مقاصد الشريعة
وأسئلة الفكر المقاصدي

دراسة في أسئلة التأويل المصلحي والتوظيف المنفعي

كل الحقوق محفوظة

Copyright©
All rights reserved

Tous droits réservés

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر:

مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث
الرابطة المحمدية للعلماء

شارع لعلو، لوداية ـ الرباط ـ المغرب

العنوان البريدي: ص. ب: 1320 البريد المركزي ـ الرباط

البريد الإلكتروني: almarkaz@arrabita.ma

هاتف وفاكس: 49 57 70 537/ 34 03 73 537(212+)

يحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيا.

خضع هذا الكتاب قبل نشره إلى التحكيم والمراجعة

سلسلة: دراسات وأبحاث (11)

الكتاب: مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي
دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي

المؤلف: د. إسماعيل الحسني

الإخراج الفني: ابتسام بنيوسف

عدد النسخ: 1500

الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تمثل بالضرورة رأي المركز

الإيداع القانوني: 2012 mo2379

ردمك: 978-9954-542-69-

الطبع والتوزيع: دار الأمان للنشر والتوزيع ـ الرباط

تطلب منشوراتنا من:

المغرب

- دار الأمان للنشر والتوزيع ـ الرباط.
البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma
هاتف وفاكس: 537723276/537200055(00212)
- المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء
شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء.
الهاتف: 0522.44.86.57 الفاكس: 522.54.20.51(00212)
البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

خارج المغرب

- لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت.
ص.ب:14/6366، هاتف وفاكس: 300227/701974(009611)
- مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة
19 شارع عمر لطفي، موازي عباس العقاد ـ مدينة نصر.
هاتف وفاكس: 274.15.78/274.17.50 (00202)
- المملكة العربية السعودية: مكتبة التدمرية، الرياض.
ص.ب 26173 الرمز البريدي 11486
هاتف وفاكس: 4924706(00966)/4937130(00966)
- الجزائر: مكتبة عالم المعرفة، حي الصومام، عمارة المحل 07، باب الزوار.17
هاتف: 21.244.537(00213)

المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث
سلسلة : دراسات وأبحاث (11)

كتبخانه تخصصي فقه اصول
شماره ثبت ٤٠٣٠٧
ر (٥)

مقاصد الشريعة

وأسئلة الفكر المقاصدي

دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي

تأليف :
الدكتور إسماعيل الحسني

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله الذي قَصَدَ بتكليف عباده تحقيق مصالحهم في الحال والمآل، والصلاة والسلام على رسول الله وصحبه وجميع الآل، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم العرض والسؤال.

أما بعد:

فإن أحكام الشريعة الإسلامية منطوية على حِكم ومقاصد، غايتها الأساس سعادة الخَلْق في الدارين، بجلب المصالح لهم، ودرء المفاسد عنهم. ولما كانت أحكام الشريعة من وضع العليم الحكيم، فإن حِكَمَهَا ومقاصدها لا يمكن حدّها ولا عدّها، فهي تتكشف بتجدد الزمان، وتنوع المكان، وتتجلى بحسب اختلاف مناهج التعليل والاستنباط عند من يروم معرفتها والوقوف عليها.

وإذا كان المجتهد هو المكلف ضرورة بمعرفة الأحكام الشرعية وكيفية تنزيلها على الوقائع والنوازل، فإنه المعني أولا وآخرا بمعرفة مقاصد الشريعة واستحضارها في كل حكم يبحث عنه ويريد تنزيله على واقع الناس؛ إذ يلزمه في كل حكم شرعي أن يكون مُحققا لمقصد شرعي يخدم الواقع الذي يعيشه، بعد أن يتم تطبيق ذلك الحكم في اجتهاد للوقوف على ما أراده الشارع وتغياه. وهذا كله لا يتأتى إلا بالتتبع الحسن لمقاصد الشريعة، والوعي التام بمستجدات الواقع.

ولا شكّ أن الفكر المقاصدي قطع مراحل كبيرة على المستوى النظري، حيث ظهرت فيه دراسات ونظريات كثيرة اهتمت ببسطه وتحليله وتقريبه، إلا أن التطبيق المقاصدي ما يزال يحتاج إلى مزيد من البحث والتحرير والتدقيق والضبط؛ فهو مجال خصب يتطلب من المهتمين بمقاصد الشريعة، الدراسين لها جهدا مضاعفا؛ إذ هناك إشكالات وقضايا آنية، لا ينبغي للمجتهد والمفكر المقاصدي أن يغفل، أو يغض الطرف عنها، بل يلزمه البحث عن أجوبة مقنعة لها، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.

وقد تنبّه إلى كل ما سلف الأستاذ الدكتور إسماعيل الحسني، أجزل الله مثوبته، فانبرى للبحث في «مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي»؛ ليلفت النظر إلى جملة من تلك الإشكالات والقضايا، من خلال طرح خبير لبعض الأسئلة المحورية في منظومة الفكر المقاصدي، مع محاولة الإجابة عنها بعين الباحث المفكر، الواعي بمبادئ علم مقاصد الشريعة، وضوابطه، وقواعده.

ومن الأسئلة المطروقة في هذا الكتاب القيم ما يتعلق بالمشتغل بهذا الفكر، والذي يفترض فيه التدقيق في البحث عن الأجوبة الحية لمختلف النوازل والقضايا التي تواجه واقعه، دون السقوط في وهدة التعميم والقياسات الخاطئة، ومنها ما يمس مقاصد الشريعة ودورها في ترسيخ الفكر العلمي في الفهم والإدراك، ومنها ما يتصل بالفكر المقاصدي، وإسهامه في ربط واقع الناس بأحكام الشريعة الإسلامية، ومنها ما يرتبط بمفهوم التمايز باعتباره من أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي، وكذا لما له من دور في ترسيخ انتماء المفكر المقاصدي إلى واقعه، ومنها قضية حرية التعبير عن الرأي والسبل الكفيلة بجعلها منسجمة مع مقاصد الشريعة. وظاهر أن انتظام هذا الكتاب كل هذه السؤالات النابضة، وفق هذا المنهج المبدع، قد جعل منه عِلقا نفيسا قمينا بالمطالعة والمباحثة.

وإذ تقدم الرابطة المحمدية للعلماء هذا السفر للقراء الكرام ضمن منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، فإننا نأمل أن يجدوا فيه زاداً معرفياً مقاصدياً جديداً من خلال القضايا التي حاول استهدافها، والأجوبة التي قدّمها، سائلين الله عز وجل أن يجازيَ واضعه الدكتور إسماعيل الحسني خيرا، وأن يكتب ثواب نشره في سجل حسنات راعي العلم والعلماء، مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

مُقَدِّمَة

الحمد لله على ما وهبنا من نعم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، الصادق الأمين، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد، فيضم هذا الكتاب مقاربة لأسئلة متعددة، بعضها يمس 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 التشريعة في الفقه والفكر الإسلامي المعاصر؟ وكيف السبيل للخروج من واقع الجفاء بين أحكام الفقه الموروثة وبين ما تجري عليه حياة معظم المسلمين من الاحتكام إلى قوانين غربية ومستوردة؟ وما هو دور استحضار مقاصد شريعتنا الإسلامية في معالجة مسائل الانتماء الإسلامي المعاصر إلى مجتمعهنا 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؟

لقد طرحت علي هذه الأسئلة في مناسبات مختلفة، فانتدبت 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 تنبثق 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.

1ـ مقاصد الشريعة

لما كان لفظ المقاصد منسوبا إلى كلمة الشريعة في مفهوم مقاصد الشريعة تعين أن ننبه في البداية إلى أن لفظ الشريعة مشتق من التشريع. والشريعة في اللغة إما أن تكون طريقا يوصل منه إلى الماء، أو أن يكون مورد الشاربة التي ينحدر منه الناس فيشربون. . وقال بعض الحكماء: «كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب». يبدو من هذا الاستعمال اللغوي لمادة «الشريعة» انطواؤه على فكرة المنفعة أو المصلحة، لذا جعل بعضهم من المصلحة أو المنفعة أمرا جامعا بين المعنى اللغوي للشريعة وبين الدين فسموه شريعة. قال أبو السعود: «الشريعة: الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لكونه سبيلا موصلا إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سببا للحياة الفانية»[1].

يتحصل من من الاستعمال اللغوي لكلمة الشريعة أنه إذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء من العطش وفي التطهر من الأوساخ، فإنها متمثلة بالنسبة لشريعة الدين الإسلامي في المقاصد التي تنطوي عليها أحكامه الاعتقادية والعملية. من ذلك الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[2]. ومن ذلك الهداية لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[3]. ومن ذلك العدالة لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[4].

---

(1) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن (ص. 451).

(2) الأنبياء: 106.

(3) طه: 121 ـ 122.

(4) الحديد: 24.

ومن ذلك الحكمة لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾[1]. ومن ذلك اليسر ورفع الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

إن المصلحة هي بيت القصيد في المقاصد بصفة عامة لأنه إذا كان النوع الإنساني يقصد بسلوكه الظفر بأكثر ما يمكن من المنافع والمصالح، كما أنه إذا كان يقصد بسلوكه أن يدرأ عن نفسه أكثر ما يمكن من المضار أو المفاسد فإن الإرادة الإلهية لا تسعى بالإنسان إلى تحصيل مصالح مطلقة، وإنما تسعى به إلى تحقيق مصالح مخصوصة، مصالح لا تتأتى إلا إذا صلح هذا الإنسان. والذي يحدد مقاييس ذلك هو الله تبارك وتعالى، وتلك لفتة ذكية سبق أن نبه إليها الإمام الغزالي رحمه الله في قوله: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم»[3].

و هكذا لا تعكس المصلحة في الإسلام مجرد رغبات الناس، وأهواءهم الفردية، وطموحاتهم الذاتية، بل تتمثل المصلحة الإسلامية في المحافظة على الأساسيات التي لا يمكن أن ينهض المجتمع الإنساني بغيرها. وقد تصورها قديما معظم علماء أصول الفقه في صورة المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. بعبارة أخرى إن مقاصد الشريعة تتمحور حول خدمة مصالح الناس، نعم لا شك في ذلك، ولكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بحسب ما يقصده الشارع. والجدير بالإشارة أنه من دون الاتساق العلمي مع المصالح المقصودة من الشرع الإسلامي، فإننا قد نسقط في

---

(1) البقرة: 229.

(2) الحج: 76.

(3) الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، بيروت، لبنان، دار الفكر،بدون، (1/ 287).

شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، والتي قد يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب[1].

تمثل المصلحة بعدا رئيسا في مقاصد الشريعة. نعم لا شك في ذلك، ولكن ليس هذا هو البعد الجوهري الوحيد فيها إذ يوجد بعد آخر يتمثل في المعاني والدلالات التي قد يدل عليها الخطاب الشرعي، والتي تستلزم نوعا من الاجتهاد من أجل تحديد المعاني المقصودة واستبعاد غير المقصود منها. ولهذا يستمد بعد الخطاب أهميته من الطبيعة اللغوية التي صيغت من خلالها أحكام الشريعة. ذلك أنها قبل أن تكون أحكاما في التشريع لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان هي خطاب من المعاني والدلالات صيغ في أساليب لغوية مخصوصة. وهكذا سكبت مضامين الشريعة الإسلامية في خطاب لغوي عربي لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْءَاناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] والحق أننا لا نظفر في التعريفات التي قدمت لمقاصد الشريعة أي وعي تام بأهمية البعد الخطابي في مفهوم مقاصد الشريعة. فعلى سبيل المثال لا نكاد نظفر في تعريف الأستاذ العلامة الفاسي[3] لمقاصد الشريعة، ولا في تعريف الإمام محمد الطاهر

---

(1) قال الأستاذ علال الفاسي: «لا شك أن وضع الإسلام لمقياس تقاس به المصالح ضروري لعدم الوقوع في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة... وعدم اعتبار هذه المقاييس الإسلامية هو الذي أوقع العالم اليوم في هذا الاصطدام الهائل في الميادين السياسية، سواء في الأفق الوطني أو في الأفق الدولي؛ لأن مصالح أمة أو جماعة من الأمم أو الأفراد كثيرا ما تتعارض مع مصالح غيرهم، وهو ما يؤدي إلى النزاع وتهديد العالم بحرب دائمة». مقاصد الشريعة (ص. 193).

(2) يوسف: 2.

(3) العلامة الفذ الأديب الشاعر محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال الفاسي، المزداد سنة 1328هـ ـ 1910م، والمتوفى سنة 1394هـ ـ 1974م، من أبرز العلماء والمفكرين والمنظرين والزعماء السياسيين الذين أنجبهم المغرب في القرن العشرين، له مؤلفات كثيرة تربو عن الخمسين كتابا، منها: مقاصد الشريعة ومكارمها، والمدخل إلى الفقه الإسلامية، وتاريخ التشريع الإسلامية، ودفاع عن الشريعة. تنظر ترجمته في معلمة المغرب: (19/ 6406 ـ 6412).

ابن عاشور[1] السابق عليه بوعي تام بأهمية البعد الخطابي في بناء مفهوم المقاصد الشرعية[2].

يلاحظ المستقرئ لمعظم التعريفات التي أعطيت لمقاصد الشريعة غياب البعد الخطابي فيها. لقد سبق للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن عرف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة والخاصة فقال: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة». ومقاصد التشريع الخاصة هي «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة»[3].

كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[4]. فالغاية والأسرار منتظمان في مصلحة الإنسان.

---

(1) الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله المزداد سنة 1892م ـ 1296 هـ والمتوفى 1973م / 1393 هـ، من علماء الإسلام المبرزين. اعتلى مناصب سامية في تونس ومناصب علمية مختلفة. من أشهر مؤلفاته: تفسيره التحرير والتنوير، وكتابه الذائع الصيت مقاصد الشريعة الإسلامية، وكتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام وغيرها من المؤلفات الرصينة. يراجع للتوسع في ذلك كتابي نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، 1995م، الطبعة الأولى، (ص. 75ـ 98).

(2) سبق لي أن نبهت على هذا البعد في سياق تعريفي لمقاصد الشريعة في الفصل الثاني من الباب الثالث من كتابي نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 2005، (ص. 325) وما بعدها.

(3) يراجع للتوسع محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1366هـ، (ص.50).

(4) ينظر علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، بدون تاريخ (ص. 3).

كما عرف الأستاذ الشيخ يوسف القرضاوي مقاصد الشريعة بأنها: «الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفرادا وأسرا وجماعات وأمة»[1].

يلاحظ أن أصحاب هذه التعريفات لم يلتفتوا كثيرا إلى البعد الخطابي في مقاصد الشريعة، إذ ركزوا على بُعْد المصالح وأغفلوا البعد الدلالي ـ الخطابي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة. وقد حاول الشيخ ابن بيَّه[2] أن يستحضر بعد الخطاب فركب تعريفه للمقاصد من خلال الصيغة الآتية: «مقاصد الشريعة هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة»[3].

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م، (ص. 21).

(2) الشيخ عبدالله ابن الشيخ المحفوظ بن بيَّه، من مواليد سنة 1935م بتمبدغة بالجمهورية الموريتانية، ويعتبر من أبرز علمائها الكبار، شغل عدة مناصب ببلاده وخارجها، منها: وزير الشؤون الإسلامية، ووزير التعليم العالي والشؤون الدينية، ووزير العدل والتشريع وحافظ الخواتم، ورئيس المركز العالمي للتجديد والترشيد بلندن، ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس لجنة الحوار والاتصال فيه، وأمين منتدى الفكر الإسلامي التابع لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، وعضو مؤسس في المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث ورئيس لجنة الحوار فيه. له مؤلفات رائقة منها: صناعة الفتوى وفقه الأقليات، وسد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، وتوضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال، وأمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، وإعمال المصلحة في الوقف، ومقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ومشاهد من المقاصد.

(3) الشيخ عبد الله بن بيه: مشاهد من المقاصد، الرياض، دار النشر، الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م، (ص. 32).

لذا، وسعيا لتلافي هذا النقص في تعريف المقاصد الشرعية يمكنني أن أحددها بالقول إنها 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 البشرية.

أعني بالمعاني المقصودة: الدلالات التي يقصدها الشارع من ألفاظه وكلامه. وأقوى طريق للكشف عن هذا النوع من مقاصد الشريعة هو استحضار المقامات التي سيقت في إطارها الخطابات الشرعية.

و أعني أيضا بالغايات المصلحية الأهداف التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام. وهي متعددة في أقسامها بحسب تعدد الاعتبارات الموضوعية، والمعرفية، والمجتمعية[1].

والفرق بين هذين النوعين من المقاصد راجع إلى طبيعة كل واحد منهما على حدة. فمقاصد الشارع من خطابه ذات طبيعة خطابية؛ إذ تستند إلى مبدإ 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.

---

(1) ينظر للتوسع فصل ترسيخ الفكر العلمي من هذا الكتاب (ص61).

2 ـ الفكر المقاصدي وأسئلة التدقيق والتوظيف

إن وصفي للفكر بأنه مقاصدي مستمد من تشبع صاحبه بنوعين من المقاصد: أولهما المعاني والدلالات التي تدل عليها الشريعة الإسلامية كخطاب، والثاني الغايات المصلحية التي تسهدفها الشريعة الإسلامية كأحكام. وهذا التشبع مرتسم في عدة منهجية تقدر صاحب هذا الفكر على اكتشافها وإعمالها في اجتهاده. وأهم ما في الفكر المقاصدي هو تضمنه، بهذا القدر أو ذلك، لتلك العدة لأن مادة «الفكر»، وبغض النظر عن استعمالاتها المختلفة في اللغة العربية[1]، 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 ـ النظرية التي قد تتبلور وتنصهر في بوثقة مفاهيم عامة. فمن المبادئ يمكن أن نذكر مبدأ 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 واحدا، وغيرها من الترتيبات البحثية.... 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 المفكر 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

---

(1) الفيومي أحمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مصر، مطبعة الحلبي، 1929م، (2/ 154). والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، الطبعة الثالثة، 1423هـ/ 2002م، (ص.643).

التحمت بداخله جملة من المبادئ بجملة أخرى من التقنيات. بذلك يكون المفكر 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 جدليا 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 أن مفهوم ما غير صالح وغير متطابق مع واقع المعرفة الموضوعية، فإن المطلوب دائما وأبدا، هو البحث، وإبداع مفهوم آخر، وليس حصر واقع الموضوع في المفهوم.

لا يكفي، انطلاقا من هذا الفهم للفكر العلمي، أن نقول ونحصر الفكر المقاصدي في قولنا ـ كما ذهب إلى ذلك الأستاذ أحمد الريسوني: في قوله «الفكر المقاصدي هو الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها، المستثمر لفوائدها»[1]. فعلى الرغم من إشارة أستاذنا الذكية إلى أهمية القواعد في بناء الفكر المقاصدي، يبقى هذا التحديد الريسوني قاصرا وغير واضح. وعليه لا بد من التنبيه على أن المهم في هذا الفكر هو ما يمكن أن ينطوي عليه من إمكانات علمية فيها من المبادئ والتقنيات، بقدر ما فيها من المفاهيم التي تمكن من التطبيق السديد لما فهمناه من الشريعة ومن الواقع على الواقعات المستجدة[2] بحسب المصالح المقصودة شرعا.

---

(1) الريسوني: الفكر المقاصدي (ص. 34ـ35).

(2) يراجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

1 ـ 2 سؤل التدقيق المعرفي

و على كل حال إن الموضوع الأساسي في الفكر المقاصدي هو المصلحة. نعم لا شك في ذلك، و لكن لا تتجسد المصلحة داخل بنية هذا الفكر في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده مشرع الأحكام من مصالح. بكلمة أخرى إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس بحسب ما يقصده الشارع سبحانه وتعالى، وليس بحسب ما يقصدونه. وهكذا إن المصلحة بعد جوهري لا يتأتى بدونه الحديث عن مقاصد الأحكام الشرعية لأن الغرضية أو القصدية[1] التي تميز السلوك الإنساني قننها الشرع الإسلامي تقنينا جعلها متناغمة ومتسقة 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 ذاك، أو هذه الفئة أو تلك، أو هذه الطائفة أو تلك، أو هذا المجتمع أو ذاك. نفهم، انطلاقا من هذا الطرح، أن الإشكال في المصلحة، باعتبارها موضوعا أساسيا في الفكر المقاصدي، متمثل في مدى ودرجة ونوع اتساق الفهم المصلحي لهذا العالم أو ذاك 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[2]، فإن يفتقر، وباستمرار،

---

(1) وهو ما سبق أن تبينه تبينا تاما بعض علماء النفس، ومن أبرزهم بمكدوجل Mcdougall وهو عالم نفس بريطاني تجنس بالجنسية الأمريكية 1871م ـ 1938م يلح كثيرا على تكامل الشخصية الإنسانية ووصف العمليات اللاشعورية بأنها غرضية وغائية. من كتبه: An introduction to social psychology مدخل لعلم النفس الاجتماعي يراجع عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1992م، (ص. 442ـ443).

(2) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَيكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ (القصص.77)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ =

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 وتعقلها؟ وكيف السبيل إلى نقل الفكر المقاصدي من التعميم إل التدقيق؟

نطرح في الفصل الأول من هذا الكتاب هذا السؤال، ونحن المسلمين نعتقد سلفا بأن نتائج أعمالنا وتصرفاتنا بقدر ما تظهر في الآخرة، تظهر أيضا في حياتنا الدنيوية. نعم لا شك 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 تنحو منحى اعتقاديا. والثانية تخصصية تنحو منحى تدقيقيا.

2 ـ 2 أسئلة الوظيفة المنهجية

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

= يَعْلَمُون﴾ (العنكبوت: 64) ومن ذلك قوله: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 32) والآيات القرآنية متضافرة في الدلالة القطعية على أن مصالح العباد المقصودة هي مصالح في الدنيا والآخرة، يكفي منها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ إتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَىٰ ۝ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: 123 ـ 124).

السؤال الأول: ويمس دور مقاصد الشريعة في ترسيخ الفكر العلمي. أعني كيف يرسخ الفكر المقاصدي للفكر العلمي في إدراكنا لواقعنا، وفي فهمنا لديننا، وفي استنباطاتنا لأحكام شريعتنا؟ نسطر في الفصل الثاني من هذا الكتاب 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. وإن ما نصبو إليه هو أن نطمح أن لا يكون الفكر المقاصدي مجرد شعار نرفعه، بل فكرا تطبيقيا يتطلب تشغيل جملة من التقنيات، ويقتضي اعتماد جملة من المبادئ. تقنيات ومبادئ تتبلور في جملة من المفاهيم التي تجعل اجتهادنا متصفا بالنظرتين الشمولية والنقدية.

السؤال الثاني: ويتصل بدور الفكر المقاصدي في فقه واقع الجفاء. أي كيف يسهم التمايز، باعتباره مفهوما أساسيا 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 الفصل الثالث من هذا الكتاب. 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: ويتصل بفقه الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة في الوقت الحاضر. وهذا هو موضوع الفصل الرابع من هذا الكتاب. ومفاد هذا السؤال: ما مدى إسهام التمكن من مقاصد الشريعة في وضوح موقف انتماء الفقيه والمفكر لواقع مجتمعه وما يفرزه من من مسائل وقضايا مختلفة؟

السؤال الرابع: ويرتبط بالكيفية التي يكون بها التعبير الحر عن الرأي حتى يتناغم مع مقاصد الشريعة في واقعنا المعاصر، وهذا هو موضوع الفصل الخامس من هذا الكتاب. ومفاد هذا السؤال : كيف يمكن للتعبير عن الرأي أن يكون حرا وسط ضغوط الواقع وإكراهاته وتناقضاته، وأن يكون في الوقت نفسه متناغما مع مقاصد الشريعة في حفظ حقوق الأفراد والمجتمعات؟ نطرح هذا السؤال ونحن نعلم سلفا أننا نحن المسلمين متفاوتون في تجذر الممارسة الاستبدادية في بنيات مجتمعاتنا، وذلك لأسباب ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وجغرافية وتاريخية.

والله الموفق للصواب

الفصل الأول

الموضوع المصلحي بين التعميم الاعتقادي والتدقيق العلمي[1]

(1) تتحدد مناسبة هذه الدراسة في الدعوة الكريمة التي وجهها لي المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أجل المشاركة في ندوة حول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر الفكر الإصلاحي للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله 9 ـ 10 جمادى الأولى 1430هـ 3 ـ 4 ماي عام 2009م.

لا يخفى أن الموضوع في العلم بصفة عامة هو الأمور الموضوعة فيه، والتي تبحث عن أعراضها الذاتية كالمقدار للهندسة، والعدد للحساب[1]. والأمور الموضوعة في مقاصد الشريعة راجعة إلى مجالات فهمها، وفهم واقع المكلفين بأحكامها، وتنزيل مقتضيات ما فهمناه على نوازل الواقع ومستجداته[2]. والذي يهمنا من هذه المجالات المكونة للموضوع المقاصدي هو مستوى وطبيعة ونوع المصالح المقصودة من تشريع الأحكام. بكلمة أخرى إذا كانت المصلحة موضوعا رئيسا في مقاصد الشريعة فكيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني فيها؟ وبأي زمن تتعلق المصالح التي يتعين على عالم المقاصد بحثها وسبرها وتعقلها؟ يمكن أن نميز بين رؤيتين حكمتا معالجة علماء الإسلام للجواب عن هذا السؤال البسيط في مظاهره، العميق في مخبره وأبعاده: الأولى تعميمية تنحو منحى اعتقاديا. والثانية تخصصية تنحو منحى تدقيقيا.

أولا: الرؤية التعميمية ونماذجها

سيطرت الرؤية التعميمية للمصلحة ولا تزال تهيمن على نظر وعمل المسلمين. وأعني بها ذلك التصور الذي يجعل المقصد المصلحي الذي يهتم به عالم المقاصد، كما يشمل الدنيا، يمتد أيضا إلى الآخرة، أي إن زمان المصلحة في الشرع الإسلامي شامل

---

(1) المقصود بالعرض المحمول على الشيء الخارج عنه لأنه يلحق الشيء لذاته . ينظر ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية،تحقيق ماجد فخري، يروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، (ص. 106). وينظر الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بدون، (ص. 5).

(2) سبق لنا أن أبرزنا هذه المستويات الثلاثة في دراسات سابقة: يراجع للتوسع في هذه النقطة كتابي فقه العلم في مقاصد الشريعة الأعلام المجالات والمفاهيم، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2004م، (ص. 40) وما بعدها. ودراستي ثقافة الجمود والاستئناف الفقهي للفهم والتنزيل، مجلة الإحياء، العدد 26.

بقدر ما يتناول الدنيا يحيط أيضا بالآخرة. ومن أبرز شواهد الرؤية التعميمية ما كتبه عالمان رائدان أحدهما من المشرق، وهو العز بن عبد السلام، (ت660هـ). والثاني من المغرب وهو أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ).

1 ـ أنموذج العز بن عبد السلام:

ولد العز بن عبد السلام بدمشق (577هـ) من أسرة فقيرة حتى إنّه كان يبيت في جانب من جامعها. درس على يد أساتذة كبار، كما تتلمذ عليه كبار علماء عصره كابن دقيق العيد وسيف الدين الآمدي فقيه عامل، تولى التدريس في المدرسة الصالحية في دمشق ومارس الخطابة بالجامع الأموي بها، كما مارس القضاء. مصلح منتقد هاجر إلى مصر عام 639هـ بسبب تعرضه لاضطهاد حاكم دمشق عندما أنكر عليه التحالف مع الصليبيين. أثر عنه مواقف عملية تشهد على أنه من العلماء العاملين الذين يضعون المبادئ فوق كل مساومة. من ذلك أنه بعد قتل الملك قطز ـ ملك مصر ـ أراد الظاهر بيبرس أخذ البيعة لنفسه بطريقة فيها كثير من الالتواء فامتنع العز عن مبايعته قائلا له: «أنا أعرفك مملوكاً للبندقداري ولم يثبت لدي عتقك. فكيف تريد مني أن أبايعك وأنت لست حرا لا تجوز إمامتك؟» فاضطر بيبرس إلى إحضار شهود له بأنه استرجع حريته من سيده. وعندئذ بايعه الشيخ العز بن عبد السلام. ثم ما لبث أن استغل هذه السابقة في ردع أمراء المماليك، وقد بلغوا درجات في التعسف وظلم الناس. وهكذا أعلن على الملأ أنه لم يثبت لديه أن أمراء المماليك قد تحرروا من الرق وأن أحكام الرق يجب أن تطبق عليهم. فلما سمع المماليك بذلك: غضبوا ولم يتعامل معهم أحد. فاضطروا في النهاية إلى طلب رأي الفقيه العز بن عبد السلام، فأفتى بأن قال لهم: نعقد لكم مجلسا وينادى عليكم للبيع لفائدة بيت مال المسلمين ثم نعتقكم بعدها. وبعد تلكؤ ومناورات وضغوط اضطروا إلى القبول بحكم العز. فقدموا أنفسهم للبيع بالمزاد،

وصار المنادي ينادي: أمراء للبيع والعز يبالغ في ثمنهم، ولما تم البيع أعتقهم، ثم صرف ما قبضه في المصالح العامة. (توفي 660هـ) من أشهر مؤلفاته «شجرة المعارف»، و«قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

نحن إذن إزاء فقيه مقاصدي متمكن حتى كان من أمثال مصر: «ما أنت إلا من العوام ولو كنت ابن عبد السلام»[1]. بنى العز كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» على التمييز بين مصالح الآخرة ومصالح الدنيا. يبدو ذلك من أول فصل من فصول هذا الكتاب الرائد في الفكر المقاصدي: أعني به «فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون»[2]. إن الذين يعملون الصالحات لا يقطعون بما سيسفر عنه عملهم من ثمار ونتائج. وكما ينطبق هذا الأمر على أعمال الدنيا كما ينطبق أيضاً على أعمال الحياة الأخرى بعد الموت.

صاغ العز، انطلاقا من التمييز بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، الفكرة الرئيسة لهذا الكتاب، التي تتمثل في دراسة المصالح التي انطوت عليها الشريعة، وفي التنبيه على المفاسد التي نهت عن ارتكابها. قال العز بن عبد السلام: «بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات الشرعية لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد

---

(1) ينظر للتوسّع:

- الزركلي، خير الدين: الأعلام قاموس لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، (4/ 21).
- الحنبلي، بن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.(5/ 301).
- السريري، أبو الطيب مولود: معجم الأصوليين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م، (ص.285 - 287).

(2) ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الجيل، ط2، 1980م، (1/ 4).

المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات، ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وبيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح»[1].

يبدو من هذا النص ذلك التقسيم الذي يقسم صاحبه المصلحة الشرعية من منظور الامتداد الزماني إلى ثلاثة أقسام: مصلحة جامعة بين الدنيا والآخرة، ومصلحة دنيوية، ومصلحة أخروية.

ـ المصلحة الجامعة بين الدنيا والآخرة: أي الجامعة بين المصلحة العاجلة في الدنيا والمصلحة الآجلة في الحياة الآخرة كالكفارات، والعبادات المالية من زكاة وصدقات وعبادات غير مالية كالصلوات وغير ذلك. مصالحها الدنيوية تمس مباشرة المستفيدين منها والآخذين لها. أما مصالحها الأخروية المتوقعة الحصول فهي لمن أدى تلك العبادات[2].

ـ المصلحة الدنيوية: وتتمثل في إجراء أحكام الإسلام وما تتطلبه من صيانة النفوس والأموال والحرم. فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ سئل: «أي العمل أفضل فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: قال: حج مبرور»[3]. فالمغزى المصلحي الدنيوي ما جعله ﷺ الإيمان بالله أفضل الأعمال هو تحقيقه لمصالح إجراء وتنفيذ الأحكام الشرعية. أما الجهاد فمصالحه

---

(1) ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الجيل، ط2، 1980م، (1/ 10).

(2) تابع الأمثلة عند العز بن عبد السلام في: المرجع السابق (1/ 43).

(3) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم الحديث 1447.

الدنيوية هي إعزاز الدين وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموال العدو وسبي نسائهم، فضلا عن ما يدرأ من مفاسد فإنه ـ كما قال العز: «يدرأ الكفر من صدور الكافرين إن قتلوا أو أسلموا خوفا من القتل، وكذلك يدرأ استيلاء الكفار على قتل المسلمين وأخذ أموالهم... انتهاك حرمة الدين»[1].

ما يميز المصلحة الدنيوية التي انطوت عليها الشريعة هو تلازم الألم فيها للذة؛ لأنه لا وجود لمصلحة أو مفسدة محضة في الدنيا، وفي ذلك اتساق واضح مع النظام الذي ركب عليه العالم الدنيوي؛ نظام العالم الدنيوي مركب من تشابك الآلام بالملذات، وتداخل المصالح بالمفاسد، ومن ثم لا مناص من الترجيح بين المصالح جلبا لها والمفاسد درءاً لها. ما يوجد في الدنيا هو الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، والراجح والمرجوح، ولا ينطبق هذا النظام على المصالح الدنيوية في الشريعة فحسب، وإنما هو منطبق على كل ما يطفح به نظام الوجود الدنيوي، من ذلك ما عليه واقع الطب وما عليه حال الأطباء، كلهم يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت.

ودليل قانون تشابك المصالح بالمفاسد وعدم تمخضهما الحديث المروي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات»[2] والمكاره: مفاسد ينفر منها الناس، والشهوات: المصالح التي يستمرئها الناس وينتفعون بها، والمكاره من حيث كونها مفاسد متداخلة مع الشهوات من حيث كونها مصالح، لذا لا يسع المرء إلا الترجيح؛ لأن الإنسان ميال بطبعه إلى إيثار ما رجحت مصلحته على مفسدته. كما أنه ميال بطبعه إلى النفور مما رجحت مفسدته على مصلحته.

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (1/ 55).

(2) صحيح مسلم، كتاب الجمعة وصفة نعيمها، وأهلها رقم الحديث 2822.

وانطلاقاً من قانون تشابك المصالح بالمفاسد وتداخل الآلام مع الملذات جاءت الأحكام الشرعية، التي إن حال الشارع فيها كحال الطبيب، الذي قد يأمر المريض باستعمال الدواء المر البشع، ولا يقصد من ذلك المشقة نفسها وحرارة الألم ذاته، وإنما يقصد ما يؤول إليه استعمال الدواء من شفاء ومصلحة. قد يترك الواحد منا أصنافا من الطعام الشهي والشراب الهنيء بسبب ما يتوقع من سوء عاقبة أكله وشربه، ولو شاء الشارع سبحانه لما جعل في الأحكام الشرعية شيئا من المكاره ــ المفاسد، ولكن سبق القضاء الإلهي بالابتلاء بنظام اختلاط المصالح بالمفاسد في الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[1].

ونشدانا للغاية المصلحية لا يسع المرء إلا النظر التحقيقي ترجيحاً أو اختياراً أو توقفاً واحتياراً؛ لأن الطب كما قال العز: «كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفاسد الأعطاب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه أو توقف عند الجهل به»[2].

وينظر إلى قسم المصلحة الدنيوية من زاويتين: زاوية ثمراتها، وزاوية مراتبها. فإذا نظرنا إليها من زاوية ثمراتها الدنيوية ميزنا فيها بين مصلحة ناجزة الحصول، ومصلحة متوقعة الحصول. ومن المصلحة الناجزة الحصول مصالح الأكل، والمشارب، والملابس والمناكح، والمساكن، ومصالح المعاملات، وحيازة المباح كالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب. ومن المصلحة المتوقعة الحصول الاتجار لتحصيل الأرباح، والاتجار في أموال اليتامى، لما يتوقع فيها من الأرباح وتعليم الصنائع والعلوم، لما يتوقع من فوائدها وبناء المنازل وزرع الحبوب وغرس الأشجار.

---

(1) الأنبياء: 35.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (1/ 6).

وإذا نظرنا إلى المصلحة الدنيوية من زاوية مراتبها المعرفية وجدناها مرتبة في ثلاث مراتب: الأولى: مرتبة الضرورات كالمآكل، والمشارب، والملابس، والمساكن، والمناكح، والمراكب، وغيرها، مما تمس إليه الأقوات. والمرتبة الثانية: الحاجات. والمرتبة الثالثة: هي التتمات والتكملات، وهي أعلى مراتب المصالح كأكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسناوات، وما توسط بينهما فهو الحاجات[1].

ـ المصلحة الأخروية: تعلو المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية. وتتمثل في خلود الجنان ورضا الرحمن وأفراح الولدان دل عليها قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾[2]. وقوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۝ بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾[3]. وقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[4]. وقوله: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ﴾[5].

وتتصف المصلحة الأخروية بصفات ثلاث:

❖ أنها متوقعة الحصول؛ لأنه لا يعرف أحد من الناس بحقيقة خاتمته، وحتى لو عرف فإنه لا يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول المصلحة ممثلة في الثواب لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة...[6].

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (1/ 44) و(2/ 71).

(2) الزخرف: 71.

(3) الصافات: 45ـ46.

(4) آل عمران: 170.

(5) آل عمران: 171.

(6) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (1/ 43).

❖ أنها متفاوتة، فيها الأعلى التي تقتضي فعل الواجبات واجتناب المحرمات، وفيها الأدنى التي تتطلب فعل السنن المؤكدة، وفيها المتوسط بينهما التي تقتضي المواظبة على المندوبات التابعة للواجبات والفرائض. والفائدة من هذا الترتيب أنه عند اجتماع المصالح الأخروية فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها كلها حصلنا الأعلى منها، فالذي يليه لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾[2]. وإذا استوت المصالح الأخروية وتعذر الجمع تخيرنا، وقد يقرع، وقد يختلف في تقدير التساوي والتفاوت[3].

❖ وأن المصلحة أو المفسدة الأخروية محضة لا ينطبق عليها قانون تشابك المصالح بالمفاسد ـ كما هو عليه نظام الوجود الدنيوي؛ لأن اللذة والألم متلازمان بحكم العادة المطردة في الدنيا، وهكذا يجد أهل الجنة لذة الشراب من غير عطش ولا ظمأ، كما يجدون لذة الطعام من غير جوع ولا سغب. فـ«أهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النَّفَس»[4]. كما أن أهل النار مفاسدهم محضة دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[5]. وقوله: ﴿وَيَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾[6]. وقوله: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾[7].

---

(1) الزمر: 17ـ18.

(2) الأعراف: 145.

(3) قدم العز بن عبد السلام أمثلة متعددة لذلك في: المرجع السابق: (1/ 62ـ79).

(4) المرجع السابق: (1/ 15 و57).

(5) البقرة: 173.

(6) إبراهيم: 20.

(7) الحج: 22.

والذي يبدو من معالجة العز بن عبد السلام لأقسام المصلحة في الشرع الإسلامي أنها من صنف المعالجات المقاصدية التي تتحكم فيها رؤية تعميمية، تجعل المصلحة تارة دنيوية، وتارة أخرى أخروية، وتارة ثالثة أخروية ودنيوية، وكلها أقسام من المصالح، القاسم المشترك بينها جميعا، أنها متفاوتة ولا يقطع بحصولها؛ لأنها مبنية على الظنون الراجحة. وما ميّز ويميز مصالح الدنيا أنها متشابكة مع ما يخالفها من مفاسد، أما مصالح الآخرة فمحضة؛ إذ لا نسبة بين مصالح الدنيا ومفاسدها وبين مصالح الآخرة ومفاسدها.

2 ـ أنموذج الإمام الشاطبي:

الشاهد الثاني على الرؤية التعميمية ما كتبه فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله. وأبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي من أعلام فقهاء المالكية المبرزين، بل ومن كبار علماء الإسلام على الإطلاق. ويعدّ كتابه الموافقات في أصول الشريعة فتحاً جديداً في علم الأصول؛ لأنه وضع منهجية التفكير في الشريعة في سياق مقاصدي، كما بنى استنباط أحكامها على مدى التشبع بمقاصدها. والتمكن من الاستنباط فيها يتم عنده في ضوء فهم المصلحة الشرعية المقصودة في كل نازلة تنزل. يرى هذا الفقيه المقاصدي الرائد ـ والذي طبقت شهرته الآفاق ـ[1] أن المصلحة في الشرع من زاوية الامتداد الزمني قسمان رئيسان: مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية.

أمّا المصلحة الأخروية في الشرع: فيتفرع عنها قسمان: مصلحة خالصة، ومصلحة ممتزجة وخالصة في الوقت نفسه، فقسم المصلحة الخالصة لا امتزاج فيها للمنافع بالمضار، كنعيم أهل الجنان، ويقابلها المفسدة الخالصة كعذاب أهل الخلود في النار.

---

(1) الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، (ص.65) وما بعدها. و(ص.109) وما بعدها.

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[1]:»لا يموت فيها ولا يحيى» (طه: 74) وقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾[2]. والقسم الثاني المصلحة الممتزجة والخالصة في الوقت نفسه. فهي ممتزجة بالنسبة فقط لمن يدخل النار من المعتقدين لعقيدة التوحيد، فالنار لا تنال منهم مواضع السجود، وتلك مصلحة ظاهرة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجعت المصلحة بعد ذلك إلى القسم الأول، وصارت خالصة.

ويبدو من معالجة الشاطبي للمصلحة الأخروية بقسميها، أن ما يميزها عن معالجة العز بن عبد السلام هو التشبث الواعي والمستوعب في الوقت نفسه بما يظهر وبما يفهم من نصوص الشريعة، وفي ذلك إبراز لحدود النسبة بين مصالح الدنيا بمصالح الآخرة. فلئن اتفق الفقيهان المقاصديان على أن ليس للعقل في أمور الآخرة مجال، فلا يقاس أحدهما على الآخر، إلا أن منطق عدم قياس الشاهد على الغائب محدود في الوقت نفسه، ونصوص الشريعة هي التي تبرز حدود هذا المنطق. من ذلك ما يظهر من رواية مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «... تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود، حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود»[3].

وأمّا المصلحة الدنيوية في الشرع فغير خالصة في الوجود الدنيوي: وإنما هي ممتزجة في واقعه، تتشابك المنافع والمضار في بنيتها، ويختلط الشر بالخير في تركيبتها، وعلى أساس واقع الامتزاج تقوم مهام الخلافة في الأرض، وعلى خلفية معطى الاختلاط

(1) طه: 73.

(2) الزمر: 70.

(3) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة، الآيتان 22 ـ 23، رقم الحديث 7000.

جاءت أحكام الشريعة، وانطلاقا من عنصر التشابك تنهض اختيارات الناس المختلفة وأعباء المكلفين المتعددة. فما من مفسدة تفرض في حكم الاعتياد إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها من نيل اللذات، قليل أو كثير، وما من مصلحة دنيوية تجري إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها قسط قليل أو كثير من الآلام والمضار. يشهد على ذلك التجربة الحياتية، ويشهد على ذلك الشرع نفسه الذي لم يختبرنا بالمصلحة الدنيوية وحدها ولا بالمفسدة الدنيوية وحدها، وإنما اختبرنا بهما معاً، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(2)، وقوله ﷺ: «حجبت النار بالشهوات، وحجبت الجنة بالمكاره»(3).

هذا وتفهم المصلحة الدنيوية على هدي من قانون التمازج بين المنافع والمضار الذي خلق على أساسه الوجود الدنيوي، والشارع في هذا التمازج كما يقصد المصالح يقصد أيضا الابتلاء بها. أما ما يلحقها أو يتبعها أو يقترن بها من مفاسد، فلئن قصد الابتلاء بها فلا يقصدها في ذاتها. فقد استدل الشاطبي على هذا الطرح للمصلحة الدنيوية بقاعدتين مقاصديتين:

القاعدة الأولى صاغها بقوله: «الأسباب الممنوعة في الشرع أسباب للمفاسد لا للمصالح، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد»(4). فهذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب شرعي لكثير من المصالح المقصودة من إقامة الدين،

---

(1) الأنبياء: 35.

(2) الملك: 2.

(3) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، رقم الحديث 6122.

(4) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر - المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م، (1/ 374).

وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد أي باطل وأي انحراف أو انحلال، لكن قد يلحقه أو يقترن به أو يتبعه مفاسد متشابكة مع المصالح السابقة مثل: فساد إتلاف الأموال، أو النفوس، أو الأعراض... وكلها مفاسد لا يقصدها الشرع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء والتكليف بها. فالنكاح الفاسد سبب ممنوع؛ لأنه يسفر عن مفاسد قصد الشرع الانتهاء عنها، لكنها مفاسد قد تلحقها، أو تتبعها، أو تقترن بها مصالح إلحاق الولد وثبوت الميراث... وكلها مصالح لا يقصدها الشارع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء بها؛ لأن الدنيا خلقت على هدي من تشابك المنافع بالمضار واختلاطها.

والقاعدة الثانية صاغها الشاطبي بقوله: «المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعدّ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية».[1] لا يخفى ما تنطوي عليه هذه القاعدة المقاصدية من نظرة أداتية للمصلحة الدنيوية؛ إذ لا تعدّها مقصداً في حد ذاته يلبي فقط أهواء الناس في جلب مصالحهم الذاتية وتحقيق غرائزهم الأنانية، فلو كان المقصود الشرعي كذلك، لكان المكلف كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها. كلا ليست المصلحة الدنيوية المقصودة في الشرع مجرد هدف غرائزي، وإنما هي أولا وقبل كل شيء هدف تنظيمي يقيم الدنيا على أساس من أن «الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق» كما قال الشاطبي نفسه[2]، نعم لا شك في ذلك، لكن ليس فقط من أجل الدنيا والاستغراق فيها، وإنما من أجل مصلحة الحياة الآخرة.

وانطلاقاً من هذه النظرة الأداتية، فإن إقرار العز بن عبد السلام وتسليمه بمعرفة العقل المجرد للمصلحة الشرعية الدنيوية في محل نظر وتأمل. قال العز: «من أراد أن

---

(1) المرجع السابق، (2/ 63).

(2) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت. (2/ 66).

يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك»[1]. اعترض الإمام الشاطبي على هذا الإقرار والتسليم؛ لأن المعرفة العقلية المجردة عاجزة وحدها عن الإحاطة بالمصلحة الدنيوية من كل وجه ومن كل صورة، بل يحصل لصاحبها ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ومن بعض الصور دون بعض. ولو عرف العقل المجرد وحده المصلحة الدنيوية التي انطوى عليها الشرع الإسلامي لاكتفى صاحبه ببث مصالح الآخرة وحدها، لكن الذي حصل أن الشرع أقام المصلحتين الدنيوية والأخروية. والشرع الإسلامي كما قال الشاطبي: «جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الآخرة»[2].

والحاصل من النظرة التعميمية للمصلحة عند الشاطبي أن هذا الفقيه المقاصدي لم يكتف بالتمييز بين الدنيوي والأخروي في المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، بل بيَّن أنَّ المسوّغ في كل مصلحة دنيوية في الشريعة هو في مدى إقامتها للحياة الآخرة، وكل من العز والشاطبي يسلم بدنيوية المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، لكنهما ظلا في مستوى النظرة المصلحية العامة، وبقيا متمسكين بها بالنواجذ، ولم ينتقل كل واحد منهما بفكره إلى نظرة مصلحية تتسم بطابع الاختصاص الدنيوي.

والعائق المعرفي في موضوع الفكر المقاصدي ممثلا في المصلحة، لا يتمثل في ما تظهره وتمثله هذه الرؤية التعميمية من بُعد اعتقادي إسلامي لأن في الشريعة نصوصاً تنص على أن للأعمال وللأفعال الإنسانية ثماراً ونتائج، هي إما مصالح تتمثل في جنات

(1) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، مرجع سابق، (1/ 10).
(2) الشاطبي: الموافقات، ضبط: آل سليمان، مرجع سابق، (2/ 78).

الخلد، وإما مفاسد تتجسد في جهنم. كلا ليس هذا هو عائقها المعرفي، وإنما عائقها المعرفي متمثل في ما تبطنه؛ لأنها قد تتحول إلى غطاء نتستر به فنذهل عن الدنيا ذهولا سلبيا ولا نتفاعل ـ كما يقتضي واجب الاستخلاف ـ مع واقعها تفاعلا إيجابيا. بذلك ندعي بحق وبصدق أننا نملك الدنيا ولا تملكنا، وأنها في أيدينا. قال الشيخ يوسف القرضاوي: «لن ينتصر المسلمون دينيا إذا لم ينتصروا دنيويا. لا بد لهم من أن يعمروا الأرض، ويكتشفوا قوانين الكون، ويسخروا المادة، لتكون في خدمتهم وخدمة دعوتهم الربانية، وأهدافهم الأخلاقية، ورسالتهم الحضارية»[1].

إن التأكيد على البعد الاعتقادي والإلحاح عليه جعل تناول أهل المقاصد ـ كما بينت في دراسة سابقة ـ[2] للمصلحة تناولاً عاماً إذا كان متمسكاً بالخلفية الاعتقادية للمصالح وللمفاسد في الشرع الإسلامي، فإننا لا نجد فيه الالتفات بالقدر الكافي والمطلوب إلى واقع مصالح راهن الفرد والأمة والمجتمع في الوقت الحاضر، وبذلك لم يحتف فيها كثيرا بالزمان الدنيوي والمجتمعي للمصالح. وفي نظري يجب التمييز في الرؤية التعميمية بين أمرين: أولهما ما تنطوي عليه من بعد اعتقادي يجسد ركنا من أركان العقيدة في الإسلام، والثاني ما يبطنه الاختباء وراء هذا الركن الاعتقادي من السقوط في مهاوي التعميم، فلا ننتقل بنظرنا المصلحي إلى التدقيق. والتدقيق هنا هو الانتقال من التعميم إلى التخصيص، وعدم الانتقال عائق معرفي من عوائق الفكر المقاصدي الذي حاول فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله تجاوزه.

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، (ص.93).

(2) الحسني: نظرية المقاصد، (ص.283).

ثانيا: الرؤية التدقيقية وأنموذجها العاشوري

معنى الرؤية التدقيقية أن شريعة الإسلام تنطوي على المصلحة الدنيوية انطواء لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الأخروي بعد الممات. يتمثل أنموذج هذه الرؤية في ما كتبه الإمام محمد الطاهر بن عاشور المزداد عام (1296هـ/ 1879م) والمتوفى (1393هـ/ 1973م)[1]، خاصة ما كتبه في أربعة من أعماله الرائدة. الأول: تفسيره أو موسوعته في تفسير كتاب الله تعالى «التحرير والتنوير». والثاني: كتابه الذائع الصيت «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والذي بحث فيه عن المصلحة في نظام المعاملات المدنية. والثالث: كتابه «أليس الصبح بقريب» والذي عدّ وثيقة من وثائق الحركة الإصلاحية التونسية. والرابع: كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، الذي عالج فيه المسألة الإصلاحية في حياة المسلمين المعاصرة. ففي تراث ابن عاشور المقاصدي عامة[2]، وفي هذه الكتب الأربعة خاصة نظر مصلحي يتميز بطابع التدقيق المقاصدي الذي يتقصد منه صاحبه بناء فكر يعانق آفاق الإصلاح الذي تحتاجه دنيا الحياة المجتمعية الإسلامية المعاصرة.

يدعونا هذا العلامة التونسي الفذ إلى أن يتميز نظرنا المصلحي في الشريعة بطابع النظر التخصصي الذي يجب أن ينتقل من التعميم إلى التخصيص، فيقتصر نظر المفكر المقاصدي على الآثار المصلحية الدنيوية، ونتائجها، وعواقبها، ومآلاتها المختلفة في الحياة المجتمعية، فليست الحياة الأخروية إلا موعداً ينال فيه كل واحد من البشر جزاءه

---

(1) لا يسع المتتبع لترجمة ابن عاشور إلا الاعتراف بأننا إزاء رحلة دنيوية باسقة. رحلة لم يهمل فيها ابن عاشور لحظة من لحظاتها إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى. تاركا خلفه إنجازات كبيرة لعل أبرزها تراثه العلمي وجهوده في مجال الإصلاح.

(2) للوقوف على تاريخ تراث ابن عاشور ينظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق.

على ما قدمه من أعمال في حياته، وعلى ما كان عليه من أحوال في الدنيا. وإن هذه الشريعة لما كانت ضابطة للسلوك الإنساني ومهيمنة عليه؛ لأنها كاملة ومحيطة بكل ما تولده التصرفات الإنسانية على توالي الأزمنة والأمكنة، فإن المقصد المصلحي فيها لا يمكن إلا أن يكون دنيويا، يتقصد ضبط نظام حياة الإنسان الفرد، ونظام حياة المجتمع والأمة. وهكذا ينتهي المستقرئ للشريعة أنها اتجهت لتحقيق المصلحة الدنيوية اتجاهين: اتجاه إصلاح الفرد اعتقادا وتفكيرا وعملا. واتجاه إصلاح المجتمع في تعاملاتهم وتصرفاتهم المختلفة.

