الفياشي، م، س، ص253 والبرهان، م، س، ج2 ص875.

2. المقاصد الشرعية المستقرأة غير المنصوصة، والتي تشكل أصول المصالح في الشرع.

3. المقاصد الشرعية المستفاد من القرائن التي تحتف بالنصوص الشرعية.

كما كان للغزالي اهتماما واضحا بالمقاصد من خلال كتابه "المستصفى" من علم الأصول وكتاب "المنحول" من تعليقات، الأصول، وكتابه "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسائل التعليل"، "إحياء علوم الدين، وغيرها". وحديثه عن المقاصد من جانبين:

أ. مقاصد الشريعة كأصول مصلحة: فقد عرّف الغزالي المصلحة في إطار حديثه عن الضروريات الخمس، فقال: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة¹".

ب. مقاصد الشريعة كدلالات مقصودة: ويحصر هذا النوع من المقاصد في نظر الغزالي فيما يستفاد من دلالات النصوص الشرعية، فهي إما نصوص لا تقبل الاحتمال في دلالاتها، فيتحدد القصد الشرعي منها بمعرفة وضعها اللغوي، وإما نصوص تتطرق إليها الاحتمالات، ولا تكفي معرفة الوضع اللغوي في تحديد قصد الشارع منها، وهنا يلتفت إلى القرائن المحتقّة بها من أجل ضبط معناها المقصود².

المبحث الأول: الإضافة النوعية الأولى في المقاصد: وتتمثل في تنظيم المقاصد وتضريحها وتقعيدها والتمكين لها

وتتجلى هذه الإضافة بما جاد به المذهب الشافعي في هذا المجال، وأفضل وأحسن من تناول المقاصد ويعد محدثا لطفرة فيها بحيث تميز تميزا كبيرا عن سبقه، واستفاد منه كثيرا من جاء بعده، بل أقر له كثير منهم بالفضل والريادة في هذا الباب، وهو عز الدين بن عبد السلام الشافعي المتوفى سنة (660هـ/1221م).

1. أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م، ج1، ص286.

2. إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ/1995، ص46-47.

حيث يعد العز بن عبد السلام أهم حلقة في تناول المقاصد في المذهب الشافعي، وقد تميزت جهوده في خدمة المقاصد من خلال كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" الذي له أثر كبير في المقاصد. وقد خص المقاصد بثلاثة كتب أخرى يتضح من عناوينها مدى الاهتمام الذي كان يوليها لهذا الموضوع، وهي: "الفوائد في اختصار المقاصد" و"مقاصد الصلاة" و"مقاصد الصوم".

كما أن العز بن عبد السلام كان له الدور الرائد في إرساء أسس علم المقاصد؛ إذ أنه تناول المصالح والمفاسد بالدراسة، فوضع نظرية فيها تكاد تكون متكاملة لم يسبق إلى مثلها، كما أنه لم يكتف بذلك بل تناول بالدراسة الوسائل الموصلة للمقاصد والمصالح، ووضع لها قواعد، فكان بذلك أول من أفرد الوسائل بالبحث.

ولقد تفتن العز بن عبد السلام لضرورة إيجاد مسالك للكشف عن المقاصد، فاختر لنفسه أربعة مسالك وهي الشرع والعقل والطبيعة البشرية والاستقراء، فبين كيف يكون كل واحد منها كاشفاً للمقاصد أثناء عملية الاجتهاد ووضحها لها.

أهم المباحث التي تناولها العز في المقاصد

1. حديث العز عن المصالح

لقد ذكر العز بن عبد السلام في فصل "بيان حقيقة المصالح والمفاسد" بأن: "المصالح أربعة أنواع؛ اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع؛ الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها"¹. ثم قسمها إلى دنيوية وأخروية فقال: "وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية"².

وفي موضع آخر قال: "المصالح ضربان؛ أحدهما حقيقي وهو الأفراح والذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح"³.

1. العز، قواعد الأحكام، بيروت: دار الريان، 1990، ج1، ص12.

2. المصدر نفسه.

3. المصدر نفسه، ج1، ص13.

وأيضاً فالعز وضع معايير للمصلحة؛ فكل ما كان فرحاً ولذة وخيراً ونفعاً وحسناً فهو مصلحة، وكل ما كان شراً وأماً وسيئاً وغماً وضاراً فهو مفسدة لذلك قال: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات"¹.

كما تناول العز بن عبد السلام مسألة المصلحة الخالصة والمفسدة الخالصة، فقد ذهب إلى أن المصالح المحضة والمفاسد المحضة تكاد تكون منعدمة، بل الأمر الواضح هو اختلاطهما في نظام الحياة فيقول: "واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المأكول والمشرب والملابس والمناخ والمراكب والمسكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها، أو سابق، أو لاحق، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها، فتحصيل هذه الأشياء شاق"².

وأكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله: "المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات"³ ثم بين وجه اختلاط المصالح بالمفاسد فقال: "والمكاره مفاسد من جهة كونها مكروهات مؤلمات، والشهوات مصالح من جهة كونها شهوات وملذات مشتتهيات، والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته"⁵.

كما فصل العز بن عبد السلام في بيان مقاصد الشرع في النصوص الجزئية في مجال المعاملات والتصرفات فيقول: "أعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه؛ فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت

1. المصدر نفسه، ص 6.

2. المصدر نفسه، ص 8.

3. أخرجه مسلم واللفظ له في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الجنة وصفة نعيمها، المجلد التاسع، ج 17، ص 165، و البخاري بلفظ حجت، كتاب الرقائق، باب حجت النار بالشهوات، المجلد الرابع، ج 7، ص 239.

4. العز، قواعد الأحكام، ج 1، ص 14.

5. المصدر نفسه.

فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلا في غيره نظرا إلى مصلحة البابين¹.

2. تعليل الأحكام

وأول ظهور لهذه المسألة كان في علم الكلام، فقد وقع الخلاف فيها تبعا للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، وانتقل إلى علم أصول الفقه²، فمنهم من أنكر التعليل كالظاهرية، وبذلك نفوا القياس ووقفوا عند ظواهر ألفاظ الشريعة. ومنهم من أثبت التعليل وهم جمهور العلماء لأنه مسلك القرآن، والسنة وهذا ما أوضحه العز بن عبد السلام بقوله: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقّه وجلّه، وزجر عن كل شر دقّه وجلّه، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح"³.

فالشريعة كلها تعلل بالمصالح من غير تقييد لإرادة الله تعالى، فهي إما تدرأ مفسداً أو تجلب مصالحاً "فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثا على إتيان المصالح"⁴.

والعز بن عبد السلام وإن كان يرى أن أحكام العبادات معللة، إلا أنه لا يجد حرجا في أن تكون هذه الأحكام غير معللة فيقول: "يجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد"⁵، والسبب في ذلك أنه يرى وإن لم تكن معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي معللة بما هو أهم من ذلك وهو الإذعان لله، عز وجل والطواعية له، وهو أرقى مستوى في التعليل عنده فيقول: "والمقصود من العبادات كلها إجلال الإله، وتعظيمه، ومهابته، والتوكل عليه، والتفويض إليه"⁶.

1. المصدر نفسه، ج2، ص293.

2. مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1981، ص95.

3. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج2، ص327.

4. المصدر نفسه، ج1، ص11.

5. العز، قواعد الأحكام، ج1، م، س، ص19.

6. المصدر نفسه، ج2، ص240.

وعليه فالعز بن عبد السلام يرى أن الأحكام المعللة أو المعقولة المعنى في مجال العبادات كثيرة جدا، وهو الأصل فيقول: "أحكام الله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"¹، وأن القليل منها هو الذي قد يتعذر تعليقه تعليلا واضحا، ثم إن التعليل عموما لا يتنافى مع التعبد؛ لأن التعبد [حق الله] لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية، سواء أكان تعبديا أو معللا، وسواء أكان في العبادات أو في غيرها، بل إن التعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام، فكل حكم يعلم الناس ويدربهم على الانقياد للشرع، وعلى الخضوع لله ففيه مصلحة.

إلا أن الأصل في أحكام المعاملات هو التعليل، واعتبار المصالح فيها، يقول العز بن عبد السلام: "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح"، ويقول في موضع آخر أن الغاية من كل التكاليف تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة وأن الله، عز وجل، لا يعود عليه من ذلك شيء وهو غني عن العالمين "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخرهم والله غني عن عبادة الكل..."²، ويعتبر العز بن عبد السلام هذا الأصل مسلم به ويستدل على ذلك بالاستقراء فيقول: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقة وجله، وزجر عن كل شر دقة وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد ودرء المصالح"³.

3. أقسام المصالح والمفسد عند العز بن عبد السلام

أقسام المصالح

لقد أورد العز بن عبد السلام تقسيمات متعددة للمصالح وذلك باعتبارات مختلفة، وهذه التقسيمات هي:

1. أقسام المصالح باعتبار رتبها: تقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام وهي:

1. المصدر نفسه، ص300.

2. المصدر نفسه، ص240.

3. المصدر نفسه، ص327.

أ. **المصالح الضرورية:** وهي عند العز تشمل المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية؛ أما المصالح الضرورية الدنيوية فهي كالمأكل والمشرب، والملابس المساكن، والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضروريات، وحد الضروري عند العز هو أقل المجزئ من ذلك¹.

أما مصالح الآخرة الضرورية منها، فالعز بن عبد السلام يعتبرها واسعة، وأنها جميع ما أمر الله به، ونهى عنه، وذلك في قوله: "وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضروريات".

ب. **المصالح الحاجية:** عرفها العز بقوله هي: "ما توسط بين الضروريات والتتمات والتكميلات"²، هذا بالنسبة لمصالح الدنيا، أما مصالح الآخرة التي تقع في مرتبة الحاجيات، فهي السنن المؤكدة الفاضلات³.

ج. **المصالح المكملة:** وهي ما أطلق عليه العز بالتتمات والتكميلات، ومثل له بالمأكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات والمراكب النفيسات، ونكاح الجواري الفاتحات، والسراري الفائقات⁴. وهذه المتمات من مصالح الدنيا، أما ما كان منها من مصالح الآخرة فهي المندوبات التابعة للفرائض، والمستقلات⁵.

2. أقسام المصالح باعتبار حكم تحصيلها: قسمها العز إلى ثلاثة أقسام⁶ وهي:

أ. **المصالح الواجبة التحصيل:** وهي ما عظمت المصلحة فيه فوجبت في كل شريعة، وهي ثلاث مراتب⁷:

. أفضل المصالح؛ وهو ما كان شريفاً في نفسه، دافعاً لأقبح المفساد، جالباً لأرجح المصالح.

1. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج 2 ص 238-239.

2. المصدر نفسه، ص 239.

3. المصدر نفسه، ص 239.

4. المصدر نفسه، ص 238-239.

5. المصدر نفسه، ص 239.

6. المصدر نفسه، ج 1، ص 9 و 34، وج 2، ص 199.

7. المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

.متوسط المصالح بين الأفضل والفاضل.

.فاضل المصالح.

ب. **المصالح المندوبة التحصيل:** وهي ما ندب الله عباده إليه إصلاحاً لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لوفاتت لصادفتنا مصالح المباح.

ج. **المصالح المباحة التحصيل:** يقول العز عنها: "مصالح المباح عاجلة بعضها أنفع وأكبر من بعض، ولا أجر عليها، فمن أكل شق تمره كان محسناً إلى نفسه بمصلحة عاجلة، ومن تصدق بشق تمره كان محسناً بمصلحة آجلة، وإلى الفقراء بمصلحة عاجلة، ومن أتى مصلحة أخروية قاصرة عليه كان له أجرها وذخرها، ومن أتى مصلحة متعدية كان له أجرها ولمن تعدت إليه أجرها الآجل إن كانت في دينه، وكان نفعها العاجل إن كانت في دنياه".¹

3. **تقسيم المصالح باعتبار الثواب والعقاب:** يقسم العز المصالح بهذا الاعتبار إلى قسمين²:

أ. **ما يثاب على فعله لعظم المصلحة في فعله، ويعاقب على تركه لعظم المفسدة في تركه:** وهو ضربان:

- **الضرب الأول:** فرض على الكفاية؛ والمقصود به تحصيل المصالح ودرء المفسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائم به دون من كلف به في ابتداء الأمر³.

- **الضرب الثاني:** فرض على الأعيان؛ والمقصود به حصول المصلحة لكل واحد من المتكلفين على حدته، لتظهر طاعته أو معصيته، فلذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل المكلف به⁴.

ب. **ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه:** وهو ضربان:

الضرب الأول: سنة على الكفاية.

1. المصدر نفسه، ج 1، ص 45.

2. المصدر نفسه، ص 41.

3. المصدر نفسه.

4. المصدر نفسه.

الضرب الثاني: سنة على الأعيان.

4. تقسيم المصالح باعتبار توقع حصولها: وهي ثلاثة أقسام¹:

أ. المصالح المتوقعة الحصول.

ب. المصالح الناجزة الحصول.

ج. المصالح المشتركة بين القطع والظن.

5. أقسام المصالح باعتبار معرفتها: قسمها العز بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام²:

أ. ما يشترك في معرفتها الخاصة والعامة، وهو ما عبر عنه العز بما يعرفه الأذكى والأغبياء.

ب. ما ينفرد بمعرفته الخاصة، وهو ما عبر عنه بما يختص بمعرفته الأذكى.

ج. ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصة، وهو ما عبر عنه بما يختص بمعرفته الأولياء؛ لأن الله تعالى ضمن لمن جاهد في سبيله أن يهديه إلى سبيله، فقال: ﴿وَالكُفْرَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

6. تقسيم المصالح باعتبار العاجل منها والأجل: تقسم إلى ثلاثة أقسام³:

أ. مصالح أخروية: وهي المتوقعة الحصول؛ إذ لا يعرف أحد بما يختم له؟ ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول ثوابها ومصالحها، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة.

ب. مصالح دنيوية: ومنها الناجز كمصالح المآكل والمشرب والملابس والمساكن. ومنها متوقع الحصول، كالاتجار لتحصيل الأرباح وغيرها.

ج. ما يكون له مصلحتان إحداهما عاجلة والأخرى آجلة، كالكفارات والعبادات المالية.

1. المصدر نفسه، ج 1 ص 5-6، و ج 2 ص 206.

2. المصدر نفسه، ج 1 ص 24 و ص 47.

3. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج 1 ص 34-35.

١. أقسام المفاسد

لقد بين العز بن عبد السلام كما أن للدارين مصالح، فإن لها أيضا مفاسد، إذا تحققت هلك أهلها، وكانت سببا للخسران في الدنيا والآخرة. فمفاسد الدنيا قوات ما تدعو إليه الضروريات أو الحاجات أو التتمات والتكميلات بالحصول على أضعافها. ومفاسد الآخرة الحصول على العقاب، وفوات الثواب، وخلود النيران وسخط الديان، مع الحجب عن النظر إلى وجهه الكريم¹. والمفاسد على رتب متفاوتة، فمنها ما هو في أعلاها، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما².

1. تقسيم المفاسد باعتبار رتبها: قسمها العز بهذا الاعتبار إلى³:

أ. الكبائر: قال عنها العز: وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما؛ فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة. وكذلك الأنقص فالأنقص.

ب. الصغائر: وقال عنها العز: ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر. ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فانت لانتهدت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات.

2. تقسيم المفاسد باعتبار حكم درجتها: قسمها العز بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام⁴:

ما يجب درؤه فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة.

ما تختلف فيه الشرائع فيحظر في الشرع ويباح في آخر تشديدا على من حرم عليه، وتخفيفا على من أبيح له.

ج. ما تدرؤه الشرائع كراهية له.

1. المصدر نفسه، ص9، ج2 ص240.

2. المصدر نفسه، ج1 ص9.

3. المصدر نفسه، ص45-46.

4. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج1، ص35.

3. تقسيم المفساد باعتبار الثواب والعقاب: قسمها العز بن عبد السلام بهذا الاعتبار إلى

قسمين¹:

أ. ما يعاقب على فعله ويؤجر على تركه إذا نوى بتركه القربة؛ كالتعرض للدماء والأبضاع والأعراض والأموال.

ب. ما لا يعاقب على فعله وتفوته مصلحة بتركه؛ كالصلاة في الأوقات المكروهات، وغمس اليدين في الإناء قبل غسلها لمن قام من المنام، وترك السنن المشروعات في الصلوات.

4. تقسيم المفساد باعتبار توقع حصولها؛ قسمها العز بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام²؛

أ. المفساد المتوقعة الحصول: سواء كانت دنيوية أو أخروية؛ أما المفساد الأخروية فإنها متوقعة الحصول لا يقطع بتحققها لأنها قد تسقط بالتوبة، أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة. أما المفساد الدنيوية فإن منها ما هو متوقع الحصول غير مقطوع به؛ كقتال من يقصدنا من الكفار والبلغاة وأهل الصيال.