1. شواهد الرؤية التدقيقية:

يشكل القرآن المجيد الشاهد الأمثل على هذا التوجه المصلحي الدنيوي. وآياته كلها تقصد بهذه الصورة أو تلك تحقيق الإصلاح تارة بالحث على إرادته، وتارة ثانية بالإلحاح على إعماله، وتارة ثالثة بتنميه الهيئة المجتمعية إلى حسن توزيع طاقات مكوناتها وقدراتها فلا يتجه الجميع إلى ميدان واحد.

في آيات القرآن حث واضح على إرادة وابتغاء الإصلاح كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ ٱلإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾[1].

كما أن آيات القرآن المجيد كلها إلحاح متنوع على ما هو واجب إعماله في تصرفات الناس، وفي ما يعرفه وجودهم الدنيوي، وهذا واضح في أسباب بعثة موسى، وأنها كانت لإنقاذ بني إسرائيل ـ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي ٱلأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ إِنَّهُۥ

(1) هود: 88.

كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[1]. وهو أوضح في الآيات التي تنهى عن الفساد في الأرض، وفي تصرفات الناس وتعاملاتهم، فتلح على أهمية استقرار الأوضاع المجتمعية وانتظامها واستدامة صلاحها: منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾[2]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[3]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[4].

وعلى أساس هذا التوجه المصلحي التدقيقي يفهم الباحث مغزى أن يعلل الله تعالى كثيرا من أحكامه بعلل ذات طبيعة دنيوية، فلولا إرادة انتظام العالم الدنيوي لما شرع الله تعالى الشرائع الرادعة عن الفساد في الأرض من قصاص وقطع للأطراف وتشريع غرم قيمة المتلفات وشتى أنواع العقوبات، ولولا هذه الإرادة التنظيمية الدنيوية لما شرع الشرائع المبيحة لتناول الطيبات، ولله در فقيه المقاصد في العصر الحديث ابن عاشور عندما نبه إلى أن الإصلاح المنوّه به غير مراد به كما قال رحمه الله: «مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة

(1) القصص: 4.

(2) الأعراف: 85.

(3) البقرة: 202 ـ 203.

(4) النور: 55.

الاجتماعية»[1]. ذلك ما يتأكد للناظر في الشرائع الإسلامية بما في ذلك العبادات الإسلامية نفسها، فكلها منطوية على مصالح دنيوية.

إنّ ثمرة الصلاة في الحياة المجتمعية هي الانتهاء عن كل فحشاء ومنكر. ذلك هو المقصد الذي يستهدفه الشارع من تشريعها قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[2]، والصلاة نوع عظيم من أنواع ذكر الله تعالى ثمرته النفسانية والوجدانية هي أيضا الاطمئنان والسكينة والراحة لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[3]. وثمرة الزكاة هي التطهر من أخلاق الجشع والبخل بالنسبة للغني ومن أخلاق الحسد والحقد بالنسبة للفقير لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[4]. وللصيام مصالح أصبحت معلومة بالتجربة والدراسة، فضلاً عن ما يربيه في الصائم من خلق أساسي، هو التقوى لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[5]. وفي الحج نسب الله تعالى منافعه إلى الحجاج: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ ... لِّيَشْهَدُوا مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾[6].

كما نلحظ استهداء رسول الله ﷺ بالتعليل الدنيوي. فأحكام السنة النبوية مستندة في تعليلاتها إلى ما تحققه، وتثمره في الواقع الدنيوي، فإذا كان الأمر النبوي هو قوله ﷺ:

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، ط1، 1366هـ، (ص.65).

(2) العنكبوت: 45.

(3) الرعد: 28-29.

(4) التوبة: 103.

(5) البقرة: 183.

(6) الحج: 27-28.

«إذا قام أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء »[1] فإنه سرعان ما يرد مرفقا بتعليل الحرص على نظافة الإناء الذي يستعمله المصلي للوضوء؛ لأنّ النائم قد يمس بيده مواضع متسخة أو متنجسة، لذا لا يناسبه أن يدخل يده في الإناء قبل أن يطهرها. ومن أمثلة ذلك أيضا أنه ﷺ علل حكمة مشروعية اقتصار الموصي في وصيته على الثلث بعلة مآلها مصلحة دنيوية. فقال: «إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم»[2].

وبجانب الحث على إرادة الإصلاح والإلحاح على إعماله ينبهنا كتاب الله تعالى إلى حسن إدراة قوانا المجتمعية وتجويد طاقاتنا المتنوعة حتى لا تستفرغ الجهود في مجال واحد من مجالات الإصلاح. إن المطلوب هو أن يتجه البعض إلى ميدان، ويتفرغ البعض الآخر إلى التخصص في مواقع أخرى يقوم على عمادها نماء المجتمع وتطوره. يبدو هذا الملمح في إقرار القرآن المجيد بأن المؤمنين صنف من الناس تتعدد مواقعهم ووظائفهم إذ ليسوا كلهم مهيئين للنفير وللمواجهة العسكرية، وإنما هم طوائف تختلف ميادين اشتغالهم بحسب ما تتطلبه أحوال مجتمعهم لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُومِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3].

2. مكونات الرؤية التدقيقية:

لما كانت الدنيا دار تكليف وعمل، وكانت الآخرة دار جزاء وثواب، اختصت المصالح التي تنطوي عليها أحكام الشرع الإسلامي بالطابع الدنيوي الذي نحتاج دائما

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، رقم الحديث 160.

(2) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب رثى النبي ﷺ خزامة بن سعد، رقم الحديث 1233.

(3) التوبة: 122.

إلى الاجتهاد في تعقله واستنباطه واستخراجه. ولا يستمد الجهاز المعرفي لهذا الاجتهاد مقدماته من قواعد النظر المصلحي الأصولي الموروث؛ لأنه محكوم ـ كما سبق بيانه ـ بالرؤية التعميمية للمصالح، فضلاً عن أن معظم علماء أصول الفقه كانوا مشغولين في المقام الأول بأهداف تعليمية مدرسية، تتمثل في تحديد المصادر وترتيب الأدلة الشرعية وتوضيح طرق الاستنباط منها. وعليه يتعين على الباحث في نظام المصالح الدنيوية أن يفكر في تكوين رؤية مصلحية تتسم بطابع التخصص العلمي، رؤية تتسق موادها وعناصرها اتساقا مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد. ولا سبيل إلى بناء هذه الرؤية إلا إذا بني فكرنا المقاصدي في باب المصالح من ثلاثة مكونات: المكون الأول: يأخذ بنسبية المصلحة. والثاني: يحدد بوضوح مجالها العلمي الدقيق. والثالث: يجعل من الفطرة مرجعية في ضبط المصالح والأعمال.

أ. نسبية المصلحة:

القول بنسبية المصالح ليس أمرا جديدا في الفكر المقاصدي، فقد مرَّ بنا بيانه مع العز ابن عبد السلام الذي قرر انعدام وجود كل من المصالح المحضة الدنيوية والمفاسد المحضة الدنيوية، وانتهى إلى الاعتراف بواقع اختلاطها، وهو ما بينه بعده تلميذه القرافي عندما أفضى استقراؤه إلى النتيجة الآتية: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإنْ قلَّت على البعد»[1].

سبق أن تبينا أنّ التسليم بنسبية المصالح الدنيوية في الشرع، والذي لا يتناقض لا مع مبدأ الابتلاء والتكلف في الشرع، ولا مع نظام الوجود الدنيوي الذي يحياه الإنسان.

---

(1) القرافي، شهاب الدين. شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1973م، (ص.78).

وعلى الرغم من تسليم ابن عاشور بهذا الطرح المصلحي الموروث، إلا أنه سرعان ما يبين حدوده؛ لأنه ينبه إلى إمكان تمحض النفع الخالص والضرر الخالص في مجال المعاملات المدنية، فالنفع الخالص أو الضرر الخالص نتصورهما من زاويتين: زاوية المعاملة بين شخصين، وزاوية فعل أو عمل الشخص الواحد.

ب. تحديد المجال العلمي للمصلحة:

إذا نظرنا ـ كما فعل العز وغيره ـ إلى الأمر من زاوية المعاملة بين شخصين فلا يمكن إثبات النفع الخالص، والضرر الخالص لتشابكهما تشابكا يعز معه التفريق والتمييز. وإذا نظرنا إلى النفع الخالص والضرر الخالص من زاوية فعل الشخص الواحد أمكن إثباتهما، وهذه هي الزاوية التي نظر منها ابن عاشور، ومثاله عليها: «التعاوض الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضرر، وأن إحراق مال أحد ضرر خالص، على أننا لا نلزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد، نستطيع أن نكثر من أمثلته. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر ه في جلب ضر إليه»[1]. ولما كان النفع الدنيوي نادراً ما يكون متمحضاً وكثيراً ما يكون مختلطاً، سارع ابن عاشور إلى تحديد الحد الذي نعدّ به الفعل مصلحة أو مفسدة، وهو عنده «وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد»[2].

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص. 69).

(2) المرجع السابق، (ص. 168)

لقد وجهت هذه النظرة الدنيوية التخصصية النظر المصلحي العاشوري، ليس فحسب في مجال البرهنة على أن جلب المصالح الدنيوية ودرء المفاسد الدنيوية هو مقصد الشارع في التصرفات والمعاملات المدنية، وإنما أيضاً في مجال المسوّغات التي حكمت نظر ابن عاشور لمقاصد الشريعة بوصفها غايات وهي مسوّغات ترجع إلى مجال التعامل الواقع بين أفراد المجتمع، وقد كيّف هذا المسوّغ ـ كما بينت في دراسة سابقة ـ[1] معاني المصلحة بوصف آثارها في قوام أمر الأمة الإسلامية، وجعلتها مبنية ومؤصلة في أصول سياسية؛ لأن من مقاصد الشريعة أن تكون «الأمة الإسلامية قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال». وتبعا لهذا التأصيل السياسي، فإن حفظ المقاصد الشرعية لا يكون ـ كما ذهب الأصوليون وفي طليعتهم الإمام الشاطبي، بما يقيم أصل وجودها وبما يدفع عنها الاختلال العارض لها، وإنما يكون بعمل سياسي ـ تنظيمي تتولاه السلطة في المجتمع. ودون هذا العمل لا يتحقق حفظ للمقاصد الشرعية سواء بالنسبة لآحاد الأمة أو بالنسبة لعمومها.

ج. الفطرة مرجعية في ضبط المصالح وتقويم الأعمال:

الفطرة نظام من الإمكانات أو الطاقات الجسدية والعقلية الموضوع في كل مخلوق، يقتدر به المكلف على أداء التكليف. ومن الإمكانات الجسدية سير الإنسان على رجليه، وعمله بيديه، ومن الإمكانات العقلية استنتاجه المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها. ومشاهدة الفطرة بهذا المعنى النظامي، هي أساس، وجلب للمصالح ودرء للمفاسد، كما أنها المنفذ الرئيس لأي تعقل للمصالح الشرعية، ودليل ذلك أن الدين الإسلامي جاء متوافقا مع نظام الفطرة، يقول ابن عاشور: «أصل الاعتقاد فيه جار على

(1) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، (ص. 296) وما بعدها.

مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي إما أمور فطرية، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه راجعة إلى ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب المصالح من الفطرة»[1]. ويلزم التطابق بين نظامي الفطرة والشريعة تعقل ما تنطوي عليه من مصالح؛ لأن أحكامها بقدر ما هي شواهد للفطرة هي شواهد أيضاً للشريعة، وقد مثل مفهوم الفطرة، انطلاقاً من هذا التطابق، أصلاً للنظرة المصلحية التخصصية، فعلى قدر اتساق هذه المصلحة أو تلك مع الفطرة، وعلى قدر اتساق هذا الفعل أو ذلك مع الفطرة تتغير المصالح وتقوم الأعمال والتصرفات.

وقبل أن أبين تولد المصالح عن الفطرة أبادر إلى التنبيه في البداية إلى أن الحفاظ على الفطرة خطوة تسبق الحفاظ على أي مصلحة دنيوية، وما يحفظ الفطرة هو الحفاظ أولا وقبل كل شيء على نظام العالم. وإن استقراء أحكام الشريعة فيما يخص الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، هو استقراء مقاصدها فيما يخص حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، واستقراء الشريعة في كل ذلك يفضي إلى أن الغرض الأول من ذلك هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه والمستخلف فيه، وهو الإنسان. نعم لا شك في ذلك، لكن حفظ نظام العالم أو حفظ المجتمع هو في حفظ للفطرة؛ لأن الدين الإسلامي ـ كما وصفه القرآن المجيد: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير،تونس، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، (21/ 91). وانظر أيضاً:

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي، الدار التونسية للنشر، 1977م، (ص.47 وص.67 وص76).

﴿ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[1] [2] هو الدين القيم، أي الدين الذي به قوام أمر الإنسان الفرد والمجتمع والأمة.

إن قول ابن عاشور بأن الفطرة معيار للمصالح الدنيوية في أبواب المعاملات، حمله على الخوض في مصالح يتوقف على التمكين لها حياة المجتمع في الوقت الحاضر من تعيين للحقوق، ومن مساواة، ومن سماحة وتسامح، ومن حرية. بيان ذلك أن الفطرة هي أصل حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، وفيما تولد عنه كحق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقاً، أو لم تثبت له الشريعة حقا، وحق المرء في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها وثمر الشجر ومعادن الأرض... كلها حقوق تكونت مع أصحابها في أصل خلقتهم. كما أن مصلحة المساواة متولدة عن الفطرة؛ لأن كل ما شهدت به الفطرة بالتساوي، فيه التفاوت من الشرع، والشرع قاضٍ به. وأكثر من هذا فإنّ الفطرة مقياس في تقويم الموانع الجبلية والشرعية والاجتماعية والسياسية التي تعوق إجراء المساواة[3].

---

(1) الروم: 30.

(2) قال للإمام بن عاشور: «إطلاق القيم على الدين تشبيه انتفاء الخطأ عنه باستقامة العود وهو تشبيه المحسوس بالمعقول، كما في قوله تعالى: ﴿قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا﴾ سورة الكهف، جزء من الآية 2 وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ (التوبة: 36) ويطلق أيضا على الرعاية والمراقبة والكفالة بالشيء؛ لأنها تستلزم القيام والتعهد. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ سورة التوبة، جزء من الآية 36، ويطلق أيضا على الرعاية والمراقبة والكفالة بالشيء لأنها تستلزم القيام والتعهد قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ سورة الرعد، جزء من الآية 33، ومنه قلنا لراعي التلامذة ومراقب أحوالهم: قيم. ويطلق القيم على المهيمن والحافظ. والمعاني كلها صالحة للحمل عليها هنا، فإن هذا الكتاب معصوم عن الخطأ ومتكفل بمصالح الناس وشاهد على الكتب السالفة تصحيحا ونسخا» انظر:

- ابن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، (21/ 94).

(3) ابن عاشور، نظرية المقاصد، مرجع سابق، (ص. 272) وما بعدها.

كما أن الفطرة هي الأصل الذي تتولد عنه الحرية؛ إذ هي «وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أولِ وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير»[1]. فالإنسان منذ وجد وهو يطمح ويريد أن يتمكن من التصرف في شؤونه تصرفا غير متوقف على غيره ودون معارض، وانطلاقاً من الوصف الفطري للحرية نفهم مغزى أن تكون مصلحة مقصودة في الشرع يتشوف إلى تحقيقها، لكن ليس بمعناها المطلق والمرسل فحسب، وإنما بالجمع بين الإرسال والتقييد، الإرسال الذي يساوق مقصد الشارع في تعميم الحرية، فعمد إلى تكثير أسباب العتق من صرف أموال الزكاة، ومن كفارات القتل والظهار، والإفطار دون عذر... والوصاية بالعبيد... وأبطل أسباب الاسترقاق. والتقييد الذي يتسق مع مقصد الشارع في حفظه للنظام المجتمعي فقصر أسباب الاسترقاق على سبب الأسر، وهو سبب ظرفي فسرته أوضاع المجتمع الإسلامي في عهد التكوين[2]. وتبعاً للجمع بين مقصدي تعميم الحرية والحفاظ على نظام المجتمع، كانت الحريات الأساسية من اعتقاد وتفكير وقول وعمل، محدودة في نظام المجتمع الإسلامي بالنظر المصلحي المختلف الصور، والمتعدد الأشكال، من جلب مصالح المسلمين ودرء المفاسد عنهم، ومن ترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين المصالح، ومن انتهاج كل ما من شأنه الحفاظ على أمن الأمة.

---

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، (ص. 162).

(2) «كان إبقاء استرقاق الأسرى من أسرى العدو الذين يقعون بأيدي المسلمين أمراً حاجياً لكيان الجامعة الإسلامية، ودولتها؛ إذ قد كان المسلمون محوطين بقبائل من مشركي العرب وكفارهم وكان أولئك معتضدين بأمتين عظمتين الفرس والروم وكان جميعهم يناصبون المسلمين العداء». انظر:

- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، (ص. 168).

ولما كان من مقتضيات الفطرة النفور من الشدة، فإن الشريعة جاءت متطابقة مع هذا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة، ممثلة في التوسط بين التشديد والتخفيف. ولا يعني هذا أن في الفطرة ميلاً دائماً إلى التشديد؛ لأنه قد تحفّ بسلوك المكلف والأمة ظروف يكون الحفاظ على الفطرة الإنسانية أثناءها، مستلزماً الأخذ بالتسهيل والتخفيف، فالتسهيل يقيم الفطرة، والتشديد يحميها ويردّ الناس إليها مراعاة لمقصد الإصلاح المتمثل في نفوذ الأحكام واحترامها. ولذلك لم يجز »أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم، دون ما دونه ودون ما فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون الإصلاح«[1].

وإن أهم ما يجب استحضاره في هذا الصدد أن الرخصة ـ كما نبهنا ابن عاشور، وهي التي لها ارتباط وثيق بالسماحة ـ كما تمس الفرد تمس الكيان الاجتماعي برمته وتمس الملة بأسرها. كل واحد منهما تعترضه مشاق خاصة وعامة، وإذا التفت الأصوليون إلى المشاق الفردية المؤقتة وغير المؤقتة، فإنّ معظمهم لم يلتفت التفاتاً تاماً إلى المشاق العامة المؤقتة التي نحتاج في تقديرها، وإمكانية الانتقال منها إلى الرخصة إلى النظر المصلحي السديد، ولا يكون ذلك إلا لأهل الاجتهاد الذين يخبرون واقع مجتمعاتهم بالعلم المتخصص الدقيق.

فالفطرة مرجعية ليست في ضبط المصالح العامة وحسب، وإنما هي أيضاً مرجعية في ضبط التصرفات المختلفة للناس، والتي تعز بطبيعتها عن الحصر، ومن أهم التصرفات في المجتمع فعل الشورى. الباحث يطرح هذا التصرف الذي أصبح من بديهيات الحياة

---

(1) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص. 105).

المعاصرة، والكل يعلم ما وقع في شأنه من اختلاف حول مدلوله في ثقافتنا الإسلامية عامة، وثقافتنا القرآنية خاصة، وقد ذكر لفظ التشاور في ثلاثة مواضع من القرآن المجيد:

1. في الآية الأولى نجد التشاور مسطرة سابقة على الفطام عن الإرضاع المرغوب فيه بين الزوجين كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾[1].

2. وفي الآية الثانية نجد التشاور من أوصاف سلوك المؤمنين، ابتداء من الأنصار الذين تشاوروا في أمر الإيمان برسالة الإسلام لما بلغتهم. وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2].

3. وفي الموضع الثالث نجد اختلافاً كبيراً لعلماء الإسلام في مدلول الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[3]. والملاحظ في الآيتين الأخيرتين تكرر لفظ الأمر، فآية الشورى جعلت أمر المؤمنين شورى بينهم، والأمر اسم من أسماء الجنس العامة مثل شيء، وإضافة اسم الجنس قد تفيد العموم، أي أن جميع أمورهم متشاور فيها. وآية آل عمران أمرت بالتشاور في الأمر. و(أل) في الأمر للجنس، وكل ذلك يفيد أن موضوع الشورى هو كل ما له صلة بمصالح الأمة وشؤونها في الحرب والسلم، لكن هل يفيد مدلول آية آل عمران وجوب المشاورة كما ذهب المالكية، أم هي مندوبة كما نقل عن الإمام الشافعي، أم هي خاصة برسول الله ﷺ كما نقل عن بعض السلف كالحسن وسفيان، أم هي عامة له ولولاة أمور الأمة كلهم؟

---

(1) البقرة: 233.

(2) الشورى: 38.

(3) آل عمران: 159.

إذا علمنا أن الله تعالى قرن خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه كما حكى القرآن المجيد؛ إذ قال في شأنه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] علمنا وجوب الشورى حتى لا تتعرض مصالح المسلمين للخطر والضياع. إن الله تعالى غني عن العالمين، وغني عن إعانة المخلوقات في الرأي وفي غيره. نعم هذا لا شك فيه، لكنه، وفي الوقت نفسه: «عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سنة في البشر ضرورة، وأنه مقترن بتكوينهم. فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين توجب إلفه وتعارفه»[2]. وما فطر عليه الإنسان هو الشورى. أما الاتجاه إلى الاستبداد فهو نوع كبير من أنواع الانحراف عن الفطرة. وكل من انحرف عن مقتضيات الفطرة واختار الاستبداد فـ«عزله واجب» كما قال ابن عطية، إلا أن ابن عرفة اعترض على هذا القول بالقياس على قول أهل الكلام، بعدم عزل الأمير إذا ظهر فسقه، يعني أنه لا يزيد ترك الشورى على كونه ترك واجب فهو فاسق. وهنا يعجبني ما عقب به ابن عاشور على هذا القول الفقهي الذي لا وعي له بالاختلاف. فقال رحمه الله: «إن القياس فيه فارق معتبر. فإن الفسق مضرته قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات. ومجمل الأمر عند المالكية للوجوب، والأصل عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل»[3].

إن ما يميز الرؤية التدقيقية هو إلحاح صاحبها على البعد الدنيوي للمصالح التي تنطوي عليها شريعة الإسلام، فجهازها المعرفي مركب من القول بنسبية المصالح وتشابكها مع المفاسد، ومركب أيضاً من تحديد دقيق لمجالها الموضوعي، ومركب أخيراً

---

(1) البقرة: 29.

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، (4/ 148).

(3) المرجع السابق.

من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال. والفكر في هذه النظرة فكر متخصص يتجه صاحبه إلى التفكير الدقيق في الشرائع الإلهية، وخاتمتها الشريعة الإسلامية من منظور ما تثمره أحكامها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط. وهذا التدقيق بكل ما يعنيه من تخصص، لا يتناقض مع تسليم صاحبه بمصالح الآخرة. ونحن بحسب هذه الرؤية لم نكلف بتعقل المصالح الأخروية؛ لأننا سنطمح إلى إدراك حقائقها وتعقل أسرارها، بما تهيأ لنا من عدة منهجية ومن كسب معرفي حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية، بكلام آخر سنحكم على المصالح الأخروية بمقاييس دنيوية مستمدة من عالم الشهادة الذي نحياه، فنقع تبعا لذلك في مهاوي قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس غير مقبول في الفكر العلمي.

لا أعتقد أن مفسراً متمكناً، وإماماً كبيراً وعالماً مدققاً في وزن العلامة محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله يغيب عن باله استحضار الشمول في الأثر المصلحي الزمني، لما يثمره إعمال الأحكام الشرعية. فهذا شمول تتضافر الآيات القرآنية على إثباته، ويكفيني منها قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَيٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾[1]. ولم يكن هذا الفقيه والمفكر المقاصدي الرائد في سياق اعتقادي يبرهن على الشمول الزمني للمصلحة في الإسلام، لا لم يكن في ذلك السياق، وإنما كان في سياق علمي ومجتمعي، فتح الباب واسعاً لتناول عمليٍّ مصلحيٍّ تخصصي. ذلك ما لم يتنبه إليه الأستاذ البوطي، أو على الأقل ذلك ما لم يتفهمه[2].

---

(1) القصص: 77.

(2) البوطي، محمد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1406هـ/ 1986م، الهامش رقم3، (ص. 47-48).

و هكذا تجعل الرؤية التعميمية للمصلحة التي يبحثها المفكر المقاصدي الشمول الزمني ممتدا من الدنيا إلى الآخرة، فتفصل القول تارة في طبيعة مصلحة الآخرة، وتارة ثانية في مصلحة الدنيا، وتارة ثالثة في المصلحة الدنيوية والأخروية. والحق أن للامتداد الزمني في هذه الرؤية التعميمية ما يسنده؛ لأن البعد الأخروي بعد مكون ومتجذر في الدين الإسلامي، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[2]. والآيات القرآنية متضافرة في الدلالة القطعية على أن مصالح العباد المقصودة هي مصالح في الدنيا والآخرة، يكفي منها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[3].

إننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من ثواب وجزاء في الحياة الآخرة بالنسبة لأي تعامل مع شريعته، ائتماراً بأوامرها، وانتهاء عن نواهيها. وفي الوقت الذي نحن، المسلمين، مطالبون بهذا الإيمان، فإننا لسنا مطالبين بتعقل الطبيعة المصلحية لهذا الجزاء ولا بإدراك حقائق ما يخالفه من عقاب. كما أننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من مصالح ومنافع في الحياة الدنيا بالنسبة لأي تعامل مع أحكامه ائتمارا بأوامرها وانتهاء عن نواهيها. وإذا كنا غير مطالبين بتعقل ما يترتب عن العمل بالأحكام الشرعية في الحياة الآخرة، فإننا مطالبون بتعقل ما يترتب عن العمل بها في الحياة الدنيا. قد يقال: «ما الدنيا إلا قنطرة للمرور للآخرة،» فهل هذا منطق يمكن أن يؤدي وظيفة ناجعة في هذا العصر؟ ليس الأمر

(1) العنكبوت: 64.

(2) الأنعام: 33.

(3) طه: 123ـ124.

كذلك بالنسبة لبعضهم؛ لأنه قاصر ومحدود. قال الأستاذ محمد عابد الجابري: »أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط، وليس عصر علم وتقنية وإيديولوجيات«[1].

وفي نظري إن «منطق الدنيا مجرد قنطرة للآخرة» فعّال وناجع في كل العصور، لكن بشرط أن نهتم بالقنطرة الدنيوية، فنقوي أركانها ونشيد أعمدتها وبنيانها على أساس من العلم الدقيق، وعلى أساس من الخبرة المتخصصة بمكونات القنطرة التي سنمر عبرها إلى الآخرة. ننبه على أن هذه الخبرة ما هي إلا صورة من الصور التي تتشكل منها العبادات الإسلامية. لا تعني العبادة الإسلامية الانقطاع عن أنواع وصور العمل الصالح، ومنها العمل العلمي، كما لا تعني التجرد عن الدنيا. كل انقطاع وتجرد في هذا المضمار مناقض لمهام العبادة الإسلامية، وفي طليعتها مهام تعمير الأرض والتمكين لأحكام الدين بما يتسق وقوانين الحياة الكونية والمجتمعية. الطريق إلى الآخرة لا يكون بتطليق الدنيا، وإنما يكون أولا بالتمكن من علوم الدنيا حتى نعمرها فنأكل من طيبات أرضها ونحلق في أجوائها ونمشي في مناكب أرضها ونهيئ القوة التي بها ندافع عن ديننا وعليه فإن الإنسان الفرد والمجتمع والأمة مكلفون جميعا بالكشف المستمر والمستأنق عن تلك القوانين. ولعل هذا ما تمكن له الرؤية التدقيقية للمصلحة لأن القرآن الكريم يدعونا إلى أن نريد الآخرة، نعم لا شك في ذلك، لكنه يدعونا في الوقت ذاته إلى أن نسعى لها بسعي دنيوي يلتحم في بنائه الإيمان بالله مع العمل الصالح.

إن سعي المؤمن للآخرة لا يكون بتطليق الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾[2]. وجملة

(1) الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م، (ص. 45).

(2) الإسراء: 19.

«وهو مؤمن» في الآية السابقة اسمية لدلالتها على تمكن الإيمان وما يثمره من مكارم الأخلاق. ليس في هذا أي تطليق للدنيا، وإنما هي «قنطرة» أو محطة خلقت للإنسان، وخلق هو لها ليفيد منها ويعمرها ويستمتع بمباهجها، وكل ذلك محتاج إلى تنظيم، وكل ذلك مفتقر إلى تقنين جاءت الشرائع، ومنها شريعة الإسلام، لضبطه وتهيئته. وانطلاقاً من هذا الاحتياج، وذلك الافتقار، كانت الرؤية التدقيقية بمكوناتها السابقة وجهة نظر جديرة بالتفكير؛ لأنها حصرت الحيز الزماني للمصلحة التي يبحثها عالم المقاصد في الإطار الدنيوي المجتمعي. وهكذا ليس من مهمة عالم المقاصد الخوض في طبيعة المصالح الأخروية، فلا يلزم عن الإقرار بها من الناحية الاعتقادية تعقلها من الناحية العلمية؛ لأنها من الغيوب المحجوبة عنا، والتي لا يجوز لنا الاعتناء بها. كل ما يعني الفقيه، وكل ما يدخل في وسع المفكر محصور في تعقل الطبيعة الدنيوية للمصالح التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية، وليس مجرد ظواهرها كما هو علم أكثر الناس. قال تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾[1].

لقد كان سوء «الموقف من الدنيا» من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. وقد أسفر عن هذا الموقف السيئ أفكار وممارسات وعوائد في جوانب متعددة من ثقافتنا الإسلامية الموروثة[2]، لم يرسخ من خلالها لعلوم الدنيا وتركتها لغيرنا، فانطبق على حالنا الحديث والمعاصر قول الشاعر:

---

(1) الروم: 6ـ7.

(2) منها ما ورد عند الغزالي في كتاباته، خاصة كتابه إحياء علوم الدين. ويبقى الموقف السليم منها هو ما عبر عنه الأستاذ يوسف القرضاوي في قوله: «على قارئ الغزالي أن يستفيد مما لديه من شحنة روحية عالية، تلين بها القلوب القاسية، وتجعل الآخرة دائما حاضرة، وهذا ما يحتاج إليه الناس في عصر المادية الغالية، مع الحذر من المبالغات التي تبعد بالمسلم عن منهج الوسطية المستقيم» الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م، (ص. 115).

تعدو الذئاب على من لا كلاب له وتتقي صولة المستأسد العادي

لقد سبق للأستاذ المصلح علال الفاسي في المغرب أن نبه على أن الحياة في الإسلام كما قال: «خلقت للإنسان، وأنه هو خلق لها. وعليه أن يسعى ليجعلها دائما أحسن وأطيب. وعليه أن يذكر أنه، وإن كان فردا فهو ذرة من كل، وأن الحياة خلقت للجميع، كما خلق الجميع لها»[1]. كما سبق للشيخ الداعية محمد الغزالي في المشرق أن تساءل فقال: «لماذا جهلنا الحياة وبحوثها... على هذا النحو؟ لقد كان من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية سوء الموقف من الدنيا وعلومها، وبناء التربية الدينية على أفكار غيبية شاعت بين فريق من المتصوفة والزهاد والفقهاء الصغار»[2]. معظمهم لم يمكنوا تمكينا تاما لشيوع الثقافة العلمية بالدنيا، وبمجالاتها وساروا يرسخون للنظر في ذات الله، وفي قضاء الأوقات الطوال في ترداد اللسان لأسماء الله الحسنى عشرات أو مئات أو ألوف المرات، وفي بذل الجهد العقلي، من أجل تعقل ما أعده الله تعالى من نعيم ومصالح، وما أعده أيضا من جحيم ومفاسد في يوم يقوم الناس فيه لرب العالمين، رسخ كل ذلك في سلوكنا الإسلامي على الرغم من أن الله تعالى دعانا إلى التفوق في علوم الدنيا لينطبق علينا الوعد الإلهي بالاستخلاف والتمكين الأرضي، وما يرافقهما من شعور وتنعم بالأمان. قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً﴾[3].

(1) علال الفاسي، عقيدة وجهاد، الرباط، المطبعة الاقتصادية، بدون تاريخ، (ص. 77).

(2) الغزالي، محمد: الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، دمشق: دار القلم، ط2، 1422هـ/ 2001م، (ص. 76).

(3) النور: 55.

والحاصل أنه إذا كانت المصلحة هي الموضوع الرئيس في مقاصد الشريعة، فإن معالجتها تمت من خلال رؤيتين: رؤية تنطلق من الأساس الاعتقادي للمصلحة في الإسلام، لتعالجها في بعدها الدنيوي والأخروي؛ لأن نتائج الأعمال التي يأتيها المكلف تشمل الدنيا والآخرة، وبذلك سيطر على الفكر المقاصدي فيها هاجس التعميم. والرؤية الثانية يحصر صاحبها الكلام في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد ولحياة، المجتمع والأمة، فتمكن بذلك لهاجس التخصص والتدقيق في الفكر المقاصدي. وهنا أستحضر ما قاله الإمام ابن عاشور رحمه الله في هذا المضمار: «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، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»[1]. ولعمري إن هذا الحصر ضروري، ومن العمل الصالح في مقاصد الشريعة. والعمل الصالح من خلالها يقتضي التمكن من مبادئ وتقنيات الفكر العلمي. ودون التمكين لهذا الفكر العلمي في ثقافتنا نسقط في نظر حالمٍ وقاصر وعقيم. ولعل الانطلاق المؤسس والواعي من مقاصد الشريعة يرسخ لهذا المقتضى، وهو ما سيكون موضوع بحثنا في الفصل الثاني.

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، (ص. 10).

الفصل الثاني

ترسيخ الفكر العلمي[1]

(1) تتجسد مناسبة هذه الدراسة في المشاركة في أعمال المجمع العلمي للفقه الإسلامي بكولالامبور بماليزيا 9 ـ 14 يوليوز عام 2007م يوليوز، إذ طلب مني تقديم إسهام يكون موضوعه مقاصد الشريعة وما لها من أثر في الفكر والفقه. فانتهيت إلى أن أطرح النظر في مقاصد الشريعة طرحا إشكاليا من خلال التساؤل عن جدوى وأثر استحضار مقاصد التشريعة، والتشبع بها في تشكيل العقلية العلمية أثناء فقهنا لشريعتنا الإسلامية، وتفكيرنا في مجتمعاتنا الراهنة .

أحسب أن الاهتمام بدراسة الفكر المقاصدي من زاوية ما يرسخه من فكر علمي من المداخل المهمة التي لم يسبق لكثير من الباحثين المقتدرين معاجلتها. معظم الدراسات ركزت أصحابها على المسار التاريخي لهذا الفكر، وانشغلوا بنوع علاقته النظرية والتطبيقية بالفقه وأصوله[1]. ومن ثم تبرز الحاجة الماسة لهذا النوع من المداخل لأن ترسيخ الفكر العلمي والتمكين له حتى تكون له الريادة في مجتمعاتنا الإسلامية نتيجة من النتائج الأساسية التي يتوقف عليها كل إصلاح وتقدم ومنشود لأمتنا الإسلامية. والحق أن ترسيخ الفكر العلمي ثمرة تسهم في إنضاجها وتكوينها آليات متداخلة تتركب من عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية متشابكة. نهتم في هذه المناسبة بالعامل الثقافي من تلك الآليات، وبالأخص جانبا أساسيا من ثقافتنا الإسلامية في الفقه وأصوله. أعني به جانب الفكر المقاصدي. فهذا الفكر ليس مجرد شعار نرفعه، وإنما هو ممارسة اجتهادية في الشريعة الإسلامية ترسخ من الزاوية الذهنية والثقافية لفكر علمي، واضح في مبادئه الأولية، وفي تقنياته البحثية، وفي مفاهيمه الإجرائية.

مبادىء الإفادة والتعليل والفطرة، وتقنيات المقام والاستقراء، ومفاهيم الاتساق والتمايز. كلها عناصر علمية تتناسب مع طبيعة الموضوع ممثلا في شريعة الإسلام كخطابات أمرنا بالسعي المستمر للإفادة من معانيها، وكأحكام عملية تنطوي على غايات مصلحية تقاس مشروعيتها بمدى تطابقها مع الفطرة الإنسانية. وكلها أيضا عناصر علمية تجعل من فكرنا المقاصدي في الشريعة فكرا يأخذ صاحبه بنسبية الأقوال

---

(1) يراجع في هذا الصدد دراسات الأستاذ أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي والأستاذ إسماعيل الحسني نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، والأستاذ عبد المجيد الصغير السلطة العلمية في الإسلام. نستثني من ذلك، بطبيعة الحال بعض دراسات الأستاذ طه جابر العلواني كالجمع بين القراءتين وحديثه عن الوحدة البنائية للقرآن المجيد.

والتعليلات الموروثة وغير الموروثة، ويتطلع صاحبه إلى البناء المستمر لنظرة متسقة للشريعة ولمقاصدها.

لا يخفى أن المقاصد التي يتقصدها الشارع منتظمة في مراتب مختلفة، منها ما هو واضح نص عليه الشارع في خطابه كالرحمة، والهداية، والعدالة، والحكمة، واليسر ورفع الحرج وغيرها من المقاصد الشرعية[1]، ومنها ما يحتاج في معرفته واستنباطه إلى إعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته ومستوياته.

للعلم مرادفات متعددة: نقول العلم ونعني ما يرادفه من معرفة أو إدراك أو ملكة. ونقول العلم أيضا ونعني به ما يضاده من الجهل. ونقول العلم مرة ثالثة ونعني ما يرادفه من التصورات والتصديقات تبعا لقول علماء المنطق في العصر القديم «العلم إما تصور أو تصديق». ونقول العلم ونعني به مرة رابعة ما يرادفه من القضايا والقواعد الكلية المبرهن عليها. كلها مرادفات قد نستحضرها عند استعمالنا لكلمة العلم سواء في اللغة العربية أو في ما كتبه علماء المنطق وأصول الفقه.

ولما كان العلم في اللغة إدراكات، أو ملكات، أو تصورات وتصديقات، أو قضايا أو قواعد كلية كان المقصود بالفكر العلمي فيها الحصيلة والخبرة المنهجية المؤسسة على الدليل، أيا كانت مرتبة ذلك الدليل، وأيا كان مجاله. لكن هل الفكر العلمي هو مجرد المعرفة الحاصلة عن الدليل؟ ليس الأمر كذلك عندي لأن العلم ليس مجرد إدراكات وأدلة ، ولا هو مجرد ملكات وتصورات أو تصديقات، ولا هو مجرد قواعد أو قضايا كلية مبرهن عليها. العلم في المقام الأول قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه نسقا من المفاهيم لكي يختبر نجاعتها في فهم موضوعه، وفي معالجة ما يطفح به من إشكالات، وما يطرحه من قضايا. قوام الفكر العلمي هو هذه القدرة

(1) يراجع مقدمة الكتاب.

المنهجية على تشغيل وإعمال مكوناته الثلاثة الأساسية: مكون المبادىء الأخلاقية، ومكون التقنيات البحثية، ومكون المفاهيم التي تلتحم في إطارها المبادىء والتقنيات البحثية. إن الفكر العلمي الذي يرسخه الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند الاجتهاد مبادىء يلتزم بها الفقيه المقاصدي ويشغلها، وتقنيات يعتمدها في بناء موضوعه وفي الاستدلال على نتائجه، ومفاهيم تنصهر في بوثقتها ما اعتمده من مبادىء وما شغله من تقنيات.

أولا: مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته

ينبغي للباحث أن يكون على بال من أن معظم مبادىء الفكر العلمي وتقنياته تتكيف إلى حد بعيد بطبيعة الموضوع الذي يدور حوله البحث، وتتأثر بدرجة كبيرة بنوع الهدف الذي يتوخاه الباحث والمفكر . ولهذا يقال إن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج . ومعنى هذه المقولة أننا نصطنع مفاهيم مبتكرة نبلور من خلالها كيفيات استعمالنا للمبادىء والتقنيات في دراستنا للموضوع . مفاهيم قيمتها الابتكارية العلمية في مدى انسجامها مع طبيعة الموضوع من جهة، وفي مدى إسهامها في فهم ما تطرحه جوانبه المختلفة من قضايا وإشكالات من جهة ثانية.

و الجدير بالتنبيه عليه هنا أنني عندما أبدا بالحديث عن المبادئ فلا يعني ذلك عندي قولا بأسبقيتها النظرية على التقنيات. كما لا يعني ذلك عندي قولا بتأخر أحدهما عن الآخر. كلا ليس الأمر كذلك لأن واقع الممارسة العلمية والمقاصدية شاهد على تداخلهما وتشابكهما. فالتعليل مثلا كمبدإ أساسي في الفكر المقاصدي لا يتم بدون استحضار المقامات التي ورد في سياقها الحكم الثابت بالخطاب الشرعي. كما لا يتم التعليل بدون استقراء الأوصاف المختلفة من أجل اختيار الوصف المناسب للتعليل كما بين الأصوليون في مسلك السبر والتقسيم.

1 ـ مبادىء الفكر المقاصدي

المبدأ في اللغة العربية هو اسم ظرف من البدء. والبدء افتتاح الشيء. والأولية جمع أولية Axiome، وهي القضايا التي توضع في أي ممارسة علمية ولا تحتاج إلى برهان. إنني أميز في مبادىء العلم بين نوعين: أحدها عام، والثاني خاص. النوع العام ذو طابع أخلاقي لا يختص بموضوع محدد، وإنما يناسب كل الموضوعات ويتلائم مع كل المجالات العلمية. مثال ذلك مبادىء النزاهة، والموضوعية، والأمانة، والتريث، وغيرها من المبادىء العالمية والإنسانية.

والنوع الثاني خاص بموضوع محدد وبمجال علمي معين دون غيره. إن المقصود بالمبدإ هنا هو كل ما يعلم بذاته ويحصل عنه العلم بشيء آخر. مبادئ الفكر المقاصدي بهذا المعنى ما يتوقف عليها مسائل وإشكالات هذا الفكر والتي لا تحتاج إلى برهان يثبتها. فلما كانت ـ وكما قال ابن رشد: «كل صناعة لها مبادىء، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[1]. والفائدة والتعليل والفطرة مبادىء ثلاثة يقوم عليها الفكر المقاصدي، ومن شأن التمكين لها ترسيخ عقلية علمية.

1 ـ 1 مبدأ الفائدة

هذا مبدأ عظيم من مبادىء الفكر المقاصدي، لأنه يرسخ ليقظة ذهنية ولحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي، ولدى كل متفكر في مقاصده. قد يفهم البعض أن ثمة علاقة معينة لمبدإ الفائدة بالمصلحة، وهذا صحيح شريطة أن نفهم ـ كما سيأتي بيانه

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، (ص. 78).

ـ أن الفائدة مبدأ مؤسس للقول بالتعليل المصلحي في الأحكام التي ينطوي عليها الخطاب الشرعي. وبغض النظر عن هذا الارتباط فثمة فرق بين المبدأين. المصلحة لها بُعْد قيمي، والفائدة لها بعد خطابي.

البعد القيمي للمصلحة متمحور حول مفهوم مكارم الأخلاق لقوله ﷺ: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»[1]. وقد أدرك ذلك كثير من علماء الإسلام . فقديما قال الشاطبي: «الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق»[2]. أما حديثا فإن حد الصلاح عند الأستاذ طه عبد الرحمن: «أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية. وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح»[3]. كما جعل الأستاذ طه جابر العلواني من قيمة التزكية، بالإضافة إلى قيمتي التوحيد والعمران، قيما أساسية تتمحور حولها المقاصد الشرعية الكلية في الإسلام.

1ـ1ـ1ـ مقتضى مبدأ الفائدة وأدلته

أما مبدأ الفائدة فله بعد خطابي، إذ تعني الفائدة تنزيه الشارع في إنشاء خطابه عن أن ينطوي عن العبث، والإهمال، واللغو بدليل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[4]. وقوله أيضا: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[5]. فالشارع

---

(1) مالك، الموطأ: كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم2899، وفي رواية أخرى أوردها لسيوطي في الجامع الصغير: «بعثت لأتمم صالح الأخلاق».

(2) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عند الله دراز، دار المعرفة، بدون، (2/ 77).

(3) عبد الرحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994م، ص 103.

(4) الإسراء: 105.

(5) البقرة: 118.

سبحانه لا يشرع إلا بالحق وللحق، والآيات متضافرة في البرهنة وفي الدلالة على هذا المبدأ. منها قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1]، ومنها قوله: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]. ومنها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[4]. ومنها قوله تعالى على لسان أولي الألباب: ﴿مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾[5].

إن قليلا من التدبر في هذه الآيات، وأمثالها كثير في القرآن الكريم، يفضي بالمتدبر إلى القول بأن مبدأ الفائدة مستمد من المنحى المقاصدي الذي ينطوي عليه كتاب الله عز وجل. وهو منحى يخلع على كل موجود، صغير غاية كان أم كبيرها، فيحدد له دورا ووظيفة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. التشبع بهذا المنحى المقاصدي ينقل المسلم وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات. والذي يفسر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية هو ما تنطوي عليه تلك المعاني وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الانسانية. ومن هنا يرتبط مبدأ الفائدة ارتباطا وثيقا بالحقيقة المقاصدية للخطاب الشرعي. فليس هذا خطابا بشريا يعبر عن حاجات للمخاطِب عند المخاطَب، يريدها

(1) المؤمنون: 116.
(2) العنكبوت:1.
(3) الدخان: 36ـ37.
(4) ص: 26.
(5) آل عمران: 191.

منه بل هو خطاب إلهي جاء ليحقق المصلحة الانسانية لأن الله غني عن العالمين، قال تعالى: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1]. و هكذا وجدنا الشارع يتبع كثيرا من الأحكام ببيان ما يترتب عليها من مصالح راجعة إلى المكلف بها.

1ـ1ـ 2 ـ دور مبدأ الفائدة

التشبع بمبدأ الفائدة ينشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية تصور بهذه الدرجة أو تلك نوع التهيؤ الذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعدا باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه السابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. ويمكن إبراز ذلك ـ على الأقل ـ في صورتين:

أ ـ **صورة التأسيس الجديد للمعاني**، وقد عبر فقهاء الإسلام عن هذه الصورة في أن الأصل حمل كلام الشارع على التأسيس لا على التقرير. وفحواها أن الخطاب الشرعي يفيد فائدة جديدة تباين فوائده السابقة. وقديما أرجع الامام الشاطبي المجال الفقهي التطبيقي لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيدة التي تدل على معان خادمة للمعاني المطلقة. فمن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة. أما في العصر الحديث فنبهنا الامام ابن عاشور إلى أن الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها»[2].

ب ـ **صورة عدم الإهمال الخطابي**، وقد تجسدت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغ كان حمله تبعا لمبدأ الفائدة على ما هو مقصود أولى. يتقيد في ضوء هذه القاعدة فهم الدلالة

---

(1) فاطر: 15.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، بدون، (1/ 93).

المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتدرك انطلاقا منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية. ولهذا أوجب الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله على المفسر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارع سبحانه من نزوله[1].

إن كثيرا من الأحكام الشرعية والأفهام العلمية في شريعتنا الإسلامية مبني على أعمال مبدأ الفائدة. والتشبع به. فعلى سبيل المثال استدل الفقهاء، خاصة المالكية، منهم، على مشروعية بعض المعاملات كالكفالة والوكالة. بآيات قرآنية على الرغم من أنها وردت في سياق يقص الشارع من خلاله أحوال الأمم الماضية، إلا أن الفقهاء استفادوا منها في التدليل.

وهكذا استدلوا على مشروعية الحمالة والكفالة بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِۦ زَعِيمٌ﴾[2].

كما استدلوا على مشروعية الوكالة بقوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾[3]. كما أن الأخذ بشرع من قبلنا مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها إذا لم يرد في الشرع الإسلامي ما يؤكدها ولا يخالفها. والحق أن التطبيقات الفقهية التي تشهد على هذا المبدإ تعز عن الحصر.

منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[4]. فالآية وردت في سياق النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضا، لكن على الرغم من

---

(1) يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير، (1/ 38).

(2) يوسف: 72.

(3) الكهف: 19.

(4) النساء: 29.

هذا أفادت بالنسبة لعمر بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معنى يتناغم مع هذا السياق. وهو جواز التيمم عند الخوف من الاغتسال بالماء البارد. فلما أصبح جنبا في يوم بارد أجاز التيمم خوفا وخشية على الناس من الاغتسال بالماء البارد.

منها قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ...﴾[1]. فالآية نزلت في بني قريظة وبني النضير. والمراد بالذين جاءوا من بعدهم هم المسلمون الذين جاءوا بعد الفتح. على الرغم من ذلك فقد استفاد منها عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معنى آخر يتسق مع سياق الآية ولا يتناقض معه. لقد رأى بفقهه الدقيق أنها تنطبق أيضا على المسلمين الذين يأتون بعد فتح البلاد المفتوحة. فلما فتحت العراق سأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم فلم يقسم بينهم بدليل الآية السابقة. وقال: «إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتوا بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم. فأرى أن أجعلها خراجا على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل موسم فإن الله يقول: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ...﴾[2].

ومنها استدلال الإمام الشافعي على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُومِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيراً﴾[3]. نعم إن المقام الحالي الذي سيقت الآية في إطاره متصل بأحوال المشركين الذين ارتدوا عن الإسلام بعد أن آمنوا بالرسول ﷺ، فجاءت الآية ببيان بعض أحوالهم المتمثلة في مشاقة خاصة، وفي انحراف عن سبيل خاص. نعم لا شك في هذا المقام الذي سيقت في إطاره الآية، لكن الأصوليين، وأولهم الإمام

---

(1) الحشر: 10.

(2) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، (1/ 96).

(3) النساء: 114.

الشافعي، فهموا منها معنى آخر لا يتناقض مع سياق الآية، وهو أنها دليل على صحة الإجماع. وقد أدرك الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ذلك إدراكا كاملا فقال: «روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية»[1].

والحاصل أن مبدأ الفائدة في الفكر المقاصدي مستند إلى معطيين علميين يشهد لهما الشرع الإسلامي:

أولهما: معطى المقام؛ إذ لا سبيل إلى العلم بمقاصد الخطاب الشرعي دون تبيين مقام نزول القرآن الكريم ومقام ورود السنة النبوية. فمسافات الخطاب فيها مختلفة حسب اختلاف الأحوال والأوقات مما يتطلب من العالم بمقاصد الشريعة رد آخر الكلام على أوله ورد أوله على آخره حتى إذا قبض بالمقام أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مغزاها الحقيقي.

والمعطى الثاني معطى الانطواء، ذلك أن عملية الإحاطة بالعلل واستيعاب المعاني المقصودة من تشريع الأحكام الشرعية قائمة على الاستفادة من معطى الانطواء الذي يتميز به أحكام الشرع الإسلامي . وقد عبَّر الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعبيرا صادقا عن هذا المعطى في قوله عن الشريعة: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام»[2].

وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة المسند إلى معطى الانطواء في الشرع فإنه من غير المنطقي القول بأنه لم يبق في الحكم المنسوخ أي وجه للعمل به القول بذلك متناقض مع مبدأ تنزيه الشارع عن اللغو والاهمال والعبث. يجب، كي ينسجم العالم والفقيه مع هذا المبدإ

---

(1) نقلا عن تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، (5/ 301).

(2) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، (ص. 43).

ويجب كي يتسق مع مقتضياته أن يتشبث وجها من الوجوه المصلحية لأحكام سبق أن اصطلح علماؤنا أنها منسوخة. كنسخ القبلة وبقاء بيت المقدس قطعا، ونسخ التخيير في الصوم بتعينه، ونسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة أمام العدو بثباته للاثنين، ونسخ وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول، ونسخ الصلوات الخمسين بخمس، ونسخ الوصية الواجبة للوالدين والأقربين لمن حضره الموت بآية المواريث، ونسخ الاعتداد في الوفاة بحول بالاعتداد بأربعة أشهر وعشرا على المشهور، ونسخ حبس الزانية في البيت حتى تموت بالرجم والجلد.

يجب، وانطلاقا من التشبع بمبدإ الفائدة، الاستفادة من هذا الحكم المنصوص الذي سبق نسخه لأنه لا بد أن يبقى منطويا بهذه الدرجة أو تلك وبهذه الصورة أو تلك على مصلحة من المصالح كيف وهو صادر سلفا من حكيم لا تخلو حكمته من مصلحة. نعم قد تتعارض هذه المصلحة مع مصلحة أخرى أعظم منها، لكن هذا التعارض لا ينهض دليلا على الغفلة عن المصلحة الشرعية التي لازال الحكم المنسوخ متضمنا ومكتنزا لها. المطلوب دائما هو تقديم أعظم المصلحتين ويبقى في الحكم المنسوخ ـ كما قال ابن القيم ـ: «ما شاء من الوجه الذي تضمن المصلحة ويكون هذا باب تزاحم المصالح والقاعدة فيها شرعا تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان فإن تعذر قدمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى»[1].

إننا على سبيل المثال إذا فكرنا في آيات الربا في الكتاب المجيد سابقة من زاوية مبدإ الفائدة نلاحظ أن آية آل عمران (130) تتضمن وحدها دون غيرها من آيات البقرة والنساء والروم قيدا يتمثل في وصف «الأضعاف المضاعفة». إن هذه الآية، وانطلاقا

(1) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1993، (2/ 350).

من وصف «الأضعاف المضاعفة» تقيد وتخصص الآيات الثلاث العامة التي ورد فيها لفظ الربا عاما يفيد الشمول والاستغراق، وذلك تبعا لقاعدة وجوب حمل الطلق على المقيد عند اتحادهما في الحكم والسبب والموضوع. وعليه، وفي ضوء هذا الفهم الأصولي للآيات الأربع السابقة، ذهب الشيخ عبد العزيز جاويش إلى القول بأن ما تأخذه البنوك من زيادات على الديون التي تقدمها للمقترضين لا يعتبر ذلك حراما ما لم تبلغ تلك الزيادات أرقاما فاحشة أو زيادات مضاعفة[1].

1ـ 2 مبدأ التعليل المصلحي

التعليل كشف للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه. ولا يتأتى القول به إلا بالإعمال المنهجي لمبدإ الفائدة كعنصر منهجي يعنى بتنزيه خلق الله تعالى وشرعه عن الإهمال والعبث واللغو. دليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[2]. فانطلاقا من هذا المبدإ لكل مخلوق خلقه الله تعالى، ولكل شرع شرعه حكمة هي الغاية المفسرة لوجودها.

التعليل بهذا المعنى مبدأ من مبادىء العلم لأنه يعنى بترتيب المسببات على أسبابها، وترتيب المعلولات على عللها، وترتيب النتائج على مقدماتها. وكل ذلك منطو على معاني مصلحية متعددة. وعند تبينها والتبصر بها يتأكد للناظر أن الشريعة لا يمكن أن تفرق بين المتماثلين. كما لا يمكن لها أن تجمع بين المختلفين[3]. فليس في الشرع ولا في

---

(1) يراجع للتوسّع في هذه النقطة: إسماعيل الحسني، الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في مسألة امتلاك السكن بقرض ربوي، مراكش، نشر المطبعة الوطنية، الطبعة الأولى، 2008م، (ص. 126).

(2) الأعراف: 53.

(3) ابن القيم: الداء والدواء، (ص. 20). بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبط حسين عبد الحميد، دار الفكر، بدون، (2/ 223).

الخلق أي مجال للقول بالعفوية والاعتباطية. وإنما كل ما ورد فيها معلل بالمصلحة. وعليه إن التعليل المصلحي هو التعليل الذي يراعي صاحبه المصالح المقصودة في الشرع، والتي سبق لعلمائنا أن حددوا عناصرها الأساسية في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

1ـ2ـ1 التعليل في أحكام العبادات

أحكام العبادات، انطلاقا من مبدإ التعليل المصلحي، راجعة إلى مصالح تربية الضمير وتزكية النفس وتقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق . ويبدو هذا واضحا في التعليلات التي تنطوي عليها الآيات التي تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج .

قال تعالى في شأن الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[1]. وقال أيضا: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾[2]. تنطوي الآية الأخيرة على أمرين في تعليل فرضية الصلاة. العلة الأولى أنها تنهى نهيا مطلقا عن كل فحشاء وعن كل منكر. وما أعظم الانتهاء عنهما في الحياة الفردية والجماعية والمجتمعية. والعلة الثانية أن الصلاة ذكر لله. ويكفي في الاستدلال على ذلك أن ذكر الله هو أكبر ما يثمره الذكر من المصالح الدنيوية، ومن أبرزها مصلحة الاطمئنان التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾[3].

---

(1) طه: 13.

(2) العنكبوت: 45.

(3) الرعد: 29.

أما في شأن الزكاة فقال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[1] فالآية منطوية على تعليل فرضية الزكاة بعلة كونها تطهير وتزكية؛ تطهير الفقراء من الحقد على الأغنياء وحسدهم. وتطهير الأغنياء من البخل، فضلا عن كونها حافزا لهم يدفعهم إلى مزيد من تزكية نفوسهم حتى يحسوا بآلام الفقراء والضعفاء دون أن ننسى أنها دافع لهم إلى المزيد من تنمية أموالهم حتى لا يأكلها واجب أخذ الزكاة منهم.

وقال تعالى في شأن الصوم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]. وهذا تعليل للصوم بكونه وقاية بالمفهوم الشامل. لا ينحصر معنى الوقاية في الوقاية من الوقوع في جنس أو نوع واحد من المعاصي والأضرار والمفاسد. يتسق هذا الشمول في معنى الوقاية مع حديث رسول الله ﷺ أنه قال:»الصيام جُنَّة، فإذا كان أحدكم صائما فلا يرفث ولا يجهل. فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل: إني صائم. إني صائم»[3]. وللإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله كلام دقيق ومفيد في شأن هذا الحديث، إذ قال: «حد متعلق (جنة) لقصد التعميم، أي التكثير للمتعلقات الصالحة بالمقام... فأفاد كلام رسول الله ﷺ أن الصوم وقاية من أضرار كثيرة. فكل ضر ثبت عندنا أن الصوم يدفعه فهو مراد من المتعلق المحذوف»[4].

---

(1) التوبة: 104.

(2) البقرة: 182.

(3) أخرج البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، الحديث رقم 1894.

(4) ابن عاشور محمد الطاهر: كشف المغطى من الألفاظ الواقعة في الموطأ، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون، (ص.17).

أما الحج فتنطوي آياته في القرآن المجيد على كنوز من المنافع المادية والروحية التي لا يحيط بها إلا علام الغيوب. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۝٢٧ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[1]. فالله تعالى في الآية الكريمة تقصد تنكير لفظ «المنافع» ولم يخصّ شيئا من المنافع، دون غيره، فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة. وفي الحج صور متعددة وأشكال متنوعة من المنافع الروحية.فكأن الحاج في حال إحرامه عبد يظهر الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق، ويتصور بصورة العبد الذي سخط عليه مولاه، ومن ثم يتعرض بسوء حاله لعطف مولاه ومرحمته. أما في حال وقوف الحجيج بعرفة فهو بمنزلة العبد الذي عصى مولاه، لكنه وقف بين يديه متضرعا حامدا له مثنيا عليه، مستغفرا لزلاته مستقيلا لعثراته. أما في حال الطواف حول البيت فكأنه العبد المعتكف على باب مولاه اللائذ بجنابه[2]. أما المنافع المادية فيمكن أن نذكر منافع البذل والتحمل البدني والترحال مما يخصب العقل ويغنيه بالتجارب والخبرات فضلا عن منافع تنمية الثروة المالية بالتجارة والضرب في الأرض.

1ـ 2 ـ 2 التعليل في أحكام المعاملات

تعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون، وتباذل المنافع، وتوزيع الأدوار، والتراضي ومنع الغش والغرر والخداع

---

(1) الحج: 26.

(2) الكاساني علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1997م، (3/ 41) وأحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، 1رقم 9، الرباط، 1999م، (ص.53).

وغيرها من الأحكام الكلية التي تختلف تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور؛ لذا ندرك أن الحمل فيها على حكم ثابت حرج ومشقة يمسان الكثير من طبقات الأمة.

لابد من مراعاة هذه المصالح التنظيمية في المعاملات؛ لأن واقعها الإنساني كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الانتهازية والوصولية التي يلجأ إليها أهل الأهواء وأصحاب الأغراض غير الشريفة ، لا يبقى أيضا بمنأى عن استغلال أصحاب الغلبة، وبطش أهل القهر والسلطات. لا غرو بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرة من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدنا نقول إن مكان شريعة المعاملات من شريعة العبادات مماثل لمكان الفرع من الأصل، أو لمكان الأثر من المؤثر.

لكن ما العمل إزاء قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله المصلحية فقال الفقهاء بأنه «تعبدي». من ذلك عدد الركعات واختلافها من صلاة لأخرى، ومثل جعل الصيام في شهر معين، ومثل كون أشواط الطواف والسعي في الحج سبعا لا أكثر ولا أقل ، وكذلك الجمرات ، ومثل مقادير الكفارات والزكوات وعدد النساء المعتدات وكذلك الأنصبة المقدرة في المواريث والأعداد المحددة في عقوبات الجلد من أربعة وثمانين ومائة

1ـ 2 ـ 3 أبعاد التعليل

إن التعليل بما هو كشف عن الأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه المختلفة ، هو ترسيخ لثلاثة أبعاد علمية الأولى تعقيلية، والثانية تحررية، والثالثة تنظيمية.

أ ـ التعليل تعقيل

يبدو أن التسليم بوجود قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله هو الذي حمل بعض أهل المقاصد من الأصوليين، على القول بأن الأصل في العبادات هو عدم تعليلها ، وأن الأصل في المعاملات هو تعليلها .

العبادات، بحسب الجويني، ما لا يلوح فيها معنى مخصوص، ولا مقصد معقول، ومن ثم كانت الغلبة فيها بالنسبة لتلميذه الغزالي متروكة للاحتكامات، إذ يندر في العبادات اتباع المعاني المعقولة .

واعترف ابن القيم بأن للشارع في أحكام العبادات أسرار لا يهتدي العقل إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة. إن عدم التعليل فيها يقتضي، كما أوضح الشاطبي في المسألة الثانية عشرة من مقاصد الشريعة للامتثال[1]، الانقياد لله تعالى والتوجه إليه.

والحق أن هذا الانقياد لله تعالى والتوجه إليه هو أساس تعليل كل أحكام الشريعة. وعلى كل حال إن تضارب نتائج التعليل ، وتعذر الوقوع على العلل المقصودة للشارع، أمران يحملان عندي على الاستمرار في طلب العلة المقصودة شرعا تبعا لواجب التدبر والتفقه المأمور به شرعا قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2]. وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[3]. وإن هذا الاستمرار في التعليل هو الذي يفسر إقدام أهل المقاصد على تعليل كثير من الأحكام التي خفي على معظم العلماء مغزاها أو اختلف في عللها، يستوي في ذلك من قال بتعبديتها ومن قال منهم إن الأصل فيها هو التعليل أي «المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج».

---

(1) الشاطبي: الموافقات (2/ 300)، قال الشاطبي: «نؤمر بمجرد التعظيم لله، من غير اعتبار للهيئات المخصوصة التي حدها الشارع» المصدر نفسه (2/ 301). وابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (2/ 27).

(2) النساء: 81.

(3) التوبة: 123.

قال الغزالي: «الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعا»[1]. إن قصد الصلاة هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه، وتذكير النفس بالشكر له... والعبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا وفي الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبقاتها الدنيوية والأخروية على الجملة. أما مقاصدها التابعة فمتعددة: منها النهي عن الفحشاء والمنكر، ومنها الاستراحة من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة». وكذلك سائر العبادات، فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية[2].

وفي تقديري إن وظيفة التعليل هي إضفاء المعقولية على الأحكام الشرعية كمظهر من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرع الإسلامي. ولا غرو في ذلك فالنهوض بواجب تدبر دلالات خطابه والتبصر بمقاصد أحكامه يبين أن السؤال الأساسي في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة من الشريعة، لأنها لو لم تكن معللة لكانت لهوا وعبثا بتنزه الشارع بطبيعة الحال عنهما. فالشريعة رحمة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[3]. وظاهر الآية عموم مراعاة الشارع للمصالح الإنسانية فيما شرع من الأحكام، فلو أرسل بحكم لا مصلحة للناس فيه لكان إرسالا لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة. ليس اللهو والعبث من المعقولية التي يدرك بها العالم المصالح المقصودة في الشريعة والمصالح الموجودة في واقع حياة الناس. مصالح تارة يدركها

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، بدون، (1/ 160).

(2) الشاطبي: الموافقات (4/ 400)، وينظر أيضا أمثلة أخرى في المصدر نفسه، (2/ 26 و137 و138 و302 و399) و(1/ 201).

(3) الأنبياء: 106.

ويتعقلها، وتارة أخرى قد لا يعرفها فيسعى إليها، مقدرا وجودها، ومثابرا على كشفها وتبينها. لا يمكن في نظري أن يوجد حكم شرعي واحد غير معقول. أعني أنه غير منطو على فائدة أو فوائد متعددة. وانطلاقا من هذا الاعتبار نفهم مراتب العلماء وتفاضل مواقعهم في فهم المقاصد لأنهم متفاوتون في قرائحهم وفي مبلغ علمهم.

إنني أجزم يقينا بأن كل أحكام الشريعة المنصوصة معللة بعلة أو علل مختلفة. ولا يخلو الأمر إما أن تكون معلومة أو أن تكون غير معلومة. وإذا سلمنا بمبدإ الفائدة السابق الذكر، فإن عدم العلم بالعلة لا ينهض دليلا على عدم انطواء الحكم الشرعي المنصوص على العلة المعينة. كل ما يدل عليه عدم العلم في هذا السياق هو الاعتراف بقصر السقف المعرفي الإنساني بالنسبة لوقت معين أو عالم معين. وخفاء علل قسم من أحكام الشريعة، سواء في العبادات أو في المعاملات، لا يعني عدم انطوائه على معنى معقول لأن تعذر الوقوع عليه في هذا الحكم أو ذاك، لا يكون عند الجميع، ولا يجعل في كل الأعصار والأحوال. فقد ينقدح للبعض دون البعض الآخر، إذ التمايز[1] ثابت بين علماء المقاصد الشرعية، سواء في تفاوت مراتب اجتهادهم، أو في تغاير أعصارهم وظروف مجتمعاتهم. بل لا ينهض البحث في المقاصد إلا إذا سلمنا بأن جميع أحكام الشريعة منطوية على معاني مصلحية معقولة عقلها المجتهدون كلهم أو عقلها بعضهم أو عقلها أغلبهم . وفي حال الانتهاء من استفراغ الوسع لا ضير على العالم بالمقاصد توقفه وتسليمه بالتعبدية، كمظهر من مظاهر الانقياد والخضوع لأحكام الشارع.

---

(1) قال ابن القيم: «وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول على إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة» أعلام الموقعين (2 / 107)، أقر ابن القيم بهذا على الرغم من تعليلاته الكثيرة للعديد من الأحكام التعبدية - المصدر نفسه (2 / 19 و134 و140 ـ 143).

لا يمكن أن يعد الانقياد لأحكام الشرع مظهرا من مظاهر انعدام المعقولية في الشرع كما يريد بعض فقهاء الإسلام أن يفهمونا إياه، .وفي طليعتهم الإمام الشاطبي رحمه الله. من ذلك قوله: «عامة النظر فيها إنما فيما عقل معناه منها، وجرى على دون المناسات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل... وعلى الجملة ... أصل العبادات عدم معقولية المعنى»[1].

الحاجة ماسّة لمراجعة هذا الفهم استنادا إلى عنصر الفائدة الذي ننفي من خلاله العبثية والإهمال واللغو عن شريعة علام الغيوب وأحكم الحاكمين. فرق كبير بين الاعتراف بقصر علم العالم ومحدودية إدراك المفكر لعلل جميع النصوص وبين الإقرار بعدم العلة. فعلى سبيل المثال نحتاج إلى الوعي الدقيق بهذا الفرق في فقهنا لشعائر الحج فننهض إلى البحث الجاد عن العلل المصلحية التي تنطوي عليها شعائر الحج. لا ننشد من ذلك إلا أن يكون فقهنا الراهن لمسائل الحج محققا للضروريات التي جاءت من أجلها شريعتنا. يستوي في ذلك المسائل القديمة كمسألة أوقات الرمي المشروعة أيام التشريق، ومسألة أوقات الذبح، وطواف الحائض طواف الإفاضة، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى خلال أيام التّشريق. أو المسائل المستجدة كمسألة بناء العمائر الطويلة في منى استيعابا للأعداد المتزايدة كل عام،و مسألة الاجتهاد في حدود منى من جميع الجهات، ومسألة الإحرام من جدة وغيرها من منافذ الدخول غير المواقيت....

ب ـ التعليل تحرر

التعبد مصدر من تعبد فلان فلانا، إذا صيره عبدا أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه. والإنسان عبد الله بإيجاد الله له. قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرْضِ إِلَّآ

(1) الشاطبي: الاعتصام (2/ 129).

ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾[1]. لا ضير على العالم أن يقول بالتعبدية إذا كان يعني منها وجوب الوقوف عند حدود ما تعبدنا الله به. نعم لا ضير عليه أن يقول بأن الله تعبدنا بأحكامه، لكن لا ينبغي أن يتحول القول بالتعبد إلى عائق يمنعه ويحجزه عن الاستمرار في طلب المقصد الشرعي من تشريع هذا الحكم الشرعي أو ذاك ، فقد يفتح على هذا بشيء ولا يفتح على آخر بأي شيء.

لكن وفي الوقت نفسه أيضا إن التعبدية، من حيث كونها خضوعا لله تعالى ولما شرعه من بينات ومن هدي، لا يمكن أن تكون شعارا ولافتة نغطي بها عجزنا الفكري وقصورنا المعرفي. ولله در الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني عندما قال:» قول أهل الفروع هذا تعبدي هو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى»[2]. التعبدية عندي ليست من جنس عبودية الإنسان للإنسان فيكون أبكم لا حرية له في التعبير عن أفكاره ومواقفه، ولا قدرة له على مساءلة سيده والاعتراض عليه، ولا اختيار له في البوح بآرائه ومبادئه، ولا قدرة له على التصرف في ثمرات كسبه المادية والمعنوية، بل التعبدية عندي ممارسة تحررية تستهدف تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره وتأسر عواطفه وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المختلفة.

آن الأوان لكي نرتفع عن كل معنى يعطى لمصطلح التعبد لا يناسب مقاصد التكريم والتشريف التي أناطها الله تعالى بالإنسان كخليفة له في الأرض وكمسؤول حر عن عمارتها وإصلاحها. والحرية أعظم مقصد من مقاصد عقيدة التوحيد في

---

(1) مريم: 94.

(2) محمد الباقر الكتاني، محمد بن عبد الكبير الكتاني الشهيد، مطبعة الفجر، الطبعة الأولى، 1962م، (ص.34).

الإسلام . بيان ذلك أن الاقتصار على عبادة الله وحده فيها وإفراده بالعبودية تحرير له من أشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضا فكريا أو ماديا أو عاطفيا. فرق كبير بين تعبد الله للبشر وتعبد البشر بعضهم لبعض. فرق كبير ـ كما يبين القرآن الكريم بين من يربى على معاني الحرية وبين يربى على معاني الاستبداد ونقائض الحرية. قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَاتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَنْ يَّامُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

ج ـ التعليل تنظيم

إن المطلوب في التعليل هو اتساق نتائجه مع الشريعة ومقاصدها ليجري الجميع على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. لذا لا يعمل بالعلل المؤدية إلى إلغاء القطعيات. لا غرو بعد هذا إذا تفهمنا اختلاف الأصوليين الكبير في شروط العلة لأن الغرض عندهم هو ضبط الأقيسة، حتى لا تتناقض مع الفروع المنصوصة. إن كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني ولا يستلزم أن يتمثله ويدركه ويحيط به كل أحد، كما قرر ذلك ابن تيمية وأوضحه ابن القيم[2]، إذ لا يبعد أن يختص حكم من الأحكام بعلة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك وجوه اتساقها مع سائر الأحكام الشرعية. بل وحتى في هذه الحالة لا يخفى المعنى المصلحي المعقول للتعبد،

---

(1) النحل: 76.

(2) قال ابن القيم: «غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصلحة المعلومة (...) وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب، لا يقدح في حصول الظن، كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادرا، فلا يقدح في نزول المطر» إعلام الموقعين (2/ 54).

وهو ـ كما قال الإمام الشاطبي: «ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل»[1].

إن التعبد في الشريعة منضبط بمقادير معينة، وهيأة مضبوطة، وشروط محددة، وكيفيات مرسومة، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص اليد بالكوع، والنصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات . الضبط بهذه المقتضيات يساوق المقصد التنظيمي لأن الشريعة قننت السلوك الإنساني بأحكام تنطوي على مقادير ومواقيت وكيفيات كخصوصة، شأنها في ذلك شأن كل الشرائع والقوانين.

أعتقد أننا في أمس الحاجة إلى التشبع المنهجي بهذا المعقولية التنظيمية ، لأنها نوع من أنواع الهدي الذي أمرنا بإتقانه. فتشبعنا بها في اجتهادنا الإسلامي، مقصد شرعي لأن شريعة الإسلام نظمت العبادات الإسلامية بما يضمن دوامها في واقع الناس، وبما يحقق مصالحهم في أحوالهم المختلفة. وهكذا جعلت للعبادات نظاما فرتبت أركانها وواجباتها، وقسمت واجباتها إلى واجبات مضيقة وموسعة، ووقتت لها أوقاتا محدودة في أداء الصلوات والصيام والحج والزكاة. لا يتناقض مقصد الضبط والتنظيم المعقولية لأن أول مبدأ من مبادئ العقل هو النظام، أعني تنظيم التعبد والانقياد لصاحب

---

(1) وذلك ما أدركه الشاطبي إدراكا كاملا. فالسائل: «إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيبا، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت، كان مصيبا. الجواب الأول: جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد» الموافقات (2/ 314) . ويراجع نوط الشارع الأحكام بالضبط والتحديد . مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص. 126 ـ 130).

الشرع، وتلك هي أم المصالح التي تبرز جواز التعبد والمعقولية في التقصيد والتعليل[1]. الجمع بينهما هو الذي يفسر المغزى التنظيمي من الأحكام الشرعية والمتمثل في «حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[2].

البعد التنظيمي بُعْد أساسي في مقاصد الشريعة لأن التجربة الحضارية للبشرية مهما يكن مبلغها العلمي، ومهما يكن ارتقاؤها المجتمعي تظل دائما في حاجة إلى الهدي الإلهي ليسدد خطوات العقل البشري. يبدو ذلك قديما عندما استباحت بعض المجتمعات وأد البنات وحرمان النساء من الميراث. وأولعوا بشرب الخمر، ويبدو أكثر في عصرنا الحاضر عندما تستبيح بعض المجتمعات الزنا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات.

صفوة القول إن التعليل في الفكر المقاصدي كشف للمعقولية التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية. ولهذا الكشف أبعاد مصلحية وعلمية ثلاثة:

ـ بُعْدُ النِّسبية التي يرسخها التعليل في الفكر المقاصدي لأن عدم إدراك المقصد من تشريع الحكم ليس دليلا على عدم معقوليته. وعدم إدراكه في وقت معين وزمان محدد ليس دليلا على عدم إدراك وجه معقوليته في كل زمان ومكان .فقد يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر .

ـ وبُعْدُ التّحرر الذي ينشده هذا الفكر لأن الانقياد لله في التعبد لا يعني الخنوع للمخلوق بل يعني التحرر من عبادة غير الله تعالى. و هو بُعْدٌ مناسب لمقتضيات

---

(1) مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1981م، (ص. 299)، ومقاصد الشريعة لابن عاشور (ص . 48).

(2) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص.63) .

الخلافة التي كرم الله فيها الإنسان. ومن مظاهر ذلك تربيته على معاني الحرية التي تكرس الوعي بالمفارقة بين مراتب البشر وترسخ الوعي بالمغايرة في أنماط وجودهم.

ـ وبُعْدُ التّنظيم، أعني تنظيم مقادير وأشكال التعبد المختلفة كمقصد من مقاصد الشريعة الذي أمرنا بالتشبع به في تنظيماتنا مادام المقصد العام من الشريعة هو حفظ نظام الوجود الدنيوي واستدامة صلاحه الإنساني .

1ـ3 مبدأ الفطرة

إذا كان خالق الإنسان هو الذي أنزل الشرع فلا يتصور أن يتناقض شرعه مع الفطرة الإنسانية لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلأَرْضِ وَلاَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[1]. أعني بالفطرة كمبدإ من المبادىء التي يقوم عليها الفكر المقاصدي جملة من الإمكانات الإنسانية، الجسدية والعقلية التي تتسق وتتطابق مع ما جاء به الشرع الإسلامي. اتساق وتطابق يبرز في التلازم بين الفطرة بهذا المعنى وبين سنة التكليف كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]. إن الذي خلق النوع الإنساني هو الذي شرع لهم الأحكام التي تصلح لهم، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[3]. وهو أيضا الذي علم ويعلم ما هم في حاجة إليه لقوله تعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[4]. وانطلاقا من هذا التلازم يتعين على علماء الإسلام التعرف على علل الشرع ومقاصده، ظاهرها وخفيها فإن بعض العلل قد يكون خفيا. وهنا يتفاوت العلماء.

---

(1) آل عمران: 5.

(2) الروم: 30.

(3) البقرة: 185.

(4) الملك: 14.

1ـ3ـ1 أهمية مبدأ الفطرة

لقد سبق لفقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن بين باقتدار كبير أهمية الفطرة في فقه الشريعة ومقاصدها، وعقد لها في بداية كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية فصلا موسوما بـ«ابتناء المقاصد على وصف الفطرة الأعظم وهو الفطرة». و من جملة ما نبه إليه رحمه الله في هذا الصدد قوله: «إن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة. فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض المكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره»[1].

1ـ3ـ2 دور مبدأ الفطرة

ينهل الفكر المقاصدي من هذا المبدإ الفطري، وعلى قدر اتساق الفعل أو التصرف معه يكون الفعل أو التصرف مقصودا في الشرع. وهكذا إن استقراء التصرفات الشرعية من زواج، وإرضاع، وتعاوض، وآداب في المعاشرة، وأحكام في حفظ النفس والأنساب والأموال ... وغير ذلك استقراء كل ذلك يفضي إلى أنها مسايرة للفطرة إما لأنها تقيمها في أنفس المكلفين لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]، وإما لأنها تحميها من الانحراف عنها، لذا لا يمكن

---

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الطبعة الأولى، الدار التونسية للنشر، 1975م، (ص. 22). وقد أبرز فقيه المقاصد في العصر الحديث، الإمام محمد الطاهر بن عاشور تسعة مظاهر في تأصيل الفطرة للدين الإسلامي يراجع تفسير التحرير والتنوير (3/ 194ـ196).

(2) الروم: 30.

تفقه الشرع الإسلامي إلا على أساس دقيق وواضح من الوعي العميق لمكونات الفطرة الإنسانية.

وفي نظري إن الفطرة مبدأ مؤسس للفكر المقاصدي. بيان ذلك أنه على قدر تطابق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة بالمعنى السابق تتحدد قيمته المقاصدية داخل بنية هذا الفكر. فالمقاصد الشرعية كلها مؤصلة في الفطرة. وذلك ما سبق لي أن بينته في دراسة سابقة[1]، لذا لا بد من حفظها من التبديل، ولا بد أيضا من حفظ التوازن بين عناصرها المختلفة[2]. ويكفي هنا أن أمثل لذلك بمراعاة مقصد السماحة. فالسماحة كمقصد شرعي يقوم على التوسط بين التخفيف والتشديد متطابق أشد ما يكون التطابق مع الفطرة. استحضار الفطرة هنا يجعل الوسط مفهوما بالمعنى التقويمي أو الاعتباري وليس مفهوما بالمعنى الحسابي أو الهندسي. وعليه الوسط في السماحة لا يقتضي دائما التخفيف والتسهيل لأنه قد يحتف بسلوك المكلفين ظروف يكون الحفاظ على فطرتهم أثناءها مستلزما الأخذ بالتشديد، وهو ما سبق لفقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي أن عالجه في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع.

لئن لم يربط فقيه غرناطة رحمه الله ربطا تاما التوسط بالفطرة فقد بين بيانا بليغا المعنى التقويمي للتوسط في الإسلام قال الشاطبي: «إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب

(1) يراجع كتابي نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور (ص .263).

(2) للدين الإسلامي مسالك في حفظ االفطرة الإنسانية عرضها الأستاذ النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (ص. 88).

والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا»[1].

2 ـ تقنيات الفكر المقاصدي

أعني بالتقنيات الأدوات التي تعتمد في أي بحث علمي كالاستقراء، واعتبار العلاقات السببية، والمقارنة، والتبصر بعلاقات التأثر والتأثير، والتراكم، وعدم التناقض، وغيرها من الأدوات التي تمكن الباحث من الإحاطة بتفاصيل موضوعه، وتقدره على استيعاب جزئياته. ويتجسد دور هذا النوع من التقنيات داخل بنية الفكر المقاصدي في اعتمادها من أجل التوصل إلى مقاصد الشريعة والبرهنة على إثباتها.

تتمحور تقنيات الفكر المقاصدي في الإعمال المتبصر لأداتين رئيستين: أداة استحضار المقامات المختلفة التي سيقت في جوها النصوص الشرعية. والأداة الثانية هي الاستقراء لما يتولد عن استعمالها من الظفر بالعلائق بين النصوص الشرعية، ومن بناء نظرة الشمولية للشريعة.

2ـ1 المقام

المقام هو ما يجسده روح الخطاب الشرعي ومقصده. ولا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال الخطاب الشرعي. روح الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائما أن نحصره في ألفاظ

(1) الشاطبي: الموافقات (2/ 167ـ168).

الخطاب الشرعي، وإنما ينبغي أن نلتمسه في ما يحفها من سياقات. إن الاحتمال[1] مسيطر على معظم الخطاب الشرعي لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل. ذلك ما نبهنا إليه علماء أصول الفقه. فهذا الرازي يرى أن الاستدلال بالخطاب الشرعي ينبني على معطيات كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المقصود من الخطاب. منها نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير...[2].

للخطاب الشرعي في نظري مقام يتمثل عندي في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. المقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه الذي ينشد المعنى المقصود شرعا عن أحدهما دون الآخر. الأول مقام المقال، والثاني هو مقام الحال.

أعني بمقام المقال السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي. أي ما يعرف في الوقت الحاضر بالسياق اللساني. Le contexte linguistique[3] وقديما أكد السكاكي أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب فقال: «ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقال»[4]، فمقامات القرآن منها ما هو

---

(1) يراجع في أسباب الاحتمال في الخطاب الشرعي كتابي نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور (ص.328).

(2) يراجع في الرازي في المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ 1988، (1/ 172) والموافقات للشاطبي (1/ 35-36) و(2/ 66).

(3) Ahmad Almotawakilk: Réflexions sur la signification dans la pensée linguistique Arabe. Publication de la faculté des lettres thèses et mémoires, N°8, (p.89).

(4) السكاكي: مفتاح العلوم، لبنان، المكتبة العلمية الجديدة، (ص. 80).

وعظي، ومنها ما هو تعليمي، ومنها ما هو تشريعي؛ لذا يتعين على قارئه والمتفقه في نصوصه أن يرد كل وارد منها إلى مورده المناسب حتى يتمكن من بناء نظرة شمولية للشريعة كبناء متسق. ويتكون هذا النوع من المقام؛ أعني مقام المقال، من جملة من العناصر اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية بين النصوص الشرعية.

وأعني بمقام الحال: السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. وقد اعتنى علماء الإسلام كثيرا بهذا النوع من المقامات. يبدو ذلك في رحلاتهم إلى مكة والمدينة، وإلى غيرها من المدن التي استوطنها أصحاب رسول الله ﷺ. هدفهم الرئيس هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول ﷺ وأعماله وأعمال أصحابه ومن صحبهم من التابعين وأئمة المذاهب الفقهية والأفهام الأصولية المعتبرة. الجوهري والمعتبر عدهم في هذا النوع من المقامات هو معرفة القصد الحقيقي لسنن رسول الله وأفعاله المختلفة هل هو مسوق في أحواله النفسية الإنسانية؟ أم هو مسوق في سياق ما اختص به كالوصال في الصيام والزيادة على الأربع في الزوجات؟ أم هو مسوق في سياق أحواله الجبلية ككيفية قيامه وقعوده ومشيه؟ وهل القصد النبوي مسوق في وظائفة التبليغية والإفتائية؟ أم هو مسوق ضمن مهامه القضائية والتنفيذية؟[1]. لقد أشبع الإمام ابن عاشور هذه النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله ﷺ إلى اثنتي عشر مقاما حاليا، وهي: التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد.

---

(1) يراجع للتوسع في هذه النقطة ما كتبه القرافي شهاب الدين، في امن كتابه الفروق، نشر عالم الكتب، بدون، لفرق 36 (1 / 106). وقد أشبع الإمام بن عاشور هذه النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله ﷺ إلى اثنتي عشر مقاما حاليا، وهي: التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد.

للمقام دور رئيسي في تحديد المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. يبدو ذلك في مسويين: مستوى مقام المقال بما ينطوي عليه من عناصر لغوية صادرة عن الشارع، ومستوى الشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب الشرعي. وفي هذا المستوى لا بد من مراعاة التغير في المكان والزمان والحال. لا أريد أن أكرر نفسي فقد سبقت أن بينت ذلك بالشواهد والأمثلة في دراسات سابقة[1].

2 ـ 2 الاستقراء

الاستقراء في الفكر العلمي تتبع وإحصاء نعتمده في صياغة القوانين والقواعد الكلية لأن العالم المستقرىء يلح دائما على ضرورة تصفح جميع الجزئيات لينتقل الذهن من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فيحكم على النوع بما حكم به على الأفراد، ونحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع . وما دام العالم عاجزا عن فحص كل الأفراد فإن الاستقراء مهما علت درجة التصفح والتتبع فيه يظل استقراء ناقصا بالمعنى المنطقي والعلمي.

علمية الاستقراء محصورة في كون الحكم على النتائج المستقرأة مقيد دائما بالمراجعة والتحقيق المستمر. وإن استمرار البحث كفيل بزيادة احتمال صدقه أو عدم صدقه. هذا هو معنى الاستقراء عند معظم العلماء المعاصرين، يفهمونه على أنه ليس برهانا، وليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، وإنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق. إن كثرة المعلومات الصحيحة ـ كما

---

(1) من ذلك كتابي نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومن ذلك كتابي فقه العلم في مقاصد الشريعة ـ والذي أنا منشغل بإصدار الطبعة الثانية منه، ومن ذلك كتابي الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي من امتلاك السكن بقرض ربوي بالمغرب، مراكش، الوراقة والمطبعة الوطنية، الطبعة الأولى، 2008م.

شرح رايشنباخ ـ «التي نتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، ولكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط»[1].

في ضوء هذا المعنى العلمي أفهم الاستقراء في الفكر المقاصدي لأنه يشكل منبعه وقوامه . اعتمده علماء الأصول، خاصة أهل المقاصد منهم في بناء أنساقهم المختلفة . وقد بلغ من أهمية هذه الأداة أن اعتبرها الإمام الشاطبي رحمه الله عماد كتابيه الموافقات والاعتصام. لقد جعل هذا الفقيه المقاصدي الرائد من النظر الاستقرائي قوام منهجه فقال: «معتمدا على الاستقراءات... ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية.... في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[2].

الاستقراء هو منبع ثراء وخصوبة الفكر المقاصدي في الإسلام لأنه يرسخ داخل بنية هذا الفكر لعقلية علمية في ميدان الشريعة ومقاصدها. عقلية لا تكتفي عند تقرير قاعدة من قواعد العمل والفكر، ولا تكتفي عند إصدار الأحكام التي تتناول واقع الناس على دليل جزئي معين، وإنما يتشوف صاحبها ـ وباستمرار ـ إلى استقراء أكثر من دليل أو أكثر من جنس أو نوع من الدلائل. بذلك يعانق المفكر المقاصدي آفاق رحبة من النظرة الشمولية للشرع، ويتمكن في الوقت نفسه من الوعي الدقيق بالعلاقات المختلفة التي تربط بين مختلف الأدلة الشرعية.

ثالثا: مفاهيم الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي يرسخ لفكر علمي ليس فحسب في مستوي المبادىء وفي مستوى التقنيات، وإنما يرسخه أيضا في مستوى استخراج المفاهيم التي تحكم بنيته وتوجه

---

(1) نقلا عن الجابري محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002م، (ص. 306ـ307).

(2) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (1/ 23). ينظر في اعتماد علماء المقاصد أداة الاستقراء كتابي نظرية المقاصد عن الإمام بن عاشور (ص.357) وما بعدها .

منهجيته. أعني بالمفاهيم في هذا الموضع القوالب الفكرية التي ينصهر في بوثقتها النظر المقاصدي. أقصد بذلك المعاني الكلية التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة.

أخرت الحديث عن المفاهيم لأن بنائها النظري أمر لاحق على المبادئ والتقنيات. بكلام آخر أخرت الحديث عن المفاهيم لأنها نتيجة علمية تأتي كتتويج لتشغيل المبادئ وإعمال التقنيات. عالم المقاصد يشكل من خلال كل مفهوم بناءً نظريا تلتحم داخله مبادئ الفطرة والفائدة والتعليل بتقنيات المقام والاستقراء. فالوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم مؤشر كبير ودليل قوي على نضج المعرفة العلمية بمقاصد الشريعة. الباحث في المفاهيم استطاع أن يصعد من مداخل المقاصد الشرعية ومخارجها إلى ما يوحدها. وما يوحدها هو المفاهيم، لأن العقل العلمي لا يتعامل مع واقعها المعرفي إلا من خلال المفاهيم، كقوالب ذهنية بقدر ما تنطوي على معطيات متنوعة ومتعددة، فإنها تبرز نظام الفكر المقاصدي وتكشف صور العلاقات بين عناصره ومكوناته المختلفة. والمفاهيم بهذا المعنى ليست محنطة ولا مقدسة لأننا إذا تبينا أن هذا المفهوم، أو ذاك، غير صالح وغير متطابق مع واقع المعرفة المقاصدية، فإن المطلوب دائما وأبدا، هو البحث، وإبداع مفهوم آخر، وليس حصر واقع المقاصد في المفهوم.

الاتساق والتمايز من أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي على أساسهما تقوم المعرفة المقاصدية، إذ بحسب القيمة العلمية لهذا أو ذاك، نكون قد جمعنا بين الإحاطة المستوعبة بتفاصيل الموضوع المقاصدي، وبين النظرة الشمولية التي تمكننا من نظم تفاصيله وجزئياته المنتشرة في معنى عام أو في مفهوم كلي.

1ـ الاتساق

أعني بالاتساق استقامة الشريعة في ذهن الفقيه، وانتظامها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف. لقد سبق للإمام الشاطبي أن اعتبر استصلاحات الإمام مالك من

جنس الاستدلالات التي لا تصدر إلا من فقيه مـدل وعريق في فهم المصالح. نعم هذا لاشك فيه، لكن مع الحفاظ على اتساق الشريعة أي ـ وكما قال الشاطبي: «مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله»[1]. ويكفي من أهمية هذا المفهوم العلمي أنه يبعدنا عن التجزيء والانتقائية اللتان نهى الله تعالى عنهما في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[2].

والاتساق نوعان أولهما داخلي والثاني خارجي. أعني بالاتساق الخارجي عدم تناقض الشريعة مع طاقات المكلفين، سواء في فهم معانيها، أو تعقل علل أحكامها، أو في العمل بأحكامها. فكما يضمن هذا الشطر من الاتساق تنزيه الشريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها المستفادة من معانيها وعللها كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[3].

تناول الأصوليون مضمون وروح هذا الشطر الخارجي من الاتساق في مباحث التكليف بما لا يطاق، والأمر بالشيء نهي عن نقيضه، والأمر بما لا يتم الواجب إلا به. ويبدو من معالجاتهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حققها الفقهاء في قواعدهم من مثل الحرج مرفوع، الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق ... وهكذا إذا كان في المسألة قولان فلا نأخذ إلا بأيسرهما

---

(1) الشاطبي: الاعتصام (2/ 132ـ133).

(2) البقرة: 85.

(3) المائدة: 4.

وأخفهما . تماما كما روي أنه: «ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأثم»[1].

الفقيه المراعي للاتساق الخارجي هو إلى رخص ابن عباس أقرب منه إلى شدائد ابن عمر: هو شديد الأخذ بالرخص في أحوال الضرورة والحاجة، شديد الاحتفاء بالمخففات المقدرة بقدرها من مرض وسفر ومشقة شديدة وعموم بلوى.

الفقيه المراعي للاتساق الخارجي لا يحكم على التصرفات بالحرام إلا على ما علم تحريمه جزما وقطعا.

والحق أنه على الرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط الاتساق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسها المقاصدي، فإنها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجي بمبدإ الفطرة . الفطرة التي ألاحظ مع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله وآخرين[2] غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء، اللهم إلا إشارات هنا أو هناك، كما في قول الإمام الغزالي: «ولكون العقل شرعا من داخل قال الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[3] »[4].

أما الاتساق الداخلي فيمكن لي أن أميز في تناوله بين مقاربتين: الأولى تجزيئية يقتصر صاحبها في بيان اتساق الشريعة على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها. يبدو ذلك في دفع التعارض الظاهري بينها، وفي القول بعدم اجتماع النقيضين في أحكامها ،

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم الحديث 6786.

(2) أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور (ص. 21).

(3) الروم: 30.

(4) معارج القدس للغزالي، نقلا عن محمد الكتاني، جدل النقل والعقل في مناهج التفكير الإسلامي، البيضاء، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1984م، (ص. 481).

وفي مسائل النسخ وأسباب النزول، وفي مسائل الإجمال والخفاء، التواطؤ والاشتراك، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز ... عالج معظم الأصوليين كل ذلك بمنطق لا يرتقي في الغالب إلى أفق شمولي بقدر ما يتبصر صاحبه بالاتساق بين ألفاظ الشريعة يجمع جمعا جدليا بين تلك الألفاظ وبين ما تدل عليه من مقاصد.

والمقاربة الثانية مقاربة شمولية للاتساق إذ يشبه صاحبها الشريعة بالصورة الواحدة التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأخرى. بكلام آخر ينطلق صاحب المقاربة الشمولية للاتساق من انتظام أحكام الشريعة ودلالات ألفاظها في الكلية الواحدة . ما كتبه الشاطبي في الموافقات وفي الاعتصام من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية. ذلك أن فقيه غرناطة يتصور الشريعة في صورة «الإنسان الصحيح السوي، فكما على الإنسان أن لا يكون إنسانا حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها الإنسان كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها»[1].

و هكذا يثمر التمسك بالاتساق في هذا السياق جملة من الفوائد، منها أن تمسك الفقيه بالكليات يؤدي به إلى حمل الحكم الجزئي الواحد على وجوه كثيرة. أما إن تمسك بالجزئي «لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكل فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة». فاستحضار علاقة الأحكام الجزئية بالكليات العامة يدفع إلى الاستدلال على الأحكام الجزئية في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها[2]. ولا يعني ذلك لا تركا

---

(1) الاعتصام (2/ 178) قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات:«إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد» الموافقات (3/ 78).

(2) قال الشاطبي «من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس» الموافقات (3/ 8).

للكليات ولا تركا للجزئيات، بل يعني الجمع الجدلي الواعي بينهما. علة ذلك أن الشارع كما أوضح الشاطبي «لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه، أن تخرج القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»[1].

تنتظم كليات الشريعة في بناء مقاصدي تلتحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الدين، وتتمحور شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. فكليات الشريعة ومقاصدها مراتب ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبينهما علاقات يستحضرها الفقيه عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة الضروريات، خاصة ضرورة حفظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتي الحاجيات والتحسينات. أما الإخلال بهاتين المرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكن لا في كل الأحوال، بل في بعضها دون البعض. وعليه تؤصل كلية الضروريات الكليات الأخرى، لأنه إذا انخرمت لم يبق للتكليف بالشريعة وللمكلفين بها وجود دنيوي. لذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، تتردد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات، فإنها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات، فهي كالفرع للأصل ومبني عليه.

عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة يؤدي إلى الاختلال. فهذا البيع من الضروريات، أما منع الغرر والجهالة فمن المكملات، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع. كما يفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مع ولاة الجور، لأنه لو لم ترك لكان ضررا على المسلمين، «الجهاد فيه ضروري، والوالي ضروري، والعدالة فيه مكملة للضروري والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور».

---

(1) الشاطبي: الموافقات (3/ 103).

صفوة القول إن القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع لأنه مبدأ قرآني، قال تعالى:﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]. نعم لا شك في ذلك، لكنه أمر مختلف في تقديره لأنه مفهوم مبني ومكتسب. والشاهد على ذلك تفاوت علماء المقاصد في تمثله وبنائه. منهم من طرحه طرحا تجزيئيا، ومنهم من ارتقى إلى طرحه طرحا شموليا.

ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بنائه. فالطرح الشمولي لمفهوم الاتساق من شأنه أن يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة: لا يتعقلها الفقيه المعاصر فحسب في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع الذي يحياه. لا سيما والخطاب في القرآني الكريم متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيروراته وحركاته... الاتساق بهذا الطرح الشمولي جهد علمي مستمر لا يتوقف من أجل بناء رؤية شمولية: رؤية أولا للشريعة بحيث تتساند معانيها وتترابط مقاصدها، وتتعاضد أحكامها. ورؤية ثانيا لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي. بذلك نجمع جمعا علميا بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم في إطارها الشريعة، وبين الظفر العلمي النسبي بالقوانين التي تفسر الوجود المجتمعي في عصر من العصور.

2 ـ مفهوم التمايز

يبلور مفهوم التمايز حسا نقديا يحتاجه الفقيه المفتي، ويتمثل في الوعي بالتفاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

---

(1) المائدة: 4.

لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز، لأن استعمالاتها واردة في القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُومِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[1]. وقوله تعالى أيضا: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2]. المطلوب، كما يبدو من هاتين الآيتين، أن يميز المؤمنون في مراتب الناس وفي أحوالهم، وفي أوضاعهم ليكون المؤمنون على بصيرة من أمورهم.

كما سبق للإمام ابن عاشور رحمه الله أن اعتبر التفكير في التمايز هو الموضوع الأساسي لأي ممارسة علمية لأن به يكون «تمييز الخبيث من الطيب فهو عند ذلك التمييز تفكير في التمايز»[3].

إن الذي يعنيني من التمايز هو أنه مفهوم نقدي يفرق الفقيه من خلاله بين المراتب وبين المتغيرات. وهكذا إن المقاصد متفاوتة، سواء كانت معاني مقصودة من الخطاب الشرعي، أو كانت غايات مصلحية مقصودة من تشريع الحكم العملي.

فمقاصد الشارع من خطابه متفاوتة المراتب عند الأصوليين. فلا يخفى أنهم رتبوها بحسب اعتبارات متعددة كاعتبار الكيفية، واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء، ومن ثم برهنوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. كما رتبوا مقاماتها بحسب نزول القرآن الكريم وبحسب ورود الحديث النبوي، ومن ثم فرقوا في أحوال المجتمع العربي وفي أحوال الرسول . وفي هذا

---

(1) آل عمران: 179.

(2) الأنفال: 37.

(3) ابن عاشور: أصول النظام الإجتماعي (ص. 91ـ92).

التفريق يتجلى واضحا سعي الشارع التدرجي أولا في الترقي من الأدون إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وثانيا في التيسير من الصعب إلى الأصعب.

وفي نظري يشكل التبصر بالمراتب في مقاصد الخطاب الشرعي بما يعنيه من وعي بلوازمها العملية سببا للقول بأن أحكام الإسلام لا يمكن تطبيقها دفعة واحدة: أولا لأن الناس منازل في العمل في مندوباتها ومباحاتها وفي الكف عن مكروهاتها. وثانيا لأن تغاير أحوالهم قد يؤدي بهم إلى الوقوع، كما قال الأستاذ علال الفاسي: «في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله منجما فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج»[1].

أما مقاصد الشارع من أحكامه، وهي الغايات المقصودة من تشريع الأحكام، فمنها ما هو جزئي ينقسم من حيث الاعتبار الموضوعاتي إلى ثلاثة أقسام: قسم أول هو الغايات العامة بكل أحكام الشريعة. وقسم ثان هو الغايات الخاصة بمجال تشريعي محدد. وقسم ثالث هو الغايات الجزئية التي تتناول كل حكم شرعي على حدة. وهذه هي العلل التي استهدفها الشارع في تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية. وهي مراتب يمكن ترتيبها حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظن، والموقع من الحكم، ومدى الانضباط.

و يمكن أن ندرج ضمن هذا الترتيب الموضوعاتي تقسيمان: أولهما التقسيم الذي اقترحه الأستاذ طه جابر العلواني، إذ قسم مقاصد الشريعة إلى ثلاثة مقاصد أساسية: التوحيد، العمران والتزكية. يندرج تحت كل مقصد مقاصد تفصيلية متعددة، والثاني

(1) علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، الرباط، مطابع الرسالة، 1966م، (ص. 231).

التقسيم الذي اقترحه الأستاذ جمال الدين عطية إذ قسم مقاصد الشريعة إلى مجالات أربعة: مقاصد الفرد، مقاصد الأسرة، مقاصد الأمة ومقاصد الإنسانية[1].

و من الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام ما هو كلي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس، ومباحث الأدلة الشرعية. ويمكن ترتيبها إلى مراتب مختلفة بحسب اعتبارات معرفية، ومجتمعية.

فمن زاوية الترتيب المعرفي فالمقاصد مراتب ثلاث:

الأولى: مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة من الأولى مقصد التيسير الثابت بمثل قوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]. ومن الثانية المحافظة على ضرورة الحياة في المعاملات: فضلا عن حفظ حاجياتها وتحسينياتها . إن من شأن الانطلاق من هذه المرتبة العودة بالاختلاف الفقهي إلى تقريب الآراء وتوحيد المدارك، فتجعل من منطلقات استدلالاتهم منطلقات قطعية، لأن اليقين، سواء بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الإخباري كاد أن يكون متعسرا في الأدلة التكليفية. يبدو أن هذه المرتبة مكون جوهري لصلب العلم بالمقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا يسع عالم المقاصد إلا المحافظة عليها، وإلا » لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه»[3].

---

(1) العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، مع مجموعة من العلماء، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2002م، (ص 96ـ 97). ويراجع أيضا بحثه المرقون الذي أمده لي عام 2003م (ص.67). وينظر أيضا جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م، (ص.139).

(2) البقرة: 184.

(3) الموافقات (1/ 87).

والثانية: مرتبة المقاصد القريبة من القطع الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار الثابت باستقراء أمثال قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ﴾[1]، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2]. وإن الظن المعرفي غير منحصر لأن مجاله واسع ومراتبه لا يحصيها حد، خاصة في العمليات التي هي الهاجس الأولي للفقيه. لذا كان الظن في اصطلاح الفقهاء هو العلم الراجح في النظر مع احتمال الخطأ احتمالا مرجوحا.

والثالثة: مرتبة المقاصد الظنية التي تحصل باستقراء محدود لأحوال الأدلة الشرعية، وهي هنا، كما قال الغزالي: «الميل بسبب»، يبني عليها الفقيه استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات لأن أغلب عادات الشرع فيها اتباع المناسبات المصلحية. ولاشك أن الذي يدخل باب المناسبات المصلحية يدخل بابا من أبواب الاختلاف. فهذا المناسب مراتب: أقواه المؤثر الذي لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل، ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضا مراتب. نعم إنه ضعيف إلا أنه يختلف باختلاف المناسبة، فيورث عند بعض المجتهدين الظن فلا يقطع ببطلانه، ومن ثم يستخلص المجتهد استحالة «ضبط درجات المناسبة. فلا بد لكل مسألة ذوق أخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد».

و تظهر المقاصد من خلال الاعتبار المجتمعي مرتسمة في ثلاث مراتب:

1 ـ **الضروريات**: تؤسس مرتبة الضروريات نظام الوجود المجتمعي، وتشمل ضروريات الدين والنفس والعقل والنسل والنفس والمال . والحق أن تغاير الأحوال

---

(1) البقرة: 229.

(2) رواه ابن ماجة وأحمد ومالك. ينظر الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم 1424.

والأوقات والضرورات يستوجب من الفقيه فطنة وذكاء في تنزيل هذه الضروريات حتى يكون فقهه متابعا ومواكبا، إذ وجوه حفظ هذه المرتبة متعددة حسب تغير الأحوال والأوقات والمجتمعات.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن علماء المقاصد من الأصوليين مختلفون في ترتيب الضروريات؛ فريق من الأصوليين ـ كالغزالي ـ يقدم الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل فالمال[1]. يعلل بعض الباحثين هذا الترتيب بتباين سلم القيم التي يقتضيها كل مقصد من المقاصد الخمسة، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾[2]. ويرتبها فريق آخر، كالآمدي[3] في الدين، ثم النفس، ثم النسل، ثم العقل فالمال. وأضاف البعض مرتبة سادسة، وهي العرض. ودافع عن ذلك الشوكاني في قوله: «إن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم. وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى»، و قد استند الأستاذ طه عبد الرحمان إلى هذه الإضافة في قوله بعدم انحصار الضروريات في أجناس، بل وفي دعوته إلى تقسيم جديد للمصالح تكون الأولوية فيه للقيم: قيم النفع والضرر، وقيم الحسن والقبح، وقيم الصلاح والفساد[4]. ويعلل الآمدي تقديم النسل على العقل من جهة، وتقديم النفس على العقل من جهة أخرى، بتأصيل حفظ النفس والمال لحفظ العقل، إذ لا يقع حفظ هذا الأخير إلا بالحفظ النفسي والمالي، بل العقل نفسه لا يتصور بدون حفظهما سلفا.