ب. المفساد الناجزة الحصول: وهي المفساد المقطوع بحصولها كالكفر والجهل الواجب الإزالة، وكالجوع والعري وضرر الصيال والقتال.

ج. المفساد المشتركة بين القطع والظن: وهو ما يكون له مفسدتان؛ إحداها عاجلة والأخرى آجلة، كالكفر؛ فالعاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول. وأما ما يكون مفسدته عاجلة ومصلحته آجلة كالصيال على الدماء والأبضاع والأموال، فإن درء مفسدته عاجلة حاصل لمن درئت عنه، ومصلحة درئه آجلة لمن درأه.

5. تقسيم المفساد باعتبار معرفتها: كما قسم العز المصالح بهذا الاعتبار، فقد قسم المفساد

به، وذلك لأن من المفساد ما هو جلي، ومنها ما هو خفي، ويتفاوت الناس في معرفتها على قدر تفاوتهم في سلامة فهمهم واستقامة طبيعهم، وجعلها ثلاثة أقسام³:

1. المصدر نفسه، ص43.

2. المصدر نفسه، ص35 و36.

3. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج، 1، ص24 و47.

- أ. ما يشترك في معرفته الخاصة والعامة، وهو ما عبر عنه بما يعرفه الأذكياء والأغبياء.
 ب. ما ينفرد بمعرفته الخاصة، وهو ما عبر عنه بما يعرفه الأذكياء.
 ج. ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصة، وهو ما عبر عنه بما يعرفه الأولياء.

الوسائل

1. حكم الوسائل

يقول العز: "وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أردل المقاصد هي أردل الوسائل"¹، كما أن "للمصالح والمفاسد أسباب ووسائل، وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والتحریم والكراهة والإباحة، وربّ وسيلة أفضل من مقصودها؛ كالمعارف والأحوال وبعض الطاعات فإنها أقل من ثوابها والإعانة إلى المباح أفضل من المباح؛ لأن الإعانة عليه موجبة لثواب الآخرة وهو خير وأبقى من منافع المباح"².

لم يكتف العز بن عبد السلام ببيان حكم الوسائل، بل بين أيضاً كيف يترتب الجزاء والثواب على الوسائل فقال: "يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالوسيلة إلى المقاصد أفضل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته أفضل من التوسل إلى معرفة أحكامه، والتوسل إلى معرفة أحكامه أفضل من التوسل إلى معرفة آياته، والتوسل بالسعي إلى الجهاد أفضل من التوسل بالسعي إلى الجمعات... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها"³، كما يترتب الإثم والعقاب "كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها"⁴.

كما بين العز بن عبد السلام أن الأجر على الوسائل يتوقف أيضاً على مدى المشقة المتعلقة بها وقت تحصيلها "وكذلك مشاق الوسائل في من يقصد المساجد والحج والغزو من مسافة قريبة،

1. المصدر نفسه، ص43.

2. العز، القواعد الصغرى، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بيروت: دار الجيل، ط2، 1994، ص46.

3. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج1، ص91.

4. المصدر نفسه، ص93.

وأخر يقصد هذه العبادات من مسافة بعيدة، فإن ثوابها يتفاوت بتفاوت الوسيلة، ويتساويان من جهة القيام بسنن هذه العبادات وشرائطها وأركانها، فإن الشرع يثيب على الوسائل إلى الطاعات كما يثيب على المقاصد مع تفاوت أجور الوسائل والمقاصد¹.

2. شروط اعتبار الوسائل وشروط إلغائها

إذا سقط اعتبار المقصد سقطت الوسيلة المفضية إليه؛ لأنها تابعة للمقصد فليست هي المطلوبة أصالة، وإنما طلبها متعلق بطلب المقصد لذلك "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد"²، إلا في حالات استثنائية كما بين ذلك العز بقوله: "كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار موسى على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه"³. لكي تكون الوسيلة معتبرة والثواب عليها عظيماً لا بد أن تكون قوية في الأداء إلى المصلحة يقول العز: "كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها، فتبليغ رسالات الله من أفضل الوسائل لأدائه إلى جلب كل صلاح دعت إليه الرسل، وإلى درء كل فاسد زجرت عنه الرسل، والإنذار وسيلة إلى درء مفاصد الكفر والعصيان، والتبشير وسيلة إلى جلب مصالح الطاعة والإيمان"⁴.

ج. الوسائل تكون دائماً أخفض من المقاصد وهذا إجماعاً، فمهما تعارضتا تعين تقديم المقاصد على الوسائل، ولذلك قدمت الصلاة على التوجه إلى الكعبة لكونه شرطاً ووسيلة، والصلاة مقصداً⁵ ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع فهي كلها وسائل موضوعة لتحقيق مقاصد⁶.

1. المصدر نفسه، ص30.

2. المصدر نفسه، ج1، ص92.

3. المصدر نفسه، ص93.

4. المصدر نفسه، ص91.

5. محمد صدقي بن أحمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، تحقيق أبو الحارث الغزي، مكتبة التوبة، (د، ت)، ج1،

ص88.

6. عطية، جمال الدين، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، ط1، 1988، ص123.

- مقاصد المكلف فيقول: "لو تحققت الأسباب والشرائط والأركان في الباطن، فإن ثبت في الظاهر ما يوافق الباطن من تحقق الأسباب والشرائط والأركان فقد حصل مقصود الشرع ظاهراً وباطناً من جلب المصالح ودرء المفسد وترتب عليه ثواب الآخرة¹".

ملخص ما تناوله العز في المقاصد:

1. وضع شبه نظريه في المصالح والمفسد، وفي الموازنة بينهما، حيث كل من جاء بعده لم يضيف عليها شيئاً.
2. تناول تعليل الأحكام في العبادات والمعاملات.
3. أصل لوسائل المقاصد بما لم يسبق إليه بل وحتى من جاء بعده اكتفى بما ذكره العز.
4. تناول مقاصد المكلف في مواضع مختلفة من كتبه.
5. تناول مسالك الكشف عن المقاصد وهي هي الشرع والعقل والطبيعة البشرية والاستقراء.

المبحث الثاني: الإضافة النوعية الثانية وتتمثل في مرحلة تحديد معالم المقاصد واستجلاء مجالاته ويمثل هذه المرحلة ابن قيم الجوزية المتوفى سنة (1350هـ/1751م) من المذهب الحنبلي

لقد اهتم ابن القيم بمراعاته للمقاصد واعتبارها، فكان له الفضل في تعميق النظر إلى المقاصد، ومؤلفاته تشهد له بذلك، أمثال كتاب "شفاء العليل" و"مفتاح دار السعادة" و"أعلام الموقعين عن رب العالمين". ولقد اهتم على وجه الخصوص بالمصالح وفصل فيها تفصيلاً دقيقاً، بل بطريقة تطبيقية، فقد اعتمد التطبيقات العملية للمصلحة في مختلف الأحكام الجزئية، كما أولى عناية كبيرة لمسألة تعليل أحكام الشريعة بالمصالح ورد على نفاة التعليل وبين أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل في قوله: "أن الشريعة مبناهة وأساسها على الحكم والمصالح في الآجل والعاجل، وهي عدل كلها ورحمة كلها وكل مصلحة

1. العز، قواعد الأحكام، م، س، ج، 1، ص 111.

خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل¹، كما أنه اهتم بشكل متميز بقاعدتي سد الذرائع وإبطال الحيل وتوسع في عرضهما لأنهما من أكثر الوسائل التي تضيع بها مقاصد الشريعة² ودعا الفقهاء للاهتمام بهما.

1. المصلحة

يعرفها بقوله: "المصلحة: هي اللذة والنعيم وما يفضي إليه. والمفسدة: هي العذاب والألم وما يفضي إليه".³

قال ابن القيم "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان، وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناها.

وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالةً عليه، شاهدةً له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم. وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوزها، وكلما كان تضلعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل... والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحها ومنافعها، وما تضمناه من الآيات الشاهدة الدالة عليه...

وإذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حق التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها⁴.

2. التعليل

1. ابن القيم، شمس الدين، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991، ج3، ص11.
2. المصدر نفسه، ج3، ص108 وما بعدها.
3. ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، القاهرة: دار المنتبي، (د.ت) ج2، ص14.
4. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، م، س، ج2، ص22-23.

تناول ابن القيم تعليل الأحكام بتفصيل كبير بحيث لم يسبق إلى مثله، بل استفاد منه كثير ممن جاء بعده، ويقول عنه أنه من أجل الأبواب، وناقش كثيرا منكي التعليل، بل اعتبر انكاره من أعظم الجنايات فيقول: "وهل يمكن فقيها على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد وجناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات، فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية¹."

ولقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة من تعليقات القرآن والسنة² وجاء عنه في كتاب مفتاح دار السعادة: "والقرآن وسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بها، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة³."

3. الوسائل

ابن القيم عند تناوله لقاعدة سد الذرائع فقال: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت أسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل⁴."

4. مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن القيم

اعتمد ابن القيم ثلاثة مسالك لإثبات المقاصد، بركنيها المصلحة والتعليل وهي:

1. ابن القيم، شفاء العليل، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ص205.
2. ابن القيم، أعلام الموقعين، م، س، ج1، ص196.
3. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، م، س، ج2، ص22.
4. ابن القيم، أعلام الموقعين، م، س، ج3، ص108-109.

أ. **الشرع:** يقول ابن القيم: "القرآن وسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبية على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة¹."

ب. **العقل:** يقول ابن القيم: "إن فعل الحي العالم الاختياري لا لغاية ولا لغرض يدعو إلى فعله لا يعقل، بل هو من الممتعات، ولهذا لا يصدر إلا من مجنون أو نائم أو زائل العقل؛ فإن الحكمة والعلّة الغائية هي التي تجعل المرید مريداً، فإنه إذا علم بمصلحة الفعل ونفعه وغايته انبعث إرادته إليه، فإذا لم يعلم في الفعل مصلحة ولا كان فيه غرض صحيح ولا داع يدعو إليه فلا يقع منه إلا على سبيل العبث هذا الذي لا يعقل العقلاء سواه، وحينئذ فنفي الحكمة والعلّة والغاية عن فعل أحكام الحاكمين نفي لفعله الاختياري في الحقيقة وذلك أنقص النقص²."

ج. **الاستقراء:** وقد اعتمده ابن القيم لإثبات كثير من المسائل، ككون الشريعة جاءت لتحصيل مصالح الناس في العاجل والآجل، وأن التعليل ماثوث في نصوص الشريعة، وأن سد الذريعة معتبرة، وأثبتته بالاستقراء.

خلاصة ما أضافه ابن القيم في المقاصد:

- توسّع في الكلام على المقاصد؛ وذلك بما أفردته من كتب، وما ضمّنه في أخرى..
- اهتمامه بإثبات مقاصد الشارع، وتعليل الأحكام، وطرائق التعليل، وبيان الحكم؛ كما في كتابيه: "شفاء العليل" و"مفتاح دار السعادة" وجاء بما يعتبر جديداً في علم المقاصد..
- تناوله لمسائل مهمة في مقاصد الشريعة؛ كسد الذرائع، والحيل وأتى فيهما بكلام أوسع من العز بن عبد السلام؛ لأن لهما ارتباط كبير بمآلات الأفعال..
- توسّعه في الكلام على المصلحة، وتقسيمه للمصالح والمفاسد، وتمحضهما، وتساوئيهما، وترجيح إحداها على الأخرى؛ كما في كتابه "مفتاح دار السعادة" ..
- كلامه عن مقاصد المكلفين ونيّاتهم كما في كتابه: "إعلام الموقعين عن رب العالمين" ..

1. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، م، س، ج2ص22.

2. ابن القيم، شفاء العليل، بيروت: دار المعرفة، 1978، ص422.

. بيانه لحكم كثير من الأحكام ومقاصدها في ثنايا كتبه؛ ومنها: "شفاء العليل"، و"مفتاح دار السعادة"، و"زاد المعاد" ..

المبحث الثالث: الإضافة النوعية الثالثة وهي مرحلة اصطباغ البحث المقاصدي بالصبغة العلمية ويمثلها المذهب المالكي بعلميه؛ الإمام الشاطبي المتوفى سنة 790هـ/1388م وابن عاشور (ت 1393هـ).

أولاً: الشاطبي

إن جهود الإمام الشاطبي في مجال المقاصد متميزة جداً؛ إذ أنه أفرداها بالتأليف وخصص لها جزءاً كاملاً من كتابه "الموافقات"، وأعطى للمقاصد دفعا نوعياً متميزاً، فقد توسع وتعمق فيها وقسمها إلى أربعة أنواع، وفصل كل نوع منها، وبين بجلاء كيف أن الشريعة مبنية على مراعاة المصالح. كما أنه جعل المقاصد ركناً أساسياً في بنية الفكر الإسلامي ورتب على ذلك أموراً منها: "أنه جعل الشرط الأول والأعظم لبلوغ مرتبة الاجتهاد هو معرفة المقاصد على كمالها¹."

وبين الإمام الشاطبي سبب اشتراطه لهذا الشرط بقوله: "فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيهه منزلة الخليفة للنبي، صلى الله عليه وسلم، في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله²"، وعليه من جهل المقاصد أو غفل عنها فلا قيمة لاجتهاده في فهم الشريعة؛ لأنه "يأخذ ببعض جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر به ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار إليها³."

1. تقسيمه للمقاصد من حيث هي إلى قسمين؛

القسم الأول: ما يرجع إلى قصد الشارع

وهذا القسم ينقسم إلى أربعة أنواع:

1. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4، 1995، ص330.

2. الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ج4، ص106-107.

3. المصدر نفسه، ج4، ص174-175.

- النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً.
- النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
- النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.
- النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت حكمها.

القسم الثاني: ما يرجع إلى قصد المكلف

ربطه لمقاصد الشريعة بأفعال المكلف بصورة أوسع عمّن قبله؛ مع أنّه خصّص لها الجزء الثاني من كتابه "الموافقات"؛ إلا أنه لم يخل الأجزاء الأخرى من الكلام عن المقاصد.

تعتبر مقاصد المكلف في التكليف عنصراً حيوياً وجب البحث فيه حتى لا تظل مقاصد الشارع حبراً على ورق وقد تناوله الشاطبي من خلال عدة مسائل نوجزها فيما يلي:

1. الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات. ذلك أن قصد المكلف من فعله هو الذي يجعل فعله صحيحاً أو باطلاً، عبدة أو رياء، فرضاً أو نافلة، إيماناً أو كفراً.

2. قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من عمله موافقاً لقصده في التشريع. ذلك أنه إذا كان قصد الشارع المحافظة على الضروريات إضافة إلى تحقيق مصلحة العباد فعلى هذا يجب أن يأتي تكليف العبد الذي وجب عليه أن يكون قائماً على ما استخلفه الشارع عليه إذ يعتبر خليفة له ولن يتأتى له ذلك إلا باتباع أحكام ومقاصد الشارع.

ولكي يتأتى لكل المكلفين معرفة قصد الشارع في أعمالهم، وضع الشاطبي أمامهم ثلاثة خيارات إما:

- أن يكون قصد المكلف من عمله ما فهمه من قصد الشارع من غير إغفال لقصد التعبد.

- أن يقصد ما عسى أن يكون الشارع قصده من غير تحديد.

- أن يقصد مجرد امتثال لأمر الشارع والخضوع لحكمه.

وحصر الحالات الموافقة والمخالفة بين المكلف والشارع فيما يأتي:

- أن يكون المكلف موافقا للشارع في القصد والفعل وهذا هو المطلوب من المكلف.
- أن يكون مخالفا للشارع قصدا وفعلا وهو باطل.

أن يكون موافقا للشارع في الفعل ولكن مخالفا له في القصد وهنا التمييز بين عدم علمه بالموافقة الفعلية مع قصد الشارع فيكون أنما في حق الشارع "الله" وبين علمه بالموافقة الفعلية وهنا يدخل المكلف تحت إثم الرياء والنفاق والتحايل على أحكام الله فيكون أشد.

أن يكون مخالفا للشارع في الفعل موافقا له في القصد وهنا نميز بين علمه بالمخالفة الفعلية حيث يكون في غالب الأحيان متأولا معتمدا على حسن القصد وهم المبتدعين ويبنى عدم علمه بالمخالفة الفعلية وهنا وجهتان نظر:

الأولى: النظر إلى كونه موافقا في نيته وقصده (إنما الأعمال بالنيات) وأما مخالفته فجاءت عن غير قصد وعن غير علم منه.

الثانية: النظر إلى كونه مخالفا عمليا للشارع ولهذا فإن قصده لم يحقق قصد الشارع حيث أن قصد الشارع إنما يتحقق بالفعل والفعل هنا مخالف.

2. المصلحة

وعرفها الشاطبي بقوله: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون مُنعمًا على الإطلاق".¹
وهذا التعريف يشير إلى مراتب المصالح، وأن المصلحة لا تتوقف على مجرد قيام حياة الإنسان [الضروريات]، بل إضافة إلى ذلك تمام العيش والتنعم [الحاجيات، والتحسينات] وهي المراتب الثلاثة للمصالح المقصودة شرعا.