---

(1) يمثل هؤلاء الغزالي في المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بدون، ج 1 ص.286. وينظر للتوسع في هذه النقطة ما كتبه الأستاذ البوطي محمد سعيد رمضان،ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1986م، (ص.249).

(2) التوبة: 112.

(3) منهم الآمدي من خلال حديثه عن الترجيح بين الأقيسة، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1986م، (4/ 288ـ289).

(4) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج لطه عبد الرحمن (ص. 113ـ114).

2 ـ **الحاجيات**: وتضبط مرتبة الحاجيات حياة التعاون والتضامن في المجتمع، فترفع الضيق والحرج عن الأفراد، وتعتمد في التوسع عنهم، خاصة في أبواب المعاملات المالية كالقراض والمساقات والسلم وسائر أحكام البيوع المباحة .

ينبهنا فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي إلى المنحى المرتبي لأحكام المعاملات في هذه المرتبة، فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى بيع الغرر «وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليست مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة»[1].

وقبل الشاطبي يلفت الغزالي الانتباه إلى الاختلاف الحاصل في هذه المرتبة الحاجية، إذ ما به صلاح العالم فيها مراتب متعددة وليس مرتبة واحدة. يؤكد هذا أن مرتبة الحاجيات ترقى، خاصة عند اتصالها بمجموع الأمة وفي أحوال معينة، إلى مرتبة الضروريات. وقد أوصل البعض حاجة المجتمع إلى الكرامة وحرية الرأي والمساواة إلى مرتبة الضروريات التي يقوم عليها وجود الإنسان المادي والمعنوي.

3ـ **التحسينات**: والمقصود بمرتبة التحسينات المحاسن التي تتفق حولها الأذواق مما لا يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومثلوا لها قديما بمنع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب المرأة منصب الإمامة، وصورها الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أمثلة حديثة، كنشر العلم، وإيجاد الملاجئ، والمنتزهات، ومواضع الاستجمام، والإسعافات العدلية، وغيرها من الإجراءات والهياكل التي تصور المجتمع الإسلامي في الصورة التي ترغب غيره من المجتمعات في التقرب إليه، والإندماج في قوامه وبنيته.

---

(1) الموافقات للشاطبي (2/ 299).

وفي تقديري لا طريق إلى هذه المرتبة إلا إذا انطلقنا من استحضار مقصدين: مقصد السماحة من حيث كونها سهولة المعاملة فيما اعتماد الناس التشديد فيه، ومقصد التسامح كسلوك أخلاقي في تلقي مفارقات الغير بالصدر الرحب، واللسان الطلق، والتعايش معها والتحاور مع أهلها بالسليم من أساليب المنطق، ومن ثم كان حقيقا بالمرء أن يصف مع الإمام ابن عاشور هذا السلوك بوصف «العظمة الإسلامية»[1].

لا يتحدد مفهوم التمايز في مجرد التمييز بين المراتب، وإنما يمتد إلى الوعي بالتغاير في الواقع الوجودي. فبقدر ما يكون الوعي العميق بالتغاير في الوجود المجتمعي تتقوى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، ولا وجود أيضا لواقع موضوعي مستقل استقلالا تاما عن الذهن الذي يدركه. أقول إذا علمنا بانتفاء هذين الأمرين تبين أنه لا مشروعية لأي استنباط فقهي ولا لأي فهم فكري دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي، من مقابلة ومفارقة ومخالفة...

لقد أعمل فقهاء الإسلام الأفذاذ هذا الوعي أثناء فقههم للمتغيرات ابتداء من وفاة الرسول ﷺ. لا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول من متغيرات عميقة. فنازلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافته. وعملية الفتوحات تطلبت منهم إبداع إجراءات تحدد قواعد التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة، وتلاقح المسلمين الفاتحين مع الهيئات والمجتمعات المندمجة في الإسلام أدى بهم إلى النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسساتها من جهة.

يلفت انتباه المؤرخ الأوج الذي بلغته المتغيرات المجتمعية في أول العصر العباسي، كالصراع حول الخلافة، ومقتل عثمان وعلي رضي الله عنهما، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم

(1) أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور (ص.233).

إلى الشام... أذكر أمثال هذه المتغيرات، وأنا أعلم مسبقا، تفاوت فقهاء هذا العصر في إعمال الوعي بالتغاير. فبيئة المدينة، على سبيل المثال، لم تعرف من المتغيرات ما عرفته البيئة العراقية. وعلى كل حال إن الذي يهمني من الإعمال الفقهي للتغاير هو كونه سببا من الأسباب الأساسية التي تفسر اختلاف قواعد الفقهاء الأوائل، كأبي حنيفة ومالك والشافعي رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

يروى أن أحدهم ذكر أمام أبي حنيفة حديث: «إن المتبايعين بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا»[1]. فنبهه ببداهته إلى أن ثمة ظروف متغايرة تلزم البائع والمشتري عدم الافتراق: كأن يكونا في سفينة، أو في سجن، أو في سفر... لذا أفتاه بأنه إذا وجب البيع فلا خيار. كما روي عن الإمام مالك قوله: ـ مخاطبا أبا جعفر المنصور لما عزم على الأمر بالعمل بما في موطأه ـ «لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبقت إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم». يستشف من هذا القول خاصية التسامح مع المختلفين. ومنشأها الوعي بتغير الأحوال، ونقرأ في ضوء هذا الوعي طريقة العمل عند الإمام مالك، والتي توضحها أقواله المختلفة: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور»، «والأمر المجتمع عليه عندنا»، و«الأمر عندنا وببلدنا»، و«أدركت أهل العلم».... وكلها أقوال لا يمكن للفقيه المالكي تحقيقها في واقع الناس إلا بالالتفات العميق لأبواب المغايرة في النوازل.

لننظر أيضا في رسالة الإمام الشافعي، وهي أول نص مدون بين عامي 196ـ198هـ. المهم فيها هو الوعي بالتغيرات الطارئة على المجتمع الإسلامي، وإدراك صاحبها للأبعاد العملية للاختلاف في أصول الفقه. ولا غرو في ذلك لأنه رجل، كما ينقل عنه يقرأ التاريخ بغرض الاستعانة به على الفقه وأصوله. من ذلك عمل أهل

(1) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، رقم الحديث 2107.

المدينة، فلئن كان هذا الأصل عند الشافعي مصدرا تاريخيا في العمل بالأحكام الشرعية، إلا أنه لا يرقى دائما وأبدا إلى درجة الأصل المعتمد عليه في الاستنباط. ومن ثم لا بد من التمييز في فقهاء المدينة بين من يعتد بخلافه وبين من لا يعتد بخلافه منهم

إن درس الوعي بالتغاير مستفاد عند الفقيه من التاريخ لأنه إذا تبدلت أحواله، كما قال ابن خلدون: «جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[1]. أفاد الفقهاء وعلماء المقاصد من هذا الدرس[2].

من كلام بعض الفقهاء «ما يحمل معه بصمة الزمان والمكان فلا يجوز تأبيده في الزمان ولا تعميمه في المكان». ولابن القيم كلام نفيس في الفصل الذي عقده في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. وإن هذا الفصل من الكنوز المعرفية التي ورثناها عن هذا الفقيه المقاصدي الحنبلي، وقع ـ وكما قال بحق ـ«بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[3].

و يكفي أن ألمح في هذا الباب إلى أن الوعي بالتغاير عنصر أساسي من العناصر المعرفية التي تفسر فرادة وغنى الفكر المقاصدي للإمام الشاطبي. يبدو ذلك على الأقل في مظهرين:

الأول جمعه الدقيق بين التجريد والتنزيل في تصور الفعل التكليفي الذي يتوجه عليه قصد الشارع من خطابه وأحكامه. يفرق صاحبنا في هذا المظهر بين تصورين

---

(1) المقدمة لابن خلدون، (ص. 36).

(2) يراجع للتوسع في هذه النقطة إسماعيل الحسني، فقه العلم في مقاصد الشريعة، (ص.249) وما بعدها.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (3/ 17).

أساسيين لفعل التكليف الشرعي: أحدهما تصور تجريدي يتعقل من خلاله المجتهد تعقلا نظريا الفعل التكليفي، اقتضاء أو تخييرا أو وضعا. الثاني يتعقل هذا الفعل كما تحدد وتكيفه ظروف تنزيله في الواقع، فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية، إلا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري والمجرد، إذ مكونات هذا الأخير الذهنية، بحكم طبيعتها عامة، وكلية، لا بد من تخصيصها في الواقع، «ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز من سواها من المتشخصات بأمور أخر»[1]. وعليه لا يصح للفقيه إذ سئل عن نازلة من النوازل المستجدة الإجابة فحسب وفق ما ينبغي أن يكون، بل يجب عليه أيضا الإجابة وفق ما هو كائن. وطريق ذلك التبصر بكيفية حصول النازلة في الواقع المتغير. والجدير بالإشارة أن منشأ الوعي بالتغاير عند الشاطبي هو، بالإضافة إلى إطلاعه العلمي الواسع، انخراطه العملي في خطط العدالة والإمامة وغيرها من الخطط فضلا عن معايشته لثراء المناشط الاقتصادية ودقة الأوضاع الأمنية لبيئة غرناطة في عهده.

والمظهر الثاني تفهمه للاختلاف الحاصل بين المجتهدين. قد يكون الخطأ في الاستدلال بجزئيات الشريعة مع الإعراض عن كلياتها. كما قد يكون الخطأ أيضا في الاستدلال بكلياتها دون الالتفات إلى ما عليه الجزئيات في الواقع . الصواب الذي يستوجبه الوعي بالتغاير في نوازل المعاملات هو الجمع الدقيق بين الكليات والجزئيات. بيان ذلك أنه لا يمكن تنزيل كليات الشريعة على أفعال الناس دون التبصر بتغير أحوالهم وأشخاصهم وأوقاتهم. فعلى سبيل المثال إن الأمور المشروعة بالأصل إذا أدى الاحتراز عن عوارضها بسبب تغير الأحوال إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة،

---

(1) قال الشاطبي: «كل مكلف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها» الموافقات (3/ 38).

فلا يمكن للفقيه كفهم عن الظفر بضروراتهم فيها، ولاحق له في منعهم من اقتضاء حاجاتهم فيها[1]. علة ذلك أن ظروف تطبيق الكليات متغيرة بحسب الأحوال والعادات والأزمان، كما أن عقلانية الفقهاء متغايرة في إدراك وجوه حفظ الجزئيان للكليات أو لنقل في إدراكهم لوجوه الاتساق التي تربط الكليات بالجزئيات. قال الشاطبي: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما (...) فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها. وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة لحال دون حال، أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة»[2].

و على كل حال إن الوعي الدقيق بالتغاير، سبب جوهري ومفصلي في الالتجاء إلى عدة المقاصد في الاجتهاد، بل إن هذا الوعي إجراء ناجع لتبين مقدار التجديد والإبداع الذي يتضمنه شطر كبير من الخطاب المقاصدي. بيان ذلك أن الأغراض التي يتقصدها صاحب الشرع ويستهدفها متفاوتة، والظروف والأحوال التي تستلهم فيها متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامدا عند دلالات النصوص الشرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد عليها. وتلك هي الجناية الحقيقية على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يجد من الظروف والأحوال المتغايرة.

---

(1) يراجع مصادر هذا المنزع الاستدلالي في التراث الأصولي السابق على الشاطبي: الجويني أبو المعالي، غياث الأمم والتياث الظلم،تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الثالثة، 1979م، (ص. 295).

(2) الموافقات للشاطبي (3/ 11).

والحاصل أن الفكر المقاصدي عدة منهجية في التوصل إلى مقاصد الشريعة وفي إعمالها في الاجتهاد الفقهي. والمعتبر في هذه العدة ما ترسخه ذهنيا ومنهجيا من فكر علمي في ثلاثة مستويات:

أ ـ مستوى المبادىء التي تجعل الفكر المقاصدي منطلقا دائما من مبادئ الفائدة والتعليل والفطرة. يؤسس مبدأ الفائدة للقول بمبدإ التعليل المصلحي، كما يؤسس هذا المبدأ لسعي علمي مستمر للإفادة من كل ما ينطوي عليه الخطاب الشرعي من مقامات ودلالات ومقاصد. كما يؤدي إعمال مبدأ التعليل أدوارا في التعقيل والتحرر والتنظيم كمقاصد أساسية من تشريع الأحكام الشرعية في الإسلام. أما مبدأ الفطرة فيشكل مقياسا للمقاصد الشرعية.

ب ـ ومستوى التقنيات التي تجعل هذا الفكر مبنيا دائما بأداتين: استحضار المقامات التي وردت فيها الخطابات الشرعية، واستقراء المعطيات الشرعية في أبعادها الجزئية والكلية، وفي صورها النظرية وتطبيقاتها الفقهية. ومن شأن ذلك الاستحضار وهذا الاستقراء أن يحفظ للخطاب الشرعي ليس فقط فائدته ولكن أيضا يحفظ له اتساقه الداخلي والخارجي.

ج ـ ومستوى المفاهيم التي توضح الكيفية التي تنصهر في بوتقتها مبادي الفكر المقاصدي وتقنياته. مفاهيم مهما كانت نجاعتها العملية والفقهية، ومهما كانت قوتها النظرية فإنها مفتقرة، وباستمرار، للمراجعة والتعديل والتحقيق النقدي المستمر.

تلك وجهة من النظر في ما يرسخه الفكر المقاصدي من فكر علمي عند التفكير في شريعتنا الإسلامية. وبغض النظر عما يمكن أن تكون لهذه الوجهة من قوة نظرية فإننا نحتاج من أجل تخصيبها وتطويرها إلى دراسات تطبيقية تخرج مقاصد الشريعة من دوائر الجدل النظري إلى حيز الإنتاجية العملية والنجاعة التطبيقية. وذلك هو موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

واقع الجفاء ومقصد التفاعل الإيجابي[1]

(1) تتمثل مناسبة هذه الدراسة في المشاركة في الدررس الحسنية التي تلقى في المملكة المغربية بين يدي جلالة الملك محمد السادس عام 2005م.

كيف تسهم مقاصد الشريعة في التفاعل مع الواقع؟ معظم الدراسات الأصولية القديمة والحديثة حاول أصحابها الإجابة عن هذا السؤال من خلال ما يطرحه فقه الواقع في مبحث المقاصد الشرعية من قواعد من مثل تعليل الأحكام، وتحقيق المناط، والذرائع، والتحيل، والاستحسان والاستصلاح.

لقد سبق لي من خلال كتابي الأول، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور[1]، أن بينت ما لأداة التمييز بين الوسائل والمقاصد من دور منهجي ونقدي في إظهار الفقه مجالا معرفيا لا تنحصر وظائفه في مجرد تعقل الشريعة تفهما واستنباطا، وإنما تشمل وظائفه وأهدافه الحرص الدؤوب على تطبيق الأحكام الشرعية، والتبصر الواعي بمآلات تنزيلها. والحق أن هذا التبصر الواعي بالمآلات وذلك الحرص التطبيقي صورة من صور تفاعل الفقيه في الإسلام مع الواقع الذي يحياه. فما كنا لنحصل على هذه الثروة الفكرية وما كنا سنرث ـ نحن المسلمين ـ كل هذا التراث الفقهي لو سادت بين فقهائنا العظام نزعات الإنكار المطلق لواقعهم ونزعات الاستسلام له. الإنكار المطلق والاستسلام التام كلاهما نزعتان تفاعليتان مع الواقع، لكنهما نزعتان غير علميتين. الأولى نزعة إنكارية لا تتبصر بالعناصر الإيجابية التي يمكن أن تكتنزها بنية الواقع، والتي تصلح للبناء عليها في مهام الصلاح والإصلاح. والثانية نزعة انهزامية ـ استسلامية لا تولي شطر إرادتها إلى تقويم ما يستحق التقويم والإبقاء على ما يستحق البقاء وفق ما تطرحه المصالح الشرعية المقصودة.

وفي نظري إن تفاعل الفقيه المطلوب مع الواقع مبني أولا وقبل كل شيء على وعي علمي به. وعي يأخذ الواقع كبنية لها تاريخ. كما أن تفاعله مع الواقع مبني ثانيا على

---

(1) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (ص.369).

اجتهاد فكري وفقهي يعتمد آليات ثلاث: آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة. وآلية الوعي المنهجي بالتمايز. وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ولعل هذا هو ما نحسبه جديدا في هذه الدراسة التي نقارب من خلالها مسألة تفاعل الفقيه مع واقع الجفاء بين الأحكام الفقهية الموروثة والأحكام القانونية المستورة.

أولا : إشكال التفاعل مع واقع الجفاء

نلاحظ جفاء مستمرا بين أحكام الفقه الإسلامي الموروثة وبين ما تجري عليه معظم حياتنا من الاحتكام إلى قوانين أجنبية مستوردة. يبدو ذلك على الأقل في مظهرين رئيسين:

المظهر الأول أن ثمة قوانين مستوردة على الرغم من أن أصولها أجنبية عن ثقافتنا وفقهنا، وعلى الرغم من أنها دخيلة على مجتمعنا وبيئتنا، وعلى الرغم من أنها وثيقة الارتباط بمدارسها الغربية، خاصة اللاتينية منها، وعلى الرغم من أنها منبثقة من فلسفة ومن تصور للوجود وللكون وللإنسان مناقضين للعقيدة وللأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك فإنها تسيطر على كثير من قواعدنا التشريعية الضابطة لكثير من مجالات سلوكنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. كما تتعمق جذورها الفلسفية والأخلاقية في حياتنا جيلا بعد جيل. وتتدخل بترسانة من القوانين التي تنظم مجالات مجتمعية، هي من صميم الموضوعات التي عالجها تراثنا الفقهي الموروث كالشركات المالية وعقود العمل والكراء وغيرها من المعاملات.

والمظهر الثاني أن هناك أحكاما موروثة من فقهنا الإسلامي تطبق بهذه الدرجة أو تلك، وبهذه الصورة أو تلك، وفي هذا المجال أو ذاك الذي يضيق ويتسع من قطر إلى آخر في العالم الإسلامي. على الرغم من تنظيم هذا الموروث الفقهي لبنائنا المجتمعي في

الماضي. وعلى الرغم من أن أصوله ذاتية مستمدة من الشريعة الإسلامية، ومنسجمة مع فلسفة وتصور للوجود وللكون وللإنسان منبثقان من مقتضيات العقيدة والأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك فإن أحكامه لم تعد مواكبة ومنظمة لما طرأ ويطرأ على كثير من مجالات التعامل الاجتماعي والاقتصادي، فانسحبت وسحبت منها لتكتسحها ابتداء من المرحلة الاستعمارية النظم القانونية الأجنبية. وقد انعكس واقع الجفاء على شخصية الإنسان الفرد والمجتمع والأمة. لا أقول فحسب إنه أوقعها في نوع من التيه الفكري والضلال النفساني، بل كان عائقا من العوائق التي تعوق تنمية مجتمعاتنا الإسلامية وتطورها. ما العمل إزاء هذا الواقع؟ هل نتفاعل معه تفاعلا سلبيا أم نتفاعل معه إيجابيا؟ يمكن أن نميز بين نوعين من التفاعل السليبي: أحدهما تفاعل إنكاري والثاني تفاعل انهزامي.

1 ـ التفاعل الإنكاري

يستنكر أصحابه واقع الجفاء استنكارا شديدا، ويرون أن المطلوب هو رفض هذا الجفاء لأنه دليل على وجوب إقامة قطيعة بين الإسلام «الصحيح» وبين مجتمع « الجاهلية»[1]، وما علينا عندئذ إلا أن نتطلع إلى واقع يتطابق مع ذاتيتنا الإسلامية، فنطالب دولنا الحديثة بأن تأخذ على عاتقها مهمة إعادة الشريعة الإسلامية كشريعة

---

(1) انشغل الأستاذ سيد قطب رحمه الله كثيرا بإبراز هذه القطيعة في كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، ولهذا شكل هذا الكتاب جوابا عن سؤال صاغه في قوله: «من الذي يضمن لنا أن هذا النظام الذي أقامه الإسلام في عصر تاريخي خاص لا يزال يحمل عناصر النمو والتجدد الكفيلة بأن تجعله صالحا للتطبيق في عصور تاريخية أخرى، قد تختلف مقوماتها كثيرا أو قليلا عن مقومات العصر التاريخي الذي نشأ فيه الإسلام؟ وهذا الكتاب بجملته هو الإجابة لهؤلاء على مثل هذا السؤال» العدالة الاجتماعية في الإسلام، (ص. 17).

مهيمنة على كل القوانيين والنظم الصادرة في بلداننا. لا تسود الأحكام الشرعية سيادة «كاملة» ومطلقة إلا إذا قامت على تنفيذها في الواقع «الدولة الإسلامية» مرة واحدة. دون ذلك يجب أن ننتدب أنفسنا إلى الانكباب على تربية «جيل يحمل على أكتافه مسؤولية التأسيس وإقامة البناء»[1].

يبدو أن في هذا القول التفات صادق وكبير إلى ما ما ينشده المثل الأعلى الإسلامي في حياة الإنسان الفرد وفي حياة المجتمع والأمة. نعم لاشك في ذلك، لكن نلاحظ أن صاحبه لم يلتفت بالقدر الكافي أيضا إلى ما في واقع الناس من ضغوط وإكراهات تضغط عليهم ويتفاوتون في تحمل تبعاتها. كما يظهر أيضا أن في هذا القول منطق قوي من الوعظ الأخلاقي والإرشاد التربوي لأن صاحبه يستنكر عدول هذه التشريعات الحديثة والمعاصرة عن مرجعيتنا وأخلاقياتنا وهويتنا الإسلامية لتكرس نوعا من التبعية للغرب، وللأجنبي في نظامنا وواقعنا التشريعي، لكنه ضعيف في بنيته وتكوينه الاجتهادي. بل نجد عند رواده تعثرا لمبادىء ولحقائق مؤسسية في حياة المجتمع المعاصر: «الدستور»، و«الحياة النيابية»، و«الديمقراطية»، وتغليبا عفويا للعمل السياسي الذي يروم التوثب إلى السلطة كوسيلة لتغيير هذا الواقع القانوني وما يطبعه من عداوة وجفاء[2]. ولا يخفى ما يترتب عن هذا الاختيار من تفاعل سلبي مع المجتمع وما يستلزمه من قول بهجرته ومقاومته بكل الوسائل بما فيها وسائل العنف والترويع.

---

(1) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، 21980م، (ص.59)، وأيضا سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق،1983م، (ص. 22).

(2) يراجع في شأن تفسير ذلك، دراسة الباحث المغربي علي أومليل، خاصة الفصل الأخير منها الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،– 1985 م، (ص.191).

2 ـ التفاعل الانهزامي

النوع الثاني من التفاعل السلبي هو تفاعل انهزامي، إذ يرى أصحابه أنه لا سبيل إلى تجاوز واقع الجفاء إلا إذا أقررنا بأن الواقع الراهن تجاوز الشريعة وأحكامها. بيان ذلك أن الأحكام الشرعية لما كانت مرتبطة بظروفها التي نزلت بشأنها فإنها تتغير بتغير الظروف. وعليه لم يعد لأحكام الشرع بمقتضى هذا التغاير المتسارع سلطان على واقع المسلمين في الوقت الراهن. إن أصول التشريع، كما قال بعضهم: «كلها تعقيل للواقع وتنظير له. ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدما. في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد. وتظل كل التشريعات أقل مما تحتاجه، ويظل متطلبا لأكثر ما تعطيه التشريعات»[1].

وفي نظري نفتقر من أجل معالجة واقع الجفاء والعداوة بين أحكام الفقه وأحكام القانون الضابطة لكثير من مجالات التعامل المجتمعي إلى أمرين: أولهما تفاعل إيجابي مع الواقع، والثاني وعي علمي نتجه بحكم منطقه إلى تحديد واضح لمفهوم الواقع.

ثانيا: أدلة القول بمقصد التفاعل الإيجابي

تتعدد أدلة القول بالتفاعل الإيجابي: منها ما يستمد من عقيدة التوحيد في الإسلام، ومنها ما يلتمس في نصوص هذا الدين المختلفة.

1 ـ أول دليل على التفاعل الإيجابي هو عقيدة التوحيد في الإسلام

فمن عقيدة الإسلام يستمد التفاعل الإيجابي وجوده وشرعيته. فما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان المستخلف عن الله تعالى في الأرض مرتسم في استلهام كل صفات

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، تونس، مكتبة الجديد، بدون، (1/ 64).

ما سماه سيد قطب رحمه الله بـ«الإيجابية الفاعلة» التي هي من صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى. يبدو ذلك في مظهرين أساسيين: مظهر علاقة الله تعالى بالكون وبعوالم مخلوقاته، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

ويتجسد المظهر الثاني في علاقة الله تعالى بالإنسان الذي اختاره أن يكون خليفة له في الأرض، لأن علمه وقدرته وكل صور عنايته شاملة لكل شؤونه. يطفح القرآن الكريم بكثير من النصوص الدالة على ذلك. يكفي من ذلك النصوص التي تصور ما عرفته حياة المسلمين في عهد النبوة. ففي غزوة أحد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ﴾[2] إلى قوله: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[3].

يجعل كل واحد من هذين المظهرين الإنسان المستخلف عن الله تعالى عنصرا إيجابيا في تفاعله مع الواقع الذي يحياه. فلا يستقيم منطق الإيمان بالله عنده إلا إذا اقترن بالعمل الصالح. والعمل الصالح إبداع وإنشاء، وإعمار وتنمية. بذلك يكون التفاعل الإيجابي مع ما يملكه الإنسان في واقعه: حاضر ماثل بين يديه من جانب أول، ونفس

(1) الأعراف: 53.

(2) آل عمران: 152.

(3) آل عمران: 154.

يمتلكها بين جنبيه من جانب ثان، وظروف باسمة كانت أو كالحة من جانب ثالث. قال الأستاذ سيد قطب رحمه الله: «الإنسان» قوة إيجابية فاعلة في هذه الأرض.... مستخلف فيها ليحقق منهج الله في صورته الواقعية: لينشئ ويعمر، وليغير ويكون، وليصلح وينمي. وهو معان على هذه الخلافة»[1].

2 ـ نصوص الكتاب المجيد

لقد جعل القرآن الكريم من تجديد الأحزان والدوار حول المآسي ديدن كل متردد من المنافقين ومرضى القلوب، الذين تسيطر عليهم التأوهات المنكسرة والتحسرات المفجوعة. قال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾[2]. لم يوجه القرآن الكريم الناس بعد غزوة أحد إلى التعلق بالماضي، ولا إلى البكاء على أطلاله. كلا بل ربطهم بالمستقبل. نعم لقد بين لهم علة الهزيمة، ممثلة في التنازع العقيم والعصيان الذميم. قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ﴾[3]. نعم هذا لاشك فيه، لكن هون عليهم في الوقت نفسه وقع آلام الهزيمة حتى تتحرر ذواتهم من قيود هذا الحادث الأليم، وتنطلق مشاعرهم ويتجه فكرهم للتفاعل الإيجابي مع الحاضر. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾[4].

---

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، بيروت، دار الشروق، الطبعة الثامنة، 1983م، (ص.159).

(2) آل عمران: 154.

(3) آل عمران: 152.

(4) آل عمران: 155.

إن العودة إلى الماضي لا تكون إيجابية إلا إذا كانت مفيدة للحاضر. ولا تكون الإفادة إلا إذا ابتغينا الاعتبار بأسباب هزائم الماضي وانتصاراته. ذلك هو ما يجعل التفاتنا إلى الماضي فعلا نقديا منتجا. فكما لا نظل متلذذين ومنتشين بمكاسبنا وبإنجازاتنا، لأن ذلك مجرد دغدغة لمشاعرنا، وإلهاء ممقوتا عن مشاكلنا الراهنة، لا نبقى أيضا مستعبدين لأحزاننا الماضية، لأن ذلك يكبل إرادتنا ويفقدنا الثقة في أنفسنا وفي مستقبلنا. ومن ثم ليس التفاعل الإيجابي مجرد اعتبار بدروس الماضي من أجل الحاضر واستشراف المستقبل، بل هو بالإضافة إلى ذلك جهد تربوي في تحويل الصبر على الآلام والمصاعب، إلى رضى لا يتضمن التسليم بها، بل يتضمن أيضا ذكاء وحذقا ومهارة في معالجتها ومقاربتها. والحق، كما قال البعض: «أنه ليس أهم شيء في الحياة أن تستثمر مكاسبك فأن أي أبله يسعه أن يفعل هذا، ولكن الشيء المهم حقا في الحياة هو أن تحيل خسائرك إلى مكاسب، فهذا الأمر يتطلب ذكاء وحذقا، وفيه يكمن الفارق بين رجل كيس ورجل تافه»[1].

إن العظماء والعباقرة والمصلحين والمفكرين إذا داهمتهم آلام الواقع ومصاعب الدهر لا يركنون إلى الانطواء على أنفسهم والاستسلام لأقدار الواقع البئيس ثم نذب الحظ العاثر. لا يجنحون إلى كل ذلك. فهذا الصحابي عبد الله عن عباس لم ينكسر ولم يستسلم لما ذهب ضوء بصره، بل رضي بالقسمة واستأنف حياته من جديد. قال في هذا الصدد:

إن يأخد الله من عيني نورهما ففي لساني وسمعي منها نور

(1) محمد الغزالي، جدد حياتك، القاهرة، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1963م، (ص.169).

قلبي ذكي وعقلي غير ذي دخل وفي فمي صارم كالسيف مأثور[1]

وعليه إن التفاعل مع الواقع أمر شرعي مطلوب تدل عليه العقيدة الإسلامية ونصوص الكتاب المجيد التي تفيد وجوب الاندماج في واقعنا والتفاعل مع معطياته. وقبول الواقع على ما هو عليه في ضوء هذا الوجوب الشرعي لا يعني دائما الاستسلام لأن ذلك مجرد رضا سلبي، هو إلى الضرر أقرب منه إلى النفع. قبول الواقع هو التفاعل الايجابي مع معطياته وتحويلها بالجهد والاجتهاد إلى ممكنات وإمكانات. وذلك هو المقصد التربوي الذي يرومه الإسلام من تشريع أحكامه. فقد يبدو في بعضها مكاره، لكن الدخول في ممارستها يكشف عن مقاصدها الاصلاحية والأخلاقية.قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]. بل إنه حتى في عهد البدايات الأولى للدعوة الإسلامية لم يستنكر الإسلام كل مكونات الواقع استنكارا مطلقا، كما لم ينهزم أمام ما يكتنزه من عناصر جاهلية.ما قام به هذا الدين هو تصحيح ما هو صحيح والزيادة عليه، كما هو الأمر في الطواف والسعي والصلاة والزكاة، فضلا عن إبطال ما هو باطل كما في تحريم الخمر والميسر والربا. قال الشيخ يوسف القرضاوي: «يجب على الخطاب الديني أن يحافظ على التوازن، فيعترف بالواقع على ما به،ولكن على الأمة دائما أن تتطلع إلى المثل الأعلى، وتجتهد أن ترقى إليه، ولو بالتدرج، ومن سار على الدرب وصل»[3].

---

(1) المرجع السابق، (ص.170).

(2) البقرة: 214.

(3) الشيخ يوسف القرضاوي: خطابنا الإسلامي، (ص. 118).

ثالثا: الوعي العلمي ومفهوم الواقع

ليس المهم في التفاعل الإيجابي مع الواقع مجرد الإحساس الفرداني بصور الجفاء التي ينطوي عليها، بل الأهم عندي هو الرسوخ في الفهم العلمي لأسباب تكونه، والتضلع في الإحاطة بجوانبه المتداخلة وبأبعاده المتشابكة، كخطوة ضرورية في وضع خطط محكمة، وتقديم أوعية مضبوطة، ورسم برامج مدروسة لكل تحرك، ولكل عمل، ولكل تضحية. لا مجال في التفاعل الإيجابي للضخ الخطابي الذي يلهب حماسة الجمهور، ولا مكان للحشد اللفظي الذي يستنفر عواطف المبتدئين، ويغريهم بتقديم التضحيات الجسام، لأن الاكتفاء بكل ذلك لا يفضي إلا إلى ملامسة سطح مشكل الجفاء، ولا ينفذ إلى أعماقه وبواطنه. فأدلل في البداية على هذا الوعي وسنده قبل أن اتجه إلى توضيح وجهة نظري في كيفية التفاعل مع واقع الجفاء بين أحكام الفقه الموروثة وأحكام القانون المستوردة والمقتبسة.

1ـ الوعي العلمي

إن العلم ببينات الحاضر ومعطياته المشاهدة ذو سقف محدود في الزمان، ومرسوم في المكان. فهذا العلم لا تتوقف تغيراته؛ إذ له بداية ونهاية، شبيبة وهرم، محيا وممات. إننا ـ وكما سبق أن قرر الفيلسوف اليوناني Heraclitus Of Ephesus هرقليطس(475 ـ 540 ق.م) ـ «لا ننزل نفس النهر مرتين»[1]. فقبل أربعة عشر قرنا حدثت تغيرات عميقة وانتقل العالم بأكمله من الدورة الزراعية الرعوية والاقتصاد الطبيعي إلى الدورة الصناعية والثورة الفيزيائية والتكنولوجية والتغاير المتسارع في وسائط الإعلام والاتصال التي هي أسرع من لمحة البصر.

---

(1) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، سوسة، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1992م، (ص.500).

كما أننا نعايش في الوقت الراهن بزوغ شروط عالمية جديدة، وحدوث متغيرات دولية، وظهور تحولات طارئة على بلداننا الإسلامية التي يختص معظمها بالموقع الاستراتيجي المتميز، وبالتفجر السكاني المكثف والمهاجر إلى الغرب، وبقوة الضغوط الأجنبية الممارسة عليها وما تقارنه داخل المجتمع من معضلات كالفقر، والأمية، والإقصاء، والبطالة، والغلو والتشدد والتطرف ناهيك عن تدخل الدولة الحديثة عندنا في كل مجالات التعامل لأنها لا تكتفي بامتلاك جهاز التشريع لما تقيمه من هياكل ونظم،وإنما تمتلك بالإضافة إلى كل ذلك مصدر التشريع فيما تسنه من قيم وفيما تصدره من قواعد . كل ذلك دفع ويدفع بالتفاعل الإيجابي إلى واجهة اهتمام مفكرينا.

إن الوعي العلمي بما تولده معطيات عصرنا الحاضر، ضرورة من ضرورات بناء فكر ناظم للواقع، وليس عقيدة إيمانية ولا خارقة من الخوارق الكونية. دليل ذلك أن الله تعالى ربط النصرة بمدى التمسك بالحق وما يعنيه من علم، وهداية صحيحة. قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾[1]. على هدي من هذا الوعي العلمي بالحاضر، أفهم التجديد الوارد في الحديث المذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها»[2].

2 ـ مفهوم الواقع

يبدو من الوعي العلمي بمعطيات الواقع أن الخطوة الأولية التي تسبق أي تفاعل إيجابي معه هو تحديده وفهمه. إن الواقع لما كانت معطياته المتعددة متغايرة في الزمان

---

(1) الأعراف: 181.

(2) رواه أبو داود والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخ بغداد. ينظر سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في القرن المائة، رقم الحديث 4270، (4/ 109).

وعناصره متداخلة في المكان كان مفهوما إشكاليا إذ هو مركب من عناصر متشابكة، يتداخل فيها ما هو إنساني بما هو زماني، وينصهر في بوثقته ما هو مكاني بما هو معرفي. وهكذا لا أعني بالواقع ما سبق أن تحدث عنه علماء الإسلام قديما في باب «نفس الأمر» ويعنون به مجرد وجود ذهني يحاول أن يشق طريقه إلى واقع معاش. ما أعنيه بالواقع جملة من البنيات المتداخلة والعلاقات المتشابكة التي يركبها فكر العالم وهو بصدد فهم موضوعه. وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته وتتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي. وعلى هدي من هذا المفهوم للواقع أدرك المغزى والمقصد من عدم تنصيص الشريعة على حكم كل حادثة جزئية على حدتها، وإنما أتت في معظم نصوصها بأمور عامة وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر من الجزئيات. وذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله عندما اعترف بأن «لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق ولا هو بطردي بإطلاق،... فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب»[1].

وعليه إن واقعنا الإسلامي ـ شأنه في ذلك شأن أي واقع بشري وإنساني ـ لم يكن ولن يكن في يوم من الأيام بسيطا. الواقع في الفكر العلمي المعاصر مفهوم مركب يتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث والقيم. كلها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، وتتناسب في الوقت ذاته مع درجة قدرتنا على كشف منطقها الداخلي. وإذا تقرر المنحى التركيبي للواقع الإنساني، ومنه الواقع الإسلامي، فذلك يعني أنني بقدر ما انظر إلى جزئيات مكوناته ومظاهره وعناصره المختلفة في إطار بنائه الكلي،أنظر أيضا إلى بنائه الكلي من خلال المكونات والمظاهر والعناصر الجزئية.

---

(1) الشاطبي: الموافقات، (4/ 92).

واقعنا الإسلامي الراهن بنيات تتداخل خيوطها وعلاقات تتشابك مكوناتها. فيها الموروث من الماضي وفيها المستورد والمقتبس طوعا أو كرها من الغير. يتعايشان حينا، وأحيانا كثيرة يتصادمان ويتنافران. وتشمل صور التصادم والتنافر كثيرا من مجالات حياة مجتمعنا. ومن أبرز الصور الواقعية صورة الجفاء بين أحكام الفقه والقوانين الضابطة لمعظم ما تجري عليه حياة الناس.إن واقع هذه الصورة مركب وله بنية منطقية. والقول بالتركيب في الواقع وببنيوية منطقه يساعدنا على فهمه كنتيجة من نتائج تفاعل عناصر ومكونات منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي.كلها تداخلت خيوطها وتشابكت لتسهم بهذه الدرجة أو تلك في تشكيله وتوليده. ولعل أبرز تلك العناصر عمل القوى الاستعمارية الأجنبية على التدخل في مجتمعاتنا وسعيها الحثيث إلى إدماجها في بنياتها. توسلت لذلك بفرض ترسانة من قوانيها حتى تصبغ طابع الشرعية على ممارساتها الاستغلالية المختلفة . وقد وجد ذلك السعي وهذا الإدماج قابلية متمثلة في عنصر آخر وهو ضعف مجتمعاتنا وانحطاطها. ومن الوسائل الناجعة في ذلك استبدال القوى الاستعمارية قوانينها بأحكام الفقه. حدث هذا منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر واستمر كذلك في العقود الأولى من القرن العشرين. بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى التبديل الكلي للأحكام بما في ذلك أحكام الأسرة[1].

لست في معرض التأريخ لهذه الفترة إلا أن ما يمكن لمؤرخها أن يلحظه أن الغرض من تكريس الأجانب واقع الجفاء في مجتمعاتنا الإسلامية، والذي ورثناه نحن أبناء

---

(1) حدث هذا بشكل تدريجي في الهند ابتداء من سنة 1791م وفي مصر ابتداء من سنة 1880م إذ غيرت الحكومة المصرية وقتئذ نظامها القانوني. و هكذا «لم يثبت أن دولة أوربية فتحت أرضا مسلمة إلا وحاولت القضاء على القانون الإسلامي في المعاملات» علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، الرباط، مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى، 1966م، (ص.72).

القرن العشرين والحادي والعشرين لم يكن هو القضاء على ما ورثناه من أحكام فقهية لها علاقة بهذه الدرجة أو تلك بنوازل عصرنا الحديث.إن الغرض المقصود هو خلق إطار شرعي فلسفي وتصوري نحتكم إليه يخالف الإطار الديني الإسلامي. فعلى سبيل المثال إن الغرض من الظهائر التي استصدرتها الحماية الفرنسية عنوة في المغرب هو خدمة مصالح فرنسا خاصة والغرب عامة. نعم لا شك في ذلك، لكن لا تقتصر المقاصد الفرنسية هنا على الحصول على الامتيازات الاقتصادية والسياسية، بل تمتد إلى فصل السلوك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمسلم عن عقيدته التحررية، وفصله عن أخلاقيات شريعته العملية، وفصله عن مرجعيته التصورية للكون والوجود والإنسان.

وعلى كل حال يجب، كي ننتفع بموروثنا الفقهي، وكي نتفاعل إيجابيا مع ما ينطوي عليه من كنوز معرفية، أن نتبصر بمفهوم علمي للواقع يقدرنا على كشف أسبابه حتى نحسن تنزيل ما فهمناه من أحكام في ضوء مقاصدها. وهو من الأنظار العلمية المعتبرة في شرعنا الإسلامي، حتى قال صاحب الموافقات الإمام الشاطبي: «أصل النظر في مآلات الفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أم مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة تستجلب أو لمفسدة تدرأ.وهو مجال صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغَبِّ جار على مقاصد الشريعة»[1].

(1) الموافقات، (ج/ 194).

رابعا: الاحتكام إلى مقاصد الشريعة وآليات التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء

لا يستلزم مقصد التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء الذي ورثناه أن نخلع سمت الدين على القوانين التي ورثناها من المرحلة الاستعمارية لأن في ذلك تمكين بهذه الصورة أو تلك للوضع القائم. كما لا يستلزم مقصد التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء أن نرجع رجوعا وثوقيا إلى ما ورثناه من أحكام فقهية. كل من الموروث الفقهي التقليدي والموروث القانوني الاستعماري إرث مشترك لنا جميعا. والإرث بطبيعته كما يتضمن الخسائر يتضمن المكاسب.

لا يمكن استلهام التفاعل الإيجابي الذي تنطوي عليه شريعتنا ولا يمكن تشغيله بالنسبة لواقعنا الراهن دون ممارسة اجتهاد متحرر. والتحرر من واقع الجفاء لا يتأتى فحسب بمنطق الفعل السياسي وحده على الرغم من ضرورته وأهميته، كما لا يتأتى بمنطق الوعظ الإرشادي على الرغم من آثاره في استنهاض الهمم والعزائم، بل لا بد أن يرافق ويسدد ويسند كل هذا وذاك اجتهاد فكري وفقهي يعتمد آليات ثلاث: آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة. وآلية الوعي المنهجي بالتمايز. وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وكلها آليات متلازمة ومتساندة. بيان ذلك أن الاحتكام إلى مقاصد الشريعة يستلزم أولا وقبل كل شيء الوعي بالتمايز الذي جاءت على هدي منه نصوصها وأحكامها. والوعي بالتمايز في واقعنا الراهن يستلزم الجمع المتآلف بين ما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس حتى تتسق مع الشريعة وأحكامها وبين ما تجري عليه حياتهم المعاصرة من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة.

1 ـ الرجوع إلى مقاصد الشريعة

المعيار الأصلي الذي نحتكم إليه في هذا الاجتهاد هو مقاصد الشريعة. وأعني بها المعاني والدلالات المقصودة من خطابها والغايات المصلحية المقصودة من تشريع

أحكامها. ومن أبرز المقاصد التي نحتاج إلى استلهامها في معالجة واقع الجفاء، بالإضافة إلى مقصد التفاعل الإيجابي، مقصد التحرر من الفلسفة العملية التي تنطوي عليها الترسانة القانونية الوضعية التي تنظم كثيرا من تعاملاتنا، والتي عملت المدرسة الاستعمارية على ترسيخها، فجعلت منها إطارا مرجعيا ومصدرا تشريعيا على الرغم من تناقضها مع العقيدة الإسلامية. ولا يخفى أن التحرر مقصد شرعي تستهدفه العقيدة الإسلامية لأن الاقتصار فيها على عبادة الله وحده وإفراده بالعبودية دون سواه تحرير له من أفكار وأشخاص وأشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضا إما فكريا أو ماديا أو عاطفيا[1].

ليس من غرضي هنا تفصيل القول فيما تتفرع عنه مقاصد الشريعة من غايات متعددة. إلا أن أهم ما ينبغي الالتفات إليه في هذا المقام هو انتظام تلك الغايات المصلحية في محور أساسي، وهو محور الأخلاقيات. والرسول ﷺ، وهو الذي أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا، قال كلمة جامعة: »بعثت لأتمم حسن الأخلاق«[2]. ما تستهدفه أحكام الإسلام الاعتقادية والعملية هو الأخلاق بالدرجة الأولى لأنها الأصل في كل صلاح والجذر في كل مصلحة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ

(1) وهو ما سبق أن أدرك منحاه المقاصدي التحرري الصحابة الأوائل رضي الله عنهم. فبعد أن وجه رستم إلى الصحابي الجليل ربعي بن عامر سؤاله قائلا: ما جاء بكم؟ قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام». يراجع تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس في: الطبري ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، 1979م، (3/ 23) وما بعدها – أحداث سنة 14هـ.

(2) رواه البخاري ومالك. ينظر موطأ مالك، كتاب حسن الخلق، رقم 1627.

(3) هود: 88.

عَمَلًا صَٰلِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَداً﴾[1]. وإذا سلمنا أن الحالة النفسانية والبناء العقلي دافعان لكل سلوك عملي أدركنا مغزى الاهتمام الكبير الذي أولاه الدين الإسلامي للأخلاقيات، فلم يكن مناط التكليف فيه مجرد ظواهر أحكامه ورسومها، بل مناطها الحقيقي هو مقاصدها ومغازيها. الشارع في هذه الأحكام لم يكتف بظاهر القانون والقضاء بل كلف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه، ولو كان القانون والقضاء في جانبه. وذلك ما سبق أن أدركه إدراكا تاما الإمام الشاطبي في عبارته المأثورة: «الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق»[2].

2 ـ الوعي بالتمايز

لقد قدم مجتمع الصحابة أنموذجا خالدا في التخلق بمكارم الأخلاق في تعاملاتهم المختلفة. نعم لا شك في ذلك. لكن لا يخفى أن المجتمع لا يصل إلى مراتب عليا في التخلق بمكارم الأخلاق بين عشية وضحاها كما يقال، بل لا بد من الصبر ومن طول النفس في التربية. إدراك هذا السقف الأخلاقي هو الدرس الأولي في معالجة العالم في الإسلام لواقع الجفاء بين ما تقرر من أحكام فقهية موروثة وما تجري عليه حياة الناس في مجتمعه من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. ويتمثل عندي هذا الدرس في التمثل الجيد لمفهوم التمايز.

إن الشارع لكي يرسخ مقاصده في الواقع تدرج مع الأفراد والجماعات في الأزمنة، وفي الأمكنة، وفي البيان. تصوير ذلك نجده مبسوطا في مباحث علماء القرآن والسنة والأصول والفقه.مباحث تنبه إلى أن مراعاة الواقع هي منشأ الوعي بالتمايز، وذلك على الأقل في صورتين:

---

(1) الكهف: 105.

(2) الشاطبي: الموافقات (2/ 77).

1ـ الاختلاف في الأزمنة والأمكنة. كما يبدو من مباحث المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

2 ـ والاختلاف في أساليب البيان. كما يبدو من مباحث الدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. ومن ثم نزلت أحكام القرآن منجمة في فترة الرسالة، وهي ثلاث وعشرون سنة، قضى صاحبها أكثرها في مكة والباقي منها في المدينة، سلك الشارع أثناءها أسلوب التدرج بأحوال الناس حتى وصل بهم إلى مرتبة يزع الناس فيها وازع التكليف بأحكام الشريعة وبمقاصدها.

نتبين، انطلاقا من مفهوم التمايز درسا في المواءمة ـ والتي نحتاجها دائما في كل زمان ومكان ـ بين ما يرومه الشارع وقتئذ، من تأسيس السلوك العملي على عقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وبين ما هو عليه الواقع المقارن للنزول من عدم استعداد أهله الذهني والنفساني لتلقي الشريعة دفعة واحدة.لذا سلك بهم طريق التأنيس والاعتياد على مقاصد الشريعة وسعى بهم مرحليا إلى تطبيق أحكامها. لا يتحقق مقصد الشارع من تشريع أحكامه بدون التدرج التطبيقي، خاصة في مجالات التعامل المجتمعي لأن التغاير فيها يمكن أن يؤدي بالناس إلى الوقوع، بهذه الدرجة أو تلك، في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله منجما فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج[1].

---

(1) على سبيل المثال مر تشريع حكم المعاملة بالربا بحسب الجمهور من الفقهاء بثلاث مراحل:
بين الشارع في الأولى ما في قيم المساواة والتكافل من المنفعة، وما في المعاملة بالربا من المضرة. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ سورة الروم الآية 39. لقد اكتفى الشارع بهذه التنبيهات الأخلاقية، لأن هذه المعاملة كانت من مقومات الحياة المالية والاقتصادية للمجتمع العربي.=

إن من شأن الوعي بالتمايز أن يمكن الفقيه في هذا السياق من أن يضع أي تطبيق للأحكام الشرعية الضابطة للسلوك المجتمعي في حجمه الحقيقي وفي إطاره الموضوعي. لا يفكر في أحكام الخطاب الشرعي الضابطة للسلوك المجتمعي انطلاقا فحسب من منظار ظواهره اللغوية من مجاز واستعارة وكناية... بل يفكر في الدرجة الأولى في تلك الأحكام من زاوية المقامات المختلفة التي سيقت فيها. بذلك يقبض على المصالح التي استهدفها الشارع من التشريع[1]، فيفسح الباب واسعا لكي يجعل الشاغل الرئيسي للاجتهاد شاغلا تطبيقيا تتمايز تطبيقاته في الحياة الاجتماعية باختلاف الأحوال والأشخاص والظروف.

كما يمكنه هذا الوعي، وهو يسعى إلى المواءمة بين مقاصد الشريعة وما تجري عليه حياة الناس من قوانين وضعية، من التبصر بحدود ما أصبح البعض يصطلح على تسميته بـ«تطبيق الشريعة». يعنون بذلك تطبيق الجانب القانوني من الشريعة لاسيما في العقوبات. أعني في الحدود والقصاص والتعازير. فهذا الجانب انطلاقا من الوعي بالتمايز لا يمثل كل الشريعة، بل ليس هو عمودها وقوامها وذروة سنامها كما يقال إذ ما هو إلا مكون واحد من الشريعة ينبغي دائما أن نضعه ـ وبنظرة تعاضدية ـ في سياق الشريعة الأخلاقي. بل إن الإلحاح عليه في السياق الدولي المعاصر يرجع على صورة المجتمع والفكر الإسلامي في الآن والمآل بكثير من المفاسد الراجحة أضعاف ما يثمره

= وشرع في الثانية بتحريم هذه المعاملة في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَاكُلُواْ ٱلرِّبَوٰاْ أَضْعَافاً مُّضَـٰعَفَةً﴾ سورة آل عمران جزء من الآية: 130. وقرر في الثالثة مبدأ التحريم العام وأغلق أبواب المعذرة في أكل الربا. وذلك في قوله: ﴿ٱلذِينَ يَاكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ ٱلذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأَن تَصَّدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة الآية 274ـ279.

(1) يراجع في هذه النقطة كتابي نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ص.325) وما بعدها.

من المصالح الممكنة. ليس في هذا الوعي الملائم أي تعطيل للأحكام الشرعية لأنه لو لوحظ «أن تطبيق الحدود الأربعة أصبح متعذرا في زمان أو مكان، فمن الواجب تطبيق عقوبة أخرى، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع»[1].

نعم إن الجانب الجنائي في الشريعة لا ينبغي نكرانه وعدم الالتفات إليه إلا أنه بطبيعته الإجرائية والمسطرية ثمرة سابقة للإعداد الأخلاقي، ونتيجة سالفة للتقويم التربوي، وباكورة متقدمة للتثقيف الذهني السائد والمسيطر في المجتمع. وهذا مفهوم ومقرر لكل من يقرأ تاريخ الدعوة الإسلامية التي استمرت ما يقارب ثلاث عشرة سنة انشغل أثناءها رسول الله ﷺ بترسيخ عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله، وما تستلزمه هذه العقيدة من تخلق بمكارم الأخلاق، وتعمير للأرض وإصلاح لها وتدبير لمنافع الخلق. بكلام آخر إن تطبيق الجانب الجنائي في الشريعة أي ما يسمى بالحدود مسبوق بدرجة ومستوى رسوخ أخلاقيات الإسلام. وهذه الأولوية ليست ضرورية في واقعنا الراهن - وهو على ما وصفته من انفصام - بل هي ضرورية في كل واقع.

ومن ثم لا ينبغي في تفاعلنا الاجتهادي وتشابكنا مع واقعنا الراهن أن نعطي الأولوية للنتائج ونغفل المقدمات المؤدية إليها. وأعظم هذه المقدمات نوع الأخلاقيات التي تحكم سلوك الناس خاصة إذا كنا نعيش في حالة مجتمعية يسيطر على أعضائها المصلحة الذاتية وحب الذات الشخصية. يمكن أن توجد في المجتمع قوانين للأسرة وللعقوبات بل وحتى للتجارة والتعاملات المالية مستمدة من الموروث الفقهي الإسلامي. وقد حصل هذا في أواخر الدولة العثمانية، لكن ذلك لم يمنع من سقوط نظامها في 28 رجب 1342هـ/ الموافق 1924م. القوانين، حتى ولو كانت مستمدة من

(1) الزرقاء مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام، دمشق، دار الفكر، الطبعة العاشرة، 1968م، (1/ 51).

الفقه الإسلامي الموروث، تحاول تنظيم الواقع لكنها لا تصنع وحدها حياة إسلامية جديرة بهذا الاسم، قادرة على الحياة، وعلى الإبداع، وعلى المواكبة والعطاء.

3 ـ الجمع بين الفهم المجرد وما عليه الواقع المجسد

نحتاج في فقهنا للواقع وفي تفاعلنا معه إلى وعي دقيق بالتمايز لأن مجرياته لا تتوقف وتولد من الأفعال ما لا يكاد يخطر على البال، وهي أفعال متغايرة ومتفاوتة في أسبابها وفي دوافعها القريبة والبعيدة، وفي نتائجها وأبعادها الظاهرة والخفية. ندرك، انطلاقا من حتمية هذا الوعي، مغزى إتيان معظم الأحكام الشرعية في صيغ قواعد مطلقة وقوالب كليات عامة لم تتناول من الأفعال إلا أجناسها دون أنواعها وتفاصيل جزئياتها المتعددة. وندرك أيضا انطلاقا من هذا الوعي أن المصالح التي تقصدها صاحب الشرع من تشريعه أحكامه متفاوتة، وأن الظروف والأحوال التي تستلهم فيها متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامدا عند دلالات النصوص الشرعية ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه يجمد على الفهوم الموروثة والأنظار المتقادمة. وتلك في نظري هي الجناية الحقيقية على الأحكام الشرعية بتفويت مقاصدها وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يستجد من الظروف والأحوال المتغايرة.

تأسيسا على هذا الوعي يتعين الجمع المتآلف بين ما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس حتى تتسق مع الشريعة وأحكامها وبين ما تجري عليه حياتهم المعاصرة من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. لا يكفي العلم المجرد بالأحكام وبمقاصدها، وإن بلغ ما بلغ من دقة الفهم لبنيتها ولمقاصدها، بل لا بد أيضا من العلم المجسد بالواقع والتعقل التجريبي لما عليه من جريان معظم مناشطه وفق القوانين المستوردة. ويتمثل هذا الجمع في الانتقال الجدلي من الأحكام ومقاصدها في الشرع إلى واقع الناس، والانتقال مرة

أخرى من واقع الناس هذا أيضا إلى الأحكام ومقاصدها. نفحص في هذا الانتقال الجدلي أحكام الفقه الموروثة والقوانين الوضعية السائدة في أوضاعنا. فما تآلف منها مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد أقررنا به وجليناه للأمة والمجتمع بدون مزايدات، وما تصارع نبهنا إليه ووكلنا أمره إلى المسؤولين ليزنوه بموازينهم وبما تقرر عندهم من أولويات قد تخفى وقد تظهر[1].

نحتاج هذا الانتقال الحي والجدلي في قراءتنا ودراستنا لترسانتنا القانونية المعاصرة. ليس بمعنى أن نبحث لكل قانون أو إجراء مسطري حكما شرعيا تفصيليا، بل بمعنى استبدال ما تطرحه مقاصد شريعتنا من موازين في جلب المصالح المساوقة لعقيدتنا ولأخلاقياتنا، ومن مقاييس في درء للمفاسد المناقضة لها بالفلسفة الثاوية خلف هذه القوانين وقواعدها الأخلاقية السارية في حياتنا. ليست المواءمة هنا بحثا مجردا عن مبررات وقتية، وإنما هي اجتهاد مبني على أدلة علمية من واقع الشريعة نبرهن بها على شرعية أو عدم شرعية كثير من التعاملات المستجدة، خاصة التعاملات التي لم يهتم بها فقهنا قديما كالتنظيمات المتشعبة للإدارات ونظم الحكم الحديثة والبيئة ومعاملات الأجواء والبحار والمصارف وغير ذلك من المؤسسات والبنيات التي لم تكن تخطر على بال فقهائنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

والحاصل أننا في إشكال التفاعل مع واقع الجفاء إزاء تفاعل سلبي وآخر إيجابي. فبالنسبة للتفاعل السلبي نميز بين اختيارين: أحدهما تفاعل إنكاري يستنكر أصحابه واقع الجفاء استنكارا شديدا، ويتطلعون إلى واقع يتطابق تطابقا تاما مع الإسلام بإعادة

---

(1) من هنا أتحفظ على ما قاله الأستاذ طارق البشري: « فما وسعته الشريعة أسند إليها وما لم تسعه بقي خارجها لا يسنده إلا سلطان الدولة بما يمنحه هذا السلطان من إمكان نفاذ وقضاء بالقوة والتغلب» منهج النظر في دراسة القانون مقارنا بالشريعة - مجلة إسلامية المعرفة - العدد 5: www. iiit.org

الشريعة الإسلامية كمرجعية مهيمنة على على كل القوانيين والنظم الصادرة في بلداننا. والحق أنه اختيار لئن كان قويا في خطابه الوعظي ومنطقه العاطفي فإنه ضعيف في بنائه الاجتهادي وخطابه الفكري. بيان ذلك أنه سرعان ما يعتمد اعتمادا أساسيا على وسيلة التوثب إلى السلطة كأداة لتغيير واقع الجفاء. ويترتب عن هذا الاختيار نتائج خطيرة لعل أبرزها القول بهجرة المجتمع المعاصر، والسعي لرفضه بكل الوسائل بما فيها وسائل العنف والترويع. والاختيار الثاني تفاعل انهزامي، يقر أصحابه بأن الواقع الراهن متغير، بل تجاوز الشريعة وأحكامها. ولم يعد لأحكام الشرع بمقتضى هذا التغاير المتسارع سلطان على واقع المسلمين في الوقت الراهن.

وفي نظري إن التفاعل مع الواقع تفاعلا إيجابيا أمر شرعي مطلوب تدل عليه العقيدة الإسلامية ونصوص الشريعة الإسلامية. كلها تفيد وجوب الاندماج في واقعنا والتفاعل مع معطياته على الرغم مما يمكن أن يكتنزه من انحرافات وتناقضات. لكن المهم في التفاعل الإيجابي مع الواقع هو الرسوخ في الاستيعاب العلمي لأسباب تكون بنيته، والتضلع المنهجي في الإحاطة بجوانبه المتداخلة وبأبعاده المتشابكة، كخطوة ضرورية في وضع التصاميم المحكمة، وبناء البرامج المدروسة لمعالجته والحكم له أو عليه. فالواقع جملة من البنيات المتداخلة والعلاقات المتشابكة التي يركبها فكر العالم وهو بصدد فهم موضوعه. وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته وتتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي.

وعليه إن واقع الجفاء بين أحكام الفقه والقوانين الضابطة لمعظم ما تجري عليه حياة الناس بنية متشابكة في خيوطها وفي علاقاتها. ومن ثم فإن واقع الجفاء في بلداننا الإسلامية مركب وله بنية منطقية. والقول بالتركيب وبالبنيوية في هذا الواقع أداة

علمية تساعدنا على فهمه كنتيجة من نتائج تفاعل عناصر متعددة ومكونات مختلفة: منها ما هو داخلي، ومنها ما هو خارجي. كلها تداخلت خيوطها وتشابكت لتساهم بهذه الدرجة أو تلك في تشكيله وتوليده. ولعل أبرز تلك العناصر ضغوط القوى الاستعمارية الأجنبية الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وسعيها الحثيث إلى إدماج المجتمعات الإسلامية في بنياتها حتى تكون تابعة لها. توسلت لذلك بفرض ترسانة من قوانينها حتى تضفي طابعا شرعيا على ممارساتها الاستغلالية المختلفة . وقد وجد ذلك السعي وهذا الإدماج قابلية متمثلة في عنصر آخر وهو ضعف مجتمعاتنا وانحطاطها. ومن الوسائل الناجعة في ذلك استبدال القوى الاستعمارية قوانينها بأحكام الفقه، واستبدالها فلسفة المستعمرين وقيمهم بفلسفة الإسلام وقيمه الكبرى.

إن التفاعل الإيجابي مقصد شرعيي وأصل نقدي ما أحوجنا إلى التشبع بمقتضياته المنهجية ليس فحسب في اجتهادنا الذي نلائم من خلاله بين موروثنا الفقهي القديم وما تجري عليه حياتنا من قوانين وضعية، وإنما أيضا في تجديدنا لخطابنا الفكري ولسلوكنا الديني، وفي تقديرنا لاجتهادنا الفقهي. فنتحرر من تجنب إصدار كثير من الأحكام العامة على تراثنا الاجتهادي الحديث[1]. وهكذا إن التحرر من واقع الجفاء لا

(1) فعلى سبيل المثال إن فقهاء المغرب و سلاطينه ـ وهم مالكيو المذهب ـ يحتفون بالواقع وبضرورة التفاعل معه في جميع الأحوال، وينهلون دائما من مقاصد الشريعة، قبل طبع الموافقات في تونس عام 1884م، وقبل دعوة الإمام محمد عبده إلى مراجعته واستلهامه، وقبل دعوة الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى بناء علم في مقاصد الشريعة ـ أقول إن هؤلاء السلاطين والفقهاء قدموا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ثروة من الاجتهادات في المواءمة بين ما ورثناه من أحكام فقهية وبين ما طرحته الضغوط الاستعمارية المتلونة من «إصلاحات قانونية مملاة» ابتداء من هزيمة إسلي 1844م واحتلال أو حرب تطوان 1860م. لا بد في نظري من الإفادة من هذا الاجتهاد الملائم الذي مس طوال القرن التاسع عشر وإلى يوم الناس هذا معظم تنظيماتنا العسكرية والمالية، وأوضاعنا الدينية والسياسية وتعاملاتنا المالية والإعلامية. يراجع ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ الرسالة التي بعثها السلطان محمد الرابع إلى أمناء مرسى الدار البيضاء في=

ينحصر في مجرد منطق الفعل السياسي، كما لا يتأتى فحسب بمنطق الوعظ الإرشادي،، بل لا بد أن يرافق ويسدد ويسند كل هذا وذاك اجتهاد فكري وفقهي يستلزم أولا وقبل كل شيء الوعي بالتمايز الذي جاءت على هدي منه نصوصها وأحكامها. والوعي بالتمايز في واقعنا الراهن يستلزم الجمع المتآلف بين ما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس حتى تتسق مع الشريعة وأحكامها وبين ما تجري عليه حياتهم المعاصرة من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. فهو اجتهاد يقوم على آليات ثلاث:

1ـ آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة. ومن أبرز المقاصد التي نحتاج إلى استلهامها وإعمالها عند معالجة واقع الجفاء، بالإضافة إلى مقصد التفاعل الإيجابي، مقصد التحرر من الفلسفة العملية التي تنطوي عليها الترسانة القانونية الوضعية.

= موضوع شرعية تنظيم الجيش المغربي بما يتسق مع عقائد الإسلام وأخلاقياته في كتاب الاستقصا لأحمد ابن خالد الناصري، البيضاء، دار الكتاب، 1954م، (4/ 222) وينظر أيضا: Les origines sociales (p :280) ، هامش رقم 45.

وينظر أيضا الإجراءات الإصلاحية التي واجه بها السلطان المغربي ضعف موارد خزينته، والتي راعى فيها عدم الخروج عن أحكام الشريعة. يتعلق الأمر بما سماه السلطان المولى عبد الرحمن بـ«الإعانة»،كما يتعلق الأمر بما سمي بالتصدير، أو بما عرف في الكتابات الفقهية والتاريخية المغربية بـ«الوسق»، وهو ما ذهب إلى القول به السلطان الحسن الأول1873 ـ 1894م. وقد اختلف الفقهاء المغاربة في شرعية هذين الإجراءين الإصلاحيين: فريق منهم رفض وتحفظ. وفريق آخر أقر وساعد. وقد حرر هذا الاستفتاء وكتبه الفقيه الطيب بن اليماني بوعشرين، تاريخ تطوان لمحمد داود (ص.99ـ 100). الوسق هو الضرائب على المبيعات في الأسواق، أو هي الرسوم المضروبة على المعاملات والمواد الخام.يراجع للوقوف على تاريخ المكس الاستقصا (8/ 169) و(9/ 61) وعمر آفا ـ مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (ص. 480). وأيضا محمد نجدي، ـ قضية المكس في المغرب في القرن التاسع عشر، ـ رسالة مرقونة في كلية الآداب، الرباط، 1987م، (ص.14) وما بعدها.و ينظر للتوسع كتابي: مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث. وهو من منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، 2010م.

2 ـ وآلية الوعي المنهجي بالتمايز الذي يرتسم على الأقل في صورتين: الأولى الوعي بالاختلاف في الأزمنة والأمكنة. والثانية الوعي بالاختلاف في أساليب البيان.

3 ـ وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. نحتاج هذا الجمع الجدلي عند استبدال ما تطرحه مقاصد شريعتنا من موازين في جلب المصالح وفي درء المفاسد بالفلسفة الثاوية خلف القوانين الاستعمارية الموروثة، والسارية في حياتنا.

وعلى الرغم من أهمية هذا النوع من التفاعل الإجابي فإننا في أشد الحاجة مرة أخرى إلى مزيد من الوضوح المنهجي في تفاعلنا الوجودي أيضا مع واقعنا نبرهن من خلاله أيضا على نوع انتمائنا له. وذلك هو موضوع الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الفصل الرابع

مقاصد الشريعة والانتماء إلى واقع المجتمع والأمة[1]

(1) تتمثل مناسبة هذه الدراسة في استجابتي لدعوة كريمة تلقيتها من المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ 17 ـ 18 ربيع الأول الموافق 22 ـ 23 مارس عام 2011م للمشاركة في مؤتمر حول موضوع فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة.

الانتماء الإسلامي إلى المجتمع والأمة تفاعل إيجابي مع واقعهما. ولهذا التفاعل معالم متعددة: منها ما يتعلق بالشق المنهجي والمعرفي، وذلك ما سبق لنا تناوله في الفصل السابق، ومنها ما يتصل بالشق الوجودي والمجتمعي؛ إذ الانتماء إلى الإسلام وإلى واقع مجتمعه وأمته لا يكون في المطلق وإنما يكون انتماء إلى واقع مستجد في نوازله وحوادثه وواقعاته[1]. والحاجة ماسة إلى الوضوح المنهجي في مقاربة وفي معالجة الفقيه والمفكر المسلم لمسائل هذا الواقع وإشكالاته. وفي طليعتها الموقف من ثلاث مسائل رئيسة: أولها مسألة المعيار أو المقياس الذي نستند إليه في الحكم على انتماء واقع المجتمع الحديث والمعاصر إلى الإسلام. والثانية مسألة علاقة الانتماء بوحدة الأمة وبالاستبداد الحاصل فيها، والثالثة مسألة انتماء واقع التجنس والمتجنس إلى الإسلام.

بأي معيار نقر بانتماء واقع مجتمع ما إلى الإسلام؟ أطرح هذا السؤال وأنا أنبه على أن ما يعنيني منه هو ما عليه حال واقع المجتمع والأمة وليس ما ينبغي أن يكون عليه حاله في الاعتقادات والعبادات، وفي الأخلاق والمعاملات. وذلك ما سبق أن أجاب عنه الأستاذ فتحي يكن رحمه الله في كتابه «ماذا يعني انتمائي إلى الإسلام»[2].

---

(1) من الملاحظات الدقيقة التي لاحظها مالك بن نبي في الستينات من القرن العشرين ما سماه بالانفصال والافتراق «بين المبدإ والحياة. والمسلم يعيش هذا الانفصال الذي يمزق شخصه شطرين: شطر ينظم سلوكه في المسجد، وشطر ينظمه في الشارع». مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا، دار الفكر، الطبعة السادسة، 2006م، (ص. 105).

(2) فتحي يكن، ماذا يعني انتمائي إلى الإسلام، مصر، الطبعة الثالثة، 1989م. يغلب على كثير من الكتابات في هذا الموضوع المنحى الوعظي الذي يحكمه المنطق الدعوي. من ذلك كثير من الأبحاث التي قدمت في مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، 22 ـ 24 مارس 2011م.

أولا: مقاربات الانتماء

لئن تعددت المقاربات التي قدمت في هذا الصدد فقد وقع اختياري منها على ثلاث:

الأولى: مقاربة فقهية أنجزها الفقهاء المعاصرون في سياق تحديدهم للحكم الشرعي للوجود الإسلامي في المجتمع المعاصر، سواء كان مجتمعا ينتمي إلى ما كان يسمى في الفقه الموروث بدار الإسلام، أو كان ينتمي إلى ما كان يسمى أيضا في هذا الفقه بدار الحرب أو دار الكفر.

والثانية: مقاربة سياسية سيقت في مقام المواجهة العنيفة والتصارع المتشدد مع أنظمة الحكم الاستبدادية.

والثالثة: مقاربة وطنية سيقت في مقام الاستعداد لتسلم مقاليد الحكم والتدبير بعد أن لاحت بعض تباشير رحيل المحتل الفرنسي من المغرب الأقصى.

لا يرجع الاختلاف في هذه المقاربات فحسب إلى طبيعة متنها العلمي ونوع فحواها ومضمونها النظري، وإنما مرد الاختلاف فيها أيضا تعدد مساقاتها. فمنها ما ورد في سياق تحديد الحكم الشرعي للأرض التي يوجد عليها المسلمون تبعا للتقسيم الفقهي الموروث للأرض، وأنها إما دار للإسلام أو دار للحرب. ومنها ما ورد في سياق تحديد الموقف السياسي من السلطة من حيث مدى مشروعيتها. ومنها ما ورد في سياق تحديد الموقف الوطني الواجب اتخاذه من الاستعمار الأجنبي. وهكذا تتعدد زوايا مقاربة مسألة الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة بحسب تعدد زوايا المقاربة المطروحة: فقد تكون زاوية فقهية محضة يهتم صاحبها بتحديد الحكم الشرعي للوجود الأرضي، وقد تكون زاوية سياسية محضة يهتم صاحبها بسلب الشرعية عن النظام السياسي الذي له الغلبة والسيادة في المجتمع، وقد تكون وطنية قطرية أو إقليمية يهتم صاحبها ببناء النظرية وبتشكيل البرنامج الذي يبرهن بهما على أحقية المسلمين في قطر أو إقليم ما بالاستقلال عن أي سلطة أجنبية.

1 ـ المقاربة الفقهية:

نذكر في هذا المقاربة ثلاثة آراء:

أولها رأي الجمهور من الفقهاء الذين رأوا أن المعيار الرئيسي والشرط الأساسي في انتماء الأرض إلى الإسلام هو غلبة الأحكام وظهورها. وهو ما كرره الأستاذ عبد الكريم زيدان: 1917م. فالأرض التي تنتمي إلى الإسلام هي التي تحكم من قبل المسلمين وتطبق فيها أحكام الشرع الإسلامي. ولهذا فإن أرض الإسلام كما قال: «تصير... دار حرب بإظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام»[1].

ولا يخفى أن البلدان الإسلامية في تطبيقها للأحكام المستمدة من الشريعة الإسلامية متفاوتة ومتباينة في هذا الباب. ومن ثم يبدو من هذا الرأي أننا إزاء تحديد للانتماء الإسلامي بحدود جغرافية بما سموه بدار الإسلام في مقابل دار الكفر، أو دار الحرب[2]. وعليه فإن الأرض التي يحق الانتماء إليها في الإسلام عندهم هي التي يشكل

---

(1) زيدان عبد الكريم، مجموعة بحوث فقهية، بغداد، مكتبة القدس،1986م، (ص. 41).

(2) ينظر على سبيل المثال الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1996م (7/ 195). وأيضا ابن رشد الجد، مقدمات بن رشد، بيروت، لبنان، دار صادر، بد.ت، (2/ 612). وأيضا ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، تحقيق محمود عبد الوهاب فايد وعبدالقادر أحمد عطا، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1969م، (8/ 458). وأيضا محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق محمد موسى علي وعزت علي عيد عطية، القاهرة، مصر، دار الكتب الحديثة، (2/ 16ـ17). ويراجع أيضا دراسة محيي الدين قاسم الخطيب، التقسيم الإسلامي للمعمورة دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر مكتب القاهرة، سلسلة الرسائل الجامعية، الطبعة الأولى، 1996م، (ص. 100ـ102). وأيضا نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، واشنطن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى،1993م، (ص. 46). وأيضا القرافي، المبسوط، د.ت، (10/ 144).

المسلمون فيها الأكثرية أو الأغلبية الساحقة من السكان، وتكون فيها سلطة قائمة على تنفيذ الأحكام الشرعية، ويكون المسلمون فيها قادرين على ممارسة شرائعهم، وعلى إظهار شعائر دينهم.

ويتمثل الرأي الثاني في ما ذهب إليه الشيخ محمد أبي زهرة: 1898ـ 1974م من القول بأن المسلمين في الواقع الراهن وبعد دخول دول المعمور في ميثاق الأمم المتحدة هم بين أحد وضعين: إما أنهم يمثلون أغلبية السكان الذين كانوا خاضعين لنظام الخلافة. ولما أزيل هذا النظام بقي السكان المسلمون والذميون يتمتعون بعقد الأمان الأول كبلدان تركيا وبلغاريا. فهذه تنتمي إلى دار الإسلام تخريجا على قول أبي حنيفة والمالكية والزيدية. وإما أنهم سكان في دول تحكم بشريعة الإسلام في غالب الأمور. وبجانب هذين الوضعيتين توجد وضعية دول دخلت مع المسلمين بعقد أمان باستثناء الدول التي اغتصبت أرضا للمسلمين. يجب أن يلاحظ في نظر الشيخ محمد أبي زهرة «أن العالم الآن تجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي التزمتها الدول الإسلامية؛ عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد دار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد»[1].

ويتجسد الرأي الثالث في نفي الانتماء الإسلامي عن واقع العالم جميعا، فهو كله في كفر إذ دار الإسلام هي التي تحكم بشرع الله، وأمانها مستمد من تحكيم المسلمين لهذا الشرع ومن قيام المسلمين أنفسهم على هذا التحكيم. فلا عبرة بأمان الكفار وسلطانهم.

---

(1) نقلا عن فاطمة كساب، الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات، مجلة إسلامية المعرفة العدد 45.

وهو لعمري من الفهومات الغريبة على فريق من الفقهاء الأقدمين لأنهم إنما قصدوا بالأمان القدرة على أداء العبادات والتعاملات الإسلامية. فمعيار نسبة الأرض إلى الإسلام أو الكفر عند أبي يوسف ومحمد بن الحسن ليس هو عين الإسلام ولا هو عين الكفر، بل المعيار متمثل في مدى وجود الأمان. فـ«إن كان للمسلمين على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفرة، والأحكام مبنية على الأمان والخوف»[1]. وقد استثمر هذا الرأي كثير من الفقهاء المحدثين والمعاصرين من أمثال الشيخ محمد عبده: 1849 ـ 1905م، والأستاذ عبد الوهاب خلاف: 1888 ـ 1956م.

2 ـ المقاربة السياسية ومقصد التحرر من سلطان العباد

من المفكرين المسلمين من أنكر انتماء واقع المجتمع والأمة إلى الإسلام لأنه واقع تسوده وتحكمه «جاهلية القرن العشرين». الإسلام يتمثل في مجتمع يوجد في أرض يعيش عليها مسلمون تنبثق كل مظاهر حياتهم عن العبودية لله. الأنموذج الصارخ لهذا الموقف من الانتماء وارد بطريقة واضحة لا لبس فيها عند الأستاذ سيد قطب رحمه الله: 1906ـ1966م، خاصة في تفسيره للآيتين 114 و115 من سورة الأنعام، وفي كتابه معالم في الطريق. فبالنسبة لصاحب ظلال القرآن ينبغي أن تستمد الأمة وجودها من الإسلام، سواء في التصورات والاعتقادات، أو في العادات والتقاليد، أو في الثقافات والفنون، أو في التشريعات والقوانين. وإن «الأمة بهذه المواصفات قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعا»[2].

---

(1) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7/ 195).

(2) سيد قطبّ، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، طبعة 1429هـ، 2009م، (ص. 8).

ولما أصبح منهج حياة الناس في البلاد المنتسبة إلى الإسلام قائما على الفصل بين الاعتقاد والعمل فإننا إزاء واقع «جاهلي» إذ أمور المجتمعات المعاصرة في عهد الأستاذ سيد قطب مسنودة إلى البشر. وهكذا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي المجتمعات الشيوعية، والمجتمعات الوثنية، والمجتمعات اليهودية والنصرانية، «وأخيرا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»»[1]. تصورات هذه المجتمعات واعتقاداتها، عاداتها وتقاليدها، ثقافاتها وفنونها، شرائعها وقوانينها؛ كلها أمور من «الجاهلية» التي يتعين استئصال جذورها من واقعها الراهن حتى يكون الانتماء الإسلامي انتماء يتمثل ويتجسد في صورة مجتمع قائم بذاته وصورة أمة حية.

إن الخطوة الأولية في بناء واقع مجتمع إسلامي ومسلم متمثلة في تكوين «طليعة»[2] يزاوج أصحابها بين العزلة عن «الجاهلية» وبين الاتصال بها. تقتضي العزلة احتضان هذه الطليعة وتربيتها على الإسلام حتى تعي وعيا تاما أصول الإسلام وما يميزه عن غيره فيجعلها كل ذلك تستعلي على قيم الجاهلية وتصوراتها. ويتطلب الاتصال بالجاهلية التنشئة اليومية لهذه الطليعة على عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله وما تستلزمه من إفراد الله تعالى بالعبودية في جوانب الاعتقاد والعمل والتخلق والتشريع.

---

(1) سيد قطب: معالم في الطريق، (ص. 99). ويراجع للتوسع (ص.103) وما بعدها. وينظر أيضا فصل جنسية المسلم وعقيدته من هذا الكتاب (ص. 149) وأيضا فصل نقلة بعيدة (ص.162). والجدير بالإشارة في هذا الباب أن ثمة نصوص يفهم منها أن صاحب معالم في الطريق لئن اعترف بجملة من الانحرافات عن الإسلام فإنه لم يصل اعترافه هذا إلى درجة إنكار إضفاء الصفة الإسلامية عن واقع المسلمين. من ذلك ما كتبه في كتابه هذا الدين، ومن أقواله في هذا المضمار: «عندما انحسرت موجة المد الإسلامي العالية عن هذه الأرض... لم ترتد حياة البشرية تماما إلى أوضاعها المتخلفة في الجاهلية الأولى، لقد كان الإسلام هناك حتى وهو يتراجع عن مكان الصدارة في الأرض، وكانت من ورائه خطوط عريضة ومبادئ ضخمة قد استقرت في حياة البشرية، وصارت مألوفة للناس»، هذا الدين، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السابعة، 1402هن 1982م، (ص. 79).

(2) قال سيد قطب: «لهذه الطليعة المرجوة كتبت «معالم في الطريق»»، (ص. 12).

دليل ذلك أن رسول الله ﷺ اهتم في مدة تقارب ثلاث عشرة سنة ببناء عقيدة تنبثق عنها أخلاق يتولد عنها سلوك حي. فعن طريق الجمع بين العزلة والاتصال يكون الانتماء الصحيح إلى واقع المجتمع والأمة في الإسلام، وبه يكون أيضا التفاعل الحق مع المجتمع الجاهلي. وإن تاريخ الإسلام هو أقوى دليل على مشروعية هذه الخطوة لأن أول ما قام به رسول الله ﷺ هو تكوين ما سماه سيد قطب رحمه الله بـ«**جيل قرآني فريد**». جيل يشكل العمل بما علمه قوام منهجه لقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[1].

وعليه فإن المظهر الحقيقي للانتماء الإسلامي متمثل في التفاعل مع الواقع، ولهذا التفاعل منهج يقوم على الواقعية. والواقعية في هذا المنهج بقدر ما تتضمن الجدية تكتنز أيضا الحركية، وبقدر ما تلح على عنصر الاستئناف تركز أيضا على الضبط.

فبـ«الجدية» تكون المزاوجة بين البيان النظري بما يتطلبه من جهد في تصحيح الاعتقادات والتصورات وبين التنزيل الوجودي بما يقتضيه من قوة في إزالة «الأنظمة الجاهلية» وفي استئصال السلطات القائمة عليها.

وبـ«الحركية» يعطى لكل مرحلة ولكل ظرف ما يناسبه من حاجات ووسائل.

وبـ«الاستئناف» يتم تجديد وسائل العمل والخطاب.

وبـ«الضبط» يكون التعامل مع المجتمعات الجاهلية.

والغرض من الاستهداء بهذه المنهجية هو إنشاء مملكة في الأرض تجعل«شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة»[2].

---

(1) الإسراء: 106.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، (ص.68).

3 ـ المقاربة الوطنية ومقصد القضاء على الطغيان الأناني

يشكل ما كتبه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله: 1910ـ 1974م، أنموذجا من النماذج التي تندرج في باب موقف الفقيه والمفكر من واقع مجتمعه وأمته. بيان ذلك أن الانتماء إلى المجتمع في نظره ليس مجرد شعار، وإنما هو التزام عملي يقتضي أمرين: يقتضي أولا شعورا عميقا ووعيا دقيقا بمشاكل المجتمع. ويقتضي ثانيا ممارسة نقدية تفضي باستمرار إلى بناء نظرية وتصميم برنامج يبرهن المغاربة من خلالهما على التدبير المستقل والمتحرر لشؤونهم المختلفة[1]. والخطوة الأولية في ذلك القضاء على الطغيان الأناني حتى يتهيأ الإنسان المسلم لممارسة التفكير المجتمعي بالواجب كمقصد من مقاصد الشريعة.

الانتماء الصحيح للمجتمع والأمة هو وعي دقيق بقضاياهما وبإشكالاتهما وبآلامهما. والمسلمون في نظر الفاسي ضيعوا الناحية الاجتماعية في الإسلام. ولم يقتصر التضييع على المسلمين العاديين، وإنما شمل أيضا مفكريه وفقهاءه بما فيهم ابن خلدون[2]. وفي هذا المضمار عز على الفاسي أن يترك الحيرة تعبث بالعقول والقلوب

---

(1) أنجز علال الفاسي عام 1948م ـ وبطلب من الأمين العام لجامعة العربية تقريرا ضافيا عن حركات التحرر الوطني في تونس والجزائر والمغرب. فكان من خلاصات هذا التقرير ما جاء في قوله: «من الواجب وقد جلينا فضائلها، أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على إتمامها. وأول هذه المواطن، في نظرنا، هو ما يرجع إلى تكوين النظرية ـ وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب وقت استقلاله». علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، تطوان، دار الطباعة المغربية، 1948م، (ص.440). وهو ما كرره الفاسي مرة ثانية في كتابه النقد الذاتي (ص. 29 ـ 30).

(2) في نظر الفاسي لم يفكر ابن خلدون «قط في أسباب تكوين الجماعة ولا القوانين اللازمة لذلك، وغاب عنه مبدأ الطائفة الإسلامية الذي هو الأصل الأصيل في أخوة الإسلام». النقد الذاتي، (ص.188).

فسعى من خلال كتاب النقد الذاتي أن يتعلم الناس، خاصة الشباب منهم، كيفية ممارسة النقد الذاتي بما يعنيه من أمرين متساندين ومتلازمين: أولهما امتحان ضمائرهم في كل مرحلة يعيشونها فيحاسبون أنفسهم على ما ارتكبوه من أغلاط[1]. والثاني أن المحاسبة لا معنى لها إذا لم تؤد إلى بناء البرنامج الناجع وتكوين النظرية المناسبة التي بدونهما لا يتحقق الانتماء المطلوب إلى الإسلام. بل ولا يكون الإصلاح المتناغم معه والمتسق مع القضاء على الأنانيةكمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية[2].

المطلوب دائما تحرر النخبة المفكرة من الأنانية، التي كما يفسر طغيانها منشأ نقائص المجتمع الإنساني، يكشف أيضا استعمالها التوجيهي لصالحه عظمة النفس الإنسانية. بكلام آخر يجب محاربة الأنانية السلبية التي تجعل الفقيه والمفكر مغلبا ومرجحا لطموحاته الذاتية حتى ولو كانت على حساب مصلحة مجتمعه وأمته.

إن الطغيان الأناني لما كان هو منشأ نقائص المجتمع كان هو المظهر العملي الذي يتجسد فيه الانتماء المغلوط إلى واقع المجتمع والأمة في الإسلام. يستوي في ذلك الحاكم والعالم، المحامي والطبيب، المهندس ورجل السلطة، أجنبيا كان أو غير أجنبي[3].

---

(1) يراجع الصفحة رقم أ من الكتاب السابق.

(2) إن الشرائع والديانات السماوية السابقة، بما فيها الديانة والشريعة الإسلامية الخاتمة، «سعت كلها لأن تجعل من الفرد الشخص العامل لنفسه ولقومه، والباحث عن عظمته، عن طريق البذل والتجرد». الفاسي، النقد الذاتي (ص. 4).

(3) إن الطغيان الأناني، وكما أوضح الفاسي«هو الذي يحمل الحاكم على ظلم رعيته، رغبة في إطفاء حاجته للمال عن طريق الرشوة، أو الاستبداد عن طريق الشهوة، وهو الذي يمنع العالم من أن يؤدي واجب النصح والإرشاد حرصا على جاه كاذب يستهويه، أو منصب زائف يغويه. وهو الذي يمنع الغني من التفكير في ما سيصلح حال إخوانه البائسين أو يعمل على التخفيف من آلامهم، ويحمل المحامي والطبيب والمهندس على خيانة الأمانة التي تحملوها.... وهو مصدر كل هذه الحروب الاستعمارية وآثارها في الأراضي المنكوبة بالاستعمار الأجنبي» المرجع السابق، (ص. 4).

وتبعا لهذا الطرح تكمن العبرة من عمل النخبة المفكرة ـ النخبة الجديرة بالانتماء إلى واقعها الإسلامي ـ في مدى اندماجها في مجتمعها وفي نوع تفاعلها الإيجابي مع معطياته وقضاياه.

إن ولي الله في الإسلام هو الذي يبرهن دائما على انتمائه لواقع مجتمعه وأمته فيجابه الطغيان الأناني الذي يكون مصدره ذاتي قبل أن يكون مصدره أجنبي فيجاهد نفسه بمحاسبتها على ما يمكن أن تفرط منه في جانب الله، وعلى ما يمكن أن يصدر منها من تقصير في جانب مخلوقاته. ولي الله لا يعتد بقيمته الشخصية إلا بقدر ما قدمه من أعمال لصالح مجتمعه وأمته. وعليه، وانطلاقا من مراعاة هذا المقصد الديني والشرعي والإنساني، فإن الانتماء إلى الواقع المجتمعي هو «الامحاء في المجموع والانغمار في صالحه، والامتزاج في حاجياته»[1]. وهنا لا نعدم نقدا لاذعا من الفاسي إلى بني جلدته في المغرب الذين كادوا يفقدون حس الانتماء الإسلامي. فقد مر عليهم الزمان حتى ألفوا التقوقع على عوالمهم الخاصة[2]، وغاب عن أجيالهم سلوك منهج الحوار. ولهذا يستلزم الانتماء الخالص إلى المجتمع والأمة اعتماد منهجية حوارية يعبر كل واحد من خلالها عن آرائه وعن ما يقترحه من برامج ونظريات[3].

---

(1) الفاسي النقد الذاتي (ص. 4).

(2) قال الفاسي: «ألفنا نحن في بلادنا أن لا نفكر بأحد ولا ننظر في أمر بشر كأن العالم كله محصور في وجودنا الخاص» النقد الذاتي، (ص.7). لنتذكر في هذا الصدد منع السلطان المولى سليمان إلى من منع المسلمين في المغرب الأقصى من التجارة بأرض الحرب والإقامة فيها. والسلطان المولى سليمان ازداد بتفيلالت سنة 1766م، عرف بتدينه وحرصه على محاربة البدع وإبطال الضرائب التي لا أساس لها من الشرع، لم يقبل الملك إلا بعد إلحاح سنة 1792م، ثم تنازل عن الملك بعد ذلك. توفي عام 1822م ـ محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1985م، (1/ 10). يراجع محمد المنصور، مولاي سليمان: ملك لا همة له إلى الملك، ضمن مذكرات من التراث المغربي، بدون، (4/ 176) وما بعدها.

(3) يراجع الصفحة (ب) من كتاب النقد الذاتي.

إن حس الانتماء مرتسم علميا في «التفكير بالواجب». ومعناه أن يكون واجب خدمة المجتمع والأمة أمرا رئيسا نتصور دائما من الناحية الإسلامية أننا مخاطبين ومكلفين به، وأنه لا يمكن أن يقوم به أي أحد نيابة عنا. التفكير بالواجب في المجتمع الذي ننتمي إليه هو المنهج والمقصد الشرعي. إن «التفكير بالواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيى لخدمة الأمة»[1]. وهو أيضا المقصد الشرعي من تشريع الصلاة والصيام والحج. لقد شرع الإسلام الصلاة في أوقات معينة، والصيام في شهر محدود، والحج في أيام معدودات، المقصد من ذلك أن نتعلم «التفكير بالواجب» ونتدرب على ممارسته في مواقيته المضبوطة التي لا تقبل التأخير ولا التّأخر إلا بعذر شرعي مقبول.

والتفكير بالواجب هو أن تهيمن المصلحة المجتمعية على القائم به، وذلك من جهتي النظر في أحوال المجتمع والنظر في وسائل صلاحه. النظر أولا في أحوال المجتمع المتعددة ينتقل التفكير معها من الإحساس الشعوري بالمشاكل إلى التفكير الشمولي في تبين أسبابها، وقد أسس الفاسي هذا الشمول على مبدأين لهما صلة وطيدة بالانتماء الإسلامي: المبدأ الأول أن التفتح على ما عند الغير من أفكار ورؤى لا يمكن أن ينسينا الخصوصية الدينية لمجتمعاتنا الإسلامية فنعالج أمراضنا بأدواء لا تناسبها، وهكذا نسمم مجتمعاتنا بأدوية لا يحتاجها جسمها. وعليه «فكل باحث في المجتمع الإسلامي كما هو اليوم...يجب أن يهتم بمقدار الصلة الواقعة بين هذا المجتمع وبين الدين الذي ينتسب إليه»[2]. ويتلخص المبدأ الثاني في عقيدة الكل للكل والواحد للجميع، والنظر ثانيا في وسائل الصلاح المتنوعة ينتقل التفكير معها من الاقتصار على وسائل الصدقة

(1) النقد الذاتي، (ص. 30).

(2) الفاسي، النقد الذاتي، (ص. 189).

الاختيارية إلى إبداع برامج في خدمة المجتمع، مساوقة للكرامة الإنسانية كحق من الحقوق الإنسانية ومقصد من المقاصد الشرعية[1]. برامج خاضعة لتفكير سابق، وتدبير محكم، وتنسيق مقدر، وقضاء موقوت لأنه لا مكان للارتجال في بنائها. ولله در ابن عربي الحاتمي عندما قال: «إن الشيطان ليقنع الإنسان بإخراجه من عمل حسن إلى عملة آخر حسن مثله»»[2].

يرتب علال الفاسي على هذا النوع من التفكير كثيرا من الأفكار التي تتصل بحقيقة الانتماء إلى المجتمع: منها أن الانتماء إلى هذا المجتمع يمثل حقا معنويا يراقب من خلاله صاحبه سير السلطات في مجتمعه. ويلزم عن هذا الحق الانتمائي واجب معنوي يتمثل في الاهتمام بشؤون المجتمع، تارة بالاستعلام عنها، وتارة أخرى بالتعليق عليها، وتارة ثالثة بالنقد لها، وتارة رابعة بالإقرار بتطوراتها ومكاسبها. ومن ثم «لا يصح أبدا أن يتخلى فرد من أفراد الأمة عن العمل السياسي، أي عن مراقبة السلطة وأعمالها. والذين يغيبون عن الانتخابات...يعتبرون مقصرين في أداء ما فرض عليهم، وبالتالي مسؤولين عما يترتب على تقصيرهم من عبث أو استغلال أو خيانة كبرى»[3].

والحاصل من مقاربات مسألة الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة انبناء الموقف فيها على مرجعيات فقهية واعتقادية ونضالية. تستند المقاربة الفقهية إلى مرجعية فقهية استثمر فيها الموروث الفقهي في بناء الحكم الشرعي المتصل بمسألة انتماء واقع المسلمين

---

(1) يراجع الفاسي: النقد الذاتي (ص.18-19)، وأيضا مقاصد الشريعة للمؤلف أيضا، (ص. 231).

(2) الفاسي، النقد الذاتي، تطوان، طبعة دار الفكر المغربي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ (ص.25). وقد قدم علال الفاسي في هذا الكتاب جملة من الأمثلة التطبيقية للآثار السلبية لآفة الارتجال، المرجع نفسه، (ص. 141).

(3) المرجع السابق، (ص. 109).

المعاصر والراهن إلى الإسلام. فنجد نقلا وتوظيفا بهذه الصورة أو تلك للتقسيم الفقهي للأرض وأنها إما دار إسلام أو دار حرب[1].

وتستند المقاربة السياسية إلى مرجعية اعتقادية نلحظ فيها استثمارا جيدا لثابت إفراد الله تعالى بالعبودية، والتي يلزم عنها في الإسلام مقصد التحرر من عبودية البشر في الاعتقادات والتعاملات والأخلاق والتشريعات. أقول اعتقادية لأن سيد قطب رحمه الله أضفى على مسألة الانتماء منحى اعتقاديا يتعالى مقصد الحرية من خلاله على الحدود الجغرافية للوجود الإسلامي والإنساني. وقد توفق إلى حد بعيد صاحب الظلال في إدراك هذا المنحى فأبرز وبين بأسلوبه البياني وببلاغته النادرة البرنامج التحرري الذي تتقصده العقيدة الإسلامية. وهو في هذا يلتحق بما سماه «الجيل القرآني الفريد» الذي وعى وعيا تاما مقصد الحرية حتى كان الانتماء إلى الإسلام انتماء في حقيقته إلى الحرية والتحرر.

تستهدف عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله في المقام الأول مقصد تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره وتأسر عواطفه وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المادية والمعنوية. بيان ذلك أن الاقتصار على عبادة الله وحده وإفراده بالعبودية دون سواه تحرير له من أفكار وأشخاص وأشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضا إما فكريا أو ماديا أو عاطفيا[2]. عندما تستوطن عقيدة الإسلام أي أرض من أراضي

---

(1) لقد فصلت كثيرا القول في هذه النقطة في كتابي الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات، مراكش، الطبعة الأولى، الطبعة والوراقة الوطنية، 2006م.

(2) وهو ما سبق أن أدرك منحاه المقاصدي والتحرري الصحابة الأوائل رضي الله عنهم. فبعد أن وجه رستم إلى الصحابي الجليل ربعي بن عامر سؤاله قائلا: ما جاء بكم؟ قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام». يراجع تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس في: الطبري ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، 1979م، (3/ 23) وما بعدها، أحداث سنة 14هـ.

المعمور فإن أصحاب هذه العقيدة كما لا يتنكرون لعناصر محيطهم فإنهم لا يغرقون أنفسهم في محيطها الجغرافي الضيق فيجمدون على سياقها، وإنما هم منفتحون دائما على سائر أراضي المعمور التي يرثها دائما الصالحون من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[1].

ولئن سجل الباحث الوعي بالمقصد التحرري للانتماء الإسلامي عند سيد قطب فإنه سرعان ما يلاحظ أنه رحمه الله اتجه به في وجهة خدمة مقاربة سياسية تبلورت في مفهومه لـ«الحاكمية العليا». ومعناه «نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام ورده إلى الله. السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاة، والسلطان في الأرواح والأبدان»[2]. وأقل ما يمكن أن يقال في شأن هذا المفهوم أن صاحبه لا يكتفي بالغفلة أو التغافل عن القيام بواجب التحليل العلمي لواقع المسلمين كما هو وليس فقط كما ينبغي أن يكون، بل يرسخ في الوقت الراهن لنوع من الانتماء الإسلامي يعطي أصحابه الأولوية المطلقة لفكرة السيادة السلطوية للإسلام على المجتمع المعاصر بكل الوسائل بما فيها وسائل القوة والمحاربة العسكرية. بكلام آخر إن هذا الترسيخ توظيف واستثمار لمفهوم إسلامي يستهدف أصحابه منه نزع الانتماء الإسلامي عن النظام

---

(1) الأنبياء: 104.

(2) سيد قطب: معالم في الطريق (ص.26). قال سيد قطب مرة أخرى: «إن المسألة ـ في هذا كله ـ مسألة إيمان أو كفر، أو إسلام وجاهلية، وشره أو هوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدنة ولا صلح. فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله ـ لا يخرمون منه حرفا ولا يبدلون منه شيئا ـ والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما انزل الله» سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، 1412هـ، 1992م، (2/ 887ـ888). والجدير بالتنبيه عليه في هذا المضمار أن أبا الأعلى المودودي: 1903 ـ 1979م هو المنظر الأول لمفهوم الحاكمية. وقال بها بعدهما غيرهما من مثل عبد الله عزام: 1941 ـ 1989م.

السائد والمسيطر في المجتمع. حصل هذا مع تجربة الدولة المصرية في وقت رئيسها السابق، جمال عبد الناصر، ويمكن أن يحصل مع تجارب أخرى للدولة في العالم العربي الحديث والمعاصر[1].

تستند المقاربة الوطنية إلى مرجعية نضالية في مقاومة المحتل الفرنسي والإسباني. وقد اقتضت هذه المرجعية أن يكون الانتماء الصحيح والمطلوب مقترنا باستثمار الناحية الاجتماعية في الإسلام التي تجعل الانتماء إلى واقع المسلمين مرتبطا بمقصد محاربة الطغيان الأناني فضلا عن التمكين لتفكير مجتمعي يفضي بحكم منطقه إلى بناء نظرية متجددة وبرنامج مستأنف.

تكشف المقاربات السابقة طبيعة الموقف الفقهي والسياسي والنضالي من الواقع الذي يحتضن العالم المسلم في الوقت الراهن. موقف يعكس ـ وخاصة بالنسبة للمقاربتين الفقهية والسياسية ـ رؤية أصحابها للعالم المخالف لهم في العقائد والاختيارات، وفي الأخلاقيات، وفي الأذواق والأوضاع. ليس المهم فحسب في هذه الرؤية ما يمكن أن تتأسس عليه من نظرة عدوانية أو غير عدوانية للآخر المخالف للمسلمين حتى نقول مع بعض الباحثين[2] إن الأصل الذي يربط المسلم بغيره من المخالفين له مختلف في تحديده بين القول بالمحاربة والقول بالمسالمة لأن الأهم في تلك المقاربات هو أولا وقبل كل شيء الفهم العلمي للعالم المحيط بنا والاستيعاب الدقيق لواقعه قبل الحكم له أو عليه انطلاقا من مقاييسنا الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية.

---

(1) قال الأستاذ علي أومليل: «إن حاكمية قطب كانت رد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص». علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، البيضاء، المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى، 1985م، (ص.179).

(2) نقلا عن فاطمة كساب، الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات، مجلة إسلامية المعرفة العدد 45.

لم يكن ولن يكن الواقع الذي يحتضن الوجود الدنيوي للمسلمين ولغيرهم في يوم من الأيام بسيطا، وإنما هو دائما واقع مركب يتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث والقيم. ولعل هذا بعض مما يمكن أن نستفيده ونستخلصه من المقاربة الوطنية ـ على الأقل كما عرضناها في هذا البحث. فكأن في إلحاح صاحبها على أهمية النظرية والبرنامج ما يدعونا إلى أن نقارب أيضا مسألة واقع انتماء مجتمعه من زاوية الفهم العلمي والشمولي والتاريخي لبنياته لأن خيوطه متداخلة وعلاقاته متشابكة. فيها الموروث من العهود القديمة، وفيها المستورد والمقتبس طوعا أو كرها من العهود الحديثة. تارة يتعايشان، وتارة أخرى يتصادمان.. لا بد أيضا من الإفادة من فكرة النظرية والبرنامج حتى لا نسقط في مواقف تحجبنا عن التفاعل الإيجابي مع عالمنا المعاصر.

لقد سبق لي أن بينت في دراسة سابقة أنه دون وعينا التام بتفاوت مراتب تتطبيق الأحكام العملية في القوانين المنظمة لحياتنا المجتمعية المعاصرة[1]، نسقط في مواقف واستنباطات أقل ما يقال عنها أنها تعزلنا عن العالم المعاصر الذي يتميز في الوقت الحاضر بتشابك مصالح أهله، وتعقد العلاقات الدولية بين مجتمعاته ودوله. من هذه المواقف تبرير القول بعدم انتماء بعض بلداننا إلى الإسلام، بل الدعوة إلى الخروج منها بدعوى عدم تطبيقها كل أحكام الشريعة. والحق أن إطلاق القول بذلك يوصل إلى كوارث ومفاسد عظيمة من أبرز صورها التخلي عن معظم أو كل الديار الإسلامية التي دخلت في حوزة الإسلام، وتركها غنيمة يقتسمها الطغاة والمستبدون والناهبون والمتملقون والانتهازيون.

---

(1) أي تفاوت مراتب القدرة على إظهار الدين وتطبيقه بحسب اختلاف الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية للأوطان التي تنسب أو لا تنسب عقائديا وحضاريا للدين الإسلامي. يراجع كتابي الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات (ص.32).

ثانيا: الوحدة والتجنس بالجنسية الأجنبية

وحدة الانتماء إلى الأمة الإسلام مقصد من مقاصد الشريعة، وإن ترسيخ الشعور والوعي بهذا المقصد خطوة سابقة على وحدة الموقف من القضايا والإشكالات الراهنة. لا ننسى أن كتاب الله عز وجل يعلمنا، كما ترشدنا سنة النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم أن الناس جميعا، وبغض النظر عن اختلاف أجناسهم وألوانهم وألسنتهم ينتمون إلى آدم. قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[1]. فكل البشر ينتمون إلى دائرة هذا الإنسان الذي خلقه الله تعالى من طين ونفخ فيه من روحه.

خلقه من طين لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3].

ونفخ فيه من روحه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[4].

وتأتي بعد هذه الدائرة الكبيرة التي يستوي فيها الناس جميعا دوائر أخرى من الانتماء، يتفاوت الناس فيها بحسب قربهم وبعدهم من تعاليم الملة الحنيفية ـ الإسلامية التي جاء بها الأنبياء والمرسلون عليهم أفضل الصلاة والسلام لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟

---

(1) الروم: 21.

(2) ص: 70.

(3) الحجر: 26.

(4) الحجر: 29، وص: 71.

كُونُواْ هُوداً أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[2]. ويجب، كي تتحقق الشهادة على الناس في الإسلام، أن يكون القائم بها متحررا مما يعبد الناس من دون الله. ولهذا لا مجال في الانتماء الإسلامي لمعايير الجاه والسلطان والموقع والمال. كما لا محل لصلات القربى من بنوة وأبوة وغيرها كما في دعاء نوح الوارد في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّيَ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[3].

1 ـ الانتماء ووحدة الأمة

نلاحظ من خلال الرجوع إلى ما في آيات الكتاب من تعاليم وتوجيهات وأحكام وآداب وما في السنة من بيانات وتوضيحات وتطبيقات أن شريعة الإسلام تغرس في ذاتية المسلم وفي كيانه معاني الشعور بالانتماء الخلاق لجماعة المسلمين والمؤمنين. فقد رغب الشرع في تولي مجتمع المؤمنين والتزام جماعتهم بدون تعصب لأي اتجاه أو طائفة منهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[4]. وقال ﷺ: «من قتل تحت راية عمية، يدعو عصبية وينصر عصبية فقتلته جاهلية»[5]. وقد رسخت كثير من أحكام

(1) البقرة: 134.

(2) الحج: 78.

(3) هود: 46.

(4) المائدة: 57.

(5) رواه مسلم، كتاب الإمارة، رقم 1850. والعمية ـ بضم العين ـ هو الأمر العمى لا يتبين وجهه.

الشريعة هذا الشعور الانتمائي واتجهت به وجهة وحدوية تركز على أن المسلم جزء من كل، كما في الصلاة جماعة، وفي الجمع، والعيدين، والحج، والأذان للصلاة، وحضور المسجد، وغيرها من المظاهر التي ترسخ في الشعور وفي الوعي معاني الانتماء الإسلامي[1].