3. التعليل

الإمام الشاطبي يسلم بالتعليل في المعاملات، ومستنده الاستقراء أيضا وبيان الأمثلة التي توسع الشارع في بيان عللها وحكمها في باب العادات "فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد،

1. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج، 2، ص 25.

والأحكام العادية تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز...¹ وهو ما ذهب إليه ابن عاشور بقوله: "فالشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل... واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد".²

عرض لهذا الإشكال في المسألة الخامسة من النوع الأول من كتاب المقاصد [وضع الشريعة ابتداء] ونظر إليها من خلال جهتين:

النظر الأول: من حيث مواقع الوجود.

النظر الثاني: من حيث تعلق الخطاب بها شرعا.

من خلال النظر الأول: فإنه لا توجد مصلحة محضة، ولا مفسدة محضة، وعليه فإن المصالح والمفاسد التي ترجع إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كانت جهة المصلحة هي الغالبة فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا "وكان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه أنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهرب عنه، ويقال أنه مفسدة".³

أما النظر الثاني: فخلاصته أن المصلحة إذا اختلطت مع المفسدة، فإن المقصود من طلب الفعل هو تلك المصلحة لا ذلك القدر من المفسدة، وأن المفسدة التي فيها قدر من المصلحة فإن المقصود كمن طلب الترك هو تلك المفسدة لا ذلك القدر من المصلحة، يقول الشاطبي: "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي... فإن تبعها مصلحة أو لذة فليست

1. المصدر نفسه، ص305.

2. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط3، 1988، ص13.

3. الموافقات، م، س، ج2، ص26.

هي المقصودة بالنهاي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل... فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاصد المعتبرة شرعا هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاصد لا قليلا ولا كثيرا¹.

4. الاستقراء عند الإمام الشاطبي

يتميز كتاب "الموافقات" للإمام الشاطبي باعتماده المنهج الاستقرائي للاستدلال على القواعد والمسائل الأصولية والمقاصدية، والإمام الشاطبي حدّد منذ بداية كتابه المنهج الذي سيسلكه ويعتمده فقال: "ولمّا بدأ من مكنون السرّ ما بدأ، ووفقّ الله الكريم لما شاء منه وهدى، ولم أزل أقيّد من أوأبده، وأضمّ شواهد تفاصيلا وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده؛ مبيّنا لا مجملا، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة".

والممتبع لكتاب الموافقات يظهر له، بجلاء، التزام الإمام الشاطبي بالمنهج الاستقرائي، حتى إننا لا نكاد نجد قاعدة من القواعد العامة أو كلية من الكليات التي بحثها في كتابه هذا، إلا وقد دُلّ لها، من جملة أدلته، بالاستقراء. سواء اكتفى في ذلك بالقول بأن تلك القاعدة أو الكلية، محلّ الاستدلال، قد ثبتت باستقراء موارد الشريعة ومصادرها، من غير إيراد الجزئيات المستقراة، أو إيراد طرف من تلك الأحاد المستقراة.

5. مسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي

لقد أورد الإمام الشاطبي خمسة مسالك الكشف عن المقاصد وهي²:

أ. مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.

ب. اعتبار علل الأمر والنهي.

1. المصدر نفسه، ج2، ص26-27.

2. أنظر تفصيل هذه المسالك: الشاطبي، الموافقات، م، س، ج2، ص293 وما بعدها. والريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، م، س، ص297 وما بعدها.

ج. المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

د. سكوت الشارع.

هـ. الاستقراء.

والواضح من المسالك التي ارتضاها الشاطبي لنفسه، أنها تتعلق بالمقاصد الموجهة لأحاد الجزئيات والأحكام الخاصة، والتي من خلالها يمكن استخلاص المقصد الكلي والعام.

خلاصة ما أضافه الشاطبي في المقاصد:

1. تخصيصه للمقاصد جزءاً من كتابه "الموافقات"، وقد كانت لا تذكر استقلالاً، وإنما تذكر عند الكلام على المصلحة أو الوصف المناسب.

2. تفصيله لمقاصد الشارع، وكذا مقاصد المكلف وعلاقته بمقاصد الشارع.

3. تناوله لمباحث أصول الفقه في ظل مقاصد الشريعة، وخاصة مباحث المباح والأسباب.

4. تناول العلاقة بين المقاصد بالاجتهاد.

5. اعتمد الاستقراء في تناوله للمقاصد، ويصرح بذلك في مواضع كثيرة.

6. تناول مسالك الكشف عن المقاصد صراحة وهي:

أ. مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.

ب. اعتبار علل الأمر والنهي.

ج. المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

د. سكوت الشارع.

هـ. الاستقراء.

والواضح من المسالك التي ارتضاها الشاطبي لنفسه، أنها تتعلق بالمقاصد الموجهة لأحاد الجزئيات والأحكام الخاصة، والتي من خلالها يمكن استخلاص المقصد الكلي والعام.

ثانياً: ابن عاشور (ت 1393هـ)

يعد الإمام ابن عاشور من رواد ومؤسسي علم المقاصد في هذا العصر، وصاحب الدعوة إلى إنشاء علم المقاصد الشرعية المستقل عن أصول الفقه، فقد تناول مقاصد الشريعة من جوانب عديدة؛ من تعريف، ومشروعيتها في فقه الشريعة، ومن جهة طرق إثباتها، ومن حيث مراتبها، وفصل الكلام في المقاصد الشرعية العامة والمقاصد الشرعية الخاصة بالمعاملات، كل هذه المواضيع وغيرها تناولها من الناحية النظرية، ثم تناول المقاصد من الناحية التطبيقية في جانب المعاملات وأولى لها اهتماماً خاصاً.

ولقد بين ابن عاشور الغرض من علم المقاصد في أول كتابه بقوله: "هذا كتاب قصدت منه إلى إلماء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبديل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين...¹".

كما بين ابن عاشور أن "شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل؛ أي في حاضر الأمور وعواقبها وليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، لكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا²".

1. المصلحة

أما ابن عاشور فعرّف المصلحة بقوله: "وصف للفاعل يحصل به الصلاح؛ أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور والآحاد³". يلاحظ من هذا التعريف أن ابن عاشور نزع إلى الإطلاق المجازي؛ أي إطلاق السبب وإرادة المسبب، فالفاعل الذي حصل به النفع أو الصلاح هو سبب المصلحة، وأما نفس المصلحة فهي أثر للفاعل؛ أي نتيجة للسبب.

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص5.

2. المصدر نفسه، ص13.

3. المصدر نفسه، ص65.

وقد قام ابن عاشور بشرح التعريف الذي اقترحه للمصلحة "فقولي" دائماً" يشير إلى المصلحة الخالصة والمطرده، وقولي "أو غالباً" يشير إلى المصلحة الراجعة في غالب الأحوال. وقولي "للجمهور أو الآحاد" إشارة إلى أنها قسمان"، باعتبار العموم والخصوص، وتقييد الصلاح أو النفع بـ "دائماً" أو "غالباً" إشارة إلى النوع المعبر شرعاً؛ إذ ليس كل نفع معتبر شرعاً. وعرف ابن عاشور المفسدة بقوله: "وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة وهي وصف للفعل يحصل به الفساد؛ أي الضرر دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد".

أما عن المصلحة الخالص والمفسدة الخالصة:

يعد ابن عاشور من الذين يرون إمكانية وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، فهو مع إيمانه بندرة المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، لكنه يرى أنه بالمقدور وجودها فيقول: "النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين"¹، ثم بعد أن أورد ما قاله العز بن عبد السلام بخصوص المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، وما قرره الشاطبي في المسألة الخامسة من أول كتاب المقاصد، قال ابن عاشور: "وإياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضرر الخالص، فإن التعاون بين الشخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضرر، وإن إحراق مال أحد إضرار خالص، على أننا لا نلزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثله. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه فذلك مُنزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعاً لراكب دابة سقط منها متاعه فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب الضرر إليه"².

1. المصدر نفسه، ص 67.

2. المصدر نفسه، ص 67.

2. التعليل عند ابن عاشور

أما ابن عاشور فعنده أن الحكم بتعبدية أحكام العبادات لا يكون إلا بعد استفراغ الجهد في تبين علة هذه الأحكام، فمتى آل ذلك الاستفراغ إلى التحقق من تعبدية الأحكام وجب على الفقيه المحافظة على صورته لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية¹ يقول ابن عاشور: "وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع ولذلك كان الواجب على علمائنا تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفتن لها، فإذا أعوز في بعض العصور الإطلاع على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك، على أن من يعوزه ذلك يحق عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة ليتمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع"².

3. أما في مجال الوسائل فقد ذكر ابن عاشور أن ما قدمه العز بن عبد السلام فيها جامع وكاف، واكتفى بإضافة واحدة في هذا المجمل وهي تعدد الوسائل إلى مقصد واحد، ومثل ابن عاشور لتعدد الوسائل وتساويها مع إفنائها لمقصد واحد بقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْشَأُوا صَوَابًا مِمَّا رَزَقَهُمْ مِنْ غَيْرِهَا لَعَلَّ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (النساء: 15) فهذا خطاب للناس والمقصود منه حصول هذا العقاب، فإذا قام به ولي المرأة أو قام به زوجها أو قام به القاضي، كان ذلك سواء، فإذا عرضت أحوال في الناس أضعفت سلطة ولي المرأة أو سلطة الزوج كان تكليف القضاة بمباشرة ذلك متعيناً؛ لأنه أوقع في دوام ذلك الإمساك وتعجيله وعدم اختلاله³.

فإذا تعددت الوسائل إلى المقصد الواحد تختار الأقوى منها في الإفضاء إلى المقصد ويوضح ذلك ابن عاشور بقوله: "قد تعدد الوسائل إلى المقصد الواحد فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتقدمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل، فإذا قدرنا وسائل متساوية في

1. الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص320.

2. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص48.

3. المصدر نفسه، ص149.

الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوت الشريعة في اعتبارها، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر؛ إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها¹، وهذه الحالة ذكرها ابن عاشور، وأشار إلى أن لا أحد تقطن إليها، وهي الإضافة التي يقدمها في باب الوسائل.

4. مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور²؛

1. استقراء الشريعة في تصرفاتها بنوعيه.
 2. أدلة القرآن الواضحة الدلالة.
 3. نصوص السنة المتواترة.
- ويبدو أن الغرض من تحديد هذه المسالك عند ابن عاشور، وحصرها في هذا العدد هو سعيه إلى تحقيق مقاصد قطعية أو قربية من القطع، ولا يتأتى له ذلك إلا من خلال اختيار الطرق الموصلة إلى تحقيق هدفه وهو تأسيس علم مقاصد الشريعة.

5. ما تفرّد به في باب المقاصد

الفطرة، التي بُني عليها الإسلام، هي أصلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان. وقد جاءت كلُّ الأحكام الشرعية تؤكدُ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم مواردّها.

مقصد السماحة؛ هي مقصد من أعظم مقاصد الشريعة، يجدها من استقرأ أحكامها، منتشرة في كافة الأحكام الشرعية والتوجيهات النبوية، وهي معنى الوسطية والاعتدال في الشرع، ومعنى اليسر في الدين، قال تعالى: ﴿ وَكَأَلِمَّا جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسْعًا ﴾ (البقرة: 142). ولا عجب، إذ الدين هو الفطرة، والفطرة لا تستقل عن السماحة، والسماحة تأتي من معنى الرحمة، التي هي مقصود بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 149.

2. أنظر تفصيل هذه المسالك: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 20 وما بعدها. والحسني، مقاصد الشريعة

عند ابن عاشور، م، س، ص 354 وما بعدها.

مقصد المساواة: هي مقصد عام للتشريع، وهي الأصل في المعاملات وإقامة الحدود؛ إذ القصد من القصاص العدل بين الناس، الذي يقوم على أنهم سواسية بلا فرق، إلا ما فرضه ظرف طارئ على الأصل كالعبودية، أو الصغر، أو فساد العقيدة.

مقصد الحرية: وأنها مبنية على أن "استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية¹."

خلاصة ما أضافه ابن عاشور:

يلحظ أن ابن عاشور وسَّع دائرة البحث في المقاصد، وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز حدود السعي لتأسيس مجرد أصول تشريعية عقلية كلية قطعية، حيث فتح أفقاً أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه، توخياً لتحقيق مقاصده، وفق أولويات مترتبة متكاملة².

وقد يكون من أهم ما امتاز به جهد ابن عاشور كما يقول طه جابر العلواني: "هو العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد، جعله يضيف مقصدين هامين جداً، وهما: مقصد المساواة، ومقصد الحرية، وتلك خطوة اجتهادية هامة لا بد من متابعتها والبناء عليها³."

كما أنه حاول القيام بتطبيقات ناجحة موفقة للمقاصد في دوائر المعاملات والسلوكيات، ومهد بذلك كله لجعل المقاصد علماً قائماً بذاته، يمكن المشتغلين بالعلوم النقلية من اقتحام العقبة التي لا تزال تحول بينهم وبين التجديد والاجتهاد وبلورة وتيسير فقه التدين. فقال رحمه الله:

"إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعد إلى مسائل أصول الفقه المتعارضة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي عاشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ

1. ابن عاشور، م، س، ص 391

2. ابن عاشور، م، س.

3. العلواني، طه جابر: مقدمة نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور للحسني، م، س، ص 19.

ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية¹.

ويمكن إيجازها في ما يأتي:

1. واصل الكلام في طرق إثبات المقاصد،..بالإضافة إلى مزيد من التعمق في القضايا المألوفة، كالمصالح وأقسامها.

2. من أبرزها ما أضافه ابن عاشور "مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات".

- مقاصد أحكام العائلة؛

- مقاصد التصرفات المالية؛

- مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان؛

- مقاصد أحكام القضاء والشهادة؛

- المقصد من العقوبات؛

- مقاصد المساواة والسماحة والحرية؛

- الدعوة إلى تأسيس علم المقاصد المستقل عن أصول الفقه.

3. ابن عاشور هو أول من نادى صراحة بتأسيس علم جديد هو "علم المقاصد"، ويبدو أنه

كان يؤلف كتابه على هذا الأساس.

خاتمة

لقد تناولت الدراسة أهم أربعة أعلام في المقاصد، لثلاثة مذاهب فقهية معتمدة، حيث كانت المقاصد الجامع بينها، وبترتيبها الزمني، فاهتمام علماء الشافعية بالمقاصد بدا واضحا عندهم أثناء تناولهم لمسائل في أصول الفقه، لكن المنعطف الرئيسي في المذهب في مجال المقاصد كان على يد الإمام العز بن عبد السلام، فلم يكتف بإشارات كما هو شأن من قبله، بل خصّ

1. المرجع نفسه.

المقاصد بالتأليف، في كتابين مستقلين، وحاول أن يجمع فيها أهم دعائم هذا العلم، وهي المصالح والوسائل والتعليل والمسالك.

فلقد اهتم الإمام العز بموضوع "المصالح والمفاسد" باعتبارها لب المقاصد، بصورة لم يُعهد لها مثل لدى السابقين من الأصوليين والفقهاء، ولا حتى اللاحقين، وسبق إلى أفراد ذلك بالتأليف في كتابيه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" و"الفوائد في اختصار المقاصد"، فكان مؤسساً لما يمكن أن نسميه بـ "علم المصالح والمفاسد"، كما اهتم بوسائل المقاصد فتناولها بتفصيل دقيق. واهتم ابن القيم بالتعليل اهتماماً لم يسبق إليه، وهو أحد دعائم المقاصد. بينما اهتم الإمام الشاطبي بالقدر نفسه بموضوع "المقاصد الشرعية" فحرر مواضيعها بطريقة بديعة متميزة تظييراً وتنظيماً، حيث أُلّف كتابه: "الموافقات"، وخصّص الجزء الثاني منه للمقاصد، مع هيمنة الفكر المقاصدي على سائر أجزائه، فأمكن بذلك اعتباره مؤسساً لعلم المقاصد. أما ابن عاشور فواصل البناء مع مزيد من التعمق مع إضافة نوع من المقاصد الذي خصص له القسم الثالث من كتابه، وسماه "مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات"، بحيث من سبقه لم يتعرض لهذا النوع من المقاصد.

إن الناظر في المسالك التي أوردها العز بن عبد السلام، وابن القيم ثم بعده الشاطبي وابن عاشور يلاحظ أن هناك نقاط اتفاق تجمع بينهم، كما أن هناك نقاط اختلاف تميز مسالك كل واحد عن الآخر.

أما أوجه الاتفاق والاشتراك فهي:

1. اتفاق الجميع على أن مصالح الآخرة لا تعرف إلا بالشرع، ولا مجال للعقل في إدراكها.
2. مصالح الدنيا منها ما يعرف بالشرع ومنها ما يعرف بالعقل¹ والطبيعة البشرية باعتبار أن مصالح الدنيا في أغلبها تتعلق بمقاصد المكلف، فبإمكانه أن يدرك ذلك بالعقل والتجارب والضرورات، وأما ما تعلق بمقاصد الشارع فلا يعرف إلا بالشرع.

1. الملاحظ أن ابن عاشور لم يتناول ذلك في مسالكة، لكنه تعرض لذلك ضمن بحثه للمقاصد، وللصفة الضابطة للمقاصد الشرعية فقال: "أما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها؛ أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً = إدراكاً مستقلاً عن لتوقف على معرفة عادة

3. اتفاق الجميع أن الاستقراء مسلك من مسالك الكشف على المقاصد، وإن اختلفوا في كيفية توظيفه، فالعز وابن القيم و الشاطبي لم يصرحوا بأنه مسلك من مسلك الكشف على المقاصد، وإنما اعتمدوا عليه في بحث المقاصد جملة، أما ابن عاشور فعده المسلك الأول من مسالك الكشف عن المقاصد.
4. الجميع أدرك أهمية بحث المسالك للتعرف على المقاصد، لذلك أوردوها أثناء بحثهم للمقاصد.

أما ما اختلفوا فيه فهو:

ما تناوله العز بخصوص المقاصد عامة والمسالك خاصة، على أهميته البالغة لكن يبقى أنه بداية وتمهيد وتوجيه للأنظار إلى أهمية هذا العلم، الذي ستتلور قواعده على أيدي من سيأتون بعده، وهو ما قام به كل من ابن القيم والشاطبي وابن عاشور. لذلك فالمسالك عند العز وابن القيم اتسمت بالإجمال والعموم.

أما الشاطبي وابن عاشور فقد وصلهم تراث ثري خاص بالمقاصد فكان من السهل البناء عليه، والاستمرار إلى الأمام، فمسالكهم جاءت مفصلة، تنحوا نحو الجزئيات عند الشاطبي، وإلى الكليات عند ابن عاشور.

2. أورد العز بن عبد السلام مسالكه في أول الكتاب وهو شأن ابن عاشور أيضا، لما يريانه من أن هذه المسالك هي مقدمات هذا العلم. وابن القيم أوردتها ضمنا عند الحديث عن المصالح والتعليل، أما الشاطبي فجعلها في آخر كتابه؛ لأنه يعتبرها ثمرة للبحث الذي قام به حول المقاصد.

أو قانون كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصالح المجتمع". ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص51. وقال عما لا يدركه العقل مستقلا بنفسه: "وأما المعاني العرفية العامة، فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعة غيره عن الإجرام". مقاصد الشريعة، م، س، ص51.

3. المسالك عند العز جاءت مجملة دون تفصيل، لكنها تنحو منحى الكليات والجزئيات معا وهو شأن ابن القيم، أما الشاطبي فالمسالك عنده تنحو منحى الجزئيات؛ أي إثبات مقاصد آحاد الأحكام لتأسيس الكليات، لذلك لم يعد الاستقراء¹ مسلكا من مسالكه لأنه لا يساير الوجهة التي رسمها من تفصيل و تبسيط و تدقيق، على أنه اعتمد الاستقراء منهجا في دراسة و بحث المقاصد. أما ابن عاشور فالمسالك عنده تنحو منحى الكليات، تحقيقا لهدفه الذي يسعى إليه وهو بناء أصول قطعية كلية تمهيدا لتأسيس علم المقاصد.

4. مسالك العز وابن القيم عامة وشاملة لمسالك الكشف عن مقاصد الشارع، ومسالك الكشف عن مقاصد المكلف، أما المسالك عند الشاطبي فهي خاصة بمقاصد الشارع كما أشار إلى ذلك بنفسه عندما قال: "... فإن للقائل أن يقول إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فيماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود²..."، أما ابن عاشور فقد نحى منحى التأسيس فاهتم بالاستقراء واعتبره أهم طريق للتوصل إلى المقاصد القطعية لفظ الخلافات والنزاعات الفقهية.

5. الملاحظ أن بحث المسالك عند العلماء الأربعة اتسم بالتطور، وعدم التكرار، فما كان من تنبيه عند العز بن عبد السلام وابن القيم على أهمية المسالك، تلقفه الشاطبي وبحثه في تحقيق المقاصد في آحاد الأحكام، في إطار تأسيس علم المقاصد، ثم تنبه ابن عاشور لما أورده الشاطبي فنحى منحى الكلية والتقنين والتعميد، وهو استمرار وبناء على ما بدأه الشاطبي قبله، وقبلهما العز بن عبد السلام وابن القيم.

وعليه فما كان إشارات من العز تناولها ابن لقيم ببعض من التوضيح، وفصلها الشاطبي، فأثبتت ابن عاشور كعناصر ومباحث لعلم المقاصد، أما ما فصله العز كالمصالح والمفاسد والوسائل، فمن جاء بعده إكتفى بم ذكره العز، إلا ما كان على سبيل الإشارة.

1. بناء على أن الشاطبي لم يصرح به ضمن مسالكه، ولقد جعل الريسوني الاستقراء عند الشاطبي مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد وبرر ما ذهب إليه، فلمزيد من التفصيل يراجع: الريسوني، مقاصد الشريعة عند الشاطبي، م، س، ص307.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج2 ص 391.

6. عرض العز مباحث المقاصد؛ وهي مقاصد الشارع، مقاصد المكلف، المصالح والمفاسد التعليل، الوسائل ومسالك الكشف عن المقاصد. واهتم اهتماما متميزا بمبحثين وهما المصالح والمفاسد والوسائل، وسار على دربه ابن القيم، لكنه اهتم بمبحثين وهما مقاصد المكلف، والتفصيل المتميز في مبحث التعليل. أما الشاطبي، فتفرغ للتأليف المستقل في المقاصد وجمع مباحثه في كتاب واحد، والاهتمام الدقيق بمقاصد الشارع ومقاصد المكلف، والمسالك. أما ابن عاشور فاستفاد من الجميع لذلك كانت أهم إنجازاته في المقاصد هي التأليف المستقل فيها، وجمع كل مباحثه، والدعوة إلى جعله علما مستقلا عن أصول الفقه، مع الاهتمام بمسالك الكشف عن المقاصد، وإضافة مقاصد جديدة إلى مباحث هذا العلم.

مقاصد الشريعة الإسلامية ومبحث الأخلاق: جدل المرجعية والتداخل -اجتهاد الأستاذ طه عبد الرحمن نموذجا-

د. محمد همام

باحث في الفكر الإسلامي، أكادير- المغرب

من تجديد العمل الديني إلى سؤال الأخلاق

تشكل الأخلاق مرجعية ضابطة لحدود مشروع طه عبد الرحمن إلى درجة أن المقولات الأخلاقية، إبداعا ونقدا وتجديدا، تخترق مشروعه كله. ويعسر أن تجد كتابا لطله أو دراسة إلا وفيها إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبقية القطاعات العلمية المتعددة التي يشغل فيها طه. لهذا اعتبرنا الإمساك بخيوط النظرية الأخلاقية في مشروع طه عملا ضروريا لفهم مباحثه الفلسفية والمنهجية الخاصة بقضايا المعرفة والعلوم، وأشكال التواصل والتداخل والتكامل بينها.

ويرتبط التصور الأخلاقي لطله عبد الرحمن بالتجربة الروحية التي لا تتعارض عنده أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها. إن التجربة الروحية، بنظر طه، تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها، إن إغناء لقدراتها أو تنويعا لمراتبها أو تمديدا لأطرافها¹.

والتجربة الروحية، في الأخير، ليست إلا الدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفي الموروث، بحيث تجبُّ ما قبلها جبا، ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي والجدري ممكنة ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها، وليس بفعل من

1. ينظر: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب 13، أبريل 2000، ص105.

أفعاله أو صفة من صفاته؛ لأن الذات هي التي تصدر عنها الأفعال صدور الآثار، كما تظهر منها الصفات ظهور التجليات¹.

ويكاد مشروع طه أن يكون ثمرة جناها من هذه التجربة الروحية الحية التي عاشها. كما خلص من هذه التجربة إلى تداخلية القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها؛ فهي متصلة بعضها ببعض. ولم يعد طه مقتنعاً بأن هناك قوة حسية خالصة، وقوة عقلية خالصة، وقوة روحية خالصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل كما في القوة العقلية بعض من الروح وهكذا.. إن الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية يثبت لنا أن التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي وليست منقطعة عنه ولا بالأولى مفسدة له كما ساد عند الكثيرين.

وألف طه كتاب "العمل الديني وتجديد العقل" ليثبت فيه خلاصات تجربته الروحية الحية التي ستعكس على مشروعه العلمي في كل مستوياته. هذه الخلاصات التي تقوم على فكرة مركزية في الكتاب كما ستكون محورية في المشروع كله، وهي أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض؛ بحيث يكون أدناها عقلاً ما كان موصولاً بالرتبة الأخيرة من رتبة الحس لأنه ما زال يحمل بعضاً من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعاً ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية؛ إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها انطبع به إن كثيراً أو قليلاً². ولو أن كتاب "العمل الديني وتجديد العقل" يقدم الأرضية الأخلاقية التي سيؤسس عليه طه مشروعه العلمي، إلا أنه تقيد فيه بشروط التنسيق المنطقي على عادته في الكتابة والاستدلال.

لقد دفعت تداخلات الأخلاق والحس والعقل طه إلى تعميق النظر في مستويات هذه التداخلات، ليستنتج بأن الأخلاق هي الميزة الإنسانية الأولى؛ أي التي يكون بها الإنسان إنساناً³، وأن قوة الخلق وليست قوة العقل هي التي تميز الإنسان عن الحيوان⁴، بل إن وجود الإنسان

1. ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدادة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص98.

2. ينظر: حوارات من أجل المستقبل، م، س، ص106.

3. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدادة الغربية، م، س، ص14.

4. ينظر: طه عبد الرحمن، رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، (1422هـ/2002م)، ص209.

ليس متقدماً على وجود الأخلاق وإنما مصاحب لوجودها. ويستدعي هذا بنظر طه إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شروط الأخلاقية وشروط الإنسانية، فتتحقق عالمية الإنسان بالأخلاق، وتجنبه هذه الخاصية الأخلاقية كذلك خطر استرقاق العلم المادي للإنسان أو ما يسميه طه بـ "الاسترقاقية"¹.

والخاصية الأخلاقية التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية وتكون أصلاً تتفرع عليه كل صفات الإنسان، بما فيها العقلانية، يجب أن تلج مستوى السلوك والممارسة. هذا ما جعل مقولة "العمل" أساسية أيضاً في مشروع طه؛ حتى لا تكون الأخلاق عبارة عن نظر وتأمل مجردين وحسب. فالقيم العملية، بنظر طه، تقوم بتلقيح الممارسة العقلية وإخصابها؛ فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقاً إدراكية جديدة.

وعلى هذا الأساس انتقد طه الحضارة اليونانية والحضارة الغربية المعاصرة، وهي بنظره مجرد حضارة قول تقوم على مقولة "الإنسان حيوان ناطق"، بخلاف الحضارة الإسلامية التي تبني على مقولة "الإنسان حي عامل"². وعليه لا بد من الخروج من الآفات الخلقية لحضارة القول التي أغرقتنا في طوفان من الأقوال وفي طوفان لفظي، من خلال الاستجابة للمقومات التداخلية للمجال التداولي الإسلامي العربي وهي الجمع بين المقال والسلوك.

ولن يقوم بهذه الوظيفة التداخلية والتداولية بنظر طه إلا المتخلق المستند إلى التجربة الدينية المؤيدة التي يتعامل فيها المتخلق في الله ويشغل بالله³. وتحقيقه لمستويات قصوى من العمل والشغل هو ما يقربه من الأصول المعرفية الإسلامية. ثم إن الاندفاع في القول يسبقه التحقق بالعمل لتحقيق مقولة "كلام تحته عمل"؛ لأن العبرة عند العامل بالشرع ليست بالأفكار المجردة بقدر ما هي بالثمار العملية التي تلازم هذه الأفكار أو تنتج عنها⁴، وتتجلى هذه الثمار في الانفتاح والتوسع والتعمق التي يصبح عليها عقل المتخلق.

1. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 65.

2. المصدر نفسه، ص 77.

3. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 74.

4. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، شتبر، 1999م، ص 75.

هذا التصور العملي هو الذي جعل طه يربط بين المبدع وأثره الإبداعي، سواء كان فيلسوفاً أو أديباً أو غيرهما¹. ولعل الكتاب الأخير من مشروعه العلمي، السيرة الفلسفية، سيكون مجالاً خصياً لسيط مقتضيات هذه الممارسة العملية في البحث الفلسفي. ولا نعدم في جل كتب طه الدعوة إلى التسديد العملي ودفع التجريد النظري، وربط المعرفة بالشيء مع العمل بهذه المعرفة، والدعوة إلى "التحقق من الدلالات العملية للنصوص"، و"التخلق بالقيم المأخوذة منها"، ليكون القرب التداولي من المجال قريبا عمليا وحاليا، لا قريبا نظريا ومقاليا، وليكون الفهم فهما بالحضرة لا فهما بالفكرة، وشتان بين فهم مستتير بنور الاشتغال وفهم منقطع عن الاشتغال²؛ فالفهم المستتير بنور الاشتغال هو الذي يورث التخلق الحق، ويدعو إلى تحصيل معرفة اليقين، والموصل إلى المقاصد النافعة بعدما يتحول الفهم العملي إلى وسائل ناجعة.

وسيبرز النزوع العملي في تصور طه الأخلاقي والفلسفي في تصنيفه لمراتب العقول. ومنهج التراتبية مترسخ في مشروع طه؛ فالاستدلال مراتب، والأخلاق مراتب، كما العقول مراتب وهلمَّ جرا. فالفعل الخلقى الواحد، مثلا، ليس رتبة واحدة بنظر طه، بل هو رتب متعددة قد لا تقف عند حد؛ إذ قد يأتي الفرد الواحد فعلا معيناً، تارة ينزل به رتبة وتارة ينزل به رتبة غيرها، حتى كأنه فعلا ن مختلفان. فهذا الفعل الخلقى، إذن، يتطرق إليه التدرج والتكميل؛ فالفعل الواحد يتدرج في نفسه باعتبار تكثره الداخلي؛ فيصير عبارة عن طبقات متفاوتة، فضلا عن تدرجه بالإضافة إلى غيره، ولكل طبقة من هذه الطبقات خلق يميزها عن غيرها³.

وأما تراتبية العقول فقد توصل إليها طه انطلاقاً من البحث المتعمق في الممارسة المعرفية الإسلامية، ليجدها مؤسسة على مبدأ إنساني عام هو "حقيقة التكامل الخلقى للإنسان"؛ ويظهر هذا التكامل في خلق الإنسان من جهة كونه، على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف التأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف،

1. ينظر: طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة*، 1. *الفلسفة والترجمة*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، شتبر 1995م، ص166.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، م، س، ص102.

3. المصدر نفسه، ص55، 82.

كما تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعا شرع له الدين الإسلامي بأحكامه السديدة¹.

ولما كانت هذه الأحكام مرتبطة، من الوجهة التداولية، بمجال أصلي خاص فإنه يصعب إيجاد خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا، وأقصى ما هنالك خطابات متنوعة يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات، تختلف استنتاجاتها باختلاف أدواتها وغاياتها. من هنا يصبح العقل معطى تداوليا أكثر مما هو تصور جامد ومحدود يعتبر فيه "جوهرًا قائمًا بذاته".

ولهذا هذا التصور الضيق عن العقل قدم طه نظرية في العقل تقوم على التراتبية في مستويات التعقل، من اللازم على كل باحث في مشروع طه إحكام مفاصلها الكبرى؛ لأن مفهوم "العقل" سيكون حاضرا في جل مستويات هذا المشروع. ويوازي هذا الهدم طلب عقلانية أصيلة تستمد أصولها من **التخلق الديني** الذي هو وحده، بنظر طه، يورث اليقين المفقود². وتصطنع هذه العقلانية الدينية مناهج وأدوات قادرة على تحصيل المعرفة وتبليغها، ومخالفة مناهج العقلانيات الأخرى وأدواتها.

وإذا كانت العقلانية بوجه عام هي عبارة عن خاصية الفعل الإنساني في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة، فقد غلب على العقل المسلم تصور أن العقلانية، كلما ذكرت، إنما هي عقلانية يونانية، وأرسطية بالتحديد، والتي يسميها طه بـ **"العقلانية المجردة"**. فالعقل إذن الذي هيمن على تصور الباحثين وعلى ممارساتهم الفكرية وطموحاتهم النقدية والاجتهادية كان هو **العقل المجرد**، وهو الصنف الأول من أصناف العقل التي درسها طه، إلى جانب **"العقل المسدد"** و **"العقل المؤيد"**.

يتشكل العقل المجرد من خلال سلوك منهج يعتمد تقنيات أو إجراءات أو قرارات، تمكن المتوسل بها من تحصيل أقوال مدللة ومتقومة بالصدق ومنسقة فيما بينها. وهذا ما يفرض أو

1. ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص 67.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، م، س، ص 76.