يخاطب الكتاب المجيد قارئه والمستمع إليه من حيث هو فرد ينتمي إلى مجتمع وأمة، ومن حيث هو جزء يرتبط بمجموع فيلح على سبيل المثال على أن من معالم فلاح هذه الأمة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكلها معالم سيقت في مقام الحفاظ على الشعور التام بالانتماء إلى واقع المجتمع والأمة جمعاء. والمقصد من ذلك أن الخطاب القرآني لا يشمل الإنسان الفرد فحسب، وإنما يشمل المجتمع والأمة بكل ما يعرفه واقع الحياة الإنسانية من عناصر متشابكة ومن ضغوط مركبة ومن إكراهات متداخلة... ومن ثم فإن أي جهد يبذل في هذا المضمار، مهما بلغ حجمه، ومهما كانت فائدته، ومهما حسنت نيات القائمين عليه فيجب أن يكون في إطار استشعار أصحابه أنهم لبنة من بنية لبنات أخرى تتكاثف وتتساند وتتعاضد وتتكامل معا لتكون لبنة كبرى هي لبنة الأمة الإسلامية. وفي هذا الاستشعار ما يرسخ للحفاظ على وحدة الأمة. فآية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2].

---

(1) تتعدد مظاهر ترسيخ الشعور الانتمائي في الإسلام: منها دعاء الفاتحة الذي يقرأه ويتلوه كل مقيم للصلوات المفروضة والنافلة. ومنها أن ثمة فرقا بين الصلاة المفروضة إذا أداها المسلم منفردا وبين تلك التي يؤديها في جماعة مع إخوانه. يراجع للتوسع الشيخ يوسف القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م، (ص.157). وما كتبه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في كتابه خلق المسلم، دمشق، دار القلم،الطبعة الحادية والعشرون، 1428هـ، 2007م، (ص.182).

(2) آل عمران: 104.

سيقت في مقام الأمر بالاعتصام بالوحدة[1]. وهو ما سبق أن أدركه الأستاذ طه جابر العلواني إدراكا كاملا فدعا القائمين على الحركات الإسلامية المعاصرة إلى واجب الحرص على ما سماه بـ«التداخل النسبي» مع الأمة، فقال: «إن اكتشاف صيغة «العمل الجماعي» في إطار «وحدة الأمة» صار ضالة المسلم» لأنه بها يتوصل إلى تحقيق حالة الدخول في «السلم كافة» على المستوى الداخلي للأمة على الأقل، وبه تتحقق حالة الانتماء إلى الأمة كلها، ويحال بينها وبين عوامل الفرقة أن تمزق وحدتها»[2].

2 ـ الانتماء وواقع التجنس

لا تُقارب مسألة انتماء واقع مجتمع المسلمين إلى الإسلام في نظري فحسب من الجانب الاصطلاحي، حتى نقول إن الأفضل[3] أن نستعمل ما ورد عن الرازي من تسميته دار الكفر بدار الدعوة ودار الإسلام بدار الاستجابة، وإنما ينبغي مقاربتها في ضوء ما عليه الواقع الراهن من معطيات تحكمها القوانين الجاري بها العمل. فلا يخفى أن الانتظام في العقيدة الإسلامية والاهتداء بأحكامها العملية هو الذي حدد ويحدد

---

(1) ولله در الشيخ محمد الغزالي عندما قال: «الاتحاد قوة ليس ذلك في شؤون الناس فقط، إنه قانون من قوانين الكون، فالخيط الواهي إذا انضم إليه مثله أضحى حبلا متينا يجر الأثقال. وهذا العالم الكبير ما هو إلا جملة ذرات متحدة » محمد الغزالي، خلق المسلم، (ص.188).

(2) العلواني طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 2004م، (ص. 100). ولعل من أكبر عوامل الفرقة عدم الوعي بحقيقة الوحدة الإسلامية، فلا تعني كما قال الأستاذ عمار جيدل: «إلغاء المذهب، بل تعني الاعتراف بالمذهب المخالف، وهو ليس من قبيل المتبرع به، بل هو حقيقة موضوعية لا ينكرها إلا مكابر». يراجع ورقته العلمية الموسومة بالطائفية والانتماء إلى الأمة والتي قدمت ضمن بحوث مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، 22 ـ 24 مارس 2011م، (ص.10).

(3) عبد الله بن إبراهيم الكيلاني، الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، (ص. 61ـ62).

موقع الفرد في الموروث الفقهي القديم، ووضح ولا زال يوضح حقيقة انتمائه إلى المجتمع الإسلامي أو إلى دار الإسلام كما يقول فقهاؤنا. نعم لا شك في ذلك، لكن لم يعد بالنسبة للوقت الراهن الانتماء إلى العقيدة هو المعيار الأساسي في الوجود المجتمعي للفرد، وإنما دخلت محددات أخرى، كما تمس الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تتصل أيضا بالأبعاد القانونية والحقوقية والدينية. وفي هذا السياق نصت المادة 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على «أن لكل فرد الحق في جنسية معينة ولا يجوز أن يحرم أحد بكيفية تعسفية من جنسيته، أو من الحق في تغييرها دون مسوغ قانوني».

وهكذا فإن وجود الفرد وانتماءه أصبح في الوقت الراهن يتحدد بما أصبح يصطلح عليه في القانون الدولي بالتجنس[1]. لا يتعلق الأمر بالبلدان المنتمية تاريخيا وثقافيا وحضاريا إلى الإسلام، وإنما يتعلق الأمر ببلدان المعمور جميعا التي تجنس المسلمون كثيرا بجنسياتها. يقتضي التفاعل الإيجابي مع واقع التجنس الوعي العلمي بمكوناته. وإن الوعي العلمي بمكونات هذا الواقع يفضي إلى القول بأننا إزاء نظرة انبهار وإعجاب بمستوى الرقي والتقدم الذي بلغته المجتمعات الغربية، خاصة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. لا يقتصر ذلك على مظاهر وأنماط الوجود الاجتماعي والاقتصادي، وإنما يمتد ذلك أيضا ليشمل مظاهر الحياة الفكرية

(1) التجنس منحة من الدولة تهبها لمن تشاء وتحرم منها من تشاء. والجنسية نظام يباح بمقتضاه لمن لم يكن بحكم مولده من رعايا دولة معينة أن يحصل بناء على طلبه لجنسية هذه الدولة بأمر متروك التقدير للسلطة الإدارية المختصة. والتجنس إما أصلي: وهو جنسية الشخص عند ولادته بحق الدم أو الأصل العائلي... وإما تبعي أو مكتسب، وهو رابطة قانونية وسياسية دائمة تضم الفرد إلى دولة ما حسب الشروط التي تحددها هذه الدولة. أحمد زوكاعي، الجنسية، البيضاء، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1992م (ص. 26ـ27).

والسياسية. وفي هذا الباب تتسع هوامش الحرية في معظم البلاد التي تعيش بها أقليات مسلمة بصورة لا مثيل لها في معظم بلدان العالم الإسلامي. وقد استفاد المسلمون من هذا الوضع المجتمعي، فقد احتفظ كثير منهم بجنسيته الأم، وتمكنوا في الوقت نفسه من بناء المساجد والمراكز الثقافية، وتشييد المعاهد والمؤسسات الجامعية. من ذلك على سبيل المثال المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والكلية الأوربية بباريس بفرنسا، والمركز الدولي للعلوم بألمانيا، ومعهد تكوين الأئمة ببروكسيل ببلجيكا...

لقد تكونت عند معظم المسلمين نظرة الإعجاب بما حققته المجتمعات الغربية من تنمية، وبما بلغته من قوة وهم يعيشون تحت وطأة ظروف العوز المالي والاقتصادي، والافتقار إلى معظم شروط التنمية. ومن أبرز ما يصور ذلك ضعف الدخل الفردي في معظم بلدان العالم الإسلامي، وضيق هوامش حرية التعبير والتفكير. وفي إطار نظرة الانبهار والإعجاب يندفع معظم المسلمين إلى طلب التجنس بجنسيات هذه المجتمعات دون أن يعني ذلك التنكر لانتمائهم لمجتمعاتهم الإسلامية. ويمكن تفسير ذلك الاندفاع بعوامل متعددة: منها عامل الحاجة الماسة للحصول على العمل والوظيفة، ومنها عامل استكمال الدراسة والبحث، ومنها عامل البحث عن موطن آمن لنفسه وأسرته وعرضه وماله. موطن يجتهد من خلال قنواته في التمكين لدعوته ولفكره.ومنها عامل إشباع رغباته الشخصية وإطفاء نهم غرائزه المشتعلة. ولا يتحقق هذا في بعض البلاد الأجنبية إلا بالحصول على جنسية بلد الإقامة.

لكن بموازاة هذه الدوافع والأسباب يفرز الحصول على الجنسية نتائج متعددة تتسم في نظري بالطابع الإشكالي. أعني إن المصالح التي يسفر عنها اكتساب الجنسية متشابكة مع المفاسد التي يفضي إليها هذا الإجراء. ليس فحسب على مستوى الإنسان الفرد، وإنما أيضا على مستوى الأمة والمجتمع. يشعر الفرد المسلم بعد الحصول على

الجنسية الأجنبية بالإطمئنان على نفسه، وماله، ومصير أسرته. معظم الناس في منأى عن الحيف والظلم، ومعظمهم ينعم بما حققته المجتمعات الغربية من تقدم مادي وتقني، وبما تقدمه معظم مؤسساتها من ضمانات قانونية وحقوقية. نعم لا شك في كل ذلك، لكن الذي لا شك فيه أيضا أن المتجنس بالجنسية الأجنبية ملزم بواجبات الدولة التي منحته جنسيتها. وفي طليعتها أداء الخدمة العسكرية. وهنا يؤدي المتجنس المسلم ضريبة غالية قد تمس بسوء كبير عاطفته الإسلامية وشعوره العميق بانتمائه الإسلامي. بيان ذلك أنه يكفي بك أيها المتجنس ـ كما قال الفقيه والأديب المغربي عبد الله كنون رحمه الله : «أن تصبح جنديا تحت الراية الأجنبية، تحارب أخاك في الملة والدين»[1].

والحق أن بعض المتجنسين يجنحون إلى التنكر لانتمائهم الوطني والإسلامي، بل يتورطون أحيانا في خيانة مجتمعهم، وأمتهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون. فتستعمل الدول الأجنبية بعض الأغنياء منهم، فضلا عن بعض الزعماء منهم للضغط على بلدانهم الأصلية. وحتى إذا استطاع المتجنس الإبقاء على الارتباط المستمر بهوية بلده الأصلي فإن المهمة صعبة وشاقة بالنسبة لذريته بسبب ما يتعرضون له من اندماج في العادات غير الإسلامية، ومن تخلق بأخلاق الأكثرية غير المسلمة، ومن تأثر بأنماط حياتها التربوية والثقافية المختلفة.

وإذا كان التشجيع على مغادرة البلد الأصلي والتجنس بالجنسية الأجنبية من وسائل تخفيف الضغط الديموغرافي وجلب العملات الصعبة في حال ارتباط المهاجرين بأوطانهم الإسلامية الأصلية التي ينتمون إليها سلفا، ناهيك عن التخلص من المعارضين، فإن هذه الأوطان تتكبد في الوقت نفسه خسائر فادحة: هي هجرة العقول

(1) عبد الله كنون: فتاوى عبد الله كنون، تطوان، المغرب، مطبعة الهداية، بدون تاريخ، (ص. 15).

النادرة، والكفاءات العلمية المتميزة، والسواعد البشرية. فعوض أن تسخر الدولة في العالم الإسلامي إبداعات مواطنيها وطاقاتهم البشرية العلمية، والفنية، والبدنية من أجل التنمية الشاملة، تحتضنها الدول الأجنبية الغربية لتزيد في التمكين لقوتها العلمية والمجتمعية، وجبروتها العسكري، وسطوتها المادية.

قد يقال: إن في التجنس بجنسيات المجتمعات الغربية تنكرا للانتماء إلى الأمة الإسلامية لأن الله تعالى نهانا عن تولي المؤمنين الكافرين، وذلك عندما يكون ذلك إضرارا بالمؤمنين. نعم لا نماري في وجوب الانتهاء عن تولي المؤمنين، لكن لا بد أيضا في فقه حقيقة الموالاة من الوعي باختلاف مراتبها[1] بحسب تغير الأحوال التي تحتف بها. وعليه إذا انطوى فعل التجنس على معاني الولاء لغير دين الله تعالى أو على معاني الخيانة للبلد الإسلامي الأم، فإنني أرى عندئذ ضرورة تضييق القول بجواز اكتساب الجنسية الأجنبية وحصره في حدود ضيقة، أخذا بقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح. أعني بالدرجة الأولى مفاسد التأثر بالأخلاقيات غير الإسلامية التي يغلب سيرانها في عقب المتجنس وذريته، ومفاسد التنصل من مقومات الانتماء الإسلامي، ومقوم اللغة الوطنية. وكلها من المفاسد التي تترجح على مصالح من مثل فرص العمل، والاستمتاع بمباهج الحياة الغربية والتنعم بوسائلها المادية. فذلك إن لم يكن حراما وبابا من الأبواب التي يطل منها صاحبه على الكفر، فهو مكروه.

ولا يعني هذا القول مني تغييب الظروف المخالفة التي تستوجب القول بجواز اكتساب الجنسية بسبب ما تفرضه الحاجات والضرورات التي تقتضيها حياة الإنسان

---

(1) من أبرز مراتبها: اتخاذ المسلم جماعة الكفر أو طائفته أولياء له في باطن الأمر ميلا إلى كفرهم، الركون إلى طوائف الكفر ومظاهرتهم لأجل قرابة ومحبة دون الميل إلى دينهم في وقت يكون فيه الكفار متجاهرين بعداوة المسلمين. راجع في ذلك تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (3/ 217).

المسلم الفرد، وتتطلبها حياة المجتمع والأمة الإسلامية؛ ضرورات تجعل من الموالاة أمرا جائزا ولا إثم فيه، لأنها تندرج ضمن أدنى مرتبة من مراتب موالاة الكفار، والتي أشار إليها قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[1]. أعني بذلك ضرورات مختلفة: منها ضرورات الدعوة إلى الدين لإسلامي وتعريف وتفهيم سائر البشر بعقائده وأخلاقه، وبأحكامه ومقاصده. ومنها ضرورات الوجود المجتمعي للأقليات الإسلامية وللفئات التي أسلمت من أراضي غير المسلمين. وأعظمها أنه وجود يجب أن يبقى ويستمر فتتميز الرسالة الإسلامية كرسالة يقدمها أصحابها كرحمة للناس كافة وأنوذجا لخير أمة أخرجت للناس. ومنها ضرورات الانعتاق من الاضطهاد والتهديد والمصادرة التي تمارسها بعض أنظمة البلدان الإسلامية. يجوز التجنس في كل هذه الأحوال الاضطرارية ما دام المتجنس محافظا على معاني الانتماء الإسلامي كإقامة شعائر الإسلام، ومراعاة الأخلاقيات الإسلامية في معاملاته ومناشطه المختلفة، وإسهامه في التفاعل الإيجابي مع معطيات مجتمعه.

أقول هذا لأنه لا يمكن لأي وجود أن يحد الطبيعة العالمية للانتماء الإسلامي. فمهما اتسعت حدوده الجغرافية، ومهما امتدت سيادة أصحابه السياسية، ومهما قويت سلطاتهم الاقتصادية، ومهما بلغت قدراتهم العسكرية، ومهما كان إشعاعهم الثقافي، ومهما كان وزنهم ونصيبهم وموقعهم من كل هذه الأمور فلا يمكن أن يحد وجودهم عالمية الخطاب الإسلامي الذي يظل موجها إلى الإنسانية جمعاء إلى قيام الساعة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

---

(1) آل عمران: 28.

(2) الأنبياء: 106.

قد يقال: إن المسلمين في الغرب لئن حمت وجودهم القوانين من جانب حفظ حقهم المالي وحقهم في حماية أعراضهم وحقهم في التعبير عن اعتقاداتهم وأفكارهم وآرائهم فإن هذه القوانين لا تحميهم من جانب الاعتزال. بكلام آخر لما كان المسلمون في الغرب غير قادرين على الانعزال في الدول الغربية فإن وصف دار الإسلام لا ينطبق على تلك الدول. والمراد بـ«الاعتزال» «أن تعزل الفئة المسلمة نفسها داخل إقليم، لتحكم نفسها بما يشبه الحكم الذاتي، ولتتمكن من تطبيق شرع الله فيه. وحيث... أن الاعتزال للفئات القادرة على الدعوة لم يعد مرغوبا فيه اليوم لأن مآله محاصرة ظاهرة انتشار الإسلام فلا يفتى به، وإن الأليق بتسمية البلاد الغربية غير المسلمة هو دار دعوة وتبشير بالإسلام لأن تسميتها بدار حرب لا يصف الواقع، وكذا لا يصح تسميتها بدار إسلام لعدم توفر شروط التسمية من قدرة على الامتناع، بمعنى حماية أنفسهم من تطبيق قوانين تلك البلاد عليهم»[1].

قد يقال هذا لكن لا بد ـ كما بينت في دراسة سالفة[2] ـ من الوعي بتفاوت مراتب إظهار الدين وتطبيقه بحسب اختلاف الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية للأوطان التي تنسب أو لا تنسب عقائديا وحضاريا للدين الإسلامي. إظهار الدين لا ينحصر في القدرة على إظهار الشعائر الدينية من صلاة، وزكاة، وصيام، وصلاة العيدين، بل يمتد إظهار الدين الإسلامي إلى مدى التمكن من القدرة على تكريس مقاصده في تنظيمات المجتمع وهياكله المختلفة.

والحاصل أن المعيار في المقاربة الفقهية والذي بمقتضاه يحكم الفقيه على الأرض بانتسابها إلى الإسلام مختلف فيه: قد يكون هو غلبة وسيادة أحكام الشريعة، وقد يكون

---

(1) عبد الله بن إبراهيم الكيلاني: الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، (ص. 59).

(2) ينظر الأرض والموقف من الوجود الإسلامي في الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 46ـ47.

هو سيادة الأمان. والمعيار في المقاربة السياسية هو مدى هيمنة الحاكمية الإلهية في مجالات التصورات والاعتقادات، والأخلاق والتعاملات والقوانين والتشريعات. ولا يخفى ما ينطوي عليه التوظيف الذي تستند إليه هذه المقاربة من تحريض على السلطات القائمة وسلب الصفة الإسلامية عنها. فلئن انتمت هذه الأخيرة في نظر سيد قطب للبلدان المسلمة التي تحكمها فإنها سلطات اغتصبت سلطة إلهية[1]. والمعيار في المقاربة الوطنية نضالية يرتبط عند صاحبها الانتماء إلى واقع المجتمع بالمزاوجة بين الشعور والوعي العميق بقضايا المجتمع وبين التفكير المجتمعي المفضي إلى التجدد في بناء النظرية وتشكيل البرنامج اللذان يمكنان المغاربة من التسيير المستقل لأمورهم بعد جلاء المحتل الفرنسي.

إن وحدة الانتماء إلى الإسلام لا يمكن أن تمحي اختلافنا المتشابك الذي تفسره عوامل اقتصادية وجغرافية وفكرية ومذهبية وقانونية. ومن ثم لا تقارب مسألة انتماء واقع مجتمع المسلمين إلى الإسلام في نظري فحسب من الجانب الاصطلاحي، حتى نجنح إلى تفضيل ما اصطلح الرازي على تسميته بدار الدعوة ودار الاستجابة، وإنما ينبغي مقاربتها في ضوء ما يجبل به الواقع الراهن من معطيات تحكمها قوانين المجتمعات المعاصرة. ومن هذه المعطيات ما أصبح يصطلح عليه في القانون الدولي بالتجنس.

يقتضي مقصد التفاعل الإيجابي مع واقع التجنس الوعي العلمي بمكوناته لأنه يفضي إلى تبين طابعه الإشكالي لأن المصالح التي يسفر عنها اكتساب جنسية البلدان

---

(1) يراجع للتوسع في هذه النقطة العلواني طه جابر، حاكمية القرآن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، 1996م، (ص. 25) وما بعدها.

الغربية متشابكة مع المفاسد التي يفضي إليها هذا الإجراء. فإذا تضمن فعل التجنس بجنسية البلدان الغربية معاني الولاء لغير دين الله تعالى أو على معاني الخيانة للبلد الإسلامي الأم، فالراجح ضرورة تضييق القول بجواز اكتساب الجنسية الأجنبية وحصره في حدود ضيقة، أخذا بقاعدة درء المفاسد أولى من جُلب المصالح. ولا يعني هذا القول مني تغييب الظروف المخالفة التي تستوجب القول بجواز اكتساب الجنسية بسبب ما تفرضه الحاجات والضرورات التي تقتضيها حياة الإنسان المسلم الفرد، وتتطلبها حياة المجتمع والأمة الإسلامية. ومنها ضرورات الوجود المجتمعي للأقليات الإسلامية وللفئات التي أسلمت من أراضي غير المسلمين. وأعظمها أنه وجود يجب أن يبقى ويستمر فتتميز الرسالة الإسلامية كرسالة يقدمها أصحابها كرحمة للناس كافة وأنموذجا لخير أمة أخرجت للناس. يجوز التجنس في كل هذه الأحوال الاضطرارية ما دام المتجنس محافظا على معاني الانتماء الإسلامي كإقامة شعائر الإسلام، ومراعاة الأخلاقيات الإسلامية في معاملاته ومناشطه المختلفة، وإسهامه في التفاعل الإيجابي مع معطيات مجتمعه.

ولا يلزم عن وحدة انتمائنا الإسلامي أن نكون ـ نحن المسلمين ـ نسخة واحدة في آرائنا وصورة مكررة في أشكالها وتعبيراتها وصور تعبيرنا عنها.. كما أن وحدة انتمائنا إلى الإسلام لا يمكن أن تلغي حريتنا في التعبير عن آرائنا، وذلك هو موضوع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الفصل الخامس

مقاصد الشريعة وحرية التعبير عن الرأي[1]

(1) مناسبة هذه الدراسة استجابة لدعوة كريمة من المجمع العلمي للفقه الإسلامي بجدة 1 ـ 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26 أبريل لعام 2009م، إذ طلب مني خلالها تحديد ضوابط وأحكام حرية التعبير عن الرأي في الإسلام.

لا يخفى أن الإنسان كائن اجتماعي يتواصل مع بني جنسه بطرق من الملاطفة والمازحة، وبأساليب من المحاورة والمحاسبة، وبصور من المعاهدة والملازمة التي يطبعها تارة التعايش والتساكن والتعارف، ولا تنأى تارة أخرى عن التهارج والتدافع والتمانع. وكلها أشكال تواصلية تقتضي من الإنسان أن يكون له من خلالها رأي لا بد له من أن يعبر عنه.

أولا: الحرية والحق المركب لحرية التعبير عن الرأي

التعبير متصف بالحرية في قولنا حرية التعبير. والتعبير بيان لأنه إمكانية أو قدرة يتمكن الإنسان بواسطتها من التعبير عما في ضميره من المقاصد والنيات، ويقدر انطلاقا منها على التعبير عما في عقله من آراء وأفكار، ويستطيع استنادا إليها من التعبير عما في شعوره من عواطف وانفعالات. ولا يتأتى للتعبير أن ينقل مقاصد الإنسان الفكرية والعاطفية والغريزية والروحية إلا إذا كان المعبر حرا. أعني أن الإنسان المعبر عن رأيه قد تخلص بهذه الدرجة أو تلك من أخلاقيات العبيد، ومن تصرف الغير، ومن ثقل الضرائب، ومن التحجير والوصاية على اختلاف أشكالها وصورها وألوانها. وكلها قيود تحد من إرادة الإنسان، وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المادية والمعنوية، ومن جملة تلكم الثمرات ما تقدمه قريحته من عزائم، وما يولده فكره من آراء، وما تنتجه ذاته من تعابير مختلفة.

1ـ الحرية خلاص

ولهذا، وانطلاقا من هذا النظر، فإن الخلاص باعتباره قوام الحرية، متعدد في أبعاده الأخلاقية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية، والتعبيرية.

من الخلاص ما هو أخلاقي يؤول إلى معنى التخلص من أمور كان العرب يعتبرونها من أخلاق العبيد، كالذل والبخل والزيف، وكلها أخلاق مذمومة في أعراف وتقاليد المجتمع العربي. قال الشاعر العربي:

إن كنت عبدا فنفسي حرة كرما أو أسود اللون إني أبيض الخلق

ينشد الشخص الحر الخلاص من الغير ويود لو يكون تصرفه في شؤونه وفي شخصه غير متوقف على رضا الآخر[1]. وفي توضيح هذا البعد يمكن القول إن الحر خلاف العبد. يقال حر بين الحرورية. والحرورة والحرية ضربان: الأول من لم يجر عليه حكم الشيء نحو الحر. قال الراغب الأصفهاني: «الحرية ضربان: الأول: من لم يجر عليه حكم الشيء، نحو: «الحر بالحر»، والثاني من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية، وعلى العبودية التي تضاد ذلك أشار النبي ﷺ بقوله: «تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار»... وقيل عبد الشهوة أذل من عبد الرق»[2].

من أبعاد الخلاص ما هو فقهي لأن مصطلح الحرية في الفقه يتمثل معناه في التخلص من عقد العبودية الذي يربط العبد بسيده الذي يملك بمقتضى العقد السابق التصرف في شؤونه، بل إن هذا العقد كيَّف كثيرا من الأحكام الشرعية[3].

---

(1) يراجع في هذه النقطة محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الشركة التونسية، 1978م، (ص.139).

(2) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داوودي، دمشق، دار القلم،الطبعة الثالثة، 1423هـ/ 2002م، (ص.224). ينظر أيضا فرانز روزنطال، مفهوم الحرية في الإسلام، دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة، بيروت، لبنان، نشر دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2007م، (ص.25) وما بعدها.

(3) اختلف الفقهاء في العبد هل تجب عليه الجمعة؟ فذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأنها لا تجب عليه. ينظر للتوسع ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ن 2003 م، (3/ 327).

ومنها ما هو قانوني ـ اجتماعي لأن مصطلح الحرية يعني في الحياة الاجتماعية التخلص من ثقل الضرائب. والإنسان الحر هو المعفى من الضريبة.

ومنها ما صوفي إذ الحرية من خلاله تعني التخلص من كل ارتباط يصرف صاحبه عن الاتصال بحبل العبودية لله تعالى. قال الجرجاني: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات. وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»[1].

ومنها ما هو إنساني إذ تعني الحرية من خلاله التخلص من التحجير والوصاية. وهذا بعد حاضر في كثير من التعريفات الحديثة للحرية، يستوي في ذلك التعريفات التي قدمها العرب والمسلمون، أو التي صاغها الأوروبيون والغربيون: من ذلك تعريف جون لوك بأنها: «الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين»[2]. ومن ذلك أنها «غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات»[3]. ومن ذلك أنها «خلوص الإنسان من ضيق الحجر عليه وتمتعه بجميع الحقوق الإنسانية التي سوغها العقل وقضى بها الشرع»[4]. ومن ذلك أنها «الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم»[5]. ومن ذلك أنها: «انعتاق الإنسان من

---

(1) الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1985 م، (ص.116).

(2) كريم كشاكش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، الأسكندرية، 1917م، (ص.25).

(3) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م، (ص.244).

(4) سليمان عبد الجواد، الديمقراطية في الإسلام، مصر، طبعة أحمد مخيمر، (ص.25).

(5) الموسوعة العربية العالمية، الرياض، الطبعة الأولى، 1996م، (9/ 268).

عبودية أخيه الإنسان، وانعتاق الشعوب من عبودية الشعوب الأخرى»[1]. ومن ذلك أنها: القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانيتي»[2]. ومنها تعريف الأستاذ فتحي الدريني بأنها «المكنة العامة التي قررها الشرع للأفراد على السواء، تمكينا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع[3]. ومن ذلك أنها «المكنة المتوافرة للمكلف التي تسبق الفعل بحيث تجعله قادرا على الفعل أو الترك بدرجة سواء، فهي وصف لإرادة المكلف عندما تكون خالية من القيد أو الإكراه، والذي يدفعه باتجاه الفعل أو عدم الفعل»[4]. ومن ذلك تعريف الإمام محمد الطاهر بن عاشور بأنها «عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله غيره»[5]. وبذلك فهي، كما قال مرة أخرى: «وصف فطري نشأ عليه البشر وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير»[6].

ومن أبعاد الحرية ما هو تعبيري ينقل الإنسان من خلاله أفكاره ومطالبه المختلفة. وهنا، أرجوك أيها القارئ الكريم، وكما عبر عن ذلك الفيلسوف المصري زكي نجيب

---

(1) عبد العزيز الخياط: الحرية السياسية في الإسلام بين الخصوصية والعالمية، بحث منشور ضمن بحوث حقوق الإنسان في الإسلام، مؤسسة آل البيت، 1997 م، (ص.109).

(2) محمود عكام: الموسوعة الإسلامية الميسرة، حلب، دار صحارى، الطبعة الأولى، 1997م، (4/ 869).

(2) محمود عكام: الموسوعة الإسلامية الميسرة، حلب، دار صحارى، الطبعة الأولى، 1997م، (4/ 869).

(3) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، لبنان، 1987م، (ص.404).

(4) رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، دار المنار للنشر والتوزيع،، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 33، 2000م، (ص. 36).

(5) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، دار الكتاب، 1977 م، (ص.160).

(6) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (ص.162).

محمود: «أرجوك أن تقف لحظة عند كلمة يعبر هذه، لأنها كلمة استطاعت بها عبقرية اللسان العربي أن تبثها معنى ضخما بعيد الدلالة. فالتعبير إنما هو «عبور» فهناك في دخيلة الكائن الحي سره الإلهي العظيم، لكنه سر لا يراد له أن ينكتم، فمهدت له وسائل «العبور» من الداخل إلى الخارج. وذلك هو نفسه «التعبير»»[1]. انطلاقا من التعبير الحر يسعى المفكر وذو الرأي إلى التخلص الواعي من كل القيود التي قد تكبل تعبيراته الفكرية، وقد تشل مسالك إعرابه العلمية والبيانية.

2 ـ حرية التعبير عن الرأي حق مركب

يسترعي انتباه الباحث في مفهوم حرية التعبير عن الرأي أنه حق مركب. فهو ليس فقط حقا مرسلا أو مطلقا، كما أنه في الوقت نفسه ليس فقط حق مقيدا ومضبوطا. ينطبق هذا المعطى على الموروث من النصوص الدينية والأحكام الفقهية، كما ينطبق أيضا على المستورد من البيانات الحقوقية والقوانين الوضعية.

أ ـ الأحكام الفقهية

عرف معظم فقهاء الإسلام مصطلح الحرية كشرط من شروط التكليف بأحكام الشريعة الإسلامية، فسارعوا إلى تحرير هذا المصطلح في باب الحجر من كتبهم[2].

---

(1) زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، مصر، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1986م، (ص.16). إن التعبير عن الرأي، وإبداء الرأي، كما قال الأستاذ صبحي المحمصاني بمثابة «تعبير خارجي عن الفكر الباطني». صبحي المحمصاني، أركان حقوق الإنسان بحث مقارن بين الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1979م، (ص.141).

(2) قد نجد في كلام الفقيه والمؤرخ أحمد بن خالد الناصري المتوفى 1897م أنموذجا متميزا لرفض الحرية بالمعنى الأوروبي الحديث؛ إذ قال رحمه الله: «واعلم أن الحرية التي أحدثها الإفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأسا.... وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح لإنسان أن يتعاطى ما ينفر عنه الطبع =

والحق أن هذا ليس هو الشكل الوحيد لحضور الحرية في الموروث من الأحكام الفقهية، لأن الباحث المدقق سرعان ما يؤدي به البحث والنظر إلى كشف أشكال متعددة من حضور أنواع الحريات عند الفقهاء. لقد عولجت حرية التعبير عن الرأي عند الفقهاء في إطار فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما عولجت في مسألة عقوبة المرتد.

❖ **الارتداد:**

قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]. إذا قررت الآية مبدأ نفي الإكراه في الدين فإن المفروض أن يفتح هذا التقرير الباب واسعا لحرية الناس في التعبير عن آرائهم واعتقاداتهم المختلفة في جميع الأمكنة، وفي جميع الأزمنة، وفي جميع الأحوال. أما إذا ارتدوا عن الدين فالمتفق عليه بين الفقهاء أن لهم عقوبة أخروية. بكلام آخر إن لهذا الذي صرح برأي مناقض للأمور المعلومة من هذا الدين عقوبة أخروية موكولة للخالق سبحانه. تتمثل في إحباط الله عز وجل لأعماله، وفي لعنه، وهو في جهنم خالدا فيها... وهذا واضح في مثل الآيات الآتية: ﴿وَمَنۡ يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ

= وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك إن شاء لأنه مالك أمر نفسه. فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء واحد هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله فلا يجوز له أن يظلمه... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسول الله ﷺ لأمته، وحررها الفقهاء في باب الحجر» الناصري أحمد بن خالد: الاستقصا من أخبار دول المغرب الأقصى، البيضاء، المغرب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1954 م، (9/ 115). والحق أنه لا يسعنا إلا أن نتفهم هذا الرفض للحرية الإفرنجية ـ الأوربية لأن الحرية بصفة عامة، ومنها حرية التعبير عن الرأي بصفة خاصة، كانت في معظم الأحوال مجرد شعار تستر من خلاله الأوربيون من أجل خدمة «مقاصدهم الاستعمارية» إذا حاولنا أن نقتبس من لغة الأستاذ علال الفاسي رحمه الله. علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، الرباط، مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى، 1966 م، (ص.162).

(1) البقرة: 255.

ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[2]. ذلك هو الأمر المتفق عليه بين جميع الفقهاء.

السؤال الأساسي هنا: كيف نفهم الموقف الفقهي القائل بقتل من يصرح برأي يفهم منه الارتداد عن الدين الإسلامي؟ نجد أنفسنا بالنسبة لهذا السؤال إزاء تفسيرات محتلفة[3]:

منها ما هو سياسي في نظر بعض الباحثين لأن للردة أسبابا سياسية. وهذا واضح في استعمالها من طرف الخلفاء والحكام لمعاقبة المعارضين. وهو رأي الأستاذ محمد الشرفي، فقاعدة إعدام المرتدين، كما قال: «كانت لبوسا دينيا لاختيار سياسي إذ لم يقتصر تطبيقها على القبائل التي أعلنت ردتها عن اعتناق الإسلام فحسب، بل شمل أيضا القبائل التي اعترضت علنا على أبي بكر وامتنعت عن دفع الزكاة إلى عماله وأعوانه. هذه الممارسة شبيهة بما تلجأ إليه اليوم أغلبية أنظمة البلدان الإسلامية إذ تعمد إلى الجنح المتصلة بالرأي أو المعتقد فتحولها إلى مؤامرة ضد أمن الدولة لقمع كل صوت ناشز»[4].

ومنها ما هو فقهي، إذ رأى جمهور الفقهاء وجوب قتل المرتد. ومستند الجمهور في القول بقتل المرتد كثير من الأحاديث، أبرزها حديثان: الأول قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[5]، وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله

---

(1) البقرة: 215.

(2) آل عمران: 85ـ86.

(3) عبد الرحمن حللي: حرية الاعتقاد (ص.124) وما بعدها.

(4) محمد الشرفي: الإسلام والحرية (ص.71).

(5) صحيح البخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاقدين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم الحديث 6922 وسنن أبي داوود، كتاب الحدزد، باب الحكم فيمن ارتد، رقم 4351، وسنن=

إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب بالزاني، والمفارق لدينه، التارك للجماعة»[1]. فلئن اعتبر الجمهور نفي الإكراه عن الدين مبدأ راسخا في الإسلام فإن ذلك محصور في ما قبل الاقتناع بعقيدته وقبل الاندماج في بنائه المجتمعي. يضمن الإسلام في نظرهم للناس كافة عدم إكراههم على الدين الإسلامي، لكن إذا اعتنقوا الدين الإسلامي، وانخرطوا في بنائه المجتمعي، واندمجوا في هياكله، واحتكوا مع أفراده، لم يبق لهم من حرية التعبير عن آرائهم واعتقاداتهم إلا ما يمس الأمور الاجتهادية. لا حرية لهم، ولو كانوا من العلماء الراسخين، في التعبير عن اعتقادات وآراء مناقضة لعقيدة التوحيد في الإسلام. وإذا كان من إكراه في عقوبة المرتد فهو إكراه لا على الدخول في الإسلام، وإنما هو إكراه على عدم التصريح بأي تعبير يخرج صاحبه من الإسلام[2].

لا يتعلق المقصد الشرعي من قتل المرتد[3] عند جمهور الفقهاء ببحرية الناس في التعبير عن آرائهم[4] ومعتقداتهم. المقصد الشرعي من هذه العقوبة ليس الطعن في هذه

= النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم 4059، وسنن ابن ماجة: كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم الحديث 2535.

(1) صحيح البخاري، كتاب: الديات، باب النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن، وباب: ما يباح من دم المسلم، رقم الحديث 6878.

(2) أي إن قتل المرتد، وكما قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله: «هو من الإكراه على البقاء في الإسلام» تفسير التحرير والتنوير (2/ 337).

(3) وقد استدل الإمام محمد الطاهر بن عاشور على قتل المرتد من القرآن المجيد، وبالضبط من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ﴾. قال ابن عاشور: «وقد أشار العطف في قوله تعالى: «فيمت» بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حيئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتد». تفسير التحرير والتنوير (2/ 335).

(4) البوطي: الجهاد في الإسلام (ص.213).

الحرية، وإنما المقصد من هذه العقوبة متعلق بالحفاظ على نظام المجتمع، فهو مقصد تنظيمي مجتمعي حتى لا تنحل «الجامعة الإسلامية». قال الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي: «المستعلن بردته عن الإسلام داخل المجتمع الإسلامي خارج على جماعة المسلمين بكل مقوماتها الدينية والوطنية والسياسية، صرح بذلك أم لم يصرح». إن الذي يعبر عن رأي يناقض العقيدة الإسلامية إنما يعلن خروجه عن الإسلام، وهذا الإعلان كان في تقديرهم بمثابة التعريض به والاستخفاف به. وتلك أول خطوة من الخطوات التي تمهد الطريق لمن يريد الانسلال منه. وهي خطوات فاسدة يجب، كي ندرأها وندفعها، أن يشرع حكم توقع الموت كحكم زاجر فلا يدخل أحد إلى الإسلام إلا وهو حر في فكره، وفي اعتقاده، وفي تعبيره عنهما أيضا.

لقد سبق للأستاذ علال الفاسي رحمه الله في الستينيات من القرن العشرين أن قال: «الذي لا شك فيه أن الذين يقولون بقتل المرتد، وهم عامة الفقهاء غير المعاصرين، إنما يقصدون بذلك حماية الطائفة الإسلامية، لا المساس بحرية الإيمان الذي هو شيء باطني لا يتحكم فيه»[1]. ويبدو أن استلهام هذا الطرح واضح في قضية الأستاذ أحمد أبو زيد، إذ سبق لمحكمة النقض المصرية أن حكمت بالردة في شأن هذا الباحث، مما استتبع التفريق بينه وبين زوجته. التصدي للردة إذا عرضت على القضاء، كما جاء في الحكم الاستئنائي الصادر بالتفريق بين الدكتور أبو زيد وزوجته» لا تعد محاربة لحرية الاعتقاد، وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأهواء الفاسدة. أما الاعتقاد فيتعلق بديانة الإنسان، أي بسريرته مع خالقه سبحانه وتعالى، وليس للمحاكم أن تتدخل فيه أو تفتش عنه»[2].

---

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة (ص.25).

(2) محمد سليم العوا: الحق في التعبير، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2003م، (ص.24).

لا زال الكثير من الباحثين المحدثين والمعاصرين[1] متمسكين بهذا التقدير الموروث. فالردة عندهم قد تأخذ صورة الإعلان الحر عن الرأي، وقد تلبس لباس التصريح الحر بالفكر، لكنها في مآلها ونتيجتها بمثابة الخروج عن النظام العام للمجتمع الإسلامي، وتلك صورة من صور الإساءة للإسلام ولأهله سبق للقرآن المجيد أن نبه إليها في قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِالَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[2]، وفي قوله أيضا: ﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾[3].

ميز بعض الباحثين بين الردة المركبة والردة البسيطة: أي بين الردة المحاربة والردة المجردة. فلما كانت الأولى مصحوبة بالتمرد والنفاق والتلاعب بالدين والحرب على المسلمين فلا يصح إدراجها ضمن باب الحدود، بل هي من باب التعازير والسياسة الشرعية، ومن باب التصرف بالإمامة... وكل هذا يقدر تبعا لظروف الإسلام والدولة الإسلامية من استقرار، وفتنة، أو ضعف، أو قوة... وتبعا للأفعال المصاحبة للردة والمخاطر والأضرار الناجمة عن هذه الردة أو الخيانة. والردة الثانية، لما كانت ردة

(1) كأن معنى حرية التصريح بالارتداد في هذا الباب، وكما قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: «إعطاء الآخرين حرية الإساءة إلى الإسلام... و كثيرا ما يرادف الارتداد جريمة الخيانة العظمى، وتكون مقاومته واجبا شرعيا». حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الخامسة، 1422 هـ/ 2002م ، (ص.67). يراجع أمثلة عن ذلك في كتاب حرية الاعتقاد لعبد الرحمن حللي، (ص. 101 هامش رقم 1) وأيضا مفاهيم الحق لزيد كيلاني (ص.184). وينظر أيضا عبد المجيد عمر النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت، درا الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2006م، (ص. 80 ـ 81).

(2) آل عمران: 71.

(3) البقرة: 13.

الشخص مع نفسه ومع فكره، سواء أسرها أو جهر بها كانت ردة بسيطة أو مجردة. وفي ضوء هذا التمييز قال الأستاذ الجليل أحمد الريسوني عن هذه الردة الآخيرة «لذلك أرى أنها غير مشمولة بعقوبة الردة المركبة، بل هي مشمولة بنصوص وأدلة أخرى، أبرزها وأصرحها قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1]»[2].

والحق أنه هذا التمييز أو لنقل هذا الرأي جدير بالاعتبار لأن الإكراه في الإسلام منفي بجميع أنواعه وبمختلف صوره بما فيها الإكراه على التعبير عن الرأي الذي يعتقده صاحبه، ويؤمن به، وينشد التصريح به إلى الغير، بل قد يلهج به لسانه. إن رفع الوصاية على الناس في عقائدهم وآرائهم وأفكارهم واجتهاداتهم وتعبيراتهم أمر مقرر في طبيعة هذا الدين. أقول هذا لأن الله تعالى هو الوصي الوحيد على نوايا الناس وضمائر البشر، وهو سبحانه المطلع الوحيد على حقيقة وفحوى ومقاصد ما تكنه صدورهم، وما يلهج به لسانهم، وما تخطه أقلامهم، وما تفكر فيه عقولهم. ولو شاء سبحانه أن يكره الناس على دينه وأن يستبقيهم في كيانه لكان له ذلك، فصرفهم عن التعبير عن الارتداد عن دينه لقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[3] وقوله أيضا: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[4].

الإسلام هو دين الدولة الرسمي للأغلبية الساحقة من البلدان العربية والإسلامية. ذلك ما تؤكده معظم دساتيرها المكتوبة على الأقل. وإذا صرح هذا الفرد أو ذاك بفكرة

---

(1) البقرة: 255.

(2) أحمد الريسوني، حرية الاعتقاد وقضية الردة في الإسلام، الحلقة التاسعة، جريدة المساء، 10 شتنبر، 2008م.

(3) الأنعام: 150.

(4) يونس: 99.

أو برأي قد يخالف بصورة من الصور الصريحة مقتضيات الدستور المعمول به فهذا لا يدخل دائما وأبدا ضمن الجرائم ما دام صاحب هذه الفكرة أو صاحب ذلك الرأي ملتزما بالقوانين المرعية والسارية، وغير مفارق للجماعة. وقديما بيّن ابن حجر أن المراد بالجماعة[1] «جماعة المسلمين، أي فارقهم أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق»[2]. فرق كبير بين الخروج من القانون والخروج على القانون. الخروج الأول رأي لئن كان مخالفا أو معارضا للنظام العام فإنه غير مقترن بخيانة الجماعة ومفارقتها، والخروج الثاني رأي انتقل من دائرة الفكر والرأي إلى دوائر الفوضى والحرابة والبغي[3]، ولهذا نتفهم من علل عقوبة قتل المرتد بالحرابة لا بمجرد الكفر. فللمرتد الحرية التامة في الإيمان بما يعتقده، فهو حر لا إكراه لأحد عليه فيما يراه ويعتقده، له الحرية التامة في التعبير عن آرائه التي قد تخالف مخالفة صريحة عقائد الإسلام وأساسيات أحكامه التشريعية، له الحرية في كل ذلك ما دام رأيا شخصيا له، لكن عندما ينتقل هذا الرأي من دائرة الحرية التعبيرية إلى دائرة الكيد العدائي للإسلام ولجماعة المسلمين فإن الحكم الشرعي مندرج في هذا المقام ضمن التعازير والسياسات التي يقدرها الحكام، والتي تختلف بحسب اختلاف أحوال الإسلام وظروف المسلمين.

---

(1) في حديث «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب بالزاني، والمفارق لدينه، التارك للجماعة» صحيح البخاري، كتاب الديات، باب إذا قتل بحجر أو بعصا، رقم الحديث 6878.

(2) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، 1424هـ/ 2004م، (12/ 232).

(3) متولي عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الأسكندرية، منشأة المعارف، الطبعة الرابعة، 1978 م، (ص.305).

❖ الاستنكار

يندرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن الأحكام الكفائية في الشريعة الإسلامية التي إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين، لكنها تتحول إلى مرتبة الأحكام العينية إذا قدر المكلف على ممارستها والوفاء لمتطلباتها. فالذي يسلم له الناس بالقدرة البيانية على التعبير، والذي يتيقن من ذاته القدرة على السجال والجدال يصبح التعبير عن الرأي عنده واجبا عينيا. وهذا ما سبق لأبي بكر بن العربي أن صرح به. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، لكنه، كما قال: «قد يكون فرض عين إذا عرف المرء من نفسه صلاحية النظر والاستقلال بالجدال أو عرف ذلك منه»[1].

لا سبيل للمؤمنين إلى ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بأن تكون لهم الحرية في التعبير سواء في إقرار المعروف أو في استنكار المنكر. قال تعالى: ﴿وَالْمُومِنُونَ وَالْمُومِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2]». وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ: «من رأي منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[3]. وعن عبد الله بن مسعود أنه ﷺ قال أيضا: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده

---

(1) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، لبنان، دار المعرفة، بدون تاريخ، (1/ 292) وذهب ابن تيمية إلى أنه يتحول إلى فرض عين في حال امتلاك السلطة والإمرة: «فذووا السلطان أقدر من غيرهم». الحسبة لابن تيمية (ص.55).

(2) التوبة: 72.

(3) أخرجه مسلم، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم 49.

فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

يبدو، انطلاقا من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن على المسلمين جميعا واجب التعبير عن آرائهم سواء في استنكارهم لكل ما يخالف الأمور المعلومة من الدين ضرورة، أو في إقرارهم لما اتسق مع هذه الأمور الضرورية لأنها من المعروف. وينهض بهذا الواجب أولا وقبل كل شيء العلماء، خاصة في المسائل الاجتهادية. لكن يلاحظ في بعض فترات من تاريخنا أنه تم خرق هذا التمييز كما في حالة إحراق أو إتلاف بعض المؤلفات، أو الزج ببعض المخالفين في الرأي في السجون بل وتصفيتهم تصفية جسدية، أو عندما يتم اعتبار فتوى من الفتاوى مخطئة ومنحرفة عن الصواب، أو أن أصحابها مارقون عن الدين الإسلامي ومنحرفون عن منهجه، وعن رأي جماعة المسلمين. وفي هذا السياق أبلى الكثير من علماء الإسلام البلاء الحسن في الثبات على ما يؤمنون به من آراء، وظلوا صامدين ضد أي مصادرة لحريتهم في التعبير. وما محنة أحمد بن حنبل وابن رشد إلا بعض من الأمثلة التي يمكن أن تستحضر من تاريخ حرية التعبير عن الرأي في الإسلام.

قد يقال: إن من يخالف رأي جماعة المسلمين فينفرد بمذهب مبتدع يصرح به ويعبر عنه، قد يقال إنه من أهل البغي. فمن أحوال بعضهم التصريح بالاعتقاد والرأي المخالف مع احتفاظهم بالاختلاط بأفراد المجتمع وبالاحتكاك به. ومفاد الموقف من هؤلاء هو أن الحاكم يجب عليه، وقبل أن يلجأ إلى تعزيرهم، أن يحاورهم ويناظرهم

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص وأن المر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان. رقم 50.

فيوضح لهم فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة[1].

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه من وراء غطاء دعوى الإجماع تم كبت حرية التعبير عن كثير من الآراء الفقهية المخالفة، تارة بدعوى أنها بدعة، وتارة بحجة أنها زندقة. بل غالبا ما كان يتم رفع شعار الإجماع كسيف فكري يسلط في وجه كل مخالف للرأي حتى يحجم عن التعبير عنه، وحتى يتوقف عن نشره والتمكين له. وهو من الأسباب التي أنشأت مناخا من الذهول الذهني والجمود الفكري في المجتمع الإسلامي نسي معظم الفقهاء في سياقه أهمية الجدال والتحاور. وهكذا إن الفقيه الذي يعيش في بيئة يسيطر على جوها الرأي الواحد بدعوى أنه رأي «مجمع عليه» يؤدي ثمنا باهضا من حريته في التعبير عن ما يراه فكره، وعن ما أداه إليه تفقهه واجتهاده في هذه المسألة أو تلك من المسائل الفقهية التي تعرض له في حياته العلمية والعملية. والثمن الباهض هنا هو افتقاده الجرأة على التفكير المستقل عن وصاية الإجماع المزعوم. ومن ثم يترتب الخروج عن هذا النوع من الإجماع الانشقاق عن الرأي السائد في المجتمع، بل وحرمان صاحب الرأي السديد من ملذات العيش الكريم ومن متع الحياة الطيبة[2]. لا ننسى، مرة أخرى، أن الاتهام بالردة كان بمثابة السيف الذي سلط في وجه كثير من الكتاب والمفكرين الذين حاولوا أن يخرجوا بين الفينة والأخرى بآراء تناقض في تقدير حكامنا الذوق العام للمجتمع الإسلامي.

---

(1) الماوردي أبو الحسن: الأحكام السلطانية، (ص.59).

(2) يراجع في هذا الصدد دراسة فوزي البدوي، المحنة وحرية التفكير الديني في الإسلام الكلاسيكي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 4، فبراير 1997م (ص.29). وأيضا محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1994م.

إن لدعوى الإجماع أثرا وخيما يكبت الإبداع الذاتي والابتكار الفردي في ثقافتنا وفي فكرنا الإسلامي[1]. والتبصر بهذا المعطى لا يتناقض في الوقت نفسه مع الاعتراف والإقرار بالدور العظيم الذي أداه الإجماع في الصدر الأول من مبايعة أبي بكر إلى حروب الردة، كما اعتمد كثيرا في تحديد الموقف من التنظيمات التي أحدثها المسلمون في عصر الصحابة. ولعل هذا هو الذي حمل بعض الأصوليين على تسجيل مجموعات من الأحكام الشرعية وقع عليها هذا الشكل من الإجماع وترتيبها في مراتب مخصوصة[2]. لكن عوض أن تستثمر الروح الاستشارية التي تنطوي عليها فكرة الإجماع من أجل الحفاظ على حرية التعبير عن الآراء الفقهية المختلفة، وعوض أن توظف هذه الروح التحررية في تنظيم أصول الخلافات الفقهية، وفي تقريب مداركها العلمية، وفي تشجيع معظم علمائنا على البوح بأفكارهم، وفي تحفيزهم على التصريح بآرائهم دون خوف ولا وجل، عوض أن تستثمر الروح الاستشارية لتحقيق تلك الوظائف السامية انتهى مبحث الإجماع إلى الاختلاق المتشابك في حجيته، وفي إمكان انعقاده، وفي كيفية حصوله، وفي ضبط وقته. ولله در الشيخ محمود شلتوت رحمه الله عندما قال: «لا أكاد أعرف شيئا اشتهر بين الناس أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء، واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذي يسمونه الإجماع»[3].

---

(1) وانطلاقا من واقع الكبت للآراء المخالفة ذهب جون ستيوارتمل إلى القول بأنه لا حرية في الإسلام. قال جون ستيوارتمل: «لو كانت الإنسانية كلها مجمعة على رأي واحد عدا فرد واحد، فلا يحق لها أن تسكت الفرد المخالف لرأيها. كما لا يحق لذلك الفرد، لو استطاع، أن يسكت الإنسانية المعارضة لرأيه». الحرية لجون ستيوارتمل نقلا عن عبد الله العروي، مفهوم الحرية، البيضاء، المركز الثقافي العربي، (ص.46).