يصنع هذا العقل المجرد المتداول في العلوم النظرية¹. واعتماد الطرق الصورية وربط الآثار بأسبابها، نتائج أو معلومات، هو المنهج الذي يسلكه هذا العقل.

وعلى هذا الأساس اكتشف طه حدود العقل المجرد وصفاته؛ فإذا كانت حدوده الملازمة له جملة الأفعال الاعتقادية والتدليلية التي يقوم بها المقارب عند النظر بقصد إدراك مطلوب معين، فذلك ما استخرجه طه في الممارسة العقلية التراثية، من خلال دراسة نصوص متعددة مأخوذة من قطاعات معرفية مختلفة ومتداخلة كالفلسفة والكلام والتفسير؛ فبمقتضى دلالة مفهوم "النظر"²، مثلا، يكون حد "النظر" في الألوهية بصفة خاصة، هو "بذل وسع العقل وقدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية"³. إلا أن الصياغة الصورية للنظر، وبالتالي للنظرية (أو الصورنة)، لا تتجاوز حدودها حدود العقلنة ذاتها؛ إذ يظهر عجز هذا العقل المجرد لما نعلم استحالة إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعجيله. ولما كان هذا العقل المجرد هو عين هذا التعجيل ظهر قصوره عن إدراك حقائق علمية ثابتة، فيبقى هذا العقل نسبيا، ولم تعد "القوانين المشتركة" و"الكلية" التي يختص المنطق بدراستها واحدة عند جميع العقلاء؛ إذ أصبح علم المنطق يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات، وبضروب متغايرة من الأنساق التي تبنى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية؛ كأصناف منطق القضايا، ومنطق المحمولات من مختلف الدرجات على تباين مسلماتها وقواعدها، كأنواع المنطق متعدد القيم، وهي الأنواع المنطقية التي تزيد قيمتها عن القيمتين التقليديتين الصدق والكذب زيادة قد تصل إلى اللامتناهي، وأيضا أشكال منطق الموجهات بما فيه منطق الضرورة والإمكان ومنطق الواجب والمباح ومنطق الجهات الزمانية، وأصناف منطق اللزوم⁴.

وإضافة إلى هذا، فإن العقل المجرد ليس كما اعتقد، يفارق الصفة المادية، كأنه لا يفرز إلا معاني كلية ومطلقة لا علاقة لها بالمحسوسات، في حين أن دراسة العلاقات التداخلية بين المعارف

1. ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص36.

2. عرف العقل المجرد عند علماء الإسلام بـ"النظر"، وهو الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئا معينا، ويسلك إليه طريقا محددة مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب (ينظر: المصدر نفسه، ص38).

3. المصدر نفسه، ص39-40.

4. المصدر نفسه، ص58-59.

تثبت التكامل البين بين العلوم الصورية، غير المادية، والعلوم التجريبية المادية؛ أي "صورة" النظريات التجريبية، وهذا ما يعمل العقل المجرد على ترتيبه مما يعمق ماديته.

إن العقل المجرد إذن، ليس إلا عقلاً مقيداً وليس مطلقاً، تشكل في إطار تفاعلات علمية وتداولية خاصة. والقول بتقييده ليس خروجاً أو إنكاراً لصفة العقلانية، وإنما هو خروج عن إطلاقه. ثم إن الخروج عن هذا العقل المجرد هو في الوقت نفسه خروج إلى طور في الإدراك يفوق طور العقل وينفعه¹. وهذا ما جعل طه يلتمس عقلانية أخرى غير مجردة، لا تقع مثل الأولى في النسبية والفوضى والاسترقاق، ولا تغل بشرط النجوع في الوسائل مثل الأولى التي تكتفي بالظواهر الخارجية واعتماد الوسائل المادية فقط².

وقسم طه **العقلانية غير المجردة** إلى قسمين: عقلانية غير مجردة قادرة على إدراك المعاني الثابتة والشاملة، وعقلانية غير مجردة قادرة على إدراك الوسائل المتغيرة والخاصة؛ فالأولى يمثلها "**العقل المسدد**" والثانية يمثلها "**العقل المؤيد**"، فما مضمون هذين العقلين؟ وكيف يشتغلان؟

العقل المسدد عند طه؛ هو العقل الفقهي في التراث الإسلامي الذي يعمل وفقاً لمقاصد الدين، جالبا النفع ودافعا للضرر. فنزل بذلك مرتبة تعلو العقلانية المجردة وتفضلها راحة. ويصبح عندها العقل المسدد هو الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع³، أو هو العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة⁴. فالخاصية التسديدية لهذا العقل الفقهي تحصل بالأخذ بالمقاصد الشرعية النافعة. إنما الوسائل التي يستعملها هذا العقل المسدد لا يقين في نجوعها، مما يجعله يخجل بشرط التغير والخصوص، ما دامت الوسائل متغيرة وخاصة. وبهذا يقع العقل المسدد في آفتين كبيرتين: الأولى؛

1. ينظر: فقه الفلسفة؛ 1. الفلسفة والترجمة، م، س، ص 180-181.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، م، س، ص 75.

3. ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص 72.

4. ينظر: طه عبد الرحمن، الممارسات الدينية ونقد العقلانية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، شتاء (1421هـ/2001م)، ص 121.

آفة التظاهر بأقسامه الثلاثة: التكلفة والتزلف والتصرف، والثانية: آفة التقليد بأقسامه الثلاثة: التقليد الاتفاقي، والتقليد النظري، والتقليد العادي¹.

فالتظاهر وصف يقوم بالمتخلق عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه، وأما التقليد فهو عمل المتخلق بقول الغير من دون تحصيل عملي يثبت فائدة هذا القول². وعلى هذا الأساس لم يرق العقل المسدد إلى مستوى العقلانية الدينية التي تجمع بين النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، مما سيكتشفه طه في رسده لمقومات العقل المؤيد.

إن العقل المؤيد، إذن، هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة³. ويشكل، عند طه، خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان؛ إذ إنه يقطع به مرحلة يحصل فيها القدرة على اتقاء الآفات الخلقية للعقل المسدد، كالتظاهر والتقليد، والآفات العلمية للعقل المجرد، كالتجريد والتسييس⁴. فالعقل المؤيد، بذلك، لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية. وحتى مفهوم الطاعة التي تميز العقل المسدد أيضاً، فإن العقل المؤيد يخرج معنى الطاعة من الطاعة في العبادة والطاعة في المعاملة إلى معنى "الاشتغال بالله، والتعامل في الله". وهذا ما تقي به التجربة الصوفية في الممارسة التراثية، بنظر طه⁵.

وإذا كان العقل المؤيد قد تميز عن العقليين السابقين بالقدرة على تحصيل الوسائل الناجعة، فإنه قد اعتمد في ذلك على آليات تصورية ومعرفية ومنهجية هي الجمع بين المقال والسلوك، والجمع بين معرفة الموضوع المتعقل ومعرفة الله، وأن يكون في الاشتغال العلمي متسع للزيادة الدائمة؛ فالقول إذن، في العقل المؤيد، لا ينفك عن العمل، كما أن الزيادة لا تنفك عن الفائدة والنفع.

1. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص75.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص71، وينظر أيضاً: «الممارسات

الدينية ونقد العقلانية»، 122، وينظر أيضاً: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص173.

3. ينظر: سؤال الأخلاق، 73، وينظر: الممارسات الدينية ونقد العقلانية، م، س، ص123.

4. ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص163.

5. المصدر نفسه، ص167.

وانتهج طه طريق الغزالي في تأصيل مفهوم المنطق، بمعنى الميزان من القرآن الكريم؛ ذلك أن طه قد حمل الألفاظ القرآنية "نعقل" و"يعقل" و"تعقلون" و"يعقلون"¹ على معنى العقل المؤيد، فتنفيذ هذه الألفاظ، إذن، حصول التأييد في العقل؛ أي القدرة على التوصل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع². ويستدل طه على تخريجاته باعتبار هذه الألفاظ تأتي دائماً في القرآن الكريم في معرض الكلام عن المغيبات والمكتمات من أمور الغيب مما يعجز العقل المجرد والعقل المسدد عن إدراكه، كما أن هذه الألفاظ تأتي في القرآن الكريم مرادفة لكلمات (التذكر) و(التدبر) و(التبصر) التي تدل بوضوح، هي الأخرى، على معان لها تعلق بالمغيبات، وما يصدق عليها يصدق بالضرورة على لفظ العقل الذي هو مرادف لها³.

إن دوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه، بنظر طه، هو الذي يسمح بإنشاء منهجية عقلانية تكون أداة فعالة في بناء علم نظري أو طبيعي إسلامي، أو تشييد فكر إسلامي. ولن تكون هذه العقلانية إلا مؤيدة تقوم على قيم خلقية عليا تعلقو بهمة الإنسان، وتجدد مداركه تربوياً بتطهيرها من الطبقات المعرفية المترسبة والممانعة له من تصور أو تقبل أي شكل مغاير من أشكال المعرفة. ووسائل هذا التجديد التربوي هي التغلغل في العمل الشرعي والمواظبة عليه والزيادة فيه، وتجاوز أعمال الجوارح إلى أعمال الجوانح، وعدم الاكتفاء بالتعرف على الأفعال والصفات، بل جعل الأصل هو التعرف على الذات، إلى درجة يصبح فيها العمل هو الممد للنظر بأسبابه وكيفية حتى يتحدا اتحاداً. وبذلك نحصل على تخليق مؤيد هو الأرضية الصلبة التي أسس عليها طه مشروعه العلمي ونظريته في الإصلاح الديني. أساس هذا التخليق هو الجمع بين العلم والأخلاق وبين العقل والغيب⁴.

إن التخليق المؤيد هو الحجر الأساس في مشروع طه العلمي، والعلامة البارزة في نظريته الأخلاقية التي سماها "نظرية التعبد". والتعبد عنده، هو جمع بين تخلق حكيم وتعرف

1. ورد اللفظ الأول "نعقل" مرة واحدة في القرآن الكريم، وكذا لفظ "يعقلها"، وورد ذكر "تعقلون" أربعاً وعشرين مرة، وتكرر ورود "يعقلون" اثنين وعشرين مرة.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، م، س، ص 75.

3. ينظر: الممارسة الدينية ونقد العقلانية، م، س، ص 126.

4. ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص 88، 89، 109، 110، 111، 119.

بصير¹. وبهذه النظرية الأخلاقية التي حدد لها طه وظائف خاصة، ونحت لها مفاهيم دقيقة²، يمكن تجاوز الضرر الخلقي لحضارة اللوغوس، وتأسيس حضارة يكون فيها السلطان لـ "الإيتوس"؛ (أي الخلق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله³. كما أن هذه النظرية تجعلنا، بنظر طه، نستعد للتحويل الأخلاقي المنتظر، ونهيئ الأجوبة للإنسان الحائر والسائل في العالم المنتظر⁴. وتستند هذه النظرية أيضاً إلى "الفراغ الأخلاقي الإسلامي" الذي يضرر وظيفتها الحضارية اليوم.

وتستمد "نظرية التعبد" الأخلاقية خصائصها التكوينية من عمق جوهر الرسالة الإسلامية والمعرفة الإسلامية؛ فأخلاقها كونية لا محلية وعميقة لا سطحية وحركية لا جمودية، وهي بذلك الأخلاق الحسنى التي لا انفلاق فيها ولا انقطاع، إنها أخلاق حكمة لا أخلاق جدل أو موعظة، هي المدخل لبناء إنسان جديد على مقتضى تخلق جذري وكلي، مما لا يمكن أن يتحقق إلا داخل التجربة الدينية العميقة.

هذا البناء الأخلاقي، بمفاهيمه ووظائفه ونظريته وطموحاته هو الذي سيشكل بنظرنا الإطار المرجعي الأساس لمشروع طه العلمي، وستكون المقولة الأخلاقية، بأبعادها الفلسفية والتصورية والشرعية العميقة، ثاوية خلف كل المناقشات والاستدلالات والتطبيقات التي يزخر بها مشروع طه في الإصلاح الديني.

أولاً: الأخلاق والتداخل

انتهى طه، إذن، في وضعه نظرية العقل إلى أن المقصود في أبحاثه ودراساته وفي مشروعه العلمي كله، ليس هو العقل المجرد الذي صاغه الفكر اليوناني، وإنما هو العقل الحي الذي أمده الشرع الإلهي عن طريق مواظبه بالتسديد في المقاصد، وعن طريق حكمه بالتأييد في المسائل. وهذا ما يبرز الدور الأساس للأخلاق في تأسيس العقل في منظور طه.

1. المصدر نفسه، ص133-134.

2. المصدر نفسه، ص143.

3. المصدر نفسه، ص146.

4. المصدر نفسه، ص169.

ولما كان الفعل الخلقى، وهو أساس الفعل العقلي، لا يبقى على حال واحدة ولا في مكان واحد، وأصبح يتوالد ويتشعب ففتشاً عنه مواضع اتصال ومناطق تداخل بين مختلف الأفعال التي يأتيها، أصبح عندها السلوك الإنساني عبارة عن صفات متكاملة وأفعال متعاضة، بحيث إذا دخل على الصفة أي تبديل أو على الفعل أي تغيير تداعت له الصفات الأخرى بالتأثير والتأثر.

وعندها يحصل الإنسان تكاملاً مادياً وروحياً مقوِّماً لفطرته، ويجعله مستعداً لتلقي معرفة متكاملة ومتداخلة العناصر، ومحفوظاً من آفة الانفصال بين المعارف والأخلاق! أي يكون في المحصلة الأخيرة، منشغلاً بالمعرفة الكاملة¹، بواسطة عقل كامل².

ومعيار الكمال المعرفي والعقلي، هو الذي يفسر، بنظر طه، الطابع التكاملي للفعل الإنساني؛ ففي الفعل الواحد تجتمع مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح. فمباحث العلوم المعرفية، وهي المهمة بقضايا التداخل المعرفي والعلاقات بين العلوم، أثبتت كيف أن العقلانية الحديثة في أصولها ومناهجها مشكلة بطريقة تداخلية مثمرة، ومبنية على جملة من الخيالات والمثالات، وهي تستند في ذلك إلى نظريات علمية حديثة منها: "نظرية الشواهد المثلى" و"نظرية دلاليات الإطارات" و"نظرية الفهم الاستعاري" و"نظرية الفهم القصصي"³.

وعليه، أصبح الحديث، مثلاً، عن عقل مجرد أو خيال مجرد غير ذي جدوى! ما دام العقل يزدوج بالخيال والعكس بالعكس. كما لم يعد مفيداً ذلك التقسيم التقليدي للمعارف، والذي غرق فيه بعض من أهل العلم في الإسلام، بين معارف لها ارتباط بمجال القيم العقدية مثل العلوم الشرعية والأخلاقية والمعارف الأدبية والفنية، ومعارف تكاد تكون نقيضها ولا علاقة لها بهذه القيم في عرف أولئك، مثل العلوم الرياضية والإعلامية والطبيعية والكيميائية والبيولوجية.

1. ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص 104.

2. المصدر نفسه، ص 97.

3. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 168.

فدعوى هذا التقسيم باطلة في التصور التداخلي لطله؛ ذلك أن العلوم، أيا كانت، ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية للوسائل التي تمكن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعية¹.

ثم إن دعوى التقسيم تلك أصبحت متجاوزة في البحث العلمي الحديث وعند فقهاء العلم المعاصرين؛ إذ إن مجموعة من التعريفات التقليدية في مباحث العلوم، والتي كانت مسلمة راسخة في الأذهان، قد زحف عليها شك البحث العلمي، وإن لم تبطل فلم تعد مسلمة كما كانت؛ كالتفرقة بين "الواقعة والنظرية"، وبين "الملاحظة والنظرية"، وبين "التعريف والنظرية"، وبين "التحليل والتركيب"، وبين "الوصف والتفسير" وبين "الواقعي والاعتقادي"، وبين "الصورى والتجريبي"².

واعتمد طه في رد ذلك التقسيم التقليدي الذي سيطر على المعرفة الإسلامية، على مستجدات البحث العلمي خصوصاً في مجال العلوم المعرفية الحديثة. لكن المجهود الأكبر الذي بذله في مشروعه العلمي التداخلي هو إعادة الاعتبار للحقيقة الدينية في كتاباته المعرفية والفلسفية والمنهجية، ووضع إمكان علمي مبدع يضاهي إمكانات الآخرين، ويتميز عليهم بتقيده بالعمل والتزامه حدود الشرع. كما اختلف هذا الإمكان العلمي لطله، عن ما يظهر بين الفينة والأخرى من دراسات وأبحاث، تطلب التأصيل الإسلامي للمعرفة عبر آليات محدودة وضيقة، تقوم على "تزيين إسلامي" للبناء العلمي المنقول عن الغرب، فيتم تصدير الدراسات العلمية بـ"البسمة" أو تذييلها بعد الفراغ منها بعبارة "الله أعلم"، أو تخليلها بالآيات والأحاديث. في حين يشترط طه لتحقيق إمكان علمي مغاير لطريق الآخرين، خاصة الغرب، تحصيل القدرة على فك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية تدخل على المفاهيم والأحكام³.

وهذا الإمكان العلمي المغاير الذي قدمه طه والمؤسس على الحقيقة الدينية، بمقومها الأساس الأخلاق، هو الذي يساعدنا على فهم تداخلات الأخلاق في مشروعه وارتباطها المرجعي بكل

1. المصدر نفسه، ص 189

2. المصدر نفسه، ص 47-48.

3. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، م، س، ص 191.

عناصره، وسيكون تركيزنا في الفقرتين السابقتين عن علاقة الأخلاق في مشروع طه بعلم منقول وعلم مآصول.

1. الأخلاق والفلسفة والمنطق

إذا كانت القيمة الدينية هي أفضل درجة وأكثر فائدة، بنظر طه، فإن الأخلاق هي جوهر هذه القيمة، وهي التي تورثنا معرفة القيم والمعاني من خلال يقينيتها. وعليه اعتبر الفعل المعرفي في الممارسة الإسلامية فعلاً خلقياً بدليل وقوعه تحت الحكم بالحسن أو القبح. من هنا دافع طه عن اعتبار السلوك في الممارسة الفلسفية، وانتقد عمليات اختزال الفلسفة في أبنية العقل المجرد، وعدم اعتبار بنيات العمل المجسد¹.

فربط طه بين الفلسفة والفقه لترسخ البعد العملي والأخلاقي فيها، وتحقيق التداخل المثمر بين طريق النظر الفلسفي وطريق الخبر الفقهي. ولما كان الفقه يتأسس بنظر طه على الأخلاق، فالفيلسوف الحقيقي أخلاقي بطبعه؛ يطلب الحق حيث ما جاز وجوده. مهمته إصلاح العقول والأخلاق، من خلال التفلسف في القيم والمقاصد والدعوة إليها وبثها في النفوس متقداً للإنسان ومرتقياً به إلى الكمال.

وعلى أساس الربط بين الفلسفة والأخلاق، على قاعدة الحقيقة الدينية، أبطل طه دعاوى ما فتئت تربط التفلسف بالشك والجحود والإلحاد؛ ومثل بكبير الفلاسفة العقلانيين ديكارث الذي لم يشك يوماً في قيمه المسيحية؛ بل كان شديد الارتباط بها، ولم يبرحها في كل لحظات إنشائه الفلسفي، وحتى في تطوافه الخيالي الطويل. واعتقد الكثيرون أن ديكارث فارق إيمانه، فاتبعوه في تخيله، وهو فراق على مقتضى الخيال وليس على مقتضى الدليل، فذهب ظاهر إيمانهم وبقي خالص إيمانه².

1. ينظر: فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة، م، س، ص28. وينظر أيضاً نقد طه للسانيين المحدثين في تكوثر الخطاب كغرايس ولاكوف وبراون وليفنسنس وليتش في "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي".

2. ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، 2. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص29.

كما مثل طه لتداخل الفلسفة والأخلاق بالفيلسوف النمساوي "لودفيغ فيجنشتاين" L. WITTGENSTEIN الذي نفذ تأثيره في شتى مجالات المعرفة والفكر¹؛ إذ كان صوفياً متغفلاً في الأخلاق العملية. والصوفية عند طه، بما تعنيه من عمق أخلاقي، رتبة أعلى من الرتبة التي ينزلها القول الفلسفي. ويعني هذا حاجة الفلسفة إلى الأخلاق الصوفية حاجتها إلى العلم. وشهد تاريخ كثير من الفلاسفة العظام سعياً حثيثاً إلى التأليف بين التفلسف والتصوف. وما انفك أهل التجربة الروحية منذ أوائل النظر الفلسفي ينبهون المتفلسفة على أن العقل واللغة، وإن أفادا في تحصيل المعرفة الخارجية وتوصيلها، فإنهما عاجزان عن إطلاعنا على المعرفة الداخلية، وما زالوا يرشدونهم إلى صفات العقل ونعوت اللغة التي تمنعها من الوصول إلى هذه المعرفة؛ فمن هذه الصفات العقلية: "التجميد" و"التمديد" و"التقطيع"، ومن النعوت اللغوية: "التصريح" و"التقييد" و"التفصيل".

ومن أين كان لهؤلاء الوعاة أن يدركوا حدود العقل وقيود اللغة لولا رسوخ علمهم بماهية العقل وطبيعة اللغة؟! وحيث لا يجدي الوعي الفلسفي وجب التماس "البصيرة الروحية"، فهي أوعى منه لإحاطتها بحقيقة أسبابه ولقصوره هو عن هذه الإحاطة. وليس ما يلتجئ إليه المتفلسف من دقيق الإدراكات التي يطلق عليها تارة اسم "المعرفة الضرورية" وتارة اسم "الحدس" وتارة اسم "البداهة" إلا مطالع هذه البصيرة التي يأبى أن يسميها باسمها²!

فالأخلاق، إذن، هي للتفلسف مدخل للإيمان الذي يولد التفلسف العظيم، كما أن هذا التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم. وفوق ذلك، فإن الإنسان المؤمن، بنظر طه، فيلسوف من غير أن يتفلسف. وكان عظماء المفكرين من أهل الإيمان، وعظماء المؤمنين من أهل الفكر.

ولم يقف القول الفلسفي عند حد تداخله العميق مع الأخلاق، بل كان نقطة التقاء معارف متعددة وأكثرها تجريدية كالمنطق. فالقول الفلسفي كان يستمد من عبارية المنطق كما يستمد من إشارية الأخلاق والتصوف، وكان كمال التفلسف الوصل بين المنطق والأخلاق. ومنذ نشأة الفلسفة جعل المنطق آلتها ومدخلها لها كما جعلت الحكمة والأخلاق موضوعاً وثمرتها لها، فالفيلسوف منطقي أو صوفي أو هما معا. فكان المفكر والمنطقي الإنجليزي "برتراند راسل" مثلاً في مقاله

1. ينظر: فقه الفلسفة، 2. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، م، س، ص 97.

2. ينظر: فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة، م، س، ص 230.

المشهور "التصوف والمنطق" نموذج العالم المتداخل والجامع بين هذه الحقول الثلاثة¹، كما كان الأصل في الكوجيطو الديكارتية هو وجود الإيمان لا فقدانه كما اعتقد كثير من المقلدين².

وعليه، نفى طه مقولة "لا أخلاق في المنطق"، وأثبت عكسها؛ أي "في المنطق أخلاق". ودلّل بمعيارية المنطق ذاته، ودوره في توجيه السلوك العقلي، وهذا ما لا يختلف عن توجيه السلوك المادي والسلوك الحركي.

فالأخلاق إذن، بنظر طه، موجودة في كل معرفة، ولو كانت أشد تجريداً وتظهيراً. ومشروعه، في جزء كبير منه، يقوم على كشف مكامنها في المعارف، واستخراج الأخلاق الموجودة في التراث الإسلامي لتأسيس نموذج معرفي أخلاقي ذي كفاية تقويمية عالية وفعالة. وهذا ما أنجزه طه في مشروعه التداخلي من خلال وقوفه على البناء الأخلاقي لعلم أصول الفقه مما سنعرض له الآن.

2. البناء الأخلاقي لعلم أصول الفقه

سبق أن تحدثنا عن تداخل الأخلاق وعلم الأصول من خلال مبحث المقاصد، وهو المبحث الذي اختبر فيه طه دعواه في التداخل الداخلي. ووقفنا على شمول الأخلاق للأصول واشتمال الأخلاق على الأصول وشموله لها. وسنقف الآن عند مجهود طه في جعل الأخلاق إطاراً مرجعياً لعلم أصول الفقه بما يفيدنا في إثبات الطابع المرجعي للأخلاق في مشروع طه ككل.

وبصدور كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث"، سنة 1994، خطا البحث المقاصدي خطوات جديدة، وتجاوز الدراسات التقليدية التي وقفت عند إعادة ترتيب مفردات الأبحاث القديمة، وعرضها في صياغات جديدة! أما طه فقد أعاد تصنيف "علم المقاصد" ذاته ضمن الفلسفة الإسلامية على غير عادة القوم³، ودعا إلى دراسته ضمن أقسام الفلسفة كمبحث

1. ينظر: فقه الفلسفة، 2. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، م، س، ص 96.

2. المصدر نفسه، ص 31.

3. ما زال كثير من الأصوليين المعاصرين يعتبرون مبحث المقاصد جزءاً لا يتجزأ من علم أصول الفقه، برغم دعوة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى التوسع في هذا المبحث وتأسيس علم مستقل بذاته، وهو "علم مقاصد الشريعة". ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات دار الأمان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، جمادى الآخرة، (1411هـ/يناير 1991م)، ص 359.

أخلاقي إسلامي أصيل، بل إنه يتميز عن المباحث الأخلاقية التي شملتها هذه الفلسفة والتي كانت ثمرة التفاعل مع الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة¹.

وقدم طه في مشروعه العلمي مجهوداً نظرياً متميزاً يؤسس لنظرية جديدة في المقاصد، تقوم على جعل الأخلاق أساساً ينبني عليه الفقه وأصوله من خلال إبراز العلاقات الدقيقة التي تجمع بين الأخلاق والفقه في الشريعة الإسلامية، مما حقق تداخلاً مثمراً وفعالاً بين وجوه الإلزام القانوني والإلزام الأخلاقي، بحيث تصبح مبادئ الأخلاق الخاصة قادرة على أن تسدّ ثغرات القوانين العامة، وهذا إشكال ظل العقل المسلم المعاصر، وما زال، متخبطاً فيه.

وقد زاوج طه في وضعه وابتكاره للبناء الأخلاقي لعلم أصول الفقه بين البحث المتعمق في دلالات المفاهيم والمقولات الأصولية وبين التأمل الدقيق في الأحكام الشرعية، وبين الاستفادة من المنهجيات الحديثة في دراسة القيم والأخلاق. كما استثمر مجموعة من الآليات المنطقية واللغوية في دراسته؛ خصوصاً في رصد معاني لفظ "المقصد"، مما أكسب مجهوده صرامة علمية خاصة.

وينطلق طه في تأسيس البناء الأخلاقي لعلم أصول الفقه من التأكيد على طغيان الاهتمام الخاص بـ "مبحث الأحكام" على حساب "مبحث المقاصد" برغم ادعاء الأصوليين أن لكل حكم شرعي مقصداً مخصوصاً. وقد أفضى هذا الغلو في الاهتمام بالأحكام بالأصوليين إلى المبالغة في ما يسميه طه بـ "تفقيه الممارسة الدينية"؛ أي التقنين الفقهي الصارم لأفعال المكلفين بما يجعل الاعتبار فيها أساساً لظواهر موافقتها للأحكام المقررة، في مقابل إهمال المعاني الخلقية التي تتطوي فيها، وبالتالي الفصل النكد بين العقل والقلب². وهذا الفصل النكد الذي يفرق بين وجهي الحكم الشرعي أحدث في تاريخ المعرفة الإسلامية ما سماه طه بـ "الفتنة النصية الكبرى"³؛ أي التفريق بين الوجه القانوني والوجه الخلقى للحكم الشرعي.

وبحكم الطابع التداخلي للمشروع العلمي لطه، فإنه سعى إلى إعادة الربط بين هذين الوجهين، وجعل الأخلاق الإطار العام للعلم الإسلامي وخاصة علم أصول الفقه؛ فقد أثبت أن

1. ينظر: طه عبد الرحمن، رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، م، س، ص 229 (هامش رقم 5).

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، م، س، ص 153.

3. رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، م، س، ص 224.

للأخلاق دخلاً في تحديد ماهية الفعل الإنساني وهويته. فكل فعل إنساني يقترن بقيمة خلقية، ولو كان فعلاً ذهنياً؛ فقوة الخلق هي ميزة الإنسان عن البهيمة وليست قوة العقل، كما ساد واشتهر. وعلى هذا الأساس سجل طه تحفظه على تعريف علم مقاصد الشريعة باعتباره العلم الذي يبحث في مقاصد الشريعة؛ إذ إن هذا التعريف مجرد تفصيل لفظي للمعرف لا تحليل مفهومي له، والمطلوب في الحد أن يكون بسطاً للمفهوم لا شرحاً للمفهوم¹.

أما ادعاء أن علم مقاصد الشريعة هو العلم الذي ينظر في المصالح، فقد ناقشه طه من حيث اللبس الذي يعتري مفهوم المصلحة من جهة صيغته الصرفية، أو من جهة توسع مدلوله مع المتأخرين، ليخلص إلى أن مفهوم المصلحة ليس اسم ذات متحيزة، وإنما هي اسم معنى مجرد، مرادفة لمفهوم "الصالح". والصالح قيمة خلقية، بل هو القيمة الكبرى التي تدرج تحتها القيمة الخلقية الأخرى، وهذا ما اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، تحت أسماء أخرى كالخير والسعادة وغيرها.

فعلم المقاصد، وفق هذا التحليل، هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني. وعبر دراسة دقيقة للفظ "المقصد" باستثمار آليات لغوية ومنطقية، استخلص طه أن علم الأخلاق الإسلامي يتكون من ثلاث نظريات مختلفة لكنها متداخلة ومتكاملة فيما بينها عبر عناصر ثلاثة هي: "الفعل" و"النية" و"القيمة"، وهي "نظرية في الأفعال"²، و"نظرية في النيات"³، و"نظرية في القيم"⁴. ووقف طه على الآفات التي وقع فيها الأصوليون لعدم تبيينهم الفروق بين المعاني للفظ "المقصد"، وهي: "المقصود" و"القصد" و"الغاية"؛ إذ خلطوا بين رتب الوسائل والحيل والذرائع، وبين العلة السببية والعلة الغائية، وبين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية.

1. المصدر نفسه، ص 209.

2. تختص بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: "القدرة" و"العمل" (ينظر: المصدر نفسه، ص 211).

3. تختص بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه القصد التكميلية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: "الإرادة" و"الإخلاص" (ينظر: المصدر نفسه، ص 212).

4. تختص بالبحث في الجوانب الأخلاقية للغايات الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: "الفطرة" و"الإصلاح" (ينظر: المصدر نفسه).

وما دامت نظرية القيم هي أصل النظريتين الأخيرين؛ إذ هي وحدها التي يحصل بها الامتياز في الإنسانية¹، فقد عمل طه على إدخال وجوه من التصحيح عليها حتى تكون أكثر كفاية ونجاعة. وسجل أولاً اعتراضاته على تقسيم الأصوليين للقيم الشرعية وترتيبها؛ أي قيم ضرورية وقيم حاجية وقيم تحسينية؛ فالاعتراض العام ينطلق من أن هذا التقسيم العام يخل بشرط التباين من شروط التقسيم؛ حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل يشاركه فيها القسمان الآخران، الحاجي والتحسيني. وعليه اقترح طه، لاستيفاء شرط التباين، إنزال القيم الخمس رتبة تعلق الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً علياً. أما الاعتراضات الخاصة فتتعلق بالقسمين الضروري والتحسيني؛ ذلك أن هذه القيم ليست أخص من الأصل الذي هو الشريعة.

وتتلخص الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية في الإخلال بشروط الترتيب، بتأخير ما ينبغي تقديمه، وإهمال رتب الأحكام، وإهمال الحصر في حديث مكارم الأخلاق المفيد لعلو الرتبة. وعليه استنتج طه بعد اعتراضه العام والخاص أن القيم لا تنحصر في عدد قليل، كما أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخلقية، وأن "مكارم الأخلاق" تدرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء².

وقدم تقسيماً جديداً للقيم يقوم على قلب الترتيب القديم، فأصبح كالاتي:

أ. القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر؛ (يندرج فيها مثلاً حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال)، وتلحق عموم البنى الحسية والمادية.

ب. القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح؛ (يندرج فيها الأمن والحرية والسلام والعمل والثقافة والحوار)، وتلحق البنى النفسية والعقلية.

1. ينظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م، ص69. وينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص54. وهذه القيم الثابتة والشاملة، والتي يشترط فيها البقاء على حال الاستقرار وعلى حال الصدق، والتي تتبني عليها تكاليف الدين، هي التي اقتصت بالذات باسم "المقاصد" (ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص69، 70، 74).

2. ينظر: رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، م، س، ص219.

ج. القيم الروحية أو قيم الخير والشر؛ (تدرج فيها الرحمة والمحبة والإحسان والتواضع والخشوع)، وتلحق عموم القدرات الروحية والمعنوية.