(2) ينظر كأنموذج لذلك ابن حزم في كتابه مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بدون.

(3) محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، مصر، دار الشروق، الطبعة السادسة، 1972 م، (ص.80-81). يلاحظ المؤرخ للإجماع عدم إعمال كاف للروح الاستشارية وعدم تطور في استثمارها=

ب ـ البيانات الحقوقية

تلك صورة من صور حضور حرية التعبير في الموروث من الأحكام الفقهية استمرت حاضرة إلى أن تعرف المسلمون في سياق احتكاكهم بالغرب الأوروبي والأمريكي على نوع من الحرية، إلا أنهم رفضوه لأنه يقتضي في نظرهم إسقاطا لكثير من الحقوق. الحرية التي زحف بها الإفرنج على بلداننا الإسلامية حرية مستحدثة عن المسلمين. حرية لا يعرفها واقع المسلمين فضلا عن أنه لم يتحدث عنها فقهاؤهم. تتحدد مرجعية الحرية المستجدة على المسلمين في كون الإنسان سيد نفسه كما تلهج بذلك البيانات العالمية لحقوق الإنسان، ومنها بيان حقوق الإنسان بفرنسا عام 1789م. فمن هذه الحقوق حق حرية التعبير عن الرأي كحق وثيق الارتباط بكل ما يمس الأفراد والسلطات على تعددها.

❖ الإقرار

من أهم ما يستحضر للغربيين في هذا الصدد أنه صدرت في بريطانيا عام 1689م وثيقة إعلان حقوق الإنسان التي تضمنت وجوب إقرار البرلمان لحرية القول. وصدر أيضا في فرنسا بتاريخ 26/ 08 / 1789/ م إعلان حقوق الإنسان والمواطن. تنص المادة الرابعة منه على أن الحرية تقتصر على «قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضررا بالآخرين». وتنص المادة الحادية عشرة منه على حرية التعبير عن الأفكار لأنها من الحريات الأساسية. كما تقر أن لكل مواطن الحق في التعبير والكتابة والنشر بكل حرية

= من أجل التمكين لحرية التعبير عن الرأي الفقهي المخالف. وأسباب ذلك مختلفة يأتي الاستبداد السياسي في طليعتها حتى تحول الإجماع، كما قال الأستاذ علال الفاسي رحمه الله: «منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض، وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة» علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (ص.116).

إلا في حالات الإسراف. كما تنص المادة الرابعة من هذا الإعلان الفرنسي على أن الحرية هي قدرة القيام بكل ما لا يضر بالغير، ومن ثم فإن حرية التعبير مندرجة ضمن حق الحرية.

وفي عام 1791م نصت المادة الرابعة من دستور الولايات المتحدة على «أن الكونغرس ليس يمكنه سن القوانين التي تقوض الشعائر الدينية، أو تمنع ممارستها بحرية، كما أن الكونغرس ليس مخولا بموجب المادة الأولى من الدستور لإصدار قوانين تحد من حرية التعبير أو الصحافة، أو تمس من حرية المواطنين في الاجتماع أو توجيه العرائض إلى الحكومة لنقد الأوضاع وإصلاحها». وأكد البرلمان العالمي للأديان الذي انعقد عام 1893م على مبدأ «وجوب عدم الضغط على أية مجموعة دينية لكي تضحي بما تؤمن به أنه الحقيقة»[1].

إن أول تعديل للدستور الأمريكي هو التنصيص على أنه «لا يجوز للكونجرس إصدار أي تشريع يقيد بموجبه حرية القول». كما سبق للمحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1937م. أن قررت أن «حرية الفكر والقول هي الجوهر والشرط الذي لا غنى عنه لكل صور الحريات الأخرى، وأنه لا الحرية، ولا العدالة، يمكن أن يوجد إذا ضحي بحرية الفكر».

ووجه الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت (1882ـ1942م) يوم 1 يناير 1941م رسالة إلى الكونغرس، يعلن من خلالها أنه يجب أن تسود العالم، بالإضافة إلى التحرر من الخوف والحاجة، حرية العبادة وحرية التعبير. وهكذا أعلن الحلفاء في

(1) محمد إدريس حسن، تحرير مفهوم حرية التعبير واحترام الأديان والمقدسات، بحث مرقون، مقدم إلى المؤتمر العالمي لنصرة النبي ﷺ، المنامة، البحرين، بدون تاريخ.

الحرب العالمية الثانية أن هذه الحريات الأربع ـ التحرر من الحاجة، التحرر من الخوف، حرية العبادة، حرية التعبير ـ هي غاية الحلفاء من الحرب[1].

وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 10 دجنبر 1948م ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالناس يولدون، كما قررت المادة الأولى منه، «أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء». كما قررت المادة الحادية والعشرون على «إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة. ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري، وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء يضمن حرية التصويت».

كما نصت المادة التاسعة والعشرون على أن لكل إنسان واجبات نحو المجتمع تهيئ لشخصيته مجالا للنمو الحر الكامل. كما تنص المادة التاسعة عشر على أن لكل إنسان الحق في حرية الرأي، والتعبير عنه بما يقتضيه ذلك من حرية اعتناق الآراء بمأمن من التدخل. ونصت المادة 18 على أن «لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين. وهذا الحق يستتبع الحرية في إبدال الدين والمعتقد، وفي الإعراب عنهما بالتعليم ووسائل الممارسة والعبادة والطقوس، أجري ذلك منفردا أم باشتراك. أفعله علنا أم في خاصته» كما نصت المادة 19 على أن «لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير وينطوي تحت ذلك حق الفرد بأن لا يناله إزعاج بسبب رأيه، وحقه في استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت، دون تقيد بالحدود الجغرافية»[2].

---

(1) الموسوعة العربية الميسرة (1/ 711).

(2) ينظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الشرعية الدولية، الرسالة الصحفية رقم 3، منشورات الأمم المتحدة، جنيف، 1990 م، (ص.32).

وفي 16 نوفمبر 1945م صدرت بلندن الاتفاقية المؤسسة لمنظمة اليونسكو، ونصت الفقرة الثانية من مادتها الأولى على » أن المنظمة تعزز التعارف والتفاهم بين الأمم بمساندة أجهزة إعلام الجماهير، وتوصي بعقد الاتفاقات الدولية التي تراها مفيدة لتسهيل حرية تداول الأفكار عن طريق الكلمة والصورة»[1].

وأقرت الأمم المتحدة عام 1966م العهد الدولي الخاص. لقد نصت المادة الثامنة عشر منه على حرية الفكر والوجدان والدين، وأن لكل فرد حسب هذه المادة » الحق في حرية الفكر والضمير والديانة. ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفي أن يعبر، منفردا أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني، عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقييد أو الممارسة أو التعليم».

كما نصت المادة التاسعة عشر في فقرته الأولى على «أن أي شخص لا يمكن أن يكون عرضة للضغوطات بسبب آرائه». أما فقرته الثانية فتقر بأن «لكل شخص الحق في حرية التعبير، وأن هذا الحق يشمل حرية البحث والتلقي، ونشر المعلومات والأفكار مهما كان نوعها بدون اعتبار للحدود وعبر صيغ التداول الشفاهي، أو عبر الكتابات والنشرات، أو الأشكال الفنية، أو غيرها من الوسائل التي تختارها»[2].

ونصت الاتفاقية الأمريكية التي عقدت في سانخوسيه ـ عاصمة كوسطاريكا ـ بتاريخ «دجنبر 1969م على حرية التعبير، وعدم خضوع حرية الفكر والتعبير للرقابة المسبقة. وتتجسد حرية التعبير من خلال هذه الاتفاقية في: حرية التفكير، وحرية الإعلام، وحرية تلقي المعلومات والأفكار ونقلها وإذاعتها دون التقيد بالحدود. ومما

---

(1) الدراجي أحمد، التنظيم القانوني للصحافة في البلدان العربية، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 4، فبراير 1997 م، (ص.54).

(2) فيصل شطاوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، عمان، دار الحامد، 1997 م، (ص.176).

جاء في المادة الثالثة عشر: «لكل إنسان الحق في حرية التفكير والتعبير. ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، دون اعتبار للحدود سواء شفاها أو كتابة أو في قالب فني، أو بأي وسيلة يختارها».

ونصت المادة العاشرة من الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية على أن «لكل شخص الحق في حرية التعبير. وهذا الحق يتضمن حرية الرأي وحرية تلقي ونقل المعلومات والأفكار، بدون تدخل من السلطات العامة، ودون أن تشكل الحدود عائقا يحول دون ممارسة هذا الحق»[1].

أما بالنسبة للعرب والأفارقة والمسلمين يذكر أنه في عام 1981م نصت المادة التاسعة من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على أن من حق كل فرد أن يحصل على المعلومات. كما: «يحق لكل إنسان أن يعبر عن أفكاره وينشرها في إطار القوانين واللوائح»[2].

وجاء في البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام «أن لكل شخص أن يفكر ويعتقد ويعبر عن فكره ومعتقده دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة». وأن «التفكير الحر ليس مجرد حق، بل هو واجب كذلك. ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾[3]». ومن حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم وإنكاره له،... وهذا أفضل أنواع الجهاد «سئل رسول الله ﷺ: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر».

---

(1) أحمد البخاري وأمينة جبران، الحريات العامة وحقوق الإنسان مقاربة من البعد النظري إلى الواقع الراهن، نشر المنشورات الجامعية المغاربية، مراكش، الطبعة الأولى 1996م، ص245.

(2) نظام عسان، مدخل إلى حقوق الإنسان، عمان، 1999 م، بدون، ص.461.

(3) سبأ: 46.

ولا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة... من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التي تهيئ للأفراد الوفاء بهذه المسؤولية، تعاونا على البر والتقوى»[1].

لقد بينت فقرات المادة الثانية والعشرون من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام أن «لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير بكل وسيلة ممكنة وفي حدود المبادئ الشرعية. ولكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... والإعلام ضرورة حيوية للمجتمع»[2].

كما نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان على حرية التعبير عن الرأي. فقد جاء في المادة السادسة والعشرين«حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد». ولا يجوز ـ كما في المادة السابعة والعشرين ـ» فرض أية قيود على ممارسة حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما نص عليه القانون».

والحاصل من هذا العرض للنصوص السابقة أنها أعطت لحرية التعبير عن الآراء الأولوية والأسبقية[3]. وقد كان الانفتاح على هذه النصوص سببا من الأسباب الرئيسة في تنصيص كثير من الدول في عالمنا العربي على حق حرية التعبير عن الرأي[4]. لست في مقام استقراء حضور حرية التعبير في الدساتير العربية والإسلامية، وإنما الذي يهمني في

---

(1) أحمد البخاري وأمينة جبران: الحريات العامة وحقوق الإنسان (ص.300 ـ 301).

(2) أحمد البخاري وأمينة جبران: الحريات العامة وحقوق الإنسان (ص.311)

(3) Robert Charvin et Jean Jacques Sueur: *Droits de l'homme et libertés de la personne*, litec, 5édition, p.39.

(4) فعلى سبيل المثال أكد دستور المملكة المغربية على التشبث بالحقوق «كما هي متعارف عليها عالميا «ومن بنود الفصل التاسع منه أن الدستور المغربي يضن لجميع المواطنين» حرية الرأي، وحرية التعبير بجميع أشكاله، وحرية الاجتماع».

هذا الباب أن هذا التحرر في التعبير عن الرأي قد فتح الباب واسعا للنفوس البشرية التي راحت بهذه الحرية في وجهات متناقضة ومتضاربة في الخيرات وأنواع الهدي، وفي الشرور وأنواع الضلال. فباسم هذه الحرية في التعبير، ومن خلالها أسيئ للديانات، ومنها الدين الإسلامي. وباسم هذه الحرية ظهرت ممارسات عملية وأشكال فنية و أنظار فلسفية وإسهامات أدبية تعرض لما يعد بحسب الذوق الإنساني العام خلاعة وإسفافا وإباحية مطلقة[1]. ومن ثم كان لا بد من تقييد هذا النوع من الحرية...

❖ **التقييد**

بقدر ما نصت كثير من القوانين الوضعية والمواثيق الدولية والأنظمة السياسية على حق الأفراد في التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم دون تقييد أو تدخل سابق من جانب الدولة، فإنها قيدت تطبيق ممارسة هذا الحق بقيود متنوعة، وضبطت تنزيله بضوابط مختلفة[2].

لقد نص أصحاب الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن من خلال المادة الرابعة منه على أن الحرية تقتصر على«قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضررا بالآخرين. وهكذا فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها. هذه الحدود لا يمكن تحديدها إلا بالقانون». أما في المادة العاشرة من هذا الإعلان فـ«يجب الامتناع عن إزعاج أي إنسان بسبب آرائه... التعبير عنها لا يعكر النظام العام المرتكز على القانون». وعلى ذلك فإن حرية التعبير هنا تخضع لقيود معينة توضحها النصوص القانونية. والشرط الأساسي في ذلك أن تكون ضرورية، تارة من أجل احترام حقوق

(1) يراجع أمثلة لذلك في حرية الفكر لجمال البنا.

(2) الموسوعة العربية الميسرة (1/ 711).

الآخرين أو سمعتهم، وتارة أخرى من أجل حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق، وتارة ثالثة، كما جاء في المادة العشرين من ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من أجل منع كل دعوة إلى الحرب أو إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية. دعوة من شأنها أن تشكل تحريضا على التمييز والمعاداة والعنف[1].

وقيدت الفقرة الثانية من المادة العاشرة من الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية حرية التعبير عن الرأي. بيان ذلك أنه نظرا لما يصطحب ممارسة حرية التعبير عن الرأي «من موجبات ومسؤوليات يمكن أن يخضع لبعض الإجراءات والشروط أو القيود أو الجزاءات التي ينص عليها القانون والتي تكون في كل مجتمع ديمقراطي من ضرورات مصلحة الأمن الوطني أو الوحدة الإقليمية أو السلامة العامة ولمنع اندلاع الفوضى والجريمة، ولصيانة الصحة والآداب، ولحماية سمعة الآخرين أو حقوقهم، أو للحيلولة دون تفشي المعلومات السرية، أو للحفاظ على سلطان القضاء وعدم انحيازه».

وقيدت الاتفاقية الأمريكية التي عقدت في سانخوسيه ـ عاصمة كوسطاريكا ـ بتاريخ دجنبر 1969م حرية التعبير بما جاء في الفقرة الثانية من مادتها الثالثة عشر. ومفادها أن حرية التعبير عن الرأي مقيدة بـ«حقوق الآخرين أو سمعتهم»، ومقيدة بـ«حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة».

وقبل الانتقال إلى القيود التي تتضمنها بيانات ومواثيق حقوق الإنسان في إفريقيا والعالم العربي تجدر الإشارة إلى كثير من الوقائع التي عرفها تاريخ الغرب، والتي تبرز مدى محدودية حرية التعبير عن الرأي في القوانين والمجتمعات الغربية. منها أنه لا زال

---

(1) عبد الله لحود وجوزف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، بيروت، لبنان، منشورت عويدات، الطبعة الأولى، 1972م، (ص.82 و173 ـ174).

كتاب «كفاحي» لهتلر محظورا فلا يتناول أو يطبع أو يوزع...، بل لا تزال كثير من القوانين في بعض دول أوربا والولايات المتحدة الأمريكية متنافضة مع حرية التعبير عن الرأي بإطلاق. وهكذا لم يكمل مخرج فيلم «الحياة الجنسية» للمسيح عمله خوفا من أن يحاكم بقانون يمنع سب المقدسات في أنجلترا. ومنها القانون الذي أقره البرلمان الفرنسي عام 1990م والذي يسمى بقانون «فابيوس ـ جيسو» الذي يمنع مناقشة الهولوكست في الحرب العالمية الثانية[1]. قال الكاتب البريطاني جورج أورويل: «الآراء التي ليس لها شعبية، والحقائق التي لا يروق للبعض سماعها يتم إسكاتها دون حاجة إلى أي قرار رسمي يحظر التعبير عنها في كل عصر. وحين توجد مجموعة من الآراء التي يفترض أن أصحاب العقول السليمة سيقبلونها بلا نقاش، وأي إنسان يحاول أن يتحدى هذه الآراء المقبولة سيجد نفسه مخرسا بكفاءة تدعو للدهشة»[2].

بعد هذا الاستطراد عن الواقع القانوني والمجتمعي لحرية التعبير عن الرأي في الغرب نعود إلى القول بأن البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام قيد ممارسة حرية التعبير عن الرأي بقيود مختلفة منها «احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه» ومنها مقتضيات أمن الدولة والمجتمع.

كما قيد إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام حرية التعبير عن الرأي بقيود متعددة، منها مراعاة المبادئ الشرعية، والمحافظة على قيم المجتمع ووحدته

---

(1) يراجع للتوسع في شأن قيود القانونية على حرية التعبير عن الرأي البندان 188 و189 من القانون الجنائي في النمسا. والبند 10 من القانون الجنائي في فنلندا. والبند 166 من القانون الجنائي في ألمانيا. والبند 147 من القانون الجنائي في هولندا، والبند 525 من القانون الجنائي في إسبانيا.

(2) جورج أورويل Orwell George 1903 من الكتاب البريطانيين الذي عرفوا كثيرا بتحررهم. يراجع للتوسع في ترجمته: *Encyclopedia Americana*, tom 21, p.14

ومحاربة كل ما من شأنه «أن يعود على المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد».

وقيد الميثاق العربي لحقوق الإنسان حرية التعبير عن الرأي بقيود، منها ما ينص عليه القانون، ومنها «ما تستوجبه دواعي الأمن القومي أو السلامة العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم»[1].

وتتقيد حرية التعبير عن الرأي في القوانين الوضعية بحدود فكرة الآداب العامة والمعتقدات الدينية. من ذلك حرية التعبير في ظل الدستور السوفياتي ـ المادة 126ـ مقيدة بمساندة النظام الماركسي. أما المادة 125 تقيد ممارسة حرية التعبير بقوة الانضمام إلى التنظيمات الاشتراكية التي يشرف عليها الحزب الشيوعي. ومن ذلك أن المحكمة الأمريكية العليا سبق لها أن جعلت من احترام الأديان قيدا من قيود ممارسة حرية التعبير عن الرأي. وأدخل في الدستور الأمريكي تعديلا سنة 1791م نص على أنه «لا يجوز للكونغرس أن يصدر قانونا بإنشاء ديانة من الديانات أو بتحريم الممارسة الحرة لديانة ما. ومن ذلك قانون سميث الذي صدر بأمريكا عام 1940م، والذي يجرم التحريض على الإطاحة بالحكومة بالقوة، والمقصد منه هو تقليص تمتع الشيوعيين بحرية الدعوة إلى قلب نظام الحكم. كما أصدرت الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث 11 شتنبر 2001م قانونا يخولها اعتقال من يشتبه فيه وسجنه بدون محاكمة.

إن حرية التعبير عن الرأي في البلدان الغربية مقيدة بقوة القوانين التي تصدرها الأغلبية. الأغلبية التي تتحكم فيها جماعات الضغط والأحزاب مما يخل بمبدأ المساواة كأساس للحرية وللمذهب الحر. أي أننا بهذا التقييد إزاء حرية القادرين الذين يملكون الصحف والمحطات الإذاعية والتلفزية وغيرها من وسائل النشر المتطورة.

---

(1) أحمد البخاري وأمينة جبران، الحريات العامة وحقوق الإنسان (ص.315).

لا يقتصر التقييد على مجال القوانين، وإنما يشمل أيضا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لا إطلاق في هذه الحقوق، وإنما تقدر كل دولة من القوانين ما يقيدها. ففي أمريكا ـ بلد الحرية الواسعة للإعلام ـ لم يسمح للشيوعيين بعرض مبادئهم في التلفاز، ولا في الصحافة.

ويجدر التنبيه في هذا الصدد على أمرين: الأول أنه عندما يكون مبدأ المشروعية مختلا من الأساس تكون حرية التعبير عن الرأي وغيرها من الحريات خاضعة للقيود المشددة، بل وغير معترف بها أصلا. ومن ثم تعطى جرعات ومقادير ونسب معينة من حرية التعبير عن الرأي بحسب الظروف والإكراهات. وذلك ما يجعل حرية التعبير في هذا النطاق حرية ممنوحة لا حرية أصيلة. هي عندئذ منحة يمنحها الحاكم، وليست حقا يكتسبه المحكوم. والثاني أن ممارسة حرية التعبير عن الرأي مقيدة في الواقع وفي القانون. هي مقيدة في الواقع لأن هوامش هذه الحرية تتوسع أو تضيق وفق ظروف الحرب والسلم، ووفق ما تفرزه موازين القوى المتحكمة في شؤون المجتمع، إذ على قدر حرص هذه القوى على حرية التعبير عن الرأي يكون لهذه الأخيرة صدى وأثرا في المجتمع. فرق كبير بين دول يحترم فيها مبدأ حرية التعبير وبين دول لا تحترم هذا المبدأ في ممارساتها فتجد له طابعا سياسيا رمزيا. كما أن ممارسة حرية التعبير عن الرأي مقيدة في القانون. ويستند هذا التقييد،كما بينا سابقا، إلى البيانات العالمية لحقوق الإنسان فضلا عن الكثير من المواثيق الدولية والقوانين الوضعية.

ثانيا: مظاهر التعبير عن الرأي ومقصد الحرية في الإسلام

الإنسان الذي جعله الله تعالى خليفة له في الأرض هو إنسان متحرر ومسؤول عن تحرره. وتحرره هذا أثر من آثار عقيدة التوحيد في الإسلام، فالمقصد من هذه العقيدة أن

الاقتصار على عبادة الله وحده يحرر الإنسان من أشياء كثيرة وقيود متعددة استعبد من خلالها الإنسان أخاه الإنسان. أشياء وقيود تكبل فكره، وتأسر عواطفه، وتعوقه ليس فحسب عن التمتع بثمرات كسبه، وإنما تصرفه أيضا عن فرصة التعبير عن ذاته بكل ما ينتجه التعبير الحر من أفكار وآراء وهموم وآمال وآلام. إن الأصل في مظاهر حرية التعبير الإسلامي عن الرأي هو أن لا سلطان لأحد على رأي الإنسان وفكره، ولا سلطان لأحد على تعبيره وبيانه. فهذا تحرر لئن كان الأصل فيه هو الإرسال والإطلاق فإنه مقيد في الواقع العملي بمسؤولية الخلافة التي تجعل تعبيراته وآراءه مقيدة برعاية وصيانة مصالح غيره.

وهكذا، وانطلاقا من هذا المقصد الإسلامي الكلي[1]، تتعدد مظاهر حرية التعبير في الإسلام حتى كدنا نقول مع الأستاذ أحمد الريسوني أننا إزاء «فرضية التعبير، وليس أمام حرية التعبير»[2]. وفي نظري إنها، وعلى الرغم من تعددها فإنها منتظمة في مظهرين رئيسين: الأول اعتقادي لأن العقيدة الإسلامية تنفي نفيا عاما أي إكراه، فترسخ بذلك لمقصد الحرية عامة، والثاني هو المظهر السلوكي الذي يحدد ما ينبغي أن يكون عليه التعبير الحر عن الرأي حتى يكون متناغما ومتسقا مع هذه العقيدة.

---

(1) يعد الصحابي الجليل ربعي بن عامر من أبرز من صور هذا المبدأ فبعد أن وجه رستم سؤاله إليه قائلا: ما جاء بكم؟ قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام». 2ـ يراجع تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس في: الطبري ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر 1979م، (3/ 23) وما بعدها ـ أحداث سنة 14هجرية.

(2) أحمد الريسوني: الأمة هي الأصل مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، مكناس، المغرب، ضمن سلسلة اخترت لكم رقم 6، 2000 م، (ص.51).

❖ المظهر الاعتقادي

الإنسان، تبعا للعقيدة الإسلامية، متحرر ليس فحسب في ضميره، وليس فحسب في جسده، وإنما هو أيضا متحرر في رأيه وفي أسلوب التعبير عنه. بكلام آخر إن الإنسان في الإسلام متحرر من «سلطان العباد»[1] لأنه هو مكلف بالتحرر من سلطان العباد على تعبيره، ومنشغل بالتحرر من سلطان العباد على فكره واعتقاده وعمله.

لقد عاب الله تعالى من لم يستعمل قدراته المختلفة من أجل التعبير عن ما يكنه فؤاده من مشاعر، وما يكتنزه عقله من آراء. وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[2] وهو أوضح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ ٱلْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْغَافِلُونَ﴾[3].

إن المطلوب من الإنسان في الإسلام أن يتكلم بلسانه هو، وأن يفكر بأسلوبه هو، وأن يعيش في هذا الوجود من خلال اختياره هو. فعلى قدر نوع استعماله لوسائل البيان، وعلى قدر تحكمه في أشكال التعبير، وعلى قدر امتلاكه لأدوات التفكير، على قدر هيمنته على كل ذلك يثبت الإنسان جدارته في الاستخلاف الأرضي بكل ما يعنيه أداء لواجباته ومن قدرة على التمتع بحقوقه، وفي طليعتها واجب وحق التعبير الحر عن الرأي. دون هذا

---

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1403هـ، 1983 م، ص.200. يراجع للتوسع في هذه النقطة ما كتبه سيد قطب رحمه في موضوع «التحرر الوجداني». العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، دار الشروق،الطبعة السادسة عشرة، 2006 / ، 1427 ه، ص.32 وما بعدها.

(2) الأنفال: 22.

(3) الأعراف: 179.

يكون الإنسان في الإسلام مقيدا بالقيود التي تفرضها عليه بيئته، مثله في ذلك كمثل من لا يستطيع أن يعبر عن ذاته، ولا يقدر على الدفاع عن وجهة نظره لأنه تكون في بيئة لا تساعد على أن تكون له شخصية مستقلة في التعبير الحر عن رأيها، بل ولا تقدر على بيان فكرها. قال تعالى: ﴿أَوَ مَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[1]. ولعل هذا بعض من مفهوم التحرر الذي سماه القرآن المجيد بـ«الانفكاك». إن العبودية هي أقرب المعاني اللغوية لمعنى عدم الانفكاك الوارد في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[2]، أي، وكما قال الأستاذ علال الفاسي رحمه الله: لم يكونوا متحررين: «مما عبدهم لغير الله إلا بعد أن جاءتهم الحجة القاطعة التي ليست غير رسول يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة تخاطب العقل، وتدعو إلى التفكير، وتنادي بالحرية»[3].

يستنبط القارئ لموقف الملائكة من استخلاف الله تعالى لآدم في الأرض درسا كبيرا في حرية التعبير عن الرأي. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[4] لا شك أننا إزاء جرأة في التعبير عن رأي يراه الملائكة، رأي صرحوا به أمام الله عز وجل، فهم عبروا عن رأي يتناغم مع مستوى علمهم ومع مرتبة من مراتب المعرفة بهذا المخلوق. ولم يأخذ الرد الإلهي عن رأي الملائكة وجهة التقريع والتوبيخ والتعنيف. كما لم يكن الرد الإلهي ردا بالوعيد والإنذار

---

(1) الزخرف: 17.

(2) البينة: 1.

(3) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (ص.246).

(4) البقرة: 29.

لأهله. كلا لم يأخذ ذلك وجهة الاعتراض السلبي. ولم يكن في مستوى التقريع العنيف، وإنما كان الرد ردا علميا لقوله تعالى: ﴿إِنِّيَ أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

إن إبراهيم عليه السلام لم يمنعه الإيمان بالله عز وجل عن التفريط في التعبير الحر عن حاجته الماسة إلى الاطمئنان القلبي. قال تعال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]. يبدو أن إبراهيم عليه السلام لم يمنعه إيمانه بقدرة الله عز وجل على إحياء الموتى عن التصريح برغبته الصادقة في معرفة الكيفية التي يحيي الله بها الموتى. فلم يكن الرد الإلهي مرة أخرى تعنيفا ولا استنكارا، وإنما كان سؤالا: «أو لم تؤمن». وفي سياق هذا المظهر روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال: «رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي»[3].

لقد حكى الله تعالى عن إبراهيم في رحلته الفكرية والإيمانية، والتي أفضت به إلى تحقيق مقصد التحرر من كل وصاية ومن كل تحجير. لكن قبل الإفضاء إلى هذه النتيجة أخضع إبراهيم كثيرا من الأدلة إلى سلطة العقل، ومن ثم تبين له بعد الفحص للكثير من الاحتمالات، وبعد التمحيص للعديد من الافتراضات حتمية الإيمان بالله عز وجل

---

(1) البقرة: 29.

(2) البقرة: 259.

(3) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب «و إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى» رقم الحديث 4537.

كما قال تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1].

❖ المظهر السلوكي ونفي الإكراه

يتمثل هذا المظهر في صور متعددة:

منها صورة القصص التي يقص الله تعالى من خلالها جملة الأهوال وأنواع الإكراهات وأصناف الضغوط التي واجهها الأنبياء والمرسلون، والتي بلغت درجة القتل أو التصفية الجسدية. والضمانة الأساسية لحرية التعبير عن الرأي هنا إيمان هؤلاء الصفوة من البشر أن أمر الحياة والممات هو لله تعالى وحده لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا ٱلْمَصِيرُ﴾[2] ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[3]. وقد قفى رسول الله ﷺ على هذا القصص القرآني فأوضحت سنته ما ينشأ عن الإيمان الراسخ بالله تعالى من سلوك متحرر، كما في قوله ﷺ: «أعظم جهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[4]. وقد ضرب كثير من علماء الإسلام المثل في مواجهة الضغوط والإكراهات التي حاولت أن تخنق حريتهم في التعبير عن آراءهم فقاوموهما وتحملوا في سبيل ذلك التضحية بمتعة العيش وبالكثير من ملذات الحياة[5].

---

(1) الأنعام: 80.

(2) ق: 43.

(3) الذاريات: 58.

(4) أخرجه أبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم 3781. والترمذي بصيغة: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عمد سلطان جائر»، باب ما جاء في أفضل أعظم الجهاد كلمة عدل عمد سلطان، رقم الحديث 2100. وينظر أيضا سنن النسائي، باب فضل من تكلم بالحق عند سلطان جائر، رقم الحديث 4138، وسنن بن ماجة، باب: المر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم الحديث 4001. ومسند أحمد، رقم الحديث 10716.

(5) أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، (3/ 192).

منها أن الكلمة أمانة يسأل عنها المكلف في الشرع الإسلامي لقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[1].

منها أننا مأمورون شرعا بعدم كتمان العلم، ومأمورون بالتعبير عمّا هو حق بحسب ما أوتينا من علم وخبرة. ولا يتأتى ذلك بغير حرية التعبير. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلاَّ ٱلنَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3]، وقال أيضا: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[4]، وقال أيضا: ﴿وَلاَ تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5].

ومنها ما يشير إليه القرآن المجيد من علاقة وثيقة بين سيادة جو حرية التعبير وسيطرة الروح الشورية. فالاستشارة كسلوك لا تكون ناجعة إلا إذا سبقها تهيئة جو عام ينتشر في حيثياته حرية الناس في التعبير عن آرائهم، تماما كما نبهنا الله تعالى على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ

---

(1) ق: 18.

(2) البقرة: 158.

(3) البقرة: 173.

(4) البقرة: 139.

(5) البقرة: 41.

بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]. لعل من أعظم ما تفيده هذه الآية الكريمة أن الاستشارة لا تكون مثمرة إلا إذا ساد في المجتمع جو حرية التعبير عن الرأي، ولا تكون فعالة إلا إذا رُبي الناس على معاني التعبير الحر. بيان ذلك أن المستبد قد يلجأ إلى الاستشارة في أحوال ضعفه وعجزه فتكون غير مثمرة ولا مفيدة لأنه سبق له أن عود أهله على القهر، وكرس في ذوات محكوميه الاستبداد بكل ما يقتضيه من كتم لحرية الناس الفكرية، ومن قتل لجرأتهم في الحق، ومن اغتصاب لحقهم في التصريح والتعبير عنه. وعلى قدر ما تضيق هوامش القهر والكبت يعطى فعل الاستشارة الذي أمرنا به في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[2] ثماره المرجوة.

إن الشورى، وبغض النظر عن الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، هي في نهاية المطاف إبداء جريء ومؤسس للرأي، وتعبير حر ومسؤول عنه. وهنا يجد المشاور والمستشار نفسيهما إزاء أكثر من رأي حر، وإزاء أكثر من فكر جريء ومبني فيكون عندئذ التداول، والنقاش، والحوار، فيفضي كل ذلك إلى الاختيار المؤدي بدوره إلى ما يقدره الجميع أو الأغلبية أنه صواب[3]. ولهذا لما استشار فرعون قومه كما يحكي كتاب الله عز وجل كانت النتائج كارثية على فرعون وقومه. ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[4]. أما عندما استشارت بلقيس، وكان جو الحرية مسيطرا سلفا، أفضت الاستشارة إلى النتائج

---

(1) النحل: 76.

(2) آل عمران: 159.

(3) معنى الشورى، كما قال البعض: «تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج». محمد عبد القادر أبو فاؤس، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، عمان، دار الفرقان، 1988م، (ص.10).

(4) الأعراف: 109.

والثمار المرجوة والمطلوبة. قال تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ أَفْتُونِي فِيٓ أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾[1].

ومن المظاهر السلوكية لمقصد التحرر الإسلامي الجرأة المؤسسة في الحوار لأنه مبني على الدليل لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾[2]. هذا حوار بين نبي مرسل وحاكم مستبد برأيه وبسلطته. ونحن هنا إزاء نوعين من الجرأة: الأولى جرأة مؤسسة على الاستبداد ولا يسندها دليل صحيح، وإنما يسندها السلطان السياسي والاستبداد الفكري. والثانية جرأة مؤسسة على الحوار الحر، ويعضدها دليل صحيح دفعت الخصم إلى السكوت ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾. ولهذا شجعنا رسول الله ﷺ على الحرية في التعبير المستقل عن الرأي فقال: «لا يكونن أحدكم إمعة »[3].

ومن هذه المظاهر أيضا أن الله تعالى جعل من حق المظلوم الجهر بالسوء حتى يدفع ظلم الظالمين ويرد عدوان المعتدين. من حق المظلوم أن يصرح ويصرخ، ومن حقه أن يجهر ولو بالسوء في وجه من ظلمه لقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾[4].

ومنها أن الرسول ﷺ جعل التعبير الحر عن الرأي من الواجبات الإسلامية. روي عنه انه قال: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر أو أمير جائر»[5].

---

(1) النمل: 32.

(2) البقرة: 257.

(3) أخرجه أبو داود في كتاب الزهد، (ص.140)، رقم 133، وأبو نعيم في الحلية، (1/ 137).

(4) النساء: 147.

(5) تقدم تخريجه.

لم يقابل الرسول ﷺ الاعتراضات عليه وعلى دعوته، بما فيها الاعتراضات التي هي من قبيل الطعن واتهام الذمة والتي تتجاوز حدود اللباقة، لم يقابلها ﷺ بالامتعاض وبإظهار التألم. ولم يهم ﷺ إلى العقاب حتى لا يرهب الناس[1] ويستعبدهم، ولهذا شجعهم على الجرأة في النقد البناء والمحاسبة المستمرة[2]. وبذلك عالج الكبت كعائق يعوق دون حرية الناس في التعبير عن آرائهم. لقد بين القرآن المجيد ما لهذا العائق من خطورة على المجتمع، إذ تسود من خلاله عقلية الجمود التي تؤدي بدورها إلى مخاطر وكوارث، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

والحق أنه على قدر انتشار حرية التعبير عن الرأي في المجتمع يكون اهتمام الناس بشؤون مجتمعهم. صحيح إن الانتساب إلى المجتمع الإسلامي متوقف على مدى ونوع الانشغال بقضاياه وهمومه المختلفة، ولكن صحيح أيضا أن استمرارية هذا الاهتمام ونجاعته، بل ونجاحه متوقف على مدى رسوخ حرية التعبير عن الرأي في المجتمع. وهكذا نشأ في البيئة الإسلامية الأولى جو عام يساعد كل فرد يعيش بين جنباتها على أن يعبر عن آرائه، وهو يتمتع بجرعات كافية من الحرية في التعبير، كما توفر لهذا الفرد

---

(1) يراجع أمثلة لذلك عبد المتعال الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، (ص.46ـ47) ومحمد نبيل كظم، كيف ندرب أبناءنا على حرية التعبير، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 2006م، (ص.79).

(2) يراجع أمثلة وشواهد على هذا في الصعيدي عبد المتعال، حرية الفكر في الإسلام، (ص.46) وما بعدها.

(3) الأعراف: 129ـ130.

مقادير مناسبة من الجرأة على التصريح بآرائه. لننظر كيف قدم كل واحد من المسلمين رأيه في نازلة الإفك. عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «لما ذكر في شأني ما ذكر وما علمت به، قام رسول الله ﷺ في خطيبا، فتشهد فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله. ثم قال: «أما بعد أشيروا علي في أناس أبنوا أهلي، وأيم الله ما علمت على أهلي من سوء، وأبنوهم بمن. والله ما علمت عليه من سوء قط، ولا يدخل بيتي قط إلا وأنا حاضر، ولا غبت في سفر إلا غاب معي»[1].

لقد رسخ النبي ﷺ لجو حرية التعبير في بيئته وفي محيطه. رسخ ذلك أولا عندما جعل من الاهتمام بأمور المسلمين مظهرا من مظاهر الانتماء الصحيح للمجتمع الإسلامي[2]. ولا يكون الاهتمام إلا إذا تحمل الجميع مسؤوليته في التعبير الحر عن رأيه في هذه المسألة أو تلك. ورسخ ﷺ ذلك ثانيا عندما جعل النصيحة موازية للدين الإسلامي في قوله: «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». ورسخ ذلك ثالثا عندما طلب مشورة أصحابه، وطلب رأيهم في قتال أهل بدر وفي أسراهم وفي معركة أحد وفي غيرها من المسائل. ورسخ ذلك رابعا في إحقاقه حق المراجعة مع المتلبس بفعل قول أو فعل: هل هو صواب أو خطأ؟ وهل هو صواب أو أصوب؟ وكتب السيرة والسنة طافحة بالأمثلة والشواهد المتعددة على ذلك. بكل ذلك الترسيخ نفهم كيف نشأ المسلمون الأولون في جو من الصراحة إلى أن سيطر عليهم التحجير

---

(1) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب «إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رءوف رحيم»، رقم الحديث 11. وينظر أيضا صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب: في حديث القذف وقبول توبة القاذف، رقم 57.

(2) يراجع الفصل السابق مقاصد الشريعة والانتماء إلى واقع المجتمع والأمة.

والوصاية. ويروى أن عبد الملك بن مروان هو أول من حجر معارضة الخليفة في حال الخطبة في قصة وقعت[1].

لم يحرمهم رسول الله ﷺ من «حق طلب الكلمة»[2]. فقد كان هذا الحق راسخا ـ كما بينا ـ في التربية النبوية التي أشاعها النبي ﷺ بين أصحابه، حتى حق لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يطلق تلك الصيحة المدوية في أبد الدهر، إذ صاح في وجه عمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[3]. لقد قال رجل له يوما: «اتق الله يا عمر». فقال أحد أعوانه: ألمثل هذا أمير المؤمنين يقال مثل هذا الكلام. فأجاب عمر: «لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير في إن لم أسمعها»[4]. وقد بلغت الجرأة وحرية التعبير عنها بالنساء أن اعترضت بعضهن على إجراء عمر بن الخطاب بتخفيض مهورهن، فقالت: «ليس لك ذلك يا عمر لأن الله تعالى لم يضع حدا أقصى لمهر المرأة في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾[5] وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا. فقال عمر: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»[6].

---

(1) راجع الحباب بن المنذر رسول الله ﷺ يوم بدر حين نزل بالجيش أدنى ماء من بدر. فقال الحباب: أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه أم هو الرأي والحرب والمكيدة إلى أن قال له رسول الله: «لقد أشرت بالرأي». ينظر ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي (ص. 176).

(2) وهو لعمري، الخطوة الأولى في الديموقراطية الصحيحة التي تبدأ كما قال الأستاذ محمد عابد الجابري: «بأول حق من حقوق الإنسان، حق «طلب الكلمة... الكلمة لا تعطى، والحقوق لا تمنح، وإنما تؤخذ ويجب أن نأخذها». الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م، (ص.140).

(3) السيوطي جلال الدين: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، بدون، (2/ 10).

(4) الطبري أبو جرير: تاريخ الأمم والملوك (2/ 617).

(5) النساء: 20.

(6) المسعودي: مروج الذهب (2/ 130).

عندما تخنق حرية التعبير فهذا الاختناق يؤثر تأثيرا سلبيا على الذهنيات وأساليب التفكير، فلا يعود الفكر الإنساني متعاملا تعاملا موضوعيا مع المعطيات، وإنما يتعامل معها من خلال التأثر بمقولات المحيط، كما يفكر فيها بواسطة التبعية للبيئة الاستبدادية. ولهذا، وسعيا لعدم الوقوع بين براثن هذه التبعية وذلك التأثر السلبي، ضمن الرسول ﷺ في سنته وسيرته لأصحابه: أولا الحرية في التعبير عن آرائهم وأفكارهم واجتهاداتهم، وفتح لهم بعد ذلك ثانيا أبواب التحاور في المشاكل التي تعترضهم[1]، إذ لا حوار بدون أن يدرك المتحاورون إدراكا تاما بأنهم أحرار في التعبير عن ذاتهم. وانطلاقا من هذا الإدراك ثمة علاقة متبادلة بين حرية التعبير عن الرأي والنهوض بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله ﷺ: «إذا عجزت أمتي عن أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منها». وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أعرابيا قال للرسول ﷺ: «احمل لي على بعيري هذين فإنك لا تحمل لي من مالك ولا من مال أبيك». فأجابه الرسول ﷺ: «لا، وأستغفر الله» وكررها ثلاثا، ودعا رسول الله ﷺ رجلا وطلب منه أن يحمل بعير الأعرابي شعيرا وتمرا[2].

والحق أنه يطول بنا الكلام لو حاولنا استقراء المظاهر السلوكية لحرية التعبير عن الرأي كمقصد راسخ في الدين الإسلامي. ومهما حاول المرء أن يستفرغ جهده في إحصائها فلا يسعه في نهاية المطاف إلا أن يستوقفه مظهر مفصلي يتصل بنفي الإكراه. لا مجال في الدين الإسلامي للإكراه على الرغم من شمول الإرادة الإلهية لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ

(1) يراجع أمثلة لذلك في السيرة النبوية العطرة، ومن ذلك في غزوة حنين وكيف أفسح الرسول ﷺ للأنصار مجال الحرية في التعبير عن رأيهم. ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 2003 م، (4/ 370) وما بعدها.

(2) البيهقي: شعب الإيمان، 8236.

حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤمِنِينَ﴾[1]. وإذا حصل وارتد بعضهم فإن هذا الارتداد لا يمكن أن يمثل حجرة عثرة في سبيل حرية الناس في التعبير عن اعتقاداتهم وآرائهم. سبب ذلك أن الله تعالى قادر مرة أخرى على اصطفاء أحرار آخرين يؤمنون بدينه لقوله تعالى: ﴿مَنْ يَّرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَاتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [2] فلا مجال للإكراه في الدين لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾[3]. ومن الملفت للنظر أن هذا النفي جاء في مقام اعتقادي يتصف الله جل جلاله في سياقه بكمال التوحيد في الألوهية بكل ما يعنيه من أنه حي، وقيوم، وملك، وحفيظ، وعَلِيّ، وعظيم: قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَاخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[4].

إن النكرة في آية الإكراه السابقة سيقت في مقام النفي. والنكرة عند جمهور الأصوليين إذا سيقت في هذا المقام المقالي فإنها تفيد عندهم العموم والاستغراق. وعليه فجنس الإكراه، أيا كان نوعه، وأيا كانت مرتبته، وأيا كان مقامه، كل ذلك منفي نفيا مطلقا في هذا الدين بحسب الآية. ومن أنواع الإكراه المختلفة الإكراه على التعبير عن الرأي. قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور في سياق تفسيره للآية السابقة: «جيء بنفي

(1) يونس: 99.

(2) المائدة: 56.

(3) البقرة: 255.

(4) البقرة: 253ـ254.

الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل على إبطال الإكراه بسائر أنواعه لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر»[1]. وتبعا لذلك الأصل المقرر في الإسلام هو انتفاء الإكراه في التعبير عن الآراء، أيا كان مجالها وأيا كان نوعها. الإكراه منفي في الابتداء والدوام. والمرء حر في التعبير عن آرائه قبل الدخول إلى الإسلام وبعد الخروج منه. فمثل المرتد بالنسبة للصعيدي عبد المتعال كـ«مثل الكافر الأصلي في الدعوة إلى الإسلام، فكما يدعى الكافر الأصلي إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجادل بالتي هي أحسن، كذلك يدعى المرتد إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجادل فيه بالتي هي أحسن، ولا يكره على العودة إليه بوسيلة من وسائل الإكراه. كما لا يكره الكافر الأصلي على الإسلام بهذه الوسائل أيضا»[2].

مجمل القول في مظاهر حرية التعبير عن الرأي في الإسلام انتظامها في مقصد التحرر من وصاية الغير. وهو مقصد أصلي يهدف إلى التمكين لمبدإ نفي الإكراه بصفة عامة، والإكراه في التعبير عن الفكر بصفة خاصة. فلم يجعل الله تعالى سلطانا لأحد على السريرة أو الحركة الداخلية لفكر الإنسان، لأن كبت نتائج تلك السريرة والحيلولة دون إظهارها هو الجرثومة الأصلية في تخلفنا الفكري وتراجعنا الحضاري. ومن ثم إن الخطوة الأولية في النهوض والمواكبة هي التمكين في مجتمعاتنا الإسلامية للتظاهر المسؤول وللإعراب الواعي عن ما يعن للمفكرين ولأولي الرأي من أمتنا من رأي وفكر. وتبعا لذلك لا يسعني إلا أن أقتبس من كلام الأستاذ علال الفاسي رحمه الله: فأقول معه «يجب أن لا نشترط كثيرا من البلاغة ولا من البيان، لأن مهمتنا قبل كل

---

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، نشر الشركة التونسية للتوزيع، بدون، (3/ 26).

(2) الصعيدي عبد المتعال: حرية الفكر في الإسلام (ص.73).

شيء أن نكون الفكر الذي يمكن أن يقول. ومتى تكون فإنه سيعبر عن نفسه بأي لسان»[1].

لا تكمن أهمية خطاب حرية التعبير، في أن نلتمس لها مظاهر في هذا الديانة أو تلك. كما لا تكمن العبرة فحسب في أن نستشهد لحجيتها من نصوص هذا القانون أو ذاك المذهب. كل هذا مهم، ولكنه غير كاف. وإنما الأهم والأكثر نجاعة هو أن نتبصر أيضا بمسألة ضوابط حرية التعبير عن الرأي.

ثانيا: الضوابط الإسلامية

مهما تكن درجة الإقرار بحرية التعبير عن الرأي فإنها مقيدة في الممارسة بجملة من الضوابط والمحاذير. ذلك ما تقره القوانين الوضعية والأنظمة السياسية والمواثيق الدولية.. وقبل هذا وبعده ذلك ما يقره الإسلام فالله تعالى لما خلق آدم وزوجه فقد أباح لهما التمتع بخيرات الجنة وبنعيمها ولم يكن في سياق هذا التنعم الحر إلا قيد واحد، وهو ألا يأكلا من الشجرة الواحدة. قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنَ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[2]. ولما أساءا استعمال الحرية في التصرف في نعيم الجنة كان التكليف بجملة من القيود والأحكام لقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾[3].

---

(1) علال الفاسي: النقد الذاتي، الرباط، نشر اللجنة الثقافية لحزب الاستقلال، الطبعة السابعة، 1979م، (ص.60).

(2) البقرة: 34.

(3) طه: 114.

التعبير عن الرأي، خاصة في سياق التطور الإعلامي، معرض لسوء استعمال الحرية ولسوء التصرف فيها. لذا لا بد من قيود تحدد نوع تطبيقها، ولا بد من ضوابط تبرز حدودها. وكما وجدنا ذلك في القوانين الوضعية والمواثيق الدولية المتنوعة، نجده أيضا في الديانات السماوية ومنها الدين الإسلامي. وفي نظري يتقيد التعبير الحر في الإسلام بضوابط مقاصدية ثلاثة: وهي عدم الإساءة، والموضوعية، وحفظ مصلحة المجتمع.

1ـ1 عدم الإساءة

أعني بعدم الإساءة تجنب كل ما يدل في عرف الناس وفي فطرتهم على الإساءة بحيث يكون المقصود الأصلي هو السَّبُّ والتنقيص والتحقير. قال ابن تيمية رحمه الله: «يجب أن يرجع في حد الأذى والشتم والسّبّ إلى العرف، فما عده أهل العرف سبا وانتقاصا أو عيبا أو طعنا ونحو ذلك فهو من السب وما لم يكن كذلك، فهو كفر به، فيكون كفرا ليس بسب»[1].

لا يتناقض عدم الإساءة مع واجب بيان الحق المقترن بالصدر الرحب واللسان الطلق والحجة الدامغة، وهو الأسلوب الذي نهجه القرآن المجيد في الرد على أهل الكفر ونقض مذاهبهم وأديانهم. وهكذا إن عدم الإساءة هو لمقصد الشرعي من نهي الشارع عن الوقوع في سب آلهة المشركين في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ ٱلذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّيُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[2]. قال الإمام ابن عاشور رحمه الله: «ليس المقصود من الإعراض ترك الدعوة، بل المقصود الإغضاء

(1) ابن تيمية: الصارم المسلول على شاتم الرسول (3/ 992).

(2) الأنعام: 109

عن سبابهم وبذيء أقوالهم مع الدوام على متابعة الدعوة بالقرآن، فإن النهي عن سب أصنامهم يؤذن بالاسترسال على دعوتهم وإبطال معتقداتهم مع تجنب المسلمين سب ما يدعونهم من دون الله»[1].

وهكذا، وانطلاقا من الوعي بهذا المقصد، عندما تنشر جهة ما صورة مسيئة لهذه الديانة أو تلك، كما حدث مع الرسوم الكارتونية في الدانمارك، لا تكون هذه الجهة ممارسة لحقها في حرية التعبير، وإنما ارتكبت جريمة القذف بالسوء، والسوء متعدد الألوان والأشكال: قد يكون كراهية أو معاداة أو كذبا وبهتانا أو تهجما.

وعليه وتبعا لهذا الضابط المقاصدي تتقيد ممارسة حرية التعبير عن الآراء في الإسلام بعدم الوقوع في مهاوي السب بكل ما يلزم عنه من قذف وشتم واستهزاء وسخرية وبذاءة واحتقار ومعرة ونقيصة. والذي يشهد لهذا المقصد الشرعي والضابط العملي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا۟ مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[2] وقوله ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[4]. وقول الرسول الكريم محمد بن عبد الله ﷺ: «سِباب المسلم فسوق وقالته كفر»[5]. وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنه ﷺ قال: «أبغض الرجال إلى الله الألد

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير (7/ 428).

(2) الأنعام: 10.

(3) الأنعام: 109.

(4) النحل: 125.

(5) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله، رقم الحديث 48.

الخصم»[1]. وقال ﷺ فيما يرويه عنه عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويديه، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»[2]. وسئل ﷺ أيضا فيما رواه أبو موسى الأشعري: « يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده»[3]. وروي عنه ﷺ: «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء»[4].

ويمكن أن ندرج ضمن هذا المقصد والضابط أيضا عدم اللغو والزور وترويج الضلالات من كذب وبهتان لقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ لاَ يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّواْ بِاللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَاماً﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُواْ عَنْهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِى ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾[6].

كما ندرج تحت هذا الضابط المقاصدي عدم الاعتداء على الكرامة الإنسانية بالقذف. لا يمكن لحرية التعبير عن الرأي في ضوء هذا الضابط أن تكون ذريعة للعبث بأعراض الناس لقوله تعالى ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ...﴾[7]: يترتب على جريمة القذف اعتداء

---

(1) صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب «وهو ألد الخصام»، رقم الحديث 4523 وصحيح مسلم، كتاب العلم، باب في الألد الخصم، رقم الحديث 2668، بلفظ: «إن أبغض الرجال....» وسنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، رقم الحديث 2976.

(2) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم الحديث 10.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أي الإسلام أفضل، رقم الحديث 11 وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، رقم الحديث 163.

(4) سنن الترمذي: باب جاء في اللعنة: رقم الحديث 1900، (7/ 254). ومسند احمد بن حنبل رقم الحديث 3646، (8/ 181).

(5) الفرقان: 72.

(6) القصص: 55.

(7) النور: من 12 إلى 26.

كبير على الكرامة الإنسانية، وينجم عن هذا الاعتداء مفاسد كبيرة، لعل أعظمها نشر الأحقاد والإحن. قال الأستاذ فتحي الدريني: «إن جريمة الاعتداء على الكرامة الإنسانية لا تقل خطرا على المجتمع عن الاعتداء على النفوس بحسب المآل، ذلك لأن الوقائع في البيئات التي ابتليت بمثل هذه الجريمة قد أثبتت أنها منشأ الفتنة التي تؤدي إلى التقاتل وسفك الدماء غالبا، فضلا عن زرع الإحن والأحقاد التي لا تمحي»[1].

يقتضي إعمال هذا الضابط أن يكون المعبر عن رأيه لينا، يدافع عن وجهة نظره ببالتي هي أحسن لقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[3] ولقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾[4]. وعليه، وفي إطار مراعاة هذا الضابط المقاصدي، لا ينبغي أن يتحول الاختلاف في تقدير الصواب أو الخطأ في مجال حرية التعبير عن الرأي إلى حق أو باطل. ومن ثم لا يعد المهزوم في الحوار والتعبير الحر منحرفا عن الحق أو منحازا للباطل.

2ـ1 الموضوعية

أعني بهذا الضابط المقاصدي الاحتكام إلى مبادئ الصدق والنزاهة والأمانة وعدم القفز على المعطيات الموضوعية. لا تخفى أهمية هذا الضابط في الوقت الحاضر إذ

---

(1) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، (ص.254). يراجع في ذلك بالنسبة لحادث الإفك محمد يوسف مصطفى: حرية الرأي في الإسلام، القاهرة، مكتبة غريب، بدون، (143).

(2) طه: 43.

(3) النحل: 125.

(4) الإسراء: 53.

تطورت وسائل التعبير حتى أصبحت تتحكم في تشكيل كثير من المواقف وفهم كثير من أنماط السلوك، بل وأضحت من وسائل تشويه الصورة النمطية للكثير من الأديان والمذاهب والآراء. دليل هذا الضابط ذم القرآن المجيد الكذب، وأمره بالصدق في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولٗا﴾[2].

لا ينبغي أن يقع الرأي العام بدعوى حرية التعبير عن الرأي في شرك الانخداع والغش. وأخطر غش هو الغش الذي يمس المعلومات السائدة. ولهذا إن التدقيق مطلوب لأن الأمر متعلق بعقول الناس ومتصل بتشكيل مواقفهم من قضايا المجتمع. قال تعالى:﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٞ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾[3]. عن عبد الله بن عمرو أن الرسول ﷺ قال: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[4] لقد سبق للرسول ﷺ أن كان سلوكه مثالا فريدا في الإنصات للغير، إلا أن المشركين أخطأوا فهم هذا السلوك النبوي فعير بأنه «أذن». قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلذِينَ يُؤذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٞۚ﴾[5].

---

(1) الحجرات: 6.

(2) الإسراء: 36.

(3) النساء: 83.

(4) صحيح البخاري،كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم 34

(5) التوبة: 61.

ومعنى «أذن» أنه ﷺ يعطي أذنه لكل قائل يلقي فيها ما يقوله له، فهو في نظر هؤلاء الناس سماع لكل قول، يجوز عليه الكذب والخداع دون أن يتنبه إلى الغش والمخاتلة والزور. والحق أن هؤلاء ينسون ويتناسون ما يشي به الاستماع من انفتاح على الغير وإعطائه الفرص النادرة في التعبير الحر عن آرائه. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[1].

نفهم، انطلاقا من هذا المقصد والضابط الموضوعي، المغزى من كون الرأي المبني على العلم الراشد أحد مصادر التشريع في الإسلام. الرأي الصادق والنزيه والأمين والمبني رأي موضوعي في الإسلام[2]. والرأي الموضوعي قبل أن نصرح به، ونحن على كل حال أحرار في التعبير عنه، يجب أن يكون مسبوقا بإنصات للغير وانفتاح إيجابي عنه لأن ذلك من الاستماع المحمود في الكتاب المجيد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[3]. إن التعريف في قوله تعالى «القول» تعريف للجنس، أي يستمعون الأقوال كلها، سواء كانت أقوال هدى وحكمة، أو كانت أقوال ضلال وأوهام. فقبل القفز على التعبير عن الرأي يجب أن نهضم ما لدى الغير من آراء وأفكار عن طريق التمثل الموضوعي لما أنتجه بفهم عناصره، واستيعاب بنياته، والإحاطة ببيناته، والتمكن النزيه من مقاماته وسياقاته.

ولا يخفى أن اسم التفضيل في قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ هو للدلالة على قوة الوصف النقدي الذي يتصف به المؤمنون، وبالأحرى العلماء منهم. قال الإمام ابن

---

(1) هود: 84.

(2) يراجع أمثلة لذلك في كتاب حرية الرأي في الإسلام لمحمد يوسف مصطفى (ص.133).

(3) الزمر: 16.

عاشور رحمه الله: «أثنى الله عليهم بأنهم أهل نقد يميزون بين الهدى والضلال، والحكمة والأوهام. نظار في الأدلة الحقيقية، نقاد للأدلة السفسطائية»[1]. ولهذا لا بد من العدل وطلب السداد أثناء التعبير عن آرائنا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾[2]. وقال تعالى أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾[3].

3ـ1 حفظ مصلحة المجتمع

ليست حرية التعبير عن الرأي في الإسلام مطلقة، وإنما هي حرية مقيدة بمقصد شرعي يتمثل في المحافظة على مصالح المجتمع. نعم هي مرسلة في أصلها، لكن مسؤولية الاستخلاف أو أمانة التكليف تجعل ممارستها مقيدة بما يحفظ للآخرين مصلحتهم وحريتهم أيضا[4]. وهكذا فإن الحرية بأنواعها المختلفة، بما فيها حرية التعبير عن الرأي، حرية محدودة كما قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور: «بما حددت به شريعة الإسلام أعمال الأمة في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة والمتعاملة من جلب مصلحة المسلمين ودرء المفسدة عنهم على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين الأمرين، ومن سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو، ومكر من يتربص بهم من الدوائر»[5].

إن الأصل هو حرية التعبير عن الرأي، لكن ذلك محدود بما لا يفضي إلى المفاسد العظيمة التي تهدد هوية المجتمع وتقوض مقوماته الدينية كالقول بالكفر، أو القول

---

(1) الإمام محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون، (23/ 366).

(2) الأنعام: 153.

(3) الأحزاب: 70.

(4) علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، سلسلة اقرأ رقم 304، دار المعارف، 1968م، (ص.5).

(5) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، (ص.170).

المفضي إلى أذى الغير. ومن ثم يمنع أي رأي يدعو إلى الشرك بالله وإلى الارتداد عن الدين الإسلامي وتحليل للمحرمات كالزنا والخمر والمخدرات.

وعليه ليس لأحد أن يدعو ويروج تحت لافتة حرية التعبير عن الرأي للأفكار الشاذة عن الأمور المعلومة من الإسلام ضرورة[1]. «فكل هذا يدخل في حرية التغرير لا في حرية التعبير»[2] والمراد بهذا الكلام عند الأستاذ أحمد الريسوني: «المنع والزجر عن كل ما يؤدي إلى المساس بحرمة الدين الحق ومكانته، وإلى تضليل الناس عنه، وإخراجهم عنه»[3]. إن الأصل هو أن تفضي حرية التعبير عن الرأي إلى المصلحة الموضوعية التي تخدم مجموع الهيئة الاجتماعية. يتجسد ذلك على سبيل المثال لا على سبيل الحصر في إسداء النصح لرجال السلطة، وفي تسهيل مسالك حصول الناس على حقوقهم، وفي الحد من طغيان أية سلطة من سلطات الدولة على الأخرى، وفي التمكين للفكر العلمي في المجتمع، وترسيخ الفكر الحر، وفي تكريس قيم وأساليب المحاسبة، وفي تجذير قيم الابتكار والخلق والإبداع... وكلها وجوه من المصالح المجتمعية التي يمارسها أهل النظر والاختصاص من خلال مظاهر مختلفة لحرية التعبير، ومنها مظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تنظمه مؤسسات الدولة المعاصرة: دولة القانون.. فلا يخفى ـ وكما مر سالفا ـ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مظاهر حرية التعبير عن الرأي في الإسلام، لكن ممارسة هذا الواجب الشرعي والنهوض به يتطلب من ممارسه والقائم به الالتزام بضابط الموازنة الدقيقة بين المصالح والمفاسد التي سيسفر عنها النهوض بهذا الواجب الشرعي.

---

(1) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، 1980م، ص.(1/ 10) ج 1 ص.10.

(2) أحمد الريسوني: الأمة هي الأصل، (ص.66).

(3) أحمد الريسوني: الأمة هي الأصل، (ص.63).

يبدو مما سلف أن حرية التعبير في ضوء هذا الضابط المقاصدي ليست مطلقة، وإنما هي حرية مقيدة بمدى الضرر الذي يلحق الغير[1]. وفي هذا المضمار سبق للرسول ﷺ أن قال: «لا ضرر ولا ضرار»[2]. ولا نجد هنا أبلغ في تصوير هذا الضابط من حديث السفينة الذي قال من خلاله رسول الله ﷺ: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفله، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا»[3].

لا تتصور الحرية الإسلامية، انطلاقا من هذا الحديث، في صورة الفعل الحيواني السائب الذي لا قانون يردعه ولا وازع يمنعه، وإنما تتصور الحرية الإسلامية في صورة الفعل الإنساني المنخرط في الهيئة الاجتماعية والمحتكم في الوقت نفسه إلى ما يحقق مصلحتها العامة. يبدو من هذا الحديث ما يشير إليه من أن العبرة في حرية التعبير عن الرأي ليست فحسب في عدم القصد إلى الإضرار بالغير، وهذا هو ما جاء منصوصا عليه في الحديث بعبارة: «لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا»، وإنما العبرة في هذه الحرية في ما تؤول إليه من نتائج وعواقب. وعليه لا ينبغي للفرد، مهما كانت مرتبة موقعه داخل المجتمع، أن يستبد برأيه بحجة أنه حر في التعبير عن

---

(1) يراجع للتوسع عبد الوهاب الشيشاني: حقوق الأنسان وحرياته الأساسية في الإسلام والنظم المعاصرة، طبعة 1980 م، (ص.346). ويراجع أيضا محمد أبي زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، بيروت، دار الفكر العربي، (ص.189).

(2) رواه مالك وبن ماجة واحمد: ينظر موطأ مالك، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق رقم الحديث 1424

(3) صحيح البخاري: كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام، رقم الحديث 2493.

رأيه ما دام قصده هو مصلحة المجتمع. فقد تسفر ممارسته لهذه الحرية إلى نتائج وخيمة على المجتمع. قال الأستاذ فتحي الدريني: «الحق أو الحرية يكون مشروعا في أصله، ولكنه يصبح غير مشروع في الممارسة والعمل بالنظر إلى النتائج الواقعة أو المتوقعة»[1]. وقديما سبق للعز بن عبد السلام أن قرر قاعدة أن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل. وقال ابن تيمية: «فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن من أمر الله به، وإن كان ترك واجب أو فعل محرم»[2]. وللأصوليين والفقهاء كثير من القواعد في هذا الضابط المقاصدي منها الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، والضرر لا يزال بالضرر، وغيرها من القواعد.

والحاصل أن حرية التعبير عن الرأي في الإسلام في ضوء مقاصد الشريعة مفهوم مركب من مقصد شرعي كلي ومن ضوابط مقاصدية مخصوصة. فالمقصد الشرعي الكلي يتمثل في التحرر من كل سلطان على رأي الإنسان وتعبيره. أما الضوابط فتتوزع إلى ثلاثة أصناف:

- صنف أخلاقي يحفظ للغير وللشخص المنتقد عواطفه من أن تمس بأي صورة من صور الإساءة. ومن شأن مراعاة هذا الصنف أن يدفع المفكر في تعبيره الحر عن رأيه إلى اجتناب كل إساءة للغير.

- وصنف موضوعي يتوخى العلمية في الرأي المعبر عنه. ومن شأن مراعاة هذا الصنف أن يحمل هذا المفكر على تكوين رأي علمي قبل القفز إلى التعبير عنه.

- وصنف مصلحي ينشد الحرص على مقومات المجتمع من الاندثار والضياع.

---

(1) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (ص.316).

(2) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، نشر المؤسسة السعودية بالرياض، 1980م، (ص.117).

ففي ضوء كل تلك الأصناف يجب محاورة الآراء المحالفة لنا في العقائد وفي المذاهب، وفي الآداب والأذواق. ومهما يكن مبلغ الإساءة للمخالفين لنا فلا ينبغي للنخبة المفكرة منا أن تلجأ إلى ما يماثلها، وإنما عليها أن تسلك في تعبيرها عن الرأي المخالف ضوابط الإحسان في التعبير والموضوعية العلمية في الرأي. وبسلوك هذين الضابطين المقاصديين نكون قد حرصنا أشد الحرص على الصورة الصحيحة لديننا ولمجتمعنا. وهي صورة عدم السقوط في الاستفزاز والاستخفاف الذي يريد الآخرون أن نقع في حفرهما الضيقة.

يجعل ضابط عدم الإساءة التعبير الحر عن الرأي مقيدا بعدم الإساءة إلى العواطف الإنسانية والعقائد الدينية. ولا يتناقض هذا المقصد الشرعي مع ضابط الموضوعية لأن الاختلاف في العقائد الدينية وفي المشاعر الإنسانية لا يمكن أن يكون عائقا عن ممارسة الاستيعاب التام للموضوع ونقده وتجاوزه إن أمكن بمسالك الفكر العلمي المعروفة من نزاهة وتريث واستقراء ومقارنة وتبصر للعلاقات بين الأسباب والمسببات... والشاهد الأمثل على عدم التناقض بين عدم الإساءة والموضوعية أن القرآن الكريم بقدر ما نهى عن سب آلهة المشركين بين تهافت عقائدهم وعدم استنادها إلى الصحيح من البراهين والأدلة.

الإقرار بحرية التعبير عن الرأي في البيانات الحقوقية وفي الشريعة الإسلامية لا يغني عن تقييدها. وإذا كان المنطلق في الإقرار بالنسبة للبيانات الحقوقية الغربية هو الإنسان نفسه فإن المطلق بالنسبة للشريعة الإسلامية هو مقصد الشريعة الإسلامية المتمثل في التحرر من كل سلطان غير سلطان التكليف بالأحكام الشرعية التي تجعل الإنسان عبدا لله وحده متحررا من كل سلطان. ولهذا لا يمكن تحديد مفهوم حرية التعبير عن الرأي بالاقتصار فحسب على كونه حقا مرسلا له تجليات ومظاهر في

الموروث من الأحكام الفقهية والنصوص الدينية، وفي المستورد من البيانات الحقوقية والقوانين الوضعي. كما في التعاريف الآتية:

من ذلك تعريف الأستاذ وهبة الزحيلي: «هي أن يستطيع كل إنسان التعبير عن رأيه وأفكاره للناس سواء كان ذلك بشخصه أم بوسائل النشر المختلفة، أم بواسطة الروايات التمثيلية أم الأفلام السينمائية»[1]. ومن ذلك أيضا تعريف الأستاذ زيد الكيلاني: » قدرة كل فرد في أن يحدد بنفسه من خلال عقله وحواسه ما يعتقد أنه الصواب والصحيح في أي موضوع من الموضوعات»[2]. والحق أنها من صنف التعريفات المثالية لأن الحرية بصفة عامة لا تتحقق في الآن وفي الحاضر، بل ترجأ دائما إلى المآل وإلى المستقبل. قرر ذلك هيجل عندما تتوافق وتتناغم أهداف كل من الفرد وعقلانية الدولة ومصير التاريخ. كما قرر ذلك ماركس عندما يختفي المجتمع المبني على الملكية وعندما يستوعب الإنسان العلوم الموضوعية.

كما لا يمكن الاقتصار عند تحديد هذا المفهوم على قيوده وضوابطه، كما في تعريف الأستاذ محمد يوسف مصطفى: «حرية الرأي هي حق المرء في التعبير بكلمة صادقة أمينة لا تعكس مصالح ذاتية، يريد بها صاحبها صالح الجماعة المسلمة التي ينتمي إليها، ويطلقها لكي تقر حقا أو تقاوم باطلا. ويوردها مستخدما لقنوات ووسائل التعبير المباحة والمشروعة مع الالتزام بأخلاقيات الإسلام ومبادئه»[3].

---

(1) نقلا عن محمد نبيل كاظم: كيف ندرب أبناءنا على حرية التعبير، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006م، (ص.8).

(2) زيد الكيلاني: مفاهيم الحق في الإسلام والفقه الوضعي (ص.187).

(3) محمد يوسف مصطفى: حرية الرأي في الإسلام، مكتبة غريب، بدون (ص.40).

لا بد من المزاوجة بين الحق وبين ضرورة تقييده، مزاوجة تتناغم مع النظرية النقدية للحرية التي تقول أو تريد أن تقول: «أن الحرية في مفهومها تناقض وجدل: توجد حيثما غابت، وتغيب حيثما وجدت. والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل... كل ما تقوله النظرية هو أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تعقل، ولكي تعقل يجب أن تطبق[1]. ولهذا إن المقصود عندي بمفهوم حرية التعبير عن الرأي في الإسلام، وفي ضوء الوعي النقدي بمقصدها الشرعي وبضوابطها المقاصدية هو تخلص الإنسان النسبي من سلطان أخيه الإنسان على فكره، وتخلصه من تحجيره عل تعبيره عنه. ولا يتم هذا التخلص في المطلق، وإنما يتم بمراعاة المعبرين عن الرأي الحر لعدم الإساءة إلى الغير، والموضوعية في الرأي المعبر عنه، والحرص على مصلحة المجتمع الذي يحتضنهم.

(1) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1984م، (ص.86) وراجع أيضا الصفحات: (63 ـ 69).

خاتمة

الحاصل من هذه الدراسة لأسئلة الموضوع والوظيفة في الفكر المقاصدي أنها أفضت بي إلى جملة من الخلاصات الهامة التي يمكن عرضها على الشكل الآتي:

ـ إذا سلمنا أن المصلحة موضوع مركزي في مقاصد الشريعة وقطب الرحى في إشكالاتها ومباحثها فإن القول بالتعميم فيها لئن كان متناغما مع مقتضيات الإيمان بما سيكون عليه مآلنا ومصيرنا في اليوم الآخر حينما نعرض أمام الله تعالى فنجازى على ما قدمناه من أعمال فإنه لا يتناقض مع النهوض بالتدقيق العلمي في مصالح الإنسان الفرد والمجتمع والأمة التي جاءت بها شريعة الإسلام. ولعمري إن هذا الحصر ضروري لكل تقدم علمي في الفكر المقاصدي، إذ لا توجد معرفة موضوعية لا تنطلق من الاختصاص المنظم، والتقسيم المنفتح، والتدقيق الواعي في فرع من فروعها. والمعرفة الإسلامية التي لا تدقق في وصل ما تفهمه من نصوص شريعتنا بما تكابده من إكراهات وظروف ونوازل واقعنا تقع في محظور التعميمات التي تجعل أصحابها قابعين في البروج العاجية، ومنعزلين في الصوامع العالية، لأنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء التدقيق العلمي فيما يعانيه الناس من إشكالات مجتمعية داخلية، وما يكابدونه من محن، وما يواجهونه من ضغوط خارجية.

ـ تنقذنا الرؤية التدقيقية للمصلحة المقصودة من أخطاء القياسات والمماثلات الفاسدة التي لا تراعي الشروط العلمية التي يجب توفرها في المقيس والمقيس عليه. شروط تجعل الفقيه والمفكر المقاصدي ـ وباستمرار ـ في مأمن من آفة إلغاء الزمان أو عطب الغفلة عن مقدار «التطور» الذي تعرفه البشرية. إن العيب ليس في القياس كآلية لها شروط عليمة بحثها علماء أصول الفقه. وإنما العيب كل العيب في عدم مراعاة تلك

الشروط. وذلك ما يفضي إلى نتائج خطيرة، لعل أخطرها، إلغاء التغايرات في الأزمنة والأمكنة.

ـ يسهم التشبع الواعي بمقاصد الشريعة في تجنب آفات المماثلات والمباينات غير العلمية فيرسخ بذلك للفكر العلمي في فقهنا وفي تفكيرنا. وعليه إذا كان من دروس يمكن للباحث استخلاصها في هذا المضمار فلتكن التأكيد على الدور الحاسم والقوي لجملة من الحقائق في أي نظر وعمل متعلق بالدين الإسلامي.

منها مزيد من التقدير لحقيقة التمييز بين الخاصة والعامة من العلماء بالشريعة. فلا يستقيم التدين بها في غياب العلم بضوابط فهم دلالات خطابها، والتفكير في علل أحكامها، وكيفيات تنزيلها. وإن العلم بها، انطلاقا من مفهوم التمايز، متفاوت المراتب: مرتبة عامة تتضمن قسم المعلوم من الشريعة بالضرورة، ليس في جوانب التشريع فحسب، بل أيضا في جوانب الاعتقاد والأخلاق والآداب والتي يشترك جميع المسلمين في العلم بها والعمل وفقها. ومرتبة خاصة تختص النخبة من علماء الإسلام في العلم بها. ومن بينهم علماء المقاصد، وإن كانوا متمايزين في تحصيلها حسب تغاير أعصارهم، وتفاوت إمكانات أفهامهم واستنباطاتهم. والثمرة الأساسية من هذا التمييز عدم خوض العوام من المسلمين فيما ليسوا مؤهلين له من إعمال القياس، ونشدان التقصيد، وغير ذلك من ضروب الاستدلالات العلمية، بل إنني أرى أن أول واجبات الخاصة من أهل العلم بالإسلام وبمقاصده كف العوام عن القول في أمور الشريعة ومقاصدها، وخاصة في الأحوال التي تكون فيها عاجزة عن ذلك، وفي الأحوال التي تخرج عن دائرة مسؤولياتها.

ـ تشكل مفاهيم الفكر المقاصدي روح الاجتهاد في الشريعة الذي يتقيد، كما لا يخفى، بمصلحة المجتمع. فلا يفتى في المستحدثات، وما تطرحه من إشكالات على

مجتمع المسلمين قبل بذل الجهد المنهجي أولا في تعقل الشريعة كبناء يتعاضد على تكوينه الإفادة والاتساق، وقبل بذل الجهد المنهجي ثانيا في فهم الواقع المستجد والمتغير الذي يتوجه عليه خطابها المقاصدي. وأهم ما يجب على المجتهد الانتباه إليه في هذا الصدد هو وعيه الدقيق بالتمايز. ومن غير التمكن من هذا الوعي يفتقر إلى النظرة الاتساقية ـ الشمولية للشريعة من جانب أول، وتنقصه القراءة الدقيقة للواقع المجتمعي من جانب ثان. يتمكن المجتهد، انطلاقا من شروط ومعطيات هذا الوعي، من الإدراك السليم للصلات التي تربط المستحدثات بالأحكام المنصوصة، فيقدم اجتهادا للأولى في ضوء الثانية وللثانية في ضوء الأولى.

ـ ولما كانت طبيعة هذا الاجتهاد استفراغا فكريا، كما تحتمل نتائجه الصواب تحتمل أيضا الخطأ، كانت مصلحة الأمة بمجموعها الضامن الحقيقي للصواب في أحكامه. لا أعني مجموع العوام فيها، بل إجماع الخواص من علمائها. وعلة ذلك أن المجتهدين مختلفون في استخلاص واستنباط الأهداف التي يقصدها الشارع من الخلق فيما يصدره من أوامر ونواه من جهة، وفي تنزيلها عند الإفتاء في الحوادث المستجدة على الأنظار من جهة ثانية. فعلى سبيل المثال إن الحفاظ على الدين الإسلامي في الاعتقاد والتشريع، وفي الأخلاق والآداب، هو المحور الذي تدور على خدمته كل أهداف الشرع. نعم هذا لا شك فيه، ولكن لا يشك المرء أيضا فيما يتخذه الاجتهاد في هذا المقصد الأصلي من مظاهر جديدة في العصر الحاضر. من ذلك الاختلاف في أمر «تطبيق الشريعة»، خاصة أحكام المعاملات منها، والاختلاف في معنى الشورى المراد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والاختلاف في تصور الجهاز السياسي الذي يتولى حماية الدين وحفظ بيضة الأمة...

ـ لا يسع المرء، وهو يسمع في الوقت الحاضر أخبار الاغتيالات والقتل بدعوى حفظ الدين الإسلامي إلا أن يطرح جملة من التساؤلات، منها: هل من مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد أن يقيم كل فرد مسلم من نفسه قاضيا، ومنفذا، ومشرعا مجتهدا، وممضيا للأحكام الشرعية؟ هل تقوم للدين الإسلامي قائمة بما يماثل أساليب العنف في حياة المجتمع الإنساني المعاصر؟ ألا إنه أسلوب لا يصح، لا من عامة أهل الشريعة ولا من خاصتها. لا يصح من العامة لأنهم تكلموا فيما هم غير مسؤولين عنه، ولا يصح أيضا من الخاصة لأنه أسلوب لا يسلم من وجوه الاعتراض في كيفيات تنزيل وتطبيق حفظ الدين في العصر الحاضر.

ـ يقود مفهوم التمايز في الفكر المقاصدي إلى حتمية استحضار سعة الأفق، كشرط ضروري في تمثل فهم علماء المقاصد لمصالح حفظ النسل والمال والعقل. فلئن تولى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي[1]، فإن تحديدها في الواقع وتنزيلها في الوجود الحي يتطلب سعة في آفاق تفكير الفقيه، سعة يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويتنبه من خلالها أيضا إلى المتغير الطارئ على أحوال الناس وأوقاتهم.

لا يكون حفظ النسل محصورا في الأمور المانعة من اختلاط الأنساب بل إن التمايز النقدي يحملنا على القول بأن المراد من حفظ النسل هو أيضا اجتهاد في الحفاظ على كل ما من شأنه التمكين للعيش الكريم والرعاية المادية للأسرة المسلمة في حاضر دنياها ومستقبلها. كما أن تعليل الحفاظ على المال لا يكون فحسب بمصلحة عدم تضييعه في

(1) معنى جانب الوجود أن شطرا من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب العدم فمعناه أن شطرا آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها... الموافقات (2/ 8) وما بعدها.

غير وجوه الحلال، بل يقوم أساسا في المقام الأول على إجراءات وقتية تحفظه من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الدولة التي ينتمي إليها الفرد في حياته المعاصرة. وذلك ما أدركه إدراكا كاملا فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور، لأن من جهات توازن الأمم في علاقاتها جهة الثروة الاقتصادية.

ـ الحفاظ على سلامة العقل لأنه مناط التكليف بأحكام الشريعة، أمر لا ينهض وحده في تفسير المقصد الشرعي من الحفاظ على العقل كضرورة من الضروريات الخمس التي تستهدفها الشريعة. وإن الذي ينهض على هذا التفسير، خاصة في عصرنا الحاضر، هو إعادة الاعتبار لإمكانات هذا العقل النقدية والتمكين المختلف لتوظيف إبداعاته، في سياق التفاعل الإيجابي والاجتهادي مع معطيات مجتمعاتنا. وعلى كل حال تبقى نتائج هذا التفاعل محل مساءلة مستمرة ومنظمة. لا يقوم بها أهل النظر من الشريعة وحدهم، بل هي من مسؤولية المجتمع كله. تتكاثف تياراته وتتعاضد فئاته ويتعاون ممثلوه على اختلاف تخصصاتهم وتنوع كفاءاتهم. وذلك لا يتحقق إلا في إطارين: إطار مؤسسي ينظم هذه المسؤولية. وإطار معرفي يستوجب احترام مبدإ التخصص العلمي بما يعنيه من تقسيم مسؤولية النظر الاجتهادي تقسيما يراعي مستجدات الواقع.

ـ ولا تفوتني هذه الفرصة دون أن أشير إلى ضرورة الإفادة من التراث الاجتهادي الحديث في أقطارنا العربية والإسلامية المختلفة. فالحاجة ماسة إلى دراسات مقاصدية تطبيقية وتدقيقية، تنجز على مستوى كل قطر إسلامي على حدة. وبذلك نكون قد برهنا على أن مقاصد الشريعة ليست مجرد شعار ترفع، وإنما هي ممارسة اجتهادية تطبيقية تعالج واقعا مجسدا له إكراهاته وضغوطه. وهو ما أبرزناه في معالجتنا لإشكالين يعيشهما الوجود الإسلامي الراهن:

بينا في الأول مدى وضوح موقف انتماء الفقيه والمفكر لواقع مجتمعه وما يفرزه من مسائل وقضايا مختلفة. وتبين لنا من خلالها اختلاف مقاربات مسألة الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة. وإن هذا الاختلاف لا يعكس فحسب اختلافا في وجهة النظر، وإنما يعكس هذا الاختلاف أيضا تضاربا وتصارعا في المواقع الاجتماعية، والسياسية، والفكرية. فقد تدخل ـ كما بينا ـ في الجواب عن المسألة أكثر من متدخل، فيهم الفقيه الفروعي، وفيهم الداعية السياسي، وفيهم المسؤول الحزبي والوطني.

وإن وعي الباحث بموقع المجيب شرط ضروري في فقه مسألة الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة في الإسلام من أجل إبراز حدود الجواب، فضلا عن الكشف عن أبعاده ودلالاته ووظائفه الشرعية، والفقهية، والدعوية والسياسية والوطنية. ولا ننسى أنه يترتب على المسلم،ومنذ اللحظة الأولى لإيمانه، أن يتبنى بصفة عامة هموم إخوانه المسلمين، وأن يستشعر مشاكلهم تجسيدا لحالة الجسد الواحد الذي عبر عن وحدة انتمائه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ما روي عنه من قوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[1].

ودرسنا في الإشكال الثاني الكيفية التي يكون بها التعبير الحر عن الرأي حتى يتناغم مع مقاصد الشريعة في واقعنا المعاصر. وهذا يتطلب منا جميعا أن نوجد ونبدع في بنيات ومؤسسات مجتمعاتنا الإسلامية نوعا من التناغم والاتساق والتناسب بين وحدة انتمائنا جميعا إلى الإسلام، وبين حريتنا في التعبير عن الآراء التي تمس شؤون واقع مجتمعنا وأمتنا. وإن هذه الحرية مفهوم مركب من مقصد التحرر من سلطان الغير، ومن ضوابط عدم الإساءة، والموضوعية، والحفاظ على مصالح المجتمع.

---

(1) صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم الحديث 6011.

ـ لا بد من المزاوجة بين هذا المقصد الكلي الذي يقر بحرية الإنسان في تعبيره عن آرائه وبين التقيد بتلك الضوابط المقاصدية. ولهذا يصعب في نظري، إن لم أقل، يستحيل على من يطمح إلى التعريف بمفهوم حرية التعبير عن الرأي أن يغيب عن باله التناقضات التي تنشأ عن تطبيقها. فالممارسة اليومية تقدم شواهد متعددة وحية على أن حرية التعبير عن الرأي تمارس ضمن دوائر محددة، قد تضيق وقد تتوسع، بحسب هذا المجتمع أو ذاك، أو بحسب المستوى التاريخي لهذا البلد أو ذاك، وبحسب مبلغ التحضر الذي وصلت إليه هذه الدولة أو تلك.

ـ لقد أفضى بنا الفهم المقاصدي لمفهوم حرية التعبير عن الرأي في الإسلام إلى ان هذا المفهوم لا يوجد في المطلق. صحيح أننا قد نحتفي جميعا بحرية التعبير عن الرأي، ولكن صحيح أيضا أننا نفكر فيها ونحن واعون وعيا تاما بأنها تمارس في معظم الأحوال ضمن ضوابط معينة. لا يوجد مجتمع يتشكل تاريخ فكره من مظاهر حرية التعبير عن الرأي وحدها، كما لا يوجد مجتمع أيضا يبنى تاريخ فكره من مظاهر تقييد حرية التعبير عن الرأي. ففي تاريخ كل المجتمعات هناك جدل مستمر بين حرية التعبير عن الرأي وقيودها أو ضوابطها. ولعل هذا منشأ معظم إشكالات حرية الرأي أو الفكر[1].

ـ إن الإقرار النظري بحرية التعبير عن الرأي لا يغني عن التبصر بالتطبيق العملي لها في الواقع. ومن ثم نحن هنا إزاء معادلة تتكون من طرفين: طرف الإقرار بحرية التعبير عن الرأي التي تتفرع عن مقصد التحرر من كل سلطان بشري، وطرف التطبيق بما يمثله واقعه من إكراهات وضغوط تستلزم وضع ضوابط حتى لا يرجع التطبيق

---

(1) قال الأستاذ محمد وقيدي: «هذا إشكال أساسي لأن إشكالات أخرى تنبثق عنه وتتشكل عناصرها انطلاقا من عناصره». بعض إشكالات حرية التفكير، جريدة العلم، 22 غشت، 1993م.

العملي على حرية التعبير عن الرأي بالنقض والإبطال. يطمح صاحب الرأي في ضوء هذه المعادلة، وباستمرار، إلى توسيع مجال وهوامش حرية التعبير في مجتمعه، خاصة إذا كان يعيش في مجتمع عششت في محيطه الثقافة الاستبدادية، ورسخت في هياكله الروح التسلطية.

تم بحمد الله

لائحة المصادر والمراجع

1) **القرآن المجيد برواية ورش.**

2) الآمدي سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1986م.

3) أمين أحمد: **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي.

4) الأصفهاني الراغب: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، الطبعة الثالثة، 1423ه ـ 2002م.

5) أوملیل علي: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1985م.

6) البخاري أحمد البخاري وجبران أمينة: **الحريات العامة وحقوق الإنسان مقاربة من البعد البدوي فوزي المحنة وحرية التفكير الديني في الإسلام الكلاسيكي**، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 4، فبراير 1997م.

7) بكام محمود: **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، حلب، دار صحارى، الطبعة الأولى، 1997م.

8) البشري طارق: **منهج النظر في دراسة القانون مقارنا بالشريعة** ـ مجلة إسلامية المعرفة ـ العدد 5 www.iiit.org

9) البوطي، محمد سعيد رمضان: **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 5، 1406ه/ 1986م.

10) ابن بيّه عبد الله: مشاهد من المقاصد، الرياض، دار النشر، الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م.

11) ابن تيمية: **الحسبة في الإسلام**، تحقيق محمد زهري النجار، نشر المؤسسة السعودية بالرياض، 1980م.

12) الجابري محمد عابد: **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م.

+ **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002م.

+ **المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1994م.

13) الجرجاني: **التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري**، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1985 م.

14) الجويني أبو المعالي: **غياث الأمم والتياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الثالثة، 1979م.

15) جيدل عمار: **الطائفية والانتماء إلى الأمة**، ورقة قدمت ضمن بحوث مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، 22 ـ 24 مارس 2011م.

16) الحسني إسماعيل: **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، 1995م.

+ **الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات**، مراكش، الطبعة الأولى،الطبعة والوراقة الوطنية، 2006م.

+ **فقه العلم في مقاصد الشريعة الأعلام المجالات والمفاهيم**، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2004م.

+ **الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في مسألة امتلاك السكن بقرض ربوي**، مراكش، نشر المطبعة الوطنية، الطبعة الأولى، 2008م.

+ **مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث**، من منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، 2010م.

17) الحنبلي، بن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

18) حنفي حسن: **التراث والتجديد**، تونس، مكتبة الجديد، بدون.

19) الحنفي عبد المنعم: **الموسوعة الفلسفية**، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1992م.

20) ابن حزم: **مراتب الإجماع**، دار الكتب العلمية، بدون.

21) أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني: **الزهد**، تحقيق: أبي تميم ياسر بن ابراهيم ابن محمد، أبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة للنشر والتوزيع، حلوان، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993م.

22) الريسوني أحمد: **الفكر المقاصدي**: قواعده وفوائده، منشورات الزمن، 1رقم 9، الرباط، 1999م.

+ **حرية الاعتقاد وقضية الردة في الإسلام**، الحلقة التاسعة، جريدة المساء، 10 شتنبر، 2008م.

+ **الأمة هي الأصل مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، مكناس، المغرب،ضمن سلسلة اخترت لكم رقم 6، 2000م.

23) ابن رشد: **تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري**، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

24) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003م.

25) ابن رشد الجد: **المقدمات الممهدات**، بيروت، لبنان، دار صادر، بدون تاريخ.

26) الرازي فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.

27) الخطيب محيي الدين قاسم: **التقسيم الإسلامي للمعمورة دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث**، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر مكتب القاهرة، سلسلة الرسائل الجامعية، الطبعة الأولى، 1996م.

28) الخياط عبد العزيز: **الحرية السياسية في الإسلام بين الخصوصية والعالمية**، بحث منشور ضمن بحوث حقوق الإنسان في الإسلام،مؤسسة آل البيت، 1997م.

29) الدريني فتحي: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت، لبنان، 1987م.

30) رحيل محمد غرايبة: **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، دار المنار للنشر والتوزيع،، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 33، 2000م.

31) الـزركلي، خـير الـدين: **الأعـلام قـاموس لأشـهر الرجـال والنـساء مـن العـرب والمستعربين والمستشرقين**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر.

32) الزرقاء مصطفى أحمد: **المدخل الفقهي العام**، دمشق، دار الفكر، الطبعـة العـاشرة، 1968م.

33) زيدان عبد الكريم: **مجموعة بحوث فقهية**، بغداد، مكتبة القدس،1986م.

34) زكـي نجيـب محمـود: **عـن الحريـة أتحـدث**، مـصر، دار الـشروق، الطبعـة الأولى، 1406هـ/ 1986م.

35) أبو زهرة محمد: **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، بيروت، دار الفكر العربي.

36) الدراجي أحمد: **التنظيم القانوني للصحافة في البلدان العربية**، المجلة العربية لحقـوق الإنسان، العدد 4، فبراير 1997م.

37) السريري، أبو الطيب مولود: **معجـم الأصـوليين**، بـيروت، دار الكتـب العلميـة، الطبعة الأولى، 2002م.

38) السكاكي محمد: **مفتاح العلوم**، لبنان، المكتبة العلمية الجديدة.

39) سليمان عبد الجواد: **الديمقراطية في الإسلام**، مصر، طبعة أحمد مخيمر.

40) السيوطي جلال الدين: **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، بدون.

41) ابن سينا: **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري، يـروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى.

42) شلتوت محمد: **الإسـلام عقيـدة وشريعـة**، القـاهرة، مـصر، دار الـشروق، الطبعـة السادسة، 1972م.

43) الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر ـ المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م. وتحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

44) الشوكاني محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الفكر، بدون.

45) شطاوي فيصل: **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، عمان، دار الحامد، 1997م.

46) شلبي مصطفى: **تعليل الأحكام**، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1981م.

47) الطبري ابن جرير: **تاريخ الأمم والملوك**، دار الفكر، 1979م.

48) الشيشلني عبد الوهاب: **حقوق الأنسان وحرياته الأساسية في الإسلام والنظم المعاصرة**، طبعة 1980م.

49) الصعيدي عبد المتعال: **حرية الفكر في الإسلام**، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

50) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994م

51) العسقلاني ابن حجر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، 1424هـ/ 2004م.

52) العلواني طه جابر: **مقاصد الشريعة**، مع مجموعة من العلماء، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2002م.

+ **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة**، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 2004م.

+ **حاكمية القرآن**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، 1996م

53) عطية جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.

54) العروي عبد الله: **مفهوم الحرية**، البيضاء، المركز الثقافي العربي. الطبعة الثالثة، 1984م

55) العربي أبو بكر: **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، لبنان، دار المعرفة، بدون تاريخ.

56) العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، ط2، 1980م.

57) العوا محمد سليم: **الحق في التعبير**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2003م

58) ابن عاشور محمد الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1366هـ.

+ **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.

+ **أصول النظام الاجتماعي**، الدار التونسية للنشر، 1977م.

+ **كشف المغطى من الألفاظ الواقعة في الموطأ**، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون.

59) الغزالي أبو حامد: **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، لبنان، دار الفكر، بدون،

+ **إحياء علوم الدين**، بدون.

60) الغزالي، محمد: **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، 1422هـ،2001م.

+ **جدد حياتك**، القاهرة، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1963م.

+ **خلق المسلم**، دمشق، دار القلم،الطبعة الحادية والعشرون، 1428هـ/ 2007م.

+ **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الخامسة، 2002 م، 1422 هـ.

61) فتحي يكن: **ماذا يعني انتمائي إلى الإسلام**، مصر، الطبعة الثالثة، 1989م.

62) فرانز روزنطال: **مفهوم الحرية في الإسلام**، دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة، بيروت، لبنان، نشر دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2007م.

63) الفاسي علال: **مقاصد الشريعة ومكارمها**، البيضاء، دراسة وتحقيق الدكتور إسماعيل الحسني، الطبعة الأولى 2011م.

+ **عقيدة وجهاد**، الرباط، المطبعة الاقتصادية، بدون تاريخ.

+ **دفاع عن الشريعة**، الرباط، مطابع الرسالة،1966م.

+ **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، تطوان، دار الطباعة المغربية، 1948م.

+ **النقد الذاتي**، تطوان، طبعة دار الفكر المغربي، الطبعة الثانية، بدون.

64) الفيومي أحمد: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، مصر، مطبعة الحلبي، 1929م.

65) القرافي، شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1973م.

+ **الفروق**، نشر عالم الكتب، بدون.

66) قطب سيد: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، ، 1427 هـ/ 2006م.

+ **معالم في الطريق**، بيروت، دار الشروق، 1983م.

+ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، بيروت، دار الشروق، الطبعة الثامنة، 1983م.

+ **هذا الدين**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السابعة، 1402هـ/ 1982م.

+ **في ظلال القرآن**، بيروت، دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، 1412هـ/ 1992م.

67) قطب محمد: **مناهج التربية الإسلامية**، القاهرة، دار الشروق، 1980م.

68) القرضاوي القرضاوي: **فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.

+ **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

+ **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م.

69) ابن القيم: **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1993م.

+ **الداء والدواء**، بدون،

+ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ضبط حسين عبد الحميد، دار الفكر، بدون.

70) ابن قدامة: **المغني والشرح الكبير**، تحقيق محمود عبد الوهاب فايد وعبد القادر أحمد عطا، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1969م.

71) الكاساني علاء الدين: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1997م.

72) الكتاني محمد الباقر: **محمد بن عبد الكبير الكتاني الشهيد**، مطبعة الفجر، الطبعة الأولى، 1962م.

73) الكاساني علاء الدين: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1996م.

74) الكيا الهراسي محمد الطبري الشافعي: **أحكام القرآن**، تحقيق محمد موسى علي وعزت علي عيد عطية، القاهرة، مصر، دار الكتب الحديثة.

75) كساب فاطمة: **الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة**: مراجعة لبعض الأدبيات، مجلة إسلامية المعرفة العدد 45.

76) الكيلاني عبد الله بن إبراهيم: **الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45.

77) زوكاعي أحمد: **الجنسية**، البيضاء، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1992م.

78) كنون عبد الله: **فتاوى عبد الله كنون**، تطوان، المغرب، مطبعة الهداية، بدون تاريخ.

79) كشاكش كريم: **الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة**، الأسكندرية، 1917م.

80) الكيالي عبد الوهاب الكيالي وآخرون: **موسوعة السياسة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م.

81) كظم محمد نبيل: **كيف ندرب أبناءنا على حرية التعبير**، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 2006م.

82) لحود عبد الله وجوزف مغيزل: **حقوق الإنسان الشخصية والسياسية**، بيروت، لبنان، منشورت عويدات، الطبعة الأولى، 1972م.

83) مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا، دار الفكر، الطبعة السادسة، 2006م، ص 105.

84) المنوني محمد: مظاهر يقظة المغرب الحديث، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1985م.

85) المنصور محمد: مولاي سليمان: ملك لا همة له إلى الملك، ضمن مذكرات من التراث المغربي، بدون.

86) المحمصاني صبحي: **أركان حقوق الإنسان بحث مقارن بين الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة**، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1979م.

87) متولي عبد الحميد: **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، الإسكندرية، منشأة المعارف، الطبعة الرابعة، 1978م.

88) محمد إدريس حسن: **تحرير مفهوم حرية التعبير واحترام الأديان والمقدسات**، بحث مرقون، مقدم إلى المؤتمر العالمي لنصرة النبي ﷺ، المنامة، البحرين، بدون تاريخ.

89) محمد عبد القادر أبو فاؤس: **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها**، عمان، دار الفرقان، 1988م.

90) محمد يوسف مصطفى: **حرية الرأي في الإسلام**، القاهرة، مكتبة غريب، بدون.

91) الناصري أحمد: **الاستقصا لأحمد بن خالد الناصري**، البيضاء، دار الكتاب، 1954م.

92) نجدي محمد: قضية المكس في المغرب في القرن التاسع عشر، رسالة مرقونة في كلية الآداب، الرباط، 1987م.

93) نزيه حماد: **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء**، واشنطن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993م.

94) النجار عبد المجيد عمر: **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت، درا الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2006م.

95) نظام عسان: **مدخل إلى حقوق الإنسان**، عمان، 1999 م، بدون.

96) أبو نعيم الأصبهاني: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

97) ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 2003م.

98) وافي علي عبد الواحد: **الحرية في الإسلام**، سلسلة اقرأ رقم 304، دار المعارف، 1968م.

- Ahmad AlmotawakilK: Réflexions sur la signification dans la pensée linguistique Arab, Rabat, Publication de la faculté des lettres _ thèses et mémoires _ N°8.

- Robert Charvin et Jean-Jacques Sueur: Droits de l'homme et libertes de la personne, 5édition, litec.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقديم الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء	5
مقدمة	9
1 ـ مقاصد الشريعة	10
2ـ الفكر المقاصدي وأسئلة التدقيق والتوظيف	16
الفصل الأول: الموضوع المصلحي بين التعميم الاعتقادي والتدقيق العلمي	23
أولا: الرؤية التعميمية ونماذجها	25
1 ـ أنموذج العز بن عبد السلام	26
2 ـ أنموذج الإمام الشاطبي	33
ثانياً: الرؤية التدقيقية وأنموذجها العاشوري	39
1ـ شواهد الرؤية التدقيقية	40
2 ـ مكونات الرؤية التدقيقية	43
الفصل الثاني: ترسيخ الفكر العلمي	59
أولا: مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته	63
1 ـ مبادىء الفكر المقاصدي	64
2 ـ تقنيات الفكر المقاصدي	88

ثالثا: مفاهيم الفكر المقاصدي	92
1 ـ الاتساق	93
2 ـ مفهوم التمايز	98
الفصل الثالث: واقع الجفاء ومقصد التفاعل الإيجابي	111
أولا: إشكال التفاعل مع واقع الجفاء	114
1 ـ التفاعل الإنكاري	115
2 ـ التفاعل الانهزامي.....	117
ثانيا: أدلة القول بمقصد التفاعل الإيجابي	117
1 ـ أول دليل على التفاعل الإيجابي هو عقيدة التوحيد في الإسلام	117
2 ـ نصوص الكتاب المجيد	119
ثالثا: الوعي العلمي ومفهوم الواقع	122
1 ـ الوعي العلمي	122
2 ـ مفهوم الواقع	123
رابعا: الاحتكام إلى مقاصد الشريعة وآليات التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء	127
1 ـ الرجوع إلى مقاصد الشريعة	127
2 ـ الوعي بالتمايز	129

3ـ الجمع بين الفهم المجرد وما عليه الواقع المجسد	133
الفصل الرابع: مقاصد الشريعة والانتماء إلى واقع المجتمع والأمة	139
أولا: مقاربات الانتماء	142
1ـ المقاربة الفقهية بين سيادة الأحكام الشرعية وتفاوت تطبيقها	143
2ـ المقاربة السياسية ومقصد التحرر من سلطان العباد	145
3ـ المقاربة الوطنية ومقصد القضاء على الطغيان الأناني	148
ثانيا: الوحدة والتجنس بالجنسية الأجنبية.....	157
1 ـ الانتماء ووحدة الأمة	158
2 ـ الانتماء وواقع التجنس	160
الفصل الخامس: مقاصد الشريعة وحرية التعبير عن الرأي	169
أولا: الحرية والحق المركب لحرية التعبير عن الرأي	171
ثانيا: مظاهر التعبير عن الرأي ومقصد الحرية في الإسلام	197
خاتمة	229
المصادر والمراجع	237
فهرس الموضوعات	251

Dr. Ismail al Hasani worked in this field and studied many issues asking essential questions and giving answers which take into account the rules and the demands of the *Maqâsid ash Shari'a* science.

In this book he studies with accuracy many *Nawâzil* and real cases and, without giving way to generalities and false deduction, he deals with many subjects among which issues relative to *Maqâsid* thought and its contribution to the link between day to day reality and *Chari'a,* the concept of *tamâyuz* (differentiation) as one of Islamic thought references and its role to the adaptation of *maqâsid* thought to reality, freedom of speech and the means to adapt it to Maqâsid ash Shari'a, and other issues.

Translation : Mekaoui Abdelilah

Maqâsid ash Sharî'a wa As'ilat al Fikr al Maqâsidî

(A Study Finality Precision Issues and Contextual Practise)

Dr. Ismail al Hasani

Islamic *Chari'a* rules include wise principles and objectives aiming mainly to people's happiness, in this and the other worlds, by bringing to them what is beneficial and taking away what is harmful. While these rules are established by a wise scholar, wise principles and objectives are numerous and we can use them according to the epoch and the place and according to deduction and finality approaches of the one who studies them.

The researcher must know Chari'a rules and their making methods according to facts and *Nawâzil*, because he first must be aware of their objectives and take them into account in every rule he tries to establish for people's welfare, for, after having established the legislator's intention, he has to know for each rule a legal objective that adapts to reality. All this takes place only by complying to *Chari'a* objectives and by being aware of reality's demands.

In the *Maqâsid* field thought has experienced a lot on the theoretical level and developed many researches and theories to study, explain and publicize it. However practice needs more research, study and precision, for there are many issues which must not remain ignored.

d'étude et de précision, car il y a encore de nombreuses questions qui ne doivent pas rester ignorées.

Dr. Ismail al Hasani a travaillé dans ce domaine et étudié de nombreuses problématiques en posant des questions essentielles et en apportant des réponses tenant compte des règles et des exigences de la science des *Maqâçid ach Charî'a*.

Dans ce livre, il étudie avec précision de nombreuses nawâzil et cas vécus et, sans tomber dans les généralités et les déductions erronées, il traite de nombreuses problématiques parmi lesquelles des questions relatives à la pensée des *Maqâçid* et son apport au lien entre la réalité quotidienne et la *Chari'a*, le concept de *Tamâyouz* (différenciation) en tant que l'une des références de la pensée islamique et son rôle dans l'adaptation de la pensée des *Maqâçid* à la réalité, la liberté d'expression et des moyens pour l'adapter aux *Maqâçid ac Charî'a*, et bien d'autres sujets.

Traduction : Mekaoui Abdelilah

Maqâcid ach Charî'a wa As'ilat al Fikr al Maqâçidî

(Etude sur les questions de précision de la finalité
et de mise en pratique contextuelle)

Dr. Ismail al Hasani

Les règles de la *Chari'a* islamique comprennent des sagesses et des objectifs ayant pour but principal le bonheur des individus, dans ce monde et dans l'au-delà, en attirant vers eux ce qui leur est bénéfique et en éloignant ce qui leur est nuisible. Lorsque ces règles sont le fait du savant sage, les sagesses et les objectifs sont innombrables et on peut les utiliser en fonction de l'époque et du lieu et selon les démarches de finalité et de déduction de celui qui les étudie.

Si le chercheur est tenu de connaître les règles de la *Chari'a* et des méthodes de leur élaboration en fonction des faits et des *nawâzil*, c'est qu'il doit, avant et après tout, en savoir les objectifs et en tenir compte dans toute règle qu'il tente d'établir pour le profit des gens, car, après avoir établi l'intention du législateur, il doit pour chaque règle être au fait d'un objectif légal qui s'adapte à la réalité qu'il vit. Tout ceci n'a lieu qu'en se conformant aux objectifs de la *Chari'a* et en étant conscient des exigences de la réalité.

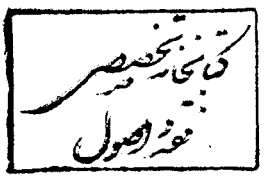
La pensée dans le domaine des *Maqâçid* a parcouru des grandes étapes sur le plan théorique et a donné lieu à de nombreuses recherches et théories pour l'exposer, l'étudier et la vulgariser. Toutefois la mise en pratique a encore besoin de plus de recherche,

Royaume du Maroc

Rabita Mohammadia des Oulémas

Publications du Centre des Etudes, de Recherche et de Revivification du Patrimoine

Série des Etudes et Recherches (11)



Maqâcid ach Charî'a wa As'ilat al Fikr al Maqâçidî

(Etude sur les questions de précision de la finalité et de mise en pratique contextuelle)

Dr. Ismail al Hasani