فإذا كان التقسيم الأصولي التقليدي يقدم الجانب المادي من الحياة على جانبها الخلقى والمعنوي، فإن التقسيم الجديد عكس الآية وقدم اعتبار الجانب المعنوي من الحياة على جانبها المادي. وقدم طه تحليلاً متعمقاً لبنية الحكم الشرعي، وأثبت أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل أهمية عن الفقه، بل إن الحكم الشرعي له ظاهر هو الفقه وباطن هو الخلق، والتفريق بينهما هو سقوط في ما سماه طه بـ "الطرفية الظاهرة" وهو الأخذ بالطرف القانوني وحده من الحكم الشرعي، أو "الطرفية الباطنية" وهو الأخذ بالطرف الأخلاقي وحده¹. ودعا إلى "الوسطية الشرعية"، وهي حفظ التوازن بين المقتضى القانوني والمقتضى الخلقى في الأحكام⁽²⁾. وهذا ما يحول علم المقاصد، كمبدأ أصولي، إلى اعتباره علم الأخلاق الإسلامي، وبالتالي اعتبار علم الأخلاق الإطار المرجعي الأساس لعلم أصول الفقه.

ثانياً: من سؤال الأخلاق إلى فلسفة الدين

لا يخفي طه، وهو الفيلسوف المتدين، رغبته في تشييد فلسفة دينية جديدة، إدراكاً منه لما تتطلبه المرحلة التاريخية الراهنة³. ويعتبر أن ما يكتبه يدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية هو "فلسفة الدين"⁴. هذا المبحث الجديد الذي يختلف عن "علم اللاهوت" كما

1. المصدر نفسه، ص 225.

2. المصدر نفسه.

3. يرى طه أن العالم مقبل على تحول أخلاقي عميق قد ينتج عنه نظام أخلاقي عالمي جديد (ينظر: طه عبد الرحمن، الممارسة الأخلاقية والهوية الإنسانية، جريدة الإشارة، العدد الثاني، (شوال 1420هـ/2000 م)). وعلى هذا الأساس اقترح "نظرية الزمن الأخلاقي" نافضاً النظرية الهغلية التي تُلغى الإسلام والعرب من كل حسابان (ينظر: طه عبد الرحمن، روح العولمة وأخلاق المستقبل، جريدة الإشارة، السنة الثانية، العدد 14، (شوال 1421هـ/2001 م)).

4. ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص 224. ونشير إلى أنه بدأت تظهر دراسات دينية جديدة تستلهم معاني هذا المفهوم الذي أسسه طه وجعله مؤطراً مرجعياً لمشروعه العلمي، وتتطلق هذه الدراسات من أن الإنسان كائن ديني، وأن التعاطي مع الشأن الديني يجب أن يتم من خلال اعتبار الدين جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الذهن البشري من جهة، وأنه عنصر من أشد عناصر الوعي الإنساني جوهرية من جهة أخرى (ينظر: خنجر حمية، مدخل إلى فهم الظاهرة الدينية من منظور تاريخ الأديان، مجلة المحجة، مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني

عرف عند اليهود والمسيحيين؛ ذلك أن فلسفة الدين لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية وإنما بسلطة العقل، كما لا تتفكر في ذات الله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالله. وفلسفة الدين التي يقصدها طه تختلف عن "علم الكلام" أو "علم أصول الدين"؛ إذ إن فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية. كما تشتغل، على عكس البحوث الكلامية المجردة، بالمسائل العملية المشخصة.

فلسفة الدين، عند طه، هي ثمرة اجتهاد وإبداع انطلقاً من خصوصية الحاجات الفكرية التداولية، بعيداً عن كل أشكال التقليد والترديد؛ فهي عمل حدائي وتجديدي، يتجاوز التفكير الديني الجامد والمهيمن والذي ليس إلا تقريرات مفككة، ولو زينت بأيات وأحاديث، في حين تعرض فلسفة الدين للأقوال في صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها برقاب بعض على طريقة الفلاسفة، مع استيفاء مقتضيات العقلانية الحديثة.

إن فلسفة الدين تخلق فضاء فكرياً تتحرك فيه معاني الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية للأنساق المعرفية والعلمية الأخرى، أو المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية؛ هذا الفضاء الفكري الذي يقوم على صفتي الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية، وإحاطتها بكل فعاليات الإنسان في تكاملها وتعالق بعضها ببعض، فتدخل كل الممارسات العلمية للإنسان، مثلاً، ضمن هذا الفضاء الفكري الجديد،

والفلسفة الإسلامية المعاصرة، العدد الثاني، (1422هـ/2002م)، ص63، 67). كما تنطلق هذه الدراسات من تميز الإنسان بإيمانه وبطلبه المطلق، بما هو شيء غامض متباعد وغير مدرك، ولكنه في غاية الضرورة (ينظر: بوليس الخوري، *خواطر في فلسفة الدين*، مجلة *المحجة*، العدد نفسه، ص42). ويعرف البحث الديني، في مثل هذه البحوث الجديدة، بأنه تحقيق في الدين، وفي موضوع الدين والتدين، والمتدينين، وموضوعه الدين، والمراد والتعاليم الدينية. أما فلسفة الدين بالتحديد، فهي بنظر أحدهم، علم *المطالعة الدينية العامة العقلانية في موضوع الدين*، معرفة ماهيته. وقد يستعمل مصطلح آخر هو *علم منطلق فهم الدين* (ينظر: حجة الإسلام علي أكبر رشاد، حوار تأسيسي في منطلق فهم الدين، مجلة *المحجة*، العدد نفسه، ص105، 110، 113، 114، 115). وينظر أيضاً الملف الذي خصصته مجلة *المحجة*، العدد الخامس، (رجب 1422هـ/2002م)، لموضوع "الإيمان وإرادة الاعتقاد"، لنلحظ دوران مفهوم فلسفة الدين، في الدراسات الفلسفية والمعرفية الحديثة.

والذي يخرج فيه الإنسان، سواء في إنتاجه العلمي أو غيره، من العبودية للمخلوق إلى الحرية في الخالق¹.

وعلى هذا الأساس، عمل طه في مشروعه على استشكال المسألة الدينية عموماً والمسألة الأخلاقية خصوصاً، من الوجهة الفلسفية؛ فالوعي بالفعالية الدينية صار في واقعنا أقوى وأعمق من ذي قبل، حتى أننا اليوم، أقرب بنظر طه، إلى ظهور فلسفات دينية منه إلى استمرار الفلسفات التي تنتقد الدين. ويتوقع أن ينشط النظر الديني ويتجدد في مطلع هذا القرن، وأن تخرج بهذا الانبعاث فلسفات في العقيدة والإيمان².

إن تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية كان هما حاضراً في كل ثنايا مشروع طه العلمي، كما كانت رغبته كبيرة في تقويم الفلسفة الأخلاقية للغير مما يفتقده حتى يشعر بحاجته إلى هذه الأخلاق والقيم، والتي تصحح قيمه المادية التي شكل نقدها مستوى أولاً من مستويات المشروع الأخلاقي المؤطر لأبحاث طه واجتهاداته، مما سنعرض له باقتضاب غير مغل.

1. نقد الأفكار الأخلاقية الغربية المعاصرة

يرى طه أن أخلاق الدين هي أخلاق عمق تغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وأن الحداثة لم تقف إلا عند أخلاق السطح. وركز طه نقده للحداثة الغربية من منطلق أنها في حاجة ماسة إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بها. ولم يخف جرأته على ممارسة نقد أخلاقي لهذه الحداثة من خلال الأخلاق الإسلامية.

وعليه انتقد طه هيوم لفصله الدين عن الأخلاق، بدعوى الحس الأخلاقي المشترك بين الناس³. بل ذهب طه إلى كشف الأصل الذي بنى عليه هيوم نظريته الأخلاقية، وهو "الدين"،

1. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 172.

2. ينظر: تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة، حوار مع طه عبد الرحمن، أجراه محمد ألوزاد وحمو النقاري ومحمد الباهي ومحمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الثاني، (شتاء 1987م/ربيع 1988م). أعيد نشره في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، فكرية متخصصة تعنى بالهجوم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد التاسع عشر، (1423هـ/2002م)، ص 87.

3. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 45.

ليؤكد أن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية، كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان.

وانتقد المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق، والقول باستقلال الأخلاق عن الدين لانسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة وفق مقتضيات المنقول اليوناني. وهذا الضعف والتقليد في ممارستهم هو الذي أثر سلباً على تصورهم لمفهوم الشعائر في العبادة والتي أصبحت مطلوبة لذاتها، مما يخالف مقصد الحقيقة الدينية، وهو الأثر الذي يتركه أداء تلك الشعائر في القائم بها، ترقياً في المراتب الظاهرة والخفية. ويكون الأثر، إذن، ذا طبيعة سلوكية، وهو الذي يسمى بـ "الأخلاق".

وبناء على هذا سعى طه إلى إحياء "التخلق الديني" داخل الممارسة الفكرية والعلمية، مما نلاحظ آثاره طيلة حديثنا عن مشروعه وتجسد هذا التخلق الديني الغائب مقولات "لا أخلاق في العلم"، و"لا غيب في العقل"، وهما أصلان تبني عليهما المناهج العقلية والنتائج العلمية للنمط المعرفي الحديث، وهو ما يخلف آفة الانقطاع عن الأخلاق وعن الغيب، ويثلم التكامل المادي والروحي للإنسان. ولن يسترجع هذا التكامل إلا بالدخول في تخليق مؤيد يعيد إلى المتخلق رسوخ وحدة النظر والعمل لاكتساب صفتي النفع العلمي والكمال العقلي.

وعمل طه على تأسيس نظرية التخليق المؤيد، بدءاً بنقد عقلانية النظام العلمي- التقني للعالم، وتقويمه من الوجهة الأخلاقية. وتتأسس عقلانية هذا النظام للعلم على تحصيل القدرات الإمكانية والتمكينية للترويض والتجريب، طلباً للسيادة على الكون من خلال مظاهر ثلاثة، هي **مظهر التنبؤ** الذي تكسبه عقلانية النظم ويمكن سلطان السطوة، و**مظهر التحكم** الذي تكسبه عقلانية التنظيم وتمكن من سلطان البأس، ومظهر التصرف الذي تكسبه عقلانية الانتظام ويمكن من سلطان البطش⁽¹⁾. وتشترك هذه المظاهر العقلانية في ترك جانبي الاعتبار والاشتغال من الأخلاق الدينية، مما يحفظها من الإمكانات التي قد تصيبها، أو بأسباب الضرر الذي قد يتطرق إليها.

1. المصدر نفسه، ص 118.

ولكن الحداثة المعاصرة لا تأخذ بهذا كله، وحتى إن أخذت بشيء من ذلك فبناءً على أن لا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العالم أو تقرها العلمانية¹. فمراتب عقلانية النظام العلمي - التقني، وهي النظم والتنظيم والانتظام، تضر، بنظر طه، بالأخلاق الدينية ضرراً يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية؛ ذلك أن نظرية النظم تستبعدها، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلاً عنها. وقد انعكس هذا الضرر بالأخلاق الدينية سلماً على هذا النظام العلمي - التقني، وأفضى بالإنسانية إلى مفاصد وأوردها مهالك، مما حفز فلاسفة أخلاقيين على التفكير في وسائل تصحيح من خلال وضع نظريات أخلاقية جديدة، تعرض لها طه بالنقد والتقويم.

وانقسمت النظريات الأخلاقية الغربية التصحيحية لمسار النظام العلمي - التقني، بحسب أنواع السیادات التي اشتغلت بالاعتراض عليها، وهذه السیادات هي: **النتبؤ والتحكم والتصرف**. وركزت جميعها على قصور هذه السیادات؛ فقصور النتبؤ قالت به **"نظرية المسؤولية"**²، وقصور التحكم قالت به **"نظرية التواصل"**³، وقصور التصرف قالت به **"نظرية الضعف"**⁴. ولو أن

1. العلم المقصود في هذا الإطار هو المعرفة بالأسباب المادية التي تحدد الطبيعة الإنسانية، بيولوجية كانت أو اجتماعية أو نفسانية. والعلمانية المقصودة هي قطع الصلة بكل القيم التي لا تولدها مقتضيات التقدم العلمي - التقني (سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، م، س، ص 122).
2. وضع أصول هذه النظرية الفيلسوف الألماني "هانس يونس" HANS JONAS، في كتابه "مبدأ المسؤولية، أخلاقيات من أجل النظرة التكنولوجية"، وتترج هذه النظرية للخروج من الوضعية الدائمة التبدل التي يتغير فيها النتبؤ، تجديداً أخلاقياً عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة، مثل الميثاق الذي بيننا وبين المجتمع، ميثاق يقوم على المسؤولية المشعرة بالخوف، وتجنب الأسوأ ودفع الأفسد (ينظر: المصدر نفسه، ص 124).
3. وضع أصول هذه النظرية الفيلسوفان الألمانيان "كارل أوتو آبل" KARL OTTO APPEL، في كتابه "في مسألة التأسيس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم"، و"يورغان هابرماس" JURGEN HAPERMAS في كتابه "الأخلاق والتواصل"، وفيها يدعو آبل إلى تأسيس ما يسميه بـ "الأخلاقيات الكبرى" التي تشترك في وضعها جميع أمم الأرض عبر تواصل دائم بين أفرادها، كما عمل هابرماس من جهته على تأسيس أخلاقيات التواصل الذي يتخذ عنده صورة "المناظرة" (ينظر: المصدر نفسه، ص 126-167).
4. وضع أصول هذه النظرية الفيلسوفان الفرنسيان "جاك إيلول" JACQUES ELLUL، في مقالته "بحث من أجل أخلاقيات المجتمع التقني"، ودومينيك جانيكو D. JANICAUD، في كتابه "قوة المعقول". وتقوم عند "إيلول" على أن دفع مساوئ وسائل القوة يتعلق بمعارضتها بأخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد في جزء من هذه الوسائل. أما "جانيكو" فقد اتجه إلى بيان كيف أن التصرفات التقنية تصير إلى الإضرار بحيث كان يجب أن تأتي بالنفع (ينظر: المصدر نفسه، ص 127-128).

"نظرية المسؤولية" قامت على مبدأين أخلاقيين هما: مبدأ تعظيم الخلق، ومبدأ الاستخلاف، إلا أن يوناس وقع، بنظر طه، في ضحالة الإدراك لمعنى المسؤولية ولمعنى "الخوف" المقترن بها؛ ذلك أنه ربطهما بغيب المستقبل في هذه الحياة الدنيا، وكان أولى به ربطهما بغيب المستقبل في الحياة الأخرى.

كما أن نظرية التواصل، ولو أنها قررت استقلال الأخلاق بوظيفتها التقويمية في مجالها الأصلي الذي هو التواصل والمناظرة، وأصبح العلم فيها مردوداً إلى الأخلاق إلا أنها، بنظر طه، قصّرت في استيعاب ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها؛ ذلك أن التواصل كما يراه "آبل" و"هابرماس" لا يحمل بالضرورة الحق في طبيعته ولا في واقعه، مما يبطل تأسيس الأخلاق عليه، وطلب مصدر آخر غير مبدأ التواصل، ولما لا يكون هذا المصدر، بنظر طه، اتصالاً روحانياً

أما نظرية الضعف، فرغم دعوتها إلى مبدأ الإعراض عن تجميع التقنية، والقول بمبدأ انقلاب العقل إلى ضده، مما يجعلها تطرق باباً في القيم والمعاني يفتح على الأخلاق الدينية، إلا أنها، بنظر طه، لم تتخط عتبة هذا الباب فأصبحت بالضحالة على غرار النظريتين السابقتين، لانغلاق "إيلول" و"جانيكو" داخل قوانين عقلانية ومقتضيات منطقية ضيقة.

وبناء على الاعتراضات الخاصة التي سجلها طه على هذه النظريات الأخلاقية التصحيحية، خلص إلى أنها قصرت عن بلوغ مرادها في تقويم السيادة التي اشتغلت بها. وسجل طه اعتراضين عامين على هذه النظريات، وهما: عدم خروجها عن الأخلاقيات القديمة إلا خروجاً ظاهرياً تعلق بمنهجية التدليل أكثر مما تعلق بمضمونية التعليل، ويقاؤها في حدود الأخلاقيات العقلية التقليدية كما أقرها أفلاطون وأرسطو.

وهي كذلك لم تفترق عن الأخلاقيات الحديثة إلا افتراقاً هيناً تعلق بالقصد المحصل أكثر مما تعلق بالطريقة المتبعة، وبقيت في حدود الأخلاقيات "التكرية" لا تفترق في كثير من الأخلاقيات العلمانية المؤسسة على مبدأ الانقطاع عن الأخلاق الدينية والتميزة بخطابها المنكر. وأخلت هذه النظريات أيضاً بشرط المناسبة؛ فلم تكن وسائلها على قدر مقاصدها شكلاً ومضموناً، فدعت إلى الاتصاف بخلق العقل القاصر كما تكرر لسيد الكون الحق¹.

1. كما انتقد طه نظرية "تعددية القيم المتصادمة" في الفلسفة الأخلاقية الغربية المعاصرة، كما برزت مع "ماكس فيبر" و"أشعيا برلين" و"يورغان هابرماس" و"كارل أوتو آبل" و"جون رويز" و"ميكائيل ولترز"، واعترض طه

وقام طه بالاعتراض على المقتضيات الإنكارية للخطاب "التقنوي" الحداثي، متجاوزاً آليات النقد المجرد، والدخول في مجال الاعتبار بما يعني العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر¹، والانتقال من صفة التكر إلى صفة التعرف، بعدما تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة كما يجلب التعرف البصيرة المسددة، وهذا ما سماه طه بـ "نظرية التعبد".

تجمع هذه النظرية بين التخلق الحكيم والتعرف البصير، وتدفع آفات النظريات السابقة تبييناً أو تحكما أو تصرفاً، من خلال ترسيخ آداب العلم والتقنية تعرفاً وتخلقاً، مما يحد من قهر النظام العلمي - التقني وتسلطه؛ فيحفظ تبيينه من آفة الرجم بالغيب، وتحكمه من آفة الطمع في فعل غير المقدر وآفة التوسع غير المحصور، ويحفظ تصرفه من آفة قلب الأدوار بين الداخل والخارج، وآفة قلب الأدوار بين الذات والغير، فتحصر طلبات السطوة والبأس والبطش عن هذا النظام². كما تربط هذه النظرية التعبدية بالعلم بمعرفة الله والعلم بأحكامه، مما يخرج الإنسان من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون.

وهذا التصور الأخلاقي العام هو الذي سيؤطر مشروع طه كاملاً، ويجعله يرفض الفصل بين العلم والغيب، وبين القلب والعقل، وبين العقل والحس، كما سيجعل العلوم جميعها، طبيعية أو إنسانية، خادمة للحقيقة الشرعية³. فالعقل الذي هو مناط التكليف سيصبح وفق "نظرية التعبد" فعلاً قلبياً صريحاً، أي فعلاً خلقياً تتحدد به إنسانية صاحبه⁴؛ إذ لا إنسان بغير أخلاق

على مبادئها التي تقوم على مبادئ: التعارض بين العقل والدين، والتعارض بين السياسة والأخلاق، والتطابق بين الثقافة والأخلاق، واقترح نموذجاً عكسياً وهو "تعددية القيم المتصادفة"، ويوصل فيها العقل بالإيمان والسياسة بالخير والثقافة بالفطرة (ينظر: طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، (1423هـ/2002م)، ص232-261).

1. ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص133. وينظر مفهوم الاعتبار بمعنى طلب المقصد في: فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة، م، س، ص171. وينظر الاعتبار كذلك بمعنى جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائياً مما يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال في: سؤال الأخلاق، م، س، ص156.
2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، م، س، ص143.
3. المصدر نفسه، ص189-190. وينظر: العمل الديني وتجديد العقل، م، س، ص27، 73. وتظهر علاقة العقل بالشرع في: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، م، س، ص149-150، 151، 152.
4. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، م، س، ص154.

كما أنه لا إنسان بغير دين، فحقيقة الإنسان هي كونه كائناً حياً متديناً. فالجمع بين الأخلاق والدين يشكل أصل الأصول الذي بنى عليه طه مشروعه العلمي في جميع مستوياته.

2. الميثاق الأخلاقي

يفرق طه بين طريق الإلزام في ممارسة الأخلاق بما هو أوامر ونواهي معروضة على إرادة الإنسان، وبين طريق الاعتبار في ممارسة الأخلاق بما هو معان وقيم يستبطنها الإنسان تلقائياً من الأفعال والأقوال التي يشهدها ويتلاقها. هذا الطريق الأخير يأنس له الإنسان ويتفاعل معه لارتباطه بحريته. ويستدعي هذا بنظر طه إيراد الأخلاق في صورة أخبار لا في صور أوامر، وفي صورة قصص لا في صورة نسق، وبذلك تصبح الأخلاق أفعالاً حية يعيشها الإنسان.

وعلى هذا الأساس عرض طه عناصر ميثاقه الأخلاقي، والتي حصرها في الأخلاق الكونية، والأخلاق العميقة، والأخلاق الحركية. وربط كل نوع بقصة في التاريخ الإسلامي، ومن خلالها حصل التداخل المثمر والجمع المتين بين العقل والشرع، وبين العقل والقلب، وبين العقل والحس. وسينعكس هذا التداخل والجمع على تصور طه وتحليله لكثير من الظواهر المعرفية والمنهجية المتعددة في جميع مستويات مشروعه العلمي.

فالجمع بين العقل والشرع تحقق يوم تعهد الإنسان أمام الله سبحانه وتعالى يوم خاطبه: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (الأعراف: 172) فأجاب: ﴿بلى﴾. وهذا التعهد الإنساني هو الميثاق الذي أخذته الشارع من العقلاء؛ وبهذا الميثاق تزود الإنسان بالأخلاق التي تحميه من التزلزل، وهي ذات طبيعة كونية من حيث خصائصها، وهي أخلاق مؤسسة من لدن الشرع لعلورتبته على العقل واستغنائاه عنه، وهذا ما يثبت أن لا ميثاق أخلاقي بين البشر وحدهم، لتلونهم وتقلبهم.

ويتطلب هذا الميثاق الثبات والاستقرار، مما لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان رباني المصدر. كما أن هذه الأخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان، فكل فعل عقلي إذن هو بالأساس فعل خلقي بموجب هذا الميثاق، وكل عقل خلقي هو عقل متصل، وكل عقل غير خلقي هو عقل منفصل، نقض

الميثاق ونقض العهد. العقل المتصل عقل كامل جامع للعقل التكليفي والعقل التشريعي، كما يجمع العلم النافع العلم الشرعي والعلم الوضعي¹.

وبفضل هذه الأخلاق الكونية التي أسسها الميثاق الأول، بطبيعتها المؤسسة والمتعدية والشاملة، يتشكل الاجتماع الإنساني على أسس الثقة والألفة، ويتأطر الفعل العقلي داخل الشرع.

أما الأخلاق العميقة التي هي النوع الثاني من عناصر الميثاق الأخلاقي فتجسدها **حادثة شق الصدر**، وهي تعبر عن قيمة العقل في الممارسة الإسلامية بما هو ذات كامنة في الإنسان، هي جوهر حقيقته ومصدر أفعاله. وبهذه الحادثة يرى طه أنه صلاح قلب الإنسان النموذجي، أو إنسان الختم²، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم. وتفيد هذه الحادثة التاريخية العجيبة³

1. ينظر: طه عبد الرحمن، التربية الروحية الإسلامية والخروج من أزمت المعرفة المعاصرة، طه عبد الرحمن، WWW.QUDSWAY.COM، تاريخ الزيارة 07 نونبر 2002م.

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، 160.

3. وهي بالفعل حادثة عجيبة، وهذا ما دفع بعض النقاد إلى الاستغراب من تصديق طه لها، وهو صاحب التكوين المنطقي المتن؛ فكيف يصدق حادثة، لا تقنع، برأي هذا الناقد، الطفل الصغير ولا الشيخ الرئيس! (ينظر: علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص158). أما بنظر طه، فإن الذي لا يطيق عقله مثل تلك الأحداث، ويعتبرها مجرد خيالات، سواء كانت خيالات ممكنة؛ (أي أوهايم)، أو خيالات غير ممكنة؛ (أي أساطير)، فإذا سلمنا له جدلاً بأن هذه الأحداث خيالات وأهمية، وليست وقائع ثابتة، فلا يجوز له أن ينكر أن مكانة الخيال في العقلانية الجديدة سوف تتقوى وتسمو إلى الحد الذي لا يسع هذه العقلانية إلا الإقرار بحقيقة تداخل التصور العقلي والتوهج الخيالي؛ فالأبحاث التي تنجز في مجال "علوم المعرفة" تبين كيف أن العقلانية الحديثة في أصولها ومناهجها مبنية على جملة من الخيالات والمثالات، وهي تستند في ذلك إلى نظريات علمية حديثة منها: "نظرية الشواهد المثلى" و"نظرية دلاليات الإطارات" و"نظرية الفهم الاستعاري" و"نظرية الفهم القصصي" (ينظر: سؤال الأخلاق، م، س، ص168). أما حادثة شق الصدر فهي مشهورة في كتب السنن. (ينظر: صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير-اليمامة، ط3، (1407هـ/1987م) 1/135، 2/589، 3/1217-1218. و: صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، 148/1-149. و: مسند أبي عوانة، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1998 م، 1/119-120، وعلي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، القاهرة: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 1/65. وأبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، (1414هـ/1993م)، 14/242، 243-248، 16/420. وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1411هـ/1991م)، 1/140. وقد اختلفت المصادر السابقة حول زمن هذه الحادثة، فأشار ابن حبان مثلاً في موضع إلى وقوعها في طفولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، في ديار حليلة

الإنسان في استخلاص نوع خاص من الأخلاق، تتميز بكونها أخلاق تطهير. وعملية التطهير قام بها رسول من عالم الميثاق الأول. والإنسان في حاجة دائماً إلى مطهر خضع هو بنفسه للتطهير من لدن مطهر، في إطار سلسلة تطهيرية إلى الإنسان الخاتم والنموذجي.. كما أن هذه الأخلاق المستخلصة هي أخلاق تأهيل؛ أي تأهيل القلب، لا ليكون محل العواطف والانفعالات والأهواء وحسب، ولكن ليكون محل العقل وتوابعه من المعرفة والتفكير والتذكر.. فيرتبط العقل بالشرع في القلب من خلال الأمر الجلل وهو نزول الوحي. كما أن هذه الأخلاق هي أخلاق تجديد أي تجدد الإنسان من خلال تغيير أصله وباطنه، ليصبح إنساناً جديداً.

فأخلاق شق الصدر هي، إذن، أخلاق عمق تطهر باطن الإنسان وتجدد عمقه، وتؤهله لتحمل المسؤوليات الجسام. وهذه الأخلاق العميقة مما يحتاج إليها العالم اليوم، بنظر طه، بعد الانهيار المروع للنظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى.

وأما الأخلاق الحركية، وهي التي تشكل النوع الأخير من عناصر الميثاق الأخلاقي، فتجسدها حادثة تحويل القبلة¹ التي تستخلص منها أخلاق ذات مميزات خاصة؛ فهي أخلاق إشارية، من حيث إن القبلة، وهي أدل الأشياء على الحس، تستقبل للقيام بأدل الأشياء على العقل.

فالمقصود، إذن، المعنى المجازي، أو قل الإشاري، واستقبالها في التعبد هو الخروج من محسوسيتها والدخول في معقولية التعبد². كما أن هذه الأخلاق المستخلصة من حادثة تحويل

السعدية، وذكر في موضع آخر أن وقوعها كان ليلة الإسراء، وهو ما تجمع عليه المصادر الأخرى، ويشير ابن حجر إلى أن هناك من استنكر وقوع شق الصدر ليلة الإسراء وقال إنما كان ذلك وهو صغير في بني سعد، ويعترض على ذلك بأن الروايات قد تواردت به وثبت شق الصدر أيضاً زمن البعثة كما أخرجه أبو نعيم في الدلائل (ينظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الشافعي العسقلاني، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، 204/7-205)، ورجح عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته حليلة بالإجماع، لكن السهيلي يرجح بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب برأي ابن حجر (ينظر: المرجع نفسه، 460/1). ورغم غرابة الحادثة فإن أياً منهم لم يستنكر وقوعها، وإن كان الخلاف حول زمنها سبباً كافياً في نظرنا للتفكير في ذلك، والله أعلم.

1. وردت في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا، قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 143).

2. ينظر: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغريبة، م، س، ص 165.

القبلة ذات طبيعة انفتاحية، لما يخرج الإنسان من نفسه وينفتح على المتوجّه إليه، وهو البيت العتيق حسا، والله جل جلاله عقلا. وهي كذلك أخلاق اجتماعية، لما تورثه من أخلاق الانتساب إلى الجماعة، باستقبال أهل الميثاق المسلمين للقبلة وحجهم إليها في المواقيت المعلومة.

إن حادثة تحويل القبلة، في إطار الميثاق الأخلاقي، تمد الإنسان بأخلاق حركية تفتح الإنسان على العالم دلالة ومحيطا ومجتمعا. والعالم اليوم في حاجة إلى معرفة القبلة وأخلاقها، لأنه بالتوجه إلى القبلة يتحول الإنسان من الوجهات الخاصة المتصدعة إلى الواجهة الواحدة المتمكنة التي يرضاها.

ورد طه على من يشكك في قيمة هذا الميثاق الأخلاقي وقدرة المسلمين على إقناع العالم به، ويربط ذلك بقدرة المسلم على مضاهاة الغير في النظر والتفلسف، وجعل عقلانيته الميثاقية محيطة بعناصر العقلانية غير الميثاقية وأسبابها، مع إبراز حدودها وقصورها.

المحتويات

9 تقديم د. أحمد عبادي

المحاضرة الافتتاحية الأولى

17 مقاصد الشريعة والمدخل القيمي: النظرية الاجتماعية والسياسية د. رضوان السيد

المحاضرة الافتتاحية الثانية

31 لماذا تأخرت العناية بالفكر المقاصدي في فكرنا الإسلامي؟ د. طه جابر العلواني

المحور الأول: معالم ومحددات النظرية المقاصدية

41 المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي د. معتز الخطيب

59 كليات المقاصد ومسألة التصنيف د. مسعودة علواش

79 المسوغات المعرفية للتأليف في مقاصد الشريعة: في الفضاء العربي الإسلامي د. مقلاتي صحراوي

95 تحرير السؤال فيما بين الأصول والمقاصد من اتصال أو انفصال د. الحسان شهيد

115 مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي د. إسماعيل الحسني

121 أعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه د. عبد الحميد عشاق

137 طرق إثبات المقاصد الشرعية: الأسباب والمسببات نموذجاً د. فريد شكري

151 معالم النظرية المقاصدية د. عبد الله هيتوت

173 مفهوم التعارف بين مقصدي الخلق والتشريع د. كلثومة دخوش

197 التحقيق في دعوى حصر المكارم الخلقية في المقاصد التحسينية د. ريحانة اليندوزي

المحور الثاني :

التطور التاريخي والعلمي لمبحث المقاصد : المقاصد قبل الشاطبي وبعده

- د. محمد كمال الدين إمام المقاصد قبل الشاطبي: قراءة في التراث الفقهي 227
- د. أحمد وفاق بن مختار مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي 251
- د. حسن بن محمد البندوزي الفكر المقاصدي للعز بن عبد السلام من خلال كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام 269
- د. عبد الحميد الإدريسي مقاصد الشاطبي: بحث في المفهوم والوظيفة والأبعاد التجديدية 299
- د. أحميده النيفر فقه المصالح والمقاصد في المغرب: قراءة في أثره الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي 321
- د. محمد شهيد في مشاريع معاصرة لمقاصد الشريعة: ملاحظات سريعة 337

المحور الثالث: علم المقاصد والمنهجيات المعاصرة

- د. عبد الله السيد ولد أباه الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية 369
- د. بشير المكي عبداللاوي قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة 387
- د. محمد المنتار مرتبة العفو وعلاقتها بمقاصد الشريعة: قراءة منهجية في تداوليات أبي إسحاق الشاطبي 421
- د. مسفر بن علي القحطاني سؤال التسخير الكوني للإنسان: رؤية مقاصدية 435
- د. إبراهيم حمداوي في حاجة العلوم الاجتماعية من علم المقاصد من أجل السعادة والاستقرار الاجتماعي 461

المحور الرابع: البعد الوظيفي للمقاصد

- 477 د. رشيدة زغواني مركزية التفكير المقاصدي في الخطاب الشرعي
- 493 د. عبد الجليل هنوش المنظور المقاصدي للتدبير الإداري: نحو حكمة مقاصدية راشدة
- 515 د. جمال بامي الصوفية بناء المدن: دراسة في مقاصد العمران الصوفي
- 529 ذ. أحمد ديدي رعاية المقاصد الشرعية تحفظ النسيج الاجتماعي
- 545 د. عبد الكريم بناني في حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية: قراءة مقاصدية لشروط الوقف ودراسة الأبعاد المصلحية في ظل مدونة الأوقاف المغربية الجديدة
- 585 ذ. عبد النور بزا مقاصد الشريعة ووسائل التفعيل المؤسسي: المصالح والمؤسسات العامة أنموذجا
- 607 د. عبد الرحيم بنجلون المقاصد الشرعية في التصرفات المالية

المحور الخامس: مقاصد الشريعة: التحولات الكونية المعاصرة وسؤال التجديد

- 619 د. فؤاد بن عبيد نظر تجديدي في المقاصد الكلية الضرورية
- 659 د. مولاي المصطفى الهند التطور المنهجي لنسق الاجتهاد المقاصدي في تاريخ الفكر الإسلامي
- 685 د. محمد زاهد جول مقاصد الشريعة: جدل استئناف الاجتهاد والتجديد المعاصر
- 701 د. هشام تهتاه الفكر المقاصدي المعاصر: من أشكال التمجيد إلى إشكال التجديد
- 723 د. أم نائل بركاني الإضافات النوعية في مسيرة علم مقاصد الشريعة
- 757 د. محمد همام مقاصد الشريعة الإسلامية ومبحث الأخلاق: جدل المرجعية والتداخل: اجتهاد الأستاذ طه عبد الرحمن نموذجا